

Der Ursprungsmythos der Vernunft

Zur Genealogie der griechischen Philosophie als Abgrenzung vom Mythos

Von der Gemeinsamen Fakultät für Geistes und Sozialwissenschaften
der Universität Hannover

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
(Dr. phil)

genehmigte Dissertation von

M.A. Helmut Heit, geboren am 15. Mai 1970 in Haselünne

2006

Referent: Prof. Dr. Paul Hoyningen-Huene
Koreferentin: Prof. Dr. Beate Wagner-Hasel
Koreferent: Prof. Dr. Christoph Jamme

Tag der Promotion: 25. August 2003

Abstract (deutsch)

Gegenstand der Arbeit ist die Frage nach der Entstehung griechischer Philosophie. In der Einleitung werden ursprungsmythische Rekonstruktionen, die in einer Entstehung den wirkmächtigen Ursprung einer Fortschrittsentwicklung sehen, unterschieden von genealogischen, in denen historische Ereignisse als kontingente Produkte und Prozesse als diskontinuierlich erscheinen. Ein I. Teil bemüht sich um eine Klärung des Explanandums und behandelt die Frage nach dem Wesen und der aktuellen Bedeutung der antiken kulturellen Transformation, dem sog. 'griechischen Wunder', gestellt. Dabei werden traditionelle Lesarten, denen zufolge in Griechenland ein allgemein überlegenes 'vernünftiges' Denken entstand, von eher kritischen Lesarten unterschieden. In traditionellen wie in kritischen Positionen gleichermaßen erscheint die Antike als (positiv oder negativ zu bewertender) Ursprung des okzidentalen Sonderwegs. Sie dienen so der Selbstvergewisserung einer abendländischen Erinnerungsgemeinschaft. Im II. Teil werden verschiedene Ansätze zur Erklärung der Philosophieentstehung seit Hegel erörtert. Die dort vorgeschlagenen Erklärungen beruhen auf fragwürdigen anthropologischen und epistemologischen Annahmen. Eine schlüssige Erklärung der Philosophieentstehung liegt nicht vor, weil diese als Ursprung und nicht als Ereignis gedeutet wird. Im III. Teil wird vor allem anhand einer Interpretation Platons eine veränderte Genealogie griechischer Philosophie vorgeschlagen. Die mythischen Symbolisierungen der archaischen Griechen sind nicht per se unzureichend, sondern sie werden es durch Veränderungen der sozialen, politischen, kulturellen und ökonomischen Bedingungen. Platons Stellung zum Mythos ist das Produkt einer politisch motivierten verschärften Suche nach epistemologischer und ethischer Gewissheit.

Abstract (english)

This Thesis investigates the Greek origin of philosophy. The introduction distinguishes two kind of philosophy-historical reconstructions. Whereas offspring-mythological approaches tend to read origins as powerful sources of continuous evolutionistic processes, genealogical ones understand that historical events are contingent and processes are discontinuous. Part I. aims to qualify the explanandum and discusses the characteristics and the topicality of ancient cultural transformation, the so-called 'Greek miracle'. Traditional views, which celebrate a Greek origin of universally superior rational mode of thought, have to be distinguished from critical ones. Both positions regard Greek antiquity as a (positive or negative) offspring of the specific Western tradition. Both are used in contexts of Western identity-constructions. Part II. examines a number of approaches to historically explain the origin of Greek philosophy from Hegel onwards. Most proposed explanations rely on questionable anthropological and epistemological suppositions. A valid explanation is missing, because the 'Greek miracle' is understood as offspring instead of event. The final III. part presents an alternative account of the Greek transition from myth to reason, namely due to a discussion of Plato. The mythical worldview of archaic Greek was not principally insufficient, but it became so during a process of fundamental social, political, cultural and economical change. Plato's relation to myth results from a politically motivated quest for epistemological and ethical certainty.

Stichworte: Mythos, Philosophieentstehung, griechisches Wunder

Keywords: Myth, Origin of Philosophy, Greek Mircle

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Einleitung: Die Aporie des Anfangs | 7 |
| I. Teil: Der Streit um das 'griechische Wunder' | 13 |
| 1 Die Aktualität der Antike | 15 |
| 2 Die traditionelle Rekonstruktion des 'griechischen Wunders' | 24 |
| 2.1 Die Entstehung einer logischen Weltauffassung..... | 27 |
| 2.2 Der Mythos als (noch) nicht Logos | 34 |
| 2.3 Die 'inferioren Versuche der Orientalen' | 39 |
| 2.4 Zusammenfassung der traditionellen Auffassung | 42 |
| 3 Die Kritik an der traditionellen Philosophiehistorie | 44 |
| 3.1 Eurozentrismus (Jaspers, Bernal) | 45 |
| 3.2 Logozentrismus (Straube, Hübner)..... | 55 |
| 3.3 Dialektik der Aufklärung (Horkheimer/Adorno) | 60 |
| 4 Resümee: Genesis und Geltung | 72 |
| II. Teil: Der Ursprungsmythos der Vernunft | 78 |
| 5 Vom Weltgeist zum Griechischen Volksgeist (Hegel) | 86 |
| 5.1 Was ist (griechische) Philosophie? | 89 |
| 5.1.1 Hegels negative Bestimmung griechischer Philosophie | 92 |
| 5.1.2 Hegels positive Bestimmung griechischer Philosophie..... | 94 |
| 5.2 Warum entstand Philosophie in Griechenland? | 101 |
| 5.2.1 Bedingungen der Möglichkeit: Muße, Krise und Freiheit | 101 |
| 5.2.2 Hegels anthropologische Erklärung | 104 |
| 5.2.3 Hegels geschichtsphilosophische Erklärung | 106 |
| 5.3 Zusammenfassung und Kritik an Hegel | 113 |
| 6 Von der am höchsten begabten Rasse zu den genialen Griechen (Zeller, Nestle, Röd) | 120 |
| 7 Von der archaischen Produktionsweise zur funktionalen Vergesellschaftung (Marx, Sohn-Rethel) | 128 |
| 7.1 Der historische Materialismus als Paradigma | 128 |
| 7.2 Marx und Engels zur Entstehung der Philosophie..... | 135 |
| 7.3 Real-Sozialistische Erklärungsansätze..... | 139 |
| 7.4 Warenform - Denkform..... | 145 |

| | |
|---|------------|
| 8 Von der oralen Welt Homers zur literalen Polis (Vernant, Havelock) | 158 |
| 8.1 Polis und Philosophieentstehung | 159 |
| 8.2 Schriftlichkeit und Philosophieentstehung | 163 |
| 9 Resümee: Alle Menschen streben nach Wissen | 172 |
| | |
| III. Teil: Zur Genealogie der Abgrenzung vom Mythos | 181 |
| | |
| 10 Der antike Streit um die tradierten Mythen | 183 |
| 10.1 Zur frühen Kritik am Mythos | 183 |
| 10.2 Platons ambivalente Stellung zum Mythos | 188 |
| 11 Platons Erkenntnisinteresse | 196 |
| 12 Platons erkenntnistheoretische Abgrenzung vom Mythos..... | 203 |
| 12.1 Platons Maxime des universalen Zweifels..... | 203 |
| 12.2 Platons Methode dialektischer Anamnese | 207 |
| 12.3 Platons anti-mythisch, mythische Kosmologie | 211 |
| 13 Platons ethische Abgrenzung vom Mythos..... | 216 |
| 13.1 Platons Konzeption der Erziehung zur Gerechtigkeit | 216 |
| 13.2 Platons Zensur der überlieferten Mythen | 219 |
| 13.3 Platons metaphysische Idee der Gerechtigkeit | 223 |
| 14 Resümee: Platon und die Mythen | 228 |
| Schluss | 231 |
| Literatur- und Quellenverzeichnis..... | 232 |

EINLEITUNG: DIE APORIE DES ANFANGS

"Es ist so schwer, den Anfang zu finden. Oder besser: Es ist schwer am Anfang anzufangen. Und nicht versuchen weiter zurück zu gehen."

(Wittgenstein, 1949-51: Nr. 471)

Warum fing in Griechenland Philosophie an? Diese Frage ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchungen. Eine solche Frage ist nicht neu. Wer etwas über den Anfang der Philosophie bei den Griechen erfahren möchte, wird wohl zu einem der Bücher greifen mit Titeln wie *Die Geburt der Wissenschaft*, *The Beginnings of Western Sciences*, dem schmalen Reclam-Bändchen *Der Anfang des Wissens*, der umfangreichen *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato* oder einem der anderen zahlreichen Lehrbücher und Kompendien zur Geschichte von Philosophie und Wissenschaft.¹ Lehrbücher zur Geschichte des Denkens müssen, wie alle Bücher, einen Anfang haben. Wer also nach dem historischen Anfang der Philosophie fragt, wird in einer systematischen Darstellung der Philosophiegeschichte auf den ersten Seiten lesen können, womit begonnen wird. Zumeist beginnen sie mit einigen allgemeinen Erwägungen zu Methoden der Philosophiegeschichtsschreibung, um dann recht bald auf Thales von Milet oder einen anderen griechischen Denker zu sprechen zu kommen. Dabei wird darauf hingewiesen, dass sich vor gut zweieinhalbtausend Jahren im nordöstlichen Mittelmeerraum etwas Erstaunliches und Folgenreiches zugetragen habe. Unter denjenigen Menschen, denen später die Römer den Namen *graeci* gaben, habe sich ein kultureller Wandel von universaler Bedeutung ereignet. Die Griechen hätten unter bestimmten günstigen Bedingungen den Schritt von der kindlichen Phantasie des homerischen Mythos zur umsichtigen Reife der Vernunft gewagt. Durch diesen umfassenden Fortschritt in der Geschichte der Menschheit sei ihnen gelungen, den Grundstein für die Entwicklung der abendländischen Kultur zu legen. Zugleich wird damit davon ausgegangen, dass die Philosophie oder zumindest die westliche Form der Philosophie einen historisch und geographisch bestimmbareren Anfang hat.

Wenn ich es diesem gängigen Modell zum Trotz dennoch für nötig halte, die Frage nach dem Anfang der Philosophie in Griechenland zum Thema zu machen, so geschieht das nicht, weil hier die kulturhistorische Leistung der Griechen rundweg bestritten werden soll, obwohl manche Autoren tatsächlich zu Übertreibungen neigen. Vielmehr verdankt sich auch die vorliegende Arbeit der ungebrochenen Faszination, die von den Gedanken, dem Scharfsinn und nicht zuletzt dem Humor der alten griechischen Texte ausgeht. Auch geht es nicht um eine umfassende Rehabilitation des Mythos als einer zu Unrecht diskreditierten Denkform, obwohl die Auffassungen vieler Philosophiehistoriker von mythischem Denken verfälschend und irreführend sind. Wenn an diesen Auffassungen Korrekturen vorgenommen werden, so ist damit aber kein Plädoyer für ein 'Zurück zum Mythos' verbunden. Eine Rückkehr zu früheren mythischen Weltauffassungen ist nicht möglich und eine Hinwendung zu neuen Formen des Mythos vermutlich nicht wünschenswert.² Vielmehr dient die vorliegende Arbeit zunächst vorzüglich dem Interesse, den Anfang der griechischen Philosophie und damit ein zentrales Ereignis in der Geschichte

¹ Zu den genannten Titeln vgl. Pichot (1991), Lindberg (1992), Gadamer (1999) und Taylor (1997b).

² Sofern die vorliegende Arbeit mit aktuellen Auseinandersetzungen um Irrationalismus und Relativismus zu tun hat, möchte ich sie im Sinne Klaus Heinrichs verstanden wissen: "Also, sich mit der Vernunft auch des Mythos verbünden gegen einen remythologisierenden Vernunftgebrauch, dies, in kürzester Formulierung, die Aktualität unseres Themas" (Heinrich, 1983: 108).

der westlichen Welt zu verstehen. Die Frage ist bekannt:

"Welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch - wie wir uns gern vorstellen - in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Geltung lagen?" (Weber, 1920: 1). Die so von Max Weber formulierte Frage nach den Anfängen des okzidentalen Rationalismus ist noch immer Gegenstand der Forschung und nicht abschließend beantwortet.³ Das liegt auch daran, dass Fragen wie diese zugleich Thesen sind wie etwa: Das Auftreten von Kulturerscheinungen kann durch eine Verkettung von Umständen erklärt werden. Es gibt etwas wie den Okzident, der eine spezifische Entwicklung genommen hat. Kulturerscheinungen können in Entwicklungsrichtungen liegen, die universelle Geltung haben. Diese Thesen sind aus guten Gründen umstritten. Bevor man neue Kulturerscheinungen aus einem Zusammenspiel verschiedener Faktoren erklärt, ist vor allem zu bestimmen, welche Erscheinungen genau erklärt werden sollen und welche Umstände zur Erklärung in Betracht kommen.

Eine der wichtigsten Ursachen davon, dass die Frage nach der Entstehung von Philosophie in Griechenland noch immer offen ist, besteht in der schwierigen Bestimmung von (griechischer) Philosophie. Zu einer Erklärung ihres Anfangs ist ein Konzept dessen vorausgesetzt, was denn griechische Philosophie sei. Ohne einen vorgängigen Begriff davon, und sei er auch grob und vorläufig, lässt sich philosophisches Denken gerade so wie jede andere Kulturerscheinung nicht als historisches Phänomen isolieren und in seinem erstmaligen Auftreten erkennen. "Auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weißt was es ist?" lässt Platon seinen Menon fragen und diese Frage trifft auch auf den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.⁴ Die Bestimmung der Philosophie bereitet aber erhebliche Probleme, da sie noch nicht im Anfang, sondern erst ab einem gewissen Entwicklungsgrad möglich ist. Ohne, um ein beliebtes Bild zu verwenden, die ausgebildete Pflanze zu kennen, lässt sich nicht wissen, von was etwas der Keim ist. Das Ende einer Entwicklung bestimmt so die Bestimmung ihres Anfangs mit, denn ein Anfang muss ein Anfang von etwas sein.⁵ Es ist indes durchaus fraglich, ob die Geschichte der Philosophie überhaupt eine solche Entwicklung von einem keimhaften Anfang bis heute darstellt. Auch besteht selbst heute unter Philosophen keine rechte Einigkeit darüber, was Philosophie ist, obwohl ihre Geschichte inzwischen seit mehr als zweieinhalb Jahrtausenden anzudauern scheint. Darüber hinaus hat ein Anfang immer eine Vorgeschichte, die wiederum eine Vorgeschichte hat und so weiter ad infinitum. Aus diesen Gründen muss in der vorliegenden Arbeit viel Raum auf die Frage verwandt werden, warum man in der griechischen Antike einen Anfang gesehen hat und worin dieser Anfang bestehen könnte.

Dass es, wie Wittgenstein sagt, schwer ist am Anfang anzufangen, sieht man aber nicht nur mit Blick auf den Gegenstand dieser Arbeit, sondern auch hinsichtlich des Anfangs der vorliegenden Untersuchung selbst. Schon ihr Titel wirft eine Vielzahl von Fragen auf, die möglichst vor dem Anfang geklärt werden sollten: *Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Genealogie des griechischen Wunders*. Kaum eines der darin verwendeten Worte ist präzise bestimmt und auch ihre Beziehung zueinander ist fraglich: In welchem Verhältnis steht Vernunft zum 'griechischen Wunder'? Was unterscheidet eine Genealogie von einem Ur-

³ Sie wird, um hier nur ein Beispiel zu nennen, von Jürgen Habermas gleich zu Beginn des *Philosophischen Diskurses der Moderne* aufgegriffen. Vgl. Habermas (1985).

⁴ Platon (Men: 80d) diskutiert diesen Satz im Kontext der Frage nach dem Wesen der Tugend. Der Zweifel Menons ist aber in seiner erkenntnistheoretischen Relevanz weitaus prinzipieller.

⁵ Auf dieses Problem der wechselseitigen Bedingung von Anfang und Ende haben Gadamer (1996: 17-21) und auch Mittelstraß (1994: 640f.) hingewiesen.

sprungsmythos? Kann man über Wunder vernünftig oder nur mythisch reden? Es ist nicht möglich, diese Fragen bereits jetzt definitorisch zu klären, zumal ein solcher Einstieg in die Erörterung auch ungeeignet wäre: "Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben, als der Anfang mit einer Definition" (Hegel, 1801: 24). Besonders die Klärung des Verhältnisses von Vernunft zur Philosophiegeschichte und zum griechischen Wunder kann sich erst im Verlauf der Argumentationsführung ergeben. Gleichwohl sind einige Vorbemerkungen hinsichtlich des spezifischen, im Titel angesprochen, Gegenstandes der Arbeit hilfreich. Das Thema der Arbeit ist die Entstehung von Philosophie in der griechischen Antike, ihr Gegenstand sind die philosophiehistorischen Rekonstruktionen dieser Entstehung. Dabei ist die im Untertitel genannte Einschränkung *philosophiehistorisch* in drei Hinsichten relevant. 1. Die griechische Philosophie entsteht im Kontext einer umfassenden kulturellen Transformation, die jedoch in der vorliegenden Arbeit vor allem hinsichtlich der Philosophieentstehung erörtert wird. 2. Dazu werden im Rahmen einer kritischen Bestandsaufnahme zunächst nicht die antiken Quellen selbst, sondern die philosophiehistorischen Versuche zur Ent- oder auch Verzauberung des griechischen Wunders untersucht. 3. Die im dritten Teil vorgeschlagene Deutung des griechischen Wunders am Beispiel Platons schließlich verbleibt trotz der systematischen Bezüge auf den sozioökonomischen Kontext letztlich im Rahmen philosophiehistorischer Erwägungen.

Eine weitere, wichtige Vorbemerkung betritt die Begriffe 'Ursprungsmythos' und 'Genealogie', da sie die Methode und die Ausgangshypothese der vorliegenden Arbeit betreffen. Mit Blick auf deren Bedeutung ist zunächst etymologisch festzuhalten, dass 'Ursprungsmythos' und 'Genealogie' das gleiche bedeuten: In der frühen griechischen Literatur wurde nicht zwischen *mythoi* und *logoi* als spezifisch verschiedenen Sageweisen unterschieden. Beide gehören der Wortfamilie des Redens, Sagens, zum-Ausdruck-Bringens an.⁶ Die nächstliegende Unterscheidung, dass ein Ursprungsmythos phantastisch und falsch und ein Genealogos demgegenüber begründet und wahr ist, setzt also bereits ein bestimmtes Verständnis insbesondere von Mythen voraus. Daher sind Mythen vom Ursprung bzw. Logoi von der Genesis zunächst beide gleichermaßen Reden vom Anfang, von der Herkunft und Entstehung. Sie lassen sich nicht einfach anhand unterschiedlicher Wahrheitswerte unterscheiden, sondern vor allem hinsichtlich ihrer Deutung und Konzeption des Anfangs als historischem Ereignis oder aber als Ursprung.

In einer philosophischen Betrachtung über den Ursprung hat Helmut Holzhey zwei allgemeine Charakteristika des Ursprungs benannt, die mit Blick auf einen Anfang der Philosophie Probleme aufwerfen: "(1) Anfang bzw. Erstes zu sein, von dem etwas ausgeht; (2) als Anfang bzw. Erstes wirkungsmächtig und demgemäss (fortdauernder) Grund des Entspringenden zu sein" (Holzhey, 2002: 10). Die erste Bestimmung ist hinsichtlich eines Ursprungs der Vernunft insofern problematisch, als es berechnete Vorbehalte gibt gegenüber der Vorstellung, Vernunft habe überhaupt einen Anfang in der Geschichte und sei nicht schon mit der Existenz des Menschen seit je gegeben. Die zweite Bestimmung, der Anfang sei wie eine Quelle wirkungsmächtiger und fortdauernder Grund des Entspringenden, impliziert eine Verbindung von historischer Genesis und aktueller, systematischer Geltung der in Griechenland entstandenen Philosophie. Diese problematische Annahme zieht weitere Fragen nach sich, wie zum Beispiel die nach der Berechtigung des okzidental Universalitätsanspruches oder der Determiniertheit geschichtlicher Prozesse. Dass eine bestimmte, griechische Form des Fragens, Denkens und Antwortens vor ca. zweitausendfünfhundert Jahren in Griechenland auftaucht, gilt in dieser Arbeit als zu erklärendes Phänomen und wird insofern zunächst als historische Tatsache aufgefasst. Worin die-

⁶ Auf die Begriffsgeschichte von *mythos* und *logos* komme ich im Abschnitt 2.2 *Der Mythos als (noch) nicht Logos* ausführlicher zu sprechen.

ses Ereignis jedoch genau besteht und in welchem Verhältnis es zur Gegenwart steht, wird hingegen im Verlauf der Arbeit immer wieder zu überlegen sein. An der Frage nach der Macht des Anfangs über das Ende scheiden sich Genealogie und Ursprungsmythos.

Den Begriff 'Ursprungsmythos' hat der Theologe Paul Tillich 1933 in einer kämpferischen Schrift gegen die politische Romantik vor allem der Nationalsozialisten eingeführt. Er kritisiert damit ideologische Vorstellungen von einem mächtigen Ursprung politischer Verhältnisse im Boden, Blut oder der Natur einer sozialen Gruppe. Tillich versteht dabei "das ursprungsmythische Bewusstsein [...als] die Wurzel alles konservativen und romantischen Denkens in der Politik" (Tillich, 1933: 18). Zwar spricht Tillich den Ursprüngen eine tatsächliche Macht über die verschiedenen Formen politischer und menschlicher Existenz zu,⁷ aber die menschliche Freiheit, die ihm eine bewusste Veränderung des Bestehenden ermöglicht, könne die Macht des Ursprungs aufheben. "Wo dieses Bewusstsein sich durchsetzt, ist die Ursprungsbindung grundsätzlich gelöst, der Ursprungsmythos grundsätzlich gebrochen" (Tillich, 1933: 19).⁸

Das Denken in mächtigen Ursprüngen ist Tillich zu Folge jedoch nicht nur ein Merkmal der politischen Romantik, sondern zugleich eine zentrale Eigenschaft mythischer Weltauffassungen: "Aller Mythos ist Ursprungsmythos, Antwort auf die Frage nach dem Woher und Ausdruck des Stehens im Ursprung und in der Gebundenheit an seine Macht" (Tillich, 1933: 18). Die Macht des Ursprungs beruht, wie Mircea Eliade hervorhebt, im mythisch-religiösen Denken auf seiner Heiligkeit. Denn ein Mythos erzählt nicht nur, "wie eine Realität entstand, sei es nun die totale Realität, der Kosmos, oder nur ein Teil davon, eine Insel, eine Pflanzenart, eine menschliche Einrichtung" (Eliade, 1957: 57), sondern er gibt einen "Bericht über das, was die Götter und Heroen am Anfang getan haben" (Eliade, 1957: 56). Somit ist ein Ursprungsmythos immer auch Offenbarung über die Schöpfertätigkeit der Götter und die durch ihre Tat geheiligten Schöpfungen.

Das Zentrum einer ursprungsmythischen Geisteshaltung besteht in der These, dass die Herleitung eines Gegenstandes aus seiner heiligen Entstehung diesen Gegenstand zugleich erklärt und legitimiert. Ursprungsmythen dienen so der Identitätskonstruktion von Kollektiven. Indem ein Ursprungsmythos über die Entstehung und Geschichte sozialer oder natürlicher Phänomene Auskunft gibt, erklärt er sie nicht nur genetisch, sondern er rechtfertigt sie auch in ihrem So-und-nicht-anders-sein. Daher ist der Mythos beschreibend, erklärend und vorschreibend zugleich. Er behauptet das aktuelle Selbstverständnis einer Gruppe als historische und letztlich natürliche Notwendigkeit. Daraus ergibt sich die legitimatorisch-konservative Funktion von Ursprungsmythen.⁹ Dieser Funktion wird der Mythos gerecht, indem er vorgibt, "die Macht der Ursprünge zu übertragen auf das von ihnen Abstammende, aus ihnen Abgeleitete" (Heinrich, 1982: 12). Die Form, in der die Welt im ursprungsmythischen Denken verstanden und erklärt wird, legt daher zugleich auch den Rahmen für die möglichen und sittlich gebotenen Verhaltensweisen fest. Dabei reicht ein Ursprungsmythos stets zurück bis zu dem konzipierten Anfang einer kontinuierlichen Entwicklung. Dieser Anfang liegt am Beginn der Weltgeschichte oder in

⁷ Insbesondere dadurch, dass in der Geburt der Tod bereits mit einbegriffen sei, "stehen wir ständig im Ursprung; er trägt uns, er lässt uns in jedem Augenblick aus sich entspringen und darum hält er uns fest" (Tillich, 1933: 18).

⁸ Aus diesem Grund besteht für Tillich die Aufhebung der Macht des Ursprungs hin zu einer freien Gesellschaft dezisionistisch in einer *sozialistischen Entscheidung*.

⁹ Dieser Funktion wird der Mythos, wie auch Mircea Eliade feststellt, insbesondere durch Genealogien und Schöpfungsmythen gerecht. "Hauptaufgabe des Mythos ist es also, die vorbildhaften Muster aller bedeutungsvollen menschlichen Riten und Tätigkeiten 'festzusetzen': die Ernährung oder die Ehe ebenso wie die Arbeit, die Erziehung, die Kunst oder das Wissen" (Eliade, 1959: 13).

der Natur der Dinge und ist daher nicht in Frage zu stellen. Obwohl mythische Symbolisierungen gesellschaftlichen und nicht natürlichen Ursprungs sind, versuchen sie also, ihren Geltungsanspruch durch eine angebliche Übereinstimmung mit der Natur zu legitimieren. Darin kommt eine apologetische Funktion von Ursprungsmythen zum Ausdruck, die darin besteht, soziale Konventionen als natürliche oder gottgewollte Ordnungsschemata zu bestimmen, die nur um den Preis der Widernatürlichkeit gebrochen werden können. Indem ein Ursprungsmythos so eine systematische Verwechslung von Natur und Kultur transportiert, negiert er zugleich die Vorstellung, es könnte ganz anders sein. In diesem Sinne erweist er sich als Ideologie.¹⁰ In einer wirklich vernünftigen Welt hingegen ist die Macht des Ursprungs gebrochen, dort gibt es immer auch Alternativen.

Der Begriff der 'Genealogie' verbindet sich mit den Arbeiten von Friedrich Nietzsche und Michel Foucault. Nietzsche hat vor allem in der *Genealogie der Moral* seine "Gedanken über die *Herkunft* der moralischen Vorurtheile" (Nietzsche, 1887: 248) dargestellt und damit auf den im engeren Sinne historisch-zeitgebundenen Charakter der Moral hinweisen wollen. Zur Durchführung einer solchen Genealogie der moralischen Überzeugungen "thut eine Kenntnis der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben" (Nietzsche, 1887: 253). Foucault hat sich Nietzsches Begriff der Genealogie in modifizierter Form zu eigen gemacht, um damit eine Form historischer Rekonstruktion zu beschreiben, die den Umstand der historischen Kontingenz aller Ereignisse ernst nimmt.¹¹ Damit kritisiert Foucault einerseits den "Evolutionsmythos als tragendes Gerüst der Geschichte" als Ausdruck "einer simplifizierenden linearen Geschichtskonzeption" und setzt sich andererseits zum Ziel "das Vorurteil abzubauen, demzufolge eine Geschichte ohne Kausalität keine Geschichte mehr ist" (Foucault, 1969: 13). Foucault zu Folge gibt es keine Gesetze der Geschichte und sie wird auch nicht von den Absichten und Handlungen der Menschen gesteuert. "Die Kräfte im Spiel der Geschichte gehorchen weder einer Bestimmung noch einer Mechanik, sondern dem Zufall des Kampfes" (Foucault, 1971: 80).

Der Historiker bekommt damit die Aufgabe, diese Kämpfe zu rekonstruieren, deren Zufälligkeit allerdings durch die verschiedenen Möglichkeiten der Kräfte im Spiel der Geschichte relativiert wird. Um im Bild zu bleiben: Bei einer gegebenen Verteilung der Karten ist ein bestimmtes Ergebnis des Spieles ungleich wahrscheinlicher als ein anderes. Anstelle einer Kausalität in der Geschichte rückt hier dennoch das Interesse an der Vielfalt historischer Möglichkeiten, wirkender Ursachen und Einflüsse ins Zentrum der historischen Rekonstruktionsbemühungen. Eine so verstandene Genealogie steht, wie Foucault schreibt, "im Gegensatz zur Suche nach dem 'Ursprung'" (Foucault, 1971: 69). "Die Genealogie der Werte, der Moral, der Askese, der Erkenntnis hat also nicht von der Suche nach ihrem 'Ursprung' auszugehen und die vielfältigen Episoden der Geschichte wegen ihrer Unzulänglichkeit auszuklammern. Sie muss sich vielmehr bei den Einzelheiten und Zufällen der Anfänge aufhalten" (Foucault, 1971: 72).

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass die Entstehung neuartiger historischer Phäno-

¹⁰ Auf ganz dieselbe Weise hatte daher Roland Barthes die modernen Ideologeme als *Mythen des Alltags* charakterisiert. Vgl. Barthes (1957, bes.: 7). Adorno und Horkheimer zu Folge kann man Ideologie heute "als Parodie des Satzes: 'Werde was du bist' darstellen: als überhöhende Verdopplung und Rechtfertigung des ohnehin bestehenden Zustandes, unter Einziehung aller Transzendenz und aller Kritik" (Adorno/Horkheimer, 1956: 178). Zum Ideologiebegriff vgl. Lenk (1984).

¹¹ Ausführlich hat Brieler (1998a; b) die Geschichtsauffassung Foucaults dargestellt. Was die Philosophiegeschichtsschreibung von Foucault lernen könnte, hat Zimmerli (1985) erörtert. Eine detaillierte Untersuchung der Auseinandersetzung Foucaults mit der Antike hat Detel (1998) vorgelegt, der die Intentionen Foucaults ernst nimmt, aber eine Reihe von Korrekturen an dessen Auffassung besonders hinsichtlich der antiken Sexualität und Diätik vornimmt.

mene nicht als mächtiger Ursprung zu verstehen ist, sondern als historisches Ereignis, dass durch eine Verkettung konkreter Ursachen zu einem bestimmten Zeitpunkt geschieht, ohne einen darüber hinausweisenden Sinn zu haben. Die Entstehung und Existenz von Institutionen wie etwa der abendländischen Wissenschaft lässt sich daher weder aus der Absicht eines übergeschichtlichen Subjekts noch aus der Natur (des Menschen) ableiten. Sie kann nicht durch eine Methode entziffert werden, die geschichtliche Phänomene vom einem Resultat her denkt. "Diese Behauptung impliziert keine Blindheit gegenüber geschichtlichen Prozessen, die zu Strukturen gerinnen. Aber das Schwergewicht von Foucaults Interesse konzentriert sich stärker auf das multikausale Entstehen historischer Phänomene als auf deren endliche Kristallisation" (Brieler, 1998: 264). Man sollte also aus Foucaults Kritik Ursprungsmythischen Denkens nicht schließen, historische Ereignisse hätten keine Folgen und Resultate. Die Ereignisse im antiken Griechenland und die Erinnerungen an diese Ereignisse haben immer wieder den Verlauf der Geschichte des Abendlandes beeinflusst. Aber dieser Umstand selbst beruht nicht auf einer notwendigen Bindung an einen Ursprung. Die Einzelheiten und Zufälle historischer Ereignisse möglichst detailgetreu zu untersuchen, wird damit in einem radikalisierten Sinn zur Aufgabe des Genealogen, der damit besonders auf die Kenntnis des historischen Materials angewiesen ist: Er "braucht die Historie, um die Chimäre des Ursprungs zu vertreiben" (Foucault, 1971: 73). Mit den Begriffen 'Ursprungsmythos' und 'Genealogie' sind so zwei grundverschiedene Weisen der Auffassung und Deutung historischer Ereignisse verbunden. Inwiefern diese verschiedenen Auffassungsweisen zu unterschiedlichen Konzeptualisierungen der Entstehung von Philosophie führen, soll im Verlauf der Untersuchung gezeigt werden.

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert, wovon die ersten beiden den verschiedenen Rekonstruktionen der Philosophieentstehung bei den Griechen gewidmet sind. Hierbei habe ich, auch um eine Forschungslücke zu schließen, eine gewisse Vollständigkeit angestrebt, die natürlich im Angesicht der unüberschaubaren Fülle des Materials nur in Teilen erreicht werden konnte. Zu einer Beantwortung der Frage, warum in Griechenland Philosophie entstand, ist eine Klärung des Explikandums vorausgesetzt: Was ist mit der These gemeint, in Griechenland sei Philosophie entstanden? Der erste Teil behandelt daher den Streit um das griechische Wunder. Dieser Streit entzündete sich neben den unterschiedlich motivierten Aktualisierungsbemühungen vor allem an dem Problem einer inhaltlich hinreichenden Bestimmung der kulturellen und intellektuellen Transformation in der griechischen Antike. Dabei werden eher traditionelle von eher kritischen Stellungnahmen zu unterscheiden sein.

Im zweiten Teil erörtere ich eine Reihe von Ansätzen zur Erklärung der Entstehung von Philosophie in Griechenland. Dort geht es im engeren Sinne um die Frage, warum zwischen dem 8. und 4. Jahrhundert v.u.Z. im nordöstlichen Mittelmeerraum eine neue Form des Denkens entstanden sein könnte. Die von mir untersuchten Erklärungsansätze reichen von den realhistorisch informierten idealistischen Thesen Hegels über historisch-materialistische Erklärungsansätze bis hin zu Herleitungen der Philosophie aus der politischen Praxis oder der Schriftkultur. Wie schon der Titel der Arbeit nahe legt, zeige ich, dass bei einer Reihe dieser Darstellungen zur Entstehung der Philosophie in Griechenland Ursprungsmythische Tendenzen vorhanden sind. Im dritten Teil schließlich schlage ich eine abweichende Genealogie der Abgrenzung vom Mythos vor, die sich insbesondere auf eine Erörterung der Philosophie Platons stützt. Die Konzentration auf einen bestimmten Autoren und Zeitraum ergibt sich aus den Anforderungen an eine genealogische Methodologie. Platon bietet sich dabei zur Untersuchung nicht nur wegen der günstigen Quellenlage und seiner überragenden philosophiehistorischen Bedeutung besonders an, sondern auch, weil bei ihm das Verhältnis von Mythos und Logos besonders zentral ist.

I. TEIL: DER STREIT UM DAS 'GRIECHISCHE WUNDER'

"Und an dem Ufer steh ich lange Tage,
Das Land der Griechen mit der Seele suchend,
Und gegen meine Seufzer bringt die Welle,
Nur dumpfe Töne brausend mir herüber."

(Goethe, 1779: 7)

Zu dem Zweck, die so folgenreiche kulturhistorische Transformation in Griechenland zu verstehen, sollen in einem ersten Schritt zwei Fragen behandelt werden: 1. Welche Bedeutung haben die Ereignisse vor zweieinhalb Jahrtausenden in Griechenland heute? bzw. Was motiviert den Streit um das sogenannte griechische Wunder? Und 2. Was genau entstand oder begann in der griechischen Antike? Also worin besteht der Inhalt des griechischen Wunders? Zur Erörterung der ersten Frage beginne ich mit einer Einführung in den Streit um die Aktualität der Antike und ihre Bedeutung für das kulturelle und intellektuelle Selbstverständnis Europas. Die verschiedenen Antworten auf die zweite Frage erscheinen im Wesentlichen in zwei Varianten, die man als die traditionelle und als die kritische Auffassung charakterisieren kann. Diese Charakterisierung ist zwar insofern unzureichend, als die traditionelle weder unkritisch, noch die kritische etwa nicht auf eine ebenso lange Tradition zurückblicken könnte, aber für unsere Zwecke ist sie sehr hilfreich. Die erste Lesart stellt den Übergang vom Mythos zum Logos als entscheidenden Fortschritt in einer weltgeschichtlichen Rationalisierungsbewegung dar. Sie ist traditionsbildend, da sie mit einigen allgemein akzeptierten Annahmen das Lehrbuchwissen und den größeren Teil der veröffentlichten gelehrten Meinung dominiert. Das kritische Lager ist stärker zersplittert. Der größte gemeinsame Nenner besteht wohl darin, dass hier die Entstehung von Philosophie und Wissenschaft in Griechenland weniger positiv bewertet wird. Darunter finden sich Positionen, die im Sinne einer selbstreflexiven Vernunftkritik über die Nachtseite der Rationalisierung aufklären, bis hin zu solchen, die im Rahmen einer politischen Romantik auf eine Auferstehung des Mythos hinwirken wollen.

Beide Auffassungen, die traditionelle ebenso wie die kritische, verstehen die kulturellen Transformationen im spätarchaischen Griechenland als entscheidende Weichenstellung in der Geschichte der westlichen Welt und als den wirkenden Ursprung am Anfang unserer Geschichte, zumindest unserer Geschichte der Vernunft. Beide Parteien diagnostizieren der Antike eine relevante Aktualität. Dieser Aktualitätsbehauptung möchte ich zum Einstieg in das folgende Kapitel nachgehen (1). Dabei zeigt sich, dass der Diskurs um das griechische Wunder auch ein Diskurs um das Selbstverständnis der westlich-wissenschaftlichen Weltauffassung ist. Der Bezug auf die Alten dient neben einer möglichst sachgerechten Deutung des historischen Materials auch einer Selbstvergewisserung der Moderne im Spiegel der Antike. Nach diesen Ausführungen wende ich mich zunächst der traditionellen Auffassung zu, in der das griechische Wunder vor allem als die glückliche Geburt einer logisch-rationalen Weltauffassung erscheint (2). Zur inhaltlichen Präzisierung dieser Weltauffassung wird sie zum einen positiv bestimmt (2.1), zum anderen negativ in Abgrenzung sowohl vom griechischen Mythos (2.2) wie auch vom Denken der nicht-griechischen Kulturen (2.3). Von den vielfältigen kritischen Stellungnahmen erörtere ich nur drei, die mir besonders signifikant und wichtig zu sein scheinen. Zum ersten die von Jaspers *Kulturen der Achsenzeit* sowie von Bernal's *Black*

Athena ausgehende Debatte um das Problem des Eurozentrismus (3.1); zweitens die Logozentrismus-kritische Verteidigung einer *Wahrheit des Mythos*, wie sie etwa von Hübner vertreten wird (3.2); und, drittens, Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* (3.3). Doch zunächst soll es um die in all diesen Ansätzen vermutete Aktualität der Antike gehen.

1 DIE AKTUALITÄT DER ANTIKE

Die griechische Antike ist uns nah und fern zugleich. Manche Seele mag sich nach einer idealisierten Heimat in der antiken Welt sehnen, aber weit abgeschlagen empfangen wir ähnlich wie Goethes *Iphigenie* nur dumpfe Töne aus dieser längst vergangenen Zeit. Nur ein verschwindend geringer Teil des griechischen Geisteslebens hat die unvermeidliche massive Ausübung bei einer Jahrhunderte währenden Tradierung überdauert. Der Althistoriker Moses I. Finley veranschaulicht auf eindrückliche Weise, wie unwahrscheinlich die Erhaltung der griechischen Texte bis auf den heutigen Tag gewesen ist. Neben der Unzulänglichkeit des Materials wie Papyrus und Pergament und den vielfältigen historischen Wechselfällen wie Krieg, Brand und Zerstörung hat es auch eines kontinuierlichen Interesses an diesen Texten bedurft. "Was erhalten blieb, war das, was, abgesehen von zufälligen Ausnahmen, in Hunderten von Jahren griechischer und noch mehr Jahrhunderten byzantinischer Geschichte für wert gehalten wurde, abgeschrieben und immer wieder abgeschrieben zu werden, Jahrhunderte in denen Wertungen und Stile mehr als einmal wechselten, oftmals radikal" (Finley, 1977: 16) Das Meiste hat diesen Prozess nicht überstanden.

Wir kennen z.B. die Namen von etwa 150 griechischen Tragödiendichtern, aber abgesehen von knappen Fragmenten sind uns lediglich einige Dramen von drei Athenern des fünften Jahrhunderts erhalten geblieben: Aischylos, Sophokles und Euripides. Und selbst von diesen haben wir nur einen äußerst geringen Anteil der ihnen zugeschriebenen Dichtungen.¹ Von den vorsokratischen Philosophen sind uns nur Kompilationen und Zitate aus z.T. Jahrhunderte jüngeren Texten erhalten. Von Thales ist kein einziger Satz original überliefert, es ist nicht einmal bekannt ob er überhaupt geschrieben hat. Das erste philosophische Fragment, ein Satz des Anaximander (DK 12B1) ist so kryptisch, dass schon die Übersetzungen höchst umstritten sind, von einer angemessenen Deutung zu schweigen. Erst mit Platon und Aristoteles betreten wir mehr oder minder "festen Boden", wie Gadamer es nannte.² Aber während von Aristoteles fast ausschließlich seine nicht zur Publikation bestimmten Schriften überliefert zu sein scheinen, fehlen uns gerade diese bei Platon, was zu der Auseinandersetzung um die sogenannte 'Ungeschriebene Lehre' geführt hat.³

Die Dürftigkeit und Fragwürdigkeit unserer Quellen kann nicht genügend betont werden. Zugleich dokumentiert die heutige Existenz einer immerhin erklecklichen Zahl antiker Textdokumente aber auch, dass ein zweieinhalb Jahrtausende währendes Interesse an dem Denken der Griechen bestanden haben muss. Die griechische Antike ist stets auf irgend eine Weise aktuell gewesen. Sie war es für die Römer und für die christlichen Aristoteliker ebenso

¹ Besonders anschaulich ist die zufällige Entdeckung einiger Texte Menanders (342-292 v.u.Z.), der über hundert Komödien geschrieben haben soll. Schon in der Spätantike ließ das Interesse an Menander nach, so dass bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts nur Fragmente seiner Komödien erhalten waren. 1905 fand man in einem Haus in Aphroditopolis in Ägypten einen Topf voll Papyrusurkunden, die mit Blättern eines Menandertextes zugedeckt waren. "Ein Anwalt wollte so seine wichtigen Korrespondenzen mit weniger wertvollem Material schützen – er konnte nicht ahnen, dass eine ferne Nachwelt ganz anders urteilen würde" (Rechenberg, 1966: XXXIV).

² In einem Kapitel *Fester Boden. Platon und Aristoteles* formuliert Gadamer die hermeneutische Programmatik, die Texte der Vorsokratiker vom Resultat her durch die Brille von Platon und Aristoteles zu diskutieren. Vgl. Gadamer (1996: 43-53).

³ Zum Problem der Ungeschriebenen Lehre vgl. Gaiser (1963), Wipern (1972), Reale (1989). Zur Überlieferungsgeschichte des Corpus Aristotelikum, die in dieser Arbeit nicht wieder behandelt wird, vgl. Sonderegger (2000: 175f). Weitere Literaturhinweise dort.

wie für die arabischen Gelehrten und natürlich für die Europäer der Renaissance. Noch heute genügt vielen das Wenige, was wir über das Leben und Denken der Griechen wissen, um der Antike eine erhebliche aktuelle Bedeutung in Wissenschaft, Philosophie, Bildung, Kultur und Politik beizumessen. In allen Generationen gab es Menschen, die das griechische Erbe bewahrten und aktualisierten. Aktualität konstituiert sich aber nicht durch rein historistisch-antiquarische Interessen, sondern bedarf der mehr oder minder berechtigten Annahme einer Relevanz bestimmter Facetten von Vergangenen für gegenwärtige Menschen und deren Belange. Das gilt um so mehr, wenn die Möglichkeiten zur Tradierung begrenzt sind.

Die griechische Antike gilt als Wiege des Abendlandes. Was hat man nicht alles den Griechen als originäre Leistung angerechnet: Die Entstehung des Politischen; die Überwindung orientalischer Despotie und die Entwicklung einer auf Freiheit und Transparenz gegründeten Demokratie; die Geburt der Tragödie, allgemein der überzeitlich gültigen Maßstäbe in den schönen Künsten, dem Theater, der Architektur, der Plastik; den Beginn selbstreflexiver Individualität, die unabhängig von göttlichen Einflussnahmen rational handelt; auch die erste Entwicklung einer umfassenden Schriftkultur und eines weitverzweigten marktwirtschaftlich-funktionalen Handelsnetzes hat man im antiken Griechenland verortet. Nicht zuletzt soll sich in Griechenland die Geburt von Philosophie und Wissenschaft ereignet haben. All den genannten Phänomenen und Institutionen ist überdies gemeinsam, dass sie noch heute zumindest in der westlichen Welt in Ehren stehen. Man hat daher diesen Prozess seit Ernest Renan oftmals als "das griechische Wunder" bezeichnet,⁴ und sollte auch nur ein größerer Teil der genannten Errungenschaften eine wirklich autochthone und genuin griechische Leistung sein, so hätte diese Rede von einem Wunder ihre Berechtigung. Das gilt zumindest dann, wenn man damit ein Geschehen bezeichnet, über das man sich wundern kann und dessen wundersamen und wunderbaren Folgen noch nach mehr als zweitausend Jahren bis in die Gegenwart spürbar zu sein scheinen. Dabei halte ich es aber für angemessener, das besagte kulturhistorische Ereignis nicht als unerklärliche oder göttliche Tat, sondern wie Michel Serres als etwas, "dessen Eintrittswahrscheinlichkeit gegen Null tendiert" (Serres, 1996: 14) zu verstehen.⁵ Dadurch vermeidet man zugleich die positive Bewertung, die zum Wort Wunder gehört. Ein zwar unerwartetes und unwahrscheinliches aber dafür belangloses oder unvorteilhaftes Ereignis bezeichnet man nicht als Wunder. Ich verwende im Folgenden die Rede von einem 'griechischen Wunder' in einer solchen neutralen Weise als bloße Chiffre für die noch näher zu bestimmenden Inhalte der aktuell anscheinend noch immer bedeutsamen Ereignisse im antiken Griechenland.

Antikes ist gegenwärtig, daran besteht kein Zweifel, auch wenn der Rückzug des humanistischen Gymnasiums in eine schmale bildungsbürgerliche Elite weitgehend abgeschlossen sein sollte und Gustav Schwabs *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums* nicht mehr zu den vielgelesenen Jugendbüchern gehört. Man denke nur an die dorischen Säulen im Portikus öffentlicher Gebäude, an die staatliche Gedächtnispflege in Museen und Galerien oder an E-

⁴ Renan (1884: 59f), Zu Renan vgl. Seznek (1979). Die Rede vom griechischen Wunder findet sich z.B. bei Jaeger (1933: I,11), Störig (1982: 73), Sandvoss (1989: 227), Zaicev (1993: bes. 11f) oder Papenfuß/Strocka, 2001).

⁵ Zwar kann man hinsichtlich eines singulären historischen Ereignisses schlecht von Wahrscheinlichkeit sprechen, da die statistischen Vergleichsgrößen unklar sind, aber damit kann gemeint sein, dass in allen Kulturen zu allen Zeiten nur einmal der Fall des klassischen Griechenland aufgetreten ist. Dann sind allerdings die Ereignisse in Griechenland gerade ebenso unwahrscheinlich wie die Entwicklung des Kulturaustausches der Trobriander oder das Wunder der Erfindung von Umwelt-Bingo.

lemente der Alltagskultur wie Kirk Douglas *Spartakus* oder die *Asterix-Comics*.⁶ Unsere Sprache ist durchdrungen von antiken Termini wie Demokratie, Politik, Poetik, Tragödie, Pragmatismus, Psychologie usw. Nimmt man, wie der Religionshistoriker Walter Burkert auf süffisante Weise bemerkt, "dazu noch die lateinischen Wörter *colonia* und *imperium*, dann hat man mit dem 'Kolonialismus' und 'Imperialismus' auch schon das schlechte Gewissen des von der Antike herkommenden Abendlandes am Haken" (Burkert, 2003: 111). Akademische und Pädagogische Interessenvertretungen nehmen sich der Antike an, vor allem Bildungspolitiker und Lehrerverbände setzen sich für den Erhalt und die Ausweitung antiker Stoffe als Unterrichtsfach ein, denn 'Zukunft braucht Herkunft', heißt es.⁷

Vor wenigen Jahren wurde zum Beispiel ein Lese- und Lehrbuch für den europäischen Philosophieunterricht mit dem Titel *Das Wechselspiel von Mythos und Logos. Die Dialektik der griechischen Aufklärung als europäisches Paradigma* publiziert. Darin finden sich eine Reihe von griechischen Quellen zusammen mit Auszügen aus traditionellen Interpretationen dieser Texte. In ihrem Geleitwort zu dem Lehrbuch fordert die damalige EU-Kommissarin für Jugend, Bildung, Forschung und Innovation Edith Cresson dazu auf, uns auf "unsere gemeinsame philosophische Grundlage" zu besinnen, nämlich auf das Denken der antiken Griechen, denn: "Die griechische Philosophie ist die Wurzel unserer Demokratie" (Cresson, 1998). Die sachliche und persönliche Bedeutung der Kenntnis antiker Stoffe, insbesondere für die politische Bildung von EU-Bürgern wird dabei betont. Es ist nicht auszuschließen, dass es sich bei diesen Bemerkungen mehr um gefällige 'Sonntagsreden' handelt,⁸ aber auch die gelehrte Fachwelt findet die Anfänge der Demokratie, selbst des Politischen bei den Griechen.⁹ Der Bezug auf die griechische Antike erscheint daher als Rückbesinnung auf die Anfänge von aktuell bedeutsamen Institutionen wie etwa Demokratie. Man hofft, durch die Beschäftigung mit diesen Anfängen etwas zur Lösung gegenwärtiger Fragen oder Probleme beizutragen.

Auch auf der Suche nach einem europäischen oder westlichen kulturellen Selbstverständnis geht der Blick gern zurück zu der mutmaßlichen Wiege des Abendlandes. Gadamer zu Folge berührt nämlich die Auseinandersetzung mit "dem Anfang der griechischen Philosophie, und das besagt: der abendländischen Kultur [...] aktuelle Probleme unserer eigenen Kultur, die sich in einer Phase des Umbruchs, aber auch der Ungewissheit und der mangeln-

⁶ Vgl. dazu die amüsante Studie *Asterix. Die ganze Wahrheit* Royen/Vegt (1998). Wie in Donald-Duck-Comics die Antike behandelt wird, hat kürzlich U. Quatember (2000) untersucht..

⁷ So lautet das Motto des Deutschen Altphilologenverbandes (2002). In einem Bildungsmemorandum wollen europäische Lehrerverbände "Europa als gemeinsamen Geschichts- und Kulturraum begreifen!" (<http://www.lehrerverband.de/eubil.htm>) Unter dem Motto *Europa braucht die Antike* setzt sich auch der Verein AGE (Alte Geschichte für Europa e.V.) für die Antike als Unterrichtsfach ein. An deutschen Universitäten engagiert sich die kürzlich gegründete *Gesellschaft für antike Philosophie*.

⁸ Inwiefern Cresson sich diesen hohen Idealen persönlich verpflichtet fühlte, mag man daran ermesen, dass die vor allem gegen sie erhobenen Vorwürfe der Korruption und Vetternwirtschaft im März 1999 zum Rücktritt der Europäischen Kommission führten. Vielleicht bezieht sich Michel Serres auf solche Phänomene, wenn er vermutet "auch diesen verlogenen Diskurs", mit dem eine herrschende Elite ihre egoistischen Interessen kaschiert, "haben wir von den Griechen geerbt" (Serres, 1996: 13).

⁹ Vgl. beispielsweise die grundlegenden Arbeit von Meier (1980) sowie Bleiken (1995: v.a. 679-683), Funke (2001) oder den Bericht zur Forschungsliteratur von Rausch (1994). Dabei sind allzu idealisierende Deutungen der antiken Klassengesellschaft sicher unangemessen. Vgl. Kippenberg (1977b). Dass die antike Demokratie sich nur auf männliche Vollbürger bezog und ebenso selbstverständlich mit Sklaverei vertrug wie die frühen neuzeitlichen mit der Ausgrenzung von Frauen ist lange bekannt. Vgl. Hegel (1822/23: 361), mit Bezug zur modernen Ideologie vgl. Finley (1980, bes.: Kap. I) sowie Cartledge (1997, bes.: 169f) mit weiteren Literaturangaben.

den Selbstsicherheit befindet" (Gadamer, 1996: 9).¹⁰ Mit dieser Einschätzung steht der Heidelberger Philosoph durchaus nicht allein. Christian Meier ist der Überzeugung, in Wahrheit sei das, "was man unter 'Europa' realhistorisch verstehen könnte, ohne die Griechen undenkbar" (Meier, 2002a: 79). Und wer z.B. ein Buch mit dem Titel *Die Griechen und Wir* schreibt oder liest, will und wird weniger etwas über *die* Griechen erfahren, als vielmehr über das *Wir*. Dementsprechend beginnt Cartledge's Studie über die aktuelle Bedeutung der Antike mit Auszügen aus einer Rede von US-Präsident George Bush vor der UNO-Vollversammlung im Jahre 1991: "Menschen, denen man jahrelang ihre Vergangenheit vorenthalten hatte, haben begonnen, nach ihrer Identität zu suchen."¹¹ Die zunehmende Rückbesinnung auf die Geschichte spiele eine bedeutende Rolle für die sog. 'Identität' einer Kultur. Und, so folgert Cartledge, die Griechen haben "Anteil, und zwar keinen geringen, an unserer Identität. Mag auch ihre Sprache tot sein, ihr Erbe ist lebendig, und es ist eine lebenswichtige Angelegenheit. Im Horizont der Themen, in dem das vorliegende Buch konzipiert und geschrieben wurde, steht unsere Identität nicht weniger zur Debatte als die ihre" (Cartledge, 1997: 7)¹² In der Betonung der 'Lebenswichtigkeit' des griechischen Erbes kommt ein Nachdruck zum Vorschein, der in diesem Zusammenhang überraschen mag, der aber zugleich ein Motiv für heutige Aktualisierungen der Antike verdeutlicht. Gerade weil die Frage nach einem westlichen oder europäischen Selbstverständnis offen ist, wird dem Bezug auf die Anfänge des Abendlandes solches Gewicht beigemessen.

Das Ideal (oder Schreckbild) der Antike wurde und wird dazu verwendet, um einer als problematisch erlebten Gegenwart den Spiegel vorzuhalten und Fixpunkte für eine normative Orientierung abzugeben. So lässt sich seit der Renaissance eine stets erneute *Geburt der Antike aus dem Geist der Moderne* beobachten.¹³ Dabei war das jeweilige Antikenbild "stets geprägt von den Ansprüchen des europäischen Selbstbewusstseins" (Fett, 2000: 29). Das wird, um ein letztes zeitgenössischen Beispiel zu geben, besonders deutlich in dem Band *Das geistige Erbe Europas*,¹⁴ für den der DDR-Philosoph Manfred Buhr die Stellungnahmen über sechzig namhafter internationaler Wissenschaftler und Philosophen von Moshe Zimmermann

¹⁰ An anderer Stelle benennt Gadamer die Ursachen dieser Unsicherheit detaillierter. Er führt neben der Bedrohung durch Waffenarsenale, deren Verwendung einem "Selbstmord der menschlichen Zivilisation" (Gadamer, 1994: 53) gleich käme, die ökologische Krisis an, für die zudem keine Lösung zur Hand sei. Dieses Szenario erinnert ihn an dasjenige, welches Platon im siebten Brief beschreibt und als Motiv für die Philosophie geltend macht.

¹¹ Eine präzise Quellenangabe liegt leider nicht vor. Was dieser Satz genau bedeuten könnte, wäre sicher einer eingehenderen Analyse wert, die hier allerdings nicht möglich und nicht nötig ist.

¹² Cartledge wendet sich dabei gegen die Verwechslung von Ursprung und Identität, denn ihm erscheinen die Griechen "in entscheidenden kulturellen Aspekten, ideologisch nicht weniger als institutionell, als 'hoffnungslos fremd'" (Cartledge, 1997: 5). Damit bricht er ganz im Sinne einiger Altphilologen mit einer "naiven 'Auch schon' -Altertumsbegeisterung" (Latacz/Krauss, 1994: VII), um gerade in der Unzeitgemäßheit des Anderen die kritische Phantasie anzuregen. Dass die Betonung der Alterität der Griechen noch immer Widerspruch hervorruft, geht aus den Reaktionen auf Cartledges (1997: 173f) Buch hervor. Ein klassischer Vertreter solcher 'Auch schon'-Altertumsbegeisterung ist Olof Gigon, der, unzufrieden über die mangelnde Hochschätzung der Alten, behauptet, die Griechen hätten "evidentermaßen die entscheidenden Gesichtspunkte" schon der französischen Revolution geliefert. "Ohne die antike Philosophie wäre dies alles überhaupt nicht zustande gekommen" (Gigon, 1977: 21). Darüber hinaus hätte die Antike "die meisten der konstanten metaphysischen Probleme schon formuliert; sie haben auch schon die entscheidenden Gesichtspunkte jeder Ethik und die fundamentalen Aufgaben jeder politischen Organisation gesehen" (Gigon, 1977: 23).

¹³ So der Titel einer Arbeit von Dietrich Harth (1994), der die modernen Aneignungen antiker Stoffe in deutschen und französischen Diskursen seit dem 17. Jahrhundert untersucht.

¹⁴ Der Begriff des Erbes ist dabei aufschlussreich, denn er hat nicht nur die passive Dimension des historisch von den Vorfahren auferlegten, sondern eine Erbschaft wird auch aktiv angetreten, gestaltet, umgewandelt und verändert weitergereicht. Für die starre Vorstellung einer kontinuierlichen Fortschrittsentwicklung ist das Bild einer Erbschaft daher eigentlich ungeeignet.

bis Manfred Riedel, von Hermann Lübke bis Teodor Oiserman, von Lucien Seve bis Chukei Kumamoto eingeholt hat. Ziel der beeindruckenden, geradezu repräsentativen Versammlung gelehrter Meinungen ist es, "die geistigen abendländischen Traditionen, die Vielfalt des abendländischen geistigen Lebens, in den europäischen Einigungsprozess einzubringen" (Buhr, 1994: 15).¹⁵ Dass es dabei nicht um eine *l'art pour l'art* - Erinnerung an erbauliche Fragmente europäischen Geisteslebens, sondern um Anspruch und Wirklichkeit der Moderne geht, wird in der Einleitung von Antonio Gargano explizit.

Der italienische Gelehrte zeichnet ein düsteres Bild von der europäisierten und rationalisierten Welt, indem er eine UNICEF-Studie von 1990 zitiert, wonach jährlich 14 Millionen Kinder unter fünf Jahren und eine halbe Million Frauen bei Geburten und Schwangerschaften in den 'unterentwickelten' Ländern sterben. 350.000 Kinder erblinden jährlich aufgrund von Mangel an Jod und Vitaminen. In den Metropolen hat sich UNICEF zufolge die Gewalt gegen Kinder und Jugendliche seit den 80er Jahren von 600.000 auf 2,4 Mio. vervierfacht.¹⁶ Gargano sieht die Lösung dieser drängenden Probleme in einem vollständigen Begriff von Vernunft, wie ihn "die Begründer der griechischen und damit europäischen Kultur festgestellt haben; heute müssen wir uns auf der Suche nach Möglichkeiten eines Auswegs aus der Krise der modernen Welt wieder auf sie beziehen" (Gargano, 1994: 20). Auch dieser Band hängt also dem Gedanken an, 2500 Jahre alte Texte könnten bei der Lösung gegenwärtiger politischer und ökonomischer Schwierigkeiten helfen. Es gibt eine Reihe von Publikationen, Konferenzen, Reden und Feuilletonartikeln, die sich in ähnlicher Form der Aktualität und zugleich damit der Aktualisierung der Antike widmen.¹⁷ Die genannten Beispiele mögen genügen, um die Stossrichtung dieser Vergegenwärtigungen zu verdeutlichen. Der Bezug auf das 'griechische Wunder' soll beitragen, dasjenige zu verstehen, was man *The European Miracle* genannt hat.¹⁸ Es geht dabei immer auch um das gegenwärtige Selbstverständnis der westlich-europäischen Tradition in der modernen Welt.

Dabei bezieht sich die Frage nach einem angemessenen Selbstverständnis des Abendlandes durchaus nicht allein auf kulturelle, sozialphilosophische oder politische Diskurse. Auch für das wissenschaftlich-philosophische Denken, das in dieser Arbeit im engeren Sinne zu interessieren hat, werden exklusiv griechische Quellen geltend gemacht, "denn wer philosophiert, der denkt eigentlich griechisch" (Kranz, 1955: 3). Die Realisierung von Philosophie und Wissenschaft sei nicht lediglich griechischen Ursprungs, sondern zugleich kontinuierliches und distinktes Merkmal der abendländischen Tradition. Diesen Anspruch hat auf besonders prägnante Weise Martin Heidegger auf den Punkt gebracht. Seines Erachtens ist schon das Adjektiv 'abendländische' zur Charakterisierung von Philosophie redundant. "Der Ausdruck 'abendländische Philosophie' wird vermieden; denn diese Bezeichnung ist streng gedacht ein überladener Ausdruck. Es gibt keine andere Philosophie als die abendländische. Die 'Philosophie' ist ihrem Wesen nach so abendländisch, dass sie den Grund des Abendlandes

¹⁵ Auch wenn hier von Traditionen im Plural die Rede ist, will doch keiner der Autoren an eine andere als die griechische Kultur anknüpfen.

¹⁶ Vgl. Gargano (1994: 24f).

¹⁷ In vergleichbarer Weise wählt der Herausgeber eines Tagungsbandes der Humboldt-Gesellschaft den "Krieg und namenloses Elend in Europa heute, gar nicht so weit weg vom geographischen Schauplatz unseres 'griechischen Wunders'" (Strocka, 2001: XIX) zum Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung mit den Griechen.

¹⁸ *The European Miracle* ist der Titel einer einflussreichen Studie von Eric L. Jones, der die weltgeschichtliche Hegemonie Europas vor den frühen Kulturen Asiens, Afrikas und Amerikas vorzüglich mit geopolitischen und demographischen Phänomenen zu erklären sucht. Vgl. Jones (1969). Zur Bedeutung und Kritik dieses Ansatzes vgl. Blaut (1993: v.a. 69-94, 135).

trägt" (Heidegger, 1943: 3).¹⁹ Auch unter Philosophiehistorikern hat diese Einstellung ihren Niederschlag gefunden. "Western civilization is distinguished from all other civilizations by the fact that it has science. [...] science is a unique feature of our civilization; and we owe it to the Greeks" (Hutten, 1962: 11).²⁰ Hier werden zwei Momente zusammen gefasst, die für die Frage eines westlichen Selbstverständnisses relevant sind. Zum einen wird der Westen in Abgrenzung zu allen anderen Zivilisationen durch das Spezifikum 'Wissenschaft' oder 'Philosophie' definiert, zum anderen wird der Westen durch den Begriff des Erbes oder des tragenden Grundes trans-historisch an griechische Ursprünge gebunden. Es gibt demnach ein ungebrochen tradiertes Erbe, eine Kontinuität wissenschaftlichen Denkens, welches die einzigartige Entwicklung der westlichen Zivilisation, den *okzidental*en *Sonderweg* (Max Weber) von Anfang an charakterisiert.²¹

Diese Auffassung blieb nicht auf Wissenschaftstheoretiker und -historiker beschränkt; auch namhafte Naturwissenschaftler sehen in der Antike wichtige Vorbilder und z.T. auch Antizipationen heutiger Methoden und Forschungsergebnisse. So beschreibt etwa Werner Heisenberg in einer autobiographischen Erörterung, wie die Auseinandersetzung mit der Antike nicht nur seinen Humanismus sondern auch sein naturwissenschaftliches Denken geprägt habe.²² Dabei sieht er vor allem in der Fruchtbarkeit des typisch griechischen prinzipiellen Fragens die Aktualität der Antike für alle Disziplinen begründet. Die Sprache der Mathematik zur Beschreibung der physikalischen Welt sowie der Materialismus, wie er im Denken Demokrits vorliegt, seien griechischen Ursprungs. An anderer Stelle hebt er die vorbildliche Bedeutung der Antike nicht nur für ungebrochen aktuelle erkenntnistheoretische und ontologische Thesen, sondern auch für die Schönheit moderner Physik hervor. Insbesondere durch die pythagoreische und platonische Entdeckung der sachlich angemessenen Reduktion einer bunten "Vielfalt der Erscheinungen" auf schöne, mathematisch darstellbare "einheitliche Formprinzipien [...] ist eigentlich schon das ganze Programm der heutigen exakten Naturwissen-

¹⁹ Heideggers Griechenbild ist insbesondere für das Philosophieren in Deutschland sehr einflussreich gewesen, wie kürzlich Glenn W. Most (2002a) aufgewiesen hat. Auf Klassizisten ist sein Einfluss eher gering. "Die meisten klassischen Philologen ignorieren Heidegger; die wenigen, die dies nicht tun, neigen dazu, seinen Einfluss zu beklagen" (Most, 2002a: 123). Da ich im folgenden vor allem philosophiehistorische Lehrbücher behandle, werde mich ich mit Heidegger nicht eingehend befassen. Im übrigen schließe ich mich dem Urteil von Niehues-Pröbsting an: "Heideggers Verweigerung will nichts, Husserls voluntaristisches Modell kann nichts beitragen zu einer historischen Erklärung des Problemes, warum bei den Griechen die Philosophie beginnt" (Niehues-Pröbsting, 2002: 7).

²⁰ Die Rede von einem griechischen Erbe des Abendlandes findet sich bei Butcher (1891: 40) und wiederholt bis in jüngste Publikationen. Vgl. Luce (1992: 9) oder Gadamer (1999: 151f), um nur wenige zu nennen. Auch Karl Popper legt seiner Auffassung von der Geschichte des wissenschaftlichen Denkens die Idee einer Kontinuität zugrunde, wenn er ausdrücklich behauptet "von den Vorsokratikern führt [...] eine vollkommen kontinuierliche Entwicklungslinie zu den späteren Theorien in der Physik" (Popper, 1958: 205). Der Wissenschaftshistoriker S. Samburski meinte ebenfalls, "wir können sogar behaupten, dass die Wurzeln der modernen Wissenschaft in die Antike zurückreichen, weil die grundlegenden Prinzipien der wissenschaftlichen Methodik, wie sie heute noch gelten, im alten Griechenland entdeckt wurden" (Samburski, 1965: 15).

²¹ In seiner Vorbemerkung zu den gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie stellt Max Weber sich die Aufgabe, "die besondere Eigenart des okzidental und, innerhalb dieses, des modernen okzidental Rationalismus zu erkennen und in ihrer Eigenart zu erklären" (Weber, 1920: 12). Vgl. dazu Habermas (1981: 225-238) und Schluchter (1998: bes. 64-68). Präziser noch als von einem okzidental Rationalismus kann man mit Othmar Fett (2000) von einem spezifisch *eurogenen* Naturverhältnis sprechen. Im Unterschied zu okzidental betont eurogen stärker den Aspekt einer europäischen Genesis. Der bloße Hinweis auf die Entstehung in Europa lässt zudem die Frage nach dem kontinuierlich okzidental Charakter und damit nach dem Verhältnis von Genesis und Geltung dieses Rationalismus offen.

²² Heisenberg betont besonders die biographische Bedeutung humanistischer Bildung, macht aber auch sachliche Relevanz für sich und andere Physiker geltend. Mit Blick auf Max Planck etwa glaubt Heisenberg deutlich erkennen zu können, "dass sein Denken durch die humanistische Schule beeinflusst und befruchtet worden ist" (Heisenberg, 1955: 43).

schaft vorweggenommen" (Heisenberg, 1977: 98). Ähnlich euphorisch äußerten sich auch andere Physiker. C.F.v. Weizsäcker formuliert im Wortlaut geradezu identisch mit Heisenberg, "dass wir heute mit unserer Physik gleichsam rekapitulierend die verschiedenen Gedanken, die bei Platon entworfen sind, durchgehen" (Weizsäcker, 1971: 139).²³ Auch Erwin Schrödinger widmete sich der "frühen Kindheit der Wissenschaft" (Schrödinger, 1954: 54) im antiken Griechenland, "weil nirgends auf der Welt, weder vorher noch nachher, ein so fortgeschrittenes, wohlgegliedertes Gebäude aus Wissen und Nachdenken errichtet worden ist" (Schrödinger, 1954: 21).

Man kann in diesen Stellungnahmen einen arbiträren Phil-Hellenismus sehen, der auf die naturwissenschaftlichen Arbeiten der genannten Physiker keinen wesentlichen Einfluss hatte. Tatsächlich hat die Liebe zu den Griechen bei Heisenberg und Schrödinger deutlich biographische Züge und ist auch politisch motiviert. Schrödinger sah in dem Bezug zu Griechenland die Möglichkeit zur Überwindung der weltanschaulichen Gegensätze, Heisenberg verteidigt aus ähnlichen Gründen die soziale Notwendigkeit humanistischer Bildung.²⁴ Darüber hinaus behaupten diese Physiker aber auch, dass Wissen um die Griechen sei wichtig für das Selbstverständnis und die Praxis eines heutigen Naturwissenschaftlers. Wenn moderne Naturwissenschaft noch heute eine geordnete, systematische Form der Generierung und Gliederung von Wissen über die Natur ist; wenn die ihr angemessene Sprache tatsächlich die mathematische Formel ist und ihr Gegenstand die einheitlichen Prinzipien der physikalischen Welt; und wenn zudem den drei genannten Physikern darin Recht zu geben ist, dass die Griechen erstmals diese Form der Schaffung von Wissen entwickelt haben, dann wäre unsere moderne Physik in wesentlicher Hinsicht griechisch.²⁵

Mag sein, dass die genannten Texte eher die kulturellen Orientierungen verschiedener Philosophen, Historiker und Physiker widerspiegeln als tatsächlich etwas über das Wesen und die Praxis gegenwärtiger Wissenschaft von der Natur auszusagen. Unstrittig ist aber, dass bedeutende Wissenschaftler und Historiker *geglaubt* haben, in einer griechischen Tradition zu stehen und dieser Beziehung Bedeutung für ihre eigene Forschungstätigkeit beigemessen haben. Inwiefern dieser Glaube berechtigt und die damit unterstellte enge Verbindung zwischen antiken *physikoi* und modernen Naturwissenschaftlern tatsächlich gegeben ist, ist eine Frage, die an dieser Stelle nicht eingehend behandelt werden kann. Auch lasse ich die Frage nach der Plausibilität einer zweieinhalb Jahrtausende währenden eigenständigen Entwicklung des Abendlandes offen.²⁶ Ob die antiken Texte darüber hinaus wirklich bei der Entwicklung einer

²³ Einschränkung macht er die unterschiedlichen Zeitauffassungen geltend und die damit verbundene moderne Konzeption von Relativität. Es ginge daher nicht um eine bloße "Revindikation Platons" (Weizsäcker, 1971: 140), sondern um die fortgesetzte Auseinandersetzung mit Problemen, die schon Platon erkannte.

²⁴ Vgl. Schrödinger (1954: 17-22), Heisenberg (1955: 37f).

²⁵ Ähnliches wird auch für die Biologie behauptet. Vgl. Hall (1969) oder Lennox (2001), die beide den Beginn der Biologie und Life Sciences in der griechischen Antike, vornehmlich bei Aristoteles verorten. Zu Lennox vgl. Carson (2002).

²⁶ Gerade die Frage nach einer zivilisatorischen Kontinuität des Abendlandes ist in hohem Maße umstritten. Sie wird von verschiedenen Autoren zurückgewiesen, die eine andere Form der Weltgeschichte zu schreiben suchten, wie etwa Gran (1996), Galtung (2000) oder James Blaut, der beweisen will, dass "the rise of Europe above other civilizations did not begin until 1492, that it resulted not from any European superiority of mind, culture, or environment, but rather from the riches and spoils obtained in the conquest and colonial exploitation of America and, later, Africa and Asia" (Blaut, 1993: 51). Sicherlich gab es eine kontinuierliche Tradierung von und Bezugnahme auf antike Autoren, wie sich deutlich auch an der Renaissance zeigt. Vgl. Burckhardt (1860: 171-279), Lindberg (1992: 355-360). Auch in der Wissenschaftsgeschichte spricht einiges für eine Traditionslinie, sei sie real oder nur konstruiert. Bacon platziert sich mit seinem *Novum Organon* explizit in kritischer Distanz zu Aristoteles und auch für Galilei ist eine besondere Hinwendung zu Platon bemerkt worden. Vgl. Koyré (1957) und Detel (1979). Dass es sich allerdings bei jeder Renaissance um

europäischen oder auch nur akademischen 'integrierenden Identität' helfen können, sei ebenfalls einmal dahin gestellt.²⁷ Wichtig ist im Zusammenhang dieser Arbeit zunächst lediglich, dass die Aktualisierungsbedingungen antiker Texte aktuelle Bedingungen, nicht historisch vergangene sind. Es sind heutige Menschen, die ausgehend von heutigen Fragen in vergangenen Texten nach Antworten und Vorbildern suchen. Sie treffen eine Auswahl. Heisenberg z.B. interessiert sich nicht für die Speiseregeln und Seelenwanderungslehre der Pythagoreer, sondern für ihre mathematischen Annahmen, denn diese sind ihm heute wichtig. Fragmente der griechischen Antike werden vergegenwärtigt, Bruchstücke vergangenen Denkens werden in der Gegenwart neu kontextualisiert, das gilt auch für die Philosophiegeschichtsschreibung. Dieser Umstand kann zu einer Reihe von Anachronismen führen und zu einer Auswahl des Materials, die das Bild der Antike durchaus verfälschen kann. Der Streit um das griechische Wunder ist daher nicht nur ein Streit um die richtige Deutung des überlieferten Materials, sondern zugleich immer auch ein *philosophischer Diskurs der Moderne* und eine Selbstvergewisserung des Abendlandes.²⁸

Damit soll nicht unterstellt werden, es ginge ausschließlich um aktuelle Problemstellungen und man könne nichts Zutreffendes oder Glaubwürdiges über die griechische Antike sagen. Die sorgfältige Interpretation der überlieferten Quellen vermag durchaus mehr oder weniger angemessene Deutungen zu unterscheiden. Hier hat die philologische und archäologische Forschung beeindruckendes Wissen hervorgebracht. Sie vermag auch, allzu hochfliegende Wundergeschichten oder verfälschende Anachronismen zu problematisieren. Aber der aktuelle Problemzusammenhang bezeichnet den Rahmen, in dem die Frage nach der Art der kulturellen Transformation in Griechenland und seinen möglichen Erklärungen gestellt wird. Geschichte kann nur rückblickend, von einer aktuellen Warte aus betrachtet werden, aber das überlieferte Wissen lässt trotzdem keine beliebigen Deutungen zu. Dementsprechend wird hier nicht behauptet, das griechische Wunder habe sich nur in den Köpfen neuzeitlicher Historiker ereignet,²⁹ auch wenn sie allerlei wundersame Dinge über die Griechen zu berichten wussten. Vielmehr wird auch in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass sich im nordöstlichen Mittelmeerraum vor zweieinhalb Jahrtausenden etwas Verwunderliches und Erklärungsbedürftiges ereignet hat. Fragt sich nur Was und Warum?

Viele der Antworten auf diese Fragen sind nach meinem Eindruck unbefriedigend, noch häufiger werden sie nicht einmal ernsthaft gestellt. Erst 1999 hat sich beispielsweise ein in-

eine Neuaneignung handelt, wird nicht nur bei den im Haupttext diskutierten Autoren deutlich, sondern gilt auch für die französische *Querelles des Anciens et des Modernes* um die Frage nach den kulturellen Maßstäben, vgl. Kapitza (1981) oder für Winkelmanns Konstruktion einer klassischen 'edlen Einfalt und stillen Größe'. Vgl. Harth (1994: 100-103).

²⁷ Wolfgang Kluxen warnte davor, hier eine "Art 'Unternehmensphilosophie'" zu erwarten, "wie sie etwa eine Aktiengesellschaft zur Stärkung ihrer 'Corporate identity' beschließt" (Kluxen, 1994: 177). Hermann Lübke stützt die historisch und politische unzulängliche Frage nach einer europäischen 'Identität' mit dem ihm eigenen Stil besonders prägnant auf eine gesunde Maß zurecht: "Wie kann sich ein unionsbezogenes europäisches Teileinheitsbewusstsein überhaupt bilden?" Seine Antwort ist ebenso ernüchternd: "Es wird sich über die pragmatische Evidenz der Lebensvorzüge der künftigen Europäischen Union oder gar nicht bilden" (Lübke, 1994: 200). Dabei ist die Frage, ob und wie *komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden* können, ganz und gar nicht neu. Vgl. Habermas (1974). Zur Konjunktur, ideologischen Überfrachtung und analytischen Fragwürdigkeit der Kategorie 'Identität' vgl. Niethammer (2000). Aus dem Bedürfnis nach einer qualitativ und auch emotional gehaltvollen, substantiellen und distinktiven 'Identität' aller Angehörigen eines sozialen Zusammenhangs folgt nicht, dass es so etwas gibt.

²⁸ Vielleicht auch aus diesem Grund kommt Habermas in seiner ersten Vorlesung zum *philosophischen Diskurs der Moderne* auf die *Querelles des Anciens et des Modernes* zu sprechen. Habermas (1985: 16f).

²⁹ Diese These wurde auf der Abschlussdiskussion der Humboldt-Tagung *Gab es das griechische Wunder* diskutiert. Vgl. Papenfuß/Strocka (2001: 431f). Auch der Kulturhistoriker Egon Friedell soll Winkelmann vorgeworfen haben, dieser "habe die griechische Antike schlicht erfunden" (Harth, 1994: 101).

ternationales Symposium der Alexander von Humboldt Stiftung die Frage *Gab es ein griechisches Wunder?* vorgelegt. Aber schon in der Einleitung des Tagungsbandes wird unmissverständlich festgestellt, "dass am Ende des 6. Jhs. v. Chr. und in den folgenden Jahren ein Qualitätssprung der schon bisher durchaus dynamischen Entwicklung erfolgte, den keine andere Kultur bisher getan hat, tun konnte" (Strocka, 2001: XX). In der behaupteten Unfähigkeit anderer Kulturen zu einem ähnlichen Schritt kommt ein irritierender Phil-Hellenismus zum Ausdruck. Worin genau dieser Qualitätssprung besteht, was ihn auslöst, warum er als qualitative Verbesserung verstanden werden sollte, wird zudem nicht klar, auch wenn eine Einleitung nicht der Ort sein mag, all diese Fragen zu beantworten. Wenige Zeilen später wird die geistig überlegene Meisterschaft der Griechen noch entschiedener und über alle Epochen hinweg gewürdigt: "Da diese Köpfe Griechen gehörten, Griechen dieser einmaligen Weltsekunde, geriet das Neue nicht abstrakt, sondern gewann eine einfache, wunderbar schöne Form. Dies ist unwiederholbar und auch unüberbietbar" (Strocka, 2001: XX). Mag sein, dass das qualitativ Neue wunderbar schön ist, dass die damaligen Griechen über alle Maßen begabt waren und dass es unmöglich ist, etwas besseres zu schaffen. Es mag aber auch sein, dass hier ein Moderner "zur beglückenden Betrachtung" (Strocka, 2001: XX) gleich Goethes *Iphigenie* ein Idealbild von einer (verlorenen) griechischen Heimat zeichnet. Zumindest ist es nicht unmittelbar plausibel, den Griechen allein die Fähigkeit zu solchen unwiederholbaren und unüberbietbaren Leistungen zuzuschreiben. Möglicherweise haben aber auch all die bisher genannten Autoren einfach Recht damit, dass in der griechischen Antike quasi ein Wunder geschehen ist, von dessen Folgen wir noch heute zehren und profitieren. An dieser Stelle kann noch nicht entschieden werden, ob die Rede vom griechischen Wunder vor allem das Produkt einer beglückenden Betrachtung ist oder ein fundamentum in re hat. Die Annahme von den griechischen Wurzeln der abendländischen Kultur, samt ihrer Philosophie und Wissenschaft, dient zwar als positiver Bezugsrahmen okzidentaler Selbstvergewisserung, aber mit dieser Feststellung ist über die Art und Geltung des kulturellen Umbruchs in der antiken griechischen Welt noch nichts gesagt. Dazu wäre vielmehr zu klären, worin genau dieses 'einfache, wunderbar schöne' Neue, der griechische Qualitätssprung in der Weltgeschichte des Denkens zu sehen ist.

Mit dem Ziel, diesen Qualitätssprung detaillierter zu verstehen, habe ich eine Reihe von philosophie- und wissenschaftshistorischen Lehrbüchern konsultiert. Im nächsten Abschnitt wird es dementsprechend um Einführungen, Überblicksdarstellungen und Fachpublikationen zu den Anfängen antiker Philosophie und Wissenschaft gehen. Dabei gehe ich, ähnlich wie Thomas S. Kuhn es für die moderne wissenschaftsinterne Historiographie tat, davon aus, dass gerade die "Lehrbücher für die junge wissenschaftliche Generation" (Kuhn, 1962/69: 15) einerseits von erheblicher, andererseits aber auch von fragwürdiger disziplinärer Bedeutung sind. Da der Zweck zwangsläufig der ist, "zu überzeugen und pädagogisch zu wirken" kommt Kuhn zu dem Schluss, dass wir zumindest in wichtigen Teilen "von ihnen gründlich in die Irre geführt worden sind" (Kuhn, 1962/69: 15). Um zu untersuchen, ob und wenn ja, in welchen Hinsichten auch die gebräuchlichen Darstellungen zur Geschichte der Philosophie irreführend sind, ist es notwendig, sie in einer gewissen Ausführlichkeit zu diskutieren. Die dabei womöglich auftretenden Redundanzen sind insofern unvermeidlich und auch erhellend, als sie den behandelten Autoren selbst geschuldet sind.

2 DIE TRADITIONELLE REKONSTRUKTION DES 'GRIECHISCHEN WUNDERS'

Spätestens seit den Anfängen einer systematischen Philosophiegeschichtsschreibung im ausgehenden 18. Jahrhundert widmen Philosophiehistoriker der griechischen Antike besondere Aufmerksamkeit. Schon für die Renaissance, als sich das Denken zunehmend von der christlichen Tradition abwandte, war der Bezug auf das antike Griechenland konstitutiv. Das Vorbild philosophischer Reflexion glaubte man bei 'den Alten' zu finden. Sammlungen der Meinungen berühmter Philosophen, wie die von *Diogenes Laertius*, sowie begriffs- oder ideengeschichtliche Darstellungen gibt es spätestens seit *Theophrast*.³⁰ Aber ein systematisches Interesse an der Geschichte der Philosophie, vor allem ihrer griechisch-hellenistischen Geschichte, entsteht erst, als sich die Philosophie zur universitären Disziplin etablierte und selbst zum Gegenstand der Gelehrsamkeit und des Unterrichts machte.³¹ Den Beginn systematischer Philosophiegeschichtsschreibung, der bis heute zu einer unüberschaubaren Fülle philosophiehistorischer Kompendien geführt hat, markiert neben Wilhelm Gottlieb Tennemann vor allem Georg Wilhelm Friedrich Hegel.³² Die fundamentale Annahme ist bereits bei diesen Autoren, dass die griechische Philosophie die erste echte Philosophie, der Anfang der Philosophie überhaupt ist.

Diese These hat sich von den Zeiten Hegels bis in unsere Tage erhalten und bezieht ihre prima facie Plausibilität schon daraus, dass das Wort *Philosophie* griechischen Ursprungs ist. Wie Hegel haben vor und nach ihm viele den vorbildlichen Beginn von Philosophie und Wissenschaft bei den Vorsokratikern verortet. Was man in der griechischen Antike traditionellerweise gesehen hat und worin das griechische Wunder mit Blick auf die Geschichte der Philosophie angeblich besteht, soll auf den folgenden Seiten anhand einiger Beispiele verdeutlicht werden. Dabei ist es interessant zu sehen, dass die Annahmen hinsichtlich einer universal bedeutsamen Leistung der genialen Griechen über den Zeitraum von zweihundert Jahren nahezu unverändert geblieben sind, teilweise bis in die Metaphern und die Wortwahl hinein. Wenn man also bisweilen von einer "Graecomanie des deutschen Philosophierens" (Gadamer, 1999: 151) und einer "Winkelmännchen Gräcomanie" (Graevenitz, 1987: X) gesprochen hat, so zeigt sich, dass die Griechenbegeisterung weder auf das Zeitalter Winkelmanns noch auf deutsche Autoren beschränkt geblieben ist.

Ich beginne mit einem Zitat aus der epochemachenden mehrbändigen Studie zur *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* von 1876 aus der Feder Eduard Zellers. Die Arbeit dieses "first systematic modern historian of Greek philosophy" (Kirk, 1974: 285) gilt bedeutenden Altphilologen noch immer als "the unavoidable starting point of

³⁰ Von den Arbeiten Theophrasts, die nach Diogenes (Doxa: V,42-51) 225 Schriften mit insgesamt 230808 Zeilen umfasst haben soll, sind nur Fragmente erhalten. Seine Doxographie soll Aristoteles als Grundlage seiner philosophiehistorischen Darstellungen in der Physik und der Metaphysik gedient haben. Vgl. Rudolph (2000: 205f). Vor Theophrast haben vermutlich schon die Sophisten Hippias und Gorgias Philosophiegeschichten geschrieben, aber ihre Schriften sind nicht erhalten. Vgl. Mansfeld (1999: 26f).

³¹ Diese Einsicht verdanke ich Ulrich Johannes Schneider, der die Entstehung und Entwicklung der Philosophiegeschichtsschreibung im 18. und 19. Jh. im Zusammenhang mit der Akademisierung der Philosophie detailliert nachzeichnet. Vgl. Schneider (1990).

³² Vgl. Tennemann (1798-1819), Hegel (1817-31a). Da den philosophiehistorischen Thesen Hegels ein eigenes Kapitel gewidmet ist, gehe ich hier nicht weiter auf ihn ein. Das Werk Tennemanns vernachlässige ich, denn "es ist von anderen der gleichen Art überholt und überflüssig gemacht worden" (Schneider, 1990: 11) ebenso wie die Arbeiten vieler Gelehrter des 17., 18. und 19. Jahrhunderts, deren Namen heute nur noch Fachgelehrte kennen. Vgl. dazu neben Schneider auch Braun/Schneider (1990) und Wimmer (1990).

any analysis or of any synthesis regarding ancient thought" (Reale, 1987: 329). Inwiefern Reale damit zumindest ideengeschichtlich Recht behält, erweist sich durch den Vergleich Zellers mit jüngeren und jüngsten Publikationen. Wie ich zu zeigen beabsichtige, lässt sich nämlich mit Recht behaupten, dass Zeller und sein "gemäßigter Hegelianismus" (Gadamer, 1996: 26) den mainstream westlicher Philosophiehistoriographie wenn nicht direkt beeinflusst, so doch in seinen wesentlichen Annahmen vorweggenommen hat.³³ Zeller beschreibt die Leistung der Griechen mit folgenden Worten:

"Erst die Griechen haben jene Freiheit des Denkens gewonnen, daß sie sich nicht an die religiösen Überlieferungen, sondern an die Dinge selbst wandten, um über die Natur der Dinge die Wahrheit zu erfahren; erst bei ihnen ist ein streng wissenschaftliches Verfahren, ein Erkennen, das nur seinen eigenen Gesetzen folgt, möglich geworden. Schon dieser formelle Charakter unterscheidet die griechische Philosophie vollständig von den Systemen und Versuchen der Orientalen, und wir haben kaum nötig, daneben auch den materiellen Gegensatz ihrer Weltanschauung besonders hervorzuheben, der sich aber in letzter Beziehung gleichfalls darauf zurückführen läßt, daß der Orientale der Natur unfrei gegenübersteht und deshalb weder zu einer folgerichtigen Erklärung der Erscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen noch zur Freiheit des bürgerlichen Lebens und zu rein menschlicher Bildung gelangt, wogegen der Grieche in der Natur eine gesetzmäßige Ordnung zu erblicken, und im menschlichen Leben eine freie und schöne Sittlichkeit zu erstreben imstande ist" (Zeller, 1876: 172f).

In diesen Sätzen sind die meisten Aspekte der bis heute im wesentlichen gültigen Beschreibung des griechischen Wunders enthalten: Die Entstehung von Philosophie beruhe erstens auf einer freien, selbstständigen Anwendung des Denkens, die im Sinne der Königsberger Aufklärung als Ausgang aus der Unmündigkeit gedeutet wird. Philosophie gilt zudem als das Instrument zu vorurteilsfreier und angemessener Objekterkenntnis. Erst durch die in Griechenland entstandene Philosophie habe die Menschheit erfolgreiche Methoden entwickelt, um über die Natur der Dinge die Wahrheit zu erfahren. Insofern falle die Entstehung der Philosophie mit der Entstehung der Wissenschaft zusammen. Zugleich ermögliche sie aber auch eine "freie und schöne sittliche Ordnung". Die Entstehung der Philosophie sei so *pari passu* auch ein Prozess von umfassender Rationalisierung, der nicht allein die Erkenntnis natürlicher Objekte sondern auch die vernünftige Organisation des gesellschaftlichen Lebens ermögliche. Darüber hinaus definiere sich Philosophie negativ durch die Abgrenzung von Mythos und Religion, denn diese bezögen ihren Geltungsanspruch nicht aus der Natur der Dinge sondern aus der Autorität der Überlieferung. Philosophie gilt als dasjenige, was nicht Mythos und nicht orientalische Weltanschauung ist. Ein weiteres Charakteristikum griechischer Philosophie ist nämlich die Abgrenzung von den sog. "Versuchen der Orientalen", die der Natur begrifflos und unfrei gegenüber gestanden hätten. Die Entstehung der Philosophie wird so als singuläre und autochthon griechische Errungenschaft verstanden, an der die nicht-griechischen Kulturen keinen wesentlichen Anteil hatten. Mit dieser Beschreibung ist ein

³³ Nicht nur in Deutschland zählt Zellers Arbeit noch immer unbestritten zum Standard. Vgl. Gadamer (1996: 25f). Auch in der englischsprachigen Welt wird die Übersetzung seiner Studie als Lehrwerk geschätzt. Vgl. Burnet (1930: 1) oder Long (1999: 366). Der Ehrgeiz von W.K.C. Guthries (1962: ix) z.B. bestand knapp 90 Jahre nach Zeller u.a. darin, dessen Werk auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes zu ersetzen. Eine italienische Ausgabe aus den dreißiger Jahren wird bis heute kontinuierlich aktualisiert. Vgl. Mondolfo/Zeller (1932/38). Einen ähnlich großen Einfluss hatte im deutschen Sprachraum der kontinuierlich aktualisierte *Grundriss der Geschichte der Philosophie* von Friedrich Ueberweg (1863). Darin nimmt allerdings die Auseinandersetzung mit der griechischen Antike nur einen kleineren Teil ein. Seit den späten siebziger Jahren wird an der Edition eines *Neuen Überweg* gearbeitet, der erste Band zur frühgriechischen Philosophie ist aber leider noch nicht erschienen. Vgl. Rother (2002: 238)

deutliches phil-hellenistisches Pathos verbunden, dem ich zunächst detaillierter nachgehen möchte, bevor ich mich der Bestimmung der griechischen Philosophie selbst (2.1) sowie der Abgrenzung von Mythos (2.2) und vom Orient (2.3) zuwende.

Das Pathos könnte man als Ausdruck einer stilistischen Neigungen der deutschen Gelehrten des 19. Jahrhunderts verstehen, aber weder die inhaltlichen Thesen, noch die dazugehörige Emphase blieb auf deutsche Philosophiehistoriker des vorvergangenen Säkulums beschränkt. Im englischsprachigen Bereich waren und sind Beschreibungen der griechische Kulturleistung mitunter ebenso farbig und expressiv. 1891 schreibt ein amerikanischer Gelehrter über *Some Aspects of the Greek Genius*: "To Greece, then, we owe the love of Science, the love of Art, the love of Freedom: not Science alone, Art alone, or Freedom alone, but these vitally correlated with one another and brought into organic union" (Butcher, 1891: 39). Die Vorsokratiker seien daher das unvergängliche Vorbild für die Gelehrten aller Zeiten. Ganz in diesem Sinne fordert Karl Popper ein *Back to the Presocratics* Er kann dort seiner Begeisterung über das antike Denken kaum deutlich genug Ausdruck verleihen: "Die Geschichte der griechischen Philosophie von Thales bis zu Platon ist großartig. Sie ist fast zu schön, um wahr zu sein. In jeder Generation finden wir eine neue Philosophie, eine neue Kosmologie von atemberaubender Originalität und Tiefe" (Popper, 1958: 218).

Diese Bewunderung hat sich, wie bereits im vorigen Abschnitt (1.1) deutlich wurde, bis in heutige Tage erhalten. Der Philosophie- und Wissenschaftshistoriker Hans Joachim Störig etwa gerät gut Hundert Jahre nach Zeller mit noch mehr Nachdruck als dieser ins Schwärmen, wenn er die Welt der Griechen im Rahmen ihrer geographischen und klimatischen Bedingungen zu veranschaulichen sucht: "Freilich war es ein einzigartiges Volk, das unter diesen Bedingungen lebte und sie nützte, beziehungsweise sie selbst geschaffen hatte. Die Blutmischung, der Boden und das Klima, der reiche, für uns nicht mehr voll rekonstruierbare Hintergrund der Überlieferung und jener göttliche Funke der Begnadung, der zu günstigen geschichtlichen Bedingungen anscheinend hinzukommen muß, wenn Großes entstehen soll, hatten ein Volk entstehen lassen, das rastlos, schweifend, träumerisch, sinnenfroh, leichtlebig, genußsüchtig, listig und verschlagen und dazu freiheitsdurstig, individualistisch, kritisch, debattierfreudig, eminent fruchtbar, praktisch und tatkräftig, kriegs- und seetüchtig in einem war und in allem einen kaum vergleichlichen Sinn für Maß, Ordnung, Proportion und Schönheit besaß, der seinen Werken, solange Menschen leben, einen *unvergänglichen Glanz* verleihen wird" (Störig, 1982: 75f, Hervorhebung v. mir).

Die bildhafte, ausdrucksvolle Sprache kann im Rahmen philosophiehistorischer Traktate irritieren. Sie bringt zum Ausdruck, dass man den Griechen viel mehr als nur die Entwicklung der einen oder anderen wissenschaftlichen Methode zuschreibt: "Der Übergang von Mythen zur Philosophie [...] ist nämlich weitaus radikaler als der Übergang, der in einem schlichten De-Personifizierungs- und De-Mythologisierungprozess enthalten ist" (Kirk/Raven/Schofield, 1983: 80). Vielmehr gilt er als Teil eines "Wechsels, der eher politische, sozialer und religiöser als rein intellektueller Art ist, der von der geschlossenen traditionellen Gesellschaft [...] hinführte zu einer offenen Gesellschaft" (Kirk/Raven/Schofield, 1983: 80). Ausgehend von dieser Auffassung des griechischen Wunders sind heutige Autoren der Meinung, "it is impossible to over-emphasise its pervasive effect on subsequent European thought" (Luce, 1992: 9). Solches angeblich unmöglich zu übersteigernde Pathos wäre gerechtfertigt, wenn man tatsächlich mit Recht eine kontinuierliche Relevanz griechischer Kreativität für die positive Entwicklung der westlichen Kultur behaupten könnte. Das wäre zu prüfen. Die vorliegende Arbeit dient aber nicht dem waghalsigen Zweck einer umfassenden Re-

konstruktion der abendländischen Kultur in ihren verschiedenen Facetten. Hier geht es nur darum zu ermessen, worin der *unvergängliche Glanz* der Griechen und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit, zumindest ihrer intellektuellen Möglichkeiten, spätestens seit den Arbeiten Hegels und Zellers immer wieder gesehen wird. Was ist es dabei genau, was man den Griechen im Rahmen einer Geschichte des europäischen Denkens als unvergängliche und glänzende Leistung zuschreibt?

Der erste und wichtigste Aspekt dieser Leistung ist offenbar die Entwicklung einer freien und zumindest potentiell wahrheitsfähigen Denkform, welche das bestmögliche Instrument zu adäquater Erkenntnis und damit, zumindest langfristig, die Voraussetzung von Freiheit und Wohlstand durch Naturbeherrschung und eine vernünftige gesellschaftliche Ordnung sei. Zweitens sei die Überwindung des Mythos gewissermaßen ein Ausgang aus der Unmündigkeit der auch die sittliche und politische Emanzipation des Menschen ermögliche. Drittens hätten die Griechen den Grundstock für den okzidentalen Sonderweg in Abgrenzung zu den Kulturen des Orients gelegt. Während die erste Behauptung eine positive Errungenschaft bezeichnet, definieren die beiden anderen das Besondere und Neue des griechischen Logos ex negativo, in der Abgrenzung zu anderem. Diesen drei Hypothesen soll in den folgenden drei Abschnitten nachgegangen werden.

2.1 DIE ENTSTEHUNG EINER LOGISCHEN WELTAUFFASSUNG

In der griechischen Antike verortet man die Entstehung von etwas, das in dieser Arbeit in gewisser Weise vorläufig unter dem Begriff 'logischer Weltauffassung' zusammengefasst wird. Das Wort 'logisch' ist dabei nicht in seiner eingeschränkten modernen Bedeutung im Sinne der Logik zu verstehen, sondern als Adjektiv zum griechischen Wort 'Logos'. Die Rede von einer 'logischen Weltauffassung', 'logischen Denkform' oder 'dem Logos' hat den Zweck, die Frage nach einer konkreteren Bestimmung dieser gedanklichen Auffassung der Welt als rational, vernünftig, naturalistisch, begründend, kritisch oder wie auch immer 'logisch' im einzelnen übersetzt werden soll, offen zu lassen, so lange sie offen ist. Viele Fachgelehrte beschreiben die Entwicklung des griechischen Logos als Entstehung von Philosophie, von Begriffsbildung, Wissenschaft oder Rationalität, wobei leider keine einheitliche Verwendung dieser Begriffe vorliegt. Typischerweise erscheint die griechische Philosophie als eine neue *Form* des Denkens, die spezifisch von einer mythischen Form verschieden sei. Diese Herangehensweise führt Jaap Mansfeld zufolge dazu, dass "attempts are made to ferret out the *differentia specifica* of the thing that began with Thales, as compared to myth [...by] concentrating on the form" (Mansfeld, 1985b: 45). Es ist daher im Rahmen der weiteren Erörterungen zunächst zu klären, worin überhaupt das Spezifische der neuen griechischen Denkform gesehen wird und was als *Abgrenzungskriterium*³⁴ zu mythischem und orientalischem Denken fungiert.

Zunächst ist die womöglich als banal erscheinende Feststellung hervorhebenswert, dass der griechische Logos als etwas aufgefasst wird, dass zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt erstmals entsteht und doch transhistorische Geltung hat. Das griechische Wunder gilt

³⁴ Der Begriff Abgrenzungskriterium (*demarcation criterion*) entstammt der wissenschaftstheoretischen Debatte um eine valide Differenzierung zwischen Wissenschaft und Pseudowissenschaft. Vgl. dazu den ersten Abschnitt von Curd und Clovers (1998) Textbook zu den *central issues* der Wissenschaftstheorie, in dem Beiträge u.a. von Popper, Kuhn, Lakatos und Laudan zur Differenz zwischen science und pseudo-science versammelt sind. Diese Debatte weist durchaus Parallelen zu der Diskussion um Mythos und Logos auf.

als historische Veränderung, als mehr oder weniger grundlegender Wandlungsprozess, den man entweder von seiner positiven Seite wie Snell als *Entdeckung des Geistes* oder von seiner negativen als *Entzauberung der Welt* versteht, wie Max Weber.³⁵ In beiden Fällen wird die Entstehung einer logischen Weltauffassung in der griechischen Antike als Prozess einer zunehmenden Intellektualisierung und Rationalisierung der Kultur verstanden. Dabei deuten viele die Entstehung der Philosophie ganz im Sinne der entwicklungsphilosophischen Konzeption Wilhelm Nestles als Teil eines umfassenden, quasi-naturgemäßen Fortschrittes *vom Mythos zum Logos*.³⁶ Üblicherweise ist dabei eine positive Bewertung des Logos gegenüber dem Mythos impliziert. Selbst der Herausgeber eines Bandes mit dem Titel *Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?* stellt in der Einleitung wie Nestle fest, dass "sich der notwendige Übergang vom Mythos zum Logos, der kulturgeschichtlich zwangsläufige Aufstieg vom Niederen zum Höheren, von der Unmündigkeit zur Mündigkeit des Geistes nicht leugnen" (Kemper, 1989: 8) lasse.³⁷ Richard Buxton hat diese Annahme einer Entwicklung vom Mythos zum Logos treffend als "'from...to...' thesis" bezeichnet.³⁸

In dieser Hinsicht ist in den weitaus meisten Lehrbüchern zur Geschichte des abendländischen Denkens von Zeller bis heute eine umfassende Einhelligkeit feststellbar. Paradigmatisch ist dafür die Annahme des Herausgebers der *Routledge History of Philosophy*, dass der kulturelle Prozess im späarchaischen mediterranen Raum "marks an unprecedented step in human thought" (Taylor, 1997a: 2). Dieser Schritt vollziehe sich als Überschreitung der Grenze zwischen Mythos und Logos, denn die Thesen der vorsokratischen Philosophen waren "subjected to norms of rationality, as those of their mythologizing predecessors were not" (Taylor, 1997a: 2). Diese Grenzbestimmung scheint einerseits grundlegend zu sein für das wissenschaftliche Selbstbild von Autoren, die sich in der Tradition abendländischen Denkens verorten. Andererseits, und das ist hier von größerem Interesse, wird die spezifische Differenz zwischen Mythos und Logos in einer umfassenden intellektuellen und zivilisatorischen Überlegenheit einer logischen Weltauffassung gesehen.

Mit der Idee eines Fortschritts zum Logos in Griechenland ist über die bloße Vorstellung einer kulturgeschichtlichen Transformation hinaus die Idee verbunden, dass allein für die logische Form des Denkens universale Geltung oder zumindest globale Bedeutung reklamiert werden dürfe. Dieser Anspruch ist fundamental für die Auffassung vom griechischen Logos. Die Griechen haben der traditionellen Auffassung zu Folge nicht lediglich eine neue, andere Form des Denkens entwickelt, sondern ihr Logos sei die erste und einzige wahrheitsfähige Denkform überhaupt. Erst durch die Entwicklung des griechischen Logos sei es der Menschheit möglich geworden, systematisch wahre Sätze zu generieren. Aus dieser Annahme ergibt sich die Vorstellung einer ungebrochenen intellektuellen Überlegenheit der europäischen Kultur gegenüber allen, die sich dieser Art des Denkens nicht angeschlossen haben.

³⁵ Vgl. Snell (1946), Weber (1919: 594).

³⁶ So der Titel einer Studie von Wilhelm Nestle (1940), der die gängige Idee einer quasi-evolutionären Entwicklung und Optimierung des Denkens von einer primitiver Frühform hin zu rationaler Reife auf eine handliche Formel bringt. Auch wenn von Nestle selten mehr als dieser Titel zitiert wird, so ist er durch diese Formel doch ausgesprochen populär geworden. Der positive Bezug auf das Schlagwort Nestles findet sich u.a. bei Meyer (1953: 21), Schmidt (1989: 125), Sandvoss (1989: 14), Geyer (1996: 5-22) und Gadamer (1996: 20). Zur Kritik an Nestle, insbesondere an seiner nicht nur theoretischen Verstrickung in den Nationalsozialismus vgl. Bremmer (1999: 71f) und Most (1999a: 26-31).

³⁷ Inwiefern die Annahme einer zwangsläufigen kulturgeschichtlichen Optimierung geleugnet werden kann und auch wurde, wird im weiteren Verlauf der Arbeit zu klären sein.

³⁸ Vgl. Buxton (1999: 3f). Auf die inhaltlichen wie auch geschichtsphilosophischen Probleme dieser These wird noch verschiedentlich einzugehen sein.

Mit eben diesem Selbstverständnis griechisch-abendländischen Denkens beginnt Bruno Snells Buch über die *Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*: "Unser europäisches Denken hebt an bei den Griechen, und seitdem gilt es als die einzige Form des Denkens überhaupt. Zweifellos ist diese griechische Form des Denkens für uns Europäer verbindlich, und wenn wir damit Philosophie und Wissenschaft treiben, so löst es sich von allen geschichtlichen Bedingtheiten und zielt auf das Unbedingte und Beständige, auf die Wahrheit, ja, es zielt nicht nur darauf, sondern erreicht es auch, Beständiges, Unbedingtes und Wahres zu begreifen" (Snell, 1946: 7). Das griechische Wunder wird hier in der historisch singulären Genesis einer systematisch universalen Denkform gesehen, weil sich dieses Denken in seiner Anwendung von allen geschichtlichen und sozialen Bedingtheiten löse. Wenn die logische Form des Denkens die Wahrheit nicht nur erstrebt, sondern auch erreicht, dann verfügt sie tatsächlich als einzige über universale Geltung, denn wahre, unbedingte und beständige Aussagen über eben solche Gegenstände gelten universal. Wenn also der griechische Logos in diesem Sinne zu Recht für "uns Europäer" verbindlich ist, dann sollte er es auch für alle anderen Menschen sein.

In diesem Anspruch ist die Abwertung und die Abgrenzung vom Mythos wie vom Orient notwendig enthalten, denn eine logische und eine mythische oder religiöse Erklärung desselben Gegenstandes in derselben Hinsicht können nicht gleichzeitig wahr sein. Wenn eine logische Aussage z.B. über den Anfang der Welt wahr ist, kann eine mythische Aussage über den Anfang der Welt nicht in demselben Sinne auch wahr sein. Sie mag eine moralisch wichtige Einsicht, eine ästhetische oder soziale Bedeutung haben, aber hinsichtlich ihres sachlichen Gehaltes muss sie entweder mit dem wahren Logos übereinstimmen, oder sie ist falsch. Auch wer den stolzen Anspruch Snells, das griechische Denken ermögliche tatsächliche Erkenntnis des Unbedingten, nicht teilt, muss deshalb die systematische Überlegenheit des Logos gegenüber dem Mythos nicht aufgeben. Max Weber begnügt sich mit der Feststellung, die Kulturleistungen des Okzidents scheinen "in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit" zu liegen, (Weber, 1920: 1) und versteht diese Entwicklungsrichtung zumindest als Prozess fortgesetzter, wenn auch womöglich nicht abschließbarer Rationalisierung. Auch Popper macht aus der universalen Geltung ein approximatives Ziel, wenn er Xenophanes, Demokrit und Sokrates die Erkenntnis zurechnet, dass es möglich und richtig ist, objektive Wahrheit und damit universale Geltung anzustreben, auch wenn wir sie nie erreichen: "Sie ist die Norm, die regulative Idee" (Popper, 1960: 22). Insofern der Logos als einzige Denkform erfolgreich dieser regulativen Idee nachstrebt, als einzige in einer universalen Entwicklungsrichtung liegt, können andere Denkweisen höchstens partikuläre Bedeutung haben. Auf dieser so verstandenen historisch einzigartigen aber universal bedeutsamen Leistung beruht das Pathos in den phil-hellenistischen Betrachtungen. Halten wir fest: die logische Weltauffassung charakterisiert sich durch eine grundlegende Überlegenheit gegenüber anderen Denkformen, da sie mit Erfolg nach der Erkenntnis der Wahrheit strebt. Fragt man jedoch danach, auf welche Weise der griechische Logos der regulativen Idee der Wahrheit nachstrebt, so wird das Bild bei genauerer Betrachtung wesentlich ~~zweckfrei~~ ^{zweckfrei} ~~charakterisiert~~ ^{charakterisiert} sich die logischen Weltauffassung durch ihre Wissenschaftlichkeit. Bei den Griechen, schreibt zum Beispiel 1892 Wilhelm Windelband, könne man sehen, "wie sich das Nachdenken zuerst an zweckfreier Betrachtung der Natur zu wissenschaftlicher Begriffsbildung erhob" (Windelband, 1892: 23). Windelbands *Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie* ist bis heute in neuen Auflagen im Handel erhältlich. Das ist insofern auch ganz gerechtfertigt, als er zumindest mit Blick auf die Entstehung der logischen

Weltauffassung in Griechenland ganz auf dem aktuellen Stand ist: Die Entstehung der logischen Weltauffassung ist die Entstehung der Wissenschaft. "Die Anfänge des Betriebes der Wissenschaften und der philosophischen Reflexion" (Gomperz, 1922: 12) lägen nämlich in Ionien, heißt es in den zwanziger Jahren. Der einflussreiche britische Philosophiehistoriker John Burnet hält es daher auch für "necessary to insist on the scientific character of the philosophy we are about to study" (Burnet, 1930, S. 24). Die Griechen gelten als die "uncontested original thinkers and scientists of Europe" (Copleston, 1946: 16) und "die wissenschaftliche Entwicklung des Weltbildes bleibt ein für allemal das Verdienst der Griechen" (Meyer, 1953: 20). Man sagt, es sei die griechische Kultur, welche "die rationale oder wissenschaftliche Methode hervorgebracht hat, und mit ihr die Zivilisation des Westen, die einzige Zivilisation, die auf Wissenschaft begründet ist" (Popper, 1958: 221). Etwas nüchterner stellt ein Erlanger Konstruktivist fest: "Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenschaft ist es, was wir den Griechen als geniale Tat zuschreiben" (Mittelstraß, 1962-66: 30). Jonathan Barnes, der verschiedene Standardwerke zur vorsokratischen Philosophie verfasst hat, schreibt den Griechen eine viel umfassendere intellektuelle Leistung zu. "Logic is a Greek discovery. The laws of thought were first observed in ancient Greece" (Barnes, 1982: 3). Damit unterstellt Barnes ebenso wie Mittelstraß, Logik, die Gesetze des Denkens oder die Möglichkeit von Wissenschaft seien quasi objektiv existent und könnten unter günstigen Bedingungen entdeckt oder beobachtet werden. Dass die ersten griechischen Philosophen im Unterschied zu ihren mythologisierenden Vorgängern ebenso wie zu den Menschen aller anderen Kulturen diese Entdeckung machen konnten, liegt Barnes zufolge an einem bestimmten Merkmal der Vorsokratiker "of supreme importance: they were rational" (Barnes, 1982: 4). Diese Liste ließe sich lange fortsetzen, aber ich will nur einen weiteren Autoren erwähnen. Für Gadamer besteht noch 1999 "kein Zweifel, daß es die Griechen waren, die durch ihr eigenes Denken eine weltgeschichtliche Entscheidung eingeleitet und den Weg der modernen Zivilisation durch die Schaffung der Wissenschaft entschieden haben" (Gadamer, 1999: 151).

Soweit herrscht unter den Fachgelehrten verschiedenster Couleur weitest gehende Einigkeit: Die Griechen hätten als erste mit Wissenschaft und Philosophie begonnen; sie selbst bzw. ihr Weltbild sei rational; sie hätten die Logik entdeckt, die wissenschaftliche Begriffsbildung oder Methode entwickelt und als erste die Regeln des Denkens erkannt. Auch wenn diese verschiedenen Dinge durchaus kein einheitliches Bild von dem Wesen des neuen griechischen Denkens ergeben, wird doch die gemeinschaftliche Einschätzung der konsultierten Historiker deutlich: Die Griechen seien als erste Menschen der Weltgeschichte in einem noch näher zu bestimmenden Sinne 'rational' gewesen und hätten so die westlich-wissenschaftliche Tradition begründet. Der Versuch einer detaillierten Bestimmung dieser griechischen Rationalität mit Hilfe der philosophiehistorischen Lehrbücher fällt allerdings weniger befriedigend aus, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Verschiedene Autoren sehen das rationale des griechischen Denkens in einer freien Suche nach Wahrheit; frei von religiösen Dogmen oder mythischem Aberglauben und auch frei von unmittelbaren Nutzenanwendungen. Die Griechen hätten den "Anfang gemacht, die Erkenntnis *um ihrer selbst willen* ohne Rücksicht auf ihren praktischen Nutzen zu schätzen und zu suchen. Die *Wahrheit* wird in ihrem *Eigenwert* erkannt und die wissenschaftliche Erkenntnis um der Wahrheit und Wahrheitsgewinnung willen angestrebt" (Meyer, 1953: 23). "They first sought knowledge for its own sake, and pursued knowledge in a scientific, free and unprejudiced spirit" (Copleston, 1946: 16). Das Streben nach Wahrheit um ihrer selbst willen, jenseits praktischer Orientierungen der Naturauseinandersetzungen und über die An-

sammlung bloßen Erfahrungswissens hinaus gewährleiste zugleich den universalistischen Charakter der griechischen Philosophie.³⁹ Demgegenüber sind eine Reihe anderer Gelehrter der Ansicht, die neu entstehende Philosophie sei nicht frei in diesem Sinne, sondern habe gerade den Zweck, die Welt als gerecht geordneten Kosmos zu erfassen und so eine verbesserte Orientierung zu ermöglichen. "Es ist gerade nicht die kühle Konstatierung von Ursache und Wirkung, sondern eine Weltnorm, die bejaht werden will, weil sie die göttliche Gerechtigkeit selber ist", schreibt (Jaeger, 1953: 48) mit Blick auf die ionische Naturphilosophie. Am Anfang der Philosophie stand auch dem bodenständigeren Guthrie zufolge nicht der neutrale und säkulare Geist, sondern der kühne Glaubenssatz, dass der phänomenalen Welt eine vernünftige Ordnung zugrunde liegt: "Philosophy and science start with the bold confession of faith that not caprice but an inherent *orderliness* underlies the phenomena, and the explanation of nature is to be sought within nature itself" (Guthrie, 1962: 44).⁴⁰ Die Vorstellung von einer griechischen Entdeckung oder Setzung einer vernünftigen Ordnung der Welt, die nicht dem arbiträren Willen der Götter sondern allgemein gültigen und unwandelbaren Gesetzen unterworfen ist, findet sich bei relativ vielen Philosophiehistorikern.⁴¹ Philosophie habe insofern eine wesentliche Orientierungsfunktion.

Andere Autoren beziehen sich stärker auf das im zweiten Teil des Guthrie-Zitats Angesprochene, nämlich die epistemologische Prämisse, wonach die Erklärung von Natur ausschließlich im Bereich der Natur zu suchen sei. Die Entstehung eines naturalistischen, also insbesondere nicht-animistischen Weltbildes sei demzufolge die Grundvoraussetzung der griechischen Wissenschaft gewesen. Aufgrund der so genannten "discovery of nature" (Lloyd, 1970: 8) fanden in Ionien "die ersten wirklich rationalen Versuche statt, die Natur der Welt zu beschreiben" (Kirk/Raven/Schofield, 1983: 83).⁴² Dabei werden rational und naturalistisch mitunter geradezu gleichgesetzt, wenn etwa von "the intellectual power of a new, naturalistic or rational world-view" (Kahn, 1991: 1) oder von "Thunder was explained scientifically, in naturalistic terms" (Barnes, 1987: 16f) die Rede ist.⁴³ Naturalistische Begriffe meint hier wohl solche, die sich auf Materie oder unbeseelte Gegenstände als Ursachen von Phänomenen wie Blitz und Donner beziehen.

Im Unterschied zu solchen naturalistischen Auffassungen haben frühere Autoren gerade in einer quasi-religiösen Annahme einer metaphysischen Einheit des Seienden⁴⁴ oder zumindest in der Reduktion der Natur auf mathematische Formprinzipien⁴⁵ den wesentlichen An-

³⁹ So auch bei Snell (1946: 196), Kranz (1955: 4), Störig (1982: 73) oder Pichot (1991: 240). Diese Suche wurde konkretisiert als Streben nach dem „Gesicherten und Exakten“ (Fritz, 1978: 30) sowohl in der Geschichts- wie auch in der Naturwissenschaft.

⁴⁰ Besonders das Bild der "bold confession of faith" (Guthrie, 1962: 44) und der "Kühnheit des Geistes" (Hegel, 1817-31a: 203), die durch die "kühnen Theorien über die Welt" (Popper, 1958: 200) und die „Methode der kühnen Verallgemeinerung“ (Fritz, 1978: 33); durch ihre "kühnen, oftmals nur allzu kühnen Verallgemeinerungen und genialen Kombinationen" (Capelle, 1935: 2) zu Ergebnissen führte, die einfach "breathhtaking in their boldness" (Long, 1999: 15) gewesen seien, ist offenbar sehr beliebt.

⁴¹ Zum Beispiel Gomperz (1922: 32), Ueberweg (1863: 28), Barnes (1987: 16), Röd (1994: 21) oder Frede (1996b: 37) sahen ebenfalls in der quasi-metaphysischen Annahme einer rationalen Ordnung der Welt den Ausgangspunkt der Philosophie.

⁴² Wobei hier die Übersetzung der zweiten Auflage den tatsächlichen Anspruch der Autoren nur abgemildert wider gibt, denn im englischen Original ist nicht nur von "wirklich", sondern von vollständig rationalen, "first completely rationalistic attempts" (Kirk/Raven, 1957: 71) die Rede.

⁴³ Schnädelbach (1985: 36) macht ebenfalls den Naturalismus als Charakteristikum der griechischen Philosophie geltend.

⁴⁴ Vgl. Hegel (1825/26a: 17), Nietzsche (1887: 813).

⁴⁵ Vgl. Heisenberg (1977: 98).

fang der Wissenschaft gesehen. John Burnet wiederum hat im Widerspruch zu solchen Ansätzen prominent und mit Nachdruck eine experimentell-empiristische Interpretation griechischen Denkens vertreten. "There is no justification either for the idea that Greek science was built up by more or less lucky guesswork, instead of by observation and experiment" (Burnet, 1930: 25). Diese Darstellung ist allerdings das gerade Gegenteil von dem, was Popper für wahr hält. Die Vorstellung, Wissenschaft begänne mit Beobachtungen und Experimenten hält er für einen "Baconschen Mythos" (Popper, 1958: 200). Das Wesentliche und Neue der in Griechenland entstandenen Wissenschaft sei vielmehr "eine neuentstandene *Tradition - die Tradition der kritischen Diskussion*" (Popper, 1958: 218), in der kühne Spekulationen offen ausgetragen und falsifiziert werden konnten. Autoren wie Jürgen Mittelstraß hingegen sehen in der Antike nicht die Entstehung des Kritischen Rationalismus und prinzipiell stets hinterfragbarer Hypothesen. Im Gegenteil legen sie mehr Gewicht auf die Entstehung gesicherten Wissens aufgrund "der Realisierung der Möglichkeit theoretischer Sätze und der Möglichkeit des Beweises" (Mittelstraß, 1962-66: 36).⁴⁶ Auf vergleichbare Weise wurde die Sprache des Logos als begriffliches Denken zum wesentlichen Charakteristikum der Wissenschaft genommen.⁴⁷ An wieder anderen Stellen wird die Besonderheit des griechischen Denkens durch die "Entdeckung des Allgemeinen als unabdingbare Voraussetzung der Wissenschaft" (Sandvoss, 1989: 14) markiert, durch die Verwendung simpler, zweckmäßiger Erklärungen, oder in der Ausbildung hypothetisch-deduktiver Methoden.⁴⁸

Griechischer Logos erscheint so als metaphysisch, naturalistisch, empiristisch zugleich, als Ausdruck von Gewissheit und Ordnung ebenso wie als Folge einer kritischen Haltung des All-Bestreitbaren. Möglicherweise ließe sich durch eine Kombination dieser verschiedenen bisher genannten und in sich plausiblen Aspekte das Wesen der Generierung von Wissen in Griechenland bestimmen, wenn sie sich nicht zumindest teilweise widersprechen würden. Zunächst ist aber vor allem sichtbar geworden, dass die Frage, *was* das Besondere griechischen Denkens ist, nicht leicht zu beantworten ist. Der weitläufige, wenn auch vor allem implizite Dissens spricht für sich. Darüber hinaus haben die verschiedenen Konzeptionen griechischer Wissenschaft oftmals erstaunliche Ähnlichkeit mit den aktuellen wissenschaftstheoretischen Orientierungen der unterschiedlichen Autoren: Empiristen finden Empiriker in der Antike, Metaphysiker den Anfang der Metaphysik und kritische Rationalisten eben die Entstehung des kritischen Rationalismus. Die unterschiedlichen Konzeptualisierungen griechischer Wissenschaft scheinen zum einen auf der Vielfalt und Unbestimmtheit des griechischen Denkens selbst, zum andern auf anachronistischen Projektionen auf die beschränkten Quellen zu beruhen. Verschiedene Auffassungen von Wissenschaft heute führen daher zu verschiedenen Konzeptualisierungen des griechischen Denkens. So lange Fragen wie *What is this thing called science?*⁴⁹ oder 'Was ist überhaupt Vernunft oder Rationalität?'⁵⁰ nicht abschließend behandelt sind, falls das überhaupt möglich sein sollte, bleibt vermutlich auch die Bestimmung ihres Anfang unpräzise. Das gilt zumindest dann, wenn es nicht in gewichtigerem Ma-

⁴⁶ Die Bedeutung des aus der Mathematik hergeleiteten beweisenden Denkens heben u.a. auch Höffe (1985: 7) und Schadewaldt (1978: 36) hervor.

⁴⁷ Vgl. z.B. Vorländer (1963: 9), Apel (1982: 123).

⁴⁸ Zur Simplität vgl. Barnes (1982: 11), zum hypothetico-deductivism bei den Griechen vgl. Ricken (1993: 20) oder Rescher (1995).

⁴⁹ So der Titel des vielleicht gebräuchlichsten Lehrbuches zur Wissenschaftstheorie von Chalmers (1999), welches seit seiner Erstveröffentlichung drei Überarbeitungen und zahlreiche Übersetzungen erfahren hat.

⁵⁰ In einer problemgeschichtlichen Systematik unterscheidet Hans Lenk (1986: 20-23) einundzwanzig, wenn auch z.T. womöglich redundante, Rationalitätstypen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

ße gelingt, anachronistische Projektionen in die Antike zu vermeiden.

Bei dem Versuch, die bisherigen Konzeptualisierungen der in Griechenland entstandenen logischen Weltauffassung zusammen zu fassen, fallen Schärfe und Unschärfe ins Auge: Schärfe bei der Bewertung, Unschärfe bei der Bestimmung des Logos. Obwohl es durchaus unklar ist, worin die Art des griechischen Logos genau besteht, und obwohl er eine lokal und kulturell begrenzten Genesis und Geschichte hat, wird ihm und nur ihm doch das zumindest potentielle Vermögen zur Generierung universaler wahrer Sätze zugeschrieben. Darüber hinaus tendieren viele der untersuchten Autoren dazu, das griechische Wunder nicht lediglich als Entwicklung bestimmter wissenschaftlicher Methoden zu deuten, sondern als umfassende Rationalisierung der Lebenswelt und als allgemeinen Übergang von einer mythischen zu einer logischen Auffassung der natürlichen wie der sozialen Welt. Dieser Übergang erscheint als kulturgeschichtlicher Fortschritt von einer primitiveren zu einer höherwertigen Kultur.

Da es aber Unklarheiten bei der positiven Bestimmung der besagten logischen Weltauffassung gibt, zu der das Abendland seit den Griechen übergegangen ist oder kontinuierlich übergeht, kommt der Abgrenzung vom Mythos der Griechen wie der Nicht-Griechen besondere Bedeutung zu. Der Logos ist das, was nicht Mythos ist und der Mythos ist nicht Logos, er ist das sogenannte 'Andere der Vernunft'.⁵¹ Dieses 'Andere' gilt als Negation der Vernunft, als das Irrationale, Alogische, Unschickliche und Irreale. "Das andere der Vernunft, das ist inhaltlich die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle – oder besser: all dieses, soweit es sich die Vernunft nicht hat aneignen können" (Böhme/Böhme, 1985 : 13). Der Mythos spricht gerade über dasjenige, was sich der Logos nicht angeeignet hat oder nicht aneignen konnte. Wenn Mythos und Logos sich allein durch die Ausschließung des je anderen definieren, wird die Bestimmung beider Phänomene zirkulär. Auf dem Weg der Negation bleiben Mythos und Logos exklusiv aufeinander angewiesen, es sind relationale Begriffe, die ihre inhaltlichen Bestimmungen stets durch die Beziehung auf ihr Gegenüber erhalten. Beide Begriffe stehen daher in einem wechselseitigen Ausschließungsverhältnis und gewinnen ihre Bestimmung durch den Bezug auf ihr Gegenüber. Die Negation des Mythos ist daher, so die hier vertretene These, konstitutiver Bestandteil der Bestimmung des griechischen Logos.⁵²

Auch oder gerade weil man nicht mit Bestimmtheit weiß, was der griechische Logos sei, wird seine fundamentale Überlegenheit sowohl gegenüber dem griechischen Mythos wie auch dem orientalischen Denken auf dem Wege der Dichotomisierung betont. Was dem Logos an Leistungen und Optionen zugeschrieben wird, ergibt sich somit zumindest teilweise *ex negativo* aus der Abgrenzung vom Anderen der Vernunft. Insofern dieses Andere dabei die Funktion hat, zur Bestimmung des Eigenen im Spiegel des Ausgeschlossenen oder Fremden beizutragen, gehört die Abgrenzung vom Anderen mit zur Sicherung eines abendländischen wissenschaftlichen Selbstverständnisses.⁵³ Aus diesem Grund werde ich in den nächsten Ab-

⁵¹ Die Rede von dem 'Anderen der Vernunft' begegnet gelegentlich in der Literatur. Vgl. Bürger (1983), Angehrn (1996: 13-17), Meyer (1999: 35) oder Gloy (1996; 2001). Christian Iber (1994) führt die Redeweise vom 'Anderen der Vernunft' auf Schelling zurück.

⁵² Dies gilt, wie ich im dritten Teil der Arbeit zeigen werde, bereits für Platon und andere antike Autoren.

⁵³ Die Frage nach dem Verhältnis von Identität und Alterität, von Eigenem und Fremdem ist Gegenstand vielfältiger Untersuchungen. Einen Einblick vermitteln die Bände von Essbach (2000) oder Därmann und Jammme (2002). Cartledge, der in seinem Buch *Die Griechen und wir* gerade auch auf die identitätsstiftende Funktion der Andersheit der Griechen hinweisen wollte, versteht das Andere als ein sozialpsychologisches Konstrukt "durch das sich das Selbst mittels Umkehrung oder Entgegensetzung definiert" (Cartledge, 1997: 173). In diesem Sinne interpretiert auch Emil Angehrn das Verhältnis von Mythos und Logos als "Selbst-

schnitten auf die philosophiehistorischen Auffassungen von den griechischen Mythen sowie der "Versuche der Orientalen" (Zeller, 1876: 172) als Gegenkonzepte der westlichen Weltanschauung eingehen. Vor diesen Negativen konturiert sich zugleich das Bild von dem griechischen Wunder noch deutlicher, auch wenn weder das Denken des Mythos noch dasjenige der nicht-griechischen Kulturen präzise bestimmt ist.

2.2 DER MYTHOS ALS (NOCH) NICHT LOGOS

Ähnlich wie die Begriffe 'Logos' oder 'Vernunft', 'Rationalität', 'Wissenschaft' entzieht sich auch 'Mythos' einer klaren Bestimmung, obwohl die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Mythos so alt ist wie die Philosophie selbst. Die Reflexion auf das tradierte Konglomerat mythischer Erzählungen charakterisiert das Denken mehrerer Vorsokratiker wie etwa Heraklit oder Xenophanes ebenso wie die Philosophie von Platon und Aristoteles.⁵⁴ Seit Platon definiert man Mythos gelegentlich seinem Inhalt nach als die Redegattung, welche festsetzt, "wie über die Götter geredet werden soll, [...] und auch über die anderen höheren Wesen und die Heroen und die in der Unterwelt" (Platon, *Rep.*: 392b).⁵⁵ Der griechische Mythos scheint so relativ einfach als traditionelle Götter- und Heroengeschichte aufgefasst werden zu können. Trotzdem und nicht ohne Grund, wie Hans Poser verdeutlicht, gehört der Begriff des Mythos "zum Unbestimmtesten, was in der philosophischen Terminologie jemals Verwendung gefunden hat" (Poser, 1990: 154).⁵⁶ Schon der Singular und die Verwendung des bestimmten Artikels seien dem Phänomen mythischen Denkens in seiner Vielfalt nicht angemessen. Selbst wenn man sich, wie es in der Philosophiegeschichte üblich ist, allein auf den griechischen Befund bezieht und die Mythen anderer Weltgegenden und Zeiten beiseite lässt. In der griechischen Welt des -8. und -7. Jahrhunderts gibt es eine Vielzahl von mythischen Erzählungen. Neben den regionalen Diversitäten ist die soziale oder theoretische Funktion von Mythen umstritten, ebenso wie ihr Verhältnis zur Religion, zu rituellen Praktiken und zur poetischen Dichtkunst. Hinzu kommt, dass griechische Mythen nicht fertig vorliegen, sondern aus den Epen Homers und Hesiods, den Tragödien und Komödien, der Chorlyrik, den Schriften der Philosophen und aus archäologischen Befunden erst rekonstruiert werden muss. Zu der Verwirrung trägt weiterhin bei, dass die Worte *mythos* und *logos*, die in der griechischen Antike später zu Gegensätzen zugespitzt werden, von früheren Autoren als nahezu gleichbedeutend verwendet wurden. Ein Blick ins Wörterbuch macht ersichtlich, dass beide Worte ihrer nächstliegenden Übersetzung nach 'Wort', 'Rede', 'Erzählung' bedeuten und dem weiten Wortfeld der Sprechhandlungen angehören. Erst an zweiter Stelle kommt Mythos die

vergewisserung" der Vernunft, die "sich wesentlich in kritischer Abhebung von der mythischen Bildersprache, von ihren Erfindungen und Verzerrungen" (Angehrn, 1996: 18) vollzieht. Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, diese Sozialpsychologie detailliert zu analysieren, aber dass dem griechischen Wunder in seinen positiven wie negativen Bestimmungen eine Bedeutung für ein europäisches wissenschaftliches Selbstverständnis zugesprochen wird, sollte aus dem vorangegangenen deutlich geworden sein. Zur sozialen Konstruktion des Mythos als fremd vgl. Nothnagel (1989).

⁵⁴ Zur Einführung in die nachsokratische antike Philosophie des Mythos vgl. Brisson (1996b: 20-167).

⁵⁵ Vgl. etwa Dupré (1973: 948), Heinrich (1982: 11), Horstmann (1991: 271).

⁵⁶ Die Literatur zum Problem des Mythos hat seit geraumer Zeit unübersehbare Ausmaße angenommen. Da uns hier aber nicht der Mythos im Allgemeinen, sondern nur der griechische Mythos, und der vor allem in der Auffassung durch Philosophiehistoriker zu interessieren hat, begnüge ich mich an dieser Stelle mit drei Hinweisen: Eine Sammlung klassischer Beiträge zur Philosophie des Mythos bietet Kerényi (1967). Eine sehr gute und zudem kulturvergleichend informierte jüngere Übersicht zu dieser Problematik ist Jamme (1990) vgl. dazu Anglet (1993). Zu den lexikalischen Versuchen und Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Mythos vgl. Sløk (1960), Dupré (1973), Koppe (1995) und Knatz (1999).

im Hinblick auf den Wahrheitsgehalt abwertende Bedeutung von 'Gerücht', 'Fabel', 'Erdichtetes', 'Märchen' zu; Logos hingegen die von 'Berechnen', 'Rechenschaft geben', oder 'Vernunft'. Beide Bezeichnungen entstammen derselben Wortfamilie und werden einander zunächst nicht entgegen gestellt. "Bei Homer und Hesiod existieren die Begriffe noch ohne jede Beziehung zueinander, schon gar nicht gegeneinander, sondern finden sich gelegentlich gar in dem Kompositum *mythologeuein* verbunden" (Meyer, 1999: 37). Meyer zeichnet die Ausdifferenzierung beider Termini in der Antike detailliert nach.

Zwischen Homer und Aristoteles erhält der Mythos mit der Entstehung der Philosophie die abwertende Nebenbedeutung des Unwahren, Phantastischen und Unbegründeten, während Logos demgegenüber zur begrifflichen und wahrheitsfähigen Rede und später zum Synonym für Wissenschaft und Rationalität wird. Erst im Verlaufe einiger Jahrhunderte entwickeln sie sich zu der heute gängigen Dichotomie von Fabeln und Vernunft. Während *mythos* zunächst eher das in einer Rede Gesagte bezeichnet und zudem einen appellativen Charakter hat, wird *legein* bei Homer stärker „in der Bedeutung von Zählen, Berechnen, etwas Versammeln, gebraucht" (Meyer, 1999: 41). Von diesem mathematisch-ökonomischen Bedeutungsfeld entwickelt sich 'Logos' zunehmend zu der 'begründeten Rede'. In einer Ode Pindars erscheinen beide Worte erstmals in einer bewertenden Gegenüberstellung. Für Platon gelten sie als alternative Sageweisen, aber erst bei Aristoteles haben sie sich zu einer strikten Dichotomie gewandelt.⁵⁷ In diesem Prozess haben mythische Erzählungen ihren autoritativen Geltungsanspruch als glaubwürdige Reden von den Göttern und Heroen eingebüßt. Seither hat 'Mythos' eine beachtliche Begriffsgeschichte *vom Götterwort zum Massentraumbild* (Betz, 1979) durchgemacht und taucht gegenwärtig entweder als Synonym für Ideologie, Irrtum oder Lüge auf, als etwas das es zu entzaubern gilt,⁵⁸ oder man schreibt ihm eine eigene, tiefe und existentielle, aber verborgene Wahrheit zu.

Schon in der Antike sind diese beiden Alternativen vorgezeichnet. Zum einen gibt es eine scheinbar strikte Negation des Mythos bei Denkern wie Xenophanes und Platon, der selbst die Arbeit der Allegorese für vergeblich hält.⁵⁹ Für diese Denker scheint kein Weg vom Mythos zum Logos zu führen. Zum anderen finden wir bei Aristoteles allegorische Deutungen mythischer Kosmogonien oder die Charakterisierung des Mythenfreundes als Philosoph, "denn der Mythos enthält Wunderbares" (Aristoteles, Met.: 983b). Und die Verwunderung sei schließlich Anfang und Ursache der Philosophie. Dieses Wunderbare des Mythos gilt jedoch lediglich eine verborgene Wahrheit, die nur im Rahmen allegorischer oder euhemeristischer Interpretationen ans Licht der Vernunft geholt werden könne, wie es dann im Neuplatonismus mit großer Akribie betrieben wurde. In beiden Lesarten ist der Mythos gegenüber dem Logos defizitär. Bis heute kann man mit Recht Renate Schlesier darin zustimmen, dass der Mythos als "Kampfbegriff" dem Logos als das nicht logische Denken gegenüber gestellt

⁵⁷ Zu Pindar vgl. die erste olympische Ode: "Fürwahr, Wunder gibt es viele, freilich manchmal auch trügen der Menschen Reden über die wahre Geschichte (*logos*) hinaus, Fabeln (*mythos*) mit bunten Lügen verziert" (Pindar, Olymp.: I,28). Mit Blick auf Platon und Aristoteles bemerkt Meyer: "Anders als für Platon sind *mythos* und *logos* für Aristoteles keine komplementären Formen des Sagbaren mehr. Mit Aristoteles wird die begriffliche Antithese *mythos* und *logos* endgültig fixiert" (Meyer, 1999: 63). Ob diese Lesart der platonischen Stellung zum Mythos, die so auch von Neschke (1983: 121f) vertreten wird, überzeugend ist, wird in den Platon-Kapiteln dieser Arbeit eingehend untersucht.

⁵⁸ Ein lesenswertes Beispiel für diese Auffassung von modernen Mythen als ideologischer Verwechslung von Natur und Geschichte sind Roland Barthes *Mythen des Alltags*, der in verschiedenen Kolumnen etwa über "Einsteins Gehirn" (24-27), Tautologien wie "Racine ist Racine" (27-30), "das Gesicht der Garbo" oder "der neue Citroen" (76-79) den ideologischen Missbrauch aufdecken wollte. "Der Begriff des Mythos schien mir von Anfang an auf diese falschen Augenscheinlichkeiten zuzutreffen" (Barthes, 1957).

⁵⁹ Vgl. Platon (Phdr. 229e).

wird. "Seit Platon bezeichnet er *das Andere* des Logos, demgegenüber nur zwei Haltungen möglich zu sein scheinen: es auszugrenzen oder aber sich ihm zu verschreiben" (Schlesier, 1985: 7). Auch wenn sich nicht erst seit den achtziger Jahren zunehmend Autoren wie Schlesier um eine Überwindung der Spannung zwischen diesen beiden Haltungen bemühen, so bewegt sich der Grossteil philosophiehistorischer Wahrnehmungen des Mythos noch immer in diesem Muster. Allerdings hat sich kein mir bekannter Philosophiehistoriker konsequent für die zweite Haltung entschieden und sich Glauben an die Göttern Griechenlands verschrieben.⁶⁰ Die Auseinandersetzung wird vielmehr um die Frage nach der Schärfe der Dichotomie oder die Vorläuferschaft des Mythos geführt.

Die in den Lehrbüchern zur Geschichte der Philosophie begegnende Vorstellung vom griechischen Mythos ist stets bestimmt durch die Auffassung von der griechischen Philosophie. Sofern man von einem kulturhistorischen Aufstieg vom Mythos zum Logos ausgeht, erscheint der Mythos notwendigerweise als vorläufige und defizitäre Denkform einer früheren Stufe kultureller Entwicklung. Paradigmatisch für diese Haltung ist etwa Wilhelm Nestle, der den Mythos als Gegenbegriff zu Philosophie und Wissenschaft gebraucht. "*Mythisches Vorstellen* und logisches Denken sind Gegensätze. Jenes ist – unwillkürlich und aus dem Unbewussten schaffend und gestaltend – bildhaft, dieses – absichtlich und bewusst zergliedernd und verbindend – begrifflich" (Nestle, 1940: 1). Auch für Bruno Snell gilt: "Der Gegensatz mythisches - logisches Denken ist scharf und klar, wenn man ihn auf die kausale Naturerklärung anwendet und in diesem Gebiet ist auch der Wandel vom mythischen zum logischen Denken unmittelbar einleuchtend" (Snell, 1946: 196). In dieser Betrachtung des Mythos als Negativfolie der in Griechenland entstandenen wissenschaftlichen Vernunft scheint mythisches Denken denselben menschlichen Bedürfnissen zu gehorchen wie logisches, nur eben mit weniger Erfolg. Wenn Homer und Platon gleichermaßen die natürliche Welt erklären wollten, so ist der homerische Gedanke eines die Erdscheibe umfließenden personifizierten *Okeanos* dem bei Platon vorhandenen Wissen um die Kugelgestalt der Erde unterlegen.⁶¹ Mythos erscheint daher als schlechte Theorie, die mit ihm verbundenen magischen Handlungen und rituellen Praktiken als ineffiziente Technik.

Andererseits sprechen sowohl Nestle wie auch Snell dem Mythos durchaus eine "relative Wahrheit" (Nestle, 1940: 5) zu, weil auch er der "Kausalität nicht ganz entraten" könne (Nestle, 1940: 2) bzw. insofern die "mythische Kausalität" und mythisches Denken auch Bereiche außerhalb des Logos zum Gegenstand habe, wie etwa das "Verständnis menschlichen Wesens" (Snell, 1946: 196). Aber auch in diesen Herangehensweisen, die dem Mythos eine Bedeutung für das Verstehen menschlicher Existenz zusprechen, erscheint er relativ zum Logos. Der Mythos wird nur in Negativ-Begriffen erfasst entweder als 'überhaupt-nicht'- oder als 'noch-nicht'-vernünftig, wobei die letztere Position in der Philosophiegeschichtsschreibung eindeutig dominierend ist. In beiden Fällen handelt es sich nicht um ein eigenständiges Verstehen des Mythos, sondern relativ zum Logos als ein Denken, das durch die Entstehung des letzteren wenn nicht völlig obsolet, so doch nachrangig geworden ist. Dementsprechend

⁶⁰ Einen Versuch, die Götter Griechenlands als glaubwürdige Entitäten ernst zu nehmen, wurde von Walter F. Otto (1929) vorgelegt. Allerdings erwies sich dieser Weg "nicht als allgemein gangbar, er endete in einer sublimen Privatreligion" (Burkert, 1977: 26). Dass es andererseits aber auch nicht ganz einfach ist, die Nicht-Existenz der griechischen Götter zu beweisen, hat Paul Feyerabend (1987: 88f) aufgezeigt.

