

# Entwicklung und Fortschritt?

Zu Grundkategorien antiken Denkens

Wolf-Lüder Liebermann

Publiziert auf Propylaeum-DOK. Publikationsplattform Altertumswissenschaften  
Volltextserver von Propylaeum – Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften,  
Universitätsbibliothek Heidelberg 2025.

DOI: <https://doi.org/10.11588/propylaeumdok.00006852>

## **Entwicklung und Fortschritt? Zu Grundkategorien antiken Denkens**

Vortrag Univ. Bielefeld (1984; leicht erw. u. überarb. Fassung)

Entwicklung und Fortschritt, letzterer zumal, sind, auf die Antike bezogen, ins Gerede gekommen. Aber das ist kein neues Phänomen. Das 19. Jahrhundert reklamierte fast einhellig den Fortschrittsgedanken für das Altertum, und so ist es nur symptomatisch, dass Theodor Gomperz ihn als Motto seinem 1896 in 1. Auflage erschienenen Werk „Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie I“ voranstellte [„*To one small people ... it was given to create the principle of Progress. That people was the Greek. ... – Sir Henry Sumner*“]. Die Gegenposition vertraten etwa Auguste Comte, John Stuart Mill und Wilhelm Dilthey.

*[W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I (= Gesammelte Schriften I), Leipzig/Berlin 2. Aufl. 1923 (= 1. Aufl. 1883), 330; zu Diltheys grundsätzlich ambivalentem Verhältnis zum Fortschritt in der Geschichte der Philosophie L. Oeing-Hanhoff, Über den Fortschritt der Philosophie. Geschichte und Stand des Problems, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (s. u.), 73-106, hier 98f.]*

Eine Sonderstellung, die freilich Wirkung tat, nahm unter dem Einfluss des „Pessimismus der Griechen“ Nietzscher und Burckhardtscher Provenienz Erwin Rohde ein, der – beiläufig, in einer Anmerkung seines Buches „Der Griechische Roman und seine Vorläufer“ das komplementäre Gegenstück, den Verfallsgedanken, als im griechischen Volksglauben tief verwurzelt bezeichnete.

*[1876, 201 = Leipzig 3. Aufl. 1914, hrsg. v. W. Schmid, 216. Rohdes eigenes kultur- und literaturhistorisches Rekonstruktionsmodell ist insgesamt stark dem Dekadenzgedanken verhaftet, in der Auffassung vom Tod des Mythos, der allein in den frühen „produktiven“ und „kräftigeren“ Zeiten hellenischer Kultur lebendig war, ebenfalls in deutlicher Affinität zu Nietzsche.]*

Im 20. Jahrhundert haben offensichtlich die Bestreiter einer antiken Fortschrittsidee die Oberhand gewonnen. Der Althistoriker Christian Meier steht – mit Modifikationen – am Ende dieser Entwicklung.

*[Chr. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1980 (stw, ib. 1983), bes. 435-499 (zuerst HZ 226, 1978, 265-316, überarb. u. erw.); vgl. auch Id., s.v. „Fortschritt (in der Antike)“, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2 (s. u.). Meier ersetzt für das 5. und 4. Jh. v. Chr. den Fortschrittsgedanken durch ein „Könnens“- oder „Auxesis“-Bewusstsein, mit sehr unterschiedlichen Begründungen – u. a. „einer eher zu geringen Wahrnehmung von Wandel“ (a. O. 497).]*

Die Gegenstimmen sind jedoch nicht zu überhören. Ich nenne als Exponenten Ludwig Edelstein, der in seiner unvollendet gebliebenen, aus dem Nachlass herausgegebenen und in der vorliegenden Form sich im wesentlichen auf das Griechentum beschränkenden Abhandlung über den Fortschrittsgedanken [s. u. S. 4] das gesamte griechische Denken von Entwicklungs- und Fortschrittsvorstellungen durchzogen sieht.

Eigene Erwähnung verdient der Vortrag von Reimar Müller – zum Teil eine Auseinandersetzung mit dem „bürgerliche[n] Historiker Chr. Meier“ [s. u. S. 5; Zitat a. O. 31), weil hier das Plädoyer für antikes Fortschrittsdenken eindeutig interessenkonform zu sein scheint. Es ermöglicht dem dem Marxismus verpflichteten Interpreten, die Kontinuität des historischen Prozesses zu sichern, insbesondere sollte damit aber die Vorstellung gebannt werden, die Fortschrittsidee könne Produkt einer Säkularisierung christlichen Geschichtsdenkens sein, wie sie durch Karl Löwith nahegelegt wird.

