

Jean-Pierre Vernant

Vom Mythos zur Vernunft. Die Entstehung des positiven Denkens im archaischen Griechenland

Das rationale Denken ist ordnungsgemäß im Zivilstandsregister eingetragen: Geburtsdatum und -ort sind bekannt. Es war im 6. Jahrhundert vor unserer Zeit, daß sich in den griechischen Städten Kleinasiens eine neue Form der positiven Reflexion über die Natur herausbildete. Burnet drückt die gängige Ansicht zu diesem Thema so aus: »Die ionischen Philosophen haben den Weg gewiesen, dem die Wissenschaft seither nur zu folgen brauchte.«¹ Demnach wäre also die Geburt der Philosophie in Griechenland der Beginn des wissenschaftlichen Denkens – oder gar des Denkens schlechthin. Zum ersten Mal hätte sich in der Schule von Milet der *lógos* vom Mythos befreit, so wie uns die Schuppen von den Augen fallen. Über einen Wandel in der intellektuellen Einstellung, eine Art geistiger Mutation hinaus, hätte es sich um eine entscheidende und endgültige Enthüllung gehandelt: die Entdeckung des Geistes². Es wäre folglich auch müßig, in der Vergangenheit den Ursprüngen des rationalen Denkens nachzuspüren. Das wahre Denken hätte keinen anderen Ursprung als in sich selbst. Es entzöge sich dem Zugriff der Geschichte, die in der Entwicklung des Geistes lediglich die Hindernisse, Irrtümer und Illusionen zu erklären vermöchte. Das ist der Sinn des griechischen »Wunders«: In der Philosophie der Ionier läßt sich die zeitlose Vernunft in ihrer zeitgebundenen Inkarnation erkennen. Das Auftreten des *lógos* würde also in die Geschichte eine radikale Diskontinuität einführen. Als Reisender ohne Gepäck käme die Philosophie auf die Welt – ohne Vergangenheit, ohne Eltern, ohne Familie. Sie wäre ein absoluter Anfang.

In dieser Perspektive findet sich gleichzeitig der griechische Mensch über alle anderen Völker erhaben; er ist prädestiniert, in ihm ist der *lógos* Fleisch geworden. In diesem Sinne sagt Burnet: »Daß er die Philosophie erfand, hat seinen Grund in den ihm eigenen außergewöhnlichen geistigen Fähigkeiten:

der Beobachtungsgabe in Verbindung mit der Urteilskraft.«³ Und diese von göttlicher Vorsehung gewollte Überlegenheit geht im Gefolge des Hellenismus von der griechischen Philosophie auf das europäische Denken in seiner Gesamtheit über.

I.

Nun ist allerdings das Vertrauen des Abendlandes in dieses Vernunftmonopol in den letzten fünfzig Jahren untergraben worden. Die Krise der modernen Physik und Wissenschaft hat die scheinbar ewig gültigen Fundamente der klassischen Logik erschüttert. Der Kontakt mit den großen Zivilisationen Indiens oder Chinas, die geistig von der unseren verschieden sind, hat den Rahmen des traditionellen Humanismus gesprengt. Das Abendland kann heute weder länger *sein* Denken für *das* Denken halten, noch in der Morgenröte der griechischen Philosophie den Aufgang der Sonne des Geistes schlechthin erblicken. In einer Zeit der Beunruhigung über seine Zukunft und der Infragestellung seiner Prinzipien wendet sich das rationale Denken wieder seinen Ursprüngen zu. Es befragt seine Vergangenheit, um sich historisch einordnen und verstehen zu können.

Zwei Daten markieren diese Anstrengung. 1912 veröffentlicht Cornford *From Religion to Philosophy*, wo er zum ersten Mal versucht, die Verbindung zwischen dem religiösen Denken und der rationalen Erkenntnis zu präzisieren. Erst viel später, am Ende seines Lebens, wird er zu diesem Problem zurückkehren. 1952, neun Jahre nach seinem Tod, erscheinen unter dem Titel *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought* diejenigen Passagen, in denen er den mythischen und rituellen Ursprung der ersten griechischen Philosophie nachweist. Gegen Burnet zeigt Cornford auf, daß sich die ionische »Physik« in keiner Weise mit dem deckt, was wir heute Wissenschaft nennen. Das Experiment ist ihr unbekannt, keinesfalls ist sie das Produkt direkter Naturbeobachtung, sondern sie bringt das Vorstellungssystem, das die Religion ausgearbeitet hat, in eine säkularisierte Form und überträgt es auf eine abstraktere Ebene des Denkens. Die Kosmologien der Philosophen übernehmen und erweitern die kosmogonischen Mythen. Sie geben eine Antwort auf den gleichen Fragetyp: Wie konnte eine geordnete Welt aus dem

Chaos entstehen? Sie verwenden analoge konzeptuelle Bausteine: hinter den »Elementen« der Ionier lassen sich die alten Gottheiten erkennen. Indem sie zu »Natur« wurden, haben die Elemente zwar die individuelle Gestalt von Göttern abgelegt, doch sie bleiben aktive, belebte und unvergängliche Mächte, die noch als göttlich erlebt werden. Die Welt Homers war dadurch geordnet, daß Einfluszbereiche und Ehren unter die Götter verteilt waren: an Zeus der »ätherische« Himmel (*aithér*, das Feuer); an Hades der »düstere« Schatten (*aér*, die Luft); an Poseidon das Meer; und an alle drei gemeinsam Gaia, die Erde, wo die Menschen leben und sterben⁴. Der Kosmos der Ionier ist geordnet durch eine Aufteilung in Provinzen, eine Zuordnung der Jahreszeiten zu entgegengesetzten Mächte, die sich wechselseitig ausgleichen.

Es handelt sich nicht um eine vage Analogie. Cornford hat aufgezeigt, daß die Strukturen der Philosophie eines Anaximander mit denen der Theogonie eines so begnadeten Dichters wie Hesiod bis in Einzelheiten übereinstimmen⁵. Ja, der Prozeß der konzeptuellen Ausarbeitung, der zur Entwicklung einer Naturphilosophie führt, ist bereits im religiösen Ruhmeshymnus auf Zeus im Gange, den die Dichtung Hesiods anstimmt. Das gleiche mythische Thema der Kosmogonie wird in der Tat auf zwei unterschiedlichen Abstraktionsebenen wiederholt.

In einer ersten Fassung handelt die Erzählung von den Abenteuern göttlicher Gestalten⁶: Zeus kämpft um die Oberherrschaft gegen Typhon, den Drachen mit den tausend Stimmen, die Macht der Verwirrung und Unordnung. Zeus tötet das Monstrum, aus dessen Kadaver die Winde entstehen, die in der Zwischenzone von Himmel und Erde wehen. Von den Göttern gedrängt, Herrschaft und Thron der Unsterblichen zu übernehmen, verteilt Zeus sodann Ämter und Ehren. In dieser Form bleibt der Mythos dem rituellen Drama als dessen Illustration eng verbunden. Das Modell ist das königliche Neujahrsfest der Babylonier im Monat Nisan⁷. Am Ende eines Zyklus, eines großen Jahres, muß der König seinen Souveränitätsanspruch erneuern, der zur Zeit der Frühlings-Tagundnachtgleiche, wenn die Welt zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt, in Frage gestellt ist⁸. In der Form eines rituellen Kampfes gegen einen Drachen symbolisieren die königliche

Prüfung und der königliche Sieg eine Neuerschaffung der kosmischen, jahreszeitlichen und sozialen Ordnung.

Der König steht im Zentrum des Universums wie seines Volkes. Jedes Jahr wiederholt er die Heldentat Marduks, von der eine Hymne, die *Enuma elisch*, berichtet, welche am vierten Tag des Festes gesungen wird. Sie handelt vom Sieg des Gottes über Tiamat, ein weibliches Monstrum, das die Mächte der Unordnung, die Rückkehr zum Formlosen, das Chaos verkörpert. Tiamat wird von Marduk, der zum König der Götter ernannt ist, mit Hilfe der Winde getötet, die das Monstrum unter sich begraben. Marduk öffnet das tote Ungeheuer wie eine Auster, wirft eine Hälfte in die Luft und befestigt sie dort in solcher Stellung, daß sie das Himmelsgewölbe bildet. Dann regelt er Standort und Lauf der Gestirne, bestimmt das Jahr und die Monate, erschafft die menschliche Gattung und verteilt die Privilegien und Schicksale. Im babylonischen Ritus und Mythos kommt ein Denken zum Ausdruck, das noch keine deutliche Trennung der Ebenen von Mensch, Welt und Göttern kennt. Die göttliche Macht konzentriert sich in der Person des Königs. Die ordnende Schöpfung der Welt und die Regelung des Jahreszyklus gehören demnach zum Wirkungsbereich des Königs: sie sind Bestandteil seiner Funktion als Souverän. Natur und Gesellschaft sind miteinander vermennt.

Im Gegensatz dazu ist in einer Passage der Dichtung Hesiods⁹ die Erzählung von der Erschaffung der Ordnung freigehalten von mythischer Bildhaftigkeit, und die Namen der Hauptdarsteller sind genügend transparent, um den »natürlichen« Charakter des Prozesses zu enthüllen, der zur Organisation des Kosmos führt. Am Anfang war das Chaos, der Schlund, die luftförmige Leere, wo nichts unterschieden ist. Chaos muß sich öffnen wie ein Rachen (*Χάος* ist etymologisch mit *Χάσμα* verbunden: klaffende Öffnung; *Χαίνω*, *Χάσκω*, *Χασμάομαι*: sich öffnen, gaffen, klaffen), damit das Licht (*aithér*) und der auf die Nacht folgende Tag eindringen und den Raum zwischen *Gaia* (der Erde) und *Uranos* (dem Himmel), die bislang unvereint sind, erleuchten können. Die Entstehung der Welt setzt sich fort mit dem Erscheinen des *Pontos* (des Meeres), der selbst wiederum von *Gaia* abstammt. Hesiod betont, daß all diese sukzessiven Geburten ohne *Eros*¹⁰

zustande kamen: nicht durch Vereinigung, sondern durch Teilung. *Eros* ist das Prinzip, das die Gegensätze – wie das Männliche und das Weibliche – versöhnt und miteinander verbindet. Solange er noch nicht interveniert, erfolgt die Genese durch Teilung vormalis vereinter und vermischter Elemente (*Gaia* gebiert *Uranos* und *Pontos*).

In dieser zweiten Version des Mythos wird man dieselbe Denkstruktur wiedererkennen, die der gesamten ionischen Physik als Modell dient. Davon liefert Cornford folgende schematische Übersicht: 1. zu Anfang gibt es einen Zustand der Unterschiedslosigkeit, wo nichts erscheint; 2. aus dieser primordialen Einheit entstehen durch Teilung Oppositionspaare wie kalt und warm, trocken und feucht, die den Raum in vier Provinzen gliedern, den Himmel des Feuers, die kalte Luft, die trockene Erde und das feuchte Meer; 3. die Gegensätze vereinen sich und interagieren miteinander, indem nach einem unendlich wiederkehrenden Zyklus jeder einmal den Sieg über die anderen davonträgt: bei den Himmelserscheinungen, bei der Abfolge der Jahreszeiten, bei Geburt und Tod alles Lebendigen, Pflanzen, Tieren und Menschen¹¹.

Die Grundbegriffe, auf die sich diese Konstruktion der Ionier stützt, nämlich Teilung ausgehend von einer primordialen Einheit, immerwährender Kampf und Vereinigung der Gegensätze, ewige zyklische Veränderung, enthüllen den Kern des mythischen Denkens, in dem die Kosmologie gründet¹². Die Philosophen mußten kein System zur Erklärung der Welt erfinden; sie haben es bereits vollständig ausgearbeitet vorgefunden.

