

AIOHP

INTERNATIONAL ISSUE NO. 4


2016

JOURNAL FOR THE STUDY OF GREEK AND LATIN

PHILOSOPHICAL TRADITIONS

JOURNAL FOR THE STUDY OF GREEK AND LATIN PHILOSOPHICAL TRADITIONS

Aither is the scientific, peer-reviewed electronic journal published by the Faculty of Arts at Palacký University Olomouc in association with Philosophical Institute of the Czech Academy of Sciences. It was established in the Department of Older Czech and European Philosophy – Institute of Philosophy in 2009. Aither publishes twice a year. Every fourth issue is international (papers appear mostly in English, but also in German and French). The journal is registered under ISSN 1803-7860.



ALLOIP

— CONTENT

Peter McCormick — 4

Seeing Better? On Ethical Values and Emotions

David Černín — 32

Methodology of the History of Philosophy:
A Different Approach to the Philosophy of Heraclitus

Martin Cajthaml — 54

Love as Desire of the Good or Love as Value-response?
Plato and von Hildebrand on the Essence of Love

Jakub Jinek — 66

Dynamik und Stabilität der Tugend in Platons *Nomoi*

Elisabeth Blum — 90

Giordano Bruno: ein Komet fliegt durch Galaxien der Bedeutung

Seeing Better? On Ethical Values and Emotions

PETER MCCORMICK

Institut international de philosophie

90 Blvd. Raspail

75006 Paris

pjmccormick@gmx.com

ABSTRACT

Many informed commonsense discussions about understanding better the still obscure connections between strong emotions and basic values end fruitlessly. Most reflective persons today simply give up on finding a unified account, and others just abandon such matters to the cognitive and computational neuroscientists. Failing philosophically, however, to investigate further the nature of such interconnections is all too often short-sighted.

Here I take up the particular case of interactions between two basic ethical values (human life and personal dignity) and two basic emotions (anger and sympathy). With the suggestiveness of a richly descriptive classical literary representation and some recent empirical work on vision, I try to correct a still widespread, and dangerous, misconception. That misconception is the insufficiently critical view that strong emotional states thoroughly obscure ethical valuations. We need to see better. In contrast, I try to suggest how proper intellectual intuitions of the contents of at least some basic ethical values may sometimes suggest the mutual implications of the evaluative, the cognitive, and the emotive, in both rational representations and emotional presentations.

— ORIENTATIONS

Some complex relations between ethical values and emotions remain obscure. One consequence is the mistake that T. S. Eliot once made and called the “dissociation of sensibility,” that is, the separation of thinking from feeling, of the cognitive and the evaluative from the emotive.¹ Here I try to elucidate further several of these quite important yet still rather shadowy matters.

After articulating one central problematic issue in these relations, namely the lack of a properly “integrated” account of the emotive, cognitive, and evaluative aspects of human

consciousness,² I draw critically on two important connected resources for fresh thoughts.

The first is the often overlooked yet instructive detail in classical literary representations of complex states of mind and feeling.³ And the second is some recent empirical work on visual processes. In concluding, I return to my provisional starting point and try to suggest for further discussion the initially problematic issue of “integrating” the evaluative, the cognitive, and the emotive less unsatisfactorily

1 Eliot first wrote of the dissociation of sensibility in his 1921 article, “The Metaphysical Poets,” reprinted in Eliot 1975, pp. 59–67. Cf. Menand 2012, p. 369.

2 For details on the neuropsychological account of consciousness I rely on here cf. Dehaene 2014, esp. pp. 115–160. In general, cf. R. Van Gulick 2014; Brook, Raymond 2014 and Siewert 2011.

3 For details on classical matters, Hornblower et al. 2012, is indispensable.

in terms of mutual and concomitant implications.

The main concern in this paper is with one quite general issue. That issue is how to characterize not improperly several of the quite basic connections between the evaluative, the cognitive, and the affective.

I will be suggesting that some failures to respond adequately to some basic ethical values are not always the consequences of overwhelmingly strong emotional states. Rather, such inadequate responses often follow upon perceptual, cognitive, and evaluative failures.

Here I will be drawing mainly on both some recent empirical work on visual processes and some classical literary representations of basic but negative ethical values.⁴

Perhaps we might begin not all too fancifully by taking some initial inspiration from several other Greek vases.

Thus, on the side of a Greek vase in the British Museum we may still see today after more than three thousand years two Aegean Bronze Age warriors clashing before the besieged city of Troy.⁵ The unknown vase painter has depicted the warriors full length and naked – except for their wondrously gleaming helmets, shimmering shields, flashing swords, and bright spear points.⁶

Hector is depicted in Achilles' glinting armour, the very armour that Hector has stripped from the corpse of Achilles' beloved friend Patroclus. And Achilles now wears the equally splendid armour that Thetis, his goddess mother, has urgently had Hephaestus forge anew.⁷

Strikingly, the vase painter depicts both heroes as visually acute.⁸ They are staring at one another and brandishing menacingly their glittering bronze tipped spears, while all in furious physical readiness to rush upon each other with an immense and truly terrifying violence.⁹

4 Cf. Porebski 1995, pp. 62–64. A second enlarged edition is in active preparation. For negative values see the selections from H. Elzenberg on pp. 129–134.

5 Cf. the coloured plate in Grant 1986, p. 50 bottom, reproduced from the British Museum in London.

6 Cf. Georganas 2010, pp. 305–314, especially pp. 310–311.

7 Cf. the two scenes from the side walls of the peristyle of the House of Achilles in Pompey reproduced as illustrations nos. 34a and 34b in Beard, Henderson 2001, p. 42. The first scene, Vulcan (Hephaestus) at his forge, shows the specially commissioned new armour to Achilles' goddess mother, Thetis. In the second, Thetis delivers the new armour to her son. The Foundry Painter has depicted a very different representation of the first scene on a cup to be seen in the *AntikenSammlung* in Munich and, in reproduction, in Boardman 1975, illustration no. 262.1.

8 Visual acuity, or sharpness of vision, is the capacity of the eye “to distinguish between objects that lie close together. This hinges on the ability of the eye to focus incoming light to form a sharp image on the retina” (Coleman 2010, p. 861). In the case at issue here, the objects that lie close together are the various almost completely overlapping pieces of bronze armour that protect the protagonists from spear thrusts. Given the unconsciously darting movements of the warriors' eyes and their continual body feints and head movements, detecting any still exposed vital points requires extremely sharp vision.

9 Concerning these preparatory physiological events, note some recent empirical

Now, in the *Iliad*'s Book XXII, Homer writes the following:

Hector made his swoop, swinging his sharp sword, and Achilles charged, the heart within him loaded with savage fury. . . .

And as a star moves among stars in the night's darkening,

Hesper [the evening star], who is the fairest star who stands in the sky, such was the shining from the pointed spear Achilles was shaking

in his right hand with evil intent toward brilliant Hector

(tr. Lattimore, lines 311–312; 317–320; my emphases)

After scrutinizing Hector minutely then in the vase painters depiction, Homer's story goes that Achilles hurls at Hector his long ashen spear.¹⁰ But

observations like the following. "Activity in [the brain's] motor cortex predicts specific [bodily] movements seconds before they occur, but [just how] this preparatory activity related to upcoming movements is obscure ... The relationship of this complex preparatory activity [the correlation of "intermingled motor cortex neurons shows puzzlingly diverse selectivity for multiple movement directions with complex dynamics"] to future movements is not understood. A key question is how preparatory activity [in the motor cortex] evolves into commands that descend to motor centres to trigger movement" (Li et al. 2015, p. 51).

10 For the Greek text of Book XXII, lengthy introduction and interpretation, plus extensive commentary and bibliography, see De Jong 2012. De Jong's Greek text is her own collated text of the *Iliad* from Munro's 1922 text in the Loeb edition and from more recent ones. Although I have limited my concerns here to the language of the English translation only, despite

Hector, while continuing to stare fixedly at Achilles, nimbly avoids the deadly throw by dropping to his knee. Unseen by Hector, however, Achilles' protector, the goddess Pallas Athena, retrieves Achilles' spear and returns it to him.

Then, Homer continues, Hector hurls his own spear at Achilles. But the spear sticks in Achilles' enormous gloriously fabled shield. As sometime before, Hector again calls for help to his own divine protector, Phoebus Apollo.¹¹ But, this time, he calls in vain.

roughly two hundred years of close attention Homer's Greek still rewards renewed and thorough scrutiny. Especially important here are the extraordinary variations in Homer's use of modal expressions. See, for example, the innovative analyses relying on contemporary linguistic research in Wilmott 2007, esp. the "Catalogue of Modal Uses" of passages in the *Iliad* and the *Odyssey*, pp. 211–237, Wakker 1994, and Loudon 1993.

11 See the respective stances of Achilles and Hector, each with his spear and shield, closing with one another on the late sixth-century BCE Berlin painter's elaborate red-figure calyx cup from Athens in the British Museum reproduced in Boardman 1993, p. 77, illustration no. 75. The editor of this section of the Oxford history, A. Johnston, comments: "... it is Homer's text that is illustrated in depth, with the figure of Achilles [on the left] about to triumph over the defeated Hector. [Behind Achilles] Athena encourages her protégé, while [behind Hector] Apollo, the Trojan's divine helper, signals his acceptance of the will of Zeus by walking away; yet he turns, displaying his arrow, auguring Achilles' death from the bow of Paris" (p. 78). For a more detailed illustration of the same scene but with the four figures much more closely engaged see illustration 3.1 of the early fifth century Athenian cup reproduced from the Louvre in Paris (inventory no. G 115) in Jones et al. 2008, p. 85.

So Hector draws from its intricately inlaid scabbard his “huge and heavy” sharply whetted bronze sword with its silvered hilt, and Achilles brandishes menacingly, for a second time, his fearful and miraculously retrieved spear.¹² Hector then sweeps his flashing sword at Achilles. But Achilles, while side-stepping the sword sweep, hurls his deadly spear a second time – this time right through Hector’s neck. Hector falls noisily, choking out a last taunt, and, shortly afterwards, expires. Roaringly, like a raging lion, Achilles vaunts his triumph.

Now, in Homer’s brutally realistic descriptions here and throughout the *Iliad*, one element in particular may merit renewed attention at the beginning of our meetings today on ethical values and emotions. That element is the pre-eminence of the visual in many of even the obscure connections between ethical values and emotions.

In what follows my main point will be that persons’ non-conscious and conscious visual processes are not dissociated. Rather, these visual processes fully integrate the cognitive, affective, and evaluative moments in perception.¹³ Hence, I will argue that empirical

facts demonstrate that even reflective common sense divisions between feelings and valuations, between values and emotions, are misconceived.¹⁴

After these orientations and before coming back to scrutinize this memorable scene in European culture, it will prove helpful if we take brief note of several further preliminaries.

— 1. STRONG EMOTIONS, BASIC VALUES

Recall then some of the strained relations today between strong emotions and basic ethical values.

The common sense¹⁵ idea is that several quite strong emotions deprive us of ethical responsibility. That is, strong emotions sometimes incapacitate us for the perceptual, cognitive, and evaluative thinking that are essential conditions for being fully responsible ethically.

holding a representational conception of experience turning on the mind’s most basically *representing* reality as mind-independent, and those holding a relational conception of experience turning on the mind’s most basically *relating* human beings to mind-independent reality. Cf. the sustained arguments between two such contemporary analyses of perceptual experience in Campbell, Cassam 2014. On related Greek conceptions see the essays in Long 2015, esp. pp. 15–50, “Psychosomatic Identity,” and the essays Frede 1996.

12 See especially the very extensive collections of Mycenaean armaments in the National Archeological Museum in Athens.

13 Note that philosophers do not agree even today on the exact nature of perceptual experience generally. While the biological and psychological sciences continue to refine current understandings of perception, the nature of perceptual experience itself continues to divide philosophers between, very roughly, those

14 On visual experience cf. Orlandi 2014. Note that Orlandi’s title is rather misleading since on her account vision has a strong cognitive component. For a review see French February 13, 2015, p. 24.

15 That is, “... the sturdy good judgement, uncontaminated by too much theory and unmoved by scepticism, that is supposed to belong to persons before they become too philosophical” (Blackburn 2005, p. 68).

Thus, many reasonably informed persons – say jury members deliberating on guilt or innocence in criminal cases of revenge killings and momentary insanity claims – often continue to believe that strong emotions greatly distort our capacities to respond properly to basic values.

Notably, on just these kinds of grounds such juries often acquit persons charged with such crimes.

More generally, consider some relations between on the one hand, several quite basic ethical values, like those of human life and personal dignity, and, on the other, several quite strong emotions, like furious anger and revengeful hatred. Much of our experience seems to show that some strong emotional states often obscure our normal capacities to respond properly in integrated ways to some basic ethical values.¹⁶

Yet when we critically examine detailed instances, say, of some themes in the history of modern philosophy,¹⁷

many thoughtful persons argue cogently for our capacity nonetheless to intuit intellectually at least some basic ethical values. Moreover, when we look closely at some classical literary representations of strong emotions and basic ethical values,¹⁸ a rather surprising suggestion arises.

This suggestion goes contrary to many even relatively informed common sensical beliefs today. For the suggestion is that some strongly negative emotional states like explosive anger¹⁹ may exhibit an unusual kind of properly unified responsiveness to some positive ethical values like personal dignity or its negation. Such strong emotional states may do so through perceptual presentations.²⁰ And these may be both conscious and non-conscious perceptual presentations of the objective contents of such positive ethical values as the value of human life.²¹

evaluative judgments give us reasons for action independent of our desires” (ix).

16 For example, sometimes a jealous rage for revenge obscures the basic ethical value of a human life.

17 Cf. Tilliette 1995, esp. pp. 245–280. See also the essays in *The New Intuitionism*, ed. J. G. Hernandez (London: Continuum, 2011), esp. R. Kennedy, “Intuitionism and Perceptual Representation,” pp. 69–83, and R. Audi, “Intuitions, Intuitionism, and Moral Judgment,” pp. 171–198. For a book-length cogent defense of ethical intuitionism see Huemer 2005, esp. pp. 231–253. In this paper I will be understanding the expression “intuitionism” to denote Huemer’s “rationalist intuitionism,” the philosophical view that “[value] terms such as ‘good’ refer to objective irreducible value properties, which we know about on the basis of rational intuition, and [with respect to which] our

18 Cf. two different philosophical approaches from my approach here in, for example, Williams 2008, esp. pp. 21–49 and 79–80, and Robinson 2005, esp. pp. 101–228.

19 For example, despite its negative ethical valence, consider Achilles’ murderous rage at Hector in Homer’s *Iliad*.

20 Note that the 18th century Scottish philosopher, Thomas Reid (1710–1796), was the first modern to distinguish between “the subjective experience or feeling that results from excitation of sensory receptors, and perception, sensory experience that has been interpreted with reference to its presumed external stimulus object or event. . .” (Coleman 2015, p. 559). Cf. Siegel 2015.

21 For an extended analysis of some kinds of emotional presentations see Meinong 1917, tr. as *On Emotional Presentation*, by M.–L. Schubert-Kalsi (Meinong 1972). For the idea of representations see

Thus, far from overriding the disclosure of basic ethical values, some quite strong emotional states may actually disclose essential aspects of those values.²²

Now as Czeslaw Porebski has admirably shown with respect to Polish value theory and Mariano Crespo with respect to early phenomenological inquiry, excellent philosophical work already exists for partly understanding these matters.²³ Moreover, very many empirical studies also exist not just on emotions generally but especially on quite strong emotions.²⁴ Still, further sustained reflection on the intricacies of some interactions between ethical values and emotions may prove instructive.

But first of all, just how are we to understand the key expressions here?

For now, let me suggest the following. Perhaps we may fruitfully take the cardinal expression “values” to denote generally what John Findlay (1903–1987), the distinguished English philosopher, once called “the excellence and desirability...

for example Price, Blackburn 2013. Representationalism is the philosophical view that the mind or the brain “works on representations of the things and features of things that we perceive or think about” (Blackburn 2005, p. 317); cf. Jackson 2009.

22 Cf. Dunsmoor et al. 2015, pp. 345–348, and Namburiet al. 2015, pp. 675–678.

23 See Porebski 1995 and Crespo 2012.

24 For a recent and extensive standard contemporary philosophical account with selected empirical references see de Sousa 2014. On the empirical aspects of emotions see, among many others, Lewis et al. 2010, esp. Ledoux, Phelps 2010, and Panksepp 2010. For the specifically philosophical issues see Goldie 2012, esp. Morton 2012, and Prinz 2012.

which we attribute to certain sorts of objects, states [of affairs] and situations.”²⁵ Note however that the key expression here – “which we attribute to” – entails very strong metaphysical presuppositions that eventually would need to be made explicit and justified.

And perhaps we may usefully take the expression “emotions” to denote what some of the technical dictionaries call generally short-term evaluative, cognitive, and affective states characteristically directed towards ... an object” and “intrinsically connected with our beliefs.”²⁶ Note here that the key expressions “directed” and “intrinsically connected” would also require sustained exposition and justification. Note too, especially in the contexts of political emotions, the perhaps overly narrow focus here on individual emotions to the apparent exclusion of what contemporary historians increasingly refer to as “emotional communities.”²⁷

25 Findlay 1970, p. 6. See also his important book, *Intentions and Values* (Findlay 1968). Paul Grice offered a more complex view of the nature of value in his 1983 “Carus Lectures on Conception of Value.” See Grice 1991, esp. “Reply to Richards,” and the J. Baker’s excellent “Introduction,” pp. 93–120 and 1–23 respectively. For an extensive standard contemporary account see Schroeder 2012.

26 See Proudfoot, Lacey 2010, p. 114, and Coleman 2015, p. 244.

27 For example, Tackett 2015, pp. 6–7, 346. Cf. Rosenwein 2006, esp. pp. 1–31 and 79–99. Tackett has recently elaborated on some of his views in ways that may be suggestive for some further considerations of ethical values and emotions in Homer’s *Iliad* (my emphases): “... I place considerable emphasis on the mixed emotions, or oscillation of emotions

With these backgrounds in place we now need to focus more sharply on significant concrete instances. But instead of discussing here some current philosophical theories of ethical intuitionism, consider for a change just one richly significant literary representation of how emotions and passions seem to interact.²⁸ Return then to Homer's great work.

between joy and enthusiasm on the one hand and fear and anger on the other ... these emotions are often entangled in complex ways. It seems to me one also needs to explore the class-specific differences in emotional registers. I argue that the elites and the urban popular classes represented substantially different 'emotional communities.' I think that one can also find differences in the emotional mix (notably along the joy/fear spectrum) between many of the Third Estate and many of the Noble deputies at the time of the Great Fear and the August 4 decrees; But in addition, *the situation varied over time. . . .*" (T. Tackett, Personal Letter to Jon Elster, March 30, 2015; cited with permission). I thank T. Tackett for discussions on these and related matters.

- 28 Before proceeding, note the frequent objection that literary representations, however "suggestive" they might be, are beside the point of properly philosophical inquiries into the truth and not the fictions of ethical matters. Perhaps one thoughtful reply is that of the "early existentialist Ukrainian philosopher, critic and student of Léon Chestov, who wrote memorably about the *Iliad* (Chrestov 1943) Rachel Bepaloff (1895–1949). «... *ce que je tiens pour le vrai, le réel,*" she writes, "*est à la merci – de quoi ? – d'une sensibilité dont je connais les écarts et les intermittences. Qu'il y ait là un scandale pour le philosophe, j'en conviens. Son propos n'est-il pas de nous fournir une garantie morale pour le vrai? ... Peut-être faut-il enfin concevoir que [as Valéry writes somewhere] 'le plus grand problème, l'unique, est celui de la sensibilité»* (Bepaloff 2004 [1st ed., 1938], p. 18). For a more extensive account of

2. FURIOUS ANGER AND THE VALUE OF HUMAN LIFE

Here are several reminders about Homer's *Iliad*.²⁹

The *Iliad*'s "characters," the classicist Bernard Knox (1920–2010) has written,

how literary representations continue to challenge philosophical reflection on truth see "Truth" and "Value" in Lamarque 2009, pp. 220–254 and pp. 255–296 respectively. With regard specifically to poetry, see W. Tatarkiewicz's memorable essay (Tatarkiewicz 1975).

- 29 For the Greek text with a revised English translation on facing pages see *Homer: The Iliad*, Murray (1924–1925). The newest Greek text (still being debated in the scholarly journals!) is that of West 1998–2000. Here I rely on the more recent composite Greek text with extensive introduction and commentary of De Jong 2012, while citing the English translation by R. Lattimore as partly reprinted in Macket al. 1987. Among other distinguished translations cf. that of Fagles 1991 and the very recent one, prepared explicitly for reading or being performed aloud, by Green 2015 with an excellent Glossary and short bibliography. Roman numbers refer to the books of *The Iliad*, whereas Arabic numbers refer to the lines in the English translation (not in the Greek) of a particular book. As for proper names, Bernard Knox (1993), the distinguished classicist and editor of the Homer materials in the Norton reprinting, writes, "The transcription of Greek names is, unfortunately, a game without rules." Here, I follow the broadly Latinized spellings in the reference work by Radice 1973 and in Knox 1993, writing "Achilles," "Patroclus," "Hector," and the "Achaean" for "Achilleus," "Patroklos," "Hektor," and "Achaian" which Lattimore uses. Note that most classicists and ancient historians today argue that a single unknown composer first transcribed the evidently highly ordered text of the *Iliad* (before the *Odyssey*) from much earlier, diverse, and looser oral versions some time around the turn of the eighth century to the seventh century BCE, say between 725 and 675 BCE (Knox 1996, p. 19). Debate, however, continues!

“are men in battle and women [30] whose fate depends on the outcome. The war[31] is fought by the Achaeans [i. e., the Mycenaean Greeks32] against the Trojans

for the recovery of Helen, the wife of the Achaean chieftain Menelaus [the brother in law of the leader of the Achaeans, Agamemnon33]; the combatants are heroes who . . . engage in individual duels . . . a vision of individual prowess in combat. . . .”34

Knox offers pen portraits of the two major heroes.35

*... Hector fights bravely but reluctantly; war, for him, is a necessary evil, and he thinks nostalgically of the peaceful past. . . . His pre-eminence in peace is emphasized by the tenderness of his relations with his wife [Andromache] and his child [Astyanax] and also by his kindness to Helen [see Iliad VI], the cause of the war which he knows in his heart will bring his city to destruction. We see Hector always against the background of the patterns of civilized life – the rich city with its temples and palaces, the continuity of the family.*36

30 An outstanding instance of Homer’s unusually sensitive descriptions not just of Greek warriors but of women are the celebrated portraits of Hector’s wife, Andromache, notably in her meeting with Hector in book six of the *Iliad*. Cf. especially the Greek text with introduction and commentary in Graziosi 2010, esp. pp. 29–32 and 47–55.

31 The story of Achilles, partly legend partly history, is the story of the Trojan War. Most recently, Cline 2013 presents succinctly the legends, the history, and the archaeology (cf. also, Bryce 2010). Besides a glossary and bibliography, Cline also provides discussions of the *Iliad*, the *Odyssey*, and the fragments of the twelve narratives in the *Epic Cycle* as a whole (cf. Evelyn-White 1914). This cycle includes the *Cypria* on the origins of the struggle for Troy or Ilion, the *Iliad* on the critical weeks only in the final year of the ten year struggle for Troy, the *Aethiopis* the sequel to the death of Hector at the end of the *Iliad*, the *Little Iliad* after the death of Achilles, the *Iliupersis* on the sack of Troy, the *Nostoi* about the returns of the Mycenaeans from Troy, the *Odyssey* about Odysseus’ ten year journey home to Ithaca, and the *Telogy* about the death of Odysseus. See also Book II of Virgil’s *Aeneid*. For the literary reception see Anderson 1997. The basic reference work on Homer himself is Finkleberg 2011. The basic commentary is by Kirk et al. 1985–1993. As I write in May 2015, the newly comprehensive *Homers Ilias Gesamtkommentar*, Bierl, Latacz, et al. 2000 has not yet reached Book XXII, the key book under discussion here. For critical essays see among others the thirty overview essays in Morris, Powell 1997 and Fowler 2004. For an influential cultural reading of the *Iliad*, on which, notably, Paul Ricoeur relied, see Redfield 1993.

32 On the Mycenaeans see Schofield 2007. For the general historical backgrounds see Osborne 2009, especially pp. 131–152.

33 In Mack et al. 1987, pp. 64–65. Interestingly, Herodotus gives a somewhat different version that he learned, he tells us, from Egyptian priests. See Herodotus 2013, Book Two, chapter 118, p. 155. Later, Thucydides explains more fully how the Mycenaean king Agamemnon was able to assemble such a number of allies manning such a large fleet for the attack on Troy. See Thucydides 2009, Book One, chapters 9–11, pp. 6–8.

34 On the archaeology of Troy and the Trojan War see, Jablonka 2010. P. Jablonka is the successor of M. Korfmann as the director of Tübingen’s Troia Project and the still continuing renewed archeological excavations at Troy.

35 Cf. the very different kind of portraits in Bernal 2004, pp. 7–24.

36 Knox in Mack et al. 1987, p. 66. Cf. Knox’s long “Introduction” to *Homer: The Iliad*, tr. R. Fagles (Knox 1996).

On the evidence of Homer's magnificent text,³⁷ all of this is true. But this portrait of Hector is unfinished. For we need to recall the scene of Hector's brutal killing of Achilles' beloved companion, Patroclus. There, Hector strips Patroclus' corpse of Achilles' armour and especially of his shield,³⁸ and then, clad in Achil-

les' armour, Hector furiously drives the Achaians back to the sea.

Nor should we forget that, for all of Homer's studied portrayal of Hector's humanity, Homer does not fail to depict Hector also as a late Bronze Age warrior chieftain. Like Achilles, Hector too knows, and wants to know, no other way of fighting than fighting with extraordinary violence and brutality. Thus, Hector's peace fullness detracts in no way from his ferocious furies.

And now here is a pen portrait of Achilles.

Achilles "is a man who lives by and for violence, who is creative and alive only in violent action. He knows [from his goddess mother, Thetis] that he will be killed if he stays before Troy, but ... he accepts that certainty. His inadequacy for peace is shown by the fact that even in war the violence of his temper makes him a man apart and alone. His anger cuts him off from his commander and his fellow princes; to spite them he withdraws from the fighting, the only context in which his life has any meaning. He is brought back into it at last by the death of his one real friend, Patroclus; the consequences of his wrath and withdrawal fall heavily on the Achaeans, but most heavily on himself."³⁹

37 "The language of the Homeric epics," De Jong writes in her distinguished 2012, is not the spoken dialect of any period or area but an artificial language. It is a composite of different dialects: primarily Ionian, with some elements of Aolian . . . and 'Achaean,' the language of the Mycenaeans known to us through the decipherment of Linear B. . . . There are occasional Attic elements, which probably result from the regular performances of the Homeric poems in Athens at the Panathenaic festival. . . ." (p. 29). On Homer's language cf. Graziosi 2010 cited above, pp. 18–20 (see note 31). On Homer's diction cf. the extraordinary and finally completed *Lexikon des frühgriechischen Epos* (Snell et al. 1955–2010).

38 The shield of Achilles in Book XVIII is an emblem of the entire conflict in Homer's *Iliad*. Here is Bernard Knox's account. The "two poles of the human condition, war and peace, with their corresponding aspects of human nature, the destructive and the creative, are implicit in every situation and statement of the poem, and they are put before us, in symbolic form, in the shield which the god Hephaestus makes for Achilles. Its emblem is an image of human life as a whole. Here are two cities, one at peace and one at war. In one a marriage is celebrated and a quarrel settled by process of law; the other is besieged by a hostile army and fights for its existence. Scenes of violence – peaceful shepherds slaughtered in an ambush, Death dragging away a corpse by its foot – are balanced by scenes of plowing, harvesting, work in the vineyard and on the pasture, a green on which youths and maidens dance. And around the outermost rim of the shield runs 'the might of the Ocean stream,' a river which is at once the frontier of the known and the

imagined world and the barrier between the quick and the dead. The shield of Achilles is the total background for the tragic violence of the central figures; it provides a frame which gives the wrath of Achilles and the death of Hector their just proportion and true significance" (Knox in Mack et al. 1987, pp. 66–67).

39 Knox in Mack et al. 1987, p. 65. Cf. Farron 1978.

Again, on the evidence of the text, this is true. But this portrait is also unfinished. For we must not overlook earlier scenes where Achilles tries to comfort his companion's father when he comes to lead Patroclus off to the war in which he will die.

That is, besides his explosive rages, Achilles has strong capacities for reflection and valuations, especially for reflective memory, for evaluative love, and for the great consolation he will later show Hector's grieving father. Like Hector, Achilles too is a ferocious Aegean bronze-age warrior hero. But Homer depicts him, too, as a flawed but nonetheless profoundly human being.

With these reminders in hand, recall now the *Iliad's* climactic scene, Achilles' killing of Hector.⁴⁰

— 3. VALUE IN THE MIDST OF FEELING AND KNOWING

We may begin by dividing the scene of Achilles' killing of Hector into three brief, closely related visual phases – emotive, cognitive, and evaluative.⁴¹ Consider

40 For understanding how the anger escalates throughout this climactic scene cf. Lemerise, Dodge 2010. Here as elsewhere Homer's grammar is extremely important, as De Jong in her 2012 commentary continually demonstrates. P. Chantraine's classic *Grammaire Homérique*, first published in 1942 and then in 1958 (vol. 1) and 1963 (vol.2), has recently re-appeared in a corrected and revised edition by M. Casevitz (Paris: Klincksieck, 2013 and 2015). A very helpful shorter account of Homer's grammar is that of Wachter 2000.

41 De Jong 2012 divides the scene into many sections. Here, however, I rely mainly but not exclusively on Marendaz 2009, esp. pp. 71–80 and 133–144. Two helpful classic studies here are Hubel 1988,

the phases, however, not as successive moments but as concomitant ones.⁴²

— FIRST, A MOMENT OF EXTREME EMOTION

We remember that, initially, Homer describes Achilles and Hector as scrutinizing one another very closely.⁴³ There is sustained eye contact.⁴⁴

esp. pp. 33–91, and Gregory 1997, esp. pp. 84–120. See also Orban 2007, esp. 52–75.

42 Again, note an objection, namely, that making use here of recent empirical work is beside the point of philosophical inquiries into the truth of what might be the nature of the interconnections between the evaluative, the emotive, and the cognitive. Moreover, bringing in empirical work in the ways I do so far, the objection might proceed, is doing no more than illustrating a literary work of art. But by doing so, such a procedure reduces centrally important passages in that literary work of art to no more than examples of some current scientific research. Perhaps one thoughtful reply might go, in part, like this. The use of empirical research here is not intended to illustrate what that empirical work is about, although it may in fact do so. Rather, the scientific references here are intended to make explicit the actual empirical elements of salient features in Homer's imaginative literary representations of the scenes in the literary work of art as well as in the readers' imaginative apprehensions of those scenes. Such articulations are required not just for properly aesthetic appreciations of the literary work of art but also for elucidating just where empirical analyses often remain incomplete and where properly non-empirical philosophical analysis needs to take place. Perhaps such empirical research finally needs supplementing with phenomenological analyses of different types of intentional affectivities.

43 For a recent account of the relations between sensation and perception in accurately locating persons and things in three dimensional space as necessary preliminaries to action and interaction cf. Groh 2014.

44 Argyle 2004.

We know today that, physiologically speaking, the eyes of Achilles and Hector are not still at all; in fact, their eyes are moving incessantly.⁴⁵ Given however the imminence of their extremely violent clash, the archaic brain systems that control their emotional experiences and expressions must be even more strongly activated than normally, and the pupils of their darting eyes must be very largely dilated.⁴⁶

As we have already noted, Homer devotes much description to the brilliance of the brightly shining armour glinting from the bronze helmets, the elaborately inlaid shields, and the heavily worked grieves. There is also a good deal of physical movement as the warriors jockey for advantageous positions. And there is above all the extremely alert eye of Hector that enables him to avoid with great agility Achilles' thoroughly practiced throw of his gleaming spear.⁴⁷

But none of this scene could take place as Homer represents it with his characteristically very detailed realism without assuming, not a separation in each participant between cognitive, affective, and evaluative elements, but a deeply integrated unity. Consider some details.

45 Gilchrist 2004.

46 These archaic systems include the limbic system that comprises six elements including the amygdala. The limbic system controls basic emotions. Cf. Demos et al. 2008.

47 Note that throughout Homer's text we can distinguish between the effects of light and the visual responses to these effects (and to others). Here I want to emphasize the visual responses generally, while leaving the light effects themselves for later reflection and discussion.

After acutely eyeing one another Achilles first throws his spear ineffectually at Hector.

Achilles' missing his target is probably not just a result of Hector's extremely fast, almost reflex avoidance movements. But that such an accomplished warrior as Achilles misses also suggests some disruption in Achilles' eye-tracking⁴⁸, his attempts to determine the exact points at which to fix his aim on Hector's continuous eye-head movements.⁴⁹ Is it Achilles' extremely violent emotion that distracts him?

But there is also the repeated detail of Achilles first "eyeing" Hector with highly aroused attention to detect any exposed flesh. And then there is Achilles' focusing his dilated pupils with great fixity on a very small spot on Hector's lower neck, the only slightly exposed spot where a single successful spear strike might succeed in killing Hector almost immediately. This is not distraction.

The keenness of vision on the part of both warriors results from the very great emotional arousal of a huge fear in Hector and a great fury in Achilles. These powerful emotions have cascaded the hormones in both persons – tightened their muscles, quickened their heartbeats, and almost unnaturally sharpened their eyesight.

In their final clash, then, have rage and fear totally eclipsed any capacities

48 Achilles' eye-tracking is his ocular drift, the necessary small random movements of the eyes to keep his visual image of Hector from disappearing. Cf. Cossell et al. 2015.

49 Cf. Gregory 1997, pp. 98–120.

for their thinking further? Are all of the possibilities for their reflection, deliberation, evaluation, judgment, and choice now excluded? The momentary dominance of the emotional does seem evident.

Yet even in this moment of very high emotional excitement the emotional element in the strained relations between ethical values and passions remains inextricably linked with the cognitive and affective elements. Here is how.

After Achilles hurls his first spear throw, Hector, we remember, successfully ducks the flying spear. Hector's fear-filled knees have now steadied, whereas before, when Achilles finally runs him down before the walls of Troy, Hector's knees, Homer tells us, were "shaking" with fear. And what Homer calls Achilles' "black heart" is no longer "pondering"; rather, Achilles' black heart is now, Homer says, filled to overflowing not just emotionally with passionate fury but also cognitively with "evil intent."

