

Anaximanders Anschauung ist am vielfältigsten. In ihr ist die Zeugungskraft des Ursprungs, seine Unerschöpflichkeit und seine Göttlichkeit. Was ihr aber ihren philosophischen Charakter gegeben hat, ist ihre Begrifflichkeit. Dazu verhalf der Geist der griechischen Sprache, die in den substantivierten Eigenschaftswörtern das abstrakte Wesen zu fassen bekam¹. Daß Anaximander auf die Sprache hörte, dürfen wir aus Theophrasts Zitat und seinem Urteil darüber entnehmen. Er war, neben allem anderen, der erste Prosakünstler. Nun wurde aus der Sprache philosophiert, das »Unbegrenzte« als Begriff gedacht: es zog den zeitlichen Sinn des »Unvergänglichen« nach sich und seinen Gegensatz des Endlichen². Jetzt auch wurde das *περιέχον*, das in den älteren Vorstellungen nur als mythologische Anschauung mit enthalten war, kosmologisch und begrifflich selbständig, als dasjenige, das zugleich die ganze Welt »umgibt« und alles Endliche »übertrifft« und »lenkt«. Dieser Begriff ist nicht auf der Suche nach dem Urstoff gefunden worden, sondern in der Fortsetzung eines überlieferten Denkens über den Ursprung. Aber schon das mythologische Denken hat die Begrifflichkeit des Apeiron vorbereitet, indem es diesen besonderen Aspekt des Ursprungs in Gestalten wie dem »Unendlichen« oder der »Tiefe« Person werden ließ und mit anderen »Abstraktionen« wie »Finsternis« oder »Wasser« zu Paaren oder Triaden verband. Personalität ist die mythische Form des Abstrakten. So hat sich der Ursprung bei Anaximander zwar völlig der mythologischen Gestalt entkleidet, aber noch kommt sein eigentümliches Wesen zuletzt aus dem Mythos, nämlich sein Charakter als Macht, seine religiöse Würde und die Lebendigkeit des Begriffs.

München

UVO HÖLSCHER

NOMOS UND PHYSIS

Zu den Denkmotiven, die das griechische Geistesleben am stärksten angeregt und befruchtet haben, gehört die Antithese von Nomos und Physis. Sogar Paulus ist von ihr nicht unberührt geblieben, wenn er sie auch dadurch auf eine andre Ebene verlegt hat, daß er unter dem Nomos das von Gott inspirierte mosaische Gesetz verstand (ZntW. 1949, 75). So mag denn auch den Theologen die Frage interessieren, wie diese Antithese entstanden ist und was sie ursprünglich für einen Sinn gehabt hat³.

¹ BR. SNELL, Entdeckung des Geistes, S. 217 ff.

² K. REINHARDT, Parmenides, S. 253.

³ Dieser Aufsatz war zuerst für die Festschrift geschrieben, die WALTER BAUER zu seinem 75. Geburtstag am 8. August 1952 überreicht wurde.

4123 Pohl
POHLENZ, M.
1953

Anaximanders Anschauung ist am vielfältigsten. In ihr ist die Zeugungskraft des Ursprungs, seine Unerschöpflichkeit und seine Göttlichkeit. Was ihr aber ihren philosophischen Charakter gegeben hat, ist ihre Begrifflichkeit. Dazu verhalf der Geist der griechischen Sprache, die in den substantivierten Eigenschaftswörtern das abstrakte Wesen zu fassen bekam¹. Daß Anaximander auf die Sprache hörte, dürfen wir aus Theophrasts Zitat und seinem Urteil darüber entnehmen. Er war, neben allem anderen, der erste Prosakünstler. Nun wurde aus der Sprache philosophiert, das »Unbegrenzte« als Begriff gedacht: es zog den zeitlichen Sinn des »Unvergänglichen« nach sich und seinen Gegensatz des Endlichen². Jetzt auch wurde das *περίεχον*, das in den älteren Vorstellungen nur als mythologische Anschauung mit enthalten war, kosmologisch und begrifflich selbständig, als dasjenige, das zugleich die ganze Welt »umgibt« und alles Endliche »übertrifft« und »lenkt«. Dieser Begriff ist nicht auf der Suche nach dem Urstoff gefunden worden, sondern in der Fortsetzung eines überlieferten Denkens über den Ursprung. Aber schon das mythologische Denken hat die Begrifflichkeit des Apeiron vorbereitet, indem es diesen besonderen Aspekt des Ursprungs in Gestalten wie dem »Unendlichen« oder der »Tiefe« Person werden ließ und mit anderen »Abstraktionen« wie »Finsternis« oder »Wasser« zu Paaren oder Triaden verband. Personalität ist die mythische Form des Abstrakten. So hat sich der Ursprung bei Anaximander zwar völlig der mythologischen Gestalt entkleidet, aber noch kommt sein eigentümliches Wesen zuletzt aus dem Mythos, nämlich sein Charakter als Macht, seine religiöse Würde und die Lebendigkeit des Begriffs.

München

UVO HÖLSCHER

NOMOS UND PHYSIS

Zu den Denkmotiven, die das griechische Geistesleben am stärksten angeregt und befruchtet haben, gehört die Antithese von Nomos und Physis. Sogar Paulus ist von ihr nicht unberührt geblieben, wenn er sie auch dadurch auf eine andre Ebene verlegt hat, daß er unter dem Nomos das von Gott inspirierte mosaische Gesetz verstand (ZntW. 1949, 75). So mag denn auch den Theologen die Frage interessieren, wie diese Antithese entstanden ist und was sie ursprünglich für einen Sinn gehabt hat³.

¹ BR. SNELL, Entdeckung des Geistes, S. 217 ff.

² K. REINHARDT, Parmenides, S. 253.

³ Dieser Aufsatz war zuerst für die Festschrift geschrieben, die WALTER BAUER zu seinem 75. Geburtstage am 8. August 1952 überreicht wurde.

Daß auch sie während des geistig so regen fünften Jahrhunderts in Athen ausgebildet worden ist, unterliegt keinem Zweifel, und F. HEINIMANN hat in einer scharfsinnigen und weitgespannten Untersuchung 'Nomos und Physis' (Schweiz. Beitr. z. Altertumsw. 1), Basel 1945, die geistigen Voraussetzungen zu klären versucht, aus denen sie erwachsen ist. Doch liegt es in der Natur der Überlieferung, daß seine Ergebnisse im einzelnen wie im ganzen der Nachprüfung bedürfen.

Mit gutem Grund hat H. als Ansatzpunkt die hippokratische Schrift *Π. ἀέρων ὑδάτων τόπων*, die wir die 'Schrift von der Umwelt' nennen können ('Umw.'), gewählt, weil sie zum ersten Male das Begriffspaar 'Physis und Nomos' in fester Terminologie verwendet. Aber um diese Schrift richtig auszuwerten, müssen wir volle Klarheit über ihre geistesgeschichtliche Stellung haben; und da hier H., wie mir scheint, fehlgegangen ist, läßt sich eine Voruntersuchung über diese Frage nicht vermeiden.

Die Schrift besteht in der uns überlieferten Gestalt aus zwei sehr verschiedenen Teilen. Der erste, Kap. 1—11 ('Umw. A'), hat praktische Tendenz; er will den Ärzten, die nach damaliger Sitte an verschiedenen Orten praktizieren, zeigen, auf welche lokalen Umwelteinflüsse sie zu achten haben. Der zweite (12—24, 'Umw. B') trägt theoretischen Charakter und verfolgt die Wirkung von Klima und Landschaft auf die physische und psychische Eigenart des Volkstums, um von da aus die Unterschiede zwischen der Bevölkerung von Asien und Europa zu erklären. Daß B eine Fortsetzung ist, die der Verfasser nach einer großen Forschungsreise hinzugefügt hat, habe ich in meinem Buche 'Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin', Berlin 1938, zu zeigen gesucht. Die Abfassung durch denselben Verfasser wird wie von der Mehrzahl der Forscher¹ auch von H. anerkannt. Dagegen bekämpft er scharf die namentlich seit WILAMOWITZ' Aufsatz 'Die hippokratische Schrift *Περὶ ἰσῆς νούσου*' (SB Berl. 1901 S. 2) zur communis opinio gewordene Anschauung, daß von demselben Arzte auch die Schrift über die Epilepsie, *Περὶ ἰσῆς νούσου* ('Heil. Kr.') herrühre. Auch er leugnet die große Übereinstimmung in der Grundanschauung wie in den Einzelheiten nicht, meint aber mehr Gewicht auf die Abweichungen legen zu müssen, die zur Ansetzung verschiedener Verfasser zwingen. Allein diese Abweichungen erklären sich, wie ich schon in meinem Buche angedeutet habe, zum großen Teil einfach dadurch, daß die Schriften verschiedene Themen behandeln, teils rein praktischen, teils theoretischen Charakter tragen und sich bald ausschließlich an die Fachgenossen (Umw. A), bald an weitere Kreise wenden (bes. Umw. B)². Merkwürdigerweise

¹ HANS DILLER, der in seinem Buche 'Wanderarzt und Aitiologe' 1934 (Philol. Suppl. 26) Umw. B einem andren Verfasser zugewiesen hatte, vermutete später (in der Besprechung meines Buches *Gnomon* 18, 1942 S. 65 ff.), eine ursprüngliche Skizze, die nur cap. 1—4 und 10. 11 umfaßte, sei nachträglich erweitert und umgearbeitet worden, wahrscheinlich durch einen andren, der aber dem Verfasser nahe stand und wohl sein Schüler war.

² Da die epileptischen Anfälle namentlich beim Einsetzen des feuchtschwülen Südwindes, doch auch des Nordwindes eintreten, spricht der Verfasser von Heil. Kr. besonders

zieht das H. gar nicht in Betracht, und ebensowenig etwas anderes, was noch wichtiger ist: das Corpus Hippocraticum gibt uns ja ein lebendiges Bild davon, wie damals in der jungen medizinischen Wissenschaft noch alles im Fluß war und namentlich das Fehlen exakter Methoden zu immer neuen Vermutungen reizte. Ist es da verwunderlich, wenn ein wissenschaftlich vorwärtsstrebender Arzt im einzelnen nicht hartnäckig an dem einmal Gesagten festhielt, sondern auf Gründe eigener Forschung und fremder Erkenntnis seinen Standpunkt änderte?