Das Werk Cornfords markiert einen Wendepunkt in der Art und Weise, wie das Problem des Ursprungs der Philosophie und des rationalen Denkens aufgenommen wurde. Da er gegen die Theorie vom griechischen Wunder ankämpfen mußte, die die ionische Physik als plötzliche und voraussetzungslose Offenbarung der Vernunft präsentierte, war es das vordringliche Interesse Cornfords, die historische Kontinuität zwischen der philosophischen Reflexion und dem ihr vorausgehenden religiösen Denken aufzuzeigen. Damit konzentrierte sich die Untersuchung vor allem auf die Konstanten und die sie verbindenden Gemeinsamkeiten. Folge davon ist, daß sich bei der Lektüre manchmal das Gefühl einstellt, die Philoso-

phen begnügten sich damit, in einer anderen Sprache das zu wiederholen, was der Mythos bereits mitgeteilt hat. Heute wissen wir dank Cornford über die Filiationsverhältnisse besser Bescheid, daher stellt sich das Problem notwendigerweise unter einem neuen Aspekt. Es geht nicht mehr allein darum, in der Philosophie das Alte wiederzufinden, sondern das wahrhaft Neue herauszufiltern: das, wodurch die Philosophie aufgehört, Mythos zu sein, um zur Philosophie zu werden. Der geistige Wandel, von dem die erste griechische Philosophie Zeugnis ablegt, muß definiert, seine Natur und seine Tragweite, seine Grenzen und historischen Bedingungen müssen präzisiert werden.

Dieser Aspekt der Frage ist Cornford nicht entgangen, und wahrscheinlich hätte er ihm einen größeren Platz eingeräumt, wenn sein letztes Werk zu Ende geführt worden wäre. »In der Philosophie«, schreibt er, »wird der Mythos »rationalisiert.«¹³ Aber was bedeutet das? Zunächst, daß er die Form eines explizit formulierten Problems angenommen hat. Der Mythos war eine Erzählung, nicht die Lösung eines Problems. Er berichtete von den ordnenden Handlungen des Königs oder Gottes, so wie sie der Ritus durch Gesten darstellte. Das Problem war gelöst, ehe es noch gestellt wurde. In Griechenland aber, wo mit der Stadt neue politische Formen triumphieren, erhalten sich vom alten Königsritual nur noch Reste, deren Sinn verloren gegangen ist¹⁴. Die Erinnerung an den König als Schöpfer der Ordnung und der Jahreszeiten ist ausgelöscht¹⁵. Zwischen der (im Sieg über den Drachen symbolisierten) mythischen Heldentat des Souveräns und der kosmischen Organisation gibt es keine ersichtliche Beziehung mehr. Die natürliche Ordnung und das atmosphärische Geschehen (Regen, Wind, Sturm und Blitz) werden unabhängig von der Funktion des Königs und sind damit nicht länger in der Sprache des Mythos, in der sie sich bisher ausdrückten, verständlich. Sie erscheinen von nun an als »Fragen«, über die die Diskussion eröffnet ist. Diese zum Problem gewordenen Fragen (Genese der kosmischen Ordnung und Erklärung der *meteóra*) konstituieren den Gegenstandsbereich der ersten philosophischen Reflexion. Der Philosoph löst so den alten Königpriester, den Meister über die Zeit, ab und bildet Theorien über das, was einst der König bewirkte¹⁶.

Schon bei Hesiod fallen königliche Funktion und kosmische Ordnung auseinander. Zeus' Kampf gegen Typhon um den Titel eines Königs der Götter hat seine kosmogonische Bedeutung verloren. Es bedarf des wissenschaftlichen Spürsinns eines Cornford, um in den Winden, die dem Kadaver Typhons entweichen, jene wiederzuentdecken, mit deren Hilfe Tiamat gefangen wurde und die Himmel und Erde trennen. Hesiods Erzählung beschreibt das Werden der Welt, ohne an rituelle Gehalte anzuknüpfen, als einen natürlichen Prozeß. Trotz diesem Bemühen um konzeptuelle Abgrenzung indes bleibt das Denken Hesiods mythisch. Zwar sind Uranos, Gaia und Pontos in ihrer konkreten Gestalt als Himmel, Erde und Meer physikalische Realitäten, aber gleichzeitig sind sie göttliche Mächte, deren Tun demjenigen der Menschen analog ist. Die Logik des Mythos beruht auf dieser Ambiguität: indem das Denken auf zwei Ebenen spielt, erfaßt es dasselbe Phänomen (zum Beispiel die Trennung von Erde und Wasser) simultan als natürliches Faktum in der sichtbaren Welt und als göttliches Gebären in der primordialen Zeit. W. Jaeger¹⁷ folgend, stellt Cornford fest, daß dagegen bei den Miletern Okeanos und Gaia ihr anthropomorphes Gewand ablegen, um schlicht zu Wasser und Erde zu werden. Das ist jedoch zu summarisch ausgedrückt. Die Elemente der Mileter sind zwar nicht mythische Persönlichkeiten wie Gaia, aber sie sind auch nicht konkrete Realitäten wie die Erde. Es sind ewig aktive »Gewalten«, göttlich und natürlich zugleich. Die geistige Innovation besteht darin, daß diese Gewalten streng abgegrenzt und abstrakt konzipiert sind: sie erzeugen einen bestimmbar physikalischen Effekt von zugleich genereller und abstrakter Qualität. »Erde« und »Feuer« ersetzen die Mileter durch die Qualitäten des Trockenen und des Heißen, substantiviert und objektiviert durch den neuen Gebrauch des Artikels to (*das Heiße*¹⁸). Diese Realität wird vollständig durch das Verfahren des Erwärmens definiert und bedarf nicht länger eines mythischen Gegenspielers wie Hephaistos, um das Moment von »Gewalt« zum Ausdruck zu bringen. Die Kräfte, die den Kosmos erzeugt haben und die ihn beleben, wirken also auf derselben Ebene und auf dieselbe Weise wie jene, deren Werk wir jeden Tag sehen, wenn der Regen die Erde trinkt oder ein Feuer nasse Kleidungsstücke trocknet. Das Ursprüngliche,

das Primordiale verliert sein Geheimnis und erlangt die beruhigende Banalität des Alltäglichen. Die Welt der Ionier, diese »an Göttern reiche« Welt, ist ebenso reich an Natur.

In dieser Hinsicht ist die Revolution so umfassend, sie treibt das Denken so weit, daß die Philosophie in ihrer späteren Entwicklung sie tendenziell wieder zurücknimmt. Bei den »Physikern« ist die Positivität auf einen Schlag in die Totalität des Seins, einschließlich der Menschen und Götter, eingedrungen. Es gibt nichts Reales, das nicht Natur wäre¹⁹. Von ihrem mythischen Hintergrund abgeschnitten, wird diese Natur selbst zum Problem, zum Gegenstand rationaler Diskussion. Natur, *phýsis*, ist die Kraft des Lebens und der Bewegung. Solange die beiden Bedeutungen von *τύειν*: erzeugen und gebären, wie von *γένεσις*: Ursprung und Geburt, nicht unterschieden wurden, beruhte die Erklärung des Werdens auf dem mythischen Bild der sexuellen Vereinigung²⁰. Verstehen bedeutete, Vater und Mutter zu finden sowie den genealogischen Stammbaum zu errichten. Bei den Ioniern aber können sich die abstrakt gewordenen natürlichen Elemente nicht länger nach Menschenart durch Ehe vereinigen. Daher modifiziert die Kosmologie nicht nur ihre Sprache; sie ändert ihren Inhalt. Statt von einer Abfolge von Geburten zu erzählen, liefert sie nun die Definition der ersten seinskonstitutiven Prinzipien. Aus einer historischen Erzählung wird ein System, das die tiefe Struktur des Realen auslegt. Die Erkundung der *génésis*, des Werdens, verwandelt sich, über das Veränderliche hinausgehend, in die Suche nach dem Beständigen, dem Gleichbleibenden, dem Identischen. Gleichzeitig wird der Begriff der *phýsis* einer Kritik unterzogen, welche ihn zunehmend von den letzten Resten des Mythos befreit. Immer häufiger begründet man die kosmischen Veränderungen mit Modellen, welche die technische Erfindungsgabe bereitstellt, anstatt sie dem animalischen Leben oder dem Wachstum der Pflanz zu entnehmen. Der Mensch versteht besser und anders, was er selbst entworfen hat. Die Bewegung einer Maschine läßt sich durch eine gleichbleibende Struktur der Materie erklären, nicht aber durch die vom vitalen Dynamismus erzeugten Veränderungen²¹. Das alte mythische Prinzip des »Kampfes« zwischen qualitativ entgegengesetzten Mächten, der die Dinge entstehen läßt, macht bei Anaximenes einer mechanischen

Ausdifferenzierung von Elementen Platz, die untereinander nur mehr quantitative Unterschiede aufweisen. Der Bereich der *phýsis* wird präzisiert und abgegrenzt. Als Mechanismus wird die Welt nach und nach des Göttlichen entleert, das sie bei den ersten Physikern belebte. Zugleich stellt sich das Problem vom Ursprung der Bewegung; das Göttliche, das sich außerhalb von und gegen die Natur sammelt, bewegt und ordnet diese wie der *Noûs* des Anaxagoras von außerhalb²².

Die ionische Physik trifft sich hier mit einer anderen in vieler Hinsicht entgegengesetzten Denkströmung²³. Man könnte sagen, daß sie ihr zu Hilfe kommt, so sehr erscheinen die beiden Formen der aufblühenden Philosophie, auch und gerade in ihrem Kontrast, als Komplemente. Auf italienischem Boden, in Großgriechenland, betonten die Gelehrten nicht mehr die Einheit der *phýsis*, sondern die Dualität des Menschen, die sowohl in religiöser wie in philosophischer Einstellung erfahren wird: es gibt eine vom Körper unterschiedene und diesem entgegengesetzte menschliche Seele, welche den Körper lenkt wie die Gottheit die Natur. Die Seele verfügt über eine andere als die räumliche Dimension, über eine eigene Form der Handlung und der Bewegung, nämlich das Denken, das unstoffliche Verrückung ist²⁴. Da das Denken dem Göttlichen verwandt ist, kann es dieses unter bestimmten Voraussetzungen erkennen, einholen, sich mit ihm versöhnen und eine von Zeit und Veränderung befreite Existenz erlangen.

Jenseits der Natur konstituiert sich ein unsichtbarer Hintergrund, eine wahre, geheime und verborgene Realität, die sich der Seele des Philosophen enthüllt und die der Widerpart der *phýsis* ist. So scheint es, als ob das rationale Denken gleich mit dem ersten Schritt zum Mythos zurückkehrte²⁵. Aber der Schein trügt. Indem es selbständig eine Struktur des mythischen Denkens wiederaufnimmt, geht es über seinen Ausgangspunkt hinaus. Die »Zerlegung« der *phýsis* und die daraus entstehende Unterscheidung von mehreren Ebenen des Realen bestätigen und präzisieren jene Trennung von Natur, Göttern und Menschen, die die erste Voraussetzung des rationalen Denkens ist. Die Ambiguität des Mythos verdeckte die Verschiedenartigkeit der Ebenen und erlaubte, sie in eins zu setzen: die Philosophie fächert die Ebenen auf, um die Konfu-

sion zu vermeiden. Da die Begriffe des Menschlichen, Natürlichen und Göttlichen nun besser auseinandergelassen werden, definieren und ergänzen sie sich gegenseitig.