[K. Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (s. u. S. 4), 15-29, hier 22: „Der Kommunismus ist im Osten die Inkarnation des Fortschritts, eine Art säkularer Fortschrittsreligion“; s. aber vor allem Id., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 2. Aufl. 1953 (zuerst englisch, Chicago 1949), bes. 62ff.; eindrucksvoll G. Klaus/G. Kröber, s.v. „Entwicklung“, in: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. v. G. Klaus/M. Buhr, Berlin 7. Aufl. 1970 (zuerst Leipzig 1964), 300-304 sowie W.P. Eichhorn, s.v. „Fortschritt“, ib. 372-374; Hinweis auf die Traditionalität der marxistisch-leninistischen Fortschrittstheorie, in Auseinandersetzung mit dem zuletzt genannten Artikel, bei H. Lübke, *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Freiburg 1975, 34; zum Fragenkomplex auch P. Brang, *Fortschrittsglauben in Rußland einst und jetzt*, in: *Das Problem des Fortschrittes - heute* (s. u.), 29-53. – Kritik an der Deutung der Fortschrittsidee als Säkularisat der Eschatologie bei H. Blumenberg, >>Säkularisation<<. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (s. u. S. 4), 240-265 sowie Id. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, 9ff. (2. Aufl. der beiden ersten Kap., erw. u. überarb., unter dem Titel „Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974); vgl. auch Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung* (s. u.), 346ff.; zur Begriffsgeschichte s. H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 2. Aufl. 1975 (zuerst 1965).]

Die Diskrepanzen ergeben sich zum guten Teil aus unterschiedlich gefassten Begriffen resp. mehr oder minder bewussten Vorgriffen, differierender Auswahl der befragten und untersuchten Objektbereiche, zu schweigen von subjektiver und einseitig interessengeleiteter Selektion des Materials. „Der Entwicklungsbegriff ist einer der gebräuchlichsten und zugleich vieldeutigsten Begriffe, mit denen die Geisteswissenschaften arbeiten“ (Wieland, RGG II [(s. u. S. 4), 510; vgl. Id., *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2 (s. u. S. 4), 227f.]).

Genau aus Gründen der Vieldeutigkeit sollen hier die die Untersuchung leitenden Begriffe terminologisch nicht überfordert werden. Das sollte auch bereits die Kombination von „Entwicklung“ und „Fortschritt“ im Thema signalisieren. Nur so viel: „Entwicklung“

bezeichnet [mit kleinen Abweichungen nach K. Oehler, *Der Entwicklungsgedanke als heuristisches Prinzip der Philosophiegeschichte* (zuerst 1963 [1960]), in: *Id., Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969, 38-47, hier 40ff., der sich seinerseits offensichtlich auf Wieland, *RGG II* (s. u. S. 4) stützt.] in allgemeinsten Weise eine Determination, die Bestimmtheit eines Momentes durch ein anderes. Vielleicht ist es sinnvoll, bezüglich des Determinationsgefüges eine nach dem Muster des biologischen Organismus konzipierte teleologische Entwicklung im engeren Sinn von einer dialektischen zu unterscheiden, deren Charakteristikum darin besteht, dass menschliches Handeln auf Situationen reagiert und so Entwicklung konstituiert. Bei diesem biologischen Entwicklungsbegriff handelt es sich um einen „idealistisch-vitalistischen“ Entwicklungsgedanken, der schon in der Biologie, ebenso aber in der Geschichte gegen einen nicht befriedigenden kausal-„mechanistischen“ abzugrenzen und durchaus christlich-theologisch besetzbar ist [zur Differenz vgl. Wieland, *RGG II*, 510 gegen *Id., Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2 (beide u. S. 4), 20, dazu S.M. Daecke, s.v. „Entwicklung“, in *TRE IX*, Berlin/New York 1982, 705-16, hier 708ff.]. Herders „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (1774) und „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784/85) sowie Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780) sind hier zu subsumieren. [Zu patristischen Parallelen Daecke 705f.]

[Von daher ist Löwiths (s. o.) Entwicklungsbegriff kritisierbar. Bei ihm ergibt sich eine Opposition Entwicklung – Fortschritt, wobei ausschließlich der Fortschritt sich als eine dem Menschen aufgrund seiner Freiheit adäquate Kategorie erweist; ähnlich Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung* (s. u. S. 4), 342f.]

