

Franz Schupp

Band 1

Antike

Meiner

Geschichte der Philosophie im Überblick



Franz Schupp

Band 1

Antike

Geschichte der
Philosophie im
Überblick

Meiner

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Felix Meiner Verlag 2003

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

Satz: H&G Herstellung, Hamburg

Druck und Bindung: Westermann Druck, Zwickau

Gestaltung: Jens-Sören Mann

Gedruckt auf Alster Werkdruckpapier: alterungsbeständig,
hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff

Printed in Germany

Inhalt

<i>Vorwort</i>	XI
<i>I. Einleitung</i>	1
1. Mythologischer Hintergrund: Ägypten und Mesopotamien	2
2. Die Welt der Griechen	15
3. Die Überlieferung der vorsokratischen Philosophie	37
<i>II. Die ionischen Naturphilosophen</i>	40
Vorbemerkungen	40
1. Thales	42
2. Anaximander	51
3. Anaximenes	57
4. Grundbegriffe der ionischen Naturphilosophie	59
<i>III. Pythagoras und die Pythagoreer</i>	61
Vorbemerkung zur historischen Einordnung	61
1. Leben und Persönlichkeit des Pythagoras	62
2. Das Philosophieverständnis des Pythagoras	68
3. Philolaos von Kroton	69
4. Die Pythagoreer im 5. Jahrhundert	72
<i>IV. Xenophanes, Parmenides und Heraklit</i>	80
1. Xenophanes	80
2. Parmenides	90
3. Zeno und Melissos	102
4. Heraklit	105

V. <i>Empedokles, Anaxagoras und Demokrit</i>	116
Vorbemerkungen	116
1. Empedokles	118
2. Anaxagoras	128
3. Demokrit	136
VI. <i>Die Sophisten</i>	146
1. Der gesellschaftliche und kulturelle Rahmen	146
2. Rhetorik, Sprachtheorie und Erkenntnistheorie	150
3. Gesellschaftstheorie und Ethik	154
4. Religionskritik	161
VII. <i>Sokrates</i>	165
Vorbemerkungen	165
1. Die Verurteilung des Sokrates	168
2. Die Suche nach dem Glück	177
3. Erkenntnis und Tugend	180
4. Ethischer Rigorismus und Vernunft	181
5. Die Suche nach der Wahrheit	184
VIII. <i>Die sokratischen Schulen</i>	192
1. Die Kyniker	192
2. Die Kyrenaiker	196
3. Die Megariker	198
IX. <i>Platon</i>	202
1. Veränderungen im 4. Jahrhundert	202
2. Leben und Werke	205
3. Der Philosoph und die Philosophie	208
4. Die erscheinende und die wahre Wirklichkeit	213
5. Die beste Verfassung	223
6. Die Kunst	237
7. Der Kosmos	242
8. Die Sprache	246

X. <i>Aristoteles</i>	254
1. Leben und Schriften	254
2. Die Topik	265
3. Die Syllogistik	274
4. Naturwissenschaft	285
5. Metaphysik	298
6. Ethik	307
7. Politik	312
XI. <i>Die Philosophie des Hellenismus und der Römer</i>	322
1. Periodeneinteilung	322
2. Das »philosophische Bedürfnis« im Hellenismus und im römischen Reich	325
3. Die Wissenschaft in Alexandrien	335
XII. <i>Die Stoiker</i>	343
Vorbemerkungen	343
1. Logik	345
2. Physik und Ethik	349
XIII. <i>Die Epikureer</i>	359
1. Historische und literarhistorische Vorbemerkung	359
2. Die Physik der Glückseligkeit	362
3. Das Kriterium der Erkenntnis: Die Wahrnehmung	369
XIV. <i>Die Skeptiker</i>	372
1. Historische Vorbemerkung	372
2. Der Ausgangspunkt	374
3. Die Handlungslehre	381
XV. <i>Die Neupythagoreer</i>	386
XVI. <i>Die Mittelplatoniker</i>	388
1. Plutarch	388
2. Apuleius	391
3. Attikos	397
4. Numenios	405

XVII. Die Neuplatoniker	409
1. Plotin	410
2. Porphyrios	418
3. Jamblichos	420
4. Proklos	425
XVIII. Die Aristoteleskommentatoren	429
Literaturverzeichnis	437

*Richard Meiner
gewidmet*

Vorwort

Die vorliegende *Geschichte der Philosophie im Überblick* basiert auf den Skripten meiner *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, die ich seit 1979 jeweils in einem Drei-Jahres-Zyklus an der Universität Paderborn gehalten und in den Jahren 1999 bis 2002 in der zuletzt gefundenen Fassung für meine Studenten in Kopien vervielfältigt habe. Für die Drucklegung im Felix Meiner Verlag habe ich sie neu durchgesehen, um kleinere Fehler zu beheben, aber in Anlage und Form nicht verändert. Am Beginn dieser Vorlesungen stand eine – von beiden Seiten wohlwollend geführte – Diskussion mit Studenten für das Lehramt der Philosophie. Sie erklärten mir, in der Schule werde später von ihnen erwartet, daß sie einen Überblick über die Geschichte der Philosophie hätten, aber keiner ihrer Dozenten an der Universität traue sich zu, ihnen diesen Überblick zu bieten. Die Studenten schlossen daraus, daß die Dozenten selbst keinen solchen Überblick hätten – eine Ansicht, die ich ihnen nicht verübeln konnte. Also beschloß ich, den Versuch zu wagen und begann diese *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*.

| XI

Es war mir dabei von Anfang an klar, daß mich einige Autoren sehr interessierten, andere hingegen nur wenig. Ich meinte allerdings, daß ich mit der Zeit die von mir bevorzugten Autoren genauer kennenlernen und ich mir hinsichtlich der weniger geschätzten Autoren eine annehmbare Kenntnis erarbeiten würde – doch daraus wurde nichts: Einige wenige der von mir geschätzten Autoren lernte ich mit der Zeit tatsächlich etwas besser kennen, die Unkenntnis der von mir weniger geschätzten Autoren blieb indes konstant. Diese Situation hat sich bis jetzt, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Vorlesungen, nicht geändert. Dies mußte in irgendeiner Form auch den Teilnehmern der Vorlesung klar gemacht werden. Faktisch ergab dies eine nicht unerhebliche Veränderung der gesamten Vorlesungen. In den ersten Jahren versuchte ich, meinen Hörern nicht mitzuteilen, welche Autoren mehr auf meiner Linie lagen und welche weniger, ich versuchte also, eine »objektive« Darstellung zu bieten. Im Unterschied dazu machte ich später aus meinen »Sympathien« kein Hehl mehr. Bei der Auseinandersetzung etwa zwischen Aristoteles und Platon wußten meine Hörer genau, daß ich auf der Seite des Aristoteles stand. Und damit war schon die Linie vorgezeichnet, die mich auf die Seite von Abaelard, Ockham, Leibniz und Wittgenstein stellten, während ich etwa Bonaventura, Spinoza oder Hegel ziemlich reserviert gegenüberstand. Diese Parteinahmen

waren meinen Hörern natürlich bald bekannt und haben auch in den Vorlesungen ihren Niederschlag gefunden, geben also auch dem mit den Vorlesungen nicht vertrauten Leser die Möglichkeit, genau zu wissen, wo meine »Sympathien« liegen und wo entsprechend, wenn überhaupt, meine Kompetenz liegt und wo sie sich auf eher dünnem Eis bewegt. Denn faktisch habe ich mich mit den Autoren, die mich mehr interessieren, weil sie meinen eigenen Ansichten näher liegen, doch etwas intensiver beschäftigt als mit solchen, von denen ich mir weniger erwartete. Natürlich kann man sich auch intensiv mit »Gegnern« beschäftigen, hat man jedoch 2500 Jahre Geschichte vor sich, die irgendwie zu bearbeiten sind, bleibt dann eben doch für die Beschäftigung mit den Gegnern nur verhältnismäßig wenig Zeit. Allerdings blieb auch für die Autoren, die mich interessierten doch nur weniger Zeit als ich mir erhofft hatte. *De brevitae vitae*. Es sei noch hinzugefügt, daß diese Vorlesungen nicht mein Forschungsgebiet darstellten. Meine Forschungsarbeiten lagen bei der Edition von Texten zur Logik vom 10. bis zum 17. Jhd. sowie bei der Übersetzung und Kommentierung dieser Texte. Es wäre daher ganz und gar unangemessen und entspricht auch in keiner Weise meiner Intention, diese Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie als Ergebnis einer Forschungsarbeit vorzulegen. Das Hauptziel dieser Vorlesungen war es, einem Publikum, das sich bisher noch nicht mit Philosophie beschäftigt hatte, Grundlinien von Problemstellungen und Argumentationsformen vorzulegen, es ging nicht um die Präsentation von Forschungsergebnissen.

XII |

Hinsichtlich des *Zuhörerkreises* hat die Vorlesung einschneidende Modifikationen erfahren. Ursprünglich waren Studenten der Philosophie meine Hörer, dann brachten diese Freundinnen und Freunde aus anderen Fachbereichen mit, die mehr oder weniger regelmäßig teilnahmen. Dies war möglich, da ich bei dieser Lehrveranstaltung – im Unterschied zu den Seminaren – nie einen geschlossenen Teilnehmerkreis anstrebte. Schließlich kamen auch Zuhörer dazu, die gar nicht an der Universität studierten, häufig Ältere, lange bevor es das sogenannte »Seniorenstudium« gab. So hatte ich also unter meinen Hörern Studenten der Informatik, der Physik, der Wirtschaftswissenschaften, der Musik und vieler anderer Fächer, aber auch Ärzte, Chemiker, Steuerberater, Hausfrauen und viele andere. Entsprechend der ansteigenden Hörerzahl und dem fächer- und interessensmäßig breit gefächerten Publikum änderten sich auch die Vorlesungen selbst, da ich rasch bemerkte, daß die Erwartungen der Studenten anderer Fächer und die der Teilnehmer, die eigentlich gar keinem Fach zuzuordnen waren, nicht mit denen der Fachstudenten gleichzusetzen waren. Ich hatte mich also auf ein nicht fachspezifisches Publikum einzurichten. Wer hier abschätzig meint, die Vorlesung sei schließlich zu einer »Volks-hochschulvorlesung« geworden, der sei auf den Abschnitt über die Sophisten oder auf den über die französische Aufklärung verwiesen. Ich betrachte »Popularisierung« der Philosophie, vorausgesetzt der sachliche Gehalt und die Genauigkeit der Argumentation bleibt erhalten, in keiner Weise als Vorwurf.

Um die *Form dieser Vorlesungen* zu verstehen, ist etwas zu der Art und Weise zu sagen, in der sie konkret durchgeführt wurden. Eines ihrer Ziele war, die Teilnehmer weg von der Lektüre der philosophiegeschichtlichen Darstellungen und hin zum Lesen der Texte der Philosophen selbst zu führen. Die Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie hatten also auch den Zweck, sich überflüssig zu machen. Um zum Studieren von Primärtexten hinzuführen, brachte ich – aus Kostengründen verhältnismäßig kurz gehaltene – Texte einzelner Autoren mit, anhand derer einige der zentralen Grundthesen eines Philosophen erklärt werden sollten. Eine solche Textauswahl ist immer problematisch und angreifbar. Es war jedoch nie intendiert, alle möglichen relevanten Texte zu einem Thema zu berücksichtigen, dies wird auch in dieser Veröffentlichung in keiner Weise nachgeholt. Die Darstellung stützt sich auf einige wenige, ausgesuchte Texte, und dies hängt nicht nur mit der begrenzten Textkenntnis des Verfassers, die an keiner Stelle verheimlicht werden soll, zusammen, sondern eben auch mit der besonderen Form der Vorlesungen. Ich möchte aber auch behaupten, daß es sich als didaktisch besser erwiesen hat, die Teilnehmer mit einem oder zwei Texten etwas intensiver zu konfrontieren, als sie mit Zitaten aus den verschiedensten Werken zu überschütten.

Ein damit zusammenhängender und von manchen als heikel angesehener Punkt ist die *Auswahl der verwendeten Textausgaben und Übersetzungen*. Es sei gleich ganz offen gesagt, daß ich niemals der Frage nachgehen wollte, was denn nun die besten Ausgaben und Übersetzungen sind. Bei Leibniz kenne ich diese Frage ziemlich gut und weiß, daß man dabei nur sehr schwer zu eindeutigen Ergebnissen kommt. Als ehemaliger Mitarbeiter der Akademieausgabe der *Sämtlichen Schriften* von Leibniz weiß ich, daß selbst eine Akademieausgabe keine absolute Garantie für einen »sicheren« Text ist. Es bleiben eben unsichere Lesungen, und die Editoren müssen irgendwie zu einer Entscheidung kommen, wobei aber diese schwierigen und mühsamen Entscheidungsprozesse nirgendwo im kritischen Apparat ihren Niederschlag finden, also dem Leser verborgen bleiben. Ähnliches gilt für die Übersetzungen. Als Übersetzer mehrerer Texte aus dem Mittelalter und von Leibniz weiß ich, daß die Frage, was eine gute Übersetzung ausmacht, kaum mittels einer klar definierten Reihe von Kriterien beantwortet werden kann. Die Auswahl der in der Vorlesung verwendeten Ausgaben wurde so sehr oft einfach dadurch bestimmt, welche Ausgaben ich selbst gerade zur Verfügung hatte, oder welche rasch in unserer Universitätsbibliothek zu beschaffen waren. Ich wählte auch sehr oft einfach die Ausgaben, die für die Teilnehmer der Vorlesung nicht nur leicht zugänglich, sondern möglichst auch preislich erschwinglich waren. Während der vielen Jahre dieser Vorlesungen sind auch immer wieder neue und sicher bessere Textausgaben erschienen. Bei dem Umfang dieser Vorlesungen war es mir aber unmöglich, alle diese Neuerscheinungen zu verfolgen und jeweils die Zitate nach den neuesten Ausgaben zu verändern. Dafür hätte ich ein Institut mit mehreren Mitarbeitern gebraucht, das ich aber nicht zur Verfügung hatte. Und nun als Emeritus bin ich überhaupt nur auf mich allein angewiesen und

kann einer solchen Aufgabe nicht nachkommen. Die Auswahl der herangezogenen Übersetzungen bietet also ohne Zweifel zahlreiche Angriffspunkte, ich bin allerdings der Meinung, daß relevante Texte sich auch in weniger guten Übersetzungen behaupten können.

