

3165
Zhud, L.
2005

Leonid Zhud

Überlegungen zur pythagoreischen Frage

Dass die moderne Forschungsgeschichte der pythagoreischen Frage mit dem Buch von August Böckh (1819) über die Fragmente des Philolaos anfängt, scheint kaum zufällig. Böckh hat klassische Philologie als eine Altertumswissenschaft verstanden, welche die antike Welt in ihrer Gesamtheit erforschen sollte, und gerade der Pythagoreismus stellt ein Problem dar, in dem sich Politik und Religion, Philosophie und Wissenschaft eng verbinden. Böckh hat auch den Kern des Problems richtig erkannt: die Fragmente des Philolaos (um 470-400 v. Chr.) sind »ein lichter Punkt« in dem »labyrinthischen Gewirre der Überlieferungen über die Pythagoreische Weisheit und Pythagoreische Gesellschaft, welche größtenteils durch späte und urteilslose Schriftsteller [...] zu uns herübergekommen sind« (3). Wenn diese Fragmente unecht sind, wäre es äußerst problematisch, vom alten Pythagoreismus im Sinne der philosophisch-wissenschaftlichen Schule zu sprechen, und nicht nur von einer religiös-politischen Gemeinschaft. Nach einem mehr als 150-jährigen Streit um die Fragmente des Philolaos hat Walter Burkert (1972: 218ff.) endgültig diesen Teil des Problems gelöst: Die Fragmente DK 44 B 1-7, 13 und 17 sind authentisch, der Rest gehört zu den Pseudopythagorica. Carl Huffman (1993) hat Burkerts Ergebnisse bestätigt und ergänzt, doch ist seine Auffassung des philolaischen Denkens ganz anders: Er findet bei ihm diejenige pythagoreische Philosophie und Wissenschaft, die Burkert verneint, stellt Philolaos aber als den *ersten* Pythagoreer dar, der sich mit solchen Problemen befasst hat. Der Charakter der Schule von Pythagoras (um 570-495 v. Chr.) bis Philolaos bleibt um so umstrittener.

Die vielfältigen Standpunkte der Forschung lassen sich im Wesentlichen zwei Richtungen zuordnen, obwohl es innerhalb dieser Richtungen auch starke Divergenzen gibt. Die eine akzeptiert weitgehend die antike Überlieferung über das philosophische und wissenschaftliche Wirken des Pythagoras und seiner unmittelbaren Schüler. Die andere, kritische Strömung, die sich vorwiegend im 20. Jahrhundert bemerkbar macht (Frank 1923), wird von Burkert besonders pointiert vertreten und ist nach seinem epochenmachenden Buch weit verbreitet. Die frühe (vorplatonische) Überlieferung enthält dieser Auffassung nach keinerlei Zeugnis für eine philosophische oder wissenschaftliche Tätigkeit des Pythagoras und seiner Schüler, während die späte Überlieferung lediglich eine Projektion des Wirkens der jün-

geren Pythagoreer (Philolaos, Archytas und deren Schüler) in die Vergangenheit darstelle.

So entwirft Christoph Riedweg (2002) ein Bild von Pythagoras als einem vorwiegend religiösen Denker, der dem Orphismus sehr nahe stand. Er gründete eine geheime Sekte, wo seine Anhänger ein Leben führten, das von Hunderten strenger und absurder Tabus geregelt war. Zwar wird Pythagoras nicht mehr als ein ekstatischer »Schamane« (so Burkert),¹ sondern als ein ehrenhafterer »Charismatiker« präsentiert, der einen Platz unter den Vorsokratikern verdient, doch taucht zwischen der geometrischen Kosmologie Anaximanders und der deduktiven Metaphysik des Parmenides etwas Unerwartetes auf: eine halbmythische Lehre von Pythagoras, die aus der Exegese der orphischen Theogonie entstanden ist.² Es ist unbestreitbar, dass Pythagoras' religiöse Lehre unter einem gewissen Einfluss des Orphismus stand, wie es auch bei Empedokles der Fall war.³ Das Problem besteht jedoch darin, dass sich die physischen und biologischen Theorien des Empedokles nicht durch den Orphismus erklären lassen. Der Ursprung dieser Theorien lag in der vorsokratischen Naturphilosophie und der krotischen Medizin. In Pythagoras' Fall reicht es aber nicht, das schwarz-weiße »entweder Religion oder Wissenschaft« durch das bunte »sowohl / als auch« zu ersetzen. Jede Sphäre der pythagoreischen Aktivitäten – Politik, Religion, Naturphilosophie und Wissenschaft – hat ihre innere Logik und unabhängige Geschichte, jede muss ihre spezifische Erklärung finden.

Wenn der Vergleich mit Empedokles demonstriert, dass die Personalunion des θεῖος ἀνὴρ und des φυσικός für Vorsokratiker nicht einmalig ist (Dieter 1983), so zeigt die Gegenüberstellung von Pythagoras und Thales die Gemeinsamkeit in der Überlieferung zu diesen zwei Weisen, die nichts Schriftliches hinterlassen haben. Die ersten konkreten Zeugnisse von Thales' philosophischen Ansichten und geometrischen Sätzen findet man erst bei Aristoteles, Theophrast und Eudemos. Thales ist aber als Naturphilosoph und Mathematiker genauso wenig ein nachplatonisches Produkt wie Pythagoras. In beiden Fällen haben Aristoteles und seine Schüler uns nicht

¹ Eine Kritik des »griechischen Schamanismus«, die meinen Überlegungen sehr nahe steht, s. bei Bremmer 2002, S. 27-40.

² Riedweg 2002, S. 99; 101-103. Vgl. meine Besprechung: *Ancient Philosophy* 23 (2003), S. 416-420. Die Bezeichnung »Charismatiker«, die aus Max Webers Soziologie stammt, mag auf die *Persönlichkeit* des Pythagoras auch treffen, sagt aber nichts über den Inhalt seiner Lehre und über seine politische Tätigkeit. Weber betonte, dass er diese Bezeichnung ganz »wertfrei« gebrauchte: so charakterisiert er als »Charismatiker« solche durchaus rationalistischen Figuren wie Solon und Perikles (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964, S. 348; 832; 846).

³ Riedweg 1995. Burkerts (1972, S. 125ff.) These, nach der die orphische Metempsychose aus dem Pythagoreismus entlehnt ist, findet jetzt weniger Anhänger. Vgl. aber Bremmer 2002, S. 11ff.

mehr zugängliche Quellen benutzt – und interpretiert –, die auf die archaische Epoche zurückgehen.⁴