Homer writes that Hector has lunged with his sword ineffectually at Achilles (311–312; 317–320). But Hector's own failure to strike fatally results not just from Achilles' extremely well-practiced dodgings. Rather, his failure follows from deficiencies in the non-conscious co-ordinations of Hector's eye-head movements.⁵⁰

50 The eye-head movement system is understood today as a sub-section of the visual system. This complex "enables the movement of objects in the environment to be computed from the image-retinal system, discounting movements of the eye and head." These computations are

Hector fails then not because of his fearful emotion. He fails because of his weakened co-ordination, his physical readiness worn down from his racing more than three times round the Trojan walls, Homer says, before "swift-footed" Achilles finally corners him against the fabled Scaean Gates.

Perhaps after this first emotive moment in the clash between Achilles and Hector we may try to formulate a first provisional claim (PF) about ethical values and emotions.

(PF 1) Sometimes, what can account for a failure to respond adequately to an ethical value is not the consequence of an emotional state obscuring that value but of something else altogether, for example of a physical deficit.

— SECOND, TWO DIFFERENT COGNITIVE MOMENTS

Now, after such an emotionally charged moment, consider a second crucial moment, what we may call here "a know-how moment," a cognitive moment.

This time, Achilles succeeds in throwing his recovered spear this time straight through the bottom of Hector's only very slightly exposed neck. Homer writes:

[Achilles] was eyeing Hector's splendid body, to see where it might best

"necessary because movements of the images across the retinas provide insufficient information for determining movement of objects in the environment, given that eye and head movements cause retinal images to move even when the objects themselves are stationary" (Colman 2015, pp. 267–268).

give way, but all the rest of the skin was held in the armour, brazen and splendid, [that Hector had] stripped when he cut down the strength of Patroclus; yet [the body] showed where the collar-bones hold the neck from the shoulders, the throat, where death of the soul comes most swiftly: in this place brilliant Achilles drove the spear as he came on in fury, and clear through the soft part of the neck the spear point was driven (321–327; my emphases).

This description of Achilles driving the bronze spear point of his fire-hardened ashen spear into the base of Hector's exposed throat barely showing at the intersection between his helmet and his armoured breastplate is characteristic of Homer's brutal visual scenes.⁵¹ This is Achilles' cognitive know-how terribly at work.

Homer's epic realism enables readers to imagine visually Hector's white throat pierced with yellowing bronze. Further,

51 A former twice decorated combatant in the Second World War, Bernard Knox, comments lucidly (cf. the obituary of Knox in *The New York Times*, 16 August 2010): "This is meticulously accurate; there is no attempt to suppress the ugliness of Thestor's death. The bare, careful description creates the true nightmare quality of battle, in which men perform monstrous actions with the same matter-of-fact efficiency they display in their normal occupations; and the simile reproduces the grotesque appearance of violent death – the simple spear thrust takes away Thestor's dignity as a human being even before it takes his life. He is gaping, like a fish on the hook" (Knox in Mack et al. 1987, p. 65; cf. note 54 below).

this narrative realism⁵² prepares readers for visualizing the coming dehumanization of Hector's soon to be defiled corpse.⁵³

Before the imaginations of Homer's readers, then, Hector, with his throat transfixed by Achilles' long spear, and hugely encumbered in Achilles' magnificent and glittering bronze, is crashing clatteringly to the dusty ground. The heavy ashen spear at the bottom of his neck drags Hector downwards. He seems to be able to do no more than gasp out his life's blood and breath.⁵⁴

However, although extraordinarily accurate in transpiercing Hector's white throat, Achilles' darkly yellowing bronze spear-point does not, Homer says grittily,

52 See De Jong 2014, esp. pp. 47–72 on focalization.

53 An importantly comparable scene is Homer's earlier description of Achilles' comrade, Patroclus, killing with his spear a Trojan warrior. "Patroclus went up to him and drove a spear into his right jaw; he thus hooked him by the teeth and the spear pulled him over the rim of his [chariot]." Again Homer adds a simile. "As one who sits at the end of some jutting rock," Homer says, "and draws a strong fish out of the sea with a hook and line – even so with his spear did [Patroclus] pull Thestor all gaping from his chariot; he threw him down on his face and [Thestor] died while falling." This is the same Patroclus whom Hector killed later and whom Achilles is now ragingly avenging.

54 This event is an instance of eye signals in the processing of visual information. What happens unconsciously is that eye-position extra-retinal signals that are present in the visual cortex prior to any visual stimulation already actively co-ordinate the cortical processing of information with the selection of what information is coming into the visual processing stream. Cf. Rosenbluth, Allman 2004.

“sever [Hector’s] windpipe.” A last verbal – and cognitive – exchange ensues.

Above the now expiring Hector, Achilles “vaunts” his vengeance for Hector’s killing of his dearly beloved friend, Patroclus. Still, Hector manages to choke out a final entreaty. He supplicates Achilles to return his body to his parents and to accept the abundant “bronze and gold” they will give him in ransom.

But Achilles ragingly retorts with an unforgiveable and dehumanizing insult. He calls the dying Hector a “dog,” an animal Greeks considered to be utterly shameless.⁵⁵ At the same time, Achilles almost dehumanizes himself in the horror of his bloody fantasy.

Homer has Achilles shout out:

*‘No more entreating of me, you dog, by knees or parents.
I wish only that my spirit and fury would drive me
to hack your meat away and eat it raw for the things
that you have done to me’ . . . (345–348).*

Then Hector speaks his dying words and expires.

55 For an ancient Greek warrior to call another warrior a “dog” was one of the worst insults possible. Cf. France 2014, esp. pp. 7–74. For the Greeks a dog was unlike any other animal part of the human framework of values although holding the least important rank. A dog accordingly was expected to behave with a properly human sense of shame. But dogs were shameless; they were *anaid-eia* (remember the example of the Greek Cynic, Diogenes!). Achilles here calls Hector a dog meaning that Hector is an utterly shameless animal. Cf. the now classical study of Cairns 1993.

Homer writes:

*Then, dying, Hector of the shining helmet spoke to him:
‘I know you well as I look upon you, I know that I could not persuade you, since indeed in your breast is a heart of iron.
Be careful now; for I might be made into the god’s curse upon you, on that day when Paris and Phobos Apollo destroy you in the Skaian gates, for all your valour.’
He spoke, and as he spoke the end of death closed in upon him,
And the soul fluttering free of the limbs went down into Death’s house mourning her destiny, leaving youth and manhood behind her” (355–358).*

Achilles stoops finally to retrieve his armour from the stripped and now expired Hector, and the Achaean warriors crowd round to share the triumph.

But, quite uncharacteristically, Achilles hesitates. Achilles hesitates between either immediately trying to breach Troy’s main gates before him with his newly emboldened comrades, or returning to the Achaean ships at last to give his companion Patroclus his proper burial.⁵⁶

And then, very surprisingly after the furiously raging killing but moments before, Achilles begins to question himself in a different kind of cognitive moment, a cognitive moment importantly

56 These funereal rites were various. Cf. Cavanagh 2008, esp. pp. 338–339.

different from the moment of cognitive know-how. “Yet still,” Achilles asks himself, “why does the heart within me debate on these things” (385)? And Homer’s readers ask: “Is this the same ‘heart of iron’ speaking that Hector has just attributed to Achilles?”

What makes Achilles hesitate is his unexpected two-mindedness. After Achilles’ iron resolution has driven him unrelentingly shortly before in his exploration and extremely violent killing of Hector, Achilles now hesitates to finish with Troy altogether. That is, despite the still continuing although slowly diminishing effects on him of his extremely violent emotion, Achilles is reflecting and weighing the values of now slaughtering the people of Troy or of now returning to bury his beloved companion.

But this divided mental state in no way involves the separation of the cognitive, the emotive, and the evaluative. For Achilles almost immediately makes a strongly felt, but well weighed evaluation. He decides not to delay Patroclus’ cremation any longer. He urges the excited Achaeans to return with him to their beached ships and to prepare the funeral rites for Patroclus.

Before moving on, however, perhaps we may try to formulate a second provisional claim about ethical values and emotions.

(PF 2) Sometimes, what can account for a failure to respond adequately to an ethical value is not the consequence of an emotional state obscuring that value but of something else altogether, for example of a cognitive failure.

A last major moment now occurs. Achilles experiences the rekindling of his passionate rage.

— THIRD, AN EVALUATIVE MOMENT OF DISRESPECT

Achilles is staring again at Hector’s dead body. An essential part of this further visual experience is the succession of his rapid yet very precise eye movements.

With the vivid memory of Patroclus’ own corpse suddenly before him, in a series of reflex saccadic movements Achilles’ eyes unconsciously palpate the figure of Hector’s corpse.⁵⁷ Then, a conscious saccadic movement follows on the preceding unconscious reflex.⁵⁸ Achilles intentionally and voluntarily directs his gaze onto Hector’s face and onto the fatal spear wound now gaping at the bottom of Hector’s neck.

But we may imagine a further movement here as well, an anti-saccadic one.⁵⁹ That is, Achilles then averts his eyes from the face of Hector’s corpse and deliberately directs his gaze onto the dead hero’s still unmarked torso. In this

57 Cf. Marendaz 2009, esp. pp. 134–136.

58 The voluntary saccadic movement of the eyes has a different, more complicated neural pathway than the reflex saccadic movement. In the reflex case the visual information process streams from the retina to the superior *colliculus* to the reticular formation to the saccade, whereas in the voluntary case the visual process proceeds from the retina first to the visual cortex and to the parietal cortex before attaining the superior *colliculus* and then the reticular formation and the saccade (Marendaz 2009, p. 138; cf. the detailed figure on p. 137).

59 On anti-saccadic eye movements cf. Marendaz 2009, pp. 139–143.

renewed look at Hector's almost perfect male body is where the visual similarities lie with his remembered vision of the dead Patroclus.

For Achilles' returning memories here⁶⁰ are of Patroclus' own beautiful young body, the body of an extraordinarily fit bronze-age warrior. What rekindles Achilles' furious anger then is not Hector's face; what rekindles Achilles' emotive fury are the cognitive memories of his beloved companion Patroclus that Hector's still unblemished torso brings rushing back to mind.⁶¹

Yet he focuses once again on the corpse of Hector. And Achilles' sees all at once the corpse of the person who had brutally killed Patroclus, stripping him of Achilles' own armour, and then, though losing the bloody struggle for possession of Patroclus' corpse, exulting in that armour, vaunting his triumph while driving the Achaians back against their ships on the sandy shore. Fully seeing Hector's corpse rekindles Achilles' raging fury.

Achilles thinks again. But now he thinks not, as before, of how to bury Patroclus with all the dignity the corpse of a heroic warrior fully deserves. Nor does he think now, as he will later, of how he might grant the wish of Hector's inconsolable father to recover Hector's own corpse for heroic burial also.

Achilles now thinks only of how to bring the very worst shame upon what Homer repeatedly calls Hector's "glorious" body. Before eyes of all the heroic

men and devoted women of Troy and their families gathered on the embattled walls of Troy and looking on grievously, Achilles will drag Hector's head round and round in the endless dust.

He grasps the feet of the corpse and mutilates still further the body of the in fact heroic warrior whom he himself has moments before insulted as no less than a shameless dog. Homer writes:

*"[Achilles] . . . now **thought of shameful treatment for glorious Hector.***

In both of his feet at the back he made holes by the tendons,

in the space between ankle and heel, and drew thongs of ox-hide through them,

and fastened them to the chariot so as to let the head drag,

*and mounted the chariot, and lifted the **glorious** armour inside it,*

then whipped the horses to a run, and they winged their way unreluctant.

A cloud of dust rose where Hector was dragged, his dark hair was falling

about him, and all that head that was once so handsome was tumbled

in the dust;

< . . . Zeus had given him over

To his enemies, to be defiled in the land of his fathers"> (395–404; my emphases).

Despite then his very great emotion, Achilles is still very much able to think and evaluate. Indeed, Achilles thinks of the basic ethical values that he now intends to violate the dignity of the human person, and life itself.

In fact, Achilles has never lost his capacities to think and to evaluate and not just to feel. For even in the throes

60 On reinforced memory in such situations and others see Dunsmoor et al. 2015.

61 Cf. Kensingler, Schachter 2010.

of an overwhelming rage in full cry in his killing of Hector, Achilles is not thoughtless. His passionate fury has not completely overridden his capacity either to think or to respond to basic ethical values. Here, then, the deeply suggestive surprise is that Achilles is still able to respond fully to ethical values. He responds, however, to what a Polish ethical thinker once called negative ethical values.⁶²

Yet in the immediate bloody aftermath, while now thinking more fully once again and no longer just acting almost thoughtlessly, Achilles seems able to think of nothing so much as how to make of Hector's corpse a shameful thing. He will abandon in the dust round the battlements of Troy, Hector's mangled corpse for the starving dogs from the besieged city to devour.

And yet, and yet.

For moments later, Achilles will change his mind. After dragging the corpse round Troy's thronged walls,⁶³ he will not abandon Hector's corpse to the famished dogs. He will finally drag Hector's corpse in the dust all the way back to his commodious tented shelter in the Greek encampment.

Later, in the final sacking of Troy, the Achaeans will kill Hector's wife and parents, and then from the high walls of Troy they will throw Hector's only son, Astyanax, to his death below.⁶⁴

And still later, in accordance with his fate and the warning of his goddess mother, Achilles himself will die in battle, mortally wounded by an arrow let fly by Paris, Hector's younger brother and the seducer of Helen, an arrow guided by Hector's protector god, Apollo, who earlier could not save him from Achilles' wrath.⁶⁵

But, finally, we ourselves are left today puzzling about how we are to understand such tragic matters, such entanglements of ethical values and emotions?

Before ending however perhaps we can once again try to formulate a final provisional claim about ethical values and emotions.

(PF 3) Sometimes, what can account for a failure to respond adequately to an ethical value is not the consequence of an

62 See the passages C. Porebski reprints from the Polish philosopher of values, Henryk Elzenberg, on negative values in Porebski 1996, pp. 129–134. For the physiology cf. Namburi et al. 2015.

63 See illustration no. 69 of Achilles with the body of Hector behind his chariot on the Athenian black-figure water jar from the Boston Museum of Fine Arts reproduced in Boardman 1993, p. 74. A detail of Achilles stepping over Hector's body into his chariot can be seen in illustration no. 203 in Boardman 1974 from the Museum of Fine Arts in Boston.

64 See illustration no. 66 of the 480 BCE red-figure water jar painted by the Kleophrades Painter and reproduced in colour from the Archeological Receipts Fund (TAP) in Athens in Fullerton 2000, p. 96.

65 Cf. the still extraordinary essays of two women who experienced in terrible ways the extraordinary violence of the Second World War and met tragic ends, Simone Weil (1909–1943), *The Iliad or the Poem of Force: A Critical Edition*, 3rd ed. (New York: Peter Lang, 2005; first published in French in 1943 in *Cahiers du Sud*), and Rachel Bespaloff (1895–1949), *De L'Iliad* (1943), also first published in French in New York by Brentano shortly after Weil's text.

emotional state obscuring that value but of something else altogether, for example of an evaluative failure.

— ENVOI: ETHICAL VALUES, EMOTIONS, AND VISION

Part of such an understanding can exclusively be neither literarily critical nor falsifiably scientific; such an understanding of values and emotions must also be, even if not exclusively, philosophical. For we can no longer continue to elude today the metaphysical matters of consciousness, of mind and body, still intermingling mysteriously.

In retrospect, however, several issues appear salient.⁶⁶ And these issues may give us food for further critical reflection in our conference discussions.

One issue is the very idea of an action,⁶⁷ in particular, the idea today of that mental act called intentional action.⁶⁸ Yet we are told that there are different levels of mental action and different kinds of mental acts. But the very idea of “levels” of mental action already raises problems, and the proper differentiation of mental acts also remains problematic.⁶⁹

66 Note that a retrospective view of the account here shows a very different approach than that in an article bearing the same title as the Olomouc 2015 Conference, cf. Mulligan 2012.

67 Cf. Wilson, Shpall 2012.

68 Siewert 2011

69 “Thus,” as two contemporary philosophers write recently, “there are different levels of action to be distinguished, and these include at least the following: unconscious and/or involuntary behavior, purposeful or goal directed activity ... intentional action, and the autonomous acts or actions of self-consciously

Still, when we return to the issue with which we began, characterizing not unsatisfactorily the nature of the so-called “integration” of the cognitive, the emotive, and the evaluative, perhaps we can now appreciate that the theirinteracting does not seem to be properly called “integrated.” Rather, as our examination of an extended classical literary example together with our recalling some current empirical detail to make key details explicit have suggested, these phenomena may now seem to be better described as “mutually implicative.”

The other issue is this idea of the so-called mutual implication of the emotive, the evaluative, and the cognitive aspects of thinking. These aspects are certainly independent; each certainly has its own nature. But each seems to be just as certainly interdependent; none can exist separately. These concomitant and merely successive aspects of the mental thus appear to be distinct but not separate.

This has been the point of the extended emphasis here in the preceding analyses on visual processes.⁷⁰ For visual processes appear to show extraordinarily well both the independence and yet the interdependence of the mind’s cognitive, emotive, and

active human agents. Each of the key concepts in these characterizations raises some hard puzzles” (Wilson and Shpall 2012, p. 1).

70 There is an analogy here that I hope to develop elsewhere, between rational and emotional relations in ethics and connection strength and receptive field in vision. Cf. Cossell et al. 2015, and Scholl, Price 2015.

evaluative aspects. Moreover, they seem to be not successive phenomena but quasi-simultaneous ones.

Perhaps we may put this summary point then in the form of a general question for further critical discussions. Regarding the nature of the relations between ethical values and emotions, and in light of the analyses above, can even the informed common sense idea that

sometimes very strong emotions render us ethically irresponsible be critically sustained any longer?

If not, then from now on perhaps I will just have to try to see better, to see more acutely just how responsible in fact I so often am. All too often continuing to see such quite important matters badly, it seems I need rather urgently to see them better.

REFERENCES

- Anderson, M. J. (1997). *The Fall of Troy in Early Greek Poetry and Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Argyle, M. (2004). "Eye Contact". In: R. L. Gregory (ed.), *The Oxford companion to the mind*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, pp. 326–327.
- Audi, R. (2011). „Intuitions, Intuitionism, and Moral Judgment“. In: J. G. Hernandez ed.), *The New Intuitionism*, London: Continuum, pp. 171–198.
- Beard, M., Henderson, J. (2001). *Classical Art: From Greece to Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Bespaloff, R. (2004). *Cheminements et carrefours*. 2nd ed. Paris: Vrin.
- Blackburn, S. (2005). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Boardman, J. (1974). *Athenian Black Figure Vases: A Handbook*. London: Thames and Hudson.
- Boardman, J. (1975). *Athenian red figure vases, the archaic period: a handbook*. London: Thames and Hudson.
- Boardman, J. (1993). *The Oxford History of Classical Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Brook, A., Raymont, P. (2014). "The Unity of Consciousness". In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-unity/>.
- Bryce, T. (2010). "The Trojan War". In: E. H. Cline, (ed.), *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000–1000 BC)*, Oxford: Oxford University Press, pp. 475–482.
- Cairns, D. L. (1993). *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, J., Cassam, Q. (2014). *Berkeley's Puzzle: What Does Experience Teach Us?*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavanagh, W. (2008). "Death and the Mycenaeans". In: C. W. Shelmerdine (ed.), *The Cambridge companion to the Aegean Bronze Age*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 327–341.

- Chantraine, P. (1958). *Grammaire homérique. Tome I, Phonétique et morphologie*. Paris: Klincksieck.
- Chantraine, P. (1963). *Grammaire homérique. Tome II, Syntaxe*. Paris: Klincksieck.
- Chantraine, P. (2013). *Grammaire homérique* (rev. ed. M. Casevitz). Paris: Klincksieck.
- Chantraine, P. (2015). *Grammaire homérique. Tome II, Syntaxe* (rev. ed. M. Casevitz). Paris: Klincksieck.
- Chrestov, L. (1943). *De l'Iliad*. New York: Brentano.
- Cline, E. H. (ed.) (2010). *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000–1000 BC)*. Oxford: Oxford University Press.
- Cline, E. H. (2013). *The Trojan War: a very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Coleman, A. M. (2015). *The Oxford Dictionary of Psychology*. 4th ed. Oxford: Oxford University Press.
- Cossell, L. et al. (2015). “Functional Organization of Excitatory Synaptic Strength in Primary Visual Cortex”. *Nature* 518, pp. 399–403.
- Crespo, M. (2012). *El valorético de la afectividad: Estudios de ética fenomenológica*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the Brain*. New York: Viking.
- De Jong, I. J. F. (2012). *Homer: Iliad Book XXII*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Jong, I. J. F. (2014). *Narratology and the Classics*. Oxford: Oxford University Press.
- Demos, K. et al. (2008). “Human Amygdala Sensitivity to the Pupil Size of Others”. *Cerebral Cortex* 18, pp. 2729–2734.
- de Sousa, R. (2014). “Emotion”. In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion/>.
- Dunsmoor, J. E. et al. (2015). “Emotional Learning Selectively and Retroactively Strengthens Memories for Related Events”. *Nature* 520, pp. 345–348.

- Eliot, T. S. (1975). *Selected Prose* (ed. F. Ker-mode). New York: Harcourt, pp. 59–67.
- Elzenberg, H. (1991). “Negative values”. In: P. Geach (ed.), *Logic and Ethics*, Kluwer-Academic Publishers, pp. 21–31.
- Evelyn-White, H. G. (ed.) (1914). *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*. London: Heinemann.
- Fagles, R. (1991). *Homer: The Iliad*. London: Penguin Books.
- Fagles, R. (1996). *Homer: The Iliad*. London: Penguin Books.
- Farron, S. (1978). “The Character of Hector in the *Iliad*”. *Acta Classica* 21, pp. 39–57.
- Findlay, J. (1968). *Intentions and Values*. London: Unwin/Routledge.
- Findlay, J. (1970). *Axiological Ethics*. London: Macmillan.
- Finkleberg, M. (ed.) (2011). *The Homer Encyclopedia*. 3 vols. Oxford: Wiley-Blackwell.
- France, C. (2014). *Shameless: The Canine and the Feminine in Ancient Greece* (trans. M. Fox). Berkeley: University of California Press.
- Frede, D. (1996). “The Philosophical Economy of Plato’s Psychology”. In: M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press, pp. 29–58.
- Frede, M., Striker, G. (eds.) (1996). *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Fowler, R. (ed.) (2004). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fullerton, M. D. (2000). *Greek Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Georganas, J. (2010). “Weapons and Warfare”. In: E. H. Cline (ed.), *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000–1000 BC)*, Oxford: Oxford University Press.
- Gilchrist, I. D. (2004). “Eye Movements”. In: R. L. Gregory (ed.), *The Oxford companion to the mind*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, pp. 327–328.
- Goldie, P. (ed.) (2012). *The Oxford Handbook in the Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Grant, M. (ed.) (1986). *Greece and Rome: The Birth of Western Civilization*. London: Thames and Hudson.

- Graziosi, B. (ed.) (2010). *Iliad: Book VI*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, P. (2015). *Homer: The Iliad*. Berkeley: University of California Press.
- Gregory, R. L. (1997). *Eye and Brain: the psychology of seeing*. 5th ed. Princeton: Princeton University Press.
- Gregory, R. L. (ed.) (2004). *The Oxford companion to the mind*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Grice, P. (1983). Carus Lectures on Conception of Value (unpublished).
- Grice, P. (1991). *The Conception of Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Groh, J. M. (2014). *Making Space: How the Brain Knows Where Things Are*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hernandez, J. G. (ed.) (2011). *The New Intuitionism*. London: Continuum.
- Herodotus. (2013). *The Histories* (trans. T. Holland). London: Allen Lane.
- Hornblower et al. (eds.) (2012). *The Oxford Classical Dictionary*. 4th ed. Oxford: Oxford University Press.
- Hubel, D. H. (1988). *Eye, Brain, Vision*. New York: Scientific American Library.
- Huemer, M. (2005). *Ethical Intuitionism*. London: Palgrave Macmillan.
- Jablonka, P. (2010). "Troy". In: E. H. Cline (ed.), *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000–1000 BC)*, Oxford: Oxford University Press, pp. 849–861.
- Jackson, F. (2009). *[Visual] Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, P. et al. (2008). *The World of Athens* (revised by R. Osborne). 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, R. (2011). "Intuitionism and Perceptual Representation". In: J. G. Hernandez (ed.), *The New Intuitionism*, London: Continuum, pp. 69–83.
- Kensinger, E. A., Schachter, D. L. (2010). "Memory and Emotion". In: M. Lewis et al. (eds.), *Handbook of Emotions*, 3rd ed., New York: Guilford Press, pp. 601–617.
- Kirk, G. et al. (1985–1993). *The Iliad: A Commentary*. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

- Knox, B. (1993). *The Nortonbook of classical literature*. New York: Norton.
- Knox, B. (1996). „Introduction“. In: R. Fagles (trans.), *Homer: The Iliad*, London: Penguin Books, pp. 3–64.
- Lamarque, P. (2009). *The Philosophy of Literature*. Oxford: Blackwell.
- Latacz, J., Bierl, A. et al. (eds.) (2000). *Homers Ilias: Gesamtkommentar*. Berlin: W. de Gruyter.
- Ledoux, J. E., Phelps, E. A. (2010). „Emotional Networks in the Brain“. In: M. Lewis et al. (eds.), *Handbook of Emotions*. 3rd ed., New York: Guilford Press, pp. 159–179.
- Lemerise, E. A., Dodge, K. A. (2010). „The Development of Anger and Hostile Interactions“. In: M. Lewis et al. (eds.), *Handbook of Emotions*, 3rd ed, New York: Guilford Press, pp. 730–741.
- Lewis, M. et al. (eds.) (2010). *Handbook of Emotions*. 3rd ed. New York: Guilford Press.
- Li, N. et al. (2015). „A Motor Cortex Circuit for Motor Planning and Movement“. *Nature* 519, pp. 51–56.
- Long, A. A. (2015). *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Louden, B. (1993). „Pivotal Counterfactuals in Homeric Epic“. *Classical Antiquity* 12, pp. 181–198.
- Mack, M. et al. (eds.) (1987). *The Norton Anthology of World Masterpieces*. 5th Continental Edition. New York: Norton.
- Marendaz, C. (2009). *Du regard à l’émotion: la vision, le cerveau, l’affectif*. Paris: Le Pommier.
- Meinong, A. (1917). *Überemotionale Präsentation*. Wien: A. Hölder.
- Meinong, A. (1972). *On Emotional Presentation* (trans. M.-L. Schubert-Kalsi). Evanston: Northwestern University Press.
- Menand, L. (2012). „Dissociation of Sensibility“. In: R. Greene et al. (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, 4th ed., Princeton: Princeton University Press, p. 369.
- Morris, I., Powell, B. (eds.) (1997). *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill.

- Morton, A. (2012). "Epistemic Emotions". In: P. Goldie (ed.), *The Oxford Handbook in the Philosophy of Emotion*, Oxford: Oxford University Press, pp. 385–400.
- Mulligan, K. (2012). "Emotions and Values". In: P. Goldie (ed.), *The Oxford Handbook in the Philosophy of Emotion*, Oxford: Oxford University Press, pp. 475–501.
- Murray, A. T. (1924–1925). *Homer: The Iliad* (rev. trans. by W. F. Wyatt, 1999). 2 vols. Cambridge, MA: Harvard HP.
- Namburi, P. et al. (2015). "A Circuit Mechanism for Differentiating Positive and Negative Associations". *Nature* 520, pp. 675–678.
- Orban, G. (2007). *La vision, mission du cerveau: Les trois révolutions des neurosciences*. Paris: Collège de France/Fayard.
- Orlandi, N. (2014). *The Innocent Eye: Why Vision is Not a Cognitive Process*. Oxford: Oxford University Press.
- Osborne, R. (2009). *Greece in the Making 1200–479 BC*. 2nd ed. London: Routledge.
- Panksepp, J. (2010). "How Does Neural Activity Generate Emotional Feelings?". In: M. Lewis et al. (eds.), *Handbook of Emotions*. 3rd ed., New York: Guilford Press, pp. 42–67.
- Porebski, C. (1995). *Polish Value Theory*. Cracow: Jagiellonian University Press.
- Price, H., Blackburn, S. (2013). *Expressivism, Pragmatism, and Representationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prinz, J. J. (2010). "The Moral Emotions". In: P. Goldie (ed.), *The Oxford Handbook in the Philosophy of Emotion*, Oxford: Oxford University Press, pp. 519–538.
- Proudfoot, M., Lacey, A. R. (2010). *The Routledge Dictionary of Philosophy*. 4th ed. London: Routledge.
- Radice, B. (1973). *Who's Who in the Ancient World: A Handbook of the Survivors of the Greek and Roman Classics*, rev. ed. Middlesex: Penguin Books.
- Redfield, J. M. (1993). *Nature and Culture in the Iliad*. 2nd ed. Durham, NC: Duke University Press.
- Robinson, J. (2005). *Deeper Than Reason: Emotion in Literature, Music, and the Arts*. Oxford: Clarendon.

- Rosenbluth, D., Allman, J. (2004). "Eye Position Signals in Active Visual Processing". In: R. L. Gregory (ed.), *The Oxford companion to the mind*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, pp. 329–332.
- Rosenwein, B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schofield, L. (2007). *The Mycenaeans*. Malibu, CA: The J. Paul Getty Museum.
- Scholl, B., Price, N. J. (2015). "The Cortical Connection". *Nature* 518, pp. 306–307.
- Schroeder, M. (2012). "Value Theory". In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/value-theory>.
- Shelmerdine, C. W. (ed.) (2008). *The Cambridge companion to the Aegean Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siegel, S. (2015). "The Contents of Perception". In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/perception-contents/>.
- Siewert, C. (2011). "Consciousness and Intentionality". In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/consciousness-intentionality>.
- Snell, B. et al. (eds.) (1955–2010). *Lexikon des frühgriechischen Epos*. 25 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tackett, T. (2015). *The Coming of the Terror in the French Revolution*. Cambridge, MA: Belknap and Harvard University Press.
- Tatarkiewicz, W. (1975). "The Concept of Poetry" (trans. C. Kasparek). *Dialectics and Humanism* 2, pp. 13–24.
- Thucydides. (2009). *The Peloponnesian War* (trans. M. Hammon). London: Penguin.
- Tillicette, X. (1995). *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin.
- Van Gulick, R. (2014). "Consciousness". In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consciousness/>.

- Wachter, R. (2000). "Grammatik der homerischen Sprache". In: J. Latacz, A. Bierl, et al. (eds.), *Homers Ilias: Gesamtkommentar*, Berlin: W. de Gruyter, pp. 61–108.
- Wakker, G. C. (1994). *Conditions and Conditionals: An Investigation of Classical Greek*. Amsterdam: Brill.
- Weil, S. (2005). *The Iliad or the Poem of Force: A Critical Edition*. 3rd ed. New York: Peter Lang.
- West, M. L. (1998–2000). *Homerus: Ilias*. 2 vols. Leipzig: Teubner.
- Williams, B. (2008). *Shame and Necessity*. Sather Classical Lectures, 2nd ed. Berkeley: University of California Press.
- Wilmott, J. (2007). *The Moods of Homeric Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, G., Shpall, S. (2012). "Action". In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/action/>.

Methodology of the History of Philosophy: A Different Approach to the Philosophy of Heraclitus

DAVID ČERNÍN

Filozofická fakulta

Ostravská univerzita v Ostravě

Reální 5

701 03 Ostrava

cernin.d@gmail.com

ABSTRACT

The focus of this paper is twofold: First, it focuses on the ongoing debates concerning the methodology of the history of philosophy. Second, it demonstrates its findings on a specific case – philosophy of Heraclitus of Ephesus. The author maintains that the history of philosophy is a member of a broader set of disciplines and sciences – the historical disciplines. As such, the history of philosophy shares some obstacles and methods with those disciplines. The paper follows proposals from philosophy of historiography and tries to show how those proposals are manifested in the work of Quentin Skinner. His approach is summarized with respect to recent development and then applied to the fragments of Heraclitus of Ephesus. It is argued that politics and ethics had an important place in Heraclitus' philosophy and that it is worthwhile to try to recognize the situation in Ephesus, which is referenced by Heraclitus many times. Conclusions from this endeavor may provide some non-trivial interpretations of Heraclitus.

— OUTSET

The primary goal of this paper is to engage in methodological discussions about the history of philosophy with special regard to the history of pre-Socratic philosophy. The first three parts of this paper will be purely theoretical and they will try to establish the method we are going to use in the last part. Our method will be based mainly on the ideas of Quentin Skinner¹ but we will discuss also his sources of inspiration and his critics. The final test of this method will

be the application of this theory outside its usual field. We will try to draw attention to some specific parts and problems embodied in the philosophy of Heraclitus of Ephesus. There, outside the theory's "comfort zone", we can see whether the methodological discussion in the history of philosophy truly matters. The first three parts will help us outline the method we are going to apply to the main historical subject of this paper: Heraclitus of Ephesus, who: "*By the ambivalent and enigmatic quality of his utterance he lends himself as few authors do to the free play of interpretation.*"²

The fourth part (4) will implement our methodological findings. We will look at the philosophy of Heraclitus

1 The latest book by Quentin Skinner which deals with the methods of history of ideas at length is Skinner 2002: *Visions of Politics. Volume 1, Regarding Method*. It contains many revisions and replies to critics who mostly take into account his *Meaning an Understanding in the History of Ideas* (1969).

2 Kahn 1979, p. 87.

of Ephesus. We will follow some of the modern interpretations and we will try to apply the previously introduced method in hope of getting some non-trivial insight into Heraclitus' philosophy. This part may not be as thorough as standard interpretations of this inspiring philosopher but it will serve as final demonstration of applicability of our method.

(1) In the first part specifically, we will discuss the current situation and the relation between the bulk of methodological studies and the diversity of historical interpretations in the history of philosophy. Are those methodological studies relevant to the everyday practice of historians? In which way? There are many different schools and traditions of interpretation, which are constantly struggling to get attention of historians/practitioners. How can we explain the multiplicity of competitive approaches and how should we stay relevant, if we are going to join the debate?

(2) The second part will inquire into the problems connected with historical context and its definition. What can we call proper historical context? How do we discover such entity and how do we verify it? There are many different contexts we can choose to follow when we are focusing on interpreting the ancient philosophers. Contextualism is usually shown as an opposing view to perennial approach to the history of philosophy. But we will try to show that there are many reasons why we cannot rely on some simple definition of historical context. Some of these reasons are

immanent to all historical disciplines or sciences.

(3) The third part will introduce the line of thought, which stems from R. G. Collingwood and is prevailing especially in the philosophy of historiography. But we are going to follow its influence elsewhere – to the historian of ideas Quentin Skinner. We will discuss his method and its applicability outside his own field of interest. Skinner published his famous study almost fifty years ago (and thus we can almost consider this paper to be a part of the history of philosophy, from a certain and unkind point of view) but he is still revising his own method and his approach is still receiving attention from critics and followers.