⁶¹ Vgl. Homer (Il. XVIII, 607) Diese *naive Sicht der Welt* ist von Gelehrten wie Kirk/Raven/Schofield (1983: 10-23) rekonstruiert worden. Dass sie sich bei Homer nirgends explizit findet und aus knappen Bemerkungen erschlossen werden muss, zeugt vor allem von einem Desinteresse des Dichters gegenüber diesen Fragen. Zur Kenntnis der Sphärizität, die im platonischen *Phaidon* ersichtlich ist, vgl. Neugebauer (1975: 576).

wird dem Phänomen des Mythos in den meisten Philosophiegeschichten wenig Bedeutung beigemessen. Zumeist lassen sich die Einschätzungen des Mythos nur implizit und via negationis erschließen. Viele Autoren begnügen sich damit, den Mythos schlicht als "Versuche der *dichtenden Phantasie*" (Ueberweg, 1863: 26) und als "unargued fables" (Barnes, 1982: 4) abzutun. Der Mythos sei nur ein "Gebilde der Phantasie" (Nestle, 1940: 2) der "Kraft der hellenischen Phantasie" (Kranz, 1955: 6), ihm lägen also "nur Phantasievorstellungen" (Röd, 1994: 36) zugrunde.⁶² Die Abwertung des Mythos ergibt sich allerdings nicht allein aus phantastischen Klischees, sondern folgt aus der Auffassung vom Logos als der umfassend überlegenen Denkform. Wenige Philosophiehistoriker haben den Diskussionsverlauf und die ausführlichen Ergebnisse der ebenfalls zweieinhalb Jahrtausende währenden philosophischen Auseinandersetzung mit dem Mythos detailliert zur Kenntnis genommen, geschweige denn, dass sie den Mythos als eigenständige Denkform auffassen.

Eine wichtige Modifikation an dieser Auffassung vom Mythos, die signifikante Spuren in der Philosophiegeschichtsschreibung hinterlassen hat, wurde 1912 von Francis Cornford vorgetragen. Cornford, der wie Jane Harrison, Gilbert Murray u.a. der sogenannten Cambridge School angehörte,⁶³ war von den französischen Soziologen Émile Durkheim und Marcel Mauss ebenso beeinflusst wie von Frazer's *Golden Bough* und der Zürcher psychologischen Schule (C.G. Jung). In seiner damals aufsehenerregenden Arbeit *From Religion to Philosophy* betont Cornford die Bedeutung mythischer und religiöser Weisheit, um das Missverhältnis von Mythos und Logos stärker auszubalancieren. Er geht davon aus, dass "a real thread of continuity can be traced back from the final achievement of science [...] to the final achievement of Olympianism, mirrored in Homer's supernatural world" (Cornford, 1912: ix). Vermittels einer allegorischen Interpretation der archaisch-griechischen Religion, insbesondere der Auffassung von *moira* (Schicksal) und einem Studium von Durkheim's Konzept kollektiver Vorstellungen, versucht Cornford zu zeigen, dass "behind philosophy lay religion; behind religion, as we now see, lies social custom – the structure and institutions of the human group" (Cornford, 1912: 54). Dies bedeutet allerdings nicht, dass er die zentrale These der westlichen Philosophiegeschichtsschreibung, namentlich die Annahme eines wichtigen Fortschritts hin zu einem wissenschaftlichem Weltbild durch die Griechen negiert. Vielmehr gibt er deutlich zu verstehen, dass "the Milesian School strikes a new note, unheard before. [...] Here at last is a statement about the world which is meant and offered as true, a *logos*, not a *mythos*" (Cornford, 1912: 42). Dennoch gelten ihm die kosmologischen Thesen der Ionier nicht als universale Wahrheiten, denn es ist Cornford zufolge nicht möglich, die Natur an sich zu erkennen. Anaximander z.B. bringe lediglich eine neue kollektive Vorstellung von der Struktur der Welt zum Ausdruck und "this representation was, moreover, of a religious character; it was taken over by philosophy from religion, not independently deduced from observation of the world and its natural processes" (Cornford, 1912: 43). Im Unterschied zu religiösen Erklärungsmodellen stehe es hier aber dem Publikum frei, ob es Anaximanders Schlüssen folgen will oder nicht. "In that sense, this representation has ceased to be religious, and

⁶² Neben diesen negativen Urteilen hat es oft zugleich, und nicht allein in der deutschen Romantik, eine Sympathie für die "poetische Ansicht der Natur" (Hegel, 1817-31a: 376) in den Mythen gegeben, denn sie können uns, wie z.B. Karl Marx feststellt "noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten" (Marx, 1859a: 642). Allerdings wird der Mythos hier lediglich als ästhetisches Phänomen gewürdigt, in allen anderen Belangen muss er dem Logos weichen.

⁶³ Mit Einschränkungen zählt sich auch Cornford's Schüler W.K.C Guthrie (1950) zu dieser Richtung. Die Cambridge School oder Cambridge Ritualists sind vor allem durch ihre Vorstellung, die Mythen seien nachträglich zur Begleitung und Deutung von Ritualen entwickelt worden, sehr einflussreich und umstritten gewesen. Vgl. Kirk (1974: 15f, 66-68, 225), Jamme (1991: 92).

become scientific: it is no longer imposed as a matter of faith, but offered for intellectual acceptance" (Cornford, 1912: 50). Daher sieht auch Cornford eine grundlegende Differenz zwischen einem mythisch und einem kritisch-rationalen Weltbild, und weil die Griechen als erste ein solches Weltbild entwickelt hätten, sei ihnen tatsächlich ein bedeutsamer Schritt von Religion zur Philosophie, vom Mythos zum Logos gelungen.⁶⁴

Obwohl Cornford also durchaus an der Idee einer Fortentwicklung vom Mythos zum Logos festhält, hat seine Auffassung zum Teil vehementen Widerspruch hervorgerufen. Besonders massiv hat John Burnet die Idee einer kontinuierlichen Entwicklung zurück gewiesen und auf einem "complete break" zwischen der Ionischen Wissenschaft und mythischer Religion bestanden: "It is therefore quite wrong to look for the origins of Ionian science in mythological ideas of any kind" (Burnet, 1930, S. 13).⁶⁵ Selbst die Rede von Göttern in den Texten der Vorsokratiker, immerhin eines der meistgebrauchten Worte in den überlieferten Fragmenten überhaupt,⁶⁶ kann Burnet dabei nicht verunsichern. Für ihn war der "spirit of Ionians [...] thoroughly secular; and, so far as we can judge, the Milesians wholly ignored traditional beliefs. Their use of the term 'god' for the primary substance and the innumerable worlds had no religious significance" (Burnet, 1930: 15). Ganz in diesem Sinne hat auch der deutsche Philosophiehistoriker Wolfgang Röd vor der "einseitigen Annahme" gewarnt, die griechische Philosophie sei in gewisser Hinsicht eine "einfache Fortsetzung des Mythos" (Röd, 1976: 27).⁶⁷

Trotz dieser Einwände, die zum Teil auf einer Überreaktion auf die Thesen Cornfords beruhen und zum Teil auf der irrigen Annahme, es gäbe in der Geschichte der Menschheit innerhalb einer Generation vollständige Brüche mit vorherigen Denkmustern, hat sich inzwischen die Lehrmeinung etabliert, dass mythisches Denken in der Philosophie aufgehoben ist. Dabei wird allerdings weniger die Philosophie als in wesentlichen Teilen mythisch charakterisiert, sondern umgekehrt der Mythos als Vorläufer der Philosophie verstanden. Anstatt den Mythos als das schlechthin Nicht-Vernünftige zu fassen, begreift man ihn eher im Sinne einer vorläufigen, unvollständigen, kindlichen Vernunft. Zu diesem Zweck wird auch betont, man habe es bei der griechischen "nicht mit reiner Mythologie zu tun", sondern mit "einer direkteren, mehr empirischen, weniger symbolischen Weise zu denken" (Kirk/Raven/Schofield, 1983: 8).⁶⁸ Insbesondere verfolge der Mythos im wesentlichen dasselbe Ziel wie der Logos, nämlich dass einer angemessenen Welterklärung. Aus diesem Grund sei er auch "far more than sheer fantasy; it was animated by a desire to find explanations, even though its criteria were very crude" (Jones, 1969: 2). Da im Mythos Götter, Dämonen und Heroen als Verursacher bestimmter Naturphänomene in Erscheinung treten, gelten die Erklärungen des Mythos

⁶⁴ In seiner posthumen Veröffentlichung *Principium Sapientiae* spitzt Cornford die Differenz zwischen Religion und Wissenschaft noch dahingehend zu, dass er den Naturalismus des Ionischen Denkens mit zu deren wichtigsten Errungenschaften zählt: "It made the formations of the world no longer a supernatural, but a natural event. Thanks to the Ionians, and to no one else, this has become the universal premises of all modern science" (Cornford, 1952: 188).

⁶⁵ Zum Streit zwischen Cornford und Burnet vgl. Thomson (1955: 133-139).

⁶⁶ Gregory Vlastos (1952: 92) weist u.a. darauf hin, dass in den Fragmenten der Vorsokratiker von Diels-Kranz das Wort *theos* deutlich häufiger vorkommt als etwa *physis* oder *kosmos*.

⁶⁷ Wenige Autoren haben diese Position geteilt, wie etwa der Mythologe Herbert Rose, der jede allegorische, symbolische oder andere rationalisierende Interpretationen der griechischen Mythen für "verfehlt" (Rose, 1928: 3) hält. Ähnlich argumentieren Hirschberger (1949: 12f) und Störig (1982: 77). Die Standardtexte zur Kritik der Position Burnets sind Vlastos (1952: bes. 93) und Jaeger (1953).

⁶⁸ Mir scheint diese Differenzierung in reiner und mehr empirischer Mythologie vor allem Ausdruck des philhellenistischen Bemühens, zu zeigen, dass "das antike Griechenland in keinem wirklichen Sinn ein primitiver Ort" (Kirk/Raven/Schofield, 1983: 79) war.

als rational nicht zureichend und unzutreffend, denn in einer wissenschaftlichen Erklärung sind nur naturimmanente Ursachen zulässig. Aber immerhin werden im Mythos überhaupt wirkende Ursachen angenommen. Das mythische Denken sei zudem defizitär, da seine Aussagen und Erklärungen nicht mit der objektiven Wirklichkeit übereinstimmen, sie sind falsch. Das tertium comparationis, um Mythos und Logos ins Verhältnis zu setzen, besteht hierbei im Rekurs auf objektive Realität sowie auf eine bestimmte Art der Begründung. Wenn der Mythos auch ein unzureichendes Instrument zur Naturerklärung ist, so erscheint er doch immerhin als der Versuch dazu. Zugespitzt ist diese These so formuliert worden: "Der Mythos ist eine Art Philosophie der vorphilosophischen Periode" (Jürß, 1988: 9).⁶⁹ Die Annäherung beider Denkformen vollzieht sich also über eine Rationalisierung des Mythos und weniger über eine Mythifizierung des Logos.

Mit Blick auf die Einschätzung des Mythos bietet die philosophieinterne Historiographie also zwei Deutungsmöglichkeiten: Der Mythos sei entweder bloße Phantasie oder immerhin ein Vorläufer des Logos. In dieser zweiten Deutung erscheint der Mythos als ungenügender Versuch, ähnliche Bedürfnisse wie der Logos zu befriedigen, nämlich eine möglichst umfassende, kausal orientierte Erklärung der Welt zu liefern. Auch wenn sich die weniger negative zweite Lesart in der jüngeren Philosophie-Geschichtsschreibung etabliert hat, laufen beide auf die Inferiorität des Mythos gegenüber dem Logos hinaus. Zudem sind beide vom Resultat, der einmal entstandenen Philosophie, her gewonnen worden und wenden deren Maßstäbe auch auf das in den homerischen Epen sichtbare mythische Denken an. Der Mythos ist das mehr oder weniger radikal Andere der Vernunft. In der jüngeren philosophischen und kulturvergleichenden Mythenforschung, in der man sich um ein Verständnis des Mythos als einer eigenständigen symbolischen Ordnung bemüht, finden beide Lesarten heute nurmehr wenige Anhänger. Zunächst, um die traditionelle Charakterisierung des griechischen Wunders vollständig zu erschließen, soll das Augenmerk auf die Einschätzung nicht-griechischer Kulturen gelenkt werden.

2.3 DIE 'INFERIOREN VERSUCHE DER ORIENTALEN'

Ähnlich wie bei der Auffassung vom griechischen Mythos gibt es auch mit Blick auf die theoretischen und praktischen Leistungen der nicht-griechischen Kulturen sowie der Frage nach deren Einfluss auf die Entwicklung Griechenlands zwei unterschiedlich radikale Lesarten. Auch hier sind diese beiden Alternativen bereits in der Antike vorgezeichnet. Zum einen kennen wir die Behauptungen etwa Herodots, wonach die Feldmesskunst ebenso wie die Namen der meisten Götter von den Ägyptern stamme, die zudem als erste einen funktionalen Kalender mit zwölf Monaten entwickelt hätten. Die Sonnenuhr und die Teilung des Tages in zwölf Stunden sollen die Griechen von den Babyloniern übernommen haben.⁷⁰ Auf der anderen Seite gibt es den Bericht des Aristoteles, der eine eigenständige Entwicklung echter Philosophie als "Wissenschaft vom Allgemeinen" (Aristoteles, Met.: 982a) von der ionischen Naturphilosophie bis zur peripatetischen Schule nachzuweisen sucht.⁷¹ Diese Auffassung

⁶⁹ Vor Jürß haben diese These beispielsweise schon Hegel (1817-31a: 102f), Ueberweg (1863: 26), Meyer (1953: 21) und Kranz (1955: 8) vertreten.

⁷⁰ Vgl. Herodot (Hist.: II,52; II,109; II,4).

⁷¹ Zwar bildeten sich auch der Einschätzung des Aristoteles nach "in Ägypten zuerst die mathematischen Künste (Wissenschaften) aus, weil dort dem Stand der Priester Muße gelassen war" (Aristoteles, Met.: 981b). Aber die Entwicklung zu wirklicher Philosophie und Wahrheitssuche um ihrer selbst willen blieb den Griechen vorbehalten.

wurde durch die hellenische und mehr noch die römische Doxographie nachdrücklich befestigt. Beispielhaft beginnt das *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* des Diogenes Lartius mit einer Diskussion der Frage nach den griechischen oder nicht griechischen Anfängen der Philosophie. Lartius zufolge behaupten nämlich manche fälschlicherweise, die Entwicklung der Philosophie habe "bei den Barbaren ihren Anfang genommen" (Diogenes, *Doxa: I,1*). Dazu werde auf die Magier der Perser, die Chaldäer der Babylonier und Assyrer, die Gymnosophisten der Inder und die Druiden der Kelten und Gallier verwiesen. "Indes, man täuscht sich und legt fälschlich den Barbaren die Leistungen der Griechen bei; denn die Griechen waren es, die nicht nur mit der Philosophie sondern mit der Bildung des Menschengeschlechts überhaupt den Anfang gemacht haben" (Diogenes, *Doxa: I,2*).⁷² Das könne man schon daran ersehen, dass der Name 'Philosophie' griechischen Ursprungs sei und in keine der Barbarensprachen übertragen werden könne.

Seither hat sich die Vorstellung erhalten, dass es weder echte Wissenschaft außerhalb Griechenlands gegeben habe, noch dass die griechische Entwicklung maßgeblich und entscheidend von auergriechischen Vorläufern beeinflusst worden sei. Während man wohl im 18. und frühem 19. Jahrhundert noch "sehr naiv viel altgriechische Gedanken gewissen orientalischen gleichsetzte", versuchte man im späteren 19. Jahrhundert "das hellenische Geistesgebiet gleichsam zu isolieren, wobei unbewusst der Glaube mitwirkte, die Annahme eines starken Beeinflussung des frühen Hellenentums durch andere Völker tue seiner Bedeutung Abbruch" (Kranz, 1955: 20). Obwohl man diese Neigung vor allem der deutschen Altertumswissenschaft zuschreibt,⁷³ findet sie sich doch ebenfalls unter englischsprachigen Gelehrten des zwanzigsten Jahrhunderts. John Burnet z.B. weist die Idee orientalischer oder sonstiger außereuropäischer Quellen und Einflüsse auf das griechische Wunder als "mere residuum of the Alexandrian passion for allegory" (Burnet, 1930, S. 16f) zurück. Auch W.T. Stace negiert jede Form von Philosophie in Indien, Afrika oder Asien und betont nachdrücklich "the whole character of Greek philosophy is European and unoriental to the backbone" (Stace, 1920: 17). Das sehe man schon an der Qualität der ersten philosophischen Bemühungen der Griechen, denn diese „were so crude und unformed, that it is mere perversity to suppose that they could not make these simple efforts for themselves" (Stace, 1920: 18). Die Überzeugungskraft dieses Argumentes lässt zu wünschen übrig, zumal viele andere Autoren gerade die Kühnheit des frühen griechischen Denkens betont haben.

Wenig einleuchtend erscheint auch eine Vermutung, die von den Herausgebern der Studie *Das Wissen der Griechen* vorangestellt wurde: "Die uneinholbare Originalität der Griechen selbst besteht vielleicht darin: Sie sind per definitionem und durch die Umstände bedingt die einzigen, denen die Griechen nicht vorangegangen sind" (Brunschwig/Lloyd, 2000: 19). Auch und gerade weil Lloyd und Brunschwig im Nachsatz zugeben, dass die griechische Zivilisation nicht aus dem Nichts entstanden sei, sondern die Griechen das übernommene lediglich "mit ihrem eigenen Stempel versehen" (Brunschwig/Lloyd, 2000: 19) hätten, lässt

⁷² Dabei ist die Übersetzung Apelts insofern sogar noch irreführend als nicht von *paideia* (Bildung, Erziehung) die Rede ist, sondern allgemeiner von der Ausbildung, Entstehung des Menschengeschlechts überhaupt.

⁷³ Glenn W. Most etwa sah in der Leugnung orientalischer Quellen in der deutschen Altertumswissenschaft das Ergebnis „eines weniger löblichen Widerstands gegen die Vorstellung, die mustergültigen Griechen seien in irgendeiner wesentlichen Hinsicht mit den ‘wilden’ Naturvölkern gleichzusetzen" (Most, 1990: 10). Ähnlich stellt auch Guthrie fest: "It was difficult for some philhellenes of the nineteenth century to admit any detraction from the pure originality of Greek thought" (Guthrie, 1962: 31). Dieses Problem ist auch Gegenstand Eurozentrismus vs. Afrozentrismus, die vor allem von Martin Bernal ausgelöst wurde. Siehe unten, Kap. 3.1.

sich der Phil-Hellenismus in der Rede von einer uneinholbaren Originalität nicht übersehen.⁷⁴ Einmal ist trivialerweise jede historisch abgrenzbare Kultur original, weil sie sich nicht selbst vorausgegangen sein kann und zum anderen ist gerade die Originalität der Griechen nicht vom Resultat der abendländischen Tradition her feststellbar, sondern muss für die Entstehungsbedingungen nachgewiesen werden. In ähnlich unbefriedigender Weise hat auch Giovanni Reale die Autonomie der griechischen Leistung mit der einzigartigen Entwicklung Europas begründet. "He, who does not consider this will end in not understanding why the civilisation of the entire West has taken, under the impetus of the Greeks, a direction completely different from that of the East, further he will not understand why science originated only in the West and not in the East" (Reale, 1987: 5).⁷⁵ Hier ist die zu belegende These, dass sich nämlich die Entwicklung Europas dem griechischen Impuls verdanke, schon vorausgesetzt. Zudem ließe sich die Entwicklung der westlichen Zivilisation durchaus auch ohne die Annahme eines autochthonen griechischen Ursprungs erklären. Aus diesen und anderen Gründen hat man in einer solchen Darstellung des griechischen Wunders den Ausdruck eurozentristischer Klischees gesehen.⁷⁶

Aber in der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung hat sich seit geraumer Zeit ohnehin die weniger radikale Vorstellung durchgesetzt, wonach die Griechen von ihren Nachbarn vielerlei Wissen und Vorstellungen übernommen, dieses aber zu einer völlig neuen, wissenschaftlichen Form weiterentwickelt hätten. Diese Lesart wird u.a. dadurch gestützt, dass die Griechen selbst ihr Bewusstsein einer weltgeschichtlichen Originalität im Zusammenhang mit historischen Vorläufern zu situieren wussten. "[They] acknowledged their newness relative to the much older civilisations of Egypt and Asia" (Long, 1999: 16). Auch aus diesem Grund wird ein gewisser Einfluss z.B. der ägyptischen oder babylonischen Kenntnisse auf die Entwicklung des griechischen Denkens kaum noch völlig in Abrede gestellt. Schon Hegel, der alle wesentlichen Einflüsse der anliegenden Kulturen auf die Entwicklung des griechischen Denkens bestreitet, akzeptiert einen gewissen kulturellen Austausch und auch die Adaption fremden Wissens. Einschränkend stellt er jedoch fest: „Das Fremde war nur Materie, Anstoß; sie haben es umgebildet, umgeformt, und eben ihnen eigentümlich ist der geistige Hauch, die Form der Kunst und der Wissenschaft, die die reine Form des Denkens ist.“ (Hegel, 1825/26a: 2) Erst die Griechen hätten aus den gesammelten Kenntnissen der angrenzenden Hochkulturen Philosophie und Wissenschaft. Dieser Hegelschen Lesart sind in der Sache viele Fachwissenschaftler gefolgt.⁷⁷

Wie wir heute zweifelsfrei wissen, verfügten die Ägypter wie die Babylonier über vielfältiges praktisches Handlungswissen und auch über umfangreiche Kenntnisse astronomischer und mathematischer Art, die von den Griechen aufgenommen wurden. In einer grundlegenden Arbeit zum spekulativen Denken im antiken Nahen Osten situieren die Autoren das antike Griechenland in seinem kulturellen und sozialen Kontakt mit Ägypten, Phönizien, Ly-

⁷⁴ Gerade was Lloyd betrifft, ist diese Formulierung verwunderlich, da er sich durchaus um eine Anerkennung außergriechischer Wissenschaft verdient gemacht hat. Vgl. Lloyd (1982).

⁷⁵ Genau so hat auch vor kurzen Gadamer argumentiert, wenn er schreibt, für ihn "ist kein Zweifel, dass es die Griechen waren, die durch ihr eigenes Denken eine weltgeschichtliche Entscheidung eingeleitet und den Weg der modernen Zivilisation durch die Schaffung der Wissenschaft entschieden haben" (Gadamer, 1999: 151).

⁷⁶ Auf den Eurozentrismusvorwurf wird im Kap. 3.1 detaillierter eingegangen.

⁷⁷ Für die Anerkennung afroasiatischer Einflüsse auf die Griechen, die dann von diesen qualitativ weiter entwickelt worden seien, argumentieren neben den bereits erwähnten Autoren z.B. auch Ueberweg (1863: 26), Windelband (1892: 22), Dampfer (1929: 9), Störig (1950: 93), Guthrie (1962: 33f), Lloyd (1970: 8; 1979: 231).

dien, Persien und Babylon. Ohne eurozentrische Attitüde kommen sie zu dem Schluss, "there can be no doubt that this contact played some part in the meteoric development of Greek culture" (Frankfort/Frankfort, 1949: 248) Dennoch halten sie an einer eigenständigen Leistung der Griechen fest: "What the Greek borrowed, they transmuted." (Frankfort/Frankfort, 1949: 248) Aus der Einsicht, dass die Griechen vielfältiges praktisches Handlungswissen und auch umfangreiche Kenntnisse astronomischer und mathematischer Art von den Babyloniern und Ägyptern übernahmen, folgt keine Relativierung der griechischen Leistung. Die These ist vielmehr, erst die Griechen hätten das proto-wissenschaftliche praktische Handlungswissen ihrer Nachbarn zu einer universal gültigen wissenschaftlichen Methode weiterentwickelt.

Ein wichtiger Grund für die entscheidende Transformation, die das Wissen der Orientalen in den Händen bzw. Köpfen der Griechen erfahren habe, wird in der griechischen Freiheit des Geistes gesehen. Erst in Griechenland habe sich im Unterschied zu den "großen hieratischen Kulturen der asiatischen Länder [...] dieser neue Aufbruch des Wissenwollens" (Gadamer, 1999: 151) ereignet, der sich unabhängig von religiösen oder dogmatischen Beschränkungen und Denkverböten entwickelte. Das Denken der Griechen sei frei gewesen von von den "demands of a religion which weighed heavily on every branch of life and was used in the interest of a despotic central government" (Guthrie, 1962, S. 32). Dieser Geist habe erst Wissenschaft in einem modernen Sinne möglich gemacht. André Pichot fasst diese gängige Position in seiner explizit anti-eurozentrischer Studie *Die Geburt der Wissenschaft. Von den Babyloniern zu den frühen Griechen* zusammen. Dem orientalischen Denken stünde "der Geist der freilich viel jüngerer griechischer Wissenschaft gegenüber, der frei von Konservatismus das im Laufe von über zwei Jahrtausenden in Mesopotamien und Ägypten zusammen getragene Wissen aus den Fesseln der Mystik und der praktischen Anwendbarkeit befreit und so den Prototyp dessen geschaffen hat, was sich Schritt für Schritt zur Wissenschaft im heutigen Sinn entwickeln sollte" (Pichot, 1991: 240).⁷⁸

In diesen Sätzen sind die wichtigsten Elemente der Abgrenzung griechischer Wissenschaft von der Art und dem Inhalt des Wissens in Mesopotamien und Ägypten zusammengefasst. Aus ihnen ergibt sich für die logische Weltauffassung erstens, dass sie aus einem Geist undogmatischer, säkularer Freiheit geboren sei. Zweitens sei sie nicht praktisch interessiert sondern widme sich gelöst von den Fesseln der praktischen Anwendbarkeit dem reinen Wissenwollen. Drittens könne man sie als Prototyp einer modernen wissenschaftlichen Auffassung verstehen, zu der sie sich entwickeln sollte. Damit handelt es sich bei der Abgrenzung von dem Wissen der Ägypter und Babylonier um viel mehr als nur um die Ausbildung bestimmter wissenschaftlicher Methoden oder die Einsicht in diverse Naturphänomene. Den Griechen sei im Unterschied zu ihren Nachbarn die Ausbildung einer grundlegend neuen und besseren Form der intellektuellen Auffassung der Welt gelungen.

2.4 ZUSAMMENFASSUNG DER TRADITIONELLEN AUFFASSUNG

Wenn man zum Zwecke einer Zusammenfassung eine gewisse Verwischung der vorab entfaltenen Nuancen akzeptiert, dann ergibt sich folgendes Bild: Im nordöstlichen Mittelmeerraum

⁷⁸ Jan Assmann zu Folge ist Pichots "evolutionistische Perspektive, die alles auf den entscheidenden Strukturwandel des Wissens im Griechenland des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts bezieht" und der damit verbundene "naive Eurozentrismus dieser Perspektive einem Orientalisten schwer erträglich" (Assmann, 1995: 17). Vgl. auch Assmann (2000). Auf weitere Einwände gegen die Ausgrenzung des Orients aus der Geschichte des Wissenschaften werde ich im Kap. 3.1 eingehen.

wurde vor zweieinhalb Jahrtausenden von den dort lebenden Griechen im wesentlichen eigenständig eine Denkform entwickelt, die besser als jede andere zu einer angemessenen Auffassung der natürlichen und sozialen Welt geeignet ist. Der traditionellen Auffassung entsprechend entstand damals im Rahmen einer umfassenden Rationalisierungsbewegung zum ersten Mal eine wissenschaftliche Weltauffassung. Während mythisches Denken und die sogenannte Weisheit des Ostens prinzipiell kontextabhängig und kulturell bedingt ist, überschreitet die Geltung des wissenschaftlichen Logos jeden sozialen und historischen Rahmen. Der Logos gilt formal als (die einzige) wahrheitsfähige Denk- und Sageweise, er ist seinem Wesen nach universal oder strebt Universalität zumindest an. Zudem entspricht ihm die Haltung, frei von religiösen Dogmen oder praktischen Bedürfnissen dem Impuls des reinen Wissenwollens zu folgen. Auf der inhaltlichen Seite charakterisiert eine logische Weltauffassung die Annahme, dass die Welt auf eine nachvollziehbare und reguläre Weise geordnet ist und dass allen natürlichen Ereignissen auch natürliche Ursachen zugrunde liegen. In der Antike wären damit wesentliche Elemente desjenigen entstanden, was man bis heute ungeachtet vielfältiger Differenzierung und Veränderungen unter wissenschaftlicher Vernunft versteht.

Sollte all das, oder auch nur der größere Teil der hier beanspruchten Leistungen tatsächlich erstmals von den antiken Griechen ins Werk gesetzt worden sein, so spräche man ganz zu Recht von einem griechischen Wunder. Die hier skizzierte traditionelle Geschichte des griechischen Wunders hat aber zugleich selbst Verwunderung ausgelöst, sie war Ursache für vielfältiges Staunen, ehrfurchtsvolles wie ungläubiges. Von der positiven Begeisterung war auf den vergangenen Seiten viel zu lesen, aber der traditionelle Bericht hat auch ein facettenreiches Spektrum von Kritik auf sich gezogen. Die Einwände gegen die traditionelle Darstellung des Übergangs vom Mythos zum Logos sind unterschiedlich motiviert und auch unterschiedlich stichhaltig. Ich möchte im Folgenden einige der einflussreichsten und bekanntesten Versionen kurz erörtern, weil auch an der Kritik die Umrisse des griechischen Ereignisses mitsamt seiner aktuellen Bedeutung sichtbar werden.

3 DIE KRITIK AN DER TRADITIONELLEN PHILOSOPHIEHISTORIE

Die kritischen Einwände gegen die im vorigen Abschnitt entfaltete traditionelle Auffassung vom griechischen Wunder beziehen sich auf verschiedene Aspekte. Einige allgemeinere davon, auf die ich im weiteren nicht ausführlicher eingehen werde, wurden 1996 bereits auf einem *Bristol Myth Colloquium* von Gräzisten diskutiert. Zur Einleitung in den Tagungsband *From Myth to Reason?* diagnostiziert der Herausgeber Richard Buxton, dass "some Hellenists have come to feel uneasy with various aspects of the 'from...to...' model, or even to recommend its wholesale abolition" (Buxton, 1999: 6). Buxton meint damit zunächst lediglich die These, dass die griechische Zivilisation eine triumphale Entwicklung vom Mythos zum Logos erfahren habe. Diese These wäre historisch und empirisch zu klären: Was ereignete sich konkret in Griechenland? Wie grundlegend und umfangreich war die Rationalisierungsbewegung? Darüber hinaus liegt aber dem 'from...to...' Modell die geschichtsphilosophische Vorstellung zu Grunde, die Geschichte wäre auf einen gegenwärtigen oder zukünftigen Zustand hin organisiert. Die Entstehung einer logischen Weltauffassung gilt somit nicht als zufällige Realisierung der vielfältigen Möglichkeiten menschlichen Denkens und Handelns, sondern als das notwendige Resultat eines menscheitsgeschichtlichen Fortschritts.

Soweit ich sehe, haben zwar wenige Altertumsforscher tatsächlich eine völlige Aufgabe der Idee eines Fortschritts vom Mythos zum Logos empfohlen, aber die Skepsis gegenüber den überlieferten und noch immer gängigen Formen, diesen Übergang zu fassen, hat auch unter den Fachleuten zugenommen.⁷⁹ Buxton zufolge sei die zunehmende Kritik an der traditionellen Auffassung nicht weiter verwunderlich, denn "the idea of a heroic, progressive shift in Greek thought involves a nest of fearsome problems" (Buxton, 1999: 4). Von diesen Problemen führt er einige an, die allerdings nicht die zugrundeliegende Geschichtsphilosophie einer Deutung der Geschichte vom Resultat betreffen, sondern den sachlichen Gehalt der Rationalisierungsbewegung. Dazu gehört zunächst einmal die Unsicherheit hinsichtlich des griechischen Verständnisses der "notoriously slippery words *mythos* and *logos*" (Buxton, 1999: 6), die einer klaren Abgrenzung beider Begriffe im Sinne eines vorher-nacher im Wege steht. Die Rationalisierung in der griechischen Antike sei zudem nicht so umfassend wie gelegentlich vermutet, sondern sei auf eine kleine soziale Elite beschränkt geblieben. Ob sie zu rationalen Veränderungen in der Lebensführung und Alltagspraxis geführt habe, sei ebenfalls fraglich. Hinzu kämen die zum Teil erheblichen Differenzen hinsichtlich der Art und dem Grad der Rationalität in unterschiedlichen Disziplinen wie Philosophie, Medizin oder Historiographie sowie den verschiedenen Schulen innerhalb dieser Disziplinen.⁸⁰ Ergänzen lässt sich diese Kritik noch um den Hinweis, dass sich das griechische Wunder vor allem in einigen Zentren, insbesondere in Athen ereignete. Arkadien zum Beispiel, die Provinz im Hinter-

⁷⁹ Von den in Buxtons Band versammelten Autoren entschließt sich keiner zu einer völligen Negation relevanter Differenzen zwischen dem früheren und dem späteren Denken der Griechen. Manche, wie Jan Bremmer (1999) und Sitta von Reden (1999) gehen explizit von einem Fortschritt zum Logos aus, auch wenn sie ihn konkreter fassen und sozial situieren wollen. Selbst Most, der die gängige These zu *From Logos to Mythos* umkehrt, hält an der ursprünglichen Annahme fest und akzeptiert lediglich eine kontinuierliche Aktualität des Mythos, vor allem in der deutschen Philosophie. Vgl. Most (1999a). Eine kritischer Fassung des Verhältnisses von Mythos und Logos findet sich z.B. in Pietsch (2002: 99f). Zur Übersicht über die Forschungslage siehe dort, sowie Schäfer (1996: 33-49). Die vielleicht wichtigste jüngere Arbeit zum Verhältnis von Mythos und Logos in der antiken Philosophie wurde von Kathryn Morgan (2000) vorgelegt.

⁸⁰ Vgl. Buxton (1999: 4-5)

land, hat im 5. oder 4. vorchristlichen Jahrhundert keine übermäßig wundersamen oder wunderbaren Veränderungen durchgemacht, so dass man einschränkend feststellen muss: "Change complex and profound enough to merit the title of 'miracle' was not strongly felt in all Greek communities" (Roy, 2001: 263). Vor diesem Hintergrund wird es fraglich, von einer allgemeinen und umfassenden Rationalisierungsbewegung im antiken Griechenland zu sprechen.

Obwohl die vorstehenden Argumente bedenkenswert sind, scheinen sie mir doch das 'from...to...' Modell und den Kernbestand der traditionellen Philosophiegeschichte des griechischen Wunders nicht zu widerlegen. Durch die von Buxton genannten Einwände wird vor allem die umfassende Bedeutung der Rationalisierungsbewegung für die antike griechische Welt in Frage gestellt. Dass es eine solche Bewegung als eigenständige griechische Errungenschaft aber gab, oder zumindest wichtige Ansätze dazu, wird von Buxton nicht zur Disposition gestellt, obwohl genau das durchaus bestritten worden ist. Ich möchte daher im folgenden das Hauptaugenmerk auf drei geschichtsphilosophisch bedeutsame und fundamentale Kritiken an der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung lenken, die sich mehr oder weniger scharf gegen die drei in den vorigen Abschnitten entwickelten Hauptthesen richten. Der zuerst zu behandelnden Kritik entsprechend ist die Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft keine autochthone und welthistorisch einmalige Leistung Griechenlands. Vielmehr sei diese Behauptung selbst eine eurozentrische Ideologie (3.1). Der zweite Einwand bestreitet die gängige Auffassung des Mythos, die allzu logozentrisch sei und mythisches Denken zu Unrecht abqualifiziere (3.2). Die dritte Modifikation an der traditionellen Auffassung bezieht sich auf die Art und Geltung der in Griechenland entstandenen Vernunft. Diese sei nämlich unvollständig und berge destruktive Elemente in sich (3.3). Insbesondere durch die beiden letztgenannten Kritikpunkte wird die Differenz zwischen Mythos und Logos eingeebnet, indem beide Seiten des 'from...to...' Modells einander angenähert werden.

3.1 EUROZENTRISMUS (JASPERS, BERNAL)

In einigen jüngeren Darstellungen der Geschichte griechischer Philosophie wird die traditionelle Perspektive als "eurozentrisch" problematisiert.⁸¹ Der Begriff 'Eurozentrismus' wurde geprägt, um die Rede vom 'europäischen Ethnozentrismus' in einem Wort zusammenzufassen.⁸² Dabei bezeichnet er mehr als einen 'gewöhnlichen' Ethnozentrismus, denn das Konstrukt Europa ist noch diffiziler als das einer Ethnie.⁸³ Es umfasst nicht allein den geopolitischen Kulturraum Europas, sondern soll, ähnlich unpräzise, die westliche Welt, Nordamerika, Westeuropa, Australien, Neuseeland, aber auch Japan und Israel umfassen.⁸⁴ Diesen etwas unbefriedigenden Gepflogenheiten folgend, werde ich im weiteren die Worte Europa und

⁸¹ So etwa in Sandvoss (1989: 11), Mall/Hülsmann (1989: 49, 103), Pichot (1991) oder Solomon/Higgins (1996: 1). Zu einem Ansatz nicht-eurozentrischer, interkultureller Philosophiegeschichtsschreibung vgl. Wimmer (1990).

⁸² Zur Begriffsentwicklung vgl.: Amin (1988), Blaut (1993: 9f, 47), Basu (1999: 7-14) sowie die vielschichtige Sammlung von Fachbeiträgen von Broker/Nau (1997). In dem einzigen mir bekannten Lexikonartikel zum Eurozentrismus betont der Autor die "spärliche Legitimation auf der lexikalischen Ebene" (Malandrino, 1990: 950) und geht darüber hinaus von einer Überwindung des Eurozentrismus durch den Aufstieg außereuropäischer Kulturen aus. Dieser Auffassung kann ich nicht folgen.

⁸³ Zur Differenz von Ethno- und Eurozentrismus vgl. Amin (1988: VII), Kozlarek (1997: 59).

⁸⁴ Vgl. Amin (1988: xii) Dass es sich bei diesem Zentrum nicht um einen zusammenhängenden Kulturraum handeln kann, wird ersichtlich, wenn man sich die Exklusion etwa Polens oder der Türkei, die immerhin die geographische Wiege des Abendlandes beherbergt, bei gleichzeitiger Einschließung Japans vor Augen hält.

Westen oder westliche Welt synonym verwenden. Eurozentrismus wird verstanden als eine "geistige und kulturelle Neigung, die tief in der Geschichte der europäischen Völker verwurzelt ist" (Malandrino, 1990: 950) und der Begründung einer überlegenen kulturellen Identität dient. Über die bloße Borniertheit des Ethnozentrismus hinaus, nämlich die eigenen Sitten und Gebräuche für die besten zu halten, lasse sich an dem westlichen Eurozentrismus zudem die Neigung feststellen, seine kulturellen Leistungen anderen Kulturen expansiv-missionarisch auf zu oktroyieren.

Die missionarische Neigung resultiert aus der Annahme, die logische Weltauffassung sei nicht lediglich eine der vielen möglichen Formen zur gedanklichen Ordnung und Auffassung der Welt, sondern sie sei allen anderen durch ihre prinzipielle Wahrheitsfähigkeit überlegen. Weil allein das in Griechenland entstandene Denken universale Geltung beanspruchen dürfe, sei es auch angemessen wenn nicht sogar geboten, dieses Denken weltweit zu etablieren. Den postkolonialen Kritikern des westlichen Universalitätsanspruchs sehen darin das intellektuelle Pendant und die ideologische Legitimation einer "kolonialistischen Mentalität" (Basu, 1999: 10), die sich auch nach dem Ende des offenen Imperialismus in den intellektuellen, politischen, ökonomischen und kulturellen Universalitäts- und Hegemonieansprüchen der westlichen Welt manifestiere. Die Form der abendländischen Philosophiegeschichtsschreibung sei Teil einer eurozentrischen Legitimationsideologie. Eurozentrismuskritiker wollen demgegenüber zeigen, "dass die Chronologie Griechenland-Rom-Europa falsch ist; dass es sich dabei bereits um eine spätere ideologisch bestimmte begriffliche Umwandlung handelt" (Dussel, 1994: 855). Das Wort Eurozentrismus ist demnach stets mit dem Vorwurf sachlicher und moralischer Unangemessenheit verbunden; es ist von einer negativen Bewertung nicht zu trennen. Ob allerdings die Chronologie Griechenland-Rom-Europa unzutreffend ist oder nicht, ist zu prüfen. Zumindest ist ein Satz, der eine besondere Rolle Europas in der Geschichte der Welt behauptet, allein deswegen noch nicht falsch.⁸⁵

Die traditionelle Philosophiegeschichtsschreibung des griechischen Wunders ist ganz offensichtlich eurozentrisch, denn sie vertritt mit Pathos und Stolz die Annahme eines weltgeschichtlich überlegenen europäischen Sonderwegs, der bei den Griechen seinen Anfang nahm. Durch diese Feststellung ist die traditionelle Lesart allerdings nicht widerlegt. Der eurozentrische Charakter vieler traditioneller Darstellungen des griechischen Wunders widerlegt nicht alle von diesen Autoren aufgestellten Behauptungen. Unabhängig von der Bewertung der weltgeschichtlichen Einzigartigkeit des antiken Griechenland ist vielmehr zu fragen, ob es diese Einzigartigkeit gab. Im Kern basiert die Idee einer ein- und erstmaligen kulturellen Transformation im antiken Griechenland nämlich mitnichten allein auf einer wie auch immer gesellschaftlich, politisch oder ökonomisch motivierten "Borniertheit der Wissenschaften" (Mergner, 1999: 61), sondern auf zwei mehr oder weniger gut begründeten Tatsachenbehauptungen. Zum einen beruht die Ausschließung des Ostens aus dem Anfang der Philosophie auf einer Negation von Philosophie außerhalb der europäischen Tradition. Sie stützt so natürlich die eurozentrische Annahme, dass griechische Wunder sei eben ein griechisches und habe in der Weltgeschichte keine Parallelen oder Vorbilder. Diese Diagnose entbindet aber nicht davon, das Vorhandensein einer der Philosophie vergleichbaren Denkform außerhalb Griechenlands zu klären. Zum zweiten bestreitet eine eurozentrische Philosophiege-

⁸⁵ An anderer Stelle hatte ich deshalb dafür argumentiert, das Wort Eurozentrismus von seiner pejorativen Bedeutung zu unterscheiden. Vgl. Heit (2002: 57f.). Im vorliegenden Text folge ich aber dem üblichen Sprachgebrauch der politischen Feuilleton-Diskurse um Eurozentrismus, um Begriffsverwirrung zu vermeiden.

schichtsschreibung jeden relevanten Einfluss nicht-griechischer Kulturen auf die Entwicklung der Philosophie in Europa. Die antiken Mittelmeerkulturen hätten demnach keinen substantiellen Bedeutung für die Entwicklung Griechenlands gehabt. Beiden traditionellen Thesen ist widersprochen worden. Gegen die Singularität des griechischen Wunders richtet sich die Annahme von gleichzeitigen Transformationen in verschiedenen Kulturen (1), gegen die Originalität der Griechen opponiert die These von afroasiatischen Wurzeln der griechischen Kultur (2).

(1) Einige zeitgenössische Philosophiehistoriker vertreten die Position, "philosophy, broadly conceived, came into the world, not only once but a number of times, in various places" (Solomon/Higgins, 1996: 5). Dabei denken sie an Siddhartha Gautama, Konfuzius, Laotse, Zarathustra und den jüdischen Monotheismus, die historisch gleichzeitig mit der ionischen Aufklärung entstanden seien. Mit dieser Beobachtung stützen sie sich auf Karl Jaspers' Konzept der *Kulturen der Achsenzeit*. Nach den politischen Katastrophen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hat Karl Jaspers eine Notwendigkeit zu einer Neukonzeptualisierung der Weltgeschichte gesehen.⁸⁶ Bisher habe die christliche Offenbarung als Achse der Weltgeschichte gegolten, doch es sei vonnöten, einen kulturübergreifenden empirischen Dreh- und Angelpunkt der historischen Entwicklung der Menschheit zu finden. "Diese Achse der Weltgeschichte scheint nun rund um 500 vor Christus zu liegen, in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozess. Dort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben" (Jaspers, 1949: 19). Für Jaspers sind es drei Kulturen, in denen sich dieser kulturelle Durchbruch zu der genannten Zeit und doch ganz unabhängig voneinander parallel ereignete: Indien, China und das Abendland.⁸⁷ Die babylonische und ägyptischen Hochkultur zählt Jaspers nicht zu den Kulturen der Achsenzeit und die sogenannten Naturvölker repräsentieren auch für ihn lediglich die "bleibende Vorgeschichte" (Jaspers, 1949: 27). Wenn Philosophiehistoriker Jaspers in dieser Auffassung folgen, bleibt ihre anti-eurozentrische Perspektive auf die Anerkennung dieser drei sogenannten Hochkulturen beschränkt.⁸⁸

Die Frage, ob dem Phänomen der Achsenzeit in der Geschichte Indiens, Chinas und des Abendlandes etwas Empirisches entspricht, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht befriedigend behandelt werden. Es bedürfte eines enzyklopädischen Wissens, um zu ermessen, ob nur im

⁸⁶ Man hat Jaspers Konzept der Achsenzeit zu Recht als Reaktion auf "das Trauma der Nazi-Zeit und den Zusammenbruch des europäischen Kulturerbes nach dem zweiten Weltkrieg" (Assmann, 1992: 335) verstanden. Nach diesen Erfahrungen sei ein Glaube an die Überlegenheit der europäischen Tradition nicht länger haltbar gewesen. "Vorbei ist der europäische Hochmut, ist die Selbstsicherheit, aus der einst die Geschichte des Abendlandes die Weltgeschichte hieß" (Jaspers, 1947: 11). Wie deprimiert Jaspers nach dem Krieg und dem unzureichenden Neuanfang in der BRD war, kann man seiner *Erfahrung des Ausgestoßenseins* (1967) entnehmen.

⁸⁷ Diese These haben z.B. Solomon/Higgins (1996: 1) oder Gotschalk (2000) aufgegriffen. Auch Mall/Hülsmann (1989: 60-67) beziehen ihre Idee von drei Geburtsorten der Philosophie auf Jaspers.

⁸⁸ Dementsprechend findet sich in keiner mir bekannten Geschichte der Philosophie ein Kapitel etwa zur Philosophie der Kimbern und Teutonen oder der Trobriander. Dem Anspruch, verschiedene philosophische Kulturen gleichberechtigt darzustellen, leisten auch Solomon/Higgins (1996) selbst nicht genüge, denn tatsächlich kommt die außereuropäische 'Philosophie' in ihrer Studie gar nicht gleichberechtigt zum Zuge: Von den 77 Seiten zur antiken Philosophie sind lediglich 7 nicht der griechischen Philosophie, sondern der indischen (und nur der) gewidmet. Ansonsten werden außereuropäische Traditionen gemeinsam mit der scholastisch-christlichen Philosophie unter dem Titel *God and the Philosophers: Religious and Medieval Philosophy* behandelt. In den Kapiteln, die der neuzeitlichen und gegenwärtigen Philosophie gewidmet sind, finden sich nicht-europäische Denker nur auf den letzten Seiten unter dem Titel *Return of the Oppressed*. Abgesehen von dem materialen Misslingen in diesem Fall bestreite ich, dass man den unterdrückten Perspektiven auf die empirische und kulturelle Welt nützt, indem man behauptet, sie seien im Grunde mit der wissenschaftlichen Perspektive identisch.

achsenzeitlichen Griechenland selbstreflexives "Denken zweiter Ordnung" (Elkana, 1987) entstand; ob tatsächlich in allen nicht-griechischen Kulturen wie z.B. in China die "Entwicklung nicht über das Stadium einer Proto-Naturwissenschaft hinausgekommen" (Wulff, 1998: 62) ist; oder ob die Entwicklungen in den verschiedenen Weltgegenden tatsächlich gleichartig ist.⁸⁹ Eine Antwort auf diese Fragen ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Aber Jaspers' These von der Achsenzeit in drei verschiedenen Kulturräumen ist inzwischen Gegenstand vielfältiger Forschung geworden.⁹⁰

Eisenstadt resümiert die Ergebnisse der Achsenzeit-Forschung dahingehend, dass alle Kulturen der Achsenzeit die Tendenz gemeinsam hätten, "die Welt symbolisch-ideologisch und institutionell neu aufzubauen" (Eisenstadt, 1987a: 27). Dass sich in den besagten Kulturen signifikante Veränderungen verschiedener Aspekte des privaten wie sozialen Lebens ereigneten, sei nicht von der Hand zu weisen. Diese Neustrukturierung seien zwar kulturell divergent und "die konkrete Ausführung geschah natürlich auf sehr verschiedenen Wegen" (Eisenstadt, 1987a: 28), aber Eisenstadt versteht sie trotzdem als Ausdruck einer kulturübergreifenden "grundlegenden Spannung zwischen transzendentaler und weltlicher Ordnung" (Eisenstadt, 1987a: 11). Diese Spannung wiederum bringe den Versuch einer Versöhnung beider Pole und eine "Erlösungssehnsucht" (Eisenstadt, 1987a: 12) im Angesicht des Todes hervor. Die offensichtlichen inhaltlichen Differenzen in den Lebensformen und Gedankengebäuden der verschiedenen Kulturen werden hier von Eisenstadt als unterschiedliche Ausführung eines gemeinsamen Anliegens gedeutet. Darin wirkt Jaspers' existenzphilosophische Bestimmung des Menschen fort.

Jaspers bestimmte die zentralen Anliegen des Menschen der Achsenzeit als "Kampf gegen den Mythos", als "Kampf um die Transzendenz" und als "*Vergeistigung*" (Jaspers, 1949: 21). In diesen Kämpfen komme das Wesen des Mensch-Seins zum Ausdruck. "Es ist der *eigentliche Mensch*, der im Leibe gebunden und verschleiert, durch die Triebe gefesselt, seiner selbst nur dunkel bewusst, nach Befreiung und Erlösung sich sehnt" (Jaspers, 1949: 22). Die existenzphilosophische Auffassung des Menschen ist hier nicht zu übersehen und es ist zweifelhaft, ob diese Charakterisierung einem Athener Bürger des 4. vorchristlichen Jahrhunderts genau so entspricht, wie einem Berufsbeamten der Chan-kuo-Zeit (403-221). Sokrates mag sich so ähnlich verstanden haben, aber die Übertragung des "eigentlichen Menschen" auf die griechische oder außereuropäische antike Kulturen insgesamt ist höchst fragwürdig. Dennoch findet sich Jaspers These von einem universalen Transzendenzstreben in den Texten anti-eurozentrischer Philosophiehistoriker wieder: "That after all, is what philosophy has always been about, the effort to reach 'beyond', beyond our own limitations, beyond our necessarily biased views of the world and other people" (Solomon/Higgins, 1996: 305). Ganz in diesem Sinne behaupten auch Mall und Hülsman für die Philosophie in Indien, China und Europa:

⁸⁹ Wulff lehnt sich bei seiner Einschätzung an Needham (1954) an. Für Stefan Breuer gilt China trotz eines "beispiellosen intellektuellen Aufbruchs" (Breuer, 1994: 4). ebenso wie Indien als "Beispiel für einen unvollendet gebliebenen transzendentalen Durchbruch, bei dem die durch den Durchbruch überwundenen Strukturen wieder die Oberhand gewinnen" (Breuer, 1994: 12). Einen wirklichen transzendentalen Durchbruch habe es nur in Griechenland und Palästina gegeben, weshalb der Begriff Achsenzeit lediglich geeignet sei, eine gewisse "Zufallshäufung" (Breuer, 1994: 33) zu bezeichnen.

⁹⁰ Die wichtigsten Beiträge sind in den fünf von Shmuel Eisenstadt edierten Bänden zur den *Kulturen der Achsenzeit* zusammengefasst. Vgl. Eisenstadt (1987b; 1992). Diese Forschungen gingen aus von der Frage: "Unter welchen Bedingungen werden die transzendentalen Vision, die für die Kulturen der Achsenzeit charakteristisch sind, institutionalisiert, welche institutionellen Implikationen haben sie und in welche Richtungen entwickeln sie sich?" (Eisenstadt, 1987b: 7). Einen Überblick über die Forschung bietet Breuer (1994: 1f.). Jaspers selbst versteht seine Idee der Achsenzeit explizit als "Frage und Aufforderung, es mit der These zu versuchen" (Jaspers, 1949: 25).

"Aus dem Drang zur Ewigkeit wird der Gedanke der Transzendenz geboren" (Mall/Hülsmann, 1989: 25), denn die Geschichtlichkeit und Sterblichkeit sei "das Grundrätsel der Geschichte" (Mall/Hülsmann, 1989: 26).

Die postulierten Gemeinsamkeiten zwischen Griechenland, Indien und China werden durch zwei Schwächen auf Seiten der Eurozentrismus-Kritiker erkaufte: Zum einen relativieren sie die Entstehung einer logischen Weltauffassung in Griechenland unangemessen zu einer bloßen Reflexion auf die Endlichkeit menschlichen Lebens. Zum zweiten dehnen sie eine moderne, existenzphilosophische These auf höchst disparate historische Räume aus, wenn sie vom "eigentlichen Menschen" und von "Grundrätseln der Geschichte" sprechen. Da die drei Achsenzeit-Kulturen mit ihrem vermeintlichen Trieb zur Transzendenz und ihren Reflexionen auf die *conditio humana* außerdem als neuer universaler Maßstab fungieren, werden andere Kulturen noch immer abgewertet. "Der von Jaspers ausdrücklich abgelehnte 'europäische Hochmut' ist bei seinem Projekt, alle Kulturen und Gesellschaften nach einem einzigen Rationalitätsmaßstab zu bewerten, offenkundig am Werk" (Assmann, 1992: 336). Durch die Reduktion auf das Streben nach Transzendenz bleibt von der Vielfalt kultureller Formen und Details in diesem Konzept der Einheit nicht viel zurück. Die Konzentration auf die großen Gestalten wie Sokrates, Konfuzius, Buddha u.a. versperrt zudem die Sicht auf die verschiedenen kulturellen und historischen Kontexte dieser Männer. Darüber hinaus, und das ist im Rahmen dieser Untersuchung besonders wichtig, korrigiert die These von einem unabhängigen Durchbruch zur Transzendenz, wenn sie denn stimmen sollte, die traditionelle Rekonstruktion des griechischen Wunders nur insofern, dass auch in anderen Weltgegenden ähnliche Prozesse stattfanden wie im antiken Griechenland. Anderorts konnten diese allerdings keine historische Kontinuität entfalten, die zu einer Entwicklung wissenschaftlicher Rationalität führten.

Eine von Karl Jaspers' Idee der Achsenzeit unabhängige großangelegte und sozialwissenschaftlich informierte Weltgeschichte der intellektuelle Entwicklung ist vor kurzem von Randall Collins vorgelegt worden. Collins versucht, die intellektuellen Entwicklungen in der griechischen, indischen, chinesischen, japanischen, moslemischen und jüdischen Welt, die Antike, das Mittelalter, die Neuzeit und die Gegenwart weltweit auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.⁹¹ Damit geht er noch weit über Jaspers hinaus. Als Ausgangspunkt und Antrieb aller intellektuellen Bemühungen versteht er dabei jedoch nicht das Streben nach Transzendenz des eigentlichen Menschen, sondern den gleichfalls quasi-anthropologischen Zustand der Meinungsverschiedenheiten und Konflikte. "Intellectual life is first of all conflict and disagreement" (Collins, 1998: 1). Ob es sich bei dieser universalen Annahme nicht um einen Präsentismus handelt, der aktuelle akademische Erfahrungen auf alle Zeiten und Kulturen ausdehnt, sei dahingestellt. Problematischer ist seine soziologische Annahme, theoretische Ideen würden in kompetitiven Ritualen von Intellektuellen und daher nicht von Individuen, sondern von Schulen hervorgebracht.⁹² "A single philosopher in isolation rarely develops a new issue or a new way of resolving it; this usually happens to two or more philosophers in the same generation but rival lineages" (Collins, 1998: 24). Zwischen diesen Schulen, den "intellectual networks", herrsche Rivalität, nicht Einheit.

Der Gedanke, Wettkampf als grundlegende Eigenschaft zumindest der griechischen

⁹¹ Dass es bei einem solchen Ansatz zu Ungenauigkeiten im Detail kommen kann, wie etwa der Annahme, "Fichte, Schelling, and Hegel, who once lived in the same house" (Collins, 1998: 3) obwohl nicht Fichte, sondern Hölderlin der dritte Mitbewohner im Tübinger Stift gewesen ist, mag dabei verzeihlich sein.

⁹² Vgl. Collins (1998:20-24)

Kultur zu fassen, ist nicht neu,⁹³ aber diese Agonalität als intellektuelle Auseinandersetzung zwischen philosophischen Schulen zu fassen und damit die Entstehung der Philosophie zu erklären, ist unzureichend. Zum einen stellt Collins selbst zutreffend fest, dass erste organisierte Schule in Griechenland "the Pythagorean brotherhood" (Collins, 1998: 90) war und nicht die Generationenfolge ionischer Philosophen, ganz zu schweigen von stärker isolierten Gestalten wie Xenophanes oder Heraklit. Zum anderen verfügt Collins nicht über Argumente, um die bestimmten Inhalte, insbesondere den universalistischen Anspruch oder den naturalistischen Charakter der griechischen Philosophie zu erklären. Wie es überhaupt zu grundlegenden Umbrüchen wie der Entstehung der Philosophie in Griechenland und zwar gerade dort kommt, vermag Collins ebenso wenig plausibel zu machen wie den Umstand, dass in außergriechischen Kulturen die angebliche naturgemäße Rivalität intellektueller Anstrengungen nicht zu ständigen Destruktionen allgemein akzeptierter Glaubenssätze im Rahmen einer kritischen Tradition führt.

Die zeitliche Parallelität kultureller Transformationen in Griechenland, Palästina, Indien und China scheint ein historische Tatsache zu sein. Signifikant unklarer ist hingegen, ob es auch inhaltliche Gemeinsamkeiten gibt, und wenn ja, wie umfassend diese sind. Möglicherweise ist es angemessen, diese Parallelen als eine formalen Zuwachs an Rationalität aufzufassen, die inhaltlich unterbestimmt ist,⁹⁴ möglicherweise kann man sie auch gar nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Die achsenzeitliche Transformation auf einen allgemeinemenschlichen Drang zur Ewigkeit, ein Streben nach Transzendenz oder eine Haltung intellektuellen Wettkampfes zurückzuführen, ist jedenfalls unangemessen und trägt schon den griechischen Tatbeständen unzureichend Rechnung. Die Reduktion auf solche vermeintlichen Urangelegenheiten des Menschseins universalisiert vielmehr selbst eine eurozentrische Perspektive auf die Fragen und Antworten fremden Denkens. Das ist bemerkenswert, da es den Autoren ja gerade um eine Überwindung des Eurozentrismus ging. Das gelingt aber nicht, indem man die Entwicklung außereuropäischer Kulturen mit dem Abendland auf einen gemeinsamen Nenner bringt und so gerade die Eigentümlichkeiten der unterschiedlichen Kulturen negiert. Aus der "Zufallshäufung" (Breuer, 1994: 33) der Achsenzeit ist demgegenüber für die traditionelle Philosophiegeschichtsschreibung zu lernen, dass das griechische Wunder nicht das einzige Wunder ist, welches sich in der Geschichte menschlicher Kulturen ereignete und dass nicht nur der Okzident, sondern jede Kultur einen *Sonderweg* (M. Weber) gegangen ist.

(2) Die zweite Kritik an der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung, die sich mit dem Problem des Eurozentrismus verbunden ist, bezieht sich auf die Frage nach der Eigenständigkeit der griechischen Entwicklung. In seinem Buch *Eurocentrism* wirft Samir Amin den westlichen Konstrukteuren der griechischen Geschichte vor, sie lösten „Ancient Greece from the very milieu in which it unfolded and developed – the Orient – in order to annex Hel-

⁹³ Schon Jakob Burckhardt sprach in seiner *Kulturgeschichte Griechenlands* von einem *agonalen Charakter* der Griechen, vgl. Burckhardt (1898-1902: 59-159, bes. 82-117) und dazu Polikoff (2001: 51f). Burckhardt diagnostizierte allerdings auch ein Zurücktreten des Agonalen bei den Athenern. Vgl. Burckhardt (1898-1902: 201-206).

⁹⁴ Hierbei stütze ich mich auf Guido Rappe, der in seiner materialreichen Studie zur interkulturellen Ethik im Kulturvergleich von China und dem antiken Griechenland nachweist, dass es während der Achsenzeit, genauer um -500 tatsächlich eine "quantitative Rationalisierung" in verschiedenen Weltgegenden gegeben hat. Diese Rationalisierung sollte jedoch nicht mit der Metapher eines Durchbruchs beschrieben werden. Außerdem entfälle jede inhaltliche Bestimmung der Intensivierung des Rationalen, denn einen Durchbruch zum Transzendenten als vermeintliche Urangelegenheit des Mensch-Seins hat es nicht gegeben. Auch finden wir in China nichts, was einer platonischen Ideenwelt inhaltlich entspräche. Vgl. Rappe (2003: 623-635).

lenism to Europe arbitrarily.“ (Amin, 1988: 90) Damit weist Amin die Behauptung von Burnet und anderen zurück, wonach die griechische Entwicklung der Philosophie unabhängig von ihrem orientalischen Kontext erklärt werden könne. Hier wird also nicht die weltgeschichtliche Bedeutung der griechischen Errungenschaft, sondern nur ihre Eigenständigkeit bestritten.⁹⁵ Inwiefern sich darin das aktuelle politische Bemühen artikuliert, die afroasiatischen Kulturen in das griechische Wunder mit einzubeziehen, wird besonders an den Arbeiten von Martin Bernal deutlich.⁹⁶

Bernal's berühmte-berüchtigtes Buch *Black Athena. The Fabrication of Ancient Greece* löste eine Debatte aus, die den Rahmen fachwissenschaftlicher Auseinandersetzungen und der Universitäten überschritt.⁹⁷ Bernal will die lange Tradition anti-afrikanischer Klischees im Denken der westlichen Welt entlarven. Seine Kritiker sehen demgegenüber im Afrozentrismus eine politisch korrekte Legitimation dafür, Mythos und Geschichte zu verwechseln. Die Intensität des Streites um Bernal's Thesen, die sich relativ gut mit einer intelligenten traditionellen Auffassung verbinden lassen, erklärt sich meines Erachtens dadurch, dass es nicht allein um die Rolle der 'Barbaren' bei der Entstehung der Philosophie in Griechenland geht, sondern auch um den Anteil der Vorfahren heutiger *Black Americans* an der Entwicklung der Zivilisation. In noch umfassenderen Sinne als der Streit um das griechische Wunder überhaupt, ist die Debatte um *Black Athena* ein akademischer und politischer Diskurs zugleich.

Bernal unterscheidet zwei Modelle zur Beschreibung der intellektuellen Entwicklung im antiken Griechenland: Zum ersten ein *Ancient Model*, welches verschiedene außergriechische Einflüsse auf die Entwicklung Griechenlands beschreibt, und zum anderen ein *Aryan Model*, in dem eine autochthone und rassisch reine Entwicklung Griechenlands behauptet wird. Obwohl sich Bernal über die Ambivalenz der antiken Autoren in ihrer Haltung zu Nicht-Griechen durchaus bewusst ist,⁹⁸ geht er davon aus, das *Aryan Model* sei erst von neuzeitlichen Gelehrten aus politischen und ideologischen Gründen entwickelt worden. "For 18th- and 19th-century Romantics and racists it was simply intolerable for Greece, which was seen not

⁹⁵ Ausdrücklich hebt Amin hervor, aus seiner Eurozentrismuskritik folge nicht "to reduce by one iota the importance of the 'Greek miracle' in the philosophy of nature, its spontaneous materialism" (Amin, 1988: 93f). Bei einigen Eurozentrismuskritikern wie etwa Dussel (1994) oder Khella (1999) erscheint daher die Auseinandersetzung um die orientalischen Einflüsse auf die kulturelle Transformation in Griechenland wie ein Streitigkeit um das griechische Erbe.

⁹⁶ Unabhängig von Bernal haben, wie Bernasconi (2002: 137) hervorhebt, auch Autoren wie George M. James oder Cheikh Anta Diop die Negation afrikanischer Einflüsse auf das griechische Wunder bemängelt. Einflussreich war auch die Studie *Early Greek Philosophy and the Orient* von West (1971), der vor allem an Pherecydes, dem Lehrer des Pythagoras, die orientalischen Einflüsse deutlich macht.

⁹⁷ Vgl. Bernal (1987). Zu dem sehr engagiert geführten Streit um *Black Athena* vgl. Peradotto/Association (1989), Burstein (1994), Lefkowitz (1996), Lefkowitz/Rogers (1996), Coleman/Walz (1997), Berlinerblau (1999) sowie Bernal/Moore (2001). Die weniger akademischen Beiträge zu dieser Auseinandersetzung kann man z.B. den Besprechungen von *Black Athena* auf der Seite von www.amazon.com entnehmen.

⁹⁸ So attestiert Bernal Autoren wie Thukydides oder dem Orator Isokrates einen "passionate Greek chauvinism" (Bernal, 1987: 100). Zum griechischen Ethnozentrismus und der Abgrenzung von den 'Barbaren' vgl. Coleman/Walz (1997). Die vielleicht älteste explizite Unterscheidung zwischen Abend- und Morgenland findet sich in der Tragödie *Die Perser* von -472. Dort versammelt Aischylos bereits eine Reihe der noch heute gängigen Gegenüberstellungen zwischen diesen "zween schöngewandige Jungfrau" (Aischylos, *Perser*: 181f) wie griechische Freiheit vs. orientalischer Despotismus, dorische Einfachheit vs. persische Üppigkeit und Griechen vs. Barbaren. Hintergrund des Stückes ist der Krieg zwischen Athenern und Persern, genauer die Schlacht von Salamis (-480), an der auch Aischylos teilgenommen hat. Aber trotz dieses politischen Kontextes hat Aischylos seiner Darstellung der Perser keinen feindseligen oder gar chauvinistisch-patriotischen Ton verliehen. Es gibt keine strikte Trennung zwischen Griechen und Persern und die Niederlage der Perser beruht nicht auf ihrer Verderbtheit und der Größe der Athener, sondern auf dem Willen der Götter und der Verblendung des Xerxes.

merely as the epitome of Europe but also as its pure childhood, to have been the result of the mixture of native Europeans and colonizing Africans and Semites. Therefore the Ancient Model had to be overthrown and replaced by a more acceptable" (Bernal, 1987: 2).⁹⁹ Dementsprechend analysiert Bernal in seiner Studie vor allem deutsche und britische Altertumsforscher des 19. Jahrhunderts mit der Absicht, deren politischen Ziele zu entlarven. Möglicherweise gelingt es ihm auch, zuverlässige Evidenzen für seine zentrale These zu erbringen, dass "far from being neutral and peripheral, the German academic discipline of *Altertumswissenschaften*, transposed into England as 'Classics', has been a central element of Northern European culture in the nineteenth and twentieth centuries and has performed a key political function: fostering the notion that Europe possesses a categorical superiority over all other continents, a claim that has been used to justify imperialism and neo-colonialism as *missions civilisatrices*." (Bernal, 1995: 3f) Auch bei meiner Durchsicht der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung deutete vieles darauf hin, den Autoren chauvinistische Tendenzen zu diagnostizieren. Aber selbst wenn diese Beobachtung zutreffend sein sollte,¹⁰⁰ berührt sie die These einer autonomen griechischen Entwicklung nicht im Kern. Dies stellt Bernal in einer Reaktion auf die massiven Reaktionen auf *Black Athena* selbst einschränkend fest: "It is important here to stress that, even if we accept the idea that the Aryan Model was conceived amidst the sins and errors of racialism and anti-Semitism, it does not follow that all of its assumptions have to be rejected" (Bernal, 1995: 10). Die Behauptung, die Griechen hätten ihre Philosophie und Wissenschaft im wesentlichen aus dem Orient und aus Afrika übernommen, erfordert den Nachweis über konkretes Wissen oder Methoden, die sie en detail übernommen und nicht neu kontextualisiert oder weiter entwickelt haben. Auf diese Frage liefert Bernal keine befriedigende Antwort, da er sich insbesondere an Altertumsforschern des 19. Jahrhunderts abarbeitet. Durch die Konzentration auf eine ideologiekritische Analyse politischer Präferenzen von Historikern liefert Bernal nicht einmal Kriterien, um zwischen dem *Aryan* und dem *Ancient Model* zu entscheiden. Dazu wäre nämlich in einem größeren Maße eine Untersuchung nicht nur der neuzeitlichen Philosophiegeschichtsschreibung, sondern auch des antiken historischen Materials nötig.

Weil die Behauptung einer Pionierrolle der Griechen auf kritisierbaren Tatsachenbehauptungen und nicht allein auf politischen Attitüden beruht, genügt es nicht, den Altertumsforschern chauvinistische oder rassistische Neigungen nachzuweisen, auch wenn viele von ihnen solche Neigungen ganz bestimmt hatten. Man muss ihre Überzeugungen hinsichtlich des griechischen Wunders widerlegen. Dieser Aufgabe kommt Bernal nur unzureichend nach. An den Stellen, wo er äußere Einflüsse auf die griechische Kultur belegt, verhandelt er eine

⁹⁹ Es ist zutreffend, dass noch bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts die Geschichten der Philosophie mit großer Regelmäßigkeit eingeleitet werden "durch einen Abschnitt über die Philosophie bei den Chaldäern, Persern, Arabern, Indern, Chinesen, Ägyptern, Kelten, und Juden (auch Phönizier, Äthiopier und Japaner erscheinen gelegentlich)" (Schneider, 1990: 72). Allerdings wird diesen Philosophien schon damals deutlich weniger Raum als der griechischen beigemessen. Zur offeneren Anerkennung außergriechischer Weltweisheit in der vor-hegelschen Philosophiegeschichtsschreibung vgl. auch Wimmer (1990: 186-236) oder Bernasconi (2002), der den nachteiligen Einfluss Hegels auf die Möglichkeiten eines philosophischen Pluralismus aufzeigt.

¹⁰⁰ Autoren wie Zeller, Burnet oder Reale behaupten das gerade Gegenteil davon. Zeller behauptet, erst alexandrinische Juden hätten die orientalischen Quellen erfunden, um die griechische Philosophie mit der alttestamentarischen Religion zu verbinden. Vgl. Zeller (1876: 21-24). Burnet vertrat die Position, "the true origin of this prejudice against the originality to the Greeks [...] is a mere residuum of the Alexandrian passion for allegory" (Burnet, 1930, S. 16f). Reale lokalisiert das nationalistische Vorurteil nicht auf Seiten moderner Historiker sondern bei "Egyptian priests" und "Jews of Alexandria". "The first supporters of the Eastern origin of Greek philosophy were precisely certain Easterners, undoubtedly under the influence of a nationalistic motivation" (Reale, 1987: 6).

relativ frühe, zumindest vor-wissenschaftliche Periode der griechischen Geschichte. "*Black Athena* is focused on Greek cultural borrowings from Egypt and the Levant in the 2nd millennium BC or, to be more precise, in the thousand years from 2100 to 1100 BC." (Bernal, 1987: 17) Darüber, dass es zu dieser Zeit bedeutende Einflüsse auf die Entwicklung der griechischen Religion und Mythologie gegeben hat, besteht breiter Konsens.¹⁰¹ Aber die Entstehung von Philosophie und Wissenschaft wird üblicherweise 500 Jahre später datiert, nachdem sich ein kultureller Kollaps ereignete, der Zusammenbruch der Mykenischen Palastkultur, dem die sogenannten *Dark Ages* folgten. Und selbst wenn Bernal Belege für afroasiatische Einflüsse auf die Entstehung einer logischen Weltauffassung in Griechenland erbringen könnte, würde dies der Bedeutung der griechischen Leistung wenig Abbruch tun. Eine denkbare und erfolgreiche Form, nicht-griechische Vorläufer des griechischen Wunders zu akzeptieren, besteht in der Annahme, erst die Griechen hätten aus dem übernommenen Wissen der Babylonier und Ägypter Wissenschaft entwickelt. Tatsächlich haben bereits eine Reihe von Altertumsforschern, deren Arbeiten Bernal übersehen haben mag,¹⁰² in dieser Weise für eine relative Bedeutung östlicher und südlicher Einflüsse auf die Entwicklung der griechischer Kultur argumentiert. Wie ich im Abschnitt 1.2.3 gezeigt habe, kann man in einer moderaten Akzeptanz nicht-griechischer Einflüsse sogar die Standardauffassung der jüngeren traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung sehen. Und mehr als diese Form von Einflüssen kann Bernal soweit ich sehe nicht belegen.

Eines der vielversprechendsten Beispiele für eine Deutung im Sinne Bernals könnte die babylonische Astronomie und ihr Einfluss auf die griechische Wissenschaft sein. Der Mathematik-Historiker Otto Neugebauer bewies durch die Auswertung von Tontäfelchen aus Uruk und Babylon, dass es in Mesopotamien eine eigenständige Astronomie gab und dass dort seit Mitte des –8. Jahrhunderts praktisch alle sichtbaren Sonnen- und Mondfinsternisse registriert wurden.¹⁰³ Daraus schließt er, dass in keiner antiken Kultur mit Ausnahme der mesopotamischen "science" entstanden sei. "It is at this single center that abstract mathematical thought first appeared, affecting, centuries later, neighbouring civilizations, and finally spreading like a contagious disease" (Neugebauer, 1975: 559).¹⁰⁴ Mit Hilfe numerischer Methoden

¹⁰¹ Vor allem hinsichtlich der antike kosmogonischen Mythen hat Walter Burkert den Stand der Forschung zusammengefasst: "There may be agreement by now that there is a family of texts from the Near East, from Israel, and from Greece which should be considered together, since they are connected not only by similarity of structure and motifs but also, no doubt, by mutual influence" (Burkert, 1999: 89). Vgl. auch Hölscher (1953: 316), Kirk/Raven/Schofield (1983: 9), Burkert (1992).

¹⁰² Dass Bernal die Kontinuität das *Ancient Model* bei einer Reihe deutscher Gelehrter des 19. Jh. entgangen ist, wurde bereits bemerkt. Vgl. Burstein (1994: 12).

¹⁰³ "Ptolemy's famous statement that practically complete eclipse records from Babylon existed, beginning with the mid-eighth century B.C. is undoubtedly correct" (Neugebauer, 1975: 549, vgl.: 352). Zudem haben einige unserer frühesten, über 4000 Jahre alten babylonischen Textdokumente astronomische Inhalte. Vgl. Lindberg (1992: 16).

¹⁰⁴ Neugebauer vertritt hier eine sehr strikt mathematische Auffassung von 'science' und weist entsprechend die Rolle der antike Philosophie für die Entwicklung der Wissenschaft zurück. "I see no need for considering Greek philosophy as an early stage in development of science; its role seems to me only comparable to the influence on science of the Babylonian creation myth or of Manichaeism cosmogony." (Neugebauer, 1975: 572) Im Gegenteil könne die philosophische Spekulation den wissenschaftlichen Fortschritt höchstens behindern. "The real 'Greek miracle' is the fact that a scientific methodology was developed, and survived, in spite of the existence of a widely admired dogmatic philosophy" (Neugebauer, 1975: 572). Der Versuch, Wissenschaft ganz von den metaphysischen Spekulationen griechischer Philosophie zu trennen, ist unzureichend, weil es anachronistisch einen modernen Begriff exakter Wissenschaft in die Antike überträgt. Meines Erachtens ist es ganz irreführend, der griechischen Kultur ein wertfreies Interesse an reiner mathematischen Astronomie zu unterstellen, wie es später vielleicht bei Neugebauer vorliegt. Die Annahme etwa, die kosmischen Bewegungen müssten sich in vollkommenen Kreisen vollziehen, ist nicht bloß ein irreführendes Vorurteil der Philosophen, wie Neugebauer (1975: 576) mutmaßt. Man sieht daran auch, dass die Griechen

seien die Babylonier erstmals über das Stadium bloßer Beobachtung hinausgekommen. Die Anfänge einer griechischen Astronomie datiert Neugebauer dagegen erst auf das fünfte Jahrhundert, wobei nach seiner Überzeugung babylonische Einflüsse auf die griechische Entwicklung "obvious" (Neugebauer, 1975: 589) sind. Dennoch steht auch für Neugebauer die Originalität der Griechen außer Frage. Die Griechen seien über die mesopotamischen Erkenntnisse und Errungenschaften um eine mathematische Astronomie hinausgegangen. Während das Verdienst der Babylonier in der systematischen Beobachtung der regulären Planetenbewegungen und der Entwicklung klarer numerischer Regeln für diese Bewegungen besteht, hätten die Griechen damit begonnen, die planetarischen Bewegungen mathematisch zu erklären. "The approach to 'explain' the planetary motions by means of cinematic models represents another and extremely fruitful approach which initiated Greek mathematical astronomy" (Neugebauer, 1975: 675). Neugebauer schreibt den Griechen so einige konkret bestimmbare Leistungen, nicht aber die erstmalige Entwicklung eines rationalen Weltbildes zu.

Diese Leistungen der Griechen legitimieren ebenso wenig einen Eurozentrismus wie die damit verbundene diffusionistische Vorstellung, Europa sei ein kontinuierlicher Springquell des Fortschritts.¹⁰⁵ Wenn daher ein Philosophiehistoriker behauptet, "westliche Eigenart" begänne mit den Griechen und ihren "schöpferischen Antworten auf Herausforderungen der Umwelt und der Mitwelt, die, im Gegensatz zu den Verhältnissen in Indien und China, die Herausgeforderten nicht überforderten" (Sandvoss, 1989: 221), so sagt er damit viel mehr, als sich durch das Material belegen lässt. In diesen Übertreibungen kommt ein Eurozentrismus zum Ausdruck, über den man sich in diesem Fall wundern muss, da sich der zitierte Autor explizit um eine "Auflösung des eurozentrischen Weltbildes" (Sandvoss, 1989: 11) bemüht. Zur Auflösung des Eurozentrismus sind sicher noch weitere Fortschritte möglich und hier kann die Debatte um Bernals Buch ihren Beitrag leisten. Dazu müsste man sich aber weit mehr, als Bernal aufgrund seiner politischen Anliegen bereit ist, von der Orientierung auf den Strukturwandel des Wissens in der griechischen Antike lösen. Anstelle einer Auseinandersetzung um die rechtmäßigen Ansprüche auf das griechische Erbe ginge es dann ausdrücklich um die Frage nach den Verhältnissen zwischen den Kulturen heute. Für die grundlegende Frage nach der Art der Transformation in Griechenland ist aber vielmehr relevant, ob es eine qualitative Differenz zwischen dem orientalischen und dem griechischen Denken gibt. Diese Differenz hat Bernal nicht widerlegt.

Die Kontextualisierung der Antike kann zu Unbehagen bei entschlossenen Philhellene führen, aber aus dem Wissen um die erheblichen kulturellen Fähigkeiten Ägyptens oder des Nahen Ostens ergibt sich keine grundlegende Relativierung der traditionellen Auffassung. Die Entwicklung mathematischer Erklärungen planetarischer Bewegungen, einer metaphysischen Ideenlehre oder einer Theorie der logisch gültigen Schlüsse scheint eine eigenständige griechische Leistung oder zumindest Weiterentwicklung gewesen zu sein. Eine echte Relativierung dieser Leistungen ergäbe sich, wenn man statt ihres griechischen Ursprungs ihre sachliche Geltung problematisierte, indem man zum Beispiel wie Jan Assmann den reduktionistischen Wissensbegriff der abendländischen Tradition zurückweist. Assmann zufolge werden durch die Konzentration auf das griechische Wunder "weite Gebiete dessen,

nicht nur ein neutrales, wissenschaftliches Modell zur Erklärung der planetarischen Bewegungen suchten, sondern eine Weltdeutung, die den Ordnungsbedürfnissen an einen vollkommenen Kosmos entspricht. Zur Kritik an Neugebauers negativer Haltung gegenüber der Philosophie vgl. Kahn (1991: 8).

¹⁰⁵ Mit der These vom Diffusionismus ist die Vorstellung verbunden, einige zentrale Kulturen seien Erfinder von Neuerungen, während die meisten anderen lediglich Imitatoren seien. Diese Kulturen seien "*permanent centers of invention and innovation*" (Blaut, 1993: 12).

was etwa im alten Ägypten als Wissen galt" (Assmann, 1995: 17) in der traditionellen Philosophiegeschichte nicht berücksichtigt. Um sich aber von der Konzentration auf den griechischen Strukturwandel des Wissens zu lösen, muss man die paradigmatische Bedeutung der dort entstandenen Denkform zurückweisen. Ob es sich bei der durch die Griechen zumindest forcierten Denkform um eine überzeitlich maßgebliche Errungenschaft handelt, ist Gegenstand der beiden folgenden kritischen Modifikationen der traditionellen Philosophiegeschichte.

3.2 LOGOZENTRISMUS (STRAUBE, HÜBNER)

Der zweite Bereich grundlegender Modifikationsversuche der traditionellen Rekonstruktion des griechischen Wunders hängt mit dem Logozentrismusvorwurf zusammen und bestreitet die überlegene Geltung der in Griechenland entstandenen Denkform. Den Terminus 'Logozentrismus' scheint Derrida in die Diskussion eingeführt zu haben, der ihn als einen "Imperialismus des Logos" (Derrida, 1967: 12), als falsche Vorstellung von einer Superiorität der Vernunft vor allen anderen menschlichen Vermögen versteht. Darüber hinaus erscheint der Logozentrismus als "ethnozentrische Metaphysik", denn er "ist gebunden an die Geschichte des Abendlandes" (Derrida, 1967: 140).¹⁰⁶ Im Abendland habe sich ein metaphysisches Denken etabliert, das "die Vernunft, das sich denkende Denken selbst, in den Mittelpunkt zu stellen sucht" (Kimmerle, 1997: 34). Logozentrismus ist demnach eine abendländische Erscheinung, die durch eine Konzentration auf das Vernunftvermögen des Menschen, auf den selbstreflexiven Logos, gekennzeichnet ist. Ähnlich wie Eurozentrismus ist auch Logozentrismus von seiner pejorativen Nebenbedeutung nicht zu trennen. Kritiker des Logozentrismus halten die Konzentration auf die Vernunft für unangemessen. Die traditionelle Darstellung des griechischen Wunders ebenso wie der Inhalt dieses Wunders selbst erscheint ihnen als übertriebene Zentrierung auf den Logos. Man bricht gegenüber dem Logozentrismus der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung eine Lanze für das 'Andere der Vernunft'. Dabei verstehen sich die Kritiker des Logos nicht notwendig als Verfechter einer mythischen Weltauffassung, denn auch das Weibliche ist dem Logos als Alternative gegenüber gestellt worden.¹⁰⁷ Den feministischen (1) wie den mythologischen (2) Kritikern des Logozentrismus möchte ich im folgenden nachgehen.

(1) Eine bemerkenswerte begriffliche Steigerung hat das Konzept des Logozentrismus durch Autorinnen erfahren, die einen *Phallogozentrismus* in der Geschichte abendländischer Philosophie vorfinden.¹⁰⁸ Dieser Begriff wurde entworfen, um einen patriarchalen und sexistischen

¹⁰⁶ Diese Bestimmung ist etwas undeutlich, da sich Derrida getreu seiner philosophischen Orientierung nicht zu einer klaren Definition dessen, "was wir den Logozentrismus nennen werden" (Derrida, 1967: 11) hat hinreißen lassen. Darüber hinaus verwendet er den Terminus nicht nur zur Bezeichnung einer allzu engstirnigen Vernunftorientierung, sondern auch zur Kritik einer sogenannten "Metaphysik der phonetischen Schrift" (Derrida, 1967: 11).

¹⁰⁷ Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist die Annahme, *Denkstrukturen von Frauen* seien wesentlich anders als die von Männern. Vgl. Nölleke (1985). Über die Frau als das Andere der Vernunft in kulturvergleichender Perspektive vgl. Schirilla (1996).

¹⁰⁸ "*Phallogocentrism* refers to an ongoing textual interplay between language, or *logos*, and traditional metaphysical inquiry that creates and perpetuates sexual inequality by privileging the phallus over the feminine as the prime manifestation of true being" (Bowery, 1996: 249). Brigitte Nölleke (1985: 173-235) ging der Frage eingehend nach, ob "der Logozentrismus ein Phallogozentrismus" (Nölleke, 1985: 173) ist und führt beide Phänomene "als zwei Seiten einer Medaille" (Nölleke, 1985: 228) auf eine fortschreitende Beherrschung innerer wie äußerer Natur zurück. Eine Verbindung von Phallo- und Eurozentrismuskritik hat Sandra Harding vorgenommen, um die moderne westlich-männlich Wissenschaft als "just one kind of culturally specific 'ethnoscience' among the many that have existed" (Harding, 1992: 311) zu dechiffrieren.

tischen Charakter der abendländischen Rationalität selbst oder aber zumindest ihrer Historiographie zu beschreiben. Während einige nur die Art der Philosophiegeschichtsschreibung für sexistisch halten, da diese systematisch den Einfluss von Frauen auf die Entwicklung des europäischen Denkens negiere, problematisieren andere einen sexistischen Charakter dieses Denkens selbst.¹⁰⁹ Oftmals werden beide Aspekte auch vermengt. Die Herausgeberin von Biographien westlicher Philosophinnen etwa hat sich zum Ziel gesetzt, den verschwiegenen Anteil der Frauen am philosophischen Geschäft zu verdeutlichen. Zugleich soll aber auch die "Unhaltbarkeit universaler Geltungsansprüche" (Rullmann, 1998: 15) durch den Hinweis auf die andere, feministische Perspektive erwiesen werden.¹¹⁰ Doch auch in der feministischen Philosophiegeschichtsschreibung werden mitunter die üblichen traditionellen Stereotypen fortgeschrieben. So verkörpert bei Rullmann ebenfalls der männliche Philosoph Thales "genau jenen Übergang von der archaischen, abergläubischen Welt des griechischen Mythos und seines Götterhimmels, des Olymps, zu den ersten wissenschaftlichen Betrachtungen der Natur, die zugleich den Beginn des Philosophierens markieren" (Rullmann, 1998: 26). Mit diesem Urteil folgt Rullmann nicht nur der traditionellen Lesart, wonach sich Denken von überzeitlicher Bedeutung erstmals bei einem griechischen Mann gezeigt habe, sie bezieht sich zudem ausdrücklich auf gerade diejenigen Philosophen, den sie zuvor als historisch wohl einflussreichsten Frauenfeind klassifiziert hatte: Aristoteles.¹¹¹

In einer etwas radikaleren Modifikation der traditionellen Auffassung wurde kürzlich der entscheidende Einfluss weiser Frauen auf die Anfänge der Philosophie geltend gemacht. Die Autorin will die "patriarchale Grundansicht" (Straube, 2001: 9) und die Folgen "männlicher Arroganz" (Straube, 2001: 26) in der Rede vom griechischen Wunder bereinigen. Denn während "Philosophen behaupten, sie beweisen nicht, stellten Forscherinnen fest, dass der Ruf der Genialität der Alten, den zu betonen keine Philosophiegeschichte unterlässt, keineswegs gerechtfertigt ist" (Straube, 2001: 17). Es sei einmal dahingestellt, wodurch den Forscherinnen die Möglichkeit zur Prüfung von Thesen im Unterschied zu Philosophen verliehen ist. Bemerkenswerter ist die Vermutung, wonach der griechische Logos nicht durch die Genialität der Alten, sondern als Konsequenz der Kenntnisse und Erfahrungen einer vorgängigen matriarchalen Kultur zu erklären sei. Das Denken der ersten Philosophen "leitet sich aus dem vorgefundenen matriarchalen Denken ab, andere Quellen gibt es nicht" (Straube, 2001: 10). Schon die auf Bachofen zurückgehende These einer frühen matriarchalen Gesellschaft ist für Griechenland sehr umstritten,¹¹² aber der Ausschluss möglicher anderer Einflüsse auf die antike Philosophie ist vollends unplausibel. Er lässt sich nur bei einer Borniertheit gegenüber den verschiedensten Forschungen zum sozioökonomischen und intellektuellen Umfeld der Philosophieentstehung formulieren.

Es lässt sich schwerlich bestreiten, dass im Zusammenhang mit der Entstehung einer lo-

¹⁰⁹ Freilich gibt es auch feministische Auseinandersetzungen mit der antiken Philosophie, die keines dieser beiden Ziele verfolgen, sondern z.B. die vernünftigen Argumente hellenischer Denker als "agent of human freedom" und als "bases of universal citizenship in a truly rational society" (Nussbaum 1996: 197, 216) verstehen.

¹¹⁰ Die hierfür angebotenen Argumente sind nicht immer sehr überzeugend. Beispielsweise wurde geschrieben: "Philosophische Begriffe und Konzepte haben jedoch entgegen dem philosophischen Anspruch keine universelle Gültigkeit. Sie sind trotz aller Leugnung historisch geworden" (Straube, 2001: 7). Erstens wird ist es gerade die historische Entstehung von Philosophie in Griechenland, die nicht geleugnet sondern betont wird, und zweitens ergibt sich aus dem Umstand ihrer historischen Genese noch keine Beschränkung ihrer Gültigkeit.

¹¹¹ Vgl. Rullmann (1998: 25, 27)

¹¹² Zur Theorie des Mutterrechts und ihrer Bedeutung in feministischen Diskursen vgl. Zinser (1996).

gischen Weltauffassung auch eine "grundlegende Reorganisation des Geschlechterverhältnisses" (Treusch-Dieter, 1997: 5) stattgefunden hat. Das antike Griechenland zur Zeit der Philosophieentstehung ist ein patriarchaler Ort gewesen und Frauen waren von fast allen Bereichen des öffentlichen Lebens ausgeschlossen. Die überragende Bedeutung von Männern in der Geschichte des griechischen Denkens hat auch mit dieser Marginalisierung von Frauen zu tun. Offenkundig ist auch, dass zahlreiche Philosophiehistoriker sexistischen Ideologien angehangen haben. Dass aber der weibliche Blick auf den logozentrischen Anfang der Philosophie zu einer veränderten und plausibleren Auffassung des griechischen Wunders führen soll, hat sich aus den vor mir untersuchten Texten nicht ergeben. Dass an dieser Philosophieentstehung auch Frauen wie *Diotima* oder *Sappho* beteiligt gewesen sind, führt, wie man auch bei Rullmann sieht, zu einer nur unwesentlichen Modifikation der zentralen Thesen traditioneller Philosophiehistorie. Die darüber hinausgehende Annahme einer frühen weiblich dominierten Gesellschaft, die zudem alle entscheidenden Einflüsse auf die Entstehung einer logischen Weltauffassung auf sich vereinigt, ist historisch nicht belegt und klingt allzu sehr nach einer Projektion aktueller politischer Motive in die Vergangenheit.

(2) Eine andere, etwas traditionsreichere Kritik des Logozentrismus dient der Aufwertung mythischen Denkens. Über die Feststellung von Cornford und anderen hinaus, die im Mythos zwar mehr als lediglich ein Gebilde der Phantasie aber doch eine minderwertige Denkform erblicken,¹¹³ wird dabei dem Logos der Mythos als gleichberechtigte Form der Darstellung und Auffassung der Welt an die Seite gestellt. Obwohl solche Positionen bereits von Autoren der deutschen Romantik wie Schelling oder Hölderlin vertreten worden waren,¹¹⁴ rechnet man sie in jüngerer Zeit vor allem einem boomenden Esoterik-Markt und einer *neomythischen Kehre* zu.¹¹⁵ Zu Recht hat Hans Poser die Diagnose gestellt: "Mythisches hat Konjunktur" (Poser, 1990: 153). In besonderem Maße intensiviert sich die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Mythos in den späten 70er und den 80er Jahren.¹¹⁶ Dabei ist der Versuch einer Aufwertung des Mythischen deutlich erkennbar. In vielen dieser Ansätze erscheint Mythos nicht lediglich als Götter- und Heroengeschichte, als "traditional tale" (Kirk, 1974: 27) oder als prinzipiell erledigte Diskursform, sondern als eine dem Logos gleichberechtigte symbolische Ordnung. Derartige Versuche einer Rehabilitation des Mythos finden ihren Ausdruck schon in Titeln wie *Irrationaler Logos und rationaler Mythos* (Liebrucks, 1982), *Rückkehr zum Mythos* (Panikkar, 1985) oder *Die verkannte mythische Vernunft. Perspektiven einer vernünftigen Alternative* (Rath, 1992). Den Positionen ist gemeinsam, dass sie

¹¹³ Zu dieser weniger negativen Bewertung des Mythos in der philosophieinternen Historiographie, siehe oben, Kapitel 2.3.

¹¹⁴ Eine Übersicht über die romantische Auffassung des Mythos als "Instrument zur Kritik an dem vom Gefühl bereinigten Rationalismus der Aufklärung" (Reinwald, 1991: 75-78 hier: 76) bieten auch Jamme (1991: 42-73) oder Bohn (1989). Zu Schelling vgl. Hennigfeld (1973) und mit Blick auf den jungen Hegel vgl. Finelli, (2000). Zu Hölderlin vgl. Hübner (1985: 21-27), Beyer (1993).

¹¹⁵ Vgl. Schrödter (1991).

¹¹⁶ In dieser Zeit erschienen die Sammelbände zur Philosophie des Mythos von Poser (1979), Koopmann (1979), Bohrer (1983), Hübner/Vuillemin (1983), Schlesier (1985), Kemper (1989) ebenso wie die neueren einflussreichen deutschen Beiträge zur philosophischen Mythologie von Blumenberg (1979), Hübner (1985) und Picht (1986). Auf die Vorlesungen Pichts zu Kunst und Mythos, die seit ihrem Erscheinen vier Auflagen erlebten, gehe ich im folgenden nicht weiter ein. Im Unterschied zu Hübner wird bei Picht die Auseinandersetzung mit der griechischen Antike zwar immer wieder gesucht, ist der Arbeit aber äußerlich, da er den Mythos in seiner "unmittelbaren Gegenwärtigkeit" (Picht, 1986: 371) in Kunst und Wissenschaft zu behandeln versucht. Zu Picht vgl. Kleiber (1996). Auch auf Blumenbergs Arbeit am Mythos kann ich nur sporadisch eingehen. Vgl dazu Wetz (1998). Zur jüngeren Mythosdebatte vgl. Jamme (1990; 1991), Bussmann (1999), Schilbrack (2002).

den Verlust des Mythos und eine Dominanz des Logos beklagen,¹¹⁷ und dass sie der Repräsentation dieser kulturellen Entwicklung in der traditionellen Geschichte der Philosophie und Wissenschaften einen Logozentrismus vorwerfen.

Verschiedene Verfechter des Mythos heben, zum Teil unter dem Einfluss von Nietzsche oder Heidegger, insbesondere dessen existentialistische Bedeutsamkeit hervor. Schon Snell hatte angedeutet, der Gegenstandsbereich des Mythos sei nicht deckungsgleich mit dem des Logos, sondern diene auch einem "Verständnis menschlichen Wesens" (Snell, 1946: 196). Zu einer Aufwertung des Mythos wird dann gesagt: "Die mythische Welterfahrung bringt Phänomene zur Darstellung, die *wirklich* sind, ohne dass die Möglichkeit bestünde, sie im Sinne einer 'positiven' Wissenschaft zu vergegenständlichen" (Reinwald, 1991: 166).¹¹⁸ Diese Form einer Rehabilitation des Mythos kritisiert den Logozentrismus insofern die Konzentration auf den Logos bei bestimmten Fragen unangemessen sei.¹¹⁹ Der Logozentrismus der modernen Welt habe mit dem Mythos auch die im Medium des Mythos zu behandelnden Themen ausgeschlossen wie Tod, Tragik, Jenseits, Veränderlichkeit und Chaos. Es ist wohl zutreffend, dass es keine begründete Rede, keinen Logos über das Leben nach dem Tode geben kann. Aber im Rahmen dieser Arbeit sind weitergehende Ansätze interessanter, die dafür plädieren, dem wissenschaftlichen das mythische Denken gleichberechtigt an die Seite zu stellen. Solche Ansätze basieren in der Regel auf einer Negation der überlegenen Wahrheitsfähigkeit des Logos und weisen daher die traditionelle Auffassung eines Fortschritts von einer mythischen zur logischen Weltauffassung als Fehldeutung zurück: "The historical development of rationality at the expense of myth did not represent the discovery of truth to replace ignorance or fictions but rather a *different* view of the world based upon different and *selective* assumptions" (Hatab, 1990: 293). Im deutschsprachigen Raum ist diese These mit besonderem Nachdruck von Kurt Hübner vertreten worden.

Hübner hat in seinem Buch *Wahrheit des Mythos* eine besonders folgenreiche Modifikation des Verhältnisses von Mythos und Logos vorgenommen.¹²⁰ Schon in einer wissenschaftstheoretischen Arbeit von 1978 nimmt Hübner eine "Krise der technischen Vernunft, ja der wissenschaftlich-technischen Welt" (Hübner, 1978: 396) zum Ausgangspunkt seiner Philosophie des Mythos. "Denn die mythische Sichtweise ist eine Alternative zur Wissenschaft", der wir uns naheliegender Weise in dem Augenblick wieder erinnern würden "wo wir des Weges nicht mehr sicher sind, den wir vor zweieinhalb Jahrtausenden eingeschlagen haben" (Hübner, 1978: 396).¹²¹ Die Stossrichtung einer solchen Verteidigung des Mythos ist deutlich. Zur Lösung aktueller Probleme wird auf den Mythos

¹¹⁷ Zum Verlust des Mythos- und zur Dominanz des Logos-Diskurses vgl. Rath (1991; 1992: 24-26).

¹¹⁸ Reinwald geht es in seiner Studie *Mythos und Methode* ausdrücklich um die europäische Identitätsfindung durch eine Wiederaufnahme von "deutschsprachigen kultursoziologischen und –philosophischen Forschungstraditionen" (Reinwald, 1991: 22) aus der lebensphilosophischen Grundstimmung der 20er, 30er Jahre. Nachdruck erhält dieses Bemühen für Reinwald durch eine wissenschaftliche "Ausgrenzung von Natur" und die "globale Zerstörungsmaschinerie" (Reinwald, 1991: 459), die wir mit Hilfe des Logos aufgebaut hätten.

¹¹⁹ Ähnlich versuchen auch Schlesier (1985: 10) oder Kemper (1989: 8) dem Mythos einen Raum neben dem Logos zuzuweisen.

¹²⁰ Hübner hat seine Philosophie des Mythos in immer neuen Ansätzen entfaltet. Vgl. Hübner (1978: 395-426) (1979, (1980), Hübner/Vuillemin (1983), Hübner (1985) (1989) Zur politischen Motivation von Hübners Beschäftigung mit der Antike vgl. Hübner (1991: Kap.1) Zu Hübner und Cassierer vgl. Tomberg (1996). Die Wissenschaftskritik Hübners hat Hans Lenk (1986: 13-15) gegenüber der Position Feyerabends verteidigt, denn Hübner wolle Rationalität nicht bekämpfen, sondern nur um die Wahrheit des Mythos erweitern.

¹²¹ Auch mit Blick auf politische Krisen und die Frage nach einer nationalen Identität in einem geeinten Europa hat Hübner an andere Stelle die "richtungweisende Bedeutung" (Hübner, 1991: 12) antiker politischer Philosophie betont.

lich. Zur Lösung aktueller Probleme wird auf den Mythos als Alternative zur logischen Weltauffassung verwiesen. Aber für ein gelingendes Verstehen mythischen Denkens scheint die Mythostheorie Hübners aus systematischen Gründen denkbar ungeeignet. Hübner versteht den Mythos als "ein Mittel *systematischer* Erklärung und Ordnung" (Hübner, 1985: 257), welches sich in dieser formalen Hinsicht nicht von Wissenschaft unterscheidet.¹²² Beide seien Systeme, die auf "konstitutiven apriorischen Elementen" und "ontologischen Festsetzungen" (Hübner, 1985: 253) beruhen. Die jeweilige wissenschaftliche oder mythische Ontologie bedinge so den Bereich aller möglichen Erfahrung.¹²³ Als Grundlage der Naturwissenschaft versteht Hübner die "cartesiansche Trennung" (Hübner, 1985: 30) von denkender und körperlicher Substanz. Diese Trennung sei Ausdruck einer Ontologie, die auf unbegründbaren Voraussetzungen wie der Annahme einer Vernünftigkeit der natürlichen Welt und einer Erkennbarkeit dieser Welt durch die Vernunft beruhe. Obwohl die dualistische cartesianische Ontologie bis heute das Fundament wissenschaftlicher Erfahrung sei, sei ihre absolute Wahrheit folglich nicht erweisbar.¹²⁴ Der Ontologie des Mythos dagegen liege eine "*mythische Substanz*" (Hübner, 1985: 113) zugrunde, wobei "mythisch jeder Gegenstand nur durch seine Teilhabe an einer numinosen Substanz ist, was er ist" (Hübner, 1985: 174). Die mythische numinose Substanz als Alternative zum cartesianisch-wissenschaftlichen Dualismus von Körper und Geist charakterisiere die Erfahrungswelt des Mythos.

Durch die Konzentration auf eine vergleichbare, ebenso relative *Wahrheit* des Mythos, wird eine mythische Ontologie als das bloße Gegenteil einer cartesianischen Ontologie konstruiert. Damit setzt Hübner - eurozentrisch und anachronistisch - die dualistische Weltauffassung der frühen Neuzeit voraus. Statt sich auf realgeschichtliche mythische Symbolisierungen zu beziehen, und seien es nur die der griechischen Antike, etabliert er unversehens und aller von Hübner diagnostizierten Krise der Wissenschaft zum Trotz wieder einen transhistorischen und reinen Wahrheitsbegriff. "Die Prüfung der Rechtfertigung und Wahrheit einer mythischen Ontologie ist unabhängig davon, ob es je Menschen gegeben hat, deren Denken durch diese Ontologie bestimmt wurde" (Hübner, 1985: 92). Das kann günstigstenfalls ein geeignetes Verfahren sein, um eine theoretisch denkbare Alternative zur wissenschaftlichen Weltauffassung zu konstruieren. Man hat sogar gesagt, es sei "der unschätzbare Vorzug von Kurt Hübners 'Wahrheit des Mythos, alle historische Camouflage weggezogen zu haben'" (Graevenitz, 1987: VIII f.).¹²⁵ So kann man die Enthistorisierung mythischen Denkens zu einem modernen ontologischen Konstrukt freilich auch nennen. Mir scheint aber der "unschätzbare Vorzug" Hübners durch einen fast vollständigen Verzicht auf eine Erklärung der Phänomene erkaufte. Zwar umgeht Hübner so die vielfältigen Probleme bei einer philosophischen Deutung des Mythos, aber zu einem angemessenen Verständnis des mythischen Denkens trägt es höchstens zufällig etwas bei. "Was Hübner herausgearbeitet hat, gilt für den My-

¹²² Es besteht "formal kein Unterschied zwischen dem ersten mythischen und dem wissenschaftlichen Erklärungsmodell" (Hübner, 1985: 267).

¹²³ Dementsprechend deutet Hübner die Mythen des griechischen Menschen als das "Apriori seiner Weltenkenntnis" und die Götter kantisch als "das Alphabet, was im half seine einzelnen Erfahrungen zu buchstabieren" (Hübner, 1985: 134).

¹²⁴ Die Unmöglichkeit, die absolute Wahrheit ontologischer Sätze zu beweisen, ist trivial und sollte niemanden mehr erschüttern.

¹²⁵ Dieses Lob durch von Graevenitz ist auch deshalb verwunderlich, weil er selbst feststellt das Griechenbild Hübners sei "im wesentlichen dasjenige Bachofens und seines Interpreten Alfred Bäumler und er ist damit ein direkter Nachfahre der Winkelmannsche Gräcomanie" (Graevenitz, 1987: X). An der Gräcomanie ist ja nicht eine besondere Liebe zu den Griechen problematisch, sondern die daraus resultierende Neigung, den Griechen Leistungen oder Gedanken zu unterstellen, die historisch nicht vorhanden waren.

thos *schlechthin*" (Bargatzky, 2003: Abs. 10) schrieb kürzlich Thomas Bargatzky. Schlechthin bedeutet dabei wohl, dass es nur für ein nicht-empirisches, rein hypothetisches Konstrukt von Mythos gelten kann. Ich glaube nicht, dass diese Form affirmativ weltferner Philosophie zum Verständnis welchen Phänomens auch immer etwas entscheidendes beiträgt.¹²⁶ Vielmehr ist "von der philosophischen Mythen-Deutung zu fordern, dass sie sich stärker als bisher um eine Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der Prähistorie, der Ethnologie und der Anthropologie bemühte (ein Buch wie das von Hübner könnte dann heute eigentlich nicht mehr geschrieben werden)" (Jamme, 1990: 146).

Das auffälligste Merkmal der Logozenstrismuskritik, wie sie von Feministinnen oder von Mythenfreunden vorgetragen wird, ist ihr anachronistischer Charakter. Ausgehend von gegenwärtigen politischen oder wissenschaftstheoretischen Problemen wird der Mythos als Alternative des Logos konzipiert. Dabei ist auch die inhaltliche Auffassung des 'Anderen der Vernunft' besonders bei Hübner durch moderne Projektionen gekennzeichnet. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass nicht-logische Darstellungen und Auffassungen der Welt keine bloß unsinnigen Phantasiegebilde sind. Mythen sind mehr als unterhaltsame oder faszinierende Erzählungen. Ob allerdings der Mythos als gleichberechtigte Alternative zum Logos verstanden werden darf, ließe sich nur unter zwei Voraussetzungen klären. Zum einen müsste eine solche These die historisch realen mythischen Symbolisierungen zum Ausgangspunkt ihrer Analyse nehmen. Zum anderen müsste sie den griechischen Logozenstrismus als ungerechtfertigt erweisen. Diese zweite Aufgabe impliziert die Frage nach der Qualität der logischen Weltauffassung und ist Gegenstand des nächsten Abschnittes.

3.3 DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG (HORKHEIMER/ADORNO)

Eine grundlegende und wirkungsgeschichtlich folgenreiche Modifikation an der traditionellen Deutung des griechischen Wunders wurde in der *Dialektik der Aufklärung* (1944) von Horkheimer und Adorno vorgelegt.¹²⁷ Hierbei gibt es deutliche Parallelen zu der im vorigen Abschnitt vorgetragenen Logozenstrismuskritik. Kurz gesagt ziehen die Frankfurter Neomarxisten in Zweifel, dass es sich bei der abendländischen Rationalisierungsbewegung und der Überwindung des Mythos um einen gelungenen Fortschritt handelt. Vielmehr beruhe die mit dem Ausgang aus dem Mythos verbundene Emanzipation von Irrglauben und primitiver Technik schon von Anfang an auf einer unreflektierten und unversöhnten Unterdrückung menschlicher und außermenschlicher Natur. Um diesen Einwand gegen die traditionelle Vorstellung eines positiven Fortschritts vom irrationalen Mythos zu einer umfassend vernünftigeren Weltauffassung zu verstehen, ist eine kurze Orientierung über die Herangehensweise Horkheimers und Adornos nötig.

Ähnlich wie Karl Jaspers nehmen auch Horkheimer und Adorno den Zivilisationsbruch in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zum Ausgangspunkt einer umfassenden

¹²⁶ Zur Kritik an Bargatzky vgl. das Schwerpunktheft zu dessen Konzept einer Urproduktiven Gesellschaft in *Erwägen, Wissen, Ethik* Nr. 1/2003, darin u.a. Heit (2003a).

¹²⁷ Zur Rolle der Philosophie des Mythos bei Horkheimer und Adorno vgl. z.B. (Hubig (1979), Bolz (1989), Fett (1991) oder die umfassenden Studien von Cochetti (1985) und Krusekamp (1992). In seiner Einführung in die Philosophie des Mythos stellt Jamme fest: "Kaum ein zweites Werk bestimmt die philosophische Mythos-Theorie der Gegenwart – in Zustimmung wie in Widerspruch – so nachhaltig wie die von Th.W. Adorno und M. Horkheimer in der amerikanischen Emigration erarbeitete Studie" (Jamme, 1991: 111). Aus diesem Grund bemängelt Jamme (1990: 135) das Fehlen jeder Auseinandersetzung mit der *Dialektik der Aufklärung* bei Hübner, und betont ihren Einfluss z.B. auf Hans Blumenbergs *Arbeit am Mythos*, vgl. Jamme (1990: 95-105).

Revision der traditionellen europäischen Geschichtsschreibung. Das Scheitern der Arbeiterbewegung im Ersten Weltkrieg, die Enthumanisierung der Marxschen Theorie in der stalinistischen Sowjetunion und schließlich der Triumph des Nationalsozialismus, der den Massenmord an den europäischen Juden beging und den Zweiten Weltkrieg entfesselte, erschütterten ihre Hoffnung auf die baldige Errichtung einer befreiten Gesellschaft.¹²⁸ Diese enttäuschte Hoffnung ist für eine Beurteilung der Aufklärung deshalb relevant, weil Horkheimer und Adorno ähnlich wie zahlreiche Autoren der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung von einer engen Verbindung zwischen Freiheit und logischer Weltauffassung ausgehen. Wenn tatsächlich "der Grieche" und im Anschluss daran eben auch 'der Europäer' aufgrund des Logos "im menschlichen Leben eine freie und schöne sittliche Ordnung zu erstreben imstande ist" (Zeller, 1876: 173), so ist eine gewisse Verunsicherung über den tatsächlichen Gang der Geschichte berechtigt: Wie konnte es dann zu den technisch-rational geplanten und durchgeführten Verbrechen in Auschwitz und dem Gulag kommen?

Die Suche nach den Hindernissen für eine "freie und schöne" gesellschaftliche Ordnung war bereits seit Horkheimers Amtsübernahme 1930 ein bestimmendes Element der Arbeit im *Institut für Sozialforschung*.¹²⁹ Spätestens seit ihrer Flucht ins US-amerikanische Exil radikalisiert sich für Horkheimer und Adorno die Frage nach dem Ausbleiben der befreiten Gesellschaft zu der Frage, "warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt" (Horkheimer/Adorno, 1944: 16). Indem sie sich diesem Problem widmen, halten sie aber trotz eines zunehmenden Pessimismus an der Idee einer Rettung der emanzipatorischen Versprechen der Aufklärung fest.¹³⁰ Dem Vorhaben einer Erklärung der "neuen Art von Barbarei" nähern sie sich in verschiedenen und zum Teil fragmentarischen Entwürfen, wie der Auseinandersetzung mit der *Odyssee*, der Analyse kultureller Massenproduktion in der Kulturindustrie oder ihrer Theorie des Antisemitismus. Die *Dialektik der Aufklärung*, die also nicht ohne Grund den einschränkenden Unter-

¹²⁸ Der zeitgeschichtliche Hintergrund als Auslöser der *Dialektik der Aufklärung* ist von verschiedenen Autoren wie Habermas (1981: 490), Wegerich (1994: 64) oder Claussen (1995: 19) hervorgehoben worden. Türke/Bolte (1994: 19) zufolge ging damit eine neomarxistische Wende "von der Ökonomiekritik zur Kulturkritik" einher. Diese war es wohl auch, die den Widerspruch traditioneller Marxisten hervorrief. Vgl. Heiseler/Steigerwald/Schleifstein (1970). Dabei gibt es für eine Reflexion auf die Krise der geschichtsteologischen Heilsversprechen des Marxismus gute Gründe.

¹²⁹ Ich sehe daher wie Schlagowsky (2000: 262f) in der Besinnung auf die rückläufigen oder zumindest eine weitere Emanzipation bremsenden Elemente in der Geschichte ein tragendes und kontinuierliches Motiv in den Arbeiten Horkheimers und Adornos, so dass mir die *Dialektik der Aufklärung* nicht als Bruch mit ihren früheren Arbeiten sondern als Radikalisierung erscheint. Zu den empirischen Arbeiten am Institut für Sozialforschung, etwa den *Studien zu Autorität und Familie* Institut-für-Sozialforschung (1936), vgl. Wiggershaus (1986: 171-178, 188-201).

¹³⁰ Diesen Aspekt halte ich rezeptionsgeschichtlich für wichtig, da man in der *Dialektik der Aufklärung* oftmals eine fatalistische oder inkonsistente Einstellung zu Aufklärung und Emanzipation gesehen hat. Einerseits diagnostizieren Horkheimer und Adorno wirklich totalisierend die "rastlose Selbsterstörung der Aufklärung" (Horkheimer/Adorno, 1944: 16) und den vollendeten "Sieg der technologischen Vernunft über die Wahrheit" (Horkheimer/Adorno, 1944: 163). Andererseits hoffen sie auf eine Versöhnung der Aufklärung, weil sie wissen, "dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist" (Horkheimer/Adorno, 1944: 18). Dieser Umstand deutet aber weniger auf eine "theoretische Inkonsequenz" (Schmid-Noerr, 1990: 21), sondern vielmehr auf Horkheimers und Adornos Entschlossenheit, nichts von der Negativität ihrer Zustandsbeschreibung preiszugeben und doch an dem Ziel gelingender Aufklärung fest zu halten. Im Gegenteil befürchten sie: "Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal" (Horkheimer/Adorno, 1944: 18f.). Aus diesem Grund ist es auch unangemessen, ihnen "eine gewisse Unbekümmertheit mit den, sagen wir es ruhig plakativ: Errungenschaften des okzidentalen Rationalismus" (Habermas, 1985: 146) vorzuwerfen, da Horkheimer und Adorno gerade den tatsächlich unbekümmerten Umgang mit den abendländischen Errungenschaften im Nationalsozialismus problematisieren. Aus demselben Grund führe ich die Vernunftkritik der *Dialektik der Aufklärung* auch nicht, wie Habermas, auf zu viel Nietzsche zurück, auch wenn der Einfluss Nietzsches unübersehbar ist.

titel *Philosophische Fragmente* trägt, ist der Versuch, im Rahmen einer veränderten, wenn auch nicht ausgeführten Zivilisationstheorie, das negative Resultat des okzidentalsonderwegs zu erklären. Dazu wird das Augenmerk auf die "Nachtseite" dieses Sonderwegs gelenkt. "Unter der bekannten Geschichte Europas verläuft eine unterirdische. Sie besteht im Schicksal der durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften. Von der faschistischen Gegenwart aus, in der das Verborgene ans Licht tritt, erscheint auch die manifeste Geschichte in ihrem Zusammenhang mit jener Nachtseite" (Horkheimer/Adorno, 1944: 263). Nicht Humanismus, Demokratie und Freiheit erscheinen als Ende und Ergebnis der in Griechenland beginnenden Entwicklung, sondern der Faschismus, wobei Faschismus nur als Synonym für die verschiedenen Elemente der kulturellen Katastrophe der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts steht.

In der Betrachtung der historischen Entwicklung von ihrem negativen Resultat widersprechen Horkheimer und Adorno der traditionellen Auffassung eines im Prinzip positiven Fortschritts in der Geschichte Europas, der durch den Faschismus nur unterbrochen worden sei. Mit der Vorstellung, etwas Verborgenes trete in der faschistischen Gegenwart ans Licht, unterstellen sie die kontinuierliche Existenz dieses Verborgenen. Die Nachtseite der abendländischen Aufklärungsgeschichte werde durch die Erfahrungen der 30er und 40er Jahre wie durch ein *Prisma des Faschismus*¹³¹ sichtbar. Schmidt-Noerr fasst diese geschichtsphilosophische These - Marx paraphrasierend - wie folgt zusammen: "In der Anatomie des Faschismus liegt der Schlüssel für die Anatomie des abendländischen Geistes" (Schmidt-Noerr, 1990: 92).¹³² Ganz im Sinne der von Hegel herkommenden Tradition wird Geschichte vom Resultat her als Fortschritt betrachtet. Allerdings deuten Horkheimer und Adorno, und darin folgen sie Nietzsche und Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte*,¹³³ den Fortschritt zu einem (auch) negativen Prozess um. Dementsprechend geht es in der *Dialektik der Aufklärung* "nicht um 'objektive' Geschichtsschreibung, sondern um das Freilegen einer von der abendländischen Aufklärungstradition verdrängten Dimension" (Schlagowsky, 2000: 265). Die *Dialektik der Aufklärung* ist der Ansatz zu einer allgemeinen Theorie der negativen Elemente des europäischen Zivilisationsprozesses; Horkheimers und Adornos Philosophie des Mythos ist Teil dieses Theorieansatzes.

Das bisher Gesagte ist vor allem aus zwei Gründen bedeutsam: Zum Ersten beinhaltet die Umkehrung des Fortschrittsgedankens zu einer Dialektik von Fortschritt und Rückschritt eine wichtige und problematische geschichtsphilosophische Überlegung. Dabei ist nachrangig, dass Horkheimer und Adorno keine 'objektive' Geschichtsschreibung präsentieren, denn objektive Geschichtsschreibung ist nicht möglich. Indem sie aber die historische Kette von Begebenheiten im Sinne eines 'from...to...' Modells als zielgerichtete, wenn auch unheilvolle Entwicklung deuten, nehmen sie womöglich den Begriff 'Entwicklung' allzu wörtlich. Trotz des negativen Vorzeichens konzipieren Horkheimer und Adorno "die Geschichte als einheitliche und zielgerichtete Weltgeschichte, die mit einer einheitlichen Theorie korrelieren soll"

¹³¹ So der Titel eines Kapitels von Schmidt-Noerr (1990: 87-93). Das Bild des Prismas meint wohl folgendes: Der Faschismus breche die Geschichte der Zivilisation in ihre Bestandteile auf und mache so die im Licht der Aufklärung enthaltenen Facetten sichtbar.

¹³² Marx hatte behauptet: "Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen" (Marx, 1859a: 636).

¹³³ Besonders in Benjamins bekannter These über den Engel der Geschichte erscheint die historische "Kette von Begebenheiten" als "eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft" (Benjamin, 1940: 255). Der Fortschritt weht wie ein Sturm "vom Paradiese" her und verhindert den Stillstand, der zum Ordnen der Trümmer benötigt würde.

(Schmid-Noerr, 1990: 82). Der Faschismus erscheint nicht als eine bestimmt wahrscheinliche historische Möglichkeit, sondern als das Zutage-Treten von etwas, das schon im Anfang angelegt war. Diese Herangehensweise bestimmt zum Zweiten auch ihren Blick auf die vermutlichen Anfänge der bekannten wie der unterirdischen Geschichte Europas in der antiken Mythologie. So soll der Exkurs zu einigen Episoden der *Odysee* "die Vorgeschichte der Pathologie der Gegenwart erhellen, wie sie im Syndrom des Faschismus zum Ausdruck kommt" (Schmid-Noerr, 1990: 88).

Ausgehend von dieser Perspektive formulieren sie die beiden zentralen Thesen der *Dialektik der Aufklärung*: "schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück" (Horkheimer/Adorno, 1944: 21). Obwohl für Horkheimer und Adorno die zweite These, wonach ihre Gegenwart durch einen "Rückfall von Aufklärung in Mythologie" (Horkheimer/Adorno, 1944: 19) gekennzeichnet ist, die wichtigere ist, ist sie im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nur insofern von Interesse, als sie ihre Deutung auch des antiken Verhältnisses von Mythos und Aufklärung beeinflusst.¹³⁴ Ihre These über das aufklärende Wesen von Mythen nivelliert die Differenz zwischen Mythos und Aufklärung und widerspricht daher der traditionellen Auffassung, wenn dort der Mythos als bloßes Phantasiegebilde verstanden wurde. In den meisten philosophiehistorischen Lehrbüchern wird aber spätestens seit Cornford die These akzeptiert, dass auch der Mythos dem Versuch einer Erklärung natürlicher und sozialer Phänomene diene. Dass Mythos und Aufklärung einem gemeinsamen Interesse dienen würden, ist also nicht die zentrale neue These. Vielmehr wird von Horkheimer und Adorno behauptet, dass der Mythos Aufklärung *ist*, was sich allein aus einer gleichen Funktion nicht ableiten ließe.

Ich möchte die Verwendung der Begriffe Mythos und Aufklärung sowie ihrer Verhältnisbestimmung bei Horkheimer und Adorno etwas eingehender untersuchen, zumal sie nicht ganz einheitlich ist. In den ersten Sätzen des Kapitels zum Begriff der Aufklärung erscheint Aufklärung zunächst als das Gegenteil des Mythos. "Seit je hat Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Welt strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen" (Horkheimer/Adorno, 1944: 25). Aufklärung gilt hier in Übereinstimmung mit dem traditionellen Verständnis als kontinuierlicher Versuch, begründetes Wissen an die Stelle mythisch-autoritativer Erzählungen zu stellen. Der von Weber stammenden Rede von der "Entzauberung der Welt" (Weber, 1919: 594) entsprechend, erscheint Aufklärung als "Ausrottung des Animismus" (Horkheimer/Adorno, 1944: 27) und als Prozess "permanenter Götzendämmerung" (Horkheimer/Adorno, 1944: 34). Mythos und Aufklärung werden hier in der gebräuchlichen Frontstellung wiedergegeben.

Andererseits vertreten Horkheimer und Adorno schon in den oben zitierten ersten Sätzen eine Auffassung von Aufklärung im "umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens", welches der Entängstigung dient und so die Mythen einschließe. Auch habe der Mythos mit der

¹³⁴ Es gibt eine Differenz zwischen dem Mythos, der schon Aufklärung ist und der Mythologie, in die Aufklärung heute zurück fällt. Diese Differenz besteht aber nicht in den Unterschieden, die zwischen dem Mythos einerseits und der Mythologie als Lehre von den Mythen oder als Mythen-Sagen begrifflich gegeben ist, da Horkheimer und Adorno diesen Unterschied anscheinend ignorieren. Vielmehr verstehen sie die gegenwärtige Mythologie als Ideologie, wobei sie dazu tendieren, auch die antiken Mythen als notwendig falsches Bewusstsein zu deuten. In jüngerer Zeit ist ihre These des Rückfalls der Aufklärung in Mythologie von Emil Angehrn aufgenommen worden, der in seiner Philosophie des Mythos ebenfalls versucht, eine "verdeckte Tiefenschicht" (Angehrn, 1996: 29, s.a. 87) zu erschließen.

Aufklärung das Ziel gemeinsam, "von den Menschen die Furcht zu nehmen", indem er dem Geist zur Herrschaft über die Natur verhilft. Die Unterscheidung von Geist und Natur "die den Mythos sowohl wie die Wissenschaft erst möglich macht, stammt aus der Angst des Menschen" (Horkheimer/Adorno, 1944: 37).¹³⁵ In diesem "umfassenden Sinn", in dem dann auch der Mythos schon Aufklärung ist, verliert der Aufklärungsbegriff seinen heuristischen Wert, denn jeder gedankliche Versuch der Erklärung wird so zu Aufklärung. Außerdem lösen Horkheimer und Adorno im Rahmen einer "seit je"-Konstruktion die Erfahrung des Ausgeliefertseins an eine fremde, bedrohliche Welt und die "Furcht vor der unerfassten, drohenden Natur" (Horkheimer/Adorno, 1944: 55) aus dem Kontext der europäischen Geschichte und universalisieren sie zur Grunderfahrung menschlicher Kultur.

Mythos und Logos erscheinen als verschieden effiziente Mittel zur Naturbeherrschung, die beide gleichermaßen einer Furcht vor Natur entspringen. Auf diese Furcht werde durch Herrschaft reagiert, durch Beherrschung der inneren, psychischen wie auch der äußeren, umgebenden Natur. Auf dieser Basis sei allerdings eine wirkliche Befreiung vom Naturzwang nicht möglich und darin läge schon von Anbeginn an die problematische Dialektik einer auf Emanzipation von der Natur abzielenden Aufklärung, sei sie mythisch oder wissenschaftlich, verborgen. "Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur immer tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen" (Horkheimer/Adorno, 1944: 35). Die mangelnde Reflexion auf dieses Dilemma sei die Ursache der kulturellen Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts,¹³⁶ vor allem der Preisgabe der emanzipatorischen Gehalte aufklärenden Denkens durch eine ideologische Legitimierung des Status quo. Hinsichtlich der beiden zentralen Thesen der *Dialektik der Aufklärung* wäre es daher präziser, von einer Erklärungs- und Entängstigungsfunktion schon des Mythos und von einem Rückfall der Aufklärung in Ideologie (nicht in Mythologie) zu sprechen.

Die Vorstellung, Mythen ebenso wie Wissenschaft entspringen der Furcht und einem Bedürfnis, die Natur tatsächlich oder wenigstens in der Einbildung erklären und beherrschen zu können, ist weder völlig unplausibel, noch stehen die Autoren der *Dialektik der Aufklärung*

¹³⁵ Es fällt auf, dass Horkheimer und Adorno wahlweise von Angst und von Furcht sprechen. Sigmund Freud hat festgehalten, beide Begriffe würden "mit Unrecht wie Synonyme gebraucht; sie lassen sich aber in ihrer Beziehung zur Gefahr gut auseinanderhalten. Angst bezeichnet einen gewissen Zustand wie Erwartung der Gefahr oder Vorbereitung auf dieselbe, mag sie auch eine unbekannte sein; Furcht verlangt ein bestimmtes Objekt, vor dem man sich fürchtet" (Freud, 1920: 222). Des weiteren unterscheidet Freud verschiedene Formen der Real- und der neurotischen Angst. Vgl. (Freud (1917: 380-397, zu Furcht u. Angst: 382) Eine Differenzierung zwischen beiden Begriffen wie auch bestimmten Formen der Angst ist aber bei Horkheimer und Adorno leider nicht erkennbar, obwohl sie für eine Konkretisierung ihrer Zivilisationstheorie sehr hilfreich wäre. Da im Rahmen dieser Arbeit eine solche Lücke unmöglich geschlossen werden kann, verwende ich in der weiteren Darstellung ihrer Thesen ebenfalls beide Begriffe synonym.

¹³⁶ Ausgehend von dieser zivilisationstheoretischen Annahme vermuten Horkheimer und Adorno, "Aufklärung ist die radikal gewordene mythische Angst" (Horkheimer/Adorno, 1944: 38). Diese These ist unklar, da der Mythos einerseits selbst schon Reaktion auf Angst und Aufklärung sei, andererseits aber die Angst als mythisch charakterisiert wird und in der Aufklärung radikalisiert werde. Gemeint ist, kurz gesagt, dass die europäische Aufklärung auf einer übermäßigen Unterdrückung vor allem innerer Natur beruhe und daher zu Neurosen führe. Neurotisch wird ein Mensch Freud zufolge "weil er das Maß von Versagung nicht ertragen kann, das ihm die Gesellschaft im Dienste ihrer kulturellen Ideale auferlegt" (Freud, 1930: 218). Der Faschismus sei dann, so Horkheimer (1947: 105-135, bes. 107) zu verstehen als eine politisch instrumentalisierte *Revolte der Natur*, als kanalisiertes Aufbegehren der neurotisch unterdrückten Leidenschaften und Wünsche gegen die rationale Selbstbeherrschung. Eine gelingende Lösung des Widerspruchs zwischen Vernunft und Leidenschaft sei nur im Rahmen einer Versöhnung, eines "Eingedenkens der Natur im Subjekt" (Horkheimer/Adorno, 1944: 64) möglich. Zu diesem Gedanken vgl. Horkheimer (1947: 134f) und Schmid-Noerr (1990, bes. 115-284), weitere Literatur dort.

rung damit allein.¹³⁷ Verschiedene Autoren der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung haben den Übergang vom Mythos zum Logos auf ähnliche Weise begründet.¹³⁸ Auch Hans Blumenberg konstatiert in seiner einflussreichen Studie *Arbeit am Mythos* ein "Urschema der Entängstigung des Menschen vor allen ihm unbegreiflichen Gewalten" (Blumenberg, 1979: 597), welches sowohl den Mythos wie den Logos hervorbringt. Darüber hinaus sah Karl Popper nicht nur das Ziel wissenschaftlichen Fortschritts, sondern der ganzen Evolution in der Befreiung des Menschen von der Angst. "Die gesamte Evolution steht unter dem Zeichen: mehr Freiheit; mehr Freiheit durch mehr lernen, durch mehr wissen, mehr Freiheit durch weniger Angst, durch Befreiung von der Angst" (Popper, 1989: 388). Folglich könne der Übergang vom Mythos zum Logos als eine Bewegung verstanden werden, in der die Menschen mit immer effizienteren Mitteln die drohende Natur den menschlichen Nutzenkalkülen zu unterwerfen suchen, um sich dadurch von ihrer Angst zu befreien. Dieser Gedanke ist im Prinzip einleuchtend.

Weniger plausibel ist es aber, die Angst vor der Natur zu einem "Urschema" zu universalisieren und sie auf die "gesamte Evolution" auszudehnen, da sich das Verhältnis von Menschen zu ihrer inneren und äußeren Natur in verschiedenen Kulturen unterscheidet. Zumindest ist es ebenso gut denkbar, dass diese Konzeption einer allgemeinemenschlichen Angst als Motiv der Symbolbildung mehr über die Verfasser solcher Theorien aussagt, als über das Wesen mythischen Denkens: "Könnte es nicht sein, daß diese Theorie des Mythos deshalb so geläufig ist, weil sie denjenigen Mythos über den Mythos festschreibt, der am meisten über uns verrät und über die Epoche, in der wir leben. Möglicherweise sind die variantenreichen mythischen Geschichten keine Geschöpfe der Notdurft, sondern des Erfindungsreichtums, des Übermuts, des freudigen Staunens angesichts des Reichtums dessen, was gegenwärtig ist" (Hesse, 1984: 124f). Alternative Deutungen mythischer Vorstellungen oder religiöser Praktiken sind ebenfalls möglich, in denen die Vorstellung einer uranfänglichen "Angst keine Rolle spielt, und wo gerade Seligkeit, ekstatische Begeisterung, Liebe zum heiligen Objekt der Furcht keinen Platz lassen" (Cochetti, 1985: 272). Horkheimer und Adorno schwanken hinsichtlich ihrer These einer Urange zwischen menscheitsgeschichtlichen Universalisierungen und konkreten Zuordnungen zur spezifisch abendländischen Entwicklung.

In einem historischen Exkurs zu den Homerischen Epen deuten Horkheimer und Adorno den Odysseus als "Urbild eben des bürgerlichen Individuums" (Horkheimer/Adorno, 1944: 67). Dieses Individuum realisiere die Möglichkeit zur rationalen Selbstbestimmung und damit zur Freiheit durch die vollständige und schmerzhaft Herrschaft über seine innere Natur.¹³⁹ "Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt" (Horkheimer/Adorno, 1944: 56). Die Entstehung dieses

¹³⁷ Jamme (1990: 88-91) zeichnet nach, wie die These von der Urange als Ursprung des Mythos von ihren neuzeitlichen Anfängen bei Vico über Hume, Heyne, Herder, Freud, Horkheimer/Adorno bis zu Blumenberg tradiert worden ist, und vermutet, dass diese These "nur einen Mythos über den Mythos festschreibt" (Jamme, 1990: 93).

¹³⁸ Vgl. oben, Kap. 2.1, 2.2.

¹³⁹ In dieser These vom "unentrinnbaren Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur" (Horkheimer/Adorno, 1944: 57), die in der Arbeit auf Beherrschung der Umwelt, in der Kultur auf Beherrschung der asozialen Triebenergien gerichtet ist, wird die Verknüpfung Marx'scher und Freud'scher Theorieelemente sichtbar. Auch Freud ging davon aus, die Kultur sei "unter dem Antrieb der Lebensnot auf Kosten der Triebbefriedigung geschaffen worden" (Freud, 1917: 48) und aus diesem Grund sei auch ein gewisses *Unbehagen in der Kultur* unvermeidlich. Vgl. Freud, (1930, bes.: 243f.). Auf den Begriff der Natur in der Lehre von Marx werde ich in Kap. 7.1 ausführlich eingehen.

Charakters, der mit Hilfe seiner Selbstbeherrschung auch zur Ausbildung einer logischen Weltauffassung imstande sei, finden Horkheimer und Adorno bei Odysseus. "Die Irrfahrt von Troja nach Ithaka ist der Weg des leibhaft gegenüber der Naturgewalt unendlich schwachen und im Selbstbewusstsein erst sich bildenden Selbst" (Horkheimer/Adorno, 1944: 70).¹⁴⁰ Wie Horkheimer und Adorno mit Hilfe einer Interpretation der Vorbeifahrt des Odysseus an den Sirenen verdeutlichen wollen, haften dem "leibhaft unendlich schwachen" Individuum¹⁴¹ die Notwendigkeit zur Fremd- oder Selbstbeherrschung immer schon an. Schon in der Entstehung des vernunftbeherrschten Individuums seien daher Herrschaft und Vernunft untrennbar miteinander verbunden.

Während die Gefährten des Odysseus von ihm beherrscht werden, indem er ihnen die Wahrnehmung des Sirenengesangs untersagt und ihre Ohren mit Wachs verschließen lässt, setzt er sich selbst in voller Absicht der Versuchung aus. Dabei unterstützt er allerdings seine schwache Selbstbeherrschung mit praktischen Mitteln, indem er sich an den Mast fesseln lässt.¹⁴² Diese Anstrengung deuten Horkheimer und Adorno als "Introversion des Opfers" (Horkheimer/Adorno, 1944: 79). Hatte man ursprünglich die bedrohliche Natur, wie sie hier durch den lockenden Gesang der mörderischen Sirenen symbolisiert wird, durch das Opfer von Menschen oder Tieren versöhnen wollen, so behauptet sich das Subjekt nun gegenüber der äußeren Natur, indem es seine eigene, innere Natur opfert. "Subjektivität entspringt, der These von der Introversion des Opfers zufolge, auf der von Odysseus verkörperten Stufe dem nach innen gewendeten Opferritual" (Schmid-Noerr, 1990: 48). Diese These ist sowohl hinsichtlich der Entstehung von Subjektivität als auch hinsichtlich der Deutung des Opfers problematisch.

Es steht außer Frage, dass die Ausbildung von vernunftbeherrschter Subjektivität auch auf dem schmerzhaften Verzicht auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung beruht, obgleich Horkheimer und Adorno die befähigenden Aspekte des Triebverzichts marginalisieren. Unplausibel ist hingegen die Annahme, in der homerischen *Odyssee* lasse sich die erstmalige *Entstehung* einer solchen von der Vernunft geleiteten Subjektivität beobachten. Demgegenüber wurde das Vermögen aller Menschen in allen Kulturen zur "Selbstbindung" (Elster, 1979: 68), auch gegen eine antizipierte eigene Irrationalität, mittlerweile in zahlreichen ethnologischen Studien erwiesen. Nicht ohne Grund hat man daher den Autoren der Dialektik der Aufklärung vorgeworfen, ihr Bild des Mythos verdanke sich einer überholten Ethnologie.¹⁴³ Vor allem die Vorstellung, es habe eine Zeit ohne oder mit nur sehr schwacher Selbst-

¹⁴⁰ Dabei deuten sie die *Odyssee* als "ahnungsvolle Allegorie auf die Dialektik der Aufklärung" (Horkheimer/Adorno, 1944: 58) und das Epos als Roman über die Selbstfindung des Odysseus. Vgl. Horkheimer/Adorno (1944: 66, 72). Dagegen wurde eingewandt, hier werde die *Odyssee* "zur schwarzen Allegorie einer in instrumentelle Rationalität pervertierten 'Innerlichkeit'" (Geyer-Ryan/Lethen, 1987: 46) verfälscht. Zudem sei ihre Verwendung des Epos als historische Quelle unangemessen, denn die vor- und außerhomerische Überlieferung müsse von der epischen Aufarbeitung und nachhomerischen Interpretationen unterschieden werden, ohne in diesen Schichten evolutionistische Tendenz zu postulieren. Vgl. Cochetti (1985: 78-81). Überhaupt sei eine "generelle Unvertrautheit der Autoren mit der Homer-Philologie" (Busche, 1997: 27) zu beklagen. Dazu kann allerdings gesagt werden, dass es Horkheimer und Adorno auch nicht um einen Beitrag zur Homer-Philologie ging.

¹⁴¹ Man hat in dieser Anthropologie nicht genannte Parallelen zu Gehlens kompensationsanthropologischem Konzept des Menschen als einem vernunftbegabten Mängelwesen gesehen. Vgl. Jamme (1990: 101f).

¹⁴² "Doch bindet ihr mich fest, damit ich kein Glied zu regen vermöge, aufrecht stehend am Maste, mit festumschlungenen Seilen" (Homer, Od.: XII,60-62).

¹⁴³ Wesentliche Motive ihrer Zivilisationsgeschichte verdanken sich wohl dem von Lewis H. Morgan (1877) konzipierten und von Friedrich Engels (1884) weiterentwickelten Stufenmodell von Wildheit, Barbarei und Zivilisation. Wenn Horkheimer und Adorno die Welt der homerischen Kyklopen, die aufgrund der günstigen Umstände weder Schiff- noch Ackerbau betreiben, als "das eigentlich barbarische Weltalter"

bindung gegeben, ist irreführend. Die Menschen haben nie in vollständigem Einklang mit der Natur in einer paradiesischen Welt gelebt und zu keiner Zeit gaben sich die Menschen völlig ihren Begierden preis. Um nur ein Beispiel zu nennen, gibt es etwa in Jäger und Sammler Gesellschaften wie den Gyayaki-Indianern verschiedene Mechanismen, die für die Verteilung der Beute unter der Gruppe Sorge tragen und so das umfassendere Ziel eines funktionierenden Gemeinwesens realisieren.¹⁴⁴ Dabei ergänzen diese Indianer ihre womöglich im Einzelfall zu schwache rationale Selbstbindung durch äußere Tabus, ebenso wie Odysseus die seine im wörtlichen Sinne durch die Seile, die ihn an den Mast binden. Jon Elster deutet daher die Sirenen-Episode als Beispiel von "*unvollständiger Rationalität*" (Elster, 1979: 67), die kein spezifisch europäisch-bürgerliches sondern ein allgemeines Merkmal menschlicher Verhaltensweisen ist.¹⁴⁵ Horkheimer und Adornos These von der Entstehung der Subjektivität als Introversion des Opfers kann vor diesem Hintergrund nur überzeugen, wenn man sie präzisierend als Verschärfung des Triebverzichtes in einer bürgerlichen Polis-Gesellschaft erweisen kann.