Nun gibt es freilich einige Stellen, die nach H. unbedingt die Gleichheit des Verfassers ausschließen, und auf diese muß ich kurz eingehen.

Mit sichtlicher Entdeckerfreude wird in fast gleichlautenden Sätzen sowohl Heil. Kr. 2 wie Umw. 14 die Vererbungslehre vorgetragen, dort, um den 'naturhaften' Ursprung der Epilepsie zu erweisen, hier, um die Langschädelform der Makrokephalen zu erklären. Beide Male wird auch mit fast denselben Worten die Begründung hinzugefügt: *ὥς ὁ γόνος ἔρχεται πάντοθεν τοῦ σώματος, ἀπό τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς καὶ ἀπὸ τῶν νοσηλῶν νοσηλός*¹. H. behauptet nun (S. 196), diese Begründung passe nur Umw. 14, wo es sich um die Vererbung lokal begrenzter somatischer Merkmale handle, während sie

von der *μεταβολὴ τῶν πνευμάτων*, aber nicht etwa 'ausnahmslos' (H. 185); in cap. 17 steht ja da: *ἢν τις μεταβολὴ ἰσχυροτέρῃ γένηται ἐν τῷ ἥερι ὑπὸ τῶν ὥρέων* (über die Echtheit von cap. 14—17 in meinem Buche S. 33). Unrichtig ist auch, daß für diese Schrift 'nur die Temperatur von Bedeutung ist' (184); vgl. außer dem Kapitel über den Südwind z. B. cap. 11 *ὁ γὰρ ἐγκέφαλος ὑγρότερος γέγνε τῆς φύσιος*. — In Heil. Kr. bedingt es das Thema, daß der Arzt sich auf die *κατάρροι* beschränkt, die Ursache der Epilepsie werden; aber glaubt H. im Ernst (S. 190), der Arzt habe die 'Katarrhe' beim Schnupfen usw. nicht gekannt, die der Verfasser von Umw. in den Vordergrund stellt, während er sich ein Eingehen auf die Epilepsie gerade im Hinblick auf die frühere Schrift ersparen kann? — Heil. Kr. 13 und Umw. 8 wird fast gleichlautend festgestellt, daß 'in allem Feuchtigkeit vorhanden ist'. H. findet (193) einen 'wesentlichen Unterschied' der Anschauung, weil dies das eine Mal als Wirkung der Sonne, das andre Mal als Wirkung des Nordwindes bezeichnet werde. In Wirklichkeit handelt es sich überhaupt nicht darum, was die Feuchtigkeit bewirkt, sondern um eine empirische Tatsache, die innerhalb eines Gedankenganges wichtig ist. — Neben den epichorischen und den allgemeinen Krankheiten erwähnt Umw. p. 57, 1 beiläufig auch die *ἰδία*. Sollen wir annehmen, diese seien dem Verfasser von Heil. Kr. unbekannt gewesen, nur weil er keinen Anlaß hatte, sie zu erwähnen? — Und wie darf man sich wundern, wenn Umw. zweimal einfach von den *ἰσὰ νοσέματα καλούμενα* spricht, ohne gegen den Aberglauben zu polemisieren, wenn der Verfasser dies an anderer Stelle ausführlich getan hatte? Einzelnes, was H. S. 183 ff. vorbringt, ist gewiß beachtenswert. Aber wirkliches Gewicht hat nur die allerdings recht auffällige und schon von DILLER und mir (Hipp. 35) vermerkte Tatsache, daß in Umw. die zentrale Bedeutung des Gehirns nicht hervortritt. Einen Widerspruch zu Heil. Kr. würde sie aber nur bedeuten, wenn an Stelle des Gehirns das Herz oder das Zwerchfell genannt würde.

¹ So Heil. Kr. Dafür Umw. 14 *ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπό τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπό τε τῶν νοσηλῶν νοσηλός*. So Gad. und die alte lateinische Übersetzung. In der Vorlage von VB war *τοῦ σώματος* versehentlich ausgelassen worden, aber am Rande nachgetragen. Von dort ist es an falscher Stelle in V mit einem *καὶ* hinter *ὑγιερὸς* zugefügt, ohne dieses in B.

Heil. Kr. 2 sinnlos sei; dort liege also eine 'stümperhafte Deduktion' vor, die den späteren Nachahmer verrate¹. Aber damit hat in Wirklichkeit er selbst an dieser Stelle den Gedankengang des Arztes mißverstanden. Denn wenn dieser sich hier darauf beruft, daß ebenso *ἐκ τοῦ φλεγµατώδους φλεγµατώδης καὶ ἐκ χολώδους χολώδης γίνεται καὶ ἐκ φθινώδους φθινώδης καὶ ἐκ σπληνώδους σπληνώδης*, so zeigt sich doch unzweideutig, daß er bei der Vererbung nicht an einzelne Merkmale, sondern an die Gesamtkonstitution denkt; und da er nachweisen will, daß an den phlegmareichen Konstitutionstyp die Epilepsie gebunden ist, bildet der Satz, daß das Sperma nicht aus einem vom übrigen Körper isolierten Zeugungsorgan ausgeht, sondern einen Extrakt der gesamten Konstitution darstellt, ein unentbehrliches Glied des Beweisganges². Gewiß ließ sich derselbe Satz auch zur Erklärung für die Vererbung einzelner somatischer Merkmale verwenden, wie dies Umw. 14 geschieht, aber auffällig ist, daß auch dort hinzugefügt wird *ἀπό τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπό τε τῶν νοσερῶν νοσερός*. Denn die abnorme Kopfform der Makrokephalen ist doch keine Krankheit³, und noch weniger die Blauäugigkeit und Kahlköpfigkeit, die dort an Stelle der schleimhaltigen und der gallereichen Konstitution als Analoga angeführt werden. Da kann doch an dem Sachverhalt kein Zweifel sein. Gewiß ließ sich die Überzeugung, daß der Same aus dem ganzen Körper stamme, sowohl für die Vererbung von somatischen Merkmalen wie von Krankheiten verwenden; aber unser Arzt hat jedenfalls das Gesetz der Vererbung zunächst auf Grund der Erfahrungen, die er in seiner Praxis bei Kranken gemacht hat, formuliert, und erst später diese Erkenntnis zur Erklärung der Langschädelform bei dem fabelhaften Nordvolk benützt, obwohl es, wie er selbst ausdrücklich vermerkt, diese Abnormität zu seiner Zeit gar nicht mehr gab. Umw. 14 ist mit Erinnerung an Heil. Kr. 2 geschrieben⁴, wahrscheinlich von demselben Arzte.

Zum selben Ergebnis führt der Vergleich von zwei andren Stellen. Die Schrift über die Heilige Krankheit beginnt mit den berühmten program-matischen Sätzen, die zum ersten Male die wissenschaftliche Medizin gegen Aberglauben und Puschertum abgrenzen: Auch die 'sogenannte Heilige Krank-

¹ Damit vergleiche man das Urteil des Mediziners KAPFERER in der Einleitung zu seiner Übersetzung (Die Werke des Hippokrates, Heft V, 1934): »Zusammenfassend bewerte ich diese Schrift nach Aufbau und Inhalt als Meisterwerk der wissenschaftlichen Deduktion«.

² Über den Zusammenhang mit den Konstitutionstypen jetzt gut ERNA LESKY, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, Abh. Mainz 1950 nr. 19 S. 1335 ff. — Über den Ursprung der 'pangenetischen' Samenlehre s. den Anhang.

³ Das behauptet freilich H. S. 196 Anm. 78, aber ohne Beleg. Auf die *γλανκότης* geht er gar nicht ein. Meint er, nach Ansicht des Arztes habe die *γλανκῶπις* 'Αθήνη an einer Augenkrankheit gelitten?

⁴ Vollkommen zutreffend schon DILLER, Wand. u. Ait. 108, nicht entschieden genug E. LESKY 1324¹.

heit' wird nicht etwa durch einen Dämon verursacht, sondern φύσιν μὲν ἔχει καὶ τὰλλα νοσήματα ὅθεν γίνεται, φύσιν δὲ καὶ αὕτη καὶ πρόφασιν, und diese Erkenntnis ist dem Arzte so wichtig, daß er sie am Schluß der Schrift noch einmal einprägt. Dieselben programmatischen Sätze kehren mit fast den gleichen Worten Umw. 22 wieder, wo sie dazu dienen, ein einzelnes ethnologisches Phänomen zu erklären, die 'Weiberkrankheit' der Skythen, das Schamanentum, bei dem männliche Individuen eine Art Geschlechtswechsel durchmachen, ganz wie Frauen leben und an Impotenz leiden. Da die Einheimischen auch diese Erscheinung auf göttlichen Einfluß zurückführen, wird gezeigt, daß auch sie einen natürlichen Ursprung hat ebenso wie alle andren Erkrankungen. Daß diese Einzelanwendung der in Heil. Kr. programmatisch vorgetragenen Grundanschauung später niedergeschrieben sein muß, empfindet auch HEINIMANN, sucht aber den Folgerungen, die sich daraus für das Zeitverhältnis der beiden Schriften ergeben, dadurch auszuweichen, daß er cap. 22 der Umweltschrift für interpoliert erklärt. Aber was er an sachlichen Gründen anführt, ist ohne Belang¹; formal schließt das Kapitel durchaus passend an

¹ Den Terminus Physis haben die Mediziner in sehr verschiedenen Tönungen gebraucht (vgl. zuletzt AUGUST BIER, Das Leben, München 1951, 119), aber klar noch den etymologischen Zusammenhang mit φύεσθαι und dementsprechend mit der Bedeutung 'natürliches Wachstum und Entstehen' gefühlt. Wie Parmenides Vors. 28 B 10 ankündigt: εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα σήματα . . . , ὁππόθεν ἐξεγένοντο, so formuliert auch Hippokrates Heil. Kr. 1 sein Glaubensbekenntnis dahin: φύσιν μὲν ἔχει καὶ τὰλλα νοσήματα, ὅθεν γίνεται, φύσιν δὲ καὶ αὕτη καὶ πρόφασιν. Als er Umw. 22 schrieb, war ihm (und seinen Lesern) der Terminus bereits so geläufig, daß er jeden Zusatz entbehren konnte und den Begriff der πρόφασις mitverstand: ἕκαστον δὲ ἔχει φύσιν τῶν τοιούτων, καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίνεται. Aber ein 'Mißverständnis' des alten Gebrauchs (H. 200) liegt nicht vor; und auch wenn er p. 75, 16 sagt γίνεται δὲ κατὰ φύσιν ἕκαστα, entfernt sich der darin vorschwebende Begriff der Naturgesetzlichkeit zwar weiter von der ursprünglichen Bedeutung, aber im Sinne des Verfassers von Heil. Kr. und Umw. ist er gewiß.