Die »Natur« dagegen wird in den Augen der Philosophen disqualifiziert und auf das Niveau des bloßen Scheins herabgedrückt, weil das Werden der Natur auch nicht intelligibler als die Genesis des Mythos ist. Das authentische Sein, das die Philosophie jenseits der bloßen Natur erreichen und enthüllen will, ist nicht das mythische Übernatürliche, sondern eine Realität anderer Ordnung²⁶: die reine Abstraktion, das mit sich Identische, das eigentliche Prinzip des rationalen Denkens, die Objektivität in der Gestalt des Logos. Bei den Ioniern erreichte das neue Prinzip der Positivität das Absolute über das Konzept der Physis; bei Parmenides dagegen führte das neue Prinzip der Intelligibilität im Begriff des unveränderlichen und identischen Seins zum Absoluten. Zwischen diesen beiden kontradiktorischen Prinzipien hin- und hergerissen, die beide einen entscheidenden Bruch mit dem Mythos bedeuten, läßt sich das rationale Denken von System zu System auf eine Dialektik ein, deren Bewegung die Geschichte der griechischen Philosophie erzeugt.

An der Geburt der Philosophie sind also zwei große geistige Umgestaltungen beteiligt: 1. das positive Denken, das jede Form des Übernatürlichen ausschließt und die vom Mythos unterstellte Angleichung von physikalischen Phänomenen und göttlichen Agenten zurückweist; 2. das abstrakte Denken, das der Realität die mythische Kraft zur Veränderung nimmt und das antike Bild von der Vereinigung der Gegensätze zugunsten einer kategorischen Formulierung des Prinzips der Identität verwirft.

Cornford äußert sich nicht zu den Bedingungen, die im Griechenland des 6. Jahrhunderts diese doppelte Revolution ermöglicht haben. Aber in dem halben Jahrhundert, das zwischen der Publikation seiner beiden Werke verstrich, wurde das Problem von anderen Autoren aufgenommen. In der Einleitung zu seiner Studie über die positive Philosophie der Mileter unterstrich P.-M. Schuhl die Tragweite der sozialen und politischen Veränderungen, die dem 6. Jahrhundert vorausgehen. Er betonte die befreiende Funktion, die Institutionen wie das Geld, der Kalender, die alphabetische Schrift für

den Geist haben mußten, und hob die Rolle der Navigation und des Handels für den neuen Praxisbezug des Denkens hervor²⁷. B. Farrington hat dann den Rationalismus der ersten Physiker an den technischen Fortschritt in den reichen griechischen Städten Kleinasien rückgebunden²⁸. Die Philosophie der Ionier ersetzte die alten anthropomorphen Schemata durch eine mechanistische und instrumentalistische Interpretation des Universums und spiegelte damit die erhöhte Bedeutung des Technischen im sozialen Leben der Epoche wider. Dieses Problem hat G. Thomson aufgegriffen und sich entschieden gegen die These Farringtons gewendet: Es ist unmöglich, zwischen dem rationalen Denken und der technischen Entwicklung eine direkte Beziehung herzustellen. Auf dem Gebiet der Technik hat Griechenland keine Erfindungen, keine Innovationen vorzuweisen, sondern bleibt ganz dem Orient verpflichtet, den es niemals wirklich überholte. Der Orient jedoch hat sich trotz seiner technischen Erfindungsgabe nicht vom Mythos zu lösen und eine rationale Philosophie zu entwickeln vermocht²⁹. Es müssen also noch andere intervenierende Faktoren berücksichtigt werden, und G. Thomson insistiert zu Recht auf zwei großen Komplexen: zum einen fehlt ein Königtum orientalischer Typs, das in Griechenland sehr früh durch andere politische Formen ersetzt wurde; zum anderen finden sich hier dank der Münzprägung die Anfänge einer merkantilen Ökonomie und das Entstehen einer Kaufmannsklasse, für welche die Gegenstände ihre qualitative Verschiedenartigkeit (Gebrauchswert) verlieren und nur mehr die abstrakte Bedeutung einer Ware haben (Tauschwert).

Dennoch ist zur genaueren Beschreibung der konkreten Bedingungen, unter denen sich der Wandel vom religiösen zum rationalen Denken vollziehen konnte, ein weiterer Umweg vonnöten. Die ionische Physik hat uns über den Inhalt der ersten Philosophie aufgeklärt, die eine Transposition der kosmogonischen Mythen darstellte, eine »Theorie« jener Phänomene, deren Beherrschung und Handhabung in früheren Zeiten dem König oblag. Die andere Strömung des rationalen Denkens, also die Philosophie Großgriechenlands, wird uns erlauben, die Herkunft des Philosophen, seine Vorgeschichte als Menschentypus zu bestimmen.

Am Anfang der intellektuellen Geschichte Griechenlands steht ein ganzes Geschlecht merkwürdiger Gestalten, auf die Rohde unsere Aufmerksamkeit gelenkt hat³⁰. Diese halb legendären Figuren, die zur Gruppe der ekstatischen Seher und Wundermänner gehören, verkörpern das älteste Vorbild des »Weisen«. Einige sind eng mit der Legende des Pythagoras, des Gründers der ersten philosophischen Sekte, verknüpft. Durch ihre Art zu leben, durch ihre Studien, ihre geistige Überlegenheit bewegen sie sich am Rande der Normalität. Es handelt sich um im strengen Sinne »göttergleiche Männer«, die sich manchmal selbst als solche bezeichnen.

Bereits Halliday hat darauf hingewiesen, daß sich in der archaischen Form einer schwärmerischen Mantik eine Kategorie von öffentlichen Sehern, von *demiourgoi*, ausmachen lasse, die Züge des erleuchteten Propheten, des Dichters, Musikers, Sängers und Tänzers, des Arztes, Sühnepriesters und Wundermannes in sich vereinigen³¹. Diese Seher, die sich vom Priester stark unterscheiden und oft in Opposition zum König stehen, werfen ein erstes Licht auf die Abkunft eines Aristes, Abaris, Hermotimes, Epimenides oder Pherekydes von Syros. Denn auch diese Gestalten haben die Funktionen des Sehers, des Dichters und des Weisen in sich vereinigt, die alle auf derselben mantischen Kraft beruhen³². Sie verfügen alle über eine außergewöhnliche Sehergabe jenseits der sinnlichen Wahrnehmung, über eine Art siebten Sinnes, der ihnen den Weg zu einer Welt erschließt, die den normalen Sterblichen verschlossen bleibt.

Der Seher ist ein Mensch, der das Unsichtbare sieht, der in direktem Kontakt zu Dingen und Ereignissen steht, von denen Raum und Zeit ihn trennen. Nach einer quasirituellen Formel ist er ein Mensch, der alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige weiß³³. Diese Formulierung trifft auch auf den erleuchteten Dichter zu, nur daß sich dieser eher auf die Erkundung des Vergangenen beschränkt³⁴. Im Falle der ernsthaften und weniger auf Zerstreung denn auf Belehrung ausgerichteten Dichtung besteht die Vergangenheit, die der Sänger dank göttlicher Eingebung wahrnimmt, nicht wie bei Homer aus einem genauen Katalog von Personen und menschlichen Ereignissen, sondern wie bei Hesiod aus einer

wahrheitsgetreuen Beschreibung der »Entstehung«: Genealogien der Götter, Genese des Kosmos, Geburt der Menschheit³⁵. Der Dichter gibt Kunde von einem in den Tiefen der Zeit verborgenen Geschehen und enthüllt so in Gestalt des Hymnus, der Beschwörung oder des Orakels eine essentielle Wahrheit, die sowohl ein religiöses Mysterium wie ein Lehrsatz der Weisheit ist. Wie sollte sich diese Ambiguität nicht auch in der Botschaft des ersten Philosophen wiederfinden? Sucht er doch ebenfalls nach einer hinter den Erscheinungen verborgenen Wirklichkeit, die sich dem gewöhnlichen Erkenntnisvermögen entzieht. Daß selbst noch eine so abstrakte Lehre wie die des Parmenides in dichterischer Form vorgetragen wird, verweist auf diese religiöse Offenbarungsfunktion, die die entstehende Philosophie beibehält³⁶.

Auch der Weise definiert sich zunächst wie der Seher und Dichter als ein außergewöhnliches Wesen, das die Gabe hat, das Unsichtbare zu sehen und kundzutun. Wenn der Philosoph sein eigenes Verfahren, die Natur seiner geistigen Tätigkeit oder den Gegenstand seiner Studien zu umreißen sucht, so verwendet er das religiöse Vokabular der Sekten und Bruderschaften: er stellt sich selbst als einen von göttlicher Gnade Auserwählten dar, als einen *θεῖος ἀνὴρ*. Über einen Weg der geistigen Vertiefung, der an die heilige Straße der Mysterien erinnert, unternimmt er eine mythische Reise ins Jenseits, an deren Ende er durch eine Art von *Epoptie* jene Einsicht erlangt, die den höchsten Grad der Einweihung bestätigt³⁷. Er verläßt die Menge der »Unerleuchteten« und gehört nun zum engen Kreis der Eingeweihten, zu jenen, die gesehen haben, *οἱ εἰδότες*, die wissen, *σοφοί*. Den verschiedenen Graden von Einweihung in die Mysterien entspricht in der pythagoreischen Bruderschaft eine Hierarchie der Mitglieder, die auf Graden des erlangten Wissens basiert³⁸; und bei Heraklit die Einteilung der Menschen in drei Gruppen: diejenigen, die den Logos vernommen und verstanden haben (sie gehören zur *epopteia*); diejenigen, die ihn zum ersten Male vernommen, doch noch nicht begriffen haben (die *myesis* der Neueingeweihten); und diejenigen, die ihn nicht vernommen haben (die *amyetoi*)³⁹.

Die seherische Vision des erleuchteten Dichters vollzieht sich im Zeichen Mnemosynes, der Göttin des Gedächtnisses

und Mutter der Musen. Doch die Göttin verleiht nicht die Gabe, individuelle Erinnerungen wachrufen oder sich die entschwundene Reihenfolge vergangener Ereignisse vergewärtigen zu können; sie läßt vielmehr den Dichter wie den Seher die unveränderliche und beständige Realität schauen und bringt ihn in Berührung mit dem Ur-Sein, von dem der Zeiten Lauf den Sterblichen nur einen kleinsten Teil entdeckt, um ihn alsbald wieder zu verhüllen. Wir finden diese Funktion einer Offenbarung des Realen, die einem Gedächtnis zugeschrieben wird, das nicht wie das unsrige dem Flug der Zeit folgt, sondern aus dieser ausbricht, in der philosophischen *anamnesis* wieder⁴⁰: die platonische Wiedererinnerung ermöglicht das Wiedererkennen jener ewigen Wahrheiten, die die Seele auf einer vom Körper befreiten Reise zu schauen vermochte. Bei Platon wird die Beziehung zwischen einem bestimmten Begriff von Gedächtnis und einer neuen Lehre von der Unsterblichkeit deutlich, einer Lehre, die eindeutig mit den alten hellenistischen Vorstellungen von der Seele von Homer bis zu den ionischen Denkern bricht.