Dass die zahlreichen Versuche, Pythagoras' Wirken in Politik, Religion, Philosophie und Wissenschaft in das richtige Verhältnis zu setzen, bisher keine allgemeingültigen Ergebnisse hervorgebracht haben, erklärt sich aus unserer höchst problematischen Quellenlage (Burkert 1998). Pythagoras verdankt seinen Einfluss auf das Denken späterer Epochen seiner außerordentlichen Popularität, die sich in der frühen Überlieferung niedergeschlagen hat,⁵ in erster Linie aber – seiner Schule. Es sind die Theorien und wissenschaftlichen Leistungen verschiedener, meistens jüngerer Pythagoreer, die Platon und die Platoniker beeinflusst haben, nicht die *ipsissima verba* des Meisters; auch Aristoteles hat sich mit diesen Theorien auseinandergesetzt. Als man nach dem Aussterben der pythagoreischen Schule Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. beginnt, Werke unter dem Namen des Pythagoras und der historischen und erdachten Pythagoreer zu publizieren, zeigt diese Literatur eine starke Abhängigkeit von den akademischen und aristotelischen Ansichten darüber, was als »pythagoreisch« gelten soll.⁶ Der Neupythagoreismus, der im 1. Jahrhundert v. Chr. auftritt, ist auf dieselben Quellen angewiesen; er verbindet diese mit Pseudopythagorica und Mittelplatonismus, später auch mit dem Neuplatonismus. Es ist immer noch möglich, in der späteren Literatur neue Zeugnisse aus Quellen des 5. bis 4. Jahrhunderts zu finden, jedoch führt dies nicht direkt zur Lösung unserer Hauptprobleme, weil diese Quellen selbst auch nicht weniger problematisch und widersprüchlich sind. Teilweise ist das ihrem fragmentarischen Zustand geschuldet; das Wesentliche liegt aber darin, dass sie die Realien der pythagoreischen Schule im Laufe von fast 200 Jahren auf verschiedene Weise interpretieren.

Aristoteles sammelt in seinem Buch *Über die Pythagoreer* (fr. 191-197 Rose) Wundergeschichten über Pythagoras und pythagoreische Gebote, die vorwiegend auf die Schrift von Anaximander d. J. (um 400 v. Chr.) *Auslegung pythagoreischer Symbola* (DK 58 C 6) zurückgehen; beides vermittelt den Eindruck einer religiösen Gemeinschaft.⁷ Aristoxenos, ein Schüler der »letzten Pythagoreer« (fr. 19 Wehrli), entwirft dagegen das Bild einer rationalistischen Schule und einer Hetairie, die an der Macht in vielen Städten Großgriechenlands beteiligt war (fr. 16-21, 23-32 Wehrli). Schon in der

⁴ Eine von diesen Quellen war Hippias (Patzner 1986). – Über Eudemos' *Geschichte der Geometrie* s. Zhmud 2002.

⁵ Die vorplatonische Periode liefert uns circa 15 Zeugnisse über Pythagoras – mehr als über jeden anderen Vorsokratiker.

⁶ Burkert 1961; Thesleff 1961 und 1965; Centrone 2000.

⁷ Eine andere Schrift des Aristoteles, *Gegen die Pythagoreer*, setzt sich mit der Philosophie und Wissenschaft auseinander (fr. 198-205 Rose; vgl. fr. 75, 207; *Protr.* fr. 18, 20 Döring).

Spätantike hat man versucht, diese Bilder miteinander in Einklang zu bringen, indem man von verschiedenen Richtungen bzw. Stufen der Einweihung bei den Pythagoreern ausgegangen ist: »Esoteriker« und »Exoteriker«, »Mathematiker« und »Akusmatiker« (von Fritz 1960). Die moderne Forschung ergänzt dies durch die Annahme einer allmählichen Rationalisierung des Pythagoreismus oder eines radikalen Bruchs in seiner Entwicklung. Nun gehört die pythagoreische Vorherrschaft zunächst in Kroton und danach in benachbarten Städten zu den unbestrittenen Tatsachen der politischen Geschichte Großgriechenlands um 510-450.⁸ Daher ist die pythagoreische Gemeinschaft vor allem im Kontext dieser Geschichte zu interpretieren. Bei aller Einzigartigkeit der Figur des Pythagoras selbst sollte der Charakter der pythagoreischen Hetairie weder dem langdauernden politischen Erfolg ihrer Mitglieder widersprechen noch den Realien der damaligen griechischen Religion. Geheime Lehren, Stufen der Einweihung, Schweigegebot und die absolute Autorität des Meisters werden als Züge der pythagoreischen Gemeinschaft durch die verlässlichen Quellen gerade nicht verbürgt.⁹ Die Einteilung der Schule in »Akusmatiker« und »Mathematiker« ist eine späte Erfindung, sie wird erstmals bei Clemens Alexandrinus erwähnt (*Strom.* V 59, 1), der Terminus ἀκούσματα findet sich erst bei Jamblich.

Die Vorstellung von einer allmählichen Rationalisierung des Pythagoreismus, die ein Element des linearen evolutionistischen Schemas »vom Mythos zum Logos« darstellt (Buxton 2001), passt sehr schlecht zur Geschichte der pythagoreischen Schule. Sie erklärt weder solche frühen Figuren wie den Mathematiker Hippasos, den Arzt und Naturphilosoph Alkmaion, den Botaniker Menestor noch Pythagoras selbst. Aristoteles, dem die Doppelseitigkeit des Pythagoras gut bekannt war, hat sich seine Entwicklung anders vorgestellt: »Pythagoras beschäftigte sich zuerst mit den mathematischen Wissenschaften und zwar mit den Zahlen, aber später distanzierte er sich auch nicht von Wundertaten in der Art des Pherekydes« (fr. 191 Rose). In dieser psychologischen Erklärung geht Wissenschaft dem Mythos voran, weil Aristoteles wusste, dass ein junger Mann ein guter Mathematiker sein könne (*EN* 1142 a 11-20), und weil er umgekehrt kaum glaubte, dass ein junger Wundermann später ein begabter Mathematiker werden könne. Historisch gesehen, zeigt die archaische Epoche keine Vorherrschaft des Logos, dennoch sind Naturphilosophie, Wissenschaft und rational-empirische Medizin gerade im 6. Jahrhundert entstanden. Dass die Pythagoreer sich an diesem Prozess nicht von Anfang an beteiligten, sondern sich erst um 450 den Wissenschaften widmeten, nach einer politischen

⁸ Von Fritz 1940; Minar 1942; Giangulio 1989.

⁹ Zhmud 1997, S. 85ff. sowie 93ff.

und sozialen Katastrophe, ist keine besonders gute historische Erklärung. Sie widerspricht allem, was wir über das Niveau der griechischen Geometrie und Astronomie in der Generation des Oinopides von Chios (geb. um 490/85 v. Chr.), Theodoros von Kyrene, Hippokrates von Chios und Philolaos (alle geb. um 475/70) wissen. Die Entwicklung der Arithmetik und Harmonik bleibt in diesem Fall besonders rätselhaft: die ionischen Mathematiker Oinopides und Hippokrates haben sich damit nicht beschäftigt. Wer sind dann die Vorläufer von Archytas (geb. um 435), jene οἱ περὶ μαθήματα, deren Verdienste in Geometrie, Arithmetik, Harmonik und Astronomie dieser selbst preist (DK 47 B 1), wenn nicht die Pythagoreer?

