

1. Kapitel: Mythos, Sprache und Begriffsbildung

In der antiken mediterranen Welt ist die Entstehung der Philosophie, der sich auf den λόγος stützenden Weise der Welterfassung, ein singuläres Ereignis. In der griechischen und nur in der griechischen Welt wurden die Fragen und Methoden rationaler Erklärung des Gegebenen ausgearbeitet, wurde der Weg des Mythos verlassen, um den der Argumentation zu beschreiten. Nirgends sonst in den alten Hochkulturen des Mittelmeeres und Vorderasiens gelang dieser Übergang; selbst hoch entwickelte Weltanschauungen wie die Mesopotamiens und des Irans, Kleinasiens und Ägyptens blieben der mythischen Denkweise verhaftet, auch wenn sie schon fortgeschrittene Kenntnisse in einzelnen Wissensgebieten – Astronomie, Mathematik, Architektur, Medizin – besaßen und durch Arbeitsteilung, Handel, Schrift und Gesetzgebung in der Alltagspraxis zu begrifflichen Abstraktionen genötigt wurden.

(Nur noch in zwei weiteren Kulturen entstand, unter jeweils anderen Bedingungen, ein originäres philosophisches Denken: in China und in Indien. Chinesisches wie indisches Philosophieren, beide wiederum weit verschieden voneinander, sind von ganz anderem Typus als das griechische. Sie realisieren Möglichkeiten von Welterfahrung, die die abendländische Tradition ausschließt. Eine synoptische Philosophiegeschichte müsste diese Typen von Weltbegegnung und -abbildung strukturvergleichend kollationieren, um aus der Heteromorphie der Weltmodelle eine ebenso mannigfaltige wie perspektivisch gebrochene Auffassung von der einen unendlich reichen und sich verschiedengestaltig präsentierenden Welt zu gewinnen.¹⁾

1 Zu einer synoptischen Philosophiegeschichte vgl. Ernst Bloch, Differenzierungen im Begriff Fortschritt, *Abhandl. d. Deutsch. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, 1955. Zum Typus chinesischen Denkens siehe Marcel Granet, *Das chinesische Denken*, München 1963; Joachim Schickel, *Große Mauer – Große Methode*, Stuttgart 1968. Die indische Philosophie stellte in gesellschaftlichem Bezug dar Walter Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954; siehe auch Otto Strauss, *Indische Philosophie*, München 1924.

Warum es das gegenüber den großen Nachbarkulturen, von denen es doch nachhaltige Einflüsse empfing, gerade das kleine, zunächst rückständige und weder ökonomisch noch kulturell begünstigte Volk der Griechen war, bei dem sich die Ablösung der Philosophie vom Mythos vollzog, muss – fernab jeder humanistischen Vorurteile und philhellenischer Begeisterung – dem Historiker zum Problem werden. Welches waren die Voraussetzungen, die diese weltgeschichtliche Epoche ermöglichten?

Die griechischen Stämme wanderten in mehreren Wellen im 13. und 12. vorchristlichen Jahrhundert in die Halbinsel ein; ja, vielleicht sollte man besser sagen: Sie sickerten ein, denn es waren einzelne Heerzüge, die diesen oder jenen Weg einschlugen und da oder dort Fuß fassten. Zwei große Schübe sind zu unterscheiden, und die Eroberer der zweiten Wanderungsphase vertrieben ihre Vorgänger – oder doch die unternehmungslustigeren Teile von ihnen; diese setzten sich nach Inseln und der kleinasiatischen Küste ab, wo es bereits aus Zeiten der kretisch-mykenischen Kultur Niederlassungen gab (Milet gehörte zu ihnen), die den Auswanderern lockender scheinen mochten als ein Hörigendasein in der, selbst erst vor wenigen Generationen errungenen, Heimat. Es war eine Zeit der Völkerbewegung und Völkervermischung.²

Die ins mykenische Griechenland einwandernden Hellenen – den Namen werden sie später als Ausdruck ihrer sprachlichen und kulturellen Gemeinsamkeit gebrauchen³ – treffen auf eine hochentwickelte Adelskultur mit Stammeskönigtum, das eher die Funktion einer Heerführerschaft als einer Friedensadministration gehabt haben dürfte. Die ökonomische Basis war die Landwirtschaft, kultivierte Äcker rund um die Stadtburgen, Viehzucht auf den Weiden der umliegenden Gebirge; bronzezeitliches Handwerk in den Stadtgemeinden, Metallverarbeitung und Töpferei, kamen hinzu. Die Adelsherren bewirtschafteten ihren Grundbesitz durch Sklaven und Hörige, ihre eigene Aufgabe bestand vor allem in der Abwehr räuberischer Invasionen und in der Durchführung eigener Beutezüge in fremde Gegenden. Während dieser oft langen Abwesenheiten der Grundherren

2 Ortsnamen, Eigennamen, Stammesnamen, Götternamen, Götter- und Heldensagen geben Zeugnis von Überlagerungen, Vermischungen, Kämpfen und Ausgleich.

3 Hesiod kennt ihn schon, desgleichen Archilochos, während er im homerischen Epos noch nicht auftaucht.

lenkten deren Ehefrauen, von Abhängigen wie Nachbarn respektiert, die Hauswirtschaft.⁴ Überseeische Handelsbeziehungen bestanden, bestimmten aber noch nicht das allgemeine Konsumniveau. Die Wirtschaft war weitgehend autark.

Durch die hellenische Eroberung des Peloponnes veränderte sich an diesen Produktions- und Herrschaftsverhältnissen nicht viel. Die neuen Herren traten an die Stelle der alten, in den gleichen Funktionen und Lebensgewohnheiten. Die Heerkönige der Eindringlinge, deren Machtausübung und Befehlsgewalt ohnehin durch die Versammlung der wehrfähigen Männer gebunden war, wurden bald und offenbar ohne Kämpfe »verbeamtet«, die eigentliche politische Instanz war der Rat der Adligen; ein primitiver Feudalismus, der weitgehend noch in die Formen der Gentilverfassung eingebunden blieb, bestimmte bis ins 7. Jahrhundert den Typus der mutterländischen Polis, die Wilamowitz richtig als »Stammstaat« (bzw. Gelzer als »Gemeindestaat«) bezeichnet.⁵

Die gentilistischen Institutionen der wandernden Heerzüge trafen also auf einen verwandten gentilistischen Aufbau der besetzten Siedlungsgebiete. Das bedeutete, dass Institutionen und Weltanschauungen der Eroberer und der Unterworfenen leicht amalgamiert werden konnten; an den Befunden des religiös-kultischen Syndroms können wir diesen Prozess ablesen.⁶ Die einfache Produktionsweise kleinräumiger Subsistenzwirtschaften, die geographische Isolation der Poleis gegeneinander, der geringe Außeneinfluss nach dem Niedergang der kretischen Seemacht hatten zur Folge, dass sich die griechische Halbinsel mehrere Jahrhunderte lang in einer Art weltgeschichtlicher Naturschutzzone befand; zur gemeinsamen Bewältigung von Naturgewalten, zum Schutz gegen äußere Feinde, zur Sicherung eines weitgespannten Handels (sei es eines großräumigen Binnenhandels oder eines ausgreifenden Fernhandels) – Aufgaben, die in den orientalischen Großreichen anstanden – war die Entwicklung zentraler politischer Organisationsformen hier nicht nötig.