Es ist fraglich, ob zum Verständnis dieser Neuerung, die der mythischen Strömung der griechischen Philosophie ihre Originalität verleiht, der Hinweis Rohdes auf den Einfluß der dionysischen Bewegung und der durch die Ekstase hervorgeführten Erfahrung einer Trennung von Seele und Körper und einer Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen genügt⁴¹. Die dionysische Ekstase als kollektives Delirium und brüskes Besessenheit von einem Gott, der sich des Menschen bemächtigt, ist ein unpersönlicher und passiv erlittener Zustand. Ganz anders der Begriff einer individuellen Seele, die in sich und durch sich die angeborene Gabe besitzt, sich vom Körper zu befreien und ins Jenseits zu reisen⁴². Diese Lehre ist kein Abkömmling des Dionysoskultes, sondern hat ihren Ursprung in der Praxis jener *ιατρομάντιες*, die die Gestalt des Philosophen vorwegnehmen und deren Legende einen Vergleich mit Persönlichkeit und Verhalten des Schamanen nordasiatischer Zivilisationen nahelegt⁴³. Die Weisen sind Individuen am Rande der Gesellschaft, die sich durch einen streng asketischen Lebenswandel auszeichnen: Absonderung in die Wüste oder in Höhlen, Vegetarismus, Hungerkuren, sexuelle Abstinenz, Schweigegebote usw. Ihre Seele verfügt über die

außerordentliche Fähigkeit, den Körper verlassen und nach Belieben wieder in ihn zurückkehren zu können, sei dies nach einem Besuch in der Unterwelt, einer Wanderung durch den Äther oder einer Reise durch den Raum, bei der sie tausend Meilen von jenem Ort erscheinen, an dem sie in einer Art von kataleptischem Schlafe liegen. Einige Details finden ihre Entsprechung im Schamanismus: so der goldene Pfeil, den Abaris stets mit sich führt; das Thema des Flugs durch die Lüfte; die Weigerung zu essen. In diesem besonderen religiösen Klima entsteht die Theorie der Metempsychose, die explizit an die Lehren der ersten Weisen anknüpft. Diese Theorie erweitert die archaische Vorstellung von der zyklischen Erneuerung des Lebens im Tod. Aber bei den Magiern erhält der alte Gedanke eines Kreislaufs zwischen Toten und Lebendigen eine genauere Bedeutung. Die Meisterung der Seele, die dem Weisen am Ende einer harten Askese die Reise in die andere Welt ermöglicht, verleiht ihm eine neue Art persönlicher Unsterblichkeit. Was ihn zu einem Gott unter den Menschen macht, ist seine Fähigkeit, die Seele, die sonst über den ganzen Körper verteilt ist, in sich selbst zu konzentrieren. Dies gelingt ihm mit einer Methode geistiger Anspannung und Konzentration, deren Beziehung zur Technik der Atmungskontrolle L. Gernet hervorgehoben hat⁴⁴. Die gesammelte Seele vermag sich vom Körper zu lösen, den Beschränkungen eines Lebens, in dem sie momentan eingeschlossen ist, zu entfliehen und die Erinnerung an den ganzen Zyklus ihrer früheren Inkarnationen wiederzufinden. Man versteht den Stellenwert der »Gedächtnisübungen« besser, die Pythagoras in seiner Bruderschaft zur Regel erhoben hatte, wenn man sich daran erinnert, was Empedokles über ihn sagte: »Dieser Mann vermochte durch Sammlung seiner geistigen Kräfte mühelos alles zu sehen, was sich in zehn, in zwanzig menschlichen Leben ereignet hat.«⁴⁵ Die Meisterung der Seele und das Durchbrechen des Zeitablaufs durch Wiedererinnerung an die früheren Leben gehören zusammen und definieren jenes Phänomen, das man den griechischen Schamanismus hat nennen können, der im alten Pythagoreismus noch voll enthalten ist.

Gleichwohl ist der erste Philosoph kein Schamane mehr. Seine Aufgabe ist der Unterricht, die Bildung einer Schule. Er macht es zum Programm, das Geheimnis des Schamanen einer

Gruppe von Schülern mitzuteilen, und teilt so das einstige Privileg eines außergewöhnlichen Menschen mit all jenen, die in seine Bruderschaft eintreten wollen. Es ist kaum notwendig, die Konsequenzen dieser Neuerung aufzuzeigen, denn nun wird die Geheimpraxis zu einem Gegenstand von Unterricht und Diskussion: sie organisiert sich als Lehre. Die individuelle Erfahrung des Schamanen, der einen Gottmenschen wiederzuverkörpern glaubte, wird für die ganze menschliche Gattung in der Form einer Theorie der Reinkarnation verallgemeinert.

Verbreitung eines religiösen Geheimnisses, Ausdehnung eines exklusiven Privilegs auf eine offene Gruppe, Öffentlichkeit eines vormals verbotenen Wissens zeichnen also die Wende aus, die dem Philosophen die Lösung von der Rolle des Magiers ermöglicht. Dieselbe historische Entwicklung läßt sich in dieser Periode der sozialen Erschütterung und religiösen Aufwallung, die gegen das 7. Jahrhundert die Entstehung der Polis vorbereitet, auch auf anderen Ebenen beobachten. Bestimmte religiöse Vorrechte, auf die bisher königliche und adlige Geschlechter ihre Herrschaft gestützt hatten, werden allmählich ausgedehnt, verallgemeinert und manchmal vollständig dem Staat integriert. Die alten Priesterclans stellen ihr heiliges Wissen und ihre Beherrschung der göttlichen Dinge in den Dienst der ganzen Stadt. Die heiligen Idole, die alten *xóana* (im Königspalast oder im Haus des Priesters verborgen gehaltene Talismane), emigrieren in die öffentliche Stätte des Tempels und verwandeln sich unter den Blicken der Stadt in Bilder, in Gegenstände der sinnlichen Anschauung. Die Rechtsprüche, die *θεμύσιες*, ein Privileg der Eupatriden, werden nun zu Papier gebracht und veröffentlicht. Gleichzeitig mit der Auflösung der privaten Kulte zugunsten einer öffentlichen Religion entstehen am Rande des offiziellen Kultes der Stadt und im Umkreis herausragender Persönlichkeiten neue Formen religiöser Vereinigungen. Thiasen, Bruderschaften und Mysterien öffnen ohne Rücksicht auf soziale Stellung oder Herkunft allen den Zugang zu jenen heiligen Wahrheiten, die einst erbliches Privileg bestimmter Geschlechter waren. Die Bildung von religiösen Sekten wie den orphischen, die Gründung von Mysterien und die Entwicklung einer Bruderschaft der »Weisen« wie jener des Pythagoras drücken je

nach Bedingungen und Milieu ein und dieselbe große soziale Bewegung aus, die Ausweitung und Verbreitung einer heiligen aristokratischen Tradition.

Die Philosophie konstituiert sich im Rahmen dieser Bewegung, die von ihr allein konsequent zu Ende geführt wird. Denn Sekten und Mysterien bleiben trotz ihrer Verbreitung geschlossene und geheime Institutionen. Eben dadurch sind sie definiert. Und ungeachtet einiger Lehrsätze, die den Themen der entstehenden Philosophie verwandt sind, behält die Offenbarung in den Mysterien notwendigerweise den Charakter eines Privilegs, das sich der Diskussion entzieht. Die Philosophie dagegen sprengt allmählich den Rahmen der Bruderschaft, in der sie entstanden ist. Ihre Botschaft beschränkt sich nicht länger auf eine Gruppe oder Sekte. Mittels Wort und Schrift wendet sich der Philosoph an die ganze Stadt, an alle Städte; er präsentiert seine Offenbarungen einer uneingeschränkten Öffentlichkeit. Indem er das »Mysterium« auf den Marktplatz, in die Agora trägt, macht er es zum Gegenstand einer öffentlichen und kontradiktorischen Debatte, bei der schließlich die dialektische Argumentation den Sieg über die übernatürliche Erleuchtung davontragen wird⁴⁶.

Diese allgemeinen Bemerkungen finden in ausführlichen Darlegungen ihre Bestätigung. G. Thomson⁴⁷ hat darauf hingewiesen, daß Thales und Anaximander, die Gründer der milesischen Schule, mit den *Thelidai*, einem Priesterclan von hohem Adel, verwandt waren. Die *Thelidai* sind ihrerseits ein Zweig der *Kadmeioi*, einer thebanischen Familie von Priesterkönigen phönizischen Ursprungs. Die astronomischen und kosmologischen Studien der ersten Philosophen konnten also eine alte heilige Tradition orientalischen Ursprungs durch Verbreitung in der Polis umsetzen.

Noch anschaulicher ist das Beispiel Heraklits. In seiner Sprache erinnert alles – der hieratische und antithetische Stil; der Gebrauch von Wortspielen; die bewußt rätselhafte Form – an die in den Mysterien und vor allem in Eleusis verwendeten liturgischen Formeln. Nun ist Heraklit ein Nachkomme des Androklos, des Gründers von Ephesos und Führers der ionischen Wanderung, dessen Vater wiederum Kodros, König von Athen, gewesen war. Er wäre selbst König geworden, hätte er nicht zugunsten seines Bruders auf den Thron ver-

zichtet. Er gehört also jener Königsfamilie von Ephesos an, welche neben dem Recht auf Purpurgewand und Szepter das Privileg des Priesteramtes der Demeter Eleusinia bewahrt hatte. Aber obwohl Heraklit an die eleusinischen *legómena* und die orphischen *hieroi logoi* anknüpft, ist der Logos bei ihm nicht länger für bestimmte Personen reserviert, sondern ist im Gegenteil das allen Menschen Gemeinsame, jenes »Universale«, auf das sich alle gleichermaßen stützen müssen, »so wie die Stadt auf das Gesetz«.

III.

Der Zusammenhang zwischen der Geburt der Philosophie und der Heraufkunft des Stadtbürgers braucht uns nicht zu überraschen, denn die Stadt verwirklicht auf der gesellschaftlichen Ebene jene Trennung von Natur und Gesellschaft, die auf der geistigen Ebene die Voraussetzung des rationalen Denkens bildet. Mit Entstehung der Stadt löst sich die politische Ordnung von der kosmischen Organisation und erscheint nun als menschliche Institution, die zum Gegenstand beunruhigter Überlegungen und leidenschaftlicher Diskussionen wird. In dieser Auseinandersetzung, die nicht nur theoretisch ist, sondern in der sich die Gewalt verfeindeter Gruppen entlädt, interveniert die entstehende Philosophie aufgrund ihrer Kompetenz. Die »Weisheit« befähigt den Philosophen, Vorschläge zur Beseitigung der Folgen des Umsturzes zu machen, welche durch die Anfänge einer merkantilen Ökonomie ausgelöst wurden. Von ihm verlangt man die Bestimmung eines neuen politischen Gleichgewichts, das die verlorene Harmonie wiederzufinden erlaubt und die soziale Einheit und Stabilität wiederherzustellen vermag – und zwar durch »Versöhnung« jener Kräfte, deren Antagonismus die Polis zu zerreißen droht. Griechenland verbindet die ersten Gesetzesentwürfe, die ersten Ansätze für eine politische Verfassung mit den Namen seiner Weisen. Hier wird nochmals deutlich, wie der Philosoph die Aufgaben des Königspriesters übernimmt, der zu einer Zeit, als Natur und Gesellschaft noch ungeschieden waren, über beide zugleich gebot. Aber der geistige Umbruch drückt sich im politischen Denken des Philosophen nicht weniger stark aus als in seinen Kosmologien. Denn nach ihrer Trennung werden Natur und Gesell-

schaft gleichermaßen zum Gegenstand einer positiven und abstrakten Reflexion. Die soziale Ordnung, die menschlich geworden ist, fügt sich einer rationalen Verarbeitung ebenso wie die natürliche Ordnung, die *phýsis* wurde. Bei Solon zum Beispiel läßt sich das am Begriff des *métron* zeigen, dem »rechten Maß«, das die Entscheidung des *Nomotheten* den rivalisierenden Fraktionen auferlegen muß, indem es ihren übertriebenen Ansprüchen Schranken setzt. Bei den Pythagoreern wird das im Begriff der *homónoia* deutlich, der zahlenmäßigen Übereinstimmung, welche die Harmonie der Gesetze und ihre Verschmelzung zu einer neuen Einheit verwirklichen soll⁴⁸.