Zu „Fortschritt“ will ich lediglich bemerken, dass er nicht nur historisches Bewusstsein voraussetzt, sondern auch prinzipiell die Vorstellung ständiger Verbesserung impliziert. Der moderne Fortschrittsbegriff meint, wie insbesondere die Untersuchungen Reinhart Kosellecks gezeigt haben, die „Dynamisierung eines sich ins Unendliche vorantreibenden Prozesses“ [Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2 (s. u. S. 4), 374], mit offener Zukunft [vgl. auch Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung* (s. u. S. 4), 344]. Verdankt wird er der im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts statthabenden Verzeitlichung der Begriffe. Bloße Bewegung wurde dem alten ‚Fortgang‘ überlassen, ‚Fortschritt‘ versammelte in sich die irreversible universelle Steigerungsfähigkeit zum Besseren mit gleitender Zielbestimmtheit [so Koselleck, *a. O.* 387]. So erklärt etwa Wieland 1770: Die „Bedürfnisse und Talente“ der Gesellschaften „vermehrten und verfeinern sich ... ins Unendliche ...“ [zitiert bei Koselleck, *a. O.* 380; vgl. auch Friedrich List, *Das nationale System der politischen Oekonomie* (1840): „Es lebt kein Sterblicher, dem gegeben wäre, die Fortschritte künftiger Jahrhunderte in den Erfindungen

und in den gesellschaftlichen Zuständen zu ermessen“ (nach Koselleck, *Vergangene Zukunft*, s. u. S. 4, 332)].

Einem so gefassten Fortschritt eignet in ganz elementarer Weise das Moment der Freiheit. Die Aufklärung, vor allem Kant [bes. „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“ (1784)], hat dies nachdrücklich ins Bewusstsein gehoben. Fortschritt impliziert Schreiten und Fortschreiten, der Pflanzensame entwickelt sich zum Baum, seinem Endziel, schreitet aber nicht fort [vgl. Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts* (s. o. S. 2), 15ff.]. Das bedeutet, dass in bestimmten historischen Kontexten dem Fortschritt sogar eine (revolutionäre) Zielbestimmtheit vorbehalten werden konnte, während Entwicklung, aus konservativer Gesinnung heraus, die geschichtlich-organische Gebundenheit, die Herrschaft der Vergangenheit über die Gegenwart akzentuierte [vgl. Wieland, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2 (s. u. S. 4), 213ff. zu Friedrich Carl v. Savigny und Adam Müller, s. auch a. O. 220ff.].

[Allgemein und als orientierender Überblick (mit Lit.): K. Weyand/G. Mühle, s.v. „Entwicklung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, Bd. 2, Darmstadt 1972, 550-560; J. Ritter, s.v. „Fortschritt“, ib. 1032-1059; W. Wieland, s.v. „Entwicklung“, in: *RGG II*, Tübingen 3. Aufl. 1958, 505-516 und Id., s.v. „Entwicklung, Evolution“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. v. O. Brunner/W. Conze/ R. Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, 199-228; R. Koselleck/Chr. Meier, s.v. „Fortschritt“, ib. 351-423; J. Mittelstraß, s.v. „Fortschritt“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hrsg. v. Id., Bd. 1, Mannheim/Wien/Zürich 1980, 664-666 (vgl. Id., *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin/New York 1970, 341-374) – weiter: E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* = Id., *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*, Frankfurt 1963, 160-203; *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (Verhandlungen des 7. Deutschen Kongresses für Philosophie, Münster 1962)*, hrsg. v. H. Kuhn/F. Wiedmann, München 1964; *Das Problem des Fortschrittes – heute*, hrsg. v. R.W. Meyer, Darmstadt 1969; *Was ist Fortschritt?*, hrsg. v. M. Svilar, Bern/Frankfurt a. Main/Las Vegas 1979 (Univ. Bern. Kulturhistorische Vorlesungen 1978/79); R. Koselleck, ‚Fortschritt‘ und ‚Niedergang‘ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in: *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, hrsg. v. Id./P. Widmer, Stuttgart 1980 (*Sprache und Geschichte*, Bd. 2), 214-230; Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 4. Aufl. 1985; L. Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Göttingen 2016; Id., *Zeitgärten*, Göttingen 2020, bes. 234-249; Fr. Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992; J.B. Bury, *The idea of progress. An inquiry into its origin and growth* (1932, Nachdr. 1955), Taschenb. 2023; J. Grethlein, *Hoffnung*, München 2024; dazu Dilthey (s. o. S 1), Löwith (s. o. S. 2), Blumenberg (s. o. S. 2), Oehler (s. o. S. 3), Daecke (s. o. S. 3). – Antike: S. Lauffer, *Der antike Fortschrittsgedanke*, in: *Actes du XIème Congrès international de philosophie*, Brüssel, 20.-26. August 1953, Bd. 12: *Histoire de la philosophie: Méthodologie, antiquité et moyen âge*, Amsterdam 1953, 37-44; W.K.C. Guthrie, *In the beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, London 1957, bes. Kap. 4 (63-79) und 5 (80-94); E.A. Havelock, *The liberal temper in Greek politics*, New Haven/London 1964 (zuerst 1957), bes. 25-103; H. Dörrie, s.v. „Entwicklung“, in: *RAC* 5, 1962 (1960), 476-504; L. Edelstein, *The idea of progress in classical antiquity*, Baltimore 1967 (Rez. E.R. Dodds, *JHI* 29, 1968, 453-457); K. Thraede, s.v. „Fortschritt“, in: *RAC* 8, 1972 (1969), 141-182; E.R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, in: Id.,

*Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen (zuerst engl. 1973; dt. v. K. Morgenthaler), Zürich/München 1977, 7-35.241-245; R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts im antiken Geschichtsdenken, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR – Gesellschaftswissenschaften 5G, Berlin 1983 (1982); J. Grethlein, The Greeks and their past, Cambridge 2010 (2013); Id., Experience and teleology in ancient historiography, Cambridge 2013; auch R. Häußler, Tacitus und das historische Bewußtsein, Heidelberg 1965, bes. 100-184; dazu Meier (s. o. S. 1).]*

Ich werde nunmehr schlaglichtartig, mehr ist nicht zu leisten, vorliegende antike Konzeptionen und Denkmuster zu beleuchten versuchen, quasi die geistigen Grundlagen, die über Möglichkeiten und Beschränkungen konkreter Applikation entscheiden. Was das Untersuchungsmaterial angeht, werde ich mich im wesentlichen auf philosophische und philosophienahe Texte beschränken. Bedenkt man, wieviel die griechisch-römische Geschichtsschreibung etwa vorgängigen philosophischen Positionen und Konstruktionen verdankt, so dürfte dieses Verfahren – über die allgemeine und grundsätzliche Berechtigung hinaus – wohl legitim sein. Dabei werden insbesondere die sogenannten Kulturentstehungslehren oder Kulturtheorien, die man als „zentralen Quellpunkt antiker Fortschrittskonzeptionen“ bezeichnet hat [Müller (s. o. S. 5), 6], Berücksichtigung finden.

*[Zu den Anfängen: K. v. Fritz, Die griechische Geschichtsschreibung I, Berlin 1967, bes. 23ff., auf der Grundlage von Id., Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaften bei den Griechen, in: Id., Schriften zur griechischen Logik I, Stuttgart – Bad Cannstatt 1978, 23-49 (zuerst 1953; überarb.). - Einschränkungen bei A. Momigliano, Time in ancient historiography (zuerst 1966), in: Id., Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Rom 1969, 13-41, bes. 28.31.34f.]*

Da der Philologe jedoch üblicherweise mit Homer beginnt, sei ein kurzer Blick auf das homerische Epos vorausgeschickt. Homers Ilias ist die Dichtung der Gegenwartigkeit, anschaulicher, raumfüllender Plastizität, man hat an ihr mit einem gewissen Recht das ‚Epische‘ schlechthin abzulesen gesucht. Vergangenheit und Zukunft, und damit die Dimension der Zeit, spielen kaum eine Rolle, wie bereits von Aristoteles [*Poet. 1449 b 14*] indirekt bestätigt wird.

*[Gut beobachtet von F. Codino, Einführung in Homer, Berlin 1970 (zuerst ital.; dt. v. R. Enking, mit einem Geleitwort von B. Snell), 63ff.216ff. – Anders bewertet wird der Befund dort, wo Homer geradezu als Archeget der Historiographie gilt (vgl. dagegen M. Treu, Von Homer zur Lyrik, München 2. Aufl. 1968, 17-35.123-135, bes. 135): W. Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, in: Id., Hellas und Hesperien I, Zürich/Stuttgart 2. Aufl. 1970, 559-580 (zuerst 1934), vgl. Id. (s. u. S. 6), 81-92 (anders klingen die Ausführungen über die „Gegenwärtigkeit“ der homerischen Werke, mit radikaler Funktionalisierung des ‚Archaisierens‘ in der Abhandlung ‚Homer und sein Jahrhundert‘, in: Id., Von Homers Welt und Werk, Stuttgart 2. Aufl. 1951 [4. Aufl. 1965], 87-129, zuerst 1941/42, bes. 111ff. [trotz a. O. 91] und auf Schadewaldts Spuren vor allem H. Strasburger, Homer und die Geschichtsschreibung, in: Id., Studien zur alten Geschichte II, hrsg. v. W.*