Man kann fast endlos spekulieren, ob die These Anaximanders, »alles stammt aus τὸ ἄπειρον«, eine entsprechende allgemeine These von Thales, »alles stammt aus Wasser«, voraussetzt – wie es Aristoteles dachte. Die Beziehungen zwischen Heraklit und Parmenides werden auch endlos diskutiert, sind aber noch nicht endgültig geklärt. Die innere Logik der wissenschaftlichen Entwicklung erleichtert die historische Rekonstruktion: In den mathematischen Wissenschaften sind einzelne Glieder der Entdeckungskette eng miteinander verbunden. Wenn z.B. Oinopides die Schiefe der Ekliptik als die Seite des einem Kreis einbeschriebenen Fünfeckes bestimmt,¹⁰ setzt diese am Ende des 4. Buches der *Elemente* stehende Konstruktion (IV 16) alle übrigen Sätze dieses Buches voraus, das in den Scholien ausdrücklich den Pythagoreern zugeschrieben wird (*Schol. in Eucl.*, p. 273, 3f.). Wenn Hippokrates von Chios schon das verallgemeinerte Theorem des Pythagoras für spitzwinklige und stumpfwinklige Dreiecke kennt (Eudem. fr. 140 Wehrli), muss das Theorem für das rechtwinklige Dreieck viel früher bewiesen worden sein. Für Theodoros' Behandlung der irrationalen Zahlen von $\sqrt{3}$ bis $\sqrt{17}$ ist Hippasos' Beweis der Irrationalität der $\sqrt{2}$ unentbehrlich, dieser arithmetische Beweis (*Elem.* X 107), wie ihn Aristoteles kennt (*An. Pr.* 41 a 21-27), stützt sich wieder auf Theoreme des Pythagoras. Wenn wir auch nur in Einzelfällen wissen, wer was entdeckt und bewiesen hat, steht am Anfang dieser Kette nicht »eine spekulative Zahlentheorie mit gewissen mythischen Zügen«, sondern ernsthafte Versuche, einfache geometrische und arithmetische Sätze deduktiv zu beweisen.

Die Überlieferungsgeschichte des 5. bis 4. Jahrhunderts geht auch in eine unerwünschte Richtung: Sie zeigt eine ständige Kumulation der mythischen Elemente. Legenden über Pythagoras' Wundertaten gab es schon zu seiner Zeit. Im Laufe der Zeit wird er aber immer mehr mit anderen Wundertätern in Zusammenhang gebracht: Pherekydes, Zalmoxis, Empedokles, Hermo-

¹⁰ Van der Waerden 1979, S. 348f.; Zhmud 2002, S. 269.

timos, Aristecas, Abaris,¹¹ so dass die Wunder des Aristecas (Bilokation) und die Voraussagen des Pherekydes¹² auf ihn übertragen worden sind. In seinen phantasievollen Dialogen lässt Herakleides Pontikos fast alle diese Männer zusammen auftreten (Bolton 1962, S. 142ff.), doch sind Abaris und Aristecas, die »Hyperboreer-Experten« und Apollonpriester, schon früher »Pythagoreer« geworden,¹³ was auch Pythagoras dem hyperboreischen Apollon nahebrachte (vgl. Giangiulio 1994). Pythagoras-Legenden werden von Aristoteles und Herakleides zu einer Zeit schriftlich fixiert, als sich eine »Volksversion« des Pythagoreismus verbreitete, welche die Pythagoristen der Mittleren Komödie repräsentieren (DK 58 D). Aristoxenos dagegen wollte von diesen Leuten, von ihrem Glauben und ihren Legenden nichts wissen, seine Pythagoreer glauben weder an Wunder noch an Metempsychose, ihre Lebensweise enthält keine abergläubische Vorschriften. Es wäre aber falsch, die aristotelische Version für eine Frühphase des Pythagoreismus zu halten und die aristoxenische für ihre spätere Rationalisierung: Platon teilt Aristoxenos' Hochachtung für die pythagoreische Lebensweise (*Resp.* 600 a-b).¹⁴

In methodischer Hinsicht genügt es also nicht, aus der antiken Überlieferung nur das zu verwenden, was sich direkt oder indirekt auf die Quellen des 5. bis 4. Jahrhunderts bezieht. Man muss sichere Kriterien zur Einschätzung dieser Quellen finden und versuchen zu entscheiden, in welchem Maß sie erlauben, die spezifischen Leistungen des Pythagoras zumindest in ihren Grundzügen zu rekonstruieren. Im besten Fall sollte die Rekonstruktion seiner Lehre in der Schultradition begründet sein. Im Unterschied zu den Sokratesschülern haben jedoch weder die unmittelbaren Schüler des Pythagoras noch seine Nachfolger über seine Lehre etwas hinterlassen. Soweit uns die Schriften der historischen Pythagoreer bekannt sind, wird Pythagoras von ihnen überhaupt nicht erwähnt; es gibt auch keine Spuren von einem Buch über ihn, das in seiner Schule verfasst wurde. Zwar stellt die frühe (nichtpythagoreische) Überlieferung ihn als σοφός dar,¹⁵ worin aber sei-

¹¹ Pherekydes (Ion von Chios, DK 36 B 2), Zalmoxis (Hdt. IV 95), Empedokles (Alkidamas bei Diog. Laert. VIII 56), Hermotimos (Her. Pont. fr. 89 Wehrli), Aristecas (vgl. Hdt. IV 13-15, Her. Pont. fr. 90 Wehrli), Abaris (vgl. Hdt. IV 36, Her. Pont. fr. 90 Wehrli, Iambl., *Vit. Pyth.* 90-92).

¹² Aristecas: vgl. Hdt. IV 13-15, Arist. fr. 191 Rose; Pherekydes: vgl. Theopomp. *FGH Hist.* 115 F 70, Andron. *FGH Hist.* 1005 F 4.

¹³ S. Pythagoreerkatalog bei Iambl., *Vit. Pyth.* 267 = DK I, 446, 16; 447.10.

¹⁴ »[...] so wurde ja auch Pythagoras zu seinen Lebzeiten aus diesem Grunde hoch verehrt (scl. als ἡγεμὼν παιδείας - L. Zh.), und seine Nachfolger, die ihre Lebensweise »pythagoreisch« nennen, zeichnen sich heute noch ganz offensichtlich vor den anderen Menschen aus. (Übers. R. Rufener).

¹⁵ Heraklit (DK 22 B 129), Empedokles (DK 31 B 129), Ion von Chios (DK 36 B 2), Herodot (IV 95), Alkidamas (Arist. *Rhet.* 1398 b 9-14). Demokrit hat ein Buch über Pythagoras verfasst

ne σοφία besteht, wird erst aus nachplatonischen Zeugnissen deutlich; und so haben wir zu seiner *philosophischen* Lehre keinen direkten und sicheren Zugang. Um hier eine – wenn auch relative – Gewissheit zu gewinnen, muss man die Ideen der frühen Pythagoreer, von denen zumindest einzelne Fragmente und Zeugnisse überliefert sind, mit den Angaben der klassischen Quellen über Pythagoras vergleichen, die der vorausgehenden philologischen und historisch-philosophischen Überprüfung standgehalten haben. Die Zeugnisse, die grundsätzlich den uns unabhängig bekannten frühpythagoreischen Ansichten nicht widersprechen, schränken den Bereich des Möglichen ein.

Die eigenen Ansichten der frühen Pythagoreer bieten ebenfalls keinen leichten Zugang, und zwar schon deshalb nicht, weil sich bis heute nicht klar bestimmen lässt, wer ihnen zuzurechnen ist und wer nicht. Viele gehen davon aus, dass eine schriftliche pythagoreische Tradition erst mit Philolaos beginnt, der einhundert Jahre nach Pythagoras geboren ist. Dementsprechend haben die Pythagoreer vor Philolaos keine Bücher geschrieben, und diejenigen, die etwas Schriftliches hinterlassen haben, z.B. Alkmaion, Menestor oder Hippon, waren keine richtigen Pythagoreer. Die in der Spätantike verbreitete Meinung, dass die pythagoreische Lehre erst von Philolaos veröffentlicht wurde, paart sich mit der Vorstellung, dass sie bis dahin geheim war (Diog. Laert. VIII 15; Iambl. *Vit. Pyth.* 199). In den klassischen Quellen ist die Mündlichkeit des frühen Pythagoreismus jedoch nirgends belegt, genauso wenig wie die Geheimhaltung (Zhmud 1997, S. 85ff.).