Auch im Literaturverzeichnis werden *Quellentexte* in möglichst leicht zugänglichen Ausgaben aufgeführt. Zwischen einem Literaturverzeichnis und einer Bibliographie besteht ein wesentlicher Unterschied. Mein Literaturverzeichnis stellt eine Dokumentation der verwendeten Literatur dar, sonst nichts. Ich biete Literaturverzeichnisse, keine Bibliographien. Für Bibliographien, die ohnedies nur für Fachleute interessant sind, gibt es ausreichend Material, das die Fachleute auch kennen. Für umfassende Text- und Literaturverzeichnisse kann ich auf die Bibliographien von W. Totok in dessen *Handbuch der Geschichte der Philosophie* hinweisen, für gute Auswahlbibliographien auf die entsprechenden Artikel in der von J. Mittelstraß herausgegebenen *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Erfreulicherweise erscheinen immer wieder neue Editionen und Übersetzungen wichtiger Texte. Da ein Emeritus aber weder studentische Hilfskräfte, noch einen Assistenten noch auch ein Sekretariat zur Verfügung hat, war es mir unmöglich und schien mir auch nicht sinnvoll, ständig neue Ausgaben heranzuziehen und meinen Text entsprechend zu überarbeiten. Die Angabe von Büchern, die nur in wenigen Bibliotheken vorhanden sind und auch dort meist nur von Forschern eingesehen werden dürfen, scheint mir dem Zweck dieser Vorlesungen nicht zu entsprechen. Auch habe ich nur dort die großen Gesamtausgaben angegeben, wo ich sie auch wirklich verwendet habe. Es handelt sich hier um die Dokumentation einer Vorlesung, und in den Angaben dazu soll nichts vorgetäuscht werden.

XIV |

Besonders problematisch ist die Frage der *Sekundärliteratur*. Die Angaben zur Sekundärliteratur dienen eigentlich nur dazu, meine Gewährsleute anzugeben bzw. einfach dazu, zu dokumentieren, worauf sich diese Vorlesungen außer den Quellentexten stützen. Dies geschieht allerdings nur, soweit ich mich eben erinnern kann, habe ich im Verlauf der Jahre doch vieles in diese Vorlesungen eingearbeitet und vieles möglicherweise fast wörtlich abgeschrieben, ohne es heute im einzelnen genau nachkonstruieren zu können. Ich kann nicht ausschließen, daß einer meiner geschätzten Kollegen eine besonders schöne seiner Formulierungen, die ich mir irgendwann und irgendwo herausgeschrieben habe, bei mir ohne Quellenangabe wiederfindet. Da ich nie an eine Veröffentlichung der Vorlesungen dachte, habe ich aber keinen Wert auf die Verzeichnung der Fundorte gelegt, und dies läßt sich jetzt auch nicht nachholen. Wie bei den Quellentexten gilt auch hier, daß es mir unmöglich war, zu überprüfen, ob nicht inzwischen zu Werken der Sekundärliteratur neue Auflagen erschienen sind.

In diesen Vorlesungen gibt es keinen *Anmerkungsapparat*. Ich habe nur an ganz wenigen Stellen in Klammern auf Publikationen aus der Sekundärliteratur verwiesen, und zwar dann, wenn ich den Eindruck hatte, daß eine bestimmte These ent-

weder mit einem bestimmten Namen eindeutig verbunden ist oder sich sehr deutlich von der übereinstimmenden Auffassung der Fachleute abhebt. Eine gründliche Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, wie sie gewöhnlich in den Anmerkungen durchgeführt wird, war mir schon aus dem Grunde völlig unmöglich, daß ich sie fast überhaupt nicht kenne. Eine Ausnahme meiner (Un-)Kenntnis der Sekundärliteratur liegt dabei nur bei zwei Punkten der Geschichte der Philosophie vor, bei der Lehre von den Folgerungen in der mittelalterlichen Logik und bei der Logik von Leibniz. Das ist sehr wenig, bereitet aber ausreichend Material für viele Jahre Studium.

Im Mittelalter stellte ein Autor einen »neuen« Text her, indem er die Schriften anderer Autoren mit einigen – mehr oder weniger guten – Kürzungen oder Erweiterungen verarbeitete und gelegentlich, aber ziemlich selten, eigene Gedanken hinzufügte, man nannte dieses Verfahren »Kompilation«. Ich verstehe mich als *Kompilator*, und da zahlreiche Hörer Gefallen am Ergebnis dieser Kompilationen gefunden und den Wunsch geäußert haben, eine Nachschrift davon zu erhalten, kam ich am Ende meiner Lehrtätigkeit diesem Wunsch zunächst mit der Veröffentlichung der Skripten dieser Vorlesung zur Geschichte der Philosophie nach. Mehrere Leser der Skripten meinten, daß diese Vorlesungen auch für andere, die nicht selbst an den Vorlesungen teilgenommen haben, interessant sein könnten, und daß ich sie daher als Buch veröffentlichen sollte. Etwas, das als Vorlage für gesprochen Vorgetragenes diene, als Buch zu veröffentlichen, ist ein problematisches Unternehmen. Sokrates wollte mit solchen Dingen nichts zu tun haben, und vielleicht hatte er recht. Wir leben aber in einer anderen Periode, und als der Verlag Meiner mir die Publikation dieser Vorlesungen anbot, stimmte ich zu. Diese Vorlesungen sollen aber so bleiben, wie sie gehalten wurden. Sie sind das Resultat einer Lehrtätigkeit, immer kontrolliert durch die Reaktion meiner Zuhörer, und jetzt, da ich diese Zuhörer und deren für mich immer wichtig gewesene Kontrolle nicht mehr habe, will und kann ich an diesen Vorlesungen nichts mehr ändern. Die Arbeit wurde also nur auf Druckfehler, Satzzeichen und gelegentliche erforderliche kleine sprachliche Verbesserungen oder Verdeutlichungen durchgesehen.

Es gibt gegenwärtig auf dem deutschen Buchmarkt zahlreiche Darstellungen der Geschichte der Philosophie. Es stellt sich daher die berechtigte Frage, warum diesen Darstellungen noch eine weitere hinzugefügt wird. Diese verschiedenen Darstellungen werden im Literaturverzeichnis aufgeführt, soweit ich sie verwendet habe. In den vielen Jahren meiner Lehrtätigkeit konnte ich jedoch eines feststellen: Bei diesen Darstellungen handelt es sich fast ausschließlich um Arbeiten, die von Autorengruppen verfaßt wurden, deren Anzahl von 30 bis zu an die 100 gehen konnte. Es besteht kein Zweifel daran, daß dabei die jeweils kompetentesten Spezialisten zu den einzelnen Philosophen herangezogen wurden. Die Beiträge dieser Fachleute sind daher für den, der selbst in diesem Gebiet arbeitet, auch sofort zugänglich und aufschlußreich, stellen sie doch oft die Zusammenfassung einer langjährigen Forschungstätigkeit

dar. Es bleibt allerdings ein nicht unerhebliches Problem: Die Zusammenstellung von Beiträgen von noch so kompetenten Spezialisten, die gewöhnlich bei der Vorbereitung solcher Publikationen synchron arbeiten, ergibt noch keinen für den Nicht-Fachmann ersichtlichen und überschaubaren Zusammenhang. Dies kann auch durch eine, gewöhnlich erst nach Vorliegen aller einzelnen Beiträge erstellte, Einleitung nicht wettgemacht werden, denn faktisch sehen die einzelnen Bearbeiter jeweils »ihren« Philosophen aus einer sehr verschiedenen Perspektive. Gerade diese Perspektiven sind aber dem Nicht-Fachmann überhaupt nicht bekannt, und sie kommen in der Darstellung nur ganz indirekt zur Sprache. Und dies heißt ganz einfach: Der Nicht-Fachmann sieht die Zusammenhänge von verschiedenen philosophischen Auffassungen, gebrochen durch die Perspektiven der sie vorstellenden Spezialisten, überhaupt nicht mehr. Diese Darstellungen der Geschichte der Philosophie, die ich auch häufig mit Gewinn gebraucht habe, sind also sicher für ein bestimmtes Fachpublikum von großem Nutzen, nicht jedoch für ein allgemein interessiertes, nicht fachspezifisches Publikum, also für jenes Publikum, an das ich mich, besonders in den letzten zehn Jahren meiner Tätigkeit, wandte. Und für ein solche Publikum seien diese Vorlesungen nun auch veröffentlicht. Ich habe in keiner Weise die Absicht, in eine Konkurrenz mit den genannten Darstellungen der Philosophie zu treten. Die Spezialisten zu einzelnen Philosophen werden auch kaum Schwierigkeiten haben, mir Unkenntnis der Sekundärliteratur oder sogar der Primärtexte nachzuweisen. Nur: Das ginge an der Absicht dieser Publikation vorbei. Die in diesem Zusammenhang entscheidende Frage ist nur die: (1) Ist es gelungen, bei allen Fehlern im Detail, einem allgemein interessierten Publikum dazulegen, daß in der Geschichte der Philosophie auch für die Gegenwart wichtige Fragen gestellt wurden und dort durchaus auch heute noch interessante Lösungsvorschläge vorgelegt wurden? (2) Ist es gelungen zu zeigen, daß es in Wirklichkeit gar nicht unzählige Philosophien gibt, wie uns heute manchmal suggeriert wird, sondern es im Prinzip nur einige wenige systematische Positionen gibt, auch wenn diese sich historisch gesehen in sehr verschiedenen Formen präsentieren?

XVI |

In dieser Sicht sind Zusammenhänge gefragt, die hoffentlich deutlich werden. Dem dienen auch die zahlreichen Querverweise innerhalb der Vorlesungen. Ich möchte aber aus der Darstellung von Zusammenhängen auch keine Ideologie verfertigen. Der Versuch, Zusammenhänge darzustellen, soll kein Hindernis dafür darstellen, daß jemand einfach ein Kapitel über einen Autor, der ihn aus irgendeinem Grund interessiert, einfach aufschlägt, um nachzulesen, was über diesen dort gesagt wird. Während meiner Vorlesungen gab es immer wieder Hörer, die aufgrund persönlicher Auffassungen z. B. bei Hegel fortblieben und bei Schopenhauer wieder kamen. Ich habe dem nie Hindernisse in den Weg gelegt, jeder konnte kommen und gehen, wie er wollte, und dasselbe soll auch für die Leser dieser Publikation gelten. Niemand soll durch den doch großen Umfang abgeschreckt werden, es steht jedem frei und ist durchaus möglich, bei einem Kapitel zu beginnen, das jemanden

gerade interessiert, und von dort aus vielleicht weitere damit zusammenhängende Kapitel zu lesen. Dem dienen auch die Querverweise.

Eine Frage könnte sich aus der als Ende gesetzten *Zeitgrenze* ergeben: Die Vorlesung geht bis zur Zeit des frühen Wittgenstein – warum nicht weiter? Dies sollte eine Vorlesung zur Geschichte der Philosophie sein, nicht aber eine Darstellung der Philosophie der Gegenwart. Was nun für jemanden Geschichte und was Gegenwart ist, hängt einfach vom jeweiligen Geburtsdatum ab. Zu meiner Gegenwart gehören Heidegger, Popper, Adorno und viele andere, deren Lebenszeit sich – jedenfalls teilweise – mit der meinen überschneidet. Für mich geht die Geschichte bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, alles nachher war für mich gegenwärtig und ist für mich noch nicht zur Geschichte geworden. Die Philosophie des 20. Jhd.s nach 1920 ist in den Vorlesungen zwar nicht dargestellt, aber dennoch in der Beurteilung vieler Sachverhalte und Zusammenhänge präsent. Dies wird auch an verschiedenen Stellen deutlich gemacht. Diese Vorlesungen gehen zwar nur bis etwa 1920, sind aber eben doch nicht 1921, sondern in den Jahren 1980 bis 2000 entstanden.

Ich übergebe dieses Buch der Öffentlichkeit im klaren Bewußtsein, daß es nichts anderes als die »unwissenschaftliche Nachschrift« einer Vorlesung ist. Ich hoffe, daß es Leser wie die finden wird, die mit Interesse an der ursprünglichen Vorlesung teilgenommen haben.

Einleitung

»Es wäre vielleicht ein einleuchtender Anfang, wenn ich Ihnen sagen könnte: »Philosophie« = »Def. ...« und nun beschreibe ich Ihnen die Geschichte des von dieser Definition erfaßten Gebietes. Leider ist dieser Weg nicht gangbar, denn schon die Frage, was »Definition« bedeutet, kann nur *innerhalb* einer Philosophie beantwortet werden. Und da nicht einmal bei repräsentativen Philosophen des 20. Jhd.s, etwa bei Popper und Adorno, eine Übereinstimmung über die Bedeutung von »Definition« vorliegt, wie sollte es dann möglich sein, von einer allgemein akzeptierten Definition von »Philosophie« auszugehen? Wir müssen also zur Kenntnis nehmen, daß zu einer Vorlesung über die Geschichte der Philosophie auch die Behandlung der Geschichte des Verständnisses und der Definition von »Philosophie« gehört. Ob und inwiefern hier ein Zirkel vorliegt, soll dabei offen bleiben, denn auch die Frage zirkulären Verständnisses gehört schon zur Philosophie und ihrer Geschichte: Ein Verstehenszirkel kann als Denkfehler oder aber als unumstößliche Denkvoraussetzung angesehen werden.

| 1

Ein akzeptabler Ausgangspunkt dürfte der folgende sein: Vertreter der verschiedensten Positionen stimmen darin überein, daß das Wort »Philosophie« von den Griechen stammt und daß auch das Verständnis von »Philosophie« einen überprüf-
baren historischen Ausgangspunkt bei den Griechen, genauer: bei den Vorsokratikern, hat. Ob und inwieweit Philosophie bei fernöstlichen Völkern (etwa den Indern und Chinesen) vorgefunden werden kann, ist zwar ein interessantes und wichtiges Gebiet der Forschung, übersteigt jedoch den Rahmen der vorliegenden Aufgabe. Wie sich an verschiedenen Punkten zeigen wird, kann und darf man indes auch hier nicht ganz ohne Rückgriff auf solche Denkbewegungen auskommen.