4 Die homerischen Epen geben ein anschauliches Bild der vor- und frühgriechischen Gesellschaft.

5 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Bd. 1, Darmstadt ²1955, S. 58 (= S. 59 der 1. Auflage 1951).

6 Vgl. Wilamowitz-Moellendorf, a. a. O., Bd. 1, S. 87-310 (= S. 89-516). Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main ⁵1951, Kap. 2.

Die Lebensauffassung der freien Grundherren, die neben Jagd und Krieg keine produktive Arbeit zur Reproduktion ihres Lebens zu verrichten hatten, könnte man als eine Art heroischen Hedonismus charakterisieren, derb-sinnlich, auf rustikalen Genuss ausgerichtet; ergänzend trat zu der asketischen Werteskala des Kampfes die vitale des Wohllebens, die Freude am Essen und Trinken, an der Erotik, am Spiel und an der Kunst, diese als Verherrlichung der hervorragenden Beispiele des eigenen Lebenstypus, als Selbstglorifizierung verstanden: *Odyssee* VIII, 579 f. sagt Alkinoos, das Schicksal der Griechen und Trojaner hätten die Götter verhängt, *damit* (!) es Gegenstand der Lieder späterer Geschlechter sein könne. Der Umschlag vom Religiösen ins Ästhetische in der Selbstdarstellung der Adelsgesellschaft wird hier erkennbar.

Fritz Wehrli hat die drei Elemente archaischer griechischer Lebensauffassung als »kriegerisches Heldentum«, »Festlichkeit und Daseinsfreuden« sowie »Musendienst« herausgearbeitet.⁷ In der Lyrik des Alkaios, die – an der Grenze zu einer neuen Zeit – der adligen Weltanschauung noch ganz verhaftet ist, spiegelt die Zweifelt von Kampf- und Festliedern diesen Doppelaspekt; und die Orientierung auf leibliche Freuden, süßen Wein und gutes Essen, bestimmt ungefähr den Umkreis, in dem diese ἡέορνῆ angesiedelt ist; samt dem Hass auf den Tyrannen Pittakos, der nun das genießt, dessen Alkaios in der Emigration entbehren muss.⁸ Aber selbst Solon, der besonnene Gesetzgeber Athens, preist den Lebensgenuss nach vollbrachtem Werk.⁹

So bestimmt sich die ἀρετή, der Schlüsselbegriff der frühen Anthropologie und Ethik, nicht nur als Tapferkeit, schon gar nicht als Tugend, sondern als die Fähigkeit, ein gelungenes Leben zu führen. »Edle Abstammung, körperliche Vorzüge, Erfolg und untadeliger Ruf«¹⁰ sind nur der eigenschaftliche Aspekt, zu dem der modale tritt: der Vollzug der daseinsbestimmenden Handlungen muss schön und gut sein, selbst wenn er glücklos ist: Auch die unterliegenden homerischen Helden behalten ihre *aretê* nicht aber die, die die Regeln des

7 Fritz Wehrli, *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, Zürich/Stuttgart 1964.

8 Alkaios, *Lieder*, griech. und deutsch von Max Treu, München 1952.

9 Solon, *Dichtungen*, griech. und deutsch von Eberhard Prieme, München 1945.

10 So Bruno Snell, *Dichtung und Gesellschaft*, Hamburg 1965, S. 31. Ausführlich stellt Werner Jaeger, *Paideia*, Bd. 1, Berlin 1934, die *aretê* als Inhalt der frühgriechischen Adelskultur dar.

rechten Maßes vergessen (wie Aias). In der *eudaimonia* erfüllt sich die *aretê*, aber sie kann sich auch im Scheitern bewähren.¹¹

Ευδαίμων aber ist der Mensch, dem ein wohlmeinender Gott zur Seite steht. Dass alles, was Menschen tun, unter der Einwirkung eines Gottes – allgemein unbestimmt δαίμων,¹² als einzelner dann benannt als Athene, Hermes u. s. w. – geschieht, ist homerische Grundauffassung; Willensfreiheit kannte der archaische Grieche nicht, auch nicht moralische Verantwortung, wohl aber faktische Haftung. Ethos ist Verhalten gemäß dem νόμος, nicht Entscheidung gemäß einer Norm (oder gar im Normenkonflikt). Wenn also die Einflüsterung eines Gottes ein Fehlverhalten steuert, so wird der Mensch dadurch nicht persönlich entehrt, jedoch vielleicht (in schwerwiegenden Fällen) ausgestoßen; dann hat der Gott es eben so gewollt. Und wem ein Gott stets guten Rat gibt (wie dem Odysseus), der ist auch bei den Menschen angesehen. Es geht nicht um subjektive Qualitäten, sondern um objektive Handlungsweisen und ihre Auswirkungen.

Je nachdrücklicher Sein und Tun mit den Inhalten der *aretê* übereinstimmen, desto angesehener ist der Mann. Auch dies wieder ganz äußerlich in dem Sinne, dass ihm entsprechende Ehren zustehen. Snell hat darauf hin gewiesen, dass es dabei um Quantifizierbare Maßstäbe geht: »Diese Ehre, τιμή, wird als ein Quantum genommen, das man geradezu messen kann: so hängt der Wert einer ›Ehrengabe‹; die etwa ein Gastfreund erhält, von der Quantität der Ehre ab, die er besitzt (...) Streben nach ›Tugend‹ und ›Ehre‹ ist so wenig ›altruistisch‹ bei Homer, daß es notwendig auf Kosten anderer geht. Wer sich im homerischen Sinn darum müht, ›stets der Beste zu sein‹ (αἰὲν ἀριστεύειν), landet (wenn wir uns das auch nicht gerade

11 Die Beispiele für das Lob des Maßes, der bürgerlichen Bescheidenheit, der Tugenden des kleinen Mannes, die Fritz Wehrli, a.a.O., S. 72 ff., anführt, treffen gerade für die Frühzeit (in deren Kontext er sie stellt) nicht zu. Sie sind Ausdruck der Polis-Kultur, nicht der Adelszeit. Die Belege (Novellistik, Herodot, Sprüche der sieben Weisen) stammen aus nachhomerischer Zeit. Wohl kennt das Epos dagegen die Warnung vor der *hybris* bzw. Exempel ihrer schlimmen Folgen. Doch *hybris* setzt als Ausartung gerade einen hochgemuten Adelsstolz voraus, der sich mit den Göttern *fast* auf gleicher Stufe weiß; die Missachtung dieser kleinen Differenz, die in dem »fast« liegt, macht das Übermaß aus. Vom Vorzug der Unscheinbarkeit, von dem Wehrli spricht, kann hier nicht die Rede sein.