— 1. THE RELEVANCE OF METHODOLOGY AND PRACTICE

There are many books and papers concerning the methodology of the history of philosophy throughout the academic sphere. It is common to discuss the importance of researching and interpreting ancient texts and its significance to our modern concept of “doing philosophy”. Apart from translation issues, methodological statements and norms are called upon whenever there is need to defend or to criticize one's work in this peculiar field of human historical interest. We can often hear that there is need to revise our canon of great philosophers, to revisit our notion of what philosophy is and to look back to almost forgotten and neglected figures of our cultural heritage. The same goes for identifying various contexts we use

for placing different philosophers into our broader narratives of philosophical enterprise. The seemingly simple task of writing down the history of philosophy, of telling the true story of its past, therefore, breaks down into many different traditions and schools.

But can we really say that these profound discussions between proponents of opposing methods have real impact on how the history of philosophy (or intellectual history, history of ideas etc.) is done? Are those big volumes on interpretation, hermeneutics or historical inquiry really influential? Or does the everyday research practice render such inquiries meaningless? This is a very difficult but crucial question, partly because many of these discussions use normative and not only descriptive language, so they are claiming some strong relevance or even superiority. Also we feel that the practitioners should not be so indifferent to the methodological inquiries. But is this really true? What sort of inquiries is going on in the methodological debates and are they really relevant?

Let us briefly consider one of the examples: the call for the critique of canon. Richard Rorty,³ as well as some French postmodernists,⁴ makes this point his central requirement for original and interesting work in the history of philosophy. We have no problem to

accept this view. Clearly the broadening of our philosophical canon proved to be the way to go in order to deepen our knowledge of philosophy in the past. We discovered philosophers, who were too original to be placed in their contemporary traditions, or we started to be interested in female philosophers thanks to the feminists. The same goes for nonwestern traditions of thinking we often too uncritically label as philosophy.⁵ But then again, is this the result of methodological research or of simple and natural development in the given field? We can say that simply the fact, that many researchers focus on the middle ages and that a great deal of philosophers have already been discussed, leads to demand for discovering some new and previously unknown thinkers. The accumulation of knowledge may, as well as the critique, lead to an emergence of new subjects of our interest. Can we really claim that postmodern philosophy caused this development? Or shall we consider this to be some kind of paradigm shift? We may also say that the critique of canon entails not only accepting new philosophers into our necropolis of important people, but also dismissing some individuals or whole groups for the sake of an innovative interpretation. Is this negative critique really something we need?

The critique of canon is nonetheless an important step. It allows us to refresh our knowledge of the history of

3 See Rorty 1984.

4 There is a certain degree of resemblance between canon formation and, for example Foucault's conception of "les formations discursives" in "L'archéologie du savoir".

5 The inclusion of nonwestern traditions of thinking was discussed in Schneewind 2005.

philosophy and to pose new questions. We cannot determine whether changes in the practice of forming historical canon were caused by methodological discussions but, in principle, it is possible. Those discussions could have led some historians of philosophy to new discoveries, provided that they had applied this theory in the right way. For example, our possibility of introducing and interpreting a new philosopher is limited by the amount of data we have at our disposal. It is clear that the critique of canon must be accompanied by many other theories and rules we use. And exactly the methodological discussions are the right tool for steering our progress. There are many other fascinating issues connected with the problem of canon⁶ but let us consider another obstacle, which may be diminishing the impact of methodological texts to the real life practice of historians of philosophy.

It is sometimes difficult to recognize how exactly we should use suggestions and methods provided to us by other philosophers. Methodological texts are written by philosophers and historians who are interested in a certain period or in a specific philosopher. They also accompany their texts by examples from their favorite field of interest and show us the potential of their approach by arriving at an original interpretation and also by criticizing different approaches

6 Where does contemporary philosophy end and where does the history of philosophy begin? We can, for example, consider this question to be strongly related to the problem of the canon of the history of philosophy.

of their colleagues. But there is one very big methodological obstacle common to all historical sciences. Information disintegrates in the course of time and sometimes specific methods are useful to us only to a certain degree.⁷ We know this problem very well in the history of philosophy. The further into the past we go, the smaller the number of complete texts we have, up to the point where we only have fragments and sole sentences. It is also progressively more difficult to reconstruct the world those ancient philosophers lived in and to see them as a part of a community.

The amount and type of data at our disposal strictly limits our research. A historian of modern philosophy is in a rather different situation than his colleague studying ancient philosophy with respect to available evidence. It is very difficult to imagine them discussing and

7 For example, in evolutionary biology molecular data are much safer evidence for the theory about the relation of two species than traditional morphological comparison. On the other hand, if we wish to research the fossils from prehistoric age, we must rely on morphology mostly. We cannot extract ancient DNA information therefore we cannot use a safer and more exact method. We also have lower number of subjects to study if we try to research further in the past. The relation of evolutionary biology and history is deeply covered in many studies. One of the foremost biologists Richard Lewontin published very interesting interdisciplinary study *"Facts and the Factitious in Natural Sciences"* in 1991, drawing parallels between biology and historiography. More recently there was a study by Aviezer Tucker: *"Historical Science, Over- and Underdetermined: A Study of Darwin's Inference of Origins"* in 2011, where he inquired into methodological similarities.

comparing their methods of interpretation and their approach to historical philosophers. Also, one of them might be interested in epistemology and the other one might be interested in ethics, therefore their focus is very different. This caveat may seem fatal to all methodological inquiries, which consider the history of philosophy to be a distinctive and unified discipline. There is no universal method in the history of philosophy and maybe in other historical disciplines. It is hard to argue against this trivial truth. A historian of an ancient Greek metaphysics may therefore believe that it is useless for him to read some methodological paper published by an expert in modern philosophy of politics.

But that is a mistake. We employ certain methods in respect to the data we have and not only in respect to the specific period, timeframe or a presumed subject. The various methods teach us to identify the relevant data for our theories about the past and how to turn these raw data into evidence. Even though some theory seems complex and demanding, it might be applicable in a specific case and it might bring us some interesting results. Some non-trivial information might have been sustained, even if the whole work of an ancient philosopher is fragmentary and mostly lost.

We can then say this is why methodological debate matters and why it is not meaningless. It can be potentially beneficial to the historians of philosophy but it must respect their everyday practice. We can analyze our method and we can

evaluate its contribution. We can judge whether the method was used according to the data. We can even compare studies from different periods. A good few ongoing debates between historians of philosophy of different periods and disciplines have been very interesting so far.⁸ We can also recognize and name the common mistakes we make in our interpretations or discover new tools and methods.

There are various mistakes we believe we must guard ourselves against regardless of the period we are studying. We usually agree that we should beware of anachronism.⁹ We also mostly believe that we are not looking for some universal laws of historical development.¹⁰ Another praised rule is to respect the historical context of the text or person in question. We often think that we can recognize the proper context. But are we talking about a proper context of a true person in the past or of a proper context for our own interpretation?

8 "Subjectivity as a Non-Textual Standard of Interpretation in the History of Philosophical Psychology" is a study published by J. Kaukua and V. Lähteenmäki in 2010. Their criticized and discussed early work of Quentin Skinner and proposed their own improvement of it. Then they applied it to different periods and different problems than Quentin Skinner originally proposed.

9 At least we should always be aware of using it. Works concerning anachronism may include Špelda 2009 or Leslie 1970.

10 Since "The Poverty of Historicism" by K. Popper there were many studies concerning this topic. History is not simply concerned with discovering any kind of universal laws.

2. DIFFERENT CONTEXTS IN OUR UNDERSTANDING OF ANCIENT PHILOSOPHY

Context is a very vague and ambiguous word. We believe that it is something we must know and respect in order to understand ancient philosophy. We often criticize some historians of philosophy that they are ignoring the context and that it leads to a wrong interpretation. We sometimes treat context as some divine entity, which judges our statements about history to be true or false. But how can we say that our employed context is correct? What is the difference between historical context and, for example, the context of an utterance?

By context we generally mean some set of statements (information, facts etc.) we need to know in order to understand the subject of our interest or to explain what has constituted the occurrence of this subject. But even the context of an utterance is a subject of long debates in the philosophy of language and there are many different definitions of this term. For example: *“For me, a context can more accurately be described as structure built up from simple sentences that captures what is objectively relevant about the environment in which the conversation that the context pertains to takes place.”*¹¹ Especially in the philosophy of language we can find extensive debate on the nature of context. Some of these debates start with David Kaplan¹² and they are concerned, for example, with the role of an intention of a speaker and

a difference between an objective and an intentional context.¹³

But we feel that the historical context is somewhat different from the context of an utterance. We are not reconstructing the world of ancient philosophers directly by our senses or in the same way as we perceive a context during a conversation. Our task is partly historical¹⁴ and so we need to use the right tools. Historians in general are not dealing only with texts and they are not just writing down the narratives.¹⁵ The role of historical evidence can be given to almost any artifact or to any trace of human activity. By proclaiming any piece of data as evidence we are establishing a theory about the past. This new theory is then placed within the system of many other complex theories created in order

13 See Bianchi 2003.

14 R. G. Collingwood does not see any substantial difference between a history and the history of philosophy. See Collingwood 1994, p. 215. We can always say that there is a strong philosophical aspect to the history of philosophy, but we must always agree that first we need to identify some data as a historical evidence for philosophical inquiry. We also progressively move various philosopher from a category of contemporary philosophers to a category of the history of philosophy, although the rules of this process may vary.

15 Hayden White proposes completely different approach. He considers all of history to be a kind of literature and he treats the process of historical inquiry as a simply linguistic enterprise. It is important to note that his “Metahistory” was subjected to many critical reactions by both historians and philosophers. He completely ignores the practice of historians and the relation of evidence and theory. He is concerned only with the narrative part of history.

11 Gauker 2006, p. 162.

12 See Almog, Perry, Wettstein 1989.

to explain the greater number of present data. This process often leads to many contradictions and historians must compensate for it by adjusting the theories. These complex networks of historical statements are then retold in various historical narratives, which constitute some of the final products of a historian's work. These narratives are considered to be the context other historians (for example historians of philosophy) use while interpreting works of ancient philosophers.

It is obvious that (if this scheme is correct) we cannot hope for some final and ultimate context we may use to explain all of historical evidence. Historical narratives are constantly shifting as new data are found or some old data are identified as evidence for a new theory. All of the big historical narratives sooner or later arrive at some data they cannot comprehensively include without changing their core or denying them as evidence. Their main contribution to historical disciplines is an introduction of a new way how to handle historical data and where to look for some original pieces of evidence and then they usually vanish. The idea that we must respect and honor the historical context in order to understand ancient philosophers is a myth. This skeptical statement may seem like a serious blow for the possibility of any kind of historical knowledge, the history of philosophy included. But this is not completely true. First, we must revise our idea of a final goal in the history of philosophy. Second, we can derive lesson from it and continue in our work.

What is the meaning of doing history? We cannot delve into this question too far here but a significant number of contemporary philosophers of historiography¹⁶ agree that we are looking for some kind of knowledge. This knowledge is concerned with specific objects around us, which do not fit perfectly in our everyday experience. These objects require assumption of inaccessible past and, by conducting a systematic venture, we are able to reconstruct some limited aspects of this unknown past by postulating different people, groups, concepts and ideas. As we can see, we are primarily interested in our present empirical data, which serve as the base for our further inquiry. But our possibilities are seriously limited so we may hope in arriving at the best possible explanation but not in knowing the truth.

This very brief trip to philosophy of historiography may not seem extremely relevant to the history of philosophy but it clearly shows that we cannot deny any interpretation simply on the basis of ignoring historical context. Quite the opposite is true: all of us are always choosing some historical context for our work and we should be able to give good reasons for our chosen context, if necessary. Reconstruction of a historical context is a joint venture of many experts and there is a lot to choose from.

16 These philosophers are usually called "constructivists". We can mention A. Tucker and M. G. Murphey, for example. Both draw some assumptions from the book *Historical Knowing* by L. J. Goldstein. Their most visible opponents are "narrativists", especially H. White and F. Ankersmit.

Historians of philosophy belong to many different schools or they sympathize with them: Marxist, phenomenology, feminists. Or they choose some specific contexts as their main framework, like Homeric Hymns, astronomy, contemporary politics or development of philosophical thinking.

But are there any guidelines how to choose a context or a framework to which we can fit the subject of our interest? Or is there a better path we can follow in our way to the best possible explanation? We may of course decide to simply ignore every other theory about the past and postulate some timeless historical problems,¹⁷ some perennial philosophy and focus on them. This way is definitely interesting and it might even pay off. But then we would stop doing the history of philosophy and we should question whether we are doing philosophy at all.¹⁸ Let us agree that we cannot choose to ignore the fact that ancient philosophy was a part of the past world and that we need some kind of context

which is somewhat reconstructed from historical evidence and not from our current idea of philosophy. We are slowly running out of options to base the history of philosophy in some nonrelative and nonsubjective concept of historical knowledge.

Another curious method how to solve this problem is to propose some strange metaphysical link to historical agents. Archeologist and philosopher R. G. Collingwood tried to sketch this approach in his *Idea of History*. He described his concept of “reenactment” which allows historians to rethink the ideas of historical agents in a specific manner and thus it creates proper kind of historical knowledge for all historical disciplines, the history of philosophy included. Gadamer praised this thinker in his “*Truth and Method*”¹⁹ and especially admired his logic of question and answer. Collingwood also had strong influence on many people interested in philosophy of historiography²⁰ but not so much on historians of philosophy or historians of ideas. Even though we may decline his reenactment method as dubious and unclear, we may still give Collingwood credit for a lot of interesting observations and remarks. Let us follow his influence outside the philosophy of historiography and let us

17 The history of problems is one of the specific Anglo-American approaches to the history of philosophy. It has often been criticized as perennial philosophy. H.- J. Glock is defending this approach in the fourth chapter of his “What is Analytic Philosophy?” and we can definitely consider these interpretations to be worthwhile.

18 Let us assume that doing the history of philosophy is at least partly historical project and that we should respect limitations of historical disciplines. We may try to use the thoughts of ancient philosophers to solve our present problems but we should be able to give good reasons for doing so and the reasons for ignoring our contemporary tools. But that is scarcely possible without misinterpretation.

19 See Gadamer 1960, pp. 375–384.

20 L. J. Goldstein (1976, 1996) dedicated a lot of his studies to Collingwood and he tried to improve his concept. G. H. von Wright (1971) in his *Explanation and Understanding* discusses Collingwood a lot. A. Tucker (2004), M.G. Murphey (2008), all of them have acknowledged Collingwood’s work to different extent.

ask what we can learn from him in connection with the history of philosophy. After discussing the ambiguity of context in this part, we need to find some better method before we can finally get to historical knowledge about ancient philosophy.

— 3. COLLINGWOOD–SKINNER LINE OF THOUGHT AND ITS APPLICABILITY

We have treated the history of philosophy as one of the historical disciplines²¹ so far but that does not mean that the subject of our inquiry does not have any peculiarities of its own. We are definitely interested in some kind of historical evidence but we are not exactly interested in what happened in the past or what was the living in the past like. As previously stated, we try to explain or to understand some present kind of data, which we classified as evidence for big theory about people doing philosophy in the past. When we are reading one specific piece of text we are striving to understand its meaning. We have already dismissed the perennial vision of philosophical timeless problems and we have said that philosophers were always the part of their world. We have agreed that we need some kind of contextual reading but there is nothing like definitive historical context. On the one hand, historical theories are constantly changing

and on the other hand, there are always multiple contending contexts at our disposal. Is our theory-choice purely value-laden or can we consider one context to be superior to the others?

It was Collingwood's belief that we can rethink, relive and reenact the thoughts of historical agents. But, apart from other requirements, Collingwood maintains that the thought of a historical agent has to be purposive in its nature and then he tries to prove that it entails even the philosophy. Context in his scheme has slightly different meaning: *“Every act of thought, as it actually happens, happens in a context out of which it arises and in which it lives, like any other experience, as an organic part of the thinker's life. Its relations with its context are not those of an item in a collection, but those of a special function in the total activity of an organism.”*²²

We can see that Collingwood considers context to be very different from previously presented variations of historical contexts and those, which are mostly used to understand ancient philosophy. He is looking for the purpose of every thought, he is concerned with the intentions of a historical agent. This statement looks trivial but we will see that it is gravely neglected by a lot of researchers. Partly because it is also philosophically problematic that our access to the internal intentions of others is pretty much the same as the access we have to the past: nondirect or none. We shall not tackle the problems of philosophy of mind here. But we know well that

21 By historical disciplines or sciences, I mean the broader concept of them which includes even natural sciences like: evolutionary biology, cosmogony or geology. Together with history, comparative linguistics and others, they share similar methodological issues.

22 Collingwood 1994, p. 300.

we must be careful when assessing the intentions of an author. In the history of modern philosophy there is an ongoing debate about “New Hume” interpretation and Peter Millican often criticizes its advocates for not recognizing the irony David Hume employs, for example.²³ We are not going to reconstruct and to advocate the whole theory of reenactment so Collingwood’s tradition may seem like a false track.

In the second part of this paper we explored and stated that accusing somebody of ignoring the historical context (of any kind) is not the right way because we all have our preferred contexts. Somebody is interested in the Homeric scholarship, somebody else enjoys studying variations in the Ancient Greek and yet another one delves into the politics or the astronomy. All of these are contexts identified by present historians or philosophers and all of them can possibly provide viable and interesting interpretation. But is this what we really want to achieve? Simple contextualism can provide justification for almost any theory or narrative about the past. The label “contextualism” is ambiguous to the same extent as the term “context”. If somebody wants to dispute contextualism (as something opposed to the perennial philosophy), he may choose Quentin Skinner as his target.²⁴ He is

often referred to as a “contextualist” or as a “linguistic contextualist”.

But this label is not exactly correct. First, let us simply look at Skinner’s statement from his most famous paper on the methodology of history of ideas: *“The ‘context’ mistakenly gets treated as the determinant of what is said. It needs rather to be treated as an ultimate framework for helping to decide what conventionally recognizable meanings, in a society of that kind, it might in principle have been possible for someone to have intended to communicate.”*²⁵ Actually a notable part of *“Meaning and Understanding in the History of Ideas”* is focused on criticizing “contextual reading”. Second, to prove that Skinner is not simply “a contextualist”, let us explore his method in comparison with Collingwood’s reenactment and Skinner’s second source of inspiration philosophy of language.

Quentin Skinner indeed mentions Collingwood in his works many times. He shares his high regard of the importance of rediscovering intentionality of historical agents and he praises some parts of Collingwood’s work as Gadamer. But he is not resurrecting the method of reenactment at all. He deals with the problem of intentionality of historical agents in a completely different way. The philosophy of J. L. Austin is also concerned with intentionality of human agents and its role during speech acts. Moreover, context and intentionality

23 See Millican 2007.

24 One of such critiques is provided by R. Lamb (2009) in his “Quentin Skinner’s Revised Historical Contextualism: A Critique.” In this paper, he also advocates some use of perennial philosophy. On the other hand, M. Goodhart (2000) clearly sees that Skinner opposes vulgar

contextualism in his “Quentin Skinner’s Hobbes, Reconsidered”. The latter article also much more clearly describes actual problems of Skinner’s method in practice.

25 Skinner 1969, p. 49.

are important subjects of the philosophy of language as well as of history. We stated before that we feel that a historical context is different from a context of an utterance and we can still hold this distinction in relation to certain kinds of evidence. But let us explore the most common evidence for history of ideas and for the history of philosophy.

Skinner considers every textual piece²⁶ of historical evidence to be a kind of a speech act. The main task of a historian of ideas is to decipher what a historical agent intended to communicate and *what* he was actually doing by his speech act (writing). By this way we can easily avoid the danger of perennial philosophy, we understand philosophy as a purposive project (even the accumulation of knowledge is a purpose) and we know what to look for. The context we are looking for is not any kind of countless possible historical contexts, even though we have to be vary of language variations, social context, political situation etc. The author in question can reveal the relevant context by himself, provided we are able to piece together all the evidence. Skinner provides us with an interesting but somewhat undistinctive method, how to interpret old

texts, which respects other findings we discussed previously in connection with more general philosophy of historiography. There are other concerns like Skinner's warning against using anachronisms or the fact that he is focusing on a political philosophy and his method might not be so useful anywhere else. We are not going to pursue these issues here too far but the latter one requires at least some commentary.

Is every philosophical work a speech act? Is actually every philosopher intending to do something by his writing? Is he addressing some specific group of people and does he know what he is trying to achieve in his contemporary audience? What if there is some kind of pure contemplation? The truth is that we often do not have any specific data, which would point us straight to the intentions of an ancient philosopher. But it would not be appropriate to ignore such data, if we had them, and then try to fit the philosopher and his texts into different contexts just because we can. We cannot afford to ignore any data, any possible evidence and any reasonable interpretation, but we definitely should try to respect the context even the ancient philosopher considered to be important to his work. This method has nothing to do with the question whether given philosophers were political or not but we may say that philosophers were mostly addressing people they shared the world with. This also does not mean that we can ignore linguistic, cultural, social, religious or any other context. It only warns us against choosing any of these as a main context without consideration.

26 There are of course non-textual pieces of evidence. It can be argued that the history of philosophy is not interested in those kinds of evidence but we can see that many historians of philosophy use comparisons with contemporary art, for example. Sometimes even non-textual artifact, like paintings, statues or coins, can serve as an evidence for some theory about social status of some philosopher and therefore we can more easily place their philosophy in certain contexts.

Skinner truly explores the possibilities of his method by examples from modern philosophy and politics. He can back up his theories by a significant amount of data. He does not seriously struggle with lack of evidence. He is interested in famous philosophers who left us a lot of writings, books, letters and dedications. But is this method really applicable to all the history of philosophy or are some periods excluded from Skinner's framework? Let us test this method, as it is presented here, on one example from pre-Socratic philosophy, which pose us a lot of obstacles. Is this method going to provide us some non-trivial interpretation of Heraclitus of Ephesus?

— 4. THE CONTEXT OF HERACLITUS

This ancient figure from the Ionian city of Ephesus is a very interesting subject. We have a lot of different fragments²⁷ preserved and other ancient philosophers engaged into many debates with this thinker. They considered him to be very strange and incomprehensible and that is something we cannot simply deny when we first take a glance at his texts. We can soon see and believe that his reputation as a dark and obscure philosopher is probably well deserved. His fragments have a complex structure, he uses very interesting terms, which soon became the core of philosophical language, he addresses many different

27 Apart from textual evidence we also have a coin from Ephesus with Heraclitus' effigy. It can tell us something about his social status.

issues and he is presenting a fascinating vision of the world.

It is customary to present Heraclitus as a mystical metaphysician who ignores the laws of logic and who baffled even such a philosopher as Socrates. The terms like λόγος²⁸ or ψυχή quickly draw our attention because we know them well from later philosophy. We cannot ignore the term πῦρ because according to Aristotle's historical narrative about the history of philosophy this was the constitutive element of Heraclitus' philosophy. Several other words interest us simply because they appear many times and they often have a special position in a fragment, like πόλεμος. We can study many books, which teach us how to read his fragments, how to identify chiasms, how to deal with ambiguities, how to divide his fragments into different topics and how to generally understand this thinker, but we may fail to notice one of the major discrepancies between Heraclitus and the fragments of other preSocratics.

If we compare the fragments of Heraclitus' with the fragments of his contemporaries, there is something what should strike us but we often miss it because the attractiveness of more mystical fragments overshadows this peculiarity. We safely know that the Ionian philosophers were largely interested in helping their fellow citizens and they interfered with political matters.²⁹ What is more

28 Especially the term λόγος is the subject of many discussions. How should we understand its meaning in Heraclitus' fragments?

29 Xenophanes directly criticises contemporary society and beliefs. We have texts and fragments describing political

interesting is the fact that in the case of Heraclitus we have many fragments at our disposal, which address specific people and very specific situations in Ephesus.³⁰ He openly disapproves certain actions, he mentions specific names and it seems that he is very emotionally interested in these matters. His recommendations for the people of Ephesus are considered to be “drastic”,³¹ “the motive which Heraclitus attributes to his fellow citizens is a paradigm of human folly”,³² his rhetoric is considered to be an “overkill”³³, his tone is “scornful”³⁴ at least and we can definitely consider attacks on other people (either famous persons, Ephesians or people in general) to be an important part of Heraclitus’ legacy.³⁵ That is something we cannot say about other pre-Socratics.

His attitude towards people around him also intertwines with his whole philosophy. At least two points are considered to be clear: his physics is closely related to his ethics³⁶ and the fact that he is

often using a distinction between plural and singular as an evaluation of somebody’s worth.³⁷ This cannot prove that some form of Heraclitus’ ethics would be superior to his physics but there was definitely some relation and, once again, we see that he really invested a lot of emotions into his ethical and political statements. That may actually tell us that he considered this part of his work to be important. We may never know whether this part of his work was meant for the people of Ephesus or whether we should consider it as a confession to goddess Artemis but their actions and their attitude was a significant subject for Heraclitus. We should at least try to reconstruct what has provoked a response like this because these strong local references can tell us more about Heraclitus and his thought.

But can we actually claim that Heraclitus’ focus was at least partly political or ethical? Or how can we distinguish ethics from politics in this early stage of philosophical inquiry? There are a few studies³⁸ in the last few years, which suggest a similar idea and provide

activity of Thales, etc. It seems implausible to see Ionian philosophers as secluded solitaires. See Sandywell 1996, p. 131.

30 Significant amount of such fragments we have at our disposal is much bigger and more direct than similar fragments we have, for example, in the case of Xenophanes.

31 Sandywell 1996, p.236. This comment appears in connection with fragment B 121.

32 Kahn 1979, p.179.

33 Sider 2013, p. 331. He is concerned with the same fragment, B 121.

34 Hussey 1982, p. 54.

35 Kratochvíl 2006, p. 69. He lists “the critique of somebody mentioned” among typical expressive tools of Heraclitus.

36 The relation of wet and dry soul is a good example of this case. See Finkelberg 2013.

37 See Sandywell 1996, the chapter: “Critical reflexivity: thinking as polemos”, subchapter: “Against The Many”, p. 236. Kratochvíl 2006, p. 69 also states that the meaning of plural is pejorative. This expressive tool of Heraclitus is especially visible in connection with ethics and politics. Kratochvíl consider this to be an evidence for Heraclitus being solitaire but we must admit that for being solitaire he is very interested in the actions of his fellow citizens. Sider does not doubt pejorative meaning of plural at all. See Sider 2013, pp. 236–237.

38 Apart from David Sider we must mention also Fattal 2011.

different reasons for their claim. David Sider complains about marginalizing the role of ethics in Heraclitus and the fact that even the most systematic scholars, who devoted their books to Heraclitus, do not include ethics among the main motives of Heraclitus.³⁹ Researchers are usually very reluctant towards the following sentence from Diogenes Laertius: “Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρηται δ’ εἰς τρεῖς λόγους, εἷς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.” (D.L. IX.5) (As to the work, which passes as his, it is a continuous treatise On Nature, but is divided into three discourses, one on the universe, another on politics, and a third on theology.).⁴⁰

Sider takes this remark more seriously, he focuses more on Heraclitus’ ethics (in the present meaning) and he comments on the relevant fragments (B 29, B 28, B 135, B 112...). In the end, he uses his interpretation of Heraclitus’ ethic to elucidate the term λόγος: “*Heraclitus’ ethics, then, is inextricably linked to his epistemology and politics. His urging everyone to exercise one’s own logos in order to recognize the external logos of the cosmos entails a ethical and political scheme in which one is persuaded by the*

one best person, who can only be the one who exercises this capacity best.”⁴¹

Unfortunately, Sider does not try to identify Heraclitus’ closest audience, he is not trying to put Heraclitus’ opinions in his immediate context.⁴² It seems that we can really find a strong incentive for people to use their rationality to acquire the true knowledge of the world. But it seems that the people of Ephesus are exhibiting tendencies to the opposite. Can we identify these tendencies? Can we know what they have done to upset Heraclitus, to inspire him to write his text and to show such anger towards them? And can knowledge of these circumstances help us learn more about other central themes of his philosophy?

Edward Hussey mentions that it would be quite interesting to do a research, which would cover Heraclitus’ attitude toward the Persian empire and religion.⁴³ He supposed that Heraclitus could be inspired by the thinking of Iranian cultures and that he probably valued their influence in Ephesus. There is indeed one such study, which conveys a comparative research of the relation between the early Greek philosophy and the Orient,⁴⁴ but it exhibits a lot of usual problems of comparative historiogra-

39 Sider 2013, pp. 321–322. He mentions that C. Kahn does not include ethics in the index of his book. On the other hand, Kahn included “political theory” in the index. Z. Kratochvíl also does not distinguish Heraclitus’ ethics among the themes but he acknowledges his politology.

40 C. Kahn actually claims that he is following this clue but, as we said, he does not show serious interest in Heraclitus’ ethics and politics. See Kahn 1979, p. 9.

41 Sider 2013, p. 333.

42 For example, Sider is interested in comparing the language and expressions of Heraclitus with the lyrics of Simonides. He also claims that Heraclitus was responding to Simonides but he is also aware of the fact that it greatly depends on how do we establish their relative chronology. See Sider 2013, pp. 325–327.

43 Hussey 1982, p. 51.

44 See West 1971.

phy.⁴⁵ More importantly, Charles Kahn also commented on this book and its assumptions in the appendix of “The art and thought of Heraclitus” and he did not find West’s conclusions to be of bigger relevance.⁴⁶

We can see that one of the important Heraclitus’ scholars denied comparative approach to this question and that many philosophers of historiography doubt the methods of comparative research. Let us apply a different method then. Both Kratochvíl⁴⁷ and Kahn⁴⁸ do not put much effort into assessing the exact situation in Ephesus during Heraclitus’ life and his attitude towards Persia. Hussey considers Heraclitus to admire Persian empire⁴⁹ and F. Kessidi believes that Heraclitus was strongly against Persian rule.⁵⁰ Our best source for assessing the situation in Ephesus during Heraclitus’ life is definitely Herodotus. Another interesting subject of possible inquiry is the controversial mention of Hermodorus by Pliny the Elder.

Heraclitus was almost definitely living during the Ionian revolt and this might have been the major political conflict of his life. The Ionian revolt was accompanied by the sieges of several cities in Asia Minor, including Sardis and Miletus. How did the people

of Ephesus, an important city-state of Ionia, react to this revolt? According to Herodotus, we must say that their support of other Ionian cities was reserved at best. It seems that they provided only a few guides for the Ionian war effort.⁵¹ They also attacked and killed a few survivors from Chios, who fought against Persians, because they mistook them for raiders.⁵² We can also read that probably a few years after the death of Heraclitus or during his late years (as would be preferred by D. Sider⁵³) there was a trade outlet for Persian slaves in Ephesus⁵⁴ and that Xerxes’ relatives commonly stayed in Ephesus during his campaigns.⁵⁵ We can assume that the majority of Ephesians actually supported the Persian rule (or that they were reluctant to join the Ionian revolt) in Ephesus and that this led to establishing a good relationship with Persian royalty. We may believe that this was a general tendency in Ephesus during the life of Heraclitus, who devoted his text to criticizing Ephesians. This could also explain his glorying of πόλεμος, because he was disgusted by the idleness of his fellow citizens.⁵⁶

We can find another possible clue in B 121: “ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον

45 See Tucker 2004, pp. 151–160, chapter: „Comparative historiography.“

46 Kahn 1979, pp. 297–302.

47 See Kratochvíl, p. 21.

48 See Kahn, pp. 2–3, 179–180.

49 See Hussey 1982, p. 47.

50 See Kessidi 1985, pp. 30–31. He also believes that Heraclitus uses the term βάρβαροι as a pejorative term in reference to Persians etc.

51 See *Hdt.* 5.100.

52 See *Hdt.* 6.16.2 This may also imply that they did not know about recent battle against Persian supremacy.

53 See footnote 40.

54 See *Hdt.* 8.105.1.

55 See *Hdt.* 8.103.1; *Hdt.* 8.107.1;

56 This is also the idea of F. Kessidi.

φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων” (DK B 121) (What the Ephesians deserve is to be hanged to the last man, every one of them, and leave the city to the boys, since they drove out their best man, Hermodorus, saying ‘Let no one be the best among us; if he is, let him be so elsewhere and among others.’).⁵⁷ We may also consider the possibility of Hermodorus really going to Italy after his banishment by Ephesians as suggested by one mention by Pliny the Elder.⁵⁸ We cannot strongly rely on this evidence but we know of many Greeks, who sympathized with Persians, and then they found a way to the royal court. But the exiled Hermodorus went the opposite way, which would suggest that he was against the Persian rule (possibly supporting the Ionian revolt) and he might have been banished for that reason. We can also consider that he was originally tyrant of Ephesus who was replaced by Persian government. If Hermodorus truly went to Italy, it would mean that he and his supporter Heraclitus were strongly against Persian rule in Ephesus. And Heraclitus himself was probably against democratic government too because it entails despised rule of the many. All the apparent similarities between the Persian religion and Heraclitus’ philosophy would be just a coincidence.

If we consider these theories about Ephesus in the fifth century B.C. to be the best possible explanation of our data

or evidence, then we also identified the probable situation Heraclitus found himself in.⁵⁹ He is clearly referencing very specific actions of Ephesians and he is often using them as a counter-example in his fragments concerning ethics. We may then see that his glorification of rationality, war, courage and other values was strictly tied to the actual lack of these qualities in Ephesus. We may also believe that by establishing these theories we have found a solid “entry point” through which we may continue with our interpretation of Heraclitus and his physics, astronomy and metaphysics. Discussing clear references to other people provides us safer and more solid ground for our theories. There are also similar fragments concerning Homer or Hesiod, which deserve the same amount of attention. These theories about the ethical or political thinking of Heraclitus cannot provide us the full understanding of his text but they help us establish the possible intentions of his text and we may regard them as hints while trying to decipher the meaning of much more “darker” terms of “the dark philosopher”. We can continue by creating another theory about his attitude to Homer, Hesiod, the Greek religion and further simply by choosing the context, which could tell us something about his possible intentions, about the world he was referring to.

It can be argued that our application of Skinner’s method, which is derived from the history of political theories, led us to picturing Heraclitus as a political

57 Kahn 1979, p. 178.

58 See *Plin. Nat.* 34.11.

59 We are not going to claim that we “know” his true intentions now.

thinker and philosopher. But this does not mean that the other parts of his philosophy are meaningless and that they do not deserve our attention. We can also say that the inclination of Heraclitus towards politics and ethics is simply too strong to ignore and this interpretation still holds some historical and philosophical relevance.

We have tried to follow some recommendations from the philosophy of historiography and we have inquired into the claim that we need to identify the proper context for our interpretations of ancient philosophers. We have maintained that a pursuit of an identification of a writer's possible intentions is a viable way to achieve understanding of his philosophy.

We have followed the way from Collingwood, a philosopher of historiography, to Quentin Skinner, a historian of ideas and political thinking, who proposed a method derived from

philosophy of language as a possible way how to identify the intentions of an author. This method has been refined and criticized for almost fifty years. We have denied to regard Skinner as a simple contextualist and we decided to show the applicability of his approach on a very different subject to his traditional field of inquiry.

