

# Der Kosmos als moralischer Maßstab in der antiken Philosophie

**Jochen Althoff**

Klassische Philologie/Gräzistik  
Johannes-Gutenberg-Universität Mainz  
jalthoff@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1203>



## Abstract

The article examines the question of whether and how the term *cosmos* was used as a moral standard in ancient philosophy. It does not claim to be exhaustive, but concentrates on the early history of the term, going from the pre-Socratics to the four classical schools of philosophy of Plato, Aristotle, Epicurus and the Stoics. The starting point was the meaning of the word *κόσμος* as „order,“ which was decisive for the adoption of this term as an ethical standard. After Heraclitus, it was Democritus who placed this idea in the context of his peculiar atomistic understanding of nature. For Plato, the contemplation of the *cosmos* created by the Demiurge can enable people to make better moral decisions, but this remains subordinate to the orientation towards ideas. For Aristotle, too, the unchanging *cosmos* provides only few models for practical action. For Epicurus, observing the structures of the *cosmos* can help to dispel the omnipresent fear of death. For the highest ethical goal of happiness, however, further measures are needed (moderate satisfaction of needs, friendship, philosophy).

Only with the Stoa we reach the school of classical philosophy of antiquity that most clearly declared the *cosmos* and nature to be the ethical standard. This is particularly evident in the dictum „living in accordance with nature,“ which is based on a consistently rationally structured, ordered and fatefully determined, even god-like nature of the *cosmos*. As a prominent part of this *cosmos*, human beings should elevate nature to the guiding principle of their actions. This implies at least a limited freedom of choice on the part of the humans, which is granted to him/to her by the *logos* of the world that governs everything. According to this, all people share equally in this world *logos* and are equally capable of organizing their lives according to this rational structure.

---

Die folgenden Ausführungen beanspruchen keine Vollständigkeit. Sie konzentrieren sich auf die Frühgeschichte des Begriffs *kosmos* und gehen dann von den Vorsokratikern bis zu den vier klassischen Philosophenschulen Platons, des Aristoteles, Epikurs und der Stoiker. Ich hoffe aber, dass einige grundlegende Muster und Entwicklungen erkennbar werden.

## 1. Epos

Das griechische Wort κόσμος besitzt zahlreiche Bedeutungen: Bei Hesiod, dem frühesten griechischen Dichter (Ende 8. Jh. v. Chr.), findet sich das Wort nur dreimal, jeweils in vergleichbarem Zusammenhang und mit der durchgängigen Bedeutung „Schmuck/Schmuckstück“. Die beiden Stellen in *Theogonie* (Hes.theog. 587) und *Opera* (Hes.op. 76) beziehen sich jeweils auf die Ausstaffierung der ersten Frau mit Schmuckstücken. In Fragment 26<sup>1</sup> geht es um die Töchter des Königs Porthaon, die im Gefolge der Nymphen den Parnass durchstreifen, „nach Blumen suchend, wohlriechenden, als Schmuck für die Köpfe“ (Hes.fr. 26, 21: ἄνθεα μαι[ό]μεν[αι κεφαλῆις εὐώ]δεα κόσμον). Dieser Befund ist vor allem deshalb erstaunlich, weil die *Theogonie* gern als eine Kosmogonie verstanden wird, wobei aber eine spätere Bedeutung des Wortes Kosmos zugrunde gelegt wird.<sup>2</sup>

Von der Bedeutung „Schmuck“ ist mit Blick auf die Wirkung bei den Betrachtern die Bedeutung „Ehre, Auszeichnung“ abgeleitet. Das wird deutlich an Stellen wie Sophokles, *Aias* (Soph.Aj. 293; leider aus heutiger Sicht recht frauenfeindlich): „Frau, den Frauen Schmuck/Ehre das Schweigen bringt.“ (γύναι, γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγῇ φέρει). Wie ein Schmuckstück zeichnet eine Verhaltensweise oder Tugend den Menschen aus. Aristoteles hebt diesen Gebrauch auf eine abstraktere Ebene, wenn er in der *Nikomachischen Ethik* (Arist.e.N. IV 7, 1124 a 1–3) schreibt: ἔοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. („Es scheint nun die Großmut gleichsam ein Schmuck der Tugenden zu sein. Sie macht nämlich die Tugenden größer und entsteht nicht ohne sie [die Tugenden].“) Die Großmut tritt also als eine zusätzliche Auszeichnung zu allen Einzeltugenden hinzu und verleiht ihnen gleichsam den letzten Glanz.

In Homers Epen *Ilias* und *Odyssee* (7. Jh. v. Chr.) bedeutet κόσμος „Ordnung“<sup>3</sup> und wiederum „Schmuck“ (von Frauen und Pferden).<sup>4</sup> Ein Seitenzweig davon ist eine Verwendung wie in Hom.Od. 8, 492, wo Odysseus bei den Phäaken den Sänger Demodokos auffordert: ἀλλ’ ἄγε δὴ μετάβηθι καὶ ἵππου κόσμον ἄεισον / δουρατέου, [...] („Auf nun, gehe [zu einem anderen Lied] über und singe vom *kosmos* des hölzernen Pferdes, ...“) Die Scholien paraphrasieren das Wort an dieser Stelle als „Anordnung“, „Einrichtung“, „Plan“ (κατασκευῆ, οἰκονομία, ὑπόθεσις), und der Kommentar von Heubeck / West / Hainsworth schreibt zur

<sup>1</sup> Vgl. MERKELBACH, REINHOLD; WEST, MARTIN LITCHFIELD (Hg.): *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967. Die Übersetzungen stammen hier und im Folgenden vom Verfasser, wenn nichts anderes angegeben wird.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. WEST, MARTIN LITCHFIELD (Hg.): *Hesiodus: Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. WEST, Oxford 1988 (Nachdruck von 1966), S. 1: „Cosmogonic myths are found everywhere, [...]“; ERCOLANI, ANDREA; ROSSI, LUIGI ENRICO: Hesiod, in: ZIMMERMANN, BERNHARD (Hg.): *Handbuch der griechischen Antike*. Band 1: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit, München 2011, S. 82: „Die Erzählung konzentriert sich um zwei Hauptkerne: (1) der Kosmos und der Ursprung der Götter ...“.

<sup>3</sup> Z. B. Hom.II. 2, 214; Hom.Od. 13, 77. BEEKES, ROBERT STEPHEN PAUL: *Etymological dictionary of Greek*, Leiden 2010 (Leiden Indo-European etymological dictionary series 10,1), S. 760 vermutet, dass dies die ursprüngliche Bedeutung des Wortes sei, „Schmuck“ dagegen eine sekundäre. Das hängt vermutlich an der Auffassung der relativen Chronologie von Hesiod und Homer, denn traditionell wird Hesiod oft als ein nachhomerischer Dichter aufgefasst. Ich vertrete dagegen mit Blümer und West (1988) die umgekehrte Reihenfolge.

<sup>4</sup> Hom.II. 14, 187. So auch übertragen auf den Schmuck der Rede bei Arist.po.21, 1457 b 2, und auf den Schmuck der Tugend, Arist.e.N. IV 7, 1124 a 1.

Bedeutungsentwicklung: „In an oral tradition the sequence of themes that identifies a song is easily disordered, not merely by the incompetence of poor performers but also by the ambition of good singers to expand and ornament their work, ...“<sup>5</sup> Sie vermuten also, dass auch hier die Grundbedeutung „Ordnung“, „geordnete Abfolge“ maßgeblich ist.

Von dieser Bedeutung leitet sich wahrscheinlich auch die im 5. Jh. v. Chr. auftretende Bedeutung „staatliche Ordnung, Regierung, Verfassung“ ab, die etwa bei Thukydides und Herodot belegt ist.<sup>6</sup> Daher stammt vielleicht auch der kretische Amtstitel *Kosmos* für einen leitenden Magistrat, der aber erst ab dem 4. Jh. v. Chr. belegt ist.<sup>7</sup> Im 5. Jh. v. Chr. tritt dann, wie oben schon anhand der Sophoklesstelle gezeigt, die Bedeutung „Ruhm, Ehre“ hinzu.<sup>8</sup>

## 2. Vorsokratiker

Die uns heute so geläufige Bedeutung „Welt, Universum, Kosmos“ findet sich erst bei den vorsokratischen Philosophen.<sup>9</sup> Man hat früher vielfach angenommen, dass Pythagoras (Ende 6. Jh. v. Chr.) als erster die Welt als κόσμος bezeichnet habe. Dabei berief man sich auf ein späteres Zeugnis (14 A 21<sup>10</sup>) des sog. Aëtius, bei dem man sich klar machen muss, dass es sich um einen von Diels hauptsächlich aus der pseudoplutarchischen Schrift *περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους φυσικῶν δογμάτων* („Über die naturwissenschaftlichen Lehrmeinungen der Philosophen“) rekonstruierten Autor handelt.<sup>11</sup> Dieser Aëtius scheint um 50 n. Chr. gelebt zu haben und hat ein Werk *ξυναγωγή περὶ τῶν ἀρεσκόντων* („Zusammenstellung über die Lehrmeinungen“) verfasst, das selbst verloren ist, aber von verschiedenen späteren Autoren exzerpiert wurde. Aus diesem rekonstruierten Text stammt der Satz (14 A 21 DK): Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως. („Pythagoras hat als erster die Umfassung des Alls als *kosmos* bezeichnet, wegen der in ihm herrschenden Ordnung.“)<sup>12</sup> Das in diesem Satz verwendete Synonym für Kosmos: *perioche* ist ebenfalls ein spätes und seltenes Wort. Es scheint bei Aëtius in der Regel „Himmel“ zu bedeuten und speziell die äußerste Himmelsschale, die unsere Welt umfasst und begrenzt.

<sup>5</sup> HEUBECK, ALFRED; WEST, STEPHANIE; HAINSWORTH, JOHN BRYAN (Hg.): A Commentary on Homer's Odyssey, vol. I: Introduction and Books I-VIII, Oxford 1988 (paperback ed. 1990), S. 378 zu V. 489, wo es zum Gesang des Demodokos schon einmal geheißen hatte, er sei λίην γὰρ κατὰ κόσμον vorgetragen worden: „in sehr guter Ordnung“.

<sup>6</sup> μεταστῆσαι τὸν κόσμον Thuk. 4, 76; 8, 48, 4; 8, 67, 3; μένειν ἐν τῷ ὀλιγαρχικῷ κόσμῳ 8, 72 etc.; von der spartanischen Verfassung Hdt. 1, 65; πόλεων κόσμοι Platon, *Protag.* 322 C 3.

<sup>7</sup> Arist.pol. II 10, 1272 a 5f.; Strabo 10, 4, 18; 22.

<sup>8</sup> Hdt. 8, 142, 2; Thuc. 1, 5, 2; Soph.Aj. 293.

<sup>9</sup> Vgl. zum Folgenden besonders FINKELBERG, ARYEH: On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ, in: Harvard Studies in Classical Philology 98, 1998, S. 103–136; GATZEMEIER, MATTHIAS; DIE REDAKTION; EBERT, ROLF: Art. „Kosmos“, in: RITTER, JOACHIM; GRÜNDER, KARLFRIED; GOTTFRIED, GABRIEL (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie online, DOI: <https://doi.org/10.24894/HWPh.5225>, Stand: 13.10.2023. Im modernen Deutsch bedeutet Kosmos meist „Weltall, Weltraum, Universum“, nur selten noch „Welt“. Vgl. unten Anm. 49.