Die alte Idee einer Sozialordnung, die auf einer Verteilung, einer Wiederverteilung (*nómos*) der Ehren und Privilegien an getrennte Gruppen basiert, die sich innerhalb der politischen Gemeinschaft genauso gegenüberstehen wie die elementaren »Gewalten« im Kosmos, entwickelt sich nach dem 6. Jahrhundert zum abstrakten Begriff der *isonomía*, der Gleichheit der Individuen vor dem Gesetz, die sich alle in gleicher Weise als Bürger ein- und derselben Stadt definieren⁴⁹.

Wie die Philosophie aus dem Mythos und der Philosoph aus dem Magier, so geht die Polis aus der alten gesellschaftlichen Organisationsform hervor: sie zerstört sie zwar, erhält aber gleichzeitig den Bestand und transformiert die Stammesorganisation in ein System, das ein positiveres und abstrakteres Denken impliziert. Nehmen wir zum Beispiel die Reform des Kleisthenes⁵⁰: Die vier ionischen Stämme Attikas, die nach Aristoteles den vier Jahreszeiten entsprachen, wurden ersetzt durch eine institutionelle Struktur, die erst im eigentlichen Sinne politische Probleme zu lösen erlaubte. Er gliederte die Bevölkerung in zehn Stämme, deren jeder aus drei *trittyes* (oder Bezirken) mit verschiedenen *démoi* besteht. Trittyen und Demen sind rein geographische Einheiten, sie vereinigen Bewohner der gleichen Gebiete und nicht Blutsverwandte wie prinzipiell die alten Clans und Phratrien, die allerdings am Rande der Stammesorganisation und auf einer anderen als der städtischen Organisationsebene intakt bleiben. Die drei Trittyen, aus denen jeder Stamm gebildet ist, rekrutieren sich aus der Bevölkerung der Küste, des Binnenlandes und des Stadtgebietes. Durch dieses absichtliche Amalgam realisiert der

Stamm die politische Einheit, ein Gemisch (wie Aristoteles sagt¹¹) der verschiedenen Bevölkerungsgruppen und Belange, aus denen die Stadt sich zusammensetzt. Die künstliche administrative Organisation war mit einer künstlichen Kalenderreform verbunden. Zwar wurde der alte Mond-Sonne-Kalender im religiösen Leben der Gemeinschaft beibehalten; aber das Verwaltungsjahr wurde in zehn Perioden von je sechsunddreißig oder siebenunddreißig Tagen eingeteilt, die den zehn Stämmen entsprachen. Gleichzeitig wurde der Rat der Vierhundert auf fünfhundert erhöht – fünfzig aus jedem der zehn Stämme. Diese zehn aus den Stämmen gebildeten Gruppen von je fünfzig Bürgern wirkten in turnusmäßigem Wechsel das Jahr über als ständiger Ausschuß des Rates.

Die Kohärenz und Klarheit der Reformen des Kleisthenes tragen die charakteristischen Züge der neuen Art zu denken, die sich in der politischen Struktur der Polis ausdrückt. Sie sind jenen vergleichbar, die auf einer anderen Ebene mit der Entstehung der Philosophie den Übergang vom Mythos zur Vernunft bestimmen. Die Einführung eines Zivilkalenders, der den Zwecken der Verwaltung gerecht wird und von der Mond-Sonnen-Zeit gänzlich abweicht, und der Verzicht auf eine zahlenmäßige Entsprechung von Stämmen und kosmischen Jahreszeiten setzen die Trennung von Natur und Gesellschaft ebenso voraus, wie sie sie weiter vorantreiben. Ein neuer positiver Geist inspiriert diese Reformen, die weniger danach trachten, zwischen der Stadt und der heiligen Ordnung des Universums eine Harmonie herzustellen, als vielmehr versuchen, konkrete politische Ziele durchzusetzen. Die Abstraktionsanstrengungen lassen sich auf allen Ebenen feststellen: in der administrativen Gliederung, die nicht länger auf Blutsbanden, sondern auf abgegrenzten und definierten territorialen Gebieten beruht; in der willkürlichen Wahl der Zahlen, um mit Hilfe einer mathematischen Entsprechung die gesellschaftlichen Aufgaben gerecht unter die Menschengruppen und Zeitperioden aufzuteilen. Selbst die Weise, in der Stadt und Bürger definiert sind, zeigt das: die Stadt identifiziert sich nicht länger mit einer herausragenden Persönlichkeit, sie organisiert sich nicht länger um eine bestimmte Tätigkeit, ist nicht länger einer besonderen Familie verpflichtet, sondern sie ist die Form, die die vereinigte Bürgerschaft

annimmt, die nun ihre Mitglieder unabhängig von ihrer Person, ihrer Herkunft und ihrem Beruf erfaßt. In der Ordnung der Stadt definiert sich der soziale Zusammenhang, abstrakt konzipiert und losgelöst von den persönlichen und familiären Bindungen, in den Termini von Gleichheit und Identität.

Aber nicht nur in den politischen Strukturen zeichnen sich geistige Veränderungen ab, jenen analog, die (sobald man sie auf das Gebiet der Philosophie allein beschränkt) die unbegreifliche Ankunft einer geschichtslosen Vernunft zu bewirken scheinen. Abgesehen vom Recht und von der Kunst, belegt auch eine ökonomische Institution wie das Geld Veränderungen, die nicht ohne Beziehung zum Entstehen des rationalen Denkens sind. Erinnern wir nur an die Studie von L. Gernet über die mythischen Implikationen des Wertes in den alten prämonetären Symbolen Griechenlands.¹² Das *ágalma* (Vasen, Schmuck, Tripoden, Kleider), Produkt einer Luxusindustrie, erfüllt die Rolle des Tauschmittels in einer Art von noblem Handel: über dieses Mittelglied vollzieht sich die Zirkulation der beweglichen Vermögen. Aber in diesem prämonetären System zeichnet sich die Tauschfunktion noch nicht als unabhängige Kategorie ab, die geeignet wäre, zum Gegenstand der positiven Erkenntnis eines im eigentlichen Sinne ökonomischen Denkens zu werden. Der Wert eines kostbaren Objekts bleibt integrierter Bestandteil jener übernatürlichen Kräfte, mit denen es in der Vorstellung ausgestattet ist. Das *ágalma* ist das Vehikel jener heiligen Kräfte, sozialen Privilegien und Abhängigkeitsverhältnisse unter den Menschen, die alle in dem gleichen Symbolismus des Reichtums verschmolzen sind; dessen Zirkulation durch Schenkung oder Tausch überträgt nicht nur einen Besitzanspruch, sondern verpflichtet gleichzeitig die Personen und setzt religiöse Kräfte frei.

Das Geld im eigentlichen Sinne, das gemünzte, gestempelte und vom Staat verbürgte Geld, ist eine griechische Erfindung des 7. Jahrhunderts¹³. Es hat auf einer ganzen Reihe von Ebenen eine revolutionierende Rolle gespielt und den Prozeß beschleunigt, dessen Ergebnis es selber war: die Entwicklung eines Handelssektors in der griechischen Wirtschaft, der sich auf einen Teil der gängigen Konsumgüter erstreckte. Es hat die Entstehung sowohl einer neuen Art von Reichtum (radikal

unterschieden von jener an Land- oder Viehbesitz) als auch einer neuen Klasse von Reichen ermöglicht, deren Handlungsweise für die politische Reorganisation der Polis entscheidend war. Es hat auf psychologischer wie moralischer Ebene einen wahren Schock ausgelöst, dessen dramatisches Echo in der Dichtung eines Theognis oder eines Solon nachklingt⁵⁴. Das gesamte traditionelle Bild der *areté*, der menschlichen Vollkommenheit, findet sich in Frage gestellt, wenn das Geld den Menschen macht, wenn der Mensch nur mehr die unstillbare Begierde nach Reichtum verkörpert. Und das Geld im strengen Sinne ist nicht mehr wie im Orient ein Barren wertvollen Metalls, den man gegen jede Art von Ware tauscht, weil er unversehr bleibt und ohne Schwierigkeiten zirkuliert, sondern es ist ein soziales Zeichen, Äquivalent und universelles Maß des Wertes geworden. Der allgemeine Gebrauch des gemünzten Geldes führt zur Bildung eines neuen, positiven, quantifizierten und abstrakten Wertbegriffs.

Um die Tragweite dieser geistigen Innovation zu erfassen, genügt der Vergleich von zwei extremen Einstellungen. Zuerst die Vorstellung, die ein Begriff wie τόκος (mit der Bedeutung: Zinsen, Gewinne, die das Geld abwirft) enthält: Durch seine Wurzel τεκ - »gebären, erzeugen« - assimiliert dieser Begriff den Ertrag des Kapitals mit dem Nachwuchs des Viehs, das sich mit den Jahreszeiten durch eine natürliche Reproduktion nach Ordnung der *phýsis* vermehrt⁵⁵. In der aristotelischen Theorie wird dann die Reproduktion des Geldes durch Profit und Wucher zum Prototyp eines naturwidrigen Phänomens; das Geld ist ein Artefakt des Menschen, das um der Bequemlichkeit des Tausches willen zwischen an sich völlig verschiedenen Werten den Schein eines gemeinsamen Maßes errichtet. In der Institution des Geldes mehr noch als in jener der Stadt ist eine Rationalität am Werk, die mit rein menschlichen Artefakten jongliert und die die Domäne des *nómos* zu definieren gestattet.

Hat man aber das Recht, darüber hinauszugehen und mit G. Thomson anzunehmen, daß es eine direkte Beziehung gibt zwischen den wichtigsten Kategorien der Philosophie - Sein, Wesen, Substanz - und wenn nicht dem Geld selbst, so doch dem abstrakten Warencharakter, den das Geld durch Kauf und Verkauf der ganzen Mannigfaltigkeit der auf dem Markt

getauschten konkreten Dinge verleiht?⁵⁶ Bereits eine theoretische Position wie die des Aristoteles scheint uns eine Warnung zu sein vor der Versuchung einer allzu mechanischen Transposition der Begriffe von einer Ebene des Denkens auf die andere⁵⁷. Für Aristoteles definiert der Gebrauchswert, der Zweck eines Produkts, das Wesen eines natürlichen oder künstlichen Gegenstandes, während sein Tauschwert nicht der Realität, der *ousia*, entstammt, sondern einer bloßen gesellschaftlichen Illusion.⁵⁸ Nur ein Sophist wie Protagoras kann die Ansicht verteidigen, daß die Realität des Dinges gerade in dem Wert greifbar werde, den die Menschen durch Bewertungen in Geldform konventionell festsetzen. Der Relativismus des Protagoras, der sich in einer Formel wie »Der Mensch ist das Maß aller Dinge« ausdrückt, übersetzt die Vorstellung, daß das Geld, reiner *nómos*, Konvention des Menschen, das Maß aller Werte ist. Es bleibt aber sehr bezeichnend, daß bei Platon, dessen Philosophie das Denken von Pythagoras und Parmenides weiterführt, eben die Figur des Sophisten jenen Menschen symbolisiert, der auf der Stufe des Nicht-Seins verharrt und sich gleichzeitig als ein Schacherer mit kaufmännischen Absichten gibt.⁵⁹