This short example of reconstructing the context of Heraclitus focuses on ethical and political thinking of this supposedly mystical philosopher and it mostly agrees with a similar project of David Sider, though it arrives at the results by different means. We have tried to establish his political orientation and his attitude towards the Persian empire. We have mentioned that different opinions about this question have already influenced some researchers in their interpretations of Heraclitus and that we can follow these conclusions to further our interpretation. —

ABBREVIATIONS

- | | | | |
|------|--|------------|---|
| DK | <i>Diels, H., Kranz, W. (1969). Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich: Weidmann.</i> | Hdt. | <i>Herodotus (1920–1925). Herodotus in four volumes (trans. A. D. Godley). Cambridge: Harvard University Press.</i> |
| D.L. | <i>Diogenes Laertius (1972). Lives of Eminent Philosophers (trans. R. D. Hicks). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.</i> | Plin. Nat. | <i>Pliny the Elder (1906). Naturalis Historia (trans. K. F. T. Mayhoff). Lipsiae: Teubner.</i> |

REFERENCES

- Almog J., Perry J., Wettstein, H. (eds.) (1989). *Themes from Kaplan*. New York: Oxford University Press.
- Beall, J., Armour-Garb, B. (eds.) (2006). *Deflationism and Paradox*. Oxford: Clarendon.
- Bianchi, C. (2003). “How to Refer: Objective Context vs. Intentional Context”. In: P. Blackburn, C. Ghidini, R. M. Turner, F. Giunchiglia (eds.), *Modeling and Using Context*, Berlin: Springer, pp. 54–65.
- Blackburn, P., Ghidini, C., Turner, R. M., Giunchiglia F. (eds.) (2003). *Modeling and Using Context*. Berlin: Springer.
- Collingwood, R. G. (1994). *Idea of History*. New York: Oxford University Press.
- Diels, H., Kranz, W. (1969). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann.
- Diogenes Laertius (1972). *Lives of Eminent Philosophers* (trans. R. D. Hicks). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fattal, M. (2011). *Parole et actes chez Héraclite: sur les fondements théoriques de l’action morale*. Paris: Harmattan.
- Finkelberg, A. (2013). “Heraclitus, the Rival of Pythagoras”, in: D. Sider, D. Obbink (eds.) (2013), *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*, Berlin: De Gruyter, pp. 147–162.

- Foucault, M. (1996). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Gadamar, H.-G. (1960). *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Gauker, C. (2006). "Semantics for Deflationists". In: J. Beall, B. Armour-Garb (eds.), *Deflationism and Paradox*, Oxford: Clarendon, pp. 148–176.
- Glock, H.-J. (2008) *What is analytic philosophy?*. New York: Cambridge University Press.
- Goldstein, L. J. (1976). *Historical Knowing*. Austin: University of Texas Press.
- Goldstein, L. J. (1996). *The What and The Why of History*. Leiden: E. J. Brill.
- Goodhart, M. (2000). "Theory in Practice: Quentin Skinner's Hobbes, Reconsidered". *The Review of Politics* 62, pp. 531–561.
- Herodotus (1920–1925). *Herodotus in four volumes* (trans. A. D. Godley). Cambridge: Harvard University Press.
- Hussey, E. (1982). "Epistemology and meaning in Heraclitus". In: M. Schofield, M. C. Nussbaum (eds.), *Language and Logos: studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 33–60.
- Kahn, C. H. (1979). *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaukua, J., Lähteenmäki V. (2010). "Subjectivity as a Non-Textual Standard of Interpretation in the History of Philosophical Psychology". *History and Theory* 49, pp. 21–37.
- Kessidi, F. C. (1985). *Hérakleitos* (trans. I. Šterková). Prague: Svoboda.
- Kratochvíl, Z. (2006). *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Prague: Hermann & synové.
- Lamb, R. (2009). "Quentin Skinner's revised historical contextualism: a critique". *History of the Human Sciences* 22, pp. 51–73.
- Leslie, M. (1970). "In Defense of Anachronism". *Political Studies* 18, pp. 433–447.

- Lewontin, R. C. (1991). "Facts and the Facetious in Natural Sciences". *Critical Inquiry* 18, pp. 140–153.
- Millican, P. (2007). "Against the New Hume". in: R. Read, K., Richman (eds.), *The New Hume Debate*, Rev. ed, London: Routledge, pp. 211–252.
- Murphey, M. G. (2008). *Truth and History*. New York: SUNY Press.
- Pliny the Elder (1906). *Naturalis Historia* (trans. K. F. T. Mayhoff). Lipsiae: Teubner.
- Popper, K. (2002). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge.
- Read, R., Richman, K. (eds.) (2007). *The New Hume Debate*. Rev. ed. London: Routledge.
- Rorty, R. (1984). "The historiography of philosophy: four genres". In: R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.), *Ideas in Context: Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49–76.
- Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds.) (1984). *Ideas in Context: Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandywell, B. (1996). *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600–450 B.C.: Logological Investigations*. Volume Three. London: Routledge.
- Schneewind, J. B. (2005). "Globalization and the History of Philosophy". *Journal of the History of Ideas* 66, pp. 169–178.
- Schofield, M., Nussbaum, M. C. (eds.) (1982). *Language and Logos: studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sider, D. (2013). "Heraclitus' Ethics" In: D. Sider, D. Obbink (eds.) (2013), *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*, Berlin: De Gruyter, pp. 321–334.
- Sider, D., Obbink, D. (eds.) (2013). *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*. Berlin: De Gruyter.
- Skinner, Q. (1969). "Meaning an Understanding in the History of Ideas". *History and Theory* 8, pp. 3–53.

- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics. Volume 1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Špelda, D. (2009). "Po bitvě generálem: Anachronismy v dějinách vědy". *Aluze* 2, pp. 56–72.
- Tucker, A. (2004). *Our knowledge of the Past, Philosophy of Historiography*. New York: Cambridge University Press.
- Tucker, A. (2011) "Historical Science, Over- and Underdetermined: A Study of Darwin's Inference of Origins". *British Journal for the Philosophy of Science*, 62, pp. 805–829.
- West, M. L. (1971). *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press.
- White, H. (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wright, G. H. (1971). *Explanation and Understanding*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Love as Desire of the Good or Love as Value-response? Plato and von Hildebrand on the Essence of Love

MARTIN CAJTHAML

Cyriometodějská teologická fakulta CMTF

Univerzity 22

771 11 Olomouc

martin.cajthaml@upol.cz

ABSTRACT

The aim of this paper is to compare Plato's and Dietrich von Hildebrand's philosophical account of the essence of love. The author proceeds by gradually working out the similarities and differences between the two accounts of love and by attempting to explain the differences between them, partly by identifying the different metaphysical assumptions of both authors. The main philosophical interest of this paper lies in showing how, in these two philosophical accounts of love, elements of desire of the object of love and elements of responsiveness to its value are contained, although, in each of the accounts, in different way and with different final outcome.*

* This is a result of the research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR 15_10061S "The Phenomenological Ethics of Dietrich von Hildebrand".

— Diotima of Mantinea, who may be assumed to be a literary figure expressing Plato's own theory of love,¹ sums up her account of love in the *Symposium* as “the desire to have the good forever” (*Symp.* 206a12–13). This desire, she adds, finds its expression “in giving birth in beauty in body and mind” (*Symp.* 206b9–10). According to “proto-phenomenological” analysis of the act of desire, which Socrates carries out in his short exchange with Agathon in the passage preceding the speech of Diotima

(*Symp.* 199c–201c), one essential feature of love *qua* desire is that it is necessarily linked to an object (or value) which is not (yet) possessed by the desiring person. If we wish to express the result of this analysis somewhat more formally, we may express it in the following way: A is able to desire X only if X is not (yet) possessed by A. The word “yet” indicates a time factor, since a may, as a matter of fact, desire an object it possesses but not during the time it actually possesses it. Its possession may be desired for some future period, during which its possession is not considered guaranteed (*Symp.* 200c–d).

What results from this brief analysis of the essence of love as desire is that it is essentially impossible for the lover to *possess* the object of his/her love. From

1 The following argumentation is based on a hermeneutic premise that Diotima of Mantinea is a “mask” of Socrates, the literary figure of the dialogue, who in his turn is a “mask” of the author of the dialogue, i.e., Plato. For the justification of this hermeneutical premise, see Platone 2001, pp. LVIII–LXXII. See also Reale 1997a.

this conclusion by Socrates, Diotima then derives the famous platonic account of *Eros* as the intermediary being: the being that is neither good nor bad, neither beautiful nor ugly, neither human nor divine: a *daimon*, a messenger between God and man.²

In this paper, I would like to compare Plato's account of love with that of Dietrich von Hildebrand.³ I will start this comparison by pointing out that the conclusion drawn by Socrates from the essence of love as desire, i.e., that in order to love we must be lacking the object of our love, seems to be in tension with a similarly foundational claim about love made by von Hildebrand, namely that love is essentially a value-response.⁴

The reason for the tension between the two claims is that every value-response, in von Hildebrand's sense of the term, essentially presupposes the possession of the value to which it is a response.⁵ The term "possession" is meant here in the cognitive sense of both knowledge and a pre-theoretical,

intuitive grasp of values.⁶ The account of love in terms of a value-response implies then that the loving person possesses through knowledge or a pre-philosophical intuitive grasp the value to which it responds.⁷

Now, it would seem that possession in this sense is a much thinner sense of possession than the one implied in the Diotima speech in the *Symposium*. After all, what Socrates and Diotima have in mind when agreeing that love is "the desire to have the good forever" is the possession of the good in the sense of the realization of true virtue, i.e., becoming good oneself, not just possessing the good spiritually by knowing it. In fact, at the highpoint of her speech Diotima says: "Don't you realize that it's only in that kind of life, when someone sees beauty with the part that can see it [i.e. with the rational part of the mind], that he'll be able to give birth not just to images of virtue [...], but to true virtue

2 For the question whether the description of *Eros* as a daemon is to be understood literally or merely in a figurative sense, see Karfik 2005.

3 See Hildebrand 2009. Further cited under the abbreviation "NL".

4 The following qualifications have to be made: 1) love is (according to von Hildebrand) a particular kind of value-response, namely an *affective* value-response; 2) it is a response to a value through which the person *qua* person is fully and thematically given as intrinsically precious or valuable, 3) love is a "super value-response" (*Überwertantwort*). For a more detailed exposition of these points, see Cajthaml 2010.

5 NL, 24.

6 As early as in his doctoral dissertation, von Hildebrand argues that the knowledge of values is always rooted in an intuitive grasp of values, a *Werterfassen*. He distinguishes two forms of it there: a) the more outwardly *Wertsehen* and b) the more inwardly *Wertfühlen*. See Hildebrand 1969.

7 In fact, the very idea of a response as a peculiar kind of intentional act is always developed in von Hildebrand's works by 1) opposing responses to various kinds of cognitive acts and 2) by stressing the fact that responses essentially presuppose cognitive acts because the objects to which responses as spontaneous acts are directed must be given in cognitive acts, which are essentially of a receptive nature. Cf. M. Cajthaml, *Dietrich von Hildebrand's Moral Epistemology*, forthcoming.

[*aretén aléthé*]” (*Symp.* 212a2–6, transl. Ch. Gill). Therefore, in “the desire to have the good forever” (*Symp.* 206a12–13), love aims at the *realization* of true virtue, not just at an intellectual comprehension of the Form of the Good (which, in this dialogue, is made thematic under the aspect of Beauty).⁸

This observation is correct; yet, in the passage just quoted it is also stated that true virtue can be realized only on the basis of an intellective vision of the Form of Beauty. Indeed, in the immediately preceding passage such a vision is said to come about “suddenly” (*exaifnés* – *Symp.* 210e4) and imparted only to the one who has been “educated in the ways of love” as they are described in the *scala-amoris*-passage (*Symp.* 210a–d). Thus, even the intellectual grasp of the value, which makes the realization of true virtue possible, is only reached at the end of the whole process, i.e., as the final step of the *scala amoris*.

It seems, therefore, that for Plato love as “the desire to possess the good forever” does not only imply that true virtue as the final object of human desire is reached by the lover at the very end of his/her ascent of the *scala amoris*. It also implies that the final object of knowledge upon which the realization of true virtue is contingent, i.e., the Form of

Beauty, is intellectually grasped by the lover only at the end of his/her spiritual ascent of the scale of love.

One might suppose, therefore, that even if we understand possession in the thin epistemological sense, both accounts of love differ significantly, since, in von Hildebrand’s account of love, the experience of the beauty of the beloved stands at the very beginning of the process of loving: as it were, it is what enkindles love in the lover. He writes, for example: “It is essential for every kind of love that the beloved person stands before me as precious, beautiful, lovable. As long as someone is just useful for me, as long as I can just use him, the basis for love is missing. The self-giving and commitment proper to every kind of love, be it love for my parents, love for my child, the love between friends, the love between man and woman, is necessarily based on the fact that the beloved person stands before me as beautiful, precious, as objectively worthy of being loved.”⁹

It seems that there are two basic reasons that help explain this contrast between the two accounts. The first concerns the divergent understanding of the primary addressee of love and the nature of the loving subject.

For von Hildebrand, the proper addressee of love is the person, both human and divine.¹⁰ Obviously, the human

8 In literature (Taylor, Cornford, Natorp, Krüger, Jäger, Bury etc.), the Form of Beauty discussed in the *Symposium* is often identified with the Form of the Good from Book VI of the *Republics*. The identification is justified by the argument that ultimate reality can either be an object of rational cognition (the Good) or of love (Beauty).

9 See, NL, 17.

10 Although he recognizes that there is a legitimate sense in which we can speak of love of music, landscape, language, etc., the object of his analysis is love as a “fremdpersonaler” act, i.e., love as an

person is a being that is directly given in our life world. One can even argue with some philosophers that other persons are the primary constituents of our human life-world, of our experience as persons. Indeed, since, according to von Hildebrand's personalist metaphysics, the person is the most perfect being, the *ontós on*, he does not think that the level of personal love must be surpassed in order to give love its proper, metaphysical status.¹¹ In fact, according to von Hildebrand, all specific features of love are discovered through the analysis of interpersonal love. For example, the "gift of love" in all its aspects presupposes that the addressee of love is another person, and not a non-personal being.¹² *Intentio unionis*, one of the fundamental traits of love according to von Hildebrand's analysis, reaches its highpoint with interpersonal love.¹³ *Intentio benevolentiae*

(the desire of happiness of the beloved) is present only in this kind of love, since only persons can be meaningfully desired to be happy or unhappy.

However, it is not just the case that the primary and most proper object of love is the person. The person is also the exclusive *subject* of love, which follows directly from the basic conceptualization of love in von Hildebrand's work. Drawing on the conceptual resources of early phenomenology, he conceptualizes love as a specific kind of intentional act, i.e., an act of which only personal beings are capable of.

Plato conceives of love more broadly (both in respect to its subject and object) than von Hildebrand, and in this sense in a less "personalist" manner. According to Diotima, the subject of love is "mortal nature" (*Symp.* 207a–d), wherein not only human but also animal nature is subsumed. Both strive for immortality with the difference that whereas human nature understands the reason for doing so, animal nature does not (*Symp.* 207b). Connected to this broader conception of the subject of love is the fact that love is, for Plato, not restricted to conscious (intentional) acts and that it can also exist on the subconscious level, e.g., in the sexual behavior of animals. Thus, Plato conceives of the subject of love *more broadly* than

intentional act that is essentially directed toward (other) person(s).

- 11 NL, 1. On this point there is undoubtedly a disagreement with Plato, for whom the most perfect being (*to ontós on*) are the Forms in general, and the Form of the Good in particular (or, if the so-called "unwritten doctrines" are taken into consideration, the highest Principle of One-Good). See Reale 1997b, pp. 159–227.
- 12 With the "gift of love" von Hildebrand means that "I in a sense exceed or surpass all that is due to the other in virtue of his or her value, and that in this sense I give the other an unmerited gift." (NL, 58, n. 1) He analyzes the "gift of love" in Ch. 3 of NL.
- 13 The deepest form of union between the lover and the beloved can be reached only on an interpersonal level, i.e., in the "I-Thou" situation (von Hildebrand speaks here of the "Ineinanderblick der Liebe"). He writes: "The contact among persons surpasses in a formal respect

not only all possible union that non-personal things are capable of, but even all kinds of contact that persons can have with non-personal goods. The union among non-personal things is so different from the union among persons that one can use the term 'union' only in a very analogous sense" (NL, 124).

von Hildebrand. Also, Plato interprets the object of love in such a way that, although love for persons is central, it does not become an exclusive form of love. Moreover, the final object of love is, for Plato, the Form of Beauty, i.e., an entity that is suprasensible, but not personal in von Hildebrand's sense of the term. The Platonic Forms, although originally present in the mind before the incarnation of the soul, are entities that are experientially given only after the long process of the soul's anamnesis, and even then "suddenly", i.e., this givenness is not warranted. It involves a moment of unexpectedness and unrepeatability that makes it more akin to a mystical experience than a rational insight, with its predictable and repeatable character. Moreover, the anamnesis theory of knowledge implies using the skill of dialectics, which is difficult to learn and which only a few, even after many years of practice, can master.

Given that, for both authors, the most perfect being is also the most proper object of love, their diverging views on the nature of the most perfect being are arguably the ultimate explanation for their diverging accounts of love. In brief, the metaphysics of the Form (or of the One-Good) stands against personalist metaphysics, which is inspired by a distinctly Christian tone.¹⁴

14 Note, however, that such a metaphysics is, in von Hildebrand's published work, not fully developed. Its most systematic presentation is to be found in von Hildebrand's lectures on philosophical anthropology (Philosophy of Man) delivered in 1942–43 at Fordham University. See Premoli De Marchi 1998, pp. 12–13. For

Another reason that helps to explain the divergence in Plato's and von Hildebrand's account of love is the way each of them conceptualizes the notion of the good. Plato (cf. esp. *Symp.* 205e–206) defines the good as the object of desire. He thus inaugurates a millennial tradition of the conceptualization of the good. It is within this tradition that Aristotle defines the good as "that which all desire" (NE, I,1,1–3). And it is within the same tradition that Aquinas, elaborating on the nature of this definition, remarks that it captures the good in terms of its effect. The good, being a first principle, he says, can only be defined by what comes later, i.e., by its effect. Aquinas thus comes to the definition of the good in terms of its proper effect: *ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile* (ST I, q. 5, a. 1). In Antiquity and throughout the Middle Ages, this basic approach to the good prevails.

However, the trend changes in modern times, arriving at a turning point here, as elsewhere, with Kant's philosophy. Indeed, it is Kant's approach to the (unconditional, moral) good, in terms of good will, that von Hildebrand relates himself to, albeit polemically. Von Hildebrand shares Scheler's critique of Kant's "formalistic" account of the good.¹⁵ Nonetheless, his way of conceptualizing the good is ultimately akin to Kant's and not to traditional philosophy, since he sees the good – in his terminology: "the value" or "the important in itself" – as

an explication and further development of this metaphysics, see Seifert 1989.

15 Cf. M. Cajthaml, *Dietrich von Hildebrand's Moral Epistemology*, forthcoming.

that which calls for an adequate response (or as that which issues a claim to such a response). Although this claim need not always be morally relevant, it is essential for any value in von Hildebrand's sense to issue a call for an adequate response.¹⁶ The addressee of this call is exclusively a personal being.

It seems that this diverging account of the good (value) explains to a large extent the diverging accounts of love. After all, if the good is fundamentally conceptualized as "that which all desire", it is understandable to see love as primarily the desire to possess the good. Understanding value as that which calls for an adequate response suggests the account of love as an act through which a response is given to a value.

However, notwithstanding the differences that, as I suggest, are linked to diverging, basic presuppositions concerning the subject and the object of love as well as the notion of the good (or value), there are also converging points

worth noting in the two accounts of love. Let me mention some of them.

First, it seems that in Diotima's theory of love there are also elements of the value-response in von Hildebrand's sense. Some traces of the value-response are found in the description of the love for bodies (the first step of the *scala*). Even more clearly, the value-responding character of love is implied on the level of the love of souls (minds). For example, Diotima says that the lover should "regard the beauty of minds as more valuable (*timióteron*) than the body, so that, if someone has goodness of mind (*epieikés tés psychés*) even if he has little of the bloom of beauty, he will be content with him, and will love and care for him, and give birth to the kinds of discourse that help young men to become better" (*Symp.* 210b6–c3, transl. Ch. Gill).

Let us first note the term *timióteron*. Christopher Gill's translation of *timióteron* as "more valuable" is very good – and quite "Hildebrandian", since, arguably, Diotima wants to say that the soul stands higher than the body in terms of its intrinsic preciousness, and not its utility or pleasurableness.¹⁷

16 In his dissertation, he expresses this point in a very Platonic manner: „Jeder Wert besitzt seine ideal ihm gebührende Antwort, unabhängig davon, ob in Wirklichkeit je eine solche stattfindet...“ This ideal *Zugehörigkeitsbeziehung* does not obtain between the value as phenomenally given, i.e., experienced, and the content of a response, but between the value as property of a being and the content of the response. See Hildebrand 1969, 39 f. Thus, the ideal "belonging" of a particular kind of response to a particular kind of value is not a relation between our responses and the values as we perceive them, i.e., within the conscious sphere, but in the "platonic" realm of ideal objects and the laws governing them. In *Christian Ethics*, this platonic underpinning of von Hildebrand's value theory is latent, but not absent.

17 This reading of *timióteron* finds support in the famous passage from *Phaedrus* 278b–e in which the critique of the written word is presented. The expression *ta timiótēra* is used there to denote the dimension of the "dialectical orality", which is declared to be "more valuable" than the written word. It is hardly meaningful to translate here *ta timiótēra* as "more useful" or "more pleasurable", since Plato apparently wants to say that the "dialectical orality" is, compared to the written word, for the reasons explained in the passage, of *higher value*.

Second, the best translation of the term *epieikés*, predicated of the mind, is the one actually used by Gill, namely “goodness”. Liddell-Scott’s *Greek-English Lexicon* confirms this choice: *epieikés*, in English, if used of persons, means “fair”, “kind”, or “moderate”. All these terms are typically value predicates in von Hildebrand’s sense. It should be further noted that *epieikés*, in the Czech translation of the *Symposium* by F. Novotný, is translated as “ušlechtilý”, i.e., “noble”. “Noble” is one of von Hildebrand’s favorite examples of value predicates.

Third, the *response* to the beauty of the individual soul is described in terms of love and of *care* of the soul. The care is realized by discourses (*logoi*) designed to make young men better. This description of the care of the soul is a clear hint at the Socratic way of caring for the souls of his fellow citizens as we find it described in Plato’s dialogues. The response to the beauty of the individual soul in terms of the Socratic kind of care does not suggest that Diotima refers to something describable in terms of utility or pleasure, not even in terms of striving for one’s own self-perfection.

Therefore, it seems that for Plato love is the force, which, under specific conditions, leads the imperfect, limited subject through the hierarchy of values to the absolute value – Beauty itself. We can arrive at this absolute value only by ascending the hierarchy of values step by step from the bodily level, through the level of souls, practices and laws as well as forms of knowledge, until we reach the absolute and final level – the Form of Beauty.

Even if Plato probably does not exclude the possibility of the prophetic voice of love speaking of what we unconsciously yearn after,¹⁸ he stresses in the “initiation in the mysteries of love” the crucial importance of the “correct leading”. This means that in order for me to ascend the scale of love, I need someone who is more experienced than myself in the “subject of love” (*ta erótika*) to lead me. This expert in the “subject of love” is *the philosopher*. In fact, Socrates in the *Symposium* says of himself that the “subject of love” is the only one that he is an expert on (*Symp.* 177e1). Therefore, it is in the relationship of the “philosophical lovers”, as they are described in the *Phaedrus*, that the “initiation in the mysteries of love” can be realized.¹⁹

In this interpretation, the value-responding character of love is linked to the type of value to which one is able to respond at a given point on one’s ascension of the scale of love; whereas, the desire-aspect of love is linked to the Form of Beauty and to the “true virtue” that are reached only at the very end of the *scala amoris* and that, according to Diotima, not everybody

18 Consider the account of love as the nostalgia of the lost unity that is so beautifully expressed in the myth of Aristophanes. This myth is, later in the dialogue, appropriated in a modified form by Socrates – as the nostalgia of the One-Good, i.e., as the nostalgia of the highest Principle that would be the ultimate end of the *scala amoris* according to the “unwritten doctrines”. Cf. Reale 2005; see also Platone 2001, pp. XLVII–LIII, 202.

19 On the relationship of the philosophical lover (*erstés*) to his younger beloved (*eromenos, paidika*), cf. Cajthaml 2005.

is expected to reach.²⁰ Thus, in this interpretation, (1) there are elements of the value-response in Plato's theory of love, whereby (2) these elements can be integrated in the overall account of love as the "desire of the lasting possession of the good".

In von Hildebrand's account of love, which is fundamentally an account of love in terms of a value-response, there are important elements of desire. There is, however, one sense of desire that von Hildebrand categorically excludes from his account of love: the desire engendered by a need immanent to human nature.²¹ Von Hildebrand stresses *essential heterogeneity* between love as a value-response and this type of desire. While the *principium* of love as a value-response is the intrinsic value of the object loved, the *principium* of the positive importance of the object of desire refers to the tendencies, needs and desires immanent in the desiring subject (hunger, thirst, etc. on the physical level, or the need for community and the urge to develop one's gifts, etc. on the psychic or spiritual level). Therefore, desire in this sense cannot be a constitutive element of love as a value-response in von Hildebrand's sense of the term.

There are, however, two forms of desire that, according to von Hildebrand, are essential elements of love as a value-response: 1) the desire for the

spiritual union with the beloved (and the desire for one's happiness engendered by this union); 2) the desire for *his or her happiness*. These two forms of desire are not only considered central to the phenomenon of love, but they, in fact, according to von Hildebrand, constitute the *proprium* of love, i.e., they are that by which love distinguishes itself from all other kinds of value-responses.²² Von Hildebrand ascribes to these two properties of love the Latin terms *intentio unionis* and *intentio benevolentiae*, analyzing them with great care in chapters 6 and 7 of his work.²³ He does not see these two forms of desire as compromising the value-responding character of love. Rather, he sees them as features of love that deepen its responding character.

To summarize von Hildebrand's account: he interprets love as, by its very essence, an affective value-response. The value to which love responds is the unique value of the beloved person *qua* person. The givenness of this value in the experience of the lover is taken to be a necessary condition for his/her love. However, he also acknowledges two essential elements of desire rooted in this value-response: the desire for the spiritual union with the beloved and the desire for the happiness of the beloved. Both these desires are possible only as long as that which is desired in them is yet to be fulfilled. Therefore, the formal structure of the act of desiring, which is disclosed by the Socrates

20 If we put it into the language of the mysteries, which Plato himself uses here, we may say that not all that have been introduced to the "lover mysteries" will also be allowed to enter the "higher" ones.

21 NL, 29.

22 NL, 50–52.

23 NL, 123–179.

of the *Symposium*, is retained even in von Hildebrand's account and, in some sense, integrated into it.

Let me sum up the main results of the preceding analysis: Love as a value-response and love as a desire are mutually exclusive accounts of love, in so far as the object of response must be experientially within the reach of the responding subject while the object of desire must be absent from it. This mutual exclusiveness does not imply that accounts in which the response-element and the desire-element of love are presented as co-existent are impossible. The examples of such accounts are both Plato's and von Hildebrand's theory of love. In each of the two accounts, the desire-elements and the response-elements of love are connected in different ways. In Plato's account, love is conceptualized as desire while containing elements of a value-response. In von Hildebrand's account, love is conceptualized as a value-response, while containing elements of desire that are co-constitutive of it.

I would like to conclude this article with a critical comment on von Hildebrand's own assessment of Plato's theory of love.²⁴ In this short text amounting to less than one page, von Hildebrand argues that, although in Diotima's account of love "the importance of the values on the object side is strongly stressed" and that, for Plato, "love is a response to the beauty of the beloved", Plato's account of love is nevertheless not a full-fledged value-response. In particular, he says,

the *intentio unionis* is, in Plato, not an element of a value-response but *appetitus*, i.e., an immanent yearning for perfection. He writes: "The inner movement of love is not seen as a value-response, as something the source of which is value, as an act of self-donation having a strongly transcendent character, but rather as something that is indeed engendered by the beauty of the other but that in the final analysis turns to the beloved out of an immanent yearning for perfection. This holds all the more for the *intentio unionis* which in Plato completely overshadows the *intentio benevolentiae*."²⁵

I would like to call into question both the claim that the *intentio unionis* is, in Diotima's speech, understood as an immanent yearning for perfection and that it "completely overshadows" the *intentio benevolentiae*.

In *Symp.* 205e, Diotima corrects the standpoint of Aristophanes that the object of love is the other half of the original whole (the male-female original creature). She says that the object of love is neither the half, nor the whole, unless it is something good. This is a crucial qualification which, when further developed, leads to the definition of love as "the desire to have the good forever" (*Symp.* 206a12–13). Von Hildebrand's claim that Plato understands the *intentio unionis* as an immanent desire would mean that the reason why the good is desired lies in the immanent structure of the desiring subject and that it is not motivated by an object-rooted

24 NL, 123.

25 Ibid.

attractiveness of the good. This might be a fitting description for some of the lower steps of the *scala amoris*. However, on the level of the love for souls (and higher) it would lead to a very reductive reading of Plato's text. Interpreting *Symp.* 210b6–c3, I have argued that the response to the beauty of the individual soul is described in terms of love and of care of the soul, and that this care does not suggest that Diotima refers here to something describable in terms of striving for one's own self-perfection. In particular, what perfection can the older philosopher gain from his effort to awaken in the soul of his younger friend the desire for the quest of philosophical knowledge? I think the passage can only be interpreted as displaying, in the relationship of the philosophical *erastes* to the *eromenos*, the donative and benevolent character of love. It is only the inverse love-relationship, i.e., that of *eromenos* to *erastes*, that can be feasibly interpreted as motivated by the

desire for self-perfection. If this reading is correct, then the second claim of von Hildebrand (namely that, in Plato, the *intentio unionis* entirely overshadows the *intentio benevolentiae*) is also clearly overstated.

I think von Hildebrand is right in seeing a lack of transcendence and of self-donative character of love in Plato's theory of love. However, as I have argued above, this lack results from the different metaphysical underpinning of the two accounts. It is not that Plato misses the donative aspect of love in the interpersonal sphere. The real difference lies in the less personalist account of both the subject and the object of love. In Plato's metaphysical vision, if I may put it in these terms, the path to ultimate transcendence does not lead through the self-sacrificing love to the other person but through both the emotional and cognitive ascent to the suprasensible realm of being, which is not of an essentially personal nature. —

ABBREVIATIONS

Aquinas, Thomas

ST *Summa Theologiae*

Aristotle

NE *Nicomachean Ethics*

Plato

Symp. *Symposium*

Hildebrand, D. von

NL Hildebrand, D. von (2009). *The Nature of Love* (trans. by John F. Crosby with John H. Crosby). South Bend, Ind.: St. Augustine's Press.

REFERENCES

- Cajthaml, M. (2005). "On the Relationship Between Pederasty and Plato's Philosophical Theory of Love In: A. Havlíček, M. Cajthaml (eds.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, Praha: OIKOYMENH, pp. 108–124.
- Cajthaml, M. (2010). "Láska jako 'odpověď na hodnotu'. Filosofie lásky Dietricha von Hildebranda." (Love as a Value-Response. Dietrich von Hildebrand's Philosophy of Love). *Reflexe* 39, pp. 20–28.
- Havlíček, A., Cajthaml, M. (eds.) (2005). *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*. Praha: OIKOYMENH.
- Hildebrand, D. von (1969). *Die Idee der Sittlichen Handlung, Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 131–137.
- Hildebrand, D. von (2009). *The Nature of Love* (trans. by John F. Crosby with John H. Crosby). South Bend, Ind.: St. Augustine's Press.
- Karfík, F. (2005). "Éros et l'âme". In: A. Havlíček, M. Cajthaml (eds.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, Praha: OIKOYMENH, pp. 147–163.
- Platone. (2001). *Simposio* (trans. G. Reale). Milano: Mondadori.
- Premoli De Marchi, P. (1998). *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*. Milano: Fanco Angeli.
- Reale, G. (1997a). Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio. Milano: Rizzoli.
- Reale, G. (1997b). *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Seifert, J. (1989). *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Milano: Vita e Pensiero.

Dynamik und Stabilität der Tugend in Platons *Nomoi*

JAKUB JINEK
 Filozofická fakulta
 Univerzita Karlova
 Nám. J. Palacha 2
 118 36 Praha 1
jakub_jinek@hotmail.com

ABSTRACT

Plato's theory of virtue in the *Laws* could be striking for someone who is more familiar with Aristotle's ethics for conceptual complementarity between the two positions (contrary emotions, the ordering element of reason, virtue as a mean which lies between two forms of vice, typically linked to excessive actions, etc.). Plato's theory, however, still differs from that of Aristotle in two crucial points. First, the source of emotional dynamism is, according to Plato, supra-individual as far as the psyche is a cosmological principle. Only if it comes to be formed and ordered, it separates from the universal cosmic context and makes up the emotional nature of an individual soul. But the soul is not, and this is the second point of difference, ordered by some external element (training or education, organized by a rational agent). Plato counts on a pre-arranged order of emotions at a particular ontological topos of the individual soul into which reason eventually descends. Emotions, on their part, seem to include a nexus between formable and forming that is chronologically and methodologically prior to that between the biological substratum and its rational organization, as assumed by Aristotle.*

* Die Verfassung des Artikels wurde vom Projekt Nr. 15-13399S der Tschechischen Agentur für die Unterstützung der Wissenschaft gefördert.

— Es ist schon mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen, seit Hans Krämer sein für die Forschung zur antiken Ethik bahnbrechendes Buch *Arete bei Platon und Aristoteles* veröffentlicht hat¹. Seinem Autor gebührt das unbestrittene Verdienst, die in Aristoteles' Tugendlehre wirkenden platonischen Begriffsstrukturen aufgedeckt zu haben und eingehend zu belegen, dass Aristoteles' Ethik besonders im Punkt der Tugend als einer zwischen den Gegensätzen liegenden Mitte den späteren Dialogen Platons viele Anregungen verdankt und tief im platonischen Gedankengut verwurzelt ist. Eine solche harmonisierende Sehweise – wenngleich sie grundsätzlich berechtigt ist – kann jedoch

dazu tendieren, gewisse Einzelheiten zu übersehen und nuancierte Unterschiede zu verachten². So kann Krämers Darlegung zu einem pauschalen Urteil verführen, Aristoteles unterscheide sich von seinem Lehrer nur darin, dass er den ursprünglichen systematischen Zusammenhang der *mesotês*-Lehre auf die Ethik verengt hat³. Diese Aussage erfordert eine Korrektur oder wenigstens Differenzierung. Denn einerseits benötigt Aristoteles das Model der Mitte zwischen zwei Gegensätzen auch

2 Vgl. Krämers zusammenfassende Äußerung (ebd., 170–171): „Der festgefügte systematische Zusammenhang, in dem die μεσότης in beiden Schriften [sc. im *Politikos* und in der *Nikomachischen Ethik*], stimmt demnach *bis in Einzelheiten* überein.“ (Hervorhebung Autor)

3 Ebd., 171.

1 Krämer 1959.

außerhalb seiner Ethik⁴, und andererseits weist auch die *ethische* Konzeption von Gegensätzen bei beiden Philosophen wichtige Unterschiede auf. Wenn Krämer behauptet, die niedere Physis der Seele, die aus den gegensätzlichen Emotionen (Lust und Leid) besteht, stelle bei Platon „das biologische Substrat“ der Tugend dar⁵, dann trifft diese Interpretation statt auf Platon eher auf Aristoteles zu⁶.