<sup>10</sup> Vgl. DIELS, HERMANN; KRANZ, WALTER: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch-deutsch. Band 1, 9. Aufl. (Nachdruck der 6. Aufl. 1951/1952) Berlin 1960, S. 105, Z. 24f. (im Folgenden D./K.)

<sup>11</sup> DIELS, HERMANN: Doxographi Graeci, Berlin 1879, prol. 45–47. Vgl. jetzt MANSFELD, JAAP: Aetiana. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts, part 1–4 Leiden/Boston 2020.

<sup>12</sup> Ähnlich heißt es bei Diogenes Laertios (im Folgenden D.L.) 8, 48: „Favorinus sagt, dass Pythagoras ... auch den Himmel als erster *kosmos* genannt habe ...“ (τοῦτον [sc. Πυθαγ.] ὁ Φαβωρινός φησιν ... καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον ...).

Wegen der erheblichen zeitlichen Entfernung dieser Bezeugung von Pythagoras muss man aber damit rechnen, dass hier eine spätere Bedeutung des Wortes Kosmos auf eine frühere Phase übertragen wurde. Interessant ist auf jeden Fall die Begründung „wegen der in ihm herrschenden Ordnung“ (14 A 21). Sie deutet auf einen naheliegenden Zusammenhang der Wortbedeutungen: Demnach wäre der äußerste Himmel und evtl. auch die in ihm enthaltene Welt wegen ihrer besonders augenfälligen Ordnung (τάξις) als Kosmos bezeichnet worden.<sup>13</sup>

Der erste vermutlich zuverlässige Beleg für das Wort Kosmos bei den Vorsokratikern findet sich bei Heraklit fr. 22 B 30 (um 500 v. Chr.) (= Nr. 62 Primavesi<sup>14</sup>): κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννόμενον μέτρα. („Diesen Kosmos, denselben von allem, hat weder einer der Götter noch einer der Menschen geschaffen, sondern er war immer, ist und wird sein: Feuer, immer lebend, nach Maßen entflammend und nach Maßen erlöschend.“) Das ist erkennbar originale Diktion, ergibt aber eine ambivalente Bedeutung des Wortes κόσμος. Einerseits deutet die Formulierung „derselbe von/für alles“ in Richtung der Bedeutung „Welt, All“. Andererseits ist in den folgenden Bemerkungen zur Identität dieses Kosmos mit dem immer lebenden Feuer stark der Aspekt des Maßes betont (zweimal μέτρα), nach dem dieses Feuer entflammt und erlischt: „Der hier erstmals in philosophischem Gebrauch bezeugte Begriff κόσμος fasst die bestehende Welteinrichtung als ein maßvolles Gefüge, das in der Bewegung des Feuers seinen Bestand hat.“<sup>15</sup> In diesem Verständnis steht also wieder die geordnete Abfolge von Feuerphasen als das die Welt bestimmende Prinzip im Vordergrund, somit die älteste Bedeutung von κόσμος.<sup>16</sup> Auch für zwei weitere Belege bei Heraklit (22 B 89 und B 124 D./K.), die allerdings möglicherweise keine Originalbelege darstellen, kann man diese Bedeutung wahrscheinlich machen.<sup>17</sup> Das Feuer als dominantes Element im Kosmos wird später von den Stoikern wieder aufgegriffen.

<sup>13</sup> Finkelberg hat auch für das Zeugnis 12 A 11 D./K. aus Anaximander deutlich gemacht, dass das dort den „Himmeln“ zugeschriebene Wort *kosmos* die Bedeutung „Zusammensetzung, Arrangement“ hat: FINKELBERG, History, S. 108f. Allerdings tritt bei ihm hier etwas in den Hintergrund, dass damit natürlich eine sinnvolle, funktionsfähige Ordnung gemeint ist, ganz wie es dieses Wort von Anfang an bezeichnet (dies zu Recht betont S. 115). Ebd. S. 109f. weist Finkelberg darauf hin, dass Anaximenes 13 B 2 (ebenfalls aus Aëtius) scheinbar ein wörtliches Fragment bietet (οἶον ἢ ψυχῇ, φησιν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει. „Wie unsere Seele, sagt er, die Luft ist, uns beherrschend zusammenhält, so umfaßt auch die ganze Weltordnung Hauch und Luft.“ [Übers. v. D./K. I, 95]). Es ist aber vielfach angezweifelt worden, ob dies wirklich ein Originalwortlaut ist, vgl. ebd. S. 109, Anm. 22. Wenn es echt wäre, wäre es das früheste Zeugnis für diesen Wortgebrauch.

<sup>14</sup> MANSFELD, JAAP; PRIMAVESI, OLIVER: Die Vorsokratiker griech./dt., ausgewählt, übers. und erläutert v. Mansfeld, Jaap /Primavesi, Oliver, Stuttgart 1986, erweiterte Neuauflage 2011, S. 268.

<sup>15</sup> Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. UEBERWEG, FRIEDRICH, völlig Neubearb. Ausgabe hg. v. HOLZHEY, HELMUT, Die Philosophie der Antike, Bd. 1: Frühgriechische Philosophie, hg. v. FLASHAR, HELLMUT; BREMER, DIETER; RECHENAUER, GEORG, Basel 2013, S. 616.

<sup>16</sup> Finkelberg spricht sich vehement für diese Bedeutung an dieser Stelle aus: FINKELBERG, History, S. 116f., und weist dabei darauf hin, dass eine neue Bedeutungsprägung im Sinne von „Welt“ von Heraklit hätte erläutert werden müssen. Eine Parallele sieht er in Anaximanders fr. 12 B 1: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. „...Und woraus den seienden Dingen die Entstehung ist, da hinein geschehe auch ihr Untergang gemäß der Notwendigkeit; denn sie (die Dinge) gäben einander Strafe und Buße für die Ungerechtigkeit gemäß der Ordnung der Zeit.“ Auch hier steht die regelmäßige, geordnete Abfolge von Werden und Vergehen im Zentrum.

<sup>17</sup> Vgl. FINKELBERG, History, S. 117f.

Um hier abzukürzen, zitiere ich die Zusammenfassung, wie sie Finkelberg in seiner Untersuchung gibt: „It thus emerges that the fifth-century texts do not furnish any clearcut evidence for κόσμος ‘world.’ The word is consistently used in its primary sense of ‘order, arrangement,’ and even in this sense no systematic employment of it in cosmological speculations is traceable.“<sup>18</sup>

Schwierig ist die Beurteilung der berühmten Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie, die häufig dem Atomisten Demokrit (ca. 460–380 v. Chr.) zugeschrieben wird. Der erste sichere Beleg findet sich aber erst bei Arist.phys. VIII 2, 252 b 26. Dort geht es um die innere Bewegungsfähigkeit von Lebewesen *versus* die von außen angestoßene Bewegung von Nichtlebewesen. In diesem Zusammenhang sagt Aristoteles (252 b 24–27): εἰ δ’ ἐν τῷ ζῳῷ τοῦτο δυνατόν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίγνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ. („Und wenn dies [= diese Art der Eigenbewegung] in einem Lebewesen geschehen kann, was hindert, dass dasselbe sich auch im All ereignen kann? Wenn es nämlich im Mikrokosmos geschieht, dann auch im großen (Kosmos).“

Man wird zwar Finkelberg einräumen müssen, dass der exakte Wortgebrauch (μικρὸς κόσμος – μακρὸς κόσμος) sich bei Demokrit nicht belegen lässt.<sup>19</sup> Dass aber Demokrit ein solcher Vergleich zwischen den großen Weltstrukturen und den kleineren Strukturen des Menschen vorgeschwebt hat, dürfte dennoch wahrscheinlich sein. Immerhin setzt er durchgängig die atomaren Grundbausteine und die Mechanismen ihrer Verbindung und Auflösung überall in derselben Weise an. Es liegt daher nahe, auch dieselben Funktionsweisen im Makrokosmos und im Mikrokosmos Mensch (und natürlich auch bei den Tieren und Pflanzen) anzusetzen.<sup>20</sup>

Dies ist aber zunächst einmal die Feststellung eines naturwissenschaftlichen Faktums, das keine unmittelbar ethische Relevanz zu haben scheint. Zugleich besitzen wir aber von Demokrit zahlreiche Fragmente zur Ethik und können anhand des bei Diogenes Laertios überlieferten Schriftenverzeichnisses (9, 46–49) eine größere Zahl von ethischen Schriften ausmachen, die uns leider nur fragmentarisch überliefert sind. Die Forschung hat sich lange gefragt, ob diese ethischen Fragmente irgendwie mit den physikalisch-atomistischen Anschauungen Demokrits verbunden werden können. Man neigt in den letzten 20 Jahren dazu, diese Frage immer deutlicher zu bejahen.<sup>21</sup> Kernbegriffe der demokriteischen Ethik wie εὐθυμία („Wohlgemutheit“), εὐεστώ („Wohlbefinden“), εὐστάθεια („Wohlabgewogenheit“), ἀθαμβία, ἀθαυμαστία („mangelndes Erstaunen“, „Unverblüfftheit“) beziehen sich auf den zugrundeliegenden Seelenzustand in seiner atomaren Struktur;<sup>22</sup> auch die Seele ist ja bei Demokrit ein atomares Konglomerat. Sie bezeichnen alle eine harmonische Ausgeglichenheit und Balance der Bewegungen der Seelenatome. Dabei wird eine gleichmäßige Zentrierung dieser Atombewegungen um einen stabilen Schwerpunkt als ideal betrachtet, welche durch allzu große Atomstöße von außen (im Prozess der Wahrnehmung oder des Denkens) zu extremen Ausschlägen und in Unordnung gebracht werden kann. Dies wird schön aus dem fr. 68 B 191

<sup>18</sup> FINKELBERG, History, S. 122.

<sup>19</sup> FINKELBERG, History, S. 120–122.

<sup>20</sup> So urteilt auch der Grundriss der Geschichte der Philosophie, S. 881.

<sup>21</sup> Vgl. die zusammenfassende Darstellung im Grundriss der Geschichte der Philosophie, S. 907–914.

<sup>22</sup> Vgl. D.L. 9, 44f.; fr. 68 B 4 D./K.; 68 A 169 D./K.

erkennbar:<sup>23</sup> ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί. („Denn den Menschen wird Wohlgemutheit zuteil aus Mäßigung der Lust und durch des Lebens rechtes Maß. Mangel und Überfluss dagegen pflegt umzuschlagen und große Bewegungen in der Seele zu verursachen. Die in großem Pendelschlag [wörtl.: aus großen Abständen] sich bewegendenden Seelen sind weder wohlbeständig noch wohlgemäß.“) Das ordnungsgemäße atomare Funktionieren der Seele im Sinne der beschriebenen Zentrierung wird somit zu einem ethischen Ziel erklärt und ihr natürlicher Zustand zur Norm erhoben.

Von κόσμος ist in diesen Zusammenhängen zwar nicht ausdrücklich die Rede, aber es gilt sicher, was Rechenauer folgendermaßen formuliert: „Was hier als zentrales Anliegen der demokritischen Ethika greifbar wird – die Gewinnung von Stabilität im Seelischen durch Eingrenzung und Sistierung des Fluktuierenden, Ungeordneten –, kann durchaus in Beziehung auf die Vorstellungen, die Demokrit vom physikalischen Kosmos schlechthin hat, gesehen werden.“<sup>24</sup> Hier wird also die dominierende Grundbedeutung des Wortes Kosmos greifbar und wirkt nach: Ordnung, die zur Norm erklärt wird.