Es gibt keine Gründe zu bestreiten, dass Menestor und Hippon zur pythagoreischen Schule gehörten¹⁶ und naturphilosophische bzw. naturwissenschaftliche Bücher verfassten. Die Überlieferung hält Alkmaion für einen Pythagoreer,¹⁷ er selber wendet sich am Beginn seiner Schrift an drei Pythagoreer, von denen einer, Brontinos, ein Zeitgenosse und Verwandter des Pythagoras ist (DK 24 B 1, vgl. DK 17 A 1). Trotzdem ist Alkmaions Zugehörigkeit zu dieser Schule mehrfach bestritten worden, vor allem, weil er sich bei einem ausgeprägten Interesse für die Naturwissenschaften nicht mit Mathematik beschäftigt. Eine solche Kombination war aber keineswegs ungewöhnlich, wir kennen unter den Altpythagoreern mehr Ärzte und Naturwissenschaftler als Mathematiker. Dass Aristoteles bei der Behandlung der berühmten Tabelle der Gegensätze Alkmaion nicht als Pythagoreer be-

(Diog. Laert. IX 46 – DK 68 A 33), in dem er den Weisen aus Samos feiert (Diog. Laert. IX 38 – DK 68 A 1, 38); das ist übrigens das erste Buch über einen Philosophen.

¹⁶ Beide sind in Aristoxenos' Katalog der Pythagoreer erwähnt (DK I 446, 31; 447, 14). Zum Katalog s. Zhmud 1997, S. 67ff. Zum Geburtsort des Hippon vgl. DK 38 A 1, 3, 11.

¹⁷ Aristoxenos' Katalog der Pythagoreer (DK I 446, 14); Diog. Laert. VIII 83, vgl. Arist. *Met.* 986 a 30.

zeichnet und seine Ansichten von einer Gruppe der späteren Pythagoreer unterscheidet (*Met.* 986 a 28), hat nichts zu bedeuten. Erstens kennt die pythagoreische Schule die unterschiedlichsten Standpunkte, zweitens hat Aristoteles genau genommen niemanden als Pythagoreer bezeichnet, drittens gehört die Tabelle der zehn Gegensätze nicht den Pythagoreern, sondern den Platonikern, in erster Linie Speusippos, wie aus anderen Andeutungen des Aristoteles hervorgeht.¹⁸

Es bleibt nach wie vor unklar, wer mit den Pythagoreern des Aristoteles gemeint ist. Obwohl dieser sich bewusst war, dass es um eine Schule mit fast zweihundertjähriger Geschichte geht (*Met.* 985 b 23; 1078 b 21), beschreibt er die Pythagoreer »im Ganzen« und legt ihre Ansichten als geschlossenes System dar. Zugleich weist er gelegentlich auf Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen der Pythagoreer hin,¹⁹ die sich in anderen Fällen aus der Darlegung selbst ergeben. Die von Aristoteles aufgeführten Standpunkte der einzelnen Vertreter der Schule weichen von diesem System pythagoreischer Ansichten noch stärker ab. Einerseits ist dabei auffällig, dass er alle diese Philosophen, die er namentlich erwähnt – Alkmaion, Hippasos, Hippon, Philolaos, Eurytos, Archytas –, nie als Pythagoreer bezeichnet (cf. fr. 7 Rose), und andererseits, dass er, wenn er von pythagoreischer Zahlenphilosophie spricht, nie auch nur einen Namen nennt.

Wem ist diese Zahlenphilosophie dann zuzuschreiben? Für Zeller und Philip gehen ihre Grundzüge auf Pythagoras zurück, Burkert denkt an Philolaos als die Hauptquelle, Frank an Speusippos, während viele andere, z.B. Guthrie, es vorziehen, vom antiken Pythagoreismus insgesamt zu sprechen.²⁰ Wie die Forschung der letzten Jahre zeigt, widerspricht die Zahlenphilosophie deutlich den Fragmenten des Philolaos und ist bei den frühen Pythagoreern nirgends belegt.²¹ Sie auf Pythagoras selbst zurückzuführen, ist wohl unmöglich. Es geht demnach um eine aristotelische Interpretation der pythagoreischen Philosophie und Wissenschaft, wie sie sich zu Anfang des 4. Jahrhunderts gebildet haben und in der Akademie bekannt waren. Obwohl sich diese Interpretation von den anderen platonisierenden Interpretationen unterscheidet,²² sind ihre wesentlichen Züge nur im Kontext des akademischen Pythagoreismus verständlich.

¹⁸ Arist. *Phys.* 201 b 25; *Met.* 1066 a 14; 1072 b 30f.; *NE* 1096 b 6; Burkert 1972, S. 51f.; Zhmud 1998, S. 265f. Vgl. unten Anm. 23.

¹⁹ *Met.* 986 a 25; *De caelo* 300 a 115; *De an.* 404 a 16.

²⁰ Zeller 1892, S. 476f.; Philip 1966, S. 34f.; Burkert 1972, S. 230ff.; Frank 1923, S. 239ff.; Guthrie 1962, S. 146f.

²¹ Huffman 1993, S. 54ff.; Zhmud 1997, S. 261ff.; vgl. Schibli 1996.

²² Über die Interpretationen des Speusippos und Xenokrates s. Burkert 1972, S. 15f., 53ff., 79f., 230ff.

Kahn (2001, S. 65), der dem akademischen Pythagoreismus ein Kapitel seines Buches widmet, meint, dass »Aristotle was the last author to draw a clear distinction between the two schools«. Man kann aber kaum annehmen, dass Aristoteles zwischen Pythagoreismus und Platonismus immer streng trennt und im Gegensatz zu den Platonikern den Pythagoreern keine fremden Ideen zuschreibt. So bemerkt er in der *Metaphysik*:

»Da man glaubt, die Zahl 10 sei vollkommen und umfasse die gesamte Natur der Zahlen, so behaupten sie, dass die bewegten Himmelskörper zehn seien; aber weil lediglich neun sichtbar sind, erdachten sie als zehnten die Gegenerde« (986 a 10).