Ich konzentriere mich auf diesen späteren Punkt und untersuche die bezüglichen Stellen im philosophischen

4 Etwa in seiner Elementenlehre, s. Arist. *De gen. et corr.* II, 7. Aristoteles wendet den Begriff der Mitte gerade im kritischen Moment der gesamten Untersuchung an, nämlich wenn die Frage beantwortet werden muss, wie die *homoioimerê* aus dem Kreislauf der Elemente entstehen können. Zum Thema der Mitte zwischen den Gegensätzen außerhalb von Aristoteles' Ethik, vgl. weiter *Cat.* 10–11; *Top.* IV, 3; *Met.* X, 4–7; *Pol.* IV, 11.

5 Krämer 1959, S. 148. Andeutungen einer solchen aristotelisierenden Interpretation sind in der Forschungsliteratur schon früher spürbar. Vgl. Jaeger 1947, S. 304; 1989, S. 1180: „Im frühen Kindesalter hat die Erziehung es fast ausschließlich mit den Lust- und Unlustgefühlen und ihrer Formung zu tun. Sie sind *ihr eigentliches Material.*“ (Hervorhebung Autor); solche Deutung kehrt gelegentlich auch in der heutigen Forschung zurück: „Ces affections sont donc la ‚matière de l'éducation.‘“ Bravo 2003, S. 104. Dieser Deutung der Emotionen als einer Materie oder eines Substrats liegt eine falsche, aber immer noch weit verbreitete Ansicht zu Grunde, nämlich dass die Emotionen bei Platon irrational sind; siehe Dodds 1951, Kap. VII, bes. 229–230.

6 S. Arist. *Eth. Nic.* II, 2, 1104b3–1105a16; s. bes. κοινή τε γὰρ αὕτη [sc. ἡδονή] τοῖς ζῴοις, 1104b34–35; χαλεπὸν ἀποτρίψασθαι τοῦτο τὸ πάθος ἐγκεκρωσμένον τῷ βίῳ, 1105a2–3; vgl. *Mag. Mor.* 1206b2–25; *De an.* 403a18–19. Vgl. Ross 1995, S. 123.

Proömium der *Nomoi* (Buch I und II), die für *spezifisch platonische* Auffassung der Tugend als einer Mitte zwischen den gegensätzlichen Affekten ausschlaggebend sind. Ich möchte dabei zwei Thesen verteidigen: erstens, dass die Tugendlehre Platons auf einer *dynamisch-affektiven* und zugleich *logisierten* Konzeption der *Emotionen* beruht, die mit der aristotelischen Vorstellung eines *stabilen biologischen* Substrats unvereinbar ist⁷. Die zunächst paradoxe Verknüpfung der affektiven Dynamik mit dem Logos auf demselben psychologischen Feld muss durch die Aufweisung der systematischen Doppeldeutigkeit der Emotionalität in den *Nomoi* geklärt werden. Einerseits sind die Emotionen – im Bereich des Kosmologischen – als eine rein physische Wirkung der natürlichen Kräfte zu verstehen, andererseits – in der individuellen Seele – als ein ordnungsvolles Vermögen, das grundsätzlich für den Logos rezeptiv ist.

Aus der dynamischen Vorstellung der Tugend ergibt sich jedoch eine Komplizierung dieser These. Stehend am Anfang eines Gesprächs, das zwischen den Vertretern der historisch (und auch mythologisch, vgl. *Min.* 320e–321a)

7 Wie gezeigt werden soll, hängt diese Konzeption mit Platons kosmologischer Lehre eng zusammen. Die theoretisch-philosophischen Konzepte wirken bei Platon auf der Ebene der „reinen Ethik“ mit einer Intensität, die bei Aristoteles nur schwierig zu erwarten wäre, insofern die aristotelischen Gegensätze immer dem jeweiligen Untersuchungsbereich entsprechen – und in der Ethik tatsächlich als eine rein *emotionelle* Grundlage im anthropologischen Sinne vorausgesetzt werden (Arist. *Eth. Nic.* VII, 7, 1149b27). Vgl. dazu Aubenque 1976, S. 64–65.

verfeindeten Gemeinden Sparta, Knossos und Athen geführt wird, scheint diese Dynamik eine *spannungsvolle* oder sogar *polemische* Auffassung der Ethik und Politik zu befürworten. Eine solche Auffassung ist dabei sowohl bei den antiken als auch bei den modernen Autoren durchaus gängig: In der Sphäre des Ethischen wird die Frage nach der polemischen Natur der Tugend aufgeworfen⁸;

8 Eine solche Vorstellung ist in der herkömmlichen Auffassung der Tugend als eines „Siegs über sich selbst“ enthalten (siehe *Leg.* 626d–e). Dieser Auffassung muss im Dialog wegen ihrer Verbreitung großer Raum gewidmet werden (vgl. die Lösung erst in 645b). Sie war wahrscheinlich dem historischen Sokrates nicht fremd (vgl. *Plat. Prot.* 352b ff.) und fand bei den Stoikern großen Anklang. In der stoischen Ethik spielt die Überwindung und Auslöschung (also nicht, wie etwa bei Aristoteles, Mäßigung oder Bändigung) der Affekte durch die Vernunft die zentrale Rolle (*SVF* III, 443–445) und die ἐγκράτεια stellt folglich die Kardinaltugend dar (*SVF* III, 64, 34–35; 65, 12; 66, 40; 67, 20–22; 93, 28–29). Diese Auffassung hatte einen großen Einfluss auf reformatorisches Tugenddenken (im Anschluss an *Gal* 5, 16–27; vgl. *Rom* 7, 14–20; 8, 9.12–13; s. Strohm 1996, S. 138–151) und dadurch auch auf die neuzeitliche Moralphilosophie; vgl. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, II, 9 (AA VI, 394): „Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können...“ Als ein Argument für die Unabhängigkeit der Tugend von der Natur und Neigung verwendet die Figur des Kampfes der Vernunft gegen Emotionen – wohl nicht von Kant unbeeinflusst – der große Platondeuter Schleiermacher 1835, S. 332–333. In der Theologie der gleichen Zeit kommt es dann auch zur Unterscheidung zwischen der passiven, „augustinischen“ Position, welche die Erbsünde und Verdienst Christi betont, und der aktiven, „pelagistischen“ Auffassung, die Tugend als Kampf betrachtet, und

im Bereich der politischen Philosophie taucht besonders das Problem der Natur des Politischen auf⁹. Die Frage, ob Platons praktischer Philosophie eine Konzeption der konfligierenden Kräfte zugrunde liegt, ist somit nicht nur wegen der historischen Abgrenzung Platons von anderen seinerzeitigen Positionen wichtig, sondern sie gewinnt auch

dadurch im Gläubigen ein Kraftgefühl erweckt; s. Kähler 1835, S. 171–172. Ideengeschichtlich besonders bemerkenswert ist dabei die Möglichkeit, die im unseren Dialog präsentierte polemische Auffassung als Manichismus zu charakterisieren (Benardete 2000, S. 11).

9 Diese Frage war schon in der antiken (sophistischen) These von dem gewaltigen Ursprung der Gerechtigkeit präsent (s. Platon, *Gorg.* 482c–484a; *Resp.* I, 338c, 343b–344c; vgl. *Leg.* IV, 714c). Explizit wurde sie jedoch erst in modernen politisch-philosophischen Debatten. Siehe Weber 1992, S. 7, 25; Schmitt 1963, S. 26–29, 38; Arendt 1958, Kap. V, § 28 (anders Arendt 1970, S. 44–46; und Arendt 1993, S. 35–80); Heller 1992, S. 425–427; Habermas 1981, Kap. I, 1. Allen diesen Autoren liegt daran, das Politische angesichts dessen Krise wieder zu potenzieren, sie tun das allerdings auf zwei unterschiedliche Weisen, die jeweils eine eigene „Logik der politischen Entscheidung“ einschließen. Bei Weber und Schmitt wird der Ton auf die unreduzierbare Zweivalenz der Gruppeninteressen gelegt, zwischen denen zu entscheiden ist; bei Heller und Habermas wird eine diskursive Ausklammerung der Parteilichkeit durch den Verweis auf die über die Parteiinteresse stehende (dia-)logische Instanz betont (Arendt scheint in verschiedenen Werken zu beiden Positionen zu neigen). Beiden diesen modernen Perspektiven entspricht – auf ein thematisches Feld der platonischen *Nomoi* zurück übertragen – jeweils ein moralpsychologisches Modell: 1. der Streit der Gegensätze, der selbst die Tugend verschafft; 2. die Aussöhnung des Streits durch ein erhobenes vernünftiges Drittes. Keines von ihnen entspricht Platons eigener Auffassung (s. unten).

angesichts der neueren Debatten an Bedeutung. Es muss also – und dies ist meine zweite Haupthese – gezeigt werden, dass die eigenständige platonische Dynamik der kontrastierenden Affekte weder eine *streitbare* Einheit darstellt noch eine erst nachträgliche Versöhnung des Streits durch die *externe Vernunft* voraussetzt, sondern dass sie als solche schon eine *eingeborene Neigung zur Harmonie* innehat.

Da beide Haupthesen miteinander eng verknüpft sind, sollen sie nicht getrennt, sondern parallel in drei Schritten verfolgt werden, die dem Gedankengang des Proömiums folgen: Zunächst soll – im Hinblick auf die am Anfang des Dialogs vorgestellte Tugendtheorie – gezeigt werden, dass die polemische Auffassung der Arete nur eine begrenzte, von den gesprächstrategischen Gründen abhängige Geltung hat, denn die Tugend als solche besteht nicht, oder wenigstens nicht in erster Reihe, im Streit. Im weiteren Schritt sollen zwei in den *Nomoi* vorgelegte Bilder der emotionalen Spannung in der Seele untersucht werden mit der Absicht, die grundlegende Rolle dieser Spannung bei der Entstehung der Tugend zu zeigen, jedoch nicht zu überschätzen; denn man muss gleichzeitig die Wirkung der anderen Teile der Seele in Betracht ziehen, durch die jeglicher Konflikt ausgeschaltet wird. Im dritten Schritt wird – im Bezug auf die im I. und II. Buch geschilderte Erziehungstheorie – schließlich vorgeführt, dass dem spannungsvollen Modell auch für die Emotionen selbst letztendlich nur eine begrenzte Geltung zuerkannt werden kann, insofern die Affekte der

tugendhaften Einzelperson eine harmonische Einheit bilden.

— 1. DER ÄUSSERE UND DER INNERE STREIT

Die polemische Auffassung der Arete tritt am Anfang des Dialogs als ein gut etabliertes Konzept auf. Dass der kretische Gesetzgeber *alles* im Hinblick auf den Krieg angeordnet hat, habe, so der Kreter Kleinias, einen guten Grund darin, dass der Polemos die Grundstruktur der Wirklichkeit ausmacht, mag er auch dabei einstweilig vom scheinbaren Frieden verhüllt bleiben. Deswegen sei der Sieg im Kriege das eigentliche Ziel der Politik und Gesetzgebung; nichts Anderes nützt, „wenn man nicht im Kriege den Sieg davon trage“ (625c–626b; vgl. 758a, 829a)¹⁰.

Die Auffassung von Kleinias wird zunächst vom Athener durch einen von der *Politeia* vertrauten Hinweis auf den Parallelismus von Polis und Seele in Aporie getrieben. Während die Überleitung des polemischen Modells auf die seelische Ebene noch denkbar ist (und Kleinias begrüßt enthusiastisch diese

10 Kleinias legt hier eine Reihe der Vorstellungen vor, die gar nicht unreflektiert sind (wie Bobonich 2002, S. 122, behauptet), sondern sogar sokratisch-platonisches Gedankengut enthalten: der Gesetzgeber – ähnlich wie der Dialektiker – ziehe das Ganze in Erwägung, dessen Arche er sucht, wobei er zugleich in Betracht nehme, dass die wahre Wirklichkeit (d. h. der allgegenwärtige *polemos*) oft verhüllt bleibt. Nach Benardete 2000, S. 9, geht es dem Gesetzgeber um „the discovery of what is“, wobei die Frage seiner göttlichen (Zeus) oder menschlichen (Minos) Identität eine große Rolle spielt (vgl. ebd. 8–9). Siehe dazu Morrow 1960, S. 437 mit Anm. 132; Lutz 2012, S. 38–44.

Vorstellung; 626d), wirkt die Umkehrung des Arguments (ἀναστρέψωμεν, e6) mit der These, die Polis unterliege sich selbst, schon seltsam (ἄτοπον) (627c1). Die Aporie führt den Athener zunächst nicht dazu, das Streit-Modell direkt abzulehnen. Er empfiehlt nur, eine geeignetere *Perspektive* zu wählen. Wie der Richter und Gesetzgeber bei der Versöhnung der verfeindeten Brüder nicht auf ihren Streit, sondern auf dessen *Gegenteil* (τὸναντίον) blickt (βλέπων, 628a6, vgl. a10), soll er auch im politischen Bereich vom Dasein des Polemos absehen und sich lediglich an der Freundschaft und dem Frieden orientieren (628b8).¹¹ Eine solche behutsame Empfehlung anstatt der direkten Ablehnung bietet sich als ein guter Ausgangspunkt für die Diskussion in der Situation der freundlichen Divergenz, die in der Szene der Anfangsbücher der *Nomoi* vorherrscht (vgl. 629a). Die Gesprächspartner sind noch nicht völlig bereit, die polemische Perspektive und dadurch die eigenen dorischen gesetzgeberischen Prinzipien aufzugeben (siehe 628e2–5)¹².

11 Der Unterschied zwischen der polemischen und friedlichen Perspektive lässt sich terminologisch als Differenz zwischen dem für das Ziel der Gesetzgebung nur Notwendigen einerseits und dem Schönen als dem richtigen Ziel der Gesetze andererseits fassen. Das spätere gleicht der Freundschaft und der „Wohlfahrt einer Polis und eines Einzelnen“ (628d4–5, 702a7–b1), die nach späteren Bestimmungen in der gesamten Tugend für den Einzelnen (631b, 688a–b; 742e; 770c–d) und in Freiheit, Vernunft und Eintracht für die Polis (693b) besteht.

12 Die Interpretation, nach der Kleinias an dieser Stelle schon damit einverstanden sei, dass das Ziel der Gesetzgebung nicht

Die andauernde Meinungsverschiedenheit ist evident noch beim Übergang zum Thema *aretê* (630a)¹³. Die einfache kriegerische Tapferkeit, welche die ethische Grundlage der spartanischen und kretischen Gesetzgebung ausmacht, kommt dem Athener unvollständig vor (630b). Sie wird noch nicht ausdrücklich als sittlich hinfällig bezeichnet.¹⁴ Jetzt beschränkt sich Athener darauf, den Unterschied im Moralwert zwischen

im Krieg, sondern im Frieden liegt (Taki 2003, S. 49), trifft nicht zu. Kleinias' Zustimmung an 628a8 (auf die sich Taki bezieht) betrifft ausschließlich die Urteile und Gesetze hinsichtlich eines *privaten* Streits zwischen den Brüdern. Kleinias' initiative Zufügung der Figur des *nomothetês* an der Stelle 628a5 (der Athener sprach bisher nur vom *dikastês*, 627d9) deutet darauf hin, dass die Unzulässigkeit des *privaten* Streits ihm die Notwendigkeit des inneren *politischen* Friedens aufzeigte, der allerdings seiner Meinung nach nur für den Erfolg im äußeren Kampf notwendig ist. Insofern ist sein Verständnis des inneren Friedens nicht minder instrumentalisiert als die Moralauffassungen, die in der ethischen Tugend eine ordnungsmäßige Funktionierung sehen, die der individuellen – und oft egoistischen – Durchsetzung dient (vgl. *Resp.* I, 351c–352d). Sobald der Athener ausdrücklich den äußeren und inneren Kampf unterscheidet (628c9), fällt es Kleinias schwer, anzuerkennen, dass der (äußere) Krieg eine mindere Bedeutung im Vergleich mit dem Frieden hat (628e2–5).

13 Obwohl der Athener vermeidet, die dorischen Gesetzgeber direkt zu kritisieren, und seine Fragen sich vertretungsweise an den Dichter Tyrtaios wenden, lässt sich Kleinias nicht täuschen und versteht Atheners Fragestellungen als einen Angriff auf die dorische Gesetzgebung (630d2–3; vgl. 628e3–5). Wie es sich später offenbart, trifft seine Vermutung auch völlig zu (II, 666e–f).

14 Das wagt der Athener erst, nachdem er sich dazu die Erlaubnis der anderen Gesprächspartner besorgt (634c–d).

der bestehenden dorischen Gesetzgebung und der wohl schon beabsichtigten neuen Verfassung *mereologisch* zu ergreifen: Ein guter Gesetzgeber solle nicht nur ein *Teil* der Arete, d. h. die einfache kriegerische *Andreia*, zum Nachteil des *Ganzen* begünstigen (630e). Die Mereologie wird gleichzeitig als eine Hierarchie „nach der Zahl und Wert“ (630c–d) zur Geltung gebracht, wobei der Tapferkeit erst der vierte Rang auf der vorgestellten Tugendskala zukommt (631b–632c).

Trotzdem wird die im folgenden Abschnitt (633c–635e) neu konzipierte Arete immer noch *Andreia* genannt und gleich – ungeachtet der früheren Empfehlung der friedlichen Perspektive – mit dem inneren *Streit* verknüpft. Dieser Gedankenschritt ist allerdings von den gesprächstrategischen Gründen geleitet¹⁵ – der Athener möchte wohl vom Lebenshorizont und dazugehörigen Wortschatz der Dorer ausgehen und von diesem Standpunkt aus sie auf die Begrenztheit ihrer Perspektive hinweisen. Wenn die ganze Tugend konsequenterweise als Tapferkeit gefasst werden soll, muss sie *zwei* Kämpfe einschließen: 1) den gegen Schmerz (d. h. die Tapferkeit im engeren Sinne) und 2) den, der sich gegen Lust wendet (und der später als *Sophrosyne* bezeichnet wird; 636c6; 647d). Im Gegensatz zur gewöhnlichen erzieherischen Theorie der Dorer, nach der man *Andreia* als

„Nicht-Davonlaufen“ vor Angst versteht, *Sophrosyne* dagegen als „Davonlaufen“ vor Lust (635b–d, 636e f.), sollte man – so der athenische Fremde – nicht nur gegen Angst und Leiden, sondern auch gegen Lust zu kämpfen wissen, und nicht vor ihr auf sklavischer Weise fliehen. Es muss für die Verteidiger der dorischen Gesetzgebung beinahe erniedrigend sein, wenn ihre Gesetze in diesem Punkt paradox einen *Mangel an Kampf* aufweisen.

Die strategische Intensifizierung des *Polemos* im Bereich der Tugend veranschaulicht, dass es auf der Ebene der natürlichen Neigungen keinen systematischen Grund für eine ungleiche Behandlung der beiden Affekte, von Leid und Lust, gibt, und deswegen auch keinen Grund dafür, warum man einen davon wählen und den anderen vermeiden sollte. Man müsste also entweder beide ständig bekämpfen, denn der Kampf selbst schließt kein Kriterium dafür ein, was bekämpft und was unterstützt werden soll, oder aber auf den Kampf als leitendes moralisches Modell verzichten, und die Tugend folglich nicht als eine Negation, sondern durchaus als eine Affirmation konzipieren.

Dass für den Athener die spätere Möglichkeit den richtigen Ausweg darstellt, wird schon im jetzigen Abschnitt angedeutet. Die *Sophrosyne* selbst bewirkt – als die Stärke des Einzelnen gegenüber den Lustversuchungen (633c–e) – die Einheit in der Seele¹⁶, d. h. letztendlich den inneren Frieden¹⁷.

15 Ähnlich spricht Görgermanns 1960, S. 117–119, von der dialogtechnischen Motivation dieses Abschnittes, der sonst sogar als fraglich gelten könne. Vgl. auch Taki 2003, S. 50–51.

16 Vgl. εἰς ταὐτὸν ἐλθοῦσαι, 630b1.

17 Vgl. Pangle 1980, S. 391.

Wichtig ist dabei, dass sie sich erst in ihrem *friedlichen Resultat* wahrhaft als eine Stärke zeigt: als eine Resistenz gegen die parteilichen kämpferischen Neigungen in der Polis¹⁸, die als – mit den Worten von Theognis – „die Treue in schweren Entzweigungen“¹⁹ verstanden wird. Sie wird somit wahrhaft nicht als eine Kampfbereitschaft, sondern in Gegenteil als eine Kampfesresistenz ergriffen.

Die Begrenztheit der Vorstellung eines Kampfes gegen eine der Emotionen zeigt sich auch in Bezug auf die Affekte selbst. Die Hedonai und Lypai erweisen sich als integrierende und positive Grundlage der Moralphysikologie (vgl. dazu V, 732e–733d), indem sie sogar die Mereologie der Tugend mitbestimmen (633d1)²⁰. Dem Athener gelingt es, die Systematik der Arete gerade anhand der dynamischen Bipolarität der Affekte zu entfalten. Politisch gelesen heißt diese Einbeziehung der gesamten Emotionalität in die Nomothese eine Zulassung der Vielheit von Mentalitätstypen in die Polis, die in einer restriktiveren Verfassung zu Unrecht unterdrückt werden können.

2. DIE INNERE DYNAMIK

Im weiteren Verlauf der Diskussion wird tatsächlich keine Verneinung von Lust und Schmerz vorgeschlagen oder allein angedeutet. Der Athener verlangt gerade das Gegenteil davon, nämlich eine – selbstverständlich reflektierende – Affirmation der Lust und Schmerz (636d–e).

18 Vgl. πιστὸς καὶ ὑγιῆς ἐν στάσεσιν, 630b2–3; vgl. δικαιοσύνην τελέαν, 630c6.

19 ἄξιος ἐν χαλεπῇ διχοστασίῃ, 630a6.

20 Vgl. Bravo 2003, S. 105.

Wir sollen, so behauptet er, aus diesen beiden natürlichen „Quellen“ schöpfen, und zwar „wo und wann und soviel sich gehört“, d. h. nicht „auf unverständige Weise und zur Unzeit“.

Die Metapher der innerseelischen Quelle ist auch von anderen Stellen bei Platon bekannt²¹, nur hier ergibt sich jedoch ein klar strukturiertes und eindeutig positives Bild der tugendhaften Haltung. Sie besteht aus den Strebungen oder Neigungen („Quellen“), die der Natur zugeschrieben werden, und zwar mit einer speziellen kosmologischen Terminologie²². Diese Neigungen unterliegen der rationalen Kontrolle (vgl. negativ: ἀνεπιστημόνως καὶ ἐκτὸς τῶν καιρῶν), die sich hier in Form einer Norm (vgl. ὅθεν τε δεῖ καὶ ὁπότε καὶ ὁπόσον) betätigt²³. Diese Norm zu implementieren, ist die Aufgabe des Gesetzgebers, der auf diese Quellen seine fast ganze Aufmerksamkeit richten soll (636d–e).

Selbst bei der bekannten Metapher der Marionette (644d ff.) werden die natürlichen Empfindungen keineswegs negativ bewertet, wie auch immer ihre „eiserne Drähte“ dem „heiligen und goldenen Draht“ des *logismos* und *nomos* bildlich gegenübergestellt werden. Die Pathe sind als keine feindlichen Kräfte, sondern vielmehr als einander gegensätzliche Tendenzen in der menschlichen Seele zu verstehen. Dies ergibt sich aus dem Passus, der die präzise

21 *Phil.* 61c5, 62d4, 7; vgl. 26b, 65d; *Tim.* 86b5.

22 Vgl. φύσει ρεῖν, 636d8; τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα, 644e2; vgl. X, 904b–c; νεύρων ἐπιτόνους, μίαν οὔσαν φύσιν διεσπαρμένην, XII, 945c5.

23 Vgl. Lisi 1985, S. 111.

moralpsychologische Stellung der Emotionen schildert: Die Pathe „wirken einander entgegen und zerren zu entgegengesetzten Handlungen hin, wo Tugend und Schlechtigkeit voneinander getrennt liegen“.²⁴

Es stellt sich sofort die Frage, wie man die doppelte Verwendung des gleichen Adjektivs *enantiai* verstehen sollte, das einmal für Lust und Schmerz²⁵, ein anderemal für die Handlungen²⁶ benutzt wird. Es scheint zunächst anzudeuten, dass damit derselbe Sachverhalt bezeichnet werden soll und dass die Pathe und die Praxeis dadurch eigentlich zusammen fallen. Dennoch schließen die Affekte und die Handlungen jeweils eine andere Art von Gegensätzlichkeit ein.

Die Deutung der Verwendung des Adjektivs *enantiai* im ersteren Fall ist

24 ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντία οὔσαι ἐπ’ ἐναντίας πράξεις, οὗ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται, 644e3–4. Dass es um eine besonders gewichtige Äußerung des Autors handelt, wird an der Dramaturgie dieser Stelle erkennbar. Nach einer kurzen dialektischen Skizze (644c4–d3), deren Inhalt die Einheit und Vielheit der dreiteiligen (siehe unten, Anm. 40) Seele ist (vgl. XII, 965c–e), äußern beide Gesprächspartner ihre Schwierigkeiten, den Gedanken zu folgen (d4–6), setzt der Athener mit einem Bild an. Diese Strategie, ein schwieriges Lehrstück anhand eines Gleichnisses zugänglicher zu machen, ist nicht nur der Erörterung der Seele im *Phaidros* ähnlich (vgl. 246a), sondern wird auch bei der Erfassung des *megiston mathêma*, d.h. der Idee des Guten, in der *Politeia* signifikant angewendet (VI, 506d–e).

25 Von denen unmittelbar vorher als von den „entgegengesetzten (ἐναντίω) und unvernünftigen Ratgebern“ die Rede war (644c6–7).

26 Dazu tritt noch als dritter der implizite Gegensatz von Arete und Kakia hinzu (s. u.).

nicht kompliziert. Die Gegensätzlichkeit der Pathe betrifft gerade die Richtung beider entsprechenden Neigungen. Die eisernen Drähte von Lust und Schmerz ziehen widereinander, und – wie die Anwendung des Duals (c6) bezeugt – stellen die einzigen Agenzien der niedrigeren Seele dar, *tertium non datur*²⁷.

Mit den entgegengesetzten Praxeis steht es allerdings anders. Im bisherigen Gespräch war schon mehrmals von den gegenteiligen Handlungen gegenüber den Hedonai die Rede. Es wurde dabei das Davonlaufen vor Lüsten (φεύγειν, 634a8, 636e6) oder das Verzichten auf sie (ἀπέχεσθαι, 635b6) mit dem Verkosten der Lüsten (γεύεσθαι, 634a7, 635b6), bzw. mit der Hinführung mitten in sie (ἄγοντα εἰς μέσας, 634a9) kontrastiert. Mit diesen Haltungen werden jedoch nicht alle denkbaren Reaktionen auf Hedonai erschöpft. Der Spartaner Megillos erwähnt eine weitere Möglichkeit, nämlich das Verfallen den Lüsten (προσπίτνειν [sc. προσπίπτειν], 637a3). Dieses Verhalten scheint systematisch sogar bedeutsamer zu sein, da es ausdrücklich mit äußerst schlechten und extremen Haltungen verbunden wird²⁸.

Wenn nun unter den hier vorgestellten Stellungen zu den Lüsten die gegensätzlichen (*enantiai*) Handlungen identifiziert werden sollen, die mit Arete und Kakia zu tun haben, dann darf gerade das Verfallen einerseits und das Davonlaufen andererseits gehoben werden.

27 Ähnlich im *Tim.* 69d3; zu dieser Stelle s. u., Anm. 32.

28 Σ. μάλιστ’ ἄνθρωποι καὶ μεγίσταις προσπίπτουσιν ἡδοναῖς καὶ ὕβρει καὶ ἀνοίᾳ πάσῃ.

Das Erstere wird ausdrücklich als Exzess bezeichnet, das spätere wird bei der dorischen Erziehung stark kritisiert. Wenn wir diese Stellungen als zwei Typen der abgelehnten Handlungen wahrnehmen, dann dürfen wir das Verkosten von Lüsten (und wahrscheinlich auch das Hinführen mitten in sie), das vom Athener ausdrücklich positiv bewertet wurde, wohl als einen Ausdruck der maßvollen Stellung gegenüber den Hedonai verstehen. Systematisch gesehen ergibt sich dann ein Modell der Mitte zwischen zwei Extremen. Von hier aus erklärt sich auch erst, warum das Verkosten mit dem Davonlaufen ursprünglich kontrastiert wurde (634a). Denn die mittlere Handlung tritt – gleichsam „aristotelisch“²⁹ – dem extremen Tun als ein *enantion* gegenüber³⁰. Die im Dialog besprochenen Handlungen führen uns also ein Bild der doppelten Gegensätzlichkeit vor Augen, das eine mittlere und positive Stellung zwischen zwei kontrastierenden Exzessen zulässt.

Beide Gegensatzmodelle sind also nicht koextensiv. Bei den Pathe bedeutet der Kontrast eine methodische Reduktion der menschlichen Motivation auf lediglich zwei Kräfte³¹, während er bei

den Handlungen die doppelte Grenze zwischen insgesamt drei Sphären – der Mitte und dem jeweiligen Extrem – aus. Dabei zieht der erstere Kontrast durch den späteren hindurch, insofern die Hedonai und Lypai für die ganze Skala der Praxeis zuständig sind, und somit auch die mittleren und gemäßigten Handlungen erfüllen. Ihre innerliche Dynamik, die aus ihrer *kontradiktorischen* natürlichen Gegensätzlichkeit heranwächst, ist somit auch für die *konträr* entgegengesetzte Gruppierung der Handlungen verantwortlich³².

ὁμοίως, 645a3–4). Die Reduktion ist an einer anderen Stelle bei Platon systematisch erörtert (*Phil.* 34d–35d). Sie muss auch an unserer Stelle gelten (anders Frede 2010, 108–126), da die jetzige Untersuchung zwei Tatsachen voraussetzen muss: 1) Die menschliche Motivation stellt auf ihrer emotionalen Ebene in Wahrheit eine unübersehbare Vielheit vor (s. τὰς δὲ ἄλλας παντοδαποῖς). 2) Die rein hedonische Sehweise müsste eigentlich noch eine mittlere Position der gemäßigten Lust und Schmerz anerkennen, die sich dem emotionalen Stillstand vom *Philebos* (42c–44a) nähert, sonst wäre eine *stabile Arete*, welche in der Erziehungspassage des Dialogs vorausgesetzt wird, nur schwer denkbar. Das binare hedonische Modell kommt lediglich in der Perspektive der emotionalen Spannung zur Geltung, wo der Logos noch (methodisch – nicht zeitlich!) keine Rolle spielt (s. u.).

29 Vgl. Arist. *Cat.* 11, 13b36 ff.; *Top.* II, 7, 113a5 ff.

30 Folglich gibt es also insgesamt drei Paare von entgegengesetzten Handlungen: davonlaufen und verfallen (636e f.), davonlaufen und verkosten (634a, 635b) und schließlich verfallen und verkosten (vgl. Atheners Reaktion auf Megillos' Kritik des προσιπτεῖν der Lüste: die Taten sollen καρτερήσεις sein /637b8/).

31 Dass diese Reduktion nur methodisch ist, wird aus dem Satz klar, nach dem die Drahte der Hedonai und Lypai noch verschiedensten anderen Arten ähnlich sind (τὰς δὲ ἄλλας παντοδαποῖς εἶδειν

32 Dieses Bild ist dann im völligen Einklang mit der Schilderung des *Timaios*, nach der die Lust „die stärkste Lockspeise des Bösen“, das Leid dagegen „der Verscheucher des Guten“ ist (69d). Sowohl die Annäherung an das Böse, als auch die Flucht vom Guten implizieren dasselbe (schlechte) Ergebnis beiderseits des Guten. Die gewählte Formulierung ermöglicht *Timaios* dieselbe Tatsache prägnant auszudrücken, die in den *Nomoi* analytisch und langatmig erläutert werden muss: zwei exklusiven emotionalen

Zu diesem komplexen moralpsycho-logischen Bild³³, das zwei Gegensätze einschließt (die natürliche Spannung der emotionalen Neigungen und die davon beeinflusste Handlung), tritt noch die Vernunft in Form vom *logismos*³⁴ hinzu. Der Einzelne (ἐκαστος, 644e6) soll, wie es Atheners Logos verlangt³⁵, den *logismos* „stets folgen, ihn nicht loslassen und gegen die anderen Drähte anstreben“ (ἀνθέλκειν τοῖς ἄλλοις νεύροις). Der Satz erwähnt explizit keine Gegensätzlichkeit, und deutet daher eine parallele (vgl. τοῖς ἄλλοις) Wirkung gegen beide entgegengesetzten Empfindungen an³⁶. Da der Logos sich zu den Empfindungen einzeln nicht als *enantion*, aber zu den beiden zugleich

parallel verhält, gilt sein Widerstand nicht den Empfindungen als solchen, sondern lediglich deren *gegensätzlicher Tendenz*. Ihn zu folgen bedeutet nicht, nach einem emotionalen Stillstand zu streben, sondern die Empfindungen zur Mäßigung zu bringen. Der *logismos* verkörpert somit eine Tendenz zur Mitte. Der in der Arete enthaltene moralische Anspruch stimmt dann mit der früheren Maxime „den Logismos stets zu folgen und ihn nie loslassen“ gänzlich überein.

Wohin soll man nun die Grenze zwischen *kakia* und *aretê* situieren, von der an unserer Stelle die Rede ist? Der Text legt sie an die systematische Stelle der entgegengesetzten *Praxeis*, „wo die Tugend und Schlechtigkeit einander getrennt liegen“ (οὗ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται, 644e4). Die Trennung (*diorismos*) bedeutet zwar keinen Gegensatz³⁷, trotzdem ist sie dem Kontrast der

Agenzien entsprechen nicht zwei, sondern drei mögliche Ergebnisse im Bereich des Handelns. Warum es so ist, lässt sich weder aufgrund vom *Timaios*, noch aufgrund von den *Nomoi* näher zu bestimmen. Um wenigstens andeutungsweise etwas davon erfahren, müsste man sich der Zentralpassage des *Politikos* zuwenden, die von der Situierung der ethisch guten Mitte zwischen den Extremen Auskunft gibt (284d–e).