Die hier zum ersten Mal klar greifbare Verbindung von natürlichen, kosmischen Strukturen<sup>25</sup> und Ethik führt auch zu einer Neubewertung der naturwissenschaftlichen Untersuchung der Welt. Naturforschung erkennt die normalen funktionalen Zusammenhänge der Welt, und diese Erkenntnis wird in einen normativen Rang erhoben. Je nachdem, welchen Wert man der Ethik innerhalb der Philosophie einräumt, kann die Physik (im antiken Sinne) auch als ein Mittel zum Erreichen ethisch-psychologischer Ziele verstanden werden. Das ist ein Ansatz, der sich besonders in den hellenistischen philosophischen Systemen des Epikureismus und der Stoa wiederfindet.

Wenn wir der Bedeutungsentwicklung des Wortes κόσμος weiter folgen, so scheint im Laufe des 5. Jh.s v. Chr. die Bedeutung „Himmel, Himmelsphäre“ in den Vordergrund zu treten. Wir hatten dies bereits einmal als eine dem Pythagoras zugeschriebene Wortbedeutung kennengelernt (14 A 21 D./K.), wobei es sich aber wahrscheinlich um eine spätere Rückübertragung auf den frühen Denker handelte. Dieser Wortgebrauch findet sich etwa in der platonischen *Epinomis*, die nach heute verbreiteter Auffassung von Philipp von Opus, einem etwas jüngeren Schüler Platons, stammt.<sup>26</sup> Möglicherweise etwas älter ist eine Stelle im *Panegyrikos* des Isokrates (von ca. 380 v. Chr.) 179, wo von der „gesamten Erde, die unter dem

<sup>23</sup> Übersetzung von RECHENAUER, GEORG in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, S. 909. Der Klammerzusatz ist von mir, J. A.

<sup>24</sup> Grundriss der Geschichte der Philosophie, S. 910. Vgl. auch ebd. S. 912: „Er (Demokrit) sieht die menschliche Ordnung an die Herstellung einer Korrelation des Subjekts zu einer objektiven Außenwelt unter dem Gesichtspunkt des Notwendigen gebunden. Das Gesetz des Sollens ruht dabei nicht im subjektiven Willen, sondern wohnt als deontologisches Moment der objektiven Außenwelt selbst inne; es muss vom Menschen erkannt und durch entsprechendes Verhalten erfüllt werden, um den umgreifenden Ordnungszusammenhang zu wahren.“

<sup>25</sup> Eigentlich müsste man den Titel dieses Beitrags auch auf die Frage nach der Natur als ethischem Maßstab erweitern. Das wird bereits hier erkennbar, später aber noch deutlicher bei den Epikureern und Stoikern hervortreten.

<sup>26</sup> Vgl. zur *Epinomis* KRÄMER, HANS, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. F. Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe hg. v. H. HOLZHEY, Die Philosophie der Antike, Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos, hg. v. H. FLASHAR, Basel 2004, S. 84–86, die Stellen: 977 B 2; 986 C 4; 987 B 7 etc.

Himmel liegt“ gesprochen wird (τῆς γὰρ γῆς ἀπάσης ὑπὸ τῷ κόσμῳ κειμένης ...). In seinem noch etwas früheren *Busiris* 12 bedeutet die Wendung ἐν καλλίστῳ τοῦ κόσμου „im schönsten Teil des Himmels“ (von Ägypten) oder „im schönsten Klima“.<sup>27</sup> Auch bei Aristoteles (gestorben 322 v. Chr.) ist die Bedeutung „Himmel“ häufig.<sup>28</sup> Und am Ende des 4. Jh.s v. Chr. beschreibt Epikur den Kosmos noch als „eine Umfassung des Himmels, die die Sterne, die Erde und alle erscheinenden Dinge umfasst“ (*Brief an Pythokles*, 88 [= D.L. 10, 88]: κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, [...]) („der Kosmos ist eine Umfassung des Himmels, die die Sterne, die Erde und alle [uns] erscheinenden Dinge umfasst, [...]).“<sup>29</sup>

### 3. Die Sophisten

Chronologisch müsste man an dieser Stelle einen kurzen Blick auf die Sophisten werfen, mit denen sich Platon in seinen Dialogen immer wieder auseinandersetzt.<sup>30</sup> Ich will dies hier nur ganz knapp tun, da speziell der Begriff κόσμος hier keine große Rolle spielt. Diese intellektuelle Bewegung hatte ihren Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. und wird durch Namen wie Protagoras, Gorgias, Thrasymachos, Hippias und Kallikles repräsentiert. Sie zogen in ganz Griechenland umher und boten für Geld den höheren Ständen Unterricht an, der überwiegend auf den Erwerb rhetorisch-politischer Kompetenzen angelegt war. Ein zentrales Thema war das Begriffspaar φύσις-νόμος, das man mit „Natur-Sitte/Gesetz“ übersetzen könnte. Der hier benutzte Naturbegriff hat sich bereits ein wenig von seiner ursprünglichen Bedeutung („Wuchs“) entfernt in Richtung einer abstrakteren Auffassung von „natürlich gewachsenem Wesen/Natur“, wie wir das Wort auch heute meist verwenden. Die Grundtendenz der Sophisten war es, den in der archaischen Zeit hochgehaltenen Wert der genealogisch vererbten Vorzüglichkeit eines ‚adeligen‘ Menschen einerseits zugunsten der Möglichkeit einer lernend erworbenen Qualität etwas zurückzudrängen. Diese Tendenz steht im Zusammenhang mit den sozialhistorischen Entwicklungen einer Adels- zur Bürgergesellschaft.

Andererseits finden wir radikale Vertreter einer ethischen Bevorzugung natürlicher Strukturen und Verhaltensweisen gegenüber als sekundär empfundenen gesellschaftlichen Normen und Einschränkungen. Hier wird also der Begriff der Natur wieder aufgewertet, aber nicht nur rein genealogisch verstanden, sondern mit einem breiteren Bezug auf die natürliche Umwelt. Ein schönes Beispiel bietet der Komiker Aristophanes in seinen *Wolken* von 423 v. Chr. (die wir nur in einer veränderten zweiten Auflage besitzen), 1409–1431. Der Sohn Phei-

<sup>27</sup> Vgl. Hdt. 1, 142,1: τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ὥρέων ἐν τῷ καλλίστῳ „im schönsten Teil des Himmels/der Welt und der Jahreszeiten“ (sc. haben die Ionier ihre Städte gegründet). Hier wird also, einige Jahrzehnte früher, οὐρανός als Synonym für κόσμος verwendet. Vgl. FINKELBERG, *History*, S. 122–124.

<sup>28</sup> *Meteorologica* I 3, 340 b 10: τὸν περὶ γῆν κόσμον „der Kosmos/Himmel rings um die Erde“; *Metaphysik* K 6, 1063 a 15: die Dinge im Himmel verändern sich nicht; Arist.e.N. VI 7, 1141 b 1: der Himmel enthält göttlichere Dinge als den Menschen.

<sup>29</sup> Der Wortlaut erinnert stark an das Pythagorasfragment 14 A 21 D./K, s.o.

<sup>30</sup> Vgl. KERFERD, GEORG B, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begr. v. F. Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, v. K. Döring; H. Flashar; G.B. Kerferd; C. Oser-Grote/H.-J. Waschkiel, hg. v. H. FLASHAR, Basel 1998, S. 1–137, bes. S. 11–19. Klassisch ist HEINIMANN, FELIX: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945 (Nachdruck Darmstadt 1987). Vgl. auch KULLMANN, WOLFGANG: *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung*, Stuttgart 2010.

dippides legt dort seinem Vater dar, dass er ihn genauso mit Schlägen traktieren dürfe, wie seinerzeit der Vater den Sohn geschlagen habe. Dies begründet er mit dem menschlich-willkürlichen Charakter der Gesetze (die dies verbieten) und dem Verweis auf Hähne und anderes Vieh, bei dem es ebenfalls üblich sei, dass die Nachkommen den Vater gewaltsam attackierten. Der Vater kontert dieses Argument mit der trockenen Bemerkung, dann solle der Sohn auch Mist fressen und auf einer Hühnerstange schlafen. Hier wird also (in einer allerdings komisch übertriebenen Weise) die tierische Natur als ein ethisches Vorbild genommen, die Natur also zur Norm erhoben. Dieses Verfahren findet sich übrigens auch in den medizinischen Schriften des Corpus Hippocraticum.<sup>31</sup> Bei Aristoteles ist dann dieser umfassende Begriff der Natur als desjenigen Bereichs der Wirklichkeit, der auch ohne menschliche Einwirkung existiert, und somit dasselbe wie „Welt“ bezeichnet, voll entwickelt.<sup>32</sup> Diese Gleichsetzung von „Natur“ und Kosmos (im Sinne von „Welt“) wird uns im Epikureismus und im Stoizismus wieder begegnen.

#### 4. Platon

Auch bei Platon (428–348 v. Chr.) findet sich die Bedeutung „Himmel“ für κόσμος häufiger.<sup>33</sup> Er vollzieht jedoch dann endlich den Schritt zur Bedeutung „Welt“. Dies geschieht aber wohl erst im relativ späten *Timaios* (geschrieben um 350 v. Chr.) (Plat.Tim. 28 B 2–7): ὁ δὴ πᾶς οὐρανός – ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ’ ἂν δέχοιτο, τοῦθ’ ἡμῖν ὀνομάσθω – σκεπτέον δ’ οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντός ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ’ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. („Der gesamte Himmel – oder die Welt [κόσμος] oder welche andere Bezeichnung auch immer jemand am ehesten akzeptieren würde, damit sei er von uns benannt – von ihm ist zuerst zu untersuchen, was bei einem jeden zu Beginn der Untersuchung zugrunde liegen muss, ob er immer [schon] war, ohne einen Anfang des Werdens zu haben, oder ob er geworden ist, ausgehend von irgendeinem Anfang.“)<sup>34</sup> Hier ist auffällig, dass Platon bzw. sein Sprecher Timaios von dem Wort „Himmel“ (οὐρανός) ausgeht, das wir gerade schon als ein Synonym für κόσμος in der Bedeutung „Welt“ kennengelernt haben. Dann schiebt er in

<sup>31</sup> Vgl. BUCHHEIM, THOMAS: Art. „physis“ in: HORN, CHRISTOPH; RAPP, CHRISTOF (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002, S. 347: „In der Medizin ist die *ph.(ysis)* die einen Normalzustand definierende, ausbalancierte Konstitution des Menschen aus verschiedenen Grundqualitäten oder Säften (De nat. hom. 2-4; De vet. med. 14; De aere aquis locis 10), welche in Verhältnis und mannigfaltiger Abhängigkeit zu Schwankungen und Verschiedenheiten der Nahrungsmittel und Einwirkungen aus der Umgebung steht (z.B. De vet. med. 20; De aere aquis locis 23–24), was wiederum die *ph.* und reguläre Verursachung einer jeden Krankheit bedingt und erklärlich macht, statt sie göttlichen Einflüssen zuschreiben zu müssen (De morbo sacro 2, 1–3. 18, 2; De aere aquis locis 2. 22; Epid. 6, 5, 1).“

<sup>32</sup> Z.B. *Metaphysik* Γ 3, 1005 a 32f.