Auch die Deutung der griechischen Opferpraxis als Ausdruck von Schuld und Entsaugung hat Widerspruch hervorgerufen. Noch deutlicher als bei der These von der Subjektwerdung legen Horkheimer und Adorno ihrem Opferbegriff den jüdisch-christlichen Gedanken von einer schuldbeladenen Vertriebenheit aus dem Paradies zugrunde. Es ist zweifelhaft, ob die Ausdehnung eines solchen Opferbegriffs auf die griechische Antike legitim ist.¹⁴⁶ Jean-Pierre Vernant und Marcel Detienne kamen in ihren Forschungen zu dem Ergebnis, dass das Opfer "in der griechischen Antike (im Unterschied zur christlichen Auffassung) nicht durch Entsaugung und Verzicht definiert" (Schlesier, 1980: 301) sei.¹⁴⁷ Der Vorstellung, die Entstehung des Opfers resultiere aus der Angst vor der geschändeten Natur, widerspricht auch der Umstand, dass die Opferriten stets im Zusammenhang mit Festen und Feierlichkeiten ab-

(Horkheimer/Adorno, 1944: 88) verstehen, so folgen sie darin Morgan, der diese Stufenfolgen als historische Tatsache in einer einheitlichen Entwicklung der Menschheit ansah, die in der griechisch-abendländischen Zivilisation kulminiert. Vgl. Morgan (1877: 15) Zur Kritik an der Deutung der Kyklopen als Barbaren vgl. Cochetti (1985: 77-124, bes. 93f.) Das evolutionistische Modell einer Entwicklung von Präanimismus und Animismus über Polytheismus und jüdischen Monotheismus hin zu Christentum in der *Dialektik der Aufklärung* eignet sich bestenfalls zur Beschreibung der europäischen Entwicklung. Vgl. Cochetti (1985: XVI, 212-269). Siehe auch Jamme (1990: 69f, 98-100).

¹⁴⁴ Zu den Gyayaki vgl. Clastres (1972, bes: 121), der allerdings im Unterschied zu Elster das Bewusstsein um die soziale Funktion des Teilens bestreitet. Allgemeiner zur Institutionalisierung andauernden Teilens der Beute vgl. Sahlins (1972: 212). Diesen Hinweis auf die soziale Funktion der Selbstbindung in verschiedenen Tausch und Redistributionsformen verdanke ich Joachim Söder-Mahlmann. Vgl. Söder-Mahlmann (1999a; b).

¹⁴⁵ "Um das spezifisch Menschliche vollständig zu charakterisieren, bedarf es wenigstens dreier Merkmale. Der Mensch kann *rational* sein, in dem Sinne, dass er bewusst auf jetzige Gratifikation zugunsten zukünftiger verzichtet. Der Mensch ist oft nicht rational und zeigt statt dessen *Willensschwäche*. Auch wenn der Mensch nicht rational ist, weiß er, dass er irrational ist, und kann *sich selbst binden*, um sich vor der Irrationalität zu schützen. Diese zweitbeste oder unvollständige Rationalität beachtet sowohl die Vernunft wie die Leidenschaft" (Elster, 1979: 140).

¹⁴⁶ Überhaupt scheinen die Aussichten auf eine kulturübergreifende Theorie des Opfers bescheiden zu sein. Abgesehen von der Feststellung, dass es sich beim Opfer immer um eine "heilige Handlung" (Janowski/Welker, 2000a: 9) handelt differieren die sozialen Funktionen und mutmaßlichen Ursachen erheblich. Vgl. dazu die Beiträge in Janowski/Welker (2000b).

¹⁴⁷ Während Renate Schlesier hier keinen Bezug zu Horkheimer und Adorno herstellt, hat Heidrun Hesse den jüdisch-christlichen Hintergrund von deren Zivilisations- und Mythenkritik betont. "Die jüdisch-religiöse Überlieferung ist der Maßstab, der über die Wirklichkeit nicht nur des Mythos gebrochen wird. Wenn von unversöhnter Natur die Rede ist, dann ist eigentlich die gefallene Kreatur gemeint. Der schuldig gewordene Mensch, der vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, hat sein paradiesisches Dasein verwirkt" (Hesse, 1984: 128). Auch wenn sich in der griechischen Mythologie wie etwa dem protogoreischen Mythos von der Entstehung der Kultur (vgl. Platon, *Prot.* 320c-322d) vereinzelte Anklänge auf eine vergleichbare Haltung finden, wird doch diese Auffassung in ihrer Gesamtheit der griechischen Geisteswelt nicht gerecht.

gehalten wurden und es im Hinblick auf das Opfer keine expliziten "Zeugnisse für Angst und Schuld gibt" (Bremmer, 1996: 48). Zumindest ist die Entstehung und Funktion der Opferpraxis umstritten.¹⁴⁸ Die beiden maßgeblichen Positionen sollen kurz skizziert werden

Vernant und seine Schule verstehen das Opfer vor allem als einen Akt der Tötung zur gemeinschaftlichen Nahrungsaufnahme.¹⁴⁹ Für diese Auffassung spricht auch, dass in der homerischen Welt alles Fleisch geopfert und gemeinschaftlich verzehrt wurde, wobei das Fleisch unabhängig von Art und Qualität in gleich große Teile zerlegt und unter den Anwesenden verlost wurde. "Die Ideologie des Opfern und das gleichförmige Schlachten hatte zur Folge, dass die Zubereitung der Tiere zu Nahrungsmitteln überlagert wurde von ihrer Stellung im symbolischen Ritual, die den Geschmack oder die Zartheit des Fleisches zugunsten einer Inszenierung der Teilnahme hintanstellte" (Davidson, 1997: 37).¹⁵⁰ Walter Burkert hat im Gegensatz zu Vernant oder Davidson "das Schuldbewusstsein zum Zentrum seiner Opfertheorie gemacht" (Bremmer, 1996: 48). Darin könnte man eine Nähe zu Horkheimer und Adorno sehen, aber Burkert wollte lediglich gegenüber allzu idealisierenden Auffassungen der griechischen Religiosität "als licht und leidlos-heiter" (Burkert, 1972: 8) ihren blutig-grausamen Wesenszug hervorheben. Das Schuldbewusstsein resultiert für Burkert nicht aus einer prinzipiellen Angst vor der Natur, sondern konkret aus der Tötungs- und Opferhandlung selbst.¹⁵¹ Dementsprechend spricht er davon, dass "sich im Opfermahl die Freude des Festes und der Schrecken des Todes" (Burkert, 1990: 21) durchdringen. Dem Urteil von Jan Bremmer entsprechend, der zwischen den Positionen von Burkert und Vernant zu vermitteln sucht, ist das für die griechische Religion zentrale Opferritual "viel reicher als diese zu engen Deutungen nahe legen" (Bremmer, 1996: 50f). Für ein gelingendes Verständnis des Opfers bedürfte es weiterer Forschung. Auch wenn eine befriedigende Erklärung des Opfers also bisher noch aussteht, so wird die Interpretation, die Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* vorgelegt haben, dem vielschichtigen Problem wohl nicht gerecht.

Horkheimer und Adorno deuten die Entstehung einer logischen Weltauffassung als Beginn bzw. als Radikalisierung der *Dialektik der Aufklärung* in der griechischen Antike. Diese Dialektik besteht in der emanzipatorischen Kraft der Aufklärung, die den Menschen nur um den Preis einer Introversion des Opfers, d.h. einer schmerzvollen Herrschaft über die menschlichen Instinkte und Leidenschaften, vom Naturzwang und von der Angst vor der Natur befreit. Ähnlich wie einige Logozenismuskritiker weisen auch Horkheimer und Adorno auf ein von der logischen Weltauffassung negiertes 'Anderes der Vernunft' hin. Allerdings stößt ihre Zivilisationstheorie bei der konkreten Applikation an die historischen Quellen auf Unstimmigkeiten; sie ist übertrieben.¹⁵² Sicher ist es daher angemessen, wenn auch nicht beson-

¹⁴⁸ Einen Überblick über den Stand der Debatte zur Interpretation griechischer Opferrituale geben Bruit-Zaidman/Schmitt-Pantel (1991: 30-43) oder Bremmer (1996:45-51).

¹⁴⁹ Weil Horkheimer und Adorno das Opfer hingegen als Sühne für Schuld und als entsagungsvolle Bitte um Vergebung deuten, können sie den Umstand, dass die Götter während der Opferpraktiken nur Knochen, Fett, Haut und ungenießbare Eingeweide erhalten, während die Menschen ein Festessen veranstalten, nur mit Hesiod als Betrug deuten. Vgl. Horkheimer/Adorno (1944: 73f., 80f.) Vernant hingegen sähe darin einen Beleg für die sozial verbindende Kraft des gemeinsamen Essens.

¹⁵⁰ Davidson führt dieses Phänomen aus, um es abzugrenzen von dem privaten Handel und Verzehr von Fisch, der ausgeschlossen von den Opferhandlungen im 4 und 5 Jahrhundert zum Gegenstand von Kennerschaft in einem "System von Konsumgütern" (Davidson, 1997: 37) avanciert.

¹⁵¹ Zu Burkerts Deutung des Opfers vgl. Burkert (1972; 1977: 101-125; 1990: 20-25).

¹⁵² In der Übertreibung liegt vielleicht gerade das Besondere und Wirkmächtige der *Dialektik der Aufklärung*, weil sie wie ein Kunstwerk den Blick auf einen isolierten Punkt, die Nachtseite der Aufklärung, konzentriert. Wenn sie schreiben, "nur die Übertreibung ist wahr" (Horkheimer/Adorno, 1944: 142), so ist das selbst natürlich eine, wie mir scheint, absichtliche und bewusste Übertreibung.

ders originell, Horkheimer und Adorno eine unzureichende Verlässlichkeit in fachwissenschaftlichen Fragen vorzuwerfen. Darin liegt allerdings auch nicht die Ambition ihrer *Philosophischen Fragmente*, obwohl sie ihre Auffassungen wie normale Wissenschaftler durch Sekundärliteratur, Belegstellen und Argumente stützen wollen. Aber auch ihr Erkenntnisziel, die Strukturmerkmale des problematischen okzidentalen Sonderwegs freizulegen, verfehlen sie durch einen allzu präsentistischen Blick. Wie die weitaus meisten Beiträge zum Streit um das griechische Wunder deutet auch die *Dialektik der Aufklärung* das Verhältnis von Mythos und Logos im Zusammenhang mit aktuellen Fragen. Um die aktuelle Verstrickung von Aufklärung in Herrschaft zu verstehen, geht der Blick zurück in die homerische Welt. Schon in der Vorbeifahrt des Odysseus bei den Sirenen sei eine Tendenz zum Faschismus gegeben, das 'griechische Wunder' sei die Genesis eines Prozesses, der auch in den Konzentrationslagern zur Geltung kommt.¹⁵³ Der Übergang vom Mythos zum Logos erscheint so aus der Perspektive des frühen zwanzigsten Jahrhunderts als Verschlingung von Fortschritt und Rückschritt, von Emanzipation und Dekadenz.

Eine Radikalisierung haben die Thesen von Horkheimer und Adorno in den Arbeiten von Joachim Müller-Warden erfahren, für den der Gedanke einer insbesondere ökologisch problematischen Kontinuität von der Antike bis heute besonders zentral ist.¹⁵⁴ Ausgehend von einer Interpretation der politischen Philosophie Nietzsches sieht Müller-Warden seine Aufgabe in der Vollendung von dessen "Attentat auf zweieinhalb Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung" (Nietzsche, 1888a: 313). Das Mittel dazu sei eine historisch-materialistische Genealogie der wissenschaftlichen Weltauffassung mitsamt der ihr zugrundeliegenden Werthaltungen.¹⁵⁵ Bestimmend für dieses sozialphilosophische Programm "ist die naheliegende und alle anderen Erwägungen dominierende Tatsache der durchgängigen *wissenschaftlichen* Fundierung des technologisch-industriellen Fortschritts im Lichte seiner ambivalenten Folgeerscheinungen" (Müller-Warden, 1991: 167). An der gegenwärtigen Zerstörung von Natur und gesellschaftlichen Zusammenhängen werde das destruktive Potential und die "Selbsterstörungsdynamik"¹⁵⁶ der in Griechenland entstandenen wissenschaftlichen Weltauffassung unmittelbar erkennbar. Dieser Gedanke soll kurz erläutert werden.

Müller-Warden nimmt in Anlehnung an Heidegger an, dass es "nur eine abendländische Technik [gibt]. Sie ist die Folge der 'Philosophie' und nichts außerdem" (Heidegger, 1943: 3).¹⁵⁷ Folglich versteht er die soziale und ökologische Krise der technischen Zivilisation ausschließlich oder zumindest vor allem als Konsequenz abendländischer Philosophie und Wis-

¹⁵³ Auch der Althistoriker Christian Meier, der im Unterschied zu Horkheimer und Adorno nicht unter Ideologieverdacht steht, entwarf kürzlich eine (wenn auch weniger einseitige) Geschichte des okzidentalen Sonderwegs *Von Athen bis Auschwitz* (Meier, 2002b).

¹⁵⁴ Ich habe selbst einige Jahre an der Universität Hannover in den Forschungsseminaren Müller-Wardens mitgewirkt und verdanke ihnen wesentliche Anregungen für die Fragestellung und Entwicklung meiner Arbeit.

¹⁵⁵ Damit wendet sich Müller-Warden gegen Interpretationen, in denen die Philosophie Nietzsches als bloß ästhetische oder subjektivistische Lebensphilosophie erscheint. Vgl. Müller-Warden (1978; 1998). Zu dieser Auffassung der Philosophie Nietzsches, insbesondere der *Genealogie der Moral* als Forschungsauftrag für eine Rekonstruktion der Anfänge des problematischen okzidentalen Sonderwegs vgl. Fett (2001). Othmar Fett selbst hat im Rahmen einer materialreichen Studie eine These entwickelt, wonach die vorsokratischen Anfänge des ökologisch problematischen eurogenen Naturverhältnisses auf das im Warentausch geschulte relationale Denken zurückgeführt werden können. Vgl. Fett (2000). Auf diesen Erklärungsansatz zur Entzauberung des griechischen Wunders werde ich im zweiten Teil der Arbeit detaillierter eingehen.

¹⁵⁶ Diesen Begriff übernimmt Müller-Warden (1998: 139) von Stefan Breuer, der den Verlauf der technischen Zivilisation durch eine Verknüpfung von Adornos Negativität und Luhmanns These von der Unmöglichkeit politischer Steuerung des sozialen Systemzusammenhangs als unaufhaltsamen "autopoietischen Prozess mit katastrophalem Ausgang" (Breuer, 1992a: 174) beschreibt.

¹⁵⁷ Vgl. (Müller-Warden (1991: 175; 1998: 146).

senschaft. Damit folgt Müller-Warden einer Denkfigur, die so z.B. auch bei Ruth und Dieter Groh, Georg Picht oder Lothar Schäfer auffindbar ist, wenn sie die Wurzeln der ökologischen Krise in der christlichen Religion, der neuzeitlichen Naturerkenntnis oder dem Bacon-Projekt aufspüren.¹⁵⁸ Zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt (der Antike oder dem oder der Neuzeit) oder in einer bestimmten Denkweise (der griechischen Philosophie, dem Christentum oder dem Bacon-Projekt) sei eine Naturauffassung entstanden, die bis heute ihre negativen Folgen entfalte. Sicher deutet die jüdisch-christliche Aufforderung, sich die Erde untertan zu machen ebenso wenig, wie Bacons Projekt, der Natur ihre Geheimnisse mit Gewalt zu entreißen, nicht gerade auf eine harmonische Naturauffassung. Die diesem Gedanken zugrundeliegende Gleichung: falsches Denken = falsche Technik = falsches Handeln = Umweltzerstörung ist dennoch falsch, auch wenn es einen Zusammenhang zwischen Theorien, Techniken, Handlungen und Handlungsfolgen gibt.¹⁵⁹ Verwirrend ist auch die These, es gäbe nur abendländische Technik. Höchstens gibt es eine spezifisch abendländische Technik, aber Technik im umfassenden Sinn menschlicher Kunstfertigkeit sowie als selbstgefertigtes praktisches Hilfsmittel ist so alt wie die Menschheit selbst und wird in allen Kulturen zur zielgerichteten Einflussnahme auf die Natur verwendet. Ohne Zweifel pflegen Jäger und Sammler Gesellschaften einen deutlich schonenderen Umgang mit der Natur als die modernen westlichen Industrienationen, aber das muss nicht an einem Mangel an Wissenschaft und Technik liegen. Müller-Warden müsste zur Verteidigung seiner These eine spezifisch abendländische Technik durch ihren Zusammenhang mit antiker Philosophie und wissenschaftlicher Forschung von anderen Techniken abgrenzen und zugleich als naturzerstörerisch erweisen. Über die Aussichten eines solchen Nachweises soll hier nicht spekuliert werden.

Statt dessen will ich eine grundlegende Frage an solche Rekonstruktionen der Entstehung von Philosophie richten, die über die Thesen Müller-Wardens hinaus relevant ist: Welcher Gedanke verleitet überhaupt dazu, die unverkennbaren Schwierigkeiten in der aktuellen Entwicklung der europäisierten Welt auf die antike Philosophie zurück zu führen? Diese Frage stellt sich mit einem gewissen Nachdruck, da die verschiedensten Autoren ihre Auseinandersetzung mit der Antike im Zusammenhang sehen mit aktuellen Problemen und Konflikten wie der ökologischen Krise, den Herausforderungen der internationalen ökonomischen Verflechtungen, der Gefahr eines atomaren Krieges und den vielfältigen Formen vermeidbaren gesellschaftlich produzierten Leidens.¹⁶⁰ Diese Übel bedürfen ohne Zweifel dringend einer Lösung und es gibt Gründe, das Lösungspotential von moralischen Appellen oder multilateralen Abkommen gering zu schätzen. Es ist also plausibel, auch nach grundlegenden und historisch womöglich weiter zurück liegenden Ursachen der aktuellen Krisenphänomene zu su-

¹⁵⁸ Vgl. Groh/Groh (1990), Picht (1989) und Schäfer (1993), der allerdings nicht für eine Aufgabe der wissenschaftlichen Praxis plädiert, vgl. Schäfer (1993: 32).

¹⁵⁹ Die Schwächen einer solche Position macht Hoyningen-Huene am Beispiel Pichts deutlich. In einer 1989 publizierten Vorlesung von 1973/74 vertritt Picht die Meinung, die neuzeitliche Naturerkenntnis zerstöre die Natur. Hoyningen-Huene zeigt demgegenüber, dass nicht die wissenschaftliche Naturerkenntnis und auch nicht die von ihr zu unterscheidende Technik, sondern die unter bestimmten "sozioökonomischen Rahmenbedingungen" (Hoyningen-Huene, 1997: 112) angewandten technischen Möglichkeiten einen Effekt auf die Natur haben, wobei negative Effekte vermutlich nicht intendiert sind. Pichts von Nietzsche herkommende Überlegung, dass Wissenschaft aufgrund ihres perspektivischen Charakters nicht "die Wahrheit" (Picht, 1989: 80) ihrer Naturerkenntnisse verbürgen könne, sei unter Wissenschaftstheoretikern längst Gegenstand der Diskussion. Daraus ergäbe sich aber keine notwendig naturzerstörerische Wesenseigenschaft von Wissenschaft, sondern nur ein pragmatisch reduzierter Geltungsanspruch wissenschaftlicher Theorien. Dennoch sei es Pichts Verdienst, "nachdrücklich auf die ökologische Problematik hingewiesen zu haben" (Hoyningen-Huene, 1997: 105).

¹⁶⁰ Vgl. Kap. 1, zur Aktualität der Antike.

chen. Ob aber deshalb eine Klärung der Genealogie von Wissenschaft in der Antike notwendige Bedingung zur Lösung dieser Probleme ist, ist viel weniger plausibel, denn hierzu wäre eine unmittelbare Verknüpfung von Genesis und Geltung notwendig.

Müller-Warden nimmt eine solche unmittelbare Verknüpfung von Genesis und Geltung, verstanden als Einheit von historischer Entstehung und gegenwärtiger Wirkung tatsächlich ausdrücklich an. Dabei stützt er sich auf Nietzsches Motiv einer Genealogie der Moral: "Die Frage nach der Herkunft der moralischen Werthe ist deshalb für mich eine Frage *ersten Ranges*, weil sie die Zukunft der Menschheit bedingt" (Nietzsche, 1888a: 330). Die Genealogie der Moral bedinge die Zukunft der Menschheit, weil im griechisch-christlichen Europa die falschen, asketischen und weltverneinenden Werte zur Geltung gekommen seien, die noch heute insbesondere das wissenschaftliche Weltbild prägen. Eine Rekonstruktion der Herkunft der falschen Wertvorstellungen gilt wie eine Anamnese in der Psychoanalyse als Voraussetzung zur Überwindung und Heilung. Dementsprechend versteht Müller-Warden das griechische Wunder als beherrschenden Anfang einer verhängnisvollen Entwicklung wissenschaftlich fundierter Weltzerstörung. Seine Ambition besteht darin, "vermöge der Bestimmung des Begriffs von Wissenschaft durch Rekonstruktion (*Anamnesis*) ihrer Genesis eine Situation herbeizuführen, in der der Geltungsanspruch von Wissenschaft mit Notwendigkeit erlischt" (Müller-Warden, 1991: 167). Die terminologischen Andeutungen auf psychoanalytische Thesen hinsichtlich des Verhältnisses von Genesis und Geltung sind hier nicht zu übersehen.¹⁶¹ Durch eine vollständige rational-begriffliche Wiedererinnerung der Entstehung wissenschaftlichen Denkens solle die Wissenschaft notwendig ihre Geltung verlieren. Dieser Gedanke ist außerordentlich spekulativ, denn nichts deutet auf eine so vollständige Macht des Anfangs über das Ende, dass allein durch eine Rekonstruktion der Entstehungszusammenhänge die aktuelle Geltung wissenschaftlicher Theorie und Praxis notwendig erlischt, selbst wenn diese Entstehungszusammenhänge traumatischer Art sein sollten. Zudem immunisiert sich diese These gegen die Möglichkeit der Falsifikation, da es immer an einer unzureichenden Anamnese liegen kann, wenn sich das Erlöschen des Geltungsanspruches nicht ereignet. In dieser These begegnet uns die Extremform einer in vielen philosophiehistorischen Erörterungen enthaltenen Annahme, wonach der Rekurs auf den Entstehungszusammenhang der logischen Weltauffassung in der griechischen Antike etwas Entscheidendes zur Klärung ihrer heutigen Geltung beitrage. In dieser Annahme kommt eine "ursprungsmythische Geisteslage" (Heinrich, 1987: 85) zum Ausdruck, deren Berechtigung vielleicht nicht völlig abwegig, aber doch fragwürdig ist, wie ich in den folgenden, den ersten Teil dieser Arbeit resümierenden Überlegungen deutlich machen will.

¹⁶¹ In der Psychoanalyse werden aktuelle Neurosen durch eine therapeutische Anamnese traumatischer Erfahrungen zum Verschwinden gebracht, allerdings nicht durch eine rationale genetische Begriffsbestimmung. Es ist auch fraglich, ob eine solche Situation, wo tatsächlich die Wiedererinnerung einer Genesis unmittelbare Auswirkungen auf die aktuelle Geltung hat, auf ein Phänomen wie den allgemeinen Glauben an die Wissenschaft übertragen werden kann. Zwar mutmaßte schon Freud "die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose" (Freud, 1927: 177), aber er war sich über die Probleme einer solchen Sozialpsychologie durchaus im Klaren. Im *Unbehagen in der Kultur* kommt er auf die Schwierigkeiten einer Diagnose der Gemeinschaftsneurosen zu sprechen: "Bei der Einzelneurose dient uns als nächster Anhalt der Kontrast, in dem sich der Kranke von seiner als 'normal' angenommenen Umgebung abhebt. Ein solcher Hintergrund entfällt bei einer gleichartig affizierten Masse, er müsste anderswoher geholt werden [etwa aus dem Kulturvergleich – H.H.]. Und was die hülfe die therapeutische Verwendung der Einsicht, da niemand die Autorität besitzt, der Masse die Therapie aufzudrängen?" (Freud, 1930: 269). Kurz gesagt funktioniert die Übertragung der Psychoanalyse auf die Wissenschaft nicht, da man nicht 'die' Wissenschaft, sondern höchstens zahlreiche Wissenschaftler mitsamt ihrer neurotischen Geltungsansprüche auf die Couch legen kann. Mit Blick auf die Wissenschaften kann eine Anamnese der Entstehungszusammenhänge nur die Funktion einer kritischen Selbstreflexion haben.

4 RESÜMEE: GENESIS UND GELTUNG

Die bisher geleistete Untersuchung der Entstehung von Philosophie und Wissenschaft in Griechenland hat vor allem eines ergeben: Die Frage, worin die Transformation besteht, die sich vor zweieinhalb Jahrtausenden in Griechenland ereignet haben soll, ist noch immer offen; der Streit um das griechische Wunder ist nicht entschieden. In der traditionellen Darstellung kann man zwar ein weitverbreitetes Pathos angesichts einer welthistorischen Neuerung der Griechen im Bereich der Generierung von Wissen bemerken, worin aber das Neue des griechischen Denkens genau besteht, ist noch immer Gegenstand der Debatte. Obwohl sich an den überlieferten Quellen nur einzelne Erkenntnisse und die Entwicklung bestimmter Methoden bei den Griechen dingfest machen lassen, tendieren viele Autoren dazu, den Griechen eine umfassende Rationalisierung der Weltauffassung in epistemologischer und normativer Hinsicht zuzuschreiben. Trotz der Uneinigkeit über die Art der neuen griechischen Denkform, die selbst unter den traditionellen Philosophiehistorikern besteht, gehen sie doch mehrheitlich davon aus, dass die antiken Griechen im Wesentlichen eigenständig eine Form des Denkens entwickelt haben, die besser als jede andere zur angemessenen Auffassung der natürlichen und sozialen Welt geeignet ist. Die prinzipielle Überlegenheit machen diese Autoren vor allem mit Blick auf die Mythen und die Denkgebäude der anderen antiken Kulturen geltend. Die Abgrenzung vom Mythos wie von substantiellen afroasiatischen Einflüssen ist konstitutiver Bestandteil der Rede vom griechischen Wunder. Wären die Ereignisse in Griechenland eine bloße Weiterentwicklung mythischen und orientalischen Wissens, so wären sie eben kein Wunder. Darüber hinaus geht die traditionelle Philosophiegeschichtsschreibung von einer universalen Bedeutung der griechischen Denkform aus, weil sie als erste und einzige zumindest potentiell wahrheitsfähig sei. Da diese Denkform zudem als beherrschender Anfang und kontinuierliches Merkmal der abendländischen Entwicklung insbesondere in den Wissenschaften erscheint, begründe das griechische Wunder die Überlegenheit des Westens. Wenn diese Thesen zutreffend sein sollten, so wäre ganz gleich, ob die damit behauptete Überlegenheit europäischer Wissenschaft mit phil-hellenistischem Pathos explizit gemacht wird oder nicht.

Dieser traditionellen Auffassung ist mit guten und weniger guten Argumenten widersprochen worden. Ein großer Teil der Kritikpunkte bezieht sich weniger auf das Wundersame, sondern vielmehr auf das Griechische oder Einmalige des griechischen Wunders. Die kulturgeschichtliche Leistung der Griechen wird von Eurozentrismuskritikern zu einem Teil einer menscheitsgeschichtlichen Rationalisierung in den Kulturen der Achsenzeit relativiert. Andere wollen die eigentümliche Besonderheit der Griechen durch den Rekurs auf außergriechische Quellen widerlegen. Man findet die traditionelle Philosophiehistorie auch sexistisch und erklärt die Entstehung von Philosophie als Folge einer patriarchalen Herrschaft, die zudem ohne ein vorheriges Matriarchat nicht möglich gewesen sei. Andere widersprechen einer zu negativen Auffassung des Mythos in der traditionellen Philosophiehistorie und stellen der allzu einseitigen Wissenschaft den Mythos als epistemisch gleichberechtigte Denkform an die Seite. Damit in gewisser Weise verwandt sind schließlich Positionen, die das griechische Wunder als Beginn einer verhängnisvollen Fehlentwicklung aufgrund der Unterdrückung innerer und äußerer Natur deuten.

Innerhalb dieser kritischen Einwände gegen die traditionelle Philosophiehistorie treten einige grundlegende Differenzen zu Tage. Manche Kritiker wie etwa Hübner, die Feministin-

nen oder Horkheimer und Adorno gehen in Übereinstimmung mit der traditionellen Auffassung von einem okzidentalen Sonderweg aus, den sie allerdings mit einem negativen Vorzeichen oder zumindest einem Fragezeichen versehen. Die Vorstellung einer besonderen westlich-europäischen (Fehl-)Entwicklung ist dabei das wesentliche Merkmal dieser Positionen. Demgegenüber bestreitet die Eurozentrismuskritik gerade eine besondere, eigenständige Entwicklung des Westens, die bei den Griechen ihren Anfang nehme. Zudem ist vor allem bei Vertretern des Achsenzeit-Modells die Konzeption wissenschaftlichen Denkens nicht notwendig mit einer negativen Beurteilung dieses Denkens verbunden. Auch wenn sich die verschiedenen kritischen Modifikationen demnach nicht ohne Weiteres zu einem schlüssigen neuen Bild des griechischen Wunders vereinigen lassen, ergibt sich doch eine Folgerung mit Nachdruck: Die These des Übergangs vom Mythos zum Logos muss in ihrem umfassenden Sinn als weltgeschichtlich erstmaliger, einzigartiger und autochthon-griechischer Ausgang aus irrationaler Phantasie hin zu umfassender theoretischer wie praktischer Vernunft als widerlegt gelten. Es wird im weiteren Verlauf der Untersuchung zu prüfen sein, wie viel dann noch von der Rede vom griechischen Wunder übrig bleibt.

Zunächst möchte ich das Augenmerk von dieser Sachfrage weg auf den modernen Diskurs um die antiken Ereignisse in Griechenland richten. Vor allem die allgemein verbreitete Behauptung einer ungebrochenen Aktualität der griechischen Antike macht aus der philosophischen Frage nach der griechischen Genesis eine nach der zeitgenössischen Geltung von Philosophie und Wissenschaft. Der Streit um das griechische Wunder ist auch ein Streit um die Frage nach einem angemessenen kulturellen und wissenschaftlichen Selbstverständnis der modernen Zivilisation. Im Ursprungsmythos der Vernunft, und zwar in seiner traditionellen ebenso wie in seiner kritischen Darstellung, sind zwei Elemente vereinigt, die zur Selbstvergewisserung des Westens beitragen sollen: Zum Einen ist das die Konstruktion des geschichtlich so Geworden-Seins von einem historischen Anfang an, die aus der Entwicklung des Abendlandes einen einheitlichen Prozess macht. Zum Anderen dient die Abgrenzung von ausgeschlossenen Anderen und Fremden (dem Mythos und den Orientalen) der Ausbildung eines exklusiven Wir-Gefühls.

Die offene Frage nach einem angemessenen Selbstverständnis 'Europas' verleiht dem Streit um das griechische Wunder die Brisanz. Weil sich bedeutende und weniger bedeutende Philosophen, Historiker und Wissenschaftler in einer glücklichen oder verhängnisvollen griechischen Tradition sehen, wird die Auseinandersetzung um die Ereignisse in Griechenland vor zweieinhalb Jahrtausenden noch heute auch außerhalb der zuständigen Fakultäten mit solchem Engagement geführt. Dieser Umstand kommt besonders darin zum Ausdruck, dass manche Autoren in einer Aktualisierung des griechischen Erbes eine lebenswichtige Aufgabe sehen, während für andere das Überleben der Menschheit gerade von einer Überwindung der Antike abhängt. Die traditionelle Philosophiegeschichtsschreibung knüpft positiv an das griechische Wunder an und legitimiert eine singuläre Bedeutung des Westens durch die Charakterisierung der abendländischen Tradition als Erbschaft eines genuin griechischen wissenschaftlichen Weltbildes. Sie dient so der Ausbildung und Sicherung eines kulturellen und intellektuellen Selbstverständnisses in der westlichen Welt. Aber auch die kritischen Stellungnahmen dienen der Selbstvergewisserung. Obwohl etwa Eurozentrismuskritiker die europäische Identitätsstiftung vermittlels der Abgrenzung von Anderen problematisieren, verlassen sie damit doch nicht den Selbstvergewisserungsdiskurs. Im Unterschied zu einem westlich-europäischen Exklusivbewusstsein wollen diese Autoren gerade auf eine neue, globale Identität hinwirken, indem sie den historischen Rahmen der Entstehungsgeschichte von Philoso-

phie anders konzipieren. Auch mit Blick auf die *Dialektik der Aufklärung* und das Problem des Logozentrismus geht es um die Identität des Westens, und zwar vor allem darum, ob das Abendland, um mit Habermas zu reden, durch ein Zuviel oder ein Zuwenig an Vernunft charakterisiert ist.¹⁶²

Die Auseinandersetzung mit der griechischen Antike könnte vielleicht tatsächlich etwas zu einer Klärung der Frage, wer 'Wir' sind, beitragen. Aber nicht durch eine Antwort auf die Frage, worin eine europäische 'Identität' tatsächlich bestünde oder wo die historischen Wurzeln Europas *wirklich* liegen, sondern indem sie gegenwärtige Bedürfnisse, Ideologien und heutiges kulturelles Selbstverständnis im Spiegel aktueller Annahmen über die antike Welt verdeutlicht. So wie die gängigen Theorien des Mythos mehr aussagen "über ihre Urheber und das Lesepublikum als über das Wesen der Mythen" (Jamme, 1990: 87), so verraten auch die Schilderungen des griechischen Wunders viel über die Maßstäbe und Orientierungen der Autoren. In der vorliegenden Form tragen sie aber eher die Merkmale eines Ursprungsmythos als einer Genealogie.¹⁶³ Wie schon Goethes *Iphigenie* zehren sie im Guten wie im Schlechten von der Wiedererinnerung ihrer vermeintlichen griechischen Herkunft. Die Rückführung Europas auf griechische Wurzeln trägt daher die Züge einer *Erinnerungskultur*, sie ist - wie Jan Assmann es nannte - eine Leistung des *kulturellen Gedächtnisses*, "das Gemeinschaft stiftet" (Assmann, 1997: 30) durch die Rekonstruktion und Aktualisierung einer gemeinsamen, kontinuierlich wirkenden und verbindenden Vergangenheit.¹⁶⁴

Assmann konnte mit Blick auf verschiedene antike Kulturen zeigen, dass die "Identität und Persistenz eine Frage des kulturellen Gedächtnisses und seiner Organisationsformen ist" (Assmann, 1997: 160). Aus diesem Grund ist auch der Untergang einer Wir-Gruppe in der Regel "keine Sache physischer Auslöschung, sondern kollektiven und kulturellen Vergessens" (Assmann, 1997: 160). Unter veränderten äußeren Bedingungen hört eine Gruppe auf, ein Bewusstsein von Gemeinsamkeit durch Erinnerung kontinuierlich zu aktualisieren.¹⁶⁵ Steht so das Vergessen dem kollektiven Selbstverständnis einerseits als Bedrohung gegenüber, so beruht es andererseits notwendigerweise auf dem aktiven Vergessen von Wandel und Brüchen oder fundamentalen Gemeinsamkeiten mit ausgeschlossenen Anderen.¹⁶⁶ Eine "Erinnerungsgemeinschaft" konstituiert sich dadurch, dass sie zum einen "die Differenzen nach außen betont, die nach innen aber herunterspielt" und zum anderen "ein Bewusstsein ihrer Identität durch die Zeit hindurch" (Assmann, 1997: 40) ausbildet. Vor allem die traditionelle Philosophiegeschichte, aber auch die kritische, kann als Erinnerungsgemeinschaft in diesem

¹⁶² Habermas sprach von einer Kritik am "verfügenden Denken der subjektzentrierten Vernunft in bestimmter Form [...], nämlich als eine Kritik am abendländischen 'Logozentrismus', die nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an Vernunft diagnostiziert" (Habermas, 1985: 361).

¹⁶³ Foucault hat diesen identitätsstiftenden Charakter einer ursprungsmythischen Rede von den wirkenden Anfängen hervorgehoben: "Wir glauben, dass unsere Gegenwart auf tiefen Intentionen oder stabilen Notwendigkeiten beruht; wir verlangen von den Historikern, uns in dieser Überzeugung zu bestärken. Aber der wahre historische Sinn weiß, dass wir ohne ursprüngliche Fixpunkte und Koordinaten von ungezählten verschwundenen Ereignissen leben" (Foucault, 1971: 81).

¹⁶⁴ Eine gute Übersicht über die kritische Auseinandersetzung mit Assmanns Konzept des kulturellen Gedächtnisses bietet die vierte Diskussionseinheit in dem Heft *Erwägen, Wissen, Ethik* 13(2002)2.

¹⁶⁵ Da kollektive 'Identität' vor allem eine Sache des Bewusstseins ist (vgl. Assmann, 1997: 130), erübrigt sich die Frage nach dem materialen Prinzip dieser sozialen Wesenseinheit. Es empfiehlt sich daher, nicht von 'Identität' sondern von 'Selbstverständnis' zu sprechen, dem historische und sozioökonomische Tat-Sachen zugrunde liegen. Auf die Schwierigkeiten hinsichtlich des Identitätsbegriffes war ich bereits in Fußnote 27, S. 24 eingegangen.

¹⁶⁶ Zur Notwendigkeit des Vergessens vergleiche die überaus lesenswerte Literaturgeschichte *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* von Weinrich (1997).

Sinne verstanden werden.¹⁶⁷ Während Eurozentrismuskritiker gerade das europäische Selbstverständnis durch eine globale Identität ersetzen wollen, können Kritiker des Logozentrismus oder der Dialektik der Aufklärung als negativer Teil der traditionellen Erinnerungsgemeinschaft verstanden werden. Der Streit um das 'griechische Wunder' erweist sich so weit über fachwissenschaftliche historische und philologischen Fragen hinaus als Auseinandersetzung um den Zustand, das kulturelle Selbstverständnis und die Zukunft des Westens. Er ist ein philosophischer und nicht selten auch politischer Diskurs der Moderne.

Dagegen wäre wenig zu sagen, denn eine offene Diskussion um das Selbstverständnis und die Zukunft der europäischen Zivilisation, auch mit Bezug auf eine griechische Tradition, kann nicht falsch sein, wenn sie bewusst und explizit geführt würde. In den von mir konsultierten Lehrbüchern wird aber die Differenz zwischen weitgehend neutraler Geschichtsschreibung und identitätsstiftender Erinnerungsarbeit verwischt. An der Art, wie das griechische Wunder erinnert wird, sieht man die Hoffnungen und Ängste heutiger Autoren. Diese Hoffnungen und Ängste hinsichtlich der Herkunft Europas sind mit Blick auf seine Zukunft selten unbegründet. Indem aber der Diskurs um ein westlich-wissenschaftliches Selbstverständnis implizit mit der Auseinandersetzung um ein angemessenes Verstehen der kulturellen Transformation im antiken, nordöstlichen Mittelmeerraum vermengt wird, wird womöglich zu guter Letzt weder die Antike noch die Gegenwart verstanden.

Dennoch geschieht die Vermengung von Rekonstruktion der Genesis einer logischen Weltauffassung mit der Behauptung oder Kritik ihrer heutigen Geltung nicht zufällig und auch nicht allein zur Konstitution einer Erinnerungsgemeinschaft. Ihr liegt vielmehr eine theoretische Annahme zugrunde, die Herbert Schnädelbach als grundlegende hermeneutische Maxime bezeichnet hatte: "Etwas Verstehen heißt Verstehen, wie es geworden ist" (Schnädelbach, 1987b: 125). Schnädelbach zeichnet die weite Verbreitung dieser Maxime von Hegel und Droysen über Lukács und Heidegger bis Lyotard nach und stellt fest, dass "die These von der Einheit von Sein und Gewordensein die erbittertsten Kontrahenten verbindet" (Schnädelbach, 1987b: 128). Diese Beobachtung kann auch durch eine Übersicht über die traditionelle wie kritische Philosophiegeschichtsschreibung bestätigt werden. Wenn etwa in der Philosophiegeschichte eine Rekonstruktion des griechischen Wunders dazu verwendet wird, um einen aktuellen Vorrang der Europäer vor anderen Kulturen zu rechtfertigen, oder um die ökologische Krise als notwendige Auswirkung antiker Philosophie zu erweisen, so liegt hier offenbar die oben genannte Maxime zugrunde.

Über die Geltung dieser hermeneutischen Maxime kann hier nicht abschließend geurteilt werden.¹⁶⁸ Dazu müssten außerdem ihre verschiedenen Versionen stärker voneinander unterschieden und deren jeweilige Plausibilität geprüft werden. Im Text von Schnädelbach sind zumindest drei Formen der These zu unterscheiden. In der im Titel genannte Version "etwas Verstehen heißt, Verstehen wie es geworden ist", bezieht sich die Identitätsbehauptung epis-

¹⁶⁷ Damit, um das auch an dieser Stelle nochmals zu betonen, ist selbstverständlich nicht gemeint, dass die historischen Arbeiten zur Entstehung von Philosophie und Wissenschaft in Griechenland weiter nichts sind, als Beiträge zu einer identitätsstiftenden Erinnerungskultur. Zur Kritik einer solchen Auffassung des kulturellen Gedächtnisses vgl. Große-Kracht (2002). Jan Assmann selbst hat ausdrücklich an der Unterscheidung von Geschichte und Gedächtnis festgehalten und betont, dass sich die "Identitätsneutralität wissenschaftlicher Geschichtsschreibung [...] deutlich von den Formen von Vergangenheitsbezug unterscheidet, die wir als Erinnerungskultur bezeichnen und die immer auf die Identität der sich erinnernden Gruppe bezogen sind" (Assmann, 1997: 43). Allerdings wird diese Differenz in philosophie- und wissenschaftshistorischen Lehrbüchern mitunter verwischt.

¹⁶⁸ Schnädelbach weist die hermeneutische Maxime als letztlich mythischen Narrativismus zurück und plädiert für eine zwar fallibilistische, aber doch theoretische Auffassung der Geschichte.

temologisch auf das Verstehen. Bei der zweiten Form wird hingegen eine ontologische Einheit Gewordensein mit dem Sein selbst postuliert. Davon ist drittens die These einer normativ-praktischen Einheit von "Genesis und Geltung" (Schnädelbach, 1987b: 129) zu unterscheiden, denn in der Rede von 'Geltung' ist im Unterschied zu 'Sein' immer auch die Frage sowohl nach der Rechtfertigung wie auch nach der Wirkung enthalten.¹⁶⁹ Die verschiedenen Ebenen der genannten hermeneutischen Maxime sind unterschiedlich plausibel. In der ursprungsmythisch-ontologischen Version, wonach das Ende einer historischen Entwicklung selbst über zweieinhalb tausend Jahre mit seiner Geschichte identisch sei und vollständig durch seinen Anfang bestimmt sei, scheint sie mir völlig unwahrscheinlich. Eine Erinnerungsgemeinschaft definiert offenbar vom Ende ausgehend den Anfang eben als Anfang von diesem jeweiligen Ende, aber ich sehe keine Gründe, warum umgekehrt der Anfang Macht über das Ende haben soll. Abgesehen davon, dass man den Anfang von etwas nicht bestimmen kann, ohne zu wissen, von was es der Anfang ist, wäre zu einem solchen Nachweis eine deterministische Geschichtsauffassung vertreten. Oder man gibt - wie Paul Tillich in seiner Auffassung der ursprungsmythischen Mächte - zumindest zu, dass eine "Brechung des Ursprungsmythos" (Tillich, 1933: 19) zu jeder Zeit möglich ist.

Ebenfalls fragwürdig ist die These einer normativ-praktischen Einheit von Genesis und Geltung. Die Umstände der Entstehung eines historischen Phänomens oder eines Gedankens mögen dessen Wirkung und Rechtfertigung beeinflussen, aber sie determinieren sie nicht. Zumindest ist auf einer Trennung von Genesis und Geltung insofern zu bestehen, als dass die Unterscheidung zwischen Normativem und Faktischem nicht sinnlos ist, auch wenn es oft unmöglich sein sollte, sie präzise zu treffen. So folgt, wie Loraine Daston überzeugend darlegt, aus dem Nachweis, dass selbst die Rationalität eine Geschichte hat und historisch veränderlich ist, nicht notwendig ihre Ungültigkeit: "Wenn man behauptet, ein bestimmter Brauch (oder ein Glaube, eine Praxis, ein Ideal) sei zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort entstanden, bestreitet man damit in der Tat, dass es diesen Brauch, diesen Glauben usw. unvermeidlicherweise geben muss. Aber das lässt keinerlei Rückschlüsse auf seine Gültigkeit zu" (Daston, 2001: 9). Die spezifisch europäische Form der Vernunft ist ein historisch-kontingentes Phänomen. Eine Welt ohne diese Vernunft ist denkbar, historisch existent gewesen und auch in Zukunft möglich. Ob sie wünschenswert ist, ist eine andere Frage.

Mit diesen Einwänden gegen eine Identität von Genesis und Geltung ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass in der Geschichte manche Ereignisse mit größerer Wahrscheinlichkeit eintreten als andere. Auch wenn historische Prozesse kontingent und insofern auch zu beeinflussen sind, gibt es doch Ereignisse, die unter bestimmten Voraussetzungen mit größerer Wahrscheinlichkeit eintreten als andere. In jedem historischen Augenblick hätte das Interesse oder die Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie entgültig verschwinden können. Dass dies nie geschehen ist, sollte historisch bestimmbare Ursachen haben. Darüber hinaus lässt sich die Annahme eines heuristischen Wertes von historisch-genetischen Untersuchungen nicht bestreiten, zumindest was ihre Anwendung auf Gegenstände betrifft, die eine Geschichte haben. Dass eine Genealogie für das Verstehen des okzidental-Philosophiegeschichte wichtige Beiträge leisten kann, ist daher in der fachwissen-

¹⁶⁹ Darüber hinaus gibt es in der Wissenschaftstheorie eine vergleichbare Diskussion um das Verhältnis von Entdeckungszusammenhang (context of discovery) und Rechtfertigungszusammenhang (context of justification). Zu dieser wissenschaftstheoretischen Diskussion und ihrem offenen Ausgang vgl. Hoyningen-Huene (1987), der dort allein fünf Varianten der sog. *context-distinction* unterschieden hat.

schaftlichen Auseinandersetzung um die kulturelle Transformation in Griechenland mit Recht allgemeiner Konsens. Der Zusammenhang der griechisch-philosophischen Universalitätsansprüche mit den heutigen wissenschaftlichen und technischen Möglichkeiten und damit zum Teil auch mit der sozialen und ökologischen Situation auf dieser Welt ist ebenso durch die Tradierung antiken Denkens wie durch die europäische Expansions- und Kolonialisierungsgeschichte vermittelt. Aus diesen Gründen ist die Frage nach den Anfängen der abendländischen Geschichte trotz der Trennung von Genesis und Geltung keineswegs unbedeutend. Die Aufgabe einer Genealogie ist es dementsprechend die historischen Hintergründe des griechischen Strukturwandels des Wissens rekonstruieren.

Das griechische Wunder erscheint in der traditionellen Philosophiegeschichte als Genesis der logischen Weltauffassung und als Anfang der heutigen westlich-europäischen Zivilisation. Wenn man aber diesen Anfang nicht als unerklärliches, miraculöses Ereignis stehen lassen will, stellt sich die Frage, was ihn generierte. Diese Frage erhält zusätzliches Gewicht dadurch, dass die wiederholt behauptete universale Geltung der eurogenen logischen Weltauffassung nicht nur wegen der unterschiedlichen kritischen Modifikationen, sondern schon aufgrund ihrer traditionellen widersprüchlichen Bestimmungen ungeklärt ist. Wir wissen nicht, was genau da Neues in die Welt gekommen ist. Dementsprechend ist auch der philosophisch überzeugende Nachweis einer überlegenen Geltung des neuen griechischen Denkens bisher nicht erbracht worden. Wenn aber die Frage nach der epistemischen Rechtfertigung der logischen Weltauffassung offen ist, gewinnt die Frage nach ihrem Gewordensein an zunehmender Bedeutung.

Das erklärt sich dadurch, dass es naheliegend erscheint, bei der Frage nach der Entstehung von Thesen, die heute als wahr gelten, nach kognitiven Ursachen und günstigen Umständen zu suchen. Demgegenüber scheint es plausibel, bei der Entstehung von Irrtümern soziale Ursachen geltend zu machen. Sollte das griechische Wunder in der erstmaligen Entstehung einer sowohl den Menschen wie auch der Natur der Sache angemessenen Denkform sein, so wäre es genau genommen kein Wunder, nach dessen Ursachen man mühsam zu suchen hätte. Vielmehr müsste man sich darüber wundern, dass eine solche Denkform nicht schon früher und in allen Kulturen der Welt entwickelt wurde. Wenn sich hingegen die in Griechenland entstandene logische Weltauffassung eines Tages als Unsinn erweisen würde, würden sich Historiker viel nachdrücklicher fragen, warum sie bei den Griechen in die Welt gekommen ist und sich außerdem so hartnäckig erhalten konnte. Warum sollte in Griechenland Philosophie und Wissenschaft entstanden sein, wenn sie nicht durch ihre überlegene Fähigkeit gerechtfertigt sind, potentiell wahre oder zumindest pragmatisch überlegene Aussagen zu generieren? Im folgenden Teil der Arbeit werde ich dieser Frage nachgehen, indem ich einige Versuche zur Entzauberung des griechischen Wunders diskutiere.

II. TEIL: DER URSPRUNGSMYTHOS DER VERNUNFT

"In all history, nothing is so surprising or so difficult to account for as the sudden rise of civilization in Greece."
(Russel, 1946: 25)

"Wie kommt es zur frühen griechischen Philosophie? Diese Frage bereitet nicht jedem Schwierigkeiten: die Griechen waren ja so begabt – warum sollten sie nicht zur Philosophie kommen?"
(Meier, 1989: 393)

Auf den nächsten Seiten werden die verschiedenen Erklärungsansätze für die Entstehung einer logischen Weltauffassung in der griechischen Antike diskutiert. Gegenstand ist somit der Ursprungsmythos der Vernunft in seinen verschiedenen Erzählweisen und in seiner Umstrittenheit. Dabei geht es allerdings nicht um das (nicht nur) von Bertrand Russel allzu weit gefasste Problem der plötzlichen Entstehung von Zivilisation, denn diese Entstehung hat sich sicherlich nicht erst in Griechenland und vermutlich auch nicht plötzlich ereignet. Vielmehr untersuche ich im Folgenden verschiedene Antworten auf die Frage: Warum liegt der historische und geographische Anfang von Philosophie und Wissenschaft im antiken Griechenland? Selbst diese so präzisierte Frage ist schwierig genug zu beantworten. Die vermutlich älteste Erklärung der Entstehung philosophischen Denkens findet sich bei Platon und Aristoteles, wonach Philosophie mit der Verwunderung und dem Staunen begänne. Platon schreibt im *Theaitetos*: "Denn gar sehr ist dies der Zustand (*pathos*) eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung (*thaumazein*); ja es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen" (Platon, *Tht.*: 155d).¹ Auf ähnliche Weise erklärt Aristoteles am Beginn der *Metaphysik*: "Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens" (Aristoteles, *Met.*: 982b). Seither wurde diese Denkfigur immer wieder aufgegriffen.² Platon und Aristoteles zu Folge wurde das griechische Wunder durch die Verwunderung selbst verursacht. Ohne dieses Wortspiel zu weit treiben zu wollen, fragt sich bei einer solchen Erklärung der Philosophieentstehung, wer sich wundert und warum, bzw. worüber. Bei der Antwort auf diese Fragen werden deutliche Differenzen schon zwischen Platon und Aristoteles sichtbar.

Im *Theaitetos* wird die Verwunderung im Verlauf der philosophischen Argumentation durch die Hebammenkunst des Sokrates ausgelöst. Sokrates versucht seinen Gesprächspartner durch die Entwicklung von Aporien von der Unhaltbarkeit der von Theaitetos vertretenen sophistischen These, Wissen sei Wahrnehmung, zu überzeugen. Sokrates hatte im Einverständnis mit Theaitetos Erkenntnis als untrügliche Erkenntnis des Seienden an und für sich definiert, doch das Seiende erscheint in der Wahrnehmung immer relativ zum Wahrnehmen-

¹ Es ist irreführend, dass Schleiermacher *pathos* neutral als Zustand übersetzt, während es doch eher 'Leid, Missgeschick, Schmerz, Affekt' heißen müsste.

² Vgl. z.B. Kranz (1955: 25), Hyland (1973: 23), Schadewaldt (1978: 36), Seidel (1987: 56), Solomon/Higgins (1996: 305), Hersch (1996: 7f), Popper (1998a: 35) oder Rullmann (1998: 27). Systematisch zu *thaumazein* als Anfang der Philosophie vgl. den post-strukturalistischen Ansatz von Llewelyn (1988) sowie Beck (1988: 6-30) und Fett (2000: 75-82).

den.³ Die somit entstehende Widersprüchlichkeit macht Sokrates dadurch deutlich, dass sich ein Gegenstand in Relation zu einem andern Gegenstand verändern kann, ohne sich selbst zu ändern. Während z.B. sechs Würfel mehr sind als vier, sind dieselben sechs Würfel zugleich doch weniger als zwölf. Obwohl Sokrates augenblicklich größer ist als der jüngere Gesprächspartner Theaitetos, wird er vermutlich in einem Jahr kleiner als dieser geworden sein, ohne dass Sokrates geschrumpft wäre. Es scheint nun so, als würde sich die Anzahl der Würfel oder die Größe des Sokrates in der Relation zugleich verändern und nicht verändern. Von dieser Einsicht, sagt Theaitetos, "schwindelt mir ordentlich" (Platon, Tht.: 155c), woraufhin Sokrates die Verwirrung und das Staunen als typisches Leiden der Philosophen charakterisiert. Hier wird die Verwunderung als spezifischer und negativ konnotierter Zustand von Philosophen eingeführt, der sich im Angesicht theoretischer Schwierigkeiten und damit erst dann einstellt, wenn man sich auf eine philosophische Erörterung bereits eingelassen hat. So kann sie den Anfang der Philosophie nicht erklären, sondern setzt ihn vielmehr voraus.⁴ Zudem ist die Verwunderung für Platon nicht die zu bejahende Seinsweise der Philosophen, sondern eher ihre "spezifische Berufskrankheit, als das Pathos der Philosophen" (Beck, 1988: 22), die durch gesichertes Wissen geheilt werden kann und soll.⁵

Erst in der Auffassung des Aristoteles wird die Verwunderung zu einer überzeitlichen und allgemeinmenschlichen Charaktereigenschaft ausgeweitet und zu einem positiven Er- und Bestaunen umgedeutet.⁶ Die *Metaphysik* des Aristoteles beginnt mit der anthropologischen Feststellung "Alle Menschen streben von Natur nach Wissen" (Aristoteles, Met.: 980a), wobei Aristoteles weiterhin impliziert, die Menschen strebten letztlich nach der höchsten Wissenschaft. Nachdem Aristoteles diese höchste Wissenschaft als die Erkenntnis der Prinzipien und ersten Ursachen um ihrer selbst willen als Ziel menschlichen Strebens nach Wissen definiert hatte, kommt er auf die Verwunderung zu sprechen. "Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens, indem sie sich anfangs über das unmittelbar Auffällige wunderten, dann allmählich fortschritten und auch über Größeres sich in Zweifel einließen, z.B. über die Erscheinungen an dem Mond und der Sonne und den Gestirnen des Alls" (Aristoteles, Met.: 982b). Im auffälligen Unterschied zu Platon wird hier der Zustand der Verwunderung auf alle Menschen und alle Zeiten ausgedehnt, wie es sich aus dem Streben aller Menschen nach Wissen ergibt. Als Anlass des Staunens erscheinen zudem nicht mehr die Verwirrungen, die durch theoretische Erörterungen entstehen, sondern Ge-

³ Vgl. Platon (Tht.: 152c). Zur Argumentationsführung in diesem Dialog hinsichtlich des Problems von Wahrnehmung und Erkenntnis vgl. Hauskeller (1998)

⁴ Autobiographisch hat Platon für sich eine andere Art von Schwindel als Motivation zur Philosophie in Anspruch genommen. Der "Verfall der Gesetzgebung und der Sitten nahm in unglaublichem Masse zu, so dass ich, anfangs noch voll Eifer, öffentliche Aufgaben anzugehen, wenn ich das betrachtete und sehen musste, wie alles drunter und drüber ging, schließlich schwindelig wurde" (Platon, Ep.VII: 325de). Diese Selbsteinschätzung passt gut zu der Deutung des philosophischen Staunens als Ausdruck von Mangel, die Barbara Zehnpfennig (2001: 10) vorgeschlagen hat: "Weil Philosophie Ausdruck von Mangel ist, sehnt sie sich nach Erfüllung. Sie ist nicht etwas zum Lebensnotwendigen Hinzukommendes, wie Aristoteles meint, sondern sie ist aus einer Not geboren, die selber Lebensnot ist". Auf die sozialen und politischen Motive für Platons Entscheidung zur Philosophie werde ich im Platon-Kapitel ausführlicher eingehen.

⁵ Dementsprechend ist es mit Blick auf Platon auch falsch, wenn John Llewelyn in Anlehnung an Heidegger behauptet, "Ontological wonder is a *Grundbestimmung*" (Llewelyn, 1988: 187) als existentielles Erstaunen des Menschen darüber, dass etwas *ist*. Zur Kritik an Heideggers Deutung des platonischen und aristotelischen Staunens, vgl. (Beck (1988: 26-30)

⁶ Auf die Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles in der Bestimmung des Staunens als Anfang der Philosophie hat neben Zehnpfennig (2001: 7-10) vor allem Georg Beck aufmerksam gemacht: "War das Staunen bei Platon noch das *besondere* Leiden des Philosophen, so rechnet es Aristoteles aufgrund seines erkenntnistheoretischen Ausgangspunkts ('Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen') bereits zum naturgegebenen Inventar 'der Menschen'" (Beck, 1988: 22).

genstände der sinnlichen Wahrnehmung bzw. Fragen der Kosmologie. Später führt Aristoteles auch die Funktionsweise technischer Automaten oder die Inkommensurabilität der Diagonalen in einem Rechteck als Anlässe zur Verwunderung an.⁷ Sobald die Bedingungen günstig sind, lasse sich der Mensch seiner neugierigen Natur folgend auf Zweifel über alles mögliche ein. Diese Erklärung macht die Entstehung der Philosophie zu einer Folge der *conditio humana*.⁸

Drew Hyland hat diese These treffend zusammengefasst: "*The origin of philosophy then lies in the nature of being human*" (Hyland, 1973: 23). Obwohl diese Theorie viele Anhänger gefunden hat,⁹ birgt sie doch eine Reihe von Schwierigkeiten. Entweder muss man die fragwürdige These vertreten, das Staunen habe zu einem bestimmten Zeitpunkt begonnen, weil sich entweder die Natur des Menschen änderte oder weil die äußere Natur plötzlich erstaunlicher wurde.¹⁰ Oder man muss unterstellen, dass z.B. die Erscheinungen am Mond schon immer die Verwunderung der Menschen ausgelöst haben, aber erst in der Philosophie eine angemessene Lösung fand. Aristoteles behauptet mit Blick auf die zweite Alternative konsequent, dass auch der Freund der Mythen ein Freund der Weisheit sei, "denn die Sage (*mythos*) besteht aus Wunderbarem" (Aristoteles, Met.: 982b). Warum aber das Staunen nicht durch einen Mythos befriedigt werden kann, oder an Stelle von Philosophie immer neue und andere Mythen entstanden sind, kann allein aus dem Zustand der Verwunderung nicht hergeleitet werden. Dazu ist voraus zu setzen, dass sich zur Verwunderung eine Suche nach einer bestimmten Art von Antworten gesellt, die schließlich nur von der Philosophie erbracht werden könne. Löst aber die allgemeinmenschliche natürliche Verwunderung notwendig die Suche nach immer besseren Antworten aus, stellt sich die Frage, warum nicht alle Menschen zu allen Zeiten Philosophen sind. Mögliche Antworten auf diese Fragen werden im weiteren Verlauf der Untersuchung behandelt, aber Aristoteles selbst führt eine solche nicht aus, da ihm das griechische Wunder zu offensichtlich zu sein scheint.¹¹

Weil und insofern diese antiken Erklärungsansätze zumindest unbefriedigend sind, sollen im Folgenden weitere Erklärungen der Entstehung der neuen eurogenen Denkform diskutiert werden. Damit schließe ich an die Fragestellung des I. Teils der vorliegenden Arbeit an,

⁷ Vgl. Aristoteles (Met.: 983a)

⁸ Aristoteles (Met.: 980b) zufolge unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Tieren durch seine Kunstfertigkeit (*techne*) und seine Rationalität (*logismos*).

⁹ So schreibt etwa Jeanne Hersch "die Fähigkeit zu Staunen gehört wesentlich zum Menschen" (Hersch, 1996: 7) um dann festzustellen "es sind von Anfang an Philosophen, die des großen 'Stauens' fähig sind" (Hersch, 1996: 8). Somit staunen auch hier nicht alle Menschen, sie sind nicht einmal gleichermaßen befähigt dazu. Um weitere Versuche, die Philosophie aus der Natur der Menschen herzuleiten, wird es im Folgenden immer wieder gehen.

¹⁰ Heribert Boeder zum Beispiel hält es für "undenkbar, dass die Philosophie ihr Entstehen dem Auftreten irgendeiner erstaunlichen Erscheinung am Himmel oder auf der Erde verdankt [...] Überdies hatten Ägypter und Babylonier schon längst Mittel und Wege gefunden, derartigen Einzelercheinungen zu begegnen" (Boeder, 1962: 25). Angesichts dieser Schwierigkeit verzichtet er allerdings auf weitere Herleitungsversuche und erklärt die Philosophieentstehung selbst zum Wunder: "Das einzige erstaunliche Ereignis im Anfang der Philosophie kann nicht erklärt werden" (Boeder, 1962: 25).

¹¹ Eine indirekte Erklärung kann man aus der Feststellung des Aristoteles entnehmen, die Suche nach Weisheit um ihrer selbst willen habe begonnen, "als so ziemlich alles zur Annehmlichkeit und (höheren) Lebensführung Nötige vorhanden war" (Aristoteles, Met.: 982b). Dass zunächst die ökonomische Reproduktion gesichert sein muss, bevor mit reiner Wahrheitssuche begonnen werden kann, ist zwar plausibel, aber wann dieser Zustand erreicht sein soll bleibt durch die unklaren Einschränkungen "so ziemlich" und "höhere" unbestimmt. Höhere Lebensführung hat es in vielen, vielleicht in allen Kulturen gegeben, ohne dass ihnen der Verdienst der Entstehung von Philosophie zugeschrieben wird. Tatsächlich hält diese Erklärung, die ich in ihrer Hegelschen Version (Kap. 5.1.1 und 5.2.1) eingehender kritisieren werde, einem Kulturvergleich nicht stand.

worin der Inhalt des griechischen Wunders und das Besondere der logischen Weltauffassung bestehe, die weiterführende Frage an, warum die Transformation gerade im spätarchaischen Griechenland ausgelöst oder ermöglicht oder verursacht wurde. Welcher Art die Modi des In-die-Welt-Kommens sind, variiert dabei in den verschiedenen Ansätzen und wird zudem allzu oft nicht besonders präzise gefasst. Während manche Autoren einen kausalen Grund der Philosophieentstehung benennen wollen, geben sich andere mit einer losen Verbindung zu externen Faktoren zufrieden, ohne Ursache und Wirkung klar zu bestimmen. Den verschiedenen Erklärungsweise liegt allerdings ein gemeinsames Problem zugrunde, welches durch die Ergebnisse des ersten Teils der vorliegenden Arbeit besonders schwerwiegend wird: Eine Erklärung des Anfangs ist nicht möglich ohne eine zumindest grobe Bestimmung dessen, was dort in seinem Anfang erklärt werden soll.

In dem ersten Teil der Arbeit habe ich vor allem deutlich machen können, dass eine einheitliche Bestimmung des griechischen Wunders offenbar nicht ohne weiteres zu haben ist. Das ist für die Frage nach dem Anfang relevant, denn aus den verschiedenen Auffassungen der Transformation in Griechenland ergeben sich unterschiedliche Ansätze zu ihrer Erklärung. Wer die griechische Antike als Beginn einer verhängnisvollen Dialektik der Aufklärung versteht, wird nicht nach einer Konstellation von günstigen Umständen zur Erklärung suchen. Verschiedene Einschätzungen der Rolle afroasiatischer Einflüsse haben Konsequenzen für die Erforschung auslösender Faktoren in Griechenland oder dem Orient. Versteht man das griechische Wunder als plötzliches Auftreten von Zivilisation, so ist die Antwort ungleich schwieriger als wenn man lediglich die Erfindung einiger neuer Methoden in der Naturerforschung erklären will. Selbst wenn das griechische Wunder in der traditionellen Weise als Beginn einer logischen Weltauffassung verstanden wird, sind die Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Explanandums noch nicht behoben. Wem die neue Denkform als Einsicht in die Einheit des Seienden erscheint, der sucht nach Anlässen für eine solche Einsicht wie etwa die Selbstentfaltung der Idee. Gilt hingegen der freie und kritische Diskurs als die entscheidende Eigenschaft des griechischen Denkens, so könnten die Gründe dafür in der Polis-Demokratie oder der Rechtspraxis liegen. Fasst man Philosophie als neue Diskursform auf, korrespondiert sie eher mit den Veränderungen, wie sie durch eine umfassende Schriftkultur hervorgebracht werden können. Aus diesem Grund wird bei den verschiedenen Erklärungen der Entstehung einer logischen Weltauffassung immer wieder auch zu berücksichtigen sein, was die jeweiligen Autoren darunter verstehen.

Es fällt zudem auf, dass in all diesen angedeuteten Erklärungsansätzen nur externe Einflüsse auf den sogenannten Übergang vom Mythos zum Logos zur Sprache gekommen sind. Tatsächlich gehen auch alle von mir konsultierten Autoren davon aus, dass es sich bei diesem Übergang nicht um einen ausschließlich internalistisch zu erklärenden Wissenszuwachs handelt. Selbst dort, wo die Entstehung einer wissenschaftlichen Weltauffassung als Teil einer kumulativen Erweiterung des Bereiches menschlichen Wissens verstanden wird, werden zumindest günstige Rahmenbedingungen erörtert. Einer der wenigen Autoren, der versucht, die Entstehung und Weiterentwicklung einer logischen Weltauffassung zu internalistisch erklären, ist Jürgen Mittelstraß. Dabei stellt er durchaus die richtigen Fragen hinsichtlich des Anfangs: "Warum ist es gerade das wissenschaftliche Denken oder die Philosophie, was um 700 v.d.Z. in der griechischen Welt beginnt. [...] Was bedeutet die (europäische) Identifikation des Anfangs des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens mit dem Anfang der Vernunft? Gab es vorher nur Unvernunft? Was heißt überhaupt Vernunft?" (Mittelstraß, 1994: 641) Beantwortet werden diese Fragen von Mittelstraß allerdings nicht. Statt dessen schreibt

er hier wie schon früher den Griechen die "Realisierung der Möglichkeit theoretischer Sätze und der Möglichkeit des Beweises" (Mittelstraß, 1962-66: 36) zu.¹² Damit sind aber die Ursachen für eine solche Realisierung und für ein Interesse daran nicht benannt.¹³ Darin besteht ein Mangel, da die These von einem raumzeitlichen Anfang der logischen Denkform unweigerlich auf historische Zusammenhänge verweist.

Aus diesem Grund führt wohl Ernst Sandvoss, der ebenfalls internalistisch "die Entdeckung des Allgemeinen als unabdingbare Voraussetzung der Wissenschaft" (Sandvoss, 1989: 14) versteht, neben dieser wissenschaftsinternen Entdeckung eine Reihe von günstigen äußeren Umständen wie Geographie, ethnische Vielfalt und soziale wie ökonomischen Entwicklungen an. "Die Rahmenbedingungen für eine derartige Entfaltung schöpferischer Initiativen und kreativer Energien waren so günstig wie nie zuvor in der Geschichte der Menschheit" (Sandvoss, 1989: 222). Es sind Menschen, die unter noch zu konkretisierenden Bedingungen im antiken Mittelmeerraum entweder damit beginnen, Philosophie und Wissenschaft zu treiben, oder es lassen. Daher muss man Faktoren benennen, die in Griechenland eine solche Neuerung ermöglichten oder erzwangen, während das Fehlen von diesen oder die Existenz von anderen Faktoren eine vergleichbare Entwicklung in anderen Weltgegenden und Kulturen verhinderte.¹⁴ Der Hinweis auf Entdeckungen und günstige Umstände ist allerdings nur dann zu einer Erklärung des griechischen Wunders geeignet, wenn man auf Seiten der Griechen ein Interesse an dem Allgemeinen oder an theoretischen Beweisen annehmen kann. Wenn die logische Weltauffassung einen historischen Anfang hat, dann muss dieser Anfang mit historischen Umständen zumindest, um hier eine Festlegung von Ursache und Wirkung zu vermeiden, 'korrespondieren'.

In den bisherigen Ausführungen habe ich bereits eine Reihe von Problemen angedeutet, die sich mit der Frage nach der Entstehung einer logischen Weltauffassung in der griechische Antike verbinden. Bevor ich mich systematisch den verschiedenen Ansätzen dazu im Laufe der folgenden Kapitel zuwende, möchte ich diese Schwierigkeiten noch an einem aktuellen und hervorragenden Beispiel verdeutlichen. In der von Brunschwig und Lloyd herausgegebenen Enzyklopädie *Das Wissen der Griechen* ist über die Gründe der Philosophieentstehung und der damit verbundenen Geltung folgendes zu lesen:¹⁵ "Die Philosophie ist ein historisches Phänomen. Sie entsteht aus einem bestimmten Kontext, aus einem Bedürfnis, das innerhalb dieses Kontextes erstmals verspürt worden war: aus dem Bedürfnis, eine bestimmte Art von Antworten auf gewisse Fragen zu haben, zum Beispiel Fragen nach dem Ursprung der Welt so wie wir sie kennen. Es wäre natürlich schrecklich, in einer Welt zu leben, in der uns die

¹² vgl. Mittelstraß (1994: 639)

¹³ Dabei müsste auch im Rahmen einer *konstruktiven Theorie der Wissenschaftsgeschichte*, in der "historische Rekonstruktionen somit dem Ziel einer Reorganisation der bestehende wissenschaftlichen Praxis unter dem Gesichtspunkt ihrer konstruktiven Begründung" (Mittelstraß, 1974: 106-144) dienen soll, den allgemeinen historischen Bedingungen der Wissenschaften mehr Raum zugebilligt werden. Zu Mittelstraß' Interesse an der Geschichte der Philosophie vgl. Mittelstraß (1976) und Petra Kolmer (1998: 112-132), die meint, "Jürgen Mittelstraß hat die hinter der Konstruktiven Hermeneutik stehende spekulative Geschichtsmetaphysik nicht weiter reflektiert" (Kolmer, 1998: 122).

¹⁴ In diesem Sinne fragt z.B. Joseph Needham in seiner epochemachenden Erforschung der intellektuellen Entwicklung Chinas nach den "inhibiting factors in Chinese civilisation which prevented a rise of modern science in Asia analogous to that which took place in Europe" (Needham, 1954: 4), vgl. Needham (1977). Auch der Vizekanzler der Universität HongKong fragt sich, "why did a scientific civilization not emerge in the Pacific for the first place?" (Gungwu, 1989: 7) Karl Wulff (1998: 9) hingegen plädiert dafür, diese Frage umzukehren, und nicht nach den behindernden Faktoren in China, sondern nach den ungewöhnlich günstigen Bedingungen in Europa zu suchen.

¹⁵ In dieser von einer großen Zahl renommierter internationaler Fachwissenschaftler erarbeiteten Studie von 1996 darf man sicherlich schon jetzt ein grundlegendes Standardwerk sehen.

Art und Weise, wie sich die Dinge – vor allem im Hinblick auf unser eigenes Leben – verhalten, völlig unverständlich wäre" (Frede, 1996b: 37). Philosophie wird hier ausdrücklich als geschichtliche Erscheinung verstanden, die im Rahmen noch zu bestimmender Verhältnisse zu erklären ist.¹⁶ Innerhalb dieses Kontextes entstünde ein neues Bedürfnis nach Fragen, die noch heute aktuell seien. Der Grund für dieses Bedürfnis, so suggeriert die Satzfolge, liegt in dem natürlichen Schrecken vor einer unverständlichen Welt. "Man kann nicht im 'Chaos' leben" (Eliade, 1959: 16) schreibt auch Mircea Eliade, allerdings nicht um ein neu entstandenes Bedürfnis zur Philosophie, sondern um eine zentrale Funktion von Mythen und Riten zu erklären. Das allgemeinmenschliche Bedürfnis zur *Überwindung des Chaos* (Angehrn, 1996) bringt nicht notwendig Philosophie hervor, denn auch der Mythos oder andere Formen von Traditionen stellen ein mögliches und effizientes Ordnungs- und Erklärungssystem dar.

Auch Frede leitet die Philosophie nicht unmittelbar aus der Suche nach Gewissheit ab. Vielmehr stellt er fest: "Die Tradition bot Antworten auf solche Fragen" (Frede, 1996b: 37). Allerdings realisierten die Griechen die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der jeweiligen Antworten und "als man sich der Vielfalt der Traditionen und ihrer Konflikte bewusst wurde, begannen die von ihnen gebotenen Antworten dem Bedürfnis nach einem angemessenen Verständnis [...] nicht mehr zu genügen" (Frede, 1996b: 37). Die Erfahrung des kulturellen Relativismus habe das Bedürfnis nach besser gesicherten und vertretbaren Aussagen entstehen lassen. Diese Folgerung ist weniger plausibel als sie vielleicht zu sein scheint. Die Einsicht in die Vielfalt verschiedener Kulturen, Gebräuche und Erklärungsmuster ist so alt wie die Menschheit selbst, ohne dass sich allüberall ein Bedürfnis nach Universalität herausgebildet hätte. Der scheinbar so naheliegende Schluss: "Man brauchte also eine Art Antworten, Antworten, die man verteidigen konnte, von denen man zeigen konnte, dass sie ihren Konkurrenten überlegen waren" (Frede, 1996b: 37) galt jedenfalls in dieser Form höchstens für die alten Griechen, obwohl die Erfahrung des Kulturrelativismus eine allgemeine ist. Für Herodot ergibt sich aus der Relativität menschlicher Sitten und Mythen keine prinzipielle Fragwürdigkeit ihrer Geltung. "Denn wenn man alle Menschen vor die Wahl stellte, sie sollten sich die besten Bräuche auslesen, so würden nach der Untersuchung alle ihre eigenen vorziehen; so sehr gelten allen ihre eigenen Bräuche bei weitem für die besten" (Herodot, Hist.: III,38). Aber dennoch sei es unangemessen, aus der Unterschiedlichkeit traditioneller Antworten auf ihre Ungültigkeit zu schließen.¹⁷ Vor allem ist die von Frede angebotene Erklärung des griechischen Wunders deshalb unzureichend, weil sie keine spezifisch griechische Erfahrung benennt, die etwa eine besondere Bedrohung durch die kulturelle Vielfalt erklären könnte.

Zudem befähigt das speziell bei den Griechen konstatierte Bedürfnis, dem Relativismus zu entgehen, allein noch nicht dazu, diesem Bedürfnis auch gerecht zu werden. Diesem Problem begegnet Frede folgendermaßen: "Viel Zeit und viele Anstrengungen waren nötig, bis es

¹⁶ Frede lässt diesen "bestimmten Kontext" in der weiteren Argumentationsführung abgesehen von dem allgemeinen Hinweis auf "kulturelle Entwicklungen" (Frede (1996b: 37) unbestimmt und befasst sich statt dessen auf scharfsinnige Weise mit den Veränderungen der "bestimmten Art von Antworten".

¹⁷ Herodot kritisiert in diesem Zusammenhang das frevelhafte Verhalten des Kambyzes, dessen Missachtung fremder Tabus nur durch Wahnsinn zu erklären sei. Dabei stützt er sich auf Pindars Bemerkung wenn er sagt, "der Brauch sei König über alle" (Herodot, Hist.: III,38). Feyerabend (1986: 215f.) verteidigt diese Einsicht in die kulturelle Bedingtheit moralischer Regeln gegenüber den dogmatischen Universalitätsansprüchen von Xenophanes. Unter den Vorsokratikern und Sophisten war die Frage ob die normativen Regeln von Natur aus oder nur durch zwischenmenschliche Übereinkunft bestehen Gegenstand der Auseinandersetzung um *physis* (Natur) und *nomos* (Gesetz). Zu diesem Problem vgl. die klassische Problemexplikation in einem Fragment Antiphons (DK 87 B 44) sowie Guthrie (1965: 353) oder Morgan, 2000: 92) mit weiteren Literaturhinweisen.

gelang, eine bestimmte Praktik und eine Disziplin zu etablieren, die solche Antworten erbringen sollte. Doch nachdem sich die philosophische Disziplin erst einmal konstituiert hatte, sollte eine natürliche Entwicklung dazu führen" (Frede, 1996b: 37), dass sie sowohl auf innere Anforderungen wie begriffliche Präzision und argumentative Konsistenz wie auch auf äußere Anforderungen, nämlich die zu erklärenden Phänomene angemessen reagieren konnte. Der Anspruch auf allgemeine Geltung der neuen philosophischen Antworten erweise sich so als mühsam aber erfolgreich einlösbar. Abgesehen von der offenen Frage, ob es etwas wie die "bestimmte Praktik" der philosophischen oder wissenschaftlichen Disziplin(en) überhaupt gibt und worin sie mit Blick auf die vielfältigen Bestimmungen des griechischen Denkens bestehen könnte, ist Fredes Erklärung geschichtsphilosophisch problematisch. Bei der Idee einer "natürlichen Entwicklung", die zu etwas führen "sollte", könnte es sich um eine legitimierende Projektion vom Resultat her handeln, die eine historische Bewegung als zielgerichteten und quasi-natürlichen Prozess deutet. Die Schwächen solcher naturalistischer Geschichtsauffassungen werden Gegenstand der folgenden Erörterungen sein. Aber selbst wenn man die Geschichte der Philosophie als natürliche Entwicklung deuten könnte, wäre der Motor dieser Entwicklung in den Thesen Fredes zu unzureichend bestimmt.

Zu einer befriedigenden Erklärung der Entstehung von Philosophie müssen zwei externe Elemente detailliert bestimmt werden. Zum Einen ist zu klären, welche neuen und spezifisch griechischen Umstände die Möglichkeit philosophischer Reflexion zulassen oder erzwingen. Hierzu gehören neben den intellektuellen Kompetenzen der Beteiligten vor allem sozioökonomische Bedingungen wie Autonomie und Muße aber auch der Zugang zu Informationen sowie politische und diskursive Faktoren. Zum Anderen, und darauf wird im Rahmen der vorliegenden Untersuchung besonders Augenmerk gerichtet, bedarf es eines Bedürfnisses dazu auf Seiten der Individuen, die philosophieren, wie auch auf Seiten der Gesellschaft, die den kognitiven Leistungen der Philosophen Relevanz beimisst. Mit Blick auf die unterschiedliche Entwicklung verschiedener Kulturen ist die Bestimmung eines menschlichen Bedürfnisses zur Philosophie nicht leicht, da Herleitungen aus der *conditio humana* mit Vorsicht zu behandeln sind. Zumindest lässt sich meines Erachtens die Entstehung einer logischen Weltanschauung in Griechenland nicht erklären, ohne dass man versteht, warum und wozu die Griechen sie brauchten oder wollten. Gerade die Antwort auf diese Frage wird sich als schwierig erweisen.

Für die weitere Darstellung der verschiedenen Ansätze zur Erklärung der Anfänge des okzidentalen Sonderwegs bei den Griechen, scheint mir folgende Vorgehensweise sinnvoll: Zunächst werde ich mich so detailliert wie nötig mit der philosophiehistorischen Rekonstruktion Hegels beschäftigen, da sie den Ausgangspunkt der weitaus meisten späteren Philosophiegeschichten bildet (Kap. 5). Dabei wird auch die ungebrochene Relevanz der Geschichtsphilosophie Hegels zu begründen sein, die entgegen der weit verbreiteten und zudem auch berechtigten Kritik bis heute in der Philosophiehistoriographie gegeben ist. In dem anschließenden Kapitel gehe ich auf den schon von Christian Meier mit einem Fragezeichen versehenen Hinweis auf die besondere Begabung der Griechen ein, die bis in die vierziger Jahre rassistisch begründet wurde und sich noch heute in subtilen Formen in verschiedenen Lehrbüchern findet (Kap. 6). Danach widme ich mich verschiedenen historisch-materialistischen Ansätzen, in denen die Entstehung der Philosophie auf sozioökonomische Ursachen zurück geführt wird (Kap. 7). Das letzte Kapitel ist vor allem zwei weiteren Erklärungsansätzen gewidmet. Zum einen ist eine Form der Erklärung zu untersuchen, in der die Entstehung der Philosophie im Zusammenhang mit politischen Ereignissen, vor allem der Entstehung von Demokratie ge-

deutet wird. Zum anderen soll der Hinweis auf die Verbreitung von Schriftlichkeit erörtert werden, die zu einer fundamentalen Veränderung der Diskursformen und damit zur Philosophie geführt habe (Kap. 8). An die diesen verschiedenen Ansätzen gemeinsamen geschichtsphilosophischen und anthropologischen Vorannahmen werde ich zum Abschluss des zweiten Teils einige kritische und weiterführende Fragen richten.

5 VOM WELTGEIST ZUM GRIECHISCHEN VOLKSGEIST (HEGEL)

Der hier vorgelegte Versuch, die Ansätze zur Erklärung des Überganges vom Mythos zum Logos in der griechischen Antike möglichst umfassend darzustellen, beginnt mit einer Erörterung der diesbezüglichen Thesen Hegels. Das versteht sich vielleicht nicht von selbst. Unter dem Titel *Warum Hegel?* verwunderte sich Herbert Schnädelbach anlässlich einer Debatte an der Humboldt Universität zu Berlin über die anhaltende Auseinandersetzung mit dem preußischen Philosophen. Schließlich halte heute fast niemand mehr einen "Idealismus Hegelschen Typus" für möglich und es sei doch inzwischen weithin bekannt, dass an Hegel "nur zu lernen ist, wie es nicht geht" (Schnädelbach, 1999b: 76).¹⁸ Dieser Diagnose werde ich im am Ende dieses Kapitels zustimmen, wobei ich aber zu zeigen versuche, dass die Lektion aus dem Scheitern Hegels noch nicht hinreichend gelernt ist. Hegel wird also in dieser Arbeit nicht etwa deswegen eingehend erörtert, weil er ein bedeutender Philosoph ist,¹⁹ sondern weil seine Überlegungen sowohl hinsichtlich der Auseinandersetzung mit der griechischen Antike als auch in der Philosophiegeschichte überhaupt noch immer von erheblicher systematischer Relevanz ist.

Die sachliche aktuelle Bedeutung der Philosophiegeschichte Hegels besteht in seinem groß angelegten Versuch, historisch-empirische Detailkenntnis mit dem Ideal einer einheitlichen Wissenschaft von der Geschichte zu verbinden. Darin besteht eine spezifische und erstmalige Leistung Hegels. "What is new to, and characteristic of Hegel's history of philosophy, then, is precisely his attempt to *synthesise* historicism with the Kantian ideal of science. [...] It was Hegel's unique and grand ambition to *historicize* the Kantian ideal of science and to *systematize* historicism" (Beiser, 1995: XV). Zwar haben schon vor Hegel verschiedene Philosophen der Aufklärung versucht, auch die historischen Veränderungen, orientiert am Ideal der positiven Naturwissenschaften, mit den neuen wissenschaftlichen Methoden zu erklären. "Eventually they believed, they could reveal the laws governing the historical world just as Newton's physics had once discovered the laws of the natural world" (Beiser, 1995: xi). Auch wurde Hegel von seinen Zeitgenossen und Vorläufern durchaus beeinflusst,²⁰ aber erst er gibt der Geschichte einen systematischen Ort in seiner Philosophie. "Hegel stellt im Rahmen sei-

¹⁸ Schnädelbach hat durch diese Behauptung die Kritik von Fachkollegen und auch den Spott von Feuilletonisten auf sich gezogen. Vgl. Gerhardt (1999) und FAZ (1999). Dabei übersieht man aber, dass sich wenige wie Schnädelbach um das Werk Hegels verdient gemacht haben.

¹⁹ Schon Hegel selbst hat seiner Bedeutung und seinen persönlichen Meinungen demonstrativ keine philosophische Relevanz beigemessen. Vgl. Hegel (1820-23: 18). Bei Ernst Bloch ist eine Anekdote überliefert, die diesen Umstand gelungen veranschaulicht, selbst wenn sie, wie Schnädelbach (1999a: 7) vermutet, lediglich gut erfunden sein sollte: "'Was in meinen Büchern von mir ist', sagte Hegel [...] zu einer Tischdame, die ihn wie einen Tenor anstaunte und erhoben war, neben solch interessanter Figur zu sitzen, 'was in meinen Büchern von mir ist, ist falsch'" (Bloch, 1962: 38).

²⁰ Man denke hier etwa an die Bedeutung Vicos (1668-1744) für das Verständnis der Geschichtsphilosophie Hegels vgl. Gans (1993). Auch die Bezugnahmen Hegels auf Herder sind bekannt. Jamme zeichnet nach, wie Hegel - einhergehend mit einer wachsenden politischen Resignation - die Geschichte insbesondere unter dem Einfluss Herders zunehmend als "notwendige Kontinuität der Abfolge der Kulturen" (Jamme, 1983: 11) betrachtet. Zu Herders Lebensaltermetapher bei Hegel vgl. Düsing (1989: 138f). Besondere Beachtung verdient zudem der Einfluss Kants auf Hegel. Es wurde sogar gesagt, Hegels Geschichtsphilosophie könne "als Nachfolgekonzepktion der Kantischen Programmatik von philosophischer Geschichtsschreibung angesehen werden" (Kolmer, 1998: 245). Dieser Einfluss ist besonders bemerkenswert vor dem Hintergrund der ablehnenden Haltung Hegels gegenüber Kant. Was den "bei Hegel nie explizit gewordenen sehr starken Bezug auf Elemente der Kantischen Philosophie" (Horstmann, 1982: 60) hinsichtlich der geschichtsphilosophischen Überlegungen betrifft, vgl. auch Oiserman (1981).

ner spekulativ-idealistischen Philosophie als erster eine philosophisch grundlegende Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung auf und sucht, ihr in concreto in der Durchführung gerecht zu werden" (Düsing, 1989: 127).²¹ Darin besteht das Originäre und Wirkmächtige seiner philosophiegeschichtlichen Studien.

Die Ambition, Geschichte und Vernunft zu einer Wissenschaft der Geschichte zu synthetisieren, führt Hegel zu einigen grundlegenden Problemen der Geschichtsphilosophie, wie etwa der Frage nach der Neutralität des Historikers. Hegel gibt in seiner Einleitung zur *Philosophie der Weltgeschichte* ohne weiteres zu, dass die Philosophie die Geschichte und die seiende Welt voraussetzungsvoll nach Gedanken betrachte. "Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist aber der einfache Gedanken der *Vernunft*, dass die Vernunft die Welt beherrscht, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine *Voraussetzung* in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt" (Hegel, 1822-30: 28). Diese These ist in hohem Grade und aus guten Gründen umstritten. Dabei ist aber zu bedenken, dass mit Blick auf die Geschichte von Philosophie und Wissenschaft die Annahme, es sei in ihr vernünftig zugegangen, bis heute tragend ist. Philosophiegeschichte sollte gemeinhin historisch und philosophisch zugleich sein und dabei einen sinnvollen Zusammenhang zwischen den Theorien herstellen. Das hat knapp hundert Jahre nach Hegel besonders nachdrücklich W.T Stace betont: "It is important to keep in mind, then, that the history of philosophy is not a mere chaotic hotch-potch of opinions and theories, succeeding each other without connection or order. It is a logical and historical evolution, each step in which is determined by the last, and advances beyond the last towards a definite goal" (Stace, 1920: 23). Bis heute scheint es so zu sein, dass der vorausgesetzte Gedanken der Vernunft in besonderer Weise für die Geschichte der Philosophie Geltung beanspruchen muss. Wie könnte sonst eine Geschichte der Philosophie nicht als *Mythos* sondern als *Logos* erzählt werden?²² In jedem Fall bedarf es bestimmter Kriterien bzw. Maßstäbe um einen sinnvollen Zusammenhang zwischen philosophischen Theorien herzustellen, wobei fraglich ist, inwieweit diese Maßstäbe selbst überzeitliche allgemeine Gültigkeit beanspruchen können oder müssen. Für Hegel ist Art und Geltung eines solchen Maßstabes eindeutig: "Das ganze ist als vernünftiger Fortgang, als organisch Fortschreitendes zu betrachten. Keine Zufälligkeit. Die Geschichte der Philosophie muss selbst etwas Philosophisches sein" (Hegel, 1820-23: 14). Hegel versucht, einen organisch fortschreitenden Zusammenhang der philosophischen Theorien im Rahmen seines Systems zu erweisen und zu begründen. Damit hat er vielen späteren Autoren voraus, einen kontinuierlichen vernünftigen Fortschritt in der Geschichte der Philosophie nicht nur zu konstruieren, sondern auch einen ausgeführten Begründungsversuch dafür anzubieten.

Zugleich ist festzuhalten, dass die Idee einer Vernunft in der Geschichte der Philosophie keine Spezialität Hegels geblieben ist. In einer Untersuchung über die *Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert* zeichnet Lutz Geldsetzer nach, wie Hegels Position in der Philosophiehistorie zunehmend dominierend wird. Eine Entwicklung, die vor allem zu

²¹ Der marxistische Hegel-Forscher Theodor I. Oiserman geht sogar so weit zu sagen: "Als erster hat Hegel die Weltgeschichte der Menschheit als die Entwicklung der Menschheit aufgefasst und interpretiert" (Oiserman, 1983: 195).

²² Nur wenige glauben wie Petra Kolmer aufgrund der unzureichenden Rückendeckung durch geschichtsphilosophische Rationalitätsmodelle nicht mehr daran, dass die "philosophischen Geschichts-'Legenden' [...] mehr sind als nur gut erfundene Geschichten" (Kolmer, 1998: 51), da die "Einheit der Philosophiegeschichte nur eine 'Idee'" (Kolmer, 1998: 408) sei. Statt dessen versteht sie auch die historische Folge der "Philosophen als unverwechselbare, endliche und sterbliche Vernunftwesen, die unter schicksalhaften Umständen zu existieren genötigt waren" (Kolmer, 1998: 62).

bemerken sei, seit die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, die Hegel ab dem Wintersemester 1805/06 in Jena wiederholt gehalten und immer erneut bearbeitet und ergänzt hatte, 1832 in der Freundeskreis-Ausgabe einem breiten Publikum zugänglich wurden.²³ Besonders hervorhebenswert ist dabei der Einfluss Hegels auf den Altphilologen und Rechtshegelianer Eduard Zeller, der auch in der vorliegenden Arbeit als "unavoidable starting point" (Reale, 1987: 329) der Untersuchung antiker Philosophie verwendet worden ist.²⁴ Zellers Arbeit über *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* kann trotz kritischer Distanzierungen von Hegel in der Einleitung "mit Recht bis heute als ein Dokument Hegelianischer Philosophiegeschichtsschreibung verstanden werden" (Geldsetzer, 1968: 95). Zellers Kritik an Hegel ist aufschlussreich: Er leugnet die Einheit von Hegelscher Logik und Geschichte, weil die historische Erscheinung mehr oder minder zufällig sei und Philosophie zudem nicht in Logik und Ontologie im Sinne Hegels aufgehe.²⁵ Hegels "Versuch sei daher im Grundsatz wie in der Durchführung verfehlt, und das Berechtigte an ihm ist nur die Überzeugung von der inneren Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung" (Zeller, 1876: 13). Indem Zeller so den zentralen Gedanken Hegels übernimmt, wonach die Geschichte der Philosophie eine vernünftig beschreibbare gesetzmäßige Entwicklung sei, bleibt aber sein Vorgehen im Grundsatz wie in der Durchführung Hegelianisch.

Mit dem Umweg über Zeller wurden Hegelsche Konzepte zur Entwicklung des antiken Denkens in der deutschen wie auch in der englischen Philosophiegeschichtsschreibung tradiert. Dementsprechend scheint es angemessen, die Bedeutung der Idee einer vernünftigen Geschichte der Philosophie auch auf die Nachwirkung von Zellers "gemäßigten Hegelianismus" (Gadamer, 1996: 23) zurückzuführen. Gadamer schließt daraus, dass "die Deutung der philosophischen Überlieferung mittels des Hegelschen Schemas nunmehr eine Konstante unserer Denkweise [ist], auch wenn man den vollkommenen Parallelismus zwischen der logischen Entwicklung der Ideen und ihrem Fortgang in der Philosophiegeschichte nicht ohne Einschränkung gelten lässt" (Gadamer, 1996: 26). Aus dieser Diagnose "unserer Denkweise" folgt nicht notwendig ein expliziter oder impliziter Bezug auf Thesen Hegels in allen Büchern zur Philosophiehistorie. Tatsächlich hat sich kaum ein Philosophiehistoriker die Position Hegels ausdrücklich zu eigen gemacht.²⁶

Obwohl Hegels geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Position in aller Regel als spekulativ-teleologische Metaphysik abgelehnt wird, kann man eine fortdauernde Präsenz des Gedankens beobachten, wonach es in der Geschichte der Philosophie vernünftig zugegangen sei, auch wenn die Konzepte von Vernunft in der Geschichte stark variieren.²⁷

²³ Vgl. Geldsetzer (1968: 84). Zur Rezeption und Wirkung der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen Hegels siehe auch Düsing (1983: 7-16).

²⁴ Siehe oben, Kap. 2.1.

²⁵ Vgl. Zeller (1876: 10-13).

²⁶ Einer der wenigen expliziten Hegelianer ist Vittorio Hösle, der in seiner Arbeit zur antiken Philosophiegeschichte "methodisch und im Grundansatz an Hegels 'Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie' anknüpft wie an kein anderes philosophiehistorisches Werk" (Hösle, 1984: 168). Wenige Jahre später hat Hösle eine ausführliche systematische Erörterung seiner Stellung zu Hegel vorgelegt, in der er *Hegels System* kritisch rekonstruiert. Mit Hilfe des Konzepts der Intersubjektivität soll dabei eine "zeitgemäßere Form des absoluten Idealismus" (Hösle, 1988: 10) entwickelt werden. Ein Rezensent verstand daher Hösles Vorgehen zu Recht als eine Kritik "mit Hegel gegen Hegel für Hegel" (Buha, 1990: 108). Zum Verhältnis von Hegel und Hösle hinsichtlich der geschichtsphilosophischen Fragen, vgl. Werder (1993: bes. 23-37).

²⁷ Ein aktuelles Beispiel für diese Haltung ist auch Wolfgang Röd, der sich von der "überholten Betrachtungsweise" Hegels abgrenzt und dann feststellt: "Dennoch muss deshalb nicht darauf verzichtet werden, die Entwicklung unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität zu sehen; man muss es sich nur versagen, die Entwicklung mit Hilfe eines erfahrungsunabhängigen Schemas zu konstruieren, und sich damit begnügen,

Die Aktualität Hegels besteht, so die hier vertretene These darin, dass zwar sein Lösungsansatz als gescheitert angesehen wird, damit aber der Problembestand nicht beseitigt worden ist. Diesen Problembestand, vor allem den voraussetzungsvollen Charakter einer jeden Geschichte der Philosophie, reflektiert Hegel so klar wie wenige nach ihm. Sollte es daher gelingen, auf der Höhe der intellektuellen Durchdringung Hegels zu zeigen, warum bestimmte philosophiegeschichtliche Erklärungen "nicht gehen", so ist das durchaus nicht wenig.

Aufgrund der besonderen Bedeutung Hegels werde ich seine Thesen zur Entstehung der Philosophie bei den Griechen in einem etwas umfassenderen Zusammenhang untersuchen. Zur Darstellung der Hegelschen Geschichte der Philosophie stütze ich mich vor allem auf die Mitschriften seiner Berliner Vorlesungen und greife nur gelegentlich auf andere Texte Hegels oder die umfangreiche Sekundärliteratur zurück. Zur Darstellung der Position Hegels stütze ich mich vor allem auf seine Vorlesungen. Schriften und werde nur gelegentlich die ausufernde Sekundärliteratur im Text diskutieren.²⁸ In einem ersten Abschnitt soll Hegels Begriff der frühen griechischen Philosophie im Kontext der Hegelschen Konzeption von Philosophie als einem System in der Entwicklung erläutert werden (5.1) Diese Bestimmung enthält wie in der traditionellen Philosophiehistoriographie üblich positive Bestimmungen und negative Abgrenzungen. In einem zweiten Abschnitt werde ich schließlich seine Erklärung für den Beginn der Philosophie in der griechischen Antike um 600 v.u.Z. rekonstruieren (5.2). Hier spielen neben bestimmten Bedingungen der Möglichkeit von Philosophie vor allem anthropologische und geschichtsphilosophische Grundannahmen eine Rolle. Abschließend werde ich einige kritische und weiterführende Überlegungen zu der Konzeption Hegels vorstellen, die neben seinen offenkundigen Schwächen vor allem die Gründe für seine ungebrochene Wirkung betreffen (5.3).

5.1 WAS IST (GRIECHISCHE) PHILOSOPHIE?

Obwohl die griechische Philosophie für Hegel nur eine Epoche, die erste, in der Geschichte

ausgehend von den historischen Tatsachen, Kontinuitäten zu ermitteln" (Röd, 1994: 18). Wie sich aber aus den historischen Tatsachen, selbst wenn sie einfach positiv gegeben wären, was sie nicht sind, Kontinuitäten ermitteln lassen ohne den ordnenden Blick einer vernünftigen Betrachtung, das bleibt das Geheimnis von Röd.

²⁸ Obwohl die Vorlesungsmitschriften genau besehen nur "den Wert einer sekundären Quelle" (Düsing, 1983: 20) beanspruchen können, liegen sie doch allen diesbezüglichen Untersuchungen zugrunde. Das ist gerechtfertigt, da sie der Sache nach und oft auch die Formulierungen betreffend mit Hegels Publikationen der Berliner Zeit übereinstimmen. In der hier vorliegenden Arbeit kann zudem kein kritischer Beitrag zur Hegel-Philologie geleistet werden. Ich verwende die jüngste, textkritische Edition von Garniron und Jaeschke aus dem Jahre 1989 bzw. 1994, in der nur der Vorlesungszyklus des Wintersemesters 1825/26 in den erhaltenen Mitschriften wiedergegeben wird. Für die Einleitung sind in dieser Ausgabe die erhaltenen Manuskripte Hegels von 1820 und 1823 sowie Kollegmitschriften verschiedener Hörer von 1820/21 synoptisch nebeneinander gestellt. Auf den Hinweis, welcher Quelle die zitierte Stelle jeweils entstammt, wird hier wie üblich verzichtet. Nur vereinzelt greife ich auf die Kompilation seiner Vorlesungen von 1816/17 in Heidelberg bis zu seinem Tod 1831 zurück, wie sie in der von Moldenhauer und Michel auf Basis der Michelet-Ausgabe (1832-45) edierten Taschenbuch-Werk-Ausgabe vorliegen. Das scheint mir philologisch vertretbar, zumal in den Vorlesungen dieser Zeit "kein Konzeptionswandel zu erkennen" (Düsing, 1983: 20) ist. Was die Sekundärliteratur betrifft, greife ich eine Bemerkung Hermann Klenner dankbar auf, wonach der "Selbsterhaltungstrieb" den Forscher davor schütze, Hegel durch die Brille der Exegeten zu lesen. "In einem Kopf, der alles über Hegel Veröffentlichte behielt, hätten Hegels Gedanken (geschweige denn eigene!) keinen Platz" (Klenner, 1982: 207). Mit Blick auf Hegels Geschichte der Philosophie kommt erschwerend hinzu, dass es dort an einer verzweigten Forschungstradition fehlt und "viele Interpretation wieder ganz von vorn mit ihren eigenen Motiven und Prämissen" (Düsing, 1983: 8) beginnen. Einen geeigneten Überblick über aktuellere Debatten der Hegelschen Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte bieten die Konferenzen der Internationalen Hegel-Gesellschaft von 1994 ('Vernunft in der Geschichte?') und 1996 (Hegel und die Geschichte der Philosophie'). Vgl.: Hegel-Gesellschaft (1996; 1998).

der Philosophie ausmacht, räumt er ihr in seinen Vorlesungen besonders ausführlichen Raum ein. Ein Grund dafür ist wohl die auch bei Hegel zu findende bekannte Graecophilie, wonach in der Auseinandersetzung mit den alten Griechen "besonders uns Deutschen, heimatlich zu Mute" (Hegel, 1825/26a: 1) werde.²⁹ Es liegt relativ nahe, Hegels stark idealisierende "Verehrung für das klassische Griechenland" (Taylor, 1975: 44) als nostalgische Sehnsucht und Ausdruck des dynamischen Orientierungsverlustes in der Epoche der Aufklärung zu deuten.³⁰ Durch die sozialen, politische, ökonomischen und intellektuellen Umwälzungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts gewinnt ein Säkularisierungsprozess an Dynamik, der bisherige transzendente Bindungen entzaubert und Fragen nach dem Verhältnis von Subjektivität und objektiven Ordnungszusammenhängen zunehmend virulent werden lässt. Charles Taylor formuliert den damit für Hegel verbundenen Konflikt folgendermaßen: "Das moderne Subjekt ist selbstbestimmt, während nach früheren Ansichten das Subjekt in Beziehung zu einer kosmischen Ordnung bestimmt wird" (Taylor, 1975: 16f). Diese Prozesse verfolgte Hegel mit großer Aufmerksamkeit und seine Philosophie kann als Versuch gedeutet werden, die Dissonanz zwischen subjektiver Selbstbestimmung und objektiver Ordnung in einer dialektischen Aufhebung zu versöhnen.³¹ Hierzu diente ihm ein verklärtes Bild von den Griechen als Maßstab. Hegel wie auch die anderen Phil-Hellenen hätten folglich bei den Griechen dasjenige gesucht, "wonach sie sich selber sehnten: sich in Einheit mit dem eigenen Selbst und in Gemeinschaft mit der Natur zu befinden" (Taylor, 1975: 45). Hegel selbst bietet freilich eine andere Erklärung für seine griechischen Heimatgefühle an.

Hegel zufolge haben wir nämlich in der griechischen Antike den Anfang und die erste Entwicklung der wahrhaften Philosophie vor uns. Gleich zu Beginn seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* macht er diese These explizit: "Mit der griechischen Philosophie machen wir eigentlich erst den Anfang. Das Vorhergehende war nur ein Vorläufiges. Von anderen Philosophien, mongolischer, persischer, syrischer Philosophie enthalten wir uns zu sprechen; es ist bloße Gelehrsamkeit, davon zu reden" (Hegel, 1825/26a: 1). Den Anfang der griechischen Philosophie und damit der Philosophie schlechthin datiert Hegel auf die Lebenszeit des Thales von Milet. "Wir fangen von Thales an" denn dieser "macht den Anfang des ganz abstrakten, in sich unbestimmten allgemeinen Gedankens" (Hegel, 1820-23: 103f).

Schon an dieser knappen Bemerkung werden einige der Probleme ersichtlich, die sich bei der Annahme eines Anfanges der Philosophie stellen. Zunächst und vor allem setzen sie eine Unterscheidung zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie voraus, diese Unterscheidung wiederum beruht auf einem vorgängigen Begriff von Philosophie. Dem trägt Hegel

²⁹ Ein Hegel-Biograph war noch 1992 dieser Meinung: "Das Gefühl, das bei dem Namen Griechenland aufsteigt, ist das des Zuhauseeins. Und darum fühlt sich auch die Philosophie bei den Griechen wie nirgendwo sonst so heimisch und geborgen" (Althaus, 1992: 446). Die Plausibilität der damit angebotenen Erklärung der Philosophieentstehung entzieht sich einer Prüfung, da wir die Philosophie nicht nach ihren Heimatgefühlen befragen können.

³⁰ Hans-Friedrich Fulda situiert Hegels Philosophie im Kontext der revolutionären Umwälzungen in der Epoche der Aufklärung. "Dazu gehörten vor allem der Ausbruch der französischen Revolution, die im selben Jahrzehnt von Kant vollzogene 'Revolution der Denkungsart' und die Wirkung der radikalen kulturkritischen und politiktheoretischen Schriften Rousseaus" (Fulda, 1981: 64). Diesen Prozessen entspricht auf der technologischen Seite die Industrielle Revolution und die mit der Ausdehnung kapitalistischer Produktionsweise einhergehende "fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände" (Marx/Engels, 1848: 465). Zur politischen Motivation vor allem des jungen Hegel siehe auch Marcuse (1941: 15-26, bes. 22) oder Taylor (1975: 81-112, bes. 109). Hinsichtlich des Interesses für die französischen Zustände und der Begeisterung für Rousseau vgl. Wiedmann (1965: 16-19)

³¹ Werner Schneiders fasst diese Bemühungen Hegels so zusammen: "Hegel möchte Gott und die Welt im Denken miteinander versöhnen, und dazu muß die Wirklichkeit als vernünftig und die Vernunft als wirklich erwiesen werden" (Schneiders, 1998: 16).

Rechnung, indem er feststellt, mit der "Bestimmung dessen, was Philosophie ist, gewinnen wir auch nur den *Anfangspunkt* ihrer Geschichte" (Hegel, 1820-23: 14). Da es nicht möglich ist, den Anfang oder die Geschichte eines Gegenstandes ohne eine konkrete Vorstellung von ihm zu rekonstruieren, kommt der Bestimmung von Philosophie in ihrer Geschichtsschreibung überragende Relevanz zu. Ein Sachverhalt, der Hegel auch hinsichtlich der gewünschten Neutralität in der Philosophiegeschichte überaus bewußt ist. "Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte, es sei von welchem Gegenstand es wolle, die Tatsachen ohne Parteilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle; mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit. Denn notwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs engste zusammen, welche man sich von demselben macht; darnach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet wird, und die Beziehung des Geschehenen auf denselben bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art sie zu fassen, Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit" (Hegel, 1820-23: 1).

Diesen Überlegungen zufolge ist es nicht möglich, einen voraussetzungslosen, unparteiischen Blick auf die Geschichte der Philosophie zu werfen. Die Kenntnis eines Gegenstandes gilt als notwendige Bedingung zu seiner Geschichtsschreibung, denn sonst ließe sich der gesuchte Gegenstand vor dem Hintergrund historischer Veränderungen nicht isolieren und erkennen.³² Wenn sich aber Voraussetzungen nicht vermeiden lassen, so kommt es darauf an, welcher Art diese Voraussetzungen sind; besser noch, man muß die richtigen Voraussetzungen machen. In diesem Sinne bemerkt Geldsetzer, daß man "spätestens seit Hegel schon einmal gewußt hatte, daß die wahre Voraussetzungslosigkeit darin besteht, die richtigen Voraussetzungen, also auf jeden Fall Voraussetzungen, zu haben" (Geldsetzer, 1968: 122). Mit Blick auf die Philosophiegeschichte folgt aus dieser widersprüchlichen Einsicht, eben den wahrhaften Begriff der Philosophie an den Anfang zu stellen: "Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie gibt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in Stand, die Werke der Philosophie zu *verstehen*" (Hegel, 1820-23: 2). Nur wer die Geschichte der Philosophie vernünftig betrachtet, kann die Vernunft in dieser Geschichte erkennen. Das ist eine nicht unerhebliche Hürde, da es unter Philosophen keinen Konsens gibt, was denn Philosophie sei, so daß es heutigentags mit guten Gründen als ungewiß gilt, welche Voraussetzungen die richtigen sind. Erst die Bestimmung einer logischen Weltauffassung ermöglicht die Entdeckung ihres Anfang in Raum und Zeit, wenn sie denn einen hat. An einer präzisen Bestimmung einer solchen Weltauffassung fehlt es aber, so dass das von Hegel benannte Problem der Voraussetzungslosigkeit noch immer ungelöst ist. Hegel weiß allerdings in diesem Zusammenhang was er tut und beansprucht, seiner Geschichte der Philosophie eben die richtige Voraussetzung, d.h. den wahrhaften Begriff der Philosophie zu Grunde gelegt zu haben.

In den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen lässt sich eine negative und eine positive Bestimmung von Philosophie unterscheiden. Wie bis heute in der traditionellen Rekonstruktion des griechischen Wunders üblich, wird Philosophie zum einen von mythischen oder religiösen Denkweisen anderer Kulturen abgegrenzt und so ex negativo bestimmt. Hegels positive Bestimmung fasst Philosophie in ihrem Anfangsstadium bei den Ioniern als den abstrakten, in sich unbestimmten allgemeinen Gedanken. Beide Bestimmungsweisen bedürfen einer

³² Den voraussetzungsvollen Charakter der Geschichtsschreibung und die damit verbundene Parteilichkeit hat Hegel auch an anderen Stellen betont. Vgl. etwa Hegel (1822/23: 22; 1830: §549). Eine solche Überlegung ist gerade mit Blick auf den Anfang der Philosophie nicht unplausibel. Vgl. dazu Heit (2003b). Auf die massive und im wesentlichen berechtigte Kritik an Hegels "aprioristische(r) Geschichtsphilosophie" (Fulda, 1981: 62) soll am Ende dieses Kapitels eingegangen werden.

Begründung. Zunächst soll diskutiert werden, warum Hegel das Denken der früheren Griechen ebenso wie die Leistungen der angrenzenden Hochkulturen Persiens, Ägyptens oder auch Indiens und Chinas nur als Vorläufiges und Marginales charakterisiert. (5.1.1) Dabei wird das Augenmerk darauf zu richten sein, inwiefern es gerechtfertigt ist, das Denken vor Thales und außerhalb Griechenlands als Gegenstand bloßer Gelehrsamkeit zu bezeichnen. In einem zweiten Schritt wende ich mich der positiven Bestimmung der griechischen Philosophie zu. (5.1.2) Hierbei ist es notwendig, zumindest kursorisch auf das allgemeine Hegelsche Konzept von Philosophie als einem System in der Entwicklung einzugehen.

5.1.1 Hegels negative Bestimmung griechischer Philosophie

Hegel grenzt die griechische Philosophie in vier Richtungen gegen andere Formen der Wissensgenerierung und Wissensvermittlung ab: gegen das Denken der früheren Griechen wie es in mythischen Texten (1) oder als Lehren von Weisen überliefert ist (2), sowie gegen die kulturellen und kognitiven Leistungen der angrenzenden Zivilisationen (3). Zusätzlich bestreitet er einen direkten Einfluß dieser Zivilisationen auf die Entwicklung der griechischen Philosophie (4). Damit finden wir schon bei Hegel die wesentlichen Abgrenzungen, die bis heute den Diskurs um das griechischen Wunder auszeichnen.

(1) Hegel zufolge seien die mythologischen Texte von Homer und Hesiod vollends zu vernachlässigen, denn "die Mythologie ist Produkt der Phantasie" (Hegel, 1817-31a: 102).³³ Der Inhalt der mythopoietischen Phantasie erscheine insbesondere in den Anthropomorphismen, die Hegel offenbar als Verwechslung von Natur und Kultur versteht. "Die Griechen hatten die Sonne, Berge, Flüsse usw. als selbständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, zu Tätigen, Bewegten, Bewußten, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Dies macht uns die Vorstellung von bloßer Phantasiebildung, - unendliche, allgemeine Belebung, Gestaltung, ohne einfache Einheit" (Hegel, 1817-31a: 203). Erst unter der Voraussetzung einer einfachen Einheit des Seienden erscheinen Mythen als bloße "Phantasievorstellungen" (Hegel, 1825/26a: 93) und als falsche Aussagen über die Welt. Allerdings sind die mythischen Gebilde für Hegel nicht als bloßer Irrtum oder als Ausdruck geistiger Verwirrung zu verstehen, sondern sie seien ein Produkt "der phantasierenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat als die sinnliche Vorstellungsweise [...] der Instinkt der Vernünftigkeit liegt ihnen zugrunde" (Hegel, 1817-31a: 102f). Demnach verfolgten die Mythen aufgrund eines Instinktes der Vernünftigkeit dasselbe Ziel wie die philosophischen Reflexionen, verfügten jedoch noch nicht über die geeigneten Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Die Differenz zwischen Mythen und Philosophie besteht Hegel zufolge in einem unterschiedlich hohen Grad an Zweckmäßigkeit, wobei die sinnliche Vorstellungsweise der Mythen defizitär sei. Die Mythen gelten Hegel wie der ihm folgenden Tradition für unzureichend und seien daher im Rahmen einer Geschichte der Philosophie zu vernachlässigen.

³³ Hinsichtlich der Stellung Hegels zur antiken Mythologie stütze ich mich auf die Kompilation der Vorlesungsmitschriften in der Suhrkamp Ausgabe, da in der Vorlesung von 1825/26 die expliziten Mythos-Bezüge fehlen. Zudem beschränke ich mich auf die 'reife' Auffassung Berliner Zeit. Zur Philosophie des Mythos beim frühen Hegel, vgl. Finelli (2000) und Jamme (1991: 30-32). Der Tübinger Hegel hoffte im Rahmen einer "Neuen Mythologie", wie sie auch von Schelling vertreten wurde, der monotheistischen Vernunft eine polytheistische Einbildungskraft zur Seite zu stellen. Aber 1803/04 läßt sich eine "merkwürdige Umkehr" (Jamme, 1991: 58) beobachten, wobei Hegel seine "früheren Theorien grundlegend revidiert" (Jamme, 1991: 59) und nunmehr von einer historisch unhintergebar entgültigen Überwindung des Mythos ausgeht.

(2) Was die kognitiven Bemühungen der früharchaischen Griechen anbelangt, so folgt Hegel Diogenes L artius darin,³⁴ die Philosophie noch nicht mit den Sieben Weisen beginnen zu lassen, denn sie seien zwar verständige Männer und Gesetzgeber gewesen, "aber sie haben nicht die Wissenschaft, das Philosophieren zum wesentlichen Zweck gemacht" (Hegel, 1825/26a: 9). Hegel macht die Differenz zwischen einem Weisen (*sophos*) und einem Philosophen deutlich an dem Motiv der Forschung fest. Ein Weiser strebe nach Wissen zur Lösung konkreter Probleme, während ein Philosoph die Weisheit um ihrer selbst willen suche. Zudem modifiziert Hegel die gängige Deutung von *philosophos* als einem Liebhaber der Weisheit dahingehend, dass die philosophische Liebe zur Weisheit "keine unerfüllte Lust dazu [ist], sondern es bedeutet den Besitz der Weisheit selbst" (Hegel, 1825/26a: 25). Ein Weiser sei Hegel zufolge zudem ein "Mann von großen Gedanken, welcher es zugleich praktisch zeigt" (Hegel, 1825/26a: 25), während der Philosoph "den Gegensatz zu diesem praktischen Mann" (Hegel, 1825/26a: 25) bezeichnet.³⁵ Der Philosoph unterscheide sich also von dem Weisen durch den Verzicht auf eine praktische Orientierung des Wissens. Darin kommt eine bemerkenswerte und wesentliche Bestimmung des philosophischen Denkens aus der Sicht der Hegelschen Philosophie zum Ausdruck. Philosophie ziele nicht auf praktisches Handlungswissen, sie sei kein Denken zur Lösung konkreter Probleme. Erst Thales, der auch zu den Sieben Weisen gezählt wird, betrete hier eine neue Stufe, indem er nicht länger bloß praktisch orientiert sei, sondern die Erkenntnis um ihrer selbst willen suche. Echte Philosophie hat für Hegel ihre Zweckbestimmung in sich selbst und nicht erst vermittelt durch ein äußeres, praktisches Interesse.

(3) Ein ähnlich negatives Urteil fällt Hegel auch über die orientalische Philosophie, der er nur einen kleinen Teil seiner Vorlesungen widmet, denn "sie ist nur mehr etwas Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen und in welchem Verhältnis es zum Gedanken, zur wahren Philosophie steht" (Hegel, 1825/26b: 365).³⁶ Vor allem weil dasjenige, "was man 'orientalische Philosophie' nennt, vielmehr die religiöse Vorstellungsweise der Orientalen überhaupt ist" (Hegel, 1825/26b: 365). Die Gründe für den rückständigen Charakter der orientalischen Philosophie führt Hegel bereits in der *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* an. Neben dem religiösen Charakter des auergriechischen Denkens seien im Orient vor allem die wesentlichen Voraussetzungen für philosophisches Denken nicht gegeben, namentlich fehle das Bewußtsein der Freiheit. "Der Zustand des asiatischen Volkes überhaupt ist der Despotismus. Hier fehlt diese Stufe des Selbstbewußtseins, daß der Mensch sich absolut als frei weiß. Dies ist der Ausgangspunkt der Philosophie. Allgemeine Gedanken machen noch keine Philosophie aus" (Hegel, 1820-23: 94). Dies gelte für die Inder wie für die Ägypter oder Chinesen. Hegel kommt entsprechend zu dem Ergebnis: "Die asiatische Weltanschauung bleibt also im Rücken liegen, und es wird da angefangen, wo der freie Gedanke für sich, seinen Gegenstand erfassend, hervortritt. Der andere verdient den Namen Philosophie nicht" (Hegel, 1820-23: 103).³⁷ Philosophie steht also in einem Zusammenhang mit Freiheit und einem Zustand des

³⁴ Vgl. Diogenes (Doxa: I,40,23,122).

³⁵ Diese Passage steht im Kontext der Erörterung der Pythagoreischen Philosophie, bei dem erstmals der Begriff 'Philosoph' aufgetaucht sei.

³⁶ Wie ich bereits im I. Teil in Fußnote 99 erwähnte, grenzt sich Hegel dadurch von älteren Philosophiegeschichten ab, in denen vorgriechischen Weisheitslehren mehr Raum zugemessen wurde.

³⁷ Die strukturelle "Eurozentrit t" (Gesting, 1996: 134) dieser Herangehensweise an außereuropäische Kulturen sowie der damit verbundene "certain cultural imperialism on Hegel's part" (Walsh, 1992: 169) wurde bereits von einigen Hegel-Forschern problematisiert.

Volkes, der eine gewisse Freiheit realisiert. Das sei in den erwähnten Kulturen Asiens nicht gegeben und daher fehle dort nicht nur die Philosophie, sondern schon die Voraussetzungen dazu.

(4) Mit derselben Sicherheit verneint Hegel nicht nur die Frage nach der Existenz einer wirklichen Philosophie vor oder jenseits von Griechenland im 6. Jahrhundert, sondern auch die Frage nach den Einflüssen anderer Kulturen auf die Entwicklung des griechischen Denkens. Das Wissen der Ägypter und der anderen anliegenden Kulturen war bei den antiken griechischen Autoren unbestritten, insbesondere Herodot weist wiederholt darauf hin,³⁸ und viele Vorsokratiker wie etwa Thales sollen Ägypten bereist haben. Auch Hegel gesteht zu: "Man sah damals Ägypten als ein hochgebildetes Land an, und es war es gegen Griechenland" (Hegel, 1825/26a: 24). Aber aus dem Umstand, daß erst Pythagoras den nach ihm benannten Lehrsatz erfunden habe,³⁹ sowie daraus, daß erst Thales den Ägyptern eine Methode zur Bemessung der Höhe von Pyramiden vermittle ihres Schattens beigebracht haben soll,⁴⁰ schließt Hegel, dass die Ägypter in der Mathematik und auch in der Arithmetik "noch weit zurückgewesen sein" (Hegel, 1825/26a: 24) müssen. Kategorisch bestreitet er wesentliche Einflüsse der anliegenden Kulturen auf die Entwicklung des griechischen Denkens. Und selbst wo es Berührungen gegeben haben mag, sind sie Hegel zufolge nicht substantieller Natur. "Das Fremde war nur Materie, Anstoß; sie haben es umgebildet, umgeformt, und eben ihnen eigentümlich ist der geistige Hauch, die Form der Kunst und der Wissenschaft, die die reine Form des Denkens ist" (Hegel, 1825/26a: 2). Erst die Griechen, so Hegel, machen aus den gesammelten Kenntnissen der angrenzenden Hochkulturen Philosophie und Wissenschaft. Damit findet sich schon bei Hegel diejenige Position, welche noch heute den Diskurs um orientalische Einflüsse auf das griechische Wunder dominiert. Worin dabei dieser eigentümliche geistige Hauch Hegel zufolge besteht und was seine Ursache sei, wird im folgenden zu konkretisieren sein.

Zunächst ist folgendes festzuhalten: Hegel versteht die Entstehung der Philosophie als eine autochthone und genuine Leistung des späarchaischen Griechenland. Er akzeptiert weder mythische noch außergriechische Vorläufer und bestreitet zudem selbst einen relevanten Einfluss der angrenzenden Zivilisationen auf die Entwicklung der Philosophie in Griechenland. Dadurch wird Philosophie auch inhaltlich scharf von anderen Wissensformen abgegrenzt. Philosophie ist nicht sinnlich oder gar phantasievoll in ihrer Vorstellungsweise und sie ist nicht praktisch orientiert.

5.1.2 Hegels positive Bestimmung griechischer Philosophie

Hegels Begriff der Philosophie bringt es mit sich, dass er in der Darstellung erst entwickelt werden muss und nicht mit einer Definition oder präzisen Gegenstandsbestimmung gegeben werden kann. Daher werden in der Darstellung zunächst Bestimmungen verwendet werden, die im weiteren Verlauf der Untersuchung modifiziert und konkretisiert werden müssen.⁴¹ Zu

³⁸ Vgl. Herodot (Hist.: II,35 u. 182)

³⁹ Vgl. DK (58 B 19). Inzwischen geht man davon aus, dass der sog. Satz des Pythagoras eine Tatsache darstellt, die babylonischen Mathematikern schon sehr früh bekannt war. Eine Beweisführung des Pythagoras ist nicht überliefert. Wahrscheinlich hat er diese Tatsache besonders anschaulich darstellen können, ohne einen mathematischen Beweis im Sinne Euklids geliefert zu haben. Vgl. Dilke (1987: 31-34).

⁴⁰ Vgl. DK (11 A 1). Es scheint mir immerhin fragwürdig, anzunehmen, daß die Ägypter die Pyramiden zwar errichten, aber anschließend ihre Höhe nicht feststellen konnten.

⁴¹ Zur Entwicklung des Vorbegriffs und Begriffs der Philosophie bei Hegel, insbesondere seines Konzeptes

diesem Zweck folgen wir Hegel, nachdem die griechische Philosophie gegenüber anderen Denkformen abgegrenzt wurde, in "die Galerie der Heroen der *denkenden Vernunft*, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das *Wesen Gottes* eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz der Vernunftkenntnis erarbeitet haben" (Hegel, 1820-23: 5). Als Erstem begegnen wir in dieser Galerie dem Thales von Milet (ca. 625-545) und der ihm zugeschriebenen These, das *arche*, das Prinzip bzw. der Urgrund aller Dinge sei das Wasser.⁴² Nun versteht sich freilich auch für Hegel nicht von selbst, warum in der Annahme, alles sei Wasser, eine tiefe philosophische Weisheit verborgen sein sollte. Schließlich galt Thales der Antike als praktisch orientierter Weiser und in der hier in Rede stehenden Aussage des Thales ist die sinnliche Vorstellungsweise nicht zu übersehen. Hegels Interpretation des Thales ist daher in unserem Zusammenhang sehr aufschlußreich:

"Wir haben nun noch davon zu sprechen, inwiefern der Thaletische Satz, daß das Wasser das Absolute – oder, wie die Alten sagten – das Prinzip sei, etwas Philosophisches, Philosophie sei. Es ist philosophisch, die Philosophie beginnt mit diesen Aussprüchen, weil es damit zum Bewußtsein kommt, daß das Eine das Wesen von Allem, das Wahrfafte, das allein an und für sich Seiende ist. Es tritt daher eine Abscheidung von dem ein, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist, von diesem unmittelbar Seienden, ein Zurücktreten davon. Nun haben die Alten Götter gehabt, die äußeren Dinge, Berge, Sterne, Flüsse, Sonne usf. als selbständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, zu Tätigen, Bewegten, Bewußten, Lebendigen, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Mit jenem Satze nun ist alle diese Vorstellung, daß besondere Gegenstände in der Natur eine feststehende, wahrhafte, selbständige Macht für sich und für andere sind, aufgehoben, und daraus entsteht der Gedanke, daß nur Eins – das Allgemeine – ist" (Hegel, 1825/26a: 17).

An diesen Überlegungen ist zunächst auffallend, dass Hegel den Begriff Prinzip (die lateinische Übersetzung des Wortes *arche*, was auch Urgrund, Ursprung und Herrschaft bedeuten kann) mit dem Absoluten gleichsetzt, einem Konzept seiner eigenen Philosophie.⁴³ Diese begriffliche Parallelisierung ist bei einer zeitlichen Distanz der philosophischen Konzepte von gut 2500 Jahren durchaus nicht unproblematisch. Kann man nicht den Wasser-Satz als sinnliche Vorstellungsweise, als mythisches Produkt der phantasierenden Vernunft verstehen? Oder als eine praktische Lebensweisheit, um z.B. die Entstehung von Erdbeben zu erklären? Gesteht man aber für den weiteren Argumentationsgang einmal zu, Thales habe tatsächlich behauptet, Wasser sei das Absolute, was macht dann daraus den ersten philosophischen Satz der Menschheitsgeschichte? Hegel zufolge besteht die philosophische Leistung des Thales darin, dass bei ihm erstmals das Eine als das Wesen "zum Bewußtsein kommt". Indem die Einheit des Seienden explizit nicht gedanklich gesetzt, sondern lediglich bewusst wird, wird die theorie- und subjektunabhängige Wahrheit des Satzes "das Eine ist das Wesen von allem" hier von Hegel als gegeben vorausgesetzt. Dieser Voraussetzung liegt wiederum eine Hypothese über das objektive Sein zugrunde, die ontologische Annahme nämlich, das allein an und für sich Seiende sei ein vernünftiges Eines.⁴⁴ Weil Hegel selbst das "Wesen der

spekulativer Philosophie, wie es in den §§ 571-77 der Berliner Enzyklopädie entfaltet wird, vgl. Fulda (1984).

⁴² Vgl. Aristoteles (Met.: 983b6).

⁴³ Dabei ist bereits strittig, ob nicht schon Aristoteles mit dem Begriff des *arche* hier Elemente seiner eigenen Philosophie auf Thales überträgt und dieser das Wasser nicht in dieser Form als allgemeines Prinzip verstanden habe.

⁴⁴ Es wird im Folgenden noch zu präzisieren sein, inwiefern Hegel die Einheit des Seienden nicht als statisch gegeben, sondern als dialektisch-dynamisch konzipiert.

Dinge, der Natur und des Geistes" kennt, kann er in dem fragmentarisch Satz des Thales "den höchsten Schatz der Vernunftkenntnis" entdecken, obwohl die Behauptung, alles sei Wasser, zunächst unwahrscheinlich anmutet.

In der Kompilation seiner Vorlesungen von 1817-31 hebt Hegel ausdrücklich hervor, wie ungeheuerlich diese These zu Zeiten des Thales gewesen sein muß, da sie sowohl der sinnlichen Erfahrung als auch dem zeitgenössischen Bewußtsein widerspricht. "In dieser Bewußtlosigkeit einer intellektuellen Welt muß man allerdings sagen, daß eine große Kühnheit des Geistes dazu gehört, diese Fülle des Daseins der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reduzieren, die als solche beharrt" (Hegel, 1817-31a: 203). Da Hegel diese kühne Reduktion nicht für leichtsinnig sondern für sachlich angemessen hält, insofern das wahrhaft Seiende tatsächlich einfach und beharrend sei, bedarf sie keiner Bestätigung durch eine Übereinstimmung mit der augenscheinlichen Fülle des Daseins oder gar mit dem Zeitgeist. Der Satz, Wasser ist das Prinzip von Allem, gilt Hegel als der (wenn auch anfängliche und unzureichende) Ausdruck einer ontischen Tatsache. Mit der These einer sinnlich nicht offenkundigen Einheit des Seienden sind eine Reihe von Problemen, welche Hegels Begriff von Philosophie betreffen, eng verbunden:

Erstens ergibt sich (nur?) auf dieser Basis aus dem Ausspruch des Thales eine Kritik der homerischen Mythen, denn diese hätten das unmittelbar Seiende und die besonderen Gegenstände in der Natur vermittels der Phantasie zu wahrhaft seienden selbständigen Mächten erhoben. Die Mythen basieren demnach Hegel zufolge auf einer animistischen Phantasmagorie, die durch die Einsicht des Thales und durch das Zurücktreten von der sinnlichen Wahrnehmung aufgehoben werde. Dazu ist die Deutung vorausgesetzt, der Gedanke, alles ist Wasser, sei in Wahrheit keine den Mythen vergleichbare sinnliche Vorstellungsweise.

Zum zweiten beruht der erste philosophische Satz der Weltgeschichte auf der, zwar nicht expliziten, aber immanenten Unterscheidung zwischen einer scheinbaren und einer wirklichen Welt, der eine Abwertung der sinnlichen Wahrnehmung zugrunde liegt. Hegel unterscheidet zwischen dem "an und für sich Seienden", welches einheitlich und unveränderlich ist, und dem "unmittelbar Seienden" der natürlichen Daseinsfülle und versteht die pejorative Distanznahme von dem sinnlich Gegebenen als Konsequenz der Bewußtwerdung des wahrhaft Seienden. Unmittelbar im Anschluss an die Interpretation des Thales expliziert er, daß die Unterscheidung zwischen unmittelbarem und wahren Sein nicht dahingehend mißverstanden werden sollte, es gäbe zwei gleichberechtigte Modi von Wirklichkeit. Vielmehr ist der Vorrang des an und für sich Seienden in der philosophischen Betrachtungsweise Hegels eindeutig gegeben. "Man stellt sich oft zweierlei Wirklichkeiten – eine sinnliche und eine übersinnliche Welt – vor, so daß beide also gleiche Würde haben. Das Philosophische ist, daß das Eine nur das wahrhaft Wirkliche ist" (Hegel, 1825/26a: 18).⁴⁵ Demnach kommt auch nur das wahrhaft wirkliche Eine als Bezugspunkt der Philosophie in Betracht. Diese eindeutige Wertung wird allerdings auf interessante Weise begründet. "Das Bedürfnis des Geistes ist ein Eins, so daß das Besondere nicht wahrhafte Wirklichkeit hat" (Hegel, 1825/26a: 19). Der Logozentrismus der idealistischen Wirklichkeitsauffassung Hegels tritt hier offen zu Tage. Die sogenannte wahrhafte Wirklichkeit ist einheitliches, unveränderliches Sein, diese Wirklichkeit allein ist relevant, gerade weil sie einem Bedürfnis des Geistes entspricht. Nur dieses Sein kann sinnvoller Gegenstand der Philosophie oder überhaupt einer Wissenschaft sein,

⁴⁵ Hieran ist auffallend, dass für Hegel Wahrheit nicht lediglich ein Attribut von Sätzen sondern auch eine Eigenschaft von Objekten ist. "Für ihn ist Wahrheit nicht bloß ein Merkmal philosophischer Erkenntnis, sondern ihr *Gegenstand*" (Schnädelbach, 1993: 65).

denn Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit sind auch die Attribute der Vernunft.⁴⁶ Diese These Hegels ist freilich nur plausibel, sofern das reine Sein als existent und den Erscheinungen zugrunde liegend aufgefaßt werden darf. Sollte das sogenannte Wesen der Idee keine ontologische Gewißheit sondern eine metaphysische Behauptung sein, so entbehrt die Hegelsche Konzeption der Wirklichkeit wie auch der sie reflektierenden Philosophie ihres Fundamentes.

Drittens ist die Annahme eines reinen Seins eine anachronistisch, wie ich durch einen Exkurs zur *Wissenschaft der Logik* verdeutlichen will. In der *Wissenschaft der Logik* definiert Hegel als Gegenstand und Anfang der Wissenschaft "das reine Seyn" (Hegel, 1832: 56). Eine Definition, die er für gerechtfertigt hält, weil der aktuelle Ausgangspunkt, von dem aus der Anfang untersucht wird, "als *Resultat* zu betrachten" (Hegel, 1832: 57) sei. Die dabei zugrunde liegende Denkbewegung wird von Hegel als Kreislauf beschrieben, in welchem Resultat und Grund bzw. Anfang sich in der Vollendung des reinen Wissens gegenseitig bestätigen. Dementsprechend kann der Anfang der Wissenschaft erst im Resultat wirklich erkannt werden, weil "erst die Wissenschaft, und zwar in ihrer ganzen Entwicklung, seine vollendete, inhaltvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntniß ist" (Hegel, 1832: 58). Die richtige Auffassung eines Details, z.B. des Anfangs der Philosophie, sei nur vor dem Hintergrund der vollendeten Erkenntnis des Ganzen möglich. Das bedeutet, die Welt vom Standpunkt des Absoluten aus zu betrachten. Aus dem so gefaßten Begriff vom Anfang und der Entwicklung des Erkennens ergibt sich die Notwendigkeit des so und nicht anders geworden seins. "Darum aber, weil das *Resultat* erst als der absolute Grund hervortritt, ist das Fortschreiten dieses Erkennens nicht etwas provisorisches, noch ein problematisches und hypothetisches, sondern es muß durch die Natur der Sache und des Inhalts selbst bestimmt seyn" (Hegel, 1832: 58). Mit dieser These wird der aktuelle Standpunkt des Historikers als Kulminations- und Höhepunkt aller bisherigen Prozesse legitimiert. Das Resultat einer historischen Entwicklung gilt nicht als mehr oder weniger zufälliges und vorläufiges Ergebnis, sondern als folgerichtig-notwendige Vollendung des ganzen Prozesses. Insofern soll die Annahme, den Anfang der Wissenschaft mache das reine Sein, in der Philosophie Hegels nicht im Sinne einer Hypothese verstanden werden, die sich erst im Laufe des Beweises bzw. der Geschichte der Philosophie bestätigt, sondern dieser Anfang gilt als notwendig in der Sache liegend. "Es liegt also in der *Natur des Anfangs selbst*, daß er das Seyn sey, und sonst nichts" (Hegel, 1832: 59). Dabei unterstellt Hegel eine Übereinstimmung zwischen dem logischen und dem historischen Anfang der Philosophie: "Was das Erste in der Wissenschaft ist, hat sich müssen geschichtlich als das Erste zeigen" (Hegel, 1832: 76).⁴⁷ Hegel rechtfertigt also die Einheit des Seienden lo-

⁴⁶ Dementsprechend bestimmt Hegel in der Vorrede der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* das "Erfassen des *Gegenwärtigen* und *Wirklichen*" als das "Ergründen des *Vernünftigen*" (Hegel, 1821: 14) zum Gegenstand der Philosophie. Indem Hegel diese beiden Momente als Aufgabe der Philosophie charakterisiert, wird seine Überzeugung ersichtlich, wonach es einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem wahrhaft Wirklichen und dem Vernünftigen gibt. Daraus folgt für die philosophische Reflexion: "Das *was ist* zu begreifen, ist Aufgabe der Philosophie, denn das, *was ist*, ist die Vernunft" (Hegel, 1821: 16). Hegel zeigt sich davon überzeugt, "dass nichts wirklich ist als die Idee" (Hegel, 1821: 15) und folglich gilt ihm die sinnlich wahrnehmbare Welt als "vorübergehendes *Dasein*, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung u.s.f." (Hegel, 1821: 19). Da das Sein in einem "unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen" (Hegel, 1821: 15) in die äußere Realität tritt und quasi hinter ihr verborgen ist, kommt der denkenden Vernunft die Aufgabe zu, die äußeren historischen und klimatischen Erscheinungsformen, einer "bunten Rinde" (Hegel, 1821: 15) vergleichbar, zu durchdringen, um das Wesen der Idee zu erfassen. In diesem Kontext scheint es angemessen, die bekannte These: "*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*" (Hegel, 1821: 14) nicht wie Engels (1888: 267) als normative, sondern als ontologische Behauptung zu deuten.

⁴⁷ Dieser Satz ist mit Blick auf die Ontologie des Parmenides formuliert. Manfred Riedel zeichnet nach, aus

gozentrisch mit einem Bedürfnis des Geistes, beansprucht ihre Existenz in der Logik zu beweisen und begründet sie anachronistisch vom Resultat her.

Nicht allein hinsichtlich des Anfangs, sondern auch hinsichtlich der weiteren Entwicklung der Philosophie legt Hegel seiner Geschichtsphilosophie explizit die Überzeugung zugrunde, "daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der *Geschichte dieselbe* ist als die *Aufeinanderfolge* in der logischen *Ableitung* der Begriffsbestimmungen der Idee" (Hegel, 1820-23: 27). Folglich muss man Hegel die Annahme unterstellen, daß "wenigstens in den wesentlichen Grundzügen die geschichtliche und die dialektische Abfolge und Entwicklung kongruent" (Düsing, 1989: 132) sei, wenn es auch in der logischen Entwicklung Stufen gibt, "die in der Entwicklung in der Geschichte wegfallen" (Hegel, 1825/26a: 88).

Mit Hilfe dieser kühnen Denkfigur soll die Annahme eines historischen Eigenrechts mit der Überzeugung der überzeitlichen Einheitlichkeit von Wahrheit verbunden werden. Dadurch will Hegel den augenscheinlichen "inneren Widerstreit" aufheben, wonach "die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unveränderlich, ewig, an und für sich ist, ihr Ziel ist die Wahrheit; die Geschichte aber erzählt solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer anderen aber verschwunden ist" (Hegel, 1820-23: 9). Einerseits ist es zwar eine "genug gegründete Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat", auf der anderen Seite beharrt Hegel jedoch: "*Die Wahrheit aber ist Eine* – dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft" (Hegel, 1820-23: 19). Man mag heute geneigt sein, den inneren Widerstreit zwischen der historischen Kontingenz und dem Allgemeinheitsanspruch philosophischer Sätze aufzulösen, indem man den Glauben an ein unüberwindliches Gefühl des Instinktes der Vernunft aufgibt. Hegel hingegen versucht den Widerspruch zu vermitteln, indem er die Wahrheit als System in der Entwicklung bestimmt. Die *eine* Wahrheit ist der Gegenstand der Philosophie, wobei "das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln. Nur das Lebendige, das Geistige bewegt, rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so, konkret an sich und sich entwickelnd, ein organisches System, eine Totalität, welche einen *Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält*. Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwicklung und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie" (Hegel, 1820-23: 24).

Die Philosophie erscheint in ihrer Geschichte als dialektisch fortschreitendes Denken, weil ihr Gegenstand selbst, die Idee, sich entwickelt. Die Geschichte der Philosophie ist demnach teleologisch beschreibbar und muß dialektisch begriffen werden. "Auf ein System folgt in einem weiteren System oder in mehreren weiteren Systemen dessen 'Widerlegung' und als Negation der Negation die Vereinigung der entgegengesetzten Positionen auf höherer Stufe" (Düsing, 1989: 135). Die Folge der Systeme ist für Hegel kein doxographisch zu beschreibendes kontingentes Phänomen, sondern hat seine Ursache in der Entwicklung der Idee. Demnach ist die Wahrheit eines philosophischen Systems zwar zeitgebunden, aber dennoch nicht historisch relativ, denn als Teil der logischen Entwicklung des Geistes hat jedes System seinen notwendigen Platz in der zeitlichen Abfolge. Auch diese Voraussetzung legt Hegel seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen zugrunde. "So ist die Philosophie System in der Entwicklung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie, und dies ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird" (Hegel, 1820-23:

welchen Gründen die Annahme einer Übereinstimmung von logischer und historischer Reihenfolge in der Urfassung der Wissenschaft der Logik von 1812 noch nicht enthalten ist, sondern erst in der revidierten Fassung am Ende der Berliner Zeit. Vgl. Riedel (1989: 174f).

25). Indem Hegel die Philosophie als ein System in der Entwicklung auffaßt, konzipiert er ihre Geschichte konsequent als eine dialektische Fortschrittsbewegung, in der jeweils "die späteste, jüngste, *neuste* Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist; in ihr muß alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten – sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte sein" (Hegel, 1820-23: 45).