Wenn man sich entschieden hat, bei der griechischen Philosophie einzusetzen, kann man seine Betrachtungen jedoch nicht unmittelbar mit den Griechen beginnen, ist doch ihre Philosophie entstanden aus einem intensiven Kontakt mit den Hochkulturen des nahen Orients (Ägypten, Kreta, Babylonien, Phönizien). Wenn im folgenden einige Bemerkungen zur Kultur der Ägypter und Babylonier gemacht werden, geschieht dies in Form einer schematischen Simplifizierung, die allein dazu dient, die Entwicklung der Griechen besser zu begreifen, und zu zeigen, worin z. B. das Spezifische des Übergangs vom Mythos zum Logos besteht, aber auch, wo die Grenzen dieses Übergangs fließend werden. Der Übergang vom Mythos zum Logos

muß dann aus der griechischen Entwicklung selbst verstanden werden. Eine einfache Gegenüberstellung von ägyptischem, babylonischem oder griechischem (z. B. homerischem oder hesiodischem) Mythos und vorsokratischem Logos kann keine phänomenologisch und historisch hinreichende Auskunft über diesen Übergang geben. In dieser Übergangsperiode und auch später bleiben Elemente und Strukturen des Mythos gegenwärtig, so daß der Blick auf den Mythos keineswegs nur »Vorgeschichte« oder »Motivgeschichte« bedeutet. Wohl aber ist es richtig, daß die Philosophie in einem bewußten Spannungsverhältnis von Mythos und Logos entstanden ist. Da die griechische Philosophie mit der Naturphilosophie und der Kosmologie begann, wird vor allem ein Blick auf die kosmologischen Vorstellungen der Ägypter und Babylonier nützlich sein.

2 | Schon jetzt sei darauf hingewiesen, daß ich die Geschichte der Philosophie bei den Griechen nicht einfach als eine Entwicklung vom Mythos zum Logos konstruiere. Der Mythos blieb in der Geschichte der Philosophie viel stärker gegenwärtig als es die Vertreter der Philosophie wahrhaben wollten. Es wird sich zeigen, daß an einigen – und historisch ganz entscheidenden Stellen – ein Rückgriff zumindest auf formale Strukturen des Mythos stattgefunden hat. Und am Ende der Geschichte der Philosophie bei den Griechen wird ein ganz ausdrücklicher Rückgriff auf den Mythos, ja sogar die Behauptung stehen, die Philosophie habe eigentlich alles aus dem Mythos erhalten und sollte daher wieder mythologisch und sogar kultisch werden. Mit der Negierung des Spannungsverhältnisses von Mythos und Logos wird die Periode der griechischen Philosophie zu Ende sein. Das Problem des Verhältnisses von Mythos und Logos jedoch wird auch weiter bestehen bleiben, und ganz am Ende der vorliegenden Darstellung der Geschichte der Philosophie wird es sich nochmals ganz explizit stellen.

1. Mythologischer Hintergrund: Ägypten und Mesopotamien¹

a) Ägypten

Die Kosmologie von Heliopolis

Das ägyptische Denken entwickelte sich aufgrund der geographischen Gegebenheiten in einer verhältnismäßig großen Isolation gegenüber anderen Völkern. Trotz starker konstanter und stabilisierender Faktoren gab es eine große Verschiedenheit von Auffassungen. Für uns auffallend ist dabei, daß die Ägypter keinen Anstoß an dem nahmen, was wir als *Inkonsistenzen* bezeichnen würden. Dies hing vor allem mit

¹ Die folgenden Abschnitte decken sich teilweise mit: Schupp, F.: *Schöpfung und Sünde*. Düsseldorf 1990. S. 55–96.

einer schon früh entwickelten toleranten und zur Pragmatik neigenden Lebensauffassung zusammen: Es bestand kein Interesse an theoretischer Einheitlichkeit. Andererseits gab es ein sehr stark entwickeltes Denkgesetz, nämlich die Forderung nach *Symmetrie* und *Balance*. Eine Entsprechung dazu findet sich in den ägyptischen Lebensbedingungen, das Land und das Leben in ihm war aufgebaut auf Symmetrien: Kulturland und Wüste sind klar und scharf getrennt, es gibt einen raschen Wechsel von Licht und Dunkelheit am Morgen und Abend, und es gibt die Regelmäßigkeit des Ablaufes der Nilüberschwemmungen. So hatte die Vorstellung von der Regelmäßigkeit symmetrischer Gegensatzpaare eine Anschauungsevidenz, oder umgekehrt: Diese Anschauungsevidenz führte zu einer universell vorausgesetzten Denkform, und eine solche Denkform, in abstrakterer Weise konzipiert, führte zur *Geometrie*. Die Geometrie war die Anschauungsform des Lebens und der Phantasie. Nach den Überschwemmungen z. B. mußte das Land an vielen Stellen neu vermessen werden, seine Ordnung, die Ordnung des Lebens-Raumes der Menschen, mußte geo-metrisch (=erd-vermessend) wiederhergestellt werden. Das Gesetz *symmetrischer Proportion* war maß- und richtunggebend. So finden wir etwa Gebäude, die an allen vier Seiten ein Hauptportal aufweisen. Maß und Proportion werden schließlich geometrisch-kosmologisch universalisiert: Ägypten ist das Zentrum der Welt.

Form ist entscheidend für die ägyptische Kultur, und Form ist erfahrbar in Proportionen. Die Welt hat Bestand, solange die Formen bewahrt werden. Die verschiedenen Mythen der Weltentstehung haben daher nicht einfach die Funktion, zu erzählen, wie der Ursprung der Welt vorgestellt werden soll, sondern, wie der Bestand der Welt, ihre Ordnung, ihre Form und ihre Proportionen bewahrt und gesichert werden können. Der Mythos ist gleichzeitig ein Erklärungsschema und eine Handlungsanweisung. Ein Mythos *erklärt*, warum etwas so ist, wie es ist, und er *sagt voraus*, wie etwas sein wird (ganz ähnlich wie das Schema der Parallelität von Erklärung und Prognose in der heutigen Wissenschaftstheorie), vorausgesetzt, daß bestimmte Vorschriften eingehalten werden. Und in beiden Hinsichten ist der Mythos immer heilige Rede, d. h., er steht nicht zur Diskussion (darin unterschieden von der heutigen Wissenschaftstheorie).

Die älteste Kosmogonie/Kosmologie ist die von Heliopolis (nordöstlich des heutigen Kairo), die bis auf die Zeit von 3000 v. Chr. zurückgeht. Nach dieser Kosmogonie steht am Anfang, vor aller Zeit, ein unendliches Wasser, ein *Urwasser*, das auch den Götternamen Nun trägt. Über dieses Urwasser sagt eine Glosse in einem Totenbuch aus der Zeit nach 1500 v. Chr.:

Ich bin der große Gott, der von selber entstand. [Glosse]: Was bedeutet es? – Der große Gott, der von selber entstand, das ist das Wasser; das ist das Urgewässer, der Vater der Götter. (Eliade: *Schöpfungsmymthen*. S. 68)

Aus diesem Urwasser erhebt sich Atum, der Sonnengott. In einem der ältesten Texte, der aus den sogenannte Pyramidentexten (2500–2300 v. Chr.) stammt, heißt es:

Dieser König wurde im Nun geboren, als der Himmel noch nicht entstanden war, als die Erde noch nicht entstanden war, als noch nichts errichtet worden war, als selbst die Unordnung noch nicht entstanden war, als jener Schrecken, der aus dem Auge des Horus entstehen sollte, noch nicht entstanden war. (Ebd. S. 66)

Aus dem Urwasser tritt der *Urhügel* hervor – dies ist das Entstehen des Kulturlandes, so wie nach der Nilüberschwemmung das fruchtbare Land aus dem Wasser hervortritt.

Gruß dir, Atum; Gruß dir Chepri, Selbstenstandener! Du bist hoch in deinem Namen: »Hügel«. Du entstehst in diesem deinem Namen: »Entstehender« (Chepri). (Ebd. S. 66)

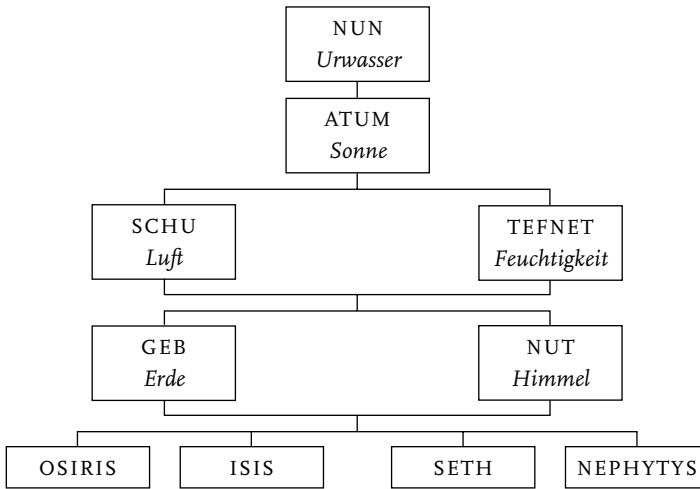
4 | In Atum sind bereits alle Grundeigenschaften und somit auch alle späteren Götter oder göttlichen Manifestationen enthalten: Atum ist »der Entstehende« und von dort geht alles weitere aus, Götter und Manifestationen des Göttlichen sind dabei oft kaum unterscheidbar. In einem späteren (4. Jhd. v. Chr.), aber auf alte Quellen zurückgehenden Text wird der Weltenschöpfer mit Heka, der Wortmagie, identifiziert. Hier treffen wir schon auf so etwas wie philosophische Sprache:

Als ich sichtbar geworden war in der Existenz, existierte die Existenz. Ich entstand in der Gestalt des Entstehenden, der beim Ersten Mal entstand. Da ich in der Existenz des Entstehenden entstanden war, existierte ich also. Und so entstand das Entstehen; denn ich war früher als die früheren Götter, denn mein Name war früher als der ihre, denn ich schuf das Vorzeitalter ebenso wie die Göttervorfahren. Ich schuf alles, was ich wünschte in dieser Welt, und ich dehnte mich darin aus. (Ebd. S. 69 f.)

Besonders deutlich wird hier der Charakter der »Leichtigkeit«, der Problemlosigkeit des widerstandslosen Hervorgehens, gleichzeitig aber auch die sprachliche Schwierigkeit oder die »Widerständigkeit« der Sprache: Das eigentliche Problem dieses Autors (wie das aller späteren, die sich mit diesem Problem beschäftigten) ist es, das »Erste«, den Ursprung selbst, in irgendeiner Weise auszusagen – alles weitere ist dann »einfach«, »Werden« ist nichts anderes als Ausdifferenzierung.

Dann erwies sich mein Herz als wirksam, der Schöpfungsplan lag klar vor mir, und ich schuf alles, was ich schaffen wollte, als ich allein war. Ich ersann Pläne in meinem Herzen, und ich erschuf eine neue Existenzweise, und der aus dem Entstehenden hervorgehenden Existenzweisen waren viele. Ihre Kinder taten sich kund in ihrer Existenzweise als Kinder. (Ebd. S. 70)

Aus Atum gehen in symmetrischer Form die verschiedenen anderen Götter hervor. So ergibt sich die kosmische Dimension des Mythos, wobei nach der untersten Ebene dieser Dimension, also nach Erde (= Ägypten) und Himmel, die herrschaftliche, politische Dimension des Mythos einsetzt. (Nebenbei: Im ägyptischen Mythos wird die Erde als männlich, der Himmel aber als weiblich gedacht, also genau das Umgekehrte der sonst häufig im Mythos vorgefundenen Bestimmungen.) Uns interessiert hier nur das allgemeinste Schema (vgl. Hart, S. 22 f.). Die Natur ist göttlich, und daher sind die grundlegenden Kategorien der Naturbeschreibung immer auch Götternamen.



| 5

Was soll mit solchen Worten ausgesagt werden? Sie bezeichnen nicht »etwas«, kein »Sein« und schon gar nicht bestimmte »Seiende«, keine Urelemente und eigentlich auch keine Götter, sondern Maßstäbe, Gesichtspunkte des Sprechens und »Definierens«, d. h. des Ab- und Eingrenzens innerhalb des Redens von Welt. Es werden Linien gezogen, Orientierungsschemata entworfen; es werden nicht einfach Merkmale von Gegenständen der Erkenntnis angegeben, sondern vielmehr die Bedingungen angezeigt, die über das mögliche Sprechen von Gegenständen »innerhalb« der Welt entscheiden. In den einzelnen kosmologischen Bildern sind keine eindeutigen Zuordnungen zu diesen Grundstrukturen möglich, da dies nicht als entscheidende Aufgabe angesehen wurde. Sinn bedeutete Ordnung, und wo die Ordnung als allgemeine, als strukturelle, ausgezeichnet wurde, erhielt sie das Prädikat »göttlich«.

Ordnung besagt im Kontext der Kosmologie der Ägypter, daß die Welt in ihrem Ursprung *nach Zwecken* ist; wird dies kosmologisch interpretiert, so bedeutet dies, daß die Welt *aus Zwecken* ist. Die Ägypter begriffen die Welt zunächst kosmologisch als Zweck an sich, dann erst wird dieses »An-sich« durch ein kosmogonisches »Wo-

her« modellhaft interpretiert. Die Vermittlung des Begriffes »Zweck« in dieser doppelten Dimension wird durch den Begriff »Ordnung«, »Richtigkeit/Rechtheit« (*maat*), geleistet. Dieser Begriff stammt zunächst aus der sinnlichen Erfahrung, wird jedoch dann ebenso im ethischen Kontext verwendet; er steht daher nicht nur für die natürliche, sondern auch für die sittliche und politische Ordnung. Für die Ägypter waren dies jedoch keine verschiedenen Ordnungen, die Unterscheidung in theoretische und praktische Vernunft gehört erst einer viel späteren Zeit an. Dieser ständige Bezug aller Dinge auf den Begriff der Ordnung zeigt, daß mit keiner »reinen« Erfahrung gerechnet wurde: Die Dinge als einzelne, als Gegebene »sind« nicht für sich, sondern »sind« nur, insofern sie in jene Grundstrukturen und -ordnungen eingeordnet werden können. Erst der Mythos gibt also der Erfahrung das Raster, das Netz, in dem etwas erfahren werden kann.

6 | Wer schon spätere Kapitel der Vorlesungen gelesen hat oder Kants Philosophie von anderswo her kennt, könnte an dieser Stelle fragen, ob hier nicht ägyptische Mythologie kantisch interpretiert wird. Wie immer sich das verhalten mag, im vorliegenden Zusammenhang reicht es aus, zu sagen, daß Erfahrung immer durch mentale, jedoch geschichtlich variable Schemata geprägt ist. Dies bedeutet auch, daß das Schema der Ägypter mit »Urwasser« (*Nun*), »Sonne« (*Atum*) und nachfolgenden »Göttern« nicht von vornherein »primitiver« ist als etwa das kantische von Raum und Zeit und das seiner Kategorientafel; und die Anschauungsformen Kants und seine Kategorientafel sind nicht prinzipiell »aufgeklärter« als das Schema des ägyptischen Mythos. Und was für die kantischen Schemata gilt, gilt natürlich ebenso für die hegelschen und für viele andere. Die Frage, ob man sinnvollerweise von »Fortschritt« bei solchen Schemata sprechen kann, und die, ob es eine überzeitliche Bewertungsinstanz von Schemata gibt, wird uns noch öfter beschäftigen.