- 33 Seine Komplexität übertrifft dabei überaus die einfache Unterscheidung zwischen dem „psychologischen“ und „ethischen Hedonismus“, von dem Stalley 1983, S. 59–64, spricht; vgl. Bravo 2003, S. 108–115.
- 34 Zum Status des im Vergleich mit *Nous* niedrigeren *Logismos* s. Scolnicov 2003, S. 124; Frede 2010, S. 118.
- 35 Zur Debatte, ob der *Logismos* und der *Logos* im Satz dieselbe Tatsache bezeichnen, oder ob man hier ein Seelenteil vom deren Ausdruck unterscheiden soll, siehe Schöpsdau 1994, S. 233–234.
- 36 Vgl. die Deutung der Worte ἐπί δὲ πᾶσι τοῦτοις als „zusätzlich zu/neben diesen [d. h. den vier genannten Kräfte: Lust/Schmerz, Furcht/Zuversicht]“ bei Schöpsdau 1994, S. 236.

- 37 Später im Dialog wird jedoch der Athener expliziter: nach einer Passage des V. Buches sei das tüchtige Leben glückseliger als das ihm entgegengesetzte (τοῦ ἐναντίου, 734e2). Im X. Buch wird die Gegenteiligkeit von *Arete* und *Kakia* noch klarer angedeutet: „Besonnenheit und den Besitz von Vernunft rechnen wir doch zur Tugend, das Gegenteil davon aber zur Schlechtigkeit“ (τὸ σωφρονεῖν νοῦν τε κεκτήσθαι φαμεν ἀρετῆς, τὰ δ' ἐναντία κακίας, X, 900d7–8). Ähnlich *Crat.* 415c9–10. Im I. Buch der *Politeia* wird die Ungerechtigkeit „dem Teil der Tugend und Weisheit gerechnet, die Gerechtigkeit den entgegengesetzten“ (ἐν ἀρετῆς καὶ σοφίας τιθεῖς μέρει τὴν ἀδικίαν, τὴν δὲ δικαιοσύνην ἐν τοῖς ἐναντίοις, 348e2–3). Im III. Buch wird die Gegenteiligkeit den *Arten* der einzelnen *Arta* zugesprochen (τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ... καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία, 402c2–4; vgl. 434c, 435c); vgl. dazu die Anm. von J. Adam 1902 s. v. An allen diesen Stellen

Handlungen strukturell verwandt³⁸. Es liegt an der Hand, die Linie zwischen Tugend und Schlechtigkeit der doppelten Abgrenzung der gegensätzlichen Handlungen nahe zu bringen, sodass etwa die Extremhandlungen von Davonlaufen und Verfallen der Lüste zwei Ausdrücke der Schlechtigkeit darstellten und das gemäßigste Verkosten der Lüste dahingegen die Tugend bezeuge.

Dennoch wird das Davonlaufen vor den Lüsten *nicht* mit einer *Kakia identifiziert*; es ist nur gefährlich, heißt es, wenn es als Erziehungsmethode angewendet werden soll (635b). Ähnlich wird von demjenigen, der sich in Bedrohung werfen möchte, nie gesagt, er wäre ein schlechter Mensch. Die Handlungen bleiben also auch hier – genau wie in der *Politeia* – vom menschlichen Charakter systematisch getrennt, was schon in einer früheren Charakterisierung der *Arete* als *ἔξις* angedeutet wurde (631c7). Es ist wahrscheinlich, dass Platon hier absichtlich eine offene Formulierung wählt (s. οὐ, 644e4), um eine übliche Verbindung bestimmter Handlungen mit dem Charakter zu beschreiben. Gewisse extreme Handlungen deuten *typisch* auf die entsprechende *Kakia* hin, ohne aber dabei einer eisernen Regel folgen zu müssen. Die Beurteilung dessen,

kommt die Gegenteiligkeit nicht direkt der *Arete* und *Kakia* selbst, sondern einem inneren Teil oder zugrundeliegenden Zustand zu, der erst nachträglich die Bezeichnung *Arete* oder *Kakia* bekommt. Vgl. auch *Phd.* 93e f.

38 Dies gilt natürlich nicht von dem Kontrast der entgegengesetzten *Hedonai* und *Lypai*, welche naturhaft-dynamische Potentialitäten des Menschen zur Tugend und Schlechtigkeit darstellen.

ob eine Handlung die charakterliche Schlechtigkeit ausdrückt, hängt immer von der jeweiligen Person und der Situation ab (vgl. 655c–d, 657c–659a, bes. 658e–659a)³⁹.

Für unsere Fragestellung ist dabei bedeutend, dass die Wirkung der Vernunft wörtlich als *mild* und *nicht gewaltsam* bezeichnet wird (*πράον δὲ καὶ οὐ βιάιον*, 645a6). Es scheint, dass der Athener gerade hier seine anfängliche und nur vorläufige Ablehnung der These von Kleinias, nach der man hinter dem Frieden immer den Krieg vermuten soll, durch eine positive These befestigen möchte. Diese Motivation verbirgt sich in seiner Behauptung, das vorgestellte Bild der milden Führung der Vernunft diene zur Erklärung der Redewendung „sich selbst überwinden und erliegen“ (645b). Diese Äußerung in ihrer herkömmlichen Ausgabe könnte wohl allerart kampfegeistige Vorstellungen über Tugend erwecken. Gegen eine solche herkömmliche Interpretation behauptet nun der Athener, das Element, das den ruhmvollen Sieg über sich selbst sicherstellen soll, sei in Wahrheit selbst ganz mild und ungewaltsam. Dialogstrategisch handelt es sich um eine verkehrte absichtliche Paradoxie wie im Fall der Betonung des doppelt kämpferischen Charakters der Tugend gegenüber den Ansichten der dorischen Gesetzgeber.

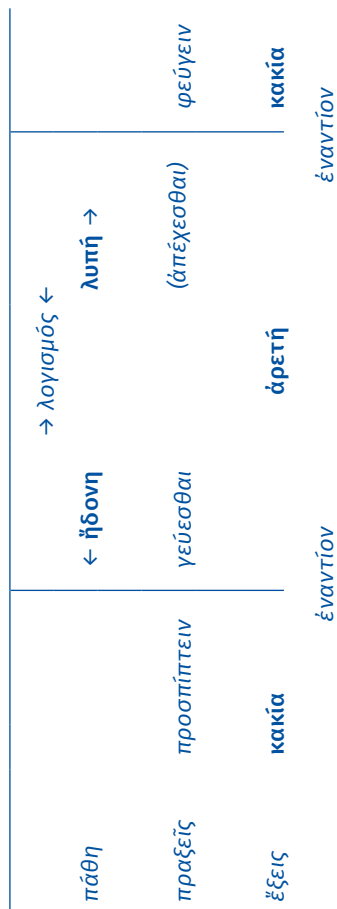
Was bedeutet aber, dass der „Sieg“ über sich selbst auf friedliche Weise zustande kommt, wenn er doch bei einer spannungsvollen Konstellation der

39 Die gesamte moral-psychologische Konstellation kann graphisch veranschaulicht werden:

Seelenkräfte ansetzt? Der Athener gibt zu, dass die Vernunft – gerade wegen ihrer Milde – dabei Assistenz benötigt (συλλαμβάνειν, 645a5), was *via negationis* auf eine zusätzliche Kraftwirkung hindeuten könnte. In Wahrheit aber impliziert die Hilfe für die gewaltlose Führung keinen gewaltigen Angriff. Wie das unmittelbar vorangehende Textstück bezeugt, setzt die resultierende Tugend eine komplexe und insgesamt friedliche Gesamtkonstellation der Seele voraus.

Die Psyche wird an dieser Stelle ähnlich wie in der *Politeia* (oder im *Phaidros*) in drei Schichten eingeteilt (644c–d; vgl. 863b–c): 1. die

Hedonai und Lypai, 2. die Doxai über die Zukunft in Form von Furcht oder Hoffnung und schließlich 3. der Logismos⁴⁰. In der Terminologie der *Politeia* spielt die mittlere seelische Schicht die Rolle der Helferin dem Logismos (und das gleiche gilt auf der Ebene der Polis). Hier in den *Nomoi* sagt der Athener zwar nicht ausdrücklich, wer oder was die Hilfe für den Logos leisten soll, anhand der gleichen Dreiteilung der Seele und anhand der Tatsache, dass sie auch in den *Nomoi* eine subsidiäre Struktur innehat, liegt jedoch die Vermutung nahe, dass gerade der mittlere Seelenteil die Rolle des Helfers der Vernunft annehmen soll⁴¹. Die Doxa darf



40 Siehe πρὸς δὲ τοῦτοι ἀμφοῖν αὔ, c9, für die Selbständigkeit des mittleren Teils. Ähnlich Hentschke 1971, S. 208, Anm. 91; vgl. 199–200; gegen die Trichotomie argumentiert Schöpsdau 1994, S. 228–230, und Robinson 2001, S. 117. Implizit gegen sie ist auch Görgermanns 1960, S. 120–121, nach dem es neben dem Logismos und den Affekten keine „weitere selbständige Kraft gäbe“. Morrow 1960, S. 557–558, weist dagegen mit Recht auf den Zusammenhang der Theorie des Gesetztes, das notwendig einen un-rationalen (nicht irrationalen) Beistand für Überzeugung benötigt. Ein wichtiger Stütz für die Trichotomie stellt auch die Unterscheidung zwischen φρονήσις und ἀληθῆς δόξα dar (632c5–6; vgl. aber 653a7 – s. Anm. 46 unten; vgl. weiter 689b, 864a), obwohl es manche versuchen, sie zu relativieren (vgl. Stalley 1983, S. 47–48).

41 Die wahrscheinlichste Interpretation der Seelenlehre an dieser Stelle ist deswegen die Folgende: Der Athener unterscheidet auf der fundamentalen Ebene drei Seelenschichten (644c–d). Bei der Beschreibung der inneren Dynamik der Seele (Marionetten-Bild) kann er sich jedoch auf die Bipolarität beschränken, insofern der niedere und der mittlere Teil von demselben emotionellen Ansporn geleitet werden (ein Unterschied besteht

für die konfliktlose Überlegenheit der Vernunft über Lust und Leid zuständig sein, zumal wenn später Wein und Liebe, die gerade der Wirkungssphäre der seelischen Mesotes angehören, als Gehilfen der Gesetze genannt werden (s. 645d mit 646d)⁴². Die Vernunft findet also in der Seele schon einen Anhalt für die friedliche Ausstattung. Dem entspricht auch die Präferenz des konfliktlosen Verfahrens, die das Strukturprinzip der gesamten Gesetzgebung darstellt und in der freundschaftlichen Perspektive der Gesetzgeber, in der helfenden Rolle der Erziehung sowie im peithischen Charakter des Nomos (IV, 718a–720e) ausgedrückt wird.

3. DIE ORDNUNG DER PATHE

Von dieser in den *Nomoi* mehrfach erwiesenen friedlichen Perspektive aus lässt sich aber auch die ganze spannungsvolle Gegensätzlichkeit der Affekte besser verstehen. Die in ihr bestehende Spannung ist nicht so sehr als eine wilde,

durch Logos und seinen Gehilfen zu bezähmende Natur zu ergreifen, sondern eher als eine dynamische Potenzialität, motivierende Kraft zur Tugend⁴³.

Dies ergibt sich aus der Frage nach der präzisen systematischen Stelle des Logismos und seiner Beziehung zu den Affekten. Die kognitive Regelung von natürlichen Empfindungen zielt, wie gezeigt, auf milde Weise und mit friedlicher Assistenz auf die Mitte. Soll diese Mäßigung der Emotionen als eine externe Versöhnung der natürlichen Spannung verstanden werden, die dadurch gleichsam diskursiv aufgehoben werden soll? In der *Politeia* und im *Phaidon* wird die psychologische Grundlage der Interaktion des Physischen mit dem Vernünftigen in Begriffen von Bündnis und Überredung konzeptualisiert (*Resp.* 413b–c, 440e, 452c–d; *Phaed.* 94c–d), was tatsächlich an eine diskursive Überlegenheit des Vernünftigen über das Physische erinnert. Eine ähnliche Äußerung im *Timaios*, nach dem die Vernunft (*nous*)

lediglich von der zeitlichen Perspektive; vgl. μελλόντων, 644c9). Wenn er jedoch von dieser Beschreibung zum ethischen Thema gute Handlung übergeht, lässt er ein Anzeichen der Unterscheidung zwischen ihnen durchblicken, die systematisch in der *Politeia* ausgearbeitet und in den *Nomoi* übernommen wurde (*Resp.* IV, 436a–441b; *Leg.* IX, 863a–c). Auch die *Politeia* stellt sich überdies dazu bereit, die systematisch grundlegende Trichotomie aus den argumentativen oder gesprächstrategischen Gründen für eine dichotomische Sehweise zu wechseln (*Resp.* IX, 586c7–587a1; vgl. *Tim.* 69c–d).

42 Als andere Helfer für die *Nomoi* werden die Erziehung (653a–c, 659d), der Gesetzgeber (718d, 719e, 857e, 890d4, 6), jeder Bürger und vor allem jeder Beamte (715c7, 729d7, 822e6–7) genannt.

43 Das Marionetten-Gleichnis stellt somit kein Bild der Versklavung dar. Frede 2010, S. 116, betont richtig, dass die Götter im Gleichnis nicht als „Puppenspieler“, sondern lediglich als deren Hersteller wirken. Die Marionetten sind tatsächlich „göttlich“ (θεῖον, 644d8), aber nur im Sinne ihres Ursprungs. Da die Vernunft, die dem Menschen später hinzukommt, nicht Gott selbst, sondern „das Göttliche“ ist, kann das Gleichnis ein Bild der Autonomie darstellen (vgl. dazu Bobonich 2002), was besonders für die Abgrenzung von dem stoischen Determinismus hervorzuheben ist. Dabei wird die subsidiäre Struktur der Seele besonders wichtig – der Beistand für die Vernunft seitens der niedrigeren Seelenteile erweist sich als ein wichtiger Bestandteil dieser Autonomie.

die Notwendigkeit (*ananké*) überredet (48a) sowie der kosmologische Grundgedanken des Dialogs, nach dem die chaotische Dynamik der Ananke durch die Anwendung der demiurgischen Vernunft begrenzt wird (vgl. 30a), entspricht auch dieser Vorstellung. Diese Stellen – wenn wörtlich und ohne Kontext gelesen – scheinen für eine Deutung zu sprechen, nach der die physische emotionelle Grundlage immer die Regelung eines darüberstehenden vernünftigen Dritten benötigt. – Bei einer solchen Interaktion käme nicht nur den Emotionen eine eher negative Rolle zu, aber es wäre auch ziemlich schwierig verständlich, wie der chaotische Teil auf die Vernunft überhaupt hören soll⁴⁴. Systematisch gesehen besteht das Problem in bestimmter Zweideutigkeit der menschlichen Emotionen hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit und Individualität.

In den *Nomoi* findet man ein moralpsychologisches Bild, das für unser Verständnis ausschlaggebend ist. Am Anfang des II. Buches wird von der Erziehung behauptet, Arete und Kakia werden den Kindern zunächst im Medium der Lust und Schmerz zugeteilt, *noch bevor* der Logos der Seele dazukomme (653a–c). Die resultierende vorläufige Tugend, die als eine gute, durch die richtige Gewöhnung erworbene Kuppelung der Lust mit der Liebe und des Schmerzes mit dem Hass aufgefasst wird, stellt die

44 Dieses Problem wird in der Sekundärliteratur besonders im Blick auf die *Politeia* und auf die Beziehung der dort erörterten Polis- und Seele-Teilen untersucht. Siehe Williams 1973, S. 196–206; Annas 1981, S. 129–131. Für unsere Stelle in den *Nomoi* s. Frede 2010, S. 119.

Vorbedingung für die durch den Logos gestiftete *ganze* Tugend dar⁴⁵.

Der Athener bezeichnet die Vortugend als „Paideia“ (653c3). Sie bewirkt, dass man ohne Logismos dem richtigen Maß und Mitte (s. VII, 792d2) folgt und daher schon als Kind Arete hat (653a6–7, b7, ähnlich schon 643e3–6). Sie setzt keine Lehre⁴⁶, sondern lediglich

45 Ich stimme der Interpretation von Hentschke (gegen Görgermanns) zu, dass die Ganzheit der Arete, von der hier die Rede ist, noch nicht die vollendete Arete (643e5–6, 644b1–2) bezeichnet, sondern nur eine niedrige, bürgerliche Arete, die den meisten Menschen zugänglich ist und die in zwei weiteren Teilen gespalten (vgl. ἀποτεμών, 653c2) wird: in die „Paideia“, die den Kindern Tugend in der Lust und Leid vermittelt, und in den noch später dazugekommenen Logos. Synoptisch gesehen hat man also hier mit zwei Diapiresen zu tun. Hentschke 1971, S. 210–211; anders Görgermanns 1960, S. 124–125.

46 Diese gehört erst dem „vollkommenen Menschen“ (τέλειος ἄνθρωπος, 653a9), der die „vollendete Arete“ in Form der „vernünftigen Einsicht und bleibenden richtigen Vorstellungen“ (φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθεῖς δόξας βεβαίους, a7–8, Übers. Susemihl) besitzt (s. Anm. 40). Es ist aus dem Kontext klar, dass die hier erwähnten kognitiven Doxai unterschiedlich sind von der emotionalen Doxa im Sinne der Erwartung der zukünftigen Lüste und Schmerzen (644c–d). Der Unterschied besteht erstens darin, dass sie dem höchsten, nicht dem mittleren Seelenteil angehören, und zweitens darin, dass sie im Unterschied zu Angst oder Hoffnung Bestand haben. An einer anderen Stelle (632c5–6), wo ἀληθῆς δόξα (im Singular) neben φρονήσις gestellt wird, ist dahingegen die Rede von einer Alternative zur Vernunft. An der jetzigen Stelle spricht der Athener nicht abstrakt über eine kognitive Fähigkeit (*alethês doxa*), sondern über eine Pluralität der richtigen und stabilen Überzeugungen (*aletheis doxai*), die aus einer singulären Fähigkeit (*fronêsis*) hervorgehen und zu ihr systematisch gehören. Eine ähnliche Äußerung findet sich im III. Buch (689b).

Gewöhnung (εἰθίσθαι, 653b5) voraus, die aufgrund der gehörigen Bräuche entsteht (ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν, b5–6) und die gewährleistet, dass die Kuppelung von Lust mit Liebe und Leid mit Hass sich in Harmonie (συμφωνία, b4, 6) mit Logismos vorfindet⁴⁷, sobald dieser der Seele zuteil wird. Die Polis vermittelt durch die Bräuche einen vorläufigen Logos *sui generis*, eine externe Vernunft für die noch unvernünftigen Seelenteile. Genau diese Rolle spielt anderswo bei Platon der menschliche Nomos⁴⁸. Der Name „Nomos“ kann dabei nicht nur für Gesetz, sondern auch für Brauch, und darüber hinaus für Musikform oder Melodie stehen. Sicherlich ohne Zufall erfahren wir unmittelbar nach unserer Passage (654a), dass Musik (die im breiten Sinne auch gesamte Dichtung einschließt) genau die gleiche Rolle einer externen Logisierung der Seele spielen kann⁴⁹. Sowohl Musik als auch die Bräuche stellen eine geeignete Vermittlung der logischen Ordnung für das ursprünglich Unvernünftige vor.

47 Die Harmonie besteht nicht nur zwischen dem Logos und der Lust und dem Leid, sondern zwischen ihm und der gesamten Konglomerat von Lust mit Liebe und Leid mit Hass, wie es die Kongruenz beider Prädikate ἐγγίγνωνται und συμφωνήσασι bezeugt.

48 Resp. IV, 429c; vgl. 430b; VI, 497d.

49 Es ist sicherlich nicht ohne Bedeutung, dass der Athener hier die ausdrückliche Benutzung des Wortes Nomos, das anderswo im Dialog mit der Vernunft eng verknüpft ist (*Leg.* V, 713e f.; IX, 957c), vermeidet. Denn im jetzigen Zusammenhang stellt sich besonders dringlich die Frage, wie die ursprünglich noch unvernünftigen psychischen Seelenteile die Anweisungen und Leitung der Vernunft überhaupt befolgen können.

Liebe und Hass, die gleich von Anfang an (ἐξ ἀρχῆς, 653c1) den primären (πρῶτον, a7, vgl. b2) Elementen von Lust und Leid beistehen müssen, vermitteln zwischen diesen Elementen und dem Logischen wiederum auf eine andere, internalisiertere Weise. Wenn wir diese Stelle gemeinsam mit der kurz vor dem Marionetten-Gleichnis vorgeführten Unterscheidung dreier seelischer Aspekte (644c–d) lesen, können wir die Erhebung der Lust zur Liebe und des Leids zum Hass als einen Eingriff der „helfenden“ mittleren Seele in die niedrigere emotionelle Schicht und deren Erziehung verstehen.

Dies unterstreicht aber nur die Dringlichkeit unserer Frage nach der Möglichkeit der Logisierung des ursprünglich noch Unlogischen. Denn auch Liebe und Hass sind zunächst unvernünftig⁵⁰. Wenn sie aber – im Sinne der *Politeia* – selbst logisiert und als Helfer der Vernunft verstanden werden⁵¹, dann reproduziert sich nur die Frage auf der weiteren Ebene: Wie können sie dann von den unvernünftigen Lüsten gefolgt werden? Es scheint notwendig zu sein, dass jegliche vernünftige Vermittlung, und daher auch die vorläufige Teil-Tugend selbst eine *Gemesenheit der Affekte* voraussetzt, die schon im deren *ordnungsvollen Zusammenspiel* im Einzelnen irgendwie einbezogen ist (s. X, 904b–c).

50 ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, 653b3–4.

51 Vgl. „... in Folge deren man gleich von Anfang an bis zum Ende hasst, was hassens- und liebt was liebenswert ist“ ὥστε μισεῖν μὲν ἅ χρη μισεῖν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους, στέργειν δὲ ἅ χρη στέργειν, 653b7–c2.

Die Pathe selbst müssen rezeptiv für vernünftige Heranbildung sein, obwohl sie in ihrer Ausschließlichkeit unvernünftig (ἄφρονε, 644c7) sind⁵². Ihre Erziehung geschieht folglich nicht durch etwas Höheres und erst später Zukommendes – d. h. nicht durch den Nomos *qua* Vernunft der Polis –, sondern durch etwas Ähnliches und Gleichwertiges und schon immer da Seiendes, wodurch erst ein Vorbild wirksam wird, das im Nomos *qua* Musik und Dichtung vorfindig und im Nomos *qua* Gewohnheit sedimentiert ist. Die bloße Naturanlage könnte bei der äußeren Gefahr ein Davonlaufen aus der Schlacht veranlassen, während ein durch erzieherisches Epos vermitteltes Vorbild des tapferen Söldners helfen kann, Schmerz und Angst zu ignorieren und ein entgegengesetztes Pathos, nämlich Freude zu empfinden und sozusagen Liebe zur Bedrohung zu erwecken⁵³. Wenn aber diese Freude überhaupt zu Stande kommen und in einer moralisch problematischen Situation wirksam sein soll, muss sie sich autonom betätigen. Dies bedeutet zweierlei: einerseits darf sie – als eine Naturkraft – nicht auf ihren Widermacher und auf die gegenseitige Spannung mit dem Hass angewiesen sein. Lust muss nicht immer mit Schmerz verkoppelt werden, sondern sie

wächst auch spontan neben ihr zur Liebe heran. Andererseits aber kann sie weder von der Gewohnheit und Erziehung völlig abhängen. Die Stärke des Beispiels, das rezipiert wird, muss auf der Seite des Rezipienten etwas Vergleichbares finden, was imstande ist, „von Anfang an“ (ἐξ ἀρχῆς, 653c1) von der bloßen Lust zur konkreten Vorliebe zu werden. Die zuständige Emotion betätigt sich zwar immer im Rahmen eines natürlichen Zusammenspiels der Pathe und sie wird zwar immer von einem externen Logos/Nomos/Ethos gefördert, aber sie bewirkt immerhin die erwünschte emotionelle Ordnung durch die eigene Stärke, indem sie selbst dabei eigentlich die Rolle des mäßigenden und ordnenden Elements annimmt⁵⁴.

Diese Interpretation lässt sich durch ein anderes Textstück befestigen (645b ff.). Bei der Schilderung der Erziehung, welche die beiden natürlichen Neigungen dadurch zu bewältigen sucht, dass sie Lust und Schmerz um Probe und Übung willen verstärkt, wurden zwei erzieherische Hilfsmittel vorgeschlagen – ein hypothetischer Trank zur Bewirkung der Angst bis zum Verlieren jeglicher Hoffnung und Wein für Bewirkung dessen Gegenteils (647e, 649a). Die Hoffnung mit der Angst wurde bei der Unterscheidung der psychischen Aspekte dem mittleren Seelenteil zugeordnet (644c–d). Dieser kann bei der Anwendung zweier Hilfsmittel entweder von Angst ganz erfüllt, oder auch ganz befreit werden. Daraus folgt jedoch auch, dass er in seiner natürlichen und

52 Die Verwendung des Duals an dieser Stelle deutet darauf hin, dass die Pathe unvernünftig (ἄφρονε) sind im gerade gleichen Sinne in dem sie *enantiō* sind (was grammatisch mit dem *afrone* übereinstimmt) (s. oben, Kap. 2), nämlich als Kräfte, die in entgegengesetzten Richtungen neigen, und daher jegliche hinzutretende rationale Wirkung ausschließen.

53 Vgl. *Resp.* 389e, 390d, 441b; *Leg.* IV, 706d–707a.

54 Vgl. Kamtekar 2010.

individuellen Gestalt gänzlich neutralisiert, ja ausgeschaltet werden kann, sodass er nicht mehr imstande ist, die Hilfe für die Vernunft zu leisten. Der Athener setzt nun voraus, dass unsere Tugend oder Schlechtigkeit auch in diesem unnatürlichen Zustand erkennbar ist (vgl. τὴν τῆς ψυχῆς ἔξιν, 645e5). Was während der Probe untersucht werden soll, ist die psychische Lage unter der Ausschaltung der vermittelnden psychischen Schicht, d. h. bei der absoluten Überlegenheit jeweils einer der natürlichen Pathe (Lust oder Schmerz) und einer der daran knüpfenden Haltung (Liebe oder Hass). Die Probe besteht dann darin, dass die durch die künstlich geförderte emotionelle Doxa (Hoffnung und Angst) erfüllte Seele mit der Vernünftigkeit des Gesetzgebers konfrontiert wird: wenn seine Aufmunterungen, Erinnerungen und Ehreuszeichnungen den Betroffenen in der Situation der *totalen Furcht* zur *Furchtlosigkeit* bringen können, besteht dieser erfolgreich die Probe (648b–c).

Dieser anspruchsvolle Erziehungsplan besagt, dass man einen psychischen Zustand jenseits von aktuellen individuellen Liebe- und Hassempfindungen voraussetzen kann, in dem jeder Einzelne seine grundlegende Natur aufzeigt. Wenn er in dieser Situation immer in der Lage ist, sich unter der Probe zu bewähren, muss es bedeuten, dass bei ihm die fundamentalsten Emotionen schon irgendwie gut geordnet sind. Dass diese Probe ein Element der Individualisierung und Differenzierung unter den Bürgern darstellt, indem nur wenige sie bewältigen können, ist dabei

offensichtlich⁵⁵. Dem Athener gelingt es, dadurch eine im Effekt sehr aristokratische Auffassung der Moral in die Diskussion zu schmuggeln. In diesem Punkt wird auf dem moralpsychologischen Feld zwischen zwei verschiedenen Sorten von Menschen unterschieden – den üblichen Bürgern, die auf die Gewohnung angewiesen werden, und den moralisch Privilegierten, die sich auf die eigene Seele verlassen können. Es ist offensichtlich, dass gerade diese späteren Menschen für Platon den systematisch relevanten Typus für die ethisch-politische Überlegungen darstellen, der sich auf der institutionellen Ebene in der nächtlichen Versammlung am Ende des Dialogs geltend macht⁵⁶.

Der Athener spricht an einer späteren Stelle über *physeis* und *hexeis* der Seelen, die als emotionelle Beschaffenheit in Form der inneren Haltung denkbar sind (650b7). Dieses individuelle psychische Schema (vgl. ἀσχημοσύνη, 648e1–2) weiß den Einzelnen vom Übel zu wehren. Im V. Buch wird die Sophrosyne als das, was gleich (εὐθύς) an bestimmten Kindern bezeichnet als Zurückhaltung (ἐγκρατῶς ἔχειν) gegenüber den Lüsten „natürlich emporblüht“ (σύμφυτον ἐπανθεῖ) (710a5–8). Diese Stellen erinnern nicht nur lexikalisch, sondern auch inhaltlich sehr stark an die verwandte Passage am Ende des III. Buches der *Politeia* (412b ff.). Hier wird festgelegt, dass nur diejenigen Bürger,

55 Vgl. das sog. Raritätsprinzip in der *Politeia* (II, 379c; IV, 428e, 431c–d; X, 605c).

56 Zur Diskussion über die Authentizität von dieser Passage siehe Klosko 2008 und Marquez 2011; vgl. Levin 2010.

die sich durch zahlreiche Proben gar nicht korrumpieren lassen, als Herrscher erzogen und später installiert werden können (wodurch der bisher bedachte Wächterstand in zwei Gruppen aufgeteilt wird)⁵⁷. Solche Prüfungen, die nach beiden Dialogen bei der Erziehung eine entscheidende Rolle spielen, erweisen, dass die aktuellen „fließenden“ oder „zerrenden“ Empfindungen für die Beurteilung der Arete nur sekundär sind im Vergleich mit der eingeborenen Physis der einzelnen Seele. Diese kann nicht mehr rein biologisch verstanden werden. Die innere Haltung wurzelt zwar in den Emotionen, betätigt sich jedoch als ein zuverlässiger ethischer Anhalt, und darf in diesem Sinne als schon immer logisiert und geformt erfasst werden⁵⁸.

Dies ermöglicht auch die kosmologische Überlappung der Emotionen richtig zu verstehen. Die Emotionen selbst stellen überindividuelle Quellen oder Bindungen, die durch verschiedene Teile des Kosmos hindurchgehen, wodurch ihre schöpferische Dynamik zustande kommt. Ein moralisch gut gestaltetes Individuum dagegen, das sich durch bestimmte emotionelle Stabilität auszeichnet, die es ermöglicht, die Affekte nicht als Versuchungen, sondern durchaus

positiv als Quellen der psychischen Dynamik zur Arete zu empfinden, stellt eine konkrete Instanz der Emotionalität dar, und somit einen bestimmten ontologischen Topos innerhalb dieses gesamtkosmischen Zusammenhangs⁵⁹. Die Affekte werden durch die konkrete Konstellation der Seele individualisiert und im günstigen Fall auch gleichsam für das *konkret Göttliche* zuständig⁶⁰.

— SCHLUSS

Der Polemos ist weder das einzige, noch das wichtigere Modell der platonischen Moralpsychologie und wird bald nach seiner Einführung überholt. Auch das Bild der Spannung, die in der menschlichen Seele auf der Ebene der Empfindungen vorherrscht, tritt später bei der Erörterung der Erziehung in den Hintergrund. Angesichts der Pluralität der Bilder der Seele in den *Nomoi* ist es daher ratsam, keines von ihnen zu überbetonen.

Die Pluralität der Bilder kann dabei durch die interne Zweideutigkeit der Affekte beleuchtet werden. Die Emotionalität wirkt als ein überindividuelles Agens mit eigener motivierender Dynamik; sobald sie jedoch einen spezifischen Topos in der Wirklichkeitsstruktur einnimmt⁶¹, wird sie zur psychischen Ausstattung der individuellen Person. Als solche erweist sie eine Formung, die

57 Vgl. dazu – anonymisiert – 108, 114–115.

58 Die Gegenthese Görgermanns' (1960, S. 124), Anm. 1 („Das Naturhafte hat großes Gewicht in den *Nomoi*, aber es wird keineswegs als etwas ursprünglich Gutes betrachtet und kann deshalb nicht zur Norm werden“), ist mit der Erziehungsprogramm beider politischen Dialoge nur schwer in Einklang zu bringen. Vgl. dazu die Diskussion zwischen Lorenz 2009 und Bobonich 2010.

59 Eine spätere explizite Unterscheidung beider Ebenen, der kosmologischen und der individuellen (904b–c) ist im völligen Einklang mit dieser Deutung.

60 Vgl. 644d und Anm. 43.

61 Zur Metaphorik des „Ortes“ s. Frenzel 2000; zur „Stelle“ der Hedone s. Carone 2003.

gerade deswegen für den Logos rezeptiv ist, weil sie eine eigene ordnende Kraft innehat⁶². Die Emotionen sind somit bei dem späten Platon weder *irrational*, noch stellen sie ein individualeelisches biologisches Substrat für die Vernunft dar. Obwohl sie in beiden ihrer Aspekte gegensätzlich sind, betätigen sie sich bei der Entstehung der menschlichen Tugend durchaus positiv.

Die Tugend selbst – die von den Affekten systematisch getrennt bleibt – kann wahrhaft nur einheitlich, friedlich und unpolemisch konzipiert werden: sie zeigt sich als Mitte und Schema, das in verschiedenen Formen der charakterlichen Vortrefflichkeit vorfindbar ist. Als Mitte der Emotionen setzt sie die Vernunft voraus und weist dadurch auf ihren Grund hin, wodurch sie wahrhaft *mia epi pollôn* ist. Dieser Grund ist allerdings nicht mit dem Nous identisch. Der Nous ist kein erhabenes Drittes, das den ursprünglichen naturhaften Streit erstattet und die tugendhafte Mitte,

sei es freiwillig oder gewalttätig, verschaffe. Alle bildhaften Versuche in den Dialogen, die Wirkung der Vernunft auf die Emotionen zu beschreiben, wie etwa die Metapher der Marionette, Quelle, Überredung oder des Bündnisses, zielen auf eine schwer nachvollziehbare Verknüpfung des Logos mit der rezeptiven Dynamik, die eine immer schon bestehende Logisierung der Unlogischen, Formung der Ungeformten erfordert.

In dieser Verknüpfung liegt auch schließlich der eigentliche Grund der Tugend, der im Dialog vorausgesetzt, nicht aber direkt erörtert wird. Wenn er aufgrund seiner „systematischen Verpflichtung“ wenigstens grob begrifflich gefasst werden soll, dann müsste er als eine wirkende Kraft verstanden werden, die stets in alle psychischen und politischen Regionen hinabsteigt, wo sie einmal individuelle Vernunft und Tugend, ein andermal Eintracht, Freiheit und Freundschaft verschafft. —

62 Ihre systematische Stelle lässt sich mit der von der *chôra* vom *Timaios* vergleichen, die zu einer primordialen Gestaltung der Welt beiträgt (52d–53a). Zu dieser Vorstellung trägt die angedeutete kosmologische Überlappung der Emotionen bei; wir dürfen dabei wohl noch an die Rolle des Eros vom *Symposion* denken.