Daß der Arzt sich hier (22) in Gegensatz zu den ἐπιχώριοι stellt, deren Aberglauben er widerlegen will, ist doch selbstverständlich. Die Argumentation p. 75, 3 ff., die mit dem Gegensatz der reichen und armen Skythen operiert, mag man 'sophistisch' nennen; nur muß man sich gegenwärtig halten, daß solche Dialektik damals jeder Gebildete beherrschte; und die Methode ist sachlich genau dieselbe, die am Schluß von 21 den Unterschied von Herrin und Magd anführt.

Falls die Angabe über die Bedeutung der Kopfadern für die Zeugungsfähigkeit p. 74, 25 wirklich besagt, daß das Sperma aus dem Gehirn kommt, braucht auch das noch kein Widerspruch zu dem Satze zu sein, daß das Sperma ein Extrakt aus dem ganzen Körper sei. Denn das Gehirn ist für Hippokrates das Zentralorgan, in dem sich das Leben des gesamten Organismus konzentriert. Vgl. Anhang I. Gegen H. auch LESKY, Zeugungslehren 1240¹. Vgl. auch 'Hippokrates' S. 51.

Daß wir in der archaischen Zeit überhaupt keine streng logische Disposition erwarten dürfen, hebt H. selbst S. 199 hervor.

Bei H. mißversteht der Verfasser von Umw. 22 den von Heil. Kr. 1, der selbst die Deduktion der Umweltschrift mißverstanden hat, und interpoliert nun von sich aus wieder diese Schrift. Etwas kompliziert.

das vorhergehende an, in dem auch schon von der geringen (durch das viele Reiten geschwächten) Zeugungskraft der Skythen die Rede ist (vgl. bes. p. 73, 31 mit 74, 25 Hb.); die Ausführlichkeit aber und der veränderte Ton der Darstellung erklären sich daraus, daß hier bei dem Verfasser neben der reinen Theorie noch etwas anderes mitspricht: die Empörung des Wissenschaftlers über den pfäffischen Aberglauben, der nur den Blick für das wahrhaft 'Göttliche' der Natur verschließt. Es ist dieselbe Leidenschaftlichkeit, die Xenophanes zu seiner scharfen Polemik gegen Homers und Hesiods unwürdige Gottesvorstellungen getrieben hatte. Wer im Prooemium von Heil. Kr. und in Umw. 22 nur Sophistik und Rhetorik findet, hat den Verfasser nicht verstanden.

Gerade die von H. als entscheidend betrachteten Stellen beweisen also, daß die Schrift über die Heilige Krankheit vor der über die Umwelt und beide wahrscheinlich von demselben Arzte verfaßt sind. Daß dies Hippokrates selbst war, habe ich in meinem Buche nachzuweisen gesucht¹. Heil. Kr. macht durchaus den Eindruck einer Jugendschrift, und da Hippokrates 460 geboren ist, mag sie etwa in der Zeit zwischen 435 und 430 entstanden sein. Einige Jahre jünger ist die Schrift über die Umwelt, da sie in cap. 22 einen Vers aus Euripides' 428 aufgeführtem Hippolytos zitiert ('Hippokr.' 107).

Und jetzt können wir zu unserem eigentlichen Thema kommen und den Ertrag formulieren, den uns für dieses die mühselige Voruntersuchung liefert. Wie schon anfangs gesagt, ist die Schrift über die Umwelt für uns das älteste Zeugnis für die terminologische Verwendung des Begriffspaares Physis—Nomos. In der über die Heilige Krankheit (cap. 14) dagegen begegnet uns zwar schon der Terminus Nomos in seiner entscheidenden Fassung — darüber bald —, aber der Gegenbegriff Physis ist nur latent vorhanden². Danach können wir mit Sicherheit sagen: In der Zeit um 430 hat sich die entscheidende Entwicklung vollzogen, die zur Antithese von Nomos und Physis führte.

Im zweiten Teile der Schrift über die Umwelt beginnt Hippokrates gleich c. 14 damit, er wolle nur über die Völker reden, die sich *ἡ φύσει ἡ νόμῳ* stark von den andren unterscheiden, und spricht daraufhin zuerst von den Makrokephalen, deren abnorme Schädelform ursprünglich durch einen Nomos, durch absichtliche Manipulationen der Mütter verursacht worden, dann aber durch Vererbung zur Physis geworden sei. In c. 16 führt er dann aus, die *ἀσθμύλη* der Asiaten, ihr Mangel an Mut und Tatkraft, habe seine Ursache in dem verweichlichenden Klima, 'dazu aber auch in den Nomoi', in der despotischen Regierungsform, die den Willen der Untertanen lähme (wiederholt in 23 und 24

¹ Außer Heil. Kr. und Umw. habe ich in meinem Buche noch das Prognostikon und Epid. I. III Hippokrates selbst zugewiesen, dem wohl auch die chirurgischen Bücher gehören. Zu dem gleichen Ergebnis gelangt auf anderem Wege WILH. NESTLE in seinen *Hippocratica*, Hermes 73, 1938, 31 ff. (jetzt 'Vom Mythos zum Logos' 231). Dagegen DILLER, Gnomon 18, 1942, 65 ff., EDELSTEIN, Am. J. Ph. 61, 1940, 221. Über das Prognostikon im Anhang.

² So auch HEINIMANN 129.

p. 77, 6). Auch bei den Skythen ist neben der Natur der Landschaft von ihrer Lebensweise und ihren Nomoi die Rede. Der Terminus fällt freilich nur einmal (am Anfang von 19), und es geht viel zu weit, wenn H. meint, das Begriffspaar *Physis—Nomos* bestimme Aufbau und Disposition der Schrift¹. Maßgebend für diese ist vielmehr der Grundgedanke, der aus der medizinischen Einstellung des Autors erwächst. Wie er im ersten Teile den Einfluß der lokalen Umwelt auf die Gesundheit der Menschen in einer bestimmten Stadt schildert, so führt er jetzt mit einem durch seine Forschungsreisen erweiterten Blickfeld aus, wie das Klima zunächst auf die Landschaft und mit dieser zusammen auf die Eigenart der Völker einwirkt. Aus der Praxis des Mediziners erklärt es sich auch, daß Hippokrates besonders auf einen Punkt Wert legt, der ihm den Unterschied zwischen der Geistesart der Europäer und der Asiaten am besten verständlich macht. Schon den ersten Teil hatte er mit dem Hinweis geschlossen (cap. 10. 11), welche Wirkung der Wechsel der Jahreszeiten auf den Gesundheitszustand übt. Jetzt gewinnen die *μεταβολαὶ τῶν ὥρέων* eine besondere Bedeutung: ein schroffer Wechsel der Jahreszeiten härtet die Menschen ab, ein gleichmäßiges Klima verweichlicht sie — das ist das Motiv, das den ganzen zweiten Teil durchzieht und noch am Schluß besonders nachdrücklich eingepreßt wird².

Dieser Grundgedanke hat durch die Berücksichtigung der Nomoi eine Erweiterung erfahren. Diese lag an sich nahe genug, da natürlich längst beobachtet worden war, daß z. B. die ganze Lebensweise der Skythen, ihr Nomadentum, durch den Steppencharakter der Landschaft bedingt sei. Aber ganz etwas anderes ist es doch, wenn der Nomos, etwa die despotische Regierungsform, neben der *Physis* als selbständiger und gleichwertiger Faktor bei der Formung des Volkscharakters gewürdigt wird. Daß dieser Gedanke erst sekundär in unserer Schrift zu dem Hauptmotiv hinzugetreten ist, ergibt die Analyse. Den Anstoß hat sichtlich das Begriffspaar *Physis—Nomos* gegeben. Aber selbst geprägt hat dieses Hippokrates nicht, da er es ohne jede Begründung einführt, also als bekannt voraussetzt.

Damit stellt sich für uns — und das hat H. richtig gesehen — das Problem so: wo und wie ist dieses Begriffspaar aufgekommen, das ein Arzt um 430 für seine wissenschaftliche Forschung aufgreifen konnte?

Hippokrates ist auch in Umw. B nicht beschreibender Völkerkundler, sondern Ätiologe, der ein ihn interessierendes Kausalproblem verfolgt; aber

¹ H. zeigt selbst die Undurchführbarkeit seiner These, wenn er S. 20 als Thema von c. 18—21 bezeichnet: »Die *μορφὴ* bedingt durch *φύσις*«, dann aber soviel Exkurse ansetzt, daß für das Thema nur ein halbes Kapitel übrig bleibt. Demgegenüber verweise ich auf die Ausführungen in meinem Hippokratesbuch.

² Gerade auch das Kapitel 16, in dem Hippokrates über die Nomoi der Asiaten gesprochen hat, schließt er damit ab, daß Ursache für die Verschiedenheit der Völker letztlich *αἱ μεταβολαὶ τῶν ὥρέων* sind, und weist ausdrücklich zur Abrundung des Abschnittes auf cap. 13 p. 68, 16 zurück. Wer p. 71, 7 *εὐρήσεις* — 10 *προτέρωσι* tilgt, verkennt die Absichten des Autors. — Zur Form (*εὐρήσεις*) vgl. p. 73, 11; 77, 19. 21; 78, 8.

das Material, mit dem er arbeitet, ist das der Ethnographie. So ist der erste Gedanke, daß er dort auch das Begriffspaar gefunden habe, das für ihn so wichtig wurde. Allein das ist nicht der Fall. Denn die Ethnographie verwendet zwar Physis und Nomoi (Plural!) als feste Rubriken bei ihrer Darstellung, aber diese gehören ganz verschiedenen Bereichen an. Die Physis geht nur die Landschaft, die *χώρα*, an, die Nomoi dagegen nur die Bewohner. Eine Verbindung war möglich, wenn man den Terminus Physis auf die Menschen ausdehnte, und Herodot stellt in diesem Sinne 2, 45 die Physis der Ägypter als die (seelische) Eigenart, die von Natur ihr Wesen bestimmt, und ihre Nomoi nebeneinander. Aber das tut er nur an dieser einen Stelle, und nicht das geringste Anzeichen spricht dafür, daß dies schon vor Hippokrates grundsätzlich in der Ethnographie geschehen sei. Auch daß schon Herodot die 'formulierte Begriffsverbindung' voraussetzt, ist keineswegs gesagt, und ebenso wenig liegt ein Anlaß vor, an Einfluß der Ethnographie zu denken, wenn Euripides im *Phoinix* (vor 425) fr. 812 als seinen Grundsatz bezeichnet, bei seiner Beurteilung eines Menschen auf seine Physis, seine Lebensweise und seinen Umgang zu sehen, zumal er nicht von *νόμοι*, sondern von *δίαιτα* spricht.