12 Vgl. Hermann Usener, *Griechische Götternamen*, Frankfurt am Main ¹1948, S. 293.

gern klarmachen) konsequenterweise dabei, sich der vielen Waffen erschlagener Feinde zu rühmen«. ¹³ Und letzten Endes zürnt der Gott, wenn sein Schützling missachtet wird: Apollon straft das Griechenheer für Agamemnons Hochmut gegen Chryses, Thetis erbittet von Zeus Genugtuung für ihren Sohn Achill. Das Gefüge wechselseitigen Respekts ist kompliziert und sublim, durch Mythologie abgesichert (Genealogien, die auf Götter zurückführen, legitimieren den gesellschaftlichen Rang). Aber der Anspruch genügt nicht, er muss durch Verhalten gedeckt sein; wäre Achill bei den Weibern geblieben, niemand hätte ihn, den Peleiden, respektiert. Ruhmreiches kurzes oder ehrloses langes Leben – die Wahl entscheidet über den Mann.

Solch eine mythologisierte Verhaltensethik ist Herrenauffassung; der Bauer erlebt dumpf sein Schicksal – wenn er – später, bei Hesiod – aufbegehrt, verlangt er mit erwachendem Selbstbewusstsein sein *Recht*. Das ist etwas anderes (weil gesellschaftlich Zugeteiltes) als die selbstverständliche *aretê* des Adligen. ¹⁴ Zeus wird dann zum hoch über die Menschen erhobenen Richter und Hüter des Rechts. Für die homerischen Helden dagegen sind die Götter noch ihresgleichen, mit denen man, ein wenig scheu vielleicht, auf vertrautem Fuße verkehrt; im Kampfeswut wagt Diomedes sogar Aphrodite anzugreifen, und er verletzt sie, kann sie verletzen, weil sie keineswegs »jenseitig« ist. Stenzel bemerkt richtig, dass sich die homerischen Götter »wie feudale Herren« ausnehmen, ¹⁵ nur eben ein wenig größer und mächtiger. Nichts an ihnen ist übersteigert in ein ganz Anderes, man kann sie sich nicht als Gegenstand theologischer Aussagen oder Systeme denken. ¹⁶

13 Snell, *Dichtung und Gesellschaft*, a. a. O., S. 32 ff.

14 Demgemäß unterliegt der *aretê*-Begriff dann nachhesiodisch und nachsolanisch auch einem fundamentalen Bedeutungswandel.

15 Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München/Berlin 1931, S. 20 passim. So auch Wehrli, a. a. O., S. 86: »Der lockere Verband der Olympier ist ein erhöhtes Abbild der archaischen Adelsgesellschaft, und demgemäß wird auch der einzelne von ihnen mehr nach dem Ideal gezeichnet, das für den vornehmen Hörer dieser Dichtung selbst gilt, denn als Verkörperung des über alle menschlichen Maße Erhabenen«.

16 Im Volksglauben herrschten natürlich andere Vorstellungen vom Numen der Götter und mancherlei Dämonen. Vgl. insgesamt zur griechischer Religion Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955.

In dieser Umwelt bekam die Religion – wofür es im Griechischen nicht einmal ein Wort gab¹⁷ – anders als in den orientalischen Großreichen nicht die Funktion, Integrationsfaktor und Legitimation staatlicher Herrschaft zu sein und in solcher Rolle durch eine Priesterkaste verwaltet werden zu müssen. Auf den kleinen feudalen Wirtschaftshöfen gehörten Opfer und Kultus zu den Obliegenheiten des Hausvaters. »Doch auf seinem Hofe ist der Herr zuständig, den Göttern dieses Hofes zu opfern, und gerade die für das Wohl des Stammes notwendigsten regelmäßigen ›väterlichen‹ Pflichten der θεοραπεία liegen dem Stammhaupte, dem Könige ob; es werden ursprünglich die Gottesdienste seines Geschlechtes sein. Eine Folge dieser Stellung des Priesters (scil. der reinen Funktion des Staatsopfers bei allgemeinen Festen, nicht der Pflege der alltäglichen Religiosität) ist, daß er zwar gewisse Ehren genießt, auch Einkünfte aus seinem Amte, aber weder politisch noch als Lehrer des Volkes irgendwelchen Einfluß hat.«¹⁸ Für den Kultus, der das feste Fundament der Religionsausübung bildet, rücken in dieser Gesellschaftsformation die lokalen Sondergötter in den Mittelpunkt, deren Verehrung sich zu quasi-kirchlicher Institutionalisierung nicht eignet.¹⁹ So kamen theologische Systeme in der Art der Priesterlehren von Heliopolis, Hermopolis und Memphis im alten Ägypten,²⁰ die als verbindliche Weltanschauungsmodelle auftraten und damit mögliche philosophische Denkansätze in den Bereich der Häresie verwiesen, in den kleinen griechischen Poleis gar nicht erst auf. Bis in die Spätantike hat die griechische Religion keine theologischen Lehrgebäude hervorgebracht. Die Philosophie brauchte sich die Rationalität ihrer Argumentation nicht gegen staatliche geschützte religiöse Institutionen zu erkämpfen.

17 Vgl. Wilamowitz-Moellendorf, a. a. O., Bd. I, S. 15: »Die Griechen haben kein Wort für Religion und auch Frömmigkeit läßt sich eigentlich auf Griechisch nicht wiedergeben«. Siehe auch Otto, a. a. O., S. 9: »Diese Religion ist so natürlich, daß die Heiligkeit keinen Raum in ihr zu haben scheint«. Vgl. Nilsson, a. a. O., Bd. I, S. 70.

18 Wilamowitz-Moellendorf, Bd. I, a. a. O., S. 35. Vgl. Stichwort »Priester« im *Lexikon der Alten Welt*, Zürich/Stuttgart 1965.

19 Zum Begriff »Sondergötter« (und als Gegenstand individueller religiöser Erlebnisse: »Augenblicksgötter«) vgl. Usener, a. a. O., passim.

20 Vgl. Joachim Spiegel, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur*, Heidelberg 1957; Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960; Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971.

Im Gegenteil. Schon bald in nachhomerischer Zeit – und wohl auch durch dessen unbefangene Erzählung von Götterleben und -taten mit ausgelöst – bildete sich in der Dichtung ein mythenkritischer Spott über die Götter heraus, der jede religiöse Ehrfurcht zersetzte. Wilhelm Nestle schildert diese parodistischen Gesänge mit Anteilnehmender Anschaulichkeit: »Der Apollohymnus knüpft mit der Geschichte von der Geburt des Typhon, den Hera aus Zorn über die Geburt der Athene durch Zeus allein zur Welt bringt, an die homerischen Streitszenen zwischen dem höchsten Götterpaar an und ist in diesem Abschnitt unverkennbar auf einen scherzhaften, das Gebaren der Götter ironisierenden Ton gestimmt. Noch vernehmlicher klingt uns dieser aus dem Hermeshymnus entgegen. Die Schelmenstreiche des jungen Gottes, seine skrupellosen Lebensgrundsätze, seine drolligen Lügen, mit denen er den bestohlenen Apollon und selbst Zeus zum Lachen bringt, werden mit feinem, unnachahmlichem Humor vorgetragen, und auch ein in seiner Derbheit des Aristophanes würdiger Scherz wird nicht verschmäht. Dazu kommt der scharfe Angriff auf den Orakelbetrieb in Delphi, der vollends beweist, daß dem Dichter die Ehrfurcht vor den Göttern und die Andacht bei ihrer Verehrung weithin abhanden gekommen ist. (...) Von diesen epischen Götterschwänken führt eine gerade Linie zum parodistischen Epos, zum Satyrspiel und zur Götterposse des Epicharmos, schließlich zur Karikierung der Götter in der altattischen Komödie. Dass diese Behandlung der Götter, bei der auch der letzte Schimmer von Andacht verschwunden ist, nicht zur Stärkung des religiösen Glaubens beitragen konnte, versteht sich von selbst.«²¹ Auch der Chorlyriker Stesichoros kann sich »eine Travestie der ernsthaften Darstellung dieser Vorgänge bei Hesiod« leisten.²² Die Mythenkritik des Xenophanes hat in diesem Umfeld ihre geistige Heimat, und es ist auffällig, dass bei Parmenides nie ein Göttername vorkommt – seine mythisierte Instanz der Wahrheit wird namenlos als *thea* (Göttin) oder noch abstrakter als *daimôn* (Gottheit) eingeführt.

