

Mit Platon und Aristoteles zum Unterschied von Sein und Werden.
Bruchstücke einer Deutung von *Timaios* 27D 5–28A 1¹.
Mit Exkursen zu Thukydides und zum *Menexenos*

Sergiusz Kazmierski

1. Der Unterschied von Sein und Werden als Ansatz und Anfang
einer Wissenschaft von der Natur überhaupt

Zu dem im platonisch-aristotelischen Denken leitenden ontologischen Unterschied und der dementsprechenden logischen Unterscheidung von Sein und Werden findet sich im Dialog *Timaios* eine Stelle (27D 5–28A 1), darin die platonische sowie die spätere aristotelische Auseinandersetzung mit φύσις und κόσμος denkerisch begründet werden.

Diese Stelle markiert einen *Ansatz* für die Beschäftigung mit Natur und Kosmos, wie er noch für die heutige und zukünftige Naturwissenschaft Orientierung geben kann, insofern zwar derselben ein ausdrücklicher Begriff des Seins abhandengekommen, ihr ein solcher aber unausdrücklich dennoch gegeben zu sein scheint, wenn es um die Formulierung von Naturgesetzen und deren *Geltung* geht. Mithin ist es eben dieser Begriff der Geltung, den zuerst Hermann Lotze auf den Weg gebracht hat, der unausdrücklich die moderne Naturwissenschaft bestimmt und der offenbar noch einen Rest davon repräsentiert, was bei Platon *anfänglich* mit dem Sein im Sinne des Ungeworden-seins oder der Unvergänglichkeit zum Ausdruck kommt.²

2. *Timaios* von Lokroi als Symbol des Unterschiedes von Sein und Werden

Hauptredner des platonischen Dialogs ist der Titelgeber desselben — ein *Timaios* aus Lokroi:

Τίμαιος [...] ὁδε, εὐνομωτάτης ὦν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος [...].³

¹ Überarbeiteter, erweiterter und angepasster Auszug aus: VERF., *Sein und Zukunft. Zur geschichtlichen Bestimmung der Geltung bei Hermann Lotze. Mit einem Anhang zu Platon und Descartes*, in: IVO DE GENNARO ET AL. (Hrsg.), *Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen. Dritter Teilband (Elementa CEconomica, Bd. 1.3)*, Nordhausen: Bautz, 2019, S. 327–391, S. 361–366 („Platon zum Unterschied von Sein und Werden“). Vgl. auch VERF., *Zoologie vom kosmologischen Standpunkt. Zu Platons Timaios*, in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 32 (2022), S. 55–74, insb. S. 62–66 („Die platonische Kosmologie als Unterscheidung von Sein und Werden und die Fragwürdigkeit ihres Fehlens in der modernen Naturwissenschaft“).

² Vgl. hierzu auch VERF., *Zu Platons Timaios* (wie Anm. 1), passim.

³ *Tim.* 20A 1–2.

Dieser Timaios hier [...], welcher aus der mit besten Gesetzen versehenen <gleichnamigen> Stadt der Italischen Lokris stammt [...].

Vielleicht spielt die Einführung dieses Timaios, für dessen Überlieferung Platon als die einzige Quelle gelten darf,⁴ auf Philistion von Lokroi,⁵ einen Zeitgenossen Platons,⁶ und damit auf den *Anfang* einer naturphilosophisch-metaphysischen Betrachtung des Kosmos — sowie einer möglichen, der Ordnung des Kosmos entsprechenden Gesetzgebung⁷ — an, die in dieser ontologisch-logischen Unterscheidung ihren Ausgang nimmt. Die Ausführungen des Timaios sind noch ganz und in allen Teilen der Göttlichkeit des Kosmos eingedenk, wobei ihr *ehrfurchtgebietender*⁸ und *staunenerregender* Charakter⁹ die Göttlichkeit nicht nur darstellt, sondern dieselbe in Gestalt des Vortragenden — gleichsam namentlich — repräsentiert.

Dass die in den platonischen Dialogen erscheinenden Personen, ob sie nun historisch sind oder nicht, sowie ihre Provenienz stets auch auf die Perspektive eines Denkens und einer Geisteshaltung anspielen, zeigt sich bei Platon immer wieder (am deutlichsten und konzentriertesten vielleicht im *Symposion*). Die Namen der Beteiligten sind daher auch mögliche Verweise auf die Quelle der jeweiligen Blickstellung, welche die entsprechenden Einsichten freilässt und inspiriert. Zugleich

⁴ Siehe z.B. TIMAEUS LOCRIUS, *De natura mundi et animae*. Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von WALTER MARG. Editio maior (Philosophia Antiqua, Vol. 24), Leiden: Brill, 1972, die Testimonien, S. 83–113, insb. S. 83: „Die nachplatonischen Erwähnungen des Timaios bringen zur Person nichts, was über Platons Angaben hinausgeht und auf eine davon unabhängige Überlieferung weist. In der Regel nennen sie ihn nur Lokrer und Pythagoreer. Das zweite, bei Platon nicht ausgesprochen, bot sich aus den Lehren des Dialogs an; sie sind schon von den Nachfolgern Platons als pythagoreische Weisheit aufgefaßt worden.“ Siehe ferner: TIMAIOS OF LOCRI, *On the Nature of the World and the Soul*. Text, Translation, and Notes by THOMAS H. TOBIN (Texts and Translations, Vol. 26/Graeco-Roman Religion Series, Vol. 8), Chico/CA: Scholars Press/The Society of of Biblical Literature, 1985, S. 1–28 (Introduction). Vgl. aber MICHAEL ERLER, *Platon* (Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike, Bd. 2/2), Basel: Schwabe, 2007, S. 50 und S. 262–272, hier: S. 263, der zumindest nicht ausschließt, dass es sich um eine historische Person dieses Namens handele.

⁵ Vgl. dazu VERF., *Sache und Grund. Zur Atmung bei Aristoteles im Ausgang von De respiratione*, in: JOCHEN ALTHOFF (Hrsg.), *Aristoteles, Parva naturalia*. Akten der 18. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 30. September bis 2. Oktober 2015 in Mainz (Philosophie der Antike, Bd. 39), Berlin-Boston/MA: De Gruyter, 2020, S. 187–243, hier: S. 200ff. Anm. 28.