Wir müssen also anderweit suchen und können dabei dankbar das weit-schichtige Material benützen, das H. für die Vorgeschichte des Begriffspaares gesammelt hat. Wie er, werden wir dabei besonders einen Punkt im Auge behalten müssen: während in Hippokrates' Schrift Physis und Nomos zwei einträchtig zusammenwirkende Faktoren sind, bildet sich in derselben Zeit die schroffe Antithese aus, die den Nomos als bloße 'Konvention' faßt und ihm die Physis als die 'Wirklichkeit' gegenüberstellt. Wie konnte es dazu kommen?

Die Frage nach dem Wesen der Erscheinungen und die Scheidung zwischen Schein und 'wirklichem' Sein liegen den Hellenen im Blut. Wenn Aischylos in den *Sieben g. Th.* 592 den Ehrenmann Amphiaraios mit den Worten kennzeichnet: *οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει*, schöpft er aus der Erfahrung des täglichen Lebens, die auch Plato am Eingang des zweiten Buches seines Staates zu Worte kommen läßt. Das gleiche gilt von der Antithese *λόγῳ-ἔργῳ*, mit der man den Widerspruch von Wort und Tun bei einem Menschen brandmarkte. Philosophisch hat diese Scheidung ihre schärfste Ausprägung bei Parmenides gefunden, wenn er der in ständigem Wechsel begriffenen Welt der *Doxa*, des Scheins, die uns die Sinne vorspiegeln, das Reich der *Aletheia*, des ewig sich gleichbleibenden wahren Seins, das wir im Denken erfassen, gegenüberstellt. Aber da für ihn die Physis als Werden zur Scheinwelt gehört, kann von ihm mindestens kein direkter Weg zu der Antithese Nomos—Physis führen, in der diese gerade die eigentliche 'Wirklichkeit' ist¹.

Wir werden daher die positive Lösung des Problems eher auf dem Wege suchen müssen, daß wir zunächst die Entwicklung der beiden Termini Physis und Nomos verfolgen. Daß diese ursprünglich ganz verschiedenen Bereichen

¹ Vgl. REINHARDT, Parmenides, Bonn 1916, S. 82 ff., und gegen ihn HEINIMANN.

angehörten, konnte uns schon die Ethnographie lehren. Zu einer fruchtbaren Begegnung konnte es daher nur kommen, wenn beide sich auf der gleichen Ebene zusammenfanden. Der Begriff der Physis ist eine Schöpfung der ioni-schen Wissenschaft¹, die in ihm ihr ganzes neues Weltverständnis zusammen-faßte. Der Terminus bezeichnete für sie nicht nur das organische Wachstum von Pflanze und Tier, sondern auch das Ergebnis dieses Prozesses, das durch diesen bestimmte Sosein, in dem sich das 'Wesen' vollendet, zugleich aber auch die Kraft, die nach strengen immanenten Gesetzen den Werdeprozeß regelt, im einzelnen wie im großen Kosmos. Auf diesen Begriff gründete sie die Naturwissenschaft, die dem Orient fremd war.

Nomos dagegen ist ein Begriff, der nur das Menschenleben angeht, aus der Erfahrung des Alltages erwächst und das Bewußtsein ausdrückt, daß im Ge-meinschaftsleben eine gewisse Ordnung herrscht². Der Nomos hat schon für die primitive Gesellschaft als 'Sitte', als 'Brauch' Verbindlichkeit und kann nach der Entwicklung des politischen Lebens durch formellen Beschluß und schließlich durch schriftliche Fixierung zum verpflichtenden 'Gesetz' erhoben werden. Er bildet sich auf einem bestimmten Gebiet heraus und hat zunächst wie etwa das 'Nomisma', die Münze, nur auf diesem Geltung. Doch kann das Wort auch ohne solche Einschränkung von dem gebraucht werden, was bei den Menschen 'Brauch' ist, *νομίζεται*, und auf dieser Linie hat die erste Be-rührung zwischen Nomos und Physis stattgefunden. Die Männer, die sich mit dem Physisbegriff eine neue Weltsicht erobert hatten, empfanden klar den Gegensatz zur 'gebräuchlichen' Ausdrucksweise. 'Was die Menschen Iris nennen, ist seiner Natur nach eine gefärbte Wolke' sagt Xenophanes Vors. 21 B 32. Der 'Name' ist aber nur der Ausdruck für die irrige Meinung, und Empedokles begnügte sich in einem ähnlichen Falle damit, den Sachverhalt klarzustellen. 'Von einem Werden zu reden ist eigentlich nicht berechtigt, da es kein Ent- stehen aus dem Nichts gibt', *νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός*³. Da ist Nomos der Sprachgebrauch, dem er sich fügt, obwohl dieser im Gegensatz zur Physis steht (auch wenn diese in den erhaltenen Worten nicht genannt wird). Von da führt der Weg zu Hippokrates, der Heil. Kr. 17 an den Nachweis, daß das Gehirn der Sitz des *φρονεῖν* ist, die polemische Bemerkung knüpft: *αἱ δὲ φρένες ἄλλως ὄνομα ἔχουσι τῇ τύχῃ κεκτημένον καὶ τῷ νόμῳ, τὸ δ' ἐὸν οὐ*⁴. »Das Zwerchfell hat verkehrterweise einen Namen, den es nur durch den

¹ Vgl. 'Hell. Mensch' S. 169 und Antike 15, 1. DEICHGRÄBER, Antike 15, 116. DILLER, Der griechische Naturbegriff, Neue Jahrb. f. Antike u. deutsche Bildung 1939, 241.

² Reiches Material bei HIRZEL, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907. Vgl. meinen Aufsatz 'Nomos' im Philol. 97, 1948, 135.

³ Vors. 31 B 9. *νόμῳ* = 'nach dem Sprachgebrauch'. So richtig H. 85.

⁴ Text nach WILAMOWITZ, Berl. Sb. 1901 S. 9. *τὸ δέον οὐ* hat *θ* mit folgendem *τῇ φύσει*, das WIL. richtig als Glosse tilgt. HEINIMANN S. 86 zieht *τῷ δ' ἐόντι* vor; aber das würde nur 'in Wahrheit' bedeuten, während der Zusammenhang verlangt, 'einen Namen, der das reale Sein ausdrückt', vgl. *τὸν ἐόντα λόγον* bei Herodot 1, 95. 116 und dazu mein Herodotbuch S. 197.

Zufall und den Sprachgebrauch besitzt, der aber nicht sein Wesen ausdrückt.« Dahin gehört auch Demokrits berühmter Ausspruch (B 125. vgl. B 9) *νόμῳ χροίῃ, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, ἔτεῃ δ' ἄτομα καὶ κενόν*, der gewiß nicht zufällig an die parmenideische Scheidung von *Doxa* und *Aletheia* erinnert, obwohl er eine völlig andre Welterklärung voraussetzt und in andren Worten formuliert. Jedenfalls handelt es sich auch bei Demokrit nicht um Fragen des Sprachgebrauchs oder um Sprachphilosophie, sondern um den Gegensatz der wahren Erkenntnis des objektiven Seins und der 'konventionellen' subjektiven Einstellung der Menschen. Von der späteren Entwicklung her könnten wir die Formulierung *νόμῳ-φύσει* erwarten. Aber daß diese damals noch unbekannt war, dürfen wir nicht folgern. Vielleicht hat sie Demokrit gerade darum vermieden, weil sie sich inzwischen auf einem andren Gebiete ein Reservat erworben hatte.

Der Begriff der *Physis* war seiner ursprünglichen Konzeption nach der Schlüssel zum Verständnis des gesamten Kosmos, von dem der Mensch nur ein einzelnes Glied war. Aber er wurde mit Begeisterung von den Männern aufgegriffen, bei denen dieser Mensch im Zentrum ihres ganzen Denkens und Handelns stand. Das waren die Mediziner. Für sie wurde die Erforschung der spezifisch menschlichen Natur innerhalb des großen Kosmos zum Mittelpunkt ihrer Kunst; das Ziel der Behandlung aber wurde, die durch die Krankheit hervorgerufenen Störungen des Normalzustandes, wie er der *Physis* entspricht, zu beseitigen. Damit wurde die *Physis* zur 'Norm', der die Kunst zu folgen hat. Der Blick richtete sich dabei zunächst auf die Natur des Körpers, auf die seelischen Vorgänge dagegen nur so weit, als sie mit der körperlichen Erkrankung zusammenhingen. Über diese Sphäre greift Hippokrates in *Umw. B* weit hinaus. Doch auch ihm liegen natürlich, auch wenn er sich für die *Nomoi* und den Volkscharakter interessiert, die praktischen Fragen der Lebensgestaltung ganz fern.

Eben diese aber war damals im Mutterlande, besonders in Athen zum vorrangigsten Problem geworden. Um die Kosmologie kümmerte man sich hier noch wenig. Das Wort *Physis* wurde wie schon in einer Homerstelle (*κ* 305) vom 'Wuchs', 'Aussehen', auch dem gewordenen 'Wesen' gebraucht, im prägnanten Sinne der ionischen Wissenschaft aber kaum verwendet. Der Aristokrat Pindar spricht oft von der *φύα*, der angeborenen Art, die durch kein nachträgliches 'Anlernen' zu ersetzen sei. Gegen diese Anschauung mußten natürlich die Männer wie Protagoras protestieren, die sich anheischig machten, in der neuen Demokratie jeden jungen Menschen zur Bürgertüchtigkeit, zur *πολιτικὴ ἀρετή* zu erziehen. Aber das führte wohl dazu, daß man neben der *Physis*, deren Bedeutung man nicht leugnen konnte, die Notwendigkeit des Lernens und der Übung betonte; ein Gegensatz zum *Nomos* ergab sich von da aus nicht¹. Zu

¹ Einzigartig ist die Sophoklesstelle, an der Aias von seinem Söhnchen sagt, er werde als echter Sohn seines Vaters vor dem grausigen Anblick der blutigen Tiere nicht erschrecken (548).

diesem ist es erst gekommen, als der Nomos im Verlauf der allgemeinen Entwicklung zum Problem geworden war.