Die Theorie der vollkommenen Zahl 10 ist aber eine akademische, spezifisch speusippische Doktrin,²³ im vorplatonischen Pythagoreismus finden sich davon keine Spuren. Aus den früheren Arbeiten des Aristoteles geht hervor, dass die Gegenerde eingeführt worden war, um zu erklären, warum es mehr Mond- als Sonnenfinsternisse gibt; was auch Philippos von Opus erwähnt hatte.²⁴ Aristoteles hat also die Gegenerde des Philolaos zuerst astronomisch, später arithmologisch interpretiert. Wenn aber Philolaos so sehr auf die Zehnzahl fixiert war, dass er einen zehnten Himmelskörper erfinden wollte, brauchte er die Gegenerde überhaupt nicht einzuführen, da zusammen mit der *Hestia* ohnehin 10 Himmelskörper vorhanden sind: 5 Planeten, Erde, Mond, Sonne, Sternensphäre und *Hestia*. Die Gegenerde wäre also der elfte Himmelskörper! Nun spricht Aristoteles von 10 *bewegten* Himmelskörpern und schließt dementsprechend *Hestia* aus dieser Zahl aus, weil sie unbewegt ist. Wenn aber Philolaos in erster Linie arithmologisch motiviert war, was hätte ihn dann gehindert, *Hestia* mitzuzählen, wie es Aristoteles selbst anderswo macht (fr. 163 Gigon)? Es ist viel wahrscheinlicher, dass die Idee der 10 Himmelskörper aus Speusippos' Buch *Über die pythagoreischen Zahlen* stammt: er verweist auf Philolaos als seine Quelle und widmet die Hälfte des Buches den wunderbaren Eigenschaften der *Dekas* (DK 44 A 13 = fr. 28 Tarán).

Zwar sagt Aristoteles oft, dass Platoniker an dieses, Pythagoreer an jenes glauben, manchmal sind ihre Ansichten jedoch untrennbar. Nehmen wir z.B. einige angeblich pythagoreische Zahlenidentifikationen, die er wiedergibt: *voûς* und *οὐσία* sind eins (*τὸ ἓν*), *δόξα* ist zwei, »weil sie in beide Richtungen umschlagen kann« (*διὰ τὸ ἐπ' ἄμφω μεταβλητὴν εἶναι*), *δόξα* ist auch *κίνησις* und *ἐπίθεσις* (fr. 162 Gigon = fr. 13 Ross). Nun hat Platon *voûς* und *οὐσία* mit Eins identifiziert (Arist. *De an.* 404 b 22, *Met.* 987 b 21), ebenso auch Xenokrates (fr. 213 Isnardi Parente). In den

²³ Fr. 28 Tarán mit Komm.; Frank 1923, S. 239ff.

²⁴ Arist. *De caelo* 293 b 21; fr. 170 Gigon = DK 58 B 36.

späten Dialogen stellt Platon οὐσία der κίνησις gegenüber (*Soph.* 232 c, *Leg.* 966 e), während Eudemos sagt (fr. 60 Wehrli), dass er κίνησις mit »groß und klein« und τὸ ἀόριστον identifiziert, also mit der ἀόριστος δυάς. Es gibt mehrere Passagen, wo Platon über μεταβάλλειν τὰς δόξας spricht,²⁵ im *Staat* (508 d 8) stellt er die δόξα dem νοῦς gegenüber. Es handelt sich demnach um spezifisch platonische Ideen und Begriffe, die in den Quellen des Aristoteles für pythagoreische ausgegeben worden sind. Es fragt sich, ob Aristoteles immer über eindeutige Kriterien verfügte, um zwischen ihnen zu unterscheiden. Ein autoritatives Lehrbuch der pythagoreischen Arithmologie, das er mit den akademischen Schriften hätte vergleichen können, stand ihm auf keinen Fall zur Verfügung.²⁶

Was für Quellen sind das? Sind das pythagorisierte Akademiker, also Speusippos, Xenokrates und Herakleides? Oder sind das platonisierende Pythagoreer, etwa Platons Bekannte Amyklas und Kleinias (Aristox. fr. 131 Wehrli), oder die Philolaos-Schüler Simmias, Kebes und Echekrates, die im *Phaidon* erwähnt sind? Vielleicht sind das Platons Mathematiklehrer Theodoros (Diog. Laert. II 3) oder Platons Freund Archytas? Die Antwort lässt sich damit geben, dass jeder von den genannten Platonikern mindestens eine Schrift über die Pythagoreer verfasst hat,²⁷ während wir über die philosophischen Ansichten der genannten Pythagoreer entweder gar nichts wissen, oder, wenn wir etwas wissen, dann finden sich in ihnen keine Spuren von den physischen und metaphysischen Lehren, die Aristoteles als die »pythagoreischen« wiedergibt. Die Hauptdoktrin der aristotelischen »Pythagoreer« ist erst nach Platon möglich, nämlich die Idee von der Einteilung der Welt in zwei Arten von Wesenheiten (Dinge und Zahlen), die durch die Gleichsetzung ihrer Elemente vereinigt werden, so dass περίττον und ἄρτιον mit πέρως und ἄπειρον angeglichen werden. Wir müssen also davon ausgehen, dass die aristotelische Auslegung der pythagoreischen Zahlenphilosophie in ihren wesentlichen Punkten von den Interpretationen der Akademiker abhängt, die Pythagoras und seine Schüler als *philosophische* Vorläufer der mathematisch gefärbten Philosophie Platons gesehen haben. Die-

²⁵ *Resp.* 508 d 8, *Theaet.* 166 c 1, *Soph.* 234 d 2, *Leg.* 888 a 7.

²⁶ »Die Schriften des Aristoteles zeigen, dass in seinem Bewusstsein die Pythagoreer von den Platonikern überhaupt nicht scharf geschieden sind, sondern die Grenzen beider sich verwischen« (Frank 1923, S. 260). Daher verwechselt auch die moderne Kritik die arithmologischen Ansichten beider Schulen: so wird Aristoteles' heftige Polemik gegen die Akademiker für eine antipythagoreische Kritik gehalten (*Met.* 1092 b 26ff. – DK 58 B 27).

²⁷ Speusippos, *Περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν* (fr. 28 Tarán); Xenokrates, *Πυθαγόρεια* (Diog. Laert. IV 13); Herakleides Pont., *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* (fr. 22 Wehrli).

ser Standpunkt wird weiter sowohl von Aristoteles als auch von seinen Schülern vertreten.²⁸

Nun scheint diese These schon deshalb paradox, weil es im Pythagoreismus vor Philolaos überhaupt keine Zahlenphilosophie gibt, die Prinzipien des Philolaos, τὰ ἀπειρα, τὰ περαίνοντα und ἁρμονία, enthalten keine Zahlen und bei den Pythagoreern nach Philolaos fehlen nicht nur metaphysische, sondern auch physische Systeme, wie sie bei anderen späten Vorsokratikern üblich waren. Die einzige Ausnahme ist Ekphantos, der die atomistische Physik mit anaxagoreischem *Nous* und pythagoreischen Zahlen zu vereinbaren versuchte (DK 51 A 1-2, 4); seine eklektische Doktrin hat Platon und Aristoteles kaum beeindruckt.²⁹ Die bedeutendste Figur dieser Generation ist Archytas. Was wissen wir nun über seine Philosophie? Von der Möglichkeit abgesehen, dass unser Wissensstand durch das baldige Erscheinen von Huffmans Buch über Archytas (Huffman 2005) eine Besserung erfährt, bleibt doch zu konstatieren, dass über die Philosophie des Archytas nur sehr wenig bekannt ist. Mit der Knappheit unserer Quellen lässt sich das nicht erklären: Obwohl Aristoteles über seine Philosophie ein Werk in 3 Büchern geschrieben hat (DK 47 A 13), fehlt Archytas' Name in Theophrasts *Φυσικῶν δόξαι*. Demnach hat ihn Theophrast nicht für einen φυσικός sondern für einen μαθηματικός gehalten, also für einen Wissenschaftler, der zwar interessante philosophische Ideen, physikalische oder ethische, haben konnte,³⁰ der aber kein »Berufsphilosoph« war und keine Lehre über die Prinzipien entwickelte. Das gilt auch für andere Mathematiker, sowohl Pythagoreer, wie Theodoros, als auch Nichtpythagoreer, wie Oinopides, Hippokrates von Chios und Eudoxos. Archytas hat sich vor allem für die vier μαθήματα interessiert, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Harmonik, er hat sehr wahrscheinlich Optik und Mechanik begründet. Es sind diese mathematischen Wissenschaften, die Platon beeinflusst haben und seine Philosophie mathematisch geprägt haben,³¹ nicht die

²⁸ Arist. *Met.* 987 a 31, b 10, b 22f., 990 a 30, 996 a 6, 1001 a 9, 1053 b 12; *Phys.* 203 a 6f.; Theophr. *Met.* XI a 27f.; Eudem. fr. 31, 60 Wehrli; *Dikaiarch.* fr. 41 Wehrli.