⁶ Vgl. [PLATON,] *Epist. II 314D–E* sowie ATHENAIOS, *Deipnosophistae II 54* (EPIKRATES [4. Jh.], Frg. 10(11) Kassel/Austin [PCG V 161–163]) mit MAX WELLMANN (Hrsg.), *Fragmentsammlung der griechischen Ärzte*. Bd. 1: *Sikelische Ärzte Akron, Philistion und Diokles von Karystos*, Berlin: Weidmann, 1901, S. 68–69. Im Unterschied zum vorliegenden Beitrag, der die Herkunft platonischer Gedanken auch im Sinne von Inspirationen zulässt, die sich Platon durch seine Vorgänger oder Zeitgenossen zuspielden (vgl. das Folgende sowie den nächsten Abschnitt 3; siehe zum hier verwendeten Begriff der „Inspiration“ VERF., *Zu Platons Timaios* [wie Anm. 1], S. 60f. Anm. 12), konzentriert sich die Forschung traditionell auf die Bestimmung unmittelbarer oder mittelbarer, intertextuell fassbarer Einflüsse und beschränkt die Wirkung des Philistion (in Anbetracht dessen sinnvollerweise) lediglich auf die *physiologischen* Teile des platonischen *Timaios*.

⁷ Jedenfalls weist die Erwähnung, dass Lokroi, die Heimatstadt des Timaios, „mit besten Gesetzen“ versehen sei, in diese Richtung. Siehe auch den Zusammenhang der Dialoge *Politeia*, *Timaios* und *Kritias*, vgl. unten, S. 9.

⁸ Vgl. auch τμαῖος als Beiname des Zeus, siehe LSJ, Suppl., s. v., S. 293.

⁹ Siehe den Kommentar des Sokrates zu der im Blick stehenden, einführenden Passage, darin zu Beginn auch der genannte Unterschied von Sein und Werden entworfen wird, in *Tim.* 29D 4–6, hier: D 5: θαυμασιως, vgl. unten, Anm. 27.

deutet Platon so an, dass in diesen Einsichten, da sie in Gespräche eingebettet sind, deren Dichter er selbst ist, bereits die denkerische Aneignung der jeweiligen Perspektive vorliegt. Diese ist dann aber keineswegs mit einer adaptierenden Anlehnung zu verwechseln, deren Ziel immer die Nachfolge des entsprechenden Denkens darstellt; vielmehr meint eine solche inspirierte, denkende Aneignung immer die Offenlegung von Grundzügen, welche in dem Vorläuferdenken selbst unausdrücklich geblieben sind oder bleiben müssen. Folglich ist Timaios/Philistion wohl weniger als Autor der Unterscheidung von Sein und Werden im vorliegenden Sinne zu sehen, eher als ihr geistiger Vater.

3. Die platonisch-athenische Aneignung des Unterschiedes von Sein und Werden durch die Gestalt des Timaios und die Wesensbestimmung Athens in der thukydideischen Gefallenenrede des Perikles

Für eine solche Haltung gegenüber anderen, fremden (d.h. auch nicht-athenischen) Denkern kann die Wesensbestimmung Athens und seiner Verfassung, wie Thukydides sie in der Gefallenenrede des Perikles gibt,¹⁰ als Hinweis gelten.

Thukydides lässt Perikles — selbstverständlich in anderem Kontext und unter anderer Abzielung — darlegen,¹¹ dass zwar die Konstitution Athens und deren Gesetze *eher* Vorbild für die Verfassungen und Gesetze anderer Poleis seien, als dass sie selbst andere nachahme;¹² allerdings gibt er auch Hinweis darauf, dass es zu Haltung und Wesen (vgl. *οἱ αὐτοί*, *Hist.* 40,3, d.h. zur Identität)¹³ der Athener gehöre, sowohl offen zu sein gegenüber dem Fremden¹⁴ als auch in höchstem Maße

¹⁰ Vgl. Thuk., *Hist.* II 35–46 (THUKYDIDES, *Historiae. Rec. brev. adnot. crit. instr.* HENRICUS S. JONES. App. crit. corr. et aux. JOHANNES E. POWELL. Tomus prior, Oxford 1942).

¹¹ Als ein sehr frühes Zeugnis für die Auffassung, dass hier nicht der originale Perikles sprechen könne, kann der platonische *Menexenos* (wohl um 380 v. Chr. entstanden) gelten (siehe hierzu unten, Anm. 16), was zugleich auch als Beleg dafür dienen kann, dass die von Thukydides gegebene Gefallenenrede in der vorliegenden Form keineswegs auch im Kern als lediglich thukydideisches Konstrukt angesehen werden darf. Vgl. zu diesem thematischen Komplex u.a.: HARTMUT LEPPIN, *Thukydides und die Verfassung der Polis. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v. Chr.* (Klio. Beiträge zur Alten Geschichte, Beihefte, N.F., Bd. 1), Berlin: Akademie, 1999, S. 83ff.; HARTMUT ERBSE, *Thukydides-Interpretation* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 33), Berlin-New York: De Gruyter, 1989, S. 174ff. Mit Blick auf die Wesenskennzeichnungen Athens ist davon auszugehen, dass sie zwar vielleicht nicht dem Wortlaut nach, dennoch in Grundzügen auf Perikles zurückgehen müssen, insb. wenn von Bildung und Philosophie die Rede ist.

¹² *Hist.* II 37,1: *χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλοῦσι τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μάλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους.* — „Wir haben nämlich eine Verfassung, welche den Gesetzen unserer Nachbarn nicht nacheifert, und sie [sc. unsere Gesetze] sind eher Vorbild manchen [sc. Verfassungen und Gesetzen], als dass sie andere nachahmen.“

¹³ Siehe unten, Anm. 15, sowie Exkurs I, S. 11f.

¹⁴ Vgl. *Hist.* II 39,1: *τὴν τε γὰρ πόλιν κοινὴν παρέχομεν καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε ξηνηλασίαις ἀπειργασίαις τινα ἢ μαθήματος ἢ θεάματος.* — „Das Staatswesen, welches wir gewähren, ist gemeinschafts offen, und es kommt nicht vor, dass wir jemanden vermittelst von Fremdenvertreibung <daraus> fernhalten, sei es des Kennenlernens, sei es <auch nur> des unmittelbaren Erlebens wegen.“ Gewöhnlich wird dieser Hinweis nicht als Selbstbestimmungsmerkmal des Wesens der

etwas handelnd zu wagen und dem denkend zu entsprechen,¹⁵ was unter anderem Athen zur *Schule Griechenlands* (τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν, *Hist.* 41,1) macht.¹⁶

Insofern dürfte der von Thukydides/Perikles gegebenen Wesensbestimmung Athens¹⁷ das *athenische* Wesen des zunächst platonischen, dann auch aristotelischen Denkens in noch höherem Maße entsprechen, da es der „unverweichlichten Entschiedenheit für die Sache und der Verhaltenheit des Empfindens“ auch dorthin zu folgen scheint, wo es frei ist, nicht nur das Fremde zuzulassen, sondern das Wagnis eingeht, sich vom Fremden das Eigene sagen zu lassen.