Schmitthenner/R. Zoepffel, *Hildesheim/New York* 1982, 1057-1097 (zuerst 1971/72; zu Vorstufen s. a. O. 1116, auch R. Häußler, *Das historische Epos der Griechen und Römer bis Vergil*, Heidelberg 1976, 21-38). Nestor etwa als „das personifizierte Vergangenheitsbewusstsein“ zu verstehen (Strasburger, a.O. 1082; vgl. - etwas abweichend – Schadewaldt, s. u. S. 6, 92), geht kaum an, ist doch gerade er es, der die Vergangenheit der Gegenwart integriert, wenn er sich einer Kampftechnik der *próteroi* bedient (Il. 4, 308f.). Und wenn in einer Art Rollentausch der Dichter seinen Helden Achill die *kléa andrôn* singen lässt, öffnet sich schwerlich „ein jäher Durchblick in unbestimmte, aber um so größere Tiefe und Weite von Vergangenheit“ (Strasburger a. O. 1082). Um zu einem solchen Urteil zu gelangen, muss man schon den „historischen Sinn“ als eine „Naturbegabung der griechischen Nation“ unterstellen (vgl. Stasburger, a. o 1083). Von „Kulturstufenbewusstsein“ (Strasburger, a. O. 1082f.) kann nicht die Rede sein, ohne Zweifel ist für diese Perspektive das Interesse der Forschung an in der Dichtung sich spiegelnden historischen Tatbeständen mitverantwortlich. Zweierlei spielt jedoch systematisch in der Argumentation eine entscheidende Rolle: die historische und vom Autor aufrecht erhaltene Distanz zu seiner und des Lesers/Hörers Gegenwart sowie die zeitliche Abstufung innerhalb des Epos. Was den ersten Punkt betrifft (Stichwort: ‚Archaisieren‘), so handelt es sich um eine werkexterne, dem Interpreten sich erschließende Kategorie. Nimmt man Derartiges für den Autor in Anspruch (K. Reinhardt, *Die Ilias und ihr Dichter*, hrsg. v. U. Hölscher, Göttingen 1961, 267 zu dem singulären [vgl. bereits W. Schadewaldt, *Iliasstudien*, Berlin/Darmstadt 3. Aufl. 1966 = Leipzig 2. Aufl. 1943, 118 Anm. 1] Il. 12, 10-33, das sich jedoch einfach aus Il. 7, 459-463 erklären lässt: „der von den Musen Inspirierte ... [tritt] gleichsam aus seiner Rolle, indem er sich und uns in die Gegenwart versetzt“), so würde das eine Profilierung der Erzählerrolle voraussetzen, wie sie im allgemeinen erst seit der augusteischen Zeit für das „sekundäre“ Epos angenommen wird (zu „primärem“ und „sekundärem“ Epos, in Fortführung von Thesen Reinhart Herzogs und anderer: H. Hofmann, *Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristlichen Epik der lateinischen Spätantike*, *Philologus* 132, 1988, 101-159, hier 116ff.),

Nur bedingt weiterführend ist der von Bruno Snell primär für den zeitlichen Abstand von troischem Sagenstoff und Gegenwart des homerischen Sängers gebrauchte, aus der Mythosforschung wohl vertraute Begriff der mythischen, nicht-geschichtlichen Vergangenheit, erweitert um den der Aitiologie (B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 3. Aufl. 1955 [Göttingen 9. Aufl. 2009], 203-217 [überarb. Fassung von ‚Homer und die Entstehung des geschichtlichen Bewußtseins bei den Griechen‘, in: *Varia Variorum*. Festgabe für K. Reinhardt, Köln 1952, 2-12]. Im „mythisch-aitiologische[n] Denken“ „beruht das Interesse an der Vergangenheit darauf, dass etwas Gegenwärtiges mit etwas Vergangenen identifiziert werden kann“ (Snell, a. O. 207), und zwar jeweils nur ein einzelner Tatbestand (für das Geschehen in der Ilias selbst nimmt Snell freilich bereits Modifikationen vor, a. O. 208ff.). Es gehört zu den Ungereimtheiten bei Strasburger, dass er gerade diesen ausdrücklich als nicht-geschichtlich gekennzeichneten Begriff aufgreift („aetiologisch-paradeigmatische[s] Denken“, a. O. 1089; vgl. auch a. O. 1088) und als für die große Geschichtsschreibung der Griechen grundlegend ausgibt.