Hegel betrachtet die Geschichte der Philosophie vom Resultat her als notwendige Folge der jeweils zu isolierenden Prinzipien verschiedener Philosophen. Auch das Resultat selbst ist kein mehr oder minder zufälliges Ergebnis historischer Veränderungen sondern die vernünftig vollendete Aufhebung aller vorherigen Philosophie. Die Annahme, jede weltgeschichtlich bedeutsame Philosophie habe ein Prinzip als dessen wesentliches Grundaxiom ist mit dem Konzept einer kontinuierlichen Selbstentfaltung der Philosophie unmittelbar verbunden. Die Geschichte der Philosophie erscheint bei Hegel als Stufenfolge der Prinzipien.⁴⁸ Mit Hilfe dieser geschichtsphilosophischen Annahme erzählt Hegel die Entwicklung der Philosophie als konsequente Fortschrittsgeschichte, als "das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt" (Hegel, 1820-23: 27).

Im ersten Akt sahen wir Thales mit dem Satz, das Prinzip aller Dinge sei Wasser, auf die philosophiegeschichtliche Bühne treten. Bei Thales werde erstmals die Einheit des idealen Seins in Gedanken erfaßt und die Vernünftigkeit der Wirklichkeit in Betracht genommen. Allerdings sei der philosophische Satz des Thales unzureichend, denn in dessen Naturphilosophie habe das allgemeine Prinzip "eine besondere Gestalt, und dies ist sogleich das Mangelhafte" (Hegel, 1825/26a: 20). Außerdem kläre Thales nicht, in welcher Weise sich die Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen vollzieht.⁴⁹ Diese beiden wesentlichen Mängel der Philosophie des Thales seien von den Nachgeborenen behoben worden.⁵⁰ Ca. 100 Jahre nach Thales war es Parmenides und seinen Schülern offenbar schon möglich, die Beschränktheit eines materialen Prinzips zu durchbrechen. In der Schule der Eleaten wird neben der mythischen auch die sinnliche Welt negiert und als unwahr verworfen, um so den "reinen und abstrakten Gedanken, daß nur dem Einen das Sein zukommt" zu fassen,⁵¹ was Hegel zufolge ein "ungeheurer Fortschritt" ist, denn der "Gedanke beginnt so mit der Eleatischen Schule eigentlich zuerst, frei für sich zu sein" (Hegel, 1825/26a: 53).⁵² Bei Heraklit sieht He-

⁴⁸ Düsing (1989: 131f) weist darauf hin, dass die Reduktion einer jeden bedeutsamen Philosophie auf ein Prinzip verbunden mit der Annahme einer logisch-notwendigen Reihenfolgen in der Entwicklung dieser Prinzipien die beiden spezifischen Charakteristika der Hegelschen Philosophiegeschichtsschreibung im Unterschied zu den zeitgenössischen Autoren seien.

⁴⁹ Vgl. Hegel (1825/26a: 21).

⁵⁰ Dabei ist nicht unwichtig zu bemerken, daß die Mängel philosophischer Theorien nicht auf subjektive Unzulänglichkeiten dieser Denker zurückzuführen sind, vielmehr sind die einzelnen philosophischen Leistungen abhängig von der Stufe der Entwicklung des Geistes. "Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besondern Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum Sohn seines Volkes, seiner Welt; der Einzelne mag sich aufspreizen wie er will, er geht nicht über sie hinaus, denn er gehört dem einen allgemeinen erst an, der seine Substanz und Wesen ist – wie sollte er aus diesem herauskommen?" (Hegel, 1820-23: 48). Schon in der *Differenzschrift* hatte Hegel (1801: 12) das zeitlich bedingte Eigenrecht jeder Philosophie hervorgehoben. Besonders bekannt sind auch seine diesbezüglichen Äußerungen in der Vorrede zur *Rechtsphilosophie*. Vgl. Hegel (1821: 16f).

⁵¹ Gegen diese Deutung des Parmenideischen Seins "wurde schon früh, z.B. von Kym, eingewendet, daß Parmenides' Prinzip konkrete Bestimmungen habe und nicht in Hegels reinem Sein aufgehe" (Düsing, 1983: 43).

⁵² Das wiederholte Beginnen der Philosophie bei Thales und Parmenides aber auch bei Heraklit (vgl. Hegel, 1825/26a: 69) sowie bei Anaxagoras (vgl. Hegel, 1825/26a: 93) führt Manfred Riedel auf die Überarbeitungsgeschichte der Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie durch Hegel zurück. Vgl. Riedel (1989: 183-85). Zudem möchte Hegel offenbar die Bedeutung der je höheren Stufe in der dialektischen Entwicklung der Philosophie betonen.

gel im Anschluss an die Eleaten den Übergang vom Sein zum Werden.⁵³ Anaxagoras schließlich stellt den *nous*, die Vernunft, in den Mittelpunkt seiner Philosophie; bei ihm begegnet man also erstmals dem "Gedanken überhaupt, der zum Prinzip gemacht ist" (Hegel, 1825/26a: 94). Damit schließt die erste Periode der griechischen Philosophie. Es folgen die Sophisten, die der Bildung und dem Rasonnieren in Griechenland zu allgemeiner Bedeutung verhelfen, und schließlich Sokrates, "die interessanteste Figur in der Geschichte der Philosophie des Altertums" (Hegel, 1825/26a: 127) und die Sokratiker. Von da entwickle sich die Idee weiter von den hellenistischen Neuplatonikern, welche die Periode der griechischen Philosophie beschließen, über die mittelalterliche "Periode des Übergangs" bis hin schließlich in die "germanische oder neueuropäische Philosophie" (Hegel, 1820-23: 99f), die ihre Vollendung in der Philosophie Hegels erfährt. "Was die Zeit betrifft, die der Weltgeist aufgewendet hat, die Idee zu ihrer Bestimmtheit zu bringen, in der sie zu unserer Zeit ist, so umfaßt diese ungefähr dritthalb⁵⁴ tausend Jahre" (Hegel, 1820-23: 103). Es handelt sich bei der Geschichte der Philosophie im Rahmen des Hegelschen Systems um eine dialektisch fortschreitende Reflexion auf die zielgerichtete und vernünftige Selbstentfaltung des Geistes.⁵⁵ Erkennbar wird diese Entwicklung, die Arbeit des Weltgeistes erst vom Standpunkt ihrer Vollendung.⁵⁶

Die Bewegung der fortschreitenden philosophischen Reflexion auf die Selbstentfaltung der Idee hat einen Anfang in der Zeit. Am Beginn der zweieinhalb Jahrtausende währenden Entwicklung der Philosophie steht Thales von Milet. Er gilt für Hegel als der erste Philosoph, denn er markiert den Anfang einer Bewegung, die sich gegen die mythische Phantasmagorie und das praktische Handlungswissen seiner Zeitgenossen, gegen die religiösen Weltbilder der angrenzenden Kulturen und gegen den sinnlichen Augenschein zu der Formulierung des Gedankens durchringt, alles sei uranfänglich, wesentlich und letztlich Eines. Das Wasser-Postulat des Thales erscheint als Philosophie, weil Hegel von der ontologischen Annahme überzeugt war, die Reduktion der Daseinsfülle auf eine beharrliche Substanz sei dem Gegenstand angemessen. Bei Thales werde erstmals die objektive Vernunft subjektiv in Gedanken

⁵³ Hegel setzt "aus systematischen Gründen die Philosophie des Parmenides vor derjenigen Heraklits an; historisch sieht er beide als Zeitgenossen. Inzwischen gilt es jedoch als gesichert, dass Parmenides etwas später als Heraklit wirkte und dass er sich kritisch gegen dessen Philosophie wandte" (Düsing, 1983: 43). In einer anderen Publikation gibt Düsing zu Bedenken, dass die mit der spekulativen Logik begründete chronologische Reihenfolge zwar nach heutigem Wissen falsch ist, aber das auch Zeitgenossen Hegels wie Tiedemann oder Tennemann Parmenides vor Heraklit behandelten. Dieser Fehler in der Darstellung Hegels sei also weniger eine Widerlegung seiner Konstruktion, sondern beruhe vielmehr lediglich auf einem "historische Irrtum" (Düsing, 1989: 133). Dass aber Heraklit und Parmenides in einem nicht nur historischen, sondern auch systematischen Verhältnis zueinander stehen, ist nach wie vor breiter Konsens. Gadamer zufolge rührt das "ganze Problem 'Parmenides und Heraklit' vom überwiegenden Einfluss der Denkweise Hegels her" (Gadamer, 1996: 46). Das veranschaulicht er an den harschen Reaktionen auf seine Vermutung, der Eleat und der Epheser seien weder Vor- noch Nachdenker, sondern sollten einfach unabhängig voneinander gedacht werden. "Warum hat diese von mir aufgestellte These soviel Aufsehen erregt? Die Antwort ist klar: Hegel hat bis heute seine Hand im Spiel!" (Gadamer, 1996: 27). Allerdings hat auch Gigon (1968: 224f) schon die sachliche Unverbundenheit der Theorien von Parmenides und Heraklit behauptet.

⁵⁴ Das ist eine veraltete Ausdrucksweise für 'zweieinhalbtausend'.

⁵⁵ Bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang, dass Hegel den Fortschritt in den mathematischen und Natur-Wissenschaften nicht als prozessierenden Widerspruch beschreibt. "In den Wissenschaften ist es ganz anders. Was da einmal hervorgebracht ist, kommt allen Zeiten zugute. Hier sind die früheren Prinzipien absolut Grundlagen des Folgenden" (Hegel, 1822/23: 81). Aufgrund der Annahme, wissenschaftliche Disziplinen haben Geschichte nur im Sinne von Wachstum, wo der allergrößte Teil, in der Mathematik sogar alles, erhalten bleibe (vgl. Hegel, 1820-23: 10) hat man Hegel diesbezüglich einen "krassen Positivismus" (Lefèvre, 1998: 121) vorgeworfen.

⁵⁶ Insofern ist die Polemik berechtigt, der göttliche Weltgeist "wurde sich selbst innerhalb der Hegelschen Hirnschalen durchsichtig und verständlich und ist bereits alle möglichen Stufen seines Werdens, bis zu jener Selbststoffbarung emporgestiegen: so dass für Hegel der Höhepunkt und der Endpunkt des Weltprozesses in seiner eigenen Berliner Existenz zusammenfielen" (Nietzsche, 1874: 308).

erfaßt. Die Entstehung der griechischen Philosophie beruht auf einer Negation der sinnlichen Wahrnehmung und des Mythos. Von Thales an schreite die Geschichte der Philosophie gemäß der dialektischen Selbstentfaltung der Idee immer weiter fort. Hegel beschreibt diese Entwicklung nicht doxographisch als lose Folge von Lehrmeinungen, sondern als einen logisch-notwendigen Fortschritt, dem eine Bewegung der Sache zugrunde liegt. Auf den nächsten Seiten möchte ich erörtern, welche notwendigen Voraussetzungen Hegel für den Beginn dieser Bewegung bei den ersten griechischen Philosophen anführt.

5.2 WARUM ENTSTAND PHILOSOPHIE IN GRIECHENLAND?

Auf Basis der Hegelschen Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung sind keine neuen Theorieelemente oder ad hoc Hypothesen zur Erklärung des sog. Überganges von Mythos zum Logos nötig. Die berühmte "große Kühnheit" (Hegel, 1817-31a: 203) des Thales beruhte nicht auf eigentümlichem Leichtsinn oder anderen fragwürdigen Kontingenzen, sondern war die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt notwendige Einsicht in das wahre Wesen der Wirklichkeit. Dementsprechend besteht für Hegel Erklärungsbedarf allein hinsichtlich der Frage, warum die Philosophie ausgerechnet zu der und der Zeit an dem und dem Ort entstand. Lediglich die konkreten ermöglichenden Umstände, die um ca. 600 v.u.Z. im nordöstlichen Mittelmeerraum zu diesem welthistorischen Fortschritt führten, bedürfen einer ausführlicheren Darlegung. Wenn man hingegen die Hegelsche Ontologie nicht teilt, wird auch die Erklärung der Entstehung von Philosophie als Denken der Einheit des Seienden ungleich problematischer. In der Einleitung in die Geschichte der Philosophie führt Hegel, soweit ich sehe, drei Voraussetzungen für die Entstehung der Philosophie an: Muße, Krise und Freiheit.⁵⁷ Hegel unterstellt also, wie ich im nächsten Abschnitt zeigen will, nicht einfach eine gegebene besondere Begabung des griechischen Volkes zur Philosophie (5.2.1). Die konkreten historischen Entstehungsbedingungen, insbesondere das Konzept der Freiheit als Prinzip des griechischen Volksgeistes, sind allerdings in ein geschichtsphilosophisches, mit einer bestimmten Anthropologie begründetes System eingebunden, in dem sie erst ihre Bedeutung erhalten. Daher wird im Anschluss an die Darstellung der genannten drei Momente auf den größeren Zusammenhang der Hegelschen Anthropologie (5.2.2) und Geschichtsphilosophie (5.2.3) einzugehen sein.

5.2.1 Bedingungen der Möglichkeit: Muße, Krise und Freiheit

(1) In den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie hebt Hegel zuerst eine sehr allgemeine Voraussetzung der Philosophie hervor, daß man nämlich die nötigen intellektuellen und materiellen Möglichkeiten dazu habe. "Es gehört eine gewisse Stufe der geistigen Bildung dazu, daß überhaupt *philosophiert* wird; nachdem für die Not des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophieren angefangen" (Hegel, 1820-23: 59). Schon Aristoteles hatte auf diese Notwendigkeit hingewiesen. Im antiken Griechenland seien die materiellen Bedürfnisse soweit befriedigt gewesen, daß eine Gruppe privilegierter Männer anfang, die Philosophie als "eine Art von Luxus" (Hegel, 1820-23: 59) zu betreiben. Das bestimmte materielle Voraussetzun-

⁵⁷ Der Hegel-Biograph Althaus benannte ebenfalls diese drei Momente: "Bildung in ihren ersten Ausformungen", "das Gefühl für heraufziehendes Unheil" und "Freiheit zumindest als Vorahnung" (Althaus, 1992: 444).

gen zur Philosophie erfüllt sein müssen, wird häufig nicht bedacht, vielleicht gerade weil es auf eine triviale Weise wahr ist. Wenn Philosophie als Ausdruck von Fülle, geradezu von Überfülle zu verstehen ist, so folgt daraus allerdings mitnichten, sie entstehe sobald als möglich. Hegel muss, auch hierin Aristoteles folgend, ein zugrundeliegendes, allgemeinemenschliches Streben nach Wissen unterstellen, das sich realisiert, sobald die materiellen Möglichkeiten dazu gegeben sind. Diese anthropologische Vorannahme hält aber einem Kulturvergleich nicht stand. In seiner bekannten Arbeit *The Original Affluent Society* weist Marshall Sahlins für eine Vielzahl sogenannter primitiver Kulturen nach, dass dort durchaus im Übermaß für das Nötige gesorgt ist und zugleich genügend freie Zeit zur Verfügung steht.⁵⁸ Es gibt in solchen Kulturen z.T. deutlich mehr Muße als sie ein gewöhnlicher Zeitgenosse Hegels genossen hat. Und selbst wenn man davon ausgeht, zur Entstehung von Philosophie bedürfe es einer Gesellschaftsschicht, die dauerhaft von den Zwängen der Reproduktion entbunden, so finden sich solche Gruppen schon in relativ schwach ausdifferenzierten Sozialwesen. Spätestens in den zentralistischen Kulturen Ägyptens, Babylons oder Chinas gab es luxuriöse Muße und vermutlich mehr, als sie ein Athener Bürger je hatte, aber trotzdem Hegel zufolge keine Philosophie. Die Muße kann offenbar ebenso gut Religion, Kunst, Laster oder gar nichts hervorbringen wie Philosophie. Materielle Möglichkeiten erklären nur im Zusammenhang mit entsprechenden menschlichen Bedürfnissen das Aufkommen neuer Phänomene.

(2) Mit dem Motiv einer Philosophie als Produkt von Muße ist daher ein zweites eng verbunden, wonach Philosophie entsteht, wenn eine historische Figur ihren Höhepunkt erreicht, vollendet ist und sich bereits ihrem Untergang nähert. "Man kann sagen, ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus – eine Trennung, Unterschied der Stände entstanden – nähert sich seinem Untergang – Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz, oder unbefriedigt in derselben, gegen sie in die Räume des Gedankens flüchten" (Hegel, 1820-23: 59). Als Beleg für letzteres gelten bei Hegel insbesondere Sokrates und Platon, aber auch die ersten Vorsokratiker. Die ionische Naturphilosophie setzt in der Epoche des Untergangs der griechischen Städte in Kleinasien durch die Eroberungen des Kyros ein. "Eine schöne Welt, die sich für sich ausgebildet hatte und auf höherer Stufe stand als das mittlere Griechenland, geht da zu Grunde, und da tritt gerade die Philosophie auf" (Hegel, 1825/26a: 9). Im Untergang des Alten liegt das Bedürfnis und die Not-Wendigkeit des Neuen. "Diese Not (Krise, Widerspruch) darf nicht als eine zufällige technisch zu bewältigende vorübergehende Notlage betrachtet werden, sondern als eine fundamentale Systemkrise" (Gans, 1993: 224). Insofern gilt die entstehende griechische Philosophie auch als Ausdruck von Dekadenz bzw. Niedergang. Die Philosophie reflektiert auf das Prinzip seines Volkes, faßt es angemessen in Gedanken, kann aber die Entzweiung lediglich im Reich des Gedankens versöhnen. Zugleich besiegelt und befördert sie durch ihre Kritik den Untergang des Alten. Auch dieser Aspekt bietet für sich noch keine hinreichende Erklärung der Entstehung von Philosophie, da im Laufe der Geschichte zahlreiche schöne Welten zugrunde gegangen sein mögen, ohne daß Philosophie entstand. Das Konzept der Not-Wendigkeit von Philosophie hat aber noch andere Schwächen. Die "eindrucksvolle Lehre von der paradoxen Stellung der Philosophie in ihrer Epoche dürfte sich historisch kaum allgemein verifizieren lassen; sie ist systematisch fundiert in zwei Theoremen der Metaphysik des Geistes" (Düsing, 1989: 140). Zum einen in der Vor-

⁵⁸ Sahlins (1972: 14-20) führt u.a. Untersuchung an australischen Fischergruppen, die außerhalb der religiösen Feiertage im Schnitt nur knapp vier bis sechs Stunden täglich für ihre Reproduktion aufwenden. Sahlins will mit diesen und vielen anderen Beispielen die verbreitete kapitalistische Ideologie widerlegen, den prinzipiell unbegrenzten Bedürfnissen des Menschen stünden nur begrenzte Güter gegenüber.

annahme, die Philosophie sei die höchste Form der Selbsterfassung des Geistes (im Unterschied zu Kunst und Religion), denn angemessen werde eine Epoche nur im Medium des Begriffes erfaßt. Zum anderen durch die holistische Deutung von Epochen, die ihren Ausdruck in einem zugrundeliegenden Prinzip des Volksgeistes fänden. Hegels These der Entstehung von Philosophie im Zusammenhang mit einer grundlegenden Systemkrise wird somit zu einer Erklärung nur im Kontext seiner geschichtsphilosophischen Überzeugungen.

(3) Die dritte allgemeine Voraussetzung für die Entstehung der Philosophie erwähnt Hegel an einer späteren Stelle seiner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen: "Erst wo die bürgerliche Freiheit aufgeblüht ist, da konnte die Philosophie hervortreten. [...] In der Weltgeschichte also ist der Anfang der Philosophie, wo freie Völker aufgetreten sind. Dies ist erst geschehen im griechischen Volk, im Abendland" (Hegel, 1820-23: 93f). Mit Blick auf die griechische Antike benennt Hegel in der Geschichtsphilosophie einige konkrete Momente, die der Entwicklung bürgerlicher Freiheit in Griechenland förderlich gewesen seien. Er hebt dort hervor, inwiefern die Entstehung einer Verkehrsökonomie unter bestimmten geographischen Bedingungen im griechischen Mittelmeerraum das Aufkommen der Philosophie begünstigte. Dabei komme dem Mittelmeer eine besondere Rolle zu, denn durch die Möglichkeit zu Handelsbeziehungen und zur Kommunikation befreie das Meer die Griechen aus der Enge des einzelnen Staates. "Auf dem Meer ist auch Gewerbe, aber die einzelne Person hat sich hier befreit, ist frei in ihrem Leben. Das Prinzip der Freiheit der einzelnen Person ist dadurch dem europäischen Staatsleben grundlegend geworden" (Hegel, 1822/23: 112). In der Tätigkeit der Griechen als Seehändler sieht Hegel ein relevantes Moment der Entstehung von Philosophie, weil sich mit den Bedingungen und Möglichkeiten des Seehandels auch eine gewisse Tapferkeit und individualistische Selbständigkeit verbinde. Insofern habe der Seehandel bei den Griechen im Unterschied zu den Asiaten zu der bekannten "Kühnheit des Verstandes" (Hegel, 1822/23: 112) geführt, die Hegel etwa an Thales konstatiert hatte. Warum es allerdings gerechtfertigt ist, mit Blick auf die griechische Welt von einer besonderen Realisierung bürgerlicher Freiheit zu sprechen, und warum die Entstehung einer solchen Freiheit gerade Philosophie begünstige, bedarf noch eingehender Begründung. Schließlich gab es auch andere Völker die sich dem Seehandel widmeten, vor allem die Phönizier. Dergleichen muss die enge Verknüpfung von kaufmännischer Freiheit und Philosophie noch detaillierter beleuchtet werden.

Da die bisher genannten drei konkreten ermöglichenden Bedingungen für die Entstehung von Philosophie unzureichend sind, ist es nötig, sie in den Rahmen der Geschichtsphilosophie Hegels einzubinden. Erst im Zusammenhang mit den Thesen der *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte* und den dort eingangs dargestellten anthropologischen Annahmen gelangt man zu einem angemessenen Verständnis der Position Hegels und erst dann entfaltet sie ihre ganze Überzeugungskraft. Die luxuriöse Muße führt nur auf Basis einer bestimmten Konzeption der *conditio humana* zu einem grundlegend veränderten Nachdenken über die Welt und ebenso entsteht die Philosophie bei Hegel als Folge einer Systemkrise und durch das Aufkommen bürgerlicher Freiheit nur im Kontext seiner Theorie historischer Entwicklung. Aus diesen Gründen werde ich im Folgenden die anthropologischen und die geschichtsphilosophischen Thesen Hegels hinsichtlich der Genesis philosophischen Denkens beleuchten.

5.2.2 Hegels anthropologische Erklärung

Am Anfang und Grunde der Hegelschen Geschichtsphilosophie liegt eine bestimmte Konzeption der menschlichen Natur.⁵⁹ Anthropologie und Geschichte sind im Denken Hegels eng verwoben, denn "Geschichte wird von Hegel als Entwicklungsprozeß der Gattung 'Mensch' angesehen" (Mall, 2000: 56). Hegels Anthropologie "schildert die Entwicklung von der unmittelbaren Bestimmtheit der Seele durch die Natur bis zur freien Bestimmung des Körpers durch die Seele. Am Ende dieses 'Befreiungskampfes der Seele gegen ihren substantiellen Inhalt' steht das Erwachen der Seele zum Ich" (Fetscher, 1970: 35). Das Verhältnis von Seele und Körper wird - dem allgemeinen Verhältnis von Geist und Natur vergleichbar - als widersprüchlich und daher als dialektisch fortschreitender Befreiungskampf der Seele gefaßt. Der zugrundeliegende prozessierende Widerspruch besteht zwischen der Idee der menschlichen Freiheit, die den selbstbewußten menschlichen Willen zur Basis hat, und den Leidenschaften, die als Ausdruck der menschlichen Triebnatur verstanden werden können.⁶⁰ Dabei liegt die leidenschaftliche Seite in der Hegelschen Genealogie des Menschen am Anfang. "Zunächst wissen wir, daß wir fühlend sind" (Hegel, 1822/23: 27). Dieser Zustand des Fühlend-Seins sei allerdings noch unbestimmt. "Der Fortgang ist, sich zu entzweien, etwas mir als Gegenstand gegenüberzustellen" (Hegel, 1822/23: 27) und damit die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Welt, zwischen Subjekt und Objekt zu schaffen. Nachdem die ursprüngliche naturhafte Einheit des Menschen in die Entzweigung von Leidenschaft und Vernunft aufgehoben wurde, findet in der Darstellung Hegels eine nicht hergeleitete Wertung statt: "Es tritt aber eine eigene Weise der Bestimmtheit ein, nämlich daß ich mich als mangelhaft, als negativ fühle, daß ich einen Widerspruch in mir finde, der meine Einheit mit mir aufzulösen droht" (Hegel, 1822/23: 27). Der Mensch erfahre sich zunächst bestimmt als triebhaftes und daher mangelhaftes Wesen. Insofern der Mensch von seinen Leidenschaften getrieben werde, seien ihm die äußeren Gegenstände lediglich Mittel seiner Befriedigung und seine Anschauungen dieser Gegenstände seien nur äußerlich und ungeordnet. In dieser Hinsicht sei der Mensch einem instinktgesteuerten und bewußtlosen Tier vergleichbar. Allerdings werde der Zustand tierisch-triebhafter Dumpfheit durch das Vermögen zum "Denkendsein" durchbrochen, "dies unterscheidet ihn vom Tier" (Hegel, 1822/23: 28). Nun hat jedoch bei Hegel nicht nur der Mensch Triebe, sondern auch das Denken selbst, und der "unendliche Trieb des Denkens ist, das Reelle in uns zu setzen als ein Allgemeines und Ideelles" (Hegel, 1822/23: 28). Daher strebe der Mensch danach, seinem Denken des Ideellen in sich und in seiner Welt Realität zu verschaffen. Dazu beherrsche er zunächst sich selbst und höre somit auf "ein bloß Natürliches zu sein" (Hegel, 1822/23: 28). Indem der Mensch sowohl um seine Triebe als auch um seine ideelle Innerlichkeit weiß, ist es ihm der Hegelschen Triebtheorie zufolge möglich, "die Vorstellung, die Gedanken, das Ideelle zwischen das Drängen des Triebes und seine Befriedigung" zu stellen, und indem der Mensch seine Triebe "hemmen oder laufen lassen kann, handelt er nach Zwecken, bestimmt sich nach etwas Allgemeinem" (Hegel, 1822/23: 28).⁶¹ Vermittels

⁵⁹ Eine eigenständige Schrift Hegels zur Anthropologie gibt es nicht. Mall weist darauf hin, daß auch nur wenige Hegelianer dessen Anthropologie systematisch untersucht haben. Vgl. Mall (2000: 58). Dabei übersieht er Fetschers (1970) Studie *Hegels Lehre vom Menschen*, die allerdings 'nur' einen Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften darstellt. Ich beziehe mich auf den folgenden Seiten vor allem auf Hegel (1822/23: 25-35).

⁶⁰ Vgl. Hegel (1822/23: 25f).

⁶¹ Hegel nimmt hier eine bemerkenswerte und nicht notwendige Gleichsetzung vor, indem er die Orientierung an Zwecken mit der Bestimmung nach etwas Allgemeinen identifiziert. Ein handlungsleitender Zweck muss jedoch durchaus nicht allgemeiner Natur sein und aus dem Umstand, dass ein Mensch denken kann, bevor

der Bestimmung nach etwas Allgemeinem schaffe der Mensch in sich die Voraussetzung zur Philosophie, welche die angemessene, weil gedanklich-begriffliche Form der Erfassung des Allgemeinen sei. In diesem Prozeß entwickle sich die Seele des Menschen vom an-sich-zum für-sich-seienden Ich.

Die Selbstwerdung des Menschen konzipiert Hegel als eine Beherrschung der inneren Natur, durch die der Mensch sein Vermögen zur Vernunft, zur Orientierung an allgemeinen Zwecken in sich verwirklicht. "Was der Mensch zunächst unmittelbar ist, ist nur seine Möglichkeit, vernünftig und frei zu sein, nur die Bestimmung, das Sollen; erst durch Zucht, Erziehung und Bildung wird er, was er sein soll, der Vernünftige. Der Mensch ist nur die Möglichkeit, Mensch zu sein, wenn er geboren ist. Der Mensch muß sich alles erwerben, muß sich selbst erst zu dem machen, was er sein soll, was sonst nur seine Möglichkeit war, eben weil er ein Geistiges ist; er muß das Natürliche abschütteln" (Hegel, 1822/23: 31).⁶² Der Mensch werde demnach, was er (aus nicht genannten Gründen) sein *soll*, nur indem er mit Hilfe der Zucht das Geistige in sich verwirkliche und das Natürliche bestimmt negiere. Diese Aufhebung des Widerspruchs von Geist und Natur auf der Stufe des Selbstbewußtseins bezeichnet Fetscher als "das *Werden der Vernunft*, welche ihrerseits wiederum Voraussetzung des Geistes ist, eine wesentliche Epoche in der Menschwerdung also" (Fetscher, 1970: 108).⁶³ Wie schon die griechische Philosophie selbst nur durch ein Absehen von der sinnlichen Erscheinungswelt möglich war, so beruht bei Hegel auch die Menschwerdung des Menschen auf einer Negation der inneren Natur. Zugleich realisiere der Mensch nur dadurch dasjenige, was in ihm ebenso wie in der Welt wesentlich und allein wahrhaft wirklich sei: die Vernunft. Und nur vermittels der an-sich-seienden Übereinstimmung der den Menschen wie auch der Welt zugrundeliegenden Vernunft ist philosophische Erkenntnis möglich.⁶⁴

Der Ontogenese der Gattung entsprechend ungünstig bewertet Hegel den "Naturzustand" des frühen Menschen, mit dem die Weltgeschichte ihren Anfang nehme. Dieser gilt ihm (auch in bewußter Abgrenzung von zeitgenössischen Idealisierungen des sog. 'edlen Wilden') als ein "Zustand der Unfreiheit, der Begierde, worin der Geist als solcher nicht wirklich ist" (Hegel, 1822/23: 33). Zwar sind auch die kulturellen Leistungen der frühen Völker wie z.B. die Mythen "Hervorbringungen des Geistes, aber nur ein instinktartiges Produzieren" (Hegel, 1822/23: 36) denn sie geschehen ohne eine bewußte Kenntnis der Idee.⁶⁵ Damit

er handelt, folgt mitnichten eine Entwicklung hin zur Philosophie.

⁶² Dieser Einschätzung der *conditio humana* entsprechen auch die pädagogischen Überlegungen Hegels, die er im Rahmen seiner zustimmenden Interpretation der *echemytia* (der Pflicht, das Geschwätz inne zu halten) in der pythagoreischen Ausbildung anstellt. Vgl. Hegel (1825/26a: 27).

⁶³ Diese Menschwerdung veranschaulicht Fetscher, sich dabei unkritisch an Hegel anlehnd, am Beispiel sogenannten Primitiver. "Der primitive Mensch lebt naiv-eingebettet in einer ihn tragenden Natur. Aber so sehr er 'eins mit ihr' war, so sehr war er zugleich allein mit sich; nur eine dumpfe Ahnung war ihm gegeben, sein Selbst war zutiefst 'Trieb' gegen alles Andere, in erster Linie Nahrungs- und Sexualtrieb; diesen Grundtrieben entsprach sein Weltbild. Die 'Umweltlehre' des Frhrn. v. Uexhüll hat für das Tierreich ähnliche Phänomene beschrieben" (Fetscher, 1970: 108). In diesen Formulierungen versammelt Fetscher in beklemmender Dichte eine Reihe gängiger aber deshalb noch nicht zutreffender Topoi einer überholten Kulturanthropologie. Inwiefern die Menschen in sog. primitiven Kulturen Tieren oder Kindern vergleichbar seien, soll an späterer Stelle eingehender erörtert werden.

⁶⁴ "Die Grundlage der Möglichkeit des Vernehmens der *Vernunft außer* uns durch die *Vernunft in uns* ist die an-sich-seiende Identität der beiden 'Vernunften': es ist ein und dieselbe Vernunft, die sich einmal als vernünftige *Struktur des Seins*, das andere Mal als *vernünftigen Begreifen* des Seins offenbart" (Fetscher, 1970: 123); vgl. auch Fulda (1984: 24).

⁶⁵ Insbesondere solche Passagen sind es wohl, in denen Mall eine anthropozentrische Universalisierung des westlich-christlichen Menschenbildes erblickt und behauptet, dass "Hegels Anthropologie mit der christlichen Religion steht und fällt" (Mall, 2000: 60). Allerdings unterzieht sich Mall nicht der Mühe, die Geschichtsphilosophie Hegels en detail zu verstehen. Jedoch erkennt auch Fetscher, der geneigt ist, Hegel in

möchte Hegel nun nicht gerade behaupten, daß die Taten der Menschen "von tierischer Dumpfheit sollen angefangen haben [...] wohl aber mit menschlicher Dumpfheit" (Hegel, 1822/23: 35). Der frühe Mensch sei zwar nicht einem Tier, wohl aber einem Kind vergleichbar, das noch kein Mensch, also noch nicht vernünftig sei, aber alle Anlagen und Möglichkeiten dazu in sich habe. "Dem Kinde können wir keine Vernünftigkeit zuschreiben; aber der erste Schrei des Kindes ist schon anders als der tierhafte, es ist darin sogleich schon das menschliche Gepräge" (Hegel, 1822/23: 35).⁶⁶ Dieses menschliche Gepräge auszubilden, ist die Aufgabe der Weltgeschichte.

Vor dem Hintergrund der materiellen Bedingungen und der Muße im antiken Griechenland erscheint die Entstehung von Philosophie dann folgerichtig, denn sie entspricht bei Hegel dem allgemein-menschlichen Bedürfnis, die kindische Trieb- und Naturhaftigkeit in eine vernünftige Orientierung an allgemeinen Zwecken aufzuheben. Die Orientierung an allgemeinen Zwecken vollziehe sich angemessen allein vermittelt der bewußten Kenntnis der Idee, also im Medium der Philosophie. Insofern muss die Entstehung der Philosophie in der griechischen Antike bei Hegel als wichtiger Schritt in der Menschwerdung des Menschen, als Übergang von der Potentialität zur Aktualität des Mensch-Seins verstanden werden. Dieser Übergang wird als Befreiungskampf der Seele des Menschen aus einer anfänglichen (allgemeinen) Einheit mit der Natur hin zu einer geistigen Beherrschung der inneren und äußeren Natur vorgestellt. Mit einer solchen Konzeption anthropologischer Entwicklung erklärt sich die Entstehung der Philosophie als Folge eines allgemeinmenschlichen Bedürfnisses, welches sich Befriedigung verschafft, sobald die äußeren Umstände es zulassen. Zugleich ist mit ihr eine Abwertung jener Kulturen verbunden, denen der Weltgeist diesen Schritt zunächst versagt hat. Die Diskriminierung zwischen Hellenen und Barbaren wird dahingehend zugespitzt, dass nur die Griechen zu Menschen im vollen Sinne des Wortes geworden seien. Dieser Anthropologie ist ein struktureller Eurozentrismus eingeschrieben.

Hegel datierte den entscheidenden Sieg der Seele über den Körper bekanntlich auf ca. 600 v.u.Z., denn dort begegne uns mit der griechischen Philosophie erstmals die "Stufe des Selbstbewußtseins [...] wo der Mensch in der Geschichte seine Freiheit erfaßt hat" (Hegel, 1820-23: 93). Warum es allein dem griechischen Volk vorbehalten geblieben sein soll, erstmals einen so wichtigen Schritt in der Menschwerdung des Menschen zu vollziehen, erklärt sich im Rahmen der geschichtsphilosophischen Konstruktion Hegels.

5.2.3 Hegels geschichtsphilosophische Erklärung

Zum Verständnis der Hegelschen Antwort auf die Frage nach den Gründen der Philosophieentstehung ist die Auseinandersetzung mit seiner Philosophie der Weltgeschichte unabdingbar, denn die "Theorie der Philosophiegeschichte ordnet Hegel in seine universalistische Geschichtsmetaphysik ein" (Düsing, 1989: 137). Diese ist integraler Bestandteil seines gesamten philosophischen Systems; sein "System war vorwiegend geschichtsphilosophisch. Man kann sagen, daß 'Hegels Geschichtsauffassung metaphysisch und seine Metaphysik historisch' ist" (Wiedmann, 1965: 81). Der späte Hegel versucht "in der *Enzyklopädie* und, ihr folgend, in

materialistischer Absicht produktiv zu deuten, in dessen Geschichtsphilosophie einen "extremen Spiritualismus" (Fetscher, 1970: 12) und seine Anthropologie stehe "ganz entschieden auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschafts- und Moralphilosophie" (Fetscher, 1970: 118).

⁶⁶ Zu dem antizipierten Menschen im Kinde bei Hegel vgl. Fetscher (1970: 30f). Die Metapher, sog. primitive Menschen seien wie Kinder und die Entstehung der Philosophie sei dem Prozess des Erwachsenwerdens vergleichbar, findet sich in der Literatur noch immer recht häufig.

der *Rechtsphilosophie* und den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, vor allem in deren Einleitung" (Horstmann, 1982: 60) ein überzeugendes Konzept geschichtlicher Entwicklung vorzulegen.⁶⁷ Dieses Konzept ist bekannt. Hegel versteht die Geschichte als zielgerichteten und vernünftigen Entwicklungsprozeß, dem ein prozessierender Widerspruch zwischen ideeller Vernunft und material-historischer Wirklichkeit zugrunde liegt. Die Entzweiung zwischen Vernunft und Materie ist asymmetrisch, insofern der Geist allein im strengen Sinne wahrhaft wirklich ist. Zugleich realisiert er sich zunehmend in den materialen Erscheinungen und kann sich nur darin realisieren.

Hegels philosophisches System ist durch die große Ambition charakterisiert, eine Versöhnung von Geist und Materie, von systematischer Vernunft und materialer Geschichte zu vollziehen. "Die Hegelsche Einheit des Systematischen und Historischen, die seine Rechts- und Geschichtsphilosophie gleichermaßen theoretisch hergestellt zu haben beansprucht, findet in seinem System ihre Basis in einem Begriff von 'Vernunft' und 'Geist', der als dialektische Einheit von Statik und Dynamik, Subjekt und Objekt präsentiert wird. Dieser Begriff soll die durchgängige Systematisierung der historischen Lebenswelt ermöglichen" (Schnädelbach, 1974: 29). Hegel möchte zeigen, daß die historische Wirklichkeit vernünftig ist, auch wenn sie es nicht zu sein scheint. Er hält es für unabdingbar, die Weltgeschichte als einen vernünftigen Prozeß zu deuten, wenn man sie überhaupt deuten will. "Der große Inhalt der Weltgeschichte ist aber vernünftig und muß vernünftig sein" (Hegel, 1822-30: 32).⁶⁸ Dabei fügt er dem Begriff der Vernunft einige Elemente bei, die nicht ohne weiteres notwendig sind. Beispielsweise setzt er das Vorhandensein von Vernunft mit der Existenz eines Endzwecks gleich, wenn er voraussetzt, "daß in den Begebenheiten der Völker ein solcher letzter Zweck das Herrschende und allein sich vollbringende ist, daß also Vernunft in der Weltgeschichte ist" (Hegel, 1822/23: 21). Durch diese Gleichsetzung kommt es zu einer Engführung zwischen Vernunft und Teleologie, die es möglich bzw. notwendig macht, die Geschichte als zusammenhängenden zielgerichteten Entwicklungsprozeß zu deuten. Zugleich und in der Argumentationsführung konsistent "verlangt Hegel auch für die Betrachtung der Geschichte der Philosophie 'Glauben' an die göttliche Providenz bzw. an den Weltgeist" (Düsing, 1989: 137). Demnach muss auch Hegels Konzeption der vernünftigen Philosophiegeschichte als Teil seiner spekulativen Theodizee verstanden werden. Weniger aufgeladene Vernunftkonzepte könnten demgegenüber eine verstehende Deutung historischer Phänomene zulassen, ohne sich dem Metaphysikvorwurf aussetzen zu müssen. Die Unterstellung eines vernünftigen Endzweckes in der Geschichte hingegen macht die Annahme einer zwecksetzenden und -realisierenden historischen Instanz folgerichtig. Die Idee einer Vernunft in der Geschichte

⁶⁷ Horstmann unterscheidet diese dritte von zwei früheren Konzeptionen der Geschichtsphilosophie in der Entwicklung Hegels, die sich allerdings darin gleichen, dass in allen systematisch ein Subjekt der Geschichte vorausgesetzt und der historische Prozess als nicht-kontingent und zielgerichtet aufgefasst wird. Vgl. Horstmann (1982: 58-60). Ich verwende im Folgenden vor allem die 1996 von Ilting u.a. herausgegebene textkritische Edition des ersten Berliner Vorlesungszyklus von 1822/23. Gelegentlich greife ich auch auf die besonders bekannte Kompilation der Einleitungen in die Philosophie der Weltgeschichte von 1822-30 zurück, die von Hoffmeister unter dem Titel *Die Vernunft in der Geschichte* zusammengestellt wurde, sowie auf die Passagen zur Weltgeschichte am Ende der Philosophie des Rechts. Zur Editions- und Entwicklungsgeschichte der fünf Vorlesungszyklen zur Philosophie der Weltgeschichte in der Berliner Zeit vgl. Grossmann (1998). Die Besonderheiten der Vorlesung von 1822/23 werden dargelegt von Hesse (1998: 79-84), der auf die Veränderungen selbst zentraler Begriffe wie 'Geist' oder 'Geschichte' im Laufe der Berliner Vorlesungszyklen hinweist. Auf diese Veränderungen kann und muss im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden, zumal eine grundlegende Revision des Hegelschen Geschichtsbildes, wie es in der dritten Fassung der Berliner Jahre vorliegt, nicht erkennbar ist. Vgl. Hesse (1998).

⁶⁸ Diese Formulierung hat weniger den Charakter einer Erkenntnis als vielmehr den einer Beschwörungsformel, die vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Umwälzungen seiner Zeit erklärlich ist.

lässt den Gedanken an ein Subjekt, einen Träger dieser historisch wirkmächtigen Vernunft entstehen. Die wesentliche Figur ist dabei der Weltgeist, der sich in die Welt entlassen hat und im Laufe der Geschichte auf höherer Stufe wieder zu sich selbst kommt.

Hegel beabsichtigt "zu zeigen, daß der ganze Gang ein konsequenter des Geistes ist und die ganze Geschichte nichts als nur Verwirklichung des Geistes" (Hegel, 1822/23: 521). Die empirische Geschichte wird als "an einem Zweck orientierte Handlung des wirklichen Geistes" (Horstmann, 1982: 60) verstanden, der seinen Zweck im Rahmen einer fortschreitenden Entwicklung auch erreicht. Mit den Worten Hegels: "Die Weltgeschichte stellt nun den *Stufengang* der Entwicklung des Prinzips dar, dessen Gehalt das Bewußtsein der Freiheit ist" (Hegel, 1822-30: 155). Schaut man sich die bisher gemachten Aussagen Hegels hinsichtlich der Weltgeschichte genauer an, so fallen mit Blick auf die Genesis philosophischen Denkens vor allem drei Momente ins Auge:

Erstens vermittelt Hegel Vernunft und Geschichte durch die Unterscheidung von historischem Wesen und Erscheinung, indem er die Geschichte als Darstellung eines vernünftigen, zweckgerichteten und weltgeschichtlich realen Fortschrittes begreift. "Die Weltgeschichte selbst ist nur eine Weise der Erscheinung der Vernunft, eine der besonderen Gestalten, in denen die Vernunft sich offenbart" (Hegel, 1822/23: 21). Insofern kann die Geschichte trotz ihrer chaotischen Erscheinung als wesentlich vernünftig verstanden werden. Dabei werde die Vernunft nicht durch die Reflexion in die Geschichte hineingelegt, sondern, dem Wortsinne entsprechend, nur reflektiert. Allerdings muß der Betrachter selbst vernünftig sein und sein Augenmerk auf das Vernünftige oder zumindest auf die tatsächlichen Kausalitätsverhältnisse und Zwecke in der Geschichte legen.

Zweitens gilt die Geschichte als Stufengang der Entwicklung des Prinzips. Wie in der Philosophiegeschichtsschreibung legt Hegel auch hier den Gedanken eines jeweiligen grundlegenden Prinzips jeder Epoche zugrunde. "Jedem welthistorischen Volk ist ein notwendiges Prinzip zugeteilt. Diese Prinzipien haben eine notwendige Folge in der Zeit und ebenso eine konkrete räumliche Bestimmtheit, eine geographische Stellung" (Hegel, 1822/23: 91). Das Prinzip eines Volkes entfaltet sich immer in den Taten und Einrichtungen seines gesellschaftlichen und kulturellen Lebens entsprechend der geographisch-klimatischen Bedingungen. Dem korrespondiert auch das Denken.⁶⁹ Philosophie ist bei Hegel als wesentlicher Teil der Verwirklichung des Weltgeistes im Geist eines Volkes zu verstehen. Dieses Theorieelement ist die Basis seiner Konzeption der sog. Volksgeister, auf die noch detaillierter eingegangen werden muß.

Die Entwicklung des Prinzips ist bei Hegel drittens als Fortschritt über stets höhere Stufen hin zu einem abschließenden Ziel, die vollständige Verwirklichung der selbstbewussten Freiheit, konzipiert. "The higher stage here mentioned is a step on the road to spirit's goal, the full realization and full consciousness of freedom" (Walsh, 1992: 169).⁷⁰ In unserem Zusam-

⁶⁹ Daß ich hier etwas unpräzise von einem 'Korrespondenzverhältnis' spreche, hat seinen Grund darin, daß die Philosophie in der Auffassung Hegels nicht als Folge bestimmter gesellschaftlicher, ökonomischer oder klimatischer Faktoren zu verstehen ist, sondern vielmehr gemeinsam mit ihnen Ausdruck der Selbstverwirklichung der Idee in einem Volk ist.

⁷⁰ Auf die enge systematische Verbindung von Geschichte und Freiheit hat jüngst Ilona Konec (1995) noch einmal nachdrücklich hingewiesen. Der britische Hegelforscher W.H. Walsh zeigt, daß die Geschichtsphilosophie Hegels vermittle der Idee der Freiheit eng mit der *Philosophie des Rechts* verbunden ist. "From Hegel's point of view it is a necessary appendix to his political philosophy" (Walsh, 1992: 177), wodurch nachgewiesen werden soll, dass die gegenwärtige staatliche Verfassung "not only inherently rational in itself" sondern auch als "culmination of a line of intelligible development" (Walsh, 1992: 177) gerechtfertigt ist.

menhang ist daran besonders bemerkenswert, das Hegel die Frage nach einem Endzweck suggestiv als Folge eines Ermüdens „am Einzelnen“ (Hegel, 1822/23: 20) allgemein unterstellt und die Antwort ausdrücklich als Voraussetzung charakterisiert: "Diese bejahende Antwort der Frage wird hier vorausgesetzt, als Beweis welcher Wahrheit man die Abhandlung der Weltgeschichte selbst nehmen könnte, da sie das Bild und die Tat der Vernunft ist" (Hegel, 1822/23: 20). Diese Äußerung Hegels ist allerdings nicht dahingehend zu verstehen, die Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit der Vernunft sei empirisch durch die Rekonstruktion der Weltgeschichte zu belegen, vielmehr gilt sie als notwendige Voraussetzung in Ansehung der Geschichte überhaupt.⁷¹ "Wenn man nicht den Gedanken der *Vernunft* mitbringt, muß man wenigstens den Glauben mitbringen, daß wirklich Verursachung in der Geschichte sei, und daß die Intelligenz, der Geist nicht dem Zufall preisgegeben sei" (Hegel, 1822/23: 22). Ohne diesen Glauben synthetisiere sich die Geschichte weder zu einem sinnvollen Zusammenhang noch ist es möglich, irgend etwas aus ihr zu lernen, denn "sie ist leer; es ist nichts darin zu lernen, wenn man nicht Vernunft und Geist mitbringt" (Hegel, 1822/23: 22).

Hegel führt die Annahme einer Vernunft in der Geschichte als Glaubenssatz ein und stützt ihn mit dem Hinweis, die Geschichte sei sonst leer. Die hier anklingenden religiösen Motive sind ihm dabei durchaus präsent, wenn er schreibt: "Die Einsicht der Philosophie ist, daß keine Gewalt über die Macht des Guten, Gottes, geht, die ihn hindert sich geltend zu machen, daß Gott Recht behält, daß die Weltgeschichte nichts anderes darstellt, als den Plan der Vorsehung. Gott regiert die Welt; der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte" (Hegel, 1822-30: 77). Die Gleichsetzung des Weltgeistes mit dem Plan der göttlichen Vorsehung ist besonders vor dem zeithistorischen Hintergrund eines grundlegenden Skeptizismus hinsichtlich der Wirksamkeit Gottes in der Welt erstaunlich.⁷² Bei Hegel hingegen wird eine positive Antwort auf das Theodizee-Problem als philosophisch notwendige Einsicht vorausgesetzt.⁷³ Sollte diese Voraussetzung zutreffend sein, erklärt sich die Entstehung der Philosophie letztlich als notwendiges Moment des göttlichen Schöpfungsplanes bzw. der Vorsehung und Selbstverwirklichung des Weltgeistes. Ohne diese Geschichtsphilosophie bleibt Hegels Erklärung des Überganges vom Mythos zum Logos unvollständig.

Allerdings belässt Hegel es nicht bei allgemeinen metaphysisch-religiösen Thesen, sondern versucht die Vernunft in der Geschichte in concreto nach zu zeichnen. In den Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte führt er spezifische Gründe dafür an, weshalb gerade im griechischen Volk mit der bürgerlichen Freiheit die zentrale Voraussetzung zur Philosophie entstand. Insofern ist die Behauptung zutreffend, daß "Hegel die geschichtliche Situiertheit einer Philosophie nicht als etwas Kontingentes, sondern als ein derselben Notwendiges,

⁷¹ Diese Deutung widerspricht Versuchen, "die Hegelsche Geschichtstheorie von der Last des Ontologievorwurfs" (Gans, 1993: 195) zu befreien, indem sie sein Vorgehen als "Rekonstruktion des geschichtlichen Prozesses anhand des empirischen Materials" (Gans, 1993: 115) interpretieren.

⁷² Vgl. etwa Kants Text *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. Kant kommt darin nach einer Erörterung verschiedener Versuche zum Beweis der Allmacht und Güte Gottes "vor dem Gerichtshofe der Vernunft" (Kant, 1791: 105) zu dem Ergebnis, daß es die Theodicee "nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu tun" (Kant, 1791: 162) hat.

⁷³ Schnädelbach zufolge versteht sich Hegels Philosophie "explizit als 'Theodizee': als Rechtfertigung der Existenz und Allmacht Gottes trotz der augenscheinlichen Gottverlassenheit und elenden Verfassung der wirklichen Welt" (Schnädelbach, 1999a: 151). Ein anderer Hegelforscher meint gar, seine "ganze Philosophie ist nichts anderes als der Beweis der Wahrheit, um die sich das Christentum dreht" (Wiedmann, 1965: 84). Der christlich-religiöse Charakter vieler Teile der Hegelschen Philosophie ist von vielen Kritikern hervorgehoben worden.

vielleicht als erster überhaupt reflektiert hat" (Gans, 1993: 168). Im Unterschied zu historisch-materialistischen Konzeptionen erscheinen die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen bei Hegel dabei jedoch nicht als wirkende Ursachen, aus denen die Philosophie kausal ableitbar ist. Die Philosophie wird von Hegel vielmehr als ein wichtiges Element in der Entwicklung des Weltgeistes verstanden, der sich allerdings nicht nur in der Philosophie, sondern als Prinzip einer ganzen Epoche realisiert. "Was Prinzip der Philosophie ist, ist ebenso Prinzip der ganzen übrigen Welt in ihren verschiedenen Epochen. Die muß nun nicht nur in der Weise von philosophischer Idee hervortreten, sondern sie muß ebenso als Prinzip einer geschichtlichen Periode vorhanden sein. Nur wo es so ist, als das produktive Prinzip einer Weltperiode, da kann die Philosophie hervortreten" (Hegel, 1820-23: 93). Philosophie steht demnach in einem unmittelbaren Zusammenhang mit ihrer Zeit, weil sie als wesentlicher Teil der historischen Bewegung gilt. Als System in der Entwicklung reflektiert Philosophie den Prozeß der Verwirklichung des selbstbewußten Geistes.

Das Instrument des Geistes zu seiner Selbstverwirklichung sind die verschiedenen Volksgeister sowie die weltgeschichtlichen Individuen.⁷⁴ In unserem Zusammenhang kommt der Konzeption der Volksgeister bzw. der Prinzipien bestimmter Völker besondere Bedeutung zu. "Die *Bedeutung* des Volksgeistes in Hegels Philosophie der Geschichte ist *zentral*", (Bärsch, 1982: 181) denn: "Jeder einzelne neue Volksgeist ist eine neue Stufe in der Eroberung des Weltgeistes, zur Gewinnung seines Bewußtseins, seiner Freiheit" (Hegel, 1822-30: 73).⁷⁵ In der Rechtsphilosophie bestimmt Hegel, daß "die Staaten, Völker und Individuen" zwar ihre Interessen aktiv und bewußt verfolgen, aber "zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts" (Hegel, 1821: 290) des Weltgeistes sind.⁷⁶ Die Volksgeister fungieren als das "Vollstreckungsorgan" (Bärsch, 1982: 186) des Weltgeistes auf dem Weg zu seiner Selbstverwirklichung. Ein Volk bringt den inneren Willen seines Geistes hervor, es verwirklicht sein Prinzip; das gelingt den Völkern auf verschiedene Weise und zu verschiedenen Zeiten. Zwar durchlaufen alle Völker den Anfang, den Höhepunkt und den Niedergang des ihnen eigenen Prinzips, aber nur einigen ist es vorbehalten, weltgeschichtlich bedeutsam zu werden. Völker, deren welthistorische Aufgabe erfüllt ist, treten von der Bühne ab, denn ein Volk kann "nicht zweimal in der Weltgeschichte Epoche machen" (Hegel, 1822/23: 55). Und Völker, denen es nie vergönnt war, Epoche zu machen, werde im Rahmen dieser eurozentrischen Siegengeschichte vollends vernachlässigt.⁷⁷ Im Laufe der Eroberung des Welt-

⁷⁴ Die weltgeschichtlichen Individuen wie Caesar oder Napoleon handeln subjektiv ihren eigenen Leidenschaften entsprechend, aber tatsächlich sind sie vielmehr das Exekutivorgan des Weltgeistes. Sie vollziehen den Plan der Vorsehung und vollbringen nur, "was an der Zeit, was wahr, was notwendig ist" (Hegel, 1822/23: 69). Zu den Anfängen und der Entwicklung der Lehre von den weltgeschichtlichen Individuen vgl. Pöggeler (1982).

⁷⁵ In seiner Studie über den Weltgeist und den Geist der Völker betont Bärsch: "Der Begriff Volksgeist ist eine eigenständige Wortprägung Hegels" (Bärsch, 1982: 182). Dabei verteidigt er den Begriff des Volksgeistes gegen voreilige ideologiekritische Entschlüsselungen als rassistisch-nationalistische Konzeption. "Für Hegel ist der Volksgeist in erster Linie Geist. Der Volksgeist ist eine Gestalt der Realisierung des Geistes" (Bärsch, 1982: 182). Ernst Bloch hielt die Volksgeister für mythologische Figuren, in denen Hegel "ein völlig Romantisch-Mythisches zum geschichtlichen Subjekt" (Bloch, 1962: 231) erhebe.

⁷⁶ Die Behauptung, "die weltgeschichtliche Praxis ist nichts anderes als die Taten der Völker und Individuen" (Schaber, 1983: 338) kann daher nicht überzeugen. Schaber deutet die Notwendigkeit in der Geschichte nicht als "Herstellung eines gleichsam schon Vorherbestimmten" sondern als zweckrationale "Wendungen von Nöten" (Schaber, 1983: 339) der historischen Akteure. Der Weltgeist wird dabei zu einer nur retrospektiv erscheinenden Figur umgedeutet. Indem Schaber die Vernunft in der Geschichte als praxisorientierte Handlungsrationaltät liest, liefert er zwar einen interessanten geschichtsphilosophischen Ansatz, aber m.E. keine angemessene Deutung Hegels.

⁷⁷ "Gegen dies, sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in

geistes wird die Stafette der weltgeschichtlichen Entwicklung von einem bedeutsamen Volk an das nächste weiter gegeben, wobei sich in diesem Lauf der Weltgeist mehr und mehr verwirklicht. Die einzelnen weltgeschichtlich bedeutsamen Völker befinden sich daher nicht in einer historisch kontingenten Reihe von zufälliger Vorherrschaft, sondern sie bilden eine notwendige und vernünftige Abfolge, die zugleich als eine Höherentwicklung dargestellt wird.

Ein Volksgeist hat in seiner Form als Staat drei Seiten: Erstens den allgemeinen Inhalt der Religion, Kunst und Wissenschaft, zweitens die äußerlichen Erscheinungen, wozu Hegel etwa die "Sittlichkeit und die Familienverhältnisse" (Hegel, 1822/23: 89), die Techniken und das Recht zählt und drittens "die Naturseite des Staates, Klima, Boden etc" (Hegel, 1822/23: 82). Im Hinblick auf diese Naturseite, sind einige Bemerkungen Hegels erwähnenswert, auch weil sie von systematischer Bedeutung für seine Annahmen zur Philosophieentstehung sind.⁷⁸ Zunächst stellt er einschränkend fest, die Natur sei "ein sehr wenig einflußreiches Moment, die Naturseite, das Klima, erstreckt sich nicht auf die Individuen" (Hegel, 1822/23: 92). Insofern wendet er sich gegen einen Kurzschluß von der geographischen Lage auf die intellektuellen Leistungen der Einzelnen.⁷⁹ Gleichwohl geht er davon aus, daß die Völker der besonders heißen oder besonders kalten Zonen "in einer Dumpfheit erhalten" und „von der Natur deprimiert“ würden und daher nicht zu einer "höheren geistigen Entwicklung" (Hegel, 1822/23: 92) gelangen könnten. Dieses Schicksal ereilte wohl die kulturelle Entwicklung im Orient. Vielmehr sei es die gemäßigte Zone, "und zwar die nördliche gemäßigte, die den Schauplatz des Welttheaters bildet, da die Erde hier kontinental ist, eine breite Brust bildet, während nach Süden hin die Gestalten spitz zulaufen, so daß hier Menschen und Tier spezifisch verschieden vorhanden und im Süden überhaupt die Tiere und Pflanzen das Überwiegende sind" (Hegel, 1822/23: 92f). Hegel spricht von einem Entsprechungsverhältnis zwischen dem Charakter eines Volkes und der Beschaffenheit des Landes, auf dem es lebt.⁸⁰ Insofern komme also den geographisch-klimatischen Bedingungen bei der Entstehung von Philosophie eine gewisse Bedeutung zu, denn im Rahmen dieser natürlichen Voraussetzungen entwickle sich das griechische Volk.

Besonders mit Blick auf die Seehandelsbeziehungen sei die geographische Lage am Mittelmeer der Ausbildung kühner unternehmerischer Freiheit zuträglich gewesen. Die Freiheit wiederum ist nicht nur in diesem praktischen Sinne Bedingung der Möglichkeit von Philosophie, sondern als Prinzip der Periode, in der das griechische Volk Weltgeschichte machte. "Der Grieche steht auf dem Standpunkt, sich als Freies zu wissen" (Hegel, 1822/23: 338). Der Standpunkt der selbstbewußten Freiheit wird durch das Klima und die geographische Lage begünstigt, aber er lässt sich Hegel zufolge sowohl an der Religion als auch an der staatlichen und familiären Verfassung der Griechen ablesen. Die Freiheit drücke sich dabei im Verhältnis der einzelnen Götter zueinander ebenso aus wie auch in der Stellung der einzelnen

der Weltgeschichte" (Hegel, 1821: 291).

⁷⁸ Die Herausgeber der textkritischen Edition der Hegelschen Vorlesungen haben die Bedeutung der Geographie hervorgehoben, die in bisherigen Vorlesungseditionen übersehen worden sei. "Hegels Idee war, daß der Staat als eigentlicher Träger der Geschichte nicht nur eine geistig-kulturelle Seite hat, sondern auch eine natürliche, die ihrerseits die Form des Staates mitbestimmen kann. So soll der Staat als Einheit des Geistes und der Natur begriffen werden" (Iltting, 1996).

⁷⁹ Hegel zufolge "ist es daher langweilig, vom ionischen, milden Himmel in Betreff auf Homer zu hören. Denn der Himmel ist so mild noch, und die Türken haben keine Homere" (Hegel, 1822/23: 92).

⁸⁰ Vgl. Hegel (1822/23: 106).

Adeligen zueinander und zu den jeweiligen Königen.⁸¹ Einschränkend stellt Hegel allerdings fest, daß sich die Individualität im griechischen Volksgeistes noch nicht vollends ausgebildet habe und die Freiheit oftmals nicht von persönlicher Willkür zu unterscheiden sei, denn die Griechen haben "noch keine Innerlichkeit des Gewissens, noch kein Gesetz, noch keine Kirche zu fürchten; Gesetze haben hier keine Macht über die Gemüter" (Hegel, 1822/23: 328f). Ähnlich verhalte es sich mit der politischen Verfassung. Zwar verbanden sich die Griechen in ihrer Demokratie "als vernünftige Individuen, nicht als durch die Natur Verknüpfte, miteinander Verbundene" (Hegel, 1822/23: 355) aber es fehle noch die "unendliche Subjektivität, wozu das Gewissen gehört" (Hegel, 1822/23: 356). Die selbstbewußte Freiheit im griechischen Volk sei zudem noch eingeschränkt durch den ausgeprägten Orakelglauben, die Sklaverei und den Umstand, daß eine demokratische Verfassung griechischen Typs nur in kleinen Staaten existieren könne.⁸² So gilt die Freiheit als Prinzip des griechischen Volkes, obwohl sie nur für einen kleinen männlichen Teil der Bevölkerung mit religiös verursachten Einschränkungen verwirklicht war. Hinsichtlich der Entstehung von Philosophie sieht Hegel trotzdem die Voraussetzungen von innerlicher Freiheit im griechischen Volksgeist gegeben. "Im Prinzip der griechischen Freiheit liegt es schon, daß auch der Gedanke für sich frei zu werden hat, und so beginnt zugleich mit der Ausbildung der Kunst, der griechischen Religion und der Verfassung auch die Ausbildung des Gedankens. [...] Von Thales an sehen wir die Philosophen diese Fortschritte machen, und dies konnte nur in Griechenland geschehen" (Hegel, 1822/23: 380). Freiheit als bewusste Selbstbestimmung, frei von den triebhaften Neigungen, habe sich in wichtigen Ansätzen erstmals und ausschließlich im griechischen Volk realisiert. Da es in der Weltgeschichte um die zunehmende Verwirklichung der bewussten Freiheit geht, entsteht sie gleichursprünglich im Denken wie auch in den Einrichtungen eines Volkes.

Zusammenfassend ergibt sich aus den angeführten Elementen der Philosophie Hegels hinsichtlich der Erklärung des Überganges vom Mythos zum Logos folgendes Bild: Philosophie als dialektisch fortschreitende Reflexion auf die Selbstverwirklichung der Idee entsteht im Rahmen eines bestimmten Volksgeistes sobald die Bedingungen dafür gegeben sind, denn sie entspricht sowohl der Wesensverfassung des Menschen wie sie auch die einzig angemessene gedankliche Erfassung der Wirklichkeit sei. Gemäß der notwendigen philosophiegeschichtlichen Entwicklung habe sich der Übergang vom Mythos zum Logos irgendwann ereignen müssen, denn er gilt als Fortschritt in der Erkenntnis der Wahrheit. Im antiken Griechenland habe sich im Zusammenhang mit bestimmten geographisch-klimatischen Bedingungen, die für Freiheit und Handelstätigkeiten günstig waren, ein Volksgeist entwickelt, dessen Prinzip auf der selbstbewussten Freiheit beruhte. Hinzu kam ein gewisser materieller Überfluss, der die Möglichkeit und eine Systemkrise, welche das Bedürfnis zur Philosophie entstehen ließ. Diese Momente fungieren als konkrete Bedingungen der Möglichkeit von Philosophie. Letztlich ist der Übergang vom Mythos zum Logos im antiken Griechenland für Hegel jedoch nicht ohne die Voraussetzung zu erklären, es sei in der Weltgeschichte, und daher erst recht bei der Entstehung der Philosophie, vernünftig zugegangen. Die konkreten Umstände und Rahmenbedingungen des Übergangsszenarios erscheinen demnach zwar als historisch kontingent, gelten aber bei Hegel als notwendige Schritte in der Menschwerdung des Menschen und der Selbstverwirklichung des Weltgeistes. Aus der Annahme einer wirkenden

⁸¹ Vgl. Hegel (1822/23: 325-328).

⁸² Vgl. Hegel (1822/23: 360-364).

Vernunft in der Geschichte folgert Hegel, der Übergang vom Mythos zum Logos sei schlussendlich auf diese wirkende Vernunft zurückzuführen: Der Weltgeist hatte die Entstehung der Philosophie für ca. 600 v.u.Z. geplant und im Prinzip der Freiheit des griechischen Volksgeists verwirklicht.

5.3 ZUSAMMENFASSUNG UND KRITIK AN HEGEL

In diesem letzten Teil des Hegel-Kapitels sollen die wesentlichen Stärken und Schwächen der philosophiehistorischen Konstruktion Hegels zusammengetragen und kritisch gewürdigt werden, um so den Ausgangspunkt für die weiteren Ansätze zur Erklärung der Philosophieentstehung zu skizzieren. Hegels Thesen waren seit je umstritten, wobei der Streit um Hegel in erster Linie die angemessene Lesart seiner politischen Philosophie betraf. Schon bald wurden nach einem Vorschlag von David Friedrich Strauss Rechts- und Linkshegelianer unterschieden.⁸³ Dieser Streit dauerte im zwanzigsten Jahrhundert an. Während manche versuchten, eine Linie machstaatlichen Denkens *Von Hegel zu Hitler* (Kiesewetter, 1974) zu erweisen oder gar behaupteten, dass "the Marxist extreme left wing, as well as the conservative centre, and the fascist extreme right, all base their political philosophies on Hegel" (Popper, 1945b: 30)⁸⁴ verteidigten andere Hegel als Denker der Emanzipation. So versuchte Marcuse zu beweisen, "daß Hegels Grundbegriffe denjenigen Tendenzen feindselig gegenüberstehen, die zu faschistischer Theorie und Praxis geführt haben" (Marcuse, 1941: 11). Analytischen Philosophen galt Hegel offenbar lange Zeit "als Inbegriff kontinental-spekulativer Geistesverwirrung" (Welsch, 2000: 7) und Schnädelbach sah im deutschen Idealismus Hegels "ein philosophiehistorisches Unglück" (Schnädelbach, 1999b: 76). Besonders der System-Gedanke Hegels wurde damit kritisiert. "Hegels System ist ein intellektueller Traum, aus dem die Philosophie erwachen musste, als sie erwachsen wurde" (Schnädelbach, 1999a: 166).⁸⁵ Selbst Freunde der Philosophie Hegels halten seine aktuelle Geltung für beschränkt. Stellvertretend sei hier das abschließende Urteil der umfangreichen Hegel-Studie Charles Taylors zitiert, wonach "der in Hegels Synthese ausgewiesene Systemgedanke heute keine Aussagekraft mehr hat" (Taylor, 1975, S. 716). Erst in jüngerer Zeit kommt es zu Aktualisierungs- und Annäherungsversuchen, bei denen aber die Geschichtsphilosophie Hegels keine Rehabilitation erfährt.⁸⁶

⁸³ Vgl. Lübke (1962), Löwith (1962), Wiedmann (1965: 125f). In einer von Marx/Engels (1845/46: 19) ausgehenden Tradition wird anstelle von Rechts- und Linkshegelianer zwischen Alt- und Junghegelianern unterschieden.

⁸⁴ Dabei stützt sich Popper u.a. auf Schopenhauer, "a man of supreme integrity who cherished truth beyond anything else", als "best witness" (Popper, 1945b: 32). Es ist aber bekannt, dass die Kritik Schopenhauers an Hegel nicht frei war von Motiven persönlicher Konkurrenz. Vgl. Wiedmann (1965: 70). Abgesehen davon ist Poppers Konzeption schreibischtätiger Verantwortung Hegels für den Nationalsozialismus nicht stimmig, denn "führende Nazi-Ideologen – wie *Ernst Krieck* und *Alfred Bäumler* – bekämpften Hegel wegen seines Universalismus und Rationalismus. Sie bewiesen damit den Scharfsinn des Gegners, während Anti-Nazis nach 1945 vielfach instinktos Hegel zu den 'Vorläufern' des totalitären NS-Staates zählten" (Fetscher, 1971: 7), vgl. Schäfer (1995) Allenfalls lassen sich Poppers Thesen daher mit dem Erschrecken darüber, dass Auschwitz und der Gulag möglich waren und im Kontext des Kalten Krieges erklären. Zum Verständnis der Philosophie und Wirkung Hegels aber trägt sein Text kaum etwas bei. Ähnliches gilt für seine Kritik an Platon.

⁸⁵ Dieser metaphorische Ausdruck transportiert allerdings die wesentlichen Motive und Vorannahmen der Hegelschen Philosophiegeschichtsschreibung. Wie anders soll das notwendige Erwachen der zunehmend aus den Kinderschuhen erwachsenden Philosophie ohne die Idee eines vernünftigen Fortschritts verstanden werden?

⁸⁶ Wolfgang Welsch (2000) skizziert eine sachlich begründete, wenn auch mitunter nur implizite Hinwendung der Analytischen Philosophie zu Hegel, ausgehend von Quines *Two Dogmas of Empiricism* bis hin zu Robert Brandom und John McDowell. Ein ausführlicher Versuch der "Rehabilitation Hegels" (Steckeler-

Gerade was Hegels Versöhnung von Vernunft und Geschichte betrifft, gilt vielen sein Vorhaben als gescheitert. Das wurde schon an der Kritik deutlich, die Hegel von Seiten des Historismus erfuhr, insbesondere in Droysens *Historik*-Vorlesung (1857-1882/83), dessen Kritik "paradigmatisch für die Beziehung des Historismus zu Hegel" (Jordan, 1998: 221) ist.⁸⁷ Heute hat allem Anschein nach eine "Geschichtssystematik vom Hegelschen Typus ihre Verbindlichkeit und Plausibilität verloren" (Schnädelbach, 1974: 7). Auch der Hegelianer Lefèvre diagnostiziert: "Wohl kein Hegelscher Begriff scheint so unrettbar veraltet zu sein wie der des Weltgeistes" (Lefèvre/Damerow, 1983: 38). Dementsprechend fordert H.M. Enzensberger die Theoretiker dazu auf, endlich "zuzugeben, was jeder Passant längst verstanden hat: daß es keinen Weltgeist gibt; daß wir die Gesetze der Geschichte nicht kennen" (Enzensberger, 1982: 234). Zwar ist das Wissen der Passanten für Hegel keine relevante Größe und aus unserer Unkenntnis der Gesetze der Geschichte folgt nicht, dass es sie oder einen Weltgeist nicht gibt, aber auch für die heutige Philosophiegeschichtsschreibung gilt Hegel als überholt. "Hegel's history of philosophy breathens an optimism – a confidence in reason and progress – that is out of touch with our age" (Beiser, 1995, S. xxix).⁸⁸ In diesen Stellungnahmen kommt allerdings keine Widerlegung sondern lediglich die Feststellung, man denke heute eben nicht mehr wie Hegel, zum Ausdruck.⁸⁹ Aber Hegel gilt nicht nur für unzeitgemäß, seinem Konzept philosophie- und weltgeschichtlich vernünftiger Entwicklung wird auch vorgeworfen, es sei hypothetisch, logifizierend, idealistisch, selbstwidersprüchlich, ethnozentrisch und unhistorisch.

Die meisten Einwände gegen die Geschichtsphilosophie Hegels hängen mit seiner fundamentalen Vorannahme zusammen, "dass die Vernunft die Welt beherrscht, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist" (Hegel, 1822-30: 28) und dass demnach auch die Geschichte der Philosophie "als vernünftiger Fortgang, als organisch Fortschreitendes zu betrachten" ist. (Hegel, 1820-23: 14). Diese Forderung ist rein hypothetisch und entzieht sich in der Hegelschen Fassung einer wissenschaftlichen Überprüfung. Man muss nicht nur "den Glauben mitbringen, dass wirklich Verursachung in der Geschichte sei, und dass die Intelligenz, der Geist nicht dem Zufall preisgegeben sei" (Hegel, 1822/23: 22).⁹⁰ sondern auch die "Einsicht der Philosophie", dass der Weltgeist, oder theologisch gesprochen, "dass Gott Recht behält, dass die Weltgeschichte nichts anderes darstellt als den Plan der Vorsehung" (Hegel, 1822-30: 77). Diese Glaubenssätze sind offenbar tatsächlich "out of touch with our age", aber mit gutem Grund, denn sie entziehen sich einer philosophischen Begründung. Kürzlich hat Ram Adhar Mall daher zu Recht bemängelt, "die Einsicht, von der

Weithofer, 1992: XVI) mit den Mitteln der Analytischen Philosophie liegt mit der Rekonstruktion der Hegelschen Logik von Steckeler-Weithofer vor. Diese Form der Übersetzung Hegels ist von Schnädelbach kritisiert worden. Vgl. Schnädelbach (1999b: 77). Eine andere Form der Aktualisierung Hegels soll Hösles intersubjektiv gewendete, und damit "zeitgemäßere Form des absoluten Idealismus" (Hösle, 1988: 10) sein.

⁸⁷ Gleichwohl ist der "Einfluß Hegels auf die Geschichtswissenschaft vor allem im 19. Jahrhundert nie bestritten worden" (Jordan, 1998: 206).

⁸⁸ Inwieweit trotzdem der weitaus größte Teil gegenwärtiger Texte die Entstehung von Philosophie im Stile Hegels als Geschichte der vernünftigen Entwicklung der menschlichen Gattung erzählt, soll im weiteren Verlauf der Arbeit dargestellt werden.

⁸⁹ Dieser Umstand mag Petra Kolmer zu der These veranlasst haben: "Nun wurde die Hegelsche Konzeption durch die späteren Theorien freilich nicht 'widerlegt', denn Widerlegung setzt ein gemeinsames konzeptuelles Fundament voraus, das sich für diese Positionen nicht ausfindig machen läßt" (Kolmer, 1998: 239). Allerdings übersieht Kolmer, dass doch auch eine Reihe von Argumenten gegen die Position Hegels vorgebracht werden.

⁹⁰ Wobei der zweite Glaubenshalbsatz ungleich mehr impliziert als der erste, nämlich dass der Geist der Verursacher sei und dass der Zufall als historische Größe zu negieren ist.

Hegel hier spricht, mag sehr wichtig sein, aber Hegel sagt nirgends, wie ein Philosoph qua Philosophie zu dieser Einsicht kommt", weshalb Mall sie für eine "theologisch motivierte dogmatische Metaphysik" hält. (Mall, 2000: 57).

Hegel legt zudem seiner formalen Konzeption einer vernünftigen philosophie- und weltgeschichtlichen Entwicklung eine Reihe von problematischen inhaltlichen Implikationen bei. So ist es in der Geschichte der Philosophie nicht nur *irgendwie* vernünftig zugegangen, insofern Argumente und intellektuelle Rechtschaffenheit das Denken der Philosophen ausmachen, sondern weil "die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der *Geschichte dieselbe* ist als die *Aufeinanderfolge* in der logischen *Ableitung* der Begriffsbestimmungen der Idee" (Hegel, 1820-23: 27). Durch die Identifikation von historischer und logischer Abfolge als dialektische Entwicklung der Epochen in der Weltgeschichte und dementsprechend auch in der Philosophie werden jedoch die vergangenen philosophischen Bemühungen enthistorisiert. Hegel vernachlässigt wesentliche Erfordernisse des geschichtlichen Verortung vergangener Theorien und stellt sie letztlich außerhalb des historischen Raumes. "Sie gehören unmittelbar zur ungeschichtlichen spekulativen Logik als Metaphysik" (Düsing, 1989: 143). Grossmann bemerkt, man könne daher Hegels Versuch, die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, als "hypertrophes Ansinnen einer Logifizierung der Geschichte betreibenden Philosophie" (Grossmann, 1998: 51) bezeichnen.⁹¹ Indem Hegel die historische mit der logischen Abfolge der philosophischen Systeme gleichsetzt, setzt er zudem "systematisch die Kategorienfolge in seiner spekulativen Logik als gültig voraus" (Düsing, 1983: 26). Selbst wenn die Kategorienfolge der spekulativen Logik in sich kohärent und stimmig sein sollte,⁹² so ist doch ihre Übertragbarkeit aus dem Reich des Geistes auf das Reich der Geschichte unbegründet und zweifelhaft.

Der britische Hegel-Forscher William H. Walsh hat zwei weitere problematische Hypothesen der Geschichtsphilosophie Hegels hervorgehoben. "The implications here are firstly that a proper judgement of what is going on in world history cannot be made on the basis of surface appearances, second that world history is properly treated as a single development with a specifiable goal" (Walsh, 1992: 166). Walsh problematisiert beide Implikationen. Die Trennung von historischem Wesen und Erscheinung und der bei Hegel damit verbundene Idealismus hat eine Reihe von Kritikern gegen Hegel eingenommen. Marx, der sich ausdrücklich "als Schüler jenes großen Denkers" (Marx, 1867b: 27) versteht, kritisiert das idealistisch-mystifizierende Gewand der Geschichtsphilosophie Hegels. "Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle" (Marx, 1867b: 27).⁹³ Damit wird freilich bei Marx ebenfalls etwas als wirkendes Wesen hinter den

⁹¹ Dieses Ansinnen ist allerdings nicht lediglich hypertroph. Grossmann verweist auf Hannah Arendt, der zufolge "Hegel an den Klippen der Wirklichkeit gescheitert" sei. Arendt spricht jedoch nicht davon, dass Hegel an der Wirklichkeit gescheitert sei, sondern die Hoffnung der Aufklärung auf eine Versöhnung von Wirklichkeit und Vernunft selbst: "Hegels gigantisches Unterfangen, 'den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen' – und eine solche Versöhnung ist bis heute das tiefste Anliegen aller Geschichtsphilosophie –, zeigte bereits an, dass die neuzeitliche Vernunft an den Klippen der Wirklichkeit gescheitert war" (Arendt, 1971: 293). Darin kommt weniger eine Kritik an Hegel im Sinne Grossmanns zum Ausdruck, denn Arendt deutet Hegels Ansinnen nicht als hypertroph, sondern als erfolgloser Versuch zur Lösung eines wirklichen Problems.

⁹² Zur Frage nach dem Gegenstandsbereich und der Geltung der Logik Hegels vgl. (Wolff (1981: 9f, 81f). Wolff will v.a. erweisen, dass es zwischen der traditionellen und Hegels Logik kein Konkurrenzverhältnis gibt. (Wolff (1981: 169).

⁹³ Marcuse versucht den Idealismus Hegels abzumildern, indem er unter der Hand den Weltgeist auf das anonyme Gesetz der Geschichte reduziert. "Der Weltgeist ist das hypostasierte Subjekt der Geschichte, er ist ein metaphysisches Surrogat für das wirkliche Subjekt" (Marcuse, 1941: 208).

historischen Phänomenen gedeutet. Nietzsche lehnt die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung rundweg ab und sieht in Begriffen wie "wahre Welt", "Gott" oder "Jenseits" eine "Todfeindschaft gegen das Leben, erfunden, um die einzige Welt zu entwerthen, die es giebt" (Nietzsche, 1888a: 374).⁹⁴ Auch wenn wir über die Haltung Hegels zum Leben nur spekulieren können, setzt zumindest die Unterscheidung zwischen historischem Wesen und Erscheinung auf der Seite dessen, der sie einführt, die Kompetenz zur Bestimmung des Wesens der Geschichte voraus. Aber über die Existenz und die Absichten des Weltgeistes gibt es kein sicheres Wissen.

Mit dieser idealistischen Reduktion ist die zweite von Walsh angeführte Implikation eng verbunden, denn sie unterstellt eine zielgerichtete Einheitlichkeit der Welt und des weltgeschichtlichen Prozesses, die es so allem Anschein nach nicht gab.⁹⁵ Zumindest beruht diese Herangehensweise auf einer unbegründeten Bewertung der historischen Relevanz verschiedener Kulturen. Insbesondere erscheint auch die Rückführung historischer Phasen auf *ein* Prinzip *eines* weltgeschichtlich bedeutsamen Volkes gegenüber der Vielfalt geschichtlicher Phänomene allzu unhistorisch und reduktionistisch. Nicht allein, dass dadurch eine Vielzahl von Völkern und Kulturen vollständig aus dem Blick gerät, auch die Konzeption eines Geistes, der einen entscheidenden Schritt vollbringt, wenn er von der orientalischen in die griechische Welt übergeht, erscheint Walsh "highly dubious" (Walsh, 1992: 167). Letztlich lasse sich dieses Vorgehen nur als kulturimperialistisch beschreiben: "It must also be admitted that having this approach, and combining it with the thesis that only a small number of nations are of interest as far as world history is concerned, testify to a certain cultural imperialism on Hegel's part" (Walsh, 1992: 168). Hegels Kulturimperialismus hängt damit zusammen, dass er glaubt, das Ziel der Geschichte zu kennen, er ist Ausdruck einer Betrachtung der Geschichte vom Resultat her. Die Auffassung der historischen Bewegungen von einem vermeintlich abschließenden Endergebnis her ist bei Hegel selbstwidersprüchlich und ethnozentrisch:

Auf die Selbstwidersprüchlichkeit der Hegelschen Betrachtung der Geschichte vom Resultat her haben vor allem Ernst Bloch und Hans-Georg Gadamer hingewiesen. Hegel konstruiert die Geschichte als logischen Fortschritt, aber "im Jahre 1830 oder darum herum hört für Hegel Geschichte auf, er ist auf das Kommende so wenig neugierig, daß er es nicht einmal geboren werden läßt" (Bloch, 1962: 226). "Dieses Enden ist an Hegel stets aufgefallen, seine Unzuträglichkeit liegt auf der Hand. Ein Fluß kann nicht plötzlich angehalten werden, die Geschichte dankt mit der gerade vorliegenden Gegenwart nicht einmal in jämmerlichen Zeiten ab. Sie tut das auch dann nicht, wenn sie die Gegenwart zur Barriere macht, die den Fluß sperren will; desto sicherer sprengt er nach Hegels eigensten dialektischen Angaben, die Schranke" (Bloch, 1962: 227). "Geschichte wird so insgesamt ein werdendes Gewordensein; das ist ein Widerspruch, und der Dialektiker-Antiquar hat ihn nicht aufgelöst" (Bloch, 1962: 228). Hegels Philosophie der Weltgeschichte bleibt daher "in den unlösbaren Widerspruch eines offenen Fortgangs der Geschichte und eines abschließenden Begreifens ihres 'Sinnes' verstrickt und konnte nicht wiederholt werden, wenn man es mit der Geschichtlichkeit ernst

⁹⁴ Inwiefern diese Überlegungen Friedrich Nietzsche Anlass gaben, Hegels Philosophie als Vertauschung der wahren, also sinnlich gegebenen Welt, mit einer erfundenen idealen Welt zu kritisieren, hat bereits Pöggeler angedeutet. Vgl. (Pöggeler (1982:17f). Vgl. auch Nietzsches Aphorismus: "Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde" (Nietzsche, 1888b: 80f).

⁹⁵ Gesting hat mit Blick auf die indische Tradition hervorgehoben, dass schon der Begriff der Weltgeschichte eine genuin europäische und damit eingeschränkte Erscheinung ist, "auch wenn der Begriff zunächst seine eigene Universalität vortäuschen mag", denn "die indische Tradition kennt nichts, das unserer Weltgeschichte entsprechen würde" (Gesting, 1996: 134).

meinte" (Gadamer, 1979: 39).

Der Ethno- oder Eurozentrismus der Position Hegels ist insbesondere englischsprachigen Hegelforscher präsent.⁹⁶ "History as Hegel explains it involves the progressive realization of what may be called the European ideal, and written history at this level is in consequence the success story of modern European man" (Walsh, 1971, S. 183). Indem er seine preussische Gegenwart als Höhe- und Endpunkt der Geschichte auffasst, erzählt Hegel eine Erfolgsgeschichte Europas. Walsh geht dabei davon aus, Hegels Weltgeschichte ist "distinctively, indeed aggressively, European, and appeals to European standards and ideals in judging the significance of historical conditions and happenings" (Walsh, 1971, S. 188f).⁹⁷ Schon Nietzsche mokierte sich in einer *Unzeitgemäßen Betrachtung* über die resultatsdevote Legitimation der Gegenwart als historischem Höhepunkt einer logischen und erfolgreichen Entwicklung.⁹⁸ Hegels Philosophie der Weltgeschichte erscheint so aus systematischen Gründen als Apotheose der Gegenwart. Es ist einer Geschichtssystematik vom Hegelschen Typ immanent, die gegenwärtige Situation als zumindest vorläufige Vollendung und Verwirklichung einer vernünftigen Entwicklung zu deuten, denn nur vom Resultat ist die "vollendete, inhaltvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntnis" (Hegel, 1832: 58) möglich. Wenn man daher konstatiert, Hegel "lapsed into the very fallacy that historicism intended to expose: ethnocentrism, the belief that one's own age is the apotheosis of world history" (Beiser, 1995, S. xxix), so handelt es sich dabei im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie nicht um einen Lapsus, sondern um einen Fehler im System. Will man wie Hegel die Geschichte als vernünftigen Prozess verstehen, kann die Gegenwart nicht als zufälliger Schnittpunkt verschiedener historischer Kontingenzen erscheinen, sondern muss als Ergebnis einer zielgerichteten Entwicklung gedeutet werden. Daher ist sowohl die widersprüchliche Idee von einem Ende der Geschichte wie auch die ethnozentrische Deutung des historischen Prozesses in der Geschichtsphilosophie Hegels unvermeidlich. Da aber eine Betrachtung historischer Veränderungen von keinem anderem Standpunkt als dem je gegenwärtigen möglich ist, fragt sich, wie der unerwünschte Ethnozentrismus zu vermeiden sein könnte.

Die allgemeinen Probleme einer Logifizierung der Geschichte Hegelschen Typs finden ihren Niederschlag auch in den spezifischen Schwächen seiner Konstruktion des Anfangs der Philosophie. Die Weigerung, außergriechische Kulturen als philosophisch interessant anzuerkennen, ist Ausdruck der ethnozentrisch-präjudizierenden Herangehensweise Hegels. Das wird besonders daran deutlich, dass die konkrete Abgrenzung der Philosophie des Thales von früheren oder nicht-griechischen Denkern ziemlich unscharf ist und Hegel sein Modell bei der Applikation auf die Quellen relativieren muss: Thales bleibt Hegel selbst zufolge der sinnlichen phantasierenden Vernunft, und damit dem mythischen Denken ebenso verbunden wie religiösen Vorstellungsweisen und einer praktischen Orientierung des Forschens. Auch das Bewusstsein der Freiheit als Prinzip des griechischen Volksgeistes ist durch Aberglauben,

⁹⁶ Pöggeler weist darauf hin, vor allem William Walsh konnte "keine Sympathie aufbringen für Hegels Beschreibung der Neger in Afrika und für seine Worte über die Religion und Gesellschaft in Indien" (Pöggeler, 1992: 178).

⁹⁷ Walsh versteht diese Legitimation der europäischen Gegenwart als Konsequenz der angestrebten Versöhnung von Vernunft und Geschichte. "It was not *simple* prejudice, as it may have been on the part of some of the travellers he quotes, since he does more than simply *appeal to* the European ideal in its protestant form; he tries to justify it as *rational*" (Walsh, 1971, S. 193).

⁹⁸ Nietzsche sah darin eine mythische Verherrlichung der Geschichte, deren Nutzen für das Leben er in Abrede stellte. "Enthält jeder Erfolg in sich eine vernünftige Nothwendigkeit, ist jedes Ereigniss der Sieg des Logischen oder der 'Idee' - dann nur hurtig nieder auf die Kniee und nun die ganze Stufenleiter der 'Erfolge' abgeknielt!" (Nietzsche, 1874: 309).

mangelndes Gewissen und Unfreiheit des größten Teiles der Bevölkerung eingeschränkt. Damit gelten sämtliche Momente, die aus Thales den ersten Philosophen der Weltgeschichte machen sollen, nur mit Einschränkung, wodurch die strikte und unbedingte Abgrenzung zu andern Ausdrucksweisen kognitiver Tätigkeit schwer nachvollziehbar wird. Sie finden ihre Rechtfertigung erst in der ethnozentrischen Betrachtung vom Resultat, in der jede neue Philosophie als vollständige Aufhebung aller Vorherigen und als Fortschritt erscheint. Aber: "No aspect of this ethnocentrism is more troubling and implausible, from the philosophical point of view, than Hegel's confidence that new philosophy is always richer, deeper, and clearer than past philosophy" (Beiser, 1995, S. xxx). Diese Fortschrittsvorstellung, die schon hinsichtlich der Naturwissenschaften seit Kuhn umstritten ist, und wonach das Neue immer auch das Umfassendere und Bessere ist, ist mit Blick auf die Philosophie schwer zu belegen.

Düsing formuliert drei weitere Einwände gegen dieses seiner Einschätzung nach unhistorische Konzept philosophischer Entwicklung. Erstens sei die Identifikation der Prinzipien vergangener philosophischer Theorien mit Kategorien seiner spekulativen Logik problematisch, schon die Bestimmung eines bestimmten Theorems als das Prinzip einer philosophischen Epoche tut der Vielschichtigkeit gedanklicher Anstrengungen Gewalt an. Zweitens ist die Verwendung der eigenen dialektischen Methode zur Konstruktion des Zusammenhangs zwischen den verschiedenen philosophischen Theorien und zum dritten das Konzept von Ziel und Ende der geschichtlichen Entwicklung zu kritisieren.⁹⁹ Auch die zentrale Bedeutung der Philosophie in der Weltgeschichte sei letztlich "geschichtsmetaphysisch begründet. Die reale Bedeutung der Lebensaltermetapher, die Existenz eines Volks- oder Zeitgeistes als Moment des Weltgeistes und die Korrespondenz des systematischen und des geschichtlichen Fortschritts von der Kunst und der Religion zur Philosophie sind darin vorausgesetzt" (Düsing, 1989: 142).

Trägt man diese vielfältigen Einwände zusammen, ergibt sich eine massive Kritik der philosophiehistorischen Rekonstruktion Hegels. Fundamental für Hegels Erklärung des Übergangs vom Mythos zum Logos sind dessen Vorurteile hinsichtlich des in Wahrheit einheitlichen Zustands des Seienden und der Bestimmung des menschlichen Wesens zur Philosophie. Der 'Wasser-Satz' des Thales kann nur auf der Basis bestimmter ontologischer Vorannahmen als Philosophie bezeichnet werden und Hegels Theorie der Philosophieentstehung steht und fällt mit seinen anthropologischen und geschichtsphilosophischen Thesen. Wer nicht glaubt, das Seiende sei in Wahrheit Eines, der Mensch finde erst in der Entwicklung der Philosophie seine vollendete Verwirklichung und die Weltgeschichte müsse als zielgerichteter vernünftiger Fortschritt des Geistes verstanden werden, wird Schwierigkeiten mit Hegel haben. Im Angesicht dieser vielfältigen Einwände ist zu Recht bemerkt worden: "Gegen die Hegelsche Geschichtsphilosophie zu sein war noch nie besonders originell" (Adolphi, 1996: 307). Der Kritik an Hegel mangelt es zwar vielleicht heute an Originalität, nicht aber an Berechtigung. Daher ist an ihm offenbar tatsächlich vor allem zu lernen, "wie es nicht geht" (Schnädelbach, 1999b: 76). Wie es aber gehen könnte, wie die Geschichte der okzidentalen Philosophie betrachtet werden kann, ohne in ihr einen vernünftigen Fortschritt zu sehen, bleibt doch fraglich.¹⁰⁰ Wer nämlich ohne diese oder ähnliche Vorannahmen eine Geschichte der abendländischen Philosophie und ihrer Anfänge schreiben will, dürfte ebenfalls auf Prob-

⁹⁹ Vgl. (Düsing (1989: 136f).

¹⁰⁰ Entsprechend sieht Schnädelbach in Hegels spekulativer Philosophie und seiner Dialektik "weder Nonsens noch Obskurantismus [...] sondern die Dokumentation einer gewaltigen, ganz rationalen, wenn auch im Ergebnis gescheiterten gedanklichen Anstrengung" (Schnädelbach, 1999a: 13).

leme stoßen. Insofern ist Adolphi auch in einem weiteren Satz zuzustimmen: "Wie sich heute zeigt, hat die Kritik doch nicht den Problembestand entsorgt, sondern nur verdrängt" (Adolphi, 1996: 320).

Einer der entschiedensten Gegner Hegelscher Geschichtsphilosophie, Michel Foucault,¹⁰¹ hat diese schwierige Ambivalenz im kritischen oder sogar verwerfenden Umgang mit Hegel hervorgehoben. "Um Hegel wirklich zu entrinnen, muß man ermessen, was es kostet, sich von ihm loszusagen; man muß wissen, wie weit uns Hegel insgeheim vielleicht nachgeschlichen ist; und was in unserem Denken gegen Hegel vielleicht noch von Hegel stammt; man muß ermessen, inwieweit auch noch unser Anrennen gegen ihn seine List ist, hinter der er uns auflauert: unbeweglich und anderswo" (Foucault, 1972: 45). Bei der folgenden Rekonstruktion historisch späterer und aktueller Ansätze zur Erklärung des griechischen Wunders möchte ich diesen Gedanken zum Ausgangspunkt nehmen und ein besonderes Augenmerk darauf liegen, wo Hegel uns noch immer auflauert. Denn um Hegel zu entgehen, bedarf es nicht nur einer (moralischen) Sensibilität für den Eurozentrismus in der Philosophiegeschichte, sondern auch für die fragwürdige Plausibilität bestimmter ontologischer, anthropologischer und geschichtsphilosophischer Prämissen.

¹⁰¹ Das Verhältnis Foucaults zu Hegel ist interessant. "Ich kann nur sagen, daß ich ideologisch 'Historist' und Hegelianer gewesen bin, solange ich Nietzsche nicht gelesen hatte" (Foucault, 1969: 19). Diese Abkehr von Hegel ging bis zu dem Punkt, an dem die Behauptung gerechtfertigt ist: "Der eigentliche philosophische Antipode Foucaults ist Hegel" (Seitter, 1974: 123).

6 VON DER AM HÖCHSTEN BEGABTEN RASSE ZU DEN GENIALEN GRIECHEN (ZELLER, NESTLE, RÖD)

In den traditionellen Darstellungen der Philosophiegeschichte seit Hegel wird der Frage nach den Ursachen oder zumindest den Bedingungen der Möglichkeit von Philosophie oftmals wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dadurch erscheint der Anfang einer logischen Weltauffassung zugleich als ein wundersames, unerklärtes und als ein natürliches oder zumindest nicht erklärungsbedürftiges Ereignis. Es ist erstaunlich, dass dieselben Autoren, die den Anfang der Philosophie als das griechische Wunder bezeichnen, hinsichtlich der Frage nach den historischen Umständen, innerhalb derer sich dieses Ereignis vollzog, kaum befriedigende Erklärungsansätze liefern. Diesen Mangel rechtfertigt Jaap Mansfeld, der die Herleitungen der Philosophie aus technologischen, monetären oder politischen Umständen zurückweist, auf bemerkenswerte Weise: "The birth of science is a historical event, a particular phenomenon; there is nothing about it that is lawlike. One cannot deny that a *miracle grec* occurred, and the contribution of genius is still an inescapable assumption" (Mansfeld, 1985b: 58). Allein aus dem Umstand, dass singuläre Ereignisse nicht auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt werden können, weil man Hegels Geschichtsphilosophie nicht teilt,¹⁰² folgt allerdings nicht, dass die Entstehung einer logischen Weltauffassung vollends unerklärlich sein muss.¹⁰³ Man darf wirkende Ursachen mit determinierenden Gesetzmäßigkeiten gleichsetzen. Zumal Mansfeld selbst durch den Hinweis auf die eben unvermeidlicherweise zu konstatierende Genialität der Griechen eine Erklärung anbietet, die nicht besonders überzeugend ist. Das Fehlen schlüssiger Erklärungen des griechischen Wunders findet seinen Ausdruck schliesslich auch darin, dass sich viele Philosophiehistoriker naturalisierender Metaphern bedienen.

In zahlreichen Lehrbüchern zur Geschichte der Philosophie wird deren Entstehung mit Bildern veranschaulicht, die aus dem Bereich von *Geburt* und *Kindheit* stammen. Dementsprechend heißt es dann: "Die Wiege der griechischen Philosophie stand in Ionien, an der kleinasiatischen Küste" (Hirschberger, 1949: 13). Passender Weise habe sich dann auch "the birth of Philosophy in Ionia" (Luce, 1992: 16) ereignet.¹⁰⁴ Verschiedene Bücher tragen das Bild von der Geburt der Philosophie im Titel.¹⁰⁵ Während Hegel noch recht allgemein die

¹⁰² Mansfeld beklagt zu Recht, dass die "*interpretatio hegeliana* still determines the discussion" (Mansfeld, 1985b) besonders durch die Orientierung an der Fortschrittskonzeption des Aristoteles.

¹⁰³ In einem schon etwas genervteren Tonfall weist Heinrich Karl Erben das Verlangen nach einer Erklärung der Philosophieentstehung zurück: "Nun sollte wohl randlich darauf hingewiesen werden, daß man beim Eintreten eines singulären Ereignisses wie der Entstehung der Vernunft, also in Abwesenheit jeglicher Iteration, wohl kaum von einem Gesetz sprechen kann" (Erben, 1986: 49). Freilich bedarf es zur Erklärung historischer Phänomene nicht unbedingt eines Gesetzes. Erben selbst leitet das singuläre Phänomen aus dem natürlichen Neugierverhalten der Menschen her und möchte die "Legitimation der Wissenschaft nicht nur aus deren dringender Notwendigkeit, sondern allein schon aus dieser ererbten Veranlagung heraus gewährleisten" (Erben, 1986: 49) sehen. Ein solcher Hinweis erklärt allerdings so wenig, dass man tatsächlich ebenso gut auf den Versuch der Erklärung verzichten kann.

¹⁰⁴ Die Geburtsmetapher verwenden z.B. auch (Windelband (1892: 21), (Guthrie (1962: 29), (Störig (1982: 73), (Mansfeld (1983: 11; 1985b: 56), (Helferich (1985: 1) oder (Wesoly, 2001: 232).

¹⁰⁵ Vgl. (Nebel (1967), (Colli (1975), (Schmid (1987) oder (Pichot (1991). Mit dem Bild der Geburt ist häufig auch die Vorstellung verbunden, Philosophie und Wissenschaft würden wie die Athene aus dem Kopf des Zeus ohne alle Ableitung fertig entspringen, obwohl, wie man weiss, eine Geburt normalerweise durchaus einen gewissen Vorlauf hat. "Rationalität, auch die wissenschaftliche Rationalität, ist nicht auf einmal einfach da. Sie stammt weder aus dem Haupte des Zeus, wie Athene in voller Rüstung, noch ist sie ein Element der Naturgeschichte des Menschen" (Mittelstraß, 1994: 639). Man kann sie weder einfach aus der Evolution ableiten noch aus dem Vorhandensein eines zentralen Nervensystems. Auch Lorraine Daston vergleicht die

Entwicklung der Philosophie mit dem Heranwachsen des Kindes veranschaulicht hatte,¹⁰⁶ verglich der Herausgeber einer noch immer aufgelegten Ausgabe vorsokratischer Texte die frühen Griechen selbst mit "unverbildeten Kindern" (Capelle, 1935: 11). In diesen Bildern wird unterschwellig eine Parallelisierung von Phylogenese und Ontogenese zur Erklärung des Epochenwandels transportiert, die bei Wilhelm Nestle ihren expliziten Ausdruck fand. Die Überwindung des Mythos "durch den Logos war ebenso unumgänglich wie im Leben des einzelnen das Hinauswachsen über die kindliche Vorstellungswelt, wenn er zum Manne heranreift" (Nestle, 1940: 20). Abgesehen davon, dass ca. 50% der Menschen weil sie Frauen sind niemals zum Manne heranreifen, ist eine solche These problematisch, weil sie im Angesicht der andersartigen Entwicklung nicht-europäischer Kulturen die Infantilität z.B. der indischen und chinesischen Geisteswelt impliziert. Die Alternative zu einer solchen Deutung wäre die Einsicht, dass die Entwicklung des Logos zwar Gründe hat, aber nicht unumgänglich war.

Ein weiteres evolutionistisches Bild ist ebenfalls seit Hegel gebräuchlich. Demnach sei die Philosophie "lebendig und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist" (Hegel, 1820-23: 7). Diese Metapher lässt auch Widerstände und Phasen geringen Fortschritts zu, wie man an der blumigen Ausgestaltung Störigs sieht: "Von den Griechen aber und ihrem Denken zieht sich ein manchmal mächtig fließender, zu Zeiten abschwellender und fast versiegender, niemals aber ganz unterbrochener Strom geistiger Überlieferung bis auf uns herab" (Störig, 1950: 93).¹⁰⁷ So symbolisiert der Strom Kontinuität, unaufhaltsame Durchsetzungskraft und Wachstum in einem. In diesem Sinne verdeutlicht auch Schadewaldt den Beginn der Philosophie "gern mit dem Bild eines Flusses" (Schadewaldt, 1978: 17), der von seinem Quellgrund im kleinasiatischen Ionien in stetig anwachsenden Rinnsalen auf uns zufließt. Diesen Metaphern folgend treibe es den Menschen unaufhaltsam vom kindlich-primitiven Mythos zur antiken und modernen Wissenschaft und Philosophie, so wie ein Fluss unausweichlich seinen Weg zum Meer findet.

Die verbreitete Verwendung solcher oder ähnlicher Naturbilder¹⁰⁸ ist den philosophiehistorischen Darstellungen vielleicht nur äußerlich, aber sie deutet immerhin auf eine evolutionistische Geschichtsauffassung, die dem Gegenstand nicht angemessen ist. Zumindest ist gegenüber Entwicklungsmetaphern mit Blick auf historische Gegenstände Vorsicht geboten. Gadamer zu Folge ist Entwicklung "strenggenommen, die Negation der Geschichte. Ent-

gängige Vorstellung von der Entstehung und Geschichte der Rationalität mit der Geburt der Athene. Der Gattin Hera zur Kränkung entspringt die Athene erwachsen und in voller Rüstung dem Kopf des Vaters Zeus: "Rationalität war – so unser Bild – vollendet und daher monolithisch, sobald sie auf die Bildfläche trat, genau wie Athene" (Daston, 2001: 7). Demgegenüber macht Daston in verschiedenen Untersuchungen deutlich, dass die Rationalität sehr wohl historisch veränderlich ist, ohne damit die Geltung dieser Denkform in Abrede zu stellen. "Athene gerät als Göttin der Vernunft nicht in Misskredit, wenn wir sie mit einer Biographie ausstatten" (Daston, 2001: 12).

¹⁰⁶ Vgl. (Hegel (1817-31a: 39) (Hegel (1822/23: 35). Auch Marx sah in der Welt des griechischen Mythos die "geschichtliche Kindheit der Menschheit" (Marx, 1859a: 641).

¹⁰⁷ Störig (1982: 69) verwendete die Strom-Metapher auch in einer jüngeren Publikation. Werner Heisenberg hat den Vergleich ebenfalls aufgegriffen. "Der große Strom von Naturwissenschaft und Technik, der unsere Zeit erfüllt, entspringt also zwei Quellen, die im Gebiet der antiken Philosophie liegen" (Heisenberg, 1955: 42). Mit den beiden antiken Quellen moderner Naturwissenschaft meint Heisenberg zum einen die mathematische Sprache zur Beschreibung der physikalischen Welt wie sie von den Pythagoreern und von Platon entwickelt wurde, zum anderen der Materialismus eines Demokrit. Siehe oben S. 21.

¹⁰⁸ Nur einmal bin ich auf den Vergleich der Philosophieentstehung mit der gleichfalls naturgemäßen Entlarvung eines Schmetterlings gestoßen: "It was here in the early decades of the sixth century that thought about the world struggled out of its cocoon of myth and fable, and began to try out its wings in the free air of philosophical speculation" (Luce, 1992: 17f).

wicklung heißt ja, dass alles schon im Anfang gegeben - in den Anfang eingewickelt - ist. Daraus folgt, dass die Entwicklung lediglich ein Zutagetreten, ein Reifungsvorgang ist, wie er sich im biologischen Heranwachsen der Pflanzen und Tiere abspielt. Das wiederum bedeutet, dass 'Entwicklung' immer einen naturalistischen Akzent trägt" (Gadamer, 1996: 19). In diesen Vorstellungen von Anfang und Entwicklung sah Gadamer eine Folge der Philosophie Hegels, der seine Gegenwart als Höhe- und Kulminationspunkt eines logischen Prozesses verstand. Einer derartigen Betrachtung der Geschichte ist die Idee eines naturgemäßen Fortschritts nicht äußerlich. Der naturalistische Akzent solcher Entwicklungskonzeptionen ist tatsächlich über das bloß Metaphorische hinaus in vielen traditionellen Ansätzen zur Erklärung des griechischen Wunders erkennbar, insofern dort die Entstehung der Philosophie in Griechenland wie bei Mansfeld aus einer besonderen Begabung des griechischen Volkes hergeleitet wird. Thesen dieser Art finden sich in einem relativ großen Teil besonders der älteren, aber auch in einigen neueren Lehrbüchern zur Geschichte der Philosophie.

Schon Eduard Zeller verwendet die ersten 150 Seiten seiner Arbeit zur historischen Entwicklung der griechischen Philosophie für den Nachweis, dass sich diese nicht aus dem Orient, dem Mythos oder praktischen Erfahrungen, sondern ausschließlich "als ein einheimisches Erzeugnis aus dem Geist und den Bildungszuständen des griechischen Volkes entwickelt hat" (Zeller, 1876: 21).¹⁰⁹ Worin der besondere Geist und Bildungszustand des griechischen Volkes bestanden haben mag, wird in Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie* ausgeführt: "Die Philosophie des *Abendlandes*, mit der es der Grundriß vornehmlich zu tun hat, konnte als Wissenschaft nicht bei den durch körperliche Kraft und Mut hervorragenden, aber mehr oder minder kulturlosen nordischen Völkern, sondern nur bei den geistige Kraft und Empfänglichkeit harmonisch in sich vereinigenden *Hellenen* ihren Ursprung nehmen" (Ueberweg, 1863: 8). Hier erscheint das griechische Volk als eigentümlich begnadet.¹¹⁰ Seither hat sich die Vorstellung von den Griechen als dem "begabtesten aller Völker" (Windelband, 1892: 21) bis in jüngste Publikationen auf zum Teil subtile Weise erhalten. Dabei wird in einer im Verhältnis zu Hegel metaphysisch entleerten Auffassung vom Volksgeist von einer besonderen geistigen Begabung der Griechen ausgegangen. An die Stelle des Weltgeistes, der seinen Ausdruck im geistigen Prinzip eines Volkes findet, tritt zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in verschiedenen Lehrbüchern eine völkisch-rassistische Begründung der besonderen Begabung der Griechen.

Besonders deutlich sind rassistische Tendenzen in Nestles *Vom Mythos zum Logos* erkennbar: "Diesen Weg vom Mythos zum Logos zu gehen, aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit des Geistes emporzuwachsen, scheint den arischen Völkern als denen der höchstbegabten Rasse vorbehalten geblieben zu sein, und unter ihnen lässt sich wieder bei keinem diese Entwicklung so klar verfolgen, wie bei den Griechen" (Nestle, 1940: 6).¹¹¹ In den dreißiger und vierziger Jahren waren verschiedene Denker in Deutschland der Meinung, "die griechische Philosophie ist [...] ein völkisch verwurzelt und völkisch bedingtes Gebilde gewesen" (Schilling, 1951: 48). Besonders "die Ionier, die sich ohne neue Blutzufuhr aus der Mischung

¹⁰⁹ Vor Zeller und Hegel war bereits Aristoteles der Meinung, die Griechen vereinigten die Vorzüge der nordischen wie der orientalischen Völker in sich und seien zur Schaffung eines idealen Gemeinwesens besonders begabt. Vgl. (Aristoteles, Pol.: 1327b19-38).

¹¹⁰ Vgl. Butcher (1891: 1), der unterstellt, die Suche der Griechen nach Wahrheit um ihrer selbst Willen "was with them an instinct and a passion", oder Goebel (1910: 4), für den "die geistige Kultur der Beruf des griechischen Volkes war".

¹¹¹ Zur Kritik an der Verwicklung Nestles in nationalsozialistisches Gedankengut vgl. (Most (1999a: 26-31), (Bremmer (1999: 71f).

der Frühgriechen der ersten Einwanderung mit der Urbevölkerung des Lands entwickelt haben", hätten eine "eine ganz ursprüngliche Anlage für rationale Konstruktion, für Dialektik, für abstraktes Denken" (Schilling, 1951: 47).¹¹² Gelegentlich werden rassistische Erklärungen der Eigentümlichkeit der Griechen auch mit Überlegungen zur angeblich ausnehmend günstigen geographischen Lage verbunden, wie sie bereits von Hegel und davor von Herodot formuliert wurden.¹¹³ Dabei kommt allerdings der Geographie zumeist eine untergeordnete Rolle zu. So schreibt Capelle in den dreissiger Jahren, von der Entstehung der Philosophie "ist freilich die einzigartige geographische Lage Ioniens nur eine Ursache; die andere liegt in der wunderbaren Eigenart des ionischen Stammes selbst" (Capelle, 1935: 2). Diese wunderbare Eigenart des ionischen Stammes sieht Capelle in der Kühnheit und einem genialen Instinkt bei den Versuchen zur Gestaltung der Begriffe. Auch außerhalb Deutschlands sprach man von dem "marvellous genius of the race which was the first in Europe to emerge from obscurity" (Damper, 1929: 9). Selbst der bedeutende Altphilologe John Burnet hielt es für wichtig zu betonen, dass - trotz der Vermischung der griechischen Einwanderer mit verschiedenen ortsansässigen Ethnien - "it is the older race we owe Greek Art and Greek Science" (Burnet, 1930, S. 2). Und auch nachdem rassistische Erklärungsansätze zunehmend an Popularität verloren, blieb doch der Bezug auf "die glückliche natürliche Veranlagung des griechischen Volkes" (Störig, 1950: 94) unter denen wiederum die "Ionier der genialste griechische Stamm" (Störig, 1950: 98) gewesen sei, für manchen Erklärungsansatz konstitutiv.

Anfang der fünfziger Jahre schreibt Hans Meyer in seiner Geschichte der *Abendländischen Weltanschauung*, die Griechen seien eben "jenes begabte Volk, in dem Logos, Geistigkeit und darin fundierte Lebensgestaltung absolute Wertschätzung fanden" (Meyer, 1953: 5) und "das wie kein anderes Volk die Fähigkeit zur begrifflichen Bewältigung der Welt besaß" (Meyer, 1953: 20). Obwohl er damit die Idee eines begabten Volkscharakters übernimmt, stellt er (selbst-)kritisch fest, es sei "doch der Rassenherleitung gegenüber Vorsicht am Platze!" (Meyer, 1953: 8). Die bemerkenswerte Weise, in der diese Vorsicht dann zum Tragen kommt, wird aus den direkt anschließenden Überlegungen Meyers deutlich: "Stammt nicht Wesentliches des Griechentums gerade aus der günstigen Mischung, ohne dass der eine oder andere Bestandteil der Mischung in Anschlag gebracht werden kann? Enthält nicht die nordische wie die mediterrane Rasse für sich schon Spannungen und Zwiespältigkeiten deren Grund in ihrer eigenen Herkunft liegt?" (Meyer, 1953: 8). Hierbei handelt es sich offenkundig nicht um eine Alternative zur, sondern lediglich um eine Variation der rassistischen Erklärung von Philosophie, insofern nun statt der Reinheit die Mischung der Rassen propagiert wird.¹¹⁴ Bestimmt ließe sich die Vorsicht gegenüber der Rasseherleitung noch steigern, aber

¹¹² Die erste Auflage von Schillings Buch, der führend im NSD-Dozentenbund an der Universität München tätig war, erschien 1942. Da sie für die vorliegende zweite Auflage überarbeitet wurde, lässt sich über mögliche nazistische Bezüge in der Erstauflage nur spekulieren. Vgl. dazu: <http://www.uni-mainz.de/~kant/kfs/ks/history/leaman.html>.

¹¹³ Herodot schreibt, die Ionier hätten "unter allen Menschen, von denen wir wissen, gerade da ihre Städte gegründet, wo der Himmel und die Jahreszeiten am schönsten sind" (Herodot, Hist.: I,142). Zu Hegels Erörterung der günstigen geographischen Bedingungen in Griechenland, siehe oben, S. 152f. Allerdings schränkt Hegel die Bedeutung des Klimas und der Geographie zu Recht stark ein. Die Natur sei "ein sehr wenig einflussreiches Moment, die Naturseite, das Klima erstreckt sich nicht auf die Individuen. So ist es daher langweilig, vom ionischen, milden Himmel in Betreff auf Homer zu hören. Denn der Himmel ist so mild noch, und die Türken haben keine Homere" (Hegel, 1822/23: 92). Ich gehe auf geographisch-klimatische Herleitungen der Philosophie nicht weiter ein, zumal (Fett, 2000: 65-69) dazu das Nötige gesagt hat. Vgl. auch (Zaicev (1993: 19-21).

¹¹⁴ Diese Mischungsthese hat Tradition. Einerseits zählte schon Gomperz (1922: 12) den "Segen der Blutmischung mit anderen kräftigen Rassen" zu den günstigen Voraussetzungen der Philosophieentstehung. Andererseits ist in Hans-Joachim Störigs *Kleiner Weltgeschichte der Wissenschaft* noch 1982 "die Blutmischung"

Ansätze dieser Art ergeben sich geradezu zwangsläufig aus der Vorstellung einer besonderen Begabung des griechischen Volkes. Ähnliche, ethnisch fundierte Erklärungen finden sich der Sache nach auch in jüngeren Publikationen, sofern darin unterstellt wird, Philosophie sei "a creation of the Greek genius" (Reale, 1987: 5), zumal wenn mit dieser Genialität die qualitative wie quantitative "superiority of the Greeks with respect to the Eastern peoples" (Reale, 1987: 5) erklärt werden soll. Wenn man die Entstehung der Philosophie in Griechenland als Leistung "of an amazingly curious, open-minded people" (Kahn, 1991: 1) versteht, oder meint "westliche Eigengart begann mit schöpferischen Antworten auf Herausforderungen der Umwelt und der Mitwelt, die, im Gegensatz zu den Verhältnissen in Indien und China, die Herausgeforderten nicht überforderten" (Sandvoss, 1989: 221), so ist auch darin die Vorstellung von einer besonderen Eigenart oder Begabung des griechischen Volkes enthalten. Diesen Erklärungsansätzen entspricht das phil-hellenische Pathos, wie es sich bei meiner Erörterung des Streits um das griechische Wunder gezeigt hat.

Es ist sicher unangemessen, bei den verschiedenen Philosophiehistorikern rassistische Tendenzen zu unterstellen. Dennoch beruhen solche Erklärungen auf der Annahme, bestimmte ethnische Einheiten seien aufgrund ihrer erblichen Anlagen in kultureller oder intellektueller Hinsicht unterschiedlich kompetent. Dazu bedarf es der Annahme spezifischer Merkmale der Griechen, die sie von den angrenzenden Völkern unterscheiden. Solche Eigenarten oder spezifischen Bedingungen hat es ohne Zweifel gegeben, aber sie sind sozio-kultureller und nicht, wie Begabung, biologischer Art. Schon Ende der vierziger Jahre ist Richard Harder in seiner *kulturphysiognomischen Skizze zur Eigenart der Griechen* gegenüber dem Hinweis auf natürliche Veranlagungen des griechischen Volkes skeptisch. "Volkscharakter - das ist schon an und für sich ein schwieriger Hilfsbegriff für ein buntes, in der Zusammensetzung schwer abschätzbares Gewebe" (Harder, 1949: 55) in welches die unterschiedlichsten Aspekte und Mischungen aus historischen Kontexten und individuellen und kollektiven Leistungen eingingen. "Diese griechische Sonderart und Sonderleistung in eine Formel zu fassen, etwa 'noble simplicité' oder 'Harmonie' oder die Polarität von 'apollinischen' und 'dionysischen' Kräften, ist aussichtslos" (Harder, 1949: 12). Der Bestimmung einer griechischen Eigenart stehen zudem die disparaten Vorstellungen davon entgegen, was denn wohl *das Griechische* sei, wie sich auch an den zum Teil widersprüchlichen Konzeptualisierungen des griechischen Wunders zeigt.¹¹⁵ Doch auch wenn die Differenzen zwischen Griechen und Orientalen nicht genetisch bedingt sind, so gibt es doch allem Anschein nach erhebliche Unterschiede in der kulturellen Entwicklung. Es ist daher nicht befriedigend, wenn Mansfeld auf die Frage nach den Gründen für die Anfänge von Philosophie und Wissenschaft in Griechenland feststellt: "Wie es zu dieser Entstehung, oder besser zu dieser Mutation kam, lässt sich nicht einwandfrei erklären" (Mansfeld, 1983: 11). Vieles deutet darauf hin, dass eine einwandfreie Erklä-

neben Boden und Klima sowie "jener göttliche Funke der Begnadung" (Störig, 1982: 75) ein wichtige Bedingung für die einzigartige Leistung der Griechen.

¹¹⁵ Auch Harder hat auf diese Vielgestaltigkeit der Auffassung von den Griechen hingewiesen: "Man hat in den Griechen bald das ästhetische Volk gesehen, bald die eigentlich politische Nation; sie waren als Volk des Logos die Begründer des Rationalismus, auch die Frömmsten der Heiden; Erfinder der Gesittung und Ausbunde aller Zügellosigkeit; von tief konservativem Formensinn und doch voll Unrast und Lebensvehemenz" (Harder, 1949: 12). Er selbst schlägt vor, die Griechen durch ihre universellen Leistungen zu charakterisieren. "Vielleicht ist den Griechen gerade eigentümlich, ihr Eigentümliches nach Kräften auszulöschen?" (Harder, 1949: 52) Schließlich vermuten viele Philosophiehistoriker "die griechischen Werke konnten so weit über Griechenland hinaus wirken, weil sie in sich selber den Zug zum Generellen und Universalen tragen" (Harder, 1949: 52). Einmal unterstellt, die universale und generelle Bedeutung der griechischen Werke sei tatsächlich gegeben, so ist der Hinweis darauf freilich keine Antwort, sondern nur eine Wiederholung der Frage, warum solche Werke im -6. und -5. Jahrhundert in Griechenland geschaffen worden sind.

rung des griechischen Wunders heute schon aufgrund der enormen zeitlichen Distanz und der dürftigen Quellenlage nicht zu haben ist. Aber aus welchen Gründen die evolutionsbiologisch eingefärbte Rede von einer Mutation zur Beschreibung des Phänomens besser sein sollte als die von einer Entstehung, hat sich mir nicht erschlossen.

Zur Erklärung des griechischen Wunders ist die schwer zu konkretisierende Annahme einer besonderen Begabung der Griechen unbrauchbar. Alexander Zaicev hat sich die Mühe gemacht, mit Hilfe einer Reihe von sozialanthropologischen Vergleichen zu zeigen, "dass die Hypothese von einer herausragenden erblichen Begabung der Griechen in den allgemeinen Gesetzen der Anthropologie und Humangenetik keinen Rückhalt findet" (Zaicev, 1993: 15).¹¹⁶ Selbst wenn es genetisch bedingte Unterschiede bezüglich der kognitiven Kompetenz verschiedener Menschenrassen geben sollte (was durchaus nicht bewiesen ist), so lässt sich eine solche These nicht auf die Einwohner Griechenlands beziehen, die genetisch von ihren nördlichen und östlichen Nachbarn nicht verschieden sind. Vollends versagt die Rasseherleitung gegenüber der Tatsache, dass nichts auf signifikante biologische Differenzen zwischen den Griechen des –8. und denen des –6. Jahrhunderts deutet. Auch die von Mansfeld vertretene These einer "Mutation" des Geistes lässt sich schwerlich stützen. In Deutschland versucht zwar vor allem Gerhard Roth zu zeigen, "dass Bewusstseinszustände untrennbar an die Strukturen und Funktionen des menschlichen Gehirns gebunden sind und sich zusammen mit diesen Strukturen und Funktionen stammesgeschichtlich entwickelt haben" (Roth, 2002: 201). Obwohl in dieser Formulierung Ursache und Wirkung nicht benannt werden, mag die These im Prinzip zutreffend sein. Zu einer Erklärung des griechischen Wunders trägt sie jedoch nichts bei, da die entsprechenden stammesgeschichtlichen Entwicklungen der ganzen Gattung Mensch angehören und die entscheidende Mutation der Menschen vor ca. 6,7 bis 6,2 Mio. Jahren stattgefunden haben soll.¹¹⁷ Dieser oder andere evolutionsbiologische Sachverhalte sind zu universal und liegen für eine Entzauberung des griechischen Wunders allzu weit zurück. "Now it is certainly true that the development of scientific knowledge is far too recent to reflect any evolutionary change over our pre-scientific ancestors. And it is also true that the ability to figure out how to get food is directly explained by its connection to biological fitness, while the ability to develop quantum mechanics is not" (Kornblith, 1999: 336).¹¹⁸ Die natürliche Selektion wird wohl kaum das griechische Wunder begünstigt haben. Zur erfolgreichen Naturbeherrschung ist die vor allem theoretisch und ethisch orientierte Philosophie der Antike nicht in deutlich größerem Masse geeignet gewesen als die praktischen Kenntnisse der Ägypter und Babylonier. Wenn die Evolution den Menschen das Vermögen zur Wissenschaft und Philosophie gegeben hat, so gilt das für alle Menschen gleichermaßen. Mit diesen

¹¹⁶ Vgl. (Zaicev (1993: 13-19), der auf die Veränderungen kultureller und kognitiver Leistungen von Völkern oder Rassen durch Migration und Kulturkontakt an Stelle von genotypischer Begabung hinweist. Zudem seien die philosophisch so produktiven Ionier stark mit ihren Nachbarn vermischt gewesen, während die ebenfalls begabten Athener dies kaum waren. Demgegenüber haben die Spartaner "ganz im Gegensatz zu den ihnen blutsverwandten Dorer Kleinasiens, Süditaliens und Siziliens am kulturellen Umbruch so gut wie gar nicht teilgenommen" (Zaicev, 1993: 16).

¹¹⁷ In diese Zeit fällt die Trennung von Menschen und Schimpansen. Vgl. (Roth, 2002: 186). Zu den evolutionsbiologischen Ableitungen von Verstandes- und Sprachvermögen vgl. (Deacon (1997) oder (Pinker (1997; 2002).

¹¹⁸ Im Sinne des zweiten Satzes von Kornblith zeigt Stephen Stich (1990: Kap. 3), dass die Evolution weder notwendig die bestmöglichen Organismen und Funktionen hervorbringe, noch dass unser "system of inferential strategies" (Stich, 1990: 67) in einer solchen Weise optimal sei. Die biologische Evolution hat das griechische Wunder nicht ausgelöst. Eine soziale, politische, ökonomische oder kulturelle Veränderung könnte hingegen tatsächlich die Entstehung von Philosophie zu einer Frage des Überlebens oder zumindest Überlegen-Seins unter veränderten Bedingungen gemacht haben.

Hinweisen lässt sich die Spezifität der Griechen nicht erklären.

Auch unabhängig von ihrer biologischen oder rassischen Begründung ist die Rede von der besonderen Begabung der Griechen ohne Erklärungskraft. Auf die Schwächen solcher Ansätze hat Christian Meier, von dem auch das Motte dieses zweiten Teils meiner Arbeit stammt, mit schönen Worten hingewiesen. "Wenn ganze Völker als begabt erscheinen, so kann es sich nur darum handeln, dass sie besondere Möglichkeiten hatten, die in ihnen – wie in anderen – vorhandenen Begabungen zu entfalten. Und diese Möglichkeiten hinwiederum sind nicht aus ihrer Eigenart abzuleiten, sondern samt dem, was dann ihre Eigenart ausmacht, erklärungsbedürftig. So schnell man also bereit ist, den Griechen alles mögliche Großartige zuzutrauen, eben das, weswegen man dies tun kann, ist nicht das Explanans, sondern ein Explanandum" (Meier, 1982: 133).¹¹⁹ Der Diagnose Meiers ist hinsichtlich der in diesem Abschnitt vorgetragenen Thesen nur zuzustimmen. Man scheint in einer Reihe von gebräuchlichen Lehrbüchern die Entstehung der Philosophie nicht wirklich für ein erklärungsbedürftiges Phänomen zu halten.

Dieser Eindruck verfestigt sich besonders dann, wenn man sich einen letzten Beitrag zur genetischen Erklärung einer logischen Weltauffassung in der griechischen Antike vergegenwärtigt, wie er von dem bedeutenden Philosophiehistoriker Wolfgang Röd vorgelegt wurde. Röd weist zunächst ausdrücklich externalistische Positionen wie die von Cornford und von Sohn-Rethel zurück und definiert statt dessen die griechische Leistung durch eine ihnen eigene *Tendenz*. "Die frühgriechische Philosophie ist nicht primär durch das Weiterwirken mythischer Vorstellungsweisen bestimmt, wenn solche auch eine große Rolle gespielt haben; sie ist nicht primär als Reflex sozio-ökonomischer Strukturen zu verstehen, obwohl sie auch von diesen abhängig war; sie ist aus den Versuchen erwachsen, Tatsachen, die zunächst unbegreiflich schienen, dadurch zu erklären, dass sie als Fälle allgemeiner Gesetze erwiesen wurden. Dieser Tendenz zur Erklärung verdankt die Philosophie wesentlich ihre Entstehung" (Röd, 1976: 21). Damit wird tatsächlich die Erklärung mit dem Zu-Erklärenden gleichgesetzt und die Frage nach den Gründen einer solchen spezifisch griechischen Tendenz, wenn man sie denn in ihren Texten vorfindet, bleibt unbeantwortet. Röd scheint sich dieses Mangels nicht bewusst geworden zu sein. Noch 1994 erklärt er die Entstehung der Philosophie mit deren größerer intellektueller Kompetenz, nämlich der "Fähigkeit der Griechen zur aneignenden Umbildung", die sich in einer "Tendenz zur Systematisierung" (Röd, 1994: 35) manifestiere. Abgesehen von den heuristischen Mängeln der Unterstellung einer eben gegebenen Tendenz der Griechen, ist diese Idee auch nicht neu. Schon 130 Jahre vor Röd fiel Friedrich Überweg in den Texten von Homer und Hesiod "ein philosophischer Zug zur Systematisierung" sowie ein "Trieb zu einer einheitlichen Weltanschauung" (Ueberweg, 1863: 28) auf.¹²⁰ Mit Blick auf solche Thesen kann man letztlich wohl nur Christian Meier zustimmen: "Von befriedigenden Antworten auf die Frage nach der Entstehung der griechischen Kultur sind wir noch weit entfernt" (Meier, 1982: 133).

Die in diesem Kapitel diskutierten Ansätze zur Rekonstruktion der Anfänge einer logischen Weltauffassung bei den Griechen sind unbefriedigend. In der Vorstellung einer in Naturmetaphern evolutionistisch zu fassenden Fortschrittsbewegung wird die Erbschaft an Hegels Idee einer Vernunft in der Geschichte deutlich. Durch den in der Tendenz rassistischen

¹¹⁹ Eine scharfsinnige Kritik der traditionellen Erklärungsansätze zur Entstehung der Philosophie findet sich auch in (Fett, 2000: 53-70).

¹²⁰ W.K.C. Guthrie (1962: 28) erwähnt gleichfalls diese "tendency towards systematisation", die in Hesiods *Theogonie* einen ersten Höhepunkt erreicht habe.

Hinweis auf eine besondere Begabung des griechischen Volkes fallen solche Versuche zur Entzauberung des griechischen Wunders noch hinter die metaphysischen Spekulationen Hegels zurück. Sie transportieren in phil-hellenischem Pathos eher einen Ursprungsmythos, als eine überzeugende Entzauberung des griechischen Wunders. Die Aufgabe einer Genealogie des okzidentalen Rationalismus bleibt bestehen. Zur Erklärung der Entstehung von Philosophie in Griechenland sind zwar tatsächlich, wie Jakob Burckhardt schreibt, "die Griechen in ihren wesentlichen Eigentümlichkeiten zu betrachten" (Burckhardt, 1898-1902: I,4). Aber in den bisher behandelten Ansätzen wie auch bei Burckhardt selbst "erscheinen sie mit ihrem Schaffen und Können wesentlich als das geniale Volk auf Erden" (Burckhardt, 1898-1902: I,12). Mit einer solchen Pseudo-Erklärung, wie sie sich in einigen Lehrbüchern zur Geschichte der Philosophie noch immer findet, ist es nicht genug. Wie die Eigentümlichkeit des griechischen Wunders über die Setzung einer bloßen Genialität hinaus unter Rekurs auf konkrete historische und soziale Veränderungen erklärt worden ist, soll Gegenstand der folgenden beiden Kapitel sein.

7 VON DER ARCHAISCHEN PRODUKTIONSWEISE ZUR FUNKTIONALEN VERGESELLSCHAFTUNG (MARX, SOHN-RETHEL)

Der dritte in dieser Arbeit zu behandelnde Ansatz zur Entzauberung des griechischen Wunders ist der sachlich und zeitlich an Hegel anschließende und ähnlich einflussreiche historische Materialismus. Karl Marx und Friedrich Engels haben auf die Fragen, was griechische Philosophie sei und warum sie entstand, wenig explizite Antworten hinterlassen; sie sind keine Philosophiehistoriker.¹²¹ Doch obwohl sich die Begründer des historischen Materialismus mit dem Verhältnis von Mythos und Logos nur gelegentlich am Rande beschäftigt haben, ist ihr Werk aus verschiedenen Gründen im Rahmen dieser Arbeit sehr wichtig. Marx und Engels entwickelten, trotz ihrer unverkennbaren Nähe zu Hegel, neue Instrumente, mit denen die Entstehung einer logischen Weltauffassung auf eine weniger ahistorische und idealistische Weise erklärt werden kann. Wenn der Anfang der Philosophie über die Tautologie der besonderen Begabung hinaus einer externen Erklärung bedarf, so muss man noch mehr als Hegel oder Nestle oder Röd nach konkreten historischen Faktoren forschen. Außerdem wurde der historische Materialismus für eine Reihe von Ansätzen forschungsleitend, in denen die Entstehung von Philosophie mit sozioökonomischen Modellen erklärt werden soll. Von anderen Autoren unterscheiden sich diese historischen Materialisten insbesondere dadurch, dass sie die Entstehung und Entwicklung von Philosophie nicht nur in einen losen Zusammenhang mit externen Faktoren wie Rasse oder Begabung bringen, sondern ein klares Verhältnis von Ursache und Wirkung bestimmen und begründen wollen.

Ich werde zunächst die historisch-materialistische Grundannahme erörtern, wonach das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimme (7.1) um anschließend die Thesen von Marx und Engels zur Entstehung der Philosophie darzustellen (7.2). Der darauf folgende Abschnitt ist marxistisch argumentierenden Autoren gewidmet, die vorwiegend aus Ländern stammen, in denen der historische Materialismus zur Staatsdoktrin geworden war (7.3). Abschließend behandle ich den wohl dezidierteste Versuch einer Ableitung der Philosophie aus sozioökonomischen Verhältnissen, wie er in den Werken des westlichen Marxisten Alfred Sohn-Rethel vorliegt (7.4).

7.1 DER HISTORISCHE MATERIALISMUS ALS PARADIGMA

Der historische Materialismus wird im Folgenden als ein erkenntnisleitendes Paradigma verstanden, dass Marx in der Auseinandersetzung mit und der Kritik an Hegel entwickelt hat. Der Einfluss Hegels vor allem auf das geschichtsphilosophische Denken von Marx und Engels ist allgemein bekannt. Obwohl dem jungen Marx als Student in Berlin zunächst die "groteske Felsenmelodie" der Philosophie Hegels "nicht behagte" (Marx, 1837: 8), schloss er sich bald den linksliberalen Junghegelianern an.¹²² Dem reifen Marx gefiel es bekanntlich nicht,

¹²¹ Worin die disziplinäre Profession von Marx besteht, ist allerdings ohnehin unklar. Ernst M. Lange (1981: 168) zählt ihn erst nach einigen Überlegungen zu den Klassikern der Philosophie und Ralf Dahrendorf (1999: 60) überlegt, ob Marx zu den Klassikern der Soziologie gehört. Fest steht wohl nur, dass Marx ein Klassiker ist.

¹²² Zur Studienzeit in Berlin vgl. die immer noch beste Marx-Biographie von Mehring (1918: 11-28). Für die zunehmende Annäherung an Hegel war insbesondere die These relevant, man könne den objektiv revolutionären Charakter der Philosophie Hegels gegen dessen eigene politische Haltung und gegen seine Apotheose Preußens beweisen. Die Philosophie Hegels gilt den Junghegelianern als Höhepunkt, denn ein weiterer Auf-

Hegel von seinen Zeitgenossen wie einen "toten Hund" behandelt zu sehen und er verstand sich "als Schüler jenes großen Denkers" (Marx, 1867b: 27). Worin allerdings in detail der Einfluss Hegels auf das Marxsche Denken besteht, ist schwierig zu bestimmen, denn Marx hat sich zwar zu seinem Verhältnis zu Hegel "stellenweise geäußert, doch nirgends in umfassendem Zusammenhang" (Engels, 1888: 263). Es ist daher trotz der zahlreichen diesbezüglichen Forschung nicht unmittelbar ersichtlich, "welche hinreichend *bestimmt gefassten Theorien und Theoreme* Hegels in den Marxismus Eingang gefunden haben" (Fleischer, 1974: 160).¹²³ Diese Lücke soll zunächst mit Blick auf die Themen der vorliegenden Arbeit und zum besseren Verständnis der Position von Marx und Engels sowie späterer historisch-materialistischer argumentierender Autoren geschlossen werden.

Marx verließ sich vor allem hinsichtlich der Geschichte der Philosophie auf Hegel. Das macht er bereits in seiner Dissertation zu Epikur und Demokrit deutlich. Trotz seiner Korrekturen an der negativen Beurteilung der epigonalen Philosophie des Epikur durch Hegel, rühmt Marx den "bewunderungswürdig großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datiert werden kann" (Marx, 1841: 261). Nicht nur der 'frühe Marx' ließ sich in dieser Hinsicht von Hegelschen Theoremen leiten, auch später noch betont er die philosophiehistorische Originalität Hegels, der "die ganze Geschichte der Philosophie zuerst komprehendiert" (Marx, 1858: 549) habe. Marx und Engels lehnen sich an Hegels Auffassung von der Geschichte der Philosophie an. Dabei übernehmen sie auch Hegels allgemeine geschichtsphilosophische Annahme, dass der historische Prozess eine von Gesetzmäßigkeiten bestimmte und vom Resultat her erkennbare und vernünftig beschreibbare Bewegung sei.

Vor allem Engels teilt Hegels Idee einer Übereinstimmung von Vernunft und Geschichte, wenn für ihn die "ewige Wahrheit nichts anderes ist als der logische, resp. der geschichtliche Prozess selbst" (Engels, 1888: 268), in dem man einen "endlosen Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft vom Niedern zum Höhern" (Engels, 1888: 267) beobachten könne. Dieser Fortschritt sei auch in der Geschichte der Philosophie sichtbar. Allerdings werde die Entwicklung des Denkens nicht wie bei Hegel "allein durch die Kraft des reinen Gedankens vorangetrieben" sondern ihr Motor sei "der gewaltige und immer schneller voranstürmende Fortschritt der Naturwissenschaft und der Industrie" (Engels, 1888: 277). Noch deutlicher wird Engels mit Blick auf den Lauf der Geschichte insgesamt im *Anti-Dühring*. Hegel habe erstmals die ganze geschichtliche Welt als Prozess verstanden und den Versuch gemacht, "den inneren Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen.

hebungsschritt könne nur praktisch erfolgen, indem man vom Interpretieren zum Verändern der Welt übergeht. "Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen" (Marx, 1844b: 384). Die Vernünftigkeit der Wirklichkeit wird damit normativ gedeutet und die Frage nach der Wahrheit einer Theorie wird zu einer Tatfrage (Vgl. die zweite Feuerbach-These von Marx (1845: 5). Damit vollzieht Marx gegenüber Hegel die "Wende der Philosophie vom Nachbegreifen der menschlichen Praxis zur eingreifenden Kritik" (Schmied-Kowarzik, 1998: 109). Von diesem praktischen Ziel sind auch die Hegel-Schriften von Bloch, Marcuse und anderen Marxisten gekennzeichnet, die Hegels Verknüpfung von Vernunft und Wirklichkeit als Forderung zu einer Realisierung des Vernünftigen auffassen.

¹²³ Die Bedeutung Hegels für die Entwicklung des historischen Materialismus ist in den verschiedenen Lagern der Marx-Forschung allgemein bekannt. Vgl. (Kägi (1965: v.a. 49-92), (Cohen (1978: 1-27), (Ley (1982) oder (Hook (1962), der neben Hegel auch den Einfluss der Junghegelianer, sowie von Stirner, Hess, Feuerbach u.a. für das Marxsche Denken geltend macht. Aktuelle Beiträge zur Hegel-Marx-Verbindung finden sich in Burns/Frazer (2000), deren problemgeschichtliche Einleitung und die umfangreiche Bibliographie einen guten Überblick vor allem über die englischsprachige bzw. ins Englische übersetzte Debatte geben. In jüngeren Publikationen ist z.B. bei Kedourie (1995) und MacGregor (1998) eine Tendenz erkennbar, Hegel gegen die Kritik von Marx zu verteidigen. Aufgrund der kritischen Rezeption Hegels durch Marx und Engels ist aber der Versuch, "Einsichten über Marx durch Ableitung aus Hegelschen Prämissen gewinnen zu wollen [...] von Grund auf verfehlt" (Fleischer, 1974: 165).

Von diesem Gesichtspunkt aus erschien die Geschichte der Menschheit nicht mehr als wüstes Gewirr sinnloser Gewalttätigkeiten, [...] sondern als der Entwicklungsprozess der Menschheit selbst, dessen allmählichen Stufengang durch alle Irrwege zu verfolgen und dessen innere Gesetzmäßigkeit durch alle scheinbaren Zufälligkeiten hindurch nachzuweisen jetzt die Aufgabe des Denkens wurde" (Engels, 1894: 23).¹²⁴ In unmittelbarer Nähe zu Hegel unterscheidet also auch Engels zwischen einem gesetzmäßigen, vernünftig zu erfassenden Wesen und den chaotischen und sinnlosen Erscheinungen der Geschichte. Allerdings habe Hegel den Motor der dialektischen Bewegung falsch, nämlich idealistisch aufgefasst.