4. Platon zum Unterschied von Sein und Werden. Zu *Timaios* 27D 5–28A 1 und zur Frage nach dem Menschen

In dem hier vor allem im Blick stehenden Passus aus dem *Timaios* lässt Platon seinen Protagonisten Timaios bemerken, dass der Bereich des Seins und der Bereich des Werdens zwei zu unterscheidende und in einem Unterschied gründende Fragerichtungen betreffen:

ἔστιν [...] πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε;¹⁸

Zunächst ist folgende Unterscheidung <fragend> zu vollziehen: „<Was sehen wir, wenn wir dasjenige betrachten,> was jeweils *ist*, sofern es keinen Anteil am Werden hat“, sowie:

Athener gelesen, sondern in erster Linie zum einen als Kritik an und Absetzung von den Spartanern (vgl. u.a. CLASSEN-STEUP II, insb. S. 97; siehe auch unten, Anm. 17) und den von ihnen durchgeführten Xenelasien; zum anderen liegt es nahe, die Stelle, insb. aufgrund des Kontextes, als die Offenlegung einer politischen Maßnahme zur Stärkung der besonderen athenischen Wehrkraft zu verstehen. Dessenungeachtet bleibt zu fragen, warum die Athener gerade so meinen sollten, ihre Wehrkraft stärken zu können, wo doch eine solche Maßnahme die militärische Geschlossenheit durchaus zersetzen könnte; dieser Fall könnte allerdings nur dann eintreten, wenn eben nicht die athenische Wesenart im Spiel wäre (vgl. HORNBLLOWER I, S. 303f., der aber mögliches Militärtraining ins Feld führt).

¹⁵ *Hist.* 40,3: διαφερόντως γὰρ δὴ καὶ τόδε ἔχομεν ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι. — „Ausgezeichnet sind wir ja also auch dahingehend, dass wir als solche <die *wir* sind> sowohl größte Wagnisse auf uns nehmen als auch <zugleich> dass wir das, was wir in Angriff nehmen wollen, uns genauestens überlegen.“ Siehe hierzu auch den Exkurs I, unten, S. 11f.

¹⁶ *Hist.* 41,1: ξυνελών τε λέγω τὴν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν (Kurs. Verf.) εἶναι [...]. — „Kurz gesagt, behaupte ich, dass das ganze Staatswesen (sc. Athens) die Schule Griechenlands ist [...]“. Siehe hierzu auch den Exkurs II, unten, S. 12f. — Von dem geschichtlichen Geist, welcher Perikles/Thukydides von einer „Schule von Griechenland“ sprechen lässt, scheint, anders, auch Raffaels „Schule von Athen“ getragen zu sein. Vgl. hierzu GLENN W. MOST, Raffael. Die Schule von Athen. Über das Lesen der Bilder, Frankfurt a.M.: Fischer, 1999 sowie RALF LÜFTER, Diltheys Traum. Vom *Haben* einer Weltanschauung, in: WALTER OTTO ÖTSCH/SILJA GRAUPE (Hrsg.), *Imagination und Bildlichkeit der Wirtschaft. Zur Geschichte und Aktualität imaginativer Fähigkeiten in der Ökonomie*, Wiesbaden: Springer, S. 75–87.

¹⁷ *Hist.* 40,1: φιλοκαλοῦμεν [...] μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας. — „Unser Empfinden ist verhalten [d. h. wohl eingedenk unserer Endlichkeit] und wir denken mit unverweichlicher Entschiedenheit <für die Sache selbst>.“ Das philosophische Wesen der Athener zeichnet sie, da es gepaart ist mit der Offenheit gegenüber dem Fremden gerade gegenüber den Spartanern aus: Diese waren zwar auch weisheitsliebend, gleichwohl aber dabei Fremden gegenüber verschlossen oder gar feindselig eingestellt, so dass sie gegebenenfalls auch Fremdenvertreibungen (ξενηλασίαι) veranstalteten, vgl. Plat., *Prot.* 342C 3ff.

¹⁸ *Tim.* 27D 5–28A 1.

,<Woraufhin blicken wir, wenn wir dasjenige sehen,> was jeweils *wird*, sofern es aber niemals das ist, was es ist, <sondern stets nur im Begriff ist, das, was es ist, zu werden>‘?

Diese Unterscheidung ist von grundlegender Bedeutung sowohl für das platonische als auch in der Folge für das aristotelische Denken, insofern die beiden Fragen, über ihren ontologisch-logischen Ursprung hinaus, den Unterschied und die Zusammengehörigkeit sowie wechselseitige Befruchtung von idealer Politik, Erziehung und Ethik auf der einen Seite und realitätserschließender Naturphilosophie auf der anderen Seite markieren. Der Zusammenhang, im weitesten Sinne von Natur und Ethos, hat wiederum für die Frage nach dem Menschen grundlegende Bedeutung, da im Lebewesen Mensch — einerseits als einem sich politisch und ökonomisch einrichtenden, andererseits als einem von Natur aus mit einem solchen politischen und ökonomischen sowie anderen Vermögen ausgestatteten Wesen — das Erkennen des und das Sich-einrichten im Idealen wie der Vollzug der naturgegebenen Realität zusammenkommen. Der Mensch ist so das, was er ist, und er ist dabei immer unterwegs, das, was er ist, zu werden. Mithin liegt sein naturgegebenes Wesen (*φύσις*) in diesem Unterschied und Bezug von Sein und Werden begründet und derselbe verweist immer schon auf den Menschen.

5. Sein und Werden des Menschen bei Aristoteles als Radikalisierung des platonischen Entwurfs und der Mensch als Musterbeispiel für die Betrachtung der Natur

Radikaler als bei Platon ist dies bei Aristoteles in seiner Ethik, Politik und Ökonomie gefasst, darin das Dasein des Menschen und die Bahnen der Aneignung dieses Daseins und der Einrichtung in diesem Dasein durch den Menschen als Bahnen seiner zoologisch verfassten Natur im Sinne einer ontologischen Bedingung seines Werdens begriffen sind. So richtet sich der Mensch z. B. in Häusern ein, weil, und es bestimmt sich das Wesen des Hauses daher, dass und insofern der Mensch von Natur aus ein ökonomisches Wesen ist, wozu dann das Herrenwesen, das Ehewesen und das Vater- bzw. Elternwesen gehören.¹⁹ Ökonomie, Politik und Glück sind folglich dem Menschen nicht so naturgegeben, wie sein Leib es ist und wie sich ihm die physiologischen Fähigkeiten seines Leibes *realisieren*, die er deswegen auch nicht erlernen muss; allerdings bringt der Mensch von Natur aus — als ein ζῷον πολιτικόν und ζῷον λόγον ἔχον — seelische Anlagen mit, um Glück, Hauswesen und

¹⁹ Vgl. hierzu VERF., Der Wald vor lauter Bäumen. Aristoteles, Sophokles und die Wirklichkeit, in: Blick in die Wissenschaft. Forschungsmagazin der Universität Regensburg 33/34 (2016), S. 63–70, hier: S. 63f.