Im ägyptischen Mythos zeichnen sich die obersten Einteilungsgesichtspunkte der Sprache von »Welt« vor allem durch ihre Beziehungen aus, d. h., diese Gesichtspunkte bestehen nicht »an sich«, sondern nur innerhalb eines Gefüges von Beziehungen. Dies gilt sogar für die Urmaterie, das »Chaos«: Das Urwasser kann nicht »an sich« gedacht werden, sondern nur als Bedingung empirischer Differenzierung, als Grund von Beziehungen. So sondert sich auch in ägyptischen Weltentstehungsberichten das »empirische«, »innerweltliche« Wasser vom Urwasser. Um diesem – gegenständlich repräsentierten – Hervorgang seine Begründung zu geben, muß die Bedingung der Differenzierung schon im Urwasser selbst liegen, dies wird durch den Begriff eines in ihm liegenden »Verlangens« geleistet. Dieses »Verlangen« ist der Grund von Hervorgang und Entwicklung (wenn wir später vom *Eros* der Griechen sprechen, sollten wir uns daran erinnern!). Die Bedingung solchen Hervorgehens ist die *Zeit*, sie entfaltet sich in und an dem Urwasser. So gibt es auch keine »leere« Zeit und kein »vorher« der empirischen Zeit, sondern *Zeit* »ist« durch die Verwirklichung jenes Verlangens, das im Urwasser liegt. Das »Chaos« ist daher auch nicht »etwas«, sondern ist der Grenzbegriff gegenüber der empirischen Welt. Ord-

nung besteht, ist aber nicht schlechterdings unbedroht: Bei den Ägyptern bestand eine Grundangst vor dem Herunterstürzen des alles zerstörenden Urwassers, ebenso gab es die Grundangst, daß die Sonne, das Ur-Ordnungsprinzip der Welt, eines Tages nicht mehr am Horizont erscheinen könnte. Und so ist auch in Atum, dem Schöpfungsprinzip, eine innere Dualität enthalten, die sich in der Ausfaltung dadurch offenbart, daß aus ihm neben dem in Isis repräsentierten Prinzip der Erhaltung auch Seth hervorgeht, der das zerstörerische Prinzip darstellt. Am Ende wird – wie am Anfang – der Urozean stehen.

Die Kosmogonie von Hermopolis

In Hermopolis (heute El-Aschmunen) entwickelte sich eine kompliziertere Variante der Kosmogonie von Heliopolis. In Heliopolis war allein Nun die gestaltlose Urmaterie, in Hermopolis wurde diese Urmaterie weiter strukturiert: Neben Nun gehören auch Huh (eher »Überschwemmung« als, wie früher angenommen, »Unendlichkeit«), Kuk (»Finsternis«) und Amun (»Luft«, »Dynamik«) zu diesem Ursprung. Zudem wird diesen Prinzipien und Göttern jeweils ein weibliches Komplement hinzugefügt, so daß sich die heilige Achtheit ergibt: Nun – Naunet, Huh – Hauhet, Kuk – Kauket, Amun – Amaunet. In dieser komplexen Urmaterie kommt es zu einer Art Urbewegung, bei der der Urhügel aus dem Urstoff herausgeschleudert wird und der Sonnengott entsteht. Im weiteren Verlauf spielt jedoch nur noch Amun (mit Amaunet) eine Rolle, während die anderen drei bzw. sechs Grundprinzipien oder Götter wieder in den Nun zusammenfallen. Das alles ist nicht immer sehr klar, die Mythologen von Hermopolis waren weniger begabt als die von Heliopolis und weniger scharfsinnig als die von Memphis oder Theben, die noch zu erwähnen sind.

| 7

Interessant ist hier ein Strukturproblem: Warum diese Verkomplizierung? Die Antwort lautet vermutlich: Der Hervorgang des Amun, des Prinzips aller Differenzierung aus dem völlig undifferenzierten Nun war nicht recht plausibel. Also mußten schon in den Urstoff Nun Spannungen und Gegensätze hineingetragen werden, die männlich-weiblich Verdoppelung ist ein solches ursprüngliches Differenzierungselement. Die Mythologen von Hermopolis wollten also mit ihrer Differenzierung hinter die Kosmologie von Heliopolis »zurückdenken«, eine »Erklärungslücke« schließen, den Übergang aus dem Undifferenzierten zum Differenzierten irgendwie erklären. Dieses Modell ist recht interessant, auch wenn dahinter sicher keine bewußte Strategie gestanden hat. Hier wird deutlich, daß auch im Mythos »Plausibilitätsdefizite« erkannt und zum Anlaß für »bessere« Theorien genommen werden können. In dieser Hinsicht besteht also zwischen Mythos und Logos kein so großer Unterschied, die Vorsokratiker werden in ähnlicher Weise kosmogonische Theorien aufstellen. Es wird sich indes zeigen, daß dabei in formaler Hinsicht doch ein recht erheblicher Unterschied bestehen bleibt. Es gehört zur Struktur des Mythos, Weiterentwicklung

gen oder Modifikationen zu »verschleiern«. Es wird nicht an einer Version Kritik geübt, um eine bessere zu entwickeln, vielmehr soll stets der Eindruck entstehen, daß hier lediglich weitere Erläuterungen vorgenommen werden. So kommt es, daß häufig die Version A eines Mythos neben der »verbesserten« Version B steht, beide aber in der Darstellung zu einer Einheit verbunden werden – eine der Ursachen dafür, daß uns in Mythen oft Dinge begegnen, die uns als Ungereimtheiten, als Widersprüche erscheinen. Im vorliegenden Zusammenhang geht es jedoch zunächst nur darum, zu sehen, daß Mythen keine starren Systeme sind, sondern daß in ihnen Erklärungsmängel entdeckt werden können, und daß es möglich ist, diesen Mängeln durch neue mythische Elemente zu begegnen.

Mit dem ägyptischen Mythos ist ein prinzipielles Problem aufgeworfen: Wie kann ein immanenter Übergang vom Einen zum Vielen gedacht werden? Woher kommt die Bewegung, der Differenzierungsprozeß, wenn der Urstoff undifferenziert und bewegungslos ist? Die Mythologen von Hermopolis legten eine Antwort nahe, die auch bei einigen Vorsokratikern wieder auftauchen wird: »Irgendwie« muß alles schon im Ursprung enthalten sein. Man kann sich das Problem durch Zahlen verdeutlichen. Die Frage lautet, wie aus der 1 eine 2 werden kann. Man kann nicht einfach sagen: Ich zähle zu der 1 nochmals die 1 hinzu, denn dann habe ich mit dem 8 | »Hinzuzählen« schon die Lösung vorweggenommen, denn in der 1 ist nichts von Hinzuzählen enthalten. Also beseitigt man das Problem, indem man an den Anfang nicht 1, sondern gleich 1+1 stellt. Also Nun + Naunet – ein identischer Name, unterschieden nur durch die Feminin-Endung. Dies scheint plausibel, denn auch in der Menschenwelt finden wir immer schon zwei Menschen, männlich und weiblich, vor. Die Vorstellung einer weiteren Reihe stellt dann kein besonderes Problem mehr dar – wobei das komplexere Problem des Übergang von der 0 zur 1 sich hier noch gar nicht stellt, denn Nun ist ja gerade nicht 0, sondern immer schon 1.

Die Kosmogonie von Memphis

Im Unterschied zu diesem eher naturmythischen Denken liegt in der Theologie von Memphis eine eher gesellschaftsmythische Interpretation des Weltwerdens vor. Dabei muß jedoch betont werden, daß es, wenn von »naturmythisch« und »gesellschaftsmythisch« die Rede ist, immer nur um Akzente geht, nicht um die Behauptung, einer der Faktoren sei der alleinige Erklärungsgrund. Es gab in Memphis also zumindest auch einen politischen Hintergrund der Mythologie: Memphis wurde Hauptstadt des Reiches (vgl. im folgenden Zitat »Zusammenfüger der beiden Länder«), hatte aber mit Ptah (von dessen Namen sich »Ägypten« ableitet) schon einen obersten Gott. Also mußte Ptah in irgendeiner Weise Atum übergeordnet werden, und so erscheint Ptah in der Kosmogonie von Memphis als Schöpfer der Sonne wie auch der anderen Götter.

Wenn wir uns aber an die eben kurz erwähnten Probleme der Erklärung des Hervorgangs der geordneten Welt erinnern, so sehen wir, daß neben dem politischen auch ein wirklich kosmogonisches Problem zur Diskussion stand, und daß die Mythologen von Memphis dafür eine durchaus andere und echt alternative Lösung fanden: Während in Heliopolis der kosmogonische Prozeß in einem immanenten Weltwerden bestand, wird hier von *Weltschöpfung* gesprochen. Der höchste Gott Ptah ist der Gott dieser Schöpfungstätigkeit. In einem Hymnus aus der Zeit um 1100 v. Chr. wird er wie folgt angerufen:

Gegrüßt seist du, o Ptah, angesichts deiner Urgötter,
die du gemacht hast, nachdem du entstanden warest als Gott.
Leib, der seinen Leib selbst gebaut hat,
bevor der Himmel entstand, bevor die Erde entstand,
als die wachsende Flut noch nicht anstieg.
Du hast die Erde geknotet,
Du hast dein Fleisch zusammengefügt,
du hast deine Glieder gezählt,
Du hast dich als Einziger gefunden, der seine Stätte geschaffen hat.
Du Gott, der die beiden Länder geformt hat.
Du hast keinen Vater, der dich gezeugt hat, als du enstandest,
Du hast keine Mutter, die dich geboren hat,
Du, dein eigener Chnum!
Du Gerüsteter, der gerüstet hervorkam!
Du bist aufgestanden auf dem Lande während seiner Müdigkeit [...] in dem du warst in deiner Gestalt des, der-die-Erde-hebt (des Ta-tenen), in deinem Wesen des Zusammenfügers der beiden Länder.
Was dein Mund gezeugt hat und deine Hände geschaffen haben,
Du hast es aus dem Urwasser herausgenommen.
Das Werk deiner Hände ist deiner Schönheit angeglichen.
Dein Sohn, alt in seiner Gestalt (die Sonne),
Du hast die Dunkelheit und Finsternis vertrieben,
durch die Strahlen deines Augenpaars. (Ebd. S. 85 f.)

Von einer Schöpfung aus dem Nichts kann man hier indes nicht sprechen, denn Ptah steht – allerdings in nicht ganz klarer Beziehung – der Urhügel gegenüber, der nicht von Ptah hervorgebracht ist. (Ptah ähnelt hier Jahwe, der in der Genesis bei seiner Schöpfungstätigkeit ebenfalls schon etwas, nämlich das »Wüste und Leere«, vorfindet.) Als Bild des Hervorbringens der Welt wird die Zeugung oder die Arbeit an der Töpferscheibe gebraucht, wo die Lebewesen aus Lehm gestaltet werden. Neben diesem ist auch ein Bild wichtig, mit dem der erste Schritt zur Schöpfung interpre-

tiert wird: das *Wort*. Die Welt ist durch das Wort geworden, die Dinge existieren nicht, solange sie keinen Namen haben. Der Ausspruch des Wortes ist wirksames Hervorbringen, so wie der Befehl des Königs selbstverständlich und zwangsläufig zur Ausführung kommt.

Die Kosmogonie von Theben

Im Neuen Reich wurde Theben zum religiösen Zentrum Ägyptens. Hier wurde nun Amun, dem wir schon in der Kosmogonie von Hermopolis begegnet sind, zur zentralen Gottheit und somit auch zur maßgeblichen Gestalt des Weltentstehungsmythos. Allerdings wurden in diesem Mythos wiederum alle bisherigen Mythen verarbeitet, so daß Amun in verschiedenen Funktionen auftreten kann. Es ergibt sich eine recht komplexe Struktur, deren Grundgedanke sich wie folgt zusammenfassen läßt: Amun hat sich selbst hervorgebracht, er ist Ursache seiner selbst – eine recht schwierige Vorstellung, die u. a. an Spinoza erinnert. In einem aus der Zeit zwischen 1300 und 1200 v. Chr. entstandenen Text wird Amun angesprochen:

10 | Du, dein eigener Urheber, dessen Gestalten niemand kennt, vollkommene Schönheit, die sich in erhabenem Ausgehen offenbarte, der seine Abbilder gestaltete, sich selber erschuf. (Ebd. S. 89)

Amun kann in seinem innersten Wesen nicht erfaßt werden, daher haben wir eigentlich auch keinen Namen für ihn. In demselben Text heißt es:

Der zuerst im Uranfang Entstandene, Amun der Erstentstandene, dessen Gestalt man nicht kennt. Kein Gott entstand vor ihm, kein anderer Gott war mit ihm zusammen, der seine Gestalten genannt hätte. Er hatte keine Mutter, nach der sein Name genannt werden konnte, er hatte keinen Vater, der ihn erzeugte und sagen konnte: »Das bin ich«. (Ebd. S. 89 f.)

Die ganze Welt ist eine Manifestation Amuns (Dionysios Areopagita, Scotus Eriugena und andere hätten – wie später noch deutlich werden wird – den Amun-Tempel in Karnak aufsuchen sollen, dies ist ihr eigentliches Heiligtum). Amun steht zunächst ganz und gar jenseits der Welt, nachdem er aber durch Selbstverursachung Gestalt gewonnen hat, erschafft er die Urmaterie, jetzt kann die Achtheit von Hermopolis beginnen: Amun macht sich selbst zu einem Bestandteil der Welt, der transzendente Gott wird zum Element des Weltprozesses, er ist der Geist und der die Urmaterie bewegende Lufthauch, welcher den Urhügel entstehen läßt.