Dass sich, anknüpfend an im Einwanderungsgebiet vorgefundene und von den Eroberern schon mitgebrachte Gottesvorstellungen, dann ein Pantheon von Großgöttern entwickelt hatte, trug in diesem besonderen Falle eher zur Förderung philosophischer Begriffsbildung bei, als dass es sie gehindert hätte. Denn diese In-Eins-Setzung

21 Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart²1975, S. 56 f.

22 Ebd., S. 57 f.

lokaler Sondergötter mit panhellenischen Großgöttern bedeutete zugleich, dass die Singularität der religiösen Begriffsbildung, die sich im Appellativcharakter der Götternamen ausdrückte, unter Ausbildung analogischer Denkweisen überwunden wurde; die alten Eigennamen der Sondergottheiten gingen über in Abstrakta, die als Appositive (oder Adjektive) den Namen der Großgötter zugefügt wurden.²³

Solcher Ursprung der Begriffsbildung aus dem Mythos wurde durch die Unausgeprägtheit personaler Substantivierungen (= Verdinglichungen) des religiösen Erlebens in der Frühzeit begünstigt. Dass das Wort für Gott – θεός – ursprünglich als Prädikatsbegriff für äußere wie innere Wahrnehmungen gebraucht wurde,²⁴ mag einen Hinweis auf diesen Sachverhalt geben. Der doppelte Gebrauch solcher Prädikationen einmal als abstrakter Begriff, einmal als Göttername (z. B. φόβος, νέμεσις) zeigt die leichte Verschiebbarkeit zwischen den Bereichen mythischer Personifikation und begrifflicher Abstraktion.

Am Beispiel φόβος ist dieser Vorgang ablesbar. Das Wort bedeutet bei Homer »Flucht«, steht aber auch zugleich appellativ als φόβος: der Flucht-Erreger, der »Scheucher«. Man flieht nicht, wenn es dazu keinen Auslöser gibt, und der kann nur ein δαίμων sein. Mit der Entpersonalisierung des Erlebnisses – d. h. im Übergang vom mythologischen zum sachhaften Sprechen – wird der Stimulus zur Flucht als eine Gemütsbewegung gefasst und dann heißt φόβος »Furcht, Schrecken«.²⁵ Mit der Entmythologisierung wird das Erlebnis internalisiert, Motivationen erscheinen als innerpsychische, subjektive (aus Anlass der Begegnung mit der Außenwelt, als Reaktion auf sie).

Das Ich findet seinen sprachlichen Ausdruck (vgl. das nächste Kapitel), indem Wörter, die einen äußeren Sachverhalt bezeichnen, also an einem Sinneneindruck (etwa den der Flucht als einem direkt beschreibbaren, wahrnehmbaren Verhalten) aufgezeigt werden können, nun für die Unsinnlichkeit einer Gemütsbewegung eintreten müssen. Diesen Bereich erschließt die Metapher, die im Sinnengleichnis wie im mythischen Anthropomorphismus wurzelt: φόβος,

23 Hierzu vgl. Usener, a. a. O., passim.

24 Wilamowitz-Moellendorf, a. a. O., Bd. 1, S. 17 f. Dem entspricht, was Usener, a. a. O., S. 371 (und schon grundsätzlich S. 4), über den ursprünglich adjektivischen Gebrauch von Abstrakta ausführte.

25 Vgl. Usener, a. a. O., S. 375: Phobos im Kult, a. a. O., S. 367 f.

der »Scheucher« ist ein nach Art eines menschlichen Wesens empfundener äußerer, mir entgegentretender Bewegter; φόβος, »Furcht« überträgt das nomen appellativum des Gottes auf den abstrakten Begriff, der meine Gemütsbewegung, meinen Geisteszustand bezeichnet. Heraklits ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων – die eigene Art (d. h. die Haltung, die das Verhalten steuert – man beachte auch hier die Bedeutungsverschiebung des Wortes zum abstrakt Begrifflichen) ist des Menschen Daimôn (B 119) – bringt diese neue Auffassung auf eine Formel.

Die früheste Stufe vorphilosophischer Begriffsbildung, die uns in literarischen Zeugnissen überliefert ist, stellt die Sprache Homers dar. Hier wird, aus dem Umkreis der Sinneserfahrung, insbesondere des Naturerlebens, die Beschreibung dessen hergeleitet, was nicht in äußerer Wahrnehmung aufzeigbar ist. So die Schilderung der Ratsversammlung in *Ilias II*. Agamemnon hat eine vorbereitete Trugrede gehalten, das Volk zum Schein zur Heimkehr auffordernd, um sich durch die Fürsten widerlegen und zum Aushalten bewegen zu lassen. Ehe aber das verabredete Spiel von Rede und Widerrede in Gang kommt, ereignet sich etwas Unerwartetes: kriegsmüde stürzen die Griechen, dem Ende der Beratung vorgreifend, zu den Schiffen, um sie zur Abreise zu rüsten. Was in den Gemütern vorgeht, fasst Homer in ein Gleichnis:

Rege nun ward die Versammlung, wie schwellende
Wogen des Meeres
Auf der ikarischen Flut, wann hoch sie der Ost- und
Südwind
Aufstürmt, schnell dem Gewölke des Donnerer Zeus
sich entstürzend (II, 144-46)

Und als sei es mit einem Gleichnis nicht genug, folgt sofort noch ein zweites:

Wie wenn brausend der West unermessliche Saaten
erreget
Zuckend mit Ungestüm, und die wallenden Ähren hinab-
beugt (II, 147-48).

Die Wirkung der Worte Agamemnons lässt sich in einem Bilde nicht angemessen wiedergeben: denn aufgewühlt und durcheinander gebracht

wie die Meeresfluten sind die achäischen Krieger – aber eben nicht in gleicher Weise, wie sie etwa durch Kampfeslust und Zorn in Bewegung versetzt wären; sondern dergestalt, dass sie niedergedrückt, aufs unruhevollste gebeugt sind. Diesen Aspekt ihrer Gemütsverfassung verdeutlicht das zweite Gleichnis, beide zusammen machen den emotionalen Grund der Situation deutlich.²⁶ Auch wir gebrauchen noch die Metaphern: »Aufgewühlt« und »niedergedrückt«, obschon wir uns kaum bewusst sind, dass sie äußere Sachverhalte benennen, wie die homerischen Gleichnisse sie schildern.