Gemeinwohl real werden zu lassen, was bedeutet, dass er selbst zu einer Instanz dieses *Realwerdens* werden kann, die er bereits ist; dieses Werden muss er jedoch erst erlernen.²⁰ Die aristotelische Zoologie ist dabei ein Wissensfeld, darin der Mensch sich schulen kann, sich nicht nur mit der Natur, sondern auch und vor allem mit der Naturgegebenheit seines Wesens überhaupt auseinanderzusetzen, was ihm dann dabei zu helfen vermag, das Ökonomische und Politische dieses Wesens naturgemäß — und d.h. bei Aristoteles: nicht gegen die Natur — zu realisieren.²¹ Dies bedeutet jedoch zum einen, dass in der aristotelischen Fassung des Unterschiedes von Sein und Werden das *Sein als das Sich-realisieren* (ἐντελέχεια) resp. *Realwerden* (ἐνέργεια) deutlich *von der Ansehung des Werdens* her bestimmt ist, zum anderen blickt Aristoteles bei der Auslegung der Natur schlechthin als der Bedingung der Möglichkeit dieses Werdens — insofern sie als Anfang der Bewegung (κίνησις) erkannt wird und diese als dieses Sich-Realisieren resp. Realwerden von Möglichem — auf die zoologisch bestimmbare *Natur des Menschen als ein Musterbeispiel* für den Zusammenhang und Unterschied von Sein und Werden. Damit wird durch den aristotelischen Begriff der ἐντελέχεια/ἐνέργεια und dessen anthropologisch-zoologische Orientierung der Unterschied von Sein und Werden letztlich verdeckt.

6. Sein als Werden bei Aristoteles in Absetzung von Nietzsche und der Begriff der ἐντελέχεια/ἐνέργεια als *Arbeit* im Unterschied zur „Arbeit“ in der modernen Naturwissenschaft

Verwechselt werden darf dabei allerdings nicht, dass Aristoteles gerade *nicht*, wie Nietzsche es vom Denken fordert, dem Werden den Charakter des Seins aufprägt,²² sondern vielmehr: das Sein in Ansehung des Werdens und durch dieses hindurch in den Blick nimmt, und zwar eben vermitteltst des sein ganzes Denken, Untersuchen, Forschen und Sammeln tragenden doppelten Begriffs der ἐντελέχεια/ἐνέργεια. Mithin ist der Bezug von Sein und Werden — von der Natur des Menschen her

²⁰ Vgl. zum Unterschied von Sich-realisieren (i.S.d. ἐντελέχεια) und Realwerden (i.S.d. ἐνέργεια) VERF., Bemerkungen zum zoologischen Grundzug von Ökonomie und Politik bei Aristoteles, in: IVO DE GENNARO ET AL. (Hrsg.), *Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen. Zweiter Teilband (Elementa (E)conomica, Bd. 1.2)*, Nordhausen: Bautz, 2016, S. 185–209, hier: S. 185ff., 205ff.

²¹ Im Unterschied zum stoischen Entwurf, dessen Credo ja ‚*Leben gemäß der Natur*‘ — ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, *secundum naturam vivere* — lautet.

²² Vgl. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe [KSA]*. Hrsg. v. GIORGIO COLLI und MAZZINO MONTINARI (KSA, Bd. 12), München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, S. 312, siehe dazu VERF., *Die Anaximanderauslegung Heideggers und der Anfang des abendländischen Denkens (Studia classica und mediaevalia, Bd. 3)*, Nordhausen: Bautz, 2011, S. 140ff.

— als Bezug und Grundzug des Werdens *im* Sein zu begreifen und zu verstehen, welcher Bezug und Grundzug bei Aristoteles im Begriff der Bewegung als des Sich-realisierens/Realwerdens gegründet erscheint.

Dahingehend deutet sich als *künftige* — diesem Bezug und Grundzug des Werdens im Sein und zugleich der ethischen Dimension desselben ganz entsprechende — Übersetzung für die ἐντελέχεια/ἐνέργεια bei Aristoteles der Titel ‚Arbeit‘ an.²³ Diese Übersetzung ist zum einen nicht deswegen gewählt, weil auch heute noch einerseits in der Physik der Ausdruck ‚Arbeit‘ für die ‚Energie‘, andererseits in der Ökonomie für das zweckgebundene Tätigsein des Menschen steht; vielmehr findet der Name ‚Arbeit‘ hier Verwendung, weil darin ursprünglicher zum Ausdruck kommt, dass das Werden *anfänglich* im Sein von demselben unterschieden und *verwaist*, dennoch in das Sein gefügt ist.²⁴ Und da das Werden sonach einen für sich stehenden Zug im Sein selbst bildet und das menschliche Dasein und Tun in das ontologische *Gefügtsein* des Werdens in das Sein weist, ist es für den Menschen zunächst immer, weil er als solcher Werdender im Sein vom Sein verwaist steht, eine *Mühe* und *Not*, dieser *Weisung* seines Daseins zu entsprechen.

Zum anderen wird deutlich, dass der heute sowohl in der Physik als auch in der Ökonomie gebräuchliche Name ‚Leistung‘, in welchem Sinne die *Arbeit* uminterpretiert wird, unausdrücklich die aristotelische ἐντελέχεια/ἐνέργεια in einer Weise begreift, die auch der Forderung Nietzsches eher nachzukommen scheint. Die Leistung versucht dem Werden den Charakter des „Seins“ insofern ganz aufzuprägen, als dass sie eine an den Menschen gerichtete Forderung nach der Erfüllung *seiner* als endlos und seinslos begriffenen Natur stellt, was wiederum der Forderung nach einem Werden um des Werdens willen entspricht, der das menschliche Dasein sich zu fügen habe, weil die Natur

²³ In Entsprechung dazu ist die aristotelische δύναμις, ungleich der sonst geläufigen Übersetzungen „Möglichkeit“, „Vermögen“, „Potenz“ etc., als ‚(An-)Stiftung‘ zu begreifen, darin der Entzugscharakter (vgl. z.B. „stiften gehen“), Gefahr und Gefährdung (vgl. z.B. „Anstiftung zum Verbrechen“), aber auch im Sinne Friedrich Hölderlins Weisung im letzten Vers seiner Hymne „Andenken“ („Was bleibt aber, stiften die Dichter“ [Bremer Ausgabe, Bd. 11, S. 121–123, hier: S. 123; vgl. bereits: *ebd.*, Bd. 10, S. 62–64, hier: 63]) das Rettende mitgesagt ist: Das reale Heim (οἶκος) und die reale Heimat (πόλις) zeigen sich so als in der Arbeit des Dichters am Wort vollzogene *Stifte* des Wohnens und (An-)Stiftungen zum Wohnen (vgl. Hölderlins „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde“ aus „In lieblicher Bläue“ [*ebd.*, Bd. 12, 22–24, hier: S. 23]), mithin, ursprünglicher gedacht, als gestiftete Weisen der endlichen *Bleibe* für den Menschen auf Erden und unter einem Himmel (zur Sinngebung des Wortes „Bleibe“ vgl. VERF., Ruf der Wende. Abschied vom *animal rationale*, in: Eudia. Jahrbuch für Philosophie, Dichtung und Kunst 11 [2017], S. 1–8, hier: S. 3f. und S. 6f.).