Innerliterarische Zeitabstufungen sind zwar nicht zu bestreiten, doch ist damit noch nichts über ihr Verhältnis zueinander gesagt. Vergangenheit und Gegenwart stehen nicht in einem eindeutig ursächlichen Zusammenhang zueinander, die Geschichte bildet vielmehr ein großes Universum, in dem die Gegenwart in einem häufig variierenden spezifischen Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität durch Vergangenheit zu bestimmen wäre (dazu: Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften, hrsg. u. eingel. v. H. Trümpy, Darmstadt 1973, bes. 53-94; Chr. Meier, *Kontinuität – Diskontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, ib.; vgl. auch A. Heuß, *Verlust der Geschichte*, Göttingen 1959, 13ff.). Das impliziert durchaus, dass die Ilias Geschehens- und Handlungszusammenhänge kennt, mit Vorausdeutungen und Rückverweisen (zumal verinnerlicht in Seelenzuständen der agierenden

Personen), noch mehr aber dem Leser/Hörer abverlangt, solche Beziehungen herzustellen – dies in erster Linie das Thema des Aufsatzes von Kullmann über Vergangenheit und Zukunft in der Ilias (s. u. S. 7), mit der bezeichnenden und zutreffenden Feststellung: „Im allgemeinen lassen sich die Menschen bei Homer ihre Beurteilung von Vergangenheit und Zukunft ... unmittelbar von der jeweiligen Situation aufdrängen, was auch ihr gelegentliches Schwanken erklärt“ (a. O. 36, vgl. a. O. 28; wie verträgt sich das mit der Behauptung a. O. 36: „so wird das gegenwärtige Ereignis gar nicht in seiner Gegenwärtigkeit und Faktizität erlebt“?). Und Karl Reinhardts Interpretationsmethode (s. etwa K. Reinhardt, *Das Parisurteil*, in: Id., *Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung*, hrsg. v. C. Becker, Göttingen 1960, 16-36 [zuerst 1938; auch in: Id., *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, Godesberg 1948, 11-36]), der es mit dem dramatischen Moment des Werks in Zusammenhang bringt, wenn ich recht sehe, im Gefolge von Kakridis, wäre ja ohne dies überhaupt nicht denkbar. Wenn aber Helena in Il. 3, 390ff. sich unter dem Zwang der Aphrodite erneut für Paris entscheidet, dann wird sie keineswegs von ihrer Vergangenheit eingeholt - so mag es sich allenfalls dem Fragehorizont des Interpreten darstellen (s. W. Schadewaldt, *Iliasstudien* [s. o. S. 6], 154: „in der Paris-Helena-Szene ... [taucht] der Anfang alles Unheils auf“, vorsichtiger, doch auch nichtssagend dann Id., *Der Aufbau der Ilias*, Frankfurt 1975, 79: „eine Spiegelung jener ersten Verführung“).

Gerade weil die Vergangenheit keine Größe *sui generis* ist, geschweige denn eine autonome, die Gegenwart bestimmende Macht, lässt sie sich beliebig manipulieren: ein Ereignis, neun Jahre zurückliegend, kann zum „gestern oder vorgestern“ werden (Il. 2, 303).

Weitere Lit.: W. Kullmann, *Vergangenheit und Zukunft in der Ilias*, *Poetica* 2, 1968, 15-37 (Helena als „Symbol der Vergangenheit“?, a. O. 20); I. Schudoma, *Raum und Natur bei Homer*, in: *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965*, hrsg. v. H. Flashar/K. Gaiser, Pfullingen 1965, 11-21, hier 20f. (unbewusstes Plädoyer für die Zeitlosigkeit bei Homer: „mythische Vorzeit stets lebendig und gegenwärtig“); C.M. Bowra, *Höhepunkte griechischer Literatur. Von Homer zu Theokrit*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1968 (zuerst engl.: *Landmarks in Greek literature*, London 1966; übers. v. R. Unterberger/B. Rueff), 35ff.; A. Heubeck, *Die homerische Frage. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahrzehnte*, Darmstadt 1974, 171ff.; F. Gschnitzer, *Politische Leidenschaft im homerischen Epos*, in: *Studien zum antiken Epos*, hrsg. v. H. Görgemanns/E.A. Schmidt, Meisenheim 1976, 1-21; W. Hoffmann, *Die Polis bei Homer* (zuerst 1956), in: *Zur griechischen Staatskunde*, hrsg. v. F. Gschnitzer, Darmstadt 1969, 123-138; J. Grethlein, *Das Geschichtsbild der Ilias*, Göttingen 2006.]