Obwohl es im Detail wichtige Differenzen hinsichtlich der Geschichtsauffassung bei Marx und Engels geben mag,¹²⁵ wird der zugleich affirmative und kritische Bezug auf Hegels Geschichtsphilosophie bei Marx doch gleichermaßen deutlich. Bereits in einer frühen Rezeption der *Phänomenologie des Geistes* bemerkt Marx, Hegel habe dort zwar "nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte des Menschen" (Marx, 1844a: 570) sei, aber dennoch erkenne er das prozessuale Wesen des (menschlichen) Seins und die "Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip" (Marx, 1844a: 574).¹²⁶ Abgesehen von dieser grundlegenden Übereinstimmung finden sich in Marxens Geschichtsauffassung auch Einzelheiten mit Hegelianischem Charakter. Hierzu gehört seine Einteilung der Weltgeschichte in "asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformationen" (Marx, 1859c: 9) ebenso wie seine Betrachtung des historischen Prozesses vom Resultat her. Wie für Hegel die preußisch-bürgerliche Gesellschaft, so gilt für Marx die kapitalistisch produzierende Gegenwart als "die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion" (Marx, 1859a: 636), von der aus die wesentliche Struktur früherer Formen erkennbar und auf die hin das ganze historische Material zu deuten sei.¹²⁷ Marx übernimmt allerdings Hegels Idee von einem Ende der Geschichte nicht und grenzt sich, was die Ökonomie betrifft, auch von der Vorstellung ab, die historische Folge sei mit der logischen identisch: "Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren" (Marx, 1859b: 41).¹²⁸ Dennoch schätzt Marx sein Verhältnis zu Hegel treffend ein,

¹²⁴ Vgl. auch die fast wortgleiche Passage zu Hegels verdienstvoller wenn auch unzureichender Einsicht in die vernünftige Gesetzmäßigkeit der menschlichen Geschichte in Engels (1880: 206). Dass man allerdings gute Gründe haben kann, an der Vernunft in der Geschichte zu verzweifeln, macht Marx in einem Kapitel zur gewaltsamen Errichtung des Kapitalismus deutlich. "In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberungen, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle" (Marx, 1867b: 742).

¹²⁵ Auf die rezeptionsgeschichtlich folgenreichen Differenzen zwischen Marx und Engels vor allem hinsichtlich der Frage nach der prognostischen Kraft des historischen Materialismus hat z.B. Alfred Schmidt (1993: 51f) hingewiesen. Vor allem Engels wirft man eine Simplifizierung der Marxschen Geschichtsauffassung vor, aber auch Marx hat geschrieben, "die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation" (Marx, 1867b: 791). Besonders diese These hat den historischen Materialismus den Vorwurf geschichtsmetaphysischer Spekulation eingebracht, wie er besonders nachhaltig von Popper (1945b; 1957) vorgetragen wurde. Aus diesem Grund konnte der Zusammenbruch der realsozialistischen Autokratien auch als Widerlegung Marxscher Theorie erscheinen.

¹²⁶ Allerdings stellt Marx in dieser frühen Schrift dem Idealismus Hegels noch keinen historischen Materialismus gegenüber, sondern einen sinnlichen Naturalismus, da seiner damaligen Einschätzung nach "nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen" (Marx, 1844a: 573).

¹²⁷ Im Kapitel 3.3 zu Horkheimer und Adorno hatte ich bereits die Marxsche These besprochen, wonach die bürgerliche Ökonomie den Schlüssel zur antiken Ökonomie liefere so wie die Anatomie des Menschen der Schlüssel zur Anatomie des Affen sei. Vgl. Marx (1859a: 636).

¹²⁸ Hegel (1820-23: 27) ging davon aus, dass "die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der *Geschichte dieselbe* ist als die *Aufeinanderfolge* in der logischen *Ableitung* der Begriffsbestimmungen der Idee".

wenn er im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapitals* schreibt: "Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, dass er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf" (Marx, 1867b: 27).¹²⁹

In Anbetracht dieser geschichtsphilosophischen Nähe zu Hegel ist es gerechtfertigt, wenn Adorno ein zähes Insistieren auf der historischen Notwendigkeit und "die Vergottung der Geschichte, auch bei den atheistischen Hegelianern Marx und Engels" (Adorno, 1966: 315) diagnostiziert. Zumindest ist "auch die marxistische Geschichtsphilosophie [...] ein Versuch der Rationalisierung der Geschichte" (Schnädelbach, 1987a: 15). Sowohl Marx als auch Engels machen ihre Nähe zu Hegel explizit und beide beziehen sich dabei kritisch auf dessen Konzept eines dialektischen historischen Fortschritts, das sie mit Hilfe einer materialistischen Deutung aus seinem mystifizierenden Gewand befreien wollen. Zu den kritisierten Mystifizierungen gehört insbesondere die Hegelsche Vorstellung, die Wirklichkeit sei bereits vernünftig eingerichtet. Aber dennoch behaupten auch Marx und Engels eine Vernunft in der Geschichte, insofern sie wie Hegel eine gesetzmäßige historische Entwicklung annehmen, die sich in Stufen vollziehe und einen Fortschritt darstelle, der vom Resultat erkannt werden könne. Dieser Prozess durchwirke auch die Geschichte der Philosophie. Ihre Kritik an Hegel bezieht sich vor allem auf dessen Idealismus, den sie materialistisch zu wenden suchen. Diese materialistische Wendung soll nun untersucht werden.

Marx und Engels entwickeln ihr Konzept des historischen Materialismus in Auseinandersetzung mit der Philosophie Feuerbachs, den französischen Utopisten und den englischen Empirikern sowie ausgehend von ihrer Kritik an Hegel. In seinem berühmten *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 betont Marx, seine mehrjährige theoretische Arbeit "mündete in dem Ergebnis, dass Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln" (Marx, 1859c: 8). Er versteht diese These dabei ausdrücklich als "das allgemeine Resultat, das sich mir ergab und, einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diente" (Marx, 1859c: 8), also als paradigmatisches, erkenntnisleitendes Produkt theoretischer Anstrengung. Dieses allgemeine Resultat besteht darin, dass die Menschen soziale Produktions- und Eigentumsverhältnisse eingehen, "die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen" (Marx, 1859c: 8). Die ökonomische Struktur sei "die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen" (Marx, 1859c: 8). Das Verhältnis der Bewusstseinsformen zu Basis und Überbau ist hier nicht klar definiert. Dennoch bestimmt Marx seine Umkehrung der Philosophie Hegels in der daran anschließenden und wohl bekanntesten Formulierung des historischen Materialismus nicht im Sinne einer forschungsleitenden Maxime und mit Blick auf Rechtsverhältnisse und Staatsformen, denen bestimmte Bewusstseinsformen irgendwie entsprechen, sondern als umfassende Tatsachenbehauptung: "Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt" (Marx, 1859c: 8f). Das Hegelsche Verhältnis von Denken und Sein wird hier umgekehrt und das heißt wohl, Hegel vom Kopf auf die Füße zu

¹²⁹ Engels war der nahezu identischen Überzeugung, dass "das Hegelsche System nur einen nach Methode und Inhalt idealistisch auf den Kopf gestellten Materialismus repräsentiert" (Engels, 1888: 277) der dann eben wieder auf die Füße gestellt werden müsse.

stellen.¹³⁰

Obwohl die Hypothese, das gesellschaftliche Sein bestimme das Bewusstsein, durchaus eine gewisse prima-facie-Plausibilität hat, sollen doch die Argumente überprüft werden, die Marx und Engels zu ihrer Begründung anführen. Das ist nicht ganz einfach, ohne die Stereotypen der seligen Staatsbürgerkunde zu reproduzieren, denn weder Marx noch Engels haben *den* historischen Materialismus jemals ausführlich bestimmt und systematisch begründet.¹³¹ Dennoch lässt sich neben dem praktischen Erfolg oder Misserfolg bei der Erklärung historischer Veränderungen zweierlei für eine historisch-materialistisch Herleitung des Bewusstseins anführen. Beide Argumente gehören zu einer sozialen Anthropologie,¹³² wobei das erste das Primat des gesellschaftlichen Seins unterstützt, während das zweite einen Vorschlag zur Vermittlung von Sein und Bewusstsein anbietet.

Zum Einen stellen Marx und Engels zur Recht fest, dass "die erste Voraussetzung aller Menschheitsgeschichte [...] natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen [ist]. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur" (Marx/Engels, 1845/46: 20f). Marx und Engels fassen die empirischen Menschen zudem als gesellschaftliche Wesen, die auf Basis ihrer physischen Möglichkeiten und der äußeren natürlichen Bedingungen in familiären oder größeren sozialen Verbänden gemeinsam und arbeitsteilig ihre Lebensmittel produzieren. Die gesellschaftlich vermittelte Naturauseinandersetzung in der Arbeit, also die Ökonomie, wäre demnach ein fundamentaler Bestandteil der *conditio humana*. "Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört" (Marx, 1867b: 193).¹³³ Insofern die Arbeit vernünftige und zweckmäßige Umgestaltung der Natur ist und der Mensch als leibhaftiges und nahrungsbedürftiges Naturwesen "im Natürlichen zugleich seinen Zweck" (Marx, 1867b: 193) verwirklicht, sind in der Arbeit gesellschaftliches Sein und Bewusstsein verknüpft.¹³⁴ Zum Anderen könnten die bei Marx und Engels noch weniger ausgeführte Thesen zur Herkunft der Sprache, ein wichtiges Argument für die gesellschaftliche Bedingtheit des Bewusstseins sein. Die Sprache, die Marx und Engels als "das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende Bewusstsein" (Marx/Engels, 1845/46: 30) verstehen, entstehe aus gesellschaftlichen Gründen, nämlich aus "der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen" (Marx/Engels, 1845/46: 30). Insofern sie somit praktisch eine Identität von Sprache und Bewusstsein annehmen, die Sprache

¹³⁰ Allerdings handelt es sich hier mehr um eine veränderte Schwerpunktsetzung, denn bei beiden Autoren sind Geist und Materie dialektisch aufeinander bezogen. Auch bei Hegel konnte sich der Geist nur in und vermittels der Materie realisieren, während bei Marx der zwecksetzende leibliche Mensch in seiner Naturauseinandersetzung notwendigerweise auch geistiges Wesen ist.

¹³¹ "Marx hat sich nur zweimal zusammenhängend und grundsätzlich zur materialistischen Geschichtsauffassung geäußert" (Habermas, 1976: 144). Die beiden Stellen sind die ersten Seiten der *Deutschen Ideologie* (vgl. Marx/Engels, 1845/46) sowie das *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* (vgl. Marx, 1859c: 7-11).

¹³² Zu dieser Marxschen Anthropologie vgl. Fromm (1963), der u.a. hervorhebt: "Marx' Menschenbild wurzelt im Denken Hegels" (Ebd.: 34).

¹³³ Dieser Umstand soll Mensch und Tier unterscheiden: "Man kann die Menschen durch das Bewusstsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch die körperliche Organisation bedingt ist" (Marx/Engels, 1845/46: 21). Die Gültigkeit dieser Genealogie des spezifisch Menschlichen ist strittig, da verschiedene Tiere zur zielgerichteten Produktion von Lebensmitteln, sogar von Werkzeugen in der Lage zu sein scheinen. Hinzu kommt die asketische Verabsolutierung der zweckgerichteten Arbeit und die damit verbundene Negation von Nicht-Arbeit, Muße, Spiel und Faulheit als möglicherweise wichtigen menschlichen Vermögen.

¹³⁴ Zu diesem Aspekt der Naturauseinandersetzung bei Marx vgl. Schmidt (1993: 76).

aber sozialen Ursprungs sei, scheint es Marx und Engels gerechtfertigt, das Bewusstseins als Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse aufzufassen.

Diese Begründungen des historischen Materialismus mögen dürftig erscheinen, aber Marx entwickelte ihn nicht als philosophische Theorie, sondern in der Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie Hegels mit dem Ziel einer Kritik der gegenwärtigen politischen Verhältnisse. "He did not regard it as a new philosophical system so much as a practical method of social and historical analysis, and a basis for political strategy" (Berlin, 1978: 92). Dabei diente der Hinweis auf das gesellschaftliche Sein und auf die "wirklichen Individuen, ihre Aktion und materiellen Lebensbedingungen" (Marx/Engels, 1845/46: 20) zunächst nur zur Kritik bürgerlicher Legitimationsideologien. Marx und Engels wollten zeigen, dass "die herrschenden Gedanken [...] weiter nichts [sind] als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefassten materiellen Verhältnisse" (Marx/Engels, 1845/46: 46). Die Kritik an der legitimatorischen Funktion mancher Philosopheme gelingt durchaus, aber wie die herrschenden materiellen Verhältnisse zu "ideologischen Reflexen und Echos" und zu "Nebelbildungen im Gehirn der Menschen" (Marx/Engels, 1845/46: 26) transformiert werden, bleibt ungeklärt. Ebenso offen ist auch der Status der nicht-herrschenden Gedanken und die Frage nach möglichen Rückwirkungen politischer oder revolutionärer Ideologien auf das gesellschaftliche Sein.

Im Grunde haben Marx und Engels ihrer praktischen Orientierung entsprechend konsequent keine philosophischen Erörterungen über die Geltungsbasis ihrer Methode angestellt.¹³⁵ Statt dessen haben sie "das Hauptgewicht auf die *Ableitung* der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen [...] aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und legen müssen. Dabei haben wir dann die formelle Seite gegenüber der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen etc. zustande kommen" (Engels, 1893: 96).¹³⁶ Diese Uneindeutigkeit spiegelt sich in der Marx-Rezeption wider. Während mancher den historischen Materialismus "nicht als Heuristik, sondern als [...] eine Theorie der sozialen Evolution" (Habermas, 1976: 144) behandeln will, vertritt ein anderer die Position, der bekannte Satz vom bewusstseinsbestimmenden gesellschaftlichen Sein sei "doch sinnvoller als heuristisches Prinzip, als Forschungsprogramm zu interpretieren" und nicht "als konkrete theoretische Aussage" (Hauck, 1992: 9). Inzwischen aus der Mode gekommen ist die Vorstellung, dass die "Entwicklung der menschlichen Gesellschaft genau wie die Entwicklung der Natur von objektiven Gesetzmäßigkeiten beherrscht" (Autorenkollektiv, 1971: 299) werde und der historische Materialismus die Lehre von diesen "Gesetzmäßigkeiten der historischen Entwicklung" (Autorenkollektiv, 1971: 10) sei. Demgegenüber scheint es mir vielversprechender, ihn lediglich als "eine wissenschaftliche Methode" (Lukács, 1923: 230) bzw. als ein "methodologisches Postulat" (Sohn-Rethel, 1972: 241) mit beschränkter Geltung zu verste-

¹³⁵ Erich Fromm meint dementsprechend, obwohl "Marx philosophisch eine materialistische Ontologie vertrat, interessierte er sich im Grunde nicht wirklich für diese Fragen und beschäftigte sich fast nie damit" (Fromm, 1963: 19).

¹³⁶ Engels bemüht sich später in verschiedenen Briefen um eine Klärung dieses Problems. Im Unterscheid zu seiner wenig älteren Position, wonach die Philosophie von Hegel und Feuerbach "bloße Widerspiegelung im denkenden Hirn" (Engels, 1888: 268) seien, präzisiert er in diesem Brief an Franz Mehring, dass die Ideologie "zwar mit Bewusstsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewusstsein" (Engels, 1893: 97). Auch zur Bestimmung politischer Verhältnisse relativiert Engels den Anspruch des historischen Materialismus. Es sei lediglich "das in *letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet" (Engels, 1890: 463). Es sei daher nicht möglich, Phänomene wie die politische Situation in Deutschland allein "ökonomisch zu erklären, ohne sich lächerlich zu machen" (Engels, 1890: 464).

hen, das sich in der Anwendung bewährt oder auch nicht.¹³⁷

Der Mangel einer genauen Erklärung des Verhältnisses von Sein und Bewusstsein bei Marx und Engels wirkt sich allerdings negativ auf die Aussichten einer gesellschaftstheoretischen Ableitung der veränderten Denkform in der griechischen Antike aus. Erschwerend kommt hinzu, dass die Rolle von Philosophie und Wissenschaft in der Verhältnisbestimmung zwischen der ökonomischen Basis und dem von ihr stets erneut umgewälzten sozialen und ideologischen Überbau seltsam unbestimmt bleibt. Marx schreibt in dem eingangs zitierten *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*: "In der Betrachtung solcher Umwälzungen muss man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten" (Marx, 1859c: 9). Hier wird die Philosophie wie die Religion den ideologischen Erscheinungsformen zugerechnet, während die Naturwissenschaft und die politische Ökonomie imstande sein soll, die historischen Prozesse treu und neutral zu konstatieren. Das wissenschaftliche Denken gehört demnach weder zum gesellschaftlichem Sein noch zum abhängigen Bewusstsein, es bleibt unbestimmt.¹³⁸ Wenn Wissenschaft außerhalb des durch die Produktionsweise bestimmten geistigen Lebensprozesses steht, wie könnte dann die Entstehung und Entwicklung des Logos historisch-materialistisch erklärt werden?

Trotz dieser Schwierigkeiten und der Variabilität möglicher Interpretationen wurde die Position von Marx und Engels zum Ausgangspunkt einer Reihe von Versuchen, die Entstehung und Entwicklung der Philosophie auf neue, bessere Weise zu erklären. Dabei bedienen sie sich des historischen Materialismus als Paradigma. Engels hat dieses Paradigma einmal in einem sehr allgemeinen Sinne wie folgt bestimmt: "Nach materialistischer Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens" (Engels, 1884: 27). In dieser allgemeinen Bedeutung wurde der historische Materialismus zur erkenntnisleitenden Maxime verschiedener Versuche zur Erklärung von sozialen, politischen und geistigen Phänomenen unter Rekurs auf sozioökonomischen Ursachen. Bei der Erörterung materialistisch argumentierender Autoren im dritten und vierten Abschnitt des vorliegenden Kapitels ist allerdings zu berücksichtigen, welcher konkreten Lesart des historischen Materialismus sich die verschiedenen Autoren jeweils bedienen. Zunächst widme ich mich den Thesen, die von Marx und Engels selbst zur Erklärung der griechischen Philosophie vorgetragen werden.

¹³⁷ Georg Lukács, auf dessen Arbeiten nicht weiter eingegangen wird, verstand diese Auffassung des historischen Materialismus als orthodox. Marxistische Orthodoxie beziehe sich nicht auf "kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung" sondern "ausschließlich auf die Methode. Sie ist die wissenschaftliche Überzeugung, dass im dialektischen Marxismus die richtige Forschungsmethode gefunden wurde" (Lukács, 1923: 13).

¹³⁸ Marx unterscheidet strikt zwischen Wissenschaft und Ideologie. "Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen" (Marx, 1859c: 27). Erst in späteren Auseinandersetzungen um den Ideologiebegriff wurde die Gefahr, diesen zu universalisieren und damit die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Ideologie aufzulösen, zunehmend virulent. In der Wissenssoziologie Karl Mannheims wurde der ideologische Charakter "zum Wesensmerkmal der menschlichen Denkstruktur schlechthin erklärt" (Lenk, 1984: 42), wodurch Ideologiekritik unmöglich und die Ideologie selbst neutralisiert wurde. Adorno/Horkheimer (1956) hielten demgegenüber wie Marx an einem kritischen Ideologiebegriff und an der Option, wahre Aussagen von gesellschaftlich bedingtem falschem Bewusstsein zu unterscheiden, fest.

7.2 MARX UND ENGELS ZUR ENTSTEHUNG DER PHILOSOPHIE

Marx und Engels haben sich, wie alle Gebildeten des 19. Jahrhunderts, verschiedentlich mit der antiken griechischen Philosophie befasst, wenn auch selten in umfassendem Zusammenhang. So blieb Marxens Dissertation zur *Differenz zwischen der demokratischen und der epikureischen Naturphilosophie*¹³⁹ trotz anderslautender Pläne seine einzige Schrift mit einem explizit antiken Gegenstand. Doch auch in späteren Texten erweist sich für Marx die antike Geisteswelt als "Bildungsbesitz, den er, wo immer sich Gelegenheit bot, zu nutzen wusste" (Sannwald, 1956: 38).¹⁴⁰ Dabei lag sein Hauptaugenmerk auf der Philosophie des Aristoteles und auf der römischen Wirtschaftsgeschichte. Aber auch die Frage nach der griechischen Mythologie als Basis antiker Kunst und in ihrem Verhältnis zu Philosophie und Gegenwart taucht gelegentlich auf. Dabei lassen die einschlägigen, aber über sein gesamtes Werk verstreuten Äußerungen durchweg erkennen, "dass er die Mythen zum ideologischen Überbau rechnet" (Schmidt, 1989: 142). Die sachliche Nähe zu Hegels These eines vernünftigen dialektischen Fortschritts in der Philosophie wird an den wenigen Bemerkungen deutlich, die sich bei Marx zum Verhältnis von Mythos und Logos finden.

Der wichtigste Text dazu sind die letzten Zeilen der *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*.¹⁴¹ Wie die zeitgenössischen Philosophiehistoriker geht auch Marx von einer Fortschritt vom Mythos zum Logos aus. Diese Fortschrittsvorstellung spiegelt sich besonders in dem stereotypen Bild, das wie oben gezeigt auch bei Hegel und anderen auftaucht und wonach die frühe griechische Kultur "die geschichtliche Kindheit der Menschheit" (Marx, 1859a: 642) sei.¹⁴² Durch die Parallelisierung der Geschichte mit der Entwicklung von he-

¹³⁹ Marx (1841) wollte in seiner Dissertation die eigenständige Bedeutung der epikureischen Philosophie und insbesondere den anti-religiösen Gehalt echter Philosophie erweisen. Eine detaillierte Interpretation dieser Arbeit liefert Sannwald (1956: 78-158). Da Marx hier auf das Verhältnis von Mythos und Logos nicht zu sprechen kommt, vernachlässige ich seine Dissertation. Außerdem steht die in diesem Text noch vorhandene "idealistische Auffassung von der Philosophie mit der grundlegenden These des reifen Marx über den Primat des gesellschaftlichen Seins gegenüber dem gesellschaftlichen Bewusstsein nicht im Einklang" (Kondylis, 1987: 52), denn in seiner Doktorarbeit stehe Marx noch "ganz auf dem idealistischen Boden der Hegelschen Philosophie" (Mehring, 1918: 33). Zur Entstehung der Dissertation und inwiefern Marx vor allem hinsichtlich der religionskritischen und politischen Ambitionen dabei unter junghegelianischem Einfluss stand, vgl. Sannwald (1956: 41-77), Kondylis (1987: 7-37). Aufgrund dieser Kontextgebundenheit gilt die Arbeit als "sachlich veraltet" (Sannwald, 1956: 111) oder ist zumindest in ihrem philosophiehistorischer Wert umstritten. Vgl. Kondylis (1987: 37-39).

¹⁴⁰ Sannwald (1956: 9-40) ordnet die Bedeutung der Antike für Marx in den zeitgeschichtlichen Kontext der allgemeinen Begeisterung für die griechische Welt ein und macht über die 'normale' klassische Bildung hinaus als besonderen Einfluss auf Marx neben Hegel auch die Lektüre von Winkelmann und Schiller geltend. "Marx übernahm die Anschauung von der griechischen Vollkommenheit in der Hegelschen Zusammenfassung" (Sannwald, 1956: 159). Zur Bedeutung des klassischen deutschen Ästhetik und insbesondere Hegels für das Marxsche Bild der Antike vgl. auch Müller (1972: 2, 10-20).

¹⁴¹ Derselbe Text, "eine der wichtigsten Äußerungen von Marx zu den Problemen der Ästhetik" (Müller, 1972: 1), findet sich unter dem Titel *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Einleitung)* (vgl. Marx, 1859b) auch im Band 42 der MEW. Kondylis zitiert ihn in seiner Arbeit über Marx und die Antike vollständig und konstatiert zutreffend: "Dieser bedeutende Text kann zu verschiedenen Gedanken über zentrale Fragen Marxscher Theorie anregen" (Kondylis, 1987: 67).

¹⁴² Gerade als Ausdruck kindlicher Naivität über die Kunst der Antike einen "ewigen Reiz" aus, obwohl die "unreifen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstand und allein entstehen konnte, nie wiederkehren können" (Marx, 1859a: 642). Damit verwahrt sich Marx zugleich gegen romantische Verklärungen der Vergangenheit. "Ein Mann kann nicht wieder zum Kinde werden, oder er wird kindisch" (Marx, 1859a: 641). Marx begründet die ästhetische Aktualität der kindlichen Antike, indem er den Widerspruch zwischen der Annahme kulturgeschichtlichen Fortschritts mit der ungebrochenen Faszination antiker Kunst versöhnt, wobei er auf "die Hegelsche Komponente seines Denkens" (Kondylis, 1987: 71) rekurriert: "Wenn die gereifte Menschheit das antike Griechenland nicht einfach abschreiben und vergessen kann, so liegt der Grund nur darin, dass im herausgebildeten Ganzen die 'Wahrheit' von dessen einzelnen Entwicklungsstufen als aufgehobenes Moment weiterlebt" (Kondylis, 1987: 74f). Vgl. Müller (1972: 20f).

ranwachsenden Menschen, die in den Lehrbüchern zur Philosophiegeschichte häufig auftaucht, wird auch bei Marx das eigentlich zu erklärende Phänomen verdeckt.¹⁴³ Mithilfe der Lebensalter-Metapher versucht Marx, die Originalität der griechischen Kultur zu veranschaulichen, ohne spezifisch griechische Formen der gesellschaftlichen Naturauseinandersetzung für die Besonderheit der hellenischen Kultur zu erörtern. Statt dessen grenzt er das Griechentum abstrakt-metaphorisch von anderen Kulturen ab. "Es gibt ungezogene Kinder und altkluge Kinder. Viele der alten Völker gehören in diese Kategorie. Normale Kinder waren die Griechen" (Marx, 1859a: 642).¹⁴⁴ Während die Griechen so zum normsetzenden Maßstab kultureller Entwicklung avancieren, wurde anderen Völkern das Glück, normale Kinder zu sein, offenbar nicht zu Teil. Zumindest stellt Marx fest: "Ägyptische Mythologie konnte nie der Boden oder der Mutterschoß griechischer Kunst sein" (Marx, 1859a: 641). Wenn dieser Satz nicht lediglich die Banalität besagen soll, dass die ägyptische Mythologie eben die ägyptische Kunst erzeugt hat und nicht die griechische, so ist er wohl dahingehend zu verstehen, dass die ägyptische Mythologie nach Maßgabe der Marxschen Ästhetik keine Kunstwerke und schon gar keine Philosophie von überzeitlicher Gültigkeit und Güte hervorbringen konnte. So werden auch bei Marx alle Kulturen, die für das Resultat der bürgerlichen, kapitalistisch produzierenden Gesellschaft weniger zielführend gewesen sind, aus der Reihe der weltgeschichtlich relevanten Epochen ausgeschlossen.

Marx versteht den griechischen Mythos als das Arsenal und den Boden der griechischen Kunst. Dabei hebt er zunächst hervor, dass die Kunst selbst in ihren Blütezeiten nicht im unmittelbaren Bedingungsverhältnis zur allgemeinen materiellen Entwicklung der Gesellschaft steht, sondern "selbst gewisse bedeutende Gestaltungen derselben nur auf einer unentwickelten Stufe der Kunstentwicklung möglich sind" (Marx, 1859a: 640). So gehören z.B. die unerreichten homerischen Epen nicht der Klassik, sondern einer sehr frühen Stufe der kulturellen Entwicklung Griechenlands an.¹⁴⁵ Die "griechische Kunst setzt die griechische Mythologie voraus" (Marx, 1859a: 640), die ihrerseits ein Ausdruck der künstlerisch schaffenden "Volksphantasie" (Marx, 1859a: 640) sei. Die Mythologie selbst deutet Marx als primitives, phantastisches und hilfloses Mittel zur Erreichung derselben Zwecke wie wir sie heute mit Wissenschaft und Technik verfolgen. "Alle Mythologie überwindet und beherrscht und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung und mit der Einbildung: verschwindet also mit der wirklichen Herrschaft über dieselben" (Marx, 1859a: 641). Mythos und Logos würden sich demnach unterschiedlichen Formen der gesellschaftlichen Naturauseinandersetzung verdanken und beide seien in dieser Hinsicht unterschiedlich effizient. Dieser Deutung folgend "maßt sich der Mythos an, über die Natur zu gebieten", obwohl die Mythen im allgemeinen "die Welt nicht adäquat zu erkennen vermögen" (Schmidt, 1989: 144). Wenn der Mythos tatsächlich der Naturbeherrschung diene, käme er wohl tatsächlich außer Gebrauch, sobald deutlich

¹⁴³ Zur Entwicklung und Funktion der Lebensalter-Vergleichs von der Antike (Platon) über Bacon, Vico, Herder, Schiller und Hegel zu Marx, vgl. Müller (1972: 3-9). Inwieweit es Marx dann gelungen sei, "die traditionelle Analogie zu den Lebensaltern in den Dienst wissenschaftlicher Erkenntnis zu stellen" (Müller, 1972: 13), anstatt wie frühere Autoren mit der Lebensalter-Metapher lediglich einem "praktisch-ideologischen Bedürfnis" (Müller, 1972: 4) zu dienen, hat sich mir nicht erschlossen.

¹⁴⁴ Von dieser Passage angeregt fragt Christof Subik (1983) *Waren die Griechen normale Kinder?*, allerdings leider ohne über eine Interpretation der Marx-Stelle hinaus eine substantiell anspruchsvolle Antwort auf diese Frage zu präsentieren.

¹⁴⁵ Die Ungleichzeitigkeit in der Entwicklung von Kunst und gesellschaftlichem Sein kann womöglich als Einschränkung der Geltung der materialistischen Geschichtsauffassung und als "schwerwiegender Einbruch in ihre ursprüngliche Absicht" (Sannwald, 1956: 170) verstanden werden. Besonders die bis heute ungebrochene Wertschätzung griechischer Kunst zeige, "dass dem Überbau eine Eigengesetzlichkeit zukommt, die durch die materielle Basis allein nicht begreiflich wird" (Sannwald, 1956: 171).

erfolgreichere Mittel für diesen Zweck entwickelt werden. Dann muss aber der Logos sowohl zu einer höheren praktischen Effizienz verhelfen wie auch zu einer verbesserten Erkenntnis der Welt imstande sein.

Der Marxschen These entsprechend ist die griechische Mythologie und mit ihr die antike Kunst als Ausdruck einer unzureichenden Naturbeherrschung historisch aufgehoben worden. Die Ursache dieser Aufhebung müsste dem historisch-materialistischen Paradigma entsprechend in einem veränderten sozialen Stoffwechsel mit der Natur zu finden sein, in einer Verbesserung der relativ unentwickelten ökonomischen Verhältnisse, in denen die griechische Mythologie und Kunst wurzelte. Allerdings benennt Marx die grundlegenden materiellen Bedingungen in dem gerade zitierten Text nur sehr allgemein. Der Mythos, die Kunstreligion und mit ihr die antike Kunst verschwinden vor dem Hintergrund einer "Gesellschaftsentwicklung, die alles mythologische Verhältnis zur Natur ausschließt" (Marx, 1859a: 641), denn "wo bleibt Vulkan gegen Roberts et. Co, Jupiter gegen den Blitzableiter und Hermes gegen den Crédit mobilier" (Marx, 1859a: 641)? Die griechische Volksphantasie wird natürlich nicht erst durch stahlverarbeitende Industrie und moderne Aktienbanken entzaubert,¹⁴⁶ aber dennoch versteht man, was gemeint ist: "Wenn die griechische Kunst an die Einheit von Natur und Geist, wie sie im Mythos zum Ausdruck kommt, gebunden ist, so ist sie dem Untergang geweiht, sobald der Mensch die Herrschaft über die Natur sich wirklich aneignet. Die fortschreitende Profanierung der Natur entzieht ihr die Basis" (Sannwald, 1956). Abgesehen davon, dass weder im Mythos noch in sonst einer sprachlichen oder künstlerischen Symbolisierung eine Einheit von Geist und Natur zum Ausdruck kommt, bedarf die These einer fortschreitenden Beherrschung der Natur der historisch informierten Einlösung. Was bewirkt warum und wann die Profanierung der Natur und den damit angeblich einhergehenden Verlust des Mythos?

Es bleibt einer bislang nicht vorliegenden Rekonstruktion und Verknüpfung Marxscher Thesen vorbehalten, die vermutlichen ökonomischen Ursachen für die Aufhebung des mythischen Weltbildes zu bestimmen. Marx unterscheidet die "asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformationen" (Marx, 1859c: 9). Die Basis für die Entstehung einer logischen Weltauffassung müsste folglich in der Transformation von der asiatischen und archaischen zur klassisch-antiken ökonomischen Formation zu finden sein. Bei Marx finden sich nur einige verstreute Stellungnahmen zur frühen archaischen Wirtschaft und Gesellschaft in Griechenland, die er unter die asiatische Produktionsweise subsumiert und von der klassisch antiken unterscheidet.¹⁴⁷ In der asiatischen Produktionsweise sei die Arbeit nach Form und Wesen unfrei und durch Tradition an das Dorf gebunden. "Der Zweck dieser Arbeit ist nicht *Wertschöpfung*

¹⁴⁶ Kondylis erklärt die Passage so: "Altgriechisches Denken im Allgemeinen ist also der ideologische Ausfluss einer vorindustriellen Gesellschaft und als solches der geschichtlichen Beschränktheit dieser letzteren unterworfen" (Kondylis, 1987: 57). Aber da die altgriechische genauso wie die klassische, ägyptische und die mittelalterliche Welt vorindustrielle Gesellschaften sind, erklärt dieser Hinweis hinsichtlich der Spezifik des altgriechischen Denkens nichts.

¹⁴⁷ Marx entwickelte den Begriff der 'asiatischen Produktionsweise' in den 1850er Jahren anhand der Lektüre von Berichten europäischer Entdecker über die gesellschaftlichen Verhältnisse in Indien, China, Iran und Mittelasien, weitet ihn aber auf das alte Mexiko, Peru, Ägypten, sowie auf Teile Afrikas und der archaischen mediterranen Welt aus. Er skizziert sein Konzept der asiatischen Produktionsweise in Abgrenzung von der antiken Produktion im klassischen Griechenland und Rom in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* (Marx, 1859b: 383-386) und greift ihn später im *Kapital* der Sache nach wieder auf, ohne den Begriff weiter zu verwenden. Vgl. Marx (1867a: 884; 1867b: 102, 533-541). Zum Verhältnis der asiatischen Produktionsweise zur Sklavenhaltergesellschaft vgl. Hahn (1971) und zur Entwicklungs- und Rezeptionsgeschichte sowie weiterführender Literatur vgl. Krader (1994).

[...] sondern ihr Zweck ist die Erhaltung des einzelnen Eigentümers und seiner Familie wie des Gesamtgemeinwesens" (Marx, 1859b: 384). Wie alle Produktionsformen sei sie eine Form des gesellschaftlichen Stoffwechsels mit der Natur, charakterisiert durch Gemeindegut und sehr unentwickelte Produktionsmittel (Werkzeuge, wie Hacke, Spaten usw.). In der archaischen griechischen Ökonomie spiele Handel und Gewerbe eine untergeordnete Rolle und die reproduktive Basis bleibe die Landwirtschaft, von der auch die Eliten in den Städten leben.

Im *Kapital* macht Marx den Zusammenhang zwischen dieser ökonomischen Formation und den entsprechenden mythisch-religiösen Bewusstseinsformen besonders deutlich. Die Produktionsorganismen der antiken Welt "beruhen entweder auf der Unreife des individuellen Menschen, der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit andren noch nicht losgerissen hat, oder auf unmittelbaren Herrschafts- Knechtschaftsverhältnissen. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur. Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den alten Natur- und Volksreligionen" (Marx, 1867b: 93). Marx deutet die Mythologie als Ausdruck eines primitiven gesellschaftlichen Seins, dass sich auf einer bestimmten Stufe der sozioökonomischen und industriellen Weiterentwicklung des Stoffwechsels mit der Natur erübrigt wird. Er untersucht die Ablösung der gesellschaftlichen Produktionsformation durch die antike Klassen- und Sklavenhaltergesellschaft aber nicht näher, sondern belässt es bei diesen allgemeinen Erwägungen.¹⁴⁸ Dabei geht er von einer zunehmenden Auflösung einer anfänglichen materiellen und ideellen Befangenheit der Menschen in der Natur durch die Weiterentwicklung der Produktivkräfte aus. Diese Vorstellung ist zumindest aus zwei Gründen problematisch. Zum einen unterstellt Marx zu Unrecht, der primitive Mensch befände sich in einem unmittelbaren Verhältnis zur Natur. Zum zweiten setzt er ein allgemeinmenschliches Bedürfnis nach einer Optimierung der Produktivkräfte als quasi-natürlichen Motor der historischen Entwicklung voraus.¹⁴⁹ Der Übergang vom Mythos zum Logos erscheint unter diesen Voraussetzungen als der ideelle Ausdruck eines notwendigen sozioökonomischen Fortschritts.

Es ist Zeit, die Bedeutung von Marx und Engels für die vorliegende Arbeit zusammenzufassen: Marx und Engels verfügen über das methodische Rüstzeug zu einer umfassend in-

¹⁴⁸ In Engels' Studie zum *Ursprung von Familie, Privateigentum und Staat* finden sich Ansätze, um den Epochenbruch in der Antike historisch materialistisch zu erklären. Engels versteht die Welt der Ilias als "die höchste Blüte der Oberstufe der Barbarei" (Engels, 1884: 34) und versucht im Rahmen einer materialistischen Kulturgeschichte unter anderem "den Übergang aus der Barbarei in die Zivilisation und den schlagenden Gegensatz beider ins volle Licht zu stellen" (Engels, 1884: 35). Dabei stützt er sich bis in die Begrifflichkeiten auf den evolutionistisch argumentierenden Religionswissenschaftler Lewis H. Morgan (1877), der seinerseits vom Marxismus inspiriert war. Engels versteht die Geschichte der Zivilisation zugleich als Geschichte von Klassenkämpfen, die mit der antiken Sklavenhaltergesellschaft beginnt. Die Gründe für die Entstehung der antiken Klassengesellschaft bestehen Kippenberg (1977a) zu Folge in den spezifisch griechischen Transformationen des Grundeigentums (vgl. Kippenberg, 1977a: 35-39), der sozialen Organisation, besonders der Sklaverei (vgl. Kippenberg, 1977a: 39-44) und des Warentausches durch Münzgeld (vgl. Kippenberg, 1977a: 44-49). Weitere Beiträge zu diesem Problem finden sich in Kippenberg (1977b).

¹⁴⁹ Mit dieser Feststellung reduziert sich die Marxsche Geschichtsphilosophie nicht, wie mancher befürchtet, auf eine "anthropologische Entwicklungstheorie, in der die Produktivkräfte als das Unabhängige, selbständig sich Entwickelnde eine andere Bezeichnung für den in der Geschichte selbsttätig sich entfaltenden Geist wären" (Bulthaupt, 1973: 54). Die Produktivkräfte optimieren sich selbstverständlich nicht selbsttätig und auch nicht notwendig, aber bei der Unterstellung eines universalen Bedürfnisses nach immer besseren Instrumenten der Naturbeherrschung handelt es sich um eine höchstwahrscheinlich unangemessene anthropologische Annahme im Kern des historischen Materialismus.

formierten Rekonstruktion des Entstehungszusammenhangs von Philosophie, aber sie bringen es nicht detailliert zur Anwendung.¹⁵⁰ Sie unterscheiden wie Hegel in der Geschichte Wesen und Erscheinung und behalten das Attribut der Vernünftigkeit (bis zur Errichtung einer kommunistischen Gesellschaft) allein dem zugrundeliegenden dialektisch prozessierenden Wesen der Geschichte vor. Sie unterscheiden im historischen Prozess Epochen, die der Hegelschen Einteilung ähneln, auch wenn sie nicht am Prinzip des Volksgeistes, sondern am Stand von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen festgemacht werden. Dabei berücksichtigt auch Marx die außereuropäischen Kulturen nicht. Die Geschichte wird vom Resultat her betrachtet und gilt als Fortschrittsbewegung, auch wenn Marx dem Zufall und der Gewalt als historischer Erscheinung Raum gibt. Der Fortschritt wird - wie die Folge der Lebensalter - letztlich anthropologisch damit begründet, dass alle Menschen danach streben, kontinuierlich ihre technisch unterstützte Naturauseinandersetzung zu optimieren. Im Verlauf dieses Fortschrittes löse sich der Mythos zwangsläufig auf und werde zunehmend durch das zwar prosaische aber vernünftige Bewusstsein einer effektiveren Naturbeherrschung ersetzt. Das könne man bedauern, aber es hilft nichts: "Ein Mann kann nicht wieder zum Kinde werden, oder er wird kindisch" (Marx, 1859a: 641).

Die zentrale Differenz von Marx und Engels zu Hegel besteht hinsichtlich der Frage nach der Philosophieentstehung damit letztlich in einem entscheidenden Punkt: In der Behauptung des Primats der Ökonomie. Die historisch-materialistische These, "das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess" (Marx/Engels, 1845/46: 26) hat die Geistesgeschichte nachhaltig beeinflusst und bereichert. Sicher ist es plausibler, die kulturelle Transformation im antiken Griechenland mit Hilfe sozioökonomischer Entwicklungen zu erklären als mit der Selbstentfaltung der Idee oder der besonderen Begabung der Griechen. Marx und Engels führen zumindest einige gute Gründe an, warum eine Berücksichtigung der gesellschaftlichen Naturauseinandersetzung etwas zum Verständnis theoretischer Entwicklungen beitragen kann, auch wenn die Begründung des Materialismus unvollständig ist. Sie benennen des weiteren konkrete Faktoren, wie den Stand der Technik, die Herrschaftsstrukturen, Familienverhältnisse und Formen der Arbeitsteilung, die in diesem Zusammenhang einer Untersuchung wert sind. Der historische Materialismus ist als beispielhaft an der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise gewonnenes Problemlösungsmodell traditionsbildend geworden. Eine Reihe von Wissenschaftler haben damit den Übergang vom Mythos zum Logos erklären wollen. Deren Ergebnisse sollen im Folgenden verhandelt werden.

7.3 REAL-SOZIALISTISCHE ERKLÄRUNGSANSÄTZE¹⁵¹

In den philosophiehistorischen Publikationen aus der Welt des ehemaligen Warschauer Paktes wird die Entstehung der Philosophie auf signifikant andere Weise erklärt, als in zeitgleich

¹⁵⁰ Der wesentliche Grund dafür ist, dass Marx sich nicht für die Entstehung der Philosophie interessierte, sondern für eine Kritik von Verhältnissen, "in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (Marx, 1844b: 385). Zur ungebrochenen Aktualität der politischen Philosophie von Karl Marx vgl. die übersichtliche Darstellung von Schmied-Kowarzik (1998).

¹⁵¹ Mit diesem Kapitel geht es mir nicht um eine Rehabilitation der DDR-Philosophie insgesamt, obwohl sich zeigt, dass die sozialistische Philosophiegeschichtsschreibung hinsichtlich der Frage nach dem griechischen Wunder besser ist als ihr Ruf. Zu der von Ulrich J. Schneider 1996 ausgelösten Debatte um die Abwicklung der DDR-Philosophie vgl. die Dokumentation der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* unter: <http://www.akademie-verlag.de/journals/2249/kontrov/ktrv-idx.html>.

erscheinenden Arbeiten im Westen. Kaum eine der einschlägigen Arbeiten verzichtet darauf, diese Differenz auch aus Gründen der weltanschaulichen Parteilichkeit explizit zu machen.¹⁵² Insbesondere legen die östlichen Autoren großes Gewicht auf die Unterscheidung zwischen idealistischer und materialistischer antiker Philosophie. Einer ursprünglich von Lenin vertretenen Auffassung entsprechend gehöre die idealistische Philosophie der Antike nicht zu den fortschrittlichen Strömungen in der Geschichte des Denkens.¹⁵³ Neben dieser inhaltlichen Differenz sind es vor allem drei Aspekte, welche die Besonderheit sozialistischer Philosophiegeschichtsschreibung ausmachen. Die augenfälligste Besonderheit dieser Arbeiten ist erstens die historisch-materialistische Maxime selbst, wonach das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimme.¹⁵⁴ Zum Verhältnis von Sein und Bewusstsein hatte sich bei Autoren aus Ländern des real-existierenden Sozialismus zunächst die sogenannte Widerspiegelungstheorie durchgesetzt, wonach die Philosophie gegenüber der gesellschaftlichen Basis eine "bloße Widerspiegelung im denkenden Hirn" (Engels, 1888: 268) sei.¹⁵⁵ In den besseren philosophiehistorischen Arbeiten wird aber davon ausgegangen, dass die Philosophie "keineswegs ein *passiver Reflex* gesellschaftlicher Verhältnisse" (Seidel, 1987: 29) ist, sondern in einem diffizileren Verhältnis zu diesen stehe und außerdem auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zurück wirke.

Zweitens beanspruchen die sozialistischen Autoren, erstmals eine wissenschaftlich-rationale Darstellung der gesetzmäßigen Entstehung und Entwicklung der Philosophie zu bieten. Dieser Anspruch wird besonders in dem von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR edierten Standard-Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie explizit. Erst die materialistische Philosophie eröffne den Blick auf die tatsächlichen Entwicklungen und Entwicklungsursachen in der Geschichte des Denkens, während die westliche "oberflächliche und tendenziöse Philosophiegeschichtsschreibung [...] eine direkte Folge und Erscheinungsform jener idealistischen und metaphysischen Konzeptionen [sei], die darauf verzichten, in der Geschichte der Philosophie den progressiven Entwicklungsprozess des menschlichen Denkens zu sehen" (Autorenkollektiv, 1957: 16). Auch der einflussreiche russische Philosophiehistoriker Theodor I. Oiserman war der Meinung, es müsse "entschieden betont werden, dass erst mit dem Marxismus ein qualitativ neuer Typ von Philosophie entstanden ist. Die marxistische Philosophie hat sich von Jahrtausende alten Irrtümern befreit, Irrtümer, die die moderne bürgerliche Philosophie nicht überwinden kann" (Oiserman, 1982: 27). Die Überlegenheit des Marxismus bestehe vor allem in seiner Fähigkeit, die Geschichte der Philosophie als vernünftigen Fortschritt zu erweisen. "Der Gegenstand der Geschichte der Philosophie als Wissen-

¹⁵² In diesem Sinne versteht man auch die Philosophiegeschichtsschreibung als "offensive Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie" (Seidel, 1987: 20) damit der "weltanschauliche Kampf siegreich bestanden werden" (Seidel, 1987: 218) könne.

¹⁵³ Zur einseitigen Konzentration auf die materialistischen Denker der Antike vgl. Autorenkollektiv (1957: 63f), Jürß/Müller/Schmidt (1977: 11f), Seidel (1987: 27f). Inwiefern die gesamte Philosophiegeschichte als weltanschaulicher Kampf zwischen Materialismus und Idealismus zu verstehen sei, hat Theodor I. Oiserman (1971) ausgeführt. Es muss bezweifelt werden, dass diese parteiliche Orientierung zu einem differenzierten Verständnis der Philosophiegeschichte etwas Wichtiges beiträgt.

¹⁵⁴ Helmut Seidel (1987: 26) zu Folge ist "der Grundsatz des historischen Materialismus [...] für wissenschaftliche Philosophiegeschichtsschreibung die wesentlichste Voraussetzung". So auch Autorenkollektiv (1957: 7), Oiserman (1982: 33), Eichler/Seidel (1988: 125).

¹⁵⁵ Eine ausführliche Darstellung und Begründung der Widerspiegelungstheorie, mitsamt der Vermutung, dass ohne sie die These "der Erkennbarkeit der objektiven Realität nicht vertretbar wäre" (Wittich/Göbller/Wagner, 1978: 120) findet sich in Wittich/Göbller/Wagner (1978: bes. 120-174). Zur Diskussion um den Status der Erkenntnis und die Geltung der Widerspiegelungstheorie zwischen westlichen und östlichen Marxisten vgl. Schleifstein (1970) und Schmidt (1993: bes. 74-92, 176-206).

schaft ist die *Entwicklung* der Philosophie. Diese Definition ist, wenn man die oben angeführten Tatsachen berücksichtigt, ganz und gar nicht trivial. Sie wird, strenggenommen, nur von Marxisten anerkannt, während die Gegner des Marxismus fast einstimmig behaupten, dass die Philosophie zwar eine Geschichte aber keine Entwicklung habe" (Oiserman, 1982: 26). Zur Verteidigung dieser These, die sicher nicht zu den Stärken marxistischer Philosophiegeschichte gehört, stützt sich Oiserman auf Engels und Hegel.¹⁵⁶

Mit der Vorstellung einer gesetzmäßig beschreibbaren vernünftigen Entwicklung in der Geschichte der Philosophie ist drittens eine Auffassung von Philosophie und Wissenschaft verbunden, die jede skeptizistische oder relativistische Haltung ausschließt.¹⁵⁷ "Bei Marx findet sich keine im Sinn der Kantischen Erkenntniskritik gestellte Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, nach der Grundlegung einer solchen Wissenschaft, weil er die ursprüngliche kritizistische Fragestellung selber noch als 'unkritisch', als einen Rückfall in spekulatives Philosophieren angesehen hätte" (Zelený, 1969: 78f).¹⁵⁸ Mit dieser Vorstellung wird nicht nur die gesellschaftliche Unbedingtheit der Wissenschaft behauptet. Der staatssozialistischen Standardauffassung entsprechend setzt der Marxismus voraus, "dass die wissenschaftliche Entwicklung als ein naturgeschichtlicher Prozess angesehen wird" (Iljenkow, 1969: 101f). Wissenschaftlicher Fortschritt besteht in der kontinuierlichen Akkumulation dessen, "was die gesamte vorangehende Geschichte an Wertvollem hervorgebracht hat" (Iljenkow, 1969: 102). Diese Position ist für Marxisten vorherrschend geblieben. 1988 definierte der DDR-Wissenschaftsphilosoph Herbert Hörz: "Wissenschaft ist also rationale Wirklichkeitserkenntnis und darauf fundierte Technologieentwicklung zur Wirklichkeitsbeherrschung" (Hörz, 1988: 234). Damit gründet er wie Marx die wissenschaftliche Praxis in den sozialen Formen der Naturauseinandersetzung, ohne dabei relativistische Tendenzen zu haben. Hinsichtlich der Frage nach dem Fortschritt stellt er fest: "Wissenschaftsentwicklung folgt dem Zwang der Dialektik" (Hörz, 1988: 239). Zwar habe der wissenschaftlich-technische Fortschritt, vor allem aufgrund "imperialistischer Profitinteressen" (Hörz, 1988: 244), ökologische Probleme verursacht und ein erhebliches militärisches Destruktionspotential geschaffen, "aber die Ablehnung von Wissenschaft und Technik ist nicht nur eine Illusion, sondern auch eine dem menschlichen Wesen, das schöpferisch ist und bewusst seine Existenzbedingungen gestaltet, nicht entsprechende Alternative zu Problemen der Wissenschaftsentwicklung. Wer Wissenschaft überhaupt beseitigen will, stellt die Existenz wesentlicher Menschheitsmerkmale in Frage" (Hörz, 1988: 245). Wissenschaft mag zwar das Produkt historischer Bedingungen sein, aber die Frage nach ihrer Geltung sei davon unberührt und die nach ihrem Nutzen und Nachteil für das Leben stelle sich nicht wissenschafts- sondern gesellschaftstheoretisch.¹⁵⁹

¹⁵⁶ "Hegel bewies, dass die Geschichte der Philosophie *Entwicklung* der Philosophie ist. Er zeigte den folgerichtigen Übergang von einem Niveau des Wissens zu einem anderen, nächsthöheren, zum noch tiefgründigeren Erfassen des Wesens alles Existierenden." (Oiserman, 1982: 18) Zur Begründung dieser Auffassung der Geschichte der Philosophie lässt sich Oiserman von dem von Hegel "formulierten Prinzip der Einheit von Historischem und Logischem leiten" (Oiserman, 1982: 19). Demgegenüber fordert Seidel: "jeder geschichtsfremde Schematismus ist zu vermeiden" (Seidel, 1987: 29).

¹⁵⁷ Das ist insofern bemerkenswert, als unter gegenwärtigen Sozialkonstruktivisten der Nachweis einer gesellschaftlichen Bedingtheit von sozialen Institutionen typischerweise mit einer relativistischen Kritik dieser Institutionen verbunden ist. Vgl. Hacking (1998: 23f; 1999: 6f).

¹⁵⁸ In dieser Wissenschaftsauffassung besteht die entscheidende Differenz zu den Arbeiten Sohn-Rethels, der im Fehlen einer historisch-materialistischen Erkenntniskritik den entscheidenden Mangel sozialistischer Theoriebildung sieht.

¹⁵⁹ Daher ist es konsequent, wenn Hörz die grundlegende Idee zur Lösung von Problemen, die mit der Entwicklung von Wissenschaft und Technik verbunden sind, in einem entsprechenden Marx-Zitat findet: "Die Wissenschaft kann nur in der Republik der Arbeit ihre wahre Rolle spielen" (Marx, 1871: 554), vgl. Hörz (1988:

Aus diesen Auffassungen ergibt sich die bestimmte, real-sozialistische Erklärungsweise des griechischen Wunders.

Einer der ersten explizit marxistisch orientierten Autoren, der die Entstehung der Philosophie mit den Mitteln des historischen Materialismus zu erklären suchte, war der Brite George Thomson. Seinen Untersuchungen zu den ersten Philosophen und der altgriechischen Gesellschaft legt er ausdrücklich anthropologische Annahmen zugrunde, wie sie sich auch in der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels finden. Insbesondere seien drei spezifisch menschliche Charakteristika für die Entwicklung der menschlichen Gattung von ihren Anfängen kennzeichnend: Sprache, Kooperation und Werkzeuge. Durch die evolutionsgeschichtliche Trennung von Kopf und Hand und die damit einhergehenden physischen wie intellektuellen Fähigkeiten sei der Mensch als einziges Tier zur technisch und sprachlich vermittelten kooperativen Naturauseinandersetzung in der Arbeit fähig. Der Mensch eigne sich, unterstützt durch technische Hilfsmittel, in einer sprachlich vermittelten Koordination mit seiner zunächst rein natürlichen Gemeinschaft mit andern Menschen die Natur an. Thomson zufolge sind daher "Werkzeuge, Sprache, Kooperation Teile eines einzigen Prozesses, der Produktionstätigkeit. Dieser Prozess ist spezifisch menschlich, und seine organisierende Einheit ist die Gesellschaft" (Thomson, 1955: 21). Da die Sprache ihre Notwendigkeit und ihren Ursprung in der Koordination von Arbeitsprozessen habe, schließt Thomson, "dass das Bewusstsein des Menschen von der Außenwelt von Anfang an nicht durch die Beziehungen zwischen dem Individuum und seiner natürlichen Umwelt, sondern durch die Beziehungen, die es mit seinen Gefährten bei der Entwicklung der Produktion eingegangen war, bestimmt wurde" (Thomson, 1955: 30).

Ausgehend von diesen Thesen versucht Thomson in seiner kenntnisreichen und auch ethnologisch informierten Studie die frühgriechische Philosophie materialistisch zu rekonstruieren. Dabei zeigt er auch die Parallelen in den gesellschaftlichen und intellektuellen Entwicklungen in Griechenland, Afrika, China und dem nahen Osten auf.¹⁶⁰ Im Mythos werde die Struktur einer primitiven Gesellschaft oder Stammesorganisation auf die Natur projiziert. Für mythisches Denken gelte: "Natur und Gesellschaft sind eins" (Thomson, 1955: 123). Diese Einheit werde durch die weitere Entwicklung der Produktivkräfte und Veränderungen in den Produktionsverhältnissen zunehmend aufgelöst. Dabei fasst er den Lauf der Geschichte als notwendigen Prozess auf. "Die frühgriechischen Philosophen verdankten das, was neu war in ihrem Werk, nicht der Vertrautheit mit den Produktionstechniken, sondern den neuen Entwicklungen in den Produktionsverhältnissen, die durch Umgestaltung der Gesellschaftsstruktur eine neue Weltanschauung hervorgebracht haben" (Thomson, 1955:

234) "So erhält die Wissenschaft erst ihre volle Reife unter nicht-antagonistischen Gesellschaftsbedingungen" (Hörz, 1988: 250).

¹⁶⁰ Hierbei stützt sich Thomson insbesondere auf F.M.Cornford, der seiner Einschätzung nach "jedem anderen bürgerlichen Philosophiehistoriker weit voraus war. Seine Grenzen sind die Grenzen der bürgerlichen Philosophie selbst" (Thomson, 1955: 111). Cornford seinerseits rechnete Marxisten wie Farrington oder Thomson ihre "generous sympathy with the oppressed" durchaus positiv an, aber bestritt die geschichtsphilosophische "interpretation of all history which assures them that they are on the right side, that is to say, on the side which is bound to win. If they even tried to be dispassionate, their attitude would be worse than wrong: it would be 'unhistorical'" (Cornford, 1942, S. 118). Diese Schwäche werde vor allem an der Konzentration auf die angeblich einzig progressive materialistische antike Philosophie deutlich. Dabei bestreitet Cornford nicht die Möglichkeit und den Nutzen ökonomischer Interpretationen. "But the narrower the field you take, and the closer you come to individual prophets and thinkers, the less possible it becomes to correlate the doctrines with economic motives or changes in the production of material goods" (Cornford, 1942, S. 137). Dieses Problem ist ohne Frage tatsächlich gegeben. Allerdings hat Engels selbst schon bemerkt, es sei nicht möglich Phänomene wie die politische Situation in Deutschland allein "ökonomisch zu erklären, ohne sich lächerlich zu machen" (Engels, 1890: 464).

139).¹⁶¹ Diese veränderten Produktionsverhältnisse seien vor allem durch die münzvermittelte Warenzirkulation verursacht und dementsprechend bringe "die frühgriechische Philosophie die Weltanschauung einer mit dem Warenaustausch verwobenen Klasse zum Ausdruck" (Thomson, 1955: 290). Diese These, die später von Alfred Sohn-Rethel fortgeführt worden ist, fand unter sozialistischen Denkern im Osten letztlich wenig Anklang.¹⁶²

Der Leipziger Philosophiehistoriker Helmut Seidel nimmt die Fragen, die auch in der vorliegenden Arbeit untersucht werden, ausdrücklich zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung der frühen griechischen Philosophie: "Es ist eine alte Weisheit, dass einfache Fragen keineswegs einfach zu beantworten sind. Das gilt auch für die Fragen, die hier zu beantworten versucht werden: Wie und Warum entstand Philosophie?" (Seidel, 1987: 37). Indem er diese Fragen allerdings mit "Warum musste vom Mythos zum Logos übergegangen werden?" (Seidel, 1987: 37) übersetzt, unterstellt er bereits vorab eine Notwendigkeit des Übergangs. Zur Beantwortung dieser Fragen definiert er das mythische Denken als "die ideelle Tätigkeit des urgesellschaftlichen Menschen" (Seidel, 1987: 55) der auf der Basis primitiver Natursauseinandersetzung einem naiven Realismus anhängt.¹⁶³ Hierbei kann sich Seidel auf die Arbeiten seines Kollegen Fritz Jürß zu den sozialen Bedingungen bzw. Beschränkungen des Mythos stützen. Die sozioökonomische Basis der Erkenntnisweise mythischen Denkens sei "der relativ unentwickelte, vom niedrigen Stand der Arbeitsmittel und -erfahrungen bestimmte Stoffwechsel der ur- und frühgeschichtlichen Menschen mit der Natur" (Jürß, 1988: 14). Aus der mangelhaften Erkenntnis und Beherrschung der äußeren Natur folge eine noch unentwickelte Trennung zwischen Subjekt und Objekt. Während die Umwelt durch Götterphantasien und Animismus im Bilde seelisch-geistiger Eigenschaften subjektiviert werde, werde "das ganze geistig-seelisch Innenleben zum Tummelplatz von Göttern und Geistern" (Jürß, 1988: 18) objektiviert. Jürß spricht damit dem homerischen Menschen das Bewusstsein personaler Identität ab. Gleichwohl sei auch der Mythos dem Versuch einer Erklärung gewidmet, zumal sich in ihm bereits "ein erstes primitives Systemdenken" (Jürß, 1988: 19) zeige, welches letztlich demselben Ziel diene wie Philosophie und Wissenschaft, nur eben mit weniger Erfolg. "Offenbar ist unter den dürftigen Bedingungen ihrer Zeit die mythisch-magische Verfahrensweise eine angemessene Möglichkeit der praktisch-theoretischen Daseinsbewältigung" (Jürß, 1988: 20). Diese Form der Daseinsbewältigung werde zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt durch die Griechen transformiert.¹⁶⁴

Bei der Darstellung dieser Transformation ist Seidel vorsichtig sowohl hinsichtlich der Frage nach der Originalität des griechischen Sonderweges wie auch bei der Beurteilung der Leistungen des Thales, etwa der Vorhersage einer Sonnenfinsternis oder seiner hydrotechnischen Erfindungen.¹⁶⁵ Er folgt vielmehr Aristoteles und Hegel in der Annahme, das Epoche-

¹⁶¹ Thomson ist sich nicht zu schade, zum Beleg für diese These Stalin zu zitieren.

¹⁶² Gegenüber Thomson stellt Helmut Seidel fest, "allein aus der Warenproduktion - wie oft versucht wird - ist ihr Entstehungsprozess nicht hinreichend zu erklären" (Seidel, 1987: 58). Sohn-Rethel hingegen fühlt sich Thomsons "überzeugender Rekonstruktion" (Sohn-Rethel, 1989a: 35f) verbunden.

¹⁶³ An anderer Stelle verstand er das mythische Denken als "grundlegende Form der Weltinterpretation in der Gentilgesellschaft und in den territorial unterschiedlich ausgeprägten Typen der altorientalischen Despotien" (Eichler/Seidel, 1988: 127).

¹⁶⁴ Da Jürß wie andere marxistische Autoren auf einer historischen und sozialen Bedingtheit des Mythos beharrt, erkläre sich auch der Übergang vom Mythos zum Logos durch einen sozioökonomischen Prozess. Dementsprechend grenzt sich er von Levi-Strauss' strukturalistischen Ansätzen ebenso ab wie von Jungs tiefenpsychologischer Archetypenlehre. Vgl. Jürß (1988: 21-30).

¹⁶⁵ Vgl. Seidel (1987: 38-42). Besonders die Anerkennung nicht-griechischer Philosophie und Wissenschaft, die schon bei Thomson vorhanden war, scheint die sozialistische Philosophiehistorie zu charakterisieren. Die einzige mir bekannte Philosophiegeschichte, in der neben Griechenland, Indien und China auch Japan,

machende des Thales sei die Frage nach dem *Arché*, dem Urgrund gewesen. Gegenüber dem Mythos charakterisiere sich das erste philosophische Denken durch diese Frage nach dem Urgrund sowie die grundlegend materialistischen Antworten darauf. Der Materialismus des Thales sei allerdings mit hylozoistischen und pantheistischen Vorstellungen verbunden. Auf die Frage nach den Gründen für dieses neue Denken will er durch sechs, "freilich noch allgemein bleibende Hypothesen eine vorläufige Antwort geben" (Seidel, 1987: 55).

Die erste Hypothese verweist recht allgemein auf die durch die Auflösung des Gemeineigentums sowie die zunehmende Verbreitung von Warentausch und Sklavenarbeit entstehende sozialen Veränderungen. "Die Entstehung des Privateigentums, der Klassen, der Warenproduktion warf Probleme auf, die mit der überkommenen Denkweise weder zu erfassen noch gar zu lösen waren" (Seidel, 1987: 55). Diese Veränderungen seien der Anlass für das bekannte Staunen gewesen und von den Griechen als Aufgabe angenommen worden. Zweitens habe eine fortschreitende Arbeitsteilung, besonders die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit, den von der tätigen Naturauseinandersetzung entbundenen Eliten die Möglichkeit systematischer und verallgemeinerter Erfahrungen eröffnet. Durch die Warenproduktion und den damit verbundenen Austausch der Waren sei drittens die Frage nach dem Allgemeinen entstanden. "Was aber ist das in allen Waren Gemeinsame, das Allgemeine, das den verschiedenen einzelnen Waren zukommt? Diese Frage war schon von Aristoteles gestellt worden" (Seidel, 1987: 57).¹⁶⁶ Ein deutlicher Beleg für die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Warentausch sei auch das Heraklit-Fragment (DK 22 B 90), alles sei gegen Feuer austauschbar, so wie Waren gegen Gold. "Selbst wenn, wie angenommen wird, dieser Vergleich für Heraklit nur die Bedeutung einer äußerlichen Analogie gehabt hat, so ist bereits der Gebrauch dieser Analogie ein Zeugnis dafür, wie gesellschaftliche Gegenständlichkeiten (Warenproduktion) Denkstrukturen zu prägen beginnen" (Seidel, 1987: 57). Den Schluss, das man das philosophische Denken vollständig aus dem Warentausch herleiten könnte, will Seidel dennoch nicht ziehen, da es auch bei den Phöniziern Warentausch, aber anscheinend keine Philosophie gegeben habe.

Ein viertes, besonders bedeutsames Element der griechischen Transformation sei die Entstehung eines demokratischen Staates und der damit verbundenen Rechtsformen. Vor allem den offenen Diskursen um die Frage nach der Gerechtigkeit habe der Mythos nicht mehr genügen können. Hinzu komme fünftens eine relative Freiheit in sittlichen und religiösen Fragen. "Die Bedingungen für die Entstehung von Philosophie in Griechenland sind insofern günstig, als hier weder eine festgefügte Religion noch eine straff organisierte Priesterkaste besteht" (Seidel, 1987: 59). Diese Situation eröffne die Möglichkeit philosophischer Diskurse über rechtliche und moralische Fragen. Als letzte Bedingung der Möglichkeit von Philosophie führt Seidel den Stand der kulturellen und naturwissenschaftlichen Bildung eines Volkes an. "Selbstverständlich hat das Entstehen von Philosophie einen historisch bestimmten Grad von Naturerkenntnis, von Denkkultur und Kultur überhaupt zur Voraussetzung" (Seidel, 1987: 59). Hierzu hätten neben den eigenständigen kulturellen Errungenschaften der Griechen in Sprache, Architektur, Literatur und Kunst auch die aus Ägypten und Mesopotamien übernommenen "Keime einer wissenschaftlichen Denkweise" (Seidel, 1987: 60) beigetragen. Seidel liefert damit keine monokausale, schematische Erklärung, sondern skizziert eine Ergänzungreihe wirkender Ursachen und günstiger Faktoren.

der Islam, das subsaharische Afrika und das präkolumbische Mexiko behandelt werden, stammt aus der DDR. Vgl. Moritz/Rüstau/Hoffmann (1988).

¹⁶⁶ Vgl. Aristoteles (Nik. Eth.: 1133a). Marx (1867b: 73f) erörtert diese Passage im *Kapital*.

Die Stärke der sozialistischen Philosophiehistoriographie ist zusammenfassend darin zu sehen, dass sie Frage nach den Gründen der Philosophieentstehung bewusst stellt und eine Reihe von historischen Faktoren zur Beantwortung heranzieht. Sie ist verschiedenen vergleichbaren westlichen Publikationen dadurch überlegen, dass sie nicht mit dem wenig plausiblen phil-hellenistischen Hinweis auf die besondere Begabung der Griechen zufrieden gibt. Dabei wird eine besondere Begabung in der Bereitschaft, die sozialen Veränderungen als Herausforderung anzunehmen, ebenso wie ihre Fähigkeit zur Weiterentwicklung wissenschaftlichen Wissens für die Philosophieentstehung durchaus als bedeutsam anerkannt. Auch wenn in den sozialistischen Ansätzen die Geltung des historischen Materialismus als Gewissheit unterstellt wird, resultiert daraus doch nicht immer ein kruder Schematismus. Seidel z.B. benennt spezifische historische Veränderungen in der griechischen Antike und verbindet sie mit bestimmten Elementen des frühgriechischen Philosophierens.¹⁶⁷ Allerdings beansprucht Seidel mit diesen Faktoren ausdrücklich nicht, hinreichende statt notwendiger Bedingungen für die Philosophieentstehung genannt zu haben. Vielmehr stellt er abschließend fest: "Auch in bezug auf das Entstehen der Philosophie gilt Hegels Satz: 'Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz'" (Seidel, 1987: 60).

Neben dem mitunter etwas einseitigen Blick auf die antike materialistische Philosophie und den parteiliche Stellungnahmen im weltanschaulichen Kampf liegt in dieser Annahme die zentrale Schwäche der behandelten sozialistischen Autoren. Hegel, der diese These in der 1813er *Wissenschaft der Logik* formuliert hatte, schreibt im unmittelbaren Anschluss an den von Seidel zitierten Satz: "Die Sache ist, *eh sie existiert*" (Hegel, 1813: 321). Zwar ist es durchaus denkbar, dass eine Sache in die Existenz tritt, wenn *alle* ihre Bedingungen vorhanden sind, aber Seidel beansprucht ausdrücklich nicht, alle Bedingungen frühgriechischer Philosophie aufgezählt zu haben, falls das überhaupt möglich sein sollte. Mit seinem Zusatz impliziert Hegel zudem, dass die Sache schon potential da sei, bevor sie Wirklichkeit werde. Darin liegt mit Blick auf die Philosophie ein erhebliches Problem. Sicherlich war Philosophie den Menschen möglich, sonst hätte sie niemals wirklich werden können. Indem die sozialistische Philosophiegeschichtsschreibung genau wie Hegel die Realisierung dieser Möglichkeit zu einem notwendigen Fortschritt in der Geschichte der Menschwerdung ausweitet, wird auch hier ein transhistorisches und interkulturelles Bedürfnis zur Philosophie vorausgesetzt. Damit wird unterstellt, dass in einer durch mythisches Denken charakterisierten Gesellschaft die Formen der Naturauseinandersetzung und das dazu gehörige Denken schon immer zumindest unbewusst als ungenügend erfahren wird. An dieser fragwürdigen philosophie- und sozialhistorischen Unterstellung ist die Erbschaft Hegels nicht zu übersehen.

7.4 WARENFORM - DENKFORM

Zum Abschluss der Erörterung historisch-materialistischer Ansätze zur Erklärung des griechischen Wunders soll auf die diesbezüglichen Thesen des westlichen Marxisten Alfred Sohn-Rethel eingegangen werden. Weil in seinem Werk der am weitesten ausgearbeitete Entwurf zu einer kausalen Herleitung der neuen, logischen Weltauffassung der Griechen vorliegt, werde ich Sohn-Rethels Position in ihren Stärken und Schwächen detailliert vorstellen.

¹⁶⁷ Das ist womöglich nicht kreativ, da schon Aristoteles und Hegel in der Freiheit von körperlicher Arbeit eine Bedingung der Philosophie gesehen haben. Auf die Rolle des Warentausches für das Denken des Allgemeinen hatten Thomson und Sohn-Rethel und auf die Polisdemokratie als soziale Bedingung freier Diskurse bereits Vernant hingewiesen, aber dieser Umstand berührt die Güte der vorgeschlagenen Erklärungen nicht.

Schon seit den dreißiger Jahren hat Sohn-Rethel sich an seiner "halbintuitiven Einsicht [...] der Entdeckung des Transzendentsubjekts in der Warenform", in -wie er sagt- "immer neuen Attacken" (Sohn-Rethel, 1989a: V) abgearbeitet.¹⁶⁸ Mit der Veröffentlichung von *Geistige und körperliche Arbeit* 1970 hat er diese 'Attacken' erstmals einem in den siebziger Jahren an den Überlegungen Sohn-Rethels durchaus interessierten Publikum vorgestellt und bis zu seinem Tod im April 1990 revidiert und ergänzt.¹⁶⁹ Seine zentrale These, dass die reine Vernunft nicht rein, sondern historisch-materialistisch bestimmt sei und dass "im Innersten der Formstruktur der Ware das Transzendentsubjekt zu finden sei" (Sohn-Rethel, 1970: 9), hat er allerdings nicht mehr fallen gelassen. In seiner letzten Veröffentlichung hat er diese These wie folgt formuliert: "Die Elemente der wissenschaftlichen Theoriebildung [...] entspringen [...] allein aus dem Austausch und Zirkulationsprozess, auf welchem auf Basis der Warenproduktion der 'Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit' oder in meiner Ausdrucksweise die 'gesellschaftliche Synthesis' beruht" (Sohn-Rethel, 1990: 21). Aufgrund der Entstehung des münzvermittelten Warentausches in der griechischen Antike entstünde das abstrahierende Denken, durch das die Entwicklung von Wissenschaft und Technik in der westlichen Welt noch heute gekennzeichnet sei. Zum Verständnis dieser eigenwilligen These muss man sich Sohn-Rethels Verhältnis zu Kant (1) und Marx (2) vergegenwärtigen, denn seine "halbintuitive Einsicht" beruht auf einer Verknüpfung von idealistischen Fragen mit materialistischen Antworten.

(1) Sohn-Rethel greift die Fragen Kants "Wie ist reine Mathematik möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" (Sohn-Rethel, 1989a: 7)¹⁷⁰ auf, um sie durch Rückführung auf ein bestimmtes gesellschaftliches

¹⁶⁸ Zunächst konnte Sohn-Rethel für seine Intuition wenig Unterstützung finden. "Selbstredend war es einem jeden offenkundig, dass das Irrsinn sei, und niemand hielt mit dieser Meinung hinter dem Berge" (Sohn-Rethel, 1970: 9). Alfred Weber soll schlicht gesagt haben: "Sohn-Rethel spinn". Vgl. Hörisch (1990: 7). In zwei Arbeiten aus den dreißiger Jahren versucht er Anschluss an das emigrierte Frankfurter Institut für Sozialforschung zu erhalten. Aber obwohl Adorno (1936) sich begeistert zeigt und verspricht, dass er "beim Institut alles für ihre Arbeit tun werde, was ich vermag" und auch Benjamin als Gutachter notiert "es wäre großartig, wenn er recht hätte", vgl. Sohn-Rethel (1937: 70), kommt es doch nie zu einer institutionellen Zusammenarbeit. Horkheimer (1936: 39) fand Sohn-Rethels Hinweise auf "irgendwelche 'Genesen' [...] unendlich ermüdend und uninteressant". Zu den erfolglosen Bemühungen Sohn-Rethels um einen Zutritt zum Frankfurter "Grand Hotel Abgrund" (Lukács, 1962: 16) vgl. Breuer (1992b). Erst an Adornos Grab 1969 ergab sich durch ein Gespräch mit Siegfried Unseld die Möglichkeit zu einer Publikation, die in den siebziger Jahren auf fruchtbaren Boden fiel. Er erhielt im Pensionsalter (mit 73 Jahren) einen Ruf an die Universität Bremen und schließlich 1988 die Ehrendoktorwürde. Die Laudatio hielt Oskar Negt (1988). In den achtziger, neunziger Jahren ließ das Interesse an Sohn-Rethel wieder merklich nach. Ein 1994 an der Humboldt Universität in Berlin veranstalteter öffentlicher Kongress mit Beiträgen von Hörisch, Lohmann, Heinsohn, Claussen, Kamper, Bokelmann u.a. ging weitgehend unbemerkt vonstatten, wie auch in einer Berliner Studenten-Zeitung festgehalten wurde. Vgl. Grethe (1995). Zu einer Veröffentlichung der Beiträge ist es trotz anderslautender Pläne nie gekommen.

¹⁶⁹ Die äußeren Differenzen zwischen diesen verschiedenen Attacken sind zum Teil erheblich. Während die zweite Auflage von *Geistige und körperliche Arbeit* gegenüber der ersten um 51 Seiten erweitert wurde, vor allem um als Reaktion auf die Kritik das Verhältnis zum Marxismus präziser zu bestimmen, wurde die revidierte und ergänzte Neuauflage von 1989 gegenüber dieser um ca. 50% gekürzt. Diesmal beziehen sich die Kürzungen vor allem auf affirmative Stellungnahmen zu den Studentenprotesten und der zu errichtenden sozialistischen Gesellschaft sowie auf Fragen der marxistischen Theoriebildung. Die 1990er Neuauflage von *Das Geld, die bare Münze des Apriori* wurde um einen Absatz zum Verhältnis von Zirkulation und Produktion sowie einen wissenschaftshistorischen Exkurs ergänzt (vgl. Sohn-Rethel, 1990: 48, 55-57), während die Hinweise auf die vorbildliche Rolle Rot-Chinas aus der Erstausgabe hier fehlen, vgl. Sohn-Rethel (1976: 111f). Trotz dieser Differenzen kokettierte Sohn-Rethel nicht, als er angab, "sein intellektuelles Dasein über einer einzigen Frage veräußert" zu haben, der "Frage nach der Entstehung des abstrahierenden Denkens" (Sohn-Rethel, 1989b: 12). Da hinsichtlich dieser Frage die verschiedenen Versionen konsistent sind, beziehe ich mich in meiner Darstellung auf die unterschiedlichen Schriften Sohn-Rethels gleichermaßen. Wo möglich, zitiere ich aus den jüngsten Editionen.

¹⁷⁰ Vgl. Kant (1787: B19), der allerdings nur die letztgenannte Frage explizit stellt.

Sein zu lösen. Für Sohn-Rethel scheidet Kants *Kritik der reinen Vernunft* nicht an einer prinzipiellen Unmöglichkeit einer positiven Beantwortung dieser Fragen, sondern an seinem Unvermögen, sie mit einer bestimmten sozialgeschichtlichen Situation zu verknüpfen. In dieser Hinsicht meint er auch: "Nietzsches Spott - Kant frage, 'wie sind synthetische Urteile a priori möglich?' und er antworte, 'durch ein Vermögen' - ist vollkommen begründet. Nur weiß Nietzsche selbst nichts Besseres" (Sohn-Rethel, 1989a: 34).¹⁷¹ Sohn-Rethel aber beansprucht, selbst etwas Besseres zu haben, und zwar die Herleitung des Verstandesvermögens aus einer bestimmten Form sozialer Praxis. Dazu wandelt er die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile um in die Frage nach der Möglichkeit von sozialer Synthesis unter den Bedingungen des Privateigentums.¹⁷² Um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft zu beantworten, müsse "eine der 'transzendentalen Deduktion' bei Kant funktionsverwandte gesellschaftliche Deduktion der Kategorien geleistet werden" (Sohn-Rethel, 1989a: 19).

Mit dieser Kritik an Kant ist allerdings keine pauschale Negation von Wissenschaft und Technik verbunden. Vielmehr hält Sohn-Rethel wie andere Materialisten an der prinzipiellen Gültigkeit der Wissenschaften fest. Auch wenn die exakte Naturwissenschaft ihre historische Entstehung einer verkehrten und aufzuhebenden gesellschaftlichen Praxis verdanke, so sei ihre Gültigkeit dennoch gegeben. "Es ist ein vulgärmaterialistischer Irrtum, dass die genetische Erklärung einer Denkweise aus dem gesellschaftlichen Sein dieser Denkweise den Geltungswert abspreche und den Wahrheitsbegriff zu den übrigen Fetischen der Klassenherrschaft verweise" (Sohn-Rethel, 1961: 70). Sohn-Rethel trennt damit explizit Genesis und Geltung wissenschaftlicher Naturerkenntnis und kritisiert nur die Fetischisierung von Wissenschaft in einer technokratischen Gesellschaft. Indem er so an Kant und der idealistischen Erkenntnistheorie Kritik übt, insofern dort solche Fetischisierungen nachweisbar sind, will er zugleich einen wichtigen Beitrag zur marxistischen Theoriebildung leisten.

(2) Bei Marx fehle eine historisch materialistische Auseinandersetzung mit den Details der gesellschaftlich determinierten Bewusstseinsbildung, insbesondere der wissenschaftlichen Naturerkenntnis. Bei der Aufzählung der aus dem Sein resultierenden Ideologien und Überbauphänomene bleibt der Status von Naturwissenschaft und Ökonomie unbestimmt. Dementsprechend werde die "Naturerkenntnis und Wissenschaft [...] von Marx mit einem Anschein von Selbstverständlichkeit behandelt, sofern ihrer überhaupt Erwähnung geschieht" (Sohn-Rethel, 1989a: 6). Darin sieht Sohn-Rethel einen Mangel, der dazu geführt habe, dass im marxistischen Lager der Sache nach zwei Wahrheitsbegriffe existieren: Zum einen der dialektisch materialistische für das Geschichts- und Gesellschaftsverständnis, zum anderen ein zeitloser, der Form nach idealistischer für die Naturerkenntnis. "Ist ein Marxist also Materialist für die Geschichtswahrheiten, aber Idealist für die Naturwahrheit?" (Sohn-Rethel, 1970: 13) Die Analyse und Aufhebung dieser Spaltung in zwei Wahrheitsbegriffe macht sich Sohn-Rethel zur Aufgabe, denn er hält sie nicht für ein bloß erkenntnistheoretisches Problem, sondern für "eine Lebensfrage für die sozialistische Theorie und Praxis" (Sohn-Rethel, 1970: 14).¹⁷³ Ohne eine "geschichtliche Ursprungserklärung" der Wissenschaft könne nämlich der

¹⁷¹ Vgl. Nietzsche (1886a: 24f). Dies ist die einzige Stelle, in der sich Sohn-Rethel auf Nietzsche bezieht. Mir scheinen daher die Verbindungen mit Nietzsches Wissenschaftskritik, wie sie von Hörisch (1990: 8) oder Lohmann (1991) hergestellt werden, sachlich nicht angemessen, zumal Sohn-Rethel im Unterschied zu Nietzsche offenbar von einer möglichen positiven Antwort auf die Fragen Kants ausgeht.

¹⁷² Vgl. Sohn-Rethel (1989a: VII). Auf diese Transformation bei Sohn-Rethel weist auch Kerber (1993: 27) hin.

¹⁷³ Sohn-Rethels theoretisches Werk ist im Sinne der bekannten elften Feuerbachthese von Marx praktisch-

Versuch einer "Umwandlung des Kapitalismus in den Sozialismus" (Sohn-Rethel, 1989a: 8) nicht gelingen. Zum Verständnis und zur Überwindung der kapitalistisch produzierenden Gesellschaft gehört für Sohn-Rethel sowohl die Kenntnis der Entwicklung ihrer ökonomischen Strukturen, als auch die Untersuchung ihrer ideologischen Nebelbildungen "bis in ihre logischen Strukturen, also bis in ihren Wahrheitsbegriff hinein" (Sohn-Rethel, 1989a: 134). Aus diesem Grunde erscheint es ihm unabdingbar, die *Kritik der politischen Ökonomie* um eine historisch materialistische *Kritik der reinen Vernunft* zu ergänzen, der es gelingen soll, den Naturwissenschaften "ihren Platz beim Aufbau des Sozialismus" (Sohn-Rethel, 1976: 38) zuzuweisen. Aus dieser Aufgabenstellung ergibt sich sein ambivalentes Verhältnis zum orthodoxen Marxismus.¹⁷⁴

In welchem Verhältnis seine eigene Konzeption zur Marxschen Theorie stehen kann und soll, ist für Sohn Rethel offensichtlich eine unliebsame Fragestellung. War in bezug auf die Stellung seiner Untersuchungen noch im Vorwort von *Geistige und körperliche Arbeit* von nötigen "ergänzenden Anbauten" (Sohn-Rethel, 1970: 7) an Marx die Rede, so wird bereits wenig später die Gleichberechtigung beider Kritiken beansprucht. "Der Kritik der politischen Ökonomie muss sich eine Kritik der Erkenntnistheorie beigesellen. Beide gehören Seite an Seite, nicht einander über- oder untergeordnet" (Sohn-Rethel, 1970: 21). Wiederum einige Seiten danach behauptet Sohn-Rethel, dass sich die kapitalistische Produktionsweise ebenso wie die Wissenschaft einer beiden gleichermaßen zugrundeliegenden Form gesellschaftlicher Vermittlung verdanken. "Der kapitalistische Produktionsprozess der vergesellschafteten Arbeit und die Wissenschaft des vergesellschafteten Denkens entwickeln sich pari passu, kraft eines Wesenszusammenhanges, dessen Geheimnis in den Formen und Funktionen der zugrundeliegenden gesellschaftlichen Synthesis steckt" (Sohn-Rethel, 1970: 22). Unter gesellschaftlicher Synthesis versteht Sohn-Rethel die Verkehrsformen, in denen der Zusammenhang zwischen den einzelnen Mitgliedern eines Gemeinwesens sich herstellt. Unter den Bedingungen von Privateigentum vollziehe sich die Vermittlung zwischen den Individuen nur mit Hilfe des Warentausches. Mit dem Konzept einer gesellschaftlichen Synthesis qua Warentausch als Basis der historischen Entwicklung verschiebt Sohn-Rethel gegenüber Marx die Schwerpunkte massiv, da anstelle der produktiven Naturauseinandersetzung die Zirkulation der Waren zum Fundament der Gesellschaft avanciert.¹⁷⁵

politisch motiviert. "Der Zweck bleibt immer die praktische Veränderung des menschlichen Seins" (Sohn-Rethel, 1936: 135). Die Biographie Sohn-Rethels ist ebenso wie seine Erkenntnistheorie von den Erfahrungen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts gekennzeichnet. Nicht allein die Tatsache, dass die proletarische Revolution in Deutschland wie in fast allen westlichen Industrienationen "unnötigerweise politisch gescheitert" (Sohn-Rethel, 1970: 8) ist, schuf Erklärungsbedarf. Auch die real existierenden Sozialismen seien zur "Technokratie [...] in der nicht die Gesellschaft über die Technik, sondern umgekehrt die Technik über die Gesellschaft herrscht" (Sohn-Rethel, 1970: 14) und zur "sozialistischen Bürokratenherrschaft" (Sohn-Rethel, 1990: 14) verkommen. Das hat Sohn-Rethel aber nicht zu einer Aufgabe seiner revolutionären Hoffnungen veranlasst. "Unsere Epoche verstehen wir als das Zeitalter, in dem der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus und der Aufbau der sozialistischen Gesellschaft auf der Tagesordnung stehen" (Sohn-Rethel, 1970: 12).

¹⁷⁴ Das kritische Verhältnis Sohn-Rethels zu Marx folgt auch aus seinem grundsätzlich veränderten Erkenntnisinteresse. "Für eine Erklärung der Genesis griechischer Philosophie lässt sich das Marxsche 'Kapital' jedoch nur bedingt fruchtbar machen, da in der antiken Ökonomie die Kapitalform nicht existiert; Sohn-Rethel muss daher auf eine 'ökonomische Instanz' rekurren, die gleichsam zweierlei Bedingungen zu erfüllen hat, sie muss erstmalig im antiken Griechenland vorfindlich sein und zum anderen bis heute in identischer Form existieren. Wie wir sahen, soll diese Instanz der geldvermittelte Warentausch sein" (Kratz, 1980: 31).

¹⁷⁵ Die unterschwellig, aber dennoch grundlegenden Änderungen an der Position von Marx und Engels ist den Kritikern Sohn-Rethels in Ost und West keinesfalls entgangen. "Die ergänzenden Anbauten, die Sohn-Rethel verspricht, fallen mangels materialistischer Statik in sich zusammen; sie sind Luftschlösser, Traumarchitektur" (Autorenkollektiv/Sandkühler, 1976: 15). Auch im Westen sah man, dass hier "trotz aller gegenteiligen Beteuerungen Sohn-Rethels eine einschneidende Revision des Marxismus vorliegt" (Haug,

Trotz dieser impliziten Kritik an Marx macht er sich den historischen Materialismus als methodologisches Postulat zu eigen. Da er allerdings in seiner Konzeption nicht mehr die sozialen Formen der Arbeit, sondern die soziale Synthesis im Austausch- und Zirkulationsprozess als das grundlegende gesellschaftliche Sein versteht, müsste Sohn-Rethel die These von der gesellschaftlichen Bestimmtheit des Bewusstseins neu formulieren. In seiner Fassung hätte sie zu lauten: Die Formen der gesellschaftlichen Synthesis bestimmen die Denkformen. Das so modifizierte Marxsche Theorem des historischen Materialismus wird als "methodologisches Postulat" (Sohn-Rethel, 1972: 141) aufgefasst, dessen Nutzen und Geltung nur in der Durchführung zu erweisen sei. "Nur in dieser Weise, als ein spezieller Anwendungsfall [...], lässt sich ein systematischer Wahrheitsbeweis für den historischen Materialismus herbeiführen" (Sohn-Rethel, 1972: 244). Die Wahrheit des historischen Materialismus sei ganz im Sinne der 2. Feuerbach-These eine Tatfrage.¹⁷⁶ Um die Entstehung der Wissenschaft in Griechenland in dieser Weise als Anwendungsfall des historischen Materialismus präsentieren zu können, muss Sohn-Rethel drei Dinge erweisen: Zum ersten ist die Entstehung einer neuen Form der Vergesellschaftung in Griechenland zu belegen (1). Zum zweiten ist zu zeigen, dass und inwiefern die in Griechenland entstandene logische Denkform mit der formalen Struktur der gesellschaftlichen Synthesis identisch ist (2). Drittens muss diese Denkform kausal von der Form der Synthesis hergeleitet werden, wenn ein Wahrheitsbeweis für den historischen Materialismus erbracht werden soll (3). Erst dann kann man behaupten, dass "Sohn-Rethel seine große These über den Zusammenfall von Warenform und Denkform auch in kleiner Münze decken kann" (Hörisch, 1990: 11).

(1) Sohn-Rethel geht befremdlicher Weise davon aus, der Moment, "wo das menschliche Arbeitsprodukt die bloße Notdurft übersteigt und zwischenmenschlicher 'Wert' wird" sei "die Grenzschwelle, wo Warentausch und Ausbeutung beginnen, also wo, unmarxistisch geredet, der 'Sündenfall' anfängt" (Sohn-Rethel, 1989a: 5). Obwohl damit vermutlich keine menschliche Gesellschaft je vor dem 'Sündenfall' existierte, da unter normalen, vorkapitalistischen Bedingungen das Arbeitsprodukt stets die Notdurft übersteigt,¹⁷⁷ ohne dass es zu Wert und Warentausch kommt, lokalisiert Sohn-Rethel die entscheidende historische Transformation im antiken Griechenland. Dort habe sich ein Wandel vom archaischen, primitiven Ur-Kommunismus¹⁷⁸ zur wechselseitigen Aneignungsgesellschaft vollzogen. Und das sei so ge-

1971: 315). Vgl. Bulthaup (1973: 56). Eine Zusammenfassung marxistischer Kritik an Sohn-Rethel bietet Kratz (1980: 84-95), weitere Literaturhinweise dort.

¹⁷⁶ Vgl. Marx (1845: 5). In diesem Sinne schreibt Sohn-Rethel. "Vom idealistischen Standpunkt aus stößt die materialistische Auffassung, also die Forderung raumzeitlicher Erklärung in Anwendung auf Geistes- und Erkenntnisformen auf das Verdikt vollkommener Unmöglichkeit. Ob aber etwas möglich oder unmöglich ist, ist eine Tatfrage, nicht Sache des Raisonnements, und steht daher zu eindeutiger Entscheidung" (Sohn-Rethel, 1972: 245) Wie sich zeigen wird, ist es Sohn-Rethel eindeutig nicht gelungen, aus seiner methodologischen Hypothese eine Tatsache zu machen.

¹⁷⁷ Vgl. dazu die bereits erwähnte Arbeit von Sahlins (1972). Mit welchen gewaltförmigen Mitteln die von ihren eigenen Reproduktionsbedingungen vertriebenen ersten Proletarier zur Produktion von Mehrwert und zur Internalisierung protestantischer Arbeitsethik gezwungen werden mussten, beschreibt Marx im Kapitel zur sogenannten ursprünglichen Akkumulation in Marx (1867b: 741-791).

¹⁷⁸ "Als archaisch sollen Gesellschaften verstanden werden, welche für die Bodenbearbeitung mit keinen anderen als steinzeitlichen Werkzeugen ausgestattet sind. Mit solcher Ausrüstung ist keine Einzelproduktion, keine individuelle Selbsterhaltung möglich und deshalb eine kollektive Produktionsweise und Gemeineigentum von der einen oder anderen Art eine Notwendigkeit" (Sohn-Rethel, 1989a: 80). Marx sprach in diesem Zusammenhang von der 'asiatischen Produktionsweise'. In diesen Gesellschaften gebe es primitiven Tausch, der "durch die Verpflichtung zur Reziprokatation" (Sohn-Rethel, 1989a: 79) gekennzeichnet sei und nicht auf Ausbeutung beruhe. Über die Bewusstseinsformen, die einem dergestalt verfassten gesellschaftlichen Sein angehören sollen, sagt Sohn-Rethel nichts, aber offensichtlich sind sie von den späteren Formen reinen Verstandes grundlegend verschieden, insbesondere dadurch, dass es hier keine Trennung zwischen Subjekt

kommen: "Der maßgebliche Bruch in den Traditionen der archaischen Gesellschaft tritt ein durch die Eisengewinnung und Eisenverarbeitung an der Schwelle zum letzten Jahrtausend v.u.Z." (Sohn-Rethel, 1989a: 81). In dieser historischen Situation sei die Entwicklung der Produktivkräfte soweit gediehen, dass sich "regelmäßige Überschüsse von lohnendem Ausmaß über das Existenzminimum erwarten" (Sohn-Rethel, 1989a: 78) lassen. Abgesehen davon, dass unter diesen Bedingungen der Klassengegensatz und die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit entstehe, indem sich eine gesellschaftliche Gruppe das so entstehende Mehrprodukt der Arbeit anderer aneignet, ohne selbst noch Naturauseinandersetzung zu haben, bringe die Eisenverarbeitung auch Privateigentum und damit Warentausch hervor.

Im Unterschied zu einseitigen Aneignungsverhältnissen, die auf der Ausbeutung der Arbeitenden durch eine herrschende Klasse beruhen, entstünde auf der Basis von Eisenverarbeitung und Privateigentum in Griechenland eine warentauschende, wechselseitige Aneignungsgesellschaft. Durch die Verwendung von Eisengerät werde die kollektive Produktionsweise zügig aufgelöst, denn die Agrarproduktion könne "jetzt erfolgreicher in der Einzelproduktion betrieben werden als in der umständlichen asiatischen Produktionsweise" (Sohn-Rethel, 1989a: 82). Die so entstandene arbeitsteilige Ökonomie 'der kleinen Bauernwirtschaft und des unabhängigen Handwerksbetriebes' (Marx) mache "eine Ausdehnung und Vertiefung des Warenverkehrs zur elementaren ökonomischen Notwendigkeit" (Sohn-Rethel, 1989a: 84). So werde der Warentausch notwendig durch die Eisenverarbeitung aufgrund angeblich produktionslogischer Vorteile der Einzelproduktion hervorgebracht. In dieser Situation entstehen die Münzen als Tauscherleichterer. Auch wenn diese Genealogie nicht überzeugend sein sollte, so ist doch die Entwicklung des Münzgeldes und ihr Einfluss auf die griechische Gesellschaft ein unbestrittener historischer Fakt.¹⁷⁹ Auch G.E. Lloyd sieht in der Entwicklung des Münzgeldes "undoubtedly a most important factor stimulating trade and economic growth" (Lloyd, 1979: 236), allerdings sei die Warenökonomie kein spezifisch griechisches Phänomen und ihren Einfluss auf die Entwicklung des Denkens schätzt Lloyd gering ein.¹⁸⁰ Für Sohn-Rethel ist hingegen mit dem Aufkommen der Münze im siebten Jahrhundert v.u.Z. eine signifikant andere Situation eingetreten, "da Münzprägung eindeutig von entwickelter und vordringender Warenwirtschaft zeugt" (Sohn-Rethel, 1989a: 118).¹⁸¹

und Objekt und die damit verbundene Wahrheitsfrage gibt. Die mykenische Zivilisation gilt ihm als eines der letzten Exemplare derartiger archaischer Gemeinwesen. Vgl. Sohn-Rethel (1989a: 91).

¹⁷⁹ In der Forschung zur Entstehung und Bedeutung von Münzen in der griechischen Welt wird davon ausgegangen, dass "man von attischer Münzprägung nicht vor dem 6. Jahrhundert" (Will, 1965: 118) bzw. nicht vor "ante quem ca. 560 v.Chr." (Hewgego, 1995: 2) sprechen kann. Zwar sei eine besondere Verbreitung des Münzgeldes in Griechenland ab dem -5. Jh. zu beobachten, aber quantitative und qualitative Bewertungssysteme zur Abwicklung von Tauschgeschäften gab es in fast allen Kulturen. "Jede Gesellschaft, selbst die primitivste, braucht solche Mittel und die Griechen verfügten darüber von Anfang an" (Will, 1965: 119). Es ist zudem nicht klar, ob diese Münzen eine ökonomisch-merkantile Funktion hatten. "Wir wissen nichts über die Funktion der frühesten Münzprägung" (Hewgego, 1995: 3), vgl. dazu Will (1965: 118f; 1955). Apel (1982: 134) führt im Unterschied zu Sohn-Rethel die Entstehung des Geldes nicht auf ökonomische, sondern auf religiöse Funktionen zurück. Vgl. dazu auch die klassische Studie von Laum (1924). Dennoch hatte die Einführung des Münzgeldes schließlich erhebliche Auswirkung auf die ökonomische Praxis in Griechenland. Vgl. Hewgego (1995: 21-25).

¹⁸⁰ Andere, ebenfalls weniger marxistisch orientierte Auseinandersetzungen mit dem Einfluss der Münzentwicklung auf die griechische Philosophie wurden von Gernet (1948), der Münzen als ein auch symbolisches und nicht nur ökonomisches Phänomen deutet, vorgelegt. Vgl. dazu Reden (1999).

¹⁸¹ Wann das der Fall gewesen sein soll, scheint Sohn-Rethel nie richtig klar geworden zu sein. In (1936: 150) gab er als Zeitraum um -700 in Ionien an. In (1961: 122; 1976: 83; 1990: 51) datierte er die Geldentstehung auf -680 in Lydien und Ionien und in (1989a: 118) auf -630. Nach aktuellem Forschungsstand sind all diese Datierungen etwas zu früh. Eine Quelle hat er in keinem Fall angegeben, so dass man annehmen muss, er habe auf diese Frage eigenartiger Weise keinen besonderen Wert gelegt. Auch daran wird sein Desinteresse an den konkreten historischen Fakten sichtbar.

Dass Sohn-Rethel sich hier nicht zwischen entwickelter und vordringender Warenwirtschaft entscheidet, hängt mit der strittigen Frage nach der Bedeutung des Warentausches für die griechische Gesellschaft zusammen. Während Marx rundweg behauptet: "Bei den Alten war nicht der Tauschwert der *nexus rerum*" (Marx, 1859b: 149) muss Sohn-Rethel unterstellen, dass sich auf der Basis von Privateigentum die gesellschaftliche Synthesis ausschließlich vermittels des Warentausches vollzieht. Die Produktion und Nutzung der Waren vollziehe sich allein im privaten Bereich der Warenbesitzer, während der Austausch der Waren die einzige gesellschaftliche Handlung sei. Diesen Zustand beschreibt Sohn-Rethel als praktischen Solipsismus. "Der Solipsismus ist die genaue Beschreibung des Standpunktes, auf dem im Warenaustausch die Interessenten zueinander stehen" (Sohn-Rethel, 1989a: 37). In den warenproduzierenden Gesellschaften, und das sind nach Sohn-Rethel alle Gesellschaften seit dem Aufkommen des Geldes in seiner geprägten Münzgestalt, produziere und konsumiere jeder für sich allein. Dadurch verliere der Stoffwechsel mit der Natur seinen gesellschaftsstiftenden Gehalt.

Demgegenüber sei die Warentauschhandlung eine Handlung rein gesellschaftlichen Inhalts. Der Markt gilt als der einzige Ort, an dem die Menschen den gesellschaftlichen Charakter ihrer unabhängig voneinander produzierten Privatarbeiten herstellen können und müssen. Sofern die Privatproduktion gesellschaftliche Realität sei, bleibe den Mitgliedern eines solchen Gemeinwesens zum Erhalt ihrer eigenen Reproduktion kaum etwas anderes übrig, als am Warentausch teilzuhaben. Ohne Warentausch "wäre die Gesellschaft in Chaos und Anarchie zerfallen an der Schwelle, an der das gemeinsame Tun archaischer Prägung sich zum separaten Handeln der im Eisenzeitalter selbständig werdenden Einzelnen wandelte. Die Menschheit hätte diese Schwelle geschichtlich nicht überlebt. Eine gesellschaftliche Synthesis zwischen den separaten Einzelnen wurde möglich nur dadurch, dass in ihrem Verkehr miteinander, im Warentausch also, eine Handlung erwuchs, die an der ganzen Sphäre der Inkommensurabilitäten vorbeiführt und nur noch durch radikale Abstraktion von ihr gekennzeichnet ist; eben die Tauschhandlung in ihrer Getrenntheit vom Gebrauch der jeweiligen Gegenstände während der Zeitdauer der Transaktion" (Sohn-Rethel, 1989a: 67). Diese Genealogie trägt die Züge einer Robinsonade, in der die Menschen zunächst allein und eigenständig existieren und dann beginnen, im wechselseitigen Austausch soziale Zusammenhänge zu konstruieren. Dass erst die Erfindung des Warentausches die durch die Entwicklung der Privatwirtschaft verbundene Gefahr von Anarchie und Chaos gebannt habe, ist historisch nicht haltbar. Einerseits hat es Formen des Austausches zu allen Zeiten gegeben und andererseits wurde der gesellschaftliche Nexus in der antiken Welt nicht ausschließlich auf dem Markt sondern auch durch Herrschaft, Familienzugehörigkeit und gemeinsame Arbeit hergestellt. Gleichwohl sieht Sohn-Rethel in der Form gesellschaftlicher Synthesis durch Warentausch die Ursache des abstrakten, wissenschaftlichen Denkens.

(2) Die entscheidende Brücke zur formalen Identität von Warentauschhandlungen und der neuen, logischen Denkform der Griechen besteht im Konzept der "Realabstraktion", dem Herzstück der Theorie Sohn-Rethels. Die "gesellschaftliche Realabstraktion des Warentausches" (Sohn-Rethel, 1990: 28), in der von der veränderlichen Natur der Warenkörper abgesehen werde, sei ein notwendiges Element des Warentausches. Der Vollzug der Warentauschhandlung impliziert faktisch die Austauschbarkeit der Waren. Nur indem die Tauschenden in ihrem Tun unterstellen, die Waren seien in irgendeiner Weise gleich, können sie den Warentausch vollziehen. Aber gerade das sind die unterschiedlichen Warenkörper ja aller sinnlichen Wahrnehmung nach offensichtlich nicht, sonst wäre es auch sinnlos, sie zu tau-

schen. Es bedarf also eines gemeinsamen Dritten, auf das sich die augenscheinlich unterschiedlichen Dinge reduzieren lassen, da sonst Äquivalententausch nicht möglich ist. Dieses gemeinsame Dritte ist in der Theorie von Marx der in allen Waren durch die allgemeinhumane Arbeit verkörperte und in Zeitintervallen messbare Wert. "Im graden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein" (Marx, 1867a: 62). Weil es im Warentausch allein um die wechselseitige Besitzübertragung der Gebrauchsgegenstände geht, würden sie auch nur im Hinblick auf ihre nicht empirische Wertgegenständlichkeit hin behandelt. Daher sei der Warentausch "nur möglich unter der Voraussetzung, dass während der Dauer der Tauschtransaktion der physische Status der Waren unverändert bleibt, oder doch von den Tauschenden dafür angesehen werden kann" (Sohn-Rethel, 1990: 29). Indem Sohn-Rethel aus der Wertform-Analyse von Marx jedoch letztlich ein "Äquivalenzpostulat", eine "gesellschaftlich notwendige Fiktion" (Sohn-Rethel, 1989a: 50, 51) macht, entfernt er sich erheblich von der Marx'schen Arbeitswertlehre.¹⁸²

Das völlige Abstrahieren von jeglichen natürlichen Eigenschaften der Warenkörper vollziehe sich in jedem Austauschakt einzeln genommen. Darin besteht für Sohn-Rethel die gesellschaftlich notwendige Realabstraktion. "Dieser physikalische Vorgang der Eigentumsbewegung ist es, welcher abstrakt ist" (Sohn-Rethel, 1990: 41).¹⁸³ Diese Abstraktheit ist für Sohn-Rethel die konstante Form aller Warentauschhandlungen. Das bemerkenswerte an dieser Warentauschhandlung sei, dass sie zwar ihrer Form nach auf dem Absehen von jeglicher Stofflichkeit beruht aber dennoch als konkrete Handlung mit natürlichen Gegenständen in Raum und Zeit praktisch vollzogen werde. In diesem doppelten Sinne sei sie tatsächlich real und abstrakt zugleich. Von dieser Realabstraktion nehme Sohn-Rethel zu Folge alle Abstraktion ihren Ausgang. Das gelte vor allem dann, wenn der abstrakte Formalismus "gesonderte dingliche Gestalt an[nahme] im Geld. Geld ist abstraktes Ding, ein Paradox in sich" (Sohn-Rethel, 1989a: 43). Aus diesem Grund werden die Münzen behandelt, als wenn sie "aus einer unzerstörbaren und ungeschaffenen Substanz beständen" (Sohn-Rethel, 1961: 123), obwohl sie als natürliche, metallische Gegenstände gerade das nicht sind.

Sohn-Rethel führt mehrere Beispiele an, um die Identität zwischen dieser Form real-abstrakter Warentauschhandlungen und dem wissenschaftliche Denken zu belegen. Dazu versucht sich Sohn-Rethel an einer gesellschaftlichen Deduktion verschiedener Begriffe, die zum Teil der Kantischen Kategorientafel entstammen.¹⁸⁴ So glaubt Sohn-Rethel, die abstrakte

¹⁸² Marx erklärt die Austauschbarkeitsform der Waren gerade nicht zur Fiktion: "Die Waren werden nicht durch das Geld kommensurabel. Umgekehrt. Weil alle Waren als Werte vergegenständlichte menschliche Arbeit, daher an und für sich kommensurabel sind, könne sie ihre Werte gemeinschaftlich in derselben spezifischen Ware messen und diese dadurch in ein gemeinschaftliches Wertmaß oder Geld verwandeln" (Marx, 1867b: 109). Sohn-Rethel war demgegenüber der Meinung: "Die Waren sind nicht gleich, der Tausch setzt sie gleich" (Sohn-Rethel, 1989a: 44). An dieser Stelle grenzt sich Fett von Sohn-Rethel an, obwohl ich sich der Nähe seiner Herleitung der vorsokratischen Philosophie aus der Soziologie des Warentausches zu Sohn-Rethel durchaus bewusst ist. Sohn-Rethel löse sich nicht genügend "von der Marx'schen Vorstellung vom Wert als Substanz" (Fett, 2000: 414), während Fett den Warentausch als rein relationales Phänomen zu dechiffrieren sucht.

¹⁸³ Indem Sohn-Rethel so die Warentauschhandlung als abstrakte Handlung konzipiert, die vom Bewusstsein der Beteiligten zum Einen getrennt ist, um dann zum Anderen historisch-materialistisch dieses Bewusstsein zu bestimmen, unterschlägt er, "dass die Warenabstraktion als gesellschaftliches Medium der Synthesis schon immer Denkabstraktion zur Voraussetzung hat, dass also die Köpfe der Individuen schon in spezifischer Weise präformiert sein müssen, damit Warentausch überhaupt möglich wird" (Apel, 1982: 133).

¹⁸⁴ Bei genauerer Betrachtung entstammen die Begriffe aber keiner bestimmten Logik, sondern sie sind tatsächlich eher "ein Sammelsurium von Wörtern, die in verschiedenen Philosophiebüchern anzutreffen sind" (Wohlrapp, 1975: 168) und die womöglich zu dem Ableitungsvorhaben passen.

Quantität folge aus der Quantifizierung der Waren in der Tauschgleichung und die Trennung von Substanz und Akzidenz entspreche der ökonomischen Unterscheidung von äußerlich-veränderlichem Gebrauchswert und wesentlichem Tauschwert.¹⁸⁵ Auch wenn diese Ableitungen im Detail nicht überzeugend sein sollten, soll die prinzipielle Übereinstimmung von Warenform und Denkform in ihrer nicht-empirischen Abstraktheit bestehen. Ebenso wie in der Tauschhandlung werde auch in der Denkabstraktion von jeglicher Wahrnehmungsrealität abgesehen. "Was den abstrakten Verstand, den modernen und den antiken, in seinen einzelnen Bestandsstücken oder Kategorien so rätselhaft macht, ist die Tatsache, dass darin von jeglicher Wahrnehmungsrealität abstrahiert wird, keine Spur von Sinnestätigkeit enthalten ist und das ein so beschaffener Verstand gleichwohl dazu dienen kann, ja geradezu unentbehrlich ist, die wahrnehmbare Natur zu erforschen, und zwar nach dem zu forschen, was an den erfahrbaren Phänomenen allgemeine Naturnotwendigkeit, mathematisch definierbare Naturgesetzmäßigkeit besitzt" (Sohn-Rethel, 1990: 15). Die Lösung dieses Rätsels liegt für Sohn-Rethel darin, dass auch in der zugrundeliegenden Form gesellschaftlicher Synthesis dieser rätselhafte Charakter enthalten sei.

(3) Abgesehen von den fragwürdigen inhaltlichen Bestimmungen des wissenschaftlichen Verstandes, wonach dieser von jeglicher Wahrnehmungsrealität abstrahiere und keine Spur von Sinnestätigkeit enthalte sowie der These einer formalen Konstanz dieses Verstandes von der Antike bis in die Gegenwart,¹⁸⁶ ist auch die Annahme, er könne erfolgreich die allgemeine Naturnotwendigkeiten erforschen, womöglich epistemologisch allzu optimistisch. Aber selbst wenn man diese Bestimmungen akzeptiert und auch eine formale Symmetrie zwischen dem Warentausch und der Denkabstraktion anerkennt, fragt sich immer noch, wie die Denkform durch das gesellschaftliche Sein kausal *bestimmt* sei. Es fehlt noch ein Nachweis über die "Transformation der Realabstraktion in die Denkabstraktion" (Sohn-Rethel, 1989a: 58), denn nur dadurch ließe sich der geforderte Wahrheitsbeweis für den historischen Materialismus erbringen. Die naheliegendste These, dass nämlich die am Warentausch Beteiligten einfach auf ihr Handeln reflektieren und so die Formabstraktion des Tauschaktes bewusst identifiziert hätten, scheidet auch für Sohn-Rethel aus. Denn dann wäre den Beteiligten der Charakter ihres Tuns ja präsent, und es gäbe das ganze epistemologische Problem Sohn-Rethels nicht.

Zur Lösung des Transformationsproblems bietet Sohn-Rethel meines Erachtens zwei verschiedene Erklärungen an. Die erste findet sich in seiner Schrift *Warenform und Denkform* und in den früheren Ausgaben von *Geistiger und körperlicher Arbeit*.¹⁸⁷ Die Privateigentümer und Kaufleute, die sich in Vergesellschaftungsformen des Warentausches bewegen, nähmen ein abstraktes Denken an, "weil jedermann, der Münzen in der Tasche trägt und ihren Gebrauch versteht, ganz bestimmte begriffliche Abstraktionen im Kopfe haben muss, mag er sich dessen bewusst sein oder nicht" (Sohn-Rethel, 1972: 96). Die Form dieses neuen Denkens aus dem Bereich der ökonomischen Praxis herauszulösen, um es auf andere Gegens-

¹⁸⁵ Vgl. Sohn-Rethel (1989a: 44-46, 51-52) Auf ähnliche Weise behandelt er auch Atomizität, den physikalischen Bewegungsbegriff und die Idee strikter Kausalität. Vgl. Sohn-Rethel (1989a: 52-57).

¹⁸⁶ Besonders die Deutung der Wissenschaftsentwicklung "als ein teleologischer und daher *einheitlicher* Prozess" (Kratz, 1980: 77) hat Widerspruch hervorgerufen. Kratz zu Folge müsse mit Blick auf die Arbeiten Thomas Kuhns "Sohn-Rethels Vorstellung eines logisch kontinuierlichen Entwicklungsprozesses der Wissenschaften gleichsam seit Aristoteles wohl als unzutreffend abgelehnt werden" (Kratz, 1980: 79).

¹⁸⁷ Die entsprechende Passage ist mit sehr geringfügigen Veränderungen aus dem 1961er Vortrag in die ersten Auflagen von *Geistige und körperliche Arbeit* übernommen worden. Vgl. Sohn-Rethel (1961: 122-124; 1972: 95-97). In der 1989er Neuauflage wurde dieser Abschnitt trotz seiner argumentativ zentralen Bedeutung seltsamerweise ersatzlos gestrichen.

tandsbereiche des Denkens anzuwenden wäre dann "das Werk der Philosophen" (Sohn-Rethel, 1972: 97) gewesen. Sie erst hätten in einer "ungeheuren Denkanstrengung" (Sohn-Rethel, 1972: 97) auf die neuen Formen sozialer Praxis reflektiert und daran das wissenschaftliche Denken entwickelt. Aus diesem Deutungskonstrukt ergäbe sich keine unmittelbare Identifikation der Formabstraktion des Warentausches, aber auch keine genetische Determination des wissenschaftlichen Denkens, denn das Denken der Philosophen reflektiert nur auf die mentale Abbildung einer veränderten gesellschaftliche Praxis in den Köpfen der Kaufleute, ohne von dieser Praxis formal bestimmt zu sein. Tatsächlich beansprucht Sohn-Rethel an dieser Stelle auch nur: "Hier sollte nicht mehr geschehen, als gewissermaßen die Tür zu zeigen, durch welche der Weg zum geschichtsmaterialistischen Verständnis spezifischer Bewusstseinsbildungen hinausführt" (Sohn-Rethel, 1972: 97). Über diesen Hinweis ist Sohn-Rethel allerdings nie hinausgekommen.

In *Das Geld, die bare Münze des Apriori* ist für Sohn-Rethel die Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis der Realabstraktion ihre "Verdinglichung in der Geldform" (Sohn-Rethel, 1990: 38). Das Geld als Vermittler des Warentausches trage die gesellschaftliche Relation zwischen den Warenbesitzern in die Privatsphäre der einzelnen Warenbesitzer. Erst wenn die Privateigentümer die reale Abstraktion als Geld vergegenständlicht in ihrer Tasche hätten, könnten sie "den Ansporn einer zureichenden Motivation" (Sohn-Rethel, 1990: 38) vorausgesetzt, den Funktionscharakter dieses Mechanismus erkennen. Da aber die Realabstraktion des Austausches "den nicht-empirischen Charakter zu ihrem Kennzeichen habe", werde sie auch in den philosophischen Reflexionen der Griechen "korrekt identifiziert [...] in Begriffen, die keinerlei Spuren des Ortes oder der Zeit oder der Art ihrer Herkunft an sich tragen, sondern gänzlich außerhalb des Gebiets der sinnlichen Wahrnehmung stehen" (Sohn-Rethel, 1990: 39). Auch in diesem Fall wird nicht ersichtlich, inwiefern das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt. Das Transformationsproblem wird nicht gelöst. Schließlich hält Sohn-Rethel dies über die Behauptung von Parallelen hinaus sogar für unnötig. "Ja, im Grunde sollte der Nachweis solcher Identität allein schon genügen, um die Genesis der Verstandeskategorien aus der Realabstraktion zur theoretischen Gewissheit zu machen, gleichgültig, wie dieselbe sich immer plausibel machen und geschichtlich erhärten lässt" (Sohn-Rethel, 1990: 30). Diese Gleichgültigkeit bleibt gerade angesichts seiner Überlegungen zum historischen Materialismus vollkommen unerklärlich. Der Geltungsanspruch der historisch materialistischen Methode hängt in der Deutung Sohn-Rethels so vollständig von dem Gelingen der Durchführung im speziellen Anwendungsfall ab, dass im Hinblick auf die Entstehung der Philosophie in Griechenland keinesfalls auf eine kritische Untersuchung der historischen Entstehungssituation verzichtet werden kann.

Mit Blick auf das ambitionierte Vorhaben der Herleitung des Transzendentalsubjekts aus der Warenform muss man Sohn-Rethels Projekt als gescheitert ansehen. Auch hinsichtlich der Frage nach der Entstehung einer logischen Denkform in der griechischen Antike bleibt seine Arbeit unbefriedigend. Das Denken des Allgemeinen und die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung könnte durchaus am Tausch ein soziales Vorbild haben, zumindest ist die Parallelität der Phänomene verblüffend. Aber es fehlt an Begründungen, inwiefern die neue griechische Weltauffassung einer gesellschaftlichen Handlung nicht nur ähnelt, sondern tatsächlich kausal von dieser Handlung bestimmt ist. Sohn-Rethel unterlässt es in seinem Werk und offensichtlich auch in den Vorarbeiten dazu, mit Hilfe von Archäologie, Philologie und antiker Wirtschafts- und Geschichtswissenschaft ein möglichst detailgetreues Bild der raumzeitlichen Entstehungssituation des reinen Verstandes zu zeichnen. Vielmehr

haben die historischen Untersuchungen in der Regel eher erläuternden Charakter. Besonders das gewisse Desinteresse gegenüber den historischen Daten bringt eine geschichtsphilosophische Vorentscheidung zum Ausdruck, die Sohn-Rethel mit den anderen marxistischen Autoren teilt: Der historische Prozess werde durch die Entwicklung der Produktivkräfte, hier die expandierende Eisenverarbeitung, vorangetrieben und kulminiere, wenn alles gut geht, im Sozialismus. Ein solcher Schematismus wird weder dem historischen Material gerecht, noch kann er das griechische Wunder entzaubern.

Sohn-Rethels Ansatz ist vor allem in einer Arbeit des Altphilologen und Politikwissenschaftlers Rudolf Wolfgang Müller sowie von Othmar Fett angewendet und weiter entwickelt worden. In seiner Studie *Geld und Geist*, deren zweite Auflage Sohn-Rethel gewidmet ist, legt Müller den Schwerpunkt auf die Entstehung des bürgerlichen Subjekts in der griechischen Antike. Dabei geht er von der von Snell u.a. formulierten These aus, in der homerischen Welt gäbe es kein Konzept personaler Identität. "Das homerische Epos steht im ganzen noch vor jener umwälzenden Entwicklung der folgenden Jahrhunderte, in der auch die sogenannte Geburt des europäischen Geistes lokalisiert zu werden pflegt, nämlich die allmähliche Herausbildung eines individuellen Ich-Bewusstseins und der für das wissenschaftliche Denken grundlegenden Formen, allgemein der logischen Form der Identität bzw. eines strikten Objektbegriffs" (Müller, 1977: 13). Diese Diagnose ergänzt Müller um eine dezidierte Analyse der Wertform und leitet dann wie Sohn-Rethel den Identitätsbegriff aus der Wertform der Waren ab. Dadurch konstituierte sich auch das bürgerliche Subjekt als Träger wissenschaftlicher Rationalität. Erst in der Lyrik des Archilochos sei "eine völlig neue Qualität erkennbar, eine frühe Form von Ich-Identität, die sich vor allem an den Widerständen einer als feindlich erlebten Umwelt und an der daher empfundenen Hilflosigkeit kristallisiert" (Müller, 1977: 259).¹⁸⁸ Die feindliche Umwelt sei die sozial verursachte Krise einer durch den Warentausch und Gewinnmaximierung gekennzeichneten neuen Vergesellschaftungsform. Hier legt Müller, ähnlich wie in Horkheimer und Adorno in ihrer Urgeschichte der Subjektivität, die Idee einer gesellschaftlich verursachten Ausbildung personaler Identität zu Grunde. Dadurch werden die früheren, homerischen Griechen zumindest implizit mit edlen und einfältigen Kindern parallelisiert. Das Transformationsproblem löst auch Müller nicht.

In diesen Zusammenhang gehört auch Othmar Fetts soziologische Ableitung der frühen griechischen Philosophie aus dem Warentausch als politisch-sozialer Praxis der Vermittlung.¹⁸⁹ Im Unterschied zu Marxisten wie Sohn-Rethel führt Fett in seiner Arbeit zu den vorsokratischen Anfängen des eurogenen Naturverhältnisses die Entwicklung der Philosophie nicht auf die Wertform, sondern auf die moderierende Tätigkeit der Tauschvermittler zurück. Die Warentauschhandlung erscheint bei Fett daher weniger als kontra-faktisches Äquivalenzpostulat, sondern als eine soziale Praxis der Vermittlung, die durch konkrete historische Subjekte realisiert werde. Historisch-soziologisch sei der Warentausch nicht abstrakt als Tausch von Waren gegen Waren oder Waren gegen Geld zu verstehen, sondern als eine Tätigkeit der Händler, die zwischen den verschiedenen Waren- und Geldbesitzern vermitteln. Sie seien die vergleichenden Dritten, von denen die Relationen zwischen den unterschiedli-

¹⁸⁸ Im Anschluss an Bruno Snell (1930; 1946: 57-86, bes. 77f) macht auch Müller (1977: 267) das Fehlen von Ich-Identität in der Welt Homers vor allem an dem Fehlen von entsprechenden Begriffen fest. Zur Kritik an dieser Position vgl. Rappe (1995: 39f, 93f) und Gill (1996: 29-40). Wie Snell stützt sich auch Müller (1977: 165-172) mit seinem Identitätsbegriff auf Kant, obwohl dessen Begriffe unzureichend zum Verständnis der antiken Subjektivitätskonzepte sind, wie kürzlich Bernard Williams (2000: 88-91) gezeigt hat.

¹⁸⁹ Die Studie von Othmar Fett entstand im Rahmen des Forschungsprojektes von Joachim Müller-Warden in Hannover, auch wenn sie in verschiedenen Hinsichten andere Wege beschreitet.

chen Warenkörpern definiert und ihre Austauschbarkeit ermöglicht würde. Das entscheidende Merkmal einer solchen sozialen Praxis sei die Relationalität, die sich ins Denken der Vorsokratiker transformiere.

Dazu liefert Fett eine bemerkenswerte Neuinterpretation früher griechischer Philosophie, die sich nicht an Fragen der Substanz, sondern an reiner Relationalität abarbeite. Allerdings gerät auch diese Deutung latent evolutionistisch, und zwar durch die Übertragung Piagetscher Kategorien auf das antike Denken. Fett deutet die Entstehung und Entwicklung der Philosophie ausgehend von dem "von Piaget nachgezeichneten Weg der Entwicklung des Denkens vom *präoperativen* oder *anschaulichen* zum *konkret operativen* und schließlich zum *rein operativen* oder *formalen Denken*" (Fett, 2000: 193). Hierbei legt Fett den Schwerpunkt auf den Entwicklungsaspekt. Durch diese Schwerpunktsetzung kann man allerdings den irreführenden Eindruck gewinnen, Heraklits Vorstellung allgemeiner Bewegung entspräche der Stufe von Operationalisierung, wie Piaget sie bei 8-12-jährigen diagnostiziert. Dagegen wäre Parmenides wohl eher auf der Stufe der 4-8-jährigen einzuordnen: "Sein völlig statisches Bild des 'es ist' verschließt sich jeglicher Operationalisierung im Denken, ja es wehrt sie in geradezu regressiver Weise ab und setzt den Schwerpunkt im statischen Gegenstandsschema, im Substanzpostulat" (Fett, 2000: 191). Es ist zumindest strittig, ob das Entwicklungsmodell von Piaget zum Verständnis der kulturellen Differenzen in den Weltauffassungen geeignet ist.¹⁹⁰ Auch bei Fett ist ähnlich wie bei Sohn-Rethel das Problem der Transformation einer sozialen Praxis in das Bewusstsein der Menschen nicht geklärt.

Die verschiedenen historisch-materialistischen Ansätzen zur Erklärung der Entstehung einer logischen Weltauffassung in der griechischen Antike zeichnen sich dadurch aus, dass sie die neue Denkform der Griechen konsequent im Zusammenhang mit bestimmten Veränderungen der sozioökonomischen Praxis betrachten. Dadurch binden sie das Denken in einen zeitgeschichtlichen Kontext ein, anstatt es als letztlich unerklärbares Wunder zu verstehen. Soweit ich sehe, ist es aber keinem der behandelten Autoren gelungen, das methodologische Postulat des historischen Materialismus am Material einzulösen und die Transformation des gesellschaftlichen Seins in das Bewusstsein zu belegen. Insofern bleibt es nicht mehr als eine plausible Vermutung, dass die Formen des Denkens durch die Formen der sozialen Praxis nicht nur beeinflusst oder angeregt, sondern bestimmt seien. Darüber hinaus wird auch hier der kulturelle Wandel in der Antike als sozial oder technisch verursachter Fortschritt in der Geschichte der Menschwerdung des Menschen verstanden: Die Menschen seien zu allen Zeiten bestrebt, die Effizienz ihrer Natureinandersetzung zu erhöhen und innerhalb dieses Fortschrittsprozesses eröffne sich unter bestimmten Bedingungen schließlich die Möglichkeit zu Philosophie und Wissenschaft. Indem die historischen Materialisten so die Entstehung der Philosophie als Realisierung einer neuen, besseren Form der Darstellung und Auffassung der Welt verstehen, die sich ergibt, sobald die entsprechenden günstigen Umstände in Form be-

¹⁹⁰ Die auch von Fett angeführten cross-cultural-studies, die sich auf Piagets Thesen stützen, vgl. Dasen (1972) sahen sich dem Vorwurf ausgesetzt, ein eurozentrisch verfälschtes Bild vom Denken der Primitiven zu zeichnen. "In nearly all of this studies the testing was such that the 'natives' didn't really stand a chance because the tests were European, administered by Europeans or either native assistants, in Europeanized settings" (Blaut, 1993: 99). Diese Fehler seien den Psychologen in der Tradition Piagets inzwischen bekannt, aber ihre Studien aus den siebziger Jahren würde noch immer ihre unheilvolle Wirkung entfalten. "The point is that while most cross-cultural psychologists today, apparently, deny that non-Europeans are less rational than Europeans, they established a body of publications that are still used by others to make the opposite point" (Blaut, 1993: 100). Fett begegnet dem Vorwurf, "dass die Übertragung der Ergebnisse der Entwicklungspsychologie auf die Primitiven diese als 'kindlich' begreife" (Fett, 2000: 209) durch die Unterscheidung zwischen formalen und inhaltlichen Vermögen. Die vorsokratischen Philosophen hätten ihr Wissen auf andere Weise als die früharchaischen Griechen organisiert.

stimmter sozialer Bedingungen vorhanden sind, aktualisieren und konkretisieren sie die Position Hegels. Da es ihnen zudem nicht gelingt, eine sozioökonomische Determination der logischen Weltauffassung durchzuführen, bleibt das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein unklar. Die Veränderungen in der sozialen Praxis der alten Griechen werden somit zu günstigen Randbedingungen für die Entstehung einer sachlich angemesseneren Weltauffassung. Damit nähern sich die Marxisten, wie man besonders an den Erläuterungen von Helmut Seidel sehen kann, den Positionen von nicht-marxistischen Autoren wie Jean-Pierre Vernant an, die im folgenden Kapitel behandelt werden sollen.

8 VON DER ORALEN WELT HOMERS ZUR LITERALEN POLIS (VERNANT, HAVELOCK)

Im Unterschied zu den marxistisch orientierten Ansätzen, die im vorigen Kapitel diskutiert wurden, werde ich nun abschließend Erklärungen behandeln, die von weltanschaulich weniger kämpferischen Autoren vorgetragen werden. Auch in diesen Positionen wird die Entstehung einer logischen Weltauffassung im Zusammenhang mit grundlegenden kulturellen Veränderungen gedeutet. Es handelt sich dabei im wesentlichen um zwei externe Faktoren, die zur Erklärung des griechischen Wunders angeführt werden. Das ist zum einen der Hinweis auf die Entstehung einer Polisdemokratie und den damit einhergehenden Veränderungen in der öffentlichen Diskussionspraxis, der Autonomie der Bürger und der Offenheit der Gesellschaft. Zum anderen wird vor allem in jüngeren Publikationen immer öfter die neu entstehende Schriftkultur für die Auflösung der oralen mythischen Tradition verantwortlich gemacht. Abgesehen von diesen beiden sowie den in den vorigen Kapiteln erörterten Erklärungsversuchen wurden noch einige weitere Thesen vorgeschlagen. Sie sollen der weitgehenden Vollständigkeit halber im Rahmen dieser Arbeit nur kurz angedeutet werden sollen, zumal es sich oft um Varianten oder Mischungen der in der Hauptsache untersuchten Ansätze handelt.

In einer der wenigen Übersichten über verschiedene Entzauberungen des griechischen Wunders zählt Geoffrey E.R. Lloyd neben Münzen, Polis und Literalität zwei weitere auf, deren Erklärungskraft er allerdings gering schätzt.¹⁹¹ So werde zum Beispiel auf technologische Entwicklungen in Griechenland hingewiesen, die ein verstärktes wissenschaftliches und auch philosophisches Engagement nach sich gezogen hätten. Diese Behauptung könne aber Lloyd zu Folge vor allem mit Blick auf die erheblichen technischen Möglichkeiten der angrenzenden Kulturen, wie etwa die Bewässerungssysteme Ägyptens und des Zweistromlandes, empirisch nicht belegt werden.¹⁹² Der zweite von Lloyd erwähnte Faktor besteht in der Erfahrung der kulturellen Diversität, wie er durch die Kolonialisierungen und den Austausch mit anderen Völkern verursacht wird. Allerdings ist dieser Umstand nicht hinreichend, um die Griechen von anderen Kulturen zu unterscheiden, zumal die Einsicht in die Vielfalt der Bräuche ebenso gut zu Universalitätsansprüchen wie zu Ethnozentrismus oder Kulturrelativismus führen kann. Da mit dem Kulturaustausch vor allem die Ausbildung eines offenen, kritischen Weltbildes verbunden wird,¹⁹³ handelt es sich bei dieser These um eine Variante der Polis-

¹⁹¹ Vgl. Lloyd (1979: 234-240), der die politische Erklärung der "emergence of philosophy and science" (Lloyd, 1979: 227) favorisiert. Seine Liste wurde von Jordan (1992: 10) aufgegriffen, der allerdings für eine anthropologische Herleitung der Philosophie argumentiert. Eine sehr gute aktuelle Erörterung verschiedener Erklärungen bietet Fett (2000: 111-137, 342-354).

¹⁹² Vgl. Lloyd (1979: 235). Auf "die schnelle Entwicklung technischen Geschickes" als Anlass der Philosophie verweist z.B. Schrödinger (1954: 72f). Technik- und Energiehistoriker haben darauf hingewiesen, die Griechen hätten bei der effektiven Ausnutzung von Wind- und Tierenergie "so entscheidende Fortschritte auf dem Gebiet der Mechanik erzielt, dass man das klassische Griechenland und v.a. die hellenistische Periode mit Fug und Recht als Maschinenzeitalter bezeichnen kann" (Debeir/Deléage/Hémery, 1989: 65). Allerdings fällt dieser technologische Fortschritt in die Zeit nach dem 4. und 3. Jahrhundert. Zudem waren diesen technischen Neuerungen Grenzen gesetzt. Weil "in ihrem technischen Arsenal jedoch ein so entscheidendes Element wie das jeder höheren Maschinenbaukunst zugrunde liegende System von Pleuel- und Kurbelstange fehlte, konnten sie kein leistungsstärkeres und effizienteres Energiesystem aufbauen" (Debeir/Deléage/Hémery, 1989: 68).

¹⁹³ Vgl. Lloyd (1979: 236). Gigon (1968 41f) z.B. führt die Philosophieentstehung auf die Kolonialisierungsbewegungen zurück, die womöglich durch Bevölkerungswachstum ausgelöst wurden. Damit sei eine Öffnung des Weltbildes einher gegangen, in dem auf die "Mannigfaltigkeit der geographischen und kulturellen Horizonte" Held (1980: 74) reagiert werde.

Erklärung. Ähnlich verhält es sich auch mit der Erklärung Alexander Zaicevs, der wie Sohn-Rethel von der Eisenverhüttung als dem entscheidend neuen Moment in der Entwicklung Griechenlands ausgeht. Im Unterschied zu Sohn-Rethel entwickelt er aus der Eisenverarbeitung allerdings keine Gesellschaft von warentauschenden solipsistischen Privateigentümern, sondern eine durch Eisenwaffen militärisch überlegene Bürgerelite.¹⁹⁴ Diese landbesitzenden und gut gerüsteten Bürger entwickelten gestützt auf die Unterdrückung von Sklaven und Heiloten die Polis, und betrieben territoriale Expansionen und technologischen Fortschritt. Untereinander setzten diese Bürger die aristokratische Wettkampfpraxis fort, denn schon die frühgriechische Gesellschaft gehöre "zum Typus der kompetitiven Gesellschaften" (Zaicev, 1993: 197). Unter den hegemonialen Bürgern entwickelten sich diese traditionell agonale Mentalität zu theoretischen Diskursen, zunächst vor allem über Recht und Ordnung.¹⁹⁵ Damit nähert sich auch Zaicev der von Vernant entwickelten Herleitung der Philosophie aus der Polis an. Der Erklärung von Philosophieentstehung durch die neue Praxis der politischen Demokratie (8.1) bzw. den veränderten Formen des Diskurses durch die Entstehung einer Schriftkultur (8.2) werde ich im folgenden nachgehen.

8.1 POLIS UND PHILOSOPHIEENTSTEHUNG

Die Herleitung der philosophischen und wissenschaftlichen Diskurspraxis aus den Strukturen und Organisationsformen der spezifisch griechischen Polis-Demokratie verbindet sich vor allem mit den Arbeiten von Jean-Pierre Vernant. Im Sinne der traditionellen Philosophiegeschichte geht auch Vernant davon aus, wir könnten "Zeitpunkt und Ort der Geburt der griechischen Vernunft recht genau feststellen und sozusagen die für seine Geburtsurkunde nötigen Angaben machen. Im ionischen Milet des frühen 6. Jahrhunderts begründen Männer wie Thales, Anaximander und Anaximenes eine neue Weise, über die Natur zu reflektieren. Sie machen die Natur zum Gegenstand einer systematischen und unvoreingenommenen Untersuchung, einer *historia*, und stellen sie in der Form einer *theoria* als Ganzes dar" (Vernant, 1962: 103). Damit wird auf übliche Art der Inhalt der kulturellen Transformation in Griechenland durch eine neue Form des Nachdenkens (systematisch und unvoreingenommen) über die naturalistisch entzauberte Welt bestimmt. Im Unterschied zur traditionellen Auffassung weigert sich Vernant allerdings diesen tiefgreifenden Wandel des Denkens als Wunder zu verstehen, welches "nicht im Rahmen einer historischen Kausalität" (Vernant, 1962: 105) erklärt werden könne. Vernant versteht demgegenüber die Ereignisse als eine "Revolution des Denkens" (Vernant, 1962: 105), die durch konkret bestimmbare soziale Veränderungen ausgelöst worden sei.

In seiner grundlegenden Studie über *die Entstehung des griechischen Denkens* führt

¹⁹⁴ In diesem Zusammenhang kommt der neuen militärischen Formation der Hopliten-Phalanx besondere Bedeutung zu. Während Zaicev (1993: 36) sie als Instrument zur Unterdrückung von "unbewaffneten Sklaven und Nichtbürgern" versteht, deutet sie Vernant (1962: 58) "als Demokratisierung der Funktion des Kriegers", da so größere Bevölkerungsteile, die zudem in geschlossenen Einheiten kämpfen, an die Stelle der früheren aristokratischen Heldenkrieger treten. Vermutlich war sie beides. Zum Stand der Forschung zu Entstehung und Bedeutung der Hopliten-Phalanx vgl. Raaflaub (1991), der von einer untrennbaren Interdependenz zwischen dieser neuen militärischen Form mit wirtschaftlichen, sozialen und politischen Veränderungen ausgeht.

¹⁹⁵ Vgl. Zaicev (1993: 35-37), der diese Erklärung zudem mit einer diffusionistischen Deutung der "Achsenzeit" verbindet. Aufgegriffen wurde seine These von der Agonalität der Griechen, die wir schon von Burckhardt kennen, von Wesoly (2001: 231), der zufolge die Polis- und Literalitätserklärung der Philosophie unbefriedigend sind. Wesoly erwähnt allerdings Zaicevs Hinweise auf die Eisenverarbeitung und Polisdemokratie nicht.

Vernant die Genesis der Philosophie auf ökonomisch verursachte Krisenerscheinungen zurück. Bereits die legendären sieben Weisen seien Ausdruck einer Krise, welche "die Griechen auf der Ebene der Religion und der Moral als Bedrohung ihres gesamten Wertsystems, ja, der Ordnung der Welt, und als unrechten und schändlichen Zustand erlebt haben" (Vernant, 1962: 67). Die Ursachen dieser moralisch-religiösen Krise sieht Vernant vor allem in wirtschaftlichen Veränderungen, die durch den gegen -800 vermehrt wieder erstarkenden Fernhandel mit dem Orient ausgelöst werden. Die Griechen spezialisieren sich im Zuge dieser Handelsbeziehungen auf die Produktion von Wein und Oliven, die sie gegen Getreide tauschen. Dadurch werden sie zunehmend von den Import- und Exportgeschäften zur Versorgung einer gleichzeitig anwachsenden Bevölkerung ökonomisch abhängig. Durch die Entstehung des Münzgeldes¹⁹⁶ und "die Konzentration des Grundeigentums in den Händen weniger" (Vernant, 1962: 70) verschärfe sich die soziale Stratifizierung. Mit diesen Entwicklungen gehe zudem eine wachsende Spezialisierung von Berufsgruppen wie Handwerkern und Dienstleistern auch innerhalb der Gemeinwesen einher. Was diese Situation betrifft, so sieht Vernant darin allerdings keine singuläre Besonderheit der griechischen Entwicklung. Vielmehr hätten die phönizischen Städte, die seit dem 9. Jh. aufstrebende Handelsplätze waren, ganz ähnliche Entwicklungen durchgemacht.¹⁹⁷ "Für Griechenland eigentümlich ist jedoch die Reaktion, die diese Veränderungen bei den Menschen hervorrufen: Sie weigern sich, eine Situation hinzunehmen, die sie als *anomia* bezeichnen und bekämpfen" (Vernant, 1962: 71). Da die Griechen die Krise vor allem in der Prunksucht der Adligen (der *gene*) und der Maßlosigkeit der Reichen gesehen hätten, die schon bei (Hesiod, Erga: 263) als "Könige und Gabenfresser" bezeichnet werden, richten sich ihre Steuerungs- und Lösungsversuche insbesondere auf moralisch-religiöse Bereiche. Hier kommt es zu grundlegenden Umgestaltungen der sozialen Verhältnisse. "Die Erneuerungsbewegungen finden auf mehreren Ebenen zugleich statt: in der Religion, im Recht, in der Politik und in der Wirtschaft; ihr Ziel ist jedes Mal, die *dynamis* der *gene* zu beschränken, ihrem Ehrgeiz, ihrer Initiative wie ihrem Machtwillen Grenzen zu setzen und sie einer allgemeinen, für alle gleichermaßen verbindlichen Norm zu unterwerfen" (Vernant, 1962: 72). Ausdruck dieser Bemühung ist die Polis mit ihren funktionalen Regeln und ein zunehmend philosophischer Diskurs über Recht und Ordnung.

Besonders in den Städten etablierte sich durch die Entstehung des Rechts eine veränderte Form der Konfliktregelung. In der archaischen Schiedspraxis verwendeten die einander gegenüberstehenden Konfliktparteien nur die ritualisierten Formen von Schwur, Vereidigung und Zeugenaussage um zu einer Einigung zu gelangen, die der Frage nach der Schuld und dem faktischen Tathergang keine Aufmerksamkeit geschenkt habe. Die Aufgabe der Schiedsrichter sei lediglich, "am Ende der Kraftprobe den Sieger festzustellen und den Sieg zu verkünden" (Vernant, 1962: 79). Demgegenüber repräsentiere in der städtischen Polis der Richter in seinem Streben nach überparteilichen Urteilen die Gesamtheit der Bürger. "Die Begriffe von Beweis, Zeugenschaft und Urteil selbst haben deshalb eine vollkommen andere Bedeutung bekommen. Der Richter hat in der Tat die Pflicht, die Wahrheit an den Tag zu bringen"

¹⁹⁶ Anders als Sohn-Rethel deutet Vernant die Münzentstehung allerdings nicht als ein rein ökonomisches, sondern als ein wesentliches politisches Ereignis. "Die Anfänge des Geldwesens aber sind in ihrer sozialen, moralischen und intellektuellen Bedeutung Teil des Gesamtunternehmens der 'Gesetzgeber'" (Vernant, 1962: 95).