Kollektiva und Iterativa sind es vor allem, die in Gleichnissen gefasst werden, ehe sie dann später auf den abstrakten Begriff gebracht werden können. Das Gleichnis schildert eine typische, als solche wiedererkennbare und daher übertragbare Situation. Im Erkennen und Festhalten dieser Typik liegt der Ursprung der Abstraktion aus der Anschaulichkeit. Die Übertragung selbst setzt Abstraktion innerhalb der Sphäre des Anschaulichen voraus; im metaphorischen Sprechen bildet sich der Begriff.²⁷

26 Etwas anders interpretiert Roland Hampe, *Die Gleichnisse Homers und die Bildkunst seiner Zeit*, Tübingen 1952, das Doppelgleichnis: »Durch die beiden einander folgenden Gleichnisse werden zwei aufeinanderfolgende Phasen des Vorgangs in der Volksversammlung ausgedrückt. Das erste Gleichnis spiegelt wie ein anderes entsprechendes Sturmgleichnis (IX, 4 ff.) den Zwiespalt der Meinungen wider, das Gegen- und Durcheinander des ersten Aufbruchs. Wer je den Ausbruch einer Panik in einer größeren Versammlung miterlebt hat, weiß, was das bedeutet. Beim zweiten Gleichnis vom Wind im Kornfeld sind Zwiespalt der Meinungen und sich stauende Zusammenballung bereits überwunden. Die Bewegung hat Richtung bekommen, strebt dem Meere, den Schiffen zu. So setzt denn auch die fortlaufende Erzählung unmittelbar auf dieses Gleichnis wieder mit den Worten ein: »Die aber stürmten mit Geschrei den Schiffen zu ...« (II, 149-50). Die Gleichnisse gehen nicht als Ausschmückung neben der Handlung her, sondern ersetzen sie geradezu. Das zweite Gleichnis gibt dabei der Handlung ein neue Wendung«. A. a. O., S. 10. Mir scheint, dass der Anfang von V, 148 ζ τ?ν π?σ' ?γογη κινήση die beiden vorangegangenen Gleichnisse zu einer Einheit zusammenfasst.

27 Vgl. Hans Heinz Holz, Das Wesen metaphorischen Sprechens, in: *Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag*, Berlin 1955, S. 101 ff. Vgl. dazu Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg ¹1948: »Viele Gleichnisse Homers wachsen aus solch notwendigen Metaphern hervor«. Snell führt als Beispiel an: *Ilias XI*, 284 ff. wird die Wendung gebraucht »den Mut antreiben«; zu ihrer Erläuterung steht das Gleichnis 291 ff. Snell fährt fort: »Der Vergleich führt die Metapher, die in der Wendung »den Mut antreiben« liegt, nur fort«. Ich möchte das Verhältnis schärfer fassen: Die Metapher wird sagbar, weil ihr das Gleichnis zugrunde liegt. Ohne daß es den Vergleich vorher gegeben

Wie der Vergleich ist auch der Mythos die Darstellung eines Allgemeinen (Typischen, Wiederholbaren, Ritualisierbaren) in der anschaulichen Form des singulären Geschehens.²⁸ Mythen haben die Funktion einer gliedernden Artikulation der Welt als Geschehen, der Versinnlichung eines Zeitlichen in der ewigen Wiederkehr des Rituals. Im Unterschied zum Gleichnis, das auf die Situation in ihrer Besonderheit zielt, ist der Mythos exemplarisch.²⁹ Gleichnisse haben erläuternden, Mythen normativen Charakter. So entfalten sich auf der ersten Stufe der Ausbildung von Allgemeingegenständlichkeiten diese als Vergleich und Beispiel. Im Gleichnis bereitet sich die Analogie, im Mythos die Allegorie vor; aus der Analogie entspringt die Naturwissenschaft, aus der Allegorie die Dichtung.³⁰

So brechen in den homerischen Epen bereits die ersten Knospen theoretischen Sprechens auf, indem Gleichnis und Mythos als Elemente der Sinnartikulation von Welt und Menschenleben gebraucht werden. Dabei hängen hier Gleichnis und Mythos noch eng miteinander zusammen. Indem das Gleichnis die Welt von den Sinnen her

hätte – die Gleichsetzung von Mensch und Tier – wäre auch die metaphorische Wendung nicht entstanden, der Vergleich geht in sie ein.

- 28 Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Teil II, Darmstadt 1953. Die Diskussionen des Symposions »Das Problem der Mythologie« beim III. Deutschen Philosophiekongreß Bremen 1950 erhellen die Aspekte des Verhältnisses von Anschauung und mythischem Sprechen. Siehe *Symphilosophiein*, hg. von Helmuth Plessner, München 1952, S. 242.
- 29 Dazu Hampe, a. a. O., S. 13 f.: Die Gleichnisse »führen nicht vom Geschehen weg, zielen nicht darauf, die Vorstellung zu reduzieren. Sie suchen vielmehr in komprimierter Form eine möglichst umfassende Vorstellung auszulösen, dort nämlich, wo eine solche mit den herkömmlichen Darstellungsmitteln nicht erreicht werden konnte«. Demgegenüber werden Mythen als »Exempla« gebraucht, und von ihnen bemerkt Snell, *Entdeckung*, a. a. O., S. 95: »Die Gleichnisse entsprangen Metaphern und verdeutlichten deswegen zunächst einzelne Tätigkeiten, konnten aber, zumal die Tier-Gleichnisse, auch typische Verhaltensweisen eines Helden veranschaulichen. Die mythischen Beispiele gehen darüber hinaus, indem sie umfassender ein menschliches Verhalten mit seinen Gründen und Folgen offenbaren können«.
- 30 Vgl. Snell, *Entdeckung*, a. a. O., S. 198: »Die Möglichkeit, im Mythos, in der Dichtung, in der Geschichte zu »Beispielen« zu kommen, menschlichen Taten und Schicksalen allgemeinere Bedeutung zuzusprechen, wurzelt dagegen in einem ganz anderen sprachlichen Bereich«. Dass zwischen substantivischer und verbaler Ausdrucksweise (welch letztere auf die Weise eines Vollzugs, auf den Eindruck vor einem Bestimmten, auf Physiognomisches geht) ein genereller Auffassungsunterschied besteht, hat Snell in anderem Zusammenhang gezeigt: *Der Aufbau der Sprache*, Hamburg 1952.