²⁴ Vgl. die Nähe der *idg.* Wurzeln **orbh-* „verwaist“ in ‚Arbeit‘, *mhd.* ‚ar[e]beit‘ „Arbeit“, „Mühe“, „Not“, und **ar[e]* „fügen“ in ‚Arm‘, ‚Art‘, *lat.* ‚ars‘, ‚arx‘, *griech.* ἀραρισκώ, ἀρχή́, vgl. DROSDOWSKI², s.vv. ‚Arbeit‘, ‚Arm‘ sowie LEXER³⁷, s.v. ‚arbeit‘.

überhaupt zuvor als endlose und damit seinslose *Quelle* der Leistung aufgefasst ist.²⁵ Dieser Forderung steht die sich durch den aristotelischen Entwurf der ἐντελέχεια/ἐνέργεια hindurch zuspzielende Arbeit als ein Name für das Werden um des Seins willen — und d. h. als ein Name für das Dasein des Menschen, anders: *sofern Dasein Arbeit, mithin verwaiste Fügung des Seins, ist* — entgegen, da die Arbeit im genannten Sinne zwar *zunächst* ganz frei von Leistung, sie so aber nicht ziel- und zwecklos ist, vielmehr gerade endlich erscheinen kann. Die Zwecke und Ziele der Arbeit bestimmen sich ganz aus ihrer dem Dasein des Menschen und dem Sein überhaupt entsprechenden *Endlichkeit*. Zwar lassen sich dann auch der Arbeit Leistungen abgewinnen; jedoch stellt dieses Abgewinnen letztlich eine *Verwertung* der Arbeit und ihrer Endlichkeit für die im Werden um des Werdens willen fundierte Steigerung des *Werts selbst* dar und führt so die Endlichkeit jeder Arbeit und jedes Arbeitens *ad absurdum*, indem nun die Arbeit als Machen, Produzieren, Wertsteigern, Funktionieren, Operieren, Steuern für das Sein und Dasein *taub*, dergestalt der Bezug von Sein und Werden verkehrt wird und zur Auflösung kommt. Die Forderung der Leistung an den Menschen ist nicht mehr: Werden um des Seins willen!, sondern: „Sein“ (*Funktionieren*, also: Werden) um des Werdens willen! Zugleich deutet sich als dieses „Sein“ anders das Gelten resp. Wert-sein an („Sein“ als Werden im Sinne des Wertens), das bereits ganz dem Werden um des Werdens willen und dessen Kontingenz unterliegt. Mithin erscheint in der Leistung das Gelten als das ganz als „Sein“ ausgelegte Werden und das leistungsorientierte Gelten erweist sich derart ganz als die Auflösung des Seins im Werden; das Ergebnis: Werden ohne Sein.²⁶

7. Der Mensch als Erbe des Unterschiedes von Sein und Werden und das Sein als Ungewordenheit bei Platon

Im Sinne der ursprünglichen Arbeit hat der Mensch nun das in der zitierten Passage aus dem *Timaios* genannte Werden und Sein von der Natur überhaupt und vom Kosmos *geerbt* und ist somit *Erbe* von Sein und Werden. Der Mensch ist als ein solcher derjenige, welcher sowohl in einem Bezug zum Sein als auch zum Werden sowie zum Unterschied beider steht, und daher frei, einerseits nach

²⁵ Vgl. zur Endlosigkeit und Seinslosigkeit der Leistung auch JÜRGEN GEDINAT, Ein Modell von Welt. Unterwegs in der Globalisierung, Freiburg: Centaurius, 2013, S. 109ff. zum *omni secluso impedimento* Galileis, welcher Gedanke u.a. den Beginn der neuzeitlichen und modernen, mathematisch-modellhaften Physik markiert.

²⁶ Vgl. dazu VERF., Sein und Zukunft (wie Anm. 1), I. Das ökonomische Verfahren und die Zukunft. Zur Notwendigkeit der Frage nach der Geltung, passim, insb. S. 331f. mit Anm. 5f., zum Begriff der Arbeit ursprünglicher DERS., Ruf der Wende (wie Anm. 23) passim.

beiden Richtungen hin zu denken und zu handeln, andererseits auf diesen Unterschied aufmerksam zu werden und ihn denkend und handelnd zu vollziehen.

Kein Zufall ist es demnach, dass die im Blick stehende doppelte Frage des Timaios als die erste und wesentliche Unterscheidung in der Vorrede²⁷ zu seiner langen Kosmologie formuliert wird, wodurch der platonisch-aristotelische Unterschied von Sein und Werden in der Kosmologie des *Timaios* einen systematischen Ansatzpunkt findet.²⁸ Dabei versteht sich der Dialog im Sinne einer Fortsetzung der *Politeia*,²⁹ darin eine exemplarische Weiterführung des Gedankenweges zur bestmöglichen Staatsverfassung vollzogen werden soll. Diese Weiterführung beabsichtigt das, was in der *Politeia* zum Wesen des bestmöglichen Staates und zu den Erkenntnissen sowie zur Erziehung des Menschen, welche nötig sind, damit er Realität gewinnen kann, gesagt wurde, am Bau des Kosmos und seiner wesenhaft gewordenen Natur anschaulich zu machen und schließlich an der Natur des Menschen zu erläutern:

[...] πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν.³⁰

[...] indem er [sc. Timaios] zuerst eine Rede vom Werden des Kosmos hält und <sie> in der Natur der Menschen endigt.

Der naturgegebene, idealiter gewordene, ständig werdende Kosmos in seinem Aufbau und das darin spielende Verhältnis von Gewordensein und Werden scheinen sonach ein Musterbeispiel dafür zu geben, dass ein wesenhafter Staat potenziell Realität gewinnen kann, weil er ja, als Kosmos, gleichsam immer schon potenziell real ist. Dem entspricht auch die Logik der Abfolge der platonischen Dialoge *Politeia*, *Timaios* und *Kritias*, insofern der im letztgenannten Dialog ausgeführte Atlantismythos als das Beispiel einer solchen, längst untergegangenen Realisierung zu sehen ist.³¹ Diese bei Platon vorgezeichnete Unterscheidung und wechselseitige veranschaulichende Befruchtung von Politik, Ethik und Erziehung auf der einen und Naturphilosophie auf der anderen

²⁷ Sokrates selbst ist es, der den Redeabschnitt des Timaios 27C 1–29D 3 als Vorrede kenntlich macht (29D 5): τὸ [...] προοίμιον θαυμασῶς ἀποδεξάμεθά σου. — „Die Vorrede haben wir mit staunenerregender Bewunderung <dankbar> von dir empfangen.“ Damit wäre, der Anfang des Staunenerregenden der Vorrede, genauer: des „Vorgesangs“ (προοίμιον) des Timaios und zugleich als eine anfängliche Wesensbestimmung dessen, wofür der Mensch Timaios steht, ebenjene Unterscheidung von Sein und Werden durch Sokrates angedeutet, vgl. oben, Anm. 9.