Es ist richtig, daß der Terminus *ousia*, der im philosophischen Vokabular »Wesen«, »Substanz« bezeichnet, auch »Erbe« und »Reichtum« bedeutet. Aber wie L. Gernet gezeigt hat, unterstreicht diese Analogie lediglich die entgegengesetzten Richtungen, welche das Denken in philosophischer Perspektive einerseits und auf der Ebene von Recht und Wirtschaft andererseits eingeschlagen hat.⁶⁰ Im ökonomischen Sinne steht *ousia* zuerst und vor allem für κλήρος, das Land, als dem lange Zeit unveräußerlichen Erbteil, das so etwas wie die sichtbare Substanz einer Familie ausmacht. Dieser Art von sichtbarem Gut, οὐσία φανερά, steht (einer gebräuchlichen, wenn auch etwas schwankenden Unterscheidung zufolge) die Kategorie des verborgenen Gutes, οὐσία ἀφανής, gegenüber, das manchmal neben den ausstehenden Schulden und Hypotheken auch das Bargeld umfaßt. Diese Dichotomie verweist auf die unterschiedlichen Ebenen, auf denen die Begriffe angesiedelt sind: das Geld ist im Verhältnis zum sichtbaren, festen, beständigen und substantiellen Land entwertet, das allein vollen Realitätsgehalt besitzt und dessen »Preis« sich nach

emotionalen und religiösen Wertmaßstäben richtet. Auf dieser Stufe des gesellschaftlichen Denkens befinden sich »Sein« und »Wert« auf der Seite des Sichtbaren, während das Verborgene, das Abstrakte, ein rein menschliches Element von Illusionärem, wenn nicht von Unordnung in sich zu schließen scheint. Andererseits wird im philosophischen Denken derselbe Begriff der *ousia* in Opposition zur sichtbaren Welt entwickelt. Die Realität, das Beständige und Substantielle gehen auf die Seite dessen über, was man nicht sieht; das Sichtbare wird Schein im Gegensatz zum wahrhaft Realen, zur *ousia*.

Ein anderer Terminus spiegelt die Abstraktionsleistung wider, die durch kaufmännische Erfahrung und den Umgang mit Geld vorangetrieben wird. Τὰ χρήματα bezeichnen gleichzeitig die Dinge, die Realität im allgemeinen, und die Güter, vor allem flüssiges Geld. Aristoteles schreibt: »Wir nennen Güter (χρήματα) all jene Dinge, deren Wert durch Geld gemessen wird.«⁶¹ Hier läßt sich erkennen, wie der Gebrauch von Geld das alte, qualitative und dynamische Konzept des Dinges als *phýsis* durch einen abstrakten, quantitativen und ökonomischen Begriff des Dinges als Ware zu substituieren vermochte. Doch ist doppelte Vorsicht geboten. Zunächst, was die chronologische Reihenfolge anlangt: dieses Zeugnis eines merkantilen Rationalismus stammt aus dem 4. Jahrhundert, nicht aus der Zeit der Anfänge des philosophischen Denkens. Es verdeutlicht eher die Reflexion gewisser Sophisten als die Anschauungen eines Pythagoras, Heraklit oder Parmenides⁶². Andererseits gehören die χρήματα (um einen religiösen Ausdruck zu verwenden, der auch in philosophischer Perspektive nicht fehl am Platz ist) zur Erde als Jammertal, zur irdischen Welt. Die *ousia* hingegen, die für den Philosophen die Realität konstituiert, gehorcht einer anderen Ordnung, sie findet sich weder auf der Ebene der Natur noch auf jener der monetären Abstraktion. Wie wir gesehen haben, verlängert sie jene unsichtbare Welt, die das religiöse Denken offenbart, jene feste und beständige Realität, die mehr »Sein« und nicht (wie das Geld) weniger »Sein« als die *phýsis* hat.

Müssen wir also den Schluß ziehen, daß die Philosophie dem von der Religion übernommenen Begriff des unvergänglichen und unsichtbaren Seins eine im praktischen Umgang mit dem Geld erworbene Form der rationalen und positiven Reflexion

verleiht? Das wäre wohl zu einfach. Das Sein des Parmenides ist im Denken des Philosophen nicht bloßer Reflex des Tauschwertes; es überträgt nicht direkt und ungebrochen die Abstraktion des monetären Zeichens in den Bereich des Realen. Das Sein des Parmenides ist »Eins«, und diese Einheit als eine seiner wesentlichen Eigenschaften unterscheidet es vom Geld nicht weniger als von der sinnlichen Realität.

In der Sprache der Ionier drückt sich das Reale noch im Plural aus: τὰ ὄντα, die Dinge, die existieren, so wie sie uns in ihrer konkreten Vielfalt gegeben sind. Wie W. Jaeger anmerkt, sind es die natürlichen, momentan gegenwärtigen Realitäten, die die Physiker interessieren und um deren Begründung sie sich bemühen⁶³. Das Sein nimmt für sie die sichtbare Gestalt einer Vielzahl von Dingen an, und zwar ungeachtet ihres Ursprungs oder Prinzips. Dagegen erscheint das Sein bei Parmenides zum ersten Mal im Singular: τὸ ὄν. Es handelt sich nicht mehr um bestimmte Formen von Seiendem, sondern um das Sein im allgemeinen, in seiner Gesamtheit und Einzigartigkeit. Dieser Wandel im Vokabular zeigt die Entstehung eines neuen Seinsbegriffes an: nicht mehr die verschiedenen Gegenstände menschlicher Erfahrung, sondern das intelligible Objekt des Logos drücken sich übereinstimmend mit seiner Forderung nach Widerspruchsfreiheit in der Sprache aus. Diese Abstraktion eines rein intelligiblen Seins, das Vielzahl, Teilung und Veränderung ausschließt, konstituiert sich im Gegensatz zur sinnlichen Realität und ihrem ständigen Werden. Überdies bildet es einen Kontrast zu einem Realitäts-typus wie dem des Geldes, das nicht nur in gleichem Maße wie die natürlichen Dinge Mannigfaltigkeit zuläßt, sondern darüber hinaus prinzipiell eine unbeschränkte Möglichkeit der Vervielfältigung in sich schließt. Aus dem parmenideischen Sein lassen sich weder »Münzen schlagen«, noch ist es dem Werden gegenüber empfänglich.

Das heißt aber, daß der philosophische Begriff des Seins sich nicht über monetäre Praxis oder kaufmännisches Handeln herausgebildet hat. In ihm findet das gleiche Streben nach Einheit, das gleiche Suchen nach einem Prinzip der Stabilität und Dauer seinen Ausdruck, das zu Beginn der Städtebildung auch im sozialen und politischen Denken bezeugt ist und das sich darüber hinaus in einigen Strömungen des religiösen

Lebens wie etwa dem Orphismus wiederfindet. Allerdings drückt sich dieses Streben nach dem Einen und Identischen im Rahmen neuer und im eigentlichen Sinne philosophischer Probleme aus, die dann entstehen, wenn die alte Frage: »Wie entsteht die Ordnung aus dem Chaos?« in einen anderen Typ von Aporien überführt wird: »Was gibt es Unveränderliches in der Natur? Was ist der Urgrund der Wirklichkeit, ἀρχή? Wie können wir diesen erfassen und ausdrücken?« Der Apparat von mythischen Begriffen, den die Physiker Ioniens von der Religion geerbt hatten (*génésis*, Liebe, Haß, Vereinigung und Kampf der Gegensätze), vermochte nicht länger den Anforderungen einer Untersuchung zu genügen, die in einer rein profanen Sprache den beständigen Grund des Seins zu bestimmen suchte. Die Lehre des Parmenides markiert den Zeitpunkt, in dem der Widerspruch zwischen der sich verändernden Welt der Sinne (der ionischen Welt der *phýsis* und der *génésis*) und der normativen Logik des Denkens ausgesprochen wird. Die mathematische Reflexion hat in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle gespielt. Aufgrund ihrer Beweismethodik und des idealen Charakters ihrer Gegenstände erlangte sie Modellwert. Beim Versuch der Anwendung von Zahl auf Raum entstand auf ihrem eigenen Terrain das Problem der Beziehung zwischen dem Einen und dem Vielfachen, zwischen dem Identischen und dem Verschiedenen; rigoros formulierte sie dieses Problem in logischen Termini. Damit trug die mathematische Reflexion zur Denunziation der Irrationalität von Bewegung und Vielfalt und zu einer klaren Formulierung der theoretischen Schwierigkeiten von Urteil und Zuordnung bei. So konnte sich das philosophische Denken von den zufälligen Formen der Sprache, in denen es sich ausdrückte, lösen und diese einer ersten kritischen Analyse unterziehen: neben den Worten, ἔπεα, wie sie der gemeine Mann verwendet, gibt es nach Parmenides eine der diskursiven Rede immanente Vernunft, einen λόγος, der in der absoluten Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch besteht: das Sein ist, das Nicht-Sein ist nicht⁶⁴. In dieser kategorischen Gestalt besiegelt das neue Prinzip, welches dem rationalen Denken zugrunde liegt, den Bruch mit der alten Logik des Mythos. Zugleich jedoch findet sich das Denken wie mit einem Axtschlag von der physischen Wirklichkeit

getrennt: die Vernunft kann keinen anderen Erkenntnisgegenstand haben als das unveränderliche und identische Sein. Nach Parmenides wird die Aufgabe der griechischen Philosophie darin bestehen, durch eine genauere und verfeinerte Definition des Prinzips vom Widerspruch die Verbindung zwischen dem rationalen Universum der diskursiven Rede und der sinnlichen Welt der Natur wiederherzustellen⁶⁵.

Wir haben die beiden charakteristischen Momente des neuen griechischen Denkens in der Philosophie aufgezeigt: zum einen die Verwerfung des Übernatürlichen und Wunderbaren in der Erklärung der Phänomene; zum anderen den Bruch mit einer Logik der Ambivalenz und die Suche nach einer inneren Kohärenz der Rede durch eine scharfe Definition der Konzepte, eine klare Abgrenzung der Ebenen des Wirklichen und eine strenge Befolgung des Prinzips der Identität. Diese Neuerungen, die eine erste Form von Rationalität bedeuten, sind kein Mirakel. Es gibt keine unbefleckte Empfängnis der Vernunft. Die Entstehung der Philosophie ist (wie Cornford gezeigt hat) eine historische Tatsache, die in der Vergangenheit wurzelt und deren Herausbildung sich ebenso aus dem Vergangenen wie gegen es vollzieht. Dieser geistige Wandel erscheint gleichzeitig und im Zusammenhang mit Veränderungen, die zwischen dem 7. und 6. Jahrhundert auf allen Ebenen der griechischen Gesellschaft vorstatten gehen: in den politischen Institutionen der Polis, im Recht, im wirtschaftlichen Leben, im Geldwesen. Aber Gleichzeitigkeit und gegenseitige Abhängigkeit bedeuten nicht simplen Reflex. Wenn die Philosophie generelle Programme vertritt, so aufgrund von Problemen, die für sie spezifisch sind: die Natur des Seins, Beziehung zwischen Sein und Denken. Um diese zu lösen, muß sie eigene Konzepte entwerfen und eine ihr eigene Rationalität herausbilden. Bei diesem Versuch hat sie sich wenig auf die sinnliche Realität gestützt, sie hat der Beobachtung natürlicher Phänomene nicht viel entnommen, sie hat keine Experimente gemacht. Ja, der Begriff des Experimentierens ist ihr fremd geblieben. Ihre Vernunft ist noch nicht unsere Vernunft, jene experimentelle Vernunft der modernen Wissenschaft, die auf Tatsachen und deren theoretische Systematisierung ausgerichtet ist. Sie hat wohl eine Mathematik hervorgebracht, also eine erste Formalisierung der sinnlichen

Anschauung; aber sie hat gerade nicht versucht, diese zur Erforschung der physischen Realität zu verwenden. Zwischen dem Mathematischen und dem Physikalischen, dem Kalkül und dem Experiment fehlte die Verknüpfung: die Mathematik bleibt der Logik verpflichtet⁶⁶. Für das griechische Denken repräsentiert die Natur den Bereich des Ungefähren, auf den sich weder exaktes Maß noch strenges Urteil anwenden lassen⁶⁷. Die Vernunft entdeckt sich nicht in der Natur; sie ist der Sprache immanent. Sie bildet sich nicht an den Techniken, die auf die Dinge einwirken, sondern konstituiert sich durch Aufarbeitung und Studium der verschiedenen Möglichkeiten der Einflußnahme auf die Menschen, all jener Techniken also, deren gemeinsames Instrument die Sprache ist: die Kunstfertigkeit des Advokaten, des Gelehrten, des Rhetorikers, des Politikers⁶⁸. Die griechische Vernunft erlaubt, in positiver, reflektierter und methodischer Weise auf die Menschen einzuwirken, nicht auf die Natur. In ihrer Begrenztheit wie in ihren Errungenschaften ist sie eine Tochter der Polis.