<sup>33</sup> Plat.Lg. VII, 821 A 2, wo allerdings z.B. Schöpsdau „Weltall“ übersetzt (SCHÖPSDAU, KLAUS: Platon, Werke, Bd. IX, 2: Nomoi, Übers. u. Komm. v. K. Schöpsdau, Göttingen 2003, S. 124), vgl. aber FINKELBERG, History, S. 124; Plat.Phlb. 28 E 3f., wo D. Frede „Regelmäßigkeit“ übersetzt (FREDE, DOROTHEA: Platon, Werke Bd. III, 2: Philebos, Übers. u. Komm. v. D. Frede, Göttingen 1997, S. 36); Plat.Criti. 121 C 3. Es herrschen also divergierende Auffassungen über die Übersetzung des Wortes *kosmos* an vielen dieser Stellen; „Weltall“ ist aber nur das gewöhnliche deutsche Wort für „Kosmos“ und „Regelmäßigkeit“ verweist auf die im Wort *kosmos* immer mitzuhörende Ordnung.

<sup>34</sup> Übers. hier und im Folgenden von Th. Paulsen: PAULSEN, THOMAS: Platon, Timaios, Griech./Dt., Übers., Anm. u. Nachwort v. Thomas Paulsen; Rudolf Rehn, Stuttgart 2003, S. 37. Der erste Klammerzusatz ist von mir, J. A.



Parenthese eine Bemerkung ein, in der unser Wort κόσμος als eine mögliche synonyme Bezeichnung dafür genannt wird, ohne dass der Sprecher auf dieser Bezeichnung insistieren möchte. Das deutet, wie Finkelberg zu Recht betont hat, darauf hin, dass der Ausdruck κόσμος in der Bedeutung „Welt“ zu dieser Zeit noch keinesfalls gefestigt war.<sup>35</sup>

Nach der Darstellung des Timaios hat der Demiurg den Kosmos geschaffen, indem er die ewigen Ideen als Vorbilder benutzte. Plat.Tim. 29 A 2f. heißt es: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν. („Wenn nun offensichtlich dieser Kosmos schön und der Demiurg gut ist, dann blickte er offenbar zum Ewigen [Bereich der Ideen].“) Der Kosmos ist also zwar ein aus Materie geschaffenes Wesen und ihm haftet daher gegenüber dem immateriellen Bereich der Ideen eine gewisse Minderwertigkeit an. Aber er ist unter allen geschaffenen Dingen das schönste und beste und kann seinerseits als Vorbild für menschliches Handeln gelten. Die Schönheit des Kosmos beruht auf seiner höchst vollkommenen Ordnung, in der er ein Abbild der Vernunft des Schöpfers ist. Daher nennt Timaios ihn auch ein vollkommenes Lebewesen (Plat.Tim. 30 B 6–C 1): οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. („Daher nun muss man, gemäß der wahrscheinlichen Rede, sagen, dass dieser Kosmos ein beseeltes und wahrhaft mit Verstand begabtes Lebewesen geworden ist durch die planende Vorausschau des Gottes.“) Diese planende Vorausschau oder Vorsehung (πρόνοια) wird uns bei den Stoikern wieder begegnen.

Auch der Mensch ist von seiner Gestalt und inneren Struktur her in manchem eng am Kosmos ausgerichtet. Mit seinem (annähernd) kugelrunden Kopf bildet der Mensch die äußere Gestalt des Kosmos nach, und in diesem Kopf ist die menschliche Vernunft als seine höchste Fähigkeit lokalisiert (Plat.Tim. 44 D 3–8). Wenn der Mensch den Kosmos betrachtet und erforscht, erkennt er dessen regelmäßige Struktur und Abläufe und bringt seine eigenen ungeordneten Überlegungen in eine vergleichbar wohlgeordnete Bewegung (Plat.Tim. 47 B – C 4): ... τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσαιμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ’ ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὐσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα. („Nachdem wir die am Himmel vorfindlichen Umläufe der Vernunft betrachtet haben, benutzen wir sie für die Umläufe unserer Gedanken, die den kosmischen verwandt sind, geordnete Umläufe statt der ungeordneten [in uns], und indem wir sie erlernen und teilhaben an der natürlichen Richtigkeit der vernünftigen Überlegungen und indem wir die ganz und gar konstanten Umläufe des Gottes nachahmen, bringen wir die in uns umherirrenden Umläufe zur Ruhe.“) Der Kosmos dient also dem Menschen als Vorbild für seine innere, seelische Ausrichtung und ermöglicht ihm sowohl moralisch zu leben als auch intellektuell voranzuschreiten. Das maßgebliche Element sind dabei die regelmäßigen Umläufe der Gestirne, also die astronomische Ordnung des Kosmos, erst in zweiter Linie seine Schönheit, die aus dieser Ordnung folgt. Dies wird auch der maßgebliche Grund dafür sein, dass Platon das Wort Kosmos für dieses Universum neu prägte.<sup>36</sup> Die For-

<sup>35</sup> FINKELBERG, History, S. 128. Ähnlich vorsichtig äußert sich Sokrates in Plat.Phlb. 29 E 1: ... περὶ τοῦδε ὄν κόσμον λέγομεν. „... über dies, was wir *kosmos* nennen.“

<sup>36</sup> So auch FINKELBERG, History, S. 129–131, der aber den Aspekt der Schönheit m.E. zu sehr in den Hintergrund rückt. Vgl. auch BRISSON, LUC: Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: *Timaios*, in: KOBUSCH, THEO;

mulierung Platons erinnert sehr an Demokrits Auffassung von der Euthymie. Allerdings schweben Platon keine atomaren Bewegungen vor, sondern die Bewegungen der Gestirne. Das Verhältnis von ungeordneten (= schlechten) Bewegungen zu geordneten (= guten) ist aber bei beiden Denkern gleich.

Die Erforschung der Natur hat in diesem Verständnis nur einen propädeutischen, dienenden Charakter. Sie kann die Seele funktionsfähig machen und so zur Philosophie (und damit zur ethischen Vollkommenheit) führen. Diese dienende Funktion der Naturwissenschaft (Physik) gleicht ihrer Rolle bei Demokrit. Das eigentliche Ziel menschlichen Denkens bleibt für Platon aber die rein intelligible Erkenntnis der Ideen.

Der platonische Dialog *Timaios* ist bekanntlich in der Philosophiegeschichte der bei weitem wirkmächtigste gewesen. Seine fulminante Rezeption setzt bereits im sog. Mittelplatonismus ein, einer Fortentwicklung des Platonismus von ca. dem 1. Jh. v. Chr. bis zu Plotin (ca. 204-269 n. Chr.), der zentralen Figur des Neuplatonismus.<sup>37</sup> Die Überlieferungslage ist für die meisten mittelplatonischen Philosophen (Eudoros von Alexandrien, Derkylides, Thrasyllus, Lukios, Nikostratos etc.) sehr fragmentarisch, aber ein sehr umfangreiches, wenn gleich nicht vollständiges Œuvre des Plutarch von Chaironeia (ca. 45–120 n. Chr.) ist erhalten. Alle Mittelplatoniker bemühen sich darum, die originale platonische Lehre als systematisch und widerspruchsfrei zu erweisen, und bedienen sich dazu oft (manchmal auch übertrieben) raffinierter philologischer Exegesen. Charakteristisch ist weiterhin eine Amalgamierung stoischer, peripatetischer und pythagoreischer Ansätze mit der platonischen Lehre. In scharfem Gegensatz zu den beiden materialistischen hellenistischen Systemen der Stoa und des Epikureismus wird der Transzendenzgedanke stark in den Vordergrund gerückt. Der im *Timaios* zentrale Schöpfer-Demiurg wird mit der Vernunft als höchstem transzendentalen Prinzip identifiziert, zu dem sich (in wechselnder Bewertung) die Ideen, auf die er bei seiner Schöpfung schaut, und die Materie, mit der er seine Schöpfung bewerkstelligt, gesellen (Drei-Prinzipienlehre).<sup>38</sup>

Ganz ähnlich wie Platon den vom Demiurgen geschaffenen Kosmos zur ethischen und intellektuellen Norm erklärte, benutzen die Mittelplatoniker eine auch in der Stoa vorfindliche Formel als ethische Norm: Dies ist die Aufforderung zur ὁμοίωσις θεῷ, zur „Angleichung an Gott“. <sup>39</sup> Die Stoiker sprachen, wohlgemerkt, von ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, also „in Über-

MOJSISCH, BURKHARD (Hg.): Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, S. 229–248; HORN, CHRISTOPH: Art. „Ordnung/Kosmos (*taxi/skosmos*)“, in: SCHÄFER, CHRISTIAN (Hg.): Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, S. 214–219.

<sup>37</sup> Vgl. FERRARI, FRANCO: § 48. Der Begriff ‚Mittelplatonismus‘ und die Forschungsgeschichte, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. F. Ueberweg, völlig Neubearb. Ausgabe, Die Philosophie der Antike, Bd. 5/1: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, hg. v. CHR. RIEDWEG; CHR. HORN; D. WYRWA, Basel 2018, S. 547–555; DILLON, JOHN: The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977, S. 43–51.

<sup>38</sup> Vgl. FERRARI: ‚Mittelplatonismus‘, S. 553f.: „Die Bedeutung der Theologie zeigt sich in einer umfassenden und vertieften Reflexion über die Beziehungen zwischen einem Ersten Gott, oft gleichgesetzt mit der Idee des Guten (und des Einen), und einem zweiten Gott, dem Baumeister der sinnlichen Welt. In der Tat nehmen einige Denker wie Numenios und Alkinoos zwei Gottheiten an – die erste identisch mit der Idee des Guten, die zweite mit dem Demiurgen –, während andere wie Plutarch und Attikos den Demiurgen und die Idee des Guten zu einem zusammenfassen (...).“

<sup>39</sup> Diese Formel geht auf Plat.Ti. 90 D 1–7 zurück: „Jeder muss das Denkende dem Gedachten ähnlich machen (ἐξομοῖωσαι) entsprechend der ursprünglichen Natur, muss dabei das Ziel des besten Lebens haben (ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν), das den Menschen von den Göttern als bestes in Aussicht gestellt ist, und zwar sowohl für die

einstimmung *mit der Natur* leben“.<sup>40</sup> Die Mittelplatoniker betonen mit der Ersetzung der Natur durch Gott den transzendenten Charakter des Demiurgen und der von ihm berücksichtigten Ideen als die hinter der Natur liegende, bedeutendere Instanz, die als Richtpunkt der Ethik dienen sollte. Damit ist ein bedeutender Schritt in Richtung auf die christliche Rezeption dieses Gedankens getan.

Ich möchte dies wenigstens an einer Textstelle kurz zeigen. In Plutarchs Schrift *De sera numinis vindicta* (περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων „Über die späte Bestrafung durch die Gottheit“) findet sich folgender Absatz (Plut.de.sera 550 D): ἀλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν, ἐξομοίωσιν οὕσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσιν τοῖς ἔπεσθαι θεῶ δυναμένοις. καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις, ἄτακτος οὕσα, ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβάλλειν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοιότητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ιδέας καὶ ἀρετῆς. („Bedenkt nun zuerst, daß sich nach der Lehre Platons der Gott, indem er sich in die Mitte stellt als ein Vorbild aller vollkommenen Dinge, die menschliche Tugend, die eine gewisse Angleichung ist an ihn, denjenigen eingibt, die imstande sind, Gott zu folgen. Denn auch die Natur des Alls, an sich ungeordnet, empfing diesen Anstoß, sich zu wandeln und zum Kosmos zu werden durch eine gewisse Ähnlichkeit und Teilhabe an der Idee und sittlichen Vollkommenheit, die das Göttliche umgibt.“)<sup>41</sup>

Der Demiurg erhebt sich also selbst zum ethischen Vorbild für die Menschen, die zumindest teilweise in der Lage sind, dieses Vorbild zu erkennen und ihm als ethischer Richtschnur zu folgen. In dieser Angleichung an Gott ahmt der Mensch den primären Schöpfungsvorgang des Kosmos nach, der von der Unordnung zur Ordnung (κόσμος) verlief. Denn der Demiurg orientierte sich bei seiner Schöpfung an den ewigen Ideen, was hier so klingt, als hätte sich der Kosmos selbst an diesen Ideen ausgerichtet. Auch hier wird also die transzendente Instanz des Demiurgen und der Ideen zum ethischen Vorbild erklärt. Kosmos in der Bedeutung „gute Ordnung“ ist der Zustand der Welt nach der Schöpfung, die somit ein Prozess der Ordnung des vorher Ungeordneten ist.