Die Gelehrten von Theben waren eindeutig keine mythologischen Dunkelmänner, und an anonyme und überindividuelle Prozesse der Mythenbildung kann ich in

diesem Fall nicht recht glauben. Das ganze macht eher den Eindruck intensiver Denkarbeit und ausgedehnter Diskussionen, um so verschiedene Vorstellungen der Vergangenheit zusammenzubringen und eine halbwegs plausible Konzeption zu entwickeln. Das ganze war dann allerdings für das »Volk« zu abstrakt, und so hatte man ihm einen Schlangenkult anzubieten: Die Schlange ist ein Bild Amuns wegen ihrer Schnelligkeit und ihrer Häutung, einem Symbol der ewigen Erneuerung. Auch diese Doppelung der Vorstellungskreise wird uns noch oft begegnen: »aufgeklärte« Metaphysik für die »Gebildeten«, kultische Bilder für das »Volk«. Eine solche Doppelung setzt indes eine Gruppe von Menschen voraus, die in bestimmter Hinsicht bereits an die Grenze mythologischer Kultur gelangt ist.

Die Entstehung der Welt wird in Ägypten in den verschiedenen Mythen ohne jeden Kampf von Göttern oder Prinzipien gedacht. Die Welt ist eine Einheit der Gegensätze, eine *complexio oppositorum*. Die Ordnung innerhalb der Welt muß ständig die Ordnung der Weltentstehung wiederholen (vgl. die Struktur der Tempel und den Kult dort); die Finsternis muß ständig überwunden werden, so wie die Sonne jeden Tag aus der Nacht auftaucht. Der Pharao ist der Garant dieser Ordnung, er ist das Mittelglied zwischen dem göttlichen und dem weltlichen Bereich, seine Funktion der Bewahrung der Ordnung hat zugleich kosmologische und politische Dimension.

b) Mesopotamien

Der Lebensraum der Menschen in Mesopotamien war von dem in Ägypten von seinen äußeren Bedingungen her sehr verschieden: Während der Nil den Eindruck einer sicheren Unveränderlichkeit des jährlich sich wiederholenden Ablaufs vermittelte, waren die beiden das Land organisierenden Flüsse Mesopotamiens, Euphrat und Tigris, unberechenbar. Auch die klimatischen Bedingungen der Jahreszeiten waren grundlegend andere: In Ägypten gaben sie die Möglichkeit sicherer Berechnungen, während in Mesopotamien unvorhersehbare Gewitter das fruchtbare Land in Schlamm verwandeln oder Stürme die Ernte plötzlich verwüsten konnten. Der unter solchen Bedingungen lebende Mensch steht der scheinbar willkürlichen Gewalt der Natur ohnmächtig gegenüber; es war in Mesopotamien unmöglich, den Kosmos – wie in Ägypten – als sicher gegründet zu denken. Die Welt bot sich zwar nicht prinzipiell als Chaos oder Anarchie dar, die vorhandene Ordnung mußte jedoch immer wieder durch die Integration verschiedener, häufig gegensätzlicher Kräfte neu erzeugt werden. Der Mensch gelangte dabei oft an die Grenze der möglichen Bewältigung der Lage, die Vorstellung von »Katastrophe« hatte für ihn einen präzisen Sinn. Auch die Ägypter kannten die Angst vor der Katastrophe, sie sahen ihre Aufgabe jedoch darin, die Ordnung zu *bewahren*, also zu verhindern, daß die – dann endgültige – Katastrophe eintrat. In Mesopotamien hingegen ging es darum, die immer wieder auftretenden Einbrüche zu *überwinden*, der Unordnung immer

wieder die Ordnung abzurufen. Dazu kam, daß es in der frühen Kultur der Sumerer und Akkader (5.-2. Jahrtausend v. Chr.) zunächst keine Zentralgewalt gab, sondern oft konkurrierende Städte, in denen es eine Art primitiver Demokratie mit oft unsicheren Verhältnissen und gewaltsamen Konflikten gab. Gewalt nicht nur in der Natur, sondern auch in der Gesellschaft gehörte zur geschichtlich prägenden Erinnerung. Dabei wußte man allerdings jedenfalls in Hinsicht auf den gesellschaftlichen Bereich, daß Gewalt nicht nur Ordnung zerstören konnte, sondern auch zur Herstellung von Ordnung erforderlich war. Gewalt gehörte in den Vorstellungen der Menschen Mesopotamiens zur »Natur« der Welt wie zu der des Menschen.

In der Kosmogonie Mesopotamiens wie schon in der Ägyptens geht es darum, das Bestehen der Welt durch sein Entstehen zu erklären, d. h. es wird versucht, sich in der Welt zu orientieren und damit auch Verhaltensmuster für die »richtigen« Reaktionen in dieser Welt zu finden. Diese Kosmo-logie (d. h. »Sinn« der Welt) soll dadurch gefunden werden, daß man eine Kosmo-gonie (d. h. »Entstehung« der Welt) erzählt. Das »Fehlen« der Vorstellung von *Strukturen* wird also kompensiert durch das *Erzählen* von universell Gültigem, weil Ursprünglichem.

Die Kategorien solcher Kosmologien/Kosmogonien werden an den realen Lebensbedingungen ausgebildet. Im gesellschaftlichen Bereich der Sumerer und Akkader gab es stets Spannungen, *Streit* verschiedenster Willensmächte. Die erreichte Ordnung durch gemeinsame Willensbildung und Übertragung von Autorität war häufig gefährdet, ebenso wie das gewaltsame Ansichreißen von Macht und Autorität immer von potentiellen oder aktuellen Konkurrenten bedroht war, genauso wie die Ordnung des Kulturlandes stets durch Naturkatastrophen gefährdet war.

Der »Grund« einer solchen Welt wurde in einer Götterversammlung gesehen, die voll von Spannungen und Auseinandersetzungen ist. Die Frage nach der Herkunft der – auch die Götter umfassenden – Wirklichkeit ist vor allem durch das Schöpfungsepos *Enuma Elis* bezeugt. Dieses Epos wurde im 9. Jhd. v. Chr. redigiert, geht aber auf Material aus der Zeit von 1900–1700 v. Chr. zurück. Schon der Anfang von allem liegt nicht in Einem, sondern in Zweien, Apsu und Tiamat, die das Süß- und das Salzwasser repräsentieren, so wie das Land am persischen Golf durch das Zusammentreffen von Fluß- und Meerwasser gebildet wurde. Diese Zwei sind nicht wie die ägyptischen Nun und Naunet lediglich die Verdoppelung des Einen, sondern sind durch die gegensätzlichen Eigenschaften »süß« und »salzig« charakterisiert. Hier der Beginn des Epos:

Als droben die Himmel nicht genannt waren,
 Als unten die Erde keinen Namen hatte,
 Als selbst Apsu, der uranfängliche, der Erzeuger der Götter,
 Mummu Tiamat, die sie alle gebar,
 Ihre Wasser in eins vermischten,
 Als das abgestorbene Schilf sich noch nicht angehäuft hatte,

Rohrdickicht nicht zu sehen war,
Als noch kein Gott erschienen,
Mit Namen nicht benannt, Geschick ihm nicht bestimmt war,
Da wurden die Götter aus dem Schoß von Apsu und
Tiamat geboren. (Eliade: *Schöpfungsmythen*. S. 134)

Nach einigen Zwischengöttern wird Anu geboren. Er ist der oberste Gott, der Vorsitzende der Götterversammlung, der Himmels Gott, er hat die höchste *Autorität*. Der Himmel ist das Nicht-Erreichbare, die Grenze der Welt. Die Entfernung zwischen Himmel und Erde ist groß, der Raum zwischen diesen Bereichen wird von Enlil beherrscht, dem Abbild der *Gewalt*, der die Götter in Krisensituationen anführt. Aber Gewalt ist ambivalent, und so zeigt Enlil auch die dunkle Seite der Gewalt, die unvorhersehbar hervorbrechen kann wie ein Sturm oder ein Gewitter. Die dritte Gottheit ist Ki, die die *Erde* repräsentiert und daher als »Mutter Erde« bezeichnet wird. Sie drückt die unerschöpfliche Fruchtbarkeit aus, den Ursprung des sich stets erneuernden Lebens. Die Grundprinzipien sind hier also Autorität, Gewalt und Fruchtbarkeit; die verschiedenen anderen Götter entstanden mit der weiteren Ausdifferenzierung.

Jedes Werden, jede Entwicklung ruft nach Vorstellung der Mesopotamier eine Krise hervor: Die neuen, jungen Götter stören die Alten, die trägen Urwasser Apsu und Tiamat. Die Störung der Ordnung beginnt also im Götterhimmel.

| 13

Es kamen zusammen die Brüder, die Götter,
Zu stören Tiamat durch ungeordnetes Treiben.
Sie verwirrten tatsächlich Tiamats Gemüt,
Da sie tanzend umhersprangen inmitten der Himmelswohnung.
Sie dämpften ihr Geschrei nicht einmal inmitten der Apsu.
Tiamat schwieg angesichts ihrer Ausschweifung,
Doch ihr Treiben war Apsu peinlich,
Ihr Wandel mißfiel ihm, denn sie waren erwachsen. (Ebd. S. 135)

Einer der Götter, Ea, tötet Apsu. Am Ort des Sieges wird von Eas Gemahlin Marduk, der eigentliche Held des Epos, geboren. Er führt die jungen Götter im Kampf gegen Tiamat an, Tiamat wird besiegt und aus den beiden Hälften seines zerteilten Körpers entstehen Himmel und Erde. Jene Götter, die auf Seiten Tiamats gekämpft haben, werden bestraft: Stellvertretend wird Kingu, in dem die zerstörerischen Kräfte personifiziert sind, getötet, und aus seinem Blut werden die Menschen geschaffen.

Kingu war's, der den Krieg erregt,
Tiamat zur Revolte aufgereizt, den Kampf begonnen hat.
Als sie ihn gebunden hatten, brachten sie ihn vor Ea.
Sie ließen ihn seine Strafe erleiden,

seine Adern durchschnitten sie.
Aus seinem Blute schuf er die Menschheit.
Er schrieb ihr den Dienst der Götter vor,
um diese davon zu befreien. (Ebd. S. 145 f.)

Der Mensch ist also in seinem Ursprung kein unschuldiges Wesen, er hat das Blut eines Gottes in sich, aber das Blut eines rebellischen und bestraften Gottes. Auf der göttlichen wie auf der menschlichen Ebene ist also Vollkommenheit wie auch Verfehlung gegenwärtig. Die dunkle Seite der menschlichen Existenz spiegelt die dunkle Seite des Kosmos wieder, Mensch und Kosmos können sich nicht aus dieser Verflechtung in die Dualität der Grundkräfte lösen. Der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis ist ein bleibender und sich ständig wiederholender: Zu jedem Jahreswechsel wurde die Thronbesteigung Marduks und der damit einhergehende Sieg über die chaotische Urflut gefeiert, diese rituelle Vergegenwärtigung sicherte das Weiterbestehen der Welt.

c) Zusammenfassung

14 |

In Kosmologien wird versucht, sich in schöpferischer Vorstellungskraft mit den realen Bedingungen des Lebens auseinanderzusetzen. Sie spiegeln daher diese Bedingungen nicht einfach wieder, sondern sind der Versuch einer Kommunikations- und Traditionsgemeinschaft, diese Bedingungen auf einen einheitlichen Grund oder mehrere Grundprinzipien hin zu erhellen. Die Benennungen und Prinzipien, die uns in diesen Kosmologien vorliegen, stellen den jeweils erreichten Abschluß des Diskurses dar, die vorläufig erreichte »Definition«, also die Eingrenzung von »Welt«.

Der Mythos verbindet in Ägypten wie in Mesopotamien die Ordnung des Kosmos mit der Ordnung der Gesellschaft, eine echte Unterscheidung von Natur und Gesellschaft war nicht möglich. In beiden Hochkulturen war die Monarchie die gültige Herrschaftsform, die Aufgabe des Mythos war daher nicht zuletzt die Legitimation der Herrschaft. Neben dem Monarchen gab es jeweils eine mächtige Tempelpriesterschaft, die Tempel waren der einzige Ort, an dem Wissen gehortet wurde. Dies gilt auch für das Wissen, welches wir heute unter Wissenschaft einordnen, vor allem für Geometrie und Astronomie – dieses Wissen war immer heiliges Wissen, Wissen im Kontext des Mythos. Es wurde bewacht, gehütet und stand nicht zur freien Verfügung. Es war gleichzeitig ein Instrument der Macht, denn zumindest der richtige Augenblick des politischen Handelns hing von der korrekten Interpretation der kosmischen Konstellationen ab.

Die Ordnung des Lebens in einem System von Gegensätzen – Licht-Finsternis, Leben-Tod – führt bei den Ägyptern zu einer klaren Abgrenzung dieser Bereiche.