²⁸ Vgl. *Tim.* den ganzen Abschnitt 27D 5–29D 3.

²⁹ Vgl. *Tim.* 17B 10ff.: χθές που τῶν ὑπ’ ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον οἷα τε καὶ ἐξ οἷων ἀνδρῶν ἀρίστη κατεφαίνετ’ ἄν μοι γενέσθαι. — „Gestern jedenfalls ging es bei meinen Erörterungen im Bereich der Staatsverfassung in der Hauptsache darum, welche und aus welchen Menschen <bestehend>, sofern es mir <wahr> schien, die beste wäre.“

³⁰ *Tim.* 27A 5–6.

³¹ Zum inneren Zusammenhang der drei Dialoge siehe insgesamt das Vorgespräch *Tim.* 17A 1–27B 9.

Seite bleibt dann in der Folge auch für Aristoteles leitend, wie insbesondere die aristotelische, zoologische Fundierung seiner Ökonomie und Politik in *Pol. I 2* in der Formulierung des Wesens des Menschen als eines politischen und sprachfähigen Lebewesens zeigt.³²

In Anbetracht dessen lässt Timaios deutlich werden, dass, wenn die Rede vom Werden ist, nicht der Zufall am Werk ist, sondern *Not und Notwendigkeit*:

πάν [...] τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι.³³

Alles, was wird, wird durch ein <wesenhaftes> Verschulden aus Notwendigkeit.

Dies bedeutet zugleich, dass das Werden stets Ausdruck einer ihm notwendigerweise eigentümlichen Vollendung ist:

[...] ἐξ ἀνάγκης [...] ἀποτελεῖσθαι πάν.³⁴

[...] vollendet [sc. der Erbauer] alles [...] aus Notwendigkeit.

Und sofern das Werden, was den Kosmos, d. h. die Ordnung der Natur, angeht, stets schon vollendet ist, gibt seine Gestalt den *Anblick* des Ungewordenen frei, indem es sich als Ausdruck der *Treue* zum Ungewordenen und seiner Wahrheit erweist:

παντὶ [...] σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδίον.³⁵

[Es ist] gänzlich [...] klar, dass er [sc. der Erbauer] auf das Ungewordene [sc. schaute].

Mithin deutet der platonisch-aristotelische Unterschied von Sein und Werden an, dass er selbst in der Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) des — vom Seienden her als Ungewordenheit gefassten — Seins fundiert sein muss.

³² Siehe dazu VERF., Zoologischer Grundzug (wie Anm. 20), passim. Vgl. oben, S. 5f.

³³ *Tim.* 28A 4–5, vgl. auch 28C 2–3.

³⁴ *Tim.* 28A 8–B 1.

³⁵ *Tim.* 29A 4–5. Vgl. aber auch überhaupt 28B 2–29C 3 passim sowie 29C 3: ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. — „Was doch in Ansehung des Werdens das Sein ist, das ist in Ansehung der Treue [sc. zu den Phänomenen] die Unverborgenheit.“ Vgl. auch VERF., Sein und Zukunft (wie Anm. 1), S. 343 (mit Anm. 28) zu sowie S. 376–379 („Wissen als Vertrauen bei Platon“).

8. Mit Platon zur Gefahr der nur am Werden orientierten Naturbetrachtung

Mit Platon gedacht, droht damit bei der Unterscheidung von Sein und Werden immer die Gefahr, dass in der Betrachtung des Natürlichen und seines Werdens der Blick für das Sein selbst ausbleibt und zugunsten der Untersuchung der vom Seienden und seinem Sein zu unterscheidenden Gewordenheit des Werdenden zurücktritt. Anders gewendet rückt eine Naturbetrachtung, welche die ontologische, wahr zu nennende Sicht des Werdens auf das Sein übersieht, das Werdende in die Nähe des Seienden, wodurch der Unterschied von Seiendem und Werdendem verdeckt wird. Der Nachvollzug der aristotelisch-platonischen Unterscheidung von Seiendem und Werdendem setzt daher die Einsicht in den Unterschied von Sein und Werden, als einer Grundlage der entsprechenden Naturbetrachtung, und so auch die Einsicht in die Ungewordenheit des Seins (und des Werdens als solchen) voraus, eine Einsicht, welche in der modernen Naturwissenschaft gänzlich verloren zu sein scheint.

Exkurs I: Zur vorbegrifflichen Prägung von „οἱ αὐτοί“ in Thuk., *Hist.* II 40,3

Was die besondere Verwendung von „οἱ αὐτοί“ in II 40,3 angeht, so liegt zunächst der auch sonst (bei Thukydides) häufiger vorkommende prädikative Gebrauch von „αὐτός, ἢ, ὄν“ mit Artikel vor; an dieser Stelle tritt allerdings noch hinzu, dass eine sowohl ausschließende, eben die Besonderheit der Athener im Unterschied zu allen anderen Griechen hervorkehrende Bedeutung (hier mit Artikel), welche das ‚διαφερόντως‘ aufnimmt und fortführt, als auch eine das „τε [...] καί“ verstärkende und damit eine insgesamt die *Identität der Athener wie die diese Identität ausmachenden Wesenseigenschaften* (mutvolle Tatkraft einhergehend mit genauester Überlegung) zusammenführende Sinngebung angezeigt ist; in diese Richtung geht auch die Übersetzung Schadewaldts: „[...] dass letzte Kühnheit und klarste Berechnung dessen, was wir unternehmen wollen, sich *in uns vereinigt* [Kurv. Verf.] finden [...]“³⁶. In Anbetracht dessen lässt sich ein solches

³⁶ WOLFGANG SCHADEWALDT, Die Rede des Perikles für die Gefallenen. Thukydides II 35–46, in: DERS., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen. Herodot – Thukydides (Tübinger Vorlesungen, Bd. 2), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2016, S. 387. Vgl. bereits in der Übersetzung von Horneffer: „[...] dass wir den höchsten Wagemut mit sorgfältigster Überlegung des zu Unternehmenden *vereinigen* [Kurs. Verf.] [...]“ (THUKYDIDES, Der Peloponnesische Krieg. Vollständige Ausgabe. Übertragen von AUGUST HORNEFFER. Durchgesehen von GISELA STRASBURGER. Eingeleitet von HERMANN STRASBURGER, Wiesbaden: marixverlag, 2010, S. 176).