## 5. Aristoteles

Aristoteles (384–322 v. Chr.), der bedeutendste Schüler Platons, kann hier knapp abgehandelt werden. Er übernimmt von Platon den Wortgebrauch κόσμος für das Universum, hält den Kosmos wie Platon für ein Lebewesen, das vollkommen, schön, gut geordnet und göttlich ist.<sup>42</sup> Aber im Gegensatz zu Platon nimmt Aristoteles keine Entstehung der Welt an, sondern

gegenwärtige Zeit als auch für die danach.“ Übers. von MÄNNLEIN-ROBERT, IRMGARD: Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῶ in Kaiserzeit und Spätantike, in: PIETSCH, CHRISTIAN (Hg.): Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext, Stuttgart 2013, S. 99–111, hier: S. 99, Anm. 5.

<sup>40</sup> Vgl. unten die Ausführungen zur Stoa. Die Formel findet sich, zunächst ohne den Zusatz „der Natur“, bei Zenon, SVF I, 179. Zum Problem des Zusatzes vgl. BEES, ROBERT: „Natur“ in der Telosformel Zenons von Kition, AKAN 20, 2010, S. 45–62.

<sup>41</sup> Übers. v. HELMIG, CHRISTOPH: Hilfe der Götter für das gute Leben – Die Rolle der Religiosität in der Ethik des antiken Platonismus, in: PIETSCH, Ethik, S. 237–258, hier: S. 248.

<sup>42</sup> Arist.cael. II 2, 285 a 29: ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος; I 9, 279 a 18–22.

hält sie und die in ihm enthaltenen Spezies der Pflanzen und Tiere für ewig.<sup>43</sup> Die einzelnen sterblichen Individuen vererben die Speziesseigenschaften an ihre Nachkommen und erhalten so die Ewigkeit der Spezies.<sup>44</sup> Die Erhaltung der jeweiligen Tierart ist das Ziel der Fortpflanzung und die einzelnen Individuen sind mit Körperfunktionen versehen, die dieses Ziel sinnvoll erreichen können. Der Mensch besitzt als einziges Lebewesen mit seinem Verstand eine Funktion, die ihn zu höherwertigen Zielen befähigt.<sup>45</sup> Das ist für ihn die forschende Betrachtung (βίος θεωρητικός) der Welt.<sup>46</sup> Naturwissenschaft gewinnt hier einen eigenen Wert, der nur am Rande mit ethischen Bezügen versehen ist. Diese Überlegungen beschreiben die aristotelische Teleologie, die also nur auf die Arten bezogen ist, aber nicht im Sinne einer durchgängigen Finalität den ganzen Kosmos bestimmt. Die Vorstellung, dass etwa die Pflanzen als Nahrung der Tiere, diese wiederum als Nahrung der Menschen dienen, findet sich bei Aristoteles noch nicht, sie wird erst in der Stoa entwickelt.

Der Kosmos und seine Details sind also für Aristoteles ein wichtiges Objekt naturwissenschaftlicher Betrachtung und zu dieser Betrachtung fordert Aristoteles ausdrücklich auf und hält sie für das eigentliche Ziel menschlichen Lebens. Als ethischer Maßstab fungiert aber der Kosmos nur insofern, als dass es all die skizzierten Strukturen, Funktionen und Werterelationen zu erkennen gilt. Am ehesten kann noch der erste unbewegte Bewegter, der gottgleich den Kosmos in Bewegung hält und nur sich selbst denkt, als Vorbild des menschlichen Denkens gelten.<sup>47</sup> Praktische Handlungsanweisungen sind daraus aber (über die Aufforderung zu philosophischer Betätigung hinaus) nur schwer abzuleiten.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Arist.cael. I 10, 280 a 19-23. Die Frage nach der Ewigkeit des Kosmos wurde im Mittelplatonismus kontrovers diskutiert.

<sup>44</sup> Arist.d.gen.an. II 1, 731 b 31–732 a 1: „Da nämlich unmöglich die Natur einer so beschaffenen Gattung (= der Tiere) ewig ist, ist das Entstehende (Tier) in der Weise (relativ) ewig, in der es das sein kann. Der Zahl nach (= individuell) ist es nun unmöglich – ... –, dem Eidos (= der Spezies) nach aber ist es möglich. Daher existiert die Gattung der Menschen, der Tiere und der Pflanzen ewig.“ Zu Aristoteles als Biologen vgl. ALTHOFF, JOCHEN: Aristotle, the Inventor of Natural Science, in: KEYSER, PAUL T.; SCARBOROUGH, JOHN (Hg.): The Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World, Oxford 2018, S. 235–256; KULLMANN, WOLFGANG: Aristoteles als Naturwissenschaftler, Boston; Berlin; München 2018; CONNELL, SOPHIA M. (Hg.): The Cambridge Companion to Aristotle's Biology, Cambridge 2021.

<sup>45</sup> Die *scala naturae* beginnt mit den Pflanzen ganz unten (besitzen Nährseele und Fortpflanzungsseele), schreitet dann weiter zu den Tieren (die Wahrnehmungsseele und Fortbewegungsseele besitzen) und endet schließlich beim Menschen (der als einziger den Verstand besitzt): Arist.de.an. II 3, 414 a 29–b 19.

<sup>46</sup> Vgl. Arist.e.N. X 7. Dort 1177 b 31 – auch die ethische Forderung: „Man soll aber nicht Ratgebern folgend nur Menschliches denken, weil man ein Mensch, bzw. Sterbliches, weil man ein Sterblicher ist, sondern sich so weit wie möglich unsterblich machen und alles tun, um dem Höchsten in sich (= der göttlichen Vernunft) gemäß zu leben.“ Übers. v. FREDE, DOROTHEA: Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers., eingel. und komm. v. D. F., erster Halbbd: Übers. und Einleitung (= Aristoteles, Werke in dt. Übers., begr. v. Ernst Grumach, fortgef. v. Hellmut Flashar, hg. v. CHRISTOF RAPP, Bd. 6), Berlin; Boston 2020, S. 190.

<sup>47</sup> Vgl. Arist.metaph. Λ 9.

<sup>48</sup> Die im Corpus Aristotelicum überlieferte kleine Schrift *De mundo* (περὶ κόσμου) stammt nicht von Aristoteles, sondern erst aus dem 1. Jh. nach Chr. Mit ihrer Definition trifft sie die bisher herausgearbeiteten Aspekte des Wortes *kosmos* (2, 391 b 9–12): κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. λέγεται δὲ καὶ ἐτέρως κόσμος ἢ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεῶν τε καὶ διὰ θεῶν φυλαττομένη. „Welt ist nun ein Gefüge aus Himmel und Erde und den Wesenheiten, die in ihnen umfasst werden. Welt wird aber auch noch auf andere Weise verstanden, als Ordnung und Einrichtung des Alls, die von Gott und durch Gott bewahrt wird.“ Übers. v. STROHM, HANS: Aristoteles, Meteorologie/Über die Welt, übers. v. H. S. (= Aristoteles, Werke in dt. Übers., hg. v. E. GRUMACH, fortgef. v. H. FLASHAR, Bd. 12), Darmstadt<sup>3</sup> 1984, S. 240. Vgl. dazu auch FLASHAR, HELLMUT, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. F. Ueberweg, völlig

## 6. Epikur

Wir hatten oben schon einmal eine Definition des Kosmos von Epikur (341–271/70 v. Chr.) zitiert, die sich in seinem Pythokles-Brief findet (D.L. 10,88): κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, [...] („der Kosmos ist eine Umfassung des Himmels, die die Sterne, die Erde und alle (uns) erscheinenden Dinge umfasst, [...]“) Das Wort bedeutet hier zunächst soviel wie „Himmelssphäre“, die die uns bekannte Welt umschließt und abschließt. Von dort ist es aber nur ein kleiner Schritt zur Bedeutung von Kosmos als (zunächst) der uns bekannten Welt, die durch diese Sphäre vom unendlichen Raum abgegrenzt wird. Und wie wir heute von zahlreichen verschiedenen Galaxien oder Welten sprechen, so geht auch Epikur davon aus, dass es eine unendlich große Anzahl solcher Kosmen gibt.<sup>49</sup> Dies wird mit der ebenfalls unendlich großen Zahl an Atomen und der unendlichen Ausdehnung des leeren Raums begründet – und daraus wird sogleich deutlich, dass sich Epikur in seinen naturwissenschaftlichen Anschauungen stark an Demokrits Atomlehre anlehnt.

Epikur hat sich auch eingehend mit naturwissenschaftlichen und kosmologischen Fragen beschäftigt; sein größtes Werk *Über die Natur* (περὶ φύσεως) in 37 Büchern ist leider bis auf wenige Fragmente verloren. Überhaupt besitzen wir an Originaltexten nur drei bei Diogenes Laertios im 10. Buch überlieferte Lehrbriefe (*an Herodotos*: Physik; *an Pythokles*: über Himmelskörper und -erscheinungen [Echtheit umstritten]; *an Menoikeus*: Ethik).<sup>50</sup> Aber das wichtigste philosophische Gebiet war für Epikur (wie generell in den hellenistischen Systemen) die Ethik. Diese Akzentuierung weist enge Parallelen zu Demokrit auf, vor allem wenn man bedenkt, dass auch für Epikur die Naturwissenschaft nur einen dienenden Charakter besitzt. Epikur hat zwar nicht die Wohlgestimmtheit (εὐθυμία) Demokrits zum höchsten ethischen Wert erklärt, aber doch eine spezielle Variante der „Lust“ (ἡδονή), die im Wesentlichen als die Abwesenheit von Schmerzen und Unlustgefühlen verstanden wird. Der seit der Antike immer wieder erhobene Vorwurf, Epikur habe damit der Völlerei und Trunksucht Vorschub geleistet, geht ins Leere. Im Gegenteil empfiehlt Epikur eine vernünftig abgewogene Befriedigung (νήφων λογισμός, *Brief an Menoik* 132<sup>51</sup>) ausschließlich natürlicher körperlicher Bedürfnisse sowie bestimmte geistige und gesellschaftliche Tätigkeiten (Philosophie, Erinnerung an früher durchlebte Lustzustände, Umgang mit Freunden). Dies führt, wenn es richtig

---

neubearb. Ausgabe hg. v. H. HOLZHEY, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos, hg. v. H. FLASHAR, <sup>2</sup>Basel 2004, S. 271f.

<sup>49</sup> Epik. *Brief an Herodot*, D.L. 10, 45: Ἀλλὰ μὴν καὶ κόσμοι ἅπτεροι εἰσιν, οἳ θ' ὅμοιοι τούτῳ καὶ ἀνόμοιοι. Der moderne Sprachgebrauch tendiert dazu, nur *einen* Kosmos im Sinne eines Universums anzusetzen, innerhalb dessen sich mehrere Galaxien befinden. In Ausdrücken wie „Kosmopolit“ wirkt aber die Bedeutung „Welt“ nach, vgl. oben Anm. 9, und wenn die Stoiker von nur einer Welt im Kosmos ausgehen, fallen die beiden Bedeutungen „Welt“ und „Universum“ zusammen.