Ordnung ist für dieses Leben unbefragt garantiert und spiegelt sich im Leben jenseits der Grenze schattenhaft wieder. Im Unterschied dazu ist die Dualität der Prinzipien in Mesopotamien in das Leben, die Existenz des Menschen und des Kosmos selbst hineingenommen worden, nur hier können wir wirklich von einem Dualismus sprechen. Die beiden Grundmodelle

Harmonie	einheitliche Ordnung	Symmetrie	Monismus
Dialektik	Kampf der Prinzipien	Gegensatz	Dualismus

werden uns auch weiterhin begegnen. Auch wenn sie nicht immer geschichtlich von der beschriebenen Herkunft her vermittelt sind, repräsentieren sie doch zwei Grundmodelle, sich mit der Welt und den Bedingungen menschlichen Lebens auseinanderzusetzen. Man kann sich gleichwohl fragen, ob es wirklich nur ein Zufall ist, wenn Parmenides und die Eleaten in Süditalien, also in der geographischen Nähe Ägyptens, eine Metaphysik nach dem ersten Modell entwickelten, während Heraklit in Kleinasien eine Metaphysik nach dem letzteren Modell konzipierte. Wie immer es sich im einzelnen damit verhalten mag, man sollte jedenfalls in Erinnerung behalten, was nicht ein Ägyptologe und auch nicht ein Orientalist, sondern der Althistoriker Christian Meier gesagt hat: »Man kann sich kaum ein übertriebenes Bild der Einflüsse machen, denen die Griechen, zumal im achten und siebten Jahrhundert, von den orientalischen Kulturen her ausgesetzt waren. Und sie waren gelehrige Schüler.« (Meier, Ch.: *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. Berlin 1993. S. 118)

| 15

2. Die Welt der Griechen

a) Die Welt der Helden

Etwa von 2500 bis 1400 v. Chr. bestand auf Kreta eine bedeutende Kultur, die ihren Höhepunkt in der Zeit von 2100–1400 v. Chr. fand. Die Kreter beherrschten den Handel im gesamten östlichen Mittelmeer, ihr Einfluß erstreckte sich bis auf das griechische Festland, wo sie nicht nur an den Küsten Handelsniederlassungen besaßen, sondern auch in das Innere vordrangen. Griechenland war dabei gar nicht das hauptsächliche Ziel der kretischen Händler, ihre Tätigkeit erstreckte sich bis Kleinasien, Ägypten und Sizilien. Durch den Handel waren die Kreter – besser: die kretische Oberschicht – äußerst wohlhabend geworden und leisteten sich einen recht luxuriösen Lebensstil. Um 1700 v. Chr. wurden die Paläste von Knossos und dessen Umgebung, wahrscheinlich durch ein Erdbeben, ein erstes Mal zerstört,

aber man baute die Paläste noch großartiger wieder auf. Um 1450 v. Chr. wurden die Paläste mit Ausnahme von jenem in Knossos ein zweites Mal zerstört – die Ursachen sind nicht ganz geklärt. Eine recht wahrscheinliche Erklärung lautet, die Achaier, einer der griechischen Stämme, die zu diesem Zeitpunkt vom Festland aus eine Invasion von Kreta unternahmen, hätten Knossos eingenommen und von dort aus ihre zerstörerische Herrschaft über andere Gebiete ausgedehnt. Nach dieser Periode verlor Kreta seine Vorherrschaft an das griechische Festland, genauer: an Mykene.¹

Um 2000 v. Chr. wanderten aus Anatolien in aufeinanderfolgenden Bewegungen verschiedene Stämme nach Griechenland ein. Zunächst kamen die Ionier, die die kretische Kultur fast zur Gänze übernahmen, später die Achaier und schließlich die Dorer. Seit 1400 v. Chr. finden wir in Griechenland mit Mykene ein bedeutendes Zentrum der Macht und der Kultur. Die Frage der ethnischen Zugehörigkeit der Mykenen ist nicht endgültig geklärt, es ist aber anzunehmen, daß sie griechisch sprechende Einwanderer waren, die die kretische Kultur übernahmen. Im Unterschied zu den Kretern, die keine Befestigungsanlagen errichteten, war Mykene auf solche angewiesen. Um 1250 war Agamemnon König der Mykenen, dieser ist eine der Hauptgestalten des Trojanischen Krieges. Dieser Krieg setzte sich im Gedächtnis der folgenden Generationen fest und lieferte, in – vielfach ver- und überarbeiteter Form – den Stoff für die *Ilias* Homers und für die verschiedenen anderen Sängern und Dichtern, die dieses Epos bearbeiteten. Etwa um 1200 brachen aus dem Norden die Dorer ein, die anders als die Ionier keine kulturellen Interessen zeigten und so für den Untergang der mykenischen Kultur verantwortlich sind. In der folgenden Zeit setzte ein kultureller Rückschritt ein, z. B. wurde die Schrift nicht mehr verwendet. Die einzelnen Städte mit ihrem kleinen Umland lebten unter der Herrschaft eines Stadtkönigs in einem von den anderen Städten getrennten, isolierten Bereich. Ab dem 8. Jhd. belebt sich die kulturelle Szene erneut, es wird mehr Schifffahrt betrieben und so werden Kontakte zu anderen Kulturen hergestellt, auch die Schrift wird wieder verwendet. Die Redaktion und schriftliche Niederlegung der homerischen Epen in der überlieferten Form erfolgte indes erst im 6. Jhd.

Platon sagt im Staat (606e)², daß Homer der Erzieher der Griechen gewesen sei und hatte hier ohne Zweifel recht. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Griechen alles von Homer gelernt hätten, und schon gar nicht, wie viel und was die Philosophen und ihre Schüler (eine verschwindende Minderheit unter den Griechen) von

¹ Die Schreibung der griechischen Eigennamen ist etwas problematisch. Ich gehe nach folgender – unpräziser – Regel vor: Namen, die im Deutschen verhältnismäßig bekannt und geläufig sind, wie z. B. Euklid oder Plotin, gebrauche ich in dieser Form, weniger geläufige Namen hingegen in der griechischen Form.

² Bei Zitaten aus den Werken Platons werden die üblichen Standardangaben aus der Stephanus-Ausgabe von 1587 verwendet, die in fast allen Platon-Ausgaben am Seitenrand aufgeführt werden. Zu den verwendeten Übersetzungen vgl. das Literaturverzeichnis zu Platon.

Homer gelernt haben. Der Beginn der Philosophie bei den ionischen Naturphilosophen, der im nächsten Kapitel behandelt werden soll, war durch Fragen der Naturphilosophie, der Kosmogonie, gekennzeichnet. Diese Fragen haben die Menschen, die in Homers Epen zur Sprache kommen, sicher nicht besonders bewegt, aber wer waren überhaupt diese Menschen, denen das Wort der Dichter, die über einen Zeitraum von zwei Jahrhunderten diese großen Epen bearbeiteten, eine sprachliche Form verliehen hat? Es waren keinesfalls »primitive« Menschen mit »archaischen« Vorstellungen, es handelte sich vielmehr um eine schon recht *späte Kultur*, spät jedenfalls im Verhältnis zu der für uns nur bruchstückhaft rekonstruierbaren »archaischen« Kultur der verschiedenen Stämme, die ursprünglich in Griechenland eingewandert waren.

Diese Epen erzählen also von einer eigentlich schon späten, vor allem aber von einer recht elitären Kultur, der Welt einer Oberschicht. Auch der Götterhimmel spiegelt jene aristokratische Welt mit ihren Sitten (und Unsitten) wieder: Zeus hat immer wieder Probleme mit den anderen Göttern, seine Herrschaft ist nicht gefestigter als die des Herrschers eines ionischen Stadtstaates; und seine Gattin ist sich der Treue ihres göttlichen Gemahls nie sicher. Später wird Xenophanes diese weithin unsittliche Götterwelt kritisieren, man darf aber nicht übersehen, daß schon bei Homer Menschen das Verhalten der Götter kritisieren, und daß auch die Götter untereinander Kritik üben. Ein Ansatzpunkt von *Aufklärung* ist also bereits vorhanden. Aber auch in anderen Hinsichten stellt die homerische Religion bereits ein verhältnismäßig aufgeklärtes Stadium dar: Es gibt bei Homer keine Dämonen, keine Magie, keine Astrologie und auch keine Ekstasen. Daß aber eine so aufgeklärte Haltung ganz und gar nicht die bei den Griechen allgemein vorherrschende war, zeigt die spätere Kritik des Heraklit an Formen enthusiastischer Religion. In der homerischen, schon etwas aufgeklärten Welt hatte der Götterhimmel nur einen eingeschränkten Erklärungswert, auch bei Homer ist er nicht das Letzte, keine höchste Instanz. Diese ist vielmehr die *moira*,³ das Schicksal, die Notwendigkeit, der niemand entinnen kann, auch die Götter nicht. Schon die homerische Kultur kannte also die beiden Ebenen des Faktischen sowie des Notwendigen und Unabänderlichen, die später u. a. in der Logik eine so große Rolle spielen sollten. Dabei war die Suche letztlich immer auf die Ergründung des Notwendigen ausgerichtet, mit dem Kontingenten mußte man sich irgendwie arrangieren, zu viel Vernunft war in diesem Bereich nicht zu erwarten.

Der Odysseus Homers kommt der Orientierung der späteren Philosophie schon etwas näher, sein Verhältnis zu Göttern und Göttinnen spielt, soweit es überhaupt vorhanden ist, für seine Entscheidungen kaum eine Rolle. Bestimmend für die Handlungen des Odysseus ist vor allem seine weitgehend *rationale Analyse* der verschiede-

³ Auch für jene, die kein Griechisch können, werden griechische Worte angeführt, da viele dieser Worte in irgendeiner Form als Fremdworte auch im Deutschen existieren.

nen Situationen, in denen er sich vorfindet, auch wenn zu diesen Situationen Kyklopen und Sirenen gehören. Aber gegen Sirenen schützt man sich nicht mit Gebeten oder Beschwörungen, sondern mit Wachs in den Ohren, also mit Ohropax. Das ist philosophische Einsicht und beweist eine rationale, aufgeklärte Haltung.

Man sollte solche Beobachtungen indes nicht zu hoch einschätzen, denn wer meint, daß die Philosophie bei einem Volk entstanden sein müßte, in dem die *Wahrheitsliebe* besonders stark entwickelt war und eine lange Tradition hatte, wird von Homer rasch eines Besseren belehrt. Achill lobt einmal die Wahrheitsliebe (*Ilias* IX, 312 f.), dies ist aber nicht mehr als eine gelegentliche Bemerkung. Feinde zu täuschen ist ohnedies eine Selbstverständlichkeit; und wenn es nützlich ist, täuscht man auch jemanden, der einem gar nicht feindlich gesinnt ist, auch die Täuschung von Freunden und Angehörigen kann nützlich und somit lobenswert sein. Als Odysseus heimkehrt, verkleidet und verstellt er sich, bekommt dann jedoch eine entsprechende Antwort: Seine Frau Nausikaa bewundert den Fremden, den sie nicht als ihren Mann erkennt, und sagt ganz offen, daß sie sich einen solchen Gemahl wünscht (*Odyssee* VI, 239–246). Lüge und Täuschung werden also keineswegs verurteilt, die homerischen Helden hielten offensichtlich nicht viel von Wahrheitsliebe. Beachtenswert dabei ist aber, daß zwar viel Lüge und Täuschung betrieben wurde, daß Heuchelei jedoch kaum vorkam, und so könnte man sich fragen, ob das spätere und bis heute hochgehaltene Wahrheitspathos vielleicht etwas mit der Entstehung der Heuchelei zu tun hat. In diesem Zusammenhang fällt auch auf, daß *understatement* etwas bei den Großen Homers völlig Unbekanntes ist: Wer sich für den Besten hält, verkündet dies lautstark.

18 |

Die Wahrheitsliebe hat also kaum eine homerische Vergangenheit aufzuweisen. Aber auch die *Bildung*, die später so bedeutsame *paideía*, spielt in der homerischen Gesellschaft keine große Rolle. Bildung ist sekundär, denn der Charakter ist ohnedies angeboren und kann durch Bildung nicht geändert werden. Die These lautet in etwa: Wo der genetische Code nicht stimmt, nützt auch die Schule nichts. Zum Helden kann man nur geboren werden, was natürlich die vornehme Abkunft von Helden und ansehnlichen Gemahlinnen voraussetzt. Niemand kann zum Helden erzogen werden. Die einzig wichtige Erziehung ist die zum Waffengebrauch, wobei die Waffe jedoch eigentlich nur die naturgemäße Fortsetzung des Helden ist: Er ist immer ein Waffenheld.

Man könnte vielleicht auch erwarten, daß es dort, wo die Philosophie entstanden ist, eine lange Tradition des ruhigen, distanzierten Betrachtens gegeben habe. Die Suche nach einer Vorgeschichte des *bíos theoretikós*, der betrachtenden Lebensweise (oder wie es noch stärker der lateinische Ausdruck der *vita contemplativa* wiedergibt), ist in den homerischen Schriften jedoch vergeblich: Wir befinden uns dort in einer Welt der reinen Taten, einen Sinn für Ruhe gibt es ebensowenig wie einen für distanzierteres Betrachten. Das Leben, das uns dort begegnet, ist immer laut, entweder gibt es Waffenlärm oder das Geschrei bei Festen. Etwas ruhiger wurde es nur, wenn die

Sänger auftraten, die zu den Schlachten wie zu den Festen dazugehörten, doch diese hatten wiederum nichts mit distanzierendem Betrachten im Sinn, Übertreiben gehörte zu ihren Berufspflichten. Es bestand ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis von Helden und Sängern: Die Helden brauchten die Sänger, damit ihre Taten – mit der entsprechenden Ausschmückung natürlich – überall und auch noch in späteren Zeiten verkündet werden, und die Sänger brauchten die Helden, da sie ja sonst nichts zu besingen hätten. Und außerdem wurden sie ja auch von diesen Helden bezahlt. (Wir kennen bis heute solche Komplizität: Die Journalisten brauchen die Politiker ebenso wie die Politiker die Journalisten brauchen.) Der schöne und ausdrucksvolle Gesang und der Ruhm des Helden ist dabei wichtiger als eine genaue und wahrheitsgetreue Berichterstattung. Den Helden entsprechen auch die Frauen: Sie sind natürlich anmutig, sonst würden sie ja nicht zu den Helden passen; sie sind (mit beschränkter Haftung) sittsam, und sie werden uns im übrigen als recht naiv vorgestellt. Ob sie das wirklich waren, läßt sich bezweifeln, es wird jedoch den Tragödiendichtern vorbehalten bleiben, Hintergründiges und Dämonisches an den Frauen zu entdecken. Positiv zu vermerken ist, daß die Frauen am gesellschaftlichen Leben noch richtig teilnahmen, was ihnen in der späteren Stadtkultur nicht mehr zugebilligt werden wird.

Tüchtigkeit lohnte sich also, Helden wurden nicht nur besungen, sondern erhielten auch reichlich Beutegut. Der Begriff *areté* bedeutete zunächst *Tüchtigkeit*, Durchsetzungsvermögen (erst viel später wurde daraus »Tugend« im heutigen, moralisierenden Sinn). In der *Ilias* steht dieses Wort zudem im Zusammenhang mit *Gewalt*, in der *Odyssee* gehört in verstärktem Maß dann auch *Schlauheit*, Überlegung, dazu. Daß solche Tüchtigkeit mit Ansehen und Wohlstand verbunden sein mußte, versteht sich von selbst. Der Beste zu sein und Erfolg zu haben, war also wichtig, aber schon zur Zeit des Hesiod wird dies mit Rationalität in Verbindung gebracht:

| 19

Der ist von allen der beste, der alles selbst einsieht und bedenkt, was schließlich und endlich Erfolg bringt; tüchtig ist aber auch, wer guten Rat von anderen annimmt. (Hesiod: *Werke und Tage*. Vers 292–294)

Das Volk, der *dêmos*, taucht nur am Rande auf. Es gibt Bauern, Hirten, Jäger, Ärzte, Weissager und natürlich das Dienstpersonal der Helden; was es nicht gibt, sind Beschäftigungen, die auf ein städtisches Leben hinweisen. Daß es in dieser Gesellschaft aber nicht nur Tüchtige und Wohlhabende gegeben hat, wird durch die häufige Präsenz von Bettlern deutlich. Nahm deren Zahl überhand, behalf man sich mit einem einfachen Rezept: Sie mußten einen Faustkampf austragen, dadurch wurde der eine eliminiert, der andere erhielt etwas. Es ging also auch hier allein darum, sich durchzusetzen. Nichts in dieser Gesellschaft gibt einen Hinweis darauf, daß sich später bei den Griechen die Demokratie entwickeln würde. Das Wort für Herrschen bei den Griechen ist *krátein*, in der Welt der Helden haben jedoch die Worte *dêmos* und *krá-*

tein schlicht nichts miteinander zu tun, ganz im Gegenteil schließen sie einander aus. *Herrschaft* hat etwas von *Natur* an sich: Es gibt Menschen, die von Natur aus die Besten, die Stärksten sind, die *áristoi*. Es geht darum, »nicht der Väter Geschlecht zu entehren, welche die Besten waren« sagt der Held und fährt fort: »Wahrlich, solchen Geschlechts und Blutes zu sein, rühme ich mich« (*Ilias* VI, 209–211). Herrschaft ist ein Naturvorgang und als solcher steht er nicht zur Diskussion. Dies bedeutet auch, daß Herrschaft nichts mit dem zu tun hat, was später bei den Griechen als »Politik« bezeichnet und theoretisch reflektiert werden wird. Die homerische Gesellschaft ist prä-politisch.