¹⁹⁷ Zu der erheblichen Bedeutung, welche die Phönizier in ökonomischer und kultureller Hinsicht für den gesamten Mittelmeerraum seit ca. -1000 innehaben, vgl. die Forschungsübersicht von Niemeyer (1999). Die Phönizier waren insbesondere durch ihre Lautschrift wie auch durch die Verbreitung ökonomischer Neuerung außerordentlich innovativ.

(Vernant, 1962: 79). Der Prozess wie die Zeugenbefragung diene dort der Wahrheitsfindung. Diese in der Politik und Rechtspraxis entwickelten Formen würden dann auf den Bereich der theoretischen Reflexion über die politische und natürliche Ordnung übertragen. Ein solcher politischer Charakter kennzeichne auch schon die ionische Naturphilosophie. Vor allem an den Thesen Anaximanders zeige sich, "dass es eine grundlegende Strukturanalogie gibt zwischen dem institutionellen Raum des menschlichen *kosmos* und dem physikalischen Raum, in dem die Milesier den natürlichen *kosmos* abgebildet sehen" (Vernant, 1962: 128f.). Die natürliche Ordnung werde so nach dem Vorbild der sozialen Ordnung konstruiert und zugleich wird die soziale Ordnung durch den Verweis auf die Natur in ihrem so und nicht anders sein legitimiert.¹⁹⁸ Hinzu komme, dass durch die wieder aufgenommenen Beziehungen zum Orient eine Reihe von babylonischen und ägyptischen Kenntnissen und Instrumente wie das *gnomon* unter den Griechen bekannt werden. Die Griechen hätten aber vor allem die Mathematik der Babylonier zu einer geometrischen Astronomie weiter entwickelt. "Diese Geometrisierung des physischen Universums hat eine umfassende und tiefgreifende Umwandlung der kosmologischen Ansichten zur Folge und führt dazu, dass sich eine Form des Denkens und eine Systematik des Erklärens durchsetzen, für die es im Mythos keine Entsprechung gibt" (Vernant, 1962: 122). Durch die Verbindung von mathematischen Systematisierungen mit den politischen Formen der Beweisführung werde das mythische Weltbild aufgelöst. "Der Niedergang des Mythos beginnt mit dem Tag, an dem die ersten Weisen die Ordnung der menschlichen Gesellschaft zur Diskussion stellten und den Versuch unternahmen, sich aus sich selbst heraus zu begründen, sie mit dem menschlichen Verstand zugänglichen Formeln zu beschreiben und die Norm des Maßes und der Zahl auf sie anzuwenden" (Vernant, 1962: 133). Die Überlegungen Vernants laufen darauf hinaus, dass die Orientierung an mathematischer Beweisführung zusammen mit einer aus der Polis-Demokratie entlehnten offenen Diskussionspraxis den Prozess der Rationalisierung in Griechenland ausgelöst und angetrieben habe.

Verschiedene Autoren haben nach Vernant die Veränderungen in den politischen und juristischen Organisationsformen der alten Griechen für die Entwicklung einer logischen Weltauffassung verantwortlich gemacht.¹⁹⁹ Zum Beispiel G.E.R. Lloyd zu Folge könne man lediglich in den "social and political developments, especially those associated with the rise of the city-state" (Lloyd, 1979: 240) eine signifikante Besonderheit in der Entwicklung Griechenlands bemerken, da Technik, Ökonomie und Schriftlichkeit bei ihren Nachbarn ebenfalls weit ausgebildet gewesen seien. Dennoch versteht Lloyd die Entstehung einer logischen Weltauffassung als fundamentalen und folgenreichen Umbruch, der sich nur in Griechenland

¹⁹⁸ Eine solche These ist latent relativistisch, zumal gerade die "eigentümliche Konfusion von Natur und Kultur" (Habermas, 1981: 79) als typisches Merkmal mythischer Weltbilder gilt. Dabei werden soziale Erfahrungen in die Natur projiziert, um dann als vermeintlich objektive Naturgegebenheit zur Legitimation bestimmter sozialer Praktiken herangezogen zu werden. Zu den Konstruktionsprinzipien eines solchen "sozio-kosmischen Universums" (Topitsch, 1986: 56) und zur Wechselwirkung von Natur und Kultur bei der Legitimation sozialer Institutionen vgl. Douglas (1986) Inwiefern zumindest im Denken Platons der Versuch erkennbar ist, soziale Ordnungsprinzipien durch Übereinstimmung mit der Natur zu legitimieren, wird sich im weiteren Verlauf dieser Untersuchung zeigen.

¹⁹⁹ Ausgehend von der Soziologie Durkheims hatte bereits Cornford (1912) eine sozialwissenschaftliche Erklärung der Philosophieentstehung vorgeschlagen. Der Zusammenhang von Polis und Philosophie ist von Beck (1988) aufgearbeitet worden. Vgl. auch Meier (1987: 91f.) der in der politisch-demokratischen Wurzel der Philosophie die grundlegende Differenz zwischen den Griechen und anderen Kulturen der Achsenzeit festmacht. Auch der Wissenschaftshistoriker von Fritz, der die Entstehung des Beweises vor allem in der Mathematik und den strengen Wissenschaften rekonstruiert, weist auf die Verwendung beweisenden Argumentierens in der politischen Öffentlichkeit hin. Zur Geltung seien Beweise aber weniger in der für Emotionen anfälligen Volksversammlungen, "sondern in beratenden Gremien und vor Gericht" (Fritz, 1971: 210).

ereignet habe, auch wenn die spezifische Differenz auf Seiten der sozialen Verkehrsformen wie auch bezüglich der theoretischen Anstrengungen zumindest in den Anfängen schwer zu bestimmen. Die experimentellen Praktiken von *trial and error*, die auch bei den Griechen nur rudimentär ausgebildet sind, seien so alt wie die Menschheit selbst; systematische Beobachtungen und theoretisch geleitete effektive Naturbeherrschung fänden sich in den anderen Kulturen des Mittelmeerraumes ebenso wie bei den Griechen. Spezifisch griechisch sei aber die Ausbildung von politisch-demokratischen Institutionen in relativ übersichtlichen Städten. "Our most promising clue (to put it no more strongly) lies in the development of a particular social and political situation in ancient Greece, especially the experience of radical political debate and confrontation in small-scale, face-to-face societies" (Lloyd, 1979: 266) Die wichtigste Neuerung sei die offene Diskurspraxis, die sich in Griechenland am Vorbild politischer Auseinandersetzungen entwickelt habe.

Obwohl Lloyd diese These hier noch mit gewisser Vorsicht vorträgt, fühlt sich Sitta v. Reden zwanzig Jahre später berechtigt, den Stand der Debatte wie folgt zusammen zu fassen: "It is generally agreed that the emergence of *logos* – in the sense of critical enquiry that could be questioned, tested and argued about – was a product of the political culture of the Greek polis" (Reden, 1999: 65) Diese Diagnose entspricht zumindest auch der umfassenden Studie von André Pichot zur *Geburt der Wissenschaft von den Babyloniern zu den frühen Griechen*. Pichot kommt darin wie Vernant zu dem Schluss, "dass die 'Geburt der Wissenschaft' – oder vielmehr ihre Embryogenese, denn die Geburt der Wissenschaft ist ein fortwährender, nie abgeschlossener Prozess – das Resultat aus der Kreuzung der vielfältigen, wenn auch nichtwissenschaftlichen mesopotamischen und ägyptischen Erkenntnisse mit den aus der griechischen Demokratie geborenen Prinzipien ist. Ohne diese Prinzipien, allein durch weitere Verbesserungen auf rein empirischer Basis, hätten sich die mesopotamischen und ägyptischen Erkenntnisse niemals zur Wissenschaft entwickelt; umgekehrt hätten aber auch die aus der griechischen Demokratie entsprungenen Prinzipien sich mangels Stoffs auf den legislativen Bereich beschränken können" (Pichot, 1991: 557). Neben dem etwas überstrapazierten Gebrauch der Geburtsmetapher trägt Pichot damit die Thesen zusammen, wie sie von Vernant und Lloyd formuliert wurden. Während die Babylonier und Ägypter über vielfältiges, gegenstandsbezogenes Wissen verfügt hätten, sei es erst den Griechen aufgrund ihrer offenen, in der Demokratie entwickelten Diskurs- und Beweispraxis gelungen, das so gesammelte Wissen auf eine neue Stufe zu heben.

Nicht zuletzt durch die ebenfalls schon von Vernant und vielen andere bekannte Geburtsmetapher erscheint die Entstehung der Philosophie als das Ergebnis einer Verkettung günstiger Umstände, die eine ungehinderte Entwicklung des natürlichen Laufs der Dinge ermöglichten. Die Nähe dieser Auffassung zu den Thesen Hegels, wonach erst die in Griechenland gegebene Freiheit das Wissen der Orientalen aus den Fesseln der praktischen Nutzanwendung und der religiösen Dogmatik befreit hätte, ist ersichtlich, auch wenn die Inhalte des neuen logischen Weltbildes hier anders gefasst werden. Die politische Form der genetischen Erklärung von Philosophie und Wissenschaft in der griechischen Antike korrespondiert besonders gut mit den formalen Bestimmung der neuen Weltauffassung als kritisch und offen.²⁰⁰ Obwohl diese Erklärung eine Reihe von Argumenten für sich hat, sind doch auch

²⁰⁰ Diese Deutung der griechischen Philosophie findet sich vor allem bei Karl Popper: "The Greeks started for us the great revolution which, it seems, is still in its beginning – the transition from the closed to the open society" (Popper, 1945a: 175), vgl. Popper (1958; 1998b). Bemerkenswerterweise hat auch Paul Feyerabend (1961: 4, 7) in einer frühen Publikation ähnlich wie Popper den "spirit of criticism" unter den ionischen Naturphilosophen gelobt, die "very bold and optimistic" gewesen seien. Später scheiden sich diese Geister.

manche Schwächen erwähnenswert. Zunächst wissen wir über die tatsächliche intellektuelle Praxis in der Antike zu wenig, um sie als offenen Diskurs charakterisieren zu können.²⁰¹ Zwar kann sich ein offener Diskurs auch ohne oder selbst gegen die Absicht der Beteiligten etablieren, aber es ist gut denkbar, dass die einzelnen Vorsokratiker dogmatisch an ihren Lehrmeinungen festgehalten haben. Platons Fremder im *Sophistes* wirft jedenfalls den "so hoch berühmten Männern des Altertums" wie Heraklit und Empedokles vor "dass sie uns andere allzu sehr übersehen haben. Denn ohne darnach zu fragen, ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurückbleiben, bringen sie jeder das seinige zu Ende" (Platon, *Soph.*: 243ab). Ebenfalls fraglich ist, ob die öffentlichen politischen Diskurse eine offene, intellektuelle Redlichkeit anstelle von rhetorisch geschickter Demagogie befördert haben, wie ihnen von verschiedenen antiken Kritikern, vor allem von Platon vorgehalten wurde. Eine weitere Schwäche besteht in der unzureichenden Erklärung der naturalistischen Inhalte dieses formal als offen und kritisch bestimmten Denkens. Zumindest ist nicht unmittelbar ersichtlich, wie sich die verschiedenen Behauptungen einer Einheit des Seienden als Wasser, Unbegrenztes, Luft oder Feuer aus der Praxis eines offenen Diskurses ergeben sollen. Trotz dieser Einwände hat die politische Herleitung das Faktum der spezifisch griechischen Polisentstehung und die darin geübte beweisende Argumentationsführung für sich. Entgegen der Diagnose von v. Reden wird jedoch nach meinem Eindruck in der Mehrheit jüngerer Publikation die Philosophie nicht aus der politischen Praxis, sondern aus der Schriftkultur hergeleitet.

8.2 SCHRIFTLICHKEIT UND PHILOSOPHIEENTSTEHUNG

Zum Abschluss der verschiedenen in dieser Arbeit zu behandelnden Versuche einer genetischen Erklärung der Entstehung von Philosophie und Wissenschaft im antiken Griechenland wende ich mich kommunikationstheoretischen Ansätzen zu, die sich in jüngerer Zeit einer gewissen Popularität erfreuen. Kathryn Morgan hat in ihrer grundlegenden Arbeit zum Verhältnis von Mythos und Philosophie im Denken der Vorsokratiker die Auseinandersetzung mit Sprache und Schrift sogar als unverzichtbar zum Verständnis des griechischen Wunders bezeichnet. "I contend that any study of the rise of philosophy from the sixth to the fourth centuries BC must be, at least in part, a study of literary/rhetorical expression, since philosophical insight must be communicated through a medium that is, from the philosophical point of view, always potentially tainted" (Morgan, 2000: 2). Die besondere Gewichtung der Ausdrucksformen resultiert aus der Annahme, Denken sei wesentlich durch das Medium affiziert, durch das es vermittelt wird. Morgan lässt an dieser Stelle die Frage nach dem Verhältnis von Medium und Gedanke insofern offen, als sie nur von einer potentiellen Verunreini-

Während Popper (1998a) die Größe des Xenophanes hervorheben will, kritisiert Feyerabend (1986) in ausdrücklicher Ablehnung von Thesen Poppers die *eingebildete Vernunft* des Kolophoners. Mit dem Umweg über Robin Horton hat die Position von Popper auch Eingang in die Theorie von Jürgen Habermas gefunden. Horton (1967: 153f) hat die Differenzen zwischen wissenschaftlich-rationalem und mythisch-traditionalem Denken in Anlehnung an die Terminologie Poppers als offen oder geschlossen bezeichnet. Diese Argumentation greift Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* auf: "Mit der Dimension Geschlossenheit vs. Offenheit scheint sich ein *kontextunabhängiger Maßstab für die Rationalität von Weltbildern* zu bieten" (Habermas, 1981: 96f.). Ohne dieses Problem hier behandeln zu können, will ich zumindest anmerken, dass dieser "kontextunabhängige Maßstab" mit normativ gehaltvollen und womöglich eurozentrischen Kategorien arbeitet, die zu einer Deskription von Weltbildern unter Umständen ungeeignet sind.

²⁰¹ Auf die Frage nach dem Verhältnis von kritischen und dogmatischen Einstellungen in den Wissenschaften, wie sie zwischen Popper und Kuhn und Feyerabend geführt wurde, kann ich mich hier nicht einlassen. Vgl. Hoyningen-Huene (1989: 166, 189-92).

gung spricht. Andere Autoren gehen darüber hinaus von einer Abhängigkeit des Denkens von den Medien oder auch von einer Einheit von Medium und Botschaft aus und behaupten, die Form des Mediums bestimme das Bewusstsein. Aus diesem Grund ziehe eine Änderung des Mediums auch notwendig eine Änderung der Form und des Inhaltes der Gedanken nach sich.

Manche Philologen vermuten, dass schon die Sprache der Griechen spezielle Möglichkeiten zur Wissenschaft biete. Vor allem Bruno Snell hat das einmalige Potential des Griechischen zur Entwicklung wissenschaftlicher Begriffsbildung hervorgehoben.²⁰² Dazu weist er auf die Abstraktionspotentiale hin, die durch die Existenz des bestimmten Artikels, durch die eigennamenähnlichen Substantive zur Bezeichnung von Naturgegenständen und durch die Möglichkeit der Substantivierung von Adjektiven oder Verben gegeben sei. Aus der Alltagssprache wissenschaftliche Begriffe zu entwickeln, sei die Arbeit der Griechen gewesen. Diesen Prozess beschreibt Snell als mühsame Entfaltung vorgängiger Potentiale. "In der Sprache ist die Struktur des menschlichen Geistes angelegt, die sich erst voll entfaltet in der Entwicklung der menschlichen Rede und schließlich im philosophischen Denken" (Snell, 1946: 215). Damit erscheint die Entstehung von Philosophie und Wissenschaft im Sinne Hegelscher Entwicklungslogik als bloße Realisierung der Möglichkeiten des Griechischen. An dieser These ist zum Einen unwahrscheinlich, dass zumindest in anderen indogermanischen Sprachen, die auch über bestimmte Artikel und Substantivierungen verfügen, ähnliche Potentiale nicht vorhanden gewesen seien. Selbst wenn aber das Griechische als einzige Sprache das wissenschaftliche Denken ermöglicht habe und "alle anderen Sprachen zehren hiervon, haben entlehnt, übersetzt oder hängen in noch lockerer Form vom Griechischen ab" (Snell, 1946: 199) so bedürfte es noch immer eines Anlasses, um die Möglichkeiten des Griechischen zu verwirklichen. Gerade um den Wandel von der Sprache des Mythos zur logischen Rede zu erklären, bedarf es einer verursachenden oder auslösenden Veränderung. Diese Veränderung wird von verschiedenen Autoren in der griechischen Entwicklung der Alphabetschrift gesehen.

Eine der knappsten und deutlichsten Formulierungen davon, wie das Verhältnis von phonetischer Alphabetschrift und Philosophie gesehen wird, findet sich gleich zu Beginn der Einleitung in die antike Philosophie des Mythos des französischen Altphilologen und Platonforschers Luc Brisson. In seinen Sätzen konzentriert sich zugleich auch viel von dem, was an der Herleitung der Philosophie aus der Schrift problematisch ist: "Was ist Kultur anderes als ein spezifisches System kommunikativer Handlungen? Geht man folglich davon aus, dass der gesamte Gehalt einer Botschaft bis zu einem gewissen Grad von dem Medium geprägt ist, das sie übermittelt, dann ergibt sich daraus von selbst, dass ein Medienwechsel den Gehalt des Übermittelten verändern muss" (Brisson, 1996b: 5). Zwar kann sich aus einer Frage keine Schlussfolgerung ergeben, aber aus dem zweiten Satz wird deutlich, dass Brisson tatsächlich Kultur auf ein System von Kommunikationshandlungen reduziert. Dabei könnten schon die bisher erörterten Thesen zur Philosophieentstehung abweichende Antworten geben auf die rhetorische Frage, was Kultur sei. Auch wenn verschiedene Formen der natürlich-völkischen Begabung, der gesellschaftlichen Naturauseinandersetzung oder der politischen Herrschaftsorganisation immer kommunikativ vermittelt sind, lassen sie sich nicht auf Systeme kommunikativer Handlungen reduzieren. Kultur ist mehr als ein solches System, da sie immer auch Herrschaft enthält und ohne Naturauseinandersetzung unmöglich wäre. Brisson zufolge kann

²⁰² Vgl. Snell (1946: 199-216). Auch Gadamer zu Folge, der die Liste Snells um den Gebrauch des Neutrums und den möglichen Gebrauch des Verbs 'sein' als Kopula zwischen Subjekt und Prädikat ergänzt, biete die griechische Sprache "schon von sich aus spekulative und philosophische Möglichkeiten von besonderer Art" (Gadamer, 1996: 16).

darüber hinaus aus dem kommunikativen Wesen der Kultur auf die partielle Bestimmtheit der Botschaften durch die Medien geschlossen werden. Für einen solchen Schluss fehlen aber eine Reihe von Vermittlungsschritten. Gerade weil Brisson offen lässt, bis zu welchem Grad der gesamte Gehalt einer Botschaft vom Medium geprägt sei, bleiben auch die Folgen eines Medienwechsels unterbestimmt. Darüber hinaus fragt sich, in welchem Verhältnis technisches Medium, formaler und inhaltlicher Gehalt einer Botschaft und der größere Zusammenhang der griechischen Kultur zueinander stehen.²⁰³

Die besondere Bedeutung der Schrift für die Entwicklung des philosophischen Denkens in Griechenland wurde vor allem in den Arbeiten zu *Entstehung und Folgen der Schriftkultur* von Goody und Watt, sowie von Eric A. Havelock herausgearbeitet, der die Einführung des Alphabets durch die Griechen als 'literale Revolution' bezeichnet hat.²⁰⁴ Während Jack Goody seine Überlegungen zum Verhältnis von Oralität und Literalität kulturanthropologischen Forschungen verdankt, entwickelt Havelock seine Auffassung von der Schriftlichkeit des griechischen Denkens vor allem ausgehend von der Schrift- und Dichterkritik Platons.²⁰⁵ Havelock hofft damit, eine Antwort auf die in dieser Arbeit immer wieder behandelten Fragen zu geben: "Griechische Literatur und griechische Philosophie sind parallele Unternehmungen des geschriebenen Worts, die ersten ihrer Art in der Geschichte der Menschheit. Eben dies, warum sie den Anfang machten und worin genau ihre Einzigartigkeit bestand, sind Fragen, die sich am besten beantworten lassen, wenn man sie auf dem Hintergrund dessen betrachtet, was als die literale Revolution der Griechen bezeichnet worden ist" (Havelock, 1986: 11).²⁰⁶ Die Entwicklung einer abstrakten und effizienten Schrift habe bei den Griechen eine Transformation der traditionellen und mündlich tradierten Denkformen und Denkinhalte hin zu wissenschaftlicher Rationalität verursacht. Die Entstehung der Philosophie wird so durch eine kommunikationstechnologische Erfindung erklärt.

Darüber hinaus geht Havelock davon aus, dass die Erfindung der griechischen Schrift nicht nur bei das griechische Wunder verursacht habe, sondern "verantwortlich gemacht werden konnte für die Schaffung jener modernen Bewusstseinsform, die im Begriff ist, weltweite Geltung zu erlangen" (Havelock, 1986: 25). Insofern kann man tatsächlich seine Hypothesen wie Aleida und Jan Assmann in der Frage zusammen fassen: "Ist die westliche Kultur in all ihren Erscheinungsformen, wie wissenschaftliches Denken, Logik und theoretischen Neugierde, Geschichtsbewusstsein, monotheistischen Religion, Seelenglaube und Individualismus, Trennung von Staat und Kirche, Technologie, Demokratie und Marktwirtschaft letztlich aus den Geist der Schrift – und zwar der griechischen Alphabetschrift – geboren?" (Assmann/Assmann, 1990: 3) An der Art, wie diese Frage formuliert ist, lässt sich schon ah-

²⁰³ Brisson zufolge modifizierte der Einsatz eines leicht zu entschlüsselnden Schriftsystems und die damit verbundene Revolution des Lesens die mentalen Gewohnheiten einer wachsenden Anzahl von Griechen beträchtlich. Brisson (1996b: 9f) führt vor allem sechs Faktoren auf die neue Schrift zurück. 1. die Ausbildung von Prosa-Schriften, die nicht mehr der Mnemotechnik von Reim, Repetition und Rhythmus verpflichtet sind, 2. Argumentationsketten, 3. Augenzeugen anstelle von Musen als Garanten von Wahrheit, 4. begriffliches Denken von abstrakten Entitäten, 5. einen Geist der Kritik und 6. eine vom Zwang zur Gedächtnisleistung entlasteten Geist, der in neuer Freiheit die veränderten Diskurstypen Philosophie und Geschichte hervorgebracht habe. Inwiefern sich diese Veränderungen, die sich wohl im antiken Griechenland beobachten lassen, Konsequenzen einer neuen Schreibtechnik sind, wird nicht hinreichend deutlich.

²⁰⁴ Vgl. (Havelock (1963), (Goody/Watt/Gough (1968). Auch Colli (1975: 13f.) macht die neue Literalität für den intellektuellen Umbruch in der griechischen Antike verantwortlich, betont aber vor allem die Entstellung der mündlichen Tradition durch die Einführung der philosophischen Literatur.

²⁰⁵ Vgl. (Havelock (1963). Ein Rückblick auf die Entwicklung seiner theoretischen Arbeit findet sich in (Havelock (1986: 11-46) und in (Assmann/Assmann (1990: 2f.).

²⁰⁶ Die Bezeichnung 'literale Revolution' stammt von Havelock (1986: 44) selbst.

nen, dass die Antwort letztlich 'Nein' sein wird, selbst wenn man sich statt einer Erklärung der westlichen Kultur in all ihren Erscheinungsformen mit einer genetischen Herleitung der griechischen Philosophie begnügt.²⁰⁷ Die Stärken und Schwächen der medienwissenschaftlichen Entzauberung des griechischen Wunders hängen schon hier wie noch bei Brisson mit dem Verhältnis von Schrifttechnik (1), Schriftkultur (2) und einer daraus resultierenden neuen Denkform (3) zusammen und sollen nun kurz erörtert werden.

(1) Die entscheidende kommunikationstechnische Neuerung sieht Havelock in der Ausbildung einer Schrift, die die abstrakte, atomare Struktur der Sprache abbilden kann. "Die Griechen steuerten nicht die Vokale bei (ein weit verbreiteter Irrtum: Vokalzeichen waren bereits in Erscheinung getreten, etwa in der mesopotamischen Keilschrift und der minoisch-mykenischen Linearschrift B), sondern erfanden den (reinen) Konsonanten. Und damit stellen sei der Menschheit zum ersten Mal eine visuelle Wiedergabe von Sprechgeräuschen zur Verfügung, die ebenso ökonomisch wie erschöpfend war" (Havelock, 1986: 105). Dass die griechische Schrifttechnik phönizischen Ursprungs ist, war schon Herodot bekannt: "Diese Phönizier nun [...] haben, als Bewohner dieses Landes, mancherlei Wissenschaft zu den Hellenen gebracht, namentlich auch die Schrift, welche die Hellenen vorher nicht hatten, wie ich glaube, und zwar zuerst die Schriftzeichen, die allgemein bei den Phöniziern in Gebrauch sind. Später aber änderten sie, im Laufe der Zeit, mit der Sprache auch die Gestalt der Schrift" (Herodot, Hist.: V,58). Auch wenn nicht ganz klar ist, unter welchen Bedingungen die Übernahme und Weiterentwicklung der phönizischen Schrift stattfand, geht man allgemein davon aus, dass die Griechen die neue Technik der Alphabetschrift ungefähr im -8. Jahrhundert entwickelt haben.²⁰⁸ Was den Ort betrifft, so muss es sich um einen zweisprachigen Raum mit regem, kommerziellem, Austausch zwischen Phöniziern und Griechen gehandelt haben. Es wird allgemein angenommen, dass die Bedeutung des Handels für die Verbreitung der phönizischen Schrift erheblich ist und die Schrift zunächst ökonomischen und administrativen Bedürfnisses diente, sich aber dann zunehmend auf andere Bereiche des kulturellen Gedächtnisses ausdehnte.²⁰⁹ Es ist außerdem zutreffend, dass diese neue Technik zu einer einfacheren graphischen Darstellung der Sprache geeignet ist als Hieroglyphen oder Silbenschriften. Die griechische Alphabetschrift ist durch eine leichtere Erlern- und Verwendbarkeit tatsächlich Hieroglyphen, Keilschriften oder selbst den semitischen Alphabetschriften überlegen.

Es ist aber strittig, ob tatsächlich in der Erfindung des reinen Konsonanten die spezifische Leistung der Griechen besteht.²¹⁰ Wenn Havelock zudem daraus auf die "beispiellose

²⁰⁷ Hinsichtlich dieses eingeschränkten Themas hat Havelock "der geistesgeschichtlichen Formel *Vom Mythos zum Logos* eine empirische, medienwissenschaftliche Basis verliehen" (Assmann/Assmann, 1990: 1) Die "radikalste historische Revision der traditionellen Vorstellung der Vorsokratiker" ist damit, wie Wesoly (2001: 230) befürchtet, m.E. nicht verbunden, denn Havelock hält an der prinzipiellen Richtigkeit eines Fortschritts zu einer effizienteren und angemesseneren Weltauffassung à la Nestle fest.

²⁰⁸ "An eight-century date for the origin of the Greek alphabet is now widely accepted among classical scholars" (Woodard, 1997: 225).

²⁰⁹ Vgl. (Woodard (1997: 256). Pichot (1991: 258f., 548) parallelisiert sogar die neue griechische Lautschrift mit dem Münzgold, weil in beidem von den Bedeutungsinhalten abstrahiert werde. Verglichen mit der Bedeutung des Politischen sei aber weder Geld noch die Alphabetschrift für die Entstehung von Philosophie konstitutiv.

²¹⁰ Brisson (1996b: 8f.) z.B. erklärt die von Havelock als verbreiteten Irrtum bezeichneten Ergänzung der Vokalen und die damit ermöglichte allgemeine und eindeutige Lesbarkeit zur zentralen Neuerung an der Griechen. Gegenüber Brisson und Havelock geht Woodard davon aus, dass schon in dem phönizischen Vorbild der griechischen Schrift Konsonanten anstelle von Silben abgebildet wurden. "It is unquestionable the case that the Greeks acquired their alphabet from some Semitic-speaking peoples who used a Canaanite writing system in which each character represented an individual consonant sound rather than a syllable, as had

Effektivität" (Havelock, 1986: 103) der griechischen Schrift schließt und darüber hinaus annimmt, "zu dieser restlosen Sichtbarkeit der Sprache hatten es frühere Schreibsysteme nicht gebracht" (Havelock, 1986: 148), so ist das nicht nur strittig, sondern muss als Übertreibung gelten.²¹¹ Das gilt insbesondere, wenn er behauptet "die Ägypter, bei denen die ersten Formen der Hieroglyphen auftauchten, konnten diese für irgend sinnvolle schriftliche Kommunikation kaum einsetzen" (Havelock, 1986: 112). Abgesehen davon, dass es vermutlich keine etablierte soziale Praxis gibt, die nicht irgendeine Funktion innerhalb des Gemeinwesens erfüllt, erkennt Jan Assmann einen verzerrenden Mangel an Sachkenntnis in der Annahme, z.B. die ägyptischen Hieroglyphen seien kommunikativ nutzlos. Vielmehr sei das Gegenteil der Fall: "Es gibt keinen Laut, kein Wort, keine Satz, keinen Gedanken der jeweiligen Sprache, der sich in der zugehörigen Schrift nicht ausdrücken ließe. Havelocks Vorstellung von nicht-alphabetischen Schriften, die schwerfällig im Gebrauch und äußerst reduktiv in ihrer Wiedergabequalität sein sollen, beruht schlicht auf Unkenntnis" (Assmann, 1997: 263). Wie sich an dieser Kritik bereits andeutet, birgt gerade der Vergleich von verschiedenen Schriftkulturen des vorderen Orients einige Schwierigkeiten für die Herleitung von Wissenschaft und Philosophie aus der Technik des Schreibens.²¹²

In den Forschungen über die Entstehung und Folgen der Schriftkultur behandelt Jack Goody denn auch die Frage nach "den Gründen dafür, warum der Durchbruch zur alphabetischen Schrift nicht überall die gleichen Begleiterscheinungen zeitigte wie im östlichen Mittelmeergebiet" (Goody, 1968: 52).²¹³ Zur Beantwortung dieser Frage muss man zunächst den Bereich bloßer Kommunikationstechniken überschreiten und die neuen Medien im Kontext sozialer, politischer und ökonomischer Faktoren diskutieren. Die technischen Möglichkeiten allein können den Wandel nicht erklären. Goody weist darauf hin, dass in vielen Gesellschaften "trotz der Überwindung von technologischen Grenzen soziale Beschränkungen wirksam" (Goody, 1968: 39) blieben, die eine umfassende Ausdehnung von Schriftlichkeit verhindert hätten. Dazu gehören neben der magisch legitimierte Tendenz zur Geheimhaltung von Büchern und die Beschränkung von Buchwissen auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen auch die zur Bewahrung der schriftlichen Kommunikation benutzten Materialien. In Griechenland habe es eine das Wissen kontrollierende Priesterkaste oder vergleichbare Gruppen nicht gegeben. Die Entwicklung einer Schriftkultur aus der neuen Technik beruht so zumindest auf dem Fehlen beschränkender Faktoren. Die wesentliche Differenz zwischen der Entwicklung einer allgemeinen Literalität in Griechenland zu den vergleichbaren Entwicklungen etwa in Israel oder in Ländern, in denen später die Alphabetschrift eingeführt wurde, sieht Goody allerdings darin, dass Griechenland bis zur Einführung des phonetischen Alphabets schriftlos gewesen sei.²¹⁴ Man geht also davon aus, "dass die Griechen - im Unterschied zu älteren ori-

been the case with the second-millennium Greek scripts" (Woodard, 1997: 133). Worin genau die spezifische Neuerung der griechischen Schrift besteht, muss in dieser Arbeit offen gelassen werden.

²¹¹ Schlaffer (1981: 16f.) folgt Havelock völlig unkritisch in dieser Auffassung.

²¹² Aus diesem Grund relativiert Lloyd in seiner Aufzählung verschiedener Erklärungsansätze des griechischen Wunders die Bedeutung der Schrift. "While the study of changes in the means of communication is clearly fundamental for the understanding of the intellectual developments that took place in the ancient Near East as a whole, this can at best provide no more than a part of the solution to the problem posed by the rise of the particular kind of radical and critical investigations undertaken by the Greeks" (Lloyd, 1979: 240).

²¹³ Besonders signifikant wird diese Differenz mit Blick auf die literale Gesellschaft des alten Israel. "Die Schriftlichkeit, die in Israel zu einer kristallinen Stillstellung und Monolithisierung der Überlieferung führte, führt in Griechenland zur Verflüssigung, zum Strittigwerden und zur Differenzierung der Überlieferung" (Assmann, 1997: 271).

²¹⁴ Vgl. (Goody (1968: 52). Diese Annahme vertrat schon Havelock (1963: 117-120; 1986), der die frühen Griechen als orale Kultur versteht und die dunklen Jahrhunderte zwischen 1200 und 800 deutet als "fairly

entalischen Hochkulturen - bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. keine Schrift kannten, dann aber sogleich das damals beste Schriftsystem, die phönizische Silbenschrift, übernahmen und zum phonetischen Alphabet vervollkommneten" (Schläffer, 1981: 15).

Es scheint recht verwunderlich, dass die Griechen aus völliger Unkenntnis der Schrift heraus sogleich eine wesentliche Verbesserung entwickeln, die zudem den Phöniziern entweder nicht eingefallen oder nicht wichtig erschienen war. Zudem ist die vorherrschende Vorstellung einer vollständigen Schriftlosigkeit der Griechen nach dem Zusammenbruch der mykenischen Palastkulturen durchaus nicht unbestritten geblieben. In seiner einflussreichen Untersuchung zu den Anfängen des griechischen Alphabets kommt Roger D. Woodard zu dem überraschenden Ergebnis, dass das neue griechische Alphabet vermutlich auf Zypern von Menschen entwickelt wurde, welche zuvor die phönizische und die zyprische Silbenschrift beherrschten: "Though we would most certainly not have anticipated it, we will first encounter here, in these syllabic strategies for spelling consonant clusters, telling evidence that the Greek alphabet was developed by individuals who were already literate – literate in the tradition of the syllabic system" (Woodard, 1997: 3f).²¹⁵ Diese sprachhistorische Forschungsfrage kann und muss in der vorliegenden Arbeit nicht entschieden werden. Um den spezifisch griechischen Umgang mit der Schrift zu erklären, scheint mir der Hinweis auf die vormalige Schriftlosigkeit der Griechen ohnehin von geringem Gewicht zu sein. Selbst wenn man von davon ausgehen könnte, dass die Verbreitung der neuen Schrift unter den Griechen nicht von der Gewohnheit an alte Schreibweisen behindert wird, erklärt sich aus dieser Möglichkeit noch nicht die angeblich revolutionäre Wirkung auf die griechische Kultur. Dazu bedarf es eines Erklärungsrahmens, der den Bereich kommunikativer Techniken überschreitet. Auch Jan Assmann geht davon aus, dass sich das Rätsel der kulturellen Transformation in Griechenland nicht einfach kommunikationstechnologisch entschlüsseln lässt, da die neuen medialen Möglichkeiten nur unter bestimmten kulturellen Bedingungen ihre Wirkungen entfalten können oder überhaupt von Interesse für die Menschen sind. "Es liegt auf der Hand, dass die Konsequenzen der Schrift auf der Ebene ihrer gesellschaftlichen Einbettung, d.h. der Schriftkultur entschieden werden" (Assmann, 1997: 265).

(2) Daraus ergibt sich die Frage, ob es sich bei der antiken griechischen Welt um eine allgemeine Schriftkultur gehandelt hat. Aus den anfänglich wohl eher ökonomischen und administrativen Zusammenhängen entwickelt sich die Schrift offenbar recht zügig zu einer relativ weit verbreiteten Kulturtechnik. Organisierter Leseunterricht reicht nachweislich bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts zurück und spätestens seit dieser Zeit gibt es Autoren, die für ein quasi-öffentliches Lesepublikum schreiben.²¹⁶ "Mit der weitgreifenden Alphabetisierung

complex culture in a rather difficult situation under conditions of total non-literature" (Havelock, 1963: 120). So auch (Brisson (1996b: 8).

²¹⁵ Woodard fasst seine Argumente für diese These wie folgt zusammen: "We are compelled to posit that the Greek acquisition of an alphabetic writing system was the work of scribes who were accustomed to spelling the Greek language with the Cypriot syllabic script. The initial motivation for this hypothesis was supplied by the observation that a symbol with the value (k) + (s) is a redundant, awkward, and nonsensical feature of an alphabetic system – but given a necessary feature of the syllabic spelling system of the Cypriot Greeks, given the spelling strategies (based upon a hierarchy of orthographic strength) which I have proposed for the representation of consonant clusters in the Cypriot Syllabary. Operating with the hypothesis of a Cypriot origin of the Greek alphabet, we have found that the Greek adaptation of the Phoenician sibilant characters is a straightforward and that positing an implausible confusion of names and values of such characters (à la Jeffrey) is unnecessary" (Woodard, 1997, S. 185f.).

²¹⁶ Vgl. (Usener (1993: 2f). Herodot (Hist.: VI,27) berichtet vom Einsturz einer Leseschule, wodurch die Existenz solcher Schulen auf -494 datiert worden ist. (Havelock (1963: 39) nennt als *lokus classicus* für den an der Stelle schon wie selbstverständlich behandelten Lese- und Schreibunterricht (Platon, Prot.: 325e).

der Bevölkerung im 4. Jh. gingen eine gesteigerte Buchproduktion und ein systematischer Buchhandel einher" (Usener, 1993: 3). Im Laufe dieses Prozesses entsteht auch vereinzelt das private Lesen, aber dennoch blieb das öffentliche Rezitieren durch Rhapsoden und Rhetoren relevant. "Mit dem Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur war noch nicht zugleich der Übergang von einer Vortrags- zu einer Lesekultur vollzogen. Vielmehr war das Lesen ein Phänomen, das sich neben der traditionellen Vortragspraxis entwickelte und, wenngleich es sich immer mehr verbreitete, diese nie ganz verdrängen konnte" (Usener, 1993: 6).²¹⁷ Es gab in Griechenland spätestens im vierten Jahrhundert einen Buchmarkt, eine relativ hohe Alphabetisierungsrate unter den männlichen Bürgern und es wurde auch privat gelesen. Zu den entscheidenden sozialen Faktoren, welche die Ausbreitung der Literatur auf die unterschiedlichsten Bereiche und auch die Aufnahme oraler Traditionen in den schriftlichen Texten begünstigte, gehört die politische Freiheit der Bürger sowie das Fehlen einer Priesterkaste.²¹⁸ Gleichwohl blieb das öffentliche Vortragen und Anhören von Texten und natürlich das Aufführen in den Theatern für die griechische Kultur zentral. Der isolierte Leser war noch für Autoren wie Platon oder Isokrates "zwar eine bekannte Erscheinung, aber kein von den Autoren als selbstverständlich vorausgesetzter Regelfall" (Usener, 1993: 231).²¹⁹ Es gab also trotz der verbreiteten Lese- und Schreibkompetenz in Griechenland keine völlige Literalisierung der Kommunikation.²²⁰ Mündliche Traditionen erhielten sich außerhalb und in kodifizierter Form auch innerhalb der Schriftlichkeit. Hinzu kommt die bekannte Skepsis verschiedener antiker Autoren gegenüber der Schrift.

(3) Unter der ungesicherten Voraussetzung, dass man von einer allgemeinen Schriftkultur in Griechenland sprechen kann, entfaltet die kommunikationstheoretische Erklärung der Entstehung von Wissenschaft ihre wichtigsten Vorzüge. Im Unterschied zu den meisten anderen Ansätzen verfügt sie über eine deutlich sachgerechtere Auffassung vom Mythos und allgemein von sogenannten primitiven Kulturen.²²¹ Mythisches Denken erscheint hier nicht län-

²¹⁷ Auch Havelock (1986: 44) erkennt die kontinuierliche Relevanz von Mündlichkeit auch nach der literalen Revolution an.

²¹⁸ "Das Besondere der griechischen Situation liegt in einer soziopolitischen Verwendung von Schrift, die am besten negativ zu kennzeichnen ist, als Freiraum, der weder von der weisung-gebenden Stimme eines Herrschers noch eines Gottes besetzt ist" (Assmann, 1997: 267).

²¹⁹ Silvia Usener konnte in ihrer im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 321 A3 zum Übergang von Mündlichkeit zur Schriftlichkeit bei den Griechen vor allem zeigen, wie Isokrates und Platon in ihren konkurrierenden Schulen "das Phänomen, dass zu ihrer Zeit Literatur (selbst alle Gattungen der Prosa) häufig, auch im privaten Kreis, vorgetragen wurden und der Leser eher noch eine Ausnahmeerscheinung war, in ihren Schriften, teils durch theoretische Überlegungen, teils durch szenische Darstellungen, zum Ausdruck bringen und bewerten" (Usener, 1993: 236).

²²⁰ Vor diesem Hintergrund von einer "wahren Revolution des Lesens" (Brisson, 1996b: 8) zu sprechen, ist womöglich etwas zu euphorisch. Völlig unangemessen ist das Schreckbild, das Schlaffer von einer Privatisierung der politischen Öffentlichkeit zeichnet: "Gewiss war es für die Geschicke der Polis verhängnisvoll, dass durch die Privatlektüre, in der der Einzelne allein durch den Besitz eines Buches das einst festlich aufgeführte in seiner Imagination wieder hervorrufen konnte, das a-politische Privatdasein zur befriedigenden Existenzform wurde" (Schlaffer, 1981: 18). Zwar fand insbesondere Platon (Phdr.: 274c-278b) so einiges an der Schrift kritikwürdig, aber eine solche verheerende Konsequenz befürchtet nicht einmal er.

²²¹ Jedenfalls hat sie das Potential dazu, auch wenn in der Diskussion um die Folgen der Schriftkultur mitunter auch eine Reihe von traditionellen Gegenüberstellungen zwischen Mythos und Logos weitergetragen werden, die einseitig und übertrieben sind. Das wird an einer Liste deutlich, die Heinz Schlaffer von Walter J. Ong (1982: 31-57) übernommen hat, auf den sich auch Havelock (1986: 9) affirmativ bezieht: "Die logischen Leistungen, die der griechischen Schrift implizit sind, lassen sich am großen Unterschied zur Gedächtniskultur und am kleineren Unterschied zum unmittelbaren Vorgänger, der semitischen Silbenschrift, verdeutlichen. Die Rücksicht auf das Erinnerungsvermögen des Sängers und das Aufnahmevermögen seiner Zuhörer erzwingt den eigentümlichen Stil einer mündlichen Darstellung: sie ist additiv und nicht – wie es der schriftlichen Darstellung möglich ist – subordinativ, redundant und nicht ökonomisch, konservativ und nicht innovativ, anthropomorph und nicht begrifflich, sinnlich-konkret und nicht abstrakt, einfühlend und

ger als hilfloses Phantasiegebilde oder als defizitäre Theorie einer unzureichenden Naturbeherrschung, sondern als Speicher und Organisationsform des kollektiven Wissens. "In einer Gesellschaft, die auf oraler Verständigung basierte und in der ein wirksames Auswendiglernen von Rhythmik abhing, fiel demnach diese didaktische Funktion als kulturelle Aufgabe der in Verse gebrachten Sprache zu. Als eine Art Enzyklopädie in Versform sorgten Homers Epen für die Aufrechterhaltung der kulturellen Kontinuität, indem sie den sozialen Sittenkodex der Kultur festhielten" (Havelock, 1986: 55).²²² Neben normativen Verhaltensregeln und sozialen Verhältnissen werden in den enzyklopädischen Epen auch praktische Techniken z.B. der Landwirtschaft, der Schiffsbaukunst und Nautik oder des Kampfes aufbewahrt.²²³ Eine solche Form des kulturellen Gedächtnisses ist weder statisch noch geschlossen, sondern vielmehr gerade aufgrund der oralen Form der Tradierung gegenüber Veränderungen und Variationen offen.²²⁴ Bemerkenswert ist dabei allerdings, dass die Menschen in oralen Gesellschaften diese Veränderungen kaum wahrnehmen. "Da die Individuen jeder Generation das Vokabular, die Genealogien und Mythen ihrer Gesellschaft neu erwerben, bemerken sie nicht, dass bestimmte Wörter, Eigennamen und Geschichten verschwunden sind, dass andere ihre Bedeutung verändert haben oder ersetzt worden sind" (Goody/Watt, 1968: 73). Das Bewusstsein von Veränderungen ist demgegenüber in literalen Erinnerungsgemeinschaften stärker ausgeprägt, obwohl auch dort durch Erinnern und Vergessen homoöstatische Einheiten konstruiert werden. Die Ausbildung von Geschichtsbewusstsein wird so durch die Existenz schriftlich fixierter Quellen befördert, auch wenn es unzutreffend ist, die Entwicklung von Geschichtsschreibung, wie sie bei Herodot und Thukydides vorliegt, als zwangsläufige Folge der Alphabetisierung zu bezeichnen.²²⁵ Eine weitere Folge der Schriftkultur ist sicher die von Assmann hervorgehobene Hypolepse, die im Rahmen einer zerdehnten Kommunikation das kritische Anknüpfen an ältere Texte ermöglicht hat.²²⁶ Allerdings macht Assman ebenfalls deutlich, dass es zu dieser über die Jahrhunderte ausgedehnten Kommunikation eines stets aktualisierten und nicht durch das Medium selbst erkläraren Interesses an bestimmten Texten bedarf. Zudem sind es transmediale Bedingungen, die über den exegetisch-repititiven oder kritisch-hypoleptischen Umgang mit tradierten Texten entscheiden.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich hinsichtlich der Folgen der neuen Schrift für die

nicht distanzierend, situationsbezogen und nicht kategorial, personal und nicht sachlich, narrativ und nicht kausal, mythisch und nicht historisch. 'Mündlichkeit' oder 'Schriftlichkeit' bezeichnen demnach nicht bloß verschiedene Medien, sondern ebenso verschiedene Denkweisen" (Schlaffer, 1981: 16). Während manche dieser Gegenüberstellungen höchstens tendenziell zutreffend sind, da Schriftlichkeit so wenig gegen Einfühlung und Anthropomorphisierungen resistent ist wie Mündlichkeit gegen Sachlichkeit und Ökonomie, ist bei anderen nicht zu erkennen, wie sie sich aus den verschiedenen Medien ergeben sollen. Ob eine kommunikative Handlung einfühlend oder distanzierend ist, hängt weniger vom Medium als von der Intention des Sprechers bzw. der Schreiberin ab, und nicht die Schriftlichkeit, sondern eine agonale Gesellschaft fördert Innovationen bei schriftlichen Texten ebenso wie bei oral präsentierten Tragödien- und Dichterwettbewerben.

²²² Vgl. (Assmann/Assmann (1990: 14-19).

²²³ Vgl. (Havelock (1963: 61-86), (Goody/Watt (1968: 64-73)). Deutlich sieht man diesen Aspekt auch an den *Werken und Tagen* Hesiods, in denen der Dichter landwirtschaftliche und handwerkliche Ratschläge im Stile von Bauernregeln mit moralischen Ermahnungen verbindet. Aus diesem Grund richte sich Platons Versuch einer Reformation des gesellschaftlichen Lebens gegen Homer und Hesiod, die Lehrer der Griechen.

²²⁴ Goody/Watt (1968: 68f.) betonen die Bedeutung von homöostatischen Assimilationsmechanismen, die den nicht-literalen Gesellschaften ermöglichen, neue Erfahrungen und Veränderungen beispielsweise durch die Umgestaltung von Genealogien in den Kontext tradierten Wissens zu integrieren. Die Gegenüberstellung von geschlossenen, mythischen und offenen, wissenschaftlichen Weltbildern ist daher mit Vorsicht zu genießen.

²²⁵ Wie dies z.B. Brisson (1996b: 12f.) tut.

²²⁶ Vgl. (Assmann (1997: 280-292).

griechische Kultur, dass die nicht-literale Form eines kulturellen Gedächtnisses ganz gewiss durch die Einführung einer neuen Schrifttechnik und durch eine Demokratisierung von Schriftkompetenz affiziert wird. Zugleich ist aber deutlich geworden, dass der Rekurs auf eine neue Technik allein kulturelle Veränderungen vom Ausmaß des griechischen Wunders nicht erklären kann. Besonderen Einfluss auf die Entstehung einer logischen Weltauffassung konnte die Technik des Alphabets nur im Zusammenhang mit anderen Faktoren als Teil einer umfassenden Schriftkultur entfalten. Aber auch die These einer zügig entstehenden allgemeinen Schriftkultur im antiken Griechenland findet sich nur mit Einschränkungen bestätigt. Ob man von einer allgemeinen Literalität als dem bestimmenden Faktor des öffentlichen und privaten Lebens in der Antike ausgehen darf, ist dabei noch strittiger als die These einer primären Schriftlosigkeit der Griechen. Hinzu kommt, dass Havelock und andere die funktionale Überlegenheit der griechischen Alphabetschrift gegenüber andern Schriftformen weit überschätzt haben. Leistungsfähige graphische Darstellungen von Sprache hat es in vielen Kulturen des antiken Mittelmeerraumes gegeben. Der Umstand, dass die Verwendung von Schrift keine griechische Eigenart ist, bestätigt nur, dass die spezifisch griechische Entwicklung aus einer kommunikationstechnischen Neuerung allein nicht hergeleitet werden kann.

Aus einer neuen Technik ergibt sich nur im Zusammenhang mit sozialen, politischen und ökonomischen Faktoren eine kulturelle Veränderung. Es reicht nicht, dass die neue Schrift für bestimmte Zwecke funktional ist, wenn diese Zwecke nicht auch in einer Gesellschaft verfolgt werden. Hier ein allgemeinmenschliches Streben nach einer logischen Weltauffassung zu unterstellen, wird der Vielfalt menschlicher Bedürfnisse und Möglichkeiten nicht gerecht. Die kommunikationstechnologische Erklärung des griechischen Wunders ist unbefriedigend, insofern sie in einer Bemerkung Schlaffers kulminiert, dass "sobald die Schrift Aufgaben übernommen hat, die vorher dem Gedächtnis aufgebürdet waren, konnten sich die frei gewordenen intellektuellen Energien jenem konzeptuellen Denken zuwenden, aus dem griechische Philosophie und Wissenschaft hervorgingen" (Schlaffer, 1981: 19). Die hier unterstellte automatische Bewegung von den Möglichkeiten einer Schriftkultur zur Wirklichkeit einer logischen Weltauffassung vollzieht sich nur unter der Voraussetzung, dass es eine Kraft gibt, die von dem einen zum anderen treibt. Insofern Schlaffer eine natürliche Tendenz der freien intellektuellen Energien zu konzeptuellem Denken unterstellt, wiederholt er die Erklärung, die schon Aristoteles für die Entstehung der Philosophie gegeben hatte:²²⁷ Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen, und deshalb gehen sie diesem Streben nach, sobald sie die Möglichkeiten dazu haben.

²²⁷ Auch Havelock (1986: 175) erwähnt neben den neuen technischen Möglichkeiten der Schrift die schon von Aristoteles angeführte Muße als Voraussetzung der Philosophie.

9 RESÜMEE: ALLE MENSCHEN STREBEN NACH WISSEN

Die Durchsicht verschiedener Versuche, das griechische Wunder zu entzaubern, ist ernüchternd. Obwohl der kulturellen Transformation in Griechenland fundamentale Bedeutung für das wissenschaftliche und kulturelle Selbstverständnis der westlichen Welt beigemessen wird, scheinen wir weder genau zu wissen, was sich in Griechenland vor zweieinhalb Jahrtausenden ereignet hat, noch warum es geschah. Womöglich muss man sich zu ungunsten Letzt tatsächlich mit der Rede von einem unerklärlichen Wunder zufrieden geben. Zumindest haben die hier behandelten Erklärungsansätze verschiedener Autoren, Zeiten und Schulen signifikante Schwächen, obwohl in allen das zu erklärende Phänomen durchaus anerkannt wird: Warum entstand nur im antiken Griechenland eine Form logischer Weltauffassung? Es gibt zwei unterschiedliche Weisen, diese Frage zu beantworten. Zum Einen sind das solche, in denen durch den Hinweis auf wirkende Ursachen in der Geschichte die Entstehung einer logischen Weltauffassung kausal hergeleitet wird. Erklärungen dieser Art finden sich bei Hegel, dessen Logifizierung der Geschichte von der kontinuierlich fortschreitenden Selbstentfaltung des Weltgeistes ausgeht. Eine solche These beruht auf starken geschichtsphilosophischen Annahmen, die heute aus guten Gründen von kaum jemandem offen vertreten werden. Sobald man anerkennt, dass es konkrete Menschen sind, die unter veränderlichen natürlichen und sozialen Bedingungen Geschichte machen, wenn auch nicht steuern, gerät die Vorstellung einer wirkenden, transsubjektiven Vernunft in der Geschichte im Sinne Hegels in Bedrängnis. Selbst Hegel hat schon versucht, seine Auffassung vom logischen Fortschritt in der Geschichte des Denkens mit der Muße, der Krise und der Freiheit am historischen Material zu belegen, anstatt einfach einen abstrakten Schematismus auf die Quellen zu übertragen.

Ähnlich wie Hegel operiert auch ein Teil marxistisch orientierter Autoren, die ebenfalls eine kausale Theorie der Philosophieentstehung vertreten: Letztlich habe die Entwicklung der Produktivkräfte zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt das philosophische Denken hervorgebracht, denn das gesellschaftliche Sein bestimme das Bewusstsein. Obwohl einiges dafür spricht, soziale und ideologische Verhältnisse mit dem Primat der Ökonomie zu erklären, hält auch diese Herleitung dem historischen Material und einer kulturvergleichenden Perspektive nicht stand. Wie insbesondere an den Arbeiten Sohn-Rethels deutlich wurde, gelingt es nicht, das methodologische Postulat des historischen Materialismus am Beispiel der Entstehung von Philosophie wirklich einzulösen. Niemand hat die hinreichenden sozialen oder sonstigen Bedingungen der Philosophieentstehung benannt und man darf bezweifeln, dass dies möglich ist. Dies ist wohl auch der sachliche Grund, warum sozialistische Philosophiehistoriker wie Helmut Seidel keine (mono-)kausale Erklärung der Entstehung von Philosophie vorschlagen, sondern eine Reihe von günstigen Faktoren in Anschlag bringen. In Überlegungen dieser Art deutet sich die zweite Weise der Erklärung des Anfangs von Philosophie und Wissenschaft an.

Die zweite Erklärungsweise des griechischen Wunders besteht in einer Darstellung von spezifisch griechischen Faktoren, welche die Ausbildung einer logischen Weltauffassung begünstigt haben sollen. Während ungünstige Faktoren wie politischer Despotismus, dogmatische Religionen, schwüle oder frostige Grosswetterlage, ökonomische Notlagen oder auch einfach mangelhafte Begabung die Lösung dieser Menschheitsaufgabe in anderen Kulturen verhindert habe, habe sich in Griechenland erstmals die richtige Konstellation von glücklichen Umständen zusammen gefunden. Dazu gehören das gute Klima, technische Neuerungen

und der (münzvermittelte) Austausch mit anderen Kulturen ebenso wie die besondere Begabung der Griechen, sei sie rassistisch begründet oder nicht. Wie der durch die Polis geschaffene Freiraum und die Übung des offenen Diskurses zunächst nur den Raum für theoretische Debatten und Forschungen bereitstelle, so biete auch die Schriftkultur die Möglichkeiten zu einer veränderten Organisation des kulturellen Gedächtnisses. Eine Reihe dieser Faktoren haben die antiken Kulturen maßgeblich geprägt und manche sind sicher notwendige Bedingungen der Möglichkeit von Philosophie. Viele der genannten Dinge bezeichnen allerdings keine spezifisch griechische Eigenart, auch wenn sie vielleicht in ihrer Summe die besondere Situation in einigen antiken Poleis beschreiben könnten. Ihre Schwäche zur Entzauberung des griechischen Wunders resultiert jedoch daraus, dass eine Summe von günstigen Faktoren oder notwendigen Bedingungen zur Erklärung eines neuen Phänomens nicht hinreichend ist. Eine Sache tritt, wie Hegel ganz zutreffend bemerkte, nur dann unter der Voraussetzung all ihrer Bedingungen notwendigerweise in die Existenz, wenn "die Sache ist, *eh sie existiert*",²²⁸ sei es als natürlicher Keim oder Antrieb, oder als Befürchtung oder Wunsch des historischen Subjekts. Aus diesem Umstand ergeben sich die geschichtsphilosophischen und anthropologischen Thesen der nach- und anti-hegelianischen Theorien zur Entstehung griechischer Philosophie, in denen "uns Hegel insgeheim vielleicht nachgeschlichen ist" (Foucault, 1972: 45).

Die beiden herausgearbeiteten Wege zur Klärung des griechischen Wunders liegen bei näherer Betrachtung nicht allzu weit auseinander. So wenig kausale Ansätze nämlich darauf verzichten, konkrete Umstände im antiken Griechenland zu berücksichtigen und notwendige Bedingungen der Philosophie zu erörtern, so wenig kommen die anderen ohne geschichtsphilosophische Hypothesen aus. Das zeigt sich in den weit verbreiteten naturalistischen Entwicklungsmetaphern ebenso wie in den Vorstellungen einer vernünftigen Entwicklung des Denkens in der frühen Philosophie. Die evolutionistische Vermutung einer prinzipiellen Überlegenheit der in Griechenland entstandenen Form der Weltauffassung hat sich bis in jüngste Publikationen erhalten, in denen von einem allgemeinen Fortschritt vom Mythos zum Logos ausgegangen wird, der im Übrigen bis heute andauere. Auch wenn solche Thesen nicht zwangsläufig falsch sind, so zehren sie ganz offensichtlich von der Idee einer Vernunft in der Geschichte. Der Aufbau dieser bis heute typischen Erklärungsweisen wird exemplarisch bei William Jordan sichtbar: "The impetus to ask philosophical and scientific questions is to be seen as an intrinsic part of human nature and is common to all societies; it does not stand in need of explanation" (Jordan, 1992: 11). Alle Menschen zu allen Zeiten streben in allen Gesellschaften von Natur aus nach Wissen. Aus dieser Auffassung scheint sich dann stimmig die Entstehung von Philosophie in Griechenland zu ergeben. "On this view of the nature of philosophical questions, it will be easy to understand why philosophy emerged as soon as conditions were favourable" (Jordan, 1992: 12). Eine solche Argumentation beruht auf der Verbindung von drei Elementen: Erstens der anthropologischen Annahme, dass alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben. Zweitens der erkenntnistheoretischen Überzeugung, dass die in Griechenland entstandene logische Denkform das beste Mittel ist, um erstrebenswertes Wissen zu erlangen. Aus diesen beiden Prämissen folge drittens, dass die Menschen die Möglichkeit von Philosophie und Wissenschaft verwirklichen, sobald es ihnen die Umstände erlauben.

Auch wenn heute vieles Wichtige über die konkreten äußeren Umstände der Philosophieentstehung bekannt ist, folgt doch diese Argumentationsstruktur dem abstrakten aristote-

²²⁸ Vgl. (Hegel (1813: 321). Diese Passage hatte ich am Ende des Kap. 7.3 erörtert, wo sie von Seidel (1987: 60) erwähnt wurde.

lischen Schematismus. Im Unterschied zu Platon hatte Aristoteles das Staunen nicht als unangenehme Reaktion auf Verunsicherungen aufgefasst, sondern als Teil der *conditio humana*. "Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen" (Aristoteles, *Met.*: 980a). Ein Satz, der als Definition dessen, was ein Mensch sei, verstanden werden kann. Mit diesem Satz verankert Aristoteles "modern gesprochen, die Philosophie in der Triebstruktur des Menschen. Erkenntnistrieb und Wahrheitssuche gehören danach nicht weniger zum Menschen als der Selbsterhaltungs- und Geschlechtstrieb. In gewissem Sinne sind daher alle Menschen Philosophen" (Sandvoss, 1989: 14). Die weitaus meisten Philosophiehistoriker sind Aristoteles in dieser Auffassung gefolgt und ich bin in der Untersuchung der verschiedenen Erklärungsansätze von Hegel bis Havelock immer wieder auf solche anthropologischen Annahmen gestoßen. Am Beginn des Philosophierens stünde "als Grundangelegenheit des Menschlichen das Streben nach Wissen, das Staunen, das Fragen" (Schadewaldt, 1978: 36) und "die eigentümlichen Wurzeln und Antriebe dieser Welt der Theorie (vom griechischen *theorein* = schauen) müssen wir im Wesen des Menschen selbst suchen. Zu diesem gehört das Urphänomen des Fragens. Der Mensch ist das Wesen, das Fragen stellt" (Störig, 1982: 27). Man hat auch versucht, die 'Grundangelegenheit' und das 'Urphänomen' des Strebens nach Philosophie durch "eine überaus signifikante Beobachtung aus der evolutionsorientierten Verhaltensforschung" (Erben, 1986: 49) zu begründen:²²⁹ "Die primitivste Vorstufe der wissenschaftlichen Forschung, nämlich das explorative Neugierverhalten, tritt im vor-humanen Teil unserer Stammlinie ausschließlich in der Jugendphase auf, und dieses Verhaltensmuster wird regulär beim Deszendenten, also dem Menschen, fast über dessen gesamte Ontogenese beibehalten, und zwar bis an die Schwelle des Greisenalters. (Das ist im Verlauf der Anthropogenese einer der typisch menschlichen, neu erworbenen Charakterzüge.) Der Drang zum explorativen Verhalten, zur Forschung, die Tendenz zu wissenschaftlicher Rationalität, ist also sehr wohl in der Wesensverfassung der Spezies Mensch verankert" (Erben, 1986: 49). Man mag Erben darin Recht geben, dass die Menschen im Unterschied zu allen anderen Lebewesen zeitlebens neugierig bleiben, obwohl es neugierige alte Affen und desinteressierte junge Menschen gibt. Trotzdem folgt aus einem explorativen Neugierverhalten selbst unter idealen Bedingungen keine Tendenz zu wissenschaftlicher Rationalität. Die Kombination von günstigen Faktoren mit einem allgemeinmenschlichen Streben nach Wissen zur Erklärung des griechischen Wunders beruht vielmehr auf einer Reihe von Vorannahmen, die entweder problematisch oder falsch sind. Damit unterschreiten die Philosophiehistoriker die ihnen aus der Tradition des Logos zur Verfügung gestellten Möglichkeiten.

Erstens steht die Fundierung der Philosophie in der Wesensverfassung des Menschen in einem gespannten Verhältnis zu der These, Philosophie und Wissenschaft habe sich nur in Griechenland entwickelt. Wenn diese Anthropologie zutreffend sein sollte, stellt sich die Frage, warum nicht alle Menschen und Kulturen zur Philosophie kamen.²³⁰ Oder sind etwa nur die Philosophen bzw. nur die Mitglieder einer philosophisch-wissenschaftlichen Kultur vollständig entwickelte Menschen? Tatsächlich unterstellen verschiedene Philosophiehistoriker eine gewisse Infantilität außereuropäischer Kulturen, die dann als Kinderstube der Menschheit erscheinen. Man dürfe das aber den Menschen in außereuropäischen Kulturen nicht zum

²²⁹ Leider verzichtet Erben darauf, für die erwähnten signifikanten Beobachtungen eine Quelle anzuführen.

²³⁰ Diese Frage stellt sich mit besonderem Nachdruck wenn man wie Drew Hyland die Philosophie nicht nur als ein bestimmtes, sondern als das höchste aller menschlichen Vermögen darstellt. "The origin of philosophy is human nature itself because philosophy is the culmination, the highest consequence, of what is to be human" (Hyland, 1973: 26f).

Vorwurf machen, den sie seien in der Ausbildung ihrer humanen Potentiale und in ihrem Streben nach Wissen durch ungünstige Faktoren behindert worden. Erst den Griechen sei unter günstigen Umständen gelungen, was Indern und Chinesen versagt geblieben sei: Die Realisierung der Möglichkeit einer umfassenderen Befriedigung des allgemein-menschlichen Bedürfnisses nach gesichertem Wissen. Damit wird eine ungesicherte Erzählung von der spezifisch europäischen Entwicklung zum Maßstab einer Beurteilung aller Kulturen. Auf den mit diesem Erklärungsansatz verbundenen Eurozentrismus, durch den die besagten Thesen zwar nicht automatisch falsch aber zumindest fragwürdig werden, bin ich Rahmen der vorliegenden Arbeit bereits zur Genüge eingegangen.

Zweitens kann die in Griechenland entstandene logische Weltauffassung nicht als bloße Folge eines menschliches Streben nach Wissen aufgefasst werden, weil der Bereich angemessener Fragen und legitimer Methoden zu deren Beantwortung in den Wissenschaften nicht deckungsgleich mit den möglichen Gegenständen menschlicher Neugier ist. In seinen Untersuchungen zu den Zande konnte Evans-Pritchard zeigen, dass in magischen Weltbildern Antworten auf Fragen gegeben werden, die keiner wissenschaftlichen Erklärung zugänglich sind. Obwohl die Zande durchaus über profanes, praktisches Wissen und sozusagen über gesunden Menschenverstand verfügen, empfinden sie rein sachliche Erklärungen insbesondere von menschlichem Unglück als unbefriedigend. An dieser Stelle entfalte die Vorstellung von Magie eine heuristische Funktion: "Hexerei erklärt, *warum* Ereignisse für Menschen schädlich sind, und nicht, *wie* sie geschehen" (Evans-Pritchard, 1976: 67).²³¹ Vergleichbare Versuche, insbesondere unangenehme Ereignisse befriedigend zu erklären, finden sich Eric Robertson Dodds zufolge auch in Homers *Odyssee*. Als Odysseus mit seinen Getreuen auf der Heimreise von Troja "in einem ungünstigen Augenblick für kurze Zeit einschlieft und dadurch seinen Gefährten Gelegenheit gab, die geweihten Rinder zu schlachten. Wir würden hier von Zufall sprechen. Aber für Homer - wie für das gesamte frühe Denken überhaupt - gibt es keinen Zufall. Odysseus weiß, dass der Schlaf ihm von den Göttern geschickt war *eis atein* 'um ihn zu täuschen'" (Dodds, 1951: 5).²³² Auf die Fragen nach dem Warum und dem Wozu solcher Phänomene gibt die wissenschaftliche Rationalität keine Antwort und sie zählen auch nicht zum Bereich legitimer Fragen. Im Rahmen eines naturalistischen Weltbildes würde und müsste man hier von Zufall sprechen. Der Bereich des menschlichen Wissen-Wollens ist

²³¹ Diese Beobachtung veranschaulicht Evans-Pritchard an einem schönen und einleuchtenden Beispiel. Im Land der Zande (im südlichen Sudan) gibt es hölzerne Getreidespeicher, die von den Zande in der Mittagshitze auch als Schattenspendler genutzt werden. Mitunter kommt es vor, dass ein alter und von Termiten zerfressener Getreidespeicher einstürzt, wobei es passieren kann, dass Menschen, die gerade zu diesem Zeitpunkt unter dem Speicher saßen, dabei verletzt werden. "Ein Zande weiß, dass die Stützen von Termiten unterhöhlt waren und, dass die Leute unter dem Speicher saßen, um der Hitze und dem gleißenden Sonnenlicht zu entgehen." (Evans-Pritchard, 1976: 65) Mit dieser Erklärung unterscheidet sich der Zande nicht von einem Europäer, auch wenn eine naturwissenschaftliche Theorie einen höheren Grad der Präzision hinsichtlich des Zustandes der Stützen oder der Beschleunigung bei der Einsturzbewegung erzielen könnte. Einem Zande stellt sich aber darüber hinaus die Frage, warum der Speicher in genau dem Augenblick einstürzte, als gerade diese Menschen unter ihm saßen. Diese Frage würde Evans-Pritchard zu Folge ein Europäer achselzuckend mit Verweis auf den Zufall beantworten. "Für uns besteht der einzige Zusammenhang zwischen diesen beiden unabhängig voneinander verursachten Sachverhalten in der Koinzidenz von Zeit und Ort. Wir haben keine Erklärung dafür, warum die beiden Kausalketten sich zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort überschneiden, da es keine Interdependenz zwischen ihnen gibt. Die Philosophie der Zande kann dazu das fehlende Glied liefern. [...] Er weiß außerdem, warum diese beiden Ereignisse zur genau gleichen Zeit am gleichen Ort eintraten. Es war eine Folge der Wirkung von Hexerei!" (Evans-Pritchard, 1976: 65f.). In diesem Zusammenhang ist es ebenfalls wichtig zu wissen, dass in einer 'primitiven' Gesellschaft durchaus nicht alles und jedes mit Hexerei und Magie erklärt wird, sondern "dass eine feine, aber doch stets sichtbare Linie die natürlichen und die übernatürlichen Ursachen unterscheidet" (Kippenberg, 1978: 25).

²³² Vgl. (Homer, Od.: XII,271).

folglich keineswegs identisch mit den möglichen Gegenständen wissenschaftlichen Forschens und auch der Bereich möglicher Fragen und Antworten zwischen mythischen und logischen Weltbildern ist nicht deckungsgleich.

Trotz dieser Einwände könnte man an der Erklärung der Philosophie aus dem menschlichen Streben nach Wissen mit bestimmten Einschränkungen festhalten. So könnte es zwar sein, dass eine logische Weltauffassung manchen Formen nicht-wissenschaftlichen Denkens hinsichtlich des Bedürfnisses nach Bedeutung und Sinn unterlegen sei, aber sie erweise ihre Vorzüge in sachlich-empirischen Belangen. Das Neugierverhalten des Menschen führe zur Philosophie, weil sie das beste Mittel zur Erkenntnis der empirischen Welt sei. Aber auch eine so modifizierte und eingeschränkte These von der Überlegenheit des Logos hat signifikante Schwächen, auf die sowohl von Wissenschaftstheoretikern (1) wie auch von Kulturanthropologen (2) hingewiesen wurde. Um diese beiden Formen der Kritik an der These eines letztlich anthropologisch erklärbaren Fortschritts in der Geschichte des menschlichen Wissens zu verdeutlichen, muss ich etwas weiter ausholen.

(1) Es ist das Verdienst von Thomas S. Kuhn, ausgehend von den Erkenntnissen der neueren wissenschaftsinternen Historiographie, ein neues Strukturmodell der Entwicklung wissenschaftlichen Denkens gezeichnet zu haben. An die Stelle kumulativen Wachstums des wissenschaftlichen Wissens über die objektive Welt setzt Kuhn ein zyklisches Phasenmodell wissenschaftlicher Revolutionen. Solche Revolutionen seien durch einen Wechsel der grundlegenden Paradigmen in einer wissenschaftlichen Disziplin gekennzeichnet.²³³ Wenn im Rahmen einer wissenschaftlichen Revolution die Paradigmen verändert oder gewechselt werden, heißt das, es "musste das gesamte begriffliche Gewebe, dessen Fäden Raum, Zeit, Materie, Kraft usw. sind, verändert und erneut über die Natur als Ganzes gebreitet werden" (Kuhn, 1962/69: 160). Daraus entwickelt Kuhn einen wundersam anmutenden Gedanken, der im Zusammenhang dieser Arbeit von Bedeutung ist: "In einem Sinn, den ich hier nicht weiter entwickeln kann, üben die Befürworter konkurrierender Paradigmata ihre Tätigkeit in verschiedenen Welten aus" (Kuhn, 1962/69: 161). Um diesen Gedanken zu erläutern, führt Paul Hoyningen-Huene in seiner Interpretation Kuhns die Unterscheidung zwischen objektseitig und subjektseitig ein. Während wir über die rein objektseitige Welt an sich kein positives Wissen haben, sei demgegenüber "alle uns zugängliche Realität immer von originär subjektseitigen, prinzipiell variablen Momenten durchsetzt, die auf keine Weise (gedanklich) subtrahierbar sind" (Hoyningen-Huene, 1989: 232). Was wir 'Welt' nennen wäre damit Kuhn zufolge zum Teil originär subjektseitig konstituiert, und somit von historisch veränderlichen Formen der Weltbetrachtung, variablen Weltkonstitutionen abhängig und sollte als 'Erscheinungswelt' bezeichnet werden. Die Konstruktion einer Welt, die zu einem nicht substrahierbaren Teil durch die Bedeutungszuweisungsaktivitäten der Subjekte als Welt sich erst konstituiert, ohne letztlich empirisch verifizierbar zu sein, führt zu einer Aufgabe der Vorstellung, "dass es eine vollständige, objektive und richtige Erklärung der Natur gibt" (Kuhn, 1962/69: 182). Kuhn hat mit diesen Thesen die Vorstellung eines kontinuierlichen Fortschritts zu einer immer besser angemessenen Auffassung der 'wirklichen', rein objektseitigen Welt zumindest grundle-

²³³ Unter Paradigmen versteht Kuhn "allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen, die für eine gewisse Zeit in einer Gemeinschaft von Fachleuten maßgebende Probleme und Lösungen liefern." (Kuhn, 1962/69: 10) Der Begriff *paradeigmata* spielt übrigens schon in Platons Ideenlehre eine bedeutsame Rolle, wo er von Schleiermacher mit 'Urbild' übersetzt wird: "Eigentlich scheint es mir sich so zu verhalten, dass nämlich diese Begriffe gleichsam als Urbilder dastehen in der Natur, die anderen Dinge aber diesen gleichen und Nachbilder sind" (Platon, Parm.: 132d).

gend in Frage gestellt.²³⁴

Ausgehend von seinen Thesen könnte man die mythische und die logische Weltauffassung als verschiedene Erscheinungswelten und den Übergang von der einen zur anderen als wissenschaftliche Revolution verstehen. Einige Faktoren des griechischen Wunders sprechen durchaus dafür, wie z.B. die Tatsache, dass ein Teil von Fragen und Antworten durch die Aufhebung des Mythos aus dem Bereich des Wissenswertes verschwindet und, dass Mythos und Logos inkommensurabel sind.²³⁵ Es wäre denkbar, den Übergang von handelnden Göttern zu einem naturalistischen Weltbild nicht als Falsifikation sondern als Paradigmenwechsel zu deuten. Andere Merkmale wissenschaftlicher Revolutionen sind auf den Wechsel vom Mythos zum Logos schlecht übertragbar, vor allem, da dieser Wechsel am Beginn der europäischen Wissenschaftsgeschichte steht. Dort gab es keine *wissenschaftliche Gemeinschaft*, die das Subjekt wissenschaftlicher Revolutionen sein könnte.²³⁶ Zumindes ist fraglich, ob man die Tätigkeiten der Dichter und Rhapsoden mit einer ausdifferenzierten normalwissenschaftlichen Phase oder einer vornormalen Wissenschaft parallelisieren kann. Auch die Frage welche Art von Anomalien die Krise und den Wechsel vom Mythos zum Logos ausgelöst haben könnte, wäre eingehender zu beleuchten. Hinzu kommt, dass verschiedene heute allgemein akzeptierte wissenschaftliche Werte, die zu der Beendigung von wissenschaftlichen Revolutionen beitragen,²³⁷ in der griechischen Antike erst entstanden zu sein scheinen. Kuhn verzichtet auf eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen, zumal er einfach davon ausgeht, "nur die von den Griechen abstammenden Zivilisationen haben mehr als eine ganz rudimentäre Wissenschaft entwickelt" (Kuhn, 1962/69: 179).

Paul Feyerabend hat sich im Unterschied zu Kuhn verschiedentlich mit der griechischen Antike auseinandergesetzt. In *Erkenntnis für freie Menschen* erwähnt er den "Übergang vom Aggregatuniversum Homers zum Substanzuniversum der Vorsokratiker" (Feyerabend, 1980: 30) als ein besonders gutes Beispiel zur Erklärung der Inkommensurabilität, mit der auch Kuhn wissenschaftliche Revolutionen charakterisiert hat.²³⁸ Durch den Übergang vom Mythos zum Logos werde, so Feyerabend, "eine ganze Weltauffassung, ein umfassendes System des Denkens, Sprechens, Wahrnehmens [...] aufgelöst" (Feyerabend, 1976: 350). Die Gründe für das Ersetzen einer Weltauffassung durch eine andere sind Feyerabend zufolge nicht durch eine überlegene Qualität des neuen Denkens zu rechtfertigen: "In the view of modern rationalists the Greek gods are inseparable parts of Greek culture, they were imagined, they did not really exist. Why the disclaimer? Because the Homeric gods cannot exist in a scientific world. Why is this clash used to eliminate the gods and not the scientific world? Both are objective in intention and both arose in a culture-dependent way. The only answer I have heard to this question is that scientific objects behave more lawfully than gods and can be e-

²³⁴ Für Kuhn (1962/69: 182f) gibt es deshalb trotzdem Fortschritt in der Geschichte der Wissenschaften, auch wenn er nicht als Bewegung auf ein Ziel hin verstanden werden kann. Zum Problem des Fortschritts bei Kuhn in normalwissenschaftlichen Phasen und über Revolutionen hinweg vgl. (Hoyningen-Huene (1989: 179-82, 251-56).

²³⁵ Zum Wandel in den Bereichen des Wissenswertes vgl. (Hoyningen-Huene (1989: 252f.). Zum Problem der Inkommensurabilität, mit einer umfangreichen Forschungsbibliographie, vgl. (Hoyningen-Huene/Sankey, 2001).

²³⁶ Zur wissenschaftlichen Gemeinschaft vgl. (Kuhn (1962/69: 62-64, 188)

²³⁷ Vgl. (Kuhn (1962/69: 196f.). Zu diesen Werten zählen Genauigkeit, Konsistenz, großer Anwendungsbereich, Einfachheit, Fruchtbarkeit. Vgl. (Hoyningen-Huene (1989: 148-151). So grundlegende wissenschaftliche Werte wie Kritizierbarkeit oder Naturalismus, die immerhin als Errungenschaften des griechischen Geistes gelten, werden dabei nicht einmal erwähnt.

²³⁸ Feyerabend führt seine Thesen zum inkommensurablen Verhältnis von homerischer und vorsokratischer Weltauffassung vor allem in (Feyerabend (1976: 303-326, 341-357) aus.

xamined and checked in greater detail. The answer assumes what is to be shown, namely that scientific laws are real while gods are not. It also makes accessibility and lawfulness a criterion of reality. This would make shy birds and anarchists very unreal indeed" (Feyerabend, 1987: 88f.). Der Anspruch auf kulturunabhängige Objektivität gilt Feyerabend als eine Projektion, die mythischem wie wissenschaftlichem Denken gleichermaßen zukomme. Dadurch ist es ihm möglich, die Sicht moderner Rationalisten auf den Mythos als selbstreferentielle Legitimation der eigenen Vorstellung von wissenschaftlichen Gesetzen zu erweisen. Mythisches Denken sei demnach ebenso wie wissenschaftliches Denken eine Form der Konstruktion von Erscheinungswelten, ohne dass eine der beiden Denkformen nachweislich durch eine größere Nähe zur Welt an sich gekennzeichnet wäre.

(2) Die Frage, ob die Denkformen außereuropäischer Kulturen nicht nur 'anders' sind, sondern ob sie auch zu nachweislich falschen Denkinhalten führen, ist auch Gegenstand einer *sozialwissenschaftlichen Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*.²³⁹ Vor allem mit den von Wittgenstein inspirierten Arbeiten von Peter Winch verbindet sich die These, "dass die Kriterien dessen, was als wirklich gilt, nicht universal gleich sind, sondern dem Kontext gesellschaftlicher Lebensformen entspringen" (Kippenberg, 1978: 41). Infolge dessen gehen auch einige Kulturanthropologen und Mythenforscher von einer Inkommensurabilität mythischer und wissenschaftlicher Weltbilder aus, die einen unmittelbaren Vergleich beider verhindern. "Mythos und Logos verweisen nicht aufeinander, sondern sind verschiedene, nicht kommensurable Zugriffe auf das Verständnis von Welt" (Fatheuer, 1988: 8).²⁴⁰ Ein Vergleich von Mythos und Logos mit Hilfe einer neutralen Kontrolle der jeweiligen Übereinstimmung mythischer oder logischer Aussagen mit der Wirklichkeit sei daher nicht möglich. Es ergibt sich aus diesem methodischen Problem zwar nicht eindeutig, dass man mythischen und logischen Sätzen den gleichen erkenntnistheoretischen Status zuerkennen muss, aber ihr angemessener Vergleich sei aufgrund ihrer Kontextgebundenheit nicht möglich.

Ausgehend von einer Ontologie, wonach der Mensch stets in einer Erscheinungswelt lebt und arbeitet und einer Anthropologie, derzufolge er diese Erscheinungswelt immer mit Hilfe von Symbolisierungen konstituiert und systematisiert, erscheint auch das mythische Denken als "ein System der Repräsentation, eine Form symbolhafter Auffassung und Darstellung der Welt, der Verarbeitung der Wirklichkeit und von Erfahrung" (Jamme, 1990: 170). Wenn daher in den typischen Einschätzungen der Philosophiehistoriker fremdes Denken als primitiv und phantastisch erscheint, so liegt damit vermutlich schlicht eine eurozentrisch-logozentrische Projektion vor. "Die bisherigen Studien zum Mythos gehen von einem mehr oder weniger verschwiegene Begriff von Rationalität aus und geben vor, den Mythos zu beschreiben" (Jamme, 1990: 19). Diese Beschreibungen laufen aber Gefahr, mehr über das Denken der Beschreibenden als über den zu beschreibenden Mythos zu verraten.²⁴¹

²³⁹ So der Untertitel des Bandes *Magie*, in dem Kippenberg/Luchesi (1978) zusammen mit einer Einleitung einige Aufsätze aus einem von Bryan R. Wilson (1970) edierten Band mit dem Titel *Rationality* dem deutschen Publikum zugänglich macht. Vgl. zu dieser Debatte auch (Fretlöh (1989) oder (Pleasants, 2000).

²⁴⁰ Dies ist besonders problematisch, weil wissenschaftliche Theorien über mythisches Denken stets "Rekonstruktionen von Phantasievorstellungen außerhalb von deren Ordnung" (Mattenklott (1989: 14), sind, in denen wichtige Differenzen übersehen werden können. "Am Mythos begreift der Logos nur, was ihm gleicht" (Mattenklott, 1989: 15) Dieser Umstand wirkt sich auch auf die ethnologische Erforschung fremder Kulturen aus. "Nach Winch ist es sinnlos, zu unterstellen, beide Seiten (der Ethnologe und das Volk der Zande) gingen von demselben Konzept der Welt aus. Vielmehr herrsche zwischen den Weltbildern beider eine grundsätzliche Differenz, und zwar hinsichtlich des *sprachlich* fundierten Wirklichkeitsverständnisses" (Jamme, 1990: 42). Vgl. (Winch (1964).

²⁴¹ Manfred Frank z.B. hält es daher für "angebracht, die Frage nach dem Wesen *des* Mythos fallenzulassen" weil "sich die Sache des Mythos mit dem Modell und Wissenschaftskonzept verschiebt, das jeweils auf ihn

Wenn Mythos und Logos zwei unterschiedliche Formen der symbolhaften Auffassung und Darstellung der Welt sind, dann scheidet damit die Möglichkeit der Falsifikation der einen Symbolisierung durch die andere aus. Ein Umstand, auf den schon Wittgenstein in seinen *Bemerkungen über Frazers 'Golden Bough'* hingewiesen hat, indem er darauf besteht, dass es nicht möglich ist, religiöse Gebräuche auf einen Irrtum zurückzuführen: "Es kann schon sein, und kommt heute oft vor, dass ein Mensch einen Gebrauch aufgibt, nachdem er einen Irrtum erkannt hat, auf den sich sein Gebrauch stützte. Aber dieser Fall besteht eben nur dort, wo es genügt, den Menschen auf seinen Irrtum aufmerksam zu machen, um ihn von seiner Handlungsweise abzubringen. Aber das ist doch bei den religiösen Gebräuchen eines Volkes nicht der Fall, und *darum* handelt es sich eben um *keinen* Irrtum" (Wittgenstein, 1967: 30).²⁴² Tatsächlich zeugt die Vorstellung, Menschen würden aufgrund ihres Neugierverhaltens den Mythos unverzüglich aufgeben, sobald sie die Möglichkeiten dazu hätten, von einem völlig falschen Verständnis mythischer Weltbilder. Die Mythen sind mehr und anderes als irrationale Phantasiegebilde oder schlechte Theorien oder Spiegel einer unzureichenden Naturbeherrschung oder Ausdruck einer Einheit des Menschen mit der Natur oder ineffiziente Gedächtnisstützen. In dieser Schwäche der meisten Versuche zu Erklärung des griechischen Wunders ist einer der wichtigsten Gründe für das unbefriedigende Ergebnis zu sehen.

Nach diesen wissenschaftstheoretischen und kulturalanthropologischen Erwägungen erweist sich die These, die Mythen würden im Rahmen eines Fortschritts zu mehr und besserem Wissen falsifiziert, als irreführend. Der grundlegende Fehler einer Herleitung der logischen Weltauffassung aus einem allgemeinmenschlichen Streben nach solchem Wissen besteht darin, dem Menschen an sich ein solches Bedürfnis zu unterstellen. Nach dem bisher Gesagten und auch mit Blick auf den europäischen Sonderweg spricht vieles dagegen, ein solches anthropologisches Streben nach Philosophie zu unterstellen. Das gilt vor allem deswegen, weil eine logische Weltauffassung ein geeignetes Mittel für Zwecke ist, die durchaus nicht von allen Kulturen verfolgt werden. Allen Menschen dieselben Bedürfnisse zu unterstellen, die dann mit bestimmten (westlichen) Mittel befriedigt werden können, ist der ideologische Kern einer letztlich hegemonialer Mentalität. Es ist unwahrscheinlich, dass die Ägypter und Babylonier lieber wie die Griechen gelebt hätten. Eine logische Weltauffassung muss nicht per se als nützlich erscheinen. Was nützlich ist, welche Zwecke verfolgt werden, was Menschen suchen und woran es ihnen mangelt ist (abgesehen vielleicht von wenigen basalen biologischen Notwendigkeiten) keine Frage seiner Natur, sondern kulturell bedingt. In logischen wie in mythischen Formen der Weltauffassung findet eine "Transformation von Natur in Kultur statt" (Eder, 1988: 64), denn "Gesellschaften sind keine 'natürlichen Ordnungen'. Sie sind 'symbolische Ordnungen'" (Eder, 1988: 64). In welcher Weise jedoch Natur in Kultur transformiert wird, welcher Art also das gesellschaftliche Naturverhältnis ist, scheint mir in diesem Zusammenhang von erheblicher Bedeutung zu sein. Denn das von Aristoteles konstatierte Bedürfnis aller Menschen nach Wahrheit um ihrer selbst willen oder auch zum Zwecke einer möglichst effektiven Naturbeherrschung kann für nicht-wissenschaftliche Kulturen nicht ohne weiteres unterstellt werden. Aus diesem Grund ist ein Mythos nicht als schlechter Logos zu verstehen. Verschiedene Kulturen unterscheiden sich nicht nur hinsicht-

angewandt wird" (Frank, 1982: 79).

²⁴² Mit dieser Lesart zeigt sich Wittgenstein zwar von Frazer angeregt, stützen kann er sich auf ihn allerdings nicht. Obwohl nämlich Frazer davon ausging, "the analogy between the magical and the scientific conceptions of the world is close" (Frazer, 1922: 49) kommt er doch zu dem eigentümlichen Urteil "that all magic is necessarily false and barren for were it ever to become true and fruitful, it would be no longer magic but science" (Frazer, 1922: 50).

lich ihrer Mittel, sondern viel mehr hinsichtlich ihrer Zwecke. Darauf hat besonders Marshall Sahlins hingewiesen:

"Die entscheidende Eigenschaft der Kultur - dass sie jeder Lebensweise die ihr besonderen Merkmale verleiht - wird somit nicht einfach darin gesehen, dass diese Kultur materiellen Zwängen gehorcht, sondern dass sie dies gemäß einem bestimmten symbolischen Schema leistet, das niemals das einzig mögliche ist. Es ist folglich eine Frage der Kultur, die jeweils die Nützlichkeit konstituiert" (Sahlins, 1976: 8). Auf der Basis der materiellen Zwänge einer Welt an sich bildet Sahlins zufolge jede Kultur ein symbolisches Schema, in dem die Welt geordnet wird. Dieses gesellschaftliche Naturverhältnis ist intentional, insofern es das 'Wozu' bestimmt, dem gemäß sich Nützlichkeit konstituiert. Demzufolge ist es eine Frage der Kultur, ob der Übergang vom Mythos zum Logos als Verbesserung angesehen wird. Von Verbesserungen kann sinnvoll nur im Hinblick auf einen Zweck gesprochen werden, für den ein Mittel nützlich ist oder nicht, und solche Zwecke sind selbst nicht natürlich gegeben, sondern gesellschaftlich bedingt. Weder streben alle Menschen von Natur aus nach einer logischen Form des Wissen, noch ist sicher, dass eine solche Form tatsächlich die angemessenere Weise einer Darstellung und Auffassung der Welt ist. Die Entstehung der Philosophie in Griechenland kann demnach nicht aus der Verbindung günstiger Umstände mit der Natur des Menschen erklärt werden und sie ergibt sich auch nicht aus einer überlegenen Problemlösungskompetenz wissenschaftlicher Theorien, da andere Kulturen andere Probleme haben. Eine wissenschaftlich begründete technologische Überlegenheit ist für die griechische Antike ohnehin höchstens mit erheblichen Einschränkungen gültig.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die traditionelle Auffassung vom griechischen Wunder. Wenn die Entstehung von Philosophie nicht als das Ergebnis günstiger Umstände verstanden werden kann, stellt sich die Frage nach ihren Ursachen überhaupt erst wirklich. Wenn die Menschen nicht von Natur aus nach Wissen streben und doch ein solches Streben historisch entsteht, ist es vielleicht wirklich so "dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte" (Nietzsche, 1873: 876).²⁴³ Demgegenüber zeigt der Blick auf die Ergebnisse der Bemühungen zur Entzauberung des griechischen Wunders, dass viele die Entstehung einer logischen Weltauffassung nicht wirklich für ein erklärungsbedürftiges Ereignis gehalten haben. In dem anschließenden skizzenhaften Ausblick auf die Motive der antiken Kritik am Mythos schlage ich vor, die Entstehung der Philosophie in Griechenland als Reaktion auf eine soziale und moralische Krise zu deuten.

²⁴³ Stephen Gaukroger (1997: 304) zu Folge hat Nietzsche mit Recht für sich beansprucht, "Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst" (Nietzsche, 1886b: 13) zu haben. Eine hervorragende Übersicht über die internationale Forschung zu Nietzsches Wissenschaftsphilosophie findet sich in Babich/Cohen (1999a; b), weitere Literaturhinweise dort.

III. TEIL: ZUR GENEALOGIE DER ABGRENZUNG VOM MYTHOS

"Die Vernünftigkeit wurde damals errathen als *Retterin*, es stand weder Sokrates, noch seinen Kranken frei, vernünftig zu sein, - es war de rigueur, es war ihr *letztes* Mittel. Der Fanatismus, mit dem sich das ganze griechische Nachdenken auf die Vernünftigkeit wirft, verräth eine Nothlage: man war in der Gefahr, man hatte nur eine Wahl: entweder zu Grunde zu gehn oder - *absurd vernünftig* zu sein."

(Nietzsche, 1888b: 72)

Aus den vorangegangenen Überlegungen des ersten und zweiten Teils ergeben sich einige Konsequenzen für meinen Vorschlag einer veränderten Genealogie der Entstehung von Philosophie als Abgrenzung vom Mythos. Am Ende des ersten Teils hatte ich festgestellt, dass eine Rekonstruktion des griechischen Wunders schwerlich auf anachronistische Annahmen verzichten kann. Auch der folgende Versuch muss sich auf eine Interpretation der tradierten Quellen stützen und geschieht aus einer aktuellen Perspektive heraus. Dementsprechend kann ich für meine Genealogie nicht in Anspruch nehmen, frei von präsentistischen Einflüssen zu sein. Im Unterschied zu einem Ursprungsmythos beansprucht eine Genealogie aber weder, die einzig angemessene Auffassung einer Entstehungssituation zu sein, sondern begnügt sich mit dem Anspruch auf eine plausible Deutung der Quellen. Noch unterstellt eine Genealogie eine gesetzmäßige Fortschrittsentwicklung allgemeinemenschlicher Anliegen oder einen kontinuierlich wirkenden Anfang. Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit hatte ergeben, dass der Übergang vom Mythos zum Logos ein tatsächlich erklärungsbedürftiges Ereignis ist, in dem eine funktionale und funktionsfähige Weltauffassung durch eine andere ersetzt wird. Hier gibt es eine signifikante Parallele zu Ergebnissen der neueren wissenschaftsinternen Historiographie. Wie Kuhn gezeigt hat, werden bei einer wissenschaftlichen Revolution in der Wissenschaftsgeschichte andere Fragen relevant, neue Methoden werden geschätzt und eine andere Art von Antworten gilt als erstrebenswert. Wenn ausgelöst durch eine Krise eine neue Erscheinungswelt erschaffen wird, wandelt sich damit auch die Vorstellung von dem, was nützlich und erstrebenswert ist. Sofern man den Übergang vom Mythos zum Logos mit einer solchen Transformation vergleichen kann, stellt sich die Frage nach demjenigen Moment, dass die verursachende Krise ausgelöst haben könnte.

Zu dieser Fragestellung habe ich von Friedrich Nietzsche die entscheidende Anregung erfahren.¹ Die im Motto zitierte These Nietzsches geht dahin, dass sich die Griechen nicht aufgrund eines Fortschritts des Wissens, sondern aufgrund einer Notlage des Logos bemächtigten. Sie hätten damit die Hoffnung auf ein letztes wirksames Mittel zur Bewältigung einer

¹ Zu Nietzsches Auffassung der Antike als Aufgabenstellung einer Genealogie der Philosophie vgl. Fett (2001). Hubert Cancik hebt in seiner Vorlesung zu *Nietzsches Antike* hervor, diese "ist nicht die Antike an sich, nicht die Antike, wie sie 'wirklich' war, sondern die von Nietzsche konstruierte und gedeutete Antike" (Cancik, 1995: 2). Auch "Nietzsches Sicht der Vorsokratik ist, daran kann kein Zweifel bestehen, ein Konstrukt, ein Modell" (Rehn, 1992: 41). Besonders sind Nietzsches Thesen zum Denken der frühen Griechen von fragwürdigen politischen Orientierungen durchsetzt. "Nietzsches Archaik ist, um zusammenzufassen, eine Gegen-Klassik. Sie ist konzipiert gegen die Errungenschaften der athenischen Kultur. Sie steht gegen Demokratie und für aristokratische und tyrannische Regierungsformen" (Cancik, 1995: 41). Zur Auffassung Nietzsches vom europäischen Sonderweg als einer Leidensgeschichte vgl. Witzler (2001), sowie zu seinem Versuch einer Ablösung vom europäischen Weltbild Orsucci (1996).

Krise verbunden. Zudem sei diese Not so drängend gewesen, dass sich die Griechen der Vernunft gegenüber nicht 'vernünftig' verhalten konnten, sondern fanatisch an sie glaubten. Dass es sich bei dem Übergang vom Mythos zum Logos nicht um einen kumulativen Wissenszuwachs handelt, und dass er auch nicht durch eine Verbindung von anthropologischen Grundannahmen mit bestimmten günstigen Faktoren zu erklären ist, konnte in den vorangehenden Teilen gezeigt werden. Es gibt kein vorgängiges allgemeinmenschliches Streben nach Philosophie, dem dann eine Reihe von günstigen Faktoren zur Entfaltung verhelfen. Demgegenüber werden hier die sozialen, politischen, ökonomischen und kommunikativen Veränderungen, die von der verschiedenen Autoren in der Antike beobachtet werden, als Faktoren eines Wandels verstanden, innerhalb dessen ein Bedürfnis nach Philosophie als unbedingt gesichertem Wissen neu entsteht. Nicht die Liebe zur Wahrheit, sondern die Suche nach Gewissheit bringt die Philosophie hervor. Ob die Entstehung des neuen Denkens in der griechischen Antike tatsächlich so erklärt werden kann, muss hypothetisch bleiben. Der Vorschlag Nietzsches wird daher in der vorliegenden Arbeit als eine neue, veränderte Hypothese behandelt, deren Gültigkeit selbstverständlich nicht vorab als gesichert angenommen werden darf. Vielmehr erhoffe ich mir von einem Wechsel der Perspektive neue Möglichkeiten zur Entzauberung des griechischen Wunders.

Ausgehend von der These, die Philosophieentstehung sei Ausdruck einer grundlegenden Krisenerfahrung, möchte ich vor allem die widersprüchliche Stellung Platons zum Mythos in den folgenden Abschnitten im Lichte der Frage erörtern, wofür bzw. wogegen ihm der Logos und der Mythos ein Mittel war. Dazu konzentriere ich mich auf die Auseinandersetzung Platons mit dem tradierten Konglomerat mythischen Wissens. Im anschließenden Kapitel werde ich zunächst zeigen, inwiefern Platons Stellung zum Mythos als Höhepunkt der frühen philosophischen Auseinandersetzungen mit der Krise der mythischen Symbolisierungen zu verstehen ist (10). Platons Stellung zum Mythos entspricht der geistigen Situation seiner Zeit auch darin, dass sie widersprüchlich ist. Die Gleichzeitigkeit von negativen Stellungnahmen und positivem Gebrauch hat zu einem gelehrten Streit über Platons Mythen geführt. Ich gehe davon aus, dass sich Platons widersprüchliche Auffassung des Verhältnisses von mythischem und logischem Denken verstehen lässt, wenn man sie auf sein Erkenntnisinteresse bezieht (11). Nach diesen Überlegungen soll zunächst die erkenntnistheoretisch (12) und dann die ethisch konzipierte Kritik Platons an den in der Dichtung überlieferten Mythen diskutiert werden (13). In einem Resümee werden die Ergebnisse dieses Teils zusammen getragen (14)

10 DER ANTIKE STREIT UM DIE TRADIERTEN MYTHEN

Ich werde mich im Folgenden in der Hauptsache mit Platon befassen. Platon wurde Apollodor zufolge während der 88. Olympiade, vermutlich im Jahre 428/27 v.u.Z. in einer wohlhabenden und adeligen Athener Familie geboren. Als ca. zwanzigjähriger schloss er sich dem Sokrates an und wurde zu einem seiner Schüler. Zu dem Zeitpunkt, als Platon sich der Philosophie zuwandte, war also dasjenige, was später als Übergang vom Mythos zum Logos bezeichnet wurde, bereits seit etwa 200 Jahren im Gange. Bevor ich auf die platonische Auseinandersetzung mit den tradierten Mythen eingehen, wende ich mich kurz seinen historischen Vorgängern zu.

10.1 ZUR FRÜHEN KRITIK AM MYTHOS

Die abendländische Geistesgeschichte scheint mit einer Auseinandersetzung mit dem Problem des Mythos zu beginnen. Schon in der Systematisierung der göttlichen Familien- und Herkunftsverhältnisse in Hesiods *Theogonie* hat man eine Tendenz zur Auflösung mythischen Denkens gesehen.² Der aristotelischen Tradition folgend hatte Thales durch seine These, Wasser sei das *arche*, das unveränderliche Wesen und der beherrschenden Anfang aller Erscheinungen, den Horizont mythischen Denkens verlassen. Es ist allerdings eine offene Frage, ob in der *Arche*-Konzeption des Thales tatsächlich ein neues wissenschaftliches Weltbild zu sehen ist oder vielmehr eine Fortsetzung homerischer Gedanken, in denen der Gott Okeanos als Ursprung oder Ahnherr (*Genesis*) von allem erscheint.³ Das Wasser spielt eine wichtige Rollen in den Schöpfungsmythen verschiedener antiker Kulturen. Andere Autoren haben vor allem die Vorhersage einer Sonnenfinsternis als besondere antimythologische Leistung des Thales hervor.⁴ So schreibt Jaap Mansfeld: "Als jedoch Thales die Sonnenfinsternis von 585 v.Chr. vorausberechnete, wurde die religiöse Deutung dieses Phänomens hinfällig" (Mansfeld, 1983: 15). Diese Einschätzung ist schwerlich zutreffend und zwar nicht nur, weil

² Die Lesart, Philosophie mit Hesiod beginnen zu lassen, verbindet sich vor allem, aber nicht allein mit Olof Gigon (1968, bes. 13-27). Andere sahen in der Konzentration Hesiods auf den höchsten der Götter zumindest einen "Zug zum Zeus-Montheismus" (Schönberger, 1996: 102).

³ Vgl. Homer (Il.: XIV,201, 244, 301). Zudem spielt das Wasser eine zentrale Rolle in vielen Schöpfungsmythen, wie man leicht auch der Übersicht von Barié (1997) entnehmen kann. Die Antwort auf die Frage nach der Bestimmung des Wassers im Denken des Thales hängt, wie Jaap Mansfeld (1985a) besonders deutlich macht, vor allem von der Zuverlässigkeit der Aristotelischen Darstellung ab. Zu dieser vieldiskutierten Problematik vgl. Collobert (2002). Eine Aristoteles-kritische und damit eher mythologisierende Lesart des Thales vertreten z.B. Gigon (1968: 47f.), Hölscher (1968: 40-48) oder auch Kirk/Raven/Schofield (1983: 101f). Demgegenüber akzeptieren Snell (1944), Classen (1965), Röd (1976: 32) die Zuverlässigkeit des Aristoteles. Detel (1988) versucht durch eine Vergleich zur Rolle des Wassers in verschiedenen vorderasiatischen Mythen die Differenz zur Auffassung bei Thales zu zeigen.

⁴ Die antiken Quellen dafür sind Herodot (Hist.: I74) und Diogenes (Doxa: I,23). Besonders in der englischsprachigen Tradition hebt man diese Leistung des Thales hervor. Vgl. Scoon (1928: 21), Barnes (1982: 9), Kirk/Raven/Schofield (1983: 84, 90), Luce (1992: 19), Schofield (1997: 47) oder Algra (1999: 49), wobei klar ist, dass Thales eine solche Vorhersage nicht ohne die Verwendung babylonischen Wissens getroffen haben könnte. Der Astronomiehistoriker Otto Neugebauer bestreitet jedoch die Glaubwürdigkeit der Behauptung, Thales habe die Sonnenfinsternis am 28. Mai. -584 vorhersagen können: "This hazy but convenient theory collapsed in view of the present knowledge about the chronology of Babylonian astronomy in general and the lunar theory in particular. It is now evident that even three centuries after Thales no solar eclipse could be predicted to be visible in Asia Minor – in fact not even in Babylonia" (Neugebauer 1975: 604). Zum Streit um die Vorhersage des Thales, der in den meisten Lehrbüchern unerwähnt bleibt, vgl. Dicks (1966) und Panchenko (1994).

Thales diese Voraussage nicht auf Berechnungen, sondern wie auch Mansfeld zugibt, bestenfalls auf kühne Verallgemeinerungen stützen konnte und einfach "Glück hatte, dass seine Vorhersage tatsächlich zutraf" (Mansfeld, 1983: 41). Für die Kontinuität religiöser Deutungen der Ereignisse am Firmament zeugt vor allem die ungebrochene Angst vor Sonnen- und Mondfinsternissen. Wie Thukydides beschreibt, verursachte das Erschrecken über eine Mondfinsternis noch fast zweihundert Jahre nach Thales (um -413) eine verheerende Fehlentscheidung der griechischen Armee.⁵ Zum Einen können wir heute also ziemlich sicher sein, dass Thales Vorhersage einer Sonnenfinsternis nicht auf Berechnungen, sondern auf Leichtsinns und Glück beruhte, falls es sich bei der ganzen Geschichte nicht ohnehin um eine alte Legende zur Glorifizierung des Thales handelt. Zum Zweiten, und dies ist entscheidender, verschwindet die mythisch-religiöse Auffassung der Welt mit der ionischen Naturphilosophie mitnichten aus dem Bewusstsein der Griechen.

Auch von Seiten der Komödie ist die tradierte Religiosität massiver Kritik und Häme ausgesetzt. In den *Rittern* des Aristophanes zum Beispiel schlägt ein Sklave vor, zu einem Götterbild zu beten, worauf der andere erstaunt fragt: "Wie, im Ernst, du glaubst an Götter? [...] Hast du Beweise, Gründe?" Der darauf gegebene Gottesbeweis ist aufschlussreich und wird kritiklos akzeptiert: "Weil mich die Götter hassen mehr als billig" (Aristophanes, *Ritter*: 32-34). Massiver noch ist die Aristophanische Kritik an dem tradierten Konglomerat religiöser Überzeugungen in der Satire auf die Sophisten und Sokrates in *Die Wolken*.⁶ Dieser Umstand ist insofern bemerkenswert, als die Komödien selbst fester Bestandteil einer religiös-kulturellen Praxis sind. Ebenso wie die Tragödie gehört die Komödie in den Rahmen der zwei in Athen alljährlich stattfindenden Kulthandlungen und Feste für Dionysos.⁷ Auch wenn der künstlerische Wettkampf zunehmend eine überragende Bedeutung auf diesen Festen gehabt haben mag, so handelte es sich doch weiterhin primär um eine Kultveranstaltung zu Ehren des Gottes Dionysos. Umso erstaunlicher, dass im Rahmen dieser Veranstaltung auch Dionysos selbst und seine Priester ebenso wie andere Götter zur Zielscheibe der Spottlust eloquenter Komödiendichter werden.

Besonders massive Einwände werden von Seiten der Sophisten und Vorsokratiker gegen die mythischen Behauptungen der Dichter vorgebracht. So war der Überlieferung zufolge Heraklit von Ephesos (540-480 v.u.Z.) der Meinung, Homer "verdiente es, aus den Wettbewerben hinausgeworfen und verprügelt zu werden, und Archilochos etwa dasselbe" (DK 22 B 42). Ähnlich der frühen ionischen Naturphilosophie entwickelt auch Heraklit eine neue Ordnung der Dinge, die sich durch Unwandelbarkeit und Unbedingtheit kennzeichnet: "Die gegebene schöne Ordnung aller Dinge, dieselbe in allem, ist weder von einem der Götter noch von einem der Menschen geschaffen worden, sondern sie war, ist und wird sein" (DK 22 B

⁵ Vgl. Thukydides (Hist.: VII,50) und dazu Vlastos (1952: 93). Gleichwohl degradierte auch Thukydides (455-399 v.u.Z.), der Chronologe des Peloponnesischen Krieges, die Dichtungen Homers zu einem unwirklichen ästhetischen Phänomen. In der Rede des Perikles an die Athener Bürger schreibt er, die Athener "brauchen keinen Homeros mehr als Sänger unseres Lobes noch wer sonst mit schönen Worten für den Augenblick entzückt - in der Wirklichkeit hält dann aber der Schein der Wahrheit nicht stand" (Thukydides, Hist.: II,41).

⁶ Vgl. Aristophanes (*Wolken*). Die naturalistischen Erklärungen, die in diese Komödie an Stelle der religiösen von Sokrates angeboten werden, sind allerdings gleichermaßen lächerlich.

⁷ Das erste Dionysosfest, die sogenannten Städtischen Dionysien, wurde vermutlich im sechsten Jahrhundert von Peisistratos eingeführt, wobei zunächst nur Chorgesänge und Tragödien zur Aufführung kamen. Die ersten Komödien während dieses mehrtägigen Festes im Dionysos-Heiligtum am Fuß der Akropolis sind ab -486 belegt. Das zweite Dionysosfest waren die Lenaien, die anscheinend stärker privat organisiert waren, obgleich ihre Anfänge und Entwicklung im Dunkeln liegen. Außerhalb dieser beiden religiösen Feste wurden in Athen keine Dramen aufgeführt.

30). Besonders explizit wird die Negation der Götterbilder Homers und Hesiods bei Xenophanes von Kolophon (570-470 v.u.Z.), der durch eine radikale und deutlich moralisch konzipierte Kritik an den mythischen Dichtungen bekannt geworden ist. "Homer und Hesiod haben die Götter mit allem belastet, was bei Menschen übelgenommen und getadelt wird: stehlen und ehebrechen und einander betrügen" (DK 21 B 10). In den mythischen Dichtungen werde in frevelhafter Weise die Welt der Menschen und die Welt der Götter miteinander vermischt, so dass die göttliche Sphäre lediglich die schlechte menschliche widerspiegele. Diesen Umstand macht Xenophanes vor allem an anthropomorphen Götterbildern fest: "Die Äthiopier behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und blond" (DK 21 B 16). "Wenn aber die Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten und mit diesen malen könnten und Bildwerke schaffen wie Menschen, so würden die Pferde die Götter abbilden und malen in der Gestalt von Pferden, die Rinder in der von Rindern, und sie würden solche Statuen weißeln, ihrer eigenen Körpergestalt entsprechend" (DK 21 B 15). Im Angesicht solcher variablen mythischen Vorstellungsweisen und in strikter Abgrenzung davon unternimmt Xenophanes eine Neubegründung der Sphäre des Göttlichen, in der diese fundamental von der menschlichen Welt unterschieden ist. "Ein einziger Gott ist unter den Göttern und Menschen der Größte, weder dem Körper noch der Einsicht nach den sterblichen Menschen gleich" (DK 21 B 23). Dieser Gott wird weder geboren, noch stirbt er und er bewegt sich auch nicht, sondern er erreicht seine Ziele ohne Anstrengung allein mit dem Bewusstsein.

Bei Xenophanes verfallen die anthropomorphen Götterbilder der Kritik, weil sie in Wahrheit der Welt der Menschen entnommen und als menschliche Selbstbilder und Projektionen erkenntlich seien. "Xenophanes' Kritiken sind klar genug: Erstens sind die Götter Homers und Hesiods oft unmoralisch - das ist unstrittig wahr; zweitens, und fundamentaler, gibt es keinen Grund zu denken, dass die Götter in irgendeiner Weise anthropomorph seien. Xenophanes erkennt auf brillante Weise zum einen, dass verschiedene Rassen die Götter mit ihren eigenen besonderen Merkmalen befrachten [...]; zum anderen erkennt Xenophanes im Sinne einer *reductio ad absurdum*, dass Tiere dasselbe tun würden. Die Schlussfolgerung ist, dass solche Einschätzungen subjektiv und ohne Wert sind und dass das bei Homer [...] aufgerichtete Bild der Götter als Männer und Frauen aufgegeben werden muss" (Kirk/Raven/Schofield, 1983: 184).⁸ Ob diese Schlussfolgerung allerdings so stichhaltig ist, wie Kirk, Raven und Schofield hier unterstellen, ist bestritten worden. Paul Feyerabend hielt die Argumente des Xenophanes für wenig überzeugend. Weder über den Nutzen, noch über die Angemessenheit unterschiedlicher Gottesvorstellungen sei durch die erwähnte *reductio ad absurdum* ein gültiges Urteil gefällt. "Was wir haben, ist die *bloße Verneinung* der Idee, [...] dass es so etwas wie Regionalgötter gibt, Götter also, deren Machtbereich beschränkt ist, und die die Züge der Region tragen, in der sie herrschen" (Feyerabend, 1986: 211). Xenophanes etablierte statt dessen eine Gottesvorstellung, die zwar eher einem "intellektuellen Monster" (Feyerabend, 1986: 211) ähnele, aber deshalb nicht weniger anthropomorph sei. Ohne die Xenophanische Auseinandersetzung mit der Mythologie weiter behandeln zu müssen, steht in jedem Fall fest, dass man in Griechenland trotz dieser Kritiken nicht aufhörte, an die Götter zu glauben. Der Schluss, die homerischen Götter müssten aufgegeben werden, da sie

⁸ Auch Gigon kommt zu diesem Schluss: "Das Ergebnis dieser Kritik ist, dass alle vorhandenen Göttervorstellungen relativ zum Menschen sind, der sie hat, und darum falsch sind" (Gigon, 1968: 183). Eine umfassende Deutung der Philosophie des Xenophanes hat kürzlich Christian Schäfer vorgelegt, der darauf aufmerksam macht, dass Xenophanes "den Mythos mit gleicher Intensität polemisch attackiert wie in seinen Inhalten für sein philosophisches Denken ausgiebig und gewinnbringend übernimmt" (Schäfer, 1996: 31).

subjektiv und daher ohne Wert seien, ist von den alten Griechen nicht gezogen worden.

Gegenüber der Annahme einer vollständigen Auflösung des Mythos durch den neuen Logos ist festzuhalten, dass sowohl im Denken der Vorsokratiker wie auch in dem ihrer Zeitgenossen das Wirken von Göttern, Dämonen und Heroen nach wie vor als Ursache natürlicher Erscheinungen und sozialer Einrichtungen in Betracht gezogen wurde. Es wäre falsch, wollte man für den Zeitraum zwischen 700 und 400 v.u.Z. von einer vollständigen Destruktion mythischer Symbolisierungen ausgehen. Walter Burkert weist darauf hin, dass "die Praxis der griechischen Religion 800 Jahre über Xenophanes hinaus bestanden hat und [...] erst beim Untergang der antiken Gesellschaft unter massivem staatlichem Druck verschwunden" (Burkert, 1977: 371f.) ist. Und nicht nur bei der 'einfachen' Bevölkerung herrschten die Götter weiter, auch in den Erwägungen der Philosophen und Denker ist der Mythos noch auf lange Zeit von erheblicher Bedeutung. "Der Mythos war ein Gegenstand wichtiger Überlegungen, und die Griechen waren mit ihm noch nicht fertig - sechs Jahrhunderte nach der sophistischen Bewegung, die, wie man sagt, eine Aufklärung gewesen sein soll" (Veyne, 1983: 11).⁹ Es finden sich bei fast allen antiken Autoren, zumal aus der heutigen Perspektive, mythische und logische Elemente gleichermaßen und verschiedene bedeutende Vorsokratiker hielten trotz der Entwicklung einer neuen philosophischen Prosa sogar an dem traditionellen poetischen Schreiben fest.¹⁰ Besonders signifikant ist auch die archäologisch belegte Popularität der Texte Homers, die über den ganzen Zeitraum der griechischen Antike die mit Abstand meistgelesenen Schriften geblieben sind.¹¹ In Anbetracht dieser Tatsachen scheidet eine strikte Abgrenzung im Sinne einer historischen Stufenfolge trotz der Kritik am Mythos aus. Vielmehr überdauert die tief verankerte Religiosität, die Mysterienkulte, die Götterverehrung, das Opfer und auch die Naturreligiosität den gesamten Zeitraum der antiken Welt.

Der wichtigste Grund für die Kontinuität des Mythos ist wohl darin zu sehen, dass Mythen mehr sind als eine falsifizierbare Weise des Denkens und Redens über Gott und die Welt. Das wird vor allem an drei Punkten sichtbar. Zum ersten sind und bleiben die Mythen ein zentrales Element antiker Religiosität, die zu keiner Zeit in Griechenland zu einem arbiträren Phänomen geworden ist.¹² Die griechische Religion kennzeichnet sich durch ein breites

⁹ Besonders, was die Annahmen der historischen Existenz mythischer Gestalten anbelangt, hat der Mythos eine nicht zu unterschätzende Kontinuität. "Even Herodotus, 'the father of history', writing in the 430s or 420s BC happily regards Homer, Hesiod, and the Trojan War as having the same status" (Osborne, 1997: 34).

¹⁰ Glenn W. Most zeichnet die Poetik der frühen griechischen Philosophie nach, denn: "One of the most grievous scandals of early Greek philosophy is the fact that, even after the invention of philosophical prose, some of the greatest thinkers returned to poetry as the medium in which to publicize their philosophical message" (Most, 1999b: 350). Dazu gehört neben Parmenides und Empedokles auch Xenophanes und der deutlich von poetischen Motiven beeinflusste Heraklit.

¹¹ Moses I. Finley belegt diese These mit Schriftfunden in Ägypten: "Unter allen in Ägypten gefundenen und bis 1963 veröffentlichten Bruchstücken und Fragmenten literarischer Werke befinden sich insgesamt 1596 Bücher von oder über Autoren, deren Namen identifizierbar sind. Dabei meint die Zahl einzelne Abschriften, nicht einzelne Titel. Von diesem 1596 Texten nun sind fast die Hälfte Abschriften der Ilias oder der Odyssee oder Kommentare dazu. Die Ilias übertraf dabei die Odyssee etwa um das Dreifache. Der nächste Autor, gemessen an dem Grad der 'Popularität', war der Redner Demosthenes mit 83 Papyri (wiederum die Kommentare mit eingeschlossen), gefolgt von Euripides mit 77 und Hesiod mit 72 Abschriften. Platon erscheint nur mit 42 Abschriften, Aristoteles mit 8. Dies sind zwar nur der griechischen Buchstabenschrift in Ägypten aus der Zeit nach Alexander, aber alles deutet darauf hin, dass sie als typisch für die gesamte griechische Welt angesehen werden können. Wenn ein Grieche Bücher besaß – das heißt Papyrosrollen –, so besaß er die Ilias und die Odyssee so sicher, wie irgendein anderes Stück der griechischen Literatur" (Finley, 1977: 17f.).

¹² "Religion war ein so integraler Bestandteil griechischen Lebens, dass die Griechen kein eigenes Wort für 'Religion' brauchten" (Bremmer, 1996: 3). Ein Beleg für die überragende Bedeutung im Leben der Griechen ist z.B. dass der größte Teil der öffentlichen Ausgaben in Athen auf die Ausrichtung von Kulturen, Op-

und regional divergierendes Spektrum mythischer Dichtungen, ritueller Praktiken und Opferhandlungen, Orakel, Heiligtümer und kultischer Festivitäten und sie ist ohne die Mythen nicht denkbar. "Der Mythos spielte in der griechischen Religion eine wichtige Rolle: Er illustrierte und definierte die Rollen der Götter und Heroen, er erklärte Aspekte der Rituale, er zeigte korrekte und abweichende Verhaltensmuster an und reflektierte das menschliche Verhalten und den Kosmos" (Bremmer, 1996: 62). Mit diesem Aspekt ist ein zweiter eng verbunden, wonach die Mythen wichtiges Wissen vermitteln und erhalten. Da die Mythen von Dichtern geschaffen und tradiert werden, kommt den Dichtern eine außerordentliche Bedeutung innerhalb der griechischen Kultur zu. Dichter "halten das wichtige Weltwissen präsent" und tragen insofern "enzyklopädische Verantwortung" (Assmann/Assmann, 1990: 16). Das gilt zwar insbesondere, solange die mythischen Überlieferungen noch nicht schriftlich fixiert sind, aber die Rolle der Dichter und Mythologen hat sich auch danach nicht erübrigt. Vielmehr hängen die mythologische Welterklärung und die normative Funktion des Mythos untrennbar zusammen. "Kurz, durch den Mythos entwirft eine ganze Gemeinschaft ein Modell ihrer selbst. [...] In den von den Dichtern geschaffenen Mythen mischen sich unentwerrbar ethische Werte mit Wissen jeglicher Art" (Brisson, 1996b: 7). Dieses Selbstbild blieb die Bezugsgröße antiken Denkens. Die Aufgabe, geistiger Führer und Hort des Gedächtnisses zu sein, kam in der frühen griechischen Kultur vor allem Homer und Hesiod zu und sie blieb für lange Zeit mit diesen Namen verbunden.¹³

Ein dritter Grund für die Kontinuität des Mythos besteht darin, dass sich Mythos und Logos grundlegend in der Beurteilung dessen unterscheiden, was als wissenswert und erstrebenswert gilt. Wenn die Sänger der homerischen Epen ihrem Publikum in bemerkenswerter Detailverliebtheit von den Kämpfen und Heldentaten früherer Generationen berichten, so deutet das zunächst vor allem darauf hin, dass sich die Sänger und die Hörer genau dafür mehr interessierten als für die Frage nach der Entstehung des Universums oder der Einheit im Wandel. Deshalb gibt es verschiedene mythische Kosmologien, die sich zu widersprechen scheinen und deshalb sind es wenige Worte, in denen Homer seine Weltentstehungslehre oder etwa die Rolle des Okeanos andeutet.¹⁴ Wären diese Fragen Homer und seinem Publikum wichtiger gewesen als die Frage nach der Angemessenheit von Achilles Zorn, dann wären sie ausführlicher behandelt worden.

fern und religiösen Festen entfiel. Vgl. Meier (1986: 29).

¹³ Der Historiker Herodot (480-430 v.u.Z.) hebt deren Bedeutung hervor. "Woher aber jeder einzelne Gott stammte, und ob immer alle waren, und welche Gestalt jeglicher hatte, das war ihnen [den Hellenen] sozusagen nicht eher bekannt als seit gestern und vorgestern. Hesiod und Homer sind nämlich meines Dafürhaltens um vierhundert Jahre älter als ich, und nicht darüber. Diese aber haben den Hellenen ihre Götterwelt gedichtet, den Göttern ihre Benennungen gegeben, Ehren und Künste unter sie ausgeteilt und ihre Gestalten bezeichnet" (Herodot, Hist.: II,53) Dieser Einschätzung stimmt Bremmer mit Einschränkungen zu: "Dichter waren zweifellos die wichtigsten religiösen 'Erfinder' und 'Verbreiter' von Religion. Auch wenn er damit wohl etwas übertrieb, lag Herodot mit seiner Ansicht nicht ganz falsch" (Bremmer, 1996: 9). Vgl. Burkert (1977: 193).

¹⁴ Folglich bleibt es späteren Autoren vorbehalten, die verschiedenen *Vorläufer der philosophischen Kosmogonie* zu rekonstruieren. So der Titel einer sicher sachlich angemessenen Darstellung von Kirk, Raven und Schofield (1983: 8-81), die allerdings die Schwäche hat, das Denken der Dichter und Heroen als eines "unterwegs zur Philosophie" (ebd.: 78) zu deuten.

10.2 PLATONS AMBIVALENTE STELLUNG ZUM MYTHOS¹⁵

Platon ist nicht der erste, der sich eingehend mit den überlieferten Mythen auseinandersetzt und die Mythen sind zu seiner Zeit noch nicht erledigt. Er steht innerhalb einer Tradition mythischen Denkens und einer Tradition vorsokratischer und sophistischer Kritik an den mythischen Dichtungen gleichermaßen. In dieser Tradition kommt Platon eine geistesgeschichtlich überragende Stellung zu. "Da Platon der erste ist, der ein Gesamt-System der Philosophie zu errichten, der die verschiedenen Ansätze Früherer zu vereinen sucht, treten bei ihm die dadurch entstehenden Fragen deutlicher zutage als bei Späteren" (Snell, 1946: 195). Tatsächlich stammt das älteste bis heute überlieferte und zusammenhängende System philosophischer Reflexion der abendländischen Tradition von Platon, während es von den vorplatonischen Philosophen lediglich Fragmente und Zeugnisse späterer Autoren gibt. Mit Platon betritt man erstmals *festen Boden*.¹⁶

Diese Quellenlage verdankt sich historischen Kontingenzen. Ich stütze mich daher nicht auf Platon, weil er der Höhe- und Kulminationspunkt einer theoretischen Bewegung sei, wie es in dem Begriff 'Vorsokratik' im Sinne von "noch nicht Sokratik" (Schadewaldt, 1978: 9) zum Ausdruck kommt. Bei der Vorstellung, in der Philosophie von Sokrates und Platon würden die theoretischen Anstrengungen früherer Denker kulminieren, kann es sich durchaus um eine teleologische Verzerrung handeln. Trotzdem lässt sich im *corpus platonicum* die Schlüssigkeit von Argumenten für und wider die Mythen, die auch von Vorsokratikern wie Xenophanes oder von Sophisten und in den Komödien vorgebracht werden, besser überprüfen. Ein weiterer Grund für die Beschäftigung mit Platon statt mit früheren Autoren besteht darin, dass Platon der Krise der überlieferten mythischen Symbolisierungen besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Wie Eric Robertson Dodds führe ich die besondere Bedeutung Platons für die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Logos in der Antike darauf zurück, dass "Platon klarer als irgendein anderer die Gefahren gesehen hat, die der Verfall des ererbten Konglomerats mit sich bringt, und weil er in seinem letzten Vermächtnis an die Welt Entwürfe vorgelegt hat, die für eine Stabilisierung der Lage mit den Methoden einer Gegenreformation von großer Bedeutung sind" (Dodds, 1951: 107). Neben der Quellenlage und der beeindruckenden Wirkungsgeschichte Platons ist dies einer der Hauptgründe, warum ich gerade ihn zum Gegenstand der Untersuchung gemacht habe. Das Problem des Mythos ist in der platonischen Philosophie von besonderer Bedeutung. Platons Stellung zum Mythos ist nicht zu Letzt wegen seiner Bemühungen um eine 'Gegenreformation' ambivalent, sie changiert zwischen strikter Ablehnung und Affirmation.

Einerseits werden die mythischen Überlieferungen, wie sie auf uns heute vor allem in den Werken von Homer, Hesiod und den Tragödiendichtern gekommen sind, von Platon scharf kritisiert, indem er ihre Wahrheit und ihre Eignung zur Erziehung der Jugend in Abrede stellt. Insbesondere in der *Politeia* werden die Überlieferungen von Homer und Hesiod einer rigiden Zensur unterworfen und zu einem großen Teil aus seinem idealen Staat verbannt. Platon erkennt zwar an, dass Homer ein bedeutender Mann ist, der offensichtlich noch zu Pla-

¹⁵ Meine Auseinandersetzung mit Platon beschränkt sich auf dessen Stellung zum Mythos. Dabei berühre ich unvermeidlicherweise Probleme der platonischen Erkenntnistheorie, Ethik und weitere Themen, zu denen ich kein kompetentes Urteil abgeben kann. Vielleicht können die hier vorgetragenen Thesen berufenere Forscher zu einer veränderten Untersuchung platonischen Denkens animieren. Sofern nicht anders angegeben, habe ich die Übersetzung von Friedrich Schleiermacher verwendet. Zu den verschiedenen Übersetzungen und Ausgaben der Werke Platons vgl. Pannier (2003). Die Nachweise erfolgen mit Hilfe der gebräuchlichen Siglen für die einzelnen Schriften Platons sowie der Stephanus-Nummerierung.

¹⁶ Diese Metapher stammt von Gadamer (1996: 43-53).

tons Lebzeiten über großes Ansehen verfügt, doch er schätzt dessen gegenwärtige Brauchbarkeit als Lehrer gering ein. Dabei kritisiert Platon die Götter- und Heroengeschichten vor allem vor dem Hintergrund der Frage, welchen pädagogischen Wert sie im Hinblick auf eine tugendhafte Erziehung der Jugend haben. Homer gilt ihm daher zwar einerseits als der größte Erzieher der Griechen, andererseits aber auch als der größte Dichter moralisch verwerflicher und (deshalb?) unwahrer Geschichten: "Wenn du also, mein Glaukon, Lobrednern des Homer begegnest, die sagen, dieser Dichter sei der Erzieher Griechenlands gewesen, er sei es wert, in allen Angelegenheiten menschlicher Erziehung und Lebensgestaltung als Lehrer zur Hand genommen zu werden, nach diesem Dichter müsse man sein ganzes Leben einrichten - dann musst du diesen Leuten zwar freundlich begegnen, weil sie ja die Besten sein wollen, und ihnen Homer als den größten Dichter und ersten Tragödienschreiber zugestehen; aber du musst auch wissen, dass von allen Dichtungen allein die Hymnen auf Götter und die Loblieder auf gute Menschen in unseren Staat aufgenommen werden" (Platon, Rep.: 606a-607a).

Die Gründe, mit denen Platon die Dichter aus seiner Konzeption eines gerechten Staats verbannt, sind denen, die uns schon bei Xenophanes begegneten, vergleichbar: Erstens verfallen die Dichter einer epistemischen Kritik, denn sie sprechen Unwahrheiten aus, zweitens sind ihre Dichtungen in ethischer Hinsicht ausgesprochen fragwürdig, denn sie schreiben den Göttern Handlungen zu, die unter den Menschen verwerflich sind. Im Hinblick auf die Berichte in Hesiods *Theogonie* von der Kindesmißhandlung des Uranos an Kronos, durch dessen Hand der Vater dann kastriert wird,¹⁷ stellt der platonische Sokrates fest: "Die größte Unwahrheit und über die größten Dinge hat der gewiss gar nicht löblich gefälscht, welcher gesagt hat, Uranos solle getan haben, was Hesiodos von ihm erzählt, und auch Kronos so Rache an ihm genommen" (Platon, Rep.: 377e). Eine solche Darstellung göttlichen Verhaltens versteht Platon als Fälschung, die zudem nicht löblich sei. Aus der im Hinblick auf die moralische Güte und den Wahrheitsgehalt pejorativen Einschätzung der traditionellen Dichtungen zieht Platon den Schluss, die Dichtkunst müsse aus einem idealen Staat verbannt werden.

Andererseits gibt es neben dieser kritischen Ablehnung des Mythos in den Werken Platons jedoch auch eine Reihe mythischer und poetischer Elemente. Seine Dialoge, die eine orale Form schriftlich nachempfinden, gelten selbst als eines der größten und hervorragendsten Zeugnisse antiker Dichtkunst. Die Poesie "lebt fort, neben mancherlei weniger auffälligen Formen, in den Mythen der Bilderwelt Platons. Allenthalben ist Platons Rede bildgesättigt" (Kytzler, 1978: 213). In nahezu allen platonischen Dialogen tauchen Mythen oder Fragmente mythischer Erzählungen auf und mitunter werden sie durchaus positiv in den Argumentationsführungen belastet. Schon Diogenes Läertius berichtet davon, Platon sei "manchen als gar zu starker Liebhaber des Fabelhaften [erschieden], da er seine Schriften mit der dergleichen Geschichten ausstattete zu dem Zweck, durch solche dunklen Andeutungen unserer Zustände nach dem Tode von frevelhaftem Tun abzuschrecken" (Diogenes, *Doxa: III,80*). Besonders deutlich wird dieser Umstand in dem Dialog *Gorgias*, der die Prinzipien der Lebensführung im Rahmen von Diesseits- oder Jenseitsorientierung zum Gegenstand hat. Am Ende des Dialoges lässt Platon von Sokrates einen Jenseitsmythos erzählen, wonach die gerechten und frommen Menschen nach dem Tode auf "die Inseln der Seligen" gelangen, während die Schlechten von den Richtern zu Zucht und Strafe in den "Tartaros" geschickt werden.¹⁸ Sok-

¹⁷ Vgl. Hesiod (*Theog.*: 154-182)

¹⁸ Mit diesem Mythos über Lohn und Strafe im Jenseits versucht Platon, die Argumentation des Dialoges zu einem Ende zu führen und die hedonistische Position seines Gesprächspartners Kallikles zu widerlegen. Kallikles hatte sehr zum Leidwesen Platons behauptet: "Üppigkeit und Ungebundenheit und Freigebigkeit,

rates leitet diesen eschatologischen Mythos mit einer bemerkenswerten Feststellung ein: "So höre denn, wie sie zu sagen pflegen, eine gar schöne Rede (*kalon logon*), die du zwar für ein Märchen (*mython*) halten wirst, wie ich glaube, ich aber für Wahrheit (*logon*). Denn als volle Wahrheit (*alethe*) sage ich dir was ich sagen werde. Wie also Homeros erzählt, teilten Zeus, Poseidon und Pluton die Herrschaft ...", (Platon, Gorg.: 523a)¹⁹ Nicht allein, dass sich Platon hier affirmativ auf die Autorität Homers stützt, er führt auch eine zum Teil überlieferte, zum Teil wohl von ihm selbst erfundene mythische Erzählung an, und behauptet, es handele sich dabei um einen Logos, eine begründete Rede über die volle Wahrheit.

Wie platonische Mythen dieser Art im Rahmen seines Denkens zu verstehen sind, ist eines der meistdiskutierten Rätsel platonischer Philosophie.²⁰ Einerseits finden wir bei Platon eine dezidierte, sowohl ethisch wie auch erkenntnistheoretisch begründete inhaltliche und formale Kritik der tradierten Mythen, andererseits enthalten die meisten platonischen Dialoge, die ja selbst auch Meisterwerke der Poesie sind, mythische Erzählungen. Nun gilt aber der Mythos als ein Produkt der Einbildungskraft, als die autoritative Sageweise der Dichtung, während der Logos als die philosophische Diskursform der begründeten Rede verstanden wird, so dass beide Sprechweisen sich auszuschließen scheinen. Wenn also Platon konstatiert, "dass ja ein alter Streit ist zwischen Philosophie und Dichtkunst" (Platon, Rep.: 607b) so muss man wohl feststellen, dass diese Auseinandersetzung bei Platon nicht klar entschieden wird. Auch die Sekundärliteratur ist im Angesicht der Mythen Platons unübersichtlich. Einigkeit besteht nur dahingehend, dass Platons Stellung zum Mythos "*nicht eindeutig zu sein*" (Krüger, 1939: 8) scheint. Sie ist "nicht ganz einheitlich" (Gigon/Zimmermann, 1974: 102) und "neither simple nor consistent" (Murray, 1996: 24). Die inkonsistente und schwierige Rolle, welche die Mythen im Denken Platons spielen, hat innerhalb der Fachwissenschaft zu einem Disput geführt, in dem durchaus sehr disparate Positionen vertreten werden.

Schon die Frage nach einer Bestimmung platonischer Mythen bereitet Schwierigkeiten. Da man sich nicht einfach an dem Auftauchen des Wortes *mythos* in den Werken Platons orientieren kann, schlägt Glenn W. Most (2002: 10-13) acht diskursive Kriterien zur Bestimmung von Mythen bei Platon vor. Die platonischen Mythen seien erstens im Unterschied zur Dialogform der platonischen Schriften monologisch. Zweitens würden sie stets von Älteren an Jüngere erzählt und zudem drittens mit Bezug auf die Autorität älterer (z.T. fingierter) mündlicher Quellen gestützt.²¹ Die platonischen Mythen handeln viertens von nicht nachprüfbaren Gegenständen, sondern sie würden Fragen nach dem Warum und dem Wozu beantworten; sie seien also aitologischer oder eschatologischer Natur. Statt aus der Empirie oder der Logik bezögen sie dementsprechend fünftens ihren Geltungsanspruch aus der Tradition, ohne bewiesen werden zu können. Sechstens seien die Mythen unterhaltsam und schön anzuhören und siebtens nicht dialektisch, sondern wie eine Beschreibung und Erzählung verfasst.

wenn sie nur Rückhalt haben, sind eben Tugend und Glückseligkeit" (Platon, Gorg.: 492c).

¹⁹ Schleiermachers Übersetzung interpretiert hier mit "schöne Rede", "Märchen" und "Wahrheit" eine allzu große Wertung im Hinblick auf die Wahrheit der "Rechenschaft" des Logos hinein zumal er die Differenzen zwischen *alethe* und *logon* verwischt. Otto Apelt bringt mit seiner Übersetzung "schöne Geschichte", "Sage" und "Geschichte" den Unterschied zwischen Logos und Mythos fast zum Verschwinden während Rudolf Rufener in der Artemis-Ausgabe mit "schönen Logos", "Mythos" und "Logos" angemessener Weise auf eine Übertragung dieser zentralen Begriffe verzichtet.

²⁰ Man kann Görgemanns nur zustimmen: "Wie Platons Mythen im Rahmen seines Philosophierens zu verstehen sind, ist ein vieldiskutiertes Problem" (Görgemanns, 1994: 72). Der jüngere Forschungsstand zu diesem Thema wurde Ende Juli 2001 auf einem Symposium der Universität Regensburg reflektiert. Vgl. Heit (2001), Janka/Schäfer (2002).

²¹ Bernd Manuwald (2002: 59) hat darauf hingewiesen, dass Sokrates einmal und unter Angabe besondere Gründe den Schlussmythos im *Phaidros* (246a-247c) ohne Angaben von Quellen aus sich heraus erzählt

Diese sieben Eigenschaften würden die platonischen Mythen mit anderen Mythen teilen. Aber sie befänden sich achtens, und darin bestünde die einzige Besonderheit platonischer Mythen, stets am Ende oder Anfang einer dialogischen Erörterung.

Platonische Mythen unterscheiden sich damit von traditionellen Mythen nur durch ihre Stellung in einem platonischen Dialog. "Dieser Befund wirft eine schwierige und grundsätzliche Frage auf: Wie ist das genaue Verhältnis von zwischen Platons philosophischen Mythen und den gewöhnlichen Mythen der ihn umgebenden griechischen Kultur?" (Most, 2002b: 13). Tatsächlich ist es schwierig, auf eine so formalisierte Weise die argumentative Funktion der Mythen im Denken Platons zu verstehen.²² Darüber hinaus erfasst diese Deutung auch nicht alle Passagen, die üblicherweise als Mythen verstanden werden.²³ Obwohl die meisten Mythen am Beginn oder Ende einer dialogischen Erörterung stehen, versteht Dirk Cürsgen in seiner Dissertation zum Schlussmythos der *Politeia* die platonischen Mythen nicht als Ende oder Auftakt, sondern als "'Knotenpunkte im Dialog', die Früheres zusammenfassen, Späteres andeuten und den Dialog zeitweise zur Ruhe bringen" (Cürsgen, 2002: 17). Abgesehen von der jeweiligen Stellung der Mythen in den platonischen Dialogen ist auch zu beachten, welcher Gesprächsteilnehmer den Mythos erzählt, mit welchem Geltungsanspruch sie vorgetragen werden und wie im weiteren Verlauf des Argumentationsganges damit umgegangen wird.²⁴ Ein weiteres Charakteristikum des Mythos führt Michael Erler mit dem Begriff des *Präsens divinum* in die Debatte ein. Insbesondere im kosmogonischen Mythos des *Timaios*, aber auch in andern mythischen Texten, fallen Besonderheiten im Tempusgebrauch auf, die sowohl die Einmaligkeit, wie auch die Kontinuität der Schöpfungsaktes nahe legen, denn die Götter sowohl wie der Kosmos sind im griechischen Mythos zugleich entstanden und ewig.²⁵ Leider kann man nicht alle platonischen Mythen an einer Tempusmischung von Vergangenheits- und Gegenwartsformen erkennen. Ein weiteres Hindernis der Bestimmung platonischer Mythen ist, dass verschiedene Mythen verschiedene offensichtlich verschiedene Funktionen innerhalb der Dialoge übernehmen. Vielleicht reicht es für eine weitere Untersuchung der Mythen Platons aus, wenn man mit Christopher Rowe diagnostiziert: "Das, was bleibt, ist ein großzügig auszulegender Gegensatz zwischen Geschichtenerzählen bzw. (mehr oder minder) bildhaftem Diskurs und solchen Diskursformen, denen - zumindest vergleichsweise - eine (solche) bildhafte Dimension fehlt" (Rowe, 2002: 170). Dabei ist dann jedoch zu berücksichtigen, dass Mythen für Platon und seine Zeitgenossen mehr sind, als mehr oder weniger bildhafte Diskursformen.

Gerade auch weil die Bestimmung der platonischen Mythen schwierig ist, ist es ein offenkundiges Rätsel, warum es in den publizierten Werken Platons sowohl *mythoi* und *logoi* gleichmaßen zu finden sind. Eine der Lösungen dieses Rätsel findet sich bereits bei Hegel,

²² Mosts Antwort geht dahin, dass die platonischen Mythen als Teil der dialogischen Schriftlichkeit Platons im Unterschied zu seinen formalen ungeschriebenen Lehren zu deuten. Dies lege den Schluss nahe, dass Platon "mit seinen Dialogen nicht-philosophische außenstehende Leser für seine Philosophie gewinnen wollte. Um sie zu erreichen, musste er die erfolgreichsten Strategien der literarischen Kommunikation in der griechischen Kultur studieren, meistern, einsetzen – und dann umwenden" (Most, 2002b: 17). Platon habe also die Mythen verfasst, um mit seinen Schriften besser auf dem "literarischen Markt [...] konkurrieren" (Most, 2002b: 15) zu können. Mit solchen strategischen Überlegungen wird für die Mythen keine sachliche Berechtigung, im Denken Platons in Erwägung gezogen. Zu der womöglich überschätzten Bedeutung des Literaturmarktes in Athen vgl. Usener (1993).