Die Nomoi, die 'Bräuche', waren für die archaische Zeit nicht so unmittelbar von dem Schimmer der Heiligkeit umgeben wie die Thesmoi, die uralten Satzungen, deren Ursprung man auf Demeter selbst zurückführte. Aber sie waren doch nicht erst durch ihre schriftliche Fixierung zur unentbehrlichen Grundlage des staatlichen Lebens geworden, für die nach Heraklits Wort (B 44) die Bürger ebenso zu kämpfen hatten wie für die den äußeren Feind abwehrenden Mauern. Denn die Bedeutung der Nomoi erschöpfte sich nicht in dem Rechtsschutz, den sie dem Einzelnen gewährten. Auch der war wichtig genug, und in Athen wurden die Tyrannenmörder gefeiert, weil sie die Gleichheit vor dem Gesetz gebracht hätten, *ισονόμους τ' Ἀθήνας ἐποιήσατ' ἑν*. Aber dahinter barg sich doch für die Griechen ein Größeres: die Nomoi waren der Inbegriff der Rechtsordnung, die sie als das Kennzeichen ihres freien, selbstgeschaffenen Gemeinschaftslebens empfanden, als den unverlierbaren Besitz, der ihnen die Überlegenheit über die Barbarenvölker sicherte. Als 480 das schier Unbegreifliche geschah und die kleine Griechenschar die zusammengeballten Massen ganz Asiens zurückwarf, erkannte Aischylos den tiefsten Grund für den Sieg darin, daß die Griechen nicht von einem Despoten in den Kampf getrieben wurden, sondern als freie Männer aus eigenem Willen alle ihre Kräfte für ihre heiligsten Güter einsetzten. Den klarsten Ausdruck für das Hochgefühl, das damals die Nation beseelte, fand Herodot, indem er das Gespräch zwischen dem vertriebenen Spartanerkönig Demaratos und Xerxes in sein Werk einlegte (7, 101—107). Da hört der Großkönig, der sich nicht vorstellen kann, daß Menschen ohne das Kommando eines Herrschers tapfer kämpfen werden, die Griechen brauchten keinen Despoten, der sie antreibe: *ἐλεύθεροι γὰρ ἑόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γὰρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ* (104), und der gebiete ihnen, als freie Männer zu siegen oder zu sterben¹. Dieser selbe Nationalstolz ist es, der sich

*ἀλλ' αὐτίκ' ὥμοις αὐτὸν ἐν νόμοις πατρός
δεῖ πωλοδαμνεῖν καὶ ζομοιοῦσθαι φύσιν.*

Das Kind soll also sogleich in den rauen Lebensgewohnheiten seines Vaters erzogen und dadurch in seinem Wesen diesem ganz angeglichen werden. Damit treten die Nomoi, die sich hier der Einzelne schafft, ähnlich wie bei Hippokrates, als mitbestimmender Faktor neben die durch die Herkunft bedingte Anlage. Das Bild des *πωλοδαμνεῖν* ist wohl inspiriert durch Z 511, wo der Hengst losstürmt *μετὰ τ' ἦθεα καὶ νομὸν ἱππων*, um sich dort zu tummeln. Dann wirkt wohl aber noch die dort vorliegende lokale Bedeutung von *νόμος* = *νομός* nach (Philol. 97, 1948, 140). Wir haben also eine rein dichterische Konzeption, aus der man keine allgemeinen Schlüsse ziehen darf. An Einfluß der Ethnographie (H. 38) ist nicht zu denken. Die Stelle O. C. 337 hat als Eikasmos ganz anderen Charakter.

¹ Wenn Demarat 102 beginnt *τῇ Ἑλλάδι πενίη αἰείποτε σύντροφός ἐστι*, so ist das teils durch den Gegensatz zu dem Reichtum und Luxus veranlaßt, der nach uralter Vorstellung — man denke an Paris' Auftreten — zu den Asiaten gehört, teils spricht dasselbe Heimatgefühl wie aus Odysseus' Kennzeichnung von Ithaka (ι 27) *τρηγεῖ, ἀλλ' ἀγαθὴ*

bei Hippokrates zu der wissenschaftlichen Theorie verdichtet, der Mangel an Mut, der die Asiaten gegenüber den Europäern — er denkt natürlich besonders an die Griechen — kennzeichne, habe seinen Grund nicht nur in dem verweichlichenden Klima, sondern in der despotischen Regierungsform, die den Willen lähme. Nomos und Freiheit gehören für diese Anschauung zusammen.

Aber dieser Vertiefung und Verklärung des Nomosbegriffes wirkte in derselben Zeit namentlich in Athen ein anderes Moment entgegen. Das war die stürmische innen- und außenpolitische Bewegung, die nach den Perserkriegen einsetzte und fortwährend zu Änderungen in der Gesetzgebung zwang. Schon am Anfang des peloponnesischen Krieges hören wir beiläufig davon, daß der Rat — offenbar seit langem — regelmäßig wie über militärische und finanzielle Maßnahmen auch *περὶ νόμων θέσεως* zu beraten hatte (Ps. Xenoph. resp. Ath. 3, 2), und wenn auch damals das Verfahren für die Gesetzgebung noch nicht so genau geregelt war wie im vierten Jahrhundert, wo offizielle Synegoroi der bestehenden Gesetze den Fürsprechern der neuen gegenübergestellt wurden¹, so ist doch sicher schon in der Mitte des fünften Jahrhunderts bei Gesetzesvorschlägen lebhaft das Für und Wider erörtert worden, und nach der Entscheidung mochte sich oft genug die Opposition nur mit Widerstreben der Mehrheit fügen. Daß die Gesetze Menschenwerk seien, jederzeit wieder abgeändert werden könnten und nur innerhalb eines abgegrenzten Machtbereiches Geltung hätten, wurde zum alltäglichen Erlebnis. Wie klar das Bewußtsein hiervon war, sehen wir bei Sophokles, wenn er im Ödipus (v. 863 ff.) in stillschweigendem Gegensatz zu den staatlichen Gesetzen von den anderen spricht, die 'keine sterbliche Menschennatur erzeugte', die nur den Olymp zum Vater haben und nie altern. Da meint er dieselben *ἄγραπτα καὶ σφαλῇ θεῶν νόμιμα*, auf die sich schon Antigone v. 454 beruft, um ihren Ungehorsam gegenüber dem Menschengebot des Tyrannen zu rechtfertigen. Ganz fern liegt es dabei dem konservativen Dichter noch, die 'Gesetze des Landes' als solche herabzusetzen. Die bleiben für ihn nach wie vor, wie er ausdrücklich vorher in seinem berühmten Liede einschärft (368), unantastbare Autorität, und die Polis ist die höchste kulturelle Leistung des Menschen. Diesen Standpunkt vertritt im ganzen auch Protagoras, der Begründer der Sophistik², der bei Plato (p. 322) ausdrücklich erklärt, noch nicht die technischen Fähigkeiten ermöglichten ein menschenwürdiges Dasein, sondern erst die *πολιτικὴ ἀρετή*, die gemeinschaftsbildende Kraft, die der Mensch entwickeln könne, weil er als göttlich Teil die sozialen Gefühle Aidos und Dike, die natürliche Achtung vor der Person des Mitmenschen und das Rechtsgefühl, in sich trage. Ihren formalen Ausdruck finden

κοινοτρόφος. Von der *φύσις* der *χώρη* fällt kein Wort, und mit Ethnographie (H. 29) hat das nichts zu tun. ¹ BUSOLT, Griechische Staatskunde, München 1920, 457 ff. und 1011 ff.

² Ob etwa Sophokles in dem Liede *Πολλὰ τὰ δεινὰ* Anregungen von Protagoras empfangen hat, ist sehr zweifelhaft, doch kann sich dieser schon zur Zeit der Antigone (442) so geäußert haben.

diese Gefühle aber im Nomos, und an diesen dürfen wir gewiß denken, auch wenn der Terminus nicht fällt. Noch um 400 werden in einer Schrift über die Gesetze diese ebensowohl als Geschenk der Götter wie als Dogma einsichtiger Menschen definiert und gefeiert (Anonymus *περὶ νόμων* bei Ps. Demosthenes 25, 16, NGG. 1924, 24).

Aber diese Besinnung auf die allgemeine Bedeutung des Nomos änderte nichts an der Erkenntnis, daß alle einzelnen Nomoi Menschensatzung seien und darum keine absolute Verbindlichkeit beanspruchen dürften. Und diese Erkenntnis hatte schwerwiegende Folgen für die gesamte Lebenseinstellung. Denn der Nomos war ja nicht nur das 'Gesetz', das die staatlichen Rechte und Pflichten regelte, sondern auch die 'Sitte', die als konventionelle Anschauung bisher Normcharakter auf 'sittlichem' Gebiete getragen hatte. Schon der Rückgriff auf die 'ungeschriebenen Nomoi' war ein Versuch gewesen, wenigstens die heiligsten religiösen und ethischen Sätze vor dem Zugriff der modernen Problematik zu retten; aber auch vor dieser Schranke machte das neue Denken nicht Halt. Wenn für Sophokles' Antigone die herkömmliche rituelle Bestattung des Bruders ein für alle Menschen gleichermaßen verbindliches göttliches Gebot war, wiesen andre darauf hin, daß darüber andre Völker ganz andere Anschauungen hätten. Daraus mochte noch Herodot folgern, daß man dem Nomos jedes Volkes mit Ehrfurcht zu begegnen habe; andre zogen den Schluß, daß auch die sog. 'ungeschriebenen' Gesetze menschliche Konvention seien und nur regionale Geltung hätten¹.