Wir sollten jedoch nicht übertreiben, denn in mancher Hinsicht sind uns die Menschen der homerischen Zeit besser verständlich als die späterer Perioden. Ein starkes Handlungsmotiv, das einer Eindämmung durch das Maßhalten bedurfte, war der Ehrgeiz, oder besser: die Ehrsucht. Seit der durch Homer bezeugten Periode, welche durch die homerische Dichtung weiter propagiert wurde, war es für die Griechen ein Ziel, »immer der Beste zu sein und hervorzuragen vor anderen« (*Ilias* VI, 208). Es herrschte eine selbstverständliche Selbstsucht und ein Sich-in-Szene-Setzen, verbunden mit großzügigen Geschenken gegenüber Freunden, was auch wieder dem eigenen Ansehen diene. Über seine Verhältnisse zu leben war eine auch den späteren griechischen Aristokraten sehr vertraute Handlungsweise. Auch der Neid dem Überlegenen gegenüber war allgemein ein starkes Motiv. Schurkereien konnten den Ruhm eines Helden kaum gefährden, solange er erfolgreich war. Außerdem gab es Entsühnungsriten, die allerdings z. B. auch bei gerechtfertigter Tötung durchgeführt wurden.

20 |

Es ist nicht verwunderlich, daß die Olympischen Spiele bei den Griechen entstanden, der »olympische Geist« dort lautete jedoch: »Nicht auf die Teilnahme, ausschließlich auf den Sieg kommt es an.« Es gab keine zweiten und dritten Plätze, sondern nur Erste, d. h. Sieger, und Besiegte. Edelmut gegenüber den Besiegten gehörte nicht zum Verhaltenskanon, gelegentlich gab es einen Trostpreis. Die Wettkämpfe bei Homer sind indes literarische Elemente, die schon in die nächste Epoche gehören und von den Dichtern zurückdatiert wurden. Der Kampf der Helden ist immer echt, der Wettkampf dagegen, eigentlich ohne weiteren Zweck, wurde erst in der im folgenden zu besprechenden Periode zu einem wichtigen Element des Lebens der Griechen.

Für die spätere Entstehung der Philosophie ist natürlich besonders interessant zu sehen, ob und welche Möglichkeiten von *Abstraktion*, d. h. von Allgemeinbegriffen jedweder Form, es schon in der homerischen Welt gab. Dies ist eine Frage zur homerischen Sprache, die allerdings rund zwei Jahrhunderte jünger ist als die homerische Welt. Eine der wichtigsten Vorstellungen der griechischen Kultur war die *dike*, die Gerechtigkeit, welche allerdings – wie wir später noch öfter sehen werden – eine andere und vor allem viel weitere Bedeutung hatte als unser Begriff »Gerechtigkeit«. Die *dike* ist eine unpersönliche, universelle und daher Götter wie Menschen gleicherweise übergreifende Macht. Universelles ist aber nicht schon Abstraktes. Die *dike* war schon den Menschen der homerischen Zeit in gewisser Weise bekannt, das abstrakte Sub-

stantiv *dikaíosýne*, das der Sprachform nach unserem Abstraktum »Gerechtigkeit« entspricht, kommt in der *Ilias* jedoch noch nicht vor, und auch von der *Odysee* kann man höchstens sagen, daß Schritte in die Richtung eines solchen Abstraktums gemacht wurden. Dementsprechend kann man nicht erwarten, daß es in der homerischen Welt eine Vorstellung abstrakter sittlicher Werte gegeben habe, und entsprechend gab es auch nicht die Vorstellung sittlichen Fehlverhaltens. Die homerischen Helden kannten nichts, was irgend etwas mit unserem »schlechten Gewissen« zu tun hätte. Kritik am Verhalten anderer, der Menschen wie der Götter, gab es durchaus, diese orientierte sich aber nicht an abstrakten sittlichen Werten »an sich«, sondern einfach an den Verhaltensregeln der aristokratischen Gesellschaft. In diesem Kontext kann es Fehlverhalten und Mißlingen, nicht aber »Schuld« geben, ebensowenig wie die Vorstellung einer sittlichen Entscheidung. Auch die Götter sind der *dike* unterworfen. Die moralische Begründung von Verhaltensregeln (von »Ethik« sollte man in diesem Zusammenhang besser nicht sprechen) spielt hier keine Rolle. Die homerische Religion hat mit Sittlichkeit nichts zu tun. Dieser historische Sachverhalt kann uns vor allem eines lehren: Die Behauptung eines unlösbaren Zusammenhanges von Religion und Ethik kann nur eine postulierte sein, d. h. sie stellt eine Forderung und keine allgemeine Aussage über Tatsachen dar, weil sie sich nicht auf eine historisch durchgängige Phänomenologie berufen kann. Es gab eben Religionen ohne Ethik und Ethik ohne Religion, und oft standen die beiden beziehungslos nebeneinander. Die häufig vertretene Auffassung, nur religiöse Menschen könnten wirklich sittlich handeln, und sittlich handelnde Menschen seien immer, vielleicht ohne es zu wissen, »letztlich« religiös, ist eine unbegründete Behauptung.

| 21

Aufschlußreich sind auch Beobachtungen über die Ausdrücke, mit denen die Menschen sich selbst beschrieben. B. Snell hat in einer aufschlußreichen Untersuchung (*Die Auffassung des Menschen bei Homer*. In: *Die Entdeckung des Geistes*. S. 13–29) gezeigt, daß in der Sprache Homers keine Abstrakta für »Körper«, »Seele« oder »Geist« gebraucht werden. Das später für »Körper« verwendete Wort *sóma* wird für den toten, unbeweglichen Körper, für die Leiche, verwendet. Am lebendigen Körper wurden nur die einzelnen Körperteile, besonders die bewegten Glieder bezeichnet. Eine Vorstellung des Körpers als Einheit war nicht vorhanden, und dementsprechend gab es auch keinen sprachlichen Ausdruck dafür. Dasselbe gilt für die Seele: Die *psyché* ist bei Homer keine denkende, fühlende oder gar individuelle Seele, sondern einfach das, was den Menschen am Leben hält. Eine Vorstellung, wie das funktionieren könnte, gibt es bei Homer indes nicht. Das Wort *psyché* hängt mit »hauchen«, d. h. mit Atmen, zusammen, mit dem also, was der Tote beobachtbar nicht mehr tut. Außer *psyché* wird noch das Wort *thýmos* gebraucht, womit das bezeichnet wird, was die Glieder bewegt und anregt. Gleichzeitig bestimmt *thýmos* auch die emotionalen Regungen. Schließlich wird noch von *noós* gesprochen (ein Wort, das später als *noús* eine große Bedeutung in der Philosophie erhalten sollte), womit die Fähigkeit ausgedrückt wird, klare Vorstellungen zu haben. Es wäre jedoch nicht richtig, die Ausdrücke *psyché*, *thýmos*

und *noós* als Worte für »Seelenteile« anzusehen, denn Teile kann es nur geben, wo es ein Ganzes gibt, und ein solches Ganzes gibt es in Homers Vorstellungswelt weder bei der Seele noch beim Körper. Wir können also sagen: Die Menschen der homerischen Welt hatten weder das, was wir »Körper« noch das, was wir »Seele« nennen. Wir sollten uns aber hüten zu sagen, sie hätten natürlich einen Körper gehabt (bei der Seele sind wir inzwischen wieder vorsichtiger geworden), sie hätten das nur »noch nicht« richtig erkannt, denn damit setzen wir wiederum unbegründet eine Entwicklung, eine Zielgerichtetheit auf bestimmte Vorstellungen hin voraus. Wir sollten einfach zur Kenntnis nehmen, daß innerhalb der Geschichte unserer eigenen Kultur die Menschen ganzer Epochen völlig andere, eigentlich unvergleichbare Vorstellungen hatten, die in unserer Sprache nur mühsam wiedergegeben werden können. Dies sollte zu größter Vorsicht anregen, besonders dann, wenn es sich um fremde Kulturen handelt. Auch das später so bedeutende und vieldeutige Wort *lógos* taucht bei Homer im Sinne von Wort oder Rede nur ganz am Rande auf.

22 | Abschließend können wir feststellen, daß die Sprache und die Vorstellungswelt der Helden Homers in keiner Weise »philosophischer« ist als die der ägyptischen Sargtexte oder die des mesopotamischen Schöpfungsepos. Auch die Sprache der homerischen Epen, die ja im Vergleich zu der der Helden selbst eine spätere ist, ist nicht »philosophischer« als die der genannten Texte, im Vergleich zu manchen ägyptischen Texten ist sie sogar weit weniger »philosophisch«. Homer läßt sich in Hinsicht auf die sprachlichen Möglichkeiten der Griechen nicht als »Vorgeschichte« der Philosophie konstruieren. Fragt man nach einer rationalen und aufgeklärten Haltung, sieht die Sache anders aus: Hier ist bei Homer, besonders in seiner Darstellung des Odysseus, schon so etwas wie Rationalität im späteren Sinn beobachtbar. Wir hörten bereits, daß Platon sagte, die Griechen hätten alles von Homer gelernt, und andere äußerten ähnliches. Nach Aristophanes (*Frösche*, 1034–1036) z. B. lehrte der göttliche Sänger Homer den Griechen die Stellung der Heere, der Helden Kraft und die Waffen der Männer. Wir bleiben immer im selben Umkreis: Dichtung, Heldentum und Waffen. Was auch immer die Griechen von Homer sonst noch gelernt haben mögen, man muß die Aussage Platons in dem Sinne einschränken, daß sie von Homer alles gelernt haben mögen außer Philosophie und Demokratie, und diese hängen irgendwie zusammen.

b) Die Welt der Städte und Kolonien – Voraussetzungen für die Philosophie

Eine Wettkampf-Gesellschaft

Städte und deren Organisation waren im nachhomerischen Griechenland schon vor der Auswanderung und der Gründung von Kolonien strukturell maßgebend, übernahmen die Kolonien doch nur das, was die Aussiedler an Strukturen mitbrachten

(vgl. zum gesamten folgenden Abschnitt Burckhardt, J.: *Griechische Kulturgeschichte*. Bd. IV, Kap. III. S. 59–159). Die Städte waren immer an das umgebende Land und damit an die Bauernbevölkerung gebunden. Grundbesitz war, auch für die Städter, später das entscheidende Merkmal dafür, jemand zu sein. Die Auswanderung wurde nicht durch Abenteuerlust hervorgerufen, sondern vor allem durch den Bevölkerungsdruck, d. h. durch den Mangel an bebaubarem Land. Gelegentlich waren auch andere Faktoren Anlaß zur Auswanderung, etwa ein verlorener Krieg oder die zu harte Herrschaft von Adeligen, manchmal auch persönliche Gründe wie Verschuldung oder Familienzwist. Es ist aber anzunehmen, daß nicht immer Not das entscheidende Motiv für die Gründung von Ansiedlungen außerhalb Griechenlands war, sondern daß schon von Anfang an in nicht wenigen Fällen der Handel, also das Streben nach Gewinn, ausschlaggebend war. Manche Neugründungen waren zu Beginn eigentlich nichts anderes als Ansiedlungen von Händlern bzw. Seeräubern, deren Bewohner diese beiden – fast ununterscheidbaren – Berufe den jeweiligen Gegebenheiten entsprechend ausübten. Auffällig bei der Gründung der Kolonien ist, daß Athen dazu keinen nennenswerten Beitrag leistete. Im Vergleich zu anderen griechischen Städten war die Bevölkerung Athens bis ins 6. Jhd. hinein nicht sonderlich unternehmungslustig.

Falls Hesiod die Haltung der griechischen Bauern richtig wiedergibt, hatten diese eher Scheu vor der Seefahrt. Die Ägäis war aber besonders günstig, um diese Scheu zu überwinden, denn dort gibt es so viele Inseln, daß der von Griechenland Ausfahrende praktisch immer Land vor sich sieht. Der Prozeß der erwähnten Neugründungen geht etwa von der Mitte des 8. Jhd.s bis zur Mitte des 6. Jhd.s vor sich, wobei vor allem die erste Phase eher im Dunkeln liegt. In seiner geographischen Reichweite war dieser Prozeß sehr ausgedehnt: Die Kolonisten kamen an die Küsten Kleinasiens und in Kleinasien bis ans Schwarze Meer, zudem nach Süditalien, Sizilien, Nordafrika und Südfrankreich (Marseille). Der Ausdruck »Kolonie« für diese Neugründungen ist in unserem modernen Verständnis eigentlich irreführend, da es mit wenigen – nicht sonderlich geglückten – Ausnahmen keinerlei Herrschaftsbeziehung zwischen den Herkunftsorten und den neuen Niederlassungen gab. Auch flossen (ganz anders als bei den karthagischen Kolonien) keinerlei Steuern in die Ursprungsorte zurück – die Neugründungen waren daher oft binnen kurzem wesentlich wohlhabender als die Städte, aus denen die Ansiedler stammten. Die Aussiedler wollten es besser machen als die Städte ihrer Herkunft, alles, z. B. die Tempel, sollte daher etwas größer und etwas schöner sein als im Mutterland. Noch heute findet man die größten Tempel nicht in Griechenland, sondern in Sizilien. Trotz dieser politischen Unabhängigkeit hielten die Aussiedler an der griechischen Sprache fest, was ganz und gar keine Selbstverständlichkeit ist. Der Zusammenhang mit dem Herkunftsland bestand also zunächst vor allem in der Sprache, aber auch in der Teilnahme von Repräsentanten der Aussiedlerstädte an den panhellenischen Spielen, und nicht zuletzt im Delphischen Orakel, das so etwas wie eine Oberaufsicht über die Kolonien

innehatte (was gute geographische und gesellschaftliche Kenntnisse der Orakelverwalter voraussetzte). Die griechische Sprache war also eine Weltsprache (der damals bekannten Welt), schon bevor die Griechen eine Weltkultur entwickelten, und wahrscheinlich konnte die griechische Philosophie nur deshalb jene große Bedeutung erlangen, weil Griechisch eine Weltsprache war.