ABKÜRZUNGEN

Aristoteles

| | |
|-------------------------|--------------------------------------|
| <i>Cat.</i> | <i>Categoriae</i> |
| <i>De an.</i> | <i>De anima</i> |
| <i>De gen. et corr.</i> | <i>De generatione et corruptione</i> |
| <i>Eth. Nic.</i> | <i>Ethica Nicomachea</i> |
| <i>Mag. Mor.</i> | <i>Magna moralia</i> |
| <i>Met.</i> | <i>Metaphysica</i> |
| <i>Pol.</i> | <i>Politica</i> |
| <i>Top.</i> | <i>Topica</i> |

Platon

| | |
|--------------|-----------------|
| <i>Crat.</i> | <i>Cratylus</i> |
|--------------|-----------------|

| | |
|---------------|---|
| <i>Gorg.</i> | <i>Gorgias</i> |
| <i>Leg.</i> | <i>Leges</i> |
| <i>Phaed.</i> | <i>Phaedrus</i> |
| <i>Phd.</i> | <i>Phaedo</i> |
| <i>Phil.</i> | <i>Philebus</i> |
| <i>Prot.</i> | <i>Protagoras</i> |
| <i>Resp.</i> | <i>Respublica</i> |
| <i>Tim.</i> | <i>Timaeus</i> |
| SVF | <i>Stoicorum veterum fragmenta, I-III (1903-1905) (hrsg. H. von Arnim). Leipzig: B. G. Teubner.</i> |

LITERATUR

- | | |
|---|---|
| Adam, J. (1902). <i>The Republic of Plato</i> . Cambridge: Cambridge University Press. | Arendt, H. (1993). <i>Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß</i> (Hrsg. U. Ludz). München: Piper. |
| Annas, J. (1981). <i>An Introduction to Plato's Republic</i> . Oxford: Clarendon Press. | Aubenque, P. (1976). <i>La prudence chez Aristote</i> . Paris: Presses universitaires de France. |
| Arendt, H. (1958). <i>Human Condition</i> . Chicago: University of Chicago Press. | Benardete, S. (2000). <i>Plato's Laws. The Discovery of Being</i> . Chicago: University of Chicago Press. |
| Arendt, H. (1970). <i>On Violence</i> . New York: Harcourt, Brace, Jovanovich. | |

- Bobonich, Ch. (2002). *Plato's Utopia Recast*. Oxford: Clarendon Press.
- Bobonich, Ch. (2010a). "Images of irrationality". In: Ch. Bobonich (Hrsg.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 149–171.
- Bobonich, Ch. (Hrsg.) (2010b). *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo, F. (2003). "Le Platon des Lois est-il hédoniste?". In: S. Scolnicov, L. Brisson (Hrsg.), *Plato's Laws. From Theory into Practice*, Sankt Augustin: Academia, S. 103–115.
- Carone, G. R. (2003). "The Place of Hedonism in Plato's Laws". *Ancient Philosophy* 23, S. 283–300.
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkley: University of California Press.
- Frede, D. (2010). "Puppets on Strings: Moral Psychology in Laws Books 1 and 2". In: Ch. Bobonich (Hrsg.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, S.108–126.
- Frenzel, M. (2000). *Die Moralphysikologie von Platons Nomoi* (Dissertation). Hamburg.
- Görgermanns, H. (1960). *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*. München: C. H. Beck.
- Habermas, J. (1981). *Die Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heller, H. (1992). "Politische Demokratie und die soziale Homogenität (1928)". In: Ch. Müller (hrsg.), *Gesammelte Schriften*, II, Tübingen: Mohr, S. 421–430.
- Hentschke, A. B. (1971). *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Jaeger, W. (1947). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, III. Berlin: Walter de Gruyter.
- Jaeger, W. (1989). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, III. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kähler, L. A. (1835). *Wissenschaftlicher Abriss der christlichen Sittenlehre*. Königsberg.

- Kamtekar, R. (2010). "Psychology and the Inculcation of Virtue in Plato's *Laws*". In: Ch. Bobonich (Hrsg.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 127–148.
- Klosko, G. (2008). "Knowledge and Law in Plato's *Laws*". *Political Studies* 56, S. 456–474.
- Krämer, H.-J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter.
- Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D., Rorty, R. M. (Hrsg.) (1973). *Exegesis and Argument*. Assen: Van Gorcum.
- Levin, S. B. (2010). "Politics and Medicine: Plato's Final Word Part I: Philosopher-Rulers and the Laws: Thing of the Past or (Un)Expected Return?". *Polis* 27, S. 1–24.
- Lisi, F. L. (1985). *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes*. Königstein: A. Hain.
- Lisi, F. L. (Hrsg.) (2001). *Plato's Laws and its historical significance: selected papers of the International Congress on Ancient Thought, Salamanca, 1998*. Sankt Augustin: Akademia.
- Lorenz, H. (2009). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Lutz, M. J. (2012). *Divine Law and Political Philosophy in Plato's Laws*. DeKalb, IL.: NIU Press.
- Marquez, X. (2011). "Knowledge and Law in Plato's Statesman and Laws: A Response to Klosko". *Political Studies* 59, S. 188–203.
- Morrow, G. R. (1960). *Plato's Cretan city: a historical interpretation of the Laws*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Pangle, T. L. (1980). "Interpretative Essay". In: Plato, *The laws of Plato*. New York: Basic Books.
- Robinson, T. M. (2001). "State and Individual in Plato's Laws: the Platonic Legacy". In: F. L. Lisi (Hrsg.), *Plato's Laws and its historical significance: selected papers of the International Congress on Ancient Thought, Salamanca, 1998*, Sankt Augustin: Akademia, S. 115–124.
- Ross, W. D. (1995). *Aristotle*. London: Routledge.

- Schleiermacher, F. (1835). *Entwurf eines Systems der Sittenlehre*; aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse (Hrsg. A. Schweizer). Berlin: Reimer.
- Schmitt, C. (1963). *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schöpsdau, K. (1994). *Platon, Nomoi I–III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scolnicov, S. (2003). “Pleasure and Responsibility in Plato’s Laws”. In: S. Scolnicov, L. Brisson (Hrsg.), *Plato’s Laws. From Theory into Practice*, Sankt Augustin: Academia, S. 122–127.
- Scolnicov, S., Brisson, L. (Hrsg.) (2003). *Plato’s Laws. From Theory into Practice*. Sankt Augustin: Academia.
- Stalley, R. F. (1983). *An Introduction to Plato’s Laws*. Indianapolis, Ind.: Hackett.
- Strohm, Ch. (1996). *Ethik im frühen Calvinismus: humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Taki, A. (2003). “The Origin of the Lengthy Digression in Plato’s Laws, Books I and II”. In: S. Scolnicov, L. Brisson (Hrsg.), *Plato’s Laws. From Theory into Practice*, Sankt Augustin: Academia, S. 48–53.
- Weber, M. (1992) *Politik als Beruf*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Williams, B. (1973). “The Analogy of City and Soul in Plato’s Republic”. In: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty (Hrsg.), *Exegesis and Argument*, Assen: Van Gorcum, S. 196–206.
- Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D., Rorty, R. M. (Hrsg.) (1973). *Exegesis and Argument*. Assen: Van Gorcum.

Giordano Bruno: ein Komet fliegt durch Galaxien der Bedeutung und Emotions

ELISABETH BLUM

Loyola University in Maryland

dept. of Philosophy

4501 North Charles Street

Baltimore, MD. 21210

Maryland

USA

EBlum@loyola.edu

ABSTRACT

Giordano Bruno's philosophy is the heroic attempt at creating a universal system of knowledge under the conditions of an infinite universe and, accordingly, an actual infinity of information. While embracing a certain relativism, Bruno opposes the Early Modern tendency towards skepticism. His philosophy of nature (natural magic) is pre-modern, but his theories of knowledge and of language (of finding and constructing truth) have lost nothing of their fascinating freshness.*

* This study is a result of research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR 14-37038G "Between Renaissance and Baroque: Philosophy and Knowledge in the Czech Lands within the Wider European Context".

— BIOGRAPHIE¹

1548 im süditalienischen Nola in eine Familie von niederem Kriegsadel geboren, trat Filippo Bruno mit 17 Jahren aus freier Entscheidung in Neapel in den Dominikanerorden ein, wo er den Namen Giordano annahm, und Philosophie und Theologie studierte. Frühe Zweifel an fundamentalen Dogmen wie an der Gottheit Christi hinderten ihn nicht daran, sich 1572 zum Priester weihen zu lassen. Aber schon bald nach Abschluß seiner Studien im Jahr 1575 gerät er in Häresieverdacht, legt die Kutte ab und flieht 1576 aus dem Kloster um sich einem drohenden Inquisitionsprozeß zu entziehen. 1578 versucht

er sein Glück im calvinistischen Genf, wird aber wegen kritischer Äußerungen gegen einen etablierten Dozenten auch dort exkommuniziert und zieht weiter nach Frankreich. 1581 hat er in Paris am Hof Heinrich III. vorübergehend Erfolg und kann seine ersten (mnemotechnischen) Werke publizieren.² 1584 geht er im Gefolge des französischen Botschafters nach London, wo er seinen bedeutenden Zyklus italienischer Dialoge schreibt und veröffentlicht, eine erste Gesamtdarstellung seiner Philosophie.³ Aber auch in England erregt

1 Eine kurze, aber umfassende Einführung in Leben und Werk bietet P. R. Blum, *Giordano Bruno*, München 1999.

2 *De umbris idearum* und *Cantus Circaeus* 1582, *Sigillus sigillorum* 1583.

3 *La cena delle ceneri*, *De l'infinito, universo e mondi*, *De la causa, principio et uno*, *Lo spaccio de la bestia trionfante*, alle London 1584, *Cabbala del cavallo Pegaseo* und *De gli erici furori*, London

seine Kritik an Schulphilosophen und Theologen Ärgernis, und nach einer kurzen Zwischenstation in Frankreich, wo sich die konfessionellen Fronten aber mittlerweile verhärtet und das Klima relativer Toleranz zerstört haben, reist er nach Deutschland. Dort zieht Bruno von einer Universitätsstadt zur anderen, hält Vorlesungen und veröffentlicht kleinere Schriften.⁴ In Helmstedt, wo er Fuß zu fassen hoffte, wird er 1589 erneut exkommuniziert, diesmal von den Lutheranern. 1590 veröffentlicht er in Frankfurt am Main seine drei lateinischen Lehrgedichte, die zweite Gesamtdarstellung seiner Philosophie,⁵ und arbeitet an magischen Schriften.⁶ 1591 folgt Bruno der Einladung eines venezianischen Patriziers, Giovanni Mocenigo,

von dem er 1592 nach einem Streit beim Inquisitionsgericht angezeigt wird. Es folgt die lange Kerkerhaft und der sich hinziehende Prozeß⁷: erst in Venedig, wo die Lage noch glimpflich auszugehen verspricht, ab 1593 in Rom, wohin der Philosoph wegen des noch schwebenden Verfahrens aus seiner Jugendzeit ausgeliefert wurde. Das Ende mit Schrecken ist nur zu bekannt: am 17. Februar 1600 wurde Giordano Bruno auf dem Campo de' Fiori in Rom öffentlich als Ketzer verbrannt.

Ein bewegtes und tragisches Leben, aber für die Epoche der Reformationen und Gegenreformationen keineswegs außergewöhnlich. Unter den Intellektuellen des 15. und 16. Jahrhunderts gab es zahlreiche religiöse Dissidenten, vor allem in Italien und Spanien. Daß sie ihre höhere Ausbildung als Glieder eines geistlichen Ordens erhielten, war fast die Regel. Viele mußten emigrieren und führten ein unstetes Leben, was sie nicht am Schreiben und Publizieren hinderte. Besonders die italienischen Emigranten waren den Protestanten meist ebenso suspekt wie den Katholiken. Und mit der zunehmenden Dogmatisierung der Konfessionen fiel so mancher Individualist einer unheiligen Allianz kirchlicher und weltlicher Gewalt zum Opfer. Einzigartig an Brunos Fall sind nicht die tragischen Lebensumstände, sondern seine Bedeutung als Philosoph.

Um diese einzuschätzen, müssen wir uns vergegenwärtigen, wie und warum

1585. Eine neue kritische Ausgabe der italienischen Dialoge (italienisch/deutsch) erscheint im Felix Meiner Verlag, Hamburg: Über das Unendliche, das Universum und die Welten (Übers. u. Hrsg. v. A. Bönker-Vallon), 2007; Über die Ursache, das Prinzip und das Eine (Übers. u. Hrsg. v. Th. Leinkauf), 2007; *Die Kabbala des pegaseischen Pferdes* (Hrsg. v. S. Kordera) 2008; *Austreibung des triumphierenden Tieres* (Übers. v. E. Blum, Hrsg. v. E. Blum und P. R. Blum), 2009; *Der Kerzenzieher* (Übers. u. Hrsg. v. S. Kordera), 2013; *Das Aschermittwochsmahl und Von den heroischen Leidenschaften* sind für 2017 angekündigt.

4 U.a.: *Dialogi duo de Fabricii Salernitani, Idiota triumphans* und *De somnii interpretatione* (1586), erst zum Lobe, dann zur Verspottung eines zeitgenössischen Mathematikers; *Oratio consolatoria* (1586); *Oratio valedictoria* (1588).

5 Die Frankfurter Trilogie: *De triplici minimo et mensura*, *De monade, numero et figura* und *De immenso et innumerabilibus mundis* (1591).

6 *De magia* (1589), *De vinculis in genere* (1591).

7 Eine detaillierte Dokumentation des Prozesses in Firpo 1993.

es in der Renaissance zu einer Krise der dominanten wissenschaftlichen Welt-darstellung, der mittelalterlichen Scholastik kam und das Bedürfnis nach einer neuen Philosophie und Wissenschaft entstand, ja ihre Möglichkeit überhaupt denkbar wurde.

— DAS SCHOLASTISCHE SYSTEM IM MITTELALTER

Der scholastische Zugang zur Wissenschaft war eine detaillierte Auslegung der aristotelischen Tradition und ihre Anpassung an die andere Hauptquelle des Wissens, die göttliche Offenbarung in der Bibel. Hier sollten wir aber nicht vorschnell das polemische Bild der Aufklärung heraufbeschwören: eine Kirche, die der Wissenschaft vorschreibt, was sie zu denken und zu lehren hat. Das war im mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb die große Ausnahme, und bezeichnenderweise lautete der Vorwurf der ersten Kritiker der Scholastik, der Humanisten, dem diametral entgegengesetzt: die Schulen verwissenschaftlichen die christliche Religion und machen den Heiden Aristoteles zu einer Autorität in Glaubensdingen. Auch das war zugegebenermaßen Polemik, aber doch aus größerer Nähe. Tatsächlich ist ja das Prinzip, nach dem Wahrheit nicht der Wahrheit widersprechen kann, eher ein wissenschaftliches als ein religiöses Ideal. Eine fideistische Glaubenshaltung kann, wie wir in der Reformationszeit (allen voran bei Luther selbst) sehen, leichter darauf verzichten. Wenn es im Mittelalter bei der Kombination zweier so verschiedenartiger Systeme relativ selten zu größeren Konflikten kam,

lag dies vor allem daran, daß auch die abendländische christliche Theologie als Wissenschaft aristotelischen Kriterien entsprach.

Da die Forderung nach Übereinstimmung zwischen allem Wißbaren bestand, floß, vor allem durch Vermittlung der Kirchenväter, auch platonisches Gedankengut in die scholastische Philosophie ein. Dennoch war die Grundstruktur des Weltbilds und des Wissenschaftsgebäudes aristotelisch. Aristotelisch war auch die Vorstellung von einem universalen System des Wissens, in dem die einzelnen Wissenschaften ihren festen Platz in einer hierarchischen Ordnung finden. Und schon Aristoteles selbst nannte die höchstrangige Wissenschaft Theologie, für ihn gleichbedeutend mit der philosophischen Lehre von den höchsten und allgemeinsten Prinzipien.⁸ Aristotelisch war auch der rationale Optimismus der Scholastik: der Mensch kann, wenn er nur genügend Zeit aufbringt und systematisch vorgeht, den gesamten Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis abdecken, d.h. "alles wissen".⁹

Wissenschaftliche Erkenntnis bedeutet für Aristoteles aus universell gültigen wahren Sätzen logisch korrekte Schlüsse auf den besonderen und einzelnen Fall ziehen. Wissenschaftsfähig war nur, was immer oder meistens der Fall war. Vom Unendlichen konnte es überhaupt keine Wissenschaft geben¹⁰, denn Unendlichkeit war negativ gedacht, im Sinne von

8 Aristoteles, *Met.* I, 2, 982a, b; XI, 7, 1064a, b.

9 Aristoteles, *Met.* I, 2, 982a, b.

10 Aristoteles, *Met.* I, 2, 283b–283a,

Unbegrenztheit und Unbestimmtheit. Sie war ein Mangel: Formlosigkeit, und somit die Beschreibung des passiven, materiellen Prinzips im aristotelischen Dualismus von Materie und Form. Das materielle Prinzip war gleichbedeutend mit der bloßen Möglichkeit etwas zu werden. Alle Wirklichkeit, Bestimmung und Vollendung kam vom aktiven, immateriellen Formprinzip.

Da die Welt als ganze vollkommen, etwas Unendliches aber formlos und mithin höchst unvollkommen sein mußte, war das Universum als räumlich begrenzt und abgeschlossen vorgestellt, und zwar in der nach antiker Vorstellung vollkommensten aller Formen, der Kugel oder Sphäre. Die Endlichkeit des Universums und die Vollkommenheit der kosmischen Ordnung ergaben ein Argument für die prinzipielle wissenschaftliche Erfassbarkeit der gesamten Wirklichkeit: Ein nach rationalen Prinzipien geordneter Kosmos war insgesamt der Vernunft zugänglich. Es galt also nur Irrtümer auszuschließen, die aus Sinnestäuschung oder fehlerhaften Schlußfolgerungen stammten. Grundsätzlich mußte jede wissenschaftliche Information, jede neue Entdeckung, in diesem System den ihr zukommenden Platz finden. Da die mittelalterliche Scholastik ihre Weisheit fast ausschließlich aus Büchern schöpfte (eifrige Experimentierer wie Albertus Magnus waren die Ausnahme), herrschte die Meinung, daß die gesamte menschenmögliche Wissenschaft erlernbar und bereits in antiken Texten formuliert worden sei. Das Haupthindernis für universales Wissen war die Kürze des menschlichen Lebens.

Durch die Anpassung an die christliche Glaubenswelt erfuhr das aristotelische System einige Modifikationen, die erwartungsgemäß vor allem das Gottesbild betrafen. Ein unbewegter Beweger des Kosmos, der alle Prozesse der ansonsten unabhängig von ihm existierenden ewigen Welt am Laufen hielt, genügte nicht mehr. Der unerkennbare, sich selbst vervielfältigende *Eine*, der Gott der platonischen Philosophie, entsprach den religiösen Vorstellungen besser. In der christlichen Scholastik ist Gott Schöpfer, Ursprung und Erhalter allen Seins, und die anfangslose und endlose Dauer der Welt ist einer der ganz seltenen Fälle, wo in der Scholastik die aristotelische Position ausdrücklich zurückgewiesen wird. Ewig im absoluten Sinn, ohne Anfang und ohne Ende und ursprungslos ist nur Gott, der aufgrund seiner Allmacht einigen seiner Kreaturen endlose zeitliche Dauer verleihen kann, so den Engeln, den menschlichen Seelen, und den außerweltlichen Bereichen der Seligkeit und Verdammnis. Gott ist allwissend und allmächtig, d.h. er steht über jeglicher Natur. Er kann daher durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft nicht erkannt werden, und sie durch übernatürliches Wirken (Wunder) überraschen. Dies ist die eigentliche Domäne des Glaubens. Alles positive Wissen über Gott stammt aus seiner Selbstoffenbarung in der biblischen Schrift. Der Menschenverstand gelangt aus eigener Kraft nur zur negativen Theologie, indem er feststellt, was Gott nicht ist, nämlich kein mögliches Objekt der Erkenntnis. Diese bedeutende Einschränkung war

aber für die scholastischen Philosophen, die fast ausnahmslos auch Theologen waren, durchaus kein so großer Dämpfer ihres rationalen Optimismus, wie man erwarten könnte. Das Vorurteil vom leichtgläubigen und unwissenschaftlichen Mittelalter hält einem Blick in die scholastischen Summen und *Quaestiones* nicht stand, wo – ganz im Gegenteil – die Tendenz einer Erweiterung des Umfangs des rational Wißbaren auf Kosten des Bereichs reiner Glaubenswahrheiten vorherrscht.

Man könnte den Gott der christlichen Scholastik als positive Unendlichkeit in jeder Hinsicht beschreiben: unendliche Seinsmacht, in der die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit unterschieden ist, und somit auch überzeitliche Dauer miteinschließt. Es ist übrigens bemerkenswert, daß Ewigkeit, d.h. Unendlichkeit in zeitlicher Hinsicht, bei Aristoteles und generell in der Antike positiv belegt war und als Inbegriff der Vollkommenheit galt, während räumliche Unbegrenztheit und auch die unzählbare Menge von Individuen oder Einzelinstanzen einer Kategorie Unvollkommenheit bedeutete.

Die aristotelisch - ptolemäische Kosmologie teilte das All in zwei grundsätzlich unterschiedene Bereiche: die vollkommenen himmlischen Sphären, in denen die Himmelskörper, deren überirdische Materie ewig mit ihrer perfekten Form verbunden blieb, vollendete Kreisbahnen zogen, und den mangelhaften irdischen Bereich unterhalb der Mondsphäre. Dieser war der Tummelplatz unvollkommener linearer Bewegungen, deren Ende nicht mit

ihrem Anfang in eins fällt, und daher herrschte hienieden auch ein ständiger Wechsel der Formen, ein beständiges Werden und Vergehen aller Dinge. Die Erde war also zwar als das Zentrum des Universums gedacht, aber somit nicht als der beste, sondern als der schlechteste Platz in der Gesamtordnung.

— DIE KRISE DES WELTBILDS IN DER RENAISSANCE

Was das aristotelische Wissenschaftssystem, bei weitem das langlebigste in der europäischen Geistesgeschichte, ins Wanken brachte, war eine kritische Masse neuer Informationen verschiedener Herkunft, die sich nicht mehr bruchlos in das Gebäude einfügen ließen. Neue Bücher, neue Beobachtungen, neue Akteure mit neuen Interessen: in den verschiedensten Bereichen kam es zu Beginn der Neuzeit zu einer Explosion, oder besser gesagt, eben diese Explosion verursachte den Beginn einer neuen Epoche. Wir wollen hier nur an die wichtigsten erinnern, da sie alle für die Entstehung des brunianischen philosophischen Systems relevant sind.

1. *Die neuen alten Bücher*: Die Bedrohung des Byzantinischen Reichs durch die Türken und schließlich die Eroberung Konstantinopels (1453) führten zu bedeutenden Migrationsbewegungen griechischsprachiger Gelehrter und Schriften in den lateinischen Westen. Dadurch wurde der Kontrast zwischen der aristotelischen und der platonischen Philosophie deutlicher als zuvor.¹¹ Andere

¹¹ Vor allem hervorgehoben von Ghemistos Plethon, der entscheidenden Einfluß auf

antike Schulen, wie die der Stoiker und Epikuräer, der skeptischen Akademiker, sowie vorsokratisches Gedankengut wurden bekannt. Gegen all dies mußte der Aristotelismus seinen Universalitätsanspruch behaupten. Zugleich explodierte der Informationstransfer durch die Etablierung der Druckereien. Somit gelangten kommentierte Ausgaben, neue Übersetzungen und auch die Werke zeitgenössischer Autoren zu einer nie zuvor gekannten schnellen und weiten Verbreitung.

2. *Die Reformationen:* Seit dem Spätmittelalter erklang, von verschiedenen europäischen Zentren ausgehend, wiederholt der Ruf nach einer spirituellen Erneuerung der Kirche und ihrer Rückkehr zu Apostolischer Armut und Reinheit. Während frühere Bewegungen, wie die der Lollarden¹² oder der Böhmisches Brüder¹³ regional begrenzt blieben, kam es um 1520 mit Martin Luthers Reformation, vor allem durch die Verbreitung seiner Thesen in gedruckter Form, zur radikalen Teilung der westlichen Christenheit.¹⁴ 1536 machte Heinrich VIII. sich aus Staatsraison selbst zum Oberhaupt der Anglikanischen Kirche. Die Spaltungen und dogmatischen Auseinandersetzungen unter den religiösen Dissidenten

gingen weiter, von den Calvinisten über die Widertäufer bis zu den Unitariern, die die Trinität und die göttliche Natur Christi leugneten. Agnostizismus bis hin zum Atheismus wurde zunehmend zu einer denkbaren Position in Glaubensdingen. Angesichts dieser Entwicklung ist es nicht verwunderlich, wenn sich der milde philosophische Skeptizismus der frühen Humanisten in der zweiten Hälfte des 16. Jh. drastisch radikalisierte.

3. *Die kopernikanische Wende:* Die zunehmende Ansammlung von astronomischen Daten führte zu immer mehr notwendigen Korrekturen am Ptolemäischen System und machte eine exakte Berechnung der Planetenstellungen immer komplizierter. Nikolaus Kopernikus wies 1543 nach, daß sich die Berechnung radikal vereinfachte, wenn man annahm, alle Planeten, vor allem auch die Erde, kreisten um die Sonne.¹⁵ Das war der Anfang vom Ende des geozentrischen Kosmos. Wenn aber die Erde nicht das absolut feste Zentrum des Alls war, geriet auch die Annahme des Fixsternhimmels als äußerste Begrenzung des Universums in Zweifel. Die Passagiere auf einem bewegten Planeten haben keinen absoluten Orientierungspunkt, von dem aus sie sich vergewissern könnten, daß ihre Sonne, ihr Mond und ihre Erde die einzigen sind. Die Fixsterne konnten ebenso viele Planetensysteme sein, deren Bewegungen wir bloß wegen der großen Entfernung nicht wahrnehmen. Der

Nikolaus Cusanus und auf die Entstehung des Florentiner Platonismus (Marsilio Ficino) übte.

12 John Wycliffe (+ 1384).

13 Jan Hus (+ 1415).

14 Noch achtzig Jahre zuvor hatte man vom Konzil von Ferrara und Florenz eine Wiedervereinigung mit den Ostkirchen erhofft.

15 Nicolaus Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium* (1543).

Gedanke einer realen zeitlichen und räumlichen Unendlichkeit des Alls, innerhalb dessen alle Teilsysteme beweglich und vergänglich sind, war schon in der Antike von den Epikuräern formuliert worden, einer Schule, die auch damals nicht zum Mainstream gehörte, und die man im Mittelalter mißachtete, weil sie die Lust zum höchsten Gut der Menschen erklärte. Mit der Wiederaufdeckung¹⁶ des lateinischen Lehrgedichts des Lukrez *De rerum natura* (von der Natur der Dinge) wurde die epikuräische Kosmologie eines aus unteilbaren kleinsten Teilchen immer neu zusammengesetzten, unendlichen Alls erneut zugänglich. Diese Vorstellung entzieht dem rationalen Optimismus den Boden und setzt dem menschlich Wißbaren viel engere Grenzen als bisher.

4. *Die geographischen Entdeckungen:* Nicht nur das Universum, selbst die vergleichsweise so kleine und nahe Erde stellte sich als viel größer und unbekannter heraus als bislang angenommen. Zu Beginn des 14. Jh. konnte Marco Polos *Beschreibung der Welt*¹⁷, eine Schilderung des mongolischen Weltreiches, das er zwei Jahrzehnte durchreist hatte, gerade noch als *Eine Million Lügen* abgetan werden, weil ein so großes, gutorganisiertes Reich mit einer rivalisierenden Hochkultur am äußersten Rande der Erde einfach nicht

ins Weltbild paßte. Aber nach 1492 war Columbus' Entdeckung Amerikas mit der sich allmählich durchsetzenden Erkenntnis, daß es sich hier um einen riesigen, neu zu erforschenden Kontinent handle, ein Faktum, hinter das man nicht mehr zurück konnte. Die Weltkarte mußte neu und erstmals richtig erstellt werden. Trotz aller kurzlebigen spanischen und portugiesischen imperialen Weltherrschaftsträume läutete die Epoche der großen Entdeckungstouren von Dias¹⁸, Magellan¹⁹ und Vasco da Gama²⁰ das Ende des politischen Ideals vom geeinten Heiligen Imperium ein und stärkte die sich in Europa ohnehin bereits durchsetzende Ideologie rivalisierender Nationalstaaten. Auch das herrschende Geschichtsbild geriet durch den Kontakt mit fremden Hochkulturen und durch frühe archäologische Funde ins Wanken: ein aus biblischen und apokryphen Quellen erschlossenes Alter der Welt von rund 6.000 Jahren seit ihrer Erschaffung war viel zu kurz angesetzt.

Allenthalben Destabilisierung – so sah das Universum, die Welt, Europa, und vor allem Italien Mitte des 16. Jahrhunderts aus, als Giordano Bruno geboren wurde. Die aristotelische Scholastik hatte ihr langwieriges Rückzugsgefecht angetreten. Dem Versuch, sie durch eine

16 1417 in einer deutschen Klosterbibliothek durch Poggio Bracciolini (1318–1459).

17 Marco Polo (1254–1324), sein Buch *Il Milione* kursierte im 14. und 15. Jh. in verschiedenen Manuskriptfassungen und gehörte zu den Büchern, die Columbus zu seiner Fahrt inspirierten.

18 Bartolomeu Dias (1450–1500), Umsegelung des Kaps der Guten Hoffnung 1488.

19 Ferdinand Magellan (geboren um 1480) leitete die erste Weltumseglung (1590–1522), bei der er 1521 ums Leben kam.

20 Vasco da Gama (um 1460–1524) entdeckte 1488 den (tatsächlichen) Seeweg nach Indien.

platonische Universalphilosophie zu ersetzen,²¹ stellte sich ein ernsthaftes Hindernis entgegen: Platon hat keine Naturphilosophie, die mit der des Aristoteles ernsthaft konkurrieren könnte. Diese Lücke mußte durch die natürliche Magie geschlossen werden, eine sehr alte Vorstellung von Sympathien und Antipathien zwischen den Dingen der höheren und niederen Ordnung in der Welt. Der Mensch erkennt danach die Zusammenhänge nicht nur passiv, sondern nutzt sie immer zugleich auch praktisch durch entsprechende rituelle Handlungen. Den Versuch einer systematischen Verwissenschaftlichung der Magie gab es in vielen antiken östlichen Kulturen, und auf europäischem Boden bereits bei den Pythagoräern. Sie überlebte (und überlebt als gesunkenes Kulturgut noch immer) im Untergrund unter den verschiedensten herrschenden Ideologien. Zeitnah zu Bruno erstellte Agrippa von Nettesheim ein Gesamt-Inventar der Magie.²² Alle genannten Umstände und Autoren übten einen bestimmenden Einfluß auf Brunos Philosophie aus.

21 Vor allem von Nikolaus Cusanus (1401–1464) und Marsilio Ficino (1433–1499).

22 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535), *De occulta philosophia* 1533 (dt. Ü. *Heinrich Cornelius Agrippas von Nettesheim magische Werke*, Berlin 1916); dieses Handbuch, das auch Bruno benutzte, bietet mit seiner klaren Gliederung und den kurzen Kapiteln nach wie vor einen bequemen Zugang zu dem Gesamtkomplex der Renaissancemagie; Buch I, Kap. 1–4 und 8–17 enthalten die Basisinformationen zu Prinzipien und Struktur, die Kapitelüberschriften geben Aufschluß über Details.

Daneben stehen an erster Stelle Raimundus Lullus (1232–1315), der mit seiner Kunst der Kombinatorik²³ zum Urgroßvater der Informatik wurde, und das Wunderkind Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), der als einziger vor Bruno versuchte, aus allen zu seiner Zeit bekannten philosophischen Strömungen ein einheitliches und stimmiges System zu schmieden. Bereits mit 25 Jahren hatte Pico 900 philosophische und theologische Thesen formuliert, die er in Rom öffentlich diskutieren wollte, um ihre gegenseitige Vereinbarkeit nachzuweisen. Das Projekt scheiterte am Veto höchster kirchlicher Instanzen und brachte Pico vorübergehend in Kirchenbann und ins Exil, bis die Wogen durch die mächtige florentiner Familie der Medici wieder geglättet werden konnten. Im Alter von nur 31 Jahren starb Pico plötzlich – wie erst kürzlich nachgewiesen keines natürlichen Todes.²⁴

Generell war das philosophische Klima der hundert Jahre vor Brunos Auftreten aber von zunehmendem Skeptizismus geprägt: zunächst ein milder, humorvoller Skeptizismus, der sich bei den Humanisten Erasmus von Rotterdam (1466–1536) und Thomas Morus (1478–1535) bescheidet zu insistieren, daß alles menschliche Wissen Stückwerk bleiben muß. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts radikalisiert sich dann die Skepsis und kulminiert bei Autoren wie Anton Francesco Doni (1530–1574)²⁵

23 Dargestellt u.a. in seiner *Ars magna* (1305).

24 Siehe dazu Moore 2008.

25 Zu Donis Skeptizismus s. Blum 2016.

oder Brunos nahem Zeitgenossen Michel de Montaigne (1533–1592)²⁶ in einer Auflösung der Stabilität nicht allein der Welt, sondern vor allem des *ego*, das in eine unberechenbare Pluralität von Meinungen zerfällt.

— GIORDANO BRUNOS PHILOSOPHISCHES GESAMTSYSTEM

Dieser Tendenz entgegenzutreten und ein konsistentes Weltbild zu formulieren, ohne hinter die überwältigende Fülle neuer Information zurückzufallen, vor der die Skeptiker kapitulieren – das ist die titanische Aufgabe, die Bruno sich stellt. Da ein solches philosophisches Gebäude notwendig komplex ausfallen mußte, wird es oft verkürzt, und insofern verfälscht dargestellt: etwa als bloß materialistisch, bloß naturalistisch, pantheistisch usw.

Deshalb sollte man bei der Darstellung ganz oben beginnen, mit

1. Gott

Entgegen der Auffassung mancher Zeitgenossen und späterer Interpreten war Giordano Bruno keineswegs ein Gottesleugner. Durch die Wahl der Namen Teofilo und Filoteo für die Figur, die in den italienischen Dialogen seine Philosophie vertritt, beansprucht er für sich sogar eine besondere Liebe zum Göttlichen. Sein Gottesverständnis ist dem neuplatonischen verwandt: die Erstursache, das grundsätzlich unerkennbare *Eine* als universales Prinzip. Daß in Brunos Philosophie ein transzendenter Gott angenommen wird, leugnen viele

Interpreten (mehr oder auch weniger *bona fide*), weil Bruno ausdrücklich sagt, es gäbe kein Ding außerhalb der Natur. Das ist vollkommen richtig, aber die erste universale Ursache ist eben kein Ding, kein *primum ens*, und angenommen kann man darüber gar keine Aussage machen, obwohl oder gerade weil dies die positive Unendlichkeit, die absolute Potenz, und auch die absolute Wahrheit ist. Das ist der Gott, von dem Bruno in der *Austreibung des triumphierenden Tieres* sagt, er habe “nichts mit uns zu tun”²⁷, denn das ist selbstverständlich kein anthropomorpher, direkt zugänglicher liebender Vater und Erhörer von Gebeten. Eine solche Annahme wäre für Bruno die höchste Blasphemie.