<sup>50</sup> Vgl. Epicuro, *Opere*, a cura di Graziano Arrighetti, Milano 1972.

<sup>51</sup> = D.L. 10, 132.

gemacht wird, zu einer als lustvoll empfundenen Seelenruhe (*ἀταραξία*<sup>52</sup>), die also stets eine körperliche und eine geistige Seite besitzt.<sup>53</sup>

Im Gegensatz zu Demokrit wird der Zustand der Lust nirgends in den epikureischen Texten klar atomistisch gedeutet. Lukrez, der sich vielfach auf Epikurs *Über die Natur* (*De rerum natura*) zurückbezieht, führt zwar angesichts der Behandlung der Geschmacksempfindung aus (*Lucr. IV, 622–26*), dass aus glatten Atomen bestehende Stoffe, wenn sie auf die Poren der Zunge treffen, eine angenehme Empfindung hervorrufen und umgekehrt aus rauen Atomen bestehende Stoffe eine unangenehme Empfindung.<sup>54</sup> Näher aber kommt keine atomistische Beschreibung an die Erklärung der Lust.

Ein Faktor, der die angestrebte lustvolle Seelenruhe des Menschen massiv stören kann, ist nach Epikur die Furcht vor dem Tode.<sup>55</sup> Um den Menschen davon zu befreien, hilft die Naturwissenschaft (*φυσιολογία*). Wenn man zum einen begriffen hat, dass auch die Seele nur ein Konglomerat aus Atomen ist, das nach der Trennung vom Körper in empfindungslose Einzelteile auseinanderfällt, dann braucht man keine Angst vor einem Strafgericht oder sonstigen Konsequenzen nach dem Tode zu haben, wie sie in der antiken Vorstellung (besonders bei Platon) vielfach angenommen wurden. Zum anderen geht Epikur zwar davon aus, dass Götter existieren, deren sorgenfreies und lustvolles Leben der Mensch sich durchaus zum Vorbild nehmen soll.<sup>56</sup> Aber diese Götter greifen eben wegen ihrer Sorglosigkeit nicht in das Leben der Menschen ein, strafen weder noch belohnen sie jemanden.<sup>57</sup> Auch vor ihnen darf man also keine Angst haben.

<sup>52</sup> Epik. *Brief an Menoik*, D.L. 10, 128: τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. „Die nicht irrende Betrachtung dieser Dinge (sc. der Unterscheidung der Bedürfnisklassen) versteht es, jede Wahl und jede Ablehnung zurückzuführen auf die Gesundheit des Körpers und die Unerschütterlichkeit der Seele, weil dies das Ziel des glücklichen Lebens ist.“

<sup>53</sup> Dabei muss man betonen, dass für den atomistischen Materialisten Epikur auch geistige Phänomene auf atomare Konstellationen und Bewegungen zurückzuführen sind, zwischen Körper und Geist also keine scharfe Trennung existiert.

<sup>54</sup> Lukrez IV, 622–26: hoc ubi levia sunt manantis corpora suci, / suaviter attingunt et suaviter omnia tractant, / umida linguae circum sudantia templa; / at contra pungunt sensum lacerantque coorta, / quanto quaeque magis sunt asperitate repleta. „Sind die der Nahrung ausgepressten Partikel (Atome) glatt, dann berühren sie sanft das speichelfeuchte Gewölbe über der Zunge, umschmeicheln es. Je rauer dagegen das Zerkaute, desto mehr wird es, sobald es gelöst auf ihn trifft, den Geschmackssinn stechen und reizen.“ Übers. v. BINDER, KLAUS: Lukrez, *Über die Natur der Dinge*, Bd. 1 Texte, Lat./Dt., in dt. Prosa übertragen und kommentiert v. K. Binder, Darmstadt 2016, S. 233 (Klammerzusatz von mir).

<sup>55</sup> Epik. *Brief an Menoik*, D.L. 10, 124: Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. „Gewöhne dich an die Überzeugung, dass der Tod nichts mit Bezug auf uns ist. Denn alles Gute und Schlechte liegt in der Wahrnehmung. Die Wegnahme der Wahrnehmung aber ist der Tod.“ Besonders der römische Epikureer Lukrez betont diesen Aspekt und benutzt, wie Epikur, die Naturerkenntnis als Mittel, um die Todesfurcht zu beseitigen.

<sup>56</sup> Epik. *Brief an Menoik*, D.L., 10, 123: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις. „Götter nämlich gibt es. Denn ihre Erkenntnis ist offenkundig.“ Diese Annahmen werfen zahlreiche Probleme auf, vor allem die Frage, warum atomar strukturierte Götter ewig existieren sollen. Vgl. dazu ERLER, MICHAEL, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, hg. von M. ERLER; H. FLASHAR; G. GAWLIK; W. GÖRLER; P. STEINMETZ, Basel 1994, S. 149–153.

<sup>57</sup> Vgl. *Κύρια δόξαι (Ratae sententiae, eine Art ‚Katechismus‘ der Hauptlehrsätze)* I: τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. „Das Glückselige und Unvergängliche (= die Götter) besitzt weder selbst Schwierigkeiten/Sorgen, noch

Die 12. Sentenz der Κύριαι δόξαι fasst diese Gedanken zusammen: οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδόμενα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτεύοντά τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους. ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. („Es wäre nicht möglich, das bezüglich der hauptsächlichsten Dinge Gefürchtete zu lösen, wenn man nicht die Natur des Ganzen vollkommen kennt, sondern irgendetwas der im Mythos [fingierten Vorgänge] vermutet. Daher wäre es nicht möglich, ohne Naturerkenntnis reine Lustgefühle zu genießen.“)<sup>58</sup> Die Erkenntnis der realen atomaren Strukturen und Gesetzmäßigkeiten des Alls ist eine Voraussetzung für das Erreichen der ungetrübten Lust, des höchsten Lebensziels der Epikureer. Es darf nicht verwundern, wenn Epikur hier den Ausdruck „die Natur des Ganzen“ benutzt und nicht ausdrücklich vom „Kosmos“ im Sinne von „Welt“ spricht. Wir haben gesehen, dass er die Existenz unendlich vieler Welten annimmt, die alle nach denselben atomaren Gesetzmäßigkeiten entstehen und funktionieren. Insofern macht es keinen Unterschied, ob man die Strukturen des Universums oder einer einzelnen Welt erkennt: Es sind jeweils dieselben und der psychologisch-ethische Effekt dieser Erkenntnis ist derselbe.

Die Erkenntnis des Kosmos trägt also *e negativo* zum Lustzustand bei: Die weit verbreitete Todesangst kann dadurch aufgelöst und als unbegründet erwiesen werden. Es sind aber weitere Maßnahmen zum positiven Erreichen dieses Lustzustands erforderlich (einfache Befriedigung natürlicher Körperbedürfnisse, Schmerzfreiheit, bestimmte geistige und soziale Tätigkeiten), die sich nicht unmittelbar aus der Struktur des Kosmos ableiten lassen. Der Kosmos wird also von den Epikureern nur in begrenztem Umfang als ethisches Vorbild herangezogen.

## 7. Die Stoiker

Die stoische Philosophie ist als das zweite große System des Hellenismus neben dem Epikureismus in vielem mit letzterem verwandt. Besonders deutlich wird dies bei dem römischen Autor Seneca (ca. 4 v. Chr. –65 n. Chr.), der ganz selbstverständlich Lehren aus beiden Schulen miteinander verbindet. Gegründet wurde die stoische Schule um 300 v. Chr. von Zenon aus Kition in Athen, dann aber von Chrysipp aus Soloi (in Kilikien, ca. 280–208 v. Chr.) maßgeblich vollendet.<sup>59</sup> Die folgende Erörterung wird sich also wesentlich an Chrysipp orientieren. Lebendig war die Stoa als Schule bis zur römischen Kaiserzeit des 3. Jh.s n. Chr., ihre Ideen haben aber auch weit darüber hinaus im Abendland gewirkt. Teilweise war dabei die Verbindung der stoischen Philosophie mit dem Mittelplatonismus relevant, der wiederum eine große Bedeutung für das entstehende Christentum hatte.

Die Überlieferungslage ist leider noch etwas dürftiger als bei Epikur: Vollständige Schriften der frühen Stoiker sind nicht erhalten. Erst aus der lateinischen Literatur (Cicero,

---

bereitet es solche jemand anderem, so dass es weder von Zornanfällen noch von Freude ergriffen wird; all dieses gibt es nämlich nur bei einem schwachen Wesen.“

<sup>58</sup> D.L. 10, 143.

<sup>59</sup> Dies verdeutlicht der sprichwörtliche Trimeter (D.L. 7, 183): εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά. „Wenn es den Chrysipp nicht gäb, gäb's keine Stoa.“

Seneca) und der griechischen Literatur der römischen Kaiserzeit (Plutarch, Epiktet) sind vollständiger Darstellungen überliefert.<sup>60</sup>

Systematisch betrachtet verbindet die Stoa vor allem die Fokussierung auf die Ethik als zentrale philosophische Disziplin mit der epikureischen Schule. In ähnlicher Weise wird dadurch die Naturbetrachtung (Physik im antiken Sinn) zu einer Hilfswissenschaft herabgestuft.<sup>61</sup> Zwar übernehmen die Stoiker nicht die epikureische Atomlehre, aber ihr Weltverständnis ist ähnlich materiell wie das der Epikureer.

Im Gegensatz zu den Epikureern geht die Stoa von der Existenz nur eines einzigen Kosmos (im Sinne von „Welt“) aus.<sup>62</sup> Der Begriff κόσμος wird von Chrysipp mindestens in zweifacher Weise gebraucht, worüber SVF II, 527 Auskunft gibt: Κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται. („Chrysipp sagt, der Kosmos sei ein System/eine Zusammenstellung aus Himmel, Erde und der darin enthaltenen Naturen. Oder das System aus Göttern, Menschen und der um derentwillen entstandenen Dinge. Zweitens wird Kosmos der Gott genannt, durch den die Ordnung hergestellt und vollendet wird.“)<sup>63</sup> Der Gott (= Weltlogos) als ordnende Macht und die so geordnete Welt werden also mit demselben Wort bezeichnet.

Während Epikur das Leere und die Atome als die beiden Grundbestandteile der Welt ansah, existiert das Leere für die Stoiker nur außerhalb der Welt.<sup>64</sup> Die Welt selbst besteht aus einer Ur-Materie, aus der sich erst in einem zweiten Schritt die bekannten vier Elemente Feuer, Luft, Wasser, Erde ausbilden, die dann wiederum alle Dinge der Welt hervorbringen.<sup>65</sup> Das Feuer ist das herausragende Element, von dem ausgehend sich die anderen Elemente entwickeln.<sup>66</sup>

Neben der Materie gibt es ein wirkendes Prinzip, das Zenon anfangs mit einem „technisch wirkenden Feuer“ (πῦρ τεχνικόν) identifizierte.<sup>67</sup> Chrysipp hat versucht, verschiedene Prob-

<sup>60</sup> Die Fragmente der frühen Stoiker sind gesammelt in der Ausgabe v. VON ARNIM, HANS: Stoicorum veterum fragmenta (im Folgenden SVF), vol. I–IV, Stuttgart 1978, 1979, 1979, 1978 (Nachdrucke von 1905, 1903, 1903, 1924). Grundlegend ist die Darstellung von STEINMETZ, PETER in: FLASHAR, HELLMUT (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, von M. ERLER; H. FLASHAR; G. GAWLIK; W. GÖRLER; P. STEINMETZ, hg. v. H. FLASHAR, Basel 1994, S. 495–716. Vgl. auch FORSCHNER, MAXIMILIAN: Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik, Darmstadt 2018, bes. S. 177–183.