Verständnis von ‚οἱ αὐτοί‘ als eine *vorbegriffliche Prägung* der sich bei Platon und Aristoteles ausbildenden Begriffssprache für den Begriff selbst auffassen.³⁷

Exkurs II: Zur unausdrücklichen παιδευσίς-Kritik im platonischen *Menexenos* an der Rede von „τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν“ in Thuk., *Hist.* 41,1

Platon selbst verwendet den Ausdruck παιδευσίς als alternative Bezeichnung für die τροπή (anders für die παιδεία), also im Sinne von Bildung oder auch Sachwissen. Im Zusammenhang mit φιλοσοφία, was ursprünglich philosophisches und wissenschaftliches Prinzipien- oder Fachwissen meint, kommt παιδευσίς nur im Dialog *Menexenos* 234A 4³⁸ vor, dort allerdings an einer exponierten Stelle zu Beginn, wo Sokrates das politisch zu nennende Wissen des Menexenos, der unterwegs ist zur Ratsversammlung, wo die Wahl eines Grabrenders ansteht, eben als παιδευσίς καὶ φιλοσοφία kennzeichnet, mit welchem, Sokrates zufolge, Menexenos bereits in jungen Jahren einen solchen Vollendungsgrad erreicht zu haben scheint, dass er sich nun höheren Dingen, zuwenden kann (ἐπὶ τὰ μείζω ἐννοεῖς τρέπεσθαι, 234A 5), nämlich der politischen Herrschaft. An den Einleitungsdialog (234A 1–236D 3) schließt dann 236D 4–249C 8 die Grabrede des Sokrates an, welche dieser jedoch der zweiten Ehefrau des Perikles, Aspasia, die seine Redelehrerin sein soll, zuschreibt, indem er zugleich behauptet, sie habe die Gefallenrede des Perikles, wie auch sonst dessen Reden, ausgearbeitet (236A 8–C 7). Zum einen liegt die Vermutung nahe, Platon lasse hier Sokrates Perikles aufs Korn nehmen; zum anderen aber könnte die exponierte Stellung der Formulierung παιδευσίς καὶ φιλοσοφία darauf hindeuten, Platon kritisiere auch Thukydides selbst.³⁹ Die platonische Kritik an Thukydides im *Menexenos* scheint darauf zu zielen, dass Thukydides Perikles so von Athen als der Schule Griechenlands sprechen lasse, als könne man, wie es für Menexenos zu gelten scheint, mit der παιδευσίς καὶ φιλοσοφία fertig sein. Platon könnte sich dergestalt dafür aussprechen, dass letztlich Bildung und Wissen nicht nur Grundlage und Ausgangspunkt der Staatsherrschaft bilden sollen, sondern auch, wie er dann in seinen Dialogen zeigt, insb. aber in der *Politeia*, deren Ziel. Die der

³⁷ Vgl. z.B. αὐτό [τὸ καλόν etc.] i.S.v. ‚als solches‘, ‚an sich‘ oder eben ‚selbst‘. Siehe hierzu: SCHWYZER II, S. 211f. [B. III. 2. B) γ)]; Kühner-Gerth I, S. 651ff. [§ 468] und S. 658f. [§ 469, 3b].

³⁸ Siehe zum *Menexenos* insg. STAVROS TSITSIRIDIS, Platons *Menexenos*. Einleitung, Text und Kommentar (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 107), Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1998, hier insb.: S. 56, 132, 161ff., 170ff.

³⁹ Dafür, dass Platon Thukydides und dessen Werk gekannt haben dürfte, spricht sich u.a. aus: ERICH BAYER, Thukydides und Perikles, in: HANS HERTER (Hrsg.), Thukydides (Wege der Forschung, Bd. 98), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, S. 171–259, hier: S. 216–226 (zuerst erschienen in: Würzburger Jahrbücher 3 [1948], S. 1–57).

thukydeischen Gefallenenrede des Perikles zugrundeliegende, in der genannten Hinsicht wohl zu kurz greifende *sophistisch-antiphontische* Orientierung des Thukydides, welche Platon den menexenischen Sokrates kritisieren lässt,⁴⁰ dürfte diese Vermutung zusätzlich stützen; ferner wiederum in anderer Hinsicht die Tatsache, dass bei Thukydides/Perikles nur indirekt, bei Platon/Sokrates/Aspasia direkt das Fehlen einer echten „Herrschaft der Besten“ (Aristokratie) bemängelt wird,⁴¹ was bedeute, dass die sophistische Orientierung des Thukydides mit der Massenlogik des athenischen Volkes letztlich, wenn es um staatsbildendes Wissen geht, Hand in Hand geht oder zumindest dieser Massenlogik nichts Substantielles entgegenzusetzen hat, wonach Wissen eben bestenfalls nur Voraussetzung politischen Handelns zu sein habe, nicht aber dessen Zweck und Ziel. Die Erkenntnis des Unterschiedes von Sein und Werden könnte in Anbetracht dessen nicht nur den Ausgangspunkt für ein künftig zu gründendes Staatswesen bilden, sondern müsste dann auch zum immer wieder zu erringenden Bildungs- und Wissensziel dieses Staatswesens selbst gehören.

LITERATUR

ATHENAEI NAUCRATITAE Dipnosophistarum libri XV. 3 Vol. Vol. I: libri I–V. Ed. stereotypa ed. prioris (1887), Leipzig: Teubner, 1965.

ERICH BAYER, Thukydides und Perikles, in: HANS HERTER (Hrsg.), Thukydides (Wege der Forschung, Bd. 98), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, S. 171–259 (zuerst erschienen in: Würzburger Jahrbücher 3 [1948], S. 1–57).

Bremer Ausgabe = FRIEDRICH HÖLDERLIN, Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge. Hrsg. v. DIETRICH E. SATTLER. Bremer Ausgabe. 12 Bände, München: Luchterhand, 2004.

CLASSEN-STEUP II = THUKYDIDES, erklärt von JOHANNES CLASSEN. Zweiter Band. Zweites Buch. Fünfte Auflage. Bearbeitet von JULIUS STEUP, Berlin: Weidmann,⁵1914.

DROSDOWSKI² = Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. von GÜNTER DROSDOWSKI (Duden, Bd. 7), Mannheim et al.: Dudenverlag,²1989.

⁴⁰ Siehe u.a. CHRISTOPH EUCKEN, Thukydides und Antiphon im platonischen *Menexenos*, in: Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 11 (2008), S. 7–51.

⁴¹ Siehe hierzu ERNST HEITSCH, Thukydides, Aspasia und Platons *Menexenos*, in: Philologus 153 (2009), S. 229–236, hier insb.: S. 232–235.