Wenn der greise Nestor im 1. Buch ein älteres, stärkeres Geschlecht der Menschen, dem er selber entstamme, mit dem jetzt lebenden – immerhin der Generation eines Achill, Ajas, Agamemnon – konfrontiert (Il. 1, 259ff.), so geht es dabei nicht um eine zeitliche, gar kulturgeschichtliche Differenz, sondern ausschließlich um eine Selbstlegitimation im Sinne des Argumentationsmusters *a maiore ad minus*, strukturell ähnlich wie der Formelvers „wie jetzt die Sterblichen sind“ [Il. 5, 304; 12, 383.449; 20, 287]. Wenn Theseus und Peirothoos, die Gewaltigen, auf meinen Rat hörten, so steht es euch heruntergekommenen jungen Kerlen wohl an, Gleiches zu tun. Das lässt sich ohne weiteres mit Il. 9, 94 (u. ö.) zur Deckung bringen: „Nestor, dessen Rat seit je sich als der beste offenbarte“ [Übers. Reinhardt].

Vergangenheit ragt in das Geschehen der Ilias auch in der Presbeia, dem 9. Buch, hinein. Achill soll, um der Menschlichkeit und dem Dienst an der Gemeinschaft willen, vom Zorn

lassen und am Kampf wieder teilnehmen. Phoinix trägt zu diesem Zweck die parallel gelagerte [zu *Ähnlichkeiten und Differenzen Reinhardt, Die Ilias und ihr Dichter, s. o. S. 6, 20f.213f.*] Meleagergeschichte vor, eine uralte Geschichte, deren er sich erinnert [*pálai, ou te néon ge, Il. 9, 527*]. Meleagergeschichte – oder soll man sagen: -mythos? – und Achillgeschichte sind gleichsam zeitgleich, sie erläutern sich gegenseitig. [*Und was Phoinix' eigene Lebensgeschichte betrifft, so legitimiert er sich „als Berater Achills ... wie Nestor durch seine Jugenderinnerungen“ (Reinhardt, a. O. 81; vgl. dazu Il. 1 247ff.; 7, 123ff.; 9,52ff.; 11, 655ff.).*] Schadewaldt hat einmal das Phänomen der Erinnerung in der Ilias untersuchen lassen: Es ergab sich, dass, wo es vorkommt, es ausschließlich der Bewältigung drängender Gegenwartsfragen dient.

[*W. Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, Tübinger Volesungen Bd. 2, Frankfurt 1982, 69f. – mit den beiden Tübinger Dissertationen: E. Balensiefen, Die Zeitgestaltung in Homers Ilias, 1955 und I. Schudoma, Naturerscheinungen und Naturgeschehen bei Homer, 1960; vgl. weiter T. Krischer, Formale Konventionen der homerischen Epik, München 1971, bes. 103-136, H. Fränkel, Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur, in: Id., Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 2. Aufl. 1960, 1-22 (zuerst 1931), hier 1-7.13f.15-18, H. Erbse, Beiträge zum Verständnis der Odyssee, Berlin/New York 1972, 39f.*]

Wie wenig der zeitlich-geschichtliche Aspekt im Blick ist, zeigt sich z. B. im 24. Gesang der Ilias. Der Sturz des Priamos aus früherer Macht und früherem Glück in das jetzige Desaster nach Hektors Tod [*Il. 24, 543ff.*] ist aller Linearität beraubt, von Sturz kann überhaupt nicht mehr die Rede sein, denn es ist nichts als exemplarische Explikation des Satzes, dass Zeus den Menschen gemischt Gaben aus den bekannten zwei Pithoi zuteilt [*Il. 24, 529f.*]. Bezeichnenderweise wird die Aufforderung, sich im Kummer zu fassen [*Il. 24, 522ff.601ff.*], nicht in Zusammenhang mit dem sich aus der Zuteilung aus beiden Pithoi ergebenden állote – állote [*Il. 24, 530*] gebracht. Bei Solon wird das dann völlig anders sein [*s. u. S. 10f.*].