Das Bedenklichste war, daß das junge Geschlecht nur zu bereit war, aus der neuen Erkenntnis die praktischen Folgerungen zu ziehen. In Aristophanes' Wolken nimmt Pheidippides für sich das Recht in Anspruch, dem Vater die in der Jugend erhaltenen Prügel heimzuzahlen, und als der einwendet (1420):

ἀλλ' οὐδαμοῦ νομίζεται τὸν πατέρα ταῦτα πάσχειν,

hat der Sohn sofort die Antwort bereit:

*οὐκ οὐν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεῖς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον
ὥσπερ σὺ καὶ γὰρ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς;*

und er verweist gegenüber diesem Menschenbrauch auf die jungen Hähne, die sich gegen ihre Väter zur Wehr setzen². Das Ganze ist Karikatur des Komikers; aber dahinter steht der tiefe Ernst, daß tatsächlich auch die bisher selbstverständlichsten sittlichen 'Gesetze' ins Wanken geraten waren.

Erst darin offenbart sich die ganze Schwere der Krisis, die über Athen hereingebrochen war. Die Problematik des 'Nomos' erschütterte die Grund-

¹ Herodot 3, 83. *Δισσοὶ λόγοι* 1. 2 (bes. 2, 14. 18. 26; mein Herodotbuch 185. HEINMANN 80).

² Das Schlagwort *φύσει* fällt dabei nicht; doch war in der Erörterung, die Aristophanes die Anregung gab, vom 'naturhaften' Verhalten von Mensch und Tier die Rede. Das zeigt die komische Verdrehung 1429. — Mit Recht macht H. 122 darauf aufmerksam, daß der Komiker absichtlich Ausdrücke aus dem Rechtsverfahren anwendet.

lagen der gesamten sittlichen Lebensführung. Das Bedürfnis nach einer Neufundamentierung mußte sich regen. Doch noch ehe es dazu kam, drängte es den griechischen Geist, das, was im Allgemeinbewußtsein bereits latent vorhanden war, in wissenschaftlicher Klarheit zu formulieren.

Das früheste Zeugnis dafür finden wir bei demselben Hippokrates, von dem wir ausgegangen sind, schon in seiner Schrift über die Heilige Krankheit. Um nachzuweisen, daß das Gehirn das Zentralorgan des menschlichen Organismus sei, führt er in cap. 14 aus, daß sich dort alle höheren seelischen Vorgänge abspielen: *τούτω φρονέομεν μάλιστα καὶ νοέομεν καὶ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν καὶ διαγινώσκομεν τὰ τε αἰσχροὶ καὶ καλὰ καὶ τὰγαθὰ καὶ κακὰ καὶ τὰ ἡδέα καὶ ἀηδέα, τὰ μὲν νόμῳ διακρίνοντες τὰ δὲ τῷ συμφέροντι αἰσθανόμενοι τῷ δὲ καὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἀηδίας τοῖσι καιροῖσι διαγινώσκοντες, οὐ ταῦτ' ἀρέσκει ἡμῖν*¹. Hippokrates ist sich bewußt, daß er hier über sein spezielles medizinisches Thema hinausgreift und begnügt sich daher mit knappen — für uns leider nur zu knappen — Andeutungen. Aber soviel ist klar, daß er eine scharf durchdachte Theorie kennt, die systematisch eine Übersicht über alle Vorgänge des höheren Seelenlebens geben will. Zum Denken und Wahrnehmen treten deshalb die subjektiven Wertungen, die wir kraft unsrer *γνώμη* und *αἴσθησις*² vollziehen (*διαγινώσκομεν*). Interessant ist, wie dabei von den Lustgefühlen, die von der augenblicklichen Disposition, den *καιροί*, abhängen, die dauernden Wertungen geschieden werden, die mit den Begriffen *καλόν* und *ἀγαθόν* gegeben sind. Es ist für uns das erstemal, daß diese beiden Gebiete scharf gesondert werden und dabei das 'Gute' im Gegensatz zum 'Sittlichen' begrifflich auf das Vorteilhafte beschränkt wird. Und für unser gegenwärtiges Thema ist es noch wichtiger, daß hier zum ersten Male mit kühler Selbstverständlichkeit ausgesprochen wird, daß alle sittlichen Wertmaßstäbe ihren Ursprung in der menschlichen Konvention, dem Nomos, haben. Dabei fehlt aber noch der Gegensatz *νόμῳ*—*φύσει*, den wir nach der späteren Denkweise erwarten dürften. Das Begriffspaar Nomos—Physis, das für Hippokrates selbst einige Jahre darauf solche Bedeutung gewinnt, ist hier, wie es scheint, noch keine Selbstverständlichkeit³. Bemerkenswert ist endlich noch eins: das Ganze wird rein sachlich als wissenschaftliche Feststellung vorgetragen. Praktische Folgerungen werden nicht gezogen. Der Mann, dem Hippokrates hier folgt, ist nicht ein auf praktische Ausbildung eingestellter Sophist, sondern ein Mann der Wissenschaft.

Wer war dieser Denker, der schon in den dreißiger Jahren grundsätzlich ausgesprochen hat, daß alle sittlichen Begriffe auf dem Nomos beruhen? Diogenes von Apollonia, dem Hippokrates so viel für seine Naturphilosophie ver-

¹ Über das Anakoluth am Schluß WILAMOWITZ, Griech. Lesebuch, Erl. 171.

² Beide werden noch nicht scharf geschieden, vgl. nachher *διακρίνοντες*—*αἰσθανόμενοι*.

³ »Die formulierte Antithese Nomos—Physis scheint ihm nicht bekannt zu sein« stellt H. 129 fest, ohne daraus chronologische Folgerungen zu ziehen.

dankt, kann es kaum gewesen sein. Denn wir haben keine Spur, daß dieser sich mit ethischen Problemen beschäftigt hat. Es muß ein Mann gewesen sein, der ionisches wissenschaftliches Denken auf die praktische Problematik anwandte, die damals Athen bewegte, und dadurch auch jene Begegnung der Begriffe Physis und Nomos ermöglichte, die bis dahin nur in Ansätzen vorhanden war. Glücklicherweise sind wir hier nicht auf eigene Vermutungen angewiesen. Denn schon die antike Philosophengeschichte hat diese Frage aufgeworfen und sagt uns unzweideutig, wer dieser Vermittler gewesen ist. Es war Anaxagoras' Schüler Archelaos aus Athen¹, der *πρῶτος ἐκ τῆς Ἰωνίας τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν μετέγαγεν Ἀθήναζε, καὶ ἐκλήθη φυσικός*, dabei sich aber auch mit ethischen Problemen beschäftigte und Sokrates' Lehrer war (Vors. 60A 1). Da spielt gewiß die philosophiegeschichtliche Konstruktion mit, die eine Kontinuität herstellen wollte, und der Einfluß des Archelaos auf Sokrates kann nicht groß gewesen sein, da die Sokratiker davon schweigen. Aber an der Tatsache, daß Sokrates als junger Mensch mit Archelaos in Beziehung getreten ist, kann man nicht zweifeln; denn schon der Zeitgenosse Ion von Chios erwähnte, daß dieser mit Archelaos zusammen nach Samos gekommen sei².

Die Persönlichkeit des Archelaos bleibt für uns leider schattenhaft. Aber Theophrast hat ihn so hoch gewertet, daß er eine besondere Schrift *Περὶ τῶν Ἀρχελαίου* (D. L. 5, 42) verfaßte, und diesem haben wir es zu danken, daß wir noch eine ungefähre Vorstellung von seiner Lehre gewinnen können. Danach hat Archelaos von seinem Lehrer Anaxagoras die Überzeugung übernommen, die Struktur der wohlgeordneten Welt sei nicht einfach durch mechanische Prozesse zu erklären, sondern nur unter der Voraussetzung zu verstehen, daß zu den Urbestandteilen des Alls auch der Geist, der *νοῦς*, gehöre. Er hat aber diese Anschauung in eigener Weise fortgeführt und erweitert. Denn nach dem gewiß auf Theophrast zurückgehenden Bericht A 4 gipfelte seine Kosmologie in einer Anthropologie, die weit über das Physische hinausgriff. Für alle Lebewesen gilt danach gleichermaßen der Satz, daß ihnen von Natur ein *νοῦς* innewohnt³, doch in verschiedener Abstufung, mit größerer oder geringerer Beweglichkeit. Über alle andren aber ragen die Menschen hervor, die sich kraft ihrer Intelligenz eine Kultur schafften *καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας*

¹ Die schlechter bezeugte Variante *Μιλήσιος* ist wohl nur Ausdruck für seine geistige Zugehörigkeit.

² D. L. 2, 23 (= Vors. 60 A 3), JACOBY, Class. Quart. 1947, 9, der richtig hervorhebt, daß Ion nicht an den samischen Krieg denkt, und wegen Aristoxenos fr. 54 A WEHRLI (= Vors. 60 A 3) das Zusammensein eher in die Zeit um 452 verlegt.

³ *νοῦν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζῴοις ὁμοίως*. Das ist doch eine genaue Parallele zu dem vielumstrittenen Verse Epicharms (Vors. 23 B 4): *ἀλλ' ὅσσα περ ζῆ, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει* (zur *γνώμη* bei Hippokrates vgl. S. 431). Warum bei Epicharm eine 'personifizierte, außerhalb und über den Einzeldingen stehende Naturordnung' gemeint sein soll (H. 102), sehe ich nicht.

καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν. Bemerkenswert ist hier, wie gegenüber den technischen Fähigkeiten die Organisation des Gemeinschaftslebens hervortritt¹. Von dem Interesse, das Archelaos an diesem nahm, zeugt auch die Angabe: *περὶ νόμων πεφιλοσόφηκεν καὶ καλῶν καὶ δικαίων* (A 1), und daran schließt sich in unseren Berichten zweimal gleichlautend der entscheidende Satz *καὶ ἐδόξαζε τὸ δίκαιον καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι ἀλλὰ νόμῳ* (60A 2 und 1). Wenn die Doxographie, gewiß nach dem Vorgang Theophrasts, diesen so heraushob, so sicher deshalb, weil festgelegt werden sollte, daß Archelaos ihn schon längst ausgesprochen hatte, ehe Sophisten wie Hippias (vgl. Plato Prot. 337c) mit der Antithese Nomos—Physis jonglierten². Denn es stand ja fest, daß Archelaos ein gut Teil älter war als Sokrates (vgl. Ions Zeugnis) und schon dem 449 verstorbenen Kimon nahegestanden hatte (Plutarch Kimon 4). Wann Archelaos sein Buch veröffentlicht hat, wissen wir nicht. Jedenfalls muß es geschehen sein, ehe Hippokrates seine Abhandlung über die Heilige Krankheit schrieb; denn wir dürfen nun mit Bestimmtheit sagen, daß dieser mit seinem Satze *διαγινώσκομεν τὰ τε αἰσχρὰ καὶ καλὰ ... νόμῳ διακρίνοντες* unmittelbar oder mittelbar an Archelaos anknüpfte.