²³ Aufgrund dieser Kriterien (hier Nr. 2, 4 und 8) gilt z.B. der traditionell zu den platonischen Mythen gezählte *mythologousi* vom Ring des Gyges (Platon, Rep.: 359df.) bei Most nicht als Mythos.

²⁴ Darauf hat vor allem Bernd Manuwald (2002) hingewiesen.

²⁵ Erler (2002: 98) zu Folge sei diese mythische Denkweise integraler Bestandteil der Kosmologie und auch der Ideenlehre Platons.

der die mythischen Motive in der Philosophie Platons als pädagogische Hilfestellungen versteht, mit denen Platon schwierige Sachverhalte zu veranschaulichen sucht. "Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf es derselben nicht mehr" (Hegel, 1817-31b: 30). Insofern seien Mythisches und Philosophisches strikt voneinander zu unterscheiden, selbst wenn Platon beides vermenge. Daher stünde, so Hegel, Mythisches, wie etwa "dass Gott die Welt geschaffen, dass *Daimonien*, höhere Wesen geistiger Art, existieren und bei der Welterschaffung Gottes hilfreiche Hand geleistet haben, [...] zwar wörtlich in Platon, und doch ist es nicht zu seiner Philosophie gehörig" (Hegel, 1817-31b: 30). Diese Einschätzung ist freilich nur vertretbar, wenn eindeutige Klarheit darüber besteht, was denn zur Philosophie Platons gehörig ist und was nicht. "Weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht und weiß, was Platon wollte" (Hegel, 1817-31b: 31). Im Hinblick auf die Sicherheit in der Bestimmung dessen, was Platon wollte, hat das Selbstvertrauen heutiger Fachgelehrter spürbar nachgelassen.²⁶ Ein Umstand, der sich in einer nicht unerheblichen Widersprüchlichkeit der Einschätzung des Mythos bei Platon in der entsprechenden Sekundärliteratur ausdrückt.

Eine Reihe von Autoren vertritt Interpretationen, die derjenigen Hegels verwandt ist, und die ich als reduktionistische Erklärung des Mythos bei Platon charakterisieren möchte. Besonders deutlich geht N.S. Findlay von einer prinzipiellen Reduzierbarkeit mythischer Aussagen auf logische aus: "In my view the so called Myths of Plato are themselves a myth [...they] are all to be regarded as allegorical stories, whose true sense is to be sought in this-world experiences and aspirations" (Findlay, 1980: 165). Auch Gerhardt Müller versucht den "literarischen Künstler Platon" in Schutz zu nehmen "gegen diejenige Deutung, die den platonischen Mythos zu einer zweiten vom Logos unabhängigen Wahrheitsquelle macht" (Müller, 1975: 75). Wie Hegel geht er davon aus, "dass am Mythos dasjenige wahr ist, was den Logos bestätigt" (Müller, 1963: 111) und schreibt den Mythen allein eine pädagogische Bedeutung zu, "fingierte Geschichte soll Ideenhaftes veranschaulichen" (Müller, 1963: 123). Ludwig Edelstein lehnte allegorische Interpretationen der platonischen Mythen ebenso ab, wie die Unterstellung einer dem Mythos eigenen Wahrheit. "Whoever takes the Platonic myth as allegory is hardly right. [...] But whoever finds in the Platonic myths the revelation of a higher knowledge is not right either. Reason to Plato is supreme: myth is supervenient to reason" (Edelstein, 1949: 467). Dennoch meint Edelstein, dass Platon sich über die Bedeutung irrationalen mythischen Denkens bewusst gewesen ist, Platons Mythos "is rooted in man's irrational nature" (Edelstein, 1949: 474) und Platon hat es verstanden, den irrationalen Seelenteilen der menschlichen Natur Rechnung zu tragen. "It is the saving grace of Plato's intellectualism that he can do justice to the emotions without infringing upon the prerogatives of reason, which to be sure is man's most precious possession, for it is divine" (Edelstein, 1949: 476). Hierin deutet sich eine eigene Rolle der platonischen Mythen an, die aber nur in einer Unterstützung der logischen Argumentation besteht. "Die Wahrheit, die in den Mythen Platons durchscheint, ist deswegen auch immer eine gewissermaßen vom Logos geliehene Wahrheit. Man versteht die bunten Bilder dieser Geschichten nur im Lichte der schon erkann-

²⁶ Ein Grund dafür sind auch die verschiedenen von Reale (1989: 49-83, bes.: 52) Paradigmenwechsel in der Interpretation Platons von einer frühen Orientierung an Platons Vorträgen unter seiner unmittelbaren Schülern über die mehr schriftkonzentrierte Allegorese der Neuplatoniker und der besonders von Schleiermacher propagierten völligen Fixierung auf die Dialoge bis hin zum Paradigma einer 'Ungeschriebenen Lehre' der Tübinger Schule. Vgl. dazu (Gaiser (1963), Wipperfurth (1972), Reale (1989) sowie den jüngeren kritischen Literaturüberblick von Hoffmann/Perger (1996).

ten Philosophie" (Kobusch, 1990: 21).²⁷ Damit wird zwar keine eigene Wahrheit des Mythos angenommen, aber doch den Mythen mehr als eine bloß negative oder pädagogischen Funktion in den Dialogen Platons zugesprochen.

Demgegenüber versteht Brisson die Stellung Platons zum Mythos als Ausdruck einer strikten Negation mythischen Denkens, wie sie vor und nach Platon nicht wieder vorgekommen sei. "Mit Platon erreicht der Konflikt zwischen 'Mythos' und 'Logos' somit seinen Höhepunkt" (Brisson, 1996b: 14) und seine Position sei dabei "derart radikal und paradox, dass sie unverändert von keinen anderen Philosophen aufgegriffen wird, nicht einmal von den Neuplatonikern" (Brisson, 1996b: 18). Aber Platons Versuch, "mit der Tradition reinen Tisch zu machen, zwingt ihn, angesichts unlösbarer Fragen seinerseits Mythen zu produzieren" (Brisson, 1996b: 3). Gegenüber dem hier unterstellten massiv antimythischen Affekt Platons haben andere darauf hingewiesen, dass Platons Stellung zum Mythos insgesamt weit weniger abschätzig ist. Markus Janka kommt in einer statistischen Untersuchung der Belegstellen zu mythischer oder bildhafter Rede zu dem Ergebnis, dass die Mythen deutlich häufiger positiv als negativ beurteilt werden und "dass der philologische Befund viel klarer für eine Konvergenz beider Ausdrucksformen [mythos und logos] spricht, als man das weithin zu akzeptieren bereit ist" (Janka, 2002: 43). Daraus muss man allerdings nicht notwendig den Schluss auf eine eigenständige Wahrheitsfunktion des Mythos ziehen, wie das der Heidegger-Schüler Gerhard Krüger tut: "Alle Seltsamkeit der platonischen Dichterkritik wird daraus verständlich, dass Plato den religiösen Wahrheitsanspruch der Dichtung noch kennt und - trotz aller schon existierenden Aufklärung - wieder heraufbeschwört" (Krüger, 1939: 40). Krüger ist somit bereit, im Mythos eine eigenen Form der Wahrheit zu erkennen, die dem Logos ergänzend und korrigierend zur Seite tritt.

Eine solche anti-reduktionistische Erklärung des Mythos bei Platon geht von einer Komplementarität mythischen und logischen Denkens aus, wie sie etwa von Enno Rudolph vertreten wird. "Es war Platon, an dessen Theorie des Mythos und seiner deiktischen Funktion deutlich wird, dass er mythische Weisen der Weltdeutung gerade dort einsetzt, wo die logische Redeweise an ihrem eigenen Thema scheitert: Mythos als Korrektiv und Komplement des Logos" (Rudolph, 1994: 95). Bernhard Kytzler sieht in den platonischen Mythen ebenfalls über das pädagogische Moment hinaus eine eigene Wahrheitsfunktion. "Der Disput schreitet auf logischen Bahnen voran; der Mythos tritt hinzu und eröffnet Hintergründe, an die die Ratio allein nicht heranreicht" (Kytzler, 1978: 222). Die Vorstellung, der Mythos führe auf einem anderen Weg zur selben Wahrheit wie der Logos hatte schon 1927 der Altphilologe Karl Reinhardt vertreten: "Was der Logos lehrte, offenbart der Mythos, nicht weil er ein Gleichnis, Widerschein, Allegorie des Logos wäre, sondern weil es einen Urquell gibt, dem beide entströmen" (Reinhardt, 1927: 270). Walter Hirsch sah den Mythos nicht nur, wie Reinhardt, dem gleichen Urquell wie der Logos entspringen, sondern er sprach ihm einen eigenen Gegenstandsbereich zu, indem er den Mythos verstand "als eine Sageweise des Menschen, die strenge, sachgebundene und dann einzig angemessene Darlegung von Sachverhalten ist, die sich ihrer Natur nach in der Sageweise des Logos nicht zureichend fassen lassen" (Hirsch, 1971: ix). Auf vergleichbare Weise vertritt Christoph Quarch die These, Mythos und Logos hätten einen gemeinsamen Ursprung und seien aufeinander bezogen, wobei der My-

²⁷ Ähnlich argumentieren Cürsgen (2002: 4) und Pietsch (2002: 101). Morgan (2000: 179-184) führt die Unterstützung, die der Logos durch den Mythos erfährt, auf die unüberwindlichen Beschränkungen menschlicher Sprache zurück: "The juxtaposition of *mythos* and *logos* keeps us aware of our human and linguistic weakness, as we struggle between one and the other" (Morgan, 2000: 7).

thos einen eigenen Wahrheitsgehalt habe. "Wenn hier gesagt wird, Mythologie sage *wahr* bzw. die Wahrheit, dann ist darunter offenkundig eine andere Wahrheit zu verstehen als die zweiwertige Wahrheit einer am Paradigma der Mathematik orientierten 'logischen' Wissenschaft. Deshalb vermag der Mythos auf Fragen zu antworten, vor denen der Logos kapituliert" (Quarch, 1990: 116f.)²⁸ Wie Quarch geht auch Josef Pieper davon aus, "Platon habe das in den Mythen Gemeinte für unantastbare Wahrheit gehalten" (Pieper, 1965: 58) Unter dem in den Mythen Gemeinten verstand Pieper insbesondere die Äußerungen Platons über den Anfang und das Ende der Welt. "Die platonischen Mythen vom allerersten Anfang und von den Letzten Dingen, vom göttlichen Ursprung der Welt, von der paradiesischen Vollkommenheit des Menschen und ihrem Verlust, vom Gericht nach dem Tode - diese Erzählungen sind dann wahr, wenn es all das wirklich gibt. Und genau dies ist, so behaupte ich, Platons Überzeugung" (Pieper, 1965: 59).²⁹

Das Spektrum der möglichen Positionen zur Bestimmung des Verhältnisses von Wissenschaft und Mythos bei Platon ist breit. Es reicht von reduktionistischen Annahmen, wonach bei Platon alle mythischen Aussagen auch und angemessener in der Form des Logos ausgedrückt werden könnten bis hin zu der Vermutung, Platon habe um die eigene und unveräußerliche Wahrheit mythischen Denkens gewusst. Die verschiedenen Deutungen der platonischen Stellung zum Mythos stellen sich so als eine konzentrierte Fassung der im ersten Teil der Arbeit diskutierten allgemeinen Stellungnahmen zum allgemeinen Verhältnis von Mythos und Logos dar. Ich nehme nicht an, dass eine dieser Extrempositionen der Fachwissenschaftler schlicht falsch ist und auf einer Unkenntnis der Philosophie Platons beruht, sondern die Widersprüchlichkeit resultiert aus den zweideutigen Stellungnahmen Platons selbst. Allerdings scheint es mir auch unwahrscheinlich, dass Platon Stellung zum Mythos einfach inkonsequent und selbstwidersprüchlich ist. "Readings of this type often assume that any philosopher, given the chance, would prefer to speak only in strict analytic terms. The addition of context, narrative, and features of style is seen either as slumming or as a regrettable lapse" (Morgan, 2000: 4). Bei solchen Lesarten handelt es sich um eine verkürzte und präsentistische Auffassung von der Bedeutung des Mythos im Denken antiker Philosophen. Kathryn Morgan hat die Aufgabenstellung einer philosophischen Deutung der Mythen im Denken Platons und seiner zeitlichen Vorgänger in einem schönen Bild zum Ausdruck gebracht: "If we see elaborate jewellery on a nun, we are inclined to think it should not be there. We thus reinforce our preconceptions about what a nun should be" (Morgan, 2000: 6). Anstatt also den mythischen Schmuck in der platonischen Philosophie als unpassendes Beiwerk zu verstehen, ist es angemessener, unsere Auffassung der Philosophie Platons zu überdenken.

Meiner Vermutung nach lässt sich das Problem von gleichzeitiger Negation und Affirmation mythischen Denkens bei Platon einer Lösung zuführen, wenn man das Verhältnis von Wissenschaft und Mythos nicht länger im Hinblick auf die vermeintliche Wahrheitsfähigkeit beider Denkformen diskutiert. Mythische Symbolisierungen sind nicht 'in Wahrheit' falsch und unmoralisch, sondern sie wurden offenbar in der griechischen Antike unter dem Ge-

²⁸ Thesen dieser Art lösen bei manchen Platon-Forschern nicht nur Beunruhigung aus, weil sie darin eine Fehlinterpretation Platons, sondern auch und vor allem eine präsentistische Tendenz zum Relativismus sehen: Die "Annahme eines höheren Wahrheitsgehaltes der Mythen entspringt dem Empfinden moderner irrationalistischer Strömungen und kann sich nicht auf Überlegungen Platons stützen" (Szlezák, 1993: 136). Szlezák selbst favorisiert eine gemäßigt reduktionistische Lesart, die derjenigen von G. Müller, Edelstein oder Kobusch vergleichbar ist.

²⁹ Auf die Frage, was "wir" heute von der Wahrheit dieser Aussagen halten, stellt Pieper übrigens fest: "Wofern damit die Christen gemeint sind, ist es jedenfalls klar, dass die Antwort auf die gestellte Wahrheitsfrage nur lauten kann: Ja, all das gibt es!" (Pieper, 1965: 79)

sichtspunkt ihrer Problemlösungsfähigkeit seit einer bestimmten Zeit für unzureichend erachtet. Davon ausgehend kann man die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit von Mythos und Logos zunächst beiseite lassen und sich dem intentionalen Gehalt der philosophischen Bemühungen Platons zuwenden. Wozu werden in den Dialogen Mythen erzählt? An der Problemkonstellation, die sich Platon als Aufgabe stellt und an der Zielvorstellung, an der er sich dabei orientiert, lässt sich meines Erachtens zeigen, warum Platon einerseits viele traditionelle Mythen ablehnt, und warum andererseits dennoch der Logos für seine Zwecke allein nicht hinreichend ist.

11 PLATONS ERKENNTNISINTERESSE

Um die Intention der am Logos orientierten platonischen Dichterkritik zu verdeutlichen, muss man sich über das Verhältnis von theoretischen und politischen Erwägungen in der Philosophie Platons klar werden. Hier stehen sich zwei Positionen gegenüber, deren eine Gottfried Martin kritisch auf die Behauptung zuspitzt "es gehe Platon um den Staat und nur um den Staat, und Philosoph sei er eigentlich nur wider Willen gewesen" (Martin, 1969: 130). Martin selbst teilt diese Herangehensweise an ein Verständnis der Philosophie und der Bedeutung Platons nicht. Seine Interpretation zielt vielmehr dahin, "Platons Bedeutung für die Wissenschaft, für die reine Theorie und für die Reflexion - mit einem Wort also die Wissenschaftslehre - als das eigentlich Wesentliche zu betrachten", denn er geht davon aus, "dass Platon zu den Begründern der reinen Wissenschaft gehört" (Martin, 1969: 131). Wirkungsgeschichtlich ist diese Einschätzung der Philosophie Platons sicher nicht unangemessen,³⁰ aber aus der Wirkungsgeschichte lässt sich wenig darüber ableiten, was Platon selbst als Zentrum seiner Philosophie erachtet hat. Gegenüber der Einschätzung, wonach die "reine Theorie" das "eigentlich Wesentliche" der Philosophie Platons sei, scheint mir die Position Herwig Görgemanns angemessener: "Das menschliche Handeln war das primäre Thema von Platons Denken. Seine ontologischen, kosmologischen und erkenntnistheoretischen Philosopheme sind mit den Problemen von Ethik, Erziehung und Staat stets verflochten" (Görgemanns, 1994: 121). Das bedeutet keineswegs, Platon sei nicht Philosoph, sondern Politiker gewesen, aber Art und Grund der Verflechtung von erkenntnistheoretischen und ethischen Überlegungen verdienen eine genauere Betrachtung.

Zunächst ist festzuhalten, dass für Platon zwischen der Staatslehre und der Wissenschaftslehre nicht der von Martin unterstellte Gegensatz bestand. Vielmehr war er der Überzeugung, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse und das damit verbundene Weltbild die Voraussetzung für das richtige politische Handeln bilden. Allein die Einsicht in das wahre Wesen der Dinge ermögliche ein ethisch angemessenes Verhalten und ohne angemessene Erkenntnis ist Platon zu Folge kein richtiges Handeln möglich. Dieser Zusammenhang von Erkenntnis und richtigem Handeln lässt sich besonders anhand des *Timaios* veranschaulichen, wo "mathematische Kosmologie und Ethik untrennbar verbunden sind" (Brisson, 1996a: 229). Platon schreibt dort mit Blick auf die Bedeutung und den Zweck der optischen Wahrnehmung: "Wir aber halten fest an folgender Begründung der Sache: Gott erfand für uns und schenkte uns die Sehkraft, damit wir aus der Betrachtung der Kreisbewegungen am Himmel Nutzen zögen für die Gestaltung der Umläufe in unserem eigenen Gedankenreiche; denn diese Umläufe sind mit jenen verwandt, nur dass sie in ihrer Ordnung gestört, jene dagegen jeder Störung enthoben sind: sie sollten wir verstehen lernen und uns die Berechnung ihres naturgemäßen Ganges zu eigen machen, um durch Nachahmung der göttlichen, unfehlbar richtigen Umläufe den in unserem eigenen Inneren sich vollziehenden schwankenden Umläufen einen

³⁰ Beispielhaft meint Carl Friedrich von Weizsäcker hinsichtlich Platons Wissenschaftslehre, "dass wir mit unserer Physik gleichsam rekapitulierend die verschiedenen Gedanken, die bei Platon entworfen sind, durchgehen" (Weizsäcker, 1971: 139). Allerdings hat die politische Philosophie Platons seine Wirkungsgeschichte mindestens ebenso stark beeinflusst. Ada Neschke-Hentschke hat die Bedeutung des politischen Platonismus für die emanzipatorischen Naturrechtskonzeptionen bis hin zu der *Bill of Rights of Virginia* von 1776 hervorgehoben, "der Anfang des Naturrechtsdenkens findet sich [...] zuerst im Denken Platons" (1996: 61), um zu zeigen, "dass die Menschenrechte qua Naturrechte der Konzeption des essentialistischen Naturrechtsdenkens ihre Entstehung verdanken" (Neschke-Hentschke, 1996: 73).

festen Halt zu gewähren" (Platon, Tim: 47bc).³¹ Dieser Auffassung zufolge gilt es, die Ordnung der kosmischen Natur zu erkennen, um sie zur Stabilisierung des menschlichen Denkens und Handelns nachzuahmen. Der Zweck der Erkenntnis und Berechnung kosmischer Bewegungen ist demzufolge das Wissen um den *bios eudaimon*. So soll "die Betrachtung des Weltalls dem Menschen zu einem guten Leben dienen" (Brisson, 1996a: 229) und zu einer Stabilisierung individueller und sozialer Verhältnisse beitragen.

Der Erkenntnis des mathematisch konstruierten Kosmos kommt vor allem deshalb eine pädagogisch-praktische Bedeutung zu, weil es für Platon nach Einschätzung von Thomas Szlezák "dieselbe Vernunft [ist], die im Weltall die ewige Ordnung, im Körper Gesundheit, in der Seele und im Staat Gerechtigkeit hervorbringt" (Szlezák, 1996: 37). Diese selbe Vernunft verbürge vermittels der Idee des Guten das Gutsein der kosmischen, politischen und individuellen Ordnung. Für Platon gilt daher, "die Idee des Guten muss erkennen, wer vernünftig handeln will, privat oder öffentlich" (Szlezák, 1996: 29).³² Die Idee des Guten gilt damit als Voraussetzung aller wahrnehmbaren und erkennbaren Dinge sowie der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Auch wenn die Güte in der Idee des Guten nicht in einem moralisch-prudentiellen Sinn verstanden werden sollte, sondern eher, wie bei einem guten Dieb, eine Bezeichnung vollkommener Angemessenheit und Zweckmäßigkeit ist, ist doch der Zusammenhang von moralischen und epistemologischen Problemen unmittelbar gegeben. Platons Philosophie kann als Versuch interpretiert werden, eine vernünftige Ordnung der privaten und öffentlichen Sphäre durch die Orientierung am unwandelbaren Kosmos, der im Gegensatz zu irdischen Verhältnissen jeder Störung enthoben ist, zu begründen.³³

Die Suche Platons nach einer Orientierung, die wie der Kosmos jeder Störung enthoben ist, ist Ausdruck einer Unsicherheit. Sie lässt den Schluss auf eine Krise der überlieferten sittlichen Ordnung zu, die mit der Auflösung des mythischen Weltbildes einhergeht. Platon reagiert auf ein verändertes gesellschaftliches Naturverhältnis und eine veränderte Konzeption von Nützlichkeit, wodurch die bisher bestehenden sittlichen Vorstellungen untergraben wurden. Mit dieser These stütze ich mich auch auf das eigene Zeugnis Platons. Nachdem sich Platon dem Sokrates (470-399 v.u.Z.) anschloss, sah er deutlich, dass sich die antike griechische Gesellschaft in einer Krise befand. Seine Sorge um das staatliche Gemeinwesen wird besonders in seinem Brief an die Freunde des Dion explizit, als Platon nach den gescheiterten Versuchen, in Syrakus den idealen Staat zu verwirklichen, seiner Enttäuschung über die politischen Zustände Ausdruck verleiht.³⁴ Zumindest wollte ihm "das, was sie dort [in Sizilien] das glückliche Leben nennen, voll von italischen und syrakusischen Schwelgereien, überhaupt nicht zusagen [...] denn aus diesen Sitten zur Vernunft zu kommen gelingt wohl keinem

³¹ Da der *Timaios* von Schleiermacher nicht übersetzt wurde habe ich hier die Übersetzung Apelts verwendet, die derjenigen von Hieronimus Müller aufgrund ihrer größeren Klarheit überlegen ist.

³² Die Bedeutung der Idee des Guten erörtert Platon in der *Politeia* mit dem Ergebnis, "dass dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm" (Platon, Rep.: 509b).

³³ Die enge Verflechtung ethischer und erkenntnistheoretischer Philosopheme hat bei Platon meines Erachtens die Funktion, eine normativ gehaltvolle Ordnung durch die "Übereinstimmung mit der Natur der Welt" (Douglas, 1986: 81) zu legitimieren.

³⁴ Die Echtheit des 7. Briefes, zumindest was die inhaltliche Richtigkeit seiner biographischen Informationen betrifft, wird hier vorausgesetzt. Dabei folge ich Werner Jaeger, der die Echtheit des 7. Briefes dadurch bestätigt findet, "dass die Selbstauffassung Platons in dem [...] Brief in jeder Hinsicht diejenige Interpretation voraussetzte, zu der ich auf dem mühsamen Wege der Analyse sämtlicher Dialoge gelangt war" (Jaeger, 1933: II,137) Diese Interpretation besteht in der Überzeugung, für Platon sei "das Politische [...] der tragende Grund seiner ganzen geistigen Existenz" (Jaeger, 1933: II,137) gewesen. Vgl. auch Mittelstraß (1981: 41). Most (2002b: 15) z.B. hält den 7. Brief für das Werk eines Platonikers.

jemals von den Menschen unter der Sonne" (Platon, Ep.VII: 326bc). In seiner Jugend, während des Peloponnesischen Krieges (431-404 v.u.Z.), glaubte Platon, sobald er erwachsen wäre, wie andere junge Männer aus vornehmen Familien auch, "sofort an die öffentlichen Aufgaben der Stadt herangehen zu müssen" (Platon, Ep.VII: 324b). Als er jedoch näheren Einblick in die politischen Zustände der Polis gewann, war er zutiefst enttäuscht. "Wie ich mir dies nun anschaute: die Menschen, die die Angelegenheiten der Stadt besorgten, und die Gesetze und Gewohnheiten - je mehr ich das durchschaute und zugleich an Alter zunahm, desto schwieriger kam es mir vor, eine Stadt richtig zu verwalten. Denn [...] unsere Stadt lebte nicht mehr nach den Sitten und Gewohnheiten der Väter [...], und der Verfall der Gesetzgebung und der Sitten nahm in unglaublichem Maße zu, so dass ich, anfangs voll Eifer, öffentliche Aufgaben anzugehen, wenn ich dies betrachtete und sehen musste, wie es drunter und drüber ging, schließlich schwindlig (*thaumazein*) wurde" (Platon, Ep.VII: 325c-d). Die Einschätzung der politischen Lage als einem schwindelerregenden Drunter und Drüber macht es verständlich, weshalb Platon im Kosmos nach einem festen Halt für das vernünftige Denken suchte. Platons Philosophie beginnt mit der Verwunderung über schlecht geregelte menschliche Verhältnisse. Zugleich ist dies ein ganz andere Art von Schwindel und Erstaunen, als die von Aristoteles unterstellte vorurteilslose Neugierde der Menschen. In seinem Spätwerk, den *Gesetzen*, gibt Platon zwei "und zwar sehr triftige Ursachen" dafür an, weshalb "die Staaten weder sonst etwas Schönes noch die kriegerische Form angemessen betreiben" (Platon, Leg.: 831c). Ob Platon mit seiner Problemexplikation historische recht hat, oder ob er vielmehr in kulturpessimistischer Tendenz zu Übertreibungen neigt, ist für die Frage nach den Antrieben seiner Philosophie zweitrangig.

(1) Die erste Ursache für das anhaltende Übel in den Staaten sieht Platon in der einer schrankenlosen Liebe der Menschen zu Reichtum und Genuss (*Pleonexie*): "Das wäre also das eine, und das muss man als die Ursache davon erklären, dass ein Staat weder diese noch sonst eine gute und schöne Beschäftigung ernsthaft betreibt, sondern dass jedermann aus Unersättlichkeit nach Gold und Silber sich jedes Gewerbe und jedes Mittel, ob ehrenhaft oder unanständig, gefallen lässt, wenn er nur dadurch reicher wird, und dass er jede Tat begeht, mag sie fromm oder unfrohm und ganz schimpflich sein, ohne die geringste Spur von Skrupel zu empfinden, wenn sie ihn nur in den Stand setzt, wie ein Tier alles mögliche zu essen und zu trinken und sich jede erdenkliche Befriedigung seiner Liebesgelüste zu verschaffen" (Platon, Leg.: 831d) Platon sieht in einem maßlosen Erwerbstreben der Menschen eine wesentliche Ursache der politischen Probleme seiner Zeit.³⁵ Wenn Platon wie schon Hesiod beklagt, dass jedermann aus Unersättlichkeit nach Gold und Silber jedes Mittel recht ist, "dass Habgier den Sinn der Menschen verblendet" (Hesiod, Erga: 323), so fasst er damit ein Charakteristikum der gesellschaftlichen Situation seiner Zeit in Gedanken. Wie Thomas Fatheuer in seiner Studie zur Entwicklung der gesellschaftlichen Ordnung im frühen Griechenland hervorhebt, ist dort eine "zunehmende Kommerzialisierung des ökonomischen Austausches"

³⁵ Auch wenn Platon damit womöglich seine Zeitgenossen allzu negativ einschätzt, werden seine Überlegungen doch auch durch moderne Historiker bestätigt. Den Historikern Michel Austin und Pierre Vidal-Naquet zu Folge zeichnet Platon "ein beeindruckendes Bild vom Niedergang eines Staates, das zum Teil abstrakt und theoretisch ist, andererseits aber auch vieles enthält, das in das Griechenland des 4. Jahrhunderts gehört. In diesem Bild spielen wirtschaftliche Faktoren eine entscheidende Rolle, wenn auch eine völlig negative" (Austin/Vidal-Naquet, 1972: 115). Herbert Marcuse meinte ebenfalls, die negative Einschätzung bestimmter wirtschaftlicher Faktoren an der platonischen Konzeption eines gerechten Staates ablesen zu können. Insbesondere in der *Politeia* "wird offenbar, wo er die Wurzel des Übels gesehen hat: er verlangt für die maßgebenden Schichten die Aufhebung des Privateigentums (auch an Frauen und Kindern) und das Verbot des Warenhandels" (Marcuse, 1937: 60).

(Fatheuer, 1988: 111) zu beobachten. Verschiedene Philosophiehistoriker hatten die Ausbreitung von Fernhandelsbeziehungen zu den Rahmenbedingungen griechischer Philosophieentstehung gezählt. Platon sah darin offenbar weniger günstige Faktoren sondern bemängelte vor allem einen negativen Einfluss auf die sozialen und sittlichen Verhältnisse in den griechischen Poleis. In diesem Zusammenhang verschärften sich die Spannungen zwischen Armen und Reichen, von denen Platon in der *Politeia* spricht.³⁶ Vor allem aber sind im gewinnorientierten Fernhandel andere Dinge nützlich und erstrebenswert als in einer auf Autarkie abzielenden Oikos-Wirtschaft.³⁷ "Hinter dem Markt stand nämlich das Motiv des Profits, und wenn etwas tabu war bei den homerischen Tauschgeschäften, so war es der Gewinn" (Finley, 1977: 68).³⁸ Im kommerziellen Handel konstituiert sich eine Konzeption von Nützlichkeit, die jenseits der sozialen Verpflichtung zur Gegengabe auf die individuelle Bereicherung abzielt. "Im Handel ist Raffgier funktional, und diese Erkenntnis ist ein Schock im Bewusstsein der frühen Griechen, der aus vielen Texten sehr deutlich spricht" (Fatheuer, 1988: 112).

Platon sah in der *Pleonexie*, dem Mehr-haben-wollen der Menschen, die sich "ohne die geringste Spur von Skrupel" (Platon, Leg.: 831d) zu bereichern suchen, eine der wesentlichen Ursachen für die Destruktion der alten Sitten und Gebräuche und seine Philosophie kann als Reaktion auf die so verstandene soziale Situation verstanden werden. Indem Platon in der 'hybris' des wesenhaft maßlosen Strebens nach Reichtum die eine triftige Ursache für die anhaltenden Übel in den Staaten gesehen hat, benennt er damit einen Punkt, der auch von modernen Historikern als eine der Ursachen für die Krisis der griechischen Gesellschaft angesehen wird. Platon hat jedoch die destruktive Unersättlichkeit nicht als Folge einer bestimmten, neu entstehenden sozialen Praxis angesehen hat, in der das Streben nach individuellem Profit funktional ist. Indem Platon die Liebe zum Reichtum "ohne jeden moralischen Unterton schlicht als Tatsache einführt, erklärt er das Mehrwollen zu einem Teil der *Conditio humana*" (Höffe, 1997: 81). Dass dieses angebliche Wesensmerkmal des Menschen erst in der Zeit zwischen Homer und Platon zu einem gesellschaftlichen Problem geworden war, also historisch ist, fällt dabei aus dem Blick. Weil Platon sie als Element der Natur des Menschen auffasst, zielen seine Lösungsversuche nicht auf eine Veränderung sozioökonomischer Verhältnisse, sondern auf ethische Maßregelungen und auf Änderungen der staatlichen Verfassung ab.

(2) Die zweite Ursache sah Platon in den "Nicht-Verfassungen", die den bestehenden Staaten zugrunde liegen und auf die er in dem Dialog über die *Gesetze* wiederholt eingegan-

³⁶ Vgl. Platon (Rep.: 556c-e). Fatheuer betont, die Einschätzung einer Verschärfung der gesellschaftlichen Situation durch das verstärkte Auseinandertreten von Armut und Reichtum sei "kein vulgärmarxistisches Klischee, sondern entspricht durchaus auch dem Bild, das konservative Wissenschaftler (z.B. Starr) von der im 8. Jahrhundert einsetzenden Entwicklung zeichnen" (Fatheuer, 1988: 113). Es ist mir im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, detaillierte auf ökonomische Entwicklungen in der griechischen Antike einzugehen. Dass die Fernhandelsbeziehungen im Leben der Athener von fundamentaler Bedeutung waren und dass sie spätestens seit dem 5. Jahrhundert von Getreideimporten abhängig waren, darf man als Lehrbuch-Wissen bezeichnen. Vgl. Bleiken (1995: 98-118, bes.:100f). Mit diesen Entwicklungen ging eine zunehmende soziale Stratifizierung einher, die vor allem für die Armen bittere Folgen hatte. Vgl. Austin/Vidal-Naquet (1972: 115), Finley (1973: 31-37) oder Meier (1986: 19). Die finanzielle Lage Athens verschlechterte sich zudem massiv nach der Niederlage im Peloponnesischen Krieg. Vgl. Meier (1986: 35).

³⁷ Vgl. dazu Finley (1977, bes.: 60f.).

³⁸ Jean-Pierre Vernant hat die Folgen der Kommerzialisierung der sozialen Verhältnisse mit drastischen Worten beschrieben: "Der Reichtum hat alle aristokratischen Wertmaßstäbe außer Kraft gesetzt: Ehen, Ehren, Privilegien, Ansehen, Macht - all dies lässt sich durch ihn erreichen. Von nun an zählt das Geld, ist es das Geld, was den Mann macht. Das Geld kennt auch - anders als die anderen 'Mächte' - keinerlei Grenzen; seine Macht ist durch nichts begrenzt, und nichts setzt seiner Unersättlichkeit Schranken. Das Wesen des Reichtums ist die Maßlosigkeit; in ihm nimmt auf Erden die 'hybris' selbst Gestalt an" (Vernant, 1962: 82f.).

gen war: "Die Ursache sehe ich [...] in der Demokratie, der Oligarchie und der Tyrannenherrschaft. Von diesen ist nämlich gewiss keine einzige eine Verfassung, sondern am treffendsten können sie alle als Parteienherrschaft bezeichnet werden; denn keine übt ihre Herrschaft freiwillig über freiwillige Untertanen aus, sondern jede herrscht nach eigenem Willen über unfreiwillige Untertanen mit steter Anwendung von Gewalt, da aber der Herrscher den Beherrschten fürchtet, wird er nie aus freien Stücken zulassen, dass dieser schön oder reich oder stark oder tapfer, und schon gar nicht, dass er ein tüchtiger Krieger wird. Dies also sind die beiden Hauptursachen fast aller Übel" (Platon, Leg.: 832c)

Hier deutet sich die Konzeption einer auf Vernunft gegründeten und daher gewaltfreien Verfassung an, in der diejenigen herrschen sollen, die "wahrhaft und gründlich philosophieren" (Platon, Rep.: 473d) statt Parteieninteressen zu vertreten. Die Herrschaft solle vermittels der gemeinsamen Einsicht von Mächtigen und Untertanen gleichermaßen freiwillig getragen werden. Dieser Staatsutopie genügen weder Demokratie, noch Oligarchie oder Tyrannis. Platon, der selbst aus einem adeligen Geschlecht stammt, stand vor allem der Polis-Demokratie von vorneherein skeptisch gegenüber. Das gilt insbesondere, seit zu Beginn des Peloponnesischen Krieges die alten Adelsfamilien in ihrer Herrschaftsfunktion zunehmend von einfachen Bürgern verdrängt wurden. Auf diesen Umstand hat auch Hare hingewiesen. Die "adeligen Führer machten in wachsendem Maß Aufsteigern aus dem Volk und deren Söhnen Platz, Leuten die sich in der Massenversammlung, das war das athenische Parlament, geschickt anzupassen wussten. Platons Klasse betrachtete diese Demagogen mit Verachtung, in die sich Furcht mischte" (Hare, 1982: 10). Hierin kommt neben dem Ressentiment der Aristokraten, die im Prozess der Demokratisierung zunehmend an Einfluss auch ein berechtigtes Misstrauen gegenüber den Demagogen zum Ausdruck. Denn, wie der Historiker Erich Bayer bemerkt, in den Massenversammlungen herrschte derjenige, der sich mit den Mitteln der Rhetorik bei der Menge einzuschmeicheln wusste. "Die Volksversammlung, der souveräne Demos herrschte, wer aber regierte? Wer in der Volksversammlung obsiegte, und das hing von tausend Zufälligkeiten ab. Ein Jahrhundert lang, bis zur großen Ernüchterung nach einem bitteren Ende, war Athen von der prickelnden Ungewissheit labiler, jeden Augenblick drastischer Veränderungen fähiger Machtverhältnisse erfüllt, von einer permanenten Dynamik, welche Tage des Jubels und Tage der Trauer kaum je völlig verdeckten" (Bayer, 1988: 43).

Im Angesicht der Ungewissheit labiler und jeden Augenblick zu drastischer Veränderung fähiger Machtverhältnisse sucht Platon nach einer politischen Ordnung, die wie der Kosmos weniger störungsanfällig sein soll. Seine zeitgenössische Polis-Demokratie verachtete als eine Herrschaft des Pöbels, unter der es aufgrund der "Torheit der Menge" für einen wahrhaften Philosophen kaum möglich sei, in der Politik etwas Gerechtes auszurichten; eher erginge es ihm wie einem "der unter die wilden Tiere gefallen ist", so dass er "ohne Nutzen für sich und die anderen zugrunde gehen würde" (Platon, Rep.: 496cd). Der Ausgang des Peloponnesischen Krieges, der "einen Wendepunkt in der griechischen Geschichte, sowohl in politischer wie militärischer, in sozialer wie in wirtschaftlicher Hinsicht" (Austin/Vidal-Naquet, 1972: 107) bedeutete, bereitete auch der Herrschaft des Demos in Athen zunächst ein Ende. Mit der Kapitulation Athens gegen Sparta begann die Tyrannis der Dreißig, zu denen auch Verwandte Platons gehörten. Platon setzte einige Hoffnung in die neuen Herrscher, "doch als ich sehen musste, wie diese Männer in kurzer Zeit die vorherige Verfassung noch als Gold erscheinen ließen, [...] da befahl mich Abscheu und ich zog mich aus diesen üblen Dingen heraus" (Platon, Ep.VII: 324dff.) Die Tyrannis der Dreißig währte nicht lange und deren Nachfolger gingen zunächst "mit großer Zurückhaltung vor" (Platon, Ep.VII: 325b). Als

jedoch 399 v.u.Z. Sokrates, der Mann, den Platon als "den gerechtesten seiner Zeit" (Platon, Ep.VII: 324e) verehrte, von den neuen Machthabern unter der Anklage gottlos zu sein und andere, neue Gottheiten einzuführen sowie durch seine Lehren einen negativen Einfluss auf die Jugend Athens auszuüben, vor das Volksgericht gestellt und zum Tode verurteilt wurde, verlor Platon vollends den Glauben in die Güte der bestehenden "Nicht-Verfassungen" (Platon, Leg.: 832c). "Ich habe dann zwar nicht aufgehört, darüber nachzudenken, wie es einmal besser werden könnte mit diesen Verhältnissen und der Verfassung der Stadt insgesamt; für das Handeln habe ich jedoch immer auf Gelegenheit gewartet" (Platon, Ep.VII: 325e). Wenn man dem eigenen Zeugnis Platons Glauben schenkt, dann steht außer Zweifel, dass seine Philosophie zu einem nicht unerheblichen Teil als Reaktion auf eine gesellschaftliche Krise zu verstehen ist.³⁹

Ein weiteres Indiz für diese Lesart ist auch die von verschiedenen Platonforschern, hervorgehobene Sorge Platons um ein verbindende politische Ethik, welche zu seinen Lebzeiten nicht (mehr) hinreichend vorhanden war. "Gegen die Gefahr eines ethischen und erkenntnistheoretischen Relativismus wird die Sokratische Frage nach dem Guten bzw. dem guten Leben in Form einer Theorie des praktischen Wissens zu beantworten versucht, d.h. die schwindende Tragfähigkeit moralischer Traditionen soll durch den Aufbau eines verlässlichen moralischen Wissens anstelle der bloß auf 'Meinung' beruhenden Empfehlungen der Sophisten wieder ausgeglichen werden" (Mittelstraß, 1981: 50). Platons erkenntnistheoretisches Interesse scheint vor allem der Bemühung um eine vernünftige Begründung des guten Lebens gewidmet zu sein.⁴⁰ Auch Hans Georg Gadamer kommt zu diesem Schluss, wenn er feststellt, "es war Platos Einsicht, dass ein verbindendes staatliches Ethos, das der Dichtung ihre rechte Wirkung und Deutung sichern konnte, nicht mehr da war" (Gadamer, 1934: 195). Platons Auseinandersetzung mit dem Mythen erscheint in einem anderen Licht, wenn man sie als philosophische Versuche deutet, einer sozioökonomischen Krise zu steuern. In der ablehnenden Haltung Platons zur Dichtkunst sieht Gadamer daher nicht die Folge einer systematischen Argumentation, sondern den entschiedenen Versuch, die staatliche und geistige Kultur seiner Zeit zu retten. "Platos Stellung zu den Dichtern ist nicht eine Konsequenz seines Systems, das ihm gerechtere Würdigung der dichterischen Wahrheit nicht erlaubte, sondern ein gewollter Ausdruck der Entscheidung, die er mit dem Ergriffenwerden von Sokrates und von der Philosophie gegen die ganze staatliche und geistige Kultur seiner Zeit und ihre Fähigkeit, den Staat zu retten, getroffen hat" (Gadamer, 1934: 193).⁴¹ In dieser Entscheidung, die Platon vor dem Hintergrund einer fundamentalen Krise der staatlichen und geistigen Kultur seiner Zeit gefällt hat, sehe ich das organisierende Zentrum seiner kritischen Einstellung gegenüber den überlieferten mythischen Symbolisierungen.

³⁹ Das hier von Platon entworfene Bild hat wenig Gemeinsamkeiten mit den idyllisierenden Vorstellungen mancher Philosophiehistorikern, auch wenn selbstverständlich auch eine Krise zur Entwicklung bestimmter Potentiale ein glücklicher Umstand sein kann: "Neben geographischen, wirtschaftlichen und sozialen waren damit auch die optimalen politischen Bedingungen für jene emanzipatorischen Prozesse gegeben, ohne die sich das griechische 'Wunder' wohl nie ereignet hätte. Dieser einmaligen Konstellation von glücklichen Umständen und Faktoren ist es zu danken, wenn dem Westen schließlich gelang, was dem Osten verwehrt blieb" (Sandvoss, 1989: 227).

⁴⁰ "Die Grundfrage seiner Philosophie lautet: *Was ist das wahrhaft Gute und wie kann es im griechischen Staatswesen verwirklicht werden?*" (Meyer, 1953: 119), vgl. Hirsch (1971: 39, 386),

⁴¹ So auch Gerhard Müller, der allerdings die geschichtliche Bedingtheit der Philosophie Platons leugnet: "Nicht die geschichtliche Stunde trieb Platon zu seiner Dichterkritik, sondern sein eigener Entwurf einer Philosophie, die mit dem noetischen Denken dem Menschengeschlecht Rettung, Heil zu bringen verspricht" (Müller 1975, 54). Weshalb aber Platon die Rettung des Menschengeschlechts für notwendig erachtete, wenn nicht aufgrund der Erfahrungen seiner Zeit, lässt Müller unerwähnt.

Platons Kritik am Mythos ist diesen Erwägungen entsprechend an einer Begründung des richtigen Handelns orientiert. Platon wendet den Logos an, um bestimmte Probleme zu lösen, und diese Probleme sind zunächst weniger erkenntnistheoretischer, sondern eher gesellschaftspolitischer Art. Dabei kritisiert er die kulturelle und staatliche Situation seiner Zeit und bemerkt, dass die ethischen Werte, die sich in den von den Dichtern geschaffenen Mythen unentwirrbar mit Wissen jeglicher Art mischen,⁴² nicht länger geeignet zu sein scheinen, um ein Funktionieren des gesellschaftlichen Lebens zu unterstützen. Auf eine ähnliche Motivation deutete schon die moralisch konzipierte und auf die Negation von Lokalgottheiten abzielende Kritik des Xenophanes an Homer sowie die Klagen Hesiods über den Mangel an Gerechtigkeit, die geeignet wäre, der maßlosen Habgier und *Eristik* (Streitsucht) der Menschen eine Grenze zu setzen.⁴³ Auch für Sokrates und Platon ist "von Anfang an eine anti-eristische Intention" (Mittelstraß, 1981: 43) maßgebend. Dem wachsenden Bedürfnis nach ausgleichender Gerechtigkeit und universalen moralischen Maßstäben, die durch erfolgreiche Habgier und politische Instabilität in Frage gestellt wurden, scheint der Mythos nicht hinreichend Rechnung zu tragen. Platon reagiert auf eine Veränderung des gesellschaftlichen Naturverhältnisses, in dem sich eine kulturelle Vorstellung von funktionaler Raffgier als Nützlichkeit etabliert hat, die auf den sozialen Zusammenhalt destruktiv wirkt. Platons theoretischen Erwägungen liegt demzufolge die praktische Intention zugrunde, eine aus den Fugen geratene gesellschaftliche Entwicklung wieder in geregelte Bahnen zu führen. Das erklärt auch die enge Verknüpfung von Erkenntnis und Moral bei Platon. Wenn ich dennoch im folgenden die erkenntnistheoretische und die ethische Kritik an den Mythen getrennt voneinander behandle, so geschieht das allein aus systematischen Gründen der Darstellung, wohl wissend, dass Platon zwischen beidem nicht strikt unterscheidet.

⁴² Vgl. Brisson (1996b: 7).

⁴³ Vgl. Hesiod (Erga: 11ff.).

12 PLATONS ERKENNTNISTHEORETISCHE ABGRENZUNG VOM MYTHOS

Auf den folgenden Seiten soll die erkenntnistheoretisch konzipierte Kritik Platons an den überlieferten mythischen Dichtungen untersucht werden. Dabei geht es um die Frage, inwiefern Platon dem Mythos die Fähigkeit zutraute, Wissen zu erwerben und zu vermitteln. Da eine eingehendere Untersuchung der platonischen Erkenntnislehre im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich und nicht nötig ist, werde ich mich auf einige zentrale Topoi beschränken, die in direktem Zusammenhang zu einer Kritik des Mythos stehen. Im Wesentlichen handelt es sich dabei meines Erachtens um drei Aspekte, die dem Glauben an mythisches Denken widersprechen: Erstens kommt für Platon vor dem Hintergrund einer mehrere Jahrhunderte währenden Dichterkritik die mögliche Wahrheit des Mythos, und sei sie auch allegorisch verschleiert, gar nicht mehr ernsthaft in Betracht (12.1). Darin kommt eine Entscheidung gegen den Mythos zum Ausdruck, die dessen Geltung marginalisiert und statt dessen einen neuen Horizont von Fragen eröffnet. Diesen Umstand möchte ich anhand einer Passage aus dem *Phaidros* und der *Apologie* verdeutlichen. Zweitens widerspricht die platonische Methode der Wahrheitsfindung durch kritische Darlegung des Grundes (*aitos logismos*) und Wiedererinnerung (*anamnesis*) der Form, in der im Mythos Wissen vermittelt wird (12.2). Drittens ist das mythische Denken nicht zur Wahrheitsfindung geeignet, da es sich an den falschen Gegenständen orientiert, wie Platon im 10. Buch der *Politeia* ausgehend von seiner metaphysischen Ontologie ausführt (12.3).

12.1 PLATONS MAXIME DES UNIVERSALEN ZWEIFELS

Am Beginn des Dialogs *Phaidros*, der die Rhetorik und die Liebe zum Inhalt hat, lässt Platon den Sokrates zusammen mit dem jungen Phaidros ausnahmsweise die Stadt verlassen, um ein wenig in der Natur zu spazieren. Dabei gelangen sie an eine Stelle, an welcher der göttliche Nordwind Boreas die Meernymphe Oreithyia geraubt haben soll. Sein Begleiter Phaidros fragt Sokrates, ob er die mythischen Geschichten, die sich um den Ort ranken, an dem sie sich gerade befinden, für wahr hält. Sokrates gibt darauf eine Antwort, die in unserem Zusammenhang in mehrerlei Hinsicht aufschlussreich ist. "Wenn ich es nun nicht glaubte, wie es die Klugen (*sophoi*) tun, so wäre ich nicht eben ratlos. Ich würde dann weiter klügelnd sagen, der Wind Boreas habe sie, als sie mit Pharmakeia spielte, von dem Felsen dort in der Nähe herabgeworfen, und dieser Todesart wegen habe man gesagt, sie sei durch den Gott Boreas geraubt worden" (Platon, Phdr.: 229c).⁴⁴ An dieser sokratischen Antwort sind zwei Aspekte bemerkenswert: Zum einen zieht Sokrates die Möglichkeit einer Wahrheit der mythischen Geschichten überhaupt nicht erst in Betracht, obwohl er sie offenbar gut kennt. Zugleich vermeidet er es andererseits, eine entschiedene Antwort zu geben. Statt dessen bietet er eine natürliche Ursache zur Erklärung des Mythos an, wobei er seine allegorische Erklärung ironisch als "klügelnd" bezeichnet. Sokrates grenzt sich also sowohl von dem leichtfertigen Glauben an mythische Berichte ebenso ab wie auch von allegorischen und rationalistischen Erklärungen. Seine ablehnende Haltung gegenüber allegorischen Interpretationen

⁴⁴ "Die Antwort des Sokrates zeigt, dass die Philosophie an der Entmythologisierung im Sinne der rationalistischen Entzauberung der Welt als solcher kein Interesse hat" (Kobusch, 1990: 17). Mit den "Klugen" sind vermutlich Denker wie Theages, Xenophanes, Protagoras oder Prodikos gemeint.

wird im Fortgang seiner Antwort explizit:

"Ich aber, o Phaidros, finde dergleichen im übrigen ganz artig, nur dass ein gar kunstreicher und eifriger Mann dazu gehört, der eben nicht zu beneiden ist, nicht etwa wegen sonst einer Ursache, sondern weil er dann notwendig auch die Kentauren in die Gerade bringen muss und hernach die Chimaera, und dann strömt ihm herzu ein ganzes Volk von dergleichen Gorgonen, Pegasen und anderen unendlich vielen und unbegreiflichen, wunderbaren Wesen, und wer die ungläubig einzeln auf etwas Wahrscheinliches bringen will, der wird mit einer wahrlich unzierlichen Weisheit viel Zeit verderben" (Platon, Phdr.: 229de). Diese Worte lassen eine gewisse Deutlichkeit nicht vermissen. Wer sich mit den Inhalten der mythischen Überlieferungen auseinandersetzt, um die unendlich vielen Unbegreiflichkeiten ungläubig auf etwas Wahrscheinliches zu bringen, der verschwendet seine Zeit. Damit ist das Urteil über den Mythos gefällt: Der Mythos ist selbst bei einer allegorischen Interpretation nicht geeignet, den Menschen etwas Wahres zu lehren. Deshalb ist die Beschäftigung mit ihm unnützlich.⁴⁵ Eine solche Haltung kann als Indiz dafür verstanden werden, dass die mythischen Überlieferungen zwar noch bekannt, aber in Platons Augen nicht mehr geeignet sind, zur Lösung ernstzunehmender Fragen und Probleme beizutragen. Sokrates glaubt nicht an eine wie auch immer verschleierte Wahrheit solcher Mythen wie dem von Boreas und der Meernymphe Oreithyia, und er glaubt auch nicht daran, dass in diesen Überlieferungen wissenswertes oder diskussionswürdiges enthalten sein könnte. Daher ist die Beschäftigung mit den Mythen seines Erachtens höchstens für Menschen von Interesse, die dafür Zeit übrig haben.

"Ich aber habe dazu ganz und gar keine und die Ursache hiervon, mein Lieber, ist diese: Ich kann noch immer nicht nach dem Delphischen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich also kommt es mir vor, solange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dinge zu denken. Daher lasse ich das alles gut sein; und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, wie ich eben sagte, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungetümer als ein Typhon, oder ein milderes einfacheres Wesen, das sich seines göttlichen und edlen Teiles von Natur erfreut" (Platon, Phdr.: 229e-230a). Der Grund, den Sokrates für sein mangelndes Interesse an einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsgehalt der Mythen anführt, scheint mir besonders bedeutsam. Sokrates rückt die Frage nach der eigenen Person in den Mittelpunkt seines Forschens; er versucht, sich selbst zu erkennen.⁴⁶ Mit dem Anspruch auf Selbsterkenntnis wird zugleich das Individuum zum kritischen Adressaten von Fragen und Antworten. Platon formuliert hier zwar keine Antithese zum Mythos, aber dennoch sind damit einige Konsequenzen verbunden, die zu einer Kritik mythischen Denkens führen.⁴⁷

⁴⁵ In diesem Punkte ist Aristoteles einer Meinung mit Platon: "Doch über das, was in Form von Mythen an Weisheit gelehrt worden ist, braucht man sich wohl nicht allzu ernste Gedanken machen. Aber man muss bei denen, die ihre Untersuchungen mit Hilfe des Beweises anstellen, anfragen und danach forschen, aus welchem Grunde die Dinge, die aus denselben Prinzipien herrühren, einerseits der Natur nach ewig sind, andererseits aber vergehen" (Aristoteles, Met.: 1000a).

⁴⁶ Über dem Eingangstor des Apollotempels in Delphi soll der Ausspruch "Erkenne dich selbst" gestanden haben, übrigens zusammen mit dem Satz: "Nichts zuviel". Beide Sätze werden von Platon (Prot.: 343a) dem Spartaner Chilon (um 555 v.u.Z.) zugeschrieben, der als einer der 'sieben Weisen' gilt.

⁴⁷ Man hat in der Konzentration auf das Individuum insofern eine Antithese zum Mythos gesehen, als es im Denken Homers angeblich noch keinen Begriff von Subjektivität gegeben habe. Diese auf Bruno Snell (1930; 1946; 1964) zurückgehende These beruht auf der Annahme, das Fehlen von Worten für Seele oder Ich als Ganzes deute auf einen Mangel an personaler Identität bei den archaischen Griechen. Fränkel mutmaßt, dass "die für unser Bewusstsein so grundlegende Antithese zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich für das homerische Bewusstsein noch nicht besteht" (Fränkel, 1962: 88f) R.W. Müller meint, im Homerischen Denken gebe es "kein Bewusstsein einer eigenen Identität gegenüber einer objektiven Umwelt" (Müller, 1977: 259). Karen Gloy versteht die Entstehung des Individuums als "Kehrseite einer negativen Erfahrung,

Mit Sokrates macht nicht erstmals das Individuum von sich reden, sondern das Subjekt stellt sich die Frage nach angemessenen Techniken des Selbst, es *sucht* nach den Gesetzen des eigenen Handelns. Sokrates ist derjenige, dem die eigene Seele zur Ungewissheit geworden ist, derjenige, der im Hinblick auf eine Erkenntnis des Selbst "unwissend" ist. Er vernachlässigt die mythischen Überlieferungen, weil er nicht einmal weiß, welcher Art er selber sei, und - so darf man folgern - deshalb auch nicht imstande ist, über andere Dinge etwas Sicheres zu wissen. Während die Mythen ihre Autorität auf die Musen gegründet hatten, die den Dichtern die Wahrheit mitteilten und manche Handlungen der Menschen auf den Einfluss von Götter zurückführten, verlangt Platon von dem Einzelnen, dass er nur für wahr hält, was er aus sich heraus für überzeugend erachtet. Der damit verbundene antiautoritäre Anspruch wird beim platonischen Sokrates dadurch deutlich, dass dieser z.B. im *Phaidon* von seinen Schülern verlangt: "wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit" (Platon, Phd.: 91b). Platon lehrt, "es komme nur darauf an, was die Wahrheit sei, nicht wer sie ausspreche. Damit insistiert er auf Objektivität" (Görgemanns, 1994: 60). Durch die Konzentration auf die Einsicht des Individuums wird der Anspruch auf Geltung von Überzeugungen entpersonalisiert und quasi an den "eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments" gebunden.⁴⁸ Dadurch wird einerseits die Geltung autoritativer Überlieferungsworte prinzipiell in Frage gestellt wird. Zum anderen setzt Platon die Möglichkeit der Verteidigung von Geltungsansprüchen jenseits von traditionellen oder personalisierten Autoritäten voraus.⁴⁹

Mit der Suche nach dem Wesen des Selbst sind die methodischen Grundannahmen des sokratischen Epistemologie verbunden. Es ist bekanntlich die Einsicht in die Beschränktheit des eigenen Wissens, die Sokrates zur Voraussetzung aller Wahrheitserkenntnis macht. Das wird besonders in der *Apologie* des Sokrates deutlich, wo er erklärt, weshalb nach dem Spruch des delphischen Orakels niemand weiser sei als er.⁵⁰ Sokrates, dem dieser Spruch unwahrscheinlich erscheint, prüft ihn, indem er seine Zeitgenossen, die für weise gelten, befragt. Weder die Staatsmänner, noch die Dichter oder Handwerksmeister vermögen ihn je-

nämlich des Verlustes der ursprünglichen, vertrauten, heimischen Welt" (Gloy, 1995: 77). Demgegenüber möchte Volker Gerhardt die bei Sokrates entstandene "Wirklichkeit und Wirksamkeit eines Vollbegriffs der menschlichen Individualität" (Gerhardt, 1997: 12) als Bedingung der Ethik stark machen: "Erst mit Sokrates wird zur Gewissheit, dass da ein singuläres menschliches Wesen sich seiner Einzigartigkeit bewusst wird und *in diesem Bewusstsein* nach dem *Gesetz seines eigenen Handelns* sucht" (Gerhardt, 1997: 12). All das deutet eher auf eine gegenüber Horkheimer und Adorno auf einen späteren Zeitpunkt datierte Urgeschichte des Subjekts. Auch wenn die Homerischen Helden in einer Welt leben, die von Göttern bewohnt und beeinflusst wird, unterscheiden sie doch zwischen eigenen Handlungen und Taten, die auf göttlichen Einfluss zurückgeführt werden müssen. Eine dezidierte Kritik der Position von Snell und anderen wurde von Gill (1996) vorgelegt: "We should not simply accept their psychological and ethical presuppositions, and question their reading of the Homeric Material" (Gill, 1996: 41). Besonders die ethisch dominierten Vorannahmen über das Wesen personaler Identität würden modernen psychologischen Erkenntnissen nicht standhalten. Zudem gebe es zahlreiche Beispiele subjektiver Entscheidungen bei Homer. Zur archaischen Leiberfahrung bei Homer vgl. Rappe (1995: 35-94). Inwiefern eine Ethik durchaus bei Homerischen Konzepten anknüpfen kann, hat kürzlich Bernard Williams (2000) gezeigt.

⁴⁸ Dieser Bezug zu Habermas (1981: 47), ist zwar, ähnlich wie Görgemanns Rede von einem platonischen Insistieren auf Objektivität, anachronistisch, aber er veranschaulicht bei entsprechender Vorsicht doch die Absicht Platons auf subjektunabhängige Geltung.

⁴⁹ Der antiautoritäre und emanzipatorische Anspruch dieser Haltung sollte nicht unterschätzt werden. Inwiefern Platon durch sein Insistieren auf Objektivität und Wahrheitserkenntnis zugleich autoritär ist, wird im folgenden noch deutlich werden, wobei das Verhältnis von emanzipatorischen und dogmatischen Elementen in der politischen Philosophie Platons in der vorliegenden Arbeit nur am Rande behandelt werden kann. Zur Kritik an autoritären Herrschaftsphantasien Platons vgl. Popper (1945a), eine Verteidigung unternahmen z.B. (Frede (1996a) oder Neschke-Henschke (1996).

⁵⁰ Vgl. Platon (Apo.: 21a).

doch von ihrer Weisheit zu überzeugen, obwohl sie sich für weise halten. Daraus schließt Sokrates den bekannten Satz, dass er wohl insofern weiser sei, als die anderen, "dass ich, was ich nicht weiß auch nicht glaube zu wissen" (Platon, Apo.: 21d). Darin kommt kein Selbstwiderspruch zum Ausdruck und sicher auch keine Koketterie, sondern die tiefe Überzeugung, wonach bestehende Meinungen in Frage zu stellen sind. Aus dieser kritischen Haltung sollte man aber nicht den irreführenden Schluss ziehen, Sokrates oder sogar Platon sei es vor allem um die Auflösung von Wissen und Gewissheiten gegangen. Es ist nicht zutreffend, wenn Gottfried Martin konstatiert: "Die Einsicht in das Nichtwissen, das ist es, was Sokrates anstrebte, und sie ist es, die Platon in seiner Darstellung des Sokrates herausarbeiten wollte" (Martin, 1967: 129). Vielmehr ist diese Einsicht des Sokrates das Ergebnis einer langwierigen Suche nach einer bestimmten Art von gesichertem Wissen, die mit der Erkenntnis des Nichtwissens weder am Ziel ist, noch zum Abschluss kommt. Zwar verstand Platon unter Philosophen Menschen, die nach der Weisheit zwar streben, nicht aber über wahres, gesichertes Wissen verfügen, denn das sei "Gott allein" (Platon, Phd.: 278d) vorbehalten. Aber er will doch, soweit es irgend menschenmöglich ist, bei gesichertem Wissen ankommen. Die Kritik tradierter Überzeugungen ist das Mittel, nicht der Zweck der Philosophie. Insofern richtet sich die Abgrenzung von den Dichtern, die "nicht durch Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung" (Platon, Apo.: 22bc) nicht gegen die Suche nach Weisheit schlechthin. Sokrates, der Philosoph, macht zwar aus der Einsicht in das Nichtwissen seine Berufung, aber er beansprucht dabei, dass, indem er die vermeintlich Weisen als unweise erweist, "so helfe ich dem Gotte" (Platon, Apo.: 23b).⁵¹

Für die Geltung der tradierten mythischen Symbolisierungen jedoch, die sich auf die Autorität der göttlichen Eingebung durch die Musen stützen, ist der sokratische Dienst am Gotte prinzipiell destruktiv. Wo Hesiod noch für sich beanspruchte, Wissenswertes über die Schiffbaukunst zu vermitteln obwohl er damit zugeständenermaßen kaum Erfahrung hat, "da mich die Musen lehrten, mein Lied ohne Begrenzung zu singen" (Hesiod, Erga: 661), würde Platon auf eben dieser Begrenzung bestehen. Die geforderte Einsicht in das eigene Nichtwissen steht solchen mythischen Ansprüchen der Auffassung und Darstellung der Welt diametral entgegen. Auch wenn man den Mythos nicht für prinzipiell unhinterfragbar und statisch hält, so wird doch die strukturelle Negation mythischer Weltbilder an diesem Anspruch deutlich.⁵² Was sich in der sokratischen Berufung ausdrückt, wurde anachronistisch als 'methodischer Zweifel' verstanden. Man ist sogar so weit gegangen, in Platons Erkenntnistheorie die "Wurzel der Cartesischen Lehre" (Popper, 1960: 13) zu sehen. Die zeitgenössischen Kritiker von Sokrates und Platon haben in ihrer Kritik der Mythen freilich keine Einstellung gesehen, "die man 'Kritischen Rationalismus' nennen könnte" (Popper, 1960: 38)

⁵¹ Christina Schefer hat diese Form des Gottesdienstes als "Epiphanie des Apollon als Ursprung und Ziel der platonischen Philosophie" verstanden und daraus ein neues Paradigma der Platonforschung abgeleitet: "In diesem Sinn sehe ich im Zentrum des platonischen Denkens nicht länger Platons geschriebene 'Ideenlehre', aber auch nicht Platons 'ungeschriebene Lehre', sondern überhaupt keine Lehre mehr, vielmehr eine religiöse Erfahrung, die als solche unbeschreibbar und d.h. unsagbar ist" (Schefer, 1999: 436). Diese religiöse Lesart Platons hat sie ausgearbeitet in Schefer (1996; 2001). Ein Kritiker meinte dazu, Schefer "went to far in detecting Apollonian elements in Plato's whole oeuvre, particularly in assuming that such motifs remain the same" (Lautner, 1999: 159). In der vorliegenden Arbeit wird zwar die Bedeutung der Religion im Denken Platons höher eingeschätzt, als mitunter üblich, aber gleichwohl mache ich mir die Position der Burkert-Schülerin Schefer nicht zu eigen.

⁵² Hans Blumenberg meinte: "Der Mythos braucht keine Fragen zu beantworten; er erfindet, bevor die Frage akut wird und damit sie nicht akut wird" (Blumenberg, 1979: 219) Demgegenüber hatten die von Goody/Watt (1968: 68f.) erwähnten Forschungen die homöostatischen Assimilationsmechanismen mythischen Denkens verdeutlicht, wonach Mythen durchaus auf Veränderungen und Kritik reagieren können.

Vielmehr und angemessener erschien das Denken von Sokrates und Platon als Versuch, "die Götter nicht zu glauben, welche der Staat glaubt, sondern allerlei neues Daimonisches" (Platon, Apo.: 26b).⁵³ Inwiefern die sokratisch-platonische Philosophie weniger durch einen vorurteilslose Kritik an den traditionellen Mythen, sondern vielmehr durch neues Daimonisches gekennzeichnet ist, durch andere Überzeugungen, die von dem Postulat des Nichtwissens verdeckt werden, ist für die Untersuchung des Verhältnisses von Mythos und Logos im Denken Platons fundamental. Das Vorstellung, Sokrates und Platon begannen ihre philosophische Arbeit mit unschuldigen, vorurteilsfreien Frage, die lediglich der Ausdruck explorativen Neugierverhaltens sei, verschleiert die Prämissen und Ziele platonischer Philosophie. Das Ziel ist Gewissheit. Welche Prämissen durch das Postulat der Einsicht in das Nichtwissen verdeckt werden, möchte ich anhand der methodologischen und ontologischen Prämissen Platons verdeutlichen. An den Überzeugungen, die Platon im Rahmen seiner Anamnesis- und Ideenlehre förmlich wiederentdeckt, wird ersichtlich, welche Vorurteile er nur der Form nach aufgegeben hat und gegen welche anderen (mythischen) Vorurteile sich seine Philosophie richtet.

12.2 PLATONS METHODE DIALEKTISCHER ANAMNESIS

Platons Methode der Gewinnung sicheren Wissens knüpft an die sokratische *Mäeutik* (Hebammenkunst) an. Im Dialog *Theaitetos* erklärt Sokrates, er sei der Sohn einer Hebamme und sein Geschäft sei dem seiner Mutter ähnlich; es bestünde darin, für die "gebärenden Seelen" (Platon, Tht.: 150b) junger Männer Sorge zu tragen. Sokrates hat sich auf diese Form des Lehrens verlegt, weil er für sich selbst, wie wir gesehen haben, beansprucht "keineswegs etwa weise" (Platon, Tht.: 150d) zu sein. "Die aber mit mir umgehen, zeigen sich zuerst zwar zum Teil sehr ungelehrig; hernach aber bei fortgesetztem Umgange alle denen es der Gott vergönnt wunderbar schnell fortschreitend, wie es ihnen selbst und andern scheint; und dieses offenbar ohne jemals irgend etwas etwa von mir gelernt zu haben, sondern nur aus sich selber entdecken sie viel Schönes und gebären es; die Geburtshilfe indes leisten dabei der Gott und ich" (Platon, Tht.: 150d).⁵⁴ An diese Methode sind zwei Fragen zu richten: Welcher Art ist die Geburtshilfe, die Sokrates und der Gott leisten? Und worin besteht und woher stammt das Wissen, mit dem der Schüler, dem es vergönnt ist, schwanger geht? Platons Antworten auf diese beiden Fragen sind im Rahmen der platonischen Dialektik und der Wiedererinnerungs-

⁵³ Diesen Umstand möchte ich anhand einer Kritik von Peirce an Descartes verdeutlichen, die sich meines Erachtens auf Popper, Sokrates und Platon übertragen lässt, ohne dass man die Differenzen zwischen diesen Autoren übersehen sollte: "Wir können nicht mit völligem Zweifel anfangen: Wir müssen mit all den Vorurteilen beginnen, die wir wirklich haben, wenn wir mit dem Studium der Philosophie anfangen. Diese Vorurteile sind nicht durch eine Maxime zu beseitigen, denn es handelt sich bei ihnen um Dinge, bei denen wir gar nicht auf den Gedanken kommen, dass wir sie in Frage stellen *könnten*. Also wird dieser Vonvornherein-Skeptizismus eine bloße Selbsttäuschung sein und kein wirklicher Zweifel; und niemand, der die cartesische Lehre befolgt, wird eher zufrieden sein, als bis er alle jene Überzeugungen förmlich wiederentdeckt hat, die er der Form nach aufgegeben hat" (Peirce, 1868: 40)

⁵⁴ Der *Theätet* hat die Frage nach der Erkenntnis zu Gegenstand. "Der Exkurs zur Hebammenkunst wirkt wie ein Fremdkörper in der Erkenntnisuntersuchung, er ist aber [...] ein versteckter Hinweis Platons, worum es in der Untersuchung eigentlich geht" (Zehnpfennig, 2001: 171). Und das, worum es geht ist die Möglichkeit sicherer Erkenntnis. Da die Sinne nicht imstande seien, "das Gemeinschaftliche" (Platon, Tht.: 184b) aufzufassen, sei "Erkenntnis etwas anderes als die Wahrnehmung" (Tht.: 186e). In den "sinnlichen Eindrücken also ist keine Erkenntnis, wohl aber in den Schlüssen daraus. Denn das Sein und die Wahrheit zu erreichen, ist, wie es scheint, nur durch diese möglich, durch jene aber unmöglich" (Tht.: 186d). Durch die Kritik der Wahrnehmung soll, wie jüngst Hauskeller (1998: 171) gezeigt hat, vor allem der "Protagoreische Wahrheitsrelativismus" widerlegt werden. Vgl. dazu Detel (1972).

lehre zu suchen.

Dialektik gilt Platon als das leitende Mittel zur Wahrheitserkenntnis durch die Methode einer geordneten Folge des Rechenschaft gebens (*aitias logismos* bzw. *logon didonai*).⁵⁵ Sie ist die methodische Form der Prüfung des Grundes und insofern ein Mittel, ein Weg zur "Wahrheitssicherung durch die Zustimmung eines mitdenkenden und kontrollierenden Gegenübers" (Görgemanns, 1994: 62). Hieran wird nochmals die Orientierung der platonischen Erkenntnislehre an dem kritischen Individuum deutlich, wobei hervor zu heben ist, dass sich die Einsicht in die Wahrheit mit Hilfe des Logos "auch gegen persönliches Widerstreben" (Görgemanns, 1994: 60) vollziehe. In den dialektischen Diskursen sollen die Einzelnen durch Einsicht in die guten Gründe das wahre Wesen der Dinge und das gute Handeln erlernen und nicht durch eine unkritische Aneignung des in den mythischen Dichtungen überlieferten Wissens. Dialektik gilt bei Platon als eine Form der Wissenschaft, "die ihre Ergebnisse ausschließlich durch Analyse und Synthese der Begriffe (die im Medium der Sprache die seienden Ideen repräsentieren) gewinnt" (Gigon/Zimmermann, 1974: 98). Platon selbst gibt eine Definition der Dialektik im 7. Buch der *Politeia*, als seine erkenntnistheoretischen Überlegungen zu einem vorläufigen Ende gelangen: "Nennst du nun auch den Dialektiker, der die Erkenntnis und das Sein eines jeden fasst? Und wer die nicht hat, wirst du nicht von dem, inwiefern er nicht imstande ist, sich und anderen Rede zu stehen (*logon didonai*), insofern auch leugnen, er habe hiervon Erkenntnis?" (Platon, Rep.: 534b)

In dieser platonischen Konzeption der Erkenntnisgewinnung erlangt der Einzelne gesichertes Wissen über das wahre Wesen der Dinge nur, sofern er seine eigenen Vorstellungen zu hinterfragen und öffentlich zu rechtfertigen lernt. Wahrheit muss argumentativ begründbar und vertretbar sein. Nur was sich in der agonalen Auseinandersetzung von Rede und Gegenrede bewährt, "wie im Gefecht durch alle Angriffe sich durchschlagend [...und] durch dies alles mit einer unüberwindlichen Erklärung durchkommt" (Platon, Rep.: 534c), darf als Erkenntnis des Seins gelten. Die zentrale Forderung an den Dialektiker besteht in der Fähigkeit, begrifflich Rechenschaft abzulegen.⁵⁶ Diese für Platon und Sokrates zentrale Forderung verlangt, nur dasjenige zu glauben, worüber man sich und anderen Rechenschaft ablegen kann. Die Form der logischen Begründung erarbeiten die Gesprächsteilnehmer im Verlauf des Dialoges, wo sie unterschiedliche Definitionen eines Gegenstandes analysieren und aus der kritischen Unterscheidung (*dihairesis*) und Überprüfung der Konsequenzen spezifischer Bestimmungen Synthesen ziehen. "Diese Analyse und Synthese muss im Gespräch erfolgen. Dieses geht aus von einem partikularen und mehr oder minder zufälligen Consensus zwischen zwei Partnern, durchläuft die Prüfung des Dissensus im Fragen und Antworten und mündet in einen endgültigen und wesentlichen Consensus. Auf diesen Consensus kommt alles an" (Gigon/Zimmermann, 1974: 98) Mehr noch als bei Sokrates kommt in der philosophischen Anstrengung Platons tatsächlich auf die Erreichung eines Konsens alles an.⁵⁷ Ein solcher

⁵⁵ Das Problem der platonischen Dialektik ist überaus komplex und kann in dieser Untersuchung nur auf sehr unzureichende Weise berührt werden. Eine kompetente Untersuchung der Dialektik in den frühen und mittleren Dialogen Platons hat Peter Stemmer (1992) vorgelegt. Vgl. auch Gadamer (1982), Mojsisch (1996) und Böhme (2000: 100-109).

⁵⁶ "Verlässliche Erkenntnis liegt also dort vor, wo der Redende erklären kann, warum er das sagt, was er sagt" (Gigon/Zimmermann, 1974: 119). Zu Recht hat R.M. Hare darauf hingewiesen, die "Forderung nach 'Darlegung des Grundes', 'Rechtfertigung der Erklärung' (Rechenschaft ablegen über die Erklärung), 'Bestimmung (Ausgrenzung) der Ursache' oder nach 'einer expliziten Antwort auf die Frage Warum' (keine dieser Übersetzungen trifft die Bedeutung von *αιτίας λογισμός* ganz) ist Sokrates' und Platons zentralster und fruchtbarster Gedanke" (Hare, 1982: 36).

⁵⁷ Zu den Differenzen zwischen Platon, dem platonischen Sokrates und dem historischen Sokrates, der wo-

Konsens soll aber weder auf vorgängigen Meinungen noch auf bloßer Übereinkunft zwischen den Diskurspartnern beruhen, sondern endgültig und wesentlich sein, also eine Wahrheit zum Ausdruck bringen. Wenn aber bei Platon auf den Consensus alles ankommt, dann ist die Frage von Bedeutung, auf welche Weise er erzielt werden kann. Die dialogische Darlegung und Prüfung des Grundes ist ja die Methode der platonischen der Überprüfung von Wahrheitsansprüchen, aber es kommt Platon nicht auf die Suche an, sondern darauf, etwas Sicheres zu wissen. Oder, um bei der sokratischen Hebammenmetaphorik zu bleiben: die Geburtshilfe genügt sich nicht selbst, sondern sie muss auch etwas Ungeborenes zur Welt bringen. Die Existenz der ungeborenen Wahrheit ist dabei vorausgesetzt. "Platons Philosophie entwickelt sich aus dem sokratischen Dialog" und zielt "auf seinen Gegenstand, das wesentliche Sein und auf seinen Ursprung, die Idee des Guten [...] um sich im Bereich der Pänomene *wissend* zu bewegen" (Mojsisch, 1996: 167). An diesem Punkt kommt der platonische Skeptizismus an eine Grenze, denn Wahrheitssuche ist nicht möglich, ohne dass die Existenz von Wahrheit als absoluter Bezug angenommen wird und ohne dass der Suchende einige Vorannahmen darüber trifft, wie denn diese Wahrheit aussehen müsste. Die Suche nach Wahrheit ist nicht einfach.

Platon hat dieses Problem sehr wohl gesehen. In welcher Weise Platon sich dieser Schwierigkeit stellt, und wie er dabei über seine Forderung der Einsicht in das Nichtwissen hinausgeht, wird besonders im Dialog *Menon* deutlich. Im Verlauf ihres Disputes über die Bestimmung der Tugend geraten Menon und Sokrates in eine Aporie. Menon bemerkt, Sokrates habe ihn in Verwirrung gestürzt, so dass er nicht mehr weiß, was er vorher wusste. Daraufhin bemerkt Sokrates, dass die Verwirrung das *pathos* der Philosophen sei und behauptet, er selbst sei ebenso unwissend:⁵⁸ "So auch jetzt, was die Tugend ist, weiß ich keineswegs" (Platon, Men: 80d). Menon erweist sich daraufhin als gelehriger Schüler des universalen Zweifels, denn er stellt eine höchst skeptische Frage, die auf die notwendigen Vorurteile Platons zielt: "Auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weißt was es ist" (Platon, Men: 80d). Sokrates erkennt die grundlegende Bedeutung des *eristischen* Satzes, wonach Suche nach Wissen unmöglich sei und fasst die Konsequenzen der Frage des Menon wie folgt zusammen: "Ich verstehe wohl, was du sagen willst, Menon! Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst? Dass nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß: Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann nicht, was er suchen soll" (Platon, Men: 80e)

Menons Satz, demzufolge die Methode der Wahrheitsfindung durch universellen Zweifel eine Unmöglichkeit ist und daher wohl nur eine "bloße Selbsttäuschung" sein kann, "gefällt" Sokrates "gar nicht" (Platon, Men: 80e). Die Form, in der er ihn widerlegt, ist allerdings bezeichnenderweise der Mythos. Sokrates hat nämlich "von Männern und Frauen, die in göttlichen Dingen gar weise waren [...] etwas sehr Wahres, meines Erachtens, und sehr Schönes" (Platon, Men: 81a) gehört. Im folgenden führt Sokrates die Lehre von der Unsterblichkeit und Wiedergeburt der Seele ein und stützt sich dabei auf die Autorität von vielen "Priestern und Priesterinnen", die von dem, womit sie befasst sind "Rechenschaft geben" (*logon didonai*)

möglich stärker ausgeprägte subversive Neigungen hatte als Platon vgl. Böhme (1992: 25-37) und Vlastos (1991).

⁵⁸ Diese Stelle habe ich bereits in der Einleitung zum II. Teil dieser Arbeit erörtert, weil sie verschiedentlich zur Erklärung der Philosophieentstehung herangezogen wird. Der weitere Verlauf des Dialoges macht demgegenüber deutlich, dass diese Passage weniger die Entstehung der Philosophie erklärt als vielmehr ein Hinweis auf die unvermeidlichen Unzulänglichkeiten philosophischer Anstrengungen zu sein scheint.

sowie auf "Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind" (Platon, Men: 81ab). Dass Sokrates hier den Priestern und Dichtern die Fähigkeit zuspricht, über Fragen des Lebens nach dem Tode kompetente *logoi* zu formulieren, steht in einem gespannten Verhältnis zu seiner ansonsten geübten Kritik an den Mythologen. Weil die Seele nach Auskunft dieser zahlreichen Autoritäten unsterblich ist und oftmals wiedergeboren wird, "so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht" (Platon, Men: 81c). Aus dieser mythischen Erklärung zieht Sokrates einen weitreichenden Schluss, der die normative Basis seiner Wissenschaftstheorie sichtbar werden lässt: "Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung. Keineswegs also darf man jenem streitsüchtigen Satz folgen; denn er würde uns träge machen und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören; dieser aber macht uns tätig und forschend, welchem vertrauend, dass er wahr sei, ich eben Lust habe, mit dir zu untersuchen, was die Tugend ist" (Platon, Men: 81de). Diese Erklärung der Möglichkeit dialektischer Wahrheitssuche wird nicht zufällig in der Form eines Mythos dargeboten. Ein solcher Mythos ist weder auf einen Logos reduzierbar noch haben wir Grund, ihm eine eigene Wahrheit jenseits des logischen zuzusprechen. Auch Sokrates empfindet das Ungenügen seiner Begründung, denn er appelliert (nicht ganz im Einklang mit seiner antiautoritären Haltung) an das Vertrauen seines Gesprächspartners.⁵⁹

Weil die Möglichkeit vorurteilsfreier Wahrheitssuche nicht logisch begründet werden konnte, fordert Sokrates dazu auf, ihren Vorannahmen zu vertrauen, damit man nicht weichlich und träge, sondern tätig und forschend werde. Darin liegt ein normatives Element, ohne das platonische Wissenschaft nicht realisierbar ist, denn die mythisch begründete Wiedererinnerungslehre ist integraler und notwendiger Bestandteil der platonischen Erkenntnistheorie. Darauf hat auch Gadamer nachdrücklich hingewiesen: "Auch muss man sich, was bisher kaum geschehen ist, den inneren Zusammenhang der mythisch eingeführten Lehre von der Anamnesis, der Wiedererinnerung, im 'Phaidon' (72eff) und im 'Menon' (81cff) mit der Dialektik der *Dihairesis* bewußt machen" (Gadamer, 1990: 340). Die dialektische Form der Erkenntnissicherung durch kritische Prüfung eines mitdenkenden Gegenübers bedarf stets gewisser Vorannahmen. "Immer drückt sich darin so etwas wie ein Vorwissen aus. Wenn man etwas zu bestimmen oder zu benennen sucht, dann muss man schon wissen, was das Gesuchte ist" (Gadamer, 1990: 349).⁶⁰ Dieses Vorwissen selbst ist dabei keiner logischen Prüfung

⁵⁹ Bernhard Kytzler hat das Mythische dieser Argumentation herausgestellt: "Voraussetzung für die Erinnerung der erkennenden Seele ist ihre wiederholte Wiedereinkörperung; diese aber wird nicht logisch bewiesen, sondern mythisch-axiomatisch mitgeteilt und mit einem Pindarzitit bekräftigt. Die Sackgasse, in die sich die Untersuchung im ersten Teil begeben hatte mit dem Resultat, dass Wissen ohne ahnende Vorwegnahme nicht möglich sei, wird so überwunden mit dem Verweis auf 'weise Männer und Frauen' und ihre Verkündigungen" (Kytzler, 1978: 40). Ähnlich argumentiert Morgan, wenn er die Anamnesislehre als Teil einer orphisch-pythagoreischen "natural theology" Platons versteht: "Learning as recollection solves the paradox of inquiry, and it does so only if the objects are in the souls always. But this permanence requires, Plato thinks, the soul's immortality, which means that Plato can only save the possibility of inquiry if the soul is immortal" (Morgan, 1992: 237). Wie sich denken lässt, hat man eine solche Erklärung schon früh als unzureichend empfunden, wie etwa bei Aristoteles (Met.: 992b33-993a2) deutlich wird. Später hat man, so Lee (2000: 95), versucht, den Gedanken zu retten, indem man "die 'Mythologie des Vorgeburtlichen' in die 'Psychologie des Unbewussten' umdeutet". Diese Lesart sei z.B. bei Kant, Hegel und Stemmer (1992: 231f, 247f.) zu finden. Lee bestreitet hingegen jede mythologische oder bewusstseinsphilosophische Begründung von Vorwissen und sieht das "bei Platon selbst Gemeinte" darin, "dass man die Erkenntnis eines einzelnen, komplexen Sachverhaltes immer durch die Rückkehr zu einer zuvor bereits erkannten, allgemeineren Ansicht gewinnt" (Lee, 2000: 115). Diese Deutung krankt allerdings daran, dass damit unmöglich das Nicht-Wissen, sondern nur das unzureichende Vorwissen als hypothetisch-deduktiver Ausgangspunkt der Erkenntnis dienen kann. Platon, der die hypothetischen Deduktivismus für die mathematischen Disziplinen schon fast in Worte fasst, vgl. Platon (Phd.: 100a), Böhme (2000: 91-98), macht aber die Voraussetzungslosigkeit zur Voraussetzung wahrer Wissenschaft, vgl. Platon (Rep.: 511d-e), Böhme (2000: 99).

⁶⁰ Der innere Zusammenhang zwischen Anamnesis und Dialektik wird auch an der Etymologie des griechi-

zugänglich, sondern wird in Platons *Menon* in Form eines Mythos, der sich auf die Autorität von Priestern und Dichtern gründet, festgelegt. Wiedererinnerungslehre und Seelenwanderung müssen bei Platon als notwendige Voraussetzung für wahre Erkenntnis verstanden werden. Die Konsequenzen dieser Lehren für den Mythos werden im zehnten Buch der *Politeia* deutlich, wo Platon die Künstler ausgehend von der Ideenlehre kritisiert. Daran wird zudem ersichtlich, welche Vorannahmen Platon im Hinblick auf die "ganze Natur" (Platon, Men: 81d) und deren Struktur trifft.

12.3 PLATONS ANTI-MYTHISCH, MYTHISCHE KOSMOLOGIE

Im letzten Buch des Dialoges über den gerechten Staat wiederholt und radikalisiert Platon seine moralisch konzipierte Kritik an den Dichtern aus dem II. und III. Buch, aufgrund derer er die Poeten aus dem idealen Staat verbannt hatte. Ausgangspunkt für diese Zuspitzung ist dabei seine Ideenlehre, von der im Rahmen der vorliegenden Arbeit selbstverständlich nur einige allgemeinste Charakteristika berührt werden können.⁶¹ Dennoch scheint mir wenigstens eine kurze Erörterung derselben unabdingbar, denn in Platons Weltauffassung werden meines Erachtens die wesentlichen Überzeugungen wiederentdeckt, die er mit der Forderung der Einsicht in das eigene Nichtwissen nur der Form nach aufgegeben hat.

Obwohl Platon von Kindheit an "eine Liebe und Scheu" für Homer gehegt habe, sieht er sich doch genötigt, auch diesem Dichter gegenüber seine Skepsis walten zu lassen, denn "kein Mann soll uns doch über die Wahrheit gehen" (Platon, Rep.: 595c). Das Urteil über Homer und alle anderen nachahmenden Künste vor dem Gerichtshof der Wahrheit lautet, "dass diese um das Dreifache von der Wahrheit abstehen"(Platon, Rep.: 599a).⁶² Die Ursache für diese dreifache Entfernung von der Wahrheit erläuterte Platon am Beispiel der Herstellung von Bettgestellen. Wenn ein Künstler, ein Handwerker oder der Schöpfergott ein Bettgestell erschaffen, dann nehmen sie sich dabei unterschiedliche Modelle zum Vorbild. Der Maler oder sonst ein Künstler orientiert sich an einem der vielen verschiedenen sinnlich wahrnehmbaren Bettgestelle und stellt es künstlerisch dar. Der Handwerker hingegen bezieht sich bei seiner Arbeit auf ein ideales, wahrhaft seiendes Bettgestell. Vom Handwerker unterscheidet Platon den göttlichen "Verfertiger des wahrhaft seienden Bettgestells" (Platon, Rep.: 597d). Da der Gott das Bettgestell "als eines dem Wesen nachbildet" nennt Platon ihn "den Wesensbildner", den Tischler nennt er "den Werkbildner" und den Künstler "Nachbildner"

schen Wortes *aletheia* deutlich, das in der Regel mit 'Wahrheit' übersetzt wird. Heidegger überträgt es mit "Unverborgenheit" (Heidegger, 1947: 26), weil durch Präfix *a-* das Verdeckte, Verborgene (*-leth*) negiert wird. "Da aber dieses durch *a-* negierte Bedeutungselement *-leth-* auch in dem Namen für *Lethe*, den mythischen Strom des Vergessens, vorkommt, kann man von der Bildung des Wortes *aletheia* her die Wahrheit auch als das 'Unvergessene' oder 'Nichtzuvergessene' auffassen" (Weinrich, 1997: 16). Wahrheit wäre dann das Unvergessene, das mit Hilfe der mæutischen Dialektik wiedererinnert werden soll. Auch Popper greift diese Übersetzungsmöglichkeit auf: "Durch den Akt der Erinnerung, der *anamnesis*, wird Wahrheit erneut zu dem, was unverborgen und unvergessen ist (*alethes*)" (Popper, 1960: 13).

⁶¹ Ob etwa Platon mit den Ideen "eine Art von Gegenstand meint, der vom Geist unabhängig existiert" (Hare, 1982: 57) oder ob sie vielmehr "allein funktional zu interpretieren" (Gloy, 1995: 82) sind, kann und muss hier nicht erörtert werden. Ebenso wenig, wie die Probleme, die sich für Platon hinsichtlich des Verhältnisses von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen und Ideen (*Methexis*-/Teilhabe-Problem) ergeben, oder welche Bedeutung der mathematischen Geometrie und dem inneren Zusammenhang zukommt, "der zwischen Idee und Zahl besteht, dass sie nämlich beide 'Einheit' von Vielem sind" (Gadamer, 1982: 291). Desgleichen vernachlässige ich die Frage nach dem Verhältnis von Ideenschau und Dialektik, vgl. Böhme (2000: 103f.) oder ob sich Platon sich in den späteren Dialogen von seiner Ideenlehre distanziert hat vgl. Görgemanns (1994: 88f.).

⁶² Zu Platons Kunstauffassung vgl. Kardaun (2000), weitere Literaturhinweise dort.

(Platon, Rep.: 597de). Künstler wie zum Beispiel Maler oder Tragödiendichter produzieren in ihrem Schaffen Abbilder von Abbildern, deshalb gelten sie Platon als "ein dritter von dem Könige und dessen wahren Wesen"(Platon, Rep.: 597e). Hier wird also mit Blick auf die Wahrheit der "Dichter unter den Rang des Handwerkers" (Gadamer, 1934: 200) gerückt, da seine nachbildnerische Kunst von der Wirklichkeit noch weiter abstehe.

Diese Klassifizierung setzt eine bestimmte Konzeption von Wirklichkeit, eine bestimmte Auffassung vom Seienden voraus, die der Feststellung, der Nachbildner sei davon doppelt so weit entfernt, erst einen Sinn verleiht. Die Ontologie, die der Dichtung den Status drittrangiger Nachbildung zuweist, beruht auf der platonischen Ideenlehre. Deren wesentliche Prämisse besteht bekanntlich darin, dass für Platon wahre Erkenntnis nicht die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern nur die unwandelbaren Ideen zum Gegenstand haben kann.⁶³ Nach Auskunft von Gottfried Martin (1969: 110) findet sich die erste ausführliche Erwähnung der Ideenlehre im *Phaidon*. Der Dialog *Phaidon* spielt in der Todeszelle des Sokrates, wo er seinen Schülern die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen sucht, um zu erklären, warum er sich nicht vor dem Tod fürchtet. Dabei konstatiert er, die Suche nach Wahrheit könne sich nicht an den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen orientieren, sondern "mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken (*logois*) meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen" (Platon, Phd.: 99c).⁶⁴ Auf eine Nachfrage des Kebes erläutert Sokrates diese Zuflucht: "Ich will nämlich gleich versuchen, dir den Begriff der Ursache aufzuzeigen, womit ich mich beschäftigt habe, und komme wiederum auf das Abgedroschene zurück und fange davon an, dass ich voraussetze, es gebe ein Schönes an und für sich und ein Gutes und Großes und so alles andere, woraus, wenn du mir zugibst und einräumst, dass es sei, ich dann hoffe, dir die Ursache zu zeigen und nachzuweisen, dass die Seele unsterblich ist" (Platon, Phd.: 100b).

Platon macht kein Geheimnis daraus, dass er die Existenz des an und für sich Seienden voraussetzt, ohne diese Hypothese zu beweisen oder auch nur den Anspruch zu erheben, sie schlüssig beweisen zu können. Die Existenz des Schönen, Guten oder Großen an und für sich wird nicht mit Hilfe eines Logos hergeleitet, sondern als gegeben vorausgesetzt. "Die Hypothese des Eidos [...] wird nicht geprüft, sondern auf ihre Konsequenzen hin entwickelt, um selbst den Prüfstein zu bilden, an dem die Sachangemessenheit von Rede und Argumentation sich prüfen lassen muss" (Gadamer, 1978: 76). Entsprechend definiert Platon, dass "die Philosophen die sind, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise verhaltende fassen können" (Platon, Rep.: 484b). Demgegenüber orientiere sich der Dichter an den Erscheinungen und kann daher zu der Sache angemessenen Reden und Argumenten, also zu wahren Sätzen niemals gelangen. Der Mythos verfällt der Kritik, weil er seine Rede nicht an dem Prüfstein der ewig seienden Ideen abgleicht, sondern das sinnlich Gegebene und Veränderliche nachbildet. Das erkenntnistheoretische Urteil über den Mythos ist so vernichtend, weil sich die Dichtung an Erkenntnisgegenständen orientiert, die selbst wandelbar sind, während nach Maßgabe der Ideenlehre nur die Erkenntnis stets gleichbleibender, unveränderlicher und ewiger Gegenstände wahre und gute Erkenntnis ist. "Aus der Annahme, dass die Qualität des Wissens von den Gegenständen der Erkenntnis abhängt, ergibt sich für Platon die erkenntnis-

⁶³ "Es ist für Plato die Realität der Formen allein, der Ideen, um die es sich in der Erkenntnis handeln kann" (Gadamer, 1988: 335).

⁶⁴ Rafael Ferber bemerkt hierzu: "Statt der Sinneswahrnehmung, die uns in Widersprüche und Verwirrung führt, sollen Vernunftgründe verwendet werden" (Ferber, 1995: 43). Die Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung für die Erkenntnis wird explizit im *Theaitetos* erörtert. Vgl. Platon (Th.: 151e-187a).

theoretische Grundthese, dass gesichertes Wissen nur von solchen Gegenständen möglich ist, die stets gleichbleibend, unveränderlich, ewig sind" (Mittelstraß, 1995: 185). Die tradierten Mythen seien nicht im Stande, gesichertes Wissen dieser Art zu vermitteln.

Welche moralische Relevanz Platon dem Streben nach Ideenerkenntnis beigemessen hat, möchte ich anhand der Erörterung einer Passage des *Timaios* verdeutlichen. Damit komme ich auf die Überlegungen vom Anfang dieses Kapitels zurück, wonach Platon zwischen ethischen und erkenntnistheoretischen Fragen nicht streng unterscheidet und die Erkenntnis des geregelten Kosmos zum Vorbild geregelter menschlicher und zwischenmenschlicher Verhältnisse beitragen soll. Nach einigen resümierenden Bemerkungen zu einem vorangegangenen Gespräch über Gerechtigkeit sowie einem Bericht über Entstehung und Untergang der Stadt Atlantis, beginnt Timaios "als tiefster Kenner der Natur" (Platon, Tim: 27a) mit einer Darstellung des Weltalls.⁶⁵ Nach einer pflichtgemäßen Anrufung der Götter führt er eine grundlegende Unterscheidung zwischen dem veränderlich Werdenden und dem einheitlich Seienden ein.

"Das Eine ist durch vernünftiges Denken mittels des Verstandes erfassbar, denn es bleibt immerdar sich selbst gleich, das andere ist nur der (schwankenden) Meinung eben in dieser unvollkommenen Form erfassbar mittels der Sinnenwahrnehmung ohne Beteiligung des Verstandes, denn es ist in beständigem Werden und Vergehen begriffen ohne je zum Sein zu gelangen." (Platon, Tim: 28a). Der von Platon vorausgesetzten Unterscheidung zwischen dem einheitlich Seienden und den wandelbaren Phänomenen korrespondiert die Annahme, dass vernünftiges Denken sich auf dieses Eine zu richten habe und nicht auf die unvollkommene Form des sinnlich Wahrnehmbaren. Auch der göttliche Wesensbildner orientiert sich selbstverständlich an den Ideen, wenn er "diese Welt notwendig [als] ein Abbild von etwas" (Platon, Tim: 29b) verfertigt. "Zwar legt der Demiurgos, als mythische Figur der Vernunft, die Gesetze des Kosmos fest" (Szlezák, 1996: 37), doch tut auch er das schon mit Blick auf das Eine und nicht etwa auf das veränderliche Viele. Dazu zitiere ich zwei längere Passagen aus dem *Timaios*: "Jedes Ding nun, dessen Form und Wirkungsart der Bildner (*Demiurg*) herstellt im beständigen Hinblick auf das sich immerdar Gleichbleibende, das ihm dabei zum Muster dient, muss auf diese Weise auf das Beste gelingen, blickt er dabei aber auf das Gewordene hin und nimmt er sich dieses zum Muster, dann fällt das Werk nicht gut aus" (Platon, Tim: 28ab) "Doch muss man wieder hinsichtlich seiner fragen, nach welchem der beiden Muster der Baumeister es bildete, ob nach dem unwandelbaren und ewig gleichen oder nach dem gewordenen. Wenn nun dieses Weltall schön und wohlgeraten, und der es bildete ein guter Werkmeister ist, so ist es offenbar, dass er nach dem Ewigen blickte; im anderen Falle aber, den auch nur in den Mund zu nehmen eine Lästerung sein würde, nach dem Gewordenen. Nun ist es doch für jedermann klar, dass er nach dem Ewigen blickte, denn die Welt ist das Schönste von allem Gewordenen" (Platon, Tim: 29ab).

Neben den unhinterfragten Vorannahmen der platonischen Weltentstehungslehre, derzufolge die wahre Welt unwandelbar und ewig gleich sei, kommt in der Konzeption des Demiurgen die moralische Dimension zum tragen. Die einheitliche und unwandelbare Form, in der jedes Ding von dem Demiurgen mit Blick auf die Ideen geschaffen wurde, gewährleiste auch die ideale Güte natürlicher und menschlicher Ordnung. "Das Gute, das sich auf verschiedenen Ebenen erweist, besteht in der *Einheit in der Vielheit* in einem ontologischen, kosmologi-

⁶⁵ Der Atlantisbericht wird übrigens mit dem Anspruch vorgetragen "keine erdichtete Sage, sondern eine wahre Geschichte" (Platon, Tim: 26e) zu sein, aber sie hat für den Dialog soweit ich sehe kaum argumentative Bedeutung.

schen, ethisch-politischen Sinne" (Reale, 1996: 11). Hätte sich der imaginierte Schöpfer nicht an dem Unwandelbaren, sondern an dem Veränderlichen orientiert, so wäre die Welt nicht lediglich anders, sondern so schlecht, dass Platon darauf verzichtet, es auszusprechen. Aber das Weltall "ist gut, weil es Werk des Welterschöpfers ist, welcher gut ist" (Szlezák, 1996: 39). Mir scheint, es handelt sich in dieser Argumentation um einen Zirkelschluß: Die Güte des Demiurgen verbürgt die Schönheit des Gewordenen und die Schönheit des Gewordenen verbürgt die Güte des Demiurgen. Die Bildlichkeit der platonischen Kosmologie ist dabei nicht arbiträr, sondern Ausdruck seiner Überzeugung, dass der Kosmos vernünftig eingerichtet ist: "Eine zentrale Rolle spielt dabei der Gedanke, dass ein vernünftiger Kosmos besser wäre als ein unvernünftiger, weshalb der Kosmos nicht nur einen Körper, sondern auch eine Seele besitzen muss" (Mesch, 2002: 205) Die Existenz des immerdar Gleichbleibenden sowie der mythischen Figur des Demiurgen ist in jedem Fall vorausgesetzt, denn sie müssen die Vernünftigkeit, und damit die vernünftige Erkennbarkeit der Welt gewährleisten.⁶⁶

Die von Platon postulierte Einheit des Seienden geht aller Erkenntnis voraus. Dabei ist sie jedoch mit einer normativen Forderung verbunden: Wie der Demiurg das Unwandelbare zum Muster nahm, so muss auch der Philosoph, der nach einer "Verähnlichung mit Gott" (Platon, Tht.: 176b) strebt, seinen Blick auf diese Muster richten. Die enge Verflechtung ontologischer Prämissen mit normativen Forderungen hat Thomas Szlezák hervorgehoben: "Es war die feste Überzeugung Platons, dass Seele, Staat und Kosmos in einem ontologisch begründeten Zusammenhang stehen und dass daher die Erkenntnis dieser Bereiche einheitlich aus denselben Prinzipien zu gewinnen ist. Einheit der Seele, Einheit des Staates und Einheit der Welt bedeuten unmittelbar auch das Gutsein des betreffenden Bereichs. Das positive Prinzip des Einen-Guten und das negative der Unbestimmtheit finden sich in allen 'Mischungen', die die Dinge dieser Welt ausmachen. Daher werden Gutsein und Schlechtsein, *arete* und *kakia* notwendig zugleich erkannt, und zugleich mit ihnen die Unwahrheit und Wahrheit von allem Sein" (Szlezák, 1996: 41). Die Art, in der Platon die Menschen, den Staat und den Kosmos in einem geordneten ontologischen Zusammenhang versteht, bestimmt auch den Rahmen der möglichen und sittlich richtigen Handlungen. Das lässt den Schluss zu, dass in Platons "sozio-kosmischen Universum" (Topitsch, 1986: 58) tatsächlich, wie auch im Mythos, "Modellvorstellungen [...] nicht nur aus der menschlichen Lebenswelt in den 'Makrokosmos' projiziert, sondern von dort aus auch wieder auf den irdischen 'Mikrokosmos' rückbezogen" (Topitsch, 1986: 59) werden.

Woher aber stammt die Modellvorstellung von Gegenständen, die stets gleichbleibend, unveränderlich und ewig sind, wenn sie weder aus der sinnlichen Erfahrung, noch aus dem Spektrum des überlieferten mythischen Wissens herrührt? Offenbar war Platons erkenntnistheoretische Grundthese bereits ohne alle Ableitung fertig da. Trotz der Forderung in die Einsicht des eigenen Nichtwissens *weiß* Platon von vorneherein, dass die Wahrheit, nach der er sucht, nur einem immer Gleichen zukommen kann. Die Vorannahmen über die Struktur des Seienden bei Platon können treffend als Metaphysik bezeichnet werden, obwohl erst Aristoteles diesen Begriff als Wissenschaft von den "ersten Prinzipien und Ursachen" (Aristoteles,

⁶⁶ Aus diesem Grund ist in der Tat "der Mythos der Weltgestaltung keine bloß didaktische Veranstaltung" (Mesch, 2002: 212). Vielmehr wird sich, wer den Kosmos als vernünftiges Gebilde beschreiben möchte "vielleicht nicht unbedingt der Konzeption eines Demiurgen bedienen müssen, wohl aber irgendeiner temporalen Metaphorik, und sei diese auch als bloße Metaphorik kenntlich gemacht" (ebd. 213). Christopher Rowe geht daher zurecht davon aus, dass für Platon die Vernünftigkeit der Welt an einen Träger der Vernunft gebunden ist: "Den Gedanken, dass das Weltall ein Lebewesen sei, sollten wir unbedingt als durch und durch platonisch akzeptieren" (Rowe, 2002: 175).

Met.: 982b) definierte.⁶⁷ Über die ersten Prinzipien und Ursachen, die ewig seienden Ideen, kann Platon nicht mit Hilfe der begründeten Rede des Logos urteilen, sondern nur in Formen, die uns dem Mythos näher zu stehen scheinen, wie etwa die Konzeption der Idee des Guten, des Demiurgen "als mythische Figur der Vernunft"(Szlezák, 1996: 37), oder der Seelenwanderungs- und Wiedererinnerungslehre. Platons Suche nach einer Form verlässlichen Wissens führt ihn unweigerlich zu Annahmen, über die er nicht mit den Mitteln des Logos Rechenschaft ablegen kann und die doch notwendige Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis im platonischen Sinne sind. Diese für Platon unverzichtbaren metaphysischen Vorannahmen scheinen uns heute bloße Mythen zu sein und tatsächlich treten sie bei Platon oft in der Gestalt des Mythos auf. Obwohl die mythisch anmutenden Elemente in Platons Dialogen demnach deutlich von der überlieferten symbolischen Ordnung zu unterscheiden sind, der sie ihrer Struktur und ihrem Inhalt nach widersprechen, sind sie doch ein unverzichtbarer integraler Bestandteil seiner Philosophie. Ohne sie ließe sich die von Platon mit seiner Philosophie gesuchte absolute Geltung des Logos nicht legitimieren. Dass Platon dem Logos mehr zumutet, als er leisten kann, resultiert aus seiner Sorge um die politischen und sittlichen Zustände in der Polis. Wie sich anhand der platonischen Ethik noch deutlicher zeigen wird, macht allein die Ideen-Metaphysik aus der Zuflucht zum Logos eine Bewegung, die nicht allein von etwas Schlechtem (der verwirrenden sinnlichen Wahrnehmung) weg, sondern auch auf etwas Gutes (gesichertes Wissen) hin führt.

⁶⁷ "Das Problem, das den Mythos in einer Philosophie, die sich ganz im Logos zu befestigen sucht, noch einmal heraufstreibt, ist die Frage nach der Einheit einer das Werden überdauernden Anwesenheit. Diese Frage gibt es nicht 'an sich'. Sie entspringt selbst erst dem Ideen-Denken, so wie dieses der Sorgen um die Beständigkeit des menschlichen Ethos entsprungen ist" (Hirsch, 1971: 386). Damit sind es für Hirsch die politischen Ambitionen Platons, die ihn zur Ausbildung einer mythisch formulierten Metaphysik treiben und mit der "Meta-Physik verschwindet der Mythos [...] nicht aus dem Logos, sondern in den Logos" (Hirsch, 1971: 387).

13 PLATONS ETHISCHE ABGRENZUNG VOM MYTHOS

Auf den vorangegangenen Seiten habe ich versucht zu zeigen, dass Platons Kritik am Mythos als Konsequenz seine Suche nach gesichertem Wissen zu verstehen ist. Dabei zeigte sich, dass auch seine erkenntnistheoretisch konzipierte Kritik an den Mythen nicht auf mythische Elemente verzichten konnte und zudem von einer ethischen Dimension bestimmt ist. Anhand der folgenden Darstellung seiner im engeren Sinne ethisch motivierten Abgrenzung vom Mythos soll untersucht werden, welcher Art diese normativen Implikationen sind. Dabei konzentriere ich mich hauptsächlich auf die *Politeia*, denn im 2. und 3. Buch dieses Dialoges wird Platons ablehnende Haltung gegenüber den sittlichen Gehalten der überlieferten Mythen explizit. In einem ersten Schritt werde ich im Sinne einer Problemexplikation den zentralen Gegenstand der *Politeia* erörtern. Das ist die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit und der richtigen Erziehung (13.1). Daher beziehe ich mich in der Hauptsache auf das Problem der Gerechtigkeit und lasse Platons Auseinandersetzung mit anderen Tugenden beiseite. Die Suche nach der Idee der Gerechtigkeit führt den platonischen Sokrates zu einer dezidierten Kritik der überlieferten Mythen und ihrer sittlichen Gehalte, die in eine rigide Zensur mündet (13.2). Daran anschließend werde ich zeigen, inwiefern Platons Abgrenzung von den Dichtern und seine eigene Konzeption von Gerechtigkeit selbst mythisch-religiöse Elemente zur Voraussetzung hat (13.3).

13.1 PLATONS KONZEPTION DER ERZIEHUNG ZUR GERECHTIGKEIT

Die *Politeia* ist der Frage gewidmet, ob die Gerechtigkeit ein Gut ist, das man um seiner selbst suchen sollte. Nach einem Disput mit dem Sophisten Thrasymachos, der behauptet hatte, "das Gerechte sei nichts anderes als das dem Stärkeren zuträgliche" (Platon, Rep.: 338c) - eine These, die Sokrates als selbstwidersprüchlich zu erweisen sucht - greifen Glaukon und Adeimantos die Frage nach der Gerechtigkeit zu Beginn des 2. Buches wieder auf.⁶⁸ Zunächst fasst Glaukon nochmals die vorherrschende Meinung, "was Thrasymachos und tausend andere sagen" (Platon, Rep.: 358c) zusammen, wonach man sich um ein gerechtes Leben "nur des Lohnes und des Ruhmes willen bemühen muss, an und für sich aber es fliehen, weil es beschwerlich ist" (Platon, Rep.: 358a). Gäbe man aber jedem die Macht zu tun, was immer er wolle, so würde die wahre Natur des gerechten wie des ungerechten Menschen offenbar. "Dann würden wir gewiss den Gerechten auf frischer Tat ertappen, dass er nach ganz demselben strebt wie der Ungerechte, des Mehrhabenwollens wegen, nach welchem jedes Wesen pflegt als nach einem Gute zu trachten und nur durch das Gesetz und mit Gewalt abgelenkt wird zur Hochhaltung des Gleichen" (Platon, Rep.: 359c)

Demzufolge strebe kein Mensch von sich aus nach Gerechtigkeit, kein Mensch wäre von Natur aus gerecht, sondern nur unter dem Druck der Gesetze und der Gewalt anderer. Die Natur des Menschen, das Mehrhabenwollen (*Pleonexie*) stünde dem entgegen. Die Gerechtigkeit scheint nicht als ein Wert an sich zu gelten. Hier begegnet uns die eine der von Platon in den *Nomoi* diagnostizierten Ursachen für das anhaltende Übel in den Staaten wieder. Seiner Liebe zum Reichtum entsprechend sei der Mensch, sofern er keine Sanktionen zu fürchten

⁶⁸ Möglicherweise ist das erste Buch der *Politeia* ursprünglich ein eigenständiger, älterer Dialog gewesen. Vgl. Schütrumpf (1997: 31), Zehnpfennig (2001: 43-62).

braucht, zu jeder schändlichen Tat bereit "ohne die geringste Spur von Skrupel zu empfinden, wenn sie ihn nur in den Stand setzt, wie ein Tier alles mögliche zu essen und zu trinken und sich jede erdenkliche Befriedigung seiner Liebesgelüste zu verschaffen" (Platon, Leg.: 831d). Um diese Einschätzung zu verdeutlichen, gibt Glaukon einen überlieferten Mythos über den Ring des Gyges wieder:⁶⁹ Durch Zufall kommt der rechtschaffene Hirte Gyges in den Besitz eines Ringes, der ihm die Fähigkeit verleiht, sich unsichtbar zu machen. Gyges nutzt die damit verbundenen Möglichkeiten aus, indem er die Frau des Königs zum Ehebruch verleitet und mit ihr gemeinsam den Herrscher ermordet, um selbst an dessen Stelle zu treten. Der Mythos von Gyges und seinem Ring steht also "als Beispiel glückhaften Verbrechertums" (Reinhardt, 1939: 177).⁷⁰ In der anschließenden Interpretation erläutert Glaukon, dass sich wohl jedermann die Kraft des Ringes in ähnlicher Weise nutzbar gemacht hätte und sieht darin einen starken "Beweis dafür, dass niemand mit gutem Willen gerecht ist, sondern nur aus Not"(Platon, Rep.: 360c). Im Gegenteil: Hätte Gyges den Ring nicht zum Zwecke des scheinbar natürlichen Strebens nach individueller Genussmaximierung verwendet, so wäre er bei seinen Zeitgenossen auf Unverständnis gestoßen. Gyges würde dann "denen, die es merkten, als der Allerelendeste vorkommen und als der Allerunverständigste" (Platon, Rep.: 360d). Glaukons Zeitgenossen, so darf man folgern, erscheint somit zumindest ein gewisses Maß an Raffgier, wenn sie sicher straflos bleibt, vernünftig und zweckmäßig zu sein.

Adeimantos ergänzt die Darstellung Glaukons mit dem Hinweis auf die schlechte Erziehung der Jugend durch die Väter und die Mythendichter. Er problematisiert insbesondere, dass die Erzieher die Heranwachsenden schlecht unterrichten, wenn sie diese zu rechtem Handeln anhält "nicht indem sie die Gerechtigkeit selbst loben, sondern den daraus entstehenden guten Ruf" (Platon, Rep.: 363a). Adeimantos wendet sich somit gegen die Gepflogenheit, Gerechtigkeit auf ihre Resultate und ihre nützlichen Konsequenzen hin zu bewerten. Dabei bezieht er die Dichter explizit in seine Kritik mit ein, insofern auch sie dem Gerechten Lohn und dem Ungerechten Strafe im Jenseits verheißen, ohne das Wesen der Ungerechtigkeit selbst zu verurteilen. Selbst das Verhalten der Götter würden sie in einer Weise darstellen, als sei die Gerechtigkeit nur ein bloßes gesellschaftliches Mittel und kein Zweck an sich. Damit wollen sich Glaukon und Adeimantos nicht zufrieden geben und sie legen Sokrates ihr Anliegen vor: "Zeige uns also in deiner Rede nicht nur, dass Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit, sondern wozu jede den, der sie hat, machend, an und für sich, mag sie nun Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht, die eine gut ist und die andere schlecht" (Platon, Rep.: 367e).

Der Nachweis, dass Gerechtigkeit an sich gut ist und nicht nur aus konsequentialistischen oder utilitaristischen Gründen, ist die zentrale Aufgabenstellung der *Politeia*. Der Forderung seiner Schüler versucht der platonische Sokrates nachzukommen, indem das Wesen der Gerechtigkeit analysiert. Dazu nimmt er zwei wichtige Vorklärung vor. Erstens übersetzt er die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit in die Frage, was ein gerechter Mensch ist.

⁶⁹ Wie auch Bernhard Kytzler (1978: 72) zurecht bemerkt hat, hat dieser Mythos lediglich eine illustrierende Funktion. "Die Geschichte ist von Anfang an in den Dienst einer zu beweisenden These gestellt" und wird anschließend mit Blick auf ihre "Nutzanwendung" erörtert. Zur Deutung der Gyges-Erzählung im Zusammenhang mit den anderen Mythen in der *Politeia* vgl. Cürsgen (2002: 51-54).

⁷⁰ Bei Herodot (Hist.: I,8-13), der ca. 70 Jahre vor Platon schrieb, findet sich eine Version dieses Mythos, in welcher der Zauberring fehlt und wo sich Gyges nur widerstrebend und auf Treiben des Königs selbst in das Schlafgemach der Königin begibt, weil der König mit der Schönheit seiner Frau prahlen möchte. Die Königin bemerkt den Betrug und verlangt von Gyges, seinen Herrn zu töten. "Aus dem Usurpator, dem Verbrecher Gyges ist ein Wehrloser, sich Sträubender geworden, der vergebens treu und rein sein möchte" (Reinhardt, 1939: 179).

Der Fragestellung seiner Gesprächspartner entsprechend geht es ihm dabei nicht um konkrete Handlungsanleitungen oder das Abwägen der Folgen gerechten oder ungerechten Handelns, sondern um die Gerechtigkeit als gute innere Eigenschaft an sich. Es geht damit auch, "weniger um die Frage: 'Was soll der Mensch (in bestimmten Situationen) tun?'" als um die Frage: "Wie soll der Mensch (in seinen seelischen Eigenschaften) sein?" (Görgemanns, 1994: 122). Damit verlegt Platon die Frage nach der Gerechtigkeit eines Menschen von der äußeren Erscheinung und den Folgen seines Handelns in seine seelische Struktur, also in die innere Motivation seines Handelns. Darin ist auch der Grund zu sehen, warum Platon in der *Politeia* den Fragen der Erziehung ausführlichen Raum gibt.⁷¹ Um auf die so veränderte Fragestellung eine Antwort zu geben, schlägt Sokrates vor, statt an einem einzelnen Menschen zunächst am Modell einer idealen Polis das Wesen der Gerechtigkeit zu untersuchen. Die zweite Vorklärung betrifft also die Untersuchung eines gerechten Staates an Stelle eines einzelnen gerechten Menschen. "Vielleicht also ist wohl mehr Gerechtigkeit in dem Größeren und leichter zu erkennen. Wenn ihr also wollt, so untersuchen wir zuerst an den Staaten, was sie wohl ist, und dann wollen wir sie so auch an den Einzelnen betrachten, indem wir an der Gestalt (*idea*) des Kleineren die Ähnlichkeit mit dem Größeren aufsuchen" (Platon, Rep.: 368ef).⁷²

Platon entwirft nach diesen beiden Vorklärungen ein idealtypisches Bild von der Entstehung einer Stadt, um zu prüfen, an welcher Stelle das Wesen der Gerechtigkeit zum Tragen kommt. An den Anfang seiner Konzeption stellt er die Arbeitsteilung, die aus den einfachen Bedürfnissen und der verschiedenartigen Natur der Mensch notwendig und sinnvoller Weise hervorgehe. Durch das Verlangen nach etwas mehr Luxus entstehe die üppige Stadt, in der dann auch spezialisierte Wehrmänner und Herrscher notwendig würden.⁷³ Ausgehend von der Frage nach den erwünschten Eigenschaften der Menschen in einem idealen Staat vertieft Platon seine Untersuchung der Gerechtigkeit anhand einer Erörterung der richtigen Erziehung: Ihr kommt bei der Entwicklung und Pflege der inneren Eigenschaften großes Gewicht zu, "denn da wird vornehmlich das Gepräge gebildet und angelegt, welches man jedem einzeichnen will" (Platon, Rep.: 377b). Dadurch begründet sich die besondere Bedeutung der Pädagogik in dem Dialog über die Gerechtigkeit und die Frage nach dem Wesen derselben als einer an sich wertvollen inneren Eigenschaft führt Platon zu der Erörterung der richtigen Vorbilder guter Erziehung. Die Frage nach der richtigen Erziehung wiederum zieht eine Untersuchung der mythischen Dichtungen nach sich, was "auf dem Hintergrunde der autoritativen erzieherischen Geltung der Dichtung" (Jaeger, 1933: II,294) in der griechischen Gesellschaft nur naheliegend ist.⁷⁴ Da die Dichtungen, insbesondere Homerischen Epen von zentraler Be-

⁷¹ "Diese Art der Fragestellung passt sehr gut zu dem erzieherischen Interesse, das mit Platons Ethik stets verbunden ist: In der Erziehung sollen die erwünschten Eigenschaften entwickelt und gepflegt werden" (Görgemanns, 1994: 122f.).

⁷² In der Annahme, "der gerechte Staat wiederhole die Struktur eines gerechten Individuums" (Höffe, 1997: 92) kommt erneut Platons These einer Strukturhomologie zwischen Staat und Individuum zu Ausdruck, die aufgrund der engen Verknüpfung von Polis, Psyche und Kosmos gerechtfertigt sei. Vgl. Szlezák (1996: bes. 41). Wenn man Platons Bemerkungen wörtlich nimmt, dann ist der Staat also "nicht der eigentliche Gegenstand" des platonischen Hauptwerkes, sondern vielmehr "das heuristische Mittel" (Schütrumpf, 1997: 29), um die Idee der Gerechtigkeit am Beispiel einer größeren Einheit zu erklären.

⁷³ Vgl. Platon (Rep.: 369c-374d).

⁷⁴ Jaeger hebt besonders die Bedeutung Homers für die juristische Sphäre hervor: "Das sogenannte ungeschriebene Gesetz ist in Wahrheit in der Dichtung kodifiziert. Ein Vers des Homer ist, wenn rationale Gründe fehlen, immer der beste Autoritätsbeweis" (Jaeger 1936, II,289). Auch Stephen Halliwell beantwortet die Frage nach den Gründen für eine Dichterkritik in einer Studie über den gerechten Staat mit der Bedeutung der mythischen Dichtung: "Plato regarded poetry as an especially potent type and body of discourse, whose power is institutionalised within Greek culture" (Halliwell, 1997: 314). Ein anschauliches Indiz für die Bedeutung der Homerischen Epen ist eine Interpolation im Schiffskatalog, mit der Athen den Anspruch auf

deutung für das soziale und intellektuelle Leben in den Poleis waren, ist eine Auseinandersetzung damit von unmittelbarer politischer Bedeutung. Platons kritische Auseinandersetzung mit den moralischen Gehalten der überlieferten Dichtungen muss also im Kontext seiner Suche nach den inneren Eigenschaften eines an und für sich gerechten Menschen oder Staates verstanden werden.

13.2 PLATONS ZENSUR DER ÜBERLIEFERTEN MYTHEN

Die Kritik Platons am Mythos ist orientiert an der Tauglichkeit der Überlieferungen hinsichtlich ihrer Vorbildfunktion für die Ausbildung der Jugend, denn insbesondere dort waren die mythischen Überlieferungen von enormer Bedeutung. Daher beginnt Platon seine Erwägungen über eine gute Erziehung der seelischen Eigenschaften mit einer Prüfung dieser Überlieferungen. "Zuerst also, wie es scheint, müssen wir Aufsicht führen über die, welche Märchen und Sagen dichten, und welches Märchen sie gut gedichtet haben, diese einführen, welches aber nicht, das ausschließen" (Platon, Rep.: 377b).⁷⁵ Das Urteil über die Dichter und ihre Dichtungen fällt negativ aus. "Von denen aber, die sie jetzt erzählen, sind wohl die meisten zu verwerfen" (Platon, Rep.: 377c). Der vorrangige Grund für die Ablehnung der traditionellen Märchen und Sagen ist bereits aus dem vorangegangenen Abschnitt bekannt: Die Mythen gelten Platon als unwahr. "Hesiodos und Homer und die anderen Dichter [...] haben doch für die Menschen unwahre Erzählungen zusammengesetzt und vorgetragen und tragen sie immer noch vor" (Platon, Rep.: 377d). Die Unwahrheit besteht darin, dass Homer und Hesiod Aussagen über die Götter getroffen haben, die nach Platons Überzeugung der Sache nicht angemessen sind. Um die Inadäquatheit der mythischen Aussagen über das Wesen der Götter zu veranschaulichen, verwendet Platon den Vergleich mit einer schlechten Nachbildung. Demnach muss man "zuerst und vorzüglich tadeln [...] wenn einer unrichtig darstellt in seiner Rede von Göttern und Heroen, wie sie geartet sind, wie wenn, was ein Maler malt, dem gar nicht gleicht, dem er sein Gemälde doch ähnlich machen wollte" (Platon, Rep.: 377e). Um zu wissen, ob ein Gemälde dem darauf Abgebildeten ähnlich ist oder nicht, ist eine Kenntnis des Dargestellten nötig, die Platon für sich in Anspruch nimmt.

Inwiefern das Kunstwerk der Dichter dem wahren Wesen der Götter nicht ähnlich ist, erörtert Platon im folgenden anhand konkreter Beispiele aus den Dichtungen Homers, Hesiods und der Tragödien. Dabei wird deutlich, dass er seine Vermutung, derzufolge "die meisten zu verwerfen" (Platon, Rep.: 377c) sind, im Wortsinne verstanden wissen will.⁷⁶ In der Tat unterzieht Platon die Dichtung einer rigiden Zensur.⁷⁷ Platon zufolge müssen zum Bei-

Salamis gegenüber den Megarern legitimieren wollte und bei der es sich vermutlich um eine Fälschung durch Peisistratos handelt. Vgl. Homer (Il.: II,557f.), Finley (1977: 35).

⁷⁵ Man darf sich durch die Rede von Märchen und Sagen in der Übersetzung Schleiermachers nicht dazu verleiten lassen, die Rolle der Mythen ebenso wie die Frage nach ihrer Zensur damit zu vergleichen, ob man Kindern heute die Gebrüder Grimm oder besser etwas anderes vorlesen sollte.

⁷⁶ Ich stimme darin mit dem Herausgeber einer neuen englischen Übersetzung der *Politeia* überein: "What Plato has to say about poetry is mostly transparent, although his *reasons* for saying it are not. But the most important suggestion I can make to a reader at this point is to try to avoid the natural tendency to mitigate Plato's words. When he claims that representational poetry can deform minds (595b), he means it; when he says that avoiding such poetry is critical if one wants to be a good person (608b), he means that too" (Waterfield, 1993: XXIX).

⁷⁷ Hare (1982: 86, 131) fühlt sich durch diese Praxis und andere restriktive politische Konzeptionen Platons letztlich an das Vorgehen der 'Heiligen Inquisition' erinnert. Ähnlich äußerte sich Dodds (1951: 121f.), der allerdings auch die Unterschiede in den Zielsetzungen hervorhebt. Jaeger (1933: II,293) hingegen wirbt angesichts der massiven Eingriffe in die Dichtung für Verständnis, wenn er darauf hinweist, dass zu einer Zeit,

spiel alle Stellen aus den mythischen Überlieferungen gestrichen werden, in denen Götter als aufrührerisch gegen die Vätergeneration dargestellt werden, wie etwa die Kastration des Uranos durch seinen Sohn Kronos, der selbst wiederum von seinem Sohn Zeus gewaltsam aus der Herrschaft verdrängt wurde. Von solchen Darstellungen sollen "nur so wenige als möglich auf geheimnisvolle Weise erfahren" (Platon, Rep.: 378a). Sie könnten einen Jüngling zu dem Glauben veranlassen, er mache sich keines Verbrechens schuldig, "wenn er seinen Vater für begangenes Unrecht auf jede Weise strafe, sondern er tue immer nur, was auch die ersten und größten der Götter" (Platon, Rep.: 378b) getan haben.⁷⁸ Auch andere Formen streitbarer Auseinandersetzungen zwischen den Göttern "und alle Göttergefechte, welche Homeros gedichtet hat, diese sind nicht zuzulassen in unserer Stadt, mag nun ein verborgener Sinn darunterstecken oder auch keiner" (Platon, Rep.: 378d). Insbesondere alle allzu menschlichen Eigenschaften der Götter und Heroen werden von Platon aus den Darstellungen gestrichen. So verfallen alle Erzählungen der Zensur, in denen der Tod erschreckend dargestellt wird oder wo sich selbst Heroen als furchtsam vor dem Tode erweisen, denn man soll "das Sterben nicht als etwas Furchtbares ansehen" (Platon, Rep.: 387d). Überhaupt dürfe ein wohlzogener Mann weder "jammern, sondern es auf das gleichmütigste ertragen, wenn ein Unfall ihn trifft" (Platon, Rep.: 387e), noch sei es gestattet, Götter oder Heroen "vom Lachen überwältigt" (Platon, Rep.: 388e) darzustellen. Ausbrüche von großer Freude oder Trauer sind zu vermeiden. In den pädagogischen relevanten Erzählungen sollen die Vorbilder stets wahrhaftig sein und unbestechlich und sich nicht, wie die homerischen Götter, durch Opfergaben beeinflussen lassen. Die Darstellungen der Götter und Heroen sollen dieselben Ideale verkörpern, die man der Jugend einprägen möchte, indem sie "herrschen über ihre Lust an Speise und Trank und an den Liebessachen" (Platon, Rep.: 389e).

Wie Platon an vielen Stellen belegt, stehen diese Forderungen vielfach nicht im Einklang mit den Inhalten der überlieferten Mythen. Besonders deutlich wird dies anhand einer Episode aus der *Ilias*: Nachdem Zeus beschlossen hat, den Trojanischen Krieg zu einem Ende zu führen, verbietet er den Göttern jegliches weitere Einschreiten in das Geschick der streitenden Heere und überwacht persönlich die Einhaltung seines Befehles. Die Zeusgattin Hera und sein Bruder, der Meeresherr Poseidon wollen indes das Verbot ihres obersten Gottes unterlaufen. Sie hintergehen Zeus, indem Hera, ausgestattet mit einem sinnbetörenden Gürtel - eine Leihgabe der Schönheitsgöttin Aphrodite - ihren Gatten auf seiner Wache ablenkt. Der höchste der Götter erweist sich als durchaus zugänglich für diese Reize:

"Komm, wir wollen in Lieb' uns vereinigen, sanft gelagert!
Denn so sehr hat keine der Göttinnen oder der Weiber
je mein Herz im Busen mit mächtiger Glut mir bewältigt [...]
als ich dir anjetzt erglühe, durchbebt von süßem Verlangen"
(Homer, Il.: 313ff.).

Als Hera ihren Gatten darauf hinweist, dass sie sich an einem allgemein einsehbareren Platz befinden, hüllt Zeus kurzerhand seinen Wachposten in eine Wolke, um nicht erst ins Schlafgemach gehen zu müssen. Währenddessen erringen auf der Erde die Hellenen mit der Unterstützung Poseidons einen entscheidenden Sieg. Viele Trojaner werden getötet und Hektor schwer verletzt. Als Zeus erwacht und den Verstoß gegen sein Gebot bemerkt, stellt er Hera

als die Dichtung noch lebendig war, das Wort des Dichters nicht als unantastbar galt.

⁷⁸ Vgl. Hesiod (Theog.: 154-182). Mit dieser Zensur wird "der Generationskonflikt (als Kampf der jungen gegen die alten Götter)" (Detel, 1988: 47), dessen Darstellung als typisches Merkmal mythischer Weltentstehungslehren charakterisiert hatte, aus dem Kanon der zulässigen Mythen verbannt.

zur Rede, die aber jeden Zusammenhang leugnet und sich der Strafe durch einen dreisten Meineid entzieht.

Der heutige Leser liest derartige Mythen vielleicht kaum ohne Schmunzeln. Der Religi-onshistoriker Walter Burkert erkennt in solchen Elementen "die realitätsträchtige Vielfalt des Polytheismus [...] die dem einzelnen eine gewisse Freiheit der Selbstverwirklichung lässt, ohne ihn aus der Solidarität des Humanen zu entlassen" (Burkert, 1977: 390). Platon hält demgegenüber das Maß einer gewissen Freiheit in der religiösen und sonstigen Praxis seiner Zeitgenossen offenbar für überschritten. Ihm zufolge ist es nämlich keinem jungen Manne zur Selbstbeherrschung förderlich zu hören, "dass Zeus, was er, während die anderen Götter und Menschen schliefen, allein wachend beschlossen hatte, das insgesamt leichtfertig vergisst, lediglich aus Verlangen nach der Liebeslust, und dergestalt außer sich gesetzt wird beim Anblick der Hera, dass er nicht einmal ins Gemach gehen will, sondern gleich dort begehrt auf der Erde sich zu ihr zu gesellen und selbst sagt, er sei so von dem Verlangen überwältigt, wie nicht einmal damals, als sie zuerst einander genaht, geheim vor den liebenden Eltern" (Platon, Rep.: 390bc). Solche menschlich-allzumenschlichen Verhaltensweisen von pädagogischen Vorbildern sind Platon zu Folge gefährlich. Sie seien nicht nur sittlich bedenklich, sondern auch falsch.

Wie ich bereits angemerkt habe, kann eine Darstellung göttlicher Praktiken nur auf der Basis besseren Wissens als unwahr kritisiert werden. In Abgrenzung zu solchen Götterbildern konzipiert Platon dementsprechend seine "Grundzüge in bezug auf die Götterlehre" (Platon, Rep.: 379a). Daran sind zwei wesentliche Aspekte hervor zu heben: Zum Einen sei Gott unveränderlich, denn seine Gestalt sei vollkommen. Und da er vollkommen ist, gebe es weder ein noch Vollkommeneres, in das er sich verändern könnte, noch ein Unvollkommenes, in das sich zu verändern er irgendeinen Grund hätte. "Also ist es auch für Gott unmöglich, dass er sich selbst sollte verwandeln wollen; sondern er bleibt, wie es scheint, da er so schön und trefflich ist wie möglich, auch immer ganz einfach in seiner Gestalt" (Platon, Rep.: 381c). Diese Bestimmung göttlichen Wesens, die uns schon in der Fassung des Xenophanes begegnete,⁷⁹ ist im Rahmen der platonischen Ideenlehre konsequent. Der vollkommene Gott wird demnach seine Gestalt niemals ändern, zumal nicht aus niederen Motiven, um etwa als Stier oder Schwan verkleidet einer jungen erdgeborenen Frau nachzustellen oder um sich sonst in verwandelter Form - sei es in Gestalt von Menschen, Tieren oder Traumbildern - in die Angelegenheiten der Menschen einzumischen. Zum Anderen ist Gott auch in ethischer Hinsicht vollkommen. "Nun ist doch Gott wesentlich gut und auch so darzustellen!" (Platon, Rep.: 379b). Weil Gott der platonischen Definition nach gut ist, müssen mythische Erzählungen, in denen ein Gott als schlecht dargestellt wird, notwendig unwahr sein. Auf diese Weise wird Gott zum Inbegriff ethischer Vollkommenheit. Während ein Mensch immer nur zum Teil und auch nur vorübergehend gut sein kann, ist es der Gott ganz und dauernd, so dass er dem Menschen als Vorbild dienen kann. Formal unterscheidet sich diese Gottesauffassung nicht von älteren Modellen. Auch hier spiegeln die Götter eine gesteigerte Form menschlichen Verhaltens wider, um dann wiederum zur Orientierung für die unvollkommenen Menschen zu dienen. Die platonische Götterlehre ist allerdings nicht mehr durch die realitätsträchtige Vielfalt des Polytheismus gekennzeichnet, sondern stellt der menschlichen eine idealisierte Welt der ethische begründeten Selbstkontrolle gegenüber. Dadurch verlieren die Götter unter anderem ihre Funktion, Unglück zu erklären. Denn es "kann Gott, weil er ja gut ist, nicht an allem Ur-

⁷⁹ Vgl. DK (21 B 26).

sache sein, wie man insgesamt sagt", sondern nur von dem Guten, "von dem Bösen aber muss man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott" (Platon, Rep.: 379c). Die Ursachen des Bösen sind nach Platons Auffassung wohl eher bei den Menschen selbst zu suchen sind. "Dies also, sprach ich, wäre eines von den Gesetzen und Vorschriften in bezug auf die Götter, kraft dessen nur so darf geredet und gedichtet werden, dass Gott nicht an allem die Ursache ist, sondern nur an dem Guten" (Platon, Rep.: 380c).

In dieser Götterlehre Platons, derzufolge Gott seinem Wesen nach gut ist und folglich niemals Ursache des Bösen sein kann, ist eine wesentliche Distanzierung von den überlieferten Mythen zu sehen, wie ich anhand von Eric Robertson Dodds' Interpretation der Rechtfertigung des Agamemnon verdeutlichen möchte: Agamemnon, der Anführer der Hellenen, musste die von ihm zu Beginn des trojanischen Krieges geraubte Chriseias wieder zurückgeben, da sie die Tochter eines Apollonpriesters war, und Apoll das griechische Heer mit einer Seuche strafe. Als Ersatz für seinen Verlust verlangte er die schöne Jungfrau Briseis, welche der größte hellenische Held Achilleus für sich geraubt hatte. Dadurch zog Agamemnon den Zorn des Achill auf sich, der von da an dem Kampfgeschehen fern blieb, wodurch dem Heer der Hellenen erhebliche Nachteile entstanden. Im Rat der Ältesten argumentiert der weise alte Nestor, Agamemnon habe durch den Anspruch auf Briseis, das Ehr Geschenk des Achilleus, den besten der Männer verunehrt. Seit Achilleus nicht mehr an den Kämpfen teilnehme, verschlechtere sich die Lage der Achaier zunehmend. Daher müsse man jetzt Achilleus versöhnen mit Gaben und Worten. Agamemnon stimmt dem relativ unumwunden zu und bietet eine unermessliche Buße: 7 Dreifüße, 10 Pfund Gold, 20 Kessel, 12 Pferde und 7 Frauen, darunter auch die unberührte Briseis. Nach der erfolgreichen Einnahme von Troja soll er noch ein Schiff voll Gold und Erz, 20 Trojanerinnen, eine Tochter Agamemnons zur Braut und 7 Städte als Mitgift erhalten, wenn er nur vom Zorn abläßt und sich wieder dem Oberbefehl Agamemnons unterordnet. Darauf hin schickt man eine Gesandtschaft zu Achilleus mit dem Ziel, ihn zu versöhnen. Später erklärt Agamemnon dazu:

"Oft schon haben mir dieses Achaias Söhne gerüget,
und mich bitter geschmäht; doch trag ich dessen die Schuld nicht,
sondern Zeus, das Geschick und das nächtliche Schrecken Erinny's:
Die in der Vollversammlung zu heftigem Fehl mich verblendet,
jenes Tags, da ich selber des Achilleus' Gab ihm entwandte.
Aber was konnte ich tun? Die Göttin wirkt ja zu allem"
(Homer, Il.: XIX,85-90).

Diese Verse scheinen alles zu bestätigen, was Volker Gerhardt und andere als Fehlen individueller und unabweisbarer Verantwortung vor Sokrates aufgefasst haben.⁸⁰ Allerdings hebt Dodds bei seiner Interpretation dieser Rechtfertigung hervor, dass Agamemnon zwar bestreitet, aufgrund einer eigenen Willensentscheidung gehandelt zu haben, "aber eine Flucht vor der Verantwortung - im juristischen Sinne - bedeuten diese Worte gewiss nicht. Denn am Ende seiner Rede bietet Agamemnon gerade auf dieser Basis eine Entschädigung an" (Dodds, 1951: 2f.). Agamemnon hat zwar für eine Widergutmachung zu sorgen, aber er ist nicht im moralischen Sinne schuldig an seinem Verhalten.⁸¹ "Aber nachdem ich gefehlt, und Zeus mir die Besinnung wegnahm, will ich es vergelten und biet unendliche Sühnung" (Homer, Il.: XIX,137f.). Neu an der platonischen Götterlehre ist also nicht, dass nun der Einzelne die

⁸⁰ Vgl. Gerhardt (1997: 12).

⁸¹ Auch Achilleus, der ein durchaus negatives Urteil über Agamemnon fällt, erkennt das an, wenn er schon im 9. Gesang sagt: "Wand' er dahin, denn ihm raubte der waltende Zeus die Besinnung" (Homer, Il.: IX,377).

Konsequenzen seines Handelns selber tragen muss, sondern die Vorstellung individueller Verantwortung für die moralischen Absichten des eigenen Tuns. Damit entsteht eine Konzeption moralischer Schuld oder Güte, die jenseits der Folgen des Handelns Bedeutung hat.⁸² Das ist allerdings hervorhebenswert, denn "das frühe griechische Recht kümmerte sich nicht um die Absicht, nur die Tat interessierte" (Dodds, 1951: 3). Diese Rechtsform der homerischen Gesellschaft wurde als 'strikte Haftung' charakterisiert: "In dieser Gesellschaft werden Taten nach dem Prinzip der 'strict liability' geahndet, d.h. die konkrete Tat ist entscheidend, nicht die Beweggründe und die moralische Haltung, der sie entspringt [...], es gibt zwar eine Vorstellung davon, was anständige, gesittete Haltung (*themis*) ist, aber ein universales Konzept gesellschaftlichen Handelns - das wäre eben Gerechtigkeit - ist nicht tragend" (Fatheuer, 1988: 75f.) Das Prinzip der strikten Haftung bedeutet zum einen, dass beispielsweise Agamemnon für die Kränkung, die er der Ehre des Achilles angetan hat, Vergeltung zahlen muss, ganz gleich aus welchem Antrieb er sie beging. Zum anderen existierte allerdings weder eine übergeordnete gesellschaftliche Instanz, die die Interessen des Gekränkten vertreten hätte - dies blieb ihm und seinen Angehörigen selbst überlassen - noch gab es eine allgemeinverbindliche moralische Konzeption, mit deren Geltung das Motiv eines Täters hätte bewertet werden können. Zwar können im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Formen sittlichen und sozialen Handelns in der frühgriechischen Gesellschaft nicht eingehender untersucht werden, aber es ist gegenüber der Darstellung Platons vielleicht nötig zu betonen: Die Welt des Odysseus war kein Chaos aus Regellosigkeit und Gewalt, sondern "es war eine Welt von vielfachen Normen und Werten, von mannigfachen Erlaubnissen und Verboten" (Finley, 1977: 76).⁸³ Diese Normen und Werte und die damit verbundenen Konzepte zur Konfliktregulierung scheinen zur Zeit Platons nicht mehr hinreichend gewesen zu sein.