Dieser welttranszendente Gott ist vollkommen, d.h. ewig sich selbst gleich. Aber er ist auch dynamisch, indem er sich in seinen Manifestationen vervielfältigt. Bruno übernimmt das Modell der christlichen Trinität, besetzt es aber neu: an die Stelle des Sohnes (des menschengewordenen Wortes, der zweiten Göttlichen Person) tritt das physische Universum als Ganzes oder die Natur, das eingeborene (*unigenita*) Erstverursachte. Gott schafft also die Welt nicht mit unendlicher Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern manifestiert sich in ihr selbst direkt, verkörpert und offenbart sich, wird in ihr wahrnehmbar. Das Buch der Natur ist für Bruno somit der einzige Text der göttlichen Offenbarung: “Natur ist

26 Michel de Montaigne, *Essays* (1580).

27 Bruno 2009, *Austreibung des triumphierenden Tieres* (übersetzt von E. Blum, s. Anm. 3), S. 343.

Gott in den Dingen".²⁸ Wer dabei außer Acht läßt, das Gott eben nicht *nur* in den Dingen ist, muß daher Bruno für einen bloßen Pantheisten oder Naturalisten halten, mit einem ausschließlich immanenten Gott.

Da ein endliches Verursachtes die unendliche Ursache nicht adäquat ausdrücken kann, ist auch das Universum positiv unendlich in Raum und Zeit. Die Weltseele, das Lebens- und Bewegungsprinzip des Alls, vertritt die Stelle des Heiligen Geistes. Wie schon in der christlichen Theologie wird auch für Bruno die absolute Einheit Gottes durch die trinitarische Struktur nicht aufgehoben.

Neben dem trinitarischen Modell wird die – für die Weltkonstitution und Welterklärung notwendige – Selbstvervielfältigung des *Einen* nach dem Vorbild der Kabbala oder der mit ihr verwandten Lullischen Kunst auch in anderen Zahlenfolgen dargestellt, wo sich neun oder zehn erste Manifestationen in weiteren Schritten verzweigen.²⁹ Diese Modelle sind für Bruno zugleich metaphysische und erkenntnistheoretische Grundlage: Sie zeigen, wie aus einem Prinzip eine vielfältige Wirklichkeit folgt, und sie bilden die Grundlage der Gedächtniskunst (Mnemotechnik, *ars memoriae*), eines schon halb mechanisierten präelektronischen Verfahrens zur Datenspeicherung und –abrufung, mit dessen Hilfe ein Überangebot an Information gebändigt und bewältigt werden soll. Auf dieses wichtige Instrument der

Wahrheitsfindung durch Assoziation und Kombination werden wir später zurückkommen.

2. Die Welt

i.) Das unendliche Universum.

Das materielle Universum ist als die unmittelbare Manifestation der Erstursache selbst nicht bloß göttlich, sondern Gott selbst. Das bedeutet, daß der aristotelische asymmetrische Dualismus von aktiver Form und passiver, bloß möglicher Materie abgelöst wird durch eine Weltsicht, in der insgesamt alles Mögliche wirklich, und auch die Materie wirkmächtig und göttlich ist. In einem zeitlich und räumlich aktual unendlichen Universum entsteht dadurch kein logisches Problem. Aus diesem Grund feiern marxistische Interpreten Bruno als frühen Materialisten und einen ihrer geistigen Ahnen. Im gesamten Universum ist alle Möglichkeit immer verwirklicht, in den einzelnen Konstellationen, Organismen und Dingen aber herrscht ein ewiger Kreislauf ständigen Wechsels und somit Zeitlichkeit und Vergänglichkeit.³⁰ Das Universum besteht aus unendlich vielen Sonnensystemen, die – im Gegensatz zu der aristotelischen Unterscheidung von vier Elementen im sublunaren Bereich und einer eigenen, vollkommeneren Materie der Himmelskörper – alle homogen aus der selben Materie bestehen.

Wie bei Epikur und Lukrez sind auch in Brunos Physik alle Körper aus kleinsten unteilbaren Teilchen zusammengesetzt, die er Monaden nennt. Diese

28 Ibid. S. 333.

29 Ibid. S. 341–343.

30 Ibid., S. 17–21.

Atome sind durchaus keine amorphen, passiven Materieteilchen, sie haben immer ihre Form und ihr Lebens- oder Bewegungsprinzip in sich. Nach dem von Nikolaus Cusanus entlehnten Grundsatz der *Koinzidenz der Gegensätze* haben die kleinsten Einheiten auch alle Eigenschaften der größten Einheit, des Universums insgesamt. Sie sind also wie dieses auch unvergänglich, aktiv und göttlich.³¹ Für Bruno gibt es nicht nur keine ungeformte, sondern auch keine unbelebte oder unvernünftige Materie (Panvitalismus).

ii.) Der beständige Wechsel.

Zwischen den beiden unwandelbaren Polen, dem Maximum und dem Minimum, herrscht die *vicissitudo*, der ewige Wechsel. Die Monaden organisieren und reorganisieren sich in Dingen, d.h. in Systemen verschiedenster Ordnung: in Galaxien, Himmelskörpern, sichtlich belebten Organismen und in Einzeldingen, deren Struktur eine unmittelbare Manifestation ihres Lebens nicht zulässt (z.B. Steine oder Metalle), die aber dennoch ihr – meist verborgenes – geistiges Prinzip in sich haben. Hier wird besonders deutlich, daß Brunos Naturwissenschaft magischen Charakter hat, wie er auch selbst immer hervorhebt. Alle diese Teilsysteme und Organismen sind vergänglich, aber nur in dem Sinne, daß sie eine ständige Verwandlung und Umgestaltung erfahren. Eine vollständige Vernichtung bleibt sowohl im Bereich

physischer, als auch geistiger Realität ausgeschlossen.³²

iii.) Anthropologie.

Der Mensch hat hierbei keine ontologisch (seinsmäßig) privilegierte Stellung: seine Seele ist nicht mehr und nicht weniger unsterblich als das Seelenprinzip jedes anderen individuellen Dinges. Mit dieser individuellen Unsterblichkeit verhält es sich aber folgendermaßen: absolut sterblich ist nichts, aber die Seelen verwandeln sich ebenso wie die körperlichen Organismen. Wegen der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit kehren zwar die identischen Verbindungen notwendigerweise irgendwann irgendwo wieder, aber von früheren Existenzen bleibt dem Individuum keine Erinnerung.³³ Damit ist das persönliche Überdauern des Todes zugleich rational gesichert und allen emotionalen Wertes entleert.

Ein Privileg des Menschen besteht hingegen in der großen Vollkommenheit seiner körperlichen Struktur und Organisation. Durch das Zusammenspiel seiner Sinnesorgane und durch die Vernunft (die sich für Bruno nur graduell, nicht prinzipiell von der Sinneswahrnehmung unterscheidet) hat er unter allen bekannten Lebewesen die optimale Eignung zur Wahrheitserkenntnis.³⁴ Nicht nur Tiere und Pflanzen, auch Steine haben Vernunft, aber nur der

31 Thematisiert in *De la causa (Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen)*, und am ausführlichsten diskutiert in der Frankfurter Trilogie.

32 Vergl. Anm. 31.

33 In *Cabala del cavallo pegaseo* und *Spaccio della bestia trionfante* wird dies dargestellt im Bild des Trinkens aus dem Lethefluss.

34 Bruno 2009 (s. o., Anm. 3), S. 275.

Mensch kann sie optimal zur Geltung bringen. Durch das Sprachvermögen der Zunge und die vielfältige praktische Einsetzbarkeit seiner Hand hat er die einzigartige Fähigkeit, seine Erkenntnisse zu formulieren, umzusetzen und weiterzugeben.

Die Kommunizierbarkeit des Wissens schafft große raum-zeitliche kulturelle Zusammenhänge, die den Individuen nützen, sie aber zugleich einander verpflichten. Innerhalb der Gemeinschaften herrscht eine unaufhebbare naturgegebene Ungleichheit zwischen den wenigen Inhabern des Wissens, namentlich den Philosophen, die von Rechts wegen auch die Macht innehaben (sollten), und den – nicht ohne eigenes Verschulden – unwissenden, zu Gehorsam verpflichteten Massen.³⁵ Auch bei Bruno finden wir also die rationalistische Grundlegung der Moral, die Bosheit mit Unwissenheit gleichsetzt, aber nicht etwa im Sinne einer Entschuldigung (Bosheit ist bloß Unwissenheit und kann durch Aufklärung geheilt werden), sondern vielmehr als Anklage und Verurteilung (Unwissenheit ist Bosheit und sollte, sofern sie sich nicht selbst bestraft, gesetzlich im Zaum gehalten und geahndet werden).

iv.) Geschichtliche Epochen.

Mit der Annahme der Ewigkeit der Welt ist Brunos Zeit- und Geschichtsmodell, wie schon das in der griechischen Antike vorherrschende, zyklisch: die Ereignisse wiederholen sich in großen Kreisläufen, die Epochen wechseln sich wie die Jahreszeiten des "kurzen Jahres" in *großen*

Weltjahren ab. Im Gegensatz dazu hatte das Mittelalter aus der biblischen Heilsgeschichte ein lineares Geschichtsbild übernommen, das einen absoluten Anfang in der Erschaffung der Welt und ein Ende aller Zeiten mit dem Weltgericht am jüngsten Tag setzt. Auch das war ein Grund für die angenommene Endlichkeit alles Wißbaren.

Wie Tag und Nacht, Sommer und Winter unterscheidet Bruno auch in den historischen Epochen zwischen hellen und finsternen Zeiten, Aufgängen und Niedergängen, der jeweiligen Herrschaft des Wissens oder der Unwissenheit. Und wie fast alle Theoretiker der großen Kulturepochen sieht er seine eigene Zeit als Vorfrühling oder die Stunde vor Sonnenaufgang – und sich selbst darin als Verkünder des Anfangs einer neuen, besseren, *aufgeklärten* Zeit.³⁶ Somit ist Giordano Bruno tatsächlich ein erster Ideologe der Aufklärung.

v.) Erkenntnistheorie.

a.) Gemäßigter Relativismus.

Ebenso wie im großen Plan, im Universum als Ganzes, alles Mögliche verwirklicht ist, ist auch alles Wirkliche gewußt, aber eben nicht alles überall gleichzeitig auf der individuellen Ebene. Neben der absoluten Unfaßbarkeit der göttlichen

³⁵ *Ibid.*, S. 7.

³⁶ Im ersten Dialog des Aschermittwochsmahts nennt Bruno sich in einer langen Tirade von Selbstlob einen zweiten, und größeren Kolumbus, einen Merkur und Apollo, vom Himmel herangesandt, um der Welt göttliche Wahrheit zu verkünden; auch die ersten Gedichte, die Bruno 2007b *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* (s. o. Anm. 3, S. 28–31) vorangestellt sind, drücken dieses Sendungsbewußtsein aus.

Wahrheit ist für Bruno auch das Wissen jedes Individuums um die – prinzipiell erreichbare, aber aktuell unendliche – irdische Wahrheit begrenzt, partiell und relativ. Das führt ihn aber keineswegs zu einer radikal skeptischen, relativistischen Haltung, nach der unter den vielen verschiedenen wahrscheinlichen Meinungen die Richtige nicht mehr zweifelsfrei festgestellt werden könnte.

Erkenntnis ist eine Tätigkeit: keine bloß passive Rezeption einer in sich festen, autonomen und von der Vernunft unabhängigen objektiven Seinswirklichkeit, sondern die Entdeckung und zugleich die symbolische Darstellung der gemeinsamen Struktur von subjektivem Denken und objektivem Sein. Diese Erkenntnis wird zwangsläufig einen größeren oder kleineren Bereich des gesamten Wißbaren erfassen. Eine Unterscheidung zwischen besserem und schlechterem Wissen, größerer oder geringerer Nähe zur Wahrheit ist also im Nachvollzug durchaus gegeben. Obwohl keine Erkenntnis die Wahrheit gänzlich verfehlt und keine sie gänzlich abdeckt, kann daher über die Richtigkeit und Gültigkeit einer Position nach dem Grundsatz “das Bessere ist des guten Feind” durchaus entschieden werden. In dieser Hinsicht entspricht Brunos Auffassung dem in der Moderne akzeptierten Wissenschaftsbild einer dynamischen Gesamtstruktur aus jeweils falsifizierbaren wissenschaftlichen Theorien.

b.) Erkenntnisperspektiven.

Der Stolz der Renaissancemalerei, die Zentralperspektive, spielt in Brunos Erkenntnistheorie eine entscheidende

Rolle. Ebenso wie das körperliche, erkennt auch das geistige Auge vom jeweiligen individuellen Standpunkt aus innerhalb eines begrenzten Horizontes das Nahe deutlicher als das Entfernte. Aber der Standpunkt kann gewechselt werden, und es gibt privilegierte Positionen, die einen weiteren Überblick gewähren.³⁷ Die erste und entscheidende Aufgabe für jeden Philosophen liegt folglich in der zweckdienlichen Wahl seines Ausgangspunktes, d.h. der Prinzipien, auf die er sein System gründet. Wegen der homogenen Struktur des Universums ist dem individuellen Denker kein absolut richtiger Standpunkt vorgegeben, die Breite der möglichen Auswahl ist nur durch historisch kontingente Umstände eingeschränkt.

Der Geist ist viel beweglicher als der Körper und “sieht” auf Entfernungen, die dem Auge grundsätzlich unzugänglich sind. Dennoch gibt es bei Bruno hierbei keinen unvereinbaren Gegensatz oder gar Widerspruch zwischen sinnlicher und geistiger Wahrnehmung. Wenn die Gesetze der Optik das Sehvermögen im Detail korrigieren, setzen sie es nicht außer Kraft, sondern verlängern vielmehr dessen Wirkungsbereich.

³⁷ Bruno illustriert diesen Umstand in durch eine autobiographische Reminiszenz in dem Lehrgedicht *De immenso et innumerabilibus* (Bruno 1879–1891, S. 312–316: seine Umsiedlung vom Berg Cicala zum Vesuv, mit der veränderten Sicht auf den jeweils anderen Berg öffnete dem jungen Philosophen den Blick für die Relativität jeder Perspektive; eine gekürzte deutsche Übertragung bringt P. R. Blum 1999 zu Beginn von *Giordano Bruno* (s. Anm. 1), S. 9; eine ausführlichere Interpretation zu dieser Stelle in Blum 2013.

c.) Naturmagie.

Während Brunos Atomismus und sein gemäßigter Relativismus mit dem gegenwärtigen Wissenschaftsverständnis übereinstimmen, so gilt dies nicht für sein Gesamtbild der Naturwissenschaft. Die moderne Naturwissenschaft quantifiziert, d.h. sie übersetzt alle qualitativen Phänomene in meßbare Größen- und Zahlenverhältnisse. Ihre Universalsprache ist die Mathematik. Brunos Physik ist Naturmagie, die auch, und vor allem, die Qualitäten der Dinge direkt zu ihrem Gegenstand macht. Sie drückt sich in Symbolen aus, wobei Zahlensymbole für sie nur eine unter vielen möglichen Darstellungsformen sind. Ihre universale Methode ist, die Bewegung der Entstehung der Dinge rückläufig (von den Effekten hin zu den Ursachen) zu durchlaufen, und dazu nutzt sie Affinität oder *Sympathie*, d.h. eine beobachtete oder vorausgesetzte Gemeinsamkeit gewisser Eigenschaften von Dingen verschiedenen Ranges in der Hierarchie des Seins.

Wunder im Sinne außernatürlicher oder übernatürlicher Phänomene kann es in diesem Weltbild nicht geben, bloß alltäglich gewöhnliche oder eher seltene Manifestationen der einen Natur. Aber viele ungewöhnliche, von kenntnisreichen Magiern hervorgerufene Erscheinungen müssen die Uneingeweihten verblüffen und ihnen miraculös vorkommen.

Magie hat mit der modernen Wissenschaft den experimentalen (auf Erfahrung gegründeten) Charakter gemeinsam, ist aber selbst nie rein theoretische Erkenntnis, sondern zugleich immer

ein praktischer aktiver Eingriff in die Naturprozesse. Sie ist keine profane, sondern eine sakrale Wissenschaft, und insofern ist die Rede von Brunos *Naturreligion* berechtigt. Aber wie die meisten Begriffe hat auch *Religion* für Bruno, je nach Kontext, mehr als nur eine Bedeutung.

vi.) Religion.

a.) Polytheismus.

Wie jeder Vertreter der Naturmagie und eines insgesamt beseelten und durchgeistigten Universums akzeptiert Bruno neben (oder, besser gesagt, unter) dem einen Gott auch die Existenz der vielen Götter. Dabei ist es unwesentlich, ob man sie als Götter, Engel, Geister oder Dämonen bezeichnen will, es handelt sich jedenfalls um einzelne, verschiedenrangige und verschieden wirkmächtige Manifestationen des einen göttlichen Prinzips. Im Übrigen ist auch der menschliche Geist eine solche, wenn auch nicht allzu hochrangige Manifestation, ein sterblicher Gott.³⁸ Im Gegensatz zum ersten Prinzip sind solche Götter ansprechbar und können durch rituelle Handlungen erfolgreich beeinflusst werden.³⁹

Ohne daß man im absoluten Sinne von guten oder bösen Geistern sprechen dürfte, da sie ja alle das jeweils ihre zur Naturordnung beitragen, gibt es darunter auch für den einzelnen Menschen oder für die gesamte Menschheit feindliche Mächte. Sie zu besänftigen, d.h. in ihrer Wirkung einzuschränken

38 Bruno 2009, S. 17, S. 21–25.

39 *Ibid.*, S. 335–337.

ist ebenso ein Ziel des religiösen Kults wie die Verstärkung günstiger Einflüsse.

b.) Mystik.

Der Zugang der Naturreligionen zum Göttlichen vollzieht sich immer geordnet durch Vermittlung des Niedrigeren zum Höheren und folgt darin der Ordnung der Natur. Aber der Menschennatur wohnt, insbesondere auf der höchsten geistigen Entwicklungsstufe, auch der paradoxe Drang nach einem direkten Zugang zum Unendlichen inne. Die menschliche Vernunft insgesamt ist praxisorientiert und erfasst vor allem das, was der Förderung und Erhaltung des Lebens dient. Deshalb soll und wird dieser Drang des Willens, der keine natürlichen Grenzen hat, die Liebe zum Unendlichen, in den meisten Fällen unterdrückt werden.

Auch in dieser Hinsicht kennt (und feiert) Bruno aber die Ausnahme von allen allgemeinen Regeln, den Helden. Im Bereich des Wissens, und auch der sozialen Ordnung ist das der Philosoph, in religiöser Hinsicht der Mystiker, wenn auch Bruno kaum jemanden, der kein Philosoph ist, als Mystiker gelten ließe. Die mystische Schau, die liebende Vereinigung mit dem Göttlichen durch Ekstase und Entselbstung des *ich*, kennen die verschiedensten Religionen und auch einige philosophische Schulen, wie die Pythagoräer und Neuplatoniker. Die Schilderungen ihrer Erfahrung stimmen weitgehend miteinander überein, unabhängig von dem jeweiligen religiösen Kontext. Auch Bruno akzeptiert die Möglichkeit dieser exceptionellen Erfahrung und schildert den Weg dazu

in seinen *“Heroischen Leidenschaften”*, wobei der Originaltitel *Degli eroici furori* treffender mit *“heroische Raserei”* wiederzugeben wäre. Der Versuch einer Selbstaufgabe in liebender Vereinigung mit dem Unendlichen ist auch für Bruno die absolut würdigste und wahre religiöse Handlung. Dabei wird aber die Höhe des Einsatzes betont (die Gefahr, auf Dauer den Verstand zu verlieren), sowie die Notwendigkeit einer erneuten Rückkehr zur Tagesordnung. Die mystische Erfahrung ist die eines Scheiterns und Gelingens zugleich: Der Mensch, der auf diesem Wege einsieht, daß das Erste Prinzip letztlich unerreichbar bleibt, hat auch gewissermaßen die Fülle des Erreichbaren durchgemessen und kann sich mit neuer Kraft und größerer Gewißheit der eigentlichen Aufgabe der Vernunft widmen, der wissenschaftlichen Weltbeschreibung.

c.) Kritik der positiven Religionen.

Im Vergleich zu der überkonfessionellen Mystik rangieren die verschiedenen positiven Religionen mit ihren Theologien und Dogmen weit niedriger. Sie sind von praktischer Bedeutung, notwendig und überaus wichtig zur Stiftung der Identität eines Volkes, der Begründung der Gesetze eines Staates und der Aufrechterhaltung der Moral unter der unvernünftigen Mehrheit der Menschen insgesamt.⁴⁰ Zugleich sind sie notwendigerweise blasphemisch, weil die Religionsstifter zur Begründung ihrer Autorität fälschlich einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben

⁴⁰ Ausführlicher dargestellt in Blum 2015.

und direkte göttliche Offenbarung für sich beanspruchen müssen.⁴¹ Das ist nicht weiter schlimm, solange es zum Wohl der Menschen geschieht, weil Menschen die Gottheit nicht wirklich beleidigen können. Aber die Blasphemie der jüdischen und der christlichen Religion übersteigt nach Bruno in ihrem Ausschließlichkeitsanspruch das Maß des Nützlichen und Erlaubten, zumal die Theologen die Todsünde begehen, den Philosophen ins Handwerk zu pfeuschen. Die Philosophen stehen, was die Wahrheitsfindung anbelangt, oberhalb und außerhalb aller konfessionellen Gesetze. Die Philosophie ist international, was die positiven Religionen von Rechtswegen niemals für sich beanspruchen dürften und sollten.

vii.) Symbolische Darstellung der Wahrheit.

a.) Notwendigkeit der Neuformulierung. Jede Wahrheit ist nicht einmal sondern unzählbar oft gefunden und auch formuliert worden. Das bedeutet aber nicht, daß man überlieferte alte Formulierungen einfach kopieren und als geglaubte Autorität übernehmen kann und darf. Das wäre Pedanterie, nach Bruno die Todsünde wider den Geist, deren sich Scholastiker und Humanisten gleichermaßen schuldig machen.⁴² Jede wiederentdeckte Wahrheit muß für den neuen Kontext der neuen Epoche auch neu in

der adäquaten Sprache dargestellt werden.⁴³ Es gibt keine absolute und überzeitlich gültige Formel und kein passives Lernen, sondern nur den kreativen Akt der Invention, der Wahrheitsfindung die immer zugleich Erfindung, Konstruktion ist. Da die Realität aber zuerst und letztlich aus dem selben Geist stammt wie ihre Erkenntnis, besteht niemals die Gefahr eines gänzlichen Herausfallens der Erfindung aus der Wahrheit.

b.) Sprachenpluralismus.

Zur Freiheit des Denkers gehört immer auch die Schaffung seiner eigenen Terminologie und die Wahl der Sprache, deren er sich zur Vermittlung seiner Einsichten bedient.⁴⁴ Dabei ist die Mathematik nur eine unter vielen Möglichkeiten. Bruno selbst verwendet neben Worten auch graphische Darstellungen als wesentliche Elemente seiner Philosophie. Sowohl in seinen italienischen, als auch den lateinischen Werken weist er die Diktatur der Grammatiker demonstrativ zurück. Sein Italienisch weicht von dem literarischen Ideal der toskanischen Sprache Petrarca's in Richtung der neapolitanischen Muttersprache ab, und sein Latein entspricht weder den scholastischen, noch den humanistischen Kriterien.

Ebensowenig fühlt sich Bruno daher bei solchen Termini wie Idee, Form, Materie oder Ursache an den Gebrauch gebunden, den frühere Philosophen davon machten. Die Worte für Dinge statt

41 In diesem Punkt folgt Bruno der Ansicht Machiavellis.

42 Die Geißelung des Pedanten, ein Motiv, das sich durch sein gesamtes Werk zieht, wird von Bruno in der Komödie *Il candelajo* (*Der Kerzenzieher*, s. Anm. 3) auf offener Bühne in Szene gesetzt.

43 Mehr hierzu in: Blum 2005, und in der Einleitung zu Bruno 2009 (s. Anm. 3), S. XXVII–XXXI.

44 Bruno 2009, S. 11.

für deren Symbole zu nehmen zeugt von pedantischer Ignoranz. Der richtige Gebrauch der Termini kann sich nur aus dem jeweiligen Kontext ergeben. Es gibt keine wirklichen Synonyme und keine absolut deckungsgleiche Übertragung von einer Zeit oder Sprache in die andere. Alle Übersetzung ist Interpretation, alle Interpretation Neuentdeckung, und ein Buch hat letztlich ebensoviele Bedeutungen wie Leser.⁴⁵

c.) Kombinatorik und Assoziation.

Die einzelnen philosophischen Disziplinen sind bei Bruno nicht scharf voneinander getrennt. Seine Physik ist zugleich Metaphysik, und seine Erkenntnistheorie zugleich eine Semantik der Wahrheitsdarstellung. Die für ihn fundamentale Gedächtniskunst ist viel mehr als bloß ein Instrument der Datenspeicherung. Sie stellt zugleich ein ontologisches, erkenntnistheoretisches und semantisches Prinzip dar. Ein Vergleich mit Agrippas *De occulta philosophia* zeigt, daß solche fließenden Übergänge ein bestimmendes Merkmal der Renaissancemagie sind.

Angeregt durch Raimund Lulls Kombinatorik und die ihr verwandte Kabbala (die er aus Pico della Mirandola und Agrippa von Nettesheim kannte) erstellte Bruno mehrere Modelle der Konstruktion und Vervielfältigung von zusammenhängenden Datenkomplexen. Die wichtigsten darunter sind die aus mehreren konzentrischen Kreisen konstruierten *Maschinen*,⁴⁶ auf denen

Zahlen und Buchstaben Positionen markieren, die beliebig besetzt werden können, sowie die *Statuen*⁴⁷, detaillierte Abbildungen antiker Götter mit ihren Attributen, in denen an jedem einzelnen Detail eine spezifische Bedeutung "befestigt" wird.

Auch in der sprachlichen Gestaltung seiner Werke arbeitet Bruno nach dem Prinzip einer Gedankenassoziation, die zugleich frei und gebunden ist. Seine Sprache erscheint barock in ihrer Anhäufung nahezu synonyme Ausdrücke. Er arbeitet viel mit doppelten oder gar dreifachen Bedeutungen (eine darunter meist lasziv), die einander nicht aufheben oder schwächen, sondern ergänzen und befruchten sollen. Solche Figuren wie die Sprecher in seinen Dialogen läßt er gleichzeitig die verschiedensten Dinge symbolisieren. So steht der *Jupiter* seines *Spaccio della bestia trionfante* u.a. für die göttliche Vorsehung, die menschliche Vernunft, den Inbegriff des Gesetzgebers, jegliche rechtmäßige und unrechtmäßige Autorität, die Reife und auch die Schwäche des Alters, und gelegentlich für den Papst. Was er im jeweiligen Moment darstellt, ergibt sich aus dem Kontext, aber es können durchaus mehrere Bedeutungen zugleich sein, und die Übergänge sind immer fließend. Ähnlich repräsentiert

(alle 1582 erschienen), *Explicatio triginta sigillorum*, *De lampade combinatoria Lulliana* (1587); da in neueren Ausgaben die Illustrationen meist weggelassen wurden, ist hierfür der Katalog Giordano Bruno, Bruno 2001 eine Quelle von unschätzbarem Wert.

45 Ibid., S. 15.

46 Vor allem in *De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *De compendiosa architectura*

47 In *De imaginum compositione* (1591), im Bruno 2001 (s. Anm. 49) S. 602–605.

Brunos Krampus, der Pedant, alle Erscheinungsformen der Anmaßung: den wortklauberischen humanistischen Grammatiker, den scholastischen Pseudogelehrten, den moralischen Heuchler, den unfruchtbaren Päderasten und den aggressiven protestantischen Theologen, der die Massen verdirbt, indem er ihnen die Nutzlosigkeit guter Werke predigt. Beim Lesen eines jeden Textes, allen voran des uns jeweils umgebenden Ausschnitts der Gesamtheit, gilt es, den lebendigen Zusammenhang der Dinge zu achten und zu nutzen,

indem man sich selber in das Licht oder das Magnetfeld dieses Zusammenhangs stellt.

Und hiermit hoffe ich, das Versprechen des Titels eingelöst und gezeigt zu haben, wie ein unendlicher Kosmos von Bedeutungen in Galaxien verstreut und geordnet ist, durch die der menschliche Geist, hier natürlich bestens repräsentiert durch Giordano Bruno, als ein Komet seine feurigen, kühn ausschweifenden und bisweilen unberechenbaren Bahnen zieht. —

ABKÜRZUNGEN

Aristoteles

Met. *Metaphysica*

LITERATUR

- Agrippas von Nettesheim, H. C. (1533). *De occulta philosophia*.
- Agrippas von Nettesheim, H. C. (1916). *Heinrich Cornelius Agrippas von Nettesheim magische Werke*. Berlin: Barsdorf.
- Blum, E. (2005). „‘Qua Giordano parla per volgare’, Bruno’s Choice of Vernacular Language as a Clue to a Heterodox Cultural Background“. *Bruniana & Campanelliana* XI, 1, S. 167–190.
- Blum, E. (2015). „Religione e politica nel pensiero di Giordano Bruno“. In: M. Traversino, *Verità e dissimulazione: L’infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Napoli: EDI, S. 309–330.
- Blum, E. (2016). „A Curious Link between More and Campanella: Anton Francesco Doni’s World of Alternative Worlds“. *Bruniana & Campanelliana* XXII, 1, s. 85–96.
- Blum, P. R. (1999). *Giordano Bruno*. München: C. H. Beck.
- Blum, P. R. (2013). „Giordano Bruno’s Changing of Default Positions“. In: H. Hufnagel, A. Eusterschulte (Hrsg.), *Turning Traditions Upside Down: Rethinking Giordano Bruno’s Enlightenment*, Budapest, New York: Central European University Press.
- Bruno, G. (1582a). *De umbris idearum*. Paris: E. Gorbinus.
- Bruno, G. (1582b). *Cantus Circaeus*. Paris: E. Gorbinus.
- Bruno, G. (1582c). *De compendiosa architectura*.
- Bruno, G. (1583). *Sigillus sigillorum*. Paris.
- Bruno, G. (1584a). *La cena delle ceneri*. London.

- Bruno, G. (1584b). *De l'infinito, universo e mondi*. London.
- Bruno, G. (1584c). *De la causa, principio et uno*. London.
- Bruno, G. (1584d). *Lo spaccio de la bestia trionfante*. London.
- Bruno, G. (1585a) *Cabbala del cavallo Pegaseo*. London.
- Bruno, G. (1585b) *De gli erioici furori*. London.
- Bruno, G. (1586a). *Dialogi duo de Fabricii Salernitani, Idiota triumphans*. Paris.
- Bruno, G. (1586b). *De somnii interpretatione*. Paris.
- Bruno, G. (1586c). *Oratio consolatoria*. Paris.
- Bruno, G. (1587a). *Explicatio triginta sigillorum*.
- Bruno, G. (1587b). *De lampade combinatoria Lulliana*.
- Bruno, G. (1588). *Oratio valedictoria*. Paris.
- Bruno, G. (1589). *De magia*.
- Bruno, G. (1591a). *De triplici minimo et mensura, De monade, numero et figura De immenso et innumerabilibus mundis*. Francofurti: Ioannem Wechelum & Petrum Fischerum.
- Bruno, G. (1591b). *De vinculis in genere*.
- Bruno, G. (1879–91). *Opera latine conscripta* (Hrsg. v. F. Fiorentino, u.a.). Bd. I/1. Neapel: D. Morano.
- Bruno, G. (2001). *Corpus iconographicum* (Zusammenstellung, Einleitung und Kommentar von M. Gabrieli). Milano: Adelphi Edizioni.
- Bruno, G. (2007a). Über das Unendliche, das Universum und die Welten (Übers. u. Hrsg. v. A. Bönker-Vallon). Hamburg: F. Meiner.
- Bruno, G. (2007b) Über die Ursache, das Prinzip und das Eine (Übers. u. Hrsg. v. Th. Leinkauf). Hamburg: F. Meiner.
- Bruno, G. (2008). *Die Kabbala des pegaseschen Pferdes* (Hrsg. v. S. Kordera). Hamburg: F. Meiner
- Bruno, G. (2009). *Austreibung des triumphierenden Tieres* (Übers. v. E. Blum, Hrsg. v. E. Blum und P.R. Blum). Hamburg: F. Meiner.

- Bruno, G. (2013). *Der Kerzenzieher* (Übers. u. Hrsg. v. S. Kordera). Hamburg: F. Meiner.
- Bruno, G. (2017a). *Das Aschermittwochsmahl* (angekündigt).
- Bruno, G. (2017b). *Von den heroischen Leidenschaften* (angekündigt).
- Copernicus, N. (1543). *De revolutionibus orbium coelestium*. Norimbergae: Ioh. Petreium.
- Firpo, L. (1993). *Il processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno.
- Hufnagel, H., Eusterschulte, A. (Hrsg.) (2013). *Turning Traditions Upside Down: Rethinking Giordano Bruno's Enlightenment*. Budapest, New York: Central European University Press.
- Lullus, R. (1305). *Ars magna*.
- Montaigne de, M. (1580). *Essays*.
- Moore, M. (2008). Medici philosopher's mystery death is solved. *The Telegraph*. URL: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1577958/Medici-philosophers-mystery-death-is-solved.html>.
- Traversino, M. (2015) *Verità e dissimulazione: L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*. Napoli: EDI.

© copyright AITHER 2016

ΑΙΘΗΡ

Aither, international issue no. 4

Časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice

Journal for the Study of Greek and Latin Philosophical Traditions

Volume VIII, no. 16

Editorial office of Aither:
Department of Philosophy
Faculty of Arts of Palacký University Olomouc
Křížkovského 12
771 80 Olomouc

aither.journal@upol.cz

Pavel Hobza
editor-in-chief

Kryštof Boháček
deputy editor-in-chief

Martin Zielina
managing editor

Jakub Ráliš
technical editor

Lenka Horutová
typesetting

Michal Kluka
proofreading

Published by Faculty of Arts Publishing House, Palacký University Olomouc
<http://vffup.upol.cz/>

ISSN 1803-7860 (Online)
Olomouc 2016