<sup>61</sup> Schon Zenon hat für das Verhältnis der drei philosophischen Disziplinen zueinander das schöne Bild vom Obstgarten eingeführt (SVF II, 38): Die Pflanzen gleichen der Physik, die Früchte der Ethik, und die Mauern, die den Garten umschließen, gleichen der Logik. Die Physik hat in diesem Bild einen relativen Wert, denn ohne den einzelnen Baum gibt es keine Früchte. Ziel des Gartenbaus ist aber die Ernte der Früchte.

<sup>62</sup> SVF I, 97=II, 531: ὅτι τε εἷς ἐστὶν (sc. ὁ κόσμος) Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος. „Und dass es nur einen Kosmos gibt, sagen Zenon in (seinem Buch) *Über das All* und Chrysipp“.

<sup>63</sup> Die Nähe dieser Formulierungen zu denen der ps.-aristotelischen Schrift *De mundo* ist auffällig, vgl. Anm. 48. D.L. spricht in SVF II, 526 (= 7, 137f.) sogar von einem dreifachen Wortgebrauch: der Gott (= Weltlogos), die Weltordnung und das aus beidem Zusammengesetzte.

<sup>64</sup> SVF II, 543.

<sup>65</sup> SVF II, 413.

<sup>66</sup> Mit dieser Sonderstellung des Feuers schließen sich die Stoiker an Heraklit an.

<sup>67</sup> SVF I, 120. Es handelt sich also um ein materielles Prinzip, was zahlreiche Interpretationsschwierigkeiten mit sich bringt, vgl. STEINMETZ, Grundriss, S. 535–541. Die Stoa bleibt aber wohl durchgängig bei der Annahme eines materiellen formgebenden Wirkungsprinzips.



leme dieser Annahme zu entschärfen, indem er die Lehre Zenons weiterentwickelte. Er hat dabei die charakteristische stoische Pneuma-Lehre ausgearbeitet. Für Chrysipp ist es nicht mehr eine bestimmte Art des Feuers (eben das „technische Feuer“), sondern das Pneuma als eine Art warmer Luft (πνεῦμα heißt ursprünglich „Wind“), das in unterschiedlicher qualitativer Ausprägung alle Dinge in der Welt formt und lenkt. Auch dieses Pneuma ist also eine Materie, die in vollständiger Durchmischung (κρᾶσις δι’ ὅλων) in den anderen Elementen enthalten ist. Dabei unterscheidet Chrysipp drei Stufen des Pneumas: Als „Haltekraft“ (ἔξις) hält das Pneuma die anorganischen Dinge (Steine, Metalle) zusammen und gibt ihnen eine Form und ihre physikalischen Eigenschaften. Als „Wachstumskraft“ (φύσις) ist es für die Entstehung und das Funktionieren der Pflanzen zuständig. Als „Denkkraft“ (λόγος) schließlich konstituiert das Pneuma die Menschen und wohl auch die Götter.<sup>68</sup> Ähnlich wie in der *scala naturae* des Aristoteles schließt die jeweils höhere Pneumaform die niedrigeren mit ein. Gegenüber der aristotelischen Anschauung erweitert diese Pneumalehre aber das Wirken des Pneumas in den anorganischen Bereich, während sich Aristoteles nur auf Lebewesen bezog.<sup>69</sup>

Die menschliche Seele verstehen die Stoiker in Abweichung von älteren Seelenmodellen als stark von der Vernunft bestimmt, ja geradezu mit ihr identisch. Zwar nimmt auch Chrysipp mehrere Seelenteile an (ähnlich wie Platon und Aristoteles), darunter die einzelnen Wahrnehmungsfunktionen, das Sprachvermögen und auch das Fortpflanzungsvermögen. Diese sind aber alle Unterfunktionen des führenden Seelenteils (ἡγεμονικόν) und keine substantiell getrennten Seelenteile. Insbesondere leugnen die Stoiker die Existenz eines eigenständigen irrationalen Seelenteils:<sup>70</sup> καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἔξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς, κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ. („Und sie glauben, dass es keinen affekthaften und vernunftlosen Seelenteil gibt, der durch einen Unterschied und durch die Natur der Seele von der Vernunft abgetrennt ist. Sondern derselbe Teil der Seele, den sie „Denken“ und „führenden Teil“ nennen, wenn er ganz und gar umgedreht und verändert sei durch die Affekte und die Veränderungen in der Haltung und im Zustand, werde zu Schlechtigkeit und [sc. wenn er unverdreht bleibt] Tugend.“)

Diese Betonung der Vernunft ist auch für die kosmische Dimension wichtig. Denn das Pneuma, das im Menschen seine Vernunft ausmacht, existiert auch im gesamten Kosmos und wirkt dort genauso wie die Vernunft im Menschen als eine leitende, göttliche Instanz, die die gesamte Welt durchdringt (im Sinne einer Mischung), gestaltet und beseelt. Dieser Weltlogos steuert die Welt vernünftig von den größten bis in die kleinsten Dimensionen und ist mit der Vorsehung (προνοία) und dem Schicksal (εἰμαρμένη) identisch, weil er den ewigen Plan enthält, nachdem alle Dinge entstehen und organisiert sind:<sup>71</sup> ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Περὶ ὄρων καὶ ἐν τοῖς Περὶ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἐν ἄλλοις σποράδην πολυτρόπως ἀποφαίνεται (sc. Χρυσίππος) λέγων; „εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος“ ἢ „λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων“ ἢ „λόγος καθ’ ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ

<sup>68</sup> SVF II, 716 und 458.

<sup>69</sup> Vgl. oben Anm. 45.

<sup>70</sup> SVF II, 906 (bes. S. 255, 9–11); III, 459.

<sup>71</sup> SVF II, 913.

δὲ γενησόμενα γενήσεται.“ μεταλαμβάνει δ’ ἀντὶ τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην, προστιθεὶς καὶ ἑτέρας ὀνομασίας, ὡς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας τασσομένης καθ’ ἑτέρας καὶ ἑτέρας ἐπιβολάς.

(„Im zweiten Buch *Über Definitionen* und in der Schrift *Über das Schicksal* und in anderen Werken verstreut zeigt Chrysipp dies [nämlich: dass das Wesen des Schicksals eine pneuma-tische Fähigkeit ist] in vielen Formulierungen auf, wenn er sagt: ‚Das Schicksal ist die Vernunft des Kosmos.‘ oder ‚die Vernunft der im Kosmos durch die Vorsehung geordneten Dinge‘ oder ‚die Vernunft, gemäß derer die früher geschehenen Dinge entstanden sind, die aktuell entstehenden Dinge entstehen und die zukünftig entstehenden Dinge entstehen werden.‘ Er verwendet aber statt des Ausdrucks ‚Vernunft‘ (*logos*) auch die Wörter ‚Wahrheit‘, ‚Ursache‘, ‚Natur‘ und ‚Notwendigkeit‘ und setzt noch andere Bezeichnungen hinzu, weil sie ja zu derselben Wesenheit gestellt sind in immer neuem Anlauf.“)

Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine enge Verbindung zwischen dem Weltlogos und der menschlichen Vernunft. Nach stoischer Auffassung ist der gesamte Kosmos durch das planende Wirken des Weltlogos teleologisch auf den Menschen hin konzipiert und eingerichtet. Der Mensch wiederum soll den Kosmos betrachten und nachahmen.<sup>72</sup> Diese aus der Naturbetrachtung gewonnenen Ansichten wirken sich auch unmittelbar auf die Ethik aus.

Als Ziel der Ethik definiert die Stoa die Affektlosigkeit (*ἀπάθεια*), die zu vollendetem Glück führt. Dies wird erreicht durch ein Leben in Übereinstimmung mit dem Kosmos und der Natur.<sup>73</sup> Zenon hatte dafür die Forderung „in Übereinstimmung leben“ geprägt (*ὁμολογουμένως ζῆν*, SVF I, 179). Dabei verstand er das etwas verblasste Adverb *ὁμολογουμένως* in einem zugespitzten etymologischen Sinn. Eigentlich bedeutet *ὁμολογεῖν* „übereinstimmen, dasselbe sagen“. Zenon betont nun den in dem Bestandteil *-λογέω* liegenden Logos-Bezug im Sinne seines Weltlogos. Danach bedeutet das Wort bei ihm: „in Übereinstimmung mit dem Weltlogos leben“, also gemäß dem absolut determinierten Plan der Vorsehung zu leben. Um diesen Bezug zu verdeutlichen, fügt er an manchen Stellen bereits das Wort *τῆ φύσει* „mit der Natur“ hinzu, also: „in Übereinstimmung mit der Natur zu leben“. An anderen Stellen umschreibt er seine Forderung mit *ἔπεσθαι θεοῖς* „den Göttern folgen“<sup>74</sup>. Dieser Vorgabe folgt Chrysipp, wie aus dem Referat bei Diogenes Laertios deutlich wird:<sup>75</sup> *πάλιν δ’ ἴσον ἐστὶ τὸ κατ’ ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ’ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν. μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν [..]* („Wiederum identisch ist die Formulierung ‚gemäß der Tugend leben‘ mit derjenigen ‚gemäß der Erfahrung der natürlicherweise geschehenden Dinge leben‘, wie Chrysipp im ersten Buch *Über die Ziele* schreibt. Ein Teil nämlich sind unsere Naturen von der Natur des Alls. Daher wird das Ziel als ‚der Natur folgend leben‘ beschrieben.“)

Es darf also erneut nicht verwundern, dass der Ausdruck Kosmos in diesen Formeln nicht auftaucht. Die jeweils eingesetzte Natur ist sowohl diejenige des Menschen, wenn er sein

<sup>72</sup> SVF II, 1152 und 1153.

<sup>73</sup> Dieser Gedanke wird von den Mittelplatonikern in der Formulierung *ὁμοίως θεῷ* mit Platon verbunden, vgl. oben Anm. 39.

<sup>74</sup> SVF I, 182.

<sup>75</sup> SVF III 4 = D.L. 7, 87.

Leben richtig lebt, als auch diejenige des gesamten Kosmos (verstanden als „Welt“, aber auch als „Universum“). Wer dem vernünftigen Plan des Weltlogos folgt, sein Handeln also in allem so ausrichtet, wie es von Anfang an vorgesehen war, der lebt glücklich. In der Formulierung „gemäß der Erfahrung der natürlicherweise geschehenden Dinge leben“ ist ein Hinweis enthalten, wie man dieses ethische Ziel erreichen kann: durch genaue Beobachtung der Natur und der Gesetze ihres Funktionierens. Damit erhält die Naturwissenschaft einen wichtigen Rang, sie bleibt aber letztlich ein untergeordnetes Instrument zum Erreichen ethischer Ziele. Der Kosmos und seine Gesetze wirken unmittelbar als Vorbilder für den vernünftig operierenden Menschen.