Aus dem Französischen von Claudia Honegger.

Anmerkungen

- 1 Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London 1920³, S. v.
- 2 Diese Interpretation findet sich noch bei B. Snell, dessen Perspektive allerdings historisch ist. Vgl. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1948².
- 3 Burnet, J., *Greek Philosophy, Thales to Plato*, London 1914. Wie C. Ramnoux geschrieben hat, rettet nach Burnet die ionische Physik Europa vor dem religiösen Geist des Orients: es wäre das Marathon des geistigen Lebens (*Les interprétations modernes d'Anaximandre*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1954).
- 4 *Ilias*, XV, 189–194.
- 5 Cornford, F. M., *Principium Sapientiae*, Cambridge 1952, S. 159–224. Vgl. Thomson, G., *Studies in Ancient Greek Society*, Bd. 2, *The First Philosophers*, London 1955; dt. *Forschungen zur altgriechischen Geschichte*, Bd. 2, *Die ersten Philosophen*, Berlin 1961, S. 111–139. Im folgenden wird auf die dt. Ausgabe verwiesen.
- 6 Hesiod, *Theogonie*, 820–871.
- 7 Wie E. R. Dodds anmerkt, der das Manuskript von Cornford durchgesehen und herausgegeben hat, wird die Hypothese einer Verbindung zwischen den kosmologischen Mythen der *Theogonie* Hesiods und einem babylonischen mythisch-rituellen Komplex bekräftigt durch die kürzliche Publikation eines hettitischen Textes,

der Epopöe des Kumarbi, der die Verbindung zwischen den beiden Versionen herstellt (Cornford, F. M., a.a.O., S. 249, Anm. 1). Auch Thomson betont die Vermittlerrolle, die eine phönizische Fassung des Mythos spielen konnte, deren Nachklang sich zu einem späten Zeitpunkt bei Philon von Byblos findet (Thomson, G., a.a.O., S. 112 und 122).

8 In Babylon wird der Ritus alle Jahre während jener elf Tage gefeiert, die am Ende des Mondjahres hinzugefügt werden, um dieses mit dem Sonnenjahr zusammenfallen zu lassen. Durch die genaue Kenntnis der Jahreszeiten ermöglichen diese Tage die Voraussicht und Organisation der Verteilung der Feldarbeiten. Diese elf Tage »außerhalb der Zeit« wurden um die Frühlings-Tagundnachtgleiche vor Beginn der Arbeiten eingeschoben. Über die Beziehungen zwischen der Funktion des Königs, der Entwicklung der Landwirtschaft, der Kontrolle der Jahreszeiten dank der Erfindung des Sonnen- bzw. Mondsonnen-Kalenders finden sich interessante Hinweise bei Thomson, a.a.O., S. 52–71.

9 Hesiod, *Theogonie*, 116 ff.

10 Ebd., 132. Vgl. Cornford, a.a.O., S. 194 ff.; Thomson, a.a.O., S. 120.

11 Das Jahr umfaßt vier Jahreszeiten wie das Universum vier Elemente. Der Sommer entspricht der Wärme, der Winter der Kälte, der Frühling der Trockenheit, der Herbst der Feuchtigkeit. Im Laufe des Jahreszyklus dominiert jede »Gewalt« für einen Augenblick, um nachher der Zeitordnung folgend den Preis für ihre »ungerechte Aggression« zu zahlen (Anaximander), indem sie ihrerseits dem entgegengesetzten Prinzip den Platz räumen muß. Durch diese alternierende Bewegung von Vorstoß und Rückzug kommt das Jahr periodisch zu seinem Ausgangspunkt zurück. Auch der menschliche Körper enthält einer hippokratischen Abhandlung zufolge (*Hippokr., Nat. Hom.* 7.) vier Säfte, die mit dem Wechsel der Jahreszeiten nacheinander dominieren. Vgl. Cornford, a.a.O., S. 168 ff.; Thomson, a.a.O., S. 99.

12 Der Kampf der Gegensätze (bei Heraklit durch *Pólemos*, bei Empedokles durch *Neikos* versinnbildlicht) drückt sich bei Anaximander durch die Ungerechtigkeit aus, *adikia*, die alle wechselseitig aneinander verüben. Die Anziehung und Vereinigung der Gegensätze (bei Hesiod durch *Eros*, bei Empedokles durch *Philia* dargestellt) werden bei Anaximander durch die Interaktion der vier Prinzipien nach ihrer Trennung ausgedrückt. Wenn die Glut der Sonne das feuchte Gefäß der Erde erwärmt, werden so die ersten Kreaturen geboren. – Diese Denkweise, die man eine Logik der Entgegensetzung und der Komplementarität nennen könnte, muß nach Thomson (S. 28, 57, 99) in Beziehung gesetzt werden zur archaischen aller Sozialstrukturen, nämlich zur Komplementarität der zwei exogamen, untereinander heiratenden Clans innerhalb des Stammes. Der Stamm, schreibt G. Thomson, war eine Einheit der Gegensätze (S. 29).

Cornford hat aufgezeigt, daß die zyklische Konzeption bei den Miletern ebenfalls fortdauert. Der Kosmos kommt wie das Jahr zu seinem Ausgangspunkt, der primordialen Einheit zurück. Das Unbegrenzte, *ápeiron*, ist nicht nur Ursprung, sondern auch Ende der geordneten und differenzierten Welt. Es ist das Prinzip (*arché*), unendliche, unerschöpfliche, ewige Quelle, aus der alles kommt und in die alles zurückkehrt. Das Unbegrenzte ist »Zyklus« im Raum und in der Zeit.

13 Cornford, a.a.O., S. 187–88.

14 Sehr überzeugend ist der Abschnitt, in dem Thomson den achtjährigen Zyklus, der in Griechenland dazu bestimmt war, den Kalender mit dem Sonnenjahr in Einklang zu bringen, mit den archaischen Formen des Königtums verknüpft. Alle acht Jahre pflegte sich Minos, der König von Knossos, in die Höhle des Zeus zurückzuziehen, um sich mit seinem Gott zu besprechen. Alle acht Jahre wurde die

Stellung der spartanischen Könige durch die Ephoren, die zuvor die Sterne befragt hatten, bestätigt (S. 99 ff.). Die achtjährigen Feste Thebens (die Daphnaphorien) und Delphis (die Stepteria) standen sowohl mit dem Kalender als auch mit dem König-tum in enger Beziehung.

15 Diese Erinnerung ist bei Homer noch lebendig (*Od.* XIX, 109); aber für die Sage des Salmeoneus dient die Figur des Königpriesters und Wetterzauberers nur noch der Illustration des Themas der menschlichen *hybris* und ihrer Bestrafung durch die Götter.

16 Gelegentlich wirkt auch er noch. So kannte Empedokles die Kunst, die Winde anzuhalten und Regen in Trockenheit zu verwandeln. Vgl. Gernet, L., *Les origines de la philosophie*, in: *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, 183, 1945, S. 9.

17 Jaeger, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; Cornford, a.a.O., S. 259. Das von Cornford gewählte Beispiel der Gaia ist übrigens nicht sehr glücklich. Wie Aristoteles schreibt, haben die Miletier im allgemeinen der Erde in ihrer Physik keine erste Rolle zugewiesen (*Meta.*, A, 8, 989 ff.). Zudem trägt Gaia als göttliche Macht kaum menschliche Züge.

18 Vgl. Snell, B., a.a.O., S. 217 ff.

19 Die menschliche Seele ist ein Stück der Natur, sie ist aus dem Stoff der Elemente geschaffen. Das Göttliche ist der Fundus der Natur, das unerschöpfliche Gewebe, der sich ständig bewegend Grund, auf dem sich ohne Ende die Formen einzeln und auslösen.

20 Cornford, a.a.O., S. 180-81.

21 Der Rückgriff auf ein technisches Modell bedeutet für sich genommen noch keinen geistigen Umbruch. Der Mythos bedient sich wie das rationale Denken technischer Bilder. Es genügt, an den Stellenwert zu erinnern, den die mythische Einbildungskraft Verfahren wie dem Schmelzen, Spinnen, Weben, Modellieren, dem Rad, der Waage usw. zuweist. Aber auf dieser Denkstufe dient das technische Modell der Charakterisierung einer bestimmten Tätigkeit oder Funktion eines Agenten: die Götter spinnen das Geschick und wägen die Schicksale ab, wie die Frauen die Wolle spinnen und die Händler sie abwägen. Im rationalen Denken aber erhält das technische Bild eine neue strukturelle und nicht länger aktive Bedeutung. Es veranschaulicht die Funktionsweise eines Mechanismus und dient nicht mehr der Bestimmung irgendwelcher Handlungen. Vgl. Snell, B., a.a.O., S. 204 ff. Der Autor betont den Unterschied zwischen dem technischen Gleichnis bei Homer und bei Empedokles. Letzterer sucht nicht länger das Aktuell-Lebendige, sondern vielmehr eine Eigenschaft, eine zeitungebundene Struktur des Gegenstandes auszudrücken.

22 Siehe Jaeger, W., a.a.O., S. 130 ff.

23 P. M. Schuhl hat gezeigt, daß diesen beiden Strömungen zwei antagonistische Tendenzen der griechischen Religion und Kultur entsprechen, deren Konflikt eine treibende Kraft bei der Entwicklung der Philosophie war. Vgl. *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris 1949².

24 Snell hat das Erwachen der menschlichen Seele in der frühgriechischen Lyrik in ihren eigentlich geistigen Dimensionen der Innerlichkeit, Intensität und Subjektivität untersucht. Er betont die Neuheit der Vorstellung einer Tiefendimension des Denkens. Homer kennt Wörter wie βαθύρφων, βαθυμήτης: »tiefsinnend, tiefdenkend« nicht; er sagt πολύρφων und πολυμήτης: »vielsinnend« und »vieldenkend«. Die Vorstellung einer »Tiefe« des Geistig-Seelischen (Gefühl, Reflexion, Erkenntnis) taucht nicht erst bei Heraklit, sondern schon in der archaischen Lyrik auf

(S. 32 ff.).