Theophrast hat Archelaos' Werk noch gelesen, und sein Zeugnis ist unanfechtbar, zumal es sich organisch in das Gesamtbild von Archelaos' Lehre einordnet. Nur das eine darf man fragen, ob nicht die scharfe Antithese *οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ* erst durch die Doxographie hereingebracht worden ist. Hippokrates hat sie nicht, und Archelaos kann sich sehr wohl mit der Feststellung begnügt haben, die Menschen hätten zwar *φύσει* die Anlage zur Staatenbildung und zum sittlichen Leben mitgebracht, die konkreten sittlichen Begriffe aber hätten sich erst unter dem Einfluß des Nomos entwickelt, wie die starke Differenzierung beweise. Als sicher dürfen wir betrachten, daß er mit seinem Werke keine praktischen Tendenzen verfolgt hat.

Und doch konnte dieses eine gewaltige praktische Wirkung auslösen, weil es in der Zeit einer geistigen Krise erschien, in der die Menschen darauf angewiesen waren, neue Wege zu suchen. Wir sahen, wie schon Sophokles' Rückgriff auf die 'ungeschriebenen Gesetze' dem unbewußten Verlangen entsprang, für die letzten sittlichen Forderungen ein festeres Fundament zu finden, als es menschliche Konvention und die 'allgemeine Meinung' boten. Erfolg konnte dieser Versuch nicht haben; denn das neue Geschlecht war nicht mehr dazu veranlagt, einfach einem göttlichen Gebot zu folgen. Um so mehr mochte es

¹ Von Aischylos, bei dem Prometheus nur die *τέχναι* den Menschen bringt, führt über Archelaos, der neben ihnen den *νόμοι* bereits einen bedeutenderen Platz einräumt, eine direkte Linie zu Protagoras, der bei Plato 321 d die *πολιτικὴ τέχνη* weit über die *ἐντεχνος σοφία* erhebt. Ihn zum Vorläufer des Archelaos zu machen, liegt nicht der geringste Anlaß vor. Die Antithese *νόμῳ — φύσει* kennt er nicht (UNTERSTEINER, I sofisti, 1949, 84). Die ist bei Platon ja Spezialität des Hippias (337 c).

² Das am Anfang von A 1 und 2 stehende *πρῶτος* dürfen wir formell nicht ohne weiteres auf *ἐδόξαζε* ausdehnen, doch trifft das gewiß den Sinn.

diesem einleuchten, wenn von wissenschaftlicher Seite klipp und klar der Nachweis geführt wurde, daß alle hergebrachten sittlichen Begriffe historisch geworden und Erzeugnisse desselben menschlichen Intellectes seien, den auch die junge Generation, und gewiß nicht in geringerem Maße als die Altvordern, in sich trug, und wenn ihnen dieselbe Wissenschaft zugleich eine neue Autorität zeigte, die auch der eigene Verstand anerkennen mußte. Das war der Begriff der Physis, bei den Ioniern längst letzter Beziehungspunkt alles Denkens und namentlich in der Medizin zum Normbegriff erhoben. Und wenn er sich dort als Richtschnur für die Behandlung des Körpers praktisch bewährt hatte, warum sollte das nicht für die gesamte Lebensführung gelten? Wer zuerst programmatisch vom Nomos an die Physis als die höhere Instanz appelliert hat, ob es überhaupt ein Einzelner war, der den entscheidenden Schritt tat, können wir nicht sagen. Jedenfalls war der Boden so gut vorbereitet, daß sehr bald nach 430 dieser Gedanke eine kaum vorstellbare Gewalt auf die Geister geübt hat. Überall wurde die Antithese Nomos—Physis in die Debatte geworfen, und auf dem zentralen Gebiete der Ethik wirkte sie geradezu revolutionär. Jetzt tauchte die Theorie vom Gesellschaftsvertrage auf, der in einem historischen Augenblick alle menschliche Konvention auf sittlichem Gebiete erzeugt habe. Daraus mochten Kraftnaturen das Naturrecht des Stärkeren ableiten, das vorher allein geherrscht habe und auch in der Gegenwart durch die staatlichen Gesetze der Schwachen nicht aufgehoben werden könne. Doch auch die Durchschnittsmenschen horchten gewiß auf, wenn ihnen Antiphon in logischer Beweisführung entwickelte, nicht im Gehorsam gegen die staatlichen Gesetze könne die Gerechtigkeit liegen, da diese oft genug dem Gesetz der Natur widersprächen, das gebieterisch die Wahrnehmung des eigenen Vorteils verlange¹. Was für eine Gefahr diese neuen Ideen besonders für die Jugend bedeuteten, können wir uns leicht vorstellen; aber es wäre doch ungerecht, wenn wir daraufhin Männern wie Antiphon destruktive Absichten zutrauen wollten. Wir müssen durchaus mit der Möglichkeit rechnen, daß sie den Wunsch hatten, mit Hilfe des Physisbegriffs die Ethik neu aufzubauen.

Aber dieser Versuch mußte in den Anfängen stecken bleiben, weil inzwischen längst von anderer Seite eine sittliche Reform in Angriff genommen worden war, die aus althellenischem Empfinden erwuchs. Sokrates konnte mit Archelaos' kosmologischem Physisbegriff nichts anfangen, und wenn er auch keineswegs gesonnen war, die konventionellen Anschauungen seiner Athener als verbindlich anzuerkennen, so stand er doch innerlich den Nomoi seiner

¹ Vors. 87 B 44; *ξυμφέρων* col. 1, 15; 3, 30ff. wie bei Hippokrates Heil. Kr. 14. Daß Antiphon in dem Abschnitt gar nicht seine eigene Lehre entwickelt, sondern die Gleichsetzung von *δίκαιον* und *νόμιμον* als unhaltbar erweisen will, hat BIGNONE, *Studi sul Pensiero antico*, Napoli 1938, gezeigt. — Auf die Einzelheiten sowie auf die Gegenstimmen konservativer Männer wie Anon, Iamblich und Anon. *Περὶ νόμων* kann ich hier nicht eingehen.

Vaterstadt ganz anders gegenüber als die Sophisten. Sein Leitstern blieb das Polisgefühl, das ihm untrüglich sagte, daß der Mensch durch sein spezifisches Wesen zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt sei, die ihm Pflichten auferlege, und daß er seinen besten Zustand, seine *ἀρετή*, ebenso wie sein wahres Gut, sein *ἀγαθόν*, nur durch Einordnung in diese Gemeinschaft und durch Unterordnung seiner egoistischen Interessen unter die des Ganzen erreichen könne. Sinnbild und Fundament dieser Gemeinschaftsordnung aber waren für ihn die Nomoi, und daran änderte auch nichts der Mißbrauch, den die Menschen im konkreten Falle mit ihnen trieben. Es ist gewiß im Sinne des Meisters, wenn in Platons Kriton die Nomoi selbst auftreten und Sokrates daran gemahnen, daß er ihnen und seiner Polis seine ganze leibliche und geistige Existenz danke, daß er ihnen noch mehr Gehorsam schulde als den Eltern und auch nach erlittenem Unrecht nicht befugt sei, durch eigenmächtige Flucht die gesetzliche Ordnung an seinem Teile zu untergraben. Als Platon dann im Gorgias positiv den Grund für die neue sokratische Ethik legen wollte, war das erste, daß er den von Archelaos gemachten begrifflichen Unterschied zwischen dem Sittlichen, dem *καλόν*, und dem Vorteilhaften, dem *ἀγαθόν*, durch den Nachweis zu überwinden suchte, das *ἀσχηρόν* sei das eigentliche *κακόν* für den Menschen, das *καλόν* aber sein wahres *ἀγαθόν* (474c ff.). Seitdem bleibt die Neugestaltung der Ethik auf der Grundlage des Gemeinschaftsgedankens das Ziel seines Philosophierens, sein letztes Werk aber wird zu einem leidenschaftlichen Protest gegen den Materialismus, der mit seinem Physisbegriff alles Werden und Sein aus stofflichem Substrat und mechanischen Prozessen erklären wolle, während in Wahrheit Seele und Geist das schöpferische Prinzip seien, das den Namen Physis verdiene (Ges. 889b—899c, bes. 890d). Diesem Geiste, dem *νοῦς*, im Menschenleben zur Herrschaft zu verhelfen, ist das Ziel seines Werkes. Die Nomoi aber, die er gibt, wollen nicht menschliche Satzungen oder Vereinbarungen sein, sondern Forderungen des göttlichen Geistes, den es zu interpretieren gilt¹.

Das ganze Werk ist noch vom alten Polisgefühl getragen. Aber bald kam die Katastrophe von Chaironeia, und für das neue Geschlecht verlor die Polis mitsamt ihren Nomoi ihre Bedeutung. Epikur ging in seiner Ethik von der egoistischen Natur des Atomon, des Individuums, aus und lenkte damit methodisch in die Bahnen Antiphons ein.

¹ Den ganzen kosmologischen Physisbegriff hat Platon zeitlebens mit unverhohlenem Mißtrauen behandelt, und es kann damit zusammenhängen, daß er — wie die andren Sokratiker — von dem *φυσικός* Archelaos als 'Lehrer' des Sokrates schweigt.