Die Aufstellung einer solchen ethischen Forderung impliziert, dass der Mensch bis zu einem gewissen Grad die Möglichkeit hat, gegen den Weltlogos zu handeln. Das würde dem vollkommenen Determinismus widersprechen, der in der stoischen Konzeption des Weltlogos liegt. Es gibt darüber bereits seit der Antike Debatten, die am Ende wohl so zu lösen sind, dass ein gewisses Quantum an menschlicher Willensfreiheit vom Schicksal eingeräumt wird.<sup>76</sup> Nur so sind eine ethische Entscheidung und Ethik im Sinne einer Forderung an das menschliche Verhalten überhaupt sinnvoll.

### Fazit

Es scheint die uralte Bedeutung des Wortes κόσμος als „Ordnung“ zu sein, die maßgeblich war für die Übernahme dieses Begriffs als eines ethischen Maßstabs. Diese Ordnung fand man in der uns umgebenden Welt, in erster Linie am Himmel und im Lauf der Gestirne dort, und erhob die ethische Forderung, das menschliche Leben in einer vergleichbaren Ordnung zu organisieren und zu führen. Nach Heraklit war es vor allem Demokrit, der diese Forderung in den Zusammenhang seines eigentümlichen atomistischen Naturverständnisses gestellt hat. Die menschliche Seele, die wie der gesamte Kosmos aus Atomen zusammengesetzt ist, soll in geordnete Bewegung gebracht werden und so den Zustand der Euthymie erreichen. Für Platon ist (zumindest nach der „wahrscheinlichen Erzählung“ [εἰκῶς μῦθος] des *Timaios*<sup>77</sup>) der Kosmos vom Demiurgen mit Blick auf die ewigen Ideen als das beste und vollkommenste Lebewesen geschaffen worden. Betrachtung des Kosmos, seiner Strukturen und Funktionsweisen durch den Menschen, der ja ebenfalls eine Schöpfung des Demiurgen ist, kann ihn zu besserer Einsicht und besseren moralischen Entscheidungen befähigen. Wichtiger aber ist immer die Betrachtung der Ideen, die ja auch als Vorbilder des vergänglichen Kosmos gedient haben.<sup>78</sup> Insofern hat die Betrachtung des Kosmos nur einen relativen Wert, dies aber immerhin. Der aristotelische Kosmos ist ewig und mit seinen Entitäten und Spezies unveränderlich. Der Mensch ist aufgerufen, seiner eigentlichen Bestimmung zu folgen und im *bios theoretikos* seine Vernunft zu gebrauchen, die sich mit großem Gewinn auf die Betrachtung der Natur und des Kosmos richten kann. Höherwertig ist nur die Betrachtung und Nachahmung des ersten unbewegten Bewegers, der wahrscheinlich außerhalb des Kosmos angesiedelt ist und

<sup>76</sup> Vgl. STEINMETZ, Grundriss, S. 611f.; FORSCHNER, Philosophie, S. 128–136.

<sup>77</sup> Plat. Tim. 29 D 2, vgl. auch 30 B 6 κατὰ λόγον τὸν εἰκότα, oben zitiert. An solchen Bemerkungen entzündete sich im Mittelplatonismus die Debatte darüber, ob die Welt wirklich in einem einmaligen Schöpfungsakt erschaffen worden sei oder ob sie ewig sei und der *Timaios* nur metaphorisch zu verstehen sei.

<sup>78</sup> Die Priorität von Ideen und Gott wird im Mittelplatonismus ebenfalls kontrovers diskutiert.

in reiner selbstbezogener Betrachtung ( $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ) und als Bewegungsimpuls für den gesamten Kosmos seine Ewigkeit zubringt. Für konkrete Handlungsweisen gibt der Kosmos nur wenige Vorbilder ab.

Epikur nimmt wesentliche Impulse Demokrits auf, dessen Atomlehre auch für ihn die Struktur des Kosmos adäquat beschreibt. Vor allem kann eine Betrachtung dieser Strukturen helfen, die allgegenwärtige Furcht vor dem Tode auszuräumen. Das höchste ethische Ziel des Lustzustands kann aber nicht nur dadurch, quasi negativ, erreicht werden; es bedarf auch weiterer Maßnahmen (maßvolle Bedürfnisbefriedigung, Freundschaft, Philosophie), um diesen Glückszustand zu erreichen. In einer anderen Weise als bei Aristoteles wird der Kosmos daher nur eingeschränkt als ethisches Vorbild verstanden.

Mit der Stoa haben wir unter den klassischen Philosophenschulen der Antike diejenige erreicht, die am deutlichsten den Kosmos und die Natur zum ethischen Maßstab erklärt hat. Das zeigt sich vor allem in dem Dictum „in Übereinstimmung mit der Natur leben“,<sup>79</sup> hinter dem eine durchgehend rational strukturierte, geordnete und schicksalhaft determinierte, ja gottgleiche Natur des Kosmos steht, die der Mensch als herausgehobener Teil dieses Kosmos zur Richtschnur seines Handelns erheben soll. Das impliziert eine zumindest eingeschränkte Wahlfreiheit des Menschen, die ihm wahrscheinlich seitens des alles durchwaltenden Weltlogos eingeräumt wird. Das Konzept des Weltlogos zeigt sich aber etwa auch in der stoischen Entwicklung der Naturrechtslehre, die noch in der europäischen Aufklärung eine große Bedeutung entwickeln sollte. Danach haben alle Menschen in gleicher Weise an diesem Weltlogos Anteil und sind in gleicher Weise fähig, ihr Leben nach dieser rationalen Struktur auszurichten. Natürlich müsste man diesen Rezeptionen und der Weiterentwicklung der antiken Philosophie in diesem Feld noch weiter nachspüren, wie ich es extrem verkürzt mit dem Ausblick auf den Mittelplatonismus versucht habe. Ich hoffe aber, hier die entscheidenden Entwicklungsstränge und Aspekte zumindest skizziert zu haben.

### Literaturverzeichnis

- ALTHOFF, JOCHEN: Aristotle, the Inventor of Natural Science, in: KEYSER, PAUL T.; SCARBOROUGH, JOHN (Hg.): *The Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford 2018, S. 235–256.
- ARNIM, HANS VON: *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. I–IV Stuttgart 1978, 1979, 1979, 1978 (Nachdrucke von 1905, 1903, 1903, 1924). (zit. als SVF)
- ARRIGHETTI, GRAZIANO (Hg.): *EPICURO, Opere*, a cura di Graziano Arrighetti, Milano 1972.
- BEEKES, ROBERT STEPHEN PAUL: *Etymological dictionary of Greek*, Leiden 2010 (Leiden Indo-European etymological dictionary series 10,1).
- BEES, ROBERT: ‚Natur‘ in der Telosformel Zenons von Kition, *AKAN* 20, 2010, S. 45–62.
- BINDER, KLAUS: *Lukrez, Über die Natur der Dinge*, Bd. 1 Texte, Lat./Dt., in dt. Prosa übertragen und kommentiert v. K. Binder, Darmstadt 2016.

---

<sup>79</sup> Aus dem schon bei den Stoikern ein „in Übereinstimmung mit den Göttern leben“ und schließlich im Mittelplatonismus die „Angleichung an Gott“ wurde.

- BRISSON, LUC: Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: *Timaios*, in: KOBUSCH, THEO; MOJSISCH, BURKHARD (Hg.): Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, S. 229–248.
- BUCHHEIM, THOMAS: Art. „physis“ in: HORN, CHRISTOPH; RAPP, CHRISTOF (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002, S. 347.
- CONNELL, SOPHIA M. (Hg.): The Cambridge Companion to Aristotle’s Biology, Cambridge 2021.
- DIELS, HERMANN: Doxographi Graeci, Berlin 1879.
- DIELS, HERMANN; KRANZ, Walter: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch-deutsch. Band 1, 9. Aufl. (Nachdruck der 6. Aufl. 1951/1952) Berlin 1960. (zit. als D./K.)
- DILLON, JOHN, The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977.
- ERCOLANI, ANDREA; ROSSI, LUIGI ENRICO: Hesiod, in: ZIMMERMANN, BERNHARD (Hg.): Handbuch der griechischen Antike. Herausgegeben von Bernhard Zimmermann unter Mitarbeit von Anne Schlichtmann, Band 1: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit, München 2011, S. 78–100.
- FINKELBERG, ARYEH: On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ, in: Harvard Studies in Classical Philology 98, 1998, S. 103–136.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN: Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik, Darmstadt 2018.
- FREDE, DOROTHEA, Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers., eingel. und komm. v. D. F., erster Halbbd: Übers. und Einleitung (= Aristoteles, Werke in dt. Übers., begr. v. ERNST GRUMACH, fortgef. v. HELLMUT FLASHAR, hg. v. CHRISTOF RAPP, Bd. 6), Berlin; Boston 2020.
- FREDE, DOROTHEA: Platon, Werke Bd. III, 2: Philebos, Übers. u. Komm. v. D. Frede, Göttingen 1997.
- GATZEMEIER, MATTHIAS; DIE REDAKTION; EBERT, ROLF: Art. „Kosmos“, in: RITTER, JOACHIM; GRÜNDER, KARLFRIED; GOTTFRIED, GABRIEL (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie online. Online <<https://doi.org/10.24894/HWPh.5225>>, Stand: 13.10.2023.
- HELMIG, CHRISTOPH: Hilfe der Götter für das gute Leben – Die Rolle der Religiosität in der Ethik des antiken Platonismus, in: PIETSCH, CHRISTIAN (Hg.): Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext, Stuttgart 2013, S. 237–258
- HEINIMANN, FELIX: Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945 (Nachdruck Darmstadt 1987).
- HEUBECK, ALFRED; WEST, STEPHANIE; HAINSWORTH, JOHN BRYAN (Hg.): A Commentary on Homer’s Odyssey, vol. I: Introduction and Books I–VIII, Oxford 1988 (paperback ed. 1990).

- HORN, CHRISTOPH: Art. „Ordnung/Kosmos (*taxis/kosmos*), in: SCHÄFER, CHRISTIAN (Hg.): Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, S. 214–219.
- KULLMANN, WOLFGANG: Aristoteles als Naturwissenschaftler, Boston; Berlin; München 2018.
- KULLMANN, WOLFGANG: Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung, Stuttgart 2010.
- MÄNNLEIN-ROBERT, IRMGARD: Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῶν in Kaiserzeit und Spätantike, in: PIETSCH, CHRISTIAN (Hg.): Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext, Stuttgart 2013, S. 99–111.
- MANSFELD, JAAP: Aetiana. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts, part 1–4, Leiden; Boston 2020.
- MANSFELD, JAAP; PRIMAVESI, OLIVER: Die Vorsokratiker griech./dt., ausgewählt, übers. und erläutert v. Mansfeld, Jaap /Primavesi, Oliver, Stuttgart 1986, erweiterte Neuauflage 2011.
- MERKELBACH, REINHOLD; WEST, MARTIN LITCHFIELD (Hg.): Fragmenta Hesiodica, Oxford 1967.
- PAULSEN, THOMAS: Platon, Timaios, Griech./Dt., Übers., Anm. u. Nachwort v. THOMAS PAULSEN; RUDOLF REHN, Stuttgart 2003.
- SCHÖPSDAU, KLAUS: Platon, Werke, Bd. IX, 2: Nomoi, Übers. u. Komm. v. K. Schöpsdau, Göttingen 2003.
- STROHM, HANS: Aristoteles, Meteorologie/Über die Welt, übers. v. H. S. (= Aristoteles, Werke in dt. Übers., hg. v. E. GRUMACH, fortgef. v. H. FLASHAR, Bd. 12), Darmstadt<sup>3</sup> 1984.
- WEST, MARTIN LITCHFIELD (Hg.): Hesiodus: Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. WEST, Oxford 1988 (Nachdruck von 1966).