aufschließt, hält es sich im Bereich des Geschichten-Erzählens, zu dem auch die Mythologie gehört. Einige Gleichnisse aus der *Ilias*, die Roland Hampe zusammengestellt hat, lesen sich fast so, als sei hier ein Mythos aus dem Naturbild im Entstehen (oder liege ihm, schon verblasst, zugrunde). »Bei den Wachtfeuern vor Troja, die mit den Sternen verglichen werden (VIII, 554 ff.), ist es nicht nur das Funkeln der Lichter, ihre große Zahl, sondern auch das die Nacht-durch-Dauern, das in diesem Bilde mit eingefangen ist. Wenn Athena mit der gewaltigen, gleißenden Ägis dem Heere voranschreitet, ist sie dem Waldbrand im Gebirge vergleichbar (II, 455 f.), so ist es ausdrücklich nicht nur der helle Schein, sondern auch die verheerende Wirkung des Waldbrandes, wie sie auch in anderen Gleichnissen so eindringlich gezeichnet wird (z. B. XI, 155 ff). Wenn das Kampfgetümmel so oft dem Feuer oder der Flamme verglichen wird, so meinen diese Vergleiche neben dem hellen Schein vor allem die verzehrende, unaufhaltsam um sich greifende Kraft dieses Elementes«. ³¹ Elementare Natureindrücke, wie der Sternenhimmel, der Waldbrand, das Feuer überhaupt, haben eine Nähe zum Mythos, sie bergen sozusagen Mythen in sich, reizen zum Mythenerzählen. Und doch ist in ihrer gleichnishaften Verwendung schon ein profaner, Sinn, der zur wissenschaftlichen Begriffsbildung weiterdrängt: an die Stelle des numinosen Paradigmas tritt die Analogie, man wendet nicht mehr ein Sinn-Bild auf einen Sachverhalt an, sondern vergleicht zwei Sachverhalte; mythisches Sprechen sieht sich erfüllt durch modale Ähnlichkeiten, Vergleiche legitimieren sich durch ein tertium comparationis. ³²

Damit verglichen werden kann, muss Vergleichbares festgehalten werden: Substantiva, die einzelne Gegenstände benennen (Haus, Hund), müssen so verallgemeinert werden, dass die Singularität des Nomen, des Benannten (dieses Haus, dieser Hund) in die Allgemeinheit des Begriffe (das Haus, der Hund) überführt wird; und aus dem deiktischen

31 Hampe, a. a. O., S. 14.

32 Darauf geht, in der Aufnahme des homerischen Gleichnistyps, dessen Verwissenschaftlichung bei Empedokles. »Von den vorsokratischen Philosophen knüpft Empedokles am augenfälligsten in seinen Vergleichen an die homerischen Gleichnisse an, und da seine Vergleiche zudem am weitesten vorausweisen auf spätere naturwissenschaftliche Methoden, stellt sich hier am deutlichsten der Wandel von der Dichtung zur Philosophie dar (...) Empedokles zielt genau auf ein tertium comparationis und die Gleichnisse haben ihren Sinn allein in dem Aufweisen des genau und dauernden Gemeinsamen«. Snell, *Entdeckung*, a. a. O., S. 204 und 206; vgl. insgesamt ebd., S. 204-209.

Sinn des Demonstrativpronomens leitet sich der generalisierende des Artikels her. Das ist ein weiter Weg. Bei Homer gibt es den Artikel erst im speziellen, das bestimmte, einzelne Objekt bezeichnenden Gebrauch; und entsprechend vermag er auch bei Adjektiven nur den Superlativ mit dem Artikel herauszuheben und zu substantivieren: τὸ ἄριστον Ἀχαιῶν – der Beste der Achäer.³³ Auch Hesiod bildet mit dem Artikel noch keine wissenschaftlichen Abstrakta, und selbst Aischylos, der schon Wertbegriffe mit generalisierendem Artikel versteht (was aus dem frühen Gebrauch beim Superlativ sich zwanglos herleitet), kennt ihn noch nicht für Abstrakta.

Die Entdeckung des Allgemeinen als der Sphäre, in der das Wirkliche (Anschauliche) zum Verständigen wird, ist eine Leistung der heraklitischen Philosophie, die allem künftigen Philosophieren den Weg geebnet hat. Für des Parmenides gewaltige Anstrengung des Begriffs, dank deren er die infiniten Formen εἶναι und ὄν einander entgegenstellen konnte, dank deren er das εἶναι aus seiner koplativen Funktion lösen und als Abstraktum zu behandeln vermochte, hat den Boden das Koinon des Heraklit bereitet. Doch die Entstehung des Allgemeinen aus den Schemata der Prädikation ist der indogermanischen Tradition eigen. Im Griechischen steigt das Wort nun vom Nomen zum Dingwort auf oder zum Abstraktum. Wenn ich sage hic est amor, so ist es ein anderes, meine ich den namentlich berufenen Gott, oder ein anderes, meine ich das Abstraktum Liebe. Diese Entstehung der Abstrakta aus den Namen hat Hermann Usener aufgezeigt.³⁴ Hier liegt allerdings nicht ausschließlich ein im Sprachsystem begründeter Vorgang vor, sondern eine Denkschichtung, ein »Umschlag« im Überbau, der in Strukturveränderungen der Basis begründet ist.³⁵ Wie dieser Umschlag allerdings erfolgte, ist wesentlich dem griechischen Sprachtyp zuzuschreiben.

Erst Heraklit erschließt den generalisierenden Gebrauch des bestimmten Artikels. Er entdeckt nämlich im Einzelding das Koinon und findet die sprachlichen Mittel, es als solches zu bezeichnen: er schafft den philosophischen Gebrauch des bestimmten Artikels. Die Festlegung des λόγος auf das ξυνόν erzwingt die neue Formulierung.

»Zur Zeit des Aischylos spricht Heraklit von dem Denken, von dem Allgemeinen, dem Logos, obwohl er, verglichen etwa mit Platon,

33 Vgl. Snell, *Entdeckung*, a. a. O., S. 218. Über den Artikel: ders., *Aufbau*, a. a. O.

34 Usener, a. a. O., S. 370 ff..

35 John Desmond Bernal, *Wissenschaft*, Bd. I, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 140 ff.

den Artikel noch spärlich verwendet. Sein philosophisches Denken ist angewiesen auf diesen Gebrauch des Artikels und die Ausbildung des Artikels ist eine Voraussetzung für seine Abstraktionen. Der Artikel vermag ein Adjektiv oder ein Verbum zum Dingwort zu machen; solche ›Substantivierungen‹ setzen in wissenschaftlich-philosophischer Sprache dem Denken feste ›Gegenstände‹ (...) Der Name bezeichnet ein Einzelnes; im Dingwort aber ist ein Einordnungsprinzip angelegt, in ihm liegt die Urform der wissenschaftlichen Subsumption und Klassifikation. Mit der Bezeichnung durch das Dingwort ist die erste Erkenntnis gegeben, mit dem Namen dagegen wird nie etwas ›erkannt‹, da dies nur ein Einzelnes ist, das nur ›wiedererkannt‹ werden kann, wenn man es einmal ›gesehen hat‹ (...) Das Dingwort hat ›allgemeine‹ Bedeutung; will ich zum Ausdruck bringen, daß ich ein einzelnes Ding meine, so bedarf ich eines besonderen Hinweises durch ein Pronomen, durch den speziellen Artikel oder dergleichen (...) Der bestimmte Artikel leistet in solchen Substantivierungen Dreifaches. Er fixiert das Undingliche, setzt es als Allgemein-Ding, vereinzelt dies Allgemeine aber auch zu einem Bestimmten, über das ich Aussagen machen kann. Daß der allgemeine bestimmte Artikel so dem Substantiv zugleich Abstraktums-, Dingwort- und Namenscharakter gibt, wird noch deutlicher dort, wo er das Dingwort zum allgemeinen Begriff erhebt.«³⁶