Die Kolonien waren primär Hafenstädte, denn der Handel war eine ihrer wichtigsten Einnahmequellen. Dies prägte die Bewohner der Städte: Sie waren neugierig auf das, was anderswo geschah, offener für neue Ideen und leichter bereit, alte aufzugeben. Dieser Zusammenhang war schon in der Antike bekannt. Diese örtliche und kulturelle Beweglichkeit war ein wichtiger Faktor für das Entstehen der Philosophie. Cicero, besorgt um die damals noch existierenden Römertugenden, gefällt so etwas natürlich gar nicht:

24 |

Es haftet aber auch den Seestädten eine Verderbnis der Sitten an, die zugleich einer dauernden Wandlung ausgesetzt sind. Es gesellen sich neue Sprachen und Lehren hinzu, und es werden aus dem Ausland neben den Waren auch Sitten importiert, was zur Folge hat, daß die überkommenen Einrichtungen in keinem Punkt sich rein erhalten. Vollends sind die Einwohner solcher Städte mit ihren Wohnsitzen nicht verwurzelt, sondern flüchtige Hoffnungen und Erwägungen entführen sie weit weg von ihrer Heimat und, selbst wenn sie mit ihrer Körperlichkeit dableiben, so sind sie doch mit ihrem Geist auf Irrfahrten in der Fremde. [...] Auch viele Lockmittel zu einem ausschweifenden Lebenswandel strömen den Staaten über See zu, entweder in Form von Beutegut oder sonstiger Importwaren. Zudem bringt die liebliche Lage viele sinnlichen Verlockungen zu einem kostspieligen oder auch müßigen Lebenswandel mit sich. [...] Und dies gilt, wie ich oben gesagt habe, von dem alten Griechenland. Betrachten wir vollends die Kolonien! (Cicero: *Über den Staat*. II 4–5. Übers. von W. Sontheimer. Stuttgart 1995. S. 64)

Unter den Auswanderern waren mehr Männer als Frauen, was bedeutet, daß die Ansiedler in den griechischen Kolonien häufig Frauen aus den neuen Gebieten heirateten. Dies ergab eine Mischung der Bevölkerung, einen unmittelbaren Kontakt mit anderen Kulturen sowie eine entsprechende Relativierung der eigenen Traditionen. Auch waren in den Neugründungen oft Bürger verschiedener griechischer Städte ansässig, so daß die spezifischen Traditionen der einzelnen Herkunftsstädte in den Hintergrund traten. Ebenso war die gesellschaftliche Stellung, die ein Ansiedler in seiner Stadt innegehabt hatte, in den Kolonien nicht wichtig, hier setzten sich die Tüchtigsten durch, die neuen griechischen Städte waren gesellschaftlich mobiler als die ursprünglichen, bei denen es indes auch nie eine wirklich starre Gesellschaftsschichtung gegeben hatte.

Sowohl im Mutterland als auch in den Kolonien gab es in zunehmendem Maß Sklaven, auch durch diese kamen die Griechen in Kontakt mit anderen Kulturen, in

diesem Fall allerdings mit Kulturen in einer relativ einfachen Form. »Fremde« Weisheit drang z. B. über die Tierfabeln ein: Der bekannte Fabelredaktor Äsop war nichtgriechischer Herkunft, vielleicht Thraker, Phryger oder Äthiope, genau weiß man das nicht. In vielfacher Weise also hatten die Kolonisten, schon bevor sie als Händler das östliche Mittelmeer durchfuhren, Kontakt mit *Fremdem*.

Die Städte erbten aus der Welt der Helden das Agonale, den Kampfgeist. Die Bewohner der Kolonien waren jedoch keine Helden und wollten dies auch gar nicht sein, ihre Ansiedlungen waren keine Militärkolonien und hatten nur selten Befestigungsanlagen. Allerdings wird der *Wettkampf* nun zum Selbstzweck, wir haben eine stark kompetitive Gesellschaft vor uns: Den anderen (den einzelnen oder die andere Stadt) auszustechen, erfüllte mit Stolz; Preisverleihungen waren wichtig. Das Bestreben der Griechen, als einzelne etwas besonderes zu leisten und sich vor den anderen auszuzeichnen, hat vor allem mit der politischen Struktur zu tun. In Ägypten und Mesopotamien war es klar, daß die Herrscher und die Hohenpriester die Besten, Obersten und Maßgebenden, und entsprechend auch die Reichsten waren; Prachtentfaltung und Feste waren in ihrer Hand, Auszeichnungen und Ehrenplätze hingen von ihrer Gunst ab. Anders bei den Griechen in den Städten: Dort gab es keine Monarchen und keine herrschende Priesterklasse, es gab daher einen gesellschaftlich offenen Raum, in dem ein Wettstreit um Reichtum, Ansehen, Einfluß und Ehrenplätze stattfinden konnte. Man kann annehmen, daß diese Situation auch bei der späteren Ausbildung der Philosophie eine Rolle spielte: Es ging darum, sich durch Wissen auszuzeichnen und den anderen überlegen zu sein. Auf diesem Hintergrund wird Wissen nicht als anonyme, erhabene Tradition verstanden, sondern bezieht sich immer auf Einzelne, die Wert darauf legen, daß ihr Name bekannt ist. Und es geht immer darum, zu zeigen, daß man »bessere« Theorien als die anderen aufweist – hier ist Wissen schon relativiert, weil immer überbietbar.

| 25

Mit dieser Wettkampfsituation hängt auch der Charakter der Öffentlichkeit zusammen. In anderen Kulturen waren der für das Volk unzugängliche Herrscherpalast sowie der Tempelbezirk, der strengen Regeln unterworfen war, die Mittelpunkte von Macht und Wissen. Bei den Griechen hingegen war dieser Mittelpunkt die *Agora*, der zentrale Platz der Polis und ein Ort der Öffentlichkeit, wo man z. B. Neues erfuhr, Geschäfte oder Hochzeiten abschloß; auch hier war es wichtig, Ansehen zu erlangen und zu bewahren. Was die Agora im Großen war, war das *Symposion* im Kleinen. Natürlich war hier nicht jeder geladen, es gab jedoch keine strengen Regeln, wer einzuladen und wer nicht einzuladen war. Das Symposion war eine kleine Öffentlichkeit und es wurde Wert darauf gelegt, vor allem wichtige oder interessante Leute einzuladen, etwa Sänger und Dichter. Hier sind wir schon sehr weit von der Zeit Homers entfernt, bei Homer gab es ein Festmahl der Krieger, aber kein Symposion. Diese raffinierten Veranstaltungen der Aristokratie – und diese *áristoi* sind einfach die »Besten« – kamen erst mit dem orientalischen Einfluß auf, den die griechische Kultur in der Zeit von 750 bis 650 v. Chr. erlebte. Das Symposion war

neben dem Wettkampf – auch im Symposion waren indes musische Wettkämpfe möglich – das, was den Griechen das Leben lebenswert machte. Gelegentlich wurde das Trinken selbst in einem Symposion zum Gegenstand des Wettkampfes (Platon: *Symposion* 176b–c), und das Schlimmste, was man von einem Toten sagen konnte, war, daß er an keinem Symposion mehr teilnehmen und keine Musik mehr hören konnte.

Die zahlreichen Wettkämpfe haben einer ruhmreichen Einrichtung zur Existenz verholfen: dem *Gymnasium*. Ursprünglich war dies eine Sportschule, jede auch noch so kleine Stadt hatte eine solche Einrichtung. Die Lehrer, oder besser: die Trainer (manchmal frühere Olympiasieger), waren gesellschaftlich höchst einflußreiche Persönlichkeiten. Gelegentlich waren in den Gymnasien auch Sophisten oder Philosophen für »Nebenfächer« wie Grammatik oder Kenntnis der Werke der Dichter angestellt, ein Konflikt derselben mit dem Sportlehrer hatte aber immer einen klaren Ausgang: den Sieg des Sportlehrers.

Die Wettkämpfe, vor allem natürlich die olympischen, hatten eine wichtige Kommunikationsfunktion. Es kamen Teilnehmer aus vielen Städten und weit entfernten Kolonien zusammen, und bei dieser Gelegenheit fand eine Art gesamtgriechischer *Ideenaustausch* statt. Es gab auch musische Wettkämpfe, und auch in die Dichtung flossen neue Ideen ein. Von Empedokles wissen wir, daß er einen guten Sinn für Spektakel hatte und sich dieser Öffentlichkeit bediente: Er beauftragte den Sänger Kleomenes mit dem Vortrag einiger seiner Sprüche und Lieder bei Olympischen Spielen (DL VIII 63). Noch attraktiver mußten panhellenische Spiele für die Sophisten sein, die schließlich ja geradezu die Lehrer des Wort-Wettkampfes waren: Von Hippias und Gorgias z. B. ist bekannt, daß sie ihre Fertigkeiten bei solchen Spielen unter Beweis stellten. Panhellenische Wettkämpfe waren damit so etwas wie eine gesamtgriechische Agora. Da es neben den olympischen auch unzählige lokale Feste mit Wettkämpfen gab, gab es Berufssportler, die von einem Wettkampf zum anderen zogen, und Berufsdichter, die von einem Fest zum anderen zogen, beide um die entsprechenden Kränze zu erringen.

Die Wettkämpfe, wiederum vor allem die olympischen, waren auch für die Entwicklung der Künste maßgebend: Die griechische *Plastik* mit ihren die Bewegung genau wiedergebenden Darstellungen ging aus Auftragsbestellungen für die Verherrlichung von Sportlern hervor. Die Verehrung von siegreichen Sportlern mittels zu ihren Ehren aufgestellter Statuen ließ die Grenzen zur Theologie unscharf werden, auch in umgekehrter Richtung: Ein Gott wie Herakles wird zum Dauerkämpfer, Apoll zum hauptberuflichen Kampfrichter. Für die Aufklärung in Richtung eines freien Umgangs mit der Götterwelt war diese Entwicklung vermutlich nicht ungünstig.

Im eng verknüpften Bereich von Dichtung und Musik waren allerdings die Pythischen Wettkämpfe in Delphi wichtiger als die Olympischen. Dort hörte man von der Kithara begleitete Sänger, später auch Musiker nur mit der Kithara, also reine Instrumentalvirtuosen. Eine Zeitlang trug man zudem Wettkämpfe im Aulosspiel, also im

Flötenspiel aus, diese wurden allerdings später wegen ihres »Charakters« wieder abgeschafft. Das ist interessant, denn die Kithara war das Instrument des Apoll, also des Delphischen Gottes, während der Aulos das Instrument des Dionysos war und diese Musik in Delphi suspekt erscheinen ließ. Wir sehen in diesen musischen Wettkämpfen, wie sich Dichtung und Musik aus dem kultischen Bereich lösten, ein in antiken Kulturen einmaliger Vorgang. Die Wettkampfsituation stand in der Musik indes bald so stark im Vordergrund, daß die Griechen nicht mehr ohne Kampfrichter singen, Kithara oder Aulos spielen wollten. Auch Chöre, die in der Tragödie eine entscheidende Rolle haben, stellten sich den Kampfrichtern; Chorsingen gehörte, gleich nach dem Sport, zu den wichtigsten Elementen bürgerlicher Erziehung. Später wird sich Platon über die vielen Chöre und ihre seiner Ansicht nach verweichlichende Musik beklagen: »Wer die Gemeinde am ehesten und am stärksten zu Tränen rührt, der trägt den Preis davon« (*Gesetze* 800d) – überall ging es um Wettkampf und Preise.

Diese fast allgegenwärtige Wettkampfsituation, auf die Jacob Burckhardt so nachdrücklich hingewiesen hat, ist nicht nur für die vorsokratische Philosophie mit ihren konkurrierenden Theorien wichtig, sondern spielt auch in die Sprachform der Platonischen Philosophie hinein, ist doch der Dialog jedenfalls der frühen Dialoge Platons nichts anderes als die literarische Form eines mit der Sprache geführten Wettkampfes. Platon war sich dieses Ursprungs bewußt: In seinem frühesten Dialog, dem *Protagoras*, läßt er den Sophisten, der diesem Dialog den Titel gegeben hat, sagen, daß er schon viele Redewettkämpfe bestanden habe (*Protagoras* 335a). In demselben Dialog macht Hippias den Vorschlag, für ein Streitgespräch einen Kampfrichter zu wählen, »der darüber wachen soll, daß jeder von euch beiden das rechte Maß der Rede einhalte« (Ebd. 338a–b), und auch im *Phaidon* spricht Platon noch von den »Helden der Streitreden« (*Phaidon* 101e), wobei mit dem Ausdruck »Helden« der Bezug zum früheren Heldenwettkampf noch sehr deutlich erhalten ist.

Die griechische Gesellschaft war jedoch auch von Gewalt geprägt, eine Tatsache, die sich aus der Geschichte ebenso ablesen läßt wie aus der griechischen Tragödie. Das Theater hatte in Griechenland – anders als die Philosophie – ohne Zweifel einen sehr großen Einfluß auf die Haltung und Meinungsbildung der Menschen; es war der Ort, wo sich eine Art kommunikativer Konsens herausstellen oder herausbilden konnte. In der griechischen Tragödie war die *Rache* ein durchweg legitimer Grund des Handelns (vgl. etwa *Elektra* oder *Antigone*), sie wurde sogar als »edle Pflicht« gefordert. Ein »moralischer« Einspruch gegen die Rache ist weder literarisch, noch politisch oder philosophisch bezeugt. Im Jahre 431 v. Chr., kurz vor Beginn des Peloponnesischen Kriegs, wurde die *Medea* des Euripides uraufgeführt, die ganz dem Thema der Rache gewidmet ist. Daß Euripides mit der *Medea* im Tragödien-Wettbewerb des Jahres nicht siegte, hat nichts mit dem Thema und seiner Behandlung zu tun. Rache galt als Pflicht. Dichter, Schauspieler und Zuhörer waren in diesem Punkt also einer Meinung, fraglich war nur das richtige Maß der Rache.