²⁹ Über den Philolaos-Schüler Eurytos erzählt Archytas eine Geschichte, die Aristoteles und Theophrast kurz erwähnen (DK 45 A 2-3), nämlich dass er die Zahl des Menschen oder des Tieres zu bestimmen versuchte, indem er ihre Figuren aus den *Psephoi* legte. Mehr von seiner Philosophie ist nicht bekannt.

³⁰ Dazu gehört die auch von Platon geteilte Idee, dass die Beschäftigung mit der Mathematik die menschliche Seele verbessert (DK 47 B 3). Vgl. Isoc. *Bux.* 23, *Antid.* 261-268, *Panath.* 26-28. Da Isokrates darüber in seinem *Busiris* (um 390/385) schreibt, schließt das platonische Provenienz dieser Idee aus.

³¹ Es ist aufschlussreich, dass Aristoteles die pythagoreische Vorliebe für Zahlen mit ihren mathematischen Studien erklärt (*Met.* 985 b 23f.; *Iambl. De comm. math. sc.*, p. 78, 8f. Vgl. Burkert 1972, S. 50). Über die Bedeutung der Mathematik s. Philolaos DK 44 A 29 mit Huffmans Kommentar.

angebliche Zahlenmetaphysik, die seine Schüler den Pythagoreern zuschreiben.

Die konkurrierenden Interpretationen der pythagoreischen Philosophie, die Speusippos, Xenokrates, Herakleides und Aristoteles aufgestellt haben, gelten weiter – getrennt oder vermischt – als allgemeinpythagoreische Lehre, so dass wir nach der ersten Generation der Platonschüler den philosophischen Pythagoreismus mit platonischer bzw. platonisch-aristotelischer Prägung haben (mit sehr wenigen Ausnahmen). Das betrifft auch diejenigen, die unmittelbaren Zugang zu den pythagoreischen Quellen hatten. Obwohl Theophrast normalerweise den doxographischen Darstellungen seines Lehrers treu bleibt, schreibt er den Pythagoreern eine typisch akademische Doktrin von *monas* und *aoristos dyas* zu;³² der peripatetische Verfasser der *Problemata Physica*, der gewöhnlich Theophrast folgt, macht dasselbe mit der speusippischen Theorie der *Dekas*.³³ Die Zahlen von eins bis zehn oder die zehn Gegensätze, die als pythagoreische Prinzipien in Theophrasts Φυσικῶν δόξαι fungieren,³⁴ weisen wiederum auf Speusippos. Die pythagoreischen Schriften des Aristoxenos enthalten wertvolle Informationen über diese Schule, doch ist das Hauptmerkmal seiner Πυθαγορικὰ ἀποφάσεις (fr. 33–41 Wehrli) die Beanspruchung akademisch-peripatetischen Gutes für die ethisch-politische Lehre der Pythagoreer. Aristoxenos hat Platon des Plagiats bei Protagoras bezichtigt (fr. 67 Wehrli), seine Beziehung zu den Pythagoreern hat er wohl in demselben Sinn interpretiert.

»Die Forschung muss entscheiden zwischen der platonischen und der aristotelischen Tradition, denn nur eine von beiden kann historisch richtig sein« (Burkert 1972, S. 81). Die Sache scheint mir viel komplizierter zu sein. Auch wenn die aristotelische Interpretation, mindestens in der Tendenz, mehr historisch orientiert ist als die akademische, ist sie als ganze genauso unkorrekt. Unerklärlich bleibt auch, warum die Aristotelesschüler einen so scharfen Kontrast zwischen den beiden Traditionen nicht bemerkt haben und die Pythagoreer weiter platonisch interpretieren. Statt einer von diesen Traditionen einen privilegierten Platz beizumessen, würde ich auf einen anderen Kontrast hinweisen: zwischen den Fakten, die Aristoteles wiedergibt, und seinen Interpretationen (s. Cherniss 1935). Die Widersprüche zwischen der Zahlenlehre und den bei Aristoteles selbst (und später bei

³² *Met.* XI a 27f. = DK 58 B 14. Als erster hat wahrscheinlich Speusippos die *monas* und *aoristos dyas* den Pythagoreern zugeschrieben (Burkert 1972, S. 62f.).

³³ *Prohl.* 910 b 23–911 a 4. In der späteren Doxographie sind beide Theorien Pythagoras selbst zugeschrieben (DK 58 B 15).

³⁴ οἱ Πυθαγόρειοι τοὺς ἀπὸ μονάδος ἄχρι δεκάδας ἀριθμοὺς ἄρχας ἔλεγον ἢ τὰς δέκας συστοιχίας, ἃς ἄλλοι ἄλλως ἀνέγραψαν (Theophr. fr. 227A FHSG). Wenn ἃς ἄλλοι ἄλλως ἀνέγραψαν Theophrast selbst gehört, sind damit verschiedene akademische Versionen der Tabelle der Gegensätze gemeint.

Theophrast) überlieferten Ansichten der individuellen Pythagoreer sind offensichtlich. Es wird wiederholt behauptet, dass kein Pythagoreer je etwas über die materiellen ἀρχαί geäußert habe (*Met.* 989 b 30ff; 990 a 16); andererseits wird aber berichtet, dass Hippias das Feuer, Hippon das Wasser als ἀρχή annimmt (*Met.* 984 a 4, 7). Die ἀρχαί von Alkmaion und Mnestor sind qualitative Gegensätze (heiß, kalt, bitter, süß usw.),³⁵ gerade solche, die in der »pythagoreischen« Tabelle fehlen. Der bei Aristoteles nicht genannte Philolaos bekommt in Theophrasts Doxographie πέρας und ἄπειρον als ἀρχαί zugewiesen (DK 44 A 9); von der Zahl ist hier keine Rede, ebenso wenig von περὶ πτόν und ἄρτιον als seinen »Elementen«. Da der eigentliche Urheber der pythagoreischen Zahlenphilosophie weder bei Aristoteles noch bei Theophrast erscheint, hat die spätere Überlieferung diese Lücke mit »Pythagoras« ergänzt.