Gerade diese letztere Leistung des Artikels ist erwachsen aus der prädikativen Rede, aus der in ihr angelegten Weise des Seinsverständnisses: *Zusammensetzungen sind Ganzes und Nicht-Ganzes* (Heraklit B 10). Die Ganzheiten sind die Allgemeindinge, die in der Rede zu einem Bestimmten fixiert werden. Diesen dialektischen Aspekt des Dingworts bringt der bestimmte Artikel zum Ausdruck. Was sprachlich vorher nur angelegt war – das fortschreitende Prädizieren –, wird nun durch die Einführung des Artikels im Hinblick auf das Koinon explizit. Heraklits Schema der Dialektik ruht auf dieser Erweiterung des überkommenen Schemas der Apophansis. Nun kann Unstimmiges wirklich zusammenstimmen, weil das Widerspenstige sich unter einem Übergreifenden in eins fügt wie bei Bogen und Leier (B 51). Denn nun ist das Prinzip entdeckt, diese Fügung zu leisten. Der Logos vermag nun auf- und abzustiegen vom Einzelnen zum Allgemeinen

36 Vgl. Snell, *Entdeckung*, a. a. O., S. 219.

und umgekehrt. Er hat die sprachlichen Mittel, sich frei in der Welt zu bewegen.

Indem der bestimmte Artikel nun eine Vergegenständlichung, auch Verdinglichung sprachlich fixiert, wird es möglich, nicht nur modale oder qualitative Ähnlichkeiten (im verbalen oder adjektivischen Ausdruck) zu bemerken, sondern Identitäten (im Vergleich) festzustellen. Damit kann die anthropomorphe Analogie in die Sachanalogie übergehen, die wiederum zur Voraussetzung für die wissenschaftliche Theorienbildung wird.

Dass die Analogie – in einem weitesten Sinne des Wortes – früheste Form des begrifflichen Denkens ist, ja, überhaupt erst zur Gewinnung abstrakter Begriffe beiträgt, hat Gigon richtig gesehen: »Die Erklärung durch die Analogie, die Sichtbarmachung des Unanschaulichen durch das Anschauliche, wie Anaxagoras (B 21 a) in einem wohl allerdings speziellen Zusammenhang sagt, ist die älteste Form philosophischer Welterklärung.«³⁷ Auch scheint mir einleuchtend, wenn Gigon einer personifizierenden, anthropomorphisierenden Analogie die Sachanalogie gegenüberstellt, bei der ein äußerer Sachverhalt durch einen anderen erläutert wird. Im personalen Denken war »der Blitz die Waffe des Wettergottes. Wenn Anaximenes A 17 den Vorgang als ein Zerreißen der Wolkensäcke deutet und beim Leuchten des Blitzes daran erinnert, daß auch das Meer funkelt, wenn es von einem Ruder durchschnitten wird, so werden hier offensichtlich Erfahrungen des täglichen Lebens zur Erklärung des Himmelsphänomens herangezogen. Das personale Bild wird in allen diesen Fällen durch ein Bild aus der gegenständlichen Umwelt des Menschen abgelöst.«³⁸

Die Möglichkeit der Sachanalogie, also des Übergangs zu innerweltlichen, naturgesetzlichen Denkweisen, ist bereits im homerischen Gleichnis vorbereitet. »Ein Hauptsinn dieser für Homer so charakteristischen Kunstform besteht darin, Vorgänge, die aus irgendeinem Grunde unanschaulich sind, durch einen Vergleich aus der Welt der dem Hörer vertrauten Dinge anschaulich zu machen.«³⁹ Den Umschlag macht Snell an der Umkehrung von anthropomorpher Einfühlung in Naturgleichnisse und Sachmetaphern fest. Er

37 Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel/Stuttgart ²1968, S. 37.

38 Ebd., S. 38.

39 Ebd., S. 38 f.

weist darauf hin, dass ein natürliches Geschehen zunächst nach Analogie menschlicher Empfindungen perzipiert wurde. Dann kehrte sich diese Analogie um, die anthropomorphe Auffassung der Natur ermöglichte die Sachanalogie als Erklärung menschlicher und natürlich-sachlicher Verhältnisse.⁴⁰ Die Welt wird als eine solche von Sachbezügen artikulierbar. Dieses Verfahren nehmen dann die milesischen Natur-Philosophen auf.⁴¹ Und aus der bloßen Erläuterung, Erhellung durch die Parallele zu einem bekannten Sachverhalt wird die Erklärung, die kausale Ableitung:⁴² Wenn zwei Geschehen analog verlaufen, so wird, als ihnen zugrundeliegend oder vorgeordnet, ein Gesetz, eine Ordnung, ein Prinzip, eine Substanz vermutet, die man

40 Snell, *Entdeckung*, a. a. O., S. 190 f.: »Daß der Fels ein menschliches Verhalten deutlich macht, also ein toter Gegenstand etwas Lebendiges, beruht darauf, daß dieser tote Gegenstand anthropomorph gesehen wird: das unbewegliche Stehen der Klippe in der Brandung wird gedeutet als Ausharren, so wie der Mensch ausharrt in einer bedrohten Situation. Der Gegenstand wird also tauglich, im Gleichnis etwas zu veranschaulichen, dadurch, daß in diesen Gegenstand das hineingesehen wird, was er dann seinerseits illustriert. Dies eigenartige Verhältnis, daß das menschliche Verhalten erst deutlich wird durch etwas, das selbst erst nach diesem Verhalten gedeutet ist, gilt auch für alle anderen homerischen Gleichnisse, ja es gilt weit darüber hinaus bei den echten Metaphern und überhaupt überall dort, wo der Mensch etwas »versteht«. Es ist also schon bedenklich, wenn wir sagen, der Fels würde »anthropomorph« gesehen – man müßte dann hinzufügen, daß der Mensch den Felsen nur dadurch anthropomorph sehen kann, daß er sich selbst zugleich petromorph sieht, daß er nur dadurch, daß er den Felsen von sich aus interpretiert, ein eigenes Verhalten gewahrt wird und den treffenden Ausdruck dafür findet«. Zum Begriff der Einfühlung vgl. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt am Main 1923.

41 Gigon, a. a. O., S. 39 f.: »Geschichtlich ist es nun so, daß die personale Deutung der Vorgänge, die bei Hesiod herrscht, schon durch die Milesier zugunsten der gegenständlichen Erklärung nahezu vollständig aufgegeben wird ... Es kommt darauf an, daß die ganze Tragweite dieser Entscheidung erkannt werden kann (...) Die Sachanalogie, für die alle Dinge sich so verhalten, wie sie sich nach dem Gesetze, das sich durch die Analogie anderweitiger Erfahrungen feststellen läßt, verhalten müssen, wird sich zu einer Naturwissenschaft entwickeln, in der alles zu Gegenständen wird, die bestimmten, nicht näher begründbaren Gesetzen gehorchen (...) [Die griechische Philosophie] hat alle Dinge und schließlich die menschliche Person selber in den Kategorien der dem Menschen vertrauten und verfügbaren Gegenstandswelt verstanden«.