Die wesentliche Differenz der platonischen Erwägungen über das Wesen der Gerechtigkeit zu den früheren Konzepten sozialen Ausgleichs folgt aus der veränderten Fragestellung Platons. Durch die Suche nach der Gerechtigkeit als einer seelischen Eigenschaft, die den Menschen an und für sich gut macht, rückt das Motiv des Handelnden in das Zentrum des Interesses und begründet zugleich die Vorstellung des "von Natur Gerechten" (Platon, Rep.: 501b). Damit ist der Boden homerischen Denkens verlassen. Warum und inwiefern diese platonische Herangehensweise an die Frage der Gerechtigkeit notwendig selbst wieder auf mythisch anmutende Denkfiguren zurückgreift, werde ich abschließend zeigen. Damit komme ich auf die Ausgangsfrage der *Politeia* zurück.

13.3 PLATONS METAPHYSISCHE IDEE DER GERECHTIGKEIT

Im idealen Staat, den Platon vor allem als heuristisches Mittel zur Erkenntnis der Idee der Gerechtigkeit als seelische Eigenschaft verwendet, bestehe Gerechtigkeit in der Verwirklichung und Einhaltung der natürlichen Ordnung. Diese sei dadurch gekennzeichnet, dass "jeder sich nur auf eines befleißigen müsse von dem was zum Staate gehört, wozu nämlich seine Natur sich am geschicktesten eignet" (Platon, Rep.: 433a). Bestimmte Teile der Bevölkerung

⁸² Dodds (1951: 17-37) interpretiert den Wandel des gesellschaftlichen Naturverhältnisses in der griechischen Antike als Übergang von der *Schamkultur zur Schuldkultur*.

⁸³ Joachim (Latacz, 1989: 47-63) beschreibt die geschichtlichen Hintergründe der homerischen Gesellschaft mit Hilfe von archäologischen Funden und versteht den Heldengesang als Selbstvergewisserung und Halt des Adels. Der zentrale Wert der homerischen Gesellschaft ist die Ehre (*time*), die ein Held gewinnt, indem er sich im Kampf und in den Debatte in der Versammlung bewährt. Vgl. Fatheuer (1988: 54-61) oder Ulf (1990: 4-12).

würden sich eher zur Herrschaft eignen, andere eher zum Krieger und Wächter, wieder andere - und das seien die weitaus meisten - eher zur Erwerbsarbeit. Daraus folgert Platon im Hinblick auf die Polis, dass ein gesellschaftlicher Zustand, in dem "jeder das Seinige hat und tut, als Gerechtigkeit anerkannt werden" (Platon, Rep.: 434a) müsse.⁸⁴ Im Anschluss daran konstruiert Platon (Rep.: 435e) eine Analogie zwischen der Polis und der Psyche des einzelnen Menschen, indem er die drei Teile der menschlichen Seele bestimmt. Platon unterscheidet "das Denkende und Vernünftige der Seele, [...] das Gedankenlose und Begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten Befreundete" sowie einen tatkräftigen Teil, den "Mut und das, womit wir uns ereifern" (Platon, Rep.: 439de). In der Seele des Einzelnen solle der vernünftige Seelenteil mit der Unterstützung des tatkräftigen Teils über den begehrlischen herrschen; gerade so, wie im gerechten Staat die Philosophenkönige mit Hilfe der Wächter über die erwerbstätige Bevölkerung herrschen sollen. Dementsprechend definiert Platon: "In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit [...] nicht an den äußeren Handlungen in bezug auf das, was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft inneren Tätigkeit in Absicht auf sich selbst und das Seinige, indem nämlich jegliches in ihm nicht Fremdes verrichten lässt noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft Angehöriges beilegt und sich selbst beherrscht und ordnet und Freund seiner selbst ist und die drei in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jedes Wohlklangs" (Platon, Rep.: 433d).⁸⁵

Gerechtigkeit ist für Platon in der Polis wie in der Seele eine natürliche Ordnung, die zugleich ein Streben nach der Herstellung dieser Ordnung ist. Sie ist eine innere Tätigkeit, die sich an den Ideen, letztlich an der Idee des Guten orientiert. Die inhaltlichen Vorstellungen, die Platon mit den erwünschten seelischen Eigenschaften verbindet, sind Furchtlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Enthaltbarkeit und einiges mehr, wie sich an seiner Zensur der mythischen Dichtungen ablesen lässt. Allerdings muss der Mensch, um solche Tugenden in sich verwirklichen und entsprechend handeln zu können, in seiner Seele größtmögliche Übereinstimmung mit der idealen Ordnung erreichen und der Vernunft die Herrschaft einräumen.⁸⁶ Insofern ist Gerechtigkeit bei Platon als eine Lebensform zu verstehen, die dem vernünftigen Seelenteil größtmögliche Vorherrschaft in der Seele des Menschen einräumt. In der Ausbildung der seelischen Eigenschaften, in der das Gute in dem Menschen "selbst Wirklichkeit wird und Gestalt annimmt", sieht Platon den Versuch, "soweit es Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu sein" (Platon, Rep.: 613a). Ein gerechter Mensch ist am meisten Gott ähnlich. Mit diesen Überlegungen kommt die Erörterung über das Wesen der Gerechtigkeit zu einem vorläufigen Ende: "Die Gerechtigkeit an und für sich, fanden wir, sei für die Seele an und für sich das Beste und das Gerechte müsse sie tun, möchte sie nun den Ring des Gyges haben oder nicht" (Platon, Rep.: 612b). Diese Bestimmung könnte eine Antwort auf die Ausgangsfrage von Adeimantos und Glaukon sein, aber sie steht nicht am Ende der dialektischen Erörterung. Tatsächlich ist sie auch nicht befriedigend. Sie enthält drei wichtige und problematische Imp-

⁸⁴ "Nach Platon soll jeder Stand die ihm gemäße Aufgabe erfüllen - Philosophen sollen herrschen, Wächter wachen und innerhalb des dritten Standes soll jeder nur seinen Beruf ausüben, beispielsweise als Zimmermann nicht auch eine Schusterei betreiben" (Höffe, 1997: 76f.)

⁸⁵ Im *Phaidros* (246a-257a) erläutert Platon in der Form eines Mythos die von Natur gerechte Dreiteilung der Seele mit dem Bild eines Wagens, der von einem begehrlischen und einem tatkräftigen Pferd gezogen wird und der nur dann sein Ziel, den überhimmlichen Ort des wahrhaft Seienden, erreichen kann, wenn der vernünftige Wagenlenker beide Pferde fest im Zügel hält.

⁸⁶ Darauf hatte bereits Werner Jaeger (1933: II,305) als dem zentralen Moment der platonischen *Paideia* (Erziehung) hingewiesen.

likationen, die für das Verhältnis ambivalente Platons zum Mythos relevant sind. Zum einen ist sie eine Folge der mythisch grundierten Kosmologie Platons. Zum zweiten ist sie Ausdruck einer Leibfeindlichkeit, die den traditionellen Mythen entgegen steht. Drittens beruht sie auf einer antimythologischen neue Religion.

(1) Die Forderung nach einer Verähnlichung mit Gott als Ziel eines guten Lebens ist zunächst einmal eine Folge der platonischen Theorie der Erkenntnis, weil und insofern sie die Ideenlehre und die Kosmologie des *Timaios* zur Voraussetzung hat. Wie der göttliche Demiurg soll sich auch der Mensch an der Idee des Guten orientieren. Die Ideen sind der normative und erkenntnisleitende Orientierungspunkt, auf die sich der Philosoph bezieht, wenn er seine innere Ordnung in Übereinstimmung mit der idealen Ordnung zu bringen versucht. "Es gilt für alle Tugenden der Seele, vor allem aber für die Gerechtigkeit, ebenso wie es für das Denken gilt, dass erst die Orientierung am Urbild der Idee des Guten das, was wahr und gerecht ist, erkennen und zugleich danach handeln lässt" (Borsche, 1996: 114). Der Grund dieser Orientierung und die Notwendigkeit der Vorherrschaft des vernünftigen Seelenteils besteht darin, dass nur dieser zur Erkenntnis der Wahrheit imstande ist,⁸⁷ welche wiederum als notwendige Bedingung der Gerechtigkeit gilt.

(2) Da der Mensch ein buntes, körperliches und vergängliches lebendes Wesen ist, sind seiner Annäherung an die Wahrheit notwendig Grenzen gesetzt. Platon war sich darüber im Klaren, dass die erfolgreiche Orientierung am Urbild der Idee des Guten für die Handlungen der Menschen aufgrund seiner wesenhaften Unvollkommenheit letztlich unmöglich ist. Dennoch finde man Platon zufolge als Philosoph in der Wahrheitssuche seine Erfüllung und halte sich "dagegen von der durch den Leib vermittelten zurück, wenn einer nicht zum Schein, sondern wahrhaft philosophisch ist" (Platon, Rep.: 485d). So erklärt sich die platonische Leibfeindschaft, die den Körper zum Grab der Seele erklärt⁸⁸ und dem Tod gefasst ins Auge sieht, wie Sokrates im Phaidon: "Wenn sie [die vernunftbeherrschte Seele] sich rein losmacht und nichts von dem Leibe mit sich zieht, weil sie mit gutem Willen nichts mit ihm gemein hatte im Leben, sondern ihn floh und mit sich selbst gesammelt blieb, was nichts anderes heißen will, als dass sie recht philosophierte und darauf dachte, leicht zu sterben; [...] welche sich so verhält, die geht zu dem ihr Ähnlichen, dem Unsichtbaren, und zu dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, wohin gelangt ihr dann zuteil wird, glücklich zu sein, von Irrtum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen anderen menschlichen Übeln befreit" (Platon, Phd.: 80ef.). Diese Jenseitsorientierung ist ein signifikanter Ausdruck der Leibfeindlichkeit der Philosophie Platons, die letztlich dadurch zu erklären ist, dass Platon im Körper als dem Sitz des destruktiven Mehrhabenwollens eine natürliche Ursache der sozialen und sittlichen Krise gesehen hat. Der Körper und seine Begierden und Bedürfnisse seien daher der Herrschaft der vernünftigen Seele zu unterwerfen.

Einer solchen Konzeption philosophischen Lebens steht ein mythischer Bericht wie der aus der *Ilias*, wo der oberste der Götter den begehrliehen Teil der Seele Herrschaft über die ganze Person gewinnen lässt, diametral entgegen. Für Platons Ziel der Erziehung einer vernünftigen und gerechten Jugend sind tradierte Mythen dieser Art als Vorbild völlig unbrauchbar, weil gerade der begehrliehe Seelenteil von Platon als eine entscheidende Ursache der gesellschaftlichen Krise angesehen wurde. Solche Berichte über Gott gelten jedoch nicht allein als moralisch oder pädagogisch verwerflich. Sie seien auch notwendig unwahr, denn

⁸⁷ "Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen, [hat] nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer" (Platon, Phdr.: 247c).

⁸⁸ Vgl. Platon (Gorg.: 493a)

Gott ist vollkommen und gut. Folglich könne ausgeschlossen werden, dass Zeus leiblichen Bedürfnissen nachgegeben haben könnte, statt den Erhalt der idealen natürlichen Ordnung zu gewährleisten. Platon wurde mit seinem Ideal einer am Logos orientierten Konfliktregulierung, welche die individuelle Schuld zum Ausgangspunkt und die asketische Leibfeindlichkeit als einzigen Weg zum Ziel wahrhafter Güte definiert, zum schärfsten Kritiker des überlieferten mythischen Konglomerats. Die alten mythischen Götter fallen den Paradigmen der platonischen Konzeption von Gerechtigkeit und Erziehung zum Opfer.

(3) Mit seiner neuen Auffassung des Göttlichen wurde Platon zum Begründer einer europäischen Denktradition in der Geschichte der Religion. "Religion ist seit Platon und durch ihn wesentlich verschieden von dem, was gewesen war. Für die Griechen, wie wir sie seit Homer kennen, bedeutete Religion immer zugleich Hinnahme der Realität, in einer naiven und doch zugleich sehr erwachsenen Weise, Hinnahme der Realität einschließlich der Körperlichkeit, Vergänglichkeit, Vernichtung, in heroischem Trotz oder in tragischer Einsicht. Durch Platon wird die Wirklichkeit entwirklicht zugunsten einer unkörperlichen, unveränderlichen Überwelt, die als primär gelten soll; das Ich konzentriert sich auf eine unsterbliche Seele, die im Körper fremd und gefangen ist. 'Flucht aus der Welt' ist eine Losung, die tatsächlich bereits bei Platon steht" (Burkert, 1977: 474). Diese Fluchtbewegung der platonischen Philosophie gipfelt in der Hypostase einer der sinnlich wahrnehmbaren und veränderlichen Welt entgegengesetzten wahren Welt. "Deshalb muss man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist die Verähnlichung mit Gott soweit als möglich; und diese Verähnlichung, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht" (Platon, *Tht.*: 176ab). Die platonischen Mythen sollen den Logos, der sich selbst nicht zu begründen weiß, als Streben nach einer Verähnlichung mit Gott legitimieren. Wo die Dialektik nur Nichtwissen zurück ließ, sollen die Mythen der im *Phaidon* (100b) angesprochenen Zuflucht zum Logos ein Ziel geben. Philosophische, d.h. asketische Lebensweise sollen den wahren Philosophen, der zugleich der gerechte Mensch ist, zur Einsicht in die wesentlichen epistemologischen und ethischen Wahrheiten verhelfen.

Damit komme ich auf die Ausgangsfrage von Adeimantos und Glaukon zurück, denn warum sollte ein Mensch nach einer so verstandenen Verähnlichung mit Gott streben? Warum ist die Gerechtigkeit an sich besser als die Ungerechtigkeit? Um die Gerechtigkeit als innere metaphysische Ordnung zu erkennen und in sich zur Geltung zu verhelfen, ist ein tugendhaftes - besser gesagt - asketisches Leben schon vorausgesetzt. Ein solches Leben ist ohne Zweifel beschwerlich. Hinzu kommt, dass der Mensch die wahre Gerechtigkeit auf dieser Welt niemals erreichen kann, selbst wenn er sich möglichst wenig den Bedürfnissen des begierlichen Seelenteils hingibt. Zudem stehen der Attraktivität dieser Lebensweise die zahlreichen Beispiele glückhaften Verbrechertums entgegen, von denen Glaukon und Adeimantos sprachen. Statt dessen nimmt, wer wahrhaft gerecht und fromm ist, im irdischen Leben vielfältigen Verzicht und gesellschaftliche Nachteile auf sich. Warum der Mensch diesen Weg dem, "was Thrasymachos und tausend anderen sagen" (Platon, *Rep.*: 358c) zum Trotz auf sich nehmen sollte, begründet Platon am Ende des Dialogs über die Gerechtigkeit auf eine bemerkenswerte Weise: "So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er in Armut leben oder in Krankheit oder was sonst für übel gehalten wird, dass ihm ja auch dieses zu etwas Gutem ausschlagen werde im Leben oder auch nach dem Tode. Denn nicht wird wohl der je von den Göttern vernachlässigt, der sich beeifern will, gerecht zu werden und indem er Tugend übt, soweit es Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu sein." (Platon, *Rep.*: 613a). Obwohl Platon die Gerechtigkeit nicht hinsichtlich ihrer Folgen loben wollte, verkün-

det er schließlich doch den Glauben, dass sie dem Menschen zu etwas nützlich sein werde, sei es im irdischen Leben oder später.

Nachdem in der platonischen Götterlehre die Götter als vollkommen und gerecht konzipiert wurden, sei auszuschließen, dass sie denjenigen vernachlässigen, der danach strebt ihnen ähnlich zu werden. Diese These hat das Götterbild Platons, wie es im Rahmen seiner Kritik der überlieferten Mythen sichtbar wurde, zur *Voraussetzung*. Angesichts der historischen Erfahrungen erhält die Vorstellung von Lohn und Strafe erst im Jenseits besonderes Gewicht. Die Gerechten werden im Jenseits von den Göttern belohnt, während die Ungerechten nach dem Tode "gefoltert und gebrannt werden" (Platon, Rep.: 613d). Es ist kein Zufall, dass die *Politeia* mit einem platonischen Mythos endet, der das Schicksal der Seelen nach dem Tod und vor ihrer Wiedereinkörperung zum Gegenstand hat.⁸⁹ Ohne diesen Mythos fehlte der Flucht aus der Welt und hin zum Logos als Verähnlichung mit Gott das Ziel. Könnte Platon aber kein Ziel angeben, würde seiner philosophischen Lebensform die normative Grundlage fehlen. So gibt er in der Form eines mythischen Berichtes der wissenschaftlichen Weltbetrachtung und der vernünftigen Lebensform einen Sinn. Die letzten Worte des Dialoges über die Gerechtigkeit fordern zum Vertrauen in den mythischen Bericht auf: "Wenn es nach mir geht, wollen wir, in der Überzeugung, die Seele sei unsterblich und vermöge alles Übel und alles Gute zu ertragen, uns immer an den oberen Weg halten und der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit auf alle Weise nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seien" (Platon, Rep.: 621c). Platon weiß, dass die Aufforderung zu einer philosophischen Lebensform letztlich auf einem Glaubenssatz ruht, der nur im Modus des Mythos erfasst werden kann. Dennoch vertraut er fest auf die Hilfe der Vernünftigkeit, um der Krise des gesellschaftlichen Naturverhältnisses zu begegnen. Aber "das Vertrauen auf die Vernunft" ist, wie Nietzsche bemerkt, "als Vertrauen, ein *moralisches* Phänomen" (Nietzsche, 1881: 15), mag es berechtigt sein oder nicht.

⁸⁹ Eine ausführliche Deutung des Schlussmythos der *Politeia* hat kürzlich Dirk Cürsger (2002) vorgelegt, der insbesondere auf die Interpretation des *Er*-Mythos durch Proklus eingeht. Im Unterschied zur frühgriechischen Schicksalsergebenheit resultiert im Platonischen Jenseitsmythos das irdische Los aus einer freien Wahl der Seele im Jenseits vgl. Cürsger (2002: 117-119).

14 RESÜMEE: PLATON UND DIE MYTHEN

In der platonischen Auseinandersetzung mit den traditionellen Mythen konzentriert sich dasjenige, was man den griechischen Übergang vom Mythos zum Logos genannt hat. Ich habe in den vorangegangenen Erörterungen besonders mit Blick auf Platon zu zeigen versucht, dass bei diesem Übergang nicht ein phantastischer Irrationalismus durch ein rationales Objektivitätsideal ersetzt worden ist. Platon hat einem metaphysischen Glauben angehangen, wonach die Wahrheit göttlich sei und nur Aussagen zukomme, die das Vollkommene und Gute zum Gegenstand haben. Die Widersprüchlichkeit der Einschätzungen der Forschungsliteratur zum Verhältnis von Logos und Mythos scheinen auf den ersten Blick in der Widersprüchlichkeit der Rolle des Mythos bei Platon zu gründen: Zwar kann die ethisch und erkenntnistheoretisch orientierte Kritik an den Mythen als vollständige Abkehr von der mythischen Tradition verstanden werden und eine Reihe der Mythen Platons lassen sich auf *logoi* reduzieren. Aber ebenso ist die gegenteilige These berechtigt, Platon habe das in den Mythen Gemeinte für unantastbare Wahrheit gehalten. So bezeichnet Platon z.B. die Auskünfte über den Untergang der Stadt Atlantis als "wahre Geschichte" (Platon, Tim: 26e) und beansprucht, einen eschatologischen Bericht über das Schicksal der unsterblichen Seelen im Jenseits nicht als Mythos sondern als Logos, "als etwas das wahr ist" (Platon, Gorg.: 523a) zu erzählen. Einer Erklärung dieses Widerspruchs kommt man jedoch nicht näher, indem man diskutiert, ob Platon seine Mythen für wahr oder falsch gehalten hat und ob der Mythos eine eigene Wahrheit hat oder nicht.

Vielversprechender ist es, die argumentative Bedeutung einiger Mythen in den Argumentationen Platons zu berücksichtigen und sich der Probleme zu erinnern, die Platon mit Hilfe des Logos lösen wollte. Dazu muss man sich zunächst die Bedeutung der mythischen Symbolisierungen in der frühen griechischen Kultur vergegenwärtigen. In der griechischen Antike ist der religiöse Mythos für alle bedeutungsvollen menschlichen Tätigkeiten relevant, indem er praktisches Handlungswissen und sittliche Verhaltensmuster vermittelt. Sittliches Verhalten bezieht sich bei den frühen Griechen weniger auf das Motiv der Handlung, sondern vielmehr auf die Tat selbst und deren Folgen. Die mythischen Symbolisierungen zielen nicht auf universalisierbare Begriffe, sondern strukturieren die Wirklichkeit "in 'patterns' von Erzählungen und Beschreibungen" (Fatheuer, 1988: 89). Dabei kennzeichnet sie eine vergleichsweise lose Vorstellung von der Einheit der Person sowie die tragische oder trotzige *Hinnahme* (Burkert) von Körperlichkeit und Vergänglichkeit. Die homerischen Götter, Dämonen und Heroen gehören zu dieser Welt.

Die mythische Form der Darstellung und Auffassung der Wirklichkeit ist offensichtlich in der Zeit zwischen Homer und Platon in eine schwere Krise geraten. Der Mythos scheint den Erwartungen seiner Zuhörer immer weniger entsprochen zu haben. Mit dem Vertrauensverlust in die mythischen Überlieferungen ging eine zunehmende Unsicherheit in sittlichen Fragen einher. Diese Krise beruht jedoch nicht auf einem Erkenntnisfortschritt, in dessen Verlauf der Mythos falsifiziert wurde, sondern kann besser als Wandel des gesellschaftlichen Naturverhältnisses verstanden werden. Im Zusammenhang mit diesem Wandel entstand eine neue Konzeption von Nützlichkeit, die glückhaftes Verbrechertum, wenn es denn unentdeckt bleibt, als funktional und vernünftig erscheinen lässt. Platon reagierte auf die dadurch verursachte Destruktion der homerischen gesellschaftlichen Ordnung und versuchte dem "Verfall der Gesetzgebung und der Sitten" (Platon, Ep.VII: 325d) durch die Begründung universaler

erkenntnistheoretischer und moralischer Maßstäbe zu begegnen. Die platonische Frage nach dem Guten entsteht also nicht mit der menschlichen Existenz, sondern erwächst im Rahmen einer konkreten gesellschaftlichen Krise. Sie ist Ausdruck einer verschärften Suche nach Gewissheit, die sich an Erkenntnissen der Astronomie und Mathematik orientiert. Platon bezeichnet das natürlich-menschliche Mehrhabenwollen und die schlechten staatlichen Verfassungen als Ursachen der Missstände in den antiken Poleis, die zu einer Auflösung der tradierten Sitten und Gebräuche geführt hätten. Dabei naturalisiert und ontologisiert jedoch auch Platon das Mehrhabenwollen zu einem Teil der *conditio humana*.

Die Sorge über den Verfall der geistigen und staatlichen Kultur seiner Zeit veranlasst Platon zu der Suche nach einem unerschütterlichen Fundament ethischer Werte, denn die mythischen Überlieferungen schienen nicht über hinreichende Konzepte zur Regulierung der neuen gesellschaftlichen Konflikte zu verfügen. Dieses Fundament sieht er in der wahrhaft seienden Idee des Guten. Er kritisiert die mythischen Überlieferungen, indem er ihre moralische Untauglichkeit und ihre objektive Unwahrheit zu erweisen sucht. Die Mythen seien abzulehnen, weil sie weder in erkenntnistheoretischer noch in ethischer Hinsicht zu gesichertem Wissen führen können. Dazu scheint ihm der Logos, die begründete Rede, geeigneter zu sein. Platon versucht also mit den Mitteln logischer Argumentationsführungen und einer asketischen Lebensform der Krise zu begegnen. Gegenüber den früheren mythischen Symbolisierungen rückt damit bei Platon die sich ihrer selbst bewusste Person in den Mittelpunkt der philosophischen Darstellung und Auffassung der Welt. Die einzelne, unsterbliche Seele soll, statt poetische Erfahrungen zu imitieren, ihre innere vernünftige Ordnung erkennen und ihr Leben dementsprechend einrichten. Tugenden und andere Begabungen sollen aus innerer Einsicht in die äußere und innere 'natürliche' Ordnung resultieren. Dadurch rückt das Motiv in das Zentrum der Beurteilung von Handlungen. Der Körper wird von Platon als Kerker der Seele verstanden, der ihr reines Erkenntnistreben behindere. Körperlichkeit und Vergänglichkeit werden sowohl in der inneren wie der äußeren Natur negiert, entwirklicht zugunsten einer unkörperlichen und unveränderlichen Ideenwelt. Die ethisch-idealen und wahrhaft seienden Ideen werden als unerreichbare Zielvorstellungen der sinnlich wahrnehmbaren Welt übergeordnet, die der Philosoph mit Hilfe der vernunftbeherrschten Seele zu schauen trachtet. Nur sie verleihen der leibfeindlichen philosophischen Lebensform einer "Verähnlichung mit Gott" (Platon, *Th.*: 176b) einen Sinn.

Allerdings hat Platon die Problemlösungsfähigkeit der logischen Beweisführung überschätzt, denn ohne seine mythischen und religiösen Vorannahmen lassen sich gesichertes Wissen und universale moralische Werte nicht begründen. Zwar vertrat Platon "zweifelloso die Ansicht, dass man 'einer Beweisführung folgen müsse, wohin sie auch immer gelange'; aber er hatte herausgefunden, dass sie recht oft nur zu neuen Fragestellungen führte, und wenn sie ihn im Stich ließ, war er bereit, anderen Führern zu folgen" (Dodds, 1951: 97). Diese andern Führer, mit denen Platon dem Problem des ethischen und erkenntnistheoretischen Relativismus zu begegnen sucht, finden sich nur in seinen Mythen und den Grundzügen seiner Götterlehre. Ohne die Seelenwanderungslehre und ohne die metaphysische Ideen-Ontologie bliebe von der Kritik an den homerischen Dichtungen nur die Aufforderung zur wissenschaftlichen Weltbetrachtung mit ihrer Verneinung von Körperlichkeit, Veränderlichkeit und Sinnlichkeit. Ideale und wahrhaft seiende Gegenstände der Erkenntnis sind bei Platon vorausgesetzt, ohne selbst einer logischen Herleitung zugänglich zu sein. Diese Voraussetzungen führen ihn unweigerlich über den Logos hinaus in den Bereich einer neuen Mythologie. Platons Mythen sind somit integrale und notwendige Bedingungen seiner Konzeption von Wissenschaft als

Instrument wahrer Erkenntnis und guten Lebens, nicht weil der Mythos eine eigene Wahrheit hätte, sondern weil ohne mythisch erscheinende Elemente die Hypostase gesicherten Wissens über wahrhaft seiende und ethische vollkommene Entitäten nicht zu halten ist.

SCHLUSS

"So lehrt uns die Historie, über die Feierlichkeiten des Ursprungs zu lachen."

(Foucault, 1971: 71)

Die abschließende Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse kann kurz ausfallen: Vor ca. zweieinhalbtausend Jahren hat sich im nordöstlichen Mittelmeerraum tatsächlich etwas Erstaunliches ereignet. Im Rahmen einer umfassenden kulturellen Transformationen sahen sich die Griechen genötigt, ihre Art der symbolischen Darstellung und Auffassung der Welt zu reorganisieren. Wie meine Interpretation der Schriften Platons ergab, haben manche Denker in Griechenland die in der Mathematik und Astronomie erfolgreichen Erkenntnismethoden aufgegriffen in der Hoffnung, damit einer politischen und sittlichen Krise zu begegnen. Dadurch haben sie sich von manchen Inhalten und Formen tradierten mythischen Denkens entfernt, ohne dass es einen vollständigen Übergang vom Mythos zum Logos gegeben hätte. Sie deshalb zu den Begründern eines okzidentalen Sonderweges zu erklären, dem 'wir' noch heute im Guten wie im Schlechten ausgeliefert seien, ist irreführend.

Die von verschiedenen Philosophiehistorikern vorgenommene Gleichsetzung von griechischer Philosophie mit *der Vernunft* ist Ausdruck einer ursprungsmythischen Legitimationsideologie. Überhaupt scheint die Rede von den *Ursprüngen* der Philosophie eher den Bedürfnissen einer Erinnerungsgemeinschaft zu dienen als einer genetischen Erklärung der Entstehung von Philosophie in Griechenland. Dadurch sind solche Behauptungen zwar nicht automatisch falsch, aber es ist wünschenswert, die Untersuchung der Anfänge europäischer Philosophie und Wissenschaft von solchen legitimationsideologischen Elementen zu befreien. Insbesondere die Konzeption mythischer Weltbilder ist in vielen philosophiehistorischen Darstellung nicht mit dem Stand der diesbezüglichen Fachliteratur vereinbar. Die vernünftige Rekonstruktion der Entstehung philosophischen Denkens in der griechischen Antike bleibt aus Gründen der kulturellen Selbstvergewisserung hinter ihren Möglichkeiten zurück. Wenn man die Potentiale einer logischen Weltauffassung ausnutzte, anstatt wie Platon Zuflucht zum Mythos zu nehmen, so wären noch weit präzisere Genealogien der griechischen Philosophie möglich, als sie in dieser Arbeit vorgeschlagen wurden.

LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS

- Adolphi, Rainer (1996): "Vernunft am Ende? - Zur Rekonstruktion eines Hegelschen Topos. Geschichtsverhältnis und Geschichtsinteresse als Verhältnis des Geistes und die Theorien vom 'Ende der Geschichte'." In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 1996, S. 307-326.
- Adorno, Theodor W. (1936): "17.11.1936, Adorno an Sohn-Rethel". In: Jochen Hörisch, (Hg): *Die Denkform des Tausches. Ein unbekannter Brief Theodor W. Adornos*. Frankfurter Allgemeine Zeitung (22.07.1987).
- (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1982.
- u. Max Horkheimer (1956): "Ideologie". In: Institut für Sozialforschung, (Hg): *Soziologische Exkurse*. Frankfurt/Main (Europäische Verlagsanstalt) 1991, S. 162-181.
- Aischylos (Perser): "Die Perser". (übers. v. J.G. Droysen) In: Wolf H. Friedrich, (Hg): *Griechische Tragiker. Aischylos, Sophokles, Euripides*. München (Winkler) 1958, S. 7-40.
- Algra, Keimpe (1999): "The Beginnings of Cosmology". In: A. A. Long, (Hg): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge (Cambridge UP), S. 45-65.
- Althaus, Horst (1992): *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. München (Hanser).
- Altphilologenverband, Deutscher (Hg. 2002): *Aktuelle Antike. Dresdner humanistische Reden*. Leipzig (Klett).
- Amin, Samir (1988): *Eurocentrism*. (übers. v. Russel Moore) London; New York (Zed Books), 1989.
- Angehrn, Emil (1996): *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Anglet, Andreas (1993): "Neue Arbeiten zur Mythos-Theorie." In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. Vol. 3 (Jg. 18), S. 43-50.
- Apel, Hartmut (1982): *Verwandtschaft, Gott und Geld. Zur Organisation archaischer, ägyptischer und antiker Gesellschaft*. Frankfurt/Main (Campus).
- Arendt, Hannah (1971): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München (Piper), 1981.
- Aristophanes (Ritter): "Die Ritter". (übers. v. Ludwig Seeger) In: Eberhard Rechenberg, (Hg): *Griechische Komödien. Aristophanes. Menander*. Leipzig (Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung) 1966, S. 3-62.
- (Wolken): "Die Wolken". (übers. v. Ludwig Seeger) In: Eberhard Rechenberg, (Hg): *Griechische Komödien*. Leipzig (Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung) 1966, S. 63-128.
- Aristoteles (Met.): "Metaphysik". (übers. v. Hermann Bonitz) In: Horst Seidl, (Hg): *Aristoteles' Metaphysik. (Griechisch - Deutsch) Erster Halbband: Bücher I (A) - VI (E)*. Hamburg (Meiner) 1982, S. 1-263.
- (Nik. Eth.): "Nikomachische Ethik". (übers. v. Eugen Rolfes) In: Günther Bien, (Hg): *Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Hamburg (Meiner) 1995, Vol. 3, S. 1-262.
- (Pol.): "Politik". (übers. v. Eugen Rolfes) In: Günther Bien, (Hg): *Aristoteles Philosophische Schriften*. Hamburg (Meiner) 1995, Vol. 4, S. 1-30.
- Assmann, Aleida (1992): "Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet." In: Shmuel N. Eisenstadt, (Hg): *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. Teil 3. Buddhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 330-340.
- Assmann, Jan (1995): "Hellas, Hellas über alles. In Andre Pichots Frühgeschichte der Wissenschaft wird die Leistung des Orients unterschätzt." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Vol. 258 (6. Nov. 1995), S. 17.
- (1997): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München (Beck), 1999.
- Assmann, Jan (2000): *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*. München (Beck).
- u. Aleida Assmann (1990): "Schrift - Kognition - Evolution. Eric A. Havelock und die Technologie kultureller Kommunikation". In: Dies., (Hg): *Eric Havelock. Schriftlichkeit: Das Griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Weinheim (VCH), S. 1-36.
- Austin, Michel u. Piere Vidal-Naquet (1972): *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland*. (übers. v. Andreas Wittenburg) München (Beck), 1984.
- Autorenkollektiv (1957): "Geschichte der Philosophie". (übers. v. Kollektiv) In: Akademie der Wissenschaften der UdSSR, (Hg): *Geschichte der Philosophie*. Berlin (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften) 1959, Vol. 1.
- (1971): *Einführung in den historischen und dialektischen Materialismus*. Berlin (Dietz), 1982.

- u. Hans Jörg Sandkühler (1976): *Der autonome Intellekt. Alfred Sohn-Rethels 'kritische' Liquidierung der materialistischen Dialektik und Erkenntnistheorie*. Berlin (Akademie).
- Babich, Babette E. u. Robert S. Cohen (Hg. 1999a): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht et.al. (Kluwer).
- (Hg. 1999b): *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences I*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht et.al. (Kluwer).
- Bargatzky, Thomas (2003): "Orare est laborare - Das religiöse Vermächtnis der Urproduktiven Gesellschaft." In: *Erwägen, Wissen, Ethik*. Vol. 14 (1/2003), S. 3-16.
- Barié, Paul (1997): "'Am Anfang war das Wasser.' Die Bedeutung des Wassers in den Welterschöpfungsmythen." In: *Symbolon*. Vol. 13 (neue Folge), S. 19-35.
- Barnes, Jonathan (1982): *The Presocratic Philosophers*. London (Routledge).
- (1987): *Early Greek Philosophy*. London (Penguin).
- Bärsch, Claus E. (1982): "Der Weltgeist und der Geist der Völker." In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 1981/82, S. 181-186.
- Barthes, Roland (1957): *Mythen des Alltags*. (übers. v. Helmut Scheffel) Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1976.
- Basu, Sanchita (1999): "Einleitung". In: Sanchita Basu et al., (Hg): *Eurozentrismus: Was gut ist setzt sich durch?* Frankfurt/Main (IKO), S. 7-14.
- Bayer, Erich (1988): *Griechische Geschichte in Grundzügen*. Darmstadt (WBG), (Erstauf. 1964).
- Beck, Georg (1988): *Polis und Philosophieentstehung. Eine Untersuchung zum Zusammenhang von frühgriechischer Philosophie und Poliskonstituierung*. Osnabrück (Selbstverlag, Diss.).
- Beiser, Frederick C. (1995): "Introduction to the Bison Book Edition of Hegel Lectures of the History of Philosophy, I". In: Frederick C. Beiser, (Hg): *Hegel: Lectures on the History of Philosophy. I. Greek Philosophy to Plato*. Lincoln; London (University of Nebraska Press), S. XI-XL.
- Benjamin, Walter (1940): "Über den Begriff der Geschichte". In: Siegfried Unseld, (Hg): *Walter Benjamin. Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1977, S. 251-261.
- Berlin, Isaiah (1978): "Historical Materialism". In: Tom Bottomore, (Hg): *Interpretations of Marx*. Oxford (Blackwell) 1988, S. 92-102.
- Berlinerblau, Jacques (1999): *Heresy in the University. The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals*. New Brunswick, N.J. (Rutgers University Press).
- Bernal, Martin (1987): *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. London (Free Association Books).
- (1995): "Greece: Aryan or Mediterranean? Two Contending Historiographical Models". In: Silvia Federici, (Hg): *Enduring Western Civilization. The Construction of the Concept of Western Civilization and Its 'Others'*. Westport (Praeger), S. 3-11.
- u. David Chioni Moore (2001): *Black Athena Writes Back. Martin Bernal Responds to His Critics*. Durham (Duke University Press).
- Bernasconi, Robert (2002): "Horror alieni. Auf der Suche nach einem philosophischen Pluralismus". (übers. v. Hans-Dieter Gondek u. Stefan Knoche) In: Iris Därmann u. Christoph Jamme, (Hg): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist (Velbrück), S. 125-150.
- Betz, Werner (1979): "Vom 'Götterwort' zum 'Massentraumbild'. Zur Wortgeschichte von 'Mythos'". In: Helmut Koopmann, (Hg): *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main (Klostermann), S. 11-24.
- Beyer, Uwe (1993): *Mythologie und Vernunft. Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*. Tübingen (Niemeyer).
- Blaut, James M. (1993): *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. NewYork/London (Guilford Press).
- Bleiken, Jochen (1995): *Die athenische Demokratie*. Paderborn (Schöningh).
- Bloch, Ernst (1962): *Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Blumenberg, Hans (1979): *Arbeit am Mythos*. Frankfurt, Main (Suhrkamp), 3., erneut durchges. Aufl.1984.
- Boeder, Heribert (1962): *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*. Den Haag (Nijhoff).
- Böhme, Gernot (1992): *Der Typ Sokrates*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- (2000): *Platons theoretische Philosophie*. Stuttgart (Metzler).

- u. Hartmut Böhme (1985): *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), 3. Aufl. 1996.
- Bohn, Volker (1989): "Das romantische Interesse am Mythos". In: Peter Kemper, (Hg): *Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt/Main (Fischer), S. 78-98.
- Bohrer, Karl Heinz (Hg. 1983): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Bolz, Norbert (1989): "Entzauberung der Welt und Dialektik der Aufklärung". In: Peter Kemper, (Hg): *Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt/Main (Fischer), S. 223-241.
- Borsche, Tilman (1996): "Die Notwendigkeit der Ideen: Politeia". In: Theo Kobusch u. Bernhard Mojsisch, (Hg): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung*. Darmstadt (WBG), S. 96-114.
- Bowery, Anne-Marie (1996): "Diotima Tells Socrates a Story. A Narrative Analysis of Plato's *Symposium*". In: Julie K. Ward, (Hg): *Feminism and Ancient Philosophy*. London; NewYork (Routledge), S. 175-194.
- Braun, Lucien u. Ulrich Johannes Schneider (1990): *Geschichte der Philosophiegeschichte*. (übers. v. Franz Wimmer) Darmstadt (Wissenschaftl. Buchgesell.).
- Bremmer, Jan (1996): *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*. Darmstadt (WBG).
- (1999): "Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?". In: Richard Buxton, (Hg): *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford (Oxford University Press), S. 71-83.
- Breuer, Stefan (1992a): *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Hamburg (Junius).
- (1992b): "Kein Zutritt zum Grand Hotel. Alfred Sohn-Rethel und die Frankfurter Schule." In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Vol. 517 (Nr. 4, April), S. 340-344.
- (1994): "Kulturen der Achsenzeit. Leistungen und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts." In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*. Vol. 45 (1. Halbband), S. 1-33.
- Brieler, Ulrich (1998a): *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln (Böhlau).
- (1998b): "Foucaults Geschichte." In: *Geschichte und Gesellschaft*. Vol. 24, Nr. 2 (Theorielandchaft), S. 248-282.
- Brisson, Luc (1996a): "Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios". In: Theo Kobusch u. Bernhard Mojsisch, (Hg): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung*. Darmstadt (WBG), S. 229-248.
- (1996b): *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 1. Antike, Mittelalter und Renaissance*. (übers. v. Achim Russer) Darmstadt (WBG).
- Broker, Manfred u. Heino Nau (Hg. 1997): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Dialogs*. Darmstadt (WBG).
- Bruit-Zaidman, Louise u. Pauline Schmitt-Pantel (1991): *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*. (übers. v. Andreas Wittenburg) München (Beck), 1994.
- Brunschwig, Jacques u. Geoffrey Lloyd (2000): "Auf unserem Boden in einem fernen Land". (übers. v. Markus Sedlaczek) In: Dies., (Hg): *Das Wissen der Griechen. Eine Enzyklopädie*. München (Wilhelm Fink), S. 19-24.
- Buha, Aleksa (1990): "Rezension zu: Vitorio Hösle, Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Hamburg 1988." In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Vol. 72, S. 108-113.
- Buhr, Manfred (Hg. 1994): *Das geistige Erbe Europas*. Napoli (Vivarium).
- Bulthaup, Peter (1973): *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Burckhardt, Jakob (1860): *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Berlin (Knaur), 1928 (m.e. Geleitwort von Wilhelm von Bode).
- (1898-1902): *Griechische Kulturgeschichte*. München (dtv), 1977.
- Bürger, Peter (1983): "Über dem Umgang mit dem Andern der Vernunft". In: Karl Heinz Bohrer, (Hg): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 41-51.
- Burkert, Walter (1972): *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin; New York (de Gruyter).
- (1977): *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart (Kohlhammer).
- (1990): *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*. Berlin (Wagenbach).
- (1992): *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge (Cambridge University Press).

- (1999): "The Logic of Cosmogony". In: Richard Buxton, (Hg): *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford (Oxford University Press), S. 87-106.
- (2003): "Ferne und Nähe der Antike. Mystik und Mysterium". In: Walter Jens u. Bernd Seidensticker, (Hg): *Ferne und Nähe der Antike. Antike Konzepte in moderner Kunst und Wissenschaft*. Berlin; NewYork (deGruyter).
- Burnet, John (1930): *Early Greek Philosophy*. London (Black), erste Aufl. 1892.
- Burns, Tony u. Ian Frazer (Hg. 2000): *The Hegel-Marx-Connection*. Houndmills (Macmillan).
- Burstein, Stanley M. (1994): "The Challenge of *Black Athena*. An Interim Assessment." In: *Ancient History Bulletin*. Vol. 8.1, S. 11-17.
- Busche, Jürgen (1997): "Die Zeit in Gedanken fassen." In: *Neue Rundschau*. Vol. 1/1997 (Jg. 108), S. 25-28.
- Bussmann, Claus (1999): *Mythische Provokationen in Philosophie, Theologie, Kunst und Politik*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Butcher, S.H. (1891): *Some Aspects of the Greek Genius*. Port Washington (Kennikat).
- Buxton, Richard (Hg. 1999): *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford (Oxford University Press).
- Cancik, Hubert (1995): *Nietzsches Antike. Vorlesung*. Stuttgart / Weimar (Metzler).
- Capelle, Wilhelm (1935): *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*. Stuttgart (Kröner), 1953.
- Carson, Scott (2002): "James G. Lennox. 'Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science' (Review)." In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. XL,3 (July), S. 391f.
- Cartledge, Paul (1997): *Die Griechen und wir*. (übers. v. Reinhard Brenneke u. Barbara von Reibnitz) Stuttgart (Metzler), 1998.
- Chalmers, Alan F. (1999): *What is this Thing called Science?* Indianapolis; Cambridge (Hackett), 3. überarb. Aufl.
- Classen, Carl J. (1965): "Thales." In: *Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Vol. Suppl. 10, S. 930-947.
- Clastres, Pierre (1972): *Chronik der Gyayaki*. München (Trickster).
- Claussen, Detlev (1995): "Das Neue im Alten. Bürgerliche Tradition und kritische Gesellschaftstheorie." In: *Zeitschrift für kritische Theorie*. Vol. 1/1995, S. 7-23.
- Cochetti, Stefano (1985): *Mythos und 'Dialektik der Aufklärung'*. Königstein/Ts. (Hain).
- Cohen, G.A. (1978): *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Oxford (Clarendon).
- Coleman, John E. u. Clark A. Walz (Hg. 1997): *Greeks and Barbarians. Essays on the Interactions between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*. Maryland (CDL Press).
- Colli, Giorgio (1975): *Die Geburt der Philosophie*. (übers. v. Reimar Klein) Frankfurt/Main (Anton Hain), 1990.
- Collins, Randall (1998): *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of intellectual change*. Cambridge (Harvard UP).
- Collobert, Catherine (2002): "Aristotle's Review of the Presocratics. Is Aristotle Finally a Historian of Philosophy?" In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 40, Nr. 3, S. 281-295.
- Copleston, Frederic S.J. (1946): *A History of Philosophy, Vol 1. Greece and Rome*. NewYork (Image Books), 1985.
- Cornford, Francis M. (1912): *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. London (Edward Arnold).
- (1942): "The Marxist View of Ancient Philosophy". In: W.K.C. Guthrie, (Hg): *The unwritten Philosophy and other Essays by F. M. Cornford*. Cambridge (Cambridge University Press) 4th 1967, S. 117-137.
- (1952): *Principium Sapientiae*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Cresson, Edith (1998): "Geleitwort der europäischen Kommission". In: Luise Dreyer u.a., (Hg): *Das Wechselspiel von Mythos und Logos. Die Dialektik der griechischen Aufklärung als europäisches Paradigma. Ein Lesebuch für den Philosophieunterricht in Europa*. Frankfurt/Main (Diesterweg), S. 6.
- Curd, Martin u. J.A. Cover (Hg. 1998): *Philosophy of Science. The Central Issues*. NewYork; London (Norton).
- Cürsgen, Dirk (2002): *Die Rationalität des Mythischen der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*. Berlin; NewYork (de Gruyter).
- Dahrendorf, Ralf (1999): "Karl Marx (1818-1883)". In: Dirk Kaesler, (Hg): *Klassiker der Soziologie*. München (Beck), Vol. 1 (Von Auguste Comte bis Norbert Elias), S. 58-73.

- Damper, William C. (1929): *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*. Cambridge (Cambridge University Press), 4th 1966.
- Därmann, Iris u. Christoph Jamme (Hg. 2002): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist (Velbrück).
- Dasen, P. R. (1972): "Culture and cognition: readings in cross-cultural psychology". In: Ders. u. John W. Berry, London (Methuen) 1974, S. 409-423.
- Daston, Lorraine (2001): "Die Biographie der Athene oder Eine Geschichte der Rationalität". In: Dies., (Hg): *Wunder, Beweise, Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*. Frankfurt/Main (Fischer), S. 7-28.
- Davidson, James N. (1997): *Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen*. (übers. v. Gennaro Ghirardelli) Darmstadt (WBG), 1999.
- Deacon, Terrence William (1997): *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*. NewYork; u.a. (Norton).
- Debeir, Jean-Claude, Jean-Paul Deléage u. Daniel Hémerly (1989): *Prometheus auf der Titanic. Geschichte der Energiesysteme*. (übers. v. Siglinde Summerer u. Gerda Kurz) Frankfurt/Main; NewYork (Campus), 1989.
- Derrida, Jaques (1967): *Grammatologie*. (übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hans Zischler) Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1974.
- Detel, Wolfgang (1972): *Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- (1979): "Bemerkungen zum Platonismus bei Galilei." In: *Neue Hefte für Philosophie*. Vol. 15/16 (Aktualität der Antike).
- (1988): "Das Prinzip des Wassers bei Thales". In: Hartmut Böhme, (Hg): *Kulturgeschichte des Wassers*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 43-64.
- (1998): *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Dicks, D.R. (1966): "Solstices, Equinoxes, & the Presocratics." In: *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 86, S. 26-40.
- Dilke, A.O.W. (1987): *Mathematik, Maße und Gewichte in der Antike*. (übers. v. Reinhard Ottway) Stuttgart (reclam), 1991.
- Diogenes, Lærtius (*Doxa*): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. (übers. v. Otto Apelt) Hamburg (Meiner), 1998.
- DK: Hermann Diels und Walter Kranz (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Weidmannsche) Berlin ⁶1951, Bd. I-III. (Die erste Ziffer steht für die Nummer des vorsokratischen Philosophen, der Buchstabe zeigt an, ob es sich um ein Testimonium (A) oder ein Originalfragment (B) handelt. Die zweite Ziffer bezeichnet das Fragment). Die Übersetzung der Fragmente erfolgt nach Mansfeld (1983).
- Dodds, Eric R. (1951): *Die Griechen und das Irrationale*. (übers. v. Hermann-Josef Dirksen) Darmstadt (WBG), 1970.
- Douglas, Mary (1986): *Wie Institutionen denken*. (übers. v. Michael Bischoff) Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1991.
- Dupré, Wilhelm (1973): "Mythos". In: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner u. Christoph Wild, (Hg): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München (Kösel), Vol. 4, S. 948-956.
- Düsing, Klaus (1983): *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*. Darmstadt (WBG).
- (1989): "Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegel Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung". In: Hans-Christian Lucas u. Guy Planty-Bonjour, (Hg): *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog), S. 127-146.
- Dussel, Enrique (1994): "Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische 'Verfehlung' des 'Europa'-Begriffs". (übers. v. Matthias Tripp) In: Manfred Buhr, (Hg): *Das geistige Erbe Europas*. Napoli (Vivarium), S. 855-867.
- Edelstein, Ludwig (1949): "The Function of the Myth in Plato's Philosophy." In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 10, No.4, S. 463-481.
- Eder, Klaus (1988): *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Eichler, Klaus Dieter u. Helmut Seidel (1988): "Philosophie im antiken Griechenland". In: Ralf Moritz, Hiltrud Rüstau u. Gerd-Rüdiger Hoffmann, (Hg): *Wie und Warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde*. Berlin (Dietz), S. 125-166.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1987a): "Allgemeine Einleitung. Die Bedingungen für die Entstehung und Institutionalisierung der Kulturen der Achsenzeit". (übers. v. Ruth Achlama u. Gavriella Schalit) In: Ders., (Hg): *Kulturen der*

- Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil 1. Griechenland, Israel, Mesopotamien.* Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 10-40.
- Eisenstadt, Shmuel N. (Hg. 1987b): *Kulturen der Achsenzeit I. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt.* Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- (Hg. 1992): *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik.* Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Eliade, Mircea (1957): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen.* Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt).
- (1959): "Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen". (übers. v. Elisabeth Klein) In: Ders., (Hg): *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten.* Darmstadt (Wissenschaftlichen Buchgesellschaft) 1993, S. 9-34.
- Elkana, Yehuda (1987): "Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland". In: Shmuel N. Eisenstadt, (Hg): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil 1. Griechenland, Israel, Mesopotamien.* Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 52-88.
- Elster, Jon (1979): *Subversion und Rationalität. Mit einer Einleitung von Helmut Wiesenthal.* (übers. v. Benedikt Burkard) Frankfurt/Main; NewYork (Campus), 1987.
- Engels, Friedrich (1880): "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft". In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, (Hg): *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke (MEW).* Berlin (Dietz) 1978, Vol. 19, S. 177-228.
- (1884): "Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgan's Forschungen". In: *MEW* 1975, Vol. 21, S. 25-173.
- (1888): "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". In: *MEW* 1975, Vol. 21, S. 259-307.
- (1890): "Engels an Joseph Bloch in Königsberg. 21. September 1890". In: *MEW* 1974, Vol. 37, S. 462-465.
- (1893): "Engels als Franz Mehring in Berlin. 14. Juli 1893". In: *MEW* 1968, Vol. 39, S. 96-100.
- (1894): "Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. ("Anti-Dühring") Dritte, durchgesehene und vermehrte Auflage". In: *MEW* 1975, Vol. 20, S. 1-303.
- Enzensberger, Hans Magnus (1982): "Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang". In: Ders., (Hg): *Politische Brosamen.* Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 225-236.
- Erben, Heinrich Karl (1986): "Episteme, Mythos und humane Zukunft". In: Hans Lenk, (Hg): *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner.* Freiburg (Alber), S. 31-53.
- Erler, Michael (2002): "Praesens Divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur". In: Markus Janka u. Christian Schäfer, (Hg): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen.* Darmstadt (WBG), S. 81-98.
- Essbach, Wolfgang (Hg. 2000): *Wir - Ihr - Sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode.* Würzburg (Ergon Verlag).
- Evans-Pritchard, Edward E. (1976): *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande.* (übers. v. Brigitte Luchesi) Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1988.
- Fatheuer, Thomas (1988): *Ehre und Gerechtigkeit. Studien zur Entwicklung der gesellschaftlichen Ordnung im frühen Griechenland.* Münster (Westfälisches Dampfboot).
- FAZ (1999): "Selbstdenker." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung.* Vol. Nr. 46 (1999) (24.Feb.1999).
- Ferber, Rafael (1995): "Über Platon. Einleitung". In: Ders., (Hg): *Platon.* München (Diedrichs), S. 31-98.
- Fetscher, Iring (1970): *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften.* Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog).
- (1971): *Hegel - Größe und Grenzen.* Stuttgart (Kohlhammer).
- Fett, Othmar F. (1991): "Mythen in der Dialektik der Aufklärung". In: Joachim Müller-Warden u. Harald Welzer, (Hg): *Fragmente kritischer Theorie.* Tübingen (discord), S. 145-164.
- (2000): *Der undenkbar Dritte. Vorsokratische Anfänge des eurogenen Naturverhältnisses.* Tübingen (diskord).
- Fett, Othmar F. (2001): "'Zur Genealogie der Moral' als Forschungsauftrag. Aspekte einer möglichen Einlösung". In: Renate Reschke, (Hg): *Zeitenwende - Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.-27. August 2000 in Naumburg.* Berlin (Akademie), S. 345-349.
- Feyerabend, Paul K. (1961): *Knowledge without Foundations. Two Lectures Delivered on the Nelli Heldt Lecture Fund.* Oberlin (Oberlin College).

- (1976): *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie.* (übers. v. Hermann Vetter) Frankfurt/Main (Suhrkamp), Revidierte und erweiterte erste deutsche Ausgabe 1997.
- (1980): *Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausgabe.* Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- (1986): "Eingebildete Vernunft. Die Kritik des Xenophanes an den Homerischen Göttern". In: Kurt Lenk, (Hg): *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner.* Freiburg; München (Alber), S. 205-223.
- (1987): "Notes on Relativism". In: Ders., (Hg): *Farewell to Reason.* London; New York (Verso), S. 19-89.
- Findlay, J. N. (1980): "The Myths of Plato". In: Alan M. Olson, (Hg): *Myth, Symbol and Reality.* London (University of Notre Dame Press), S. 165-183.
- Finelli, Roberto (2000): *Mythos und Kritik der Formen. Die Jugend Hegels (1770-1803).* Frankfurt am Main (Lang).
- Finley, Moses I. (1973): *Die antike Wirtschaft.* (übers. v. Andreas Wittenburg) München (dtv), 1980.
- (1977): *Die Welt des Odysseus.* (übers. v. Anna-Elisabeth Berve-Glauning u.a.) München (dtv), 1979.
- (1980): *Die Sklaverei der Antike. Geschichte und Probleme.* (übers. v. Christoph Schwingenstein) München (Beck), 1981.
- Fleischer, Helmut (1974): *Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens.* Freiburg (Alber), zweite, um ein Nachwort erg. Aufl.
- Foucault, Michel (1969): "Paolo Caruso: Gespräch mit Michel Foucault". In: Walter Seitter, (Hg): *Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens.* Frankfurt/Main (Fischer) 1996, S. 7-27.
- (1971): "Nietzsche, die Genealogie, die Historie". (übers. v. Walter Seitter) In: Walter Seitter, (Hg): *Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens.* Frankfurt/Main (Fischer) 1996, S. 69-90.
- (1972): *Die Ordnung des Diskurses.* (übers. v. Walter Seitter) Frankfurt/Main (Fischer), erweiterte Ausgabe 1991.
- Frank, Manfred (1982): *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie.* Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Fränkel, Hermann (1962): *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts.* München (Beck).
- Frankfort, Henri u. H.A. Frankfort (1949): "The Emancipation of Thought from Myth". In: Henri Frankfort u.a., (Hg): *Before Philosophy. An Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in Ancient Near East.* Harmondsworth (Penguin Books), S. 235-263.
- Frazer, James (1922): *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.* London (Wordsworth), 1993.
- Frede, Dorothea (1996a): "Platon, Popper und der Historismus". In: Enno Rudolph, (Hg): *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon.* Darmstadt (WBG), S. 74-107.
- Frede, Michael (1996b): "Die Gestalt des Philosophen". (übers. v. Markus Sedlaczek) In: Jacques Brunschwig u. Geoffrey Lloyd, (Hg): *Das Wissen der Griechen. Eine Enzyklopädie.* München (Fink) 2000, S. 37-51.
- Fretlöh, Sigrid (1989): *Relativismus versus Universalismus. Zur Kontroverse über Verstehen und Übersetzen in der angelsächsischen Sprachphilosophie: Winch, Wittgenstein, Quine.* Aachen (Alano).
- Freud, Sigmund (1917): "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse". In: Alexander Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey, (Hg): *Sigmund Freud Studienausgabe.* Frankfurt/Main (Fischer) 2000, Vol. 1, S. 37-445.
- (1920): "Jenseits des Lustprinzips". In: Alexander Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey, (Hg): *Sigmund Freud Studienausgabe.* Frankfurt/Main (Fischer) 2000, Vol. 3, S. 213-272.
- (1927): "Die Zukunft einer Illusion". In: Alexander Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey, (Hg): *Sigmund Freud Studienausgabe.* Frankfurt/Main (Fischer), Vol. 9, S. 135-189.
- (1930): "Das Unbehagen in der Kultur". In: Alexander Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey, (Hg): *Sigmund Freud Studienausgabe.* Frankfurt/Main (Fischer) 2000, Vol. 9, S. 197-270.
- Fritz, Kurt von (1971): *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft.* Berlin; New York (deGruyter).
- (1978): *Schriften zur griechischen Logik. Bd. I Logik und Erkenntnistheorie.* Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann/Holzboog).
- Fromm, Erich (1963): "Das Menschenbild bei Marx". In: Erich Fromm, (Hg): *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx.* Frankfurt/Main (Europäische Verlagsanstalt), S. 13-82.
- Fulda, Hans Friedrich (1981): "Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)". In: Otfried Höffe, (Hg): *Klassiker der Philosophie.* München (Beck), Vol. 2. (Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre), S. 62-92.
- (1984): "Vorbegriff und Begriff von Philosophie bei Hegel". In: Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann, (Hg):

Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes. Stuttgart (Klett-Cotta), S. 13-34.

- Funke, Peter (2001): "Wendezeit und Zeitenwende. Athens Aufbruch zur Demokratie". In: Dietrich Papenfuß u. Volker M. Strocka, (Hg): *Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr.* Mainz (von Zabern), S. 1-20.
- Gadamer, Hans-Georg (1934): "Platon und die Dichter". In: Ders., (Hg): *Gesammelte Werke.* Tübingen (Mohr) 1991, Vol. V, S. 187-211.
- (1978): *Plato. Texte zur Ideenlehre.* Frankfurt/Main (Klostermann).
 - (1979): "Das Erbe Hegels". In: Hans-Georg Gadamer u. Jürgen Habermas, (Hg): *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises.* Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 33-84.
 - (1982): "Mathematik und Dialektik bei Plato". In: Ders., (Hg): *Gesammelte Schriften.* Tübingen (Mohr) 1991, Vol. VII, S. 290-312.
 - (1988): "Zur platonischen Erkenntnistheorie". In: Ders., (Hg): *Gesammelte Schriften.* Tübingen (Mohr) 1991, Vol. VII, S. 328-337.
 - (1990): "Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im 'Sophistes'". In: Ders., (Hg): *Gesammelte Schriften.* Tübingen (Mohr) 1991, Vol. VII, S. 338-369.
 - (1994): "Die Vielfalt Europas - Erbe und Zukunft". In: Manfred Buhr, (Hg): *Das geistige Erbe Europas.* Napoli (Vivarium), S. 50-68.
 - (1996): *Der Anfang der Philosophie.* Stuttgart (reclam).
 - (1999): *Der Anfang des Wissens.* Stuttgart (reclam).
- Gaiser, Konrad (1963): *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule.* Stuttgart (Klett).
- Galtung, Johan (2000): "Welt-, Global-, Universalgeschichte und die gegenwärtige Historiographie." In: *Zeitschrift für Weltgeschichte.* Vol. Jg. 1 Heft 1, S. 9-34.
- Gans, Michael (1993): *Das Subjekt der Geschichte. Studien zu Vico, Hegel und Foucault.* Hildesheim (Georg Olms).
- Gargano, Antonio (1994): "Einleitung. Es ist nicht möglich, das Gute zu tun, wenn man nicht weiss, was das Gute ist". In: Manfred Buhr, (Hg): *Das geistige Erbe Europas.* Napoli (Vivarium), S. 19-31.
- Gaukroger, Stephen (1997): "Beyond Reality. Nietzsche's Science of Appearances". In: Ders., (Hg): *The Genealogy of Knowledge. Analytical Essays in the History of Philosophy and Science.* Aldershot; u.a. (Ashgate), S. 288-305.
- Geldsetzer, Lutz (1968): *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung.* Meisenheim am Glan (Verlag Anton Hain).
- Gerhardt, Volker (1997): "Das individuelle Gesetz. Über eine sokratisch-platonische Bedingung der Ethik." In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie.* Vol. 22 (No. 1), S. 3-21.
- (1999): "Die Größe Hegels." In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken.* Vol. 602 (Jun. 1999), S. 530-543.
- Gernet, Louis (1948): "La Notion mythique de la valeur en Grèce". In: Ders., (Hg): *Anthropologie de la Grèce antique.* Paris 1968, S. 93-137.
- Gesting, Johann Joachim (1996): "Hegel und Indien - Zur Eurozentrizität von Weltgeschichte." In: *Hegel Jahrbuch.* Vol. 1996, S. 134-138.
- Geyer, Carl-Friedrich (1996): *Einführung in die Philosophie der Antike.* Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), 4. überarb. Aufl.
- Geyer-Ryan, Helga u. Helmut Lethen (1987): "Von der Dialektik der Gewalt zur 'Dialektik der Aufklärung'. Eine Revision der 'Odyssee'". In: Willem v. Reijen u. Gunzelin Schmid-Noerr, (Hg): *Vierzig Jahre Flaschenpost. 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987.* Frankfurt/Main (Fischer), S. 41-72.
- Gigon, Olof (1968): *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides.* Basel (Schwabe).
- (1977): "Die Antike und die Probleme der Gegenwart". In: Ders., (Hg): *Die Antike Philosophie als Maßstab und Realität.* Zürich; München (Artemis), S. 5-23.
 - u. Leila Zimmermann (1974): *Platon-Begrifflexikon zur achtbändigen Artemis-Jubiläumsausgabe.* Zürich; München (Artemis).
- Gill, Christopher (1996): *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue.* Oxford (Clarendon).

- Gloy, Karen (1995): *Das Verständnis der Natur. Erster Band. Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*. München (Beck).
- (1996): "Vernunft und das Andere der Vernunft. Eine modelltheoretische Exposition." In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. 50, 4, S. 527-562.
- (2001): *Vernunft und das Andere der Vernunft*. Freiburg (Alber).
- Goebel, Karl (1910): *Die vorsokratische Philosophie*. Bonn (Georgi).
- Goethe, Johann Wolfgang von (1779): "Iphigenie auf Tauris. Ein Schauspiel". In: Lieselotte Blumenthal u.a., (Hg): *Johann Wolfgang von Goethe Werke. Hamburger Ausgabe*. München (Dtv) 1998, Vol. 5, S. 7-67.
- Gomperz, Theodor (1922): *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*. Berlin; Leipzig (Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger).
- Goody, Jack (1968): "Funktionen der Schrift in traditionellen Gesellschaften". (übers. v. Friedhelm Herboth) In: Ders., Ian Watt u. Kathleen Gough, (Hg): *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1986, S. 25-62.
- Goody, Jack u. Ian Watt (1968): "Konsequenzen der Literalität". (übers. v. Friedhelm Herboth) In: Dies. u. Kathleen Gough, (Hg): *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1986, S. 63-122.
- Ian Watt u. Kathleen Gough (Hg. 1968): *Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1986.
- Görgemanns, Herwig (1994): *Platon*. Heidelberg (Winter).
- Gotschalk, Richard (2000): *The Beginnings of Philosophy in Greece*. Boston (University Press of Amerika).
- Graevenitz, Gerhart von (1987): *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*. Stuttgart (Metzler).
- Gran, Peter (1996): *Beyond Eurocentrism. A new View of Modern World History*. Syracuse (Syracuse University Press).
- Grethe, Carsten (1995): "Was ist die Natur der Naturwissenschaft. Nachtrag zu einem unbemerkten Kongress an der Humboldt Uni." In: *neueLieblingzeitung*. Vol. 8, S. 3.
- Groh, Ruth u. Dieter Groh (1990): "Religiöse Wurzeln der ökologischen Krise. Naturteleologie und Geschichtsoptimismus in der frühen Neuzeit." In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Vol. 8 (August 1990, Jg. 44), S. 621-637.
- Große-Kracht, Klaus (2002): "Der Traum vom kulturellen Gedächtnis." In: *Erwägen, Wissen, Ethik*. Vol. 13 (2/2002), S. 209-211.
- Grossmann, Andreas (1998): "Hegel oder 'Hegel'? Zum Problem des philosophischen und editorischen Umgangs mit Hegels geschichtsphilosophischen Vorlesungen." In: *Hegel-Studien*. Vol. Beiheft 38, S. 51-70.
- Gungwu, Wang (1989): "Introduction". In: John Merson, (Hg): *Roads to Xanadu. East and West in the Making of the Modern World*. French Forest (Child), S. 7.
- Guthrie, W.K.C. (1950): "F.M. Cornford. Memoir". In: W.K.C. Guthrie, (Hg): *The Unwritten Philosophy and other Essays by F.M. Cornford*. Cambridge (Cambridge University Press) 4th 1967, S. vii-xix.
- (1962): *A History of Greek Philosophy. I. The Early Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge (Cambridge University Press), 1987.
- (1965): *A History of Greek Philosophy. II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge (Cambridge University Press), 1987.
- Habermas, Jürgen (1974): "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden". In: Ders., (Hg): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1976, S. 92-126.
- (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1988.
- (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Hacking, Ian (1998): "Ironiker, Reformen und Rebelinnen oder Was sich sozial konstruieren lässt." In: *Neue Rundschau*. Vol. 3, 1998 (Jg. 109), S. 19-43 (übers. v. Karin Wördemann).
- (1999): *The Social Construction of What?* Cambridge (Harvard University Press).
- Hahn, István (1971): "Die Anfänge der antiken Gesellschaftsformation in Griechenland und das Problem der sogenannten asiatischen Produktionsweise". In: Hans G. Kippenberg, (Hg): *Seminar. Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1977, S. 68-99.

- Hall, Thomas S. (1969): *Ideas of Life and Matter. Studies in the History of General Physiology 600 B.C. - 1900 A.D.. Vol. I. From Pre-Socratic Times to the Enlightenment.* Chicago (University of Chicago Press).
- Halliwell, Stephen (1997): "The Republic's two Critiques of Poetry. (Book II 367c-III 398b, Book X 595a-608b)". In: Otfried Höffe, (Hg): *Platon. Politeia.* Berlin (Akademie), S. 313-332.
- Harder, Richard (1949): "Eigenart der Griechen. Eine kulturphysiognomische Skizze". In: Walter Marg, (Hg): *Richard Harder. Eigenart der Griechen. Einführung in die griechische Kultur.* Freiburg (Herder) 1962, S. 11-56.
- Harding, Sandra (1992). *After Eurocentrism? Challenges for the Philosophy of Science.* Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (PSA), East Lansing, Michigan, PSA.
- Hare, Richard M. (1982): *Platon. Eine Einführung.* (übers. v. Christiana Goldmann) Stuttgart (reclam), 1990.
- Harth, Dietrich (1994): "Über die Geburt der Antike aus dem Geist der Moderne." In: *International Journal of the Classical Tradition.* Vol. 1 (No. 1, Summer), S. 89-106.
- Hatab, Lawrence J. (1990): *Myth and Philosophy. A Contest of Truths.* La Salle/Illinois (Open Court).
- Hauck, Gerhard (1992): *Einführung in die Ideologiekritik. Bürgerliches Bewusstsein in Klassik, Moderne und Post-moderne.* Hamburg (Argument).
- Haug, Frigga (1971): "Alfred Sohn-Rethels Revision des Marxismus und ihre Konsequenzen." In: *Das Argument.* Vol. 65, S. 313-322.
- Hauskeller, Michael (1998): "Erkenntnis und Wahrnehmung in Platons Dialog 'Theaitetos'." In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie.* Vol. 23/2, S. 167-179.
- Havelock, Eric A. (1963): *Preface to Plato.* Oxford (Blackwell).
- (1986): *Als die Muse schreiben lernte.* (übers. v. Ulrich Enderwitz u. Rüdiger Hentschel) Frankfurt/Main (Hain), 1992.
- Hegel, Georg W. F. (1801): "Differenz des Fichte'schen und des Schelling'schen Systems der Philosophie". In: Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke.* Hamburg (Meiner) 1968, Vol. 4, S. 1-92.
- (1813): "Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen". In: Walter Jaeschke u. Friedrich Hogemann, (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke.* Hamburg (Meiner) 1995, Vol. 11, S. 233-409.
- (1817-31a): "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I". In: Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel, (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Theorie Werkausgabe.* Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1971, Vol. 18.
- (1817-31b): "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II". In: Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel, (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Theorie Werkausgabe.* Frankfurt/Main (Suhrkamp), Vol. 19.
- (1820-23): "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie." In: P.Garniron u. W.Jaeschke, (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen, ausgewählte Schriften und Manuskripte.* Hamburg (Meiner) 1994, Vol. 6, S. 503.
- (1821): "Grundlinien der Philosophie des Rechts". In: Johannes Hoffmeister, (Hg): *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Hamburg (Meiner) 1995, S. 432.
- (1822-30): "Die Vernunft in der Geschichte". In: Johannes Hoffmeister, (Hg): *Die Vernunft in der Geschichte. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd.I.* Hamburg (Meiner) 1955, S. 275.
- (1822/23): "Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte". In: Karl Heinz Ilting u.a., (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen, ausgewählte Nachschriften und Manuskripte.* Hamburg (Meiner) 1996, Vol. 12, S. 626.
- (1825/26a): "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker (Kollegmitschrift)". In: P.Garniron u. W.Jaeschke, (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte.* Hamburg (Meiner) 1989, Vol. 7, S. 442.
- (1825/26b): "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie (Kollegmitschrift)". In: P.Garniron u. W.Jaeschke, (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte.* Hamburg (Meiner) 1994, Vol. 6, S. 503.
- Hegel, Georg W. F. (1830): "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse". In: Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke.* Hamburg (Meiner) 1999, Vol. 20, S. 682.
- (1832): "Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Lehre vom Sein". In: Walter Jaeschke u. Friedrich Hogemann, (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke.* Hamburg (Meiner) 1999, Vol. 21, S. 1-383.

- Hegel-Gesellschaft (Hg. 1996): *Vernunft in der Geschichte. Internationaler Hegel-Kongress*. (Hegel-Jahrbuch 1995/96). Berlin (Akademie).
- (Hg. 1998): *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Internationaler Hegel-Kongress*. (Hegel-Jahrbuch 1997/98). Berlin (Akademie).
- Heidegger, Martin (1943): "Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens". In: Manfred S. Frings, (Hg): *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt/Main (Klostermann) 1979, Vol. 55 (II. Abt.: Vorlesungen 1923-1944), S. 3-181.
- (1947): *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*. Bern (Francke), 1975.
- Heinrich, Klaus (1982): "Die Funktion der Genealogie im Mythos". In: Ders., (Hg): *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Berlin (Stroemfeld/Roter Stern), S. 9-28.
- (1983): "Nachwort". In: Ders., (Hg): *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*. Berlin (Stroemfeld/Roter Stern) 1992, S. 107-109.
- (1987): "Sog. Zur aktuellen Mythenfaszination. (Interview von Horst Kurnitzky)." In: *Niemandland - Zeitschrift zwischen den Kulturen*. Vol. 3 (Jg. 1), S. 84-93.
- Heiseler, Johannes H. v., Robert Steigerwald u. Josef Schleifstein (Hg. 1970): *Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Frankfurt/Main (Verlag Marxistische Blätter).
- Heisenberg, Werner (1955): *Das Naturbild der heutigen Physik*. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt).
- (1977): "Die Bedeutung des Schönen in der exakten Naturwissenschaft". In: J. Busche, (Hg): *Quantentheorie und Philosophie. Werner Heisenberg. Vorlesungen und Aufsätze*. Stuttgart (reclam), S. 91-114.
- Heit, Helmut (2001): "Wie sind Platons Mythen zu verstehen? Ein Symposium reflektiert den Forschungsstand." In: *Information Philosophie*. Vol. 5/2001, S. 82-86.
- (2002): "Eurozentrismus, Universalität und der Anfang der Philosophie." In: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*. Vol. 2/2002 (Dezember), S. 53-68.
- (2003a): "Mythen auf einem seelenlosen Feuerball? Kritik an: 'Thomas Bargatzky: Orare est laborare - Das religiöse Vermächtnis der unproduktiven Gesellschaft'." In: *Erwägen, Wissen, Ethik*. Vol. 14 (1/2003), S. 24-26.
- (2003b): "Vom Glauben zum Wissen? Hegel über den voraussetzungsvollen Anfang der Philosophie." In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 2003, S. (in Druck).
- Held, Klaus (1980): *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*. Berlin; NewYork (deGruyter).
- Helferich, Christoph (1985): *Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken*. Stuttgart (Metzler).
- Hennigfeld, Jochen (1973): *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings "Philosophie der Kunst" und "Philosophie der Mythologie"*. Meisenheim am Glan (Hain).
- Herodot (Hist.): "Des Herodot von Hallikarnassos Geschichten". (übers. v. Adolf Schöll) In: Oskar Weißmann, (Hg): *Herodot. Geschichten*. Naunhof; Leipzig (Hendel) 1940.
- Hersch, Jeanne (1996): *Das philosophische Staunen. Einblicke in die Geschichte des Denkens*. (übers. v. Frieda Fischer u. Cajetan Freund) München (Piper), 5. Aufl.
- Hesiod (Erga): "Werke und Tage". (übers. v. Otto Schönberger) In: Otto Schönberger, (Hg): *Hesiod. Werke und Tage. Griechisch/Deutsch*. Stuttgart (reclam) 1996, S. 3-63.
- (Theog.): "Theogonie". (übers. v. Thassilo v. Scheffer) In: Ernst G. Schmidt, (Hg): *Hesiod. Sämtliche Werke*. Leipzig (Dietrich) 1965, S. 1-48.
- Hespe, Franz (1998): "Geist und Geschichte. Zur Entwicklung zweier Begriffe in Hegels Vorlesungen." In: *Hegel-Studien*. Vol. Beiheft 38, S. 71-93.
- Hesse, Heidrun (1984): *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*. Frankfurt/Main (Fischer).
- Hewgego, Christopher (1995): *Geld in der antiken Welt. Was Münzen über die Geschichte verraten*. (übers. v. Johannes u. Margret K. Nollé) Darmstadt (WBG), 2000.
- Hirsch, Walter (1971): *Platons Weg zum Mythos*. Berlin; NewYork (deGruyter).
- Hirschberger, Johannes (1949): *Geschichte der Philosophie - 1. Altertum und Mittelalter*. Freiburg (Herder).
- Höffe, Otfried (1985): "Einleitung". In: Ders., (Hg): *Klassiker der Philosophie - 1. Band: Von den Vorsokratikern bis zu David Hume*. München (Beck), S. 7-11.

- (1997): "Zur Analogie von Individuum und Polis. (Buch II 367e-374d)". In: Ders., (Hg): *Platon. Politeia*. Berlin (Akademie), S. 69-93.
- Hoffmann, Michael u. Mischa von Perger (1996): "Neues zu Platons 'ungeschriebenen Lehren'." In: *Philosophische Rundschau*. Vol. 43,2, S. 97-132.
- Hölscher, Uvo (1953): "Anaximander and the Beginnings of Greek Philosophy". In: David J. Furley u. R.E. Allen, (Hg): *Studies in Presocratic Philosophy. Vol. I. The Beginnings of Philosophy*. London (Routledge) 1970, S. 281-322.
- (1968): *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht).
- Holzhey, Helmut (2002): "Die Frage nach dem Ursprung. Eine philosophische Betrachtung". In: Peter Walde u. Pier L. Luisi, (Hg): *Vom Ursprung des Universums zur Evolution des Geistes*. Zürich (vdf Hochschulverlag der ETH), S. 9-26.
- Homer (Il.): "Ilias". (übers. v. Johan Heinrich Voß) In: Peter v. d. Mühl, (Hg): *Ilias und Odyssee*. Wiesbaden (Löwit) o.J.
- (Od.): "Odyssee". (übers. v. Johan Heinrich Voß) In: Peter v. d. Mühl, (Hg): *Ilias und Odyssee*. Wiesbaden (Löwit) o.J.
- Hook, Sidney (1962): *From Marx to Hegel. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx. 2. Ed. with a new Introduction*. Michigan (University of Michigan Press).
- Hörisch, Jochen (1990): "Die beiden Seiten der Münze. Sohn Rethels Theorie von Geld und Geltung. Vorwort". In: Alfred Sohn-Rethel, (Hg): *Das Geld, die bare Münze des Apriori*. Berlin (Wagenbach) (revidierte Neuauflage), S. 7-11.
- Horkheimer, Max (1936): "08.12.1936, Horkheimer an Adorno". In: Christoph Gödde, (Hg): *Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel. Briefwechsel 1936-1969*. München (ed. text + kritik) 1991, S. 38-41.
- (1947): "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft". (übers. v. Alfred Schmidt) In: Alfred Schmidt, (Hg): *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften. Band 6*. Frankfurt/Main (Fischer) 1991, S. 21-188.
- u. Theodor W. Adorno (1944): "Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente". In: Gunzelin Schmid-Noerr, (Hg): *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften. Band 5*. Frankfurt/Main (Fischer) 1987, S. 10-290.
- Horstmann, Axel (1991): "Mythos, Myth, Schlüsselbegriff". In: Brockhaus, (Hg): *Brockhaus Enzyklopädie*. Mannheim (Brockhaus) 19. völlig neubearb. Auflage, Vol. 15, S. 271-274.
- Horstmann, Rolf-Peter (1982): "Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie". In: Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann, (Hg): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart (Klett-Cotta), S. 56-71.
- Horton, Robin (1967): "African Traditional Thought and Western Science". In: Bryon R. Wilson, (Hg): *Rationality*. Oxford (Basil Blackwell) 1970, S. 131-171.
- Hörz, Herbert (1988): "Wissenschaftsentwicklung als zyklischer Typenwandel. Grundlagen einer dialektischen Theorie". In: Paul Hoyningen-Huene u. Gertrude Hirsch, (Hg): *Wozu Wissenschaftsphilosophie. Positionen und Fragen zur gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie*. Berlin; NewYork (deGruyter), S. 227-251.
- Höslé, Vittorio (1984): *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart; Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog).
- (1988): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg.
- Hoyningen-Huene, Paul (1987): "Context of Discovery and Context of Justification." In: *Studies in the History and Philosophy of Science*. Vol. 18, No. 4, S. 501-515.
- (1989): *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns. Rekonstruktion und Grundlagenprobleme. Mit einem Geleitwort von Thomas S. Kuhn*. Braunschweig (Vieweg).
- (1997): "Die neuzeitliche Naturerkenntnis zerstört die Natur.' Zu Georg Pichts Theorie der modernen Naturwissenschaften." In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. Bd. 51 (1997), 1, S. 103-114.
- Hoyningen-Huene, Paul u. Howard Sankey (Hg. 2001): *Incommensurability and Related Matters*. Dordrecht (Kluwer).
- Hubig, Christoph (1979): "Dialektik der Aufklärung und neue Mythen. Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer". In: Hans Poser, (Hg): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin; NewYork (deGruyter), S. 218-239.
- Hübner, Kurt (1978): *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg (Alber).
- (1979): "Mythische und wissenschaftliche Denkform". In: Hans Poser, (Hg): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloqu-*

- ium*. Berlin; NewYork (deGruyter), S. 75-92.
- (1980): "Wie irrational sind Mythen und Götter". In: Hans Peter Duerr, (Hg): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Frankfurt/Main (Syndikat) 1985, Vol. III. Beiträge aus der Philosophie, S. 7-32.
 - (1985): *Die Wahrheit des Mythos*. München (Beck).
 - (1989): "Aufstieg vom Mythos zum Logos? Eine wissenschaftstheoretische Frage". In: Peter Kemper, (Hg): *Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt/Main (Fischer), S. 33-52.
 - (1991): *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*. Graz [etc.] (Styria).
 - u. Jules Vuillemin (Hg. 1983): *Wissenschaftliche und Nichtwissenschaftliche Rationalität*. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog).
- Hutten, Ernest H. (1962): *The Origins of Science. An Inquiry into the Foundations of Western Thought*. London (Allen and Unwin).
- Hyland, Drew A. (1973): *The Origins of Philosophy. Its Rise in Myth and the Pre-Socratics*. NewYork (Capricorn Books).
- Iber, Christian (1994): *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin; NewYork (deGruyter).
- Ijjenkow, E.W. (1969): "Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im 'Kapital' von Marx". In: Alfred Schmidt, (Hg): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 87-127.
- Iltting, Karl Heinz u.a. (1996): "Vorbemerkung zu Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte". In: Karl Heinz Iltting u.a., (Hg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg (Meiner), Vol. 12, S. VII-X.
- Institut-für-Sozialforschung (Hg. 1936): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Lüneburg (zu Klampen), Reprint, 2. Aufl. 1987.
- Jaeger, Werner (1933): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd I-III*. Berlin; NewYork (deGruyter), 1969.
- (1953): *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart (Kohlhammer).
- Jamme, Christoph (1983): "Der Weltgeist bei der Entstehung der Geschichtsphilosophie des jungen Hegel." In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 1983, S. 9-16.
- (1990): *'Gott an hat ein Gewand.' Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1999.
 - (1991): *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2. Neuzeit und Gegenwart*. Darmstadt (WBG).
- Janka, Markus (2002): "Semantik und Kontext. *Mythos* und Verwandtes im *corpus platonicum*". In: Ders. u. Christian Schäfer, (Hg): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt (WBG), S. 20-43.
- u. Christian Schäfer (Hg. 2002): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt (WBG).
- Janowski, Bernd u. Michael Welker (2000a): "Einleitung: Theologische und kulturelle Kontexte des Opfers". In: Dies., (Hg): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 9-20.
- (Hg. 2000b): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*. Frankfurt am M. (Suhrkamp).
- Jaspers, Karl (1947): *Vom europäischen Geist*. München (Piper).
- Jaspers, Karl (1949): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München (Piper).
- (1967): "Erfahrung des Ausgestoßenseins. Karl Jaspers über seinen Weggang aus Deutschland." In: *Der Spiegel*. Vol. 41/1967, S. 40-54.
- Jones, W.T. (1969): *A History of Western Philosophy. I. The classical Mind*. NewYork (Harcourt), rev. ed. of 1952.
- Jordan, Stefan (1998): "Hegel und der Historismus." In: *Hegel Studien (Beiheft)*. Vol. 38, S. 205-224.
- Jordan, William (1992): *Ancient Concepts of Philosophy*. London/NewYork (Routledge), 2nd (1990).
- Jürß, Fritz (1988): *Vom Mythos der alten Griechen. Deutungen und Erzählungen*. Leipzig (Reclam).
- Reimar Müller u. Ernst G. Schmidt (1977): *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*. Leipzig (reclam).
- Kägi, Paul (1965): *Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft*. Wien (Eu-

- ropa Verlag).
- Kahn, Charles, H. (1991): "Some Remarks on the Origins of Greek Science and Philosophy". In: Alan C. Bowen, (Hg): *Science and Philosophy in Classical Greece*. New York (Garland), S. 1-10.
- Kant, Immanuel (1787): "Kritik der reinen Vernunft". In: Raymund Schmidt, (Hg): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe*. Hamburg (Meiner) 1990, S. 1-766.
- (1791): "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee". In: Wilhelm Weischedel, (Hg): *Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden*. Darmstadt (WBG) 1983, Vol. 9, S. 105-124.
- Kapitza, Peter K. (1981): *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt. Zur Geschichte der Querelles des Anciens et des Modernes in Deutschland*. München (Beck).
- Kardaun, Maria (2000): "Platonic Art Theory. A Reconsideration". In: Maria Kardaun u. Joke Spruyt, (Hg): *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. de Rijk*. Leiden (Brill), S. 135-164.
- Kedourie, Elie (1995): *Hegel and Marx. Introductory Lectures*. Oxford (Blackwell).
- Kemper, Peter (1989): "Vorwort". In: Ders., (Hg): *Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt/Main (Fischer), S. 7-11.
- Kerber, Harald (1993): "Erkenntnistheorie und materialistische Gesellschaftsauffassung". In: Diethard Behrens, (Hg): *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*. Freiburg i.Br. (Ca-Ira), S. 13-37.
- Kerényi, Karl (Hg. 1967): *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*. Darmstadt (WBG), 1996.
- Khella, Karam (1999): "Eurozentrismus. Grundsätzliche Überlegungen zur Eurozentrismuskritik. Die 'Universalistische Erkenntnistheorie' als Antithese". In: Sanchita Basu u.a., (Hg): *Eurozentrismus. Was gut ist setzt sich durch? Beiträge zu einer die Welt beherrschenden Denk- und Handlungsweise*. Frankfurt/Main (IKO), S. 71-97.
- Kiesewetter, Hubert (1974): *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus*. Hamburg (Hoffmann und Campe).
- Kimmerle, Heinz (1997): *Jaques Derrida zur Einführung*. Hamburg (Junius), 4., überarb. Aufl.
- Kippenberg, Hans G. (1977a): "Die Typik antiker Entwicklung". In: Ders., (Hg): *Seminar. Die Entstehung antiker Klassengesellschaft*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 9-61.
- (Hg. 1977b): *Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- (1978): "Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens". In: Ders. u. Brigitte Luchesi, (Hg): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1995, S. 9-51.
- u. Brigitte Luchesi (1978): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Kirk, Geoffrey S. (1974): *The Nature of Greek Myths*. New York (Penguin Books).
- u. John E. Raven (Hg. 1957): *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*. Cambridge (Cambridge University Press), Reprinted with corrections 1963.
- John E. Raven u. Malcolm Schofield (1983): *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*. (übers. v. Karlheinz Hülsler) Stuttgart (Metzler), 1994.
- Kleiber, Marko (1996): *"Kunst und Mythos" bei Georg Picht. Ihre Bedeutung für die Frage des Menschen nach Wahrheit und Wirklichkeit*. Hamburg (Kovac).
- Klenner, Hermann (1982): "Hegels Rechtsphilosophie: Zeitgeist oder Weltgeist?". In: Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann, (Hg): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart (Klett-Cotta), S. 206-222.
- Kluxen, Wolfgang (1994): "Europas Identität und seine philosophische Erbschaft". In: Manfred Buhr, (Hg): *Das geistige Erbe Europas*. Napoli (Vivarium), S. 177-192.
- Knatz, Lothar (1999): "Mythos / Mythologie". In: Hans Jörg Sandkühler, (Hg): *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg (Meiner), Vol. 1, S. 887-894.
- Kobusch, Theo (1990): "Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart". In: Gerhard Binder u. Bernd Effe, (Hg): *Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität*. Trier (WVT), S. 13-32.
- Kolmer, Petra (1998): *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem. Kritische Überlegungen namentlich zu Kant und Hegel*. Freiburg/München (Karl Alber).

- Koncz, Ilona (1995): "Vernunft in der Geschichte - Nachträglich betrachtet." In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 1995, S. 356-362.
- Kondylis, Panajotis (1987): *Marx und die griechische Antike. 2 Studien*. Heidelberg (Manutius).
- Koopmann, Helmut (1979): *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main (Klostermann).
- Koppe, Franz (1995): "Mythos". In: Jürgen Mittelstraß, (Hg): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart (Metzler), Vol. 2, S. 952-953.
- Kornblith, Hilary (1999): "Knowledge in Humans and Other Animals." In: *Philosophical Perspectives*. Vol. 13, S. 327-346.
- Koyré, Alexandre (1957): "Galileo and Plato". In: Philip P. Wiener u. Aaron Noland, (Hg): *Roots of Scientific Thought. A Cultural Perspective*. New York (Basic Book), S. 147-175.
- Kozlarek, Oliver (1997): *Universalien, Eurozentrismus, Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne*. (Microfiche).
- Krader, Lawrence (1994): "Asiatische Produktionsweise". In: Wolfgang Fritz Haug, (Hg): *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Hamburg (Argument), Vol. 1 (Abbau des Staates bis Avantgarde), S. 628-638.
- Kranz, Walther (1955): *Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt*. Birsfelden-Basel (Schibli-Doppler).
- Kratz, Steffen (1980): *Sohn-Rethel zur Einführung*. Hannover (SOAK).
- Krüger, Gerhard (1939): *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt/Main (Klostermann), 1983.
- Krusekamp, Harald (1992): *Archäologen der Moderne. Zum Verhältnis von Mythos und Rationalität in der Kritischen Theorie*. Opladen (Westdeutscher Verlag).
- Kuhn, Thomas S. (1962/69): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. (übers. v. Kurt Simon / Hermann Vetter) Frankfurt/M (Suhrkamp), 1996.
- Kytzler, Bernhard (1978): *Platons Mythen*. Frankfurt/Main; Leipzig (Insel), 1997.
- Lange, Ernst Michael (1981): "Karl Marx (1818-1883)". In: Otfried Höffe, (Hg): *Klassiker der Philosophie*. München (Beck), Vol. 2 (Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre), S. 168-186.
- Latacz, Joachim (1989): *Homer. Der erste Dichter des Abendlands*. München (Artemis & Winkler), 1997.
- u. Manfred Krauss (1994): "Zum Geleit". In: Dies., (Hg): *Uvo Hölscher. Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*. München (Beck), S. vii-x.
- Laum, Bernhard (1924): *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*. Tübingen (Mohr).
- Lautner, Peter (1999): "Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos. By Christina Schefer. (Rezension)." In: *Ancient Philosophy*. Vol. 19, S. 155-159.
- Lee, Sang-In (2000): "Platons Anamnesis in den frühen und mittleren Dialogen. Zur Metapher des 'vorgeburtlichen Lernens oder Erkennens.'" In: *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*. Vol. XLVI, S. 93-115.
- Lefèvre, Wolfgang (1998): "Hegels 'Geschichte der Philosophie' aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive." In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 1998, S. 120-124.
- u. Peter Damerow (1983): "Hegel und die weltgeschichtliche Einheit der Wissenschaft." In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 1983, S. 38-48.
- Lefkowitz, Mary R. (1996): *Not out of Africa. How Afrocentrism became an Excuse to teach Myth as History*. New York (Basic Books).
- u. Guy MacLean Rogers (1996): *Black Athena revisited*. Chapel Hill (University of North Carolina Press).
- Lenk, Hans (1986): "Einleitung des Herausgebers. Typen und Systematik der Rationalität". In: Ders., (Hg): *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner*. Freiburg (Alber), S. 11-27.
- Lenk, Kurt (1984): "Ideologie. Problemgeschichtliche Einleitung". In: Ders., (Hg): *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Frankfurt/Main (Campus), S. 13-49.
- Lennox, James G. (2001): *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Sciences*. New York (Cambridge UP).
- Ley, Hermann (1982): *Vom Bewusstsein zum Sein. Vergleich der Geschichtsphilosophie von Hegel und Marx*. Berlin

- (Akademie).
- Liebrucks, Bruno (1982): *Irrationaler Logos und rationaler Mythos*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Lindberg, David C. (1992): *The Beginnings of Western Science. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*. Chicago (University of Chicago Press).
- Llewelyn, John (1988): "On the Saying that Philosophy begins in 'thaumazein'". In: Andrew Benjamin, (Hg): *Post-structuralis Classics*. London (Routledge), S. 173-191.
- Lloyd, Geoffrey E.R. (1970): *Early Greek Science. Thales to Aristotle*. London (Norton).
- (1979): *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge (Cambridge University Press).
- (1982): "The Debt of Greek Philosophy and Science to Ancient Near East". In: Ders., (Hg): *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge (Cambridge University Press) 1991 (mit neuem Vorwort), S. 278-298.
- Lohmann, Hans-Martin (1991): "Bare Münze des Apriori. Alfred Sohn-Rethel über Geld und Geist." In: *Süddeutsche Zeitung*. Vol. (23.08.1991).
- Long, A. A. (1999): "The Scope of Early Greek Philosophy". In: Ders., (Hg): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge (Cambridge UP), S. 1-28.
- Löwith, Karl (Hg. 1962): *Die Hegelsche Linke. Texte aus den Werken von Heine, Ruge, Hess, Stirner, Bauer, Feuerbach, Marx und Kierkegaard*. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog).
- Lübbe, Hermann (Hg. 1962): *Die Hegelsche Rechte. Texte aus den Werken von Carové, Erdmann, Fischer, Gans, Hinrichs, Michelet, Oppenheim, Rosenkranz und Rössler*. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog).
- (1994): "Europas Identität und die europäische Einigung". In: Manfred Buhr, (Hg): *Das geistige Erbe Europas*. Napoli (Vivarium), S. 193-202.
- Luce, J.V. (1992): *An Introduction to Greek Philosophy*. London (Thames and Hudson).
- Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Amsterdam (De-Munter), 1967.
- (1962): "Vorwort zur Neuauflage". In: Ders., (Hg): *Die Theorie des Romans*. Darmstadt; Neuwied (Luchterhand) 1979, S. 5-17.
- MacGregor, David (1998): *Hegel and Marx after the Fall of Communism*. Cardiff (University of Wales Press).
- Malandrino, Corrado (1990): "Eurozentrismus". In: Hans Jörg Sandkühler, (Hg): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hamburg (Meiner), Vol. 1, S. 950-951.
- Mall, Ram Adhar (2000): *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*. Darmstadt (WBG).
- u. Heinz Hülsmann (1989): *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*. Bonn (Bouvier).
- Mansfeld, Jaap (1983): *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*. Stuttgart (reclam).
- (1985a): "Aristotle and others on Thales, or the Beginnings of Natural Philosophy." In: *Mnemosyne. Bibliotheca classica Batava*. Vol. 38, Fasc. 1-2, S. 109-129.
- (1985b): "Myth, Science, Philosophy. A Question of Origins". In: Ders., (Hg): *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen/Maastricht (VanGorcum) 1990, S. 1-21.
- (1999): "Sources". In: A. A. Long, (Hg): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge (Cambridge UP), S. 22-44.
- Manuwald, Bernd (2002): "Platons Mythenzähler". In: Markus Janka u. Christian Schäfer, (Hg): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt (WBG), S. 58-80.
- Marcuse, Herbert (1937): "Über den affirmativen Charakter der Kultur". In: Ders., (Hg): *Kulturkritik und Gesellschaft I*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1968, S. 56-101.
- (1941): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. (übers. v. Alfred Schmidt) Neuwied (Luchterhand), 1962.
- Martin, Gottfried (1967): *Sokrates mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt).
- (1969): *Platon mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt).
- Marx, Karl (1837): "Brief an den Vater in Trier. 10. November 1837". In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, (Hg): *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke (MEW)*. Berlin (Dietz) 1968, Vol. Ergänzungsband I, S. 3-12.

- (1841): "Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang". In: *MEW* 1968, Vol. Ergänzungsband 1, S. 257-373.
 - (1844a): "Ökonomisch-philosophische Manuskripte". In: *MEW* 1968, Vol. Ergänzungsband 1, S. 475-588.
 - (1844b): "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung". In: *MEW* 1976, Vol. 1, S. 378-391.
 - (1845): "Thesen über Feuerbach". In: *MEW* 1969, Vol. 3, S. 5-7.
 - (1858): "Marx an Ferdinand Lassalle in Düsseldorf. 22. Februar 1858". In: *MEW* 1978, Vol. 29, S. 549-552.
 - (1859a): "Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie". In: *MEW* 1972, Vol. 13, S. 615-642.
 - (1859b): "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie". In: *MEW* 1983, Vol. 42, S. 15-768.
 - (1859c): "Zur Kritik der politischen Ökonomie". In: *MEW* 1972, Vol. 13, S. 3-160.
 - (1867a): "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band". In: *MEW* (nach d. 1., 1894 v. Engels ed. Auflage) 1964, Vol. 25, S. 31-893.
 - (1867b): "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band". In: *MEW* (nach d. 4., 1890 v. Engels durchges. u. ed. Aufl.) 1962, Vol. 23, S. 3-802.
 - (1871): "Erster Entwurf zum 'Bürgerkrieg in Frankreich'". In: *MEW* 1964, Vol. 17, S. 493-571.
 - u. Friedrich Engels (1845/46): "Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten". In: *MEW* 1969, Vol. 3, S. 9-530.
 - u. Friedrich Engels (1848): "Das Manifest der Kommunistischen Partei". In: *MEW* 1962, Vol. 4, S. 461-493.
- Mattenklott, Gert (1989): "Wen interessieren heute Göttergeschichten?". In: Peter Kemper, (Hg): *Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt/Main (Fischer), S. 12-32.
- Mehring, Franz (1918): *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*. Leipzig (Leipziger Buchdruckerei). Zweite Auflage nebst einem Vorwort von Eduard Fuchs. 1919.
- Meier, Christian (1980): *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- (1982): "Die Griechen. Die politische Revolution der Weltgeschichte." In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*. Vol. 33 (1. Halbband), S. 133-147.
 - (1986): "Wie die Athener ihr Gemeinwesen finanzierten. Die Anfänge der Steuerpolitik in der griechischen Antike". In: Uwe Schultz, (Hg): *Mit dem Zehnten fing es an. Eine Kulturgeschichte der Steuer*. München (Beck), S. 25-37.
 - (1987): "Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen". In: Shmuel N. Eisenstadt, (Hg): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil 1. Griechenland, Israel, Mesopotamien*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 89-127.
 - (1989): "Neue Herausforderungen und Chancen der Alten Geschichte". In: Wilfried Nippel, (Hg): *Über das Studium der Alten Geschichte*. München (Beck) 1993, S. 384-403.
- Meier, Christian (2002a): "Beginnt Europa bei den Griechen? Die Vorgeschichte eines Sonderwegs." In: *Neue Zürcher Zeitung*. Vol. 27 (02. Feb. 2002), S. 79.
- (2002b): *Von Athen bis Auschwitz*. München (Beck).
- Mergner, Gottfried (1999): "Theoretischer Diskurs zum 'Eurozentrismus'". In: Sanchita Basu u.a., (Hg): *Eurozentrismus. Was gut ist setzt sich durch? Beiträge zur Kritik einer die Welt beherrschenden Denk- und Handlungsweise*. Frankfurt/Main (IKO), S. 55-70.
- Mesch, Walter (2002): "Die Bildlichkeit der platonischen Kosmologie. Zum Verhältnis von Logos und Mythos im *Timaios*". In: Markus Janka u. Christian Schäfer, (Hg): *Platon als Mythologie. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt (WBG), S. 194-213.
- Meyer, Hans (1953): *Abendländische Weltanschauung - 1. Band: Die Weltanschauung des Altertums*. Paderborn; Würzburg.
- Meyer, Martin F. (1999): "Die Bedeutungsgenese der Begriffe 'Mythos' und 'Logos' in der griechischen Antike." In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Vol. XLI, S. 35-63.
- Mittelstraß, Jürgen (1962-66): "Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenschaft". In: Ders., (Hg): *Die Möglichkeit von Wissenschaft*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1974, S. 29-55.
- (1974): "Prolegomena zu einer konstruktiven Theorie der Wissenschaftsgeschichte". In: Ders., (Hg): *Die Möglichkeit von Wissenschaft*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 106-144.
 - (1976): "Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte." In: *Studia Philosophica*. Vol. 36, S. 3-15.

- (1981): "Platon (428/427 - 348/347)". In: Otfried Höffe, (Hg): *Klassiker der Philosophie. Von den Vorsokratikern bis David Hume*. München (Beck), S. 38-62.
- (1994): "Die Zukunft der Antike". In: Manfred Buhr, (Hg): *Das geistige Erbe Europas*. Napoli (Vivarium), S. 635-655.
- (1995): "Ideenlehre". In: Ders., (Hg): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart; Weimar (Metzler), Vol. II, S. 184-186.
- Mojsisch, Bernhard (1996): "Dialektik und Dialog. Politeia, Theaitetos, Sophistes". In: Ders. u. Theo Kobusch, (Hg): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung*. Darmstadt (WBG), S. 167-180.
- Mondolfo, Rodolfo u. Eduard Zeller (1932/38): *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Firenze (La Nuova Italia Editrice), 1979.
- Morgan, Kathryn A. (2000): *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Morgan, Lewis H. (1877): *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Zivilisation aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation*. (übers. v. W. Eichhoff unt. Mitwirkung v. K. Kautzky) Stuttgart (Dietz), 1908.
- Morgan, Michael L. (1992): "Plato and Greek Religion". In: Richard Kraut, (Hg): *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge (Cambridge University Press), S. 227-245.
- Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau u. Gerd-Rüdiger Hoffmann (Hg. 1988): *Wie und Warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde*. Berlin (Dietz).
- Most, Glenn W. (1990): "Strenge Erforschung wilder Ursprünge. Walter Burkert über Mythos und Ritus. Ein Vorwort". In: Walter Burkert, (Hg): *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*. Berlin (Wagenbach), S. 7-12.
- (1999a): "From Logos to Mythos". In: Richard Buxton, (Hg): *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford (Oxford University Press), S. 25-47.
- (1999b): "The Poetics of Early Greek Philosophy". In: A. A. Long, (Hg): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge (Cambridge UP), S. 332-362.
- (2002a): "Heideggers Griechen." In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Vol. 634 (Feb. 2002), S. 113-123.
- Most, Glenn W. (2002b): "Platons exoterische Mythen". In: Markus Janka u. Christian Schäfer, (Hg): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt (WBG), S. 7-19.
- Müller, Gerhard (1963): "Die Mythen der platonischen Dialoge". In: Andreas Graeser u. Dieter Maue, (Hg): *Gerhard Müller. Platonische Studien*. Heidelberg (Winter) 1986, S. 110-125.
- (1975): "Platons Dichterkritik und seine Dialogkunst". In: Andreas Graeser u. Dieter Maue, (Hg): *Gerhard Müller. Platonische Studien*. Heidelberg (Winter) 1986, S. 53-76.
- Müller, Reimar (1972): "Hegel und Marx über die antike Kultur." In: *Philologus. Zeitschrift für klassische Philologie*. Vol. 116, S. 1-31.
- Müller, Rudolf W. (1977): *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*. Frankfurt/Main (Campus), (Studienausgabe) 1981.
- Müller-Warden, Joachim (1978): *Versuch zur Bestimmung gesellschaftsphilosophischer Implikationen der unter dem Aspekt des Politischen aufgefaßten Philosophie Friedrich Nietzsches*. Hannover (Selbstverlag, Diss.).
- (1991): "'Was ist Wissenschaft?'" In: Ders. u. Harald Welzer, (Hg): *Fragmente kritischer Theorie*. Tübingen (dis-cord), S. 165-181.
- (1998): "Die aktuelle Entwicklung Europas, erörtert im Lichte der Philosophie Friedrich Nietzsches". In: Volker Gerhardt u. Renate Reschke, (Hg): *Nietzscheforschung. Ein Jahrbuch. Band 4*. Berlin (Akademie), S. 119-146.
- Murray, Penelope (1996): *Plato on Poetry. Ion; Republic 376e-398b9; Republic 595-608b10*. Cambridge (Cambridge UP).
- Nebel, Gerhard (1967): *Die Geburt der Philosophie*. Stuttgart (Klett).
- Needham, Joseph (1954): *Science and Civilisation in China, Vol. 1: Introductory Orientations*. Cambridge (Cambridge University Press).
- (1977): "Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft". (übers. v. Tilman Spengler) In: Tilman Spengler, (Hg): *Joseph Needham. Wissenschaftlicher Universalismus*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 61-362.
- Negt, Oskar (1988): "Alfred Sohn-Rethel. Das Apriori in der empirischen Welt". In: Ders., (Hg): *Unbotmäßige Zeit-*

- genossen. *Annäherungen und Erinnerungen*. Frankfurt/Main (Fischer) 1994, S. 47-69.
- Neschke, Ada B. (1983): "Griechischer Mythos. Versuch einer idealtypischen Beschreibung." In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. 37, S. 119-138.
- Neschke-Henschke, Ada B. (1996): "Politischer Platonismus und die Theorie des Naturrechts". In: Enno Rudolph, (Hg): *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie Platons*. Darmstadt (WBG), S. 53-73.
- Nestle, Wilhelm (1940): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart (Kröner), 1942.
- Neugebauer, Otto (1975): *A History of Ancient Mathematical Astronomy. In three Parts with 9 Plates and 619 Figures*. Berlin (Springer).
- Niehues-Pröbsting, Heinrich (2002): "Wo beginnt die Geschichte der Philosophie, und warum beginnt sie, wo sie beginnt?" In: Franz Gniffke und Norbert Herold (Hg), *Klassische Fragen der Philosophiegeschichte I: Antike bis Renaissance*. Münster (Lit), S. 1-16.
- Niemeyer, Hans G. (1999): "Die frühe phönizische Expansion im Mittelmeer. Neue Beiträge zu ihrer Beschreibung und ihren Ursachen." In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*. Vol. 50 (2. Halbband), S. 153-175.
- Niethammer, Lutz (2000): *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbeck b. Hamburg (Rowohlt).
- Nietzsche, Friedrich (1873): "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne". In: Giorgio Colli u. Mazino Montinari, (Hg): *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe (KSA)*. München (dtv, deGruyter) 1988, Vol. 1, S. 873-890.
- (1874): "Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben". In: *KSA 1988*, Vol. 1, S. 243-334.
- Nietzsche, Friedrich (1881): "Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile". In: *KSA 1988*, Vol. 3, S. 9-331.
- (1886a): "Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft". In: *KSA 1988*, Vol. 5, S. 9-243.
- (1886b): "Versuch einer Selbstkritik. Neue Vorrede zur Geburt der Tragödie". In: *KSA 1988*, Vol. 1, S. 11-22.
- (1887): "Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift". In: *KSA 1988*, Vol. 5, S. 245-412.
- (1888a): "Ecce homo. Wie man wird, was man ist.". In: *KSA 1988*, Vol. 6, S. 255-374.
- (1888b): "Götzen - Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt". In: *KSA 1988*, Vol. 6, S. 55-161.
- Nölleke, Brigitte (1985): *In alle Richtungen zugleich. Denkstrukturen von Frauen*. München (Frauenoffensive).
- Nothnagel, Detlev (1989): *Der Fremde im Mythos. Kulturvergleichende Überlegungen zur gesellschaftlichen Konstruktion einer Sozialfigur*. Frankfurt/Main; u.a. (Lang).
- Nussbaum, Martha (1996): "Therapeutic Arguments and Structures of Desire". In: Julie K. Ward, (Hg): *Feminism and Ancient Philosophy*. London; NewYork (Routledge), S. 195-216.
- Oiserman, Theodor I. (1971): *Die philosophischen Grundrichtungen*. Berlin (Dietz), 1977.
- (1981): "G.W.F. Hegel und das Erbe I. Kants". In: Ders., (Hg): *Philosophie auf dem Weg zur Wissenschaft*. Berlin (Akademie) 1989, S. 154-168.
- (1982): "Die Geschichte der Philosophie als Entwicklung des philosophischen Wissens.". In: Ders., (Hg): *Philosophie auf dem Wege zur Wissenschaft*. Berlin (Akademie Verlag) 1989, S. 9-33.
- (1983): "Die Philosophie der Geschichte und die Geschichte der Philosophie im System Hegels". In: Ders., (Hg): *Philosophie auf dem Weg zur Wissenschaft*. Berlin (Akademie Verlag) 1989, S. 195-202.
- Ong, Walter J. (1982): *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London; NewYork (Methuen).
- Orsucci, Andrea (1996): *Orient - Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin; NewYork (deGruyter).
- Osborne, Robin (1997): "The Polis and its Culture". In: C.C.W. Taylor, (Hg): *Routledge History of Philosophy, Vol. 1. Form the Beginning to Plato*. NewYork (Routledge), S. 9-46.
- Otto, Walter Friedrich (1929): *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt/Main (Klostermann), 9. Aufl. 2002.
- Panchenko, Dmitri (1994): "Thales Prediction of a Solar Eclipse." In: *Journal for the History of Astronomy*. Vol. 25, S. 275-288.
- Panikkar, Raimundo (1985): *Rückkehr zum Mythos*. (übers. v. Bettina Bäumer) Frankfurt/Main (Insel).

- Pannier, Jörg (2003): "Platon-Ausgaben. Eine kritische Übersicht." In: *Information Philosophie*. Vol. 1/2003, S. 34-48.
- Papenfuß, Dietrich u. Volker M. Strocka (Hg. 2001): *Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr. Tagungsbeiträge des 16. Fachsymposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung. 5.-9.April 1999*. Mainz (von Zabern).
- Peirce, Charles S. (1868): "Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen". (übers. v. Gert Wartenberg) In: Karl O. Apel, (Hg): *Charles S. Peirce. Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1991, S. 40-87.
- Peradotto, John u. American Philological Association (Hg. 1989): *The Challenge of "Black Athena"*. Buffalo (Dept. of Classics State University of New York at Buffalo).
- Pichot, André (1991): *Die Geburt der Wissenschaft. Von den Babyloniern zu den frühen Griechen*. (übers. v. Siglinde Summerer u. Gerda Kurz) Frankfurt/Main (Campus), 1995.
- Picht, Georg (1986): *Kunst und Mythos*. Stuttgart (Klett Cotta).
- (1989): *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Pieper, Josef (1965): *Über die platonischen Mythen*. München (Kösel).
- Pietsch, Christian (2002): "Mythos als konkretisierter Logos. Platons Verwendung des Mythos am Beispiel von *Nomoi X 903B-905D*". In: Markus Janka u. Christian Schäfer, (Hg): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt (WBG), S. 99-114.
- Pindar (Olymp.): "Olympische Oden". (übers. v. Franz Dornseif) In: Franz Dornseif, (Hg): *Pindars Dichtungen. Übertragen und Erläutert von Franz Dornseif*. Leipzig (Insel) 1965.
- Pinker, Steven (1997): *Wie das Denken im Kopf entsteht*. (übers. v. Martina Wiese) München (Kindler), 1998.
- (2002): *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. New York; u.a. (Viking).
- Platon (Apo.): "Des Sokrates Verteidigung (Apologia Sokratous)". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: Günter Eigler, (Hg): *Platon. Werke in acht Bänden - Griechisch und Deutsch*. Darmstadt (WBG), Vol. 2, S. 1-69.
- (Ep.VII): "Siebenter Brief". (übers. v. Dietrich Kurz) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 5, S. 366-443.
- (Gorg.): "Gorgias". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 2, S. 269-503.
- (Leg.): "Die Gesetze". (übers. v. Klaus Schöpsdau) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 8/1+2, S. 1-433, 1-511.
- (Men): "Menon". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 2, S. 505-599.
- (Parm.): "Parmenides". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 5, S. 195-318.
- (Phd.): "Phaidon". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 3, S. 1-207.
- (Phdr.): "Phaidros. Oder: Über das Schöne; Zur Ethik". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 5, S. 1-193.
- (Prot.): "Protagoras". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 1, S. 83-217.
- (Rep.): "Der Staat". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 4, S. 1-875.
- (Soph.): "Der Sophist". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 6, S. 219-401.
- (Tht.): "Theaitetos". (übers. v. Friedrich Schleiermacher) In: *Platon. Werke* 1990, Vol. 6, S. 1-217.
- (Tim): "Timaios". (übers. v. Otto Apelt) In: Otto Apelt, (Hg): *Platon. Sämtliche Dialoge*. Hamburg (Meiner) 1988, Vol. VI, S. 29-142.
- Pleasants, Nigel (2000): "Winch and Wittgenstein on Understanding Ourselves Critically: Descriptive not Metaphysical." In: *Inquiry*. Vol. 43, S. 289-318.
- Pöggeler, Otto (1982): "Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum". In: Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann, (Hg): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart (Klett-Cotta), S. 17-37.
- (1992): "Geschichtsphilosophie ohne Dogma." In: *Hegel Studien*. Vol. 27, S. 178-184.
- Polikoff, Michael B. (2001): "Competition". In: Dietrich Papenfuß u. Volker M. Strocka, (Hg): *Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr.* Mainz (von Zabern), S. 51-64.
- Popper, Karl R. (1945a): *The Open Society and its Enemies. Vol. I. The Spell of Plato*. London (Routledge), 1999.
- (1945b): *The Open Society and its Enemies Vol. II. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*. London (Routledge & Kegan), rev. Ed. 1952.

- Popper, Karl R. (1957): *The Poverty of Historicism*. London (Routledge), 1997.
- (1958): "Zurück zu den Vorsokratikern". In: Ders., (Hg): *Vermutungen und Widerlegungen - Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Tübingen (Mohr/Siebeck), S. 198-224.
 - (1960): "Von den Quellen unseres Wissens und unserer Unwissenheit". In: Ders., (Hg): *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Tübingen (Mohr) 1994, S. 2-44.
 - (1989): "Gedankensketzen über das, was wichtig ist". (übers. v. Markus Würmli) In: Hans-Peter Dürr u. Walther C. Zimmerli, (Hg): *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*. Bern; München; Wien (Scherz), S. 153-169.
 - (1998a): "The Unknown Xenophanes. An Attempt to Establish his Greatness". In: Arne F. Petersen u. Jorgen Mejer, (Hg): *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*. London (Routledge), S. 33-67.
 - (1998b): *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*. London/NewYork (Routledge), Edited by Arne F. Petersen a. Jorgen Mejer.
- Poser, Hans (Hg. 1979): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin; New York (deGruyter).
- (1990): "Mythologie als Logomythie. Von der Verwissenschaftlichung des Ausserwissenschaftlichen". In: Odo Marquard, (Hg): *Einheit und Vielheit. XIV. Dt. Kongress für Philosophie. Giessen, 21.-26. September 1987*. Hamburg (Meiner), S. 153-169.
- Quarch, Christoph (1990): "Platons Konzept des 'Diamythologiein' Philosophie und Mythos in Platons 'Phaidon'". In: Gerhard Binder u. Bernd Effe, (Hg): *Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität*. Trier (WVT), S. 113-141.
- Quatember, Ursula (2000): "Homer und Entenhausen. Zur Antikenrezeption in den Donald-Duck-Comics von Carl Barks." In: *Forum Archaeologiae - Zeitschrift für klassische Archäologie*. Vol. 17/XII (<http://farch.tsx.org>).
- Raaflaub, Kurt A. (1991): "Homer und die Geschichte des 8. Jh. v. Chr.". In: Joachim Latacz, (Hg): *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*. Stuttgart (Teubner), S. 222-230.
- Rappe, Guido (1995): *Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in aussereuropäischen Kulturen*. Berlin (Akademie).
- (2003): *Interkulturelle Ethik I*. Karlsruhe (Manuskript, erscheint 2003).
- Rath, Ingo W. (1991): *Der Mythos-Diskurs und sein Verlust. Eine Vor-Geschichte der abendländischen Vernunft*. Wien (VWGÖ).
- (1992): *Die verkannte mythische Vernunft. Perspektiven einer vernünftigen Alternative*. Wien (Passagen).
- Rausch, Mario (1994): "Die athenische Demokratie. Bericht über die von 1988-1993 erschienene Forschungsliteratur." In: *Anzeiger für die Altertumswissenschaft (AAHG)*. Vol. 47, S. 199-264.
- Reale, Giovanni (1987): *A History of Ancient Philosophy. I. From the Origins to Socrates*. (übers. v. John R. Catan) NewYork (NewYork University Press), nach der vierten ital. Auflage.
- (1989): *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der 'ungeschriebenen Lehren'*. (übers. v. Ludger Hölscher) Paderborn (Schöningh), 1993.
 - (1996): "Platons protologische Begründung des Kosmos und der idealen Polis". In: Enno Rudolph, (Hg): *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*. Darmstadt (WBG), S. 3-25.
- Rechenberg, Eberhard (1966): "Formen und Wandlungen der griechischen Komödie". In: Ders., (Hg): *Griechische Komödien. Aristophanes, Menander*. Leipzig (Dietrichsche Verlagsbuchhandlung), S. VII-XL.
- Reden, Sitta von (1999): "Re-evaluating Gernet: Value and Greek Myth". In: Richard Buxton, (Hg): *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford (Oxford University Press), S. 51-70.
- Rehn, Rudolf (1992): "Nietzsches Modell der Vorsokratik". In: Ders. und Daniel W. Conway, (Hg): *Nietzsche und die antike Philosophie*. Trier (wvt), S. 37-45.
- Reinhardt, Karl (1927): "Platons Mythen". In: Karl Becker, (Hg): *Karl Reinhardt. Vermächtnis der Antike*. Göttingen (Vandehoek & Ruprecht) 1966, S. 219-295.
- (1939): "Gyges und sein Ring". In: Karl Becker, (Hg): *Karl Reinhardt. Vermächtnis der Antike*. Göttingen (Vandehoek & Ruprecht) 1966, S. 175-183.
- Reinwald, Heinz (1991): *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*. München (Fink).
- Renan, Ernest (1884): *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris.
- Rescher, Nicolas (1995): "Thought Experiments in Presocratic Philosophy". In: Nicolas Rescher, (Hg): *Essays in the History of Philosophy*. Brookfield US (Avebury), S. 27-37.

- Ricken, Friedo (1993): *Philosophie der Antike*. Stuttgart (Kohlhammer), zweite, durchges. Aufl.
- Riedel, Manfred (1989): "Erster und anderer Anfang. Hegels Bestimmung des Ursprungs und Grundes der griechischen Philosophie". In: Hans C. Lucas u. Guy Planty-Bonjour, (Hg): *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog), S. 173-197.
- Röd, Wolfgang (1976): "Die Philosophie der Antike". In: Ders., (Hg): *Geschichte der Philosophie*. München (Beck), Vol. 1. Von Thales bis Demokrit.
- (1994): *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance*. München (Beck).
- Rose, Herbert J. (1928): *Griechische Mythologie. Ein Handbuch*. (übers. v. Anna Elisabeth Berve-Glauning) München (Beck), 1969.
- Roth, Gerhard (2002): "Die biologische Evolution des Bewusstseins". In: Peter Walde u. Pier L. Luisi, (Hg): *Vom Ursprung des Universums zur Evolution des Geistes*. Zürich (vdf Hochschulverlag der ETH), S. 185-202.
- Rother, Wolfgang (2002): "Nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche in concisester Form! Zum alten und neuen Grundriß der Geschichte der Philosophie." In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Vol. 84, No. 2, S. 232-241.
- Rowe, Christopher (2002): "Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im *Politikos*". (übers. v. Markus Janka) In: Markus Janka u. Christian Schäfer, (Hg): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt (WBG), S. 160-175.
- Roy, James (2001): "Arkadia - how far from the Greek miracle?". In: Dietrich Papenfuß u. Volker M. Strocka, (Hg): *Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.* Mainz (von Zabern), S. 263-278.
- Royen, Rene van u. Sunnyva van der Vegt (1998): *Asterix. Die ganze Wahrheit*. (übers. v. Nicole Albrecht) München (Beck).
- Rudolph, Enno (1994): "Platons Weg vom Logos zum Mythos". In: Ders., (Hg): *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*. Darmstadt (WBG), S. 95-112.
- Rudolph, Enno (2000): "Theophrast. Destruktion der Metaphysik?". In: Michael Erler u. Andreas Graeser, (Hg): *Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 204-214.
- Rullmann, Marit (1998): *Philosophinnen von der Antike bis zur Aufklärung*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Russel, Bertrand (1946): *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London (Allen & Unwin), 1961.
- Sahlins, Marshall (1972): *Stone Age Economics*. Hawthorne, NY (Aldine; deGruyter).
- (1976): *Kultur und praktische Vernunft*. (übers. v. Brigitte Luchesi) Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1994.
- Samburski, S. (1965): *Das Physikalische Weltbild der Antike*. (übers. v. S. Samburski) Zürich (Artemis).
- Sandvoss, Ernst R. (1989): *Geschichte der Philosophie. Bd I.: Indien, China, Griechenland, Rom*. München (dtv).
- Sannwald, Rolf (1956): *Marx und die Antike*. Zürich (Benziger).
- Schaber, Peter (1983): "Der Staat als sittlicher Geist und das Verhältnis von Staat und Weltgeist. Über das Wesen und den Ort der wahrhaften Versöhnung in Hegels Philosophie des objektiven Geistes." In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 1983, S. 330-340.
- Schadewaldt, Wolfgang (1978): *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Schäfer, Christian (1996): *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*. Stuttgart; Leipzig (Teubner).
- Schäfer, Lothar (1993): *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Schäfer, Michael (1995): "Die Hegelsche Geschichtsphilosophie und die vernunftkritischen Faschismustheorien der Kritischen Theorie." In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 1995, S. 243-248.
- Schefer, Christina (1996): *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*. St. Augustin (Academia).
- (1999): "Ein neuer Zugang zu Platon." In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*. Vol. 127, S. 422-436.
- (2001): *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon*. Basel (Schwabe).
- Schilbrack, Kevin (2002): *Thinking through Myths. Philosophical Perspectives*. London (Routledge).

- Schilling, Kurt (1951): *Geschichte der Philosophie. Erster Band. Die alte Welt. Das christlich-germanische Mittelalter*. München; Basel (Reinhardt).
- Schirilla, Nausikaa (1996): *Die Frau, das Andere der Vernunft? Frauenbilder in der arabisch-islamischen und europäischen Philosophie*. Frankfurt am Main (IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation).
- Schlaffer, Heinz (1981): "Einleitung". In: Jack Goody, Ian Watt u. Kathleen Gough, (Hg): *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 7-23.
- Schlagowsky, Stefan (2000): "Mensch - Natur? Zur Nachwirkung von Nietzsches 'Genealogie der Moral' auf Horkheimers und Adornos Forderung eines 'Eingedenkens der Natur im Subjekt'". In: Volker Gerhardt u. Renate Reschke, (Hg): *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*. Berlin (Akademie), Vol. 5/6, S. 261-277.
- Schleifstein, Josef (1970): "Zu Negts Kritik der Leninschen Widerspiegelungstheorie". In: Johannes H. v. Heiseler, Robert Steigerwald u. Josef Schleifstein, (Hg): *Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Frankfurt/Main (Verlag Marxistische Blätter), S. 103-111.
- Schlesier, Renate (1980): "Der Gesellschaftsvertrag - eine 'operation culinaire'? Die Pariser Vernant-Schule und das antike Schlachtopfer". In: Dies., (Hg): *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*. Frankfurt/Main (Fischer) 1994.
- (1985): "Vorwort". In: Dies., (Hg): *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*. Basel; Frankfurt/Main (Stroemfeld/Roter Stern), S. 7-12.
- Schluchter, Wolfgang (1998): *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Schmid, Wilhelm (1987): *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*. Frankfurt/Main (Fischer), 1995.
- Schmid-Noerr, Gunzelin (1990): *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*. Darmstadt (WBG).
- Schmidt, Alfred (1989): "Deutungen des Mythos im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Von Heyne zu Marx". In: Peter Kemper, (Hg): *Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt/Main (Fischer), S. 125-147.
- (1993): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. 4., überarb. u. verb. Aufl. mit einem neuen Vorwort*. Hamburg (Europäische Verlagsanstalt), (Erstausgabe 1962).
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1998): "Karl Marx. Dialektik im Primat der Praxis". In: Margot Fleischer u. Joachim Henningfeld, (Hg): *Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt (WBG), S. 103-122.
- Schnädelbach, Herbert (1974): *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg/München (Karl Alber).
- (1985): "Philosophie". In: Ekkehard Martens u. Herbert Schnädelbach, (Hg): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1994, Vol. 1, S. 36-76.
- (1987a): "Einleitung. Über die Vernünftigkeit der Geschichte und die Geschichtlichkeit der Vernunft". In: Ders., (Hg): *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 9-20.
- (1987b): "'Etwas Verstehen heisst, Verstehen, wie es geworden ist.' Variationen über eine hermeneutische Maxime". In: Ders., (Hg): *Vernunft in der Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1987, S. 125-151.
- (1993): "Hegels Lehre von der Wahrheit". In: Herbert Schnädelbach, (Hg): *Philosophie in der modernen Kultur*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 2000, S. 64-85.
- (1999a): *Hegel zur Einführung*. Hamburg (Junius).
- (1999b): "Warum Hegel?" In: *Information Philosophie*. Vol. 4 (Oktober), S. 76-78.
- Schneider, Ulrich J. (1990): *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Schneiders, Werner (1998): *Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*. München (Beck).
- Schofield, Malcolm (1997): "The Ionians". In: C.C.W. Taylor, (Hg): *Routledge History of Philosophy. Vol. 1. From the Beginning to Plato*. London; NewYork (Routledge), S. 47-87.
- Schönberger, Otto (1996): "Nachwort". In: Ders., (Hg): *Hesiod. Werke und Tage*. Stuttgart (reclam), S. 99-117.
- Schrödinger, Erwin (1954): *Die Natur der Griechen. Kosmos und Physik*. (übers. v. Mira Koffka) Hamburg (Rowohlt), 1956.

- Schrödter, Hermann (Hg. 1991): *Die neomythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst*. Würzburg (Königshausen u. Neumann).
- Schütrumpf, Eckart (1997): "Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Thrasymachos und die Erwartung an eine philosophische Entgegnung. (Buch I)". In: Otfried Höffe, (Hg): *Platon. Politeia*. Berlin (Akademie), S. 29-53.
- Scoon, Robert (1928): *Greek Philosophy before Plato*. Princeton (Princeton University Press).
- Seidel, Helmut (1987): *Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Berlin (Dietz).
- Seitter, Walter (1974): "Michel Foucault - Von der Subversion des Wissens". In: Walter Seitter, (Hg): *Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt/Main (Fischer) 1996, S. 116-139.
- Serres, Michel (1996): "Diagonalen". (übers. v. Markus Sedlaczek) In: Jacques Brunschwig u. Geoffrey Lloyd, (Hg): *Das Wissen der Griechen. Eine Enzyklopädie*. München (Fink) 2000, S. 9-16.
- Seznek, J. (1979): "Renan et la philologie classique". In: R.R. Bolgar, (Hg): *Classical Influences on Western Thought*. Cambridge (Cambridge UP), S. 349-362.
- Sløk, J. (1960): "Mythos, begrifflich und religionspsychologisch". In: Kurt Galling, (Hg): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart - Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen (Mohr, Siebeck), Vol. 4, S. 1263-1268.
- Snell, Bruno (1930): "Das Bewußtsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum". In: Ders., (Hg): *Gesammelte Schriften. Mit einem Vorwort von Hartmut Erbse*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), S. 18-31.
- Snell, Bruno (1944): "Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte". In: Ders., (Hg): *Gesammelte Schriften. Mit einem Vorwort von Hartmut Erbse*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), S. 119-128.
- (1946): *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg (Classzen und Goverts).
- (1964): "Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos". In: Ders., (Hg): *Gesammelte Schriften. Mit einem Vorwort von Hartmut Erbse*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), S. 55-61.
- Söder-Mahlmann, Joachim (1999a): "Andere Völker, andere Sitten. Tausch im interkulturellen Vergleich". In: Lutz Finkeldey, (Hg): *Tausch statt Kaufrausch*. Bochum (SWI), S. 131-144.
- (1999b): *Der Wert der Dinge. Zur Universalgeschichte der Tauschformen*. Hannover (Institut für Soziologie).
- Sohn-Rethel, Alfred (1936): "Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung. Ein Brief an Theodor W. Adorno.". In: Ders., (Hg): *Geistige und körperliche Arbeit. Revidierte und ergänzte Neuauflage*. Weinheim (VCH), S. 131-152.
- (1937): "Zur Kritischen Liquidierung des Apriorismus. Eine materialistische Untersuchung". In: Ders., (Hg): *Warenform und Denkform. Aufsätze*. Frankfurt/Main (Europäische Verlagsanstalt) 1971, S. 27-85.
- (1961): "Warenform und Denkform. Versuch über den gesellschaftlichen Ursprung des 'reinen Verstandes'". In: Ders., (Hg): *Warenform und Denkform. Aufsätze*. Frankfurt/Main (Europäische Verlagsanstalt) 1971, S. 101-130.
- (1970): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- (1972): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), (revidierte 2. Auflage).
- (1976): "Das Geld, die bare Münze des Apriori". In: Paul Mattik u.a., (Hg): *Beiträge zur Kritik des Geldes*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 35-117.
- (1989a): "Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte.". In: Ders., (Hg): *Geistige und körperliche Arbeit. Revidierte und ergänzte Neuauflage*. Weinheim (VCH), S. 1-129.
- (1989b): "Sohn-Rethel über Sohn-Rethel. Fünfzig Jahre Denken mit Marx - 'Geistige und körperliche Arbeit.'" In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Vol. 13.12.1989, S. 12.
- (1990): *Das Geld, die bare Münze des Apriori*. Berlin (Wagenbach), (revidierte Neuauflage).
- Solomon, Robert C. u. Kathleen M. Higgins (1996): *A short History of Philosophy*. Oxford (Oxford University Press).
- Sonderregger, Erwin (2000): "Aristoteles. Ein Portrait". In: Martin Erler u. Andreas Graeser, (Hg): *Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung*. Darmstadt (WBG), S. 163-181.
- Stace, W. T. (1920): *A Critical History of Greek Philosophy*. London (MacMillan), revised edition, 1967.
- Steckeler-Weithofer, Pirmin (1992): *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theo-*

rie der Bedeutung. Paderborn (Schöningh).

- Stemmer, Peter (1992): *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin; NewYork (deGruyter).
- Stich, Stephen (1990): *The Fragmentation of Reason*. Cambridge (MIT Press).
- Störig, Hans Joachim (1950): *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Stuttgart (Kohlhammer).
- (1982): *Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft*. Frankfurt/Main (Fischer).
- Straube, Ingrid (2001): *Die Quellen der Philosophie sind weiblich. Vom Einfluss weiser Frauen auf die Anfänge der Philosophie*. Aachen (ein-Fach-verlag).
- Strocka, Volker M. (2001): "Einführung". In: Ders. u. Dietrich Papenfuß, (Hg): *Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr. Tagungsbeiträge des 16. Fachsymposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung. 5.-9.April 1999*. Mainz (von Zabern), S. XIX-XX.
- Subik, Christof (1983): "Waren die Griechen normale Kinder?" In: *Hegel Jahrbuch*. Vol. 1983, S. 93-101.
- Szlezák, Thomas A. (1993): *Platon lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann/Holzboog).
- (1996): "Psyche - Polis - Kosmos". In: Enno Rudolph, (Hg): *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie*. Darmstadt (WBG), S. 26-42.
- Taylor, C.C.W. (1997a): "Introduction". In: Ders., (Hg): *Routledge History of Philosophy. Vol. 1. From the Beginning to Plato*. NewYork (Routledge), S. 1-8.
- (Hg. 1997b): *Routledge History of Philosophy. Vol. 1. From the Beginning to Plato*. NewYork (Routledge).
- Taylor, Charles (1975): *Hegel*. (übers. v. Gerhard Fehn) Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1995.
- Tennemann, Wilhelm G. (1798-1819): *Geschichte der Philosophie, Band I-II*. Leipzig.
- Thomson, George (1955): *Die ersten Philosophen*. (übers. v. Hans-Georg Heidenreich) Berlin (deb), 1968.
- Thukydides (Hist.): "Geschichte des Peloponnesischen Krieges". (übers. v. Georg P. Landmann) In: Georg P. Landmann, (Hg): *Thukydides. Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1965, S. 7-388.
- Tillich, Paul (1933): *Die sozialistische Entscheidung*. Offenbach (Bollwerk Verlag), 1948.
- Tomberg, Markus (1996): *Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner*. Münster (Lit).
- Topitsch, Ernst (1986): "Wie rational ist Magie?". In: Hans Lenk, (Hg): *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner*. Freiburg; München (Alber), S. 55-74.
- Treusch-Dieter, Gerburg (1997): *Die Heilige Hochzeit. Studien zur Totenbraut*. Pfaffenweiler (Centaurus-Verlag).
- Türke, Christoph u. Gerhard Bolte (1994): *Einführung in die Kritische Theorie*. Darmstadt (WBG).
- Ueberweg, Friedrich (1863): *Grundriß der Geschichte der Philosophie - Erster Teil: Die Philosophie des Altertums*. Tübingen (Wissenschaftliche Buchgemeinschaft), nach d. 12., 1926 v. Karl Prächter überarb. Aufl. 1953.
- Ulf, Christoph (1990): *Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*. München (Vestigia).
- Usener, Silvia (1993): *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v.Chr.* Tübingen (Narr).
- Vernant, Jean-Pierre (1962): *Die Entstehung des griechischen Denkens*. (übers. v. Edmund Jacoby) Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1982.
- Veyne, Paul (1983): *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft*. (übers. v. Markus May) Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1987.
- Vlastos, Gregory (1952): "Theology and Philosophy in Early Greek Thought". In: David J. Furley u. R.E. Allen, (Hg): *Studies in Presocratic Philosophy. Vol. I. The Beginnings of Philosophy*. London (Routledge) 1970, S. 92-129.
- (1991): *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NewYork (Cornell University Press).
- Vorländer, Karl (1963): *Philosophie des Altertums. Geschichte der Philosophie I. Mit Quellentexten*. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt).
- Walsh, William Henry (1971): "Principle and prejudice in Hegel's philosophy of history". In: Z.A. Pelczynski, (Hg): *Hegels Political Philosophy. Problems and Perspectives*. Cambridge (Cambridge University Press), S. 181-198.
- Walsh, William Henry (1992): "Philosophy of History and Social Theorie in Hegel." In: *Hegel Studien*. Vol. 27, S.

- 163-178.
- Waterfield, Robin (1993): "Preface". In: Ders., (Hg): *Plato. Republic. A new Translation by Robin Waterfield*. Oxford (Oxford UP), S. XI-LXII.
- Weber, Max (1919): "Wissenschaft als Beruf". In: Johannes Winckelmann, (Hg): *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen (Mohr), S. 582-613.
- (1920): "Vorbemerkung". In: Ders., (Hg): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen (Mohr) 1988, S. 1-16.
- Wegerich, Ullrich (1994): *Dialektische Theorie und historische Erfahrung zur Geschichtsphilosophie in der frühen kritischen Theorie Max Horkheimers*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Weinrich, Harald (1997): *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. München (Beck).
- Weizsäcker, Carl Friedrich von (1971): "Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte". In: Ders., (Hg): *Ein Blick auf Platon. Ideenlehre, Logik und Physik*. Stuttgart (reclam) 1981, S. 111-140.
- Welsch, Wolfgang (2000): "Hegel und die analytische Philosophie." In: *Information Philosophie*. Vol. (1) März 2000, S. 7-23.
- Werder, Annette von (1993): *Philosophie und Geschichte. Das historische Selbstverständnis des objektiven Idealismus bei Hegel und Hölderlin*. Aachen (Selbstverlag, Diss.).
- Wesoly, Marian (2001): "'Historia peri physos' und 'Sophia' als Komponenten des griechischen Wunders (6.-5. Jh. v.u.Z.)". In: Dietrich Papenfuß u. Volker M. Strocka, (Hg): *Gab es das griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr.* Mainz (von Zabern), S. 229-242.
- West, Martin L. (1971): *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford (Clarendon).
- Wetz, Franz Josef (1998): "Gegen den Absolutismus der Wirklichkeit. Hans Blumenbergs 'Arbeit am Mythos'." In: *Neue Rundschau*. Vol. 1, Jg. 109 (Von den vorletzten Dingen: Über Hans Blumenberg), S. 47-60.
- Wiedmann, Franz (1965): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt), 1993.
- Wiggershaus, Rolf (1986): *Die Frankfurter Schule. Geschichte - Theoretische Entwicklung - Politische Bedeutung*. München (Hanser), dtv 1988.
- Will, Eduard (1955): "Überlegungen und Hypothesen zur Entstehung des Münzgeldes". (übers. v. Jan-Heeren Grevemeyer) In: Hans G. Kippenberg, (Hg): *Seminar. Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1977, S. 205-222.
- (1965): "Die ökonomische Entwicklung und die antike Polis". (übers. v. Jan-Heeren Grevemeyer) In: Hans G. Kippenberg, (Hg): *Seminar. Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1977, S. 100-135.
- Williams, Bernard (2000): *Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*. (übers. v. Martin Hartmann) Berlin (Akademie).
- Wilson, Bryan R. (Hg. 1970): *Rationality*. Oxford (Basil Blackwell).
- Wimmer, Franz (1990): *Interkulturelle Philosophie. Band 1. Geschichte und Theorie*. Wien (Passagen).
- Winch, Peter (1964): "Was heisst 'eine primitive Gesellschaft verstehen'?" (übers. v. Max Looser) In: Hans G. Kippenberg u. Brigitte Luchesi, (Hg): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1978, S. 73-119.
- Windelband, Wilhelm (1892): *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen (Mohr), 1993 (mehrfach durchg. u. überarb. 18. Aufl.).
- Wippern, Jürgen (Hg. 1972): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*. Darmstadt (WBG).
- Wittgenstein, Ludwig (1949-51): "Über Gewißheit". In: G.E.M. Anscombe u. G.H. von Wright, (Hg): *Ludwig Wittgenstein. Werkausgabe Band 8. Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 113-257.
- (1967): "Bemerkungen über Frazers 'Golden Bough'". In: Joachim Schulte, (Hg): *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1989, S. 29-46.
- Wittich, Dieter, Klaus Göbeler u. Kurt Wagner (1978): *Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie*. Berlin (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften).
- Witzler, Ralf (2001): *Europa im Denken Nietzsches*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Wohlrapp, Harald (1975): "Materialistische Erkenntnistheorie? Kritik an Alfred Sohn-Rethels Ableitung des abstrakten

- Denkens und Erörterung einiger grundsätzlicher Gesichtspunkte für eine mögliche materialistische Erkenntnistheorie". In: Jürgen Mittelstrass, (Hg): *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 160-244.
- Wolff, Michael (1981): *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königsstein/Ts (Hain).
- Woodard, Roger D. (1997): *Greek Writing from Knossos to Homer. A Linguistic Interpretation of the Origin of the Greek Alphabet and the Continuity of Ancient Greek Literacy*. Oxford (Oxford University Press).
- Wulff, Karl (1998): *Gibt es einen naturwissenschaftlichen Universalismus? Ein Kulturvergleich zwischen China, Europa und dem Islam*. Cuxhaven; Dartford (Junghans).
- Zaicev, Alexander (1993): *Das griechische Wunder. Die Entstehung der griechischen Zivilisation*. (übers. v. Peter Marmein) Konstanz (Universitätsverlag).
- Zehnpfennig, Barbara (2001): *Platon. Zur Einführung*. Hamburg (Junius).
- Zelený, Jindrich (1969): "Zum Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus". In: Alfred Schmidt, (Hg): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), S. 73-86.
- Zeller, Eduard (1876): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1. Teil, 1. Abteilung: Allgemeine Einleitung*. Hildesheim (Olms), Nachdr. d. v. Wilhelm Nestle 1919 ed. 6. Aufl. 1963.
- Zimmerli, Walter Ch. (1985): "Archäologie statt Philosophiegeschichte? Was die Philosophiegeschichte von Michel Foucault lernen kann". In: Gesa Dane u. Wolfgang Essbach, (Hg): *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*. Tübingen (discord), S. 197-206.
- Zinser, Hartmut (1996): *Mythos des Mutterrechts. Verhandlungen von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes*. Münster (Lit Verlag).