Wir sollten demnach nicht zwischen den platonischen und aristotelischen Traditionen wählen, sondern eher zwischen den Ansichten konkreter Pythagoreer, darunter auch Pythagoras,³⁶ und der anonymen gesamtpythagoreischen Lehre, die in die post-platonische Periode gehört. Doch braucht auch diese Wahl zusätzliche Kriterien. Nicht alle Stellen, wo Aristoteles über οἱ Πυθαγόρειοι spricht, sind *eo ipso* verdächtig, manchmal steht dahinter eine historische Figur, z.B. Philolaos (*De caelo* 293 a 18f.; b 15f.), so wie hinter »den Pythagoreern« bei Platon (*Resp.* 530 d) Archytas steht. Die Pythagoreer, die in den wissenschaftshistorischen Schriften des Eudemos vorkommen, gehören eindeutig ins 5. Jahrhundert, wenn er aber eine Stelle aus der *Physik* expliziert (201 b 16) und bei Aristoteles fehlende Namen hinzufügt, Platon und die Pythagoreer (fr. 60 Wehrli), meint er damit die Urheber der akademischen Tabelle, und nicht Archytas (vgl. Burkert 1972, S. 47 Anm. 106).

Auch die mündliche Überlieferung, auf die Aristoteles sich manchmal stützt, ist nicht aussichtslos: so gehören die von ihm angeführten »Angleichungen« von δικαιοσύνη, γάμος und καιρός mit den Zahlen 4, 5 und 7 zur alten Schicht der pythagoreischen Arithmologie.³⁷ Ursprünglich waren sie in die Form der bekannten pythagoreischen *Symbola* gefasst: »Was ist Gerechtigkeit? Die Vier, weil sie Gleiches mit Gleichem vergilt«. Einige von diesen Analogien zwischen Zahlen und »Dingen« sind nicht ohne tieferen Sinn und haben sogar Aristoteles und Theophrast beeindruckt,³⁸ die sie im Gegensatz zu den Akademikern generell ablehnen. Wenn es aber um die

³⁵ *Met.* 986 a 27; DK 24 B 4; Theophr. *De caus. pl.* I, 21, 5 = DK 32 A 5.

³⁶ Die Informationen über Pythagoras, die wir bei den Akademikern finden, sind auch wichtig: Xenokr. fr. 87 Isnardi Parente; Herakl. Pont. fr. 40, 87f. Wehrli, vgl. auch DK 51 A 5.

³⁷ *Met.* 985 b 29–30; 990 a 23; 1078 b 22–23; *EN* 1132 b 23; *MM* 1182 a 11.

³⁸ Arist. *De caelo* 268 a 10–15; *De sens.* 442 a 12–29; Theophr. *De caus. pl.* VI, 4, 1–2.

mündliche Lehre geht, müssen wir – im besten Fall – mit der massiven Amplifikation des anfänglichen Kerns rechnen, wenn nicht mit noch größeren Entstellungen in der Überlieferung. Diese Tendenz ist durch die Sprüche der Sieben Weisen wohl bekannt: jedem von ihnen wurde ursprünglich nur ein Spruch zugeschrieben, die zwei Sammlungen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. (Demetrios von Phaleron und Sosiades) enthalten jeweils 124 und 147 Sprüche (Stob. III 1, 172-173). Kann man Dutzende *Symbola*, die Anaximander d.J. aus verschiedenen Quellen gesammelt hat, als authentische Lehre des Pythagoras betrachten?

Auf die formelle Verwandtschaft zwischen den Sprüchen der Weisen und den *Symbola* hat schon Aristoteles hingewiesen.³⁹ inhaltliche Parallelen sind auch bemerkbar. Die Sprüche der Weisen über den guten Rat und über die Wahl der Frau sind den pythagoreischen sehr nah; ein *Symbolon* bezieht sich direkt auf die Sentenz des Bias, dass die meisten Menschen schlecht sind.⁴⁰ Unerwartet viel Aufmerksamkeit widmen die Weisen dem Thema der Geheimhaltung bzw. Zurückhaltung beim Reden, das man gewöhnlich mit den Pythagoreern assoziiert. Die *Symbola* übrigens enthalten darüber keine Vorschriften, nach Aristoxenos aber sagten die Pythagoreer: μή εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά (fr. 43 Wehrli). Ähnliche und noch strengere Gebote geben fünf der Sieben Weisen.⁴¹ Überhaupt gibt es bei Aristoxenos, besonders in den Πυθαγορικά ἀποφάσεις, viel Gemeinsames mit der traditionellen Weisheit: man soll die Eltern und Götter verehren, den Zorn beherrschen, die alten Gesetze den neuen vorzuziehen, die Maßlosigkeit vermeiden, usw.⁴² »Es gibt kein Übel schlechter als die Anarchie«, sagen die Pythagoreer des Aristoxenos (fr. 33, 35 Wehrli), was wörtlich mit Sophokles' *Antigone* (vs. 672) übereinstimmt. In dieser Ansicht gibt es übrigens nichts spezifisch Pythagoreisches, doch ist auch der authentisch klingende Spruch πάντων σοφώτατον ὁ ἀριθμός, der zum ursprünglichen Kern der Sammlung Anaximanders gehören sollte, aus der Tragödie bekannt: πάνσοφος ἀριθμός.⁴³

³⁹ Iambl., *Vit. Pyth.* 83; Burkert 1972, S. 169.

⁴⁰ DK 10 A 3; Kleobulos (9, 18), Solon (12), Bias (1); Iambl. *Vit. Pyth.* 82-83, 85; *Protr.* 21.

⁴¹ DK 10 A 3; Kleobulos: Viel hören und nicht viel reden (4, vgl. 6); Solon: Siegle deine Worte mit Schweigen, dein Schweigen mit dem rechten Augenblick (5); wisse und schweige (18); Chilon: Beim Trinken rede nicht viel; du wirst es bereuen (2); lass deine Zunge nicht deinem Verstand vorauslaufen (14; vgl. Diog. Laert. I, 69: Was ist schwer? Geheimnisse zu verschweigen); Bias: Höre viel, rede zur Zeit (10-11, vgl. 17); Periander: Plaudere keine Geheimnisse aus (14).

⁴² Verehrung von Eltern: Kleobulos (2), Thales (6), Periander (10) und Aristox. fr. 34 Wehrli, vgl. auch Xen. *Mem.* IV 4, 19; Zorn: Chilon (15) und Aristox. fr. 30; Gesetze: Periander (16) und Aristox. fr. 33f.; Maßlosigkeit: Kleobulos (10, 17), Thales (12) und Aristox. fr. 17.

⁴³ Aisch. fr. 181a Radt; Aelian. *VH* 4, 17, Iambl. *Vit. Pyth.* 82.