25 Die für das religiöse Denken fundamentale Antithese von φανερά: den sichtbaren Dingen; und ἄδηλα: den unsichtbaren Dingen, findet sich in der Philosophie, in der Wissenschaft und in der juristischen Unterscheidung von wahrnehmbaren und nicht-wahrnehmbaren Gütern wieder. Vgl. Schuhl, P. M., *Adela*, in: *Homo. Etudes philosophiques*, I, Toulouse 1953, S. 86-94; Gernet, L., *Choses visibles et choses invisibles*, in: *Revue philosophique*, 1956, S. 79-87.

26 In der Religion drückt der Mythos eine essentielle Wahrheit aus: er ist authentisches Wissen, Modell der Realität. Im rationalen Denken kehrt sich die Beziehung um: Der Mythos ist nur mehr das Abbild des authentischen Wissens und sein Gegenstand, die Genesis, eine einfache Nachahmung des Modells, des unveränderlichen und ewigen Seins. Der Mythos bestimmt nun den Bereich des Wahrscheinlichen, des Glaubens, πίστις, im Gegensatz zur Gewißheit der Wissenschaft. Obwohl sie dem mythischen Schema zu entsprechen sucht, hat die philosophische Verdoppelung der Realität in Modell und Abbild gleichwohl den Sinn einer Entwertung des Mythos, der auf das Niveau eines Abbildes gesunken ist. Vgl. insbes. Platon, *Timaios*, 29 ff.

27 Schuhl, P. M., a.a.O., S. 151-175.

28 Farrington, B., *Greek Science*, Bd. 1, London 1944, S. 36 ff.

29 Thomson, G., a.a.O., S. 139.

30 Rohde, E., *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 Bde., Freiburg 1894 (Darmstadt 1961).

31 Holiday, W. R., *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, London 1913.

32 Cornford, a.a.O., S. 89 ff.

33 *Ilias*, I, 70; vgl. Cornford, a.a.O., S. 73 ff.

34 Die gleiche Formulierung verwendet Hesiod in der *Theogonie*, 32, 38. Prinzipiell betrifft die Seherkunst das Vergangene nicht weniger als das Zukünftige. Ein Prophet wie Epimenides beschränkte sogar seine seherische Fähigkeit ausschließlich auf die Offenbarung vergangener und unbekannt gebliebener Ereignisse (Aristoteles, *Rhet.* III; 17, 10).

35 Hesiod, *Theogonie*, 43 ff. Vgl. Cornford, a.a.O., S. 77.

36 Siehe Gernet, L., *Les origines de la philosophie*, a.a.O., S. 2.

37 Zur Beziehung zwischen Wortschatz, Bildern und Themen bei Parmenides und in der Tradition der mystischen Sekten siehe Gernet, L., a.a.O., S. 2 ff.; Thomson, G., a.a.O., S. 251 f.

38 Gernet, L., a.a.O., S. 4. Gernet unterstreicht die religiöse Bedeutung von *beatus* (eudaímon), das den höchsten Grad bezeichnet und sich in *doctus, perfectus* und *sapiens* zerlegt. Siehe auch Cornford, a.a.O., S. 110.

39 Herakl, I; vgl. Cornford, a.a.O., S. 113; Thomson, a.a.O., S. 229.

40 Gernet, L., a.a.O., S. 7; Cornford, a.a.O., S. 45-61; 76 ff.

41 Rohde, E., a.a.O., S. 278 ff.

42 Der Unterschied wird hervorgehoben von Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press 1951, S. 140 ff.

43 Vgl. Rohde, E., a.a.O., S. 283; Meuli, *Scythica*, in: *Hermès*, 1935, 121-177; Gernet, L., a.a.O., S. 8; Dodds, E. R., a.a.O., im Kapitel »Griechischer Schamanismus und Puritanismus«; Cornford, a.a.O. im Kapitel »Schamanismus«. - Cornford nimmt mit N. K. Chadwick (*Poetry and Prophecy*, Cambridge 1942, S. 12) an, daß Thrakien für Griechenland durch seine Kontakte mit den Nordgermanen und Westkelten das Bindeglied zu jenem Mantiksystem hat sein können, das dem

Schamanismus Nordasiens verwandt ist. Meuli und Dodds verweisen neben Thracien auf Skythien, mit dem Griechenland durch die Kolonisation der Küsten des Schwarzen Meeres in Berührung kam. Die nordische Herkunft von Sehern wie Aristaeas, Abaris oder Hermetimos läßt sich feststellen sowie ihre Vertrautheit mit der Welt der Hyperboreer. Zwar stammt Epimenides aus Kreta, aber nach seinem Tod wurde der Leichnam tätowiert. Wie uns Herodot berichtet, war jedoch das Tätowieren ein alter Brauch des thrakischen Adels (V, 6, 3). Zudem ist der Platz Kretas in den hyperboreischen Legenden bekannt.

44 Vgl. Gernet, L., a.a.O., S. 8. Ernst Bickel hat die Beziehung zwischen der archaischen Vorstellung von der Seele und dem Atmen unterstrichen (*Homerischer Seelenglaube*, Berlin 1925). Vgl. auch Onians, R. B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1951.

45 Siehe Gernet, L., a.a.O., S. 8.

46 L. Gernet schreibt: »Es ist richtig, daß die Pythagoreer keine »Mysterien haben, doch ist die »Philosophie« genau ein solches für sie« (S. 4). Als intellektuelle Disziplin konstituiert sich die Philosophie durch Diskussion und Kontroverse, durch die Notwendigkeit, die Argumente des Gegners zu widerlegen. Selbst wenn er nicht polemisiert, denkt der Philosoph mit Bezug auf Probleme, die von seinen Vorfahren oder Zeitgenossen gestellt wurden: er denkt in Relation auf sie. Das moralische Denken erlangt eine rationale Form an dem Tag, da Sokrates auf der Agora öffentlich mit allen Athenern darüber diskutiert, was Mut, Gerechtigkeit, Frömmigkeit sei.

47 Thomson, G., *From Religion to Philosophy*, in: *Journal of Hellenic Studies*, 73, 1953, 77–83; aufgenommen in: Ders., a.a.O., S. 103–10.

48 Ebd., S. 189 ff.

49 Siehe Gernet, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, S. 6 und 26 (unter Verweis auf Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*). E. Laroche (*Histoire de la racine nem en grec ancien*, Paris 1947) hat gezeigt, daß *nómos* zunächst eine dem *kósmos* recht nahe, religiöse und moralische Bedeutung hat: Ordnung, Anordnung, gerechte Verteilung. *Nómos* wird nach den Pisistratiden in Athen den Sinn des politischen Gesetzes annehmen und dank seiner Assoziation mit dem demokratischen Ideal der Isonomia den Terminus *thésmos* ersetzen. Das Gesetz (*nómos*) behält seinen distributiven Charakter bei, egal ob es sich auf eine absolute oder eine Proporzgleichheit stützt. *Nómos* hat noch eine zweite, im Verhältnis zu ersten zwar abgeschwächte Bedeutung: Sitte, Brauch, normativer Wert. In dieser Verwendung findet sich der Terminus zum Beispiel bei Herodot. Zwischen »politischem Gesetz« und »Sitte« kann es Verschiebungen geben, die vom philosophischen Denken vor allem der Sophisten ausgenutzt wurden.

50 Vgl. Thomson, G., a.a.O., S. 185 ff.

51 Aristoteles, *Athen. Polit.*, 21, 3.

52 Gernet, L., *La notion mythique de la valeur en Grèce*, in: *Journal de Psychologie*, 1948, 415–462.

53 Nach Herod. 1, 94, wurden die ersten Münzen von den Königen von Lydien geprägt. Siehe Schuhl, P. M., a.a.O., S. 157 ff.; Thomson, G., a.a.O., S. 159.

54 Gernet, L., *Recherches*, a.a.O., S. 21 ff.; Thomson, G., a.a.O., S. 160.

55 Siehe Gernet, L., *Le temps dans les formes archaïques du droit*, in: *Journal de Psychologie*, 1956, S. 401. Die Zinsen waren an jedem Mondwechsel fällig (vgl. Aristophanes, *Die Wolken*, 1659).

56 Thomson, G., a.a.O., S. 242 ff. Zu Parmenides schreibt er: »Das parmenidische »Eine« kann deshalb zusammen mit der später geprägten Idee des »Stoffes« als Reflex oder Projektion der Substanz des Tauschwertes bezeichnet werden« (S. 254).

57 Zum spezifischen Charakter der verschiedenen Gattungen geistiger Werke und Betätigungen: Meyerson, L., *Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit*, in: *Journal de Psychologie*, 1948, S. 28 ff.; ders., *Problèmes d'histoire psychologique des œuvres*, in: *Hommage à Lucien Febvre*, Paris 1954, Bd. 1, S. 207 ff.

58 Marx hat den Standpunkt vertreten, daß der Gebrauchswertaspekt in der ganzen klassischen Antike vorherrschend bleibt. In marxistischer Perspektive scheint uns Thomson einen Anachronismus zu begehen: Erst wenn die freie Lohnarbeit dem Kapital gegenübertritt, die Arbeitskraft selbst zur Ware wird, verallgemeinert sich die Warenform der Produkte, wird die Arbeit zu abstrakter Arbeit (*Das Kapital*, I, S. 181 ff.). Vgl. Vernant, J. P., *Travail et nature dans la Grèce ancienne*, in: *Journal de Psychologie*, 1955, 11–38. (dt. »Arbeit und Natur in der griechischen Antike«, in: Eder, K. (Hrsg.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt/Main 1973, 246–71); ders., *Les aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne*, in: *La Pensée*, 66, 1956, 80–86.

59 Vgl. Gernet, L., *Choses visibles*, a.a.O., S. 85.

60 Ebd., S. 79–87.

61 *Nikomachische Ethik*, IV, 9 b 26 (zitiert bei Gernet, L., a.a.O., S. 22).

62 »Alles verwandelt sich in Feuer und das Feuer in alle Dinge, so wie die Waren gegen Gold und das Gold gegen Waren eingetauscht wird.« Dieser berühmte Ausspruch Heraklits läßt sich m. E. noch nicht der Ebene eines merkantilen Rationalismus zuordnen.

63 Jaeger, W., a.a.O., S. 197, Anm. 2.

64 Siehe Parmenides, 18 B 8, v. 38–39; Über die Beziehung zwischen Worten und Logos bei Parmenides siehe Schuhl, P. M., a.a.O., S. 283 und 290.

65 Ebd., S. 293 ff.

66 Siehe das Vorwort von Brunschvicg, L., zu Reymond, A., *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris 1955, S. VI ff. Die platonische Theorie der Ideen-Zahlen illustriert diese Integration der Mathematik in die Logik. Eine Formulierung von J. Stenzel aufnehmend merkt A. Lautman an, daß die Ideen-Zahlen jene Prinzipien konstituieren, die den arithmetischen Einheiten ihren Ort im System zuweisen und gleichzeitig die verschiedenen Stufen der progressiven Aufteilung der Ideen erklären. »Die Teilungsschemata der Ideen im Sophisten befolgen dieselben Regeln wie die Schemata zur Erzeugung der Zahlen« (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Paris 1937, S. 152).

67 Siehe Koyré, A., *Du monde de l'à peu près à l'univers de la précision*, in: *Critique*, 1948, 806–883.

68 Zum Übergang von Rhetorik und Sophistik zur Logik siehe Romilly, J. de, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris 1956, 181–239. Die Praxis der antithetischen Reden, der Antilogien, wird durch die Einrichtung von »gemeinsamen Orten« der Rede die Analyse der Demonstrationsstrukturen, das Maß und die Arithmetik der Argumente schließlich zu einer Wissenschaft des reinen Urteilens führen.