ANHANG

I. Der Ursprung der pangenetischen Zeugungslehre

ERNA LESKY will in ihrem vortrefflichen, durch die Verbindung medizinischen Wissens mit philologischer Schulung ausgezeichneten Buche (oben S. 421 Anm. 2) die pangenetische Samenlehre, wie sie in dem Satze *ὁ γόνος πάντοθεν ἔρχεται τοῦ σώματος* zum Ausdruck kommt, aus der Atomistik herleiten (S. 1294ff., ebenso schon in der Festschrift für M. NEUBURGER, Wien 1948 S. 302 'Die Samentheorien in der Hippokratischen Schriftensammlung'). Tatsächlich hat Demokrit — von Leukipp wissen wir darüber nicht das geringste — diese vertreten (Vors. 68A 141). Aber daß er sie begründet habe, ist schon aus chronologischen Gründen so gut wie ausgeschlossen. Denn da er sicher nicht älter war als der 460 geborene Hippokrates, ist es unglaublich, daß schon um 430 ein Satz von ihm in Ärztekreisen die kanonische Geltung erlangt haben soll, die in Heil. Kr. vorausgesetzt wird. Wichtiger ist noch das Sachliche. Die ganze Medizin der älteren Zeit steht in engstem Zusammenhange mit der ionischen Naturphilosophie, auch mit Heraklit; von der Atomenlehre findet sich keine Spur¹. Dagegen war Demokrit klug genug, in seiner Anthropologie von den Medizinern zu lernen², ebenso wie von Anaxagoras, den er ausdrücklich als seinen Vorgänger genannt hat (D. L. 9, 41). Dieser mußte auf Grund seiner Homöomerienlehre von vornherein zu der Ansicht neigen, daß im Sperma schon alle Bestandteile des künftigen Organismus keimhaft enthalten seien (59B 10). Daran knüpfte Demokrit A 141 an und setzte die Anschauung in seine atomistische Lehre um. Noch Aristoteles in seiner Polemik gegen die pangenetische Erklärung de gen. anim. A 17 betrachtet als deren philosophische Grundlage die Vorstellung von den *ὁμοιομερῇ* (721a 28 uö.), während er die *ἄτομα* nicht erwähnt. Erst Epikur ist Demokrit gefolgt; aber es ist lehrreich, Lucrez 4, 1218ff. mit Hipp. de gener. 7, 480, 7ff. L. zu vergleichen.

Eher als Demokrit hätte also Anaxagoras Anspruch, als Schöpfer der Pangenesislehre zu gelten. Doch hat man bei Hippokrates vielmehr den Eindruck, daß sie in der medizinischen Fachwissenschaft selbst aufgekommen sei. Ob sie freilich schon auf Alkmaion zurückzuführen ist, muß zweifelhaft bleiben. Denn mit Recht hat ERNA LESKY im Hermes 80, 1952, 249 ausgeführt, daß der Bericht Censorins 5, 2 (Vors. 24A 13) unzuverlässig ist, der zuerst Hippons Ansicht anführt *ex medullis profluere semen videtur* und dann fortfährt: *sed hanc opinionem nonnulli refellunt ut Anaxagoras, Democritus et Alcmaeon Crotoniates: hi enim post gregum contentionem non medullis modo verum et adipe multaque carne mares exhauriri respondent*. Alkmaion kann unmöglich

¹ Auch WELLMANN, Spuren Demokrits von Abdera im Corpus Hippocraticum Archeion 1929, 297 weiß keine aufzuzeigen.

² Vgl. jetzt auch DILLER, Gnomon 1942, 82.

gegen den viel jüngeren Hippon polemisiert haben. Zugrunde liegt wohl ein Bericht über Demokrit, der gegenüber Hippon Anaxagoras als Vertreter seiner eigenen Auffassung nannte, sich daneben aber auch — daher die Anführung am Schluß — auf Alkmaion berief, der etwa schon darauf aufmerksam gemacht haben konnte, daß die männlichen Tiere nach der Begattungszeit eine Abnahme an Fleisch- und Fettsubstanz zeigten (nicht nur an Rückenmark, wie Hippon behauptete). E. LESKY verlangt richtig, daß wir bei Alkmaion von der Angabe der Placita ausgehen (Vors. 24 A 13), nach der er das Sperma als *ἐγκεφάλου μέρος* bezeichnet hat. Aber da für diesen gewiß wie für Hippokrates (vgl. S. 419 Anm. 2) das Gehirn der Sitz aller vitalen Funktionen war und selbst mit dem ganzen Körper kommunizierte, mag schon er (wie später der Verfasser von *II. γονῆς*) den Ursprung des Samens aus dem Gehirn mit der Pangenesis vereint haben. Bei Plato Tim. 73c wird das Rückenmark die *πανσπερμία* genannt (der Terminus also schwerlich von Demokrit aufgebracht).

II. Prognostikon cap. 1

In der Einleitung des Prognostikon warnt der Verfasser vor der Anmaßung, jede Krankheit heilen zu können. Es gebe aussichtslose Fälle, bei denen sich der Arzt von vornherein darüber klar sein müsse, *δόσον ὑπὲρ τὴν δυνάμιν εἰσιν τῶν σωμάτων, ἅμα δὲ καὶ εἴ τι θεῖον ἔνεστιν ἐν τῇσι νούσοισι*. Hier wird also das *θεῖον* als Ausnahmefall angesehen, während Heil. Kr. mit der Feststellung schließt, alle Krankheiten könnten wie als menschlich so auch als göttlich bezeichnet werden, da alle in der einen göttlichen Natur ihren Ursprung hätten. Der Widerspruch scheint manchen Forschern (am klarsten DILLER im Gnomon 19, 1942, 79) groß genug, um die Abfassung durch den gleichen Arzt auszuschließen. Aber zu beachten ist doch, daß auch im Prognostikon nicht etwa von spezifisch 'göttlichen' Krankheiten die Rede ist, etwa in dem Sinne, wie die Epilepsie im Volke die 'heilige' Krankheit heißt, sondern allgemein von solchen Krankheitsfällen gesprochen wird, 'in denen ein göttliches Element wirksam ist'. Gemeint sind die hoffnungslosen Fälle, in denen jede menschliche Kunst versagen muß. Solche kennt natürlich auch der Verfasser von Heil. Kr., und wenn er auch um seiner Zielsetzung willen einschärft, man könne jeder Krankheit mit natürlichen Mitteln, ohne Beschwörungen und Magie entgegenwirken, und erklärt: *οὐδὲν ἄπορόν ἐστιν οὐδ' ἀμήχανον*, so fügt er doch mit vorsichtiger Einschränkung hinzu: *ἀκεστά τε τὰ πλεῖστά ἐστι τοῖς αὐτοῖσι τούτοιςιν ἀφ' ὧν καὶ γίνεται*, wobei wir gewiß nicht das Gewicht auf die spezielle Therapie legen sollen. Den Satz von Progn. 1 *ὕγιεας ποιεῖν ἅπαντας τοὺς νοσέοντας ἀδύνατον* würde er ohne Bedenken unterschreiben. Und wenn er auch im Eifer der Polemik grundsätzlich erklärt: *πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα*, wird er doch das göttliche Element bei einem harmlosen Katarrh nicht so stark empfunden haben, wie wenn er an das Bett eines plötzlich ohne ersichtlichen Anlaß schwer Erkrankten oder gar eines durch Blitzschlag Gelähmten gerufen wurde.

Der Widerspruch ist da; aber man kann ihn doch aus der verschiedenen Blickrichtung beider Schriften verstehen, die dazu führte, im Prognostikon das *θεῖον* im engeren Sinne zu fassen. Einen Gegensatz der wissenschaftlichen Grundanschauung braucht man daraus nicht zu folgern.

Göttingen

MAX POHLENZ

ZU PLUTARCHS BIOGRAPHIE DES ÄLTEREN CATO¹

Im Kriege gegen Antiochos den Großen, an dem der Konsular Cato als Kriegstribun teilnahm², griff er durch ein Umgehungsmanöver, übrigens auf demselben Wege, auf dem einst Ephialtes die Perser in den Rücken der Griechen geführt hatte, in die Schlacht bei den Thermopylen ein. Bei Plutarch (Kap. 13) ist ein ausführlicher Bericht dieser Umgehung erhalten, der mittelbar auf Cato selbst zurückgehen wird³. In schwierigem Nachtmarsch war Cato mit einer Abteilung in den Rücken der Feinde gelangt und befindet sich bei Tagesanbruch am Rande einer steilen Schlucht, in unmittelbarer Nähe der feindlichen Vorposten. Er versammelt die Firmaner (Leute aus Firmum im Picenterlande) um sich, besonders zuverlässige und mutige Männer, um mit ihrer Hilfe zwei Dinge zu klären: wie stark ist die unter ihnen liegende Feldwache und wie groß ist die Stärke der feindlichen Hauptmacht, wie weit hat sie sich bereits entwickelt? Seit ungefähr zehn Stunden — der Abmarsch vom römischen Hauptlager erfolgte abends — hat er keine Verbindung mehr mit dem römischen Gros, das unter dem Befehl des Konsuls M'. Acilius Glabrio in den Thermopylen steht. Die Möglichkeit, sich Gewißheit zu verschaffen, sieht Cato in einer gewaltsamen Erkundung. Der Text lautet bei Lindskog (13, 5): *ἀλλ' ἄνδρα χορῆζω λαβεῖν τῶν πολεμίων ζῶντα καὶ πνθέσθαι τίνες οἱ προφυλάττοντες οὔτοι καὶ πόσον πληθος αὐτῶν, τίς ὁ τῶν ἄλλων διάκοσμος [ἢ τάξις] καὶ παρασκευὴ μεθ' ἧς ὑπομένουσιν ἡμᾶς*.

In der besten Überlieferung, dem Seitenstettensis⁴, dessen Lesarten Lindskog wohl etwas mehr hätte berücksichtigen sollen, lauten die entscheidenden

¹ Aus der Festschrift für MAX POHLENZ zum 30. Juli 1952.

² Vgl. MOMMSEN, Ges. Schriften 7, 89. F. DELLA CORTE, Catone Censore. Torino 1949, 16.

³ Wo er bei Cato gestanden hat, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, wahrscheinlich im 5. Buche der Origines. Die Ereignisse des Krieges gegen Antiochos werden auch in den Reden gestreift, z. B. in dem für die Rede *Dierum dictarum de consulatu suo* chronologisch merkwürdigen Fragment 51 (ORF I MALC.): *item uti a Thermopulis atque ex Asia maximos tumultus maturissime disieci atque consedavi*; ferner in der Rede *Apud Athenienses* (fr. 60). — In der Darstellung des Livius wird Catos Tat nicht als entscheidender Eingriff in die Hauptschlacht behandelt, sondern nur beiläufig erwähnt (36, 18, 8), da Livius dort einer anderen Darstellung folgt (vgl. NISSEN, KLOTZ, GELZER).

⁴ W. MEYER, De codice Plutarcheo Seitenstettensi eiusque asseclis. Diss. Leipzig 1890. K. ZIEGLER, Die Überlieferungsgeschichte der vergl. Lebensbeschreibungen Plutarchs. Leipzig 1907.