Bisher ging es um die vernünftigen Ansichten, die *Symbola* aber sind vorwiegend für ihre sinnlosen Tabus bekannt: »Rühr das Feuer nicht mit dem Messer auf«, »Vermeide die Heeresstraßen und gehe über die Pfade«, »Geh nicht über ein Joch hinweg«, usw. Der ursprüngliche Sinn dieser Tabus macht offenbar keine Allegorese erforderlich, Anaximander hat sie trotzdem allegorisch gedeutet und kaum als erster: Aristoteles kennt vier Begründungen des Verbots, das Brot zu brechen, und sechs des Bohnenverbots (fr. 195 Rose). Bei Homer und Hesiod, in der Praxis verschiedener Mysterienkulte, in den Sprichwörtern und weltweit verbreitetem Volksaberglauben ist eine Vielzahl von Parallelen zu finden (Boehm 1905), die zeigen, dass die Tabus nicht aus dem Pythagoreismus entstanden sind. Während die Kultvorschriften nach Zahl und Zeit beschränkt waren, macht die Zeitlosigkeit der Sprüche, die beinahe hundert Tabus enthalten, den Eindruck, dass diese das ganze Alltagsleben des Menschen regeln. Indessen ist die Regel sogar bei solchen religiösen Gemeinden wie den jüdischen Essenern oder frühchristlichen Mönchen nicht nur milder, sondern auch viel rationaler gefasst: sie enthält keine Tabus in der Art, dass man in der Dunkelheit nicht sprechen oder sich nicht bei Lampenlicht im Spiegel betrachten darf. Aufgrund der Vorstellung vom pythagoreischen Ritualismus liegt keine historische Überlieferung aus dem Leben uns bekannter oder auch unbekannter Altpythagoreer vor; sie ist vielmehr aus einer literarischen Tradition der Deutung »pythagoreischer« *Symbola* entstanden.

Der Ursprung von Anaximanders Sammlung bleibt nach wie vor ein Rätsel. Man kann kaum annehmen, dass ein milesischer Sophist, dessen Kontakte mit den Pythagoreern unbekannt sind, über authentische Quellen verfügte oder dass er mit ihnen vorsichtiger umging als Aristoxenos. Anaximanders Grund, das heterogene Material unter dem Titel *Auslegung pythagoreischer Symbola* zu sammeln, scheint derselbe wie der Herodots gewesen zu sein, für den alle »ähnlichen« religiösen Phänomene denselben Ursprung, nämlich einen ägyptischen haben. Ein anderer Zeitgenosse Anaximanders, der Sophist Hippias, hat in seiner *Synagoge* angeblich ähnliche Ideen gesammelt und gedeutet, die er aus poetischen und prosaischen Werken zusammengestellt hat (DK 86 B 6). Folglich wäre es fehlgeleitet, die Realien des βίος Πυθαγορικός hinter jedem Spruch wahrzunehmen, der in Anaximanders Buch erscheint.

Nilsson (1967, S. 669) hat die Gebote als eine direkte Fortsetzung der Regeln Hesiods (vgl. *Op.* 727; 742-743) gesehen und in ihnen denselben legalistischen Geist erkannt, der auch die Vorschriften des delphischen Orakels und die Sprüche der Sieben Weisen erfüllt. In der Tat steht Pythagoras viel näher zur legalistischen Strömung in der griechischen Religion, »wel-

che die Gnade der Götter durch das genaue Erfüllen der religiösen Gebote und Regeln zu erlangen strebt«, als zur mystisch-ekstatischen.⁴⁴ Was aber von den Vorschriften Pythagoras selbst oder den Pythagoreern seiner Zeit gehört, bleibt offen. Zum anfänglichen Kern sollten mindestens diejenigen – ganz wenige – Vorschriften gehören, die mit der Metempsychose verknüpft und unabhängig von Anaximander bekannt sind, wie z.B. Fleisch- und Bohnenverbot oder das Verbot, die Toten in wollener Kleidung zu begraben. Die ersten zwei Verbote sind auch bei Empedokles (DK 31 B 137, 139, 141) und bei den Orphikern (test. 212-213, fr. 291 Kern) bezeugt, gerade sie werden von Aristoxenos heftig bestritten und abgelehnt (fr. 25, 28-29 Wehrli), das dritte erwähnt Herodot (II 81) in Bezug auf Orphiker und Pythagoreer. Bei Empedokles sind nur drei Vorschriften bekannt (Fleisch-, Bohnen- und Lorbeerblattverbot: DK 31 B 136-141); und es fällt schwer, sich vorzustellen, dass Pythagoras von den krotonischen Aristokraten viel mehr verlangte als Empedokles von seinen Anhängern. Nicht von ungefähr wurde das pythagoreische Fleischverbot modifiziert und beschränkt (wahrscheinlich schon von Pythagoras selbst): Die Seelen der Toten verkörpern sich nicht in Opfertieren, und deshalb kann man deren Fleisch unbesorgt verzehren.⁴⁵ Diese Lösung gestattete den Pythagoreern, die an die Metempsychose glaubten, diesen Glauben mit ihren politischen und gesellschaftlichen Aktivitäten zu vereinbaren.

Die Seelenwanderungslehre ist eng mit Pythagoras und den anonymen Pythagoreern verknüpft;⁴⁶ bei den Pythagoreern, die uns namentlich bekannt sind, finden wir ganz andere Seelenlehren. Nach Hippiasos besteht die Seele aus Feuer, nach Hippon aus Feuchtem bzw. aus Wasser (DK 18 A 9; DK 38 A 3; 6; 10-11). Alkmaion glaubte, die Seele sei unsterblich und befinde sich wie alle unsterblichen Himmelskörper in ewiger Bewegung; die Menschen sterben, wenn die kreisförmige Bewegung der Seele aufhört (DK 22 A 12; B 2). Die Seele wird hier als Lebens- und Bewegungsprinzip verstanden: sie ist wahrscheinlich im Herzen lokalisiert (A 18), der Verstand dagegen im Gehirn (A 5). Philolaos sah die Seele als *ἀρμονία* (Verbindung) der körperlichen Elemente an; sie ist für die Bewegung zuständig und befindet sich im Herzen, der menschliche Verstand ist wie bei Alkmaion im Gehirn lokalisiert.⁴⁷ Die Philolaoschüler Simmias, Kebes und Echekrates vertreten die Lehre, nach der die Seele eine Verbindung (*ἀρμονία*) der Primärquali-

täten des Körpers (Kalt, Warm, Feucht, Trocken) und daher sterblich ist (Plat. *Phaed.* 86 b-c; 88 d). Aristoteles weist die materialistische *ἀρμονία*-Lehre als falsch zurück (*De an.* 407 b 27f.), jedoch wird sie von Aristoxenos (fr. 118-121 Wehrli) und Dikaiarchos (fr. 5-12 Wehrli) weiterhin vertreten. Aristoxenos hat sie wohl von seinem pythagoreischen Lehrer Xenophilos übernommen, der seinerzeit ein Schüler des Philolaos war (fr. 19 Wehrli). So sehen wir bei den ersten sowie bei den letzten Pythagoreern verschiedene, dennoch in manchen Punkten verwandte philosophische Theorien über die Seele. Mit der religiösen Seelenwanderungslehre, die in den »pythagoreischen Mythen« (Arist. *De an.* 407 b 20) enthalten ist, haben sie kaum etwas gemeinsam. Eine philosophische Begründung bekommt die Metempsychose erst bei Platon.

IN FRÜHGRIECHISCHES DENKEN

⁴⁴ Nilsson 1967, S. 578, 662f. Vgl. Burkert 1972, S. 120ff.

⁴⁵ Iambli. *Vit. Pyth.* 85, aus Aristoteles; *Vit. Pyth.* 98, aus Aristoxenos; Herakl. Pont. fr. 40 Wehrli.

⁴⁶ Xenophanes (DK 21 B 7), Empedokles (DK 31 B 129), Ion (DK 36 B 4), Hdt. II 109, Herakl. Pont. fr. 89 Wehrli, Arist. *De an.* 407 b 20.

⁴⁷ DK 44 B 13, A 23; Huffman 1993, S. 328f.