42 Gigon, a. a. O., S. 39: »Diese Vergleiche erhalten dann eigentliches philosophisches Gewicht, wenn sie nicht mehr nur veranschaulichen, sondern auch erklären: wenn die Analogie die Frage nach dem Warum eines unbekanntem Vorgangs beantworten soll«.

durch Interpolation bestimmen kann. Wird Natur aus Natur, Sächliches aus Sächlichem erklärbar, so stellt sich die Frage nach dem Prinzip des universalen Zusammenhangs, der das eine mit dem anderen verknüpft; der Kosmos, die von menschenartigen Göttern geschaffene Ordnung, wird dann zum selbsterhaltenden, selbstbewegten System der Substanzen – das Motiv jedes künftigen Materialismus ist hier angelegt und artikuliert sich erstmals in der milesischen Naturphilosophie.

Georg Lukács hat diesen Prozess als »Desanthropomorphisierung« beschrieben und darin das Charakteristikum der Wissenschaft (gegenüber anderen Weisen der Herstellung von »Abbildern« der Welt) erkannt. Lukács notiert auch den Zusammenhang mit dem Materialismus.⁴³ Während das Alltagsleben *Erfahrungen* liefert, die zunächst im Sinne eines naiven Materialismus, d. h. im Sinne der unabhängigen materiellen Wirklichkeit der Gegenstände, interpretiert wurden, wird das *Verhalten* zu diesen Gegenständen durch die Selbst-Erfahrung bedingt, d. h. durch eine Analogie, die die äußeren Dinge nach Art des eigenen Ich zu verstehen versucht, um sie sich aneignen zu können. Die Aneignung der Natur durch Arbeit erzwingt nun den Abbau dieser Personifikationen, die Feststellung von Sachgesetzen. Obschon jedoch in der Eisenzeit diese sachbezogene Entfaltung der Produktivkräfte und Entwicklung der Produktionsmittel überall stattfindet,⁴⁴ ist es allein Griechenland, wo der Prozess der Desanthropomorphisierung zu systematischen Konsequenzen für das Weltbild führte. »Dieser Kampf zwischen den höhe-

43 Georg Lukács, *Ästhetik*, Neuwied/Berlin 1963, Kap. 2, S. 139 ff.

44 Lukács, a. a. O., S. 145 f.: »Zu dieser Frage des Desanthropomorphisierens sei aber noch bemerkt, daß sein Vollzug mit dem Bewußtwerden des philosophischen Materialismus zusammengeht ... Diese Bewegung erreicht ihren Gipfelpunkt im Atomismus von Demokrit und Epikur bereits unsere ganze menschliche Erscheinungswelt als gesetzmäßiges Produkt der Beziehungen und Bewegungen der Elementarteile der Materie gefaßt wird«. Daraus folgt: »Die spontane Überzeugung von der Existenz einer vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen Außenwelt erfährt also eine qualitative Erhöhung durch ihr philosophisches Bewußtwerden, durch ihre weltanschauliche Verallgemeinerung. Dadurch tritt erst der bewußte Kampf von Materialismus und Idealismus in die Philosophie ein, wird zu ihrer Zentralfrage. Und die Höhe dieser materialistischen Verallgemeinerung, die zugleich Weite und Tiefe des Durchdringens der Wissenschaft mit der desanthropomorphisierenden Widerspiegelung und Begriffsbildung bedingt, umreißt zugleich das Terrain des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus«.

ren personifizierenden Formen des Denkens und den wissenschaftlichen hat sich in den Anfängen der Menschheitsentwicklung nur in Griechenland wirklich entfaltet; nur hier erhebt er sich auf eine prinzipielle Höhe und bringt damit eine Methodologie des wissenschaftlichen Denkens hervor, die die Voraussetzung dafür bildet, daß diese Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit durch Einübung, Gewohnheit, Tradition etc. zu einer allgemeinen, ständig funktionierenden Verhaltensweise der Menschen wurde, daß nicht nur ihre unmittelbaren Ergebnisse bereichernd auf das Alltagsleben einwirkten, sondern auch ihre Methode die alltägliche Praxis beeinflusste, ja teilweise umgestaltete.«⁴⁵

Auch Lukács begründet diese Singularität (wie wir oben) mit der »besonderen Form der Auflösung der Gentilgesellschaft«, die eine Kultur von demokratischen Stadtgemeinden entstehen ließ und keine religiöse Systematiken und Herrschaftsformen hervorbrachte.⁴⁶ Füglich darf man annehmen, dass der Übergang zur Sachanalgie auch durch die Übernahme einer abstrakten, von Anfang an nicht bildhaft lesbaren, sondern als Zeichen gesetzten Schrift gefördert wurde.

Dass in ganz Griechenland aufgrund der geschilderten Umstände eine gesellschaftliche Disposition zur Entmythologisierung vorhanden war, dürfen wir getrost annehmen; die rasche Rezeption der ersten, sehr genau lokal zu begrenzenden Versuche, wissenschaftliche Denkweisen zu entwickeln, lässt erkennen, wie wenig sich die mythologische Volksreligiosität der philosophischen Rationalität widersetzte, ja wie sie sich über weite Strecken hin durchaus mit ihr vertragen konnte.

An welchen Strukturen aber konnte sich ein entmythologisiertes (desanthropomorphisierendes) philosophisches Sprechen orientieren? Philosophie als Welterklärung hat die Form der Prädikation. Ein nur rätselhaft Bekanntes wird im Hinblick auf das, was man von ihm wissen will, durch Prädikationen bestimmt. (Die Definition ist ein Spezialfall der präzisierenden Rede, ein anderer die reine Benennung, die sich statt des Prädikats mit einem Prädikatsnomen begnügt). Prädikativ ist der Aussagesatz, von dem die aristotelische Systematisierung der Logik ausgeht. Der noch unbestimmte Gegenstand, der als »Dieses-da« (*tode ti*) sinnlich oder gedanklich gegeben ist, legt sich in seine Bestimmungsmerkmale auseinander, wenn ge-

45 Lukács, a. a. O., S. 140.

46 Ebd., S. 140 f.

fragt wird: »Was ist das?« (*ti estin*). Die Bestimmungsklassen des »Was« sind die Kategorien, sie sind die logischen Universalien, deren grammatisches Äquivalent die Wortarten sind, in denen sich der Satz auseinanderlegt. Diese logischen Universalien liefern aber auch das Schema, nach dem die Metaphysik verfährt. Das wird sich in der Explikation der aristotelischen *Metaphysik* zeigen. Der metaphysische Horizont der zunächst rein aussagentheoretisch orientiert erscheinenden Kategorienlehre ist in der Konkordanz von Sprachsystem und metaphysischer Konstruktion begründet.