- HARTMUT ERBSE, Thukydides-Interpretation (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 33), Berlin-New York: De Gruyter, 1989.
- MICHAEL ERLER, Platon (Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike, Bd. 2/2), Basel: Schwabe, 2007.
- CHRISTOPH EUCKEN, Thukydides und Antiphon im platonischen *Menexenos*, in: Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 11 (2008), S. 7–51.
- JÜRGEN GEDINAT, Ein Modell von Welt. Unterwegs in der Globalisierung, Freiburg: Centaurus, 2013.
- ERNST HEITSCH, Thukydides, Aspasia und Platons *Menexenos*, in: Philologus 153 (2009), S. 229–236.
- HORNBLLOWER I = SIMON HORNBLLOWER, A Commentary on Thucydides. Vol. I: Books I–III, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- SERGIUSZ KAZMIERSKI, Die Anaximanderauslegung Heideggers und der Anfang des abendländischen Denkens (Studia Classica und Mediaevalia, Bd. 3), Nordhausen: Bautz, 2011.
- SERGIUSZ KAZMIERSKI, Der Wald vor lauter Bäumen. Aristoteles, Sophokles und die Wirklichkeit, in: Blick in die Wissenschaft. Forschungsmagazin der Universität Regensburg 33/34 (2016), S. 63–70.
- SERGIUSZ KAZMIERSKI, Bemerkungen zum zoologischen Grundzug von Ökonomie und Politik bei Aristoteles, in: IVO DE GENNARO ET AL. (Hrsg.), Wirkliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen. Zweiter Teilband (Elementa Oeconomica, Bd. 1.2), Nordhausen: Bautz, 2016, S. 185–209.
- SERGIUSZ KAZMIERSKI, Ruf der Wende. Abschied vom *animal rationale*, in: Eudia. Jahrbuch für Philosophie, Dichtung und Kunst 11 (2017), S. 1–8.
- SERGIUSZ KAZMIERSKI, Sein und Zukunft. Zur geschichtlichen Bestimmung der Geltung bei Hermann Lotze. Mit einem Anhang zu Platon und Descartes, in: IVO DE GENNARO ET AL. (Hrsg.), Wirkliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen. Dritter Teilband (Elementa Oeconomica, Bd. 1.3), Nordhausen: Bautz, 2019, S. 327–391.
- SERGIUSZ KAZMIERSKI, Sache und Grund. Zur Atmung bei Aristoteles im Ausgang von *De respiratione*, in: JOCHEN ALTHOFF (Hrsg.), Aristoteles, *Parva naturalia*. Akten der 18. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 30. September bis 2. Oktober 2015 in Mainz (Philosophie der Antike, Bd. 39), Berlin-Boston/MA: De Gruyter, 2020

- SERGIUSZ KAZMIERSKI, *Zoologie vom Kosmologischen Standpunkt. Zu Platons Timaios*, in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 32 (2022), S. 55–75.
- KÜHNER-GERTH I–II = RAPHAEL KÜHNER/ BERNHARD GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre*. 2 Bde. Vierte Auflage, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, ⁴1955.
- HARTMUT LEPPIN, *Thukydides und die Verfassung der Polis. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v. Chr.* (Klio. Beiträge zur Alten Geschichte, Beihefte, N.F., Bd. 1), Berlin: Akademie, 1999.
- Lexers³⁷ = Matthias Lexers *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. 37. Aufl., Leipzig: Hirzel, ³⁷1986.
- LSJ = *A Greek-English Lexicon*. Compiled by HENRY G. LIDDELL and ROBERT SCOTT. Revised and augmented throughout by HENRY S. JONES. With a revised supplement, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- RALF LÜFTER, *Diltheys Traum. Vom Haben einer Weltanschauung*, in: WALTER OTTO ÖTSCH/SILJA GRAUPE (Hrsg.), *Imagination und Bildlichkeit der Wirtschaft. Zur Geschichte und Aktualität imaginativer Fähigkeiten in der Ökonomie*, Wiesbaden: Springer, S. 75–87.
- GLENN W. MOST, Raffael. *Die Schule von Athen. Über das Lesen der Bilder*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1999.
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe [KSA]*. Hrsg. v. GIORGIO COLLI und MAZZINO MONTINARI (KSA, Bd. 12), München: Deutscher Taschenbuch Verlag, ²1999.
- PLATONIS Opera. *Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit IOANNES BURNET*. 5 Tom., Oxford: Oxford-New York: Oxford University Press, 1900–1907.
- PCG V = RUDOLF KASSEL/COLIN AUSTIN (Eds.), *Poetae Comici Graeci*. 8 Vol. Vol. V: *Damoxenus – Magnes*, Berlin-New York: De Gruyter, 1986.
- THUKYDIDES, *Der Peloponnesische Krieg. Vollständige Ausgabe. Übertragen von AUGUST HORNEFFER*. Durchgesehen von GISELA STRASBURGER. Eingeleitet von HERMANN STRASBURGER, Wiesbaden: marixverlag, 2010.
- THUKYDIDES, *Historiae. Rec. brev. adnot. crit. instr.* HENRICUS S. JONES. App. crit. corr. et aux. JOHANNES E. POWELL. Tomus prior, Oxford 1942.
- TIMAEUS LOCURUS, *De natura mundi et animae. Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von WALTER MARG*. Editio maior (Philosophia Antiqua, Vol. 24), Leiden: Brill, 1972.

- TIMAIOS OF LOCRI, *On the Nature of the World and the Soul*. Text, Translation, and Notes by THOMAS H. TOBIN (Texts and Translations, Vol. 26/Graeco-Roman Religion Series, Vol. 8), Chico/CA: Scholars Press/The Society of of Biblical Literature, 1985.
- WOLFGANG SCHADEWALDT, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*. Herodot – Thukdides. Unter Mitwirkung von Maria Schadewaldt herausgegeben von Ingeborg Schudoma (Tübinger Vorlesungen, Bd. 2), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2016,
- SCHWYZER II = *Griechische Grammatik auf der Grundlage KARL BRUGMANN'S Griechischer Grammatik* von EDUARD SCHWYZER. Zweiter Band: Syntax und Syntaktische Stilistik. Vervollständigt und herausgegeben von ALBERT DEBRUNNER (Handbuch der Altertumswissenschaft, II. Abt., 1. Teil, 2. Bd.), München: Beck, 1950.
- STAVROS TSITSIRIDIS, *Platons Menexenos*. Einleitung, Text und Kommentar (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 107), Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1998.
- MAX WELLMANN (Hrsg.), *Fragmentsammlung der griechischen Ärzte*. Bd. 1: Sikelische Ärzte Akron, Philistion und Diokles von Karystos, Berlin: Weidmann, 1901.