Die Odyssee, das jüngere, reflektiertere Epos bietet schon ein etwas anderes Bild. Die Dimension der Zeit wird stärker wahrnehmbar [vgl. *B. Hellwig, Raum und Zeit im homerischen Epos, Hildesheim 1964; U. Hölscher, Untersuchungen zur Form der Odyssee. Szenenwechsel und gleichzeitige Handlungen, Diss. Frankfurt 1937/38, Berlin 1939, bes. 37-56; auch K. Reinhardt, Die Abenteuer der Odyssee, in: Id., Tradition und Geist (s. o. S. 7), 47-124 (zuerst 1942/48, auch in: Id., Von Werken und Formen, s. o. S. 7, 51-162), bes. 51.57.62.64ff.99*]. Die Erzählung thematisiert das Vorher und Nachher, gibt über weite Strecken hin vergangenes Geschehen in der Form persönlichen Berichts, hat nicht mehr ein „heroisches Ereignis“ zum Gegenstand [vgl. *dazu U. Hölscher, Lebensläufe in der Odyssee, Winterthur 1976, Zitat: a. O. 3; auch Id., Die Atridensage in der Odyssee, in: Festschrift für*

*Richard Alewyn, hrsg. v. H. Singer/B. v. Wiese, Köln/Graz 1967, 1-16 und Id., Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman, München 1988 (2000)], sondern gibt eine „Lebensgeschichte“. Und das gilt nicht nur für die zentrale Gestalt, nach der das Epos seinen Namen trägt. „Lebensläufe in der Odyssee“ lassen sich zahlreich nachzeichnen: Achill, Agamemnon, aber auch der Schweinehirt Eumaios. Bezeichnend auch, dass Odysseus gealtert nach Hause zurückkehrt, und doch, das ist mindestens genau so bezeichnend, ist er immer noch der gleiche [dazu Hölscher, Untersuchungen (s. o. S. 8), 77ff.; vgl. Id., Die Erkennungsszene im 23. Buch der Odyssee, in: Griechisch in der Schule, hrsg. v. E. Römisch, Frankfurt 1972, 156-165, hier 164 Anm. 17, und 163 nach dem Anagnorismos (Od. 23, 247ff.): „das Gespräch der Gatten, worin sie erst das Künftige, dann das Gewesene ... einander mitteilen und das in einer Rekapitulation der ganzen Irrfahrten ausklingt“. H. Rohdich, Der Hund Argos und die Anfänge bürgerlichen Selbstbewußtseins“, A & A 26, 1980, 33-50, hier 49 deutet die „Aufwertung des Alterns gegen die verdichtete Kurzlebigkeit eines Achilleus“ als „Konzession ans Natürliche“.] Dem fügt es sich, dass die Odyssee insgesamt nicht nur eine Erzählung zum Abschluss bringt, sondern auch einen Ausblick auf die Zukunft eröffnet, die jedoch - wiederum bezeichnend - als Restitution der alten, ungestörten Zustände verstanden wird: Der nach dem Freiermord drohende Zwist zwischen Odysseus und den Ithakesiern wird beigelegt, feierlichen Vertrag sollen sie schließen, Odysseus soll für immer herrschen und sie sollen einander befreundet sein wie zuvor. Und Reichtum und Friede herrsche in Fülle! [Od. 24, 483ff.] Man glaubt Vorklänge der aischyaischen ‚Eumeniden‘ zu vernehmen.*

*[Wenn irgendwo, dann ist für die Telemachie von einer Dramatisierung (dramatischen Zuspitzung) im Hinblick auf die Odysseushandlung zu sprechen, was noch über F. Klingner Über die vier ersten Bücher der Odyssee, in: Id., Studien zur griechischen und römischen Literatur, Zürich/Stuttgart 1964, 39-79 (zuerst 1944), hier 56ff. hinaus betont werden sollte.]*

Entwicklung und Fortschritt setzen wie jede Veränderung die Kategorie der Zeitlichkeit voraus. Ihre Entfaltung erfährt diese in der griechischen Lyrik des 7. und 6. Jahrhunderts, der Erfahrung der Vergänglichkeit und Wandelbarkeit menschlichen Lebens und menschlicher Existenz sich verdankend. Ephemere, dem Tage ausgesetzt und ausgeliefert, das ist neben der *amechanía*, der Hilflosigkeit, ein Stichwort dieser den Menschen radikal in seine Zeitlichkeit und Zeitverfallenheit versetzenden Dichtung. Der Mensch als „Traum eines Schatten“, bestenfalls als die Farbe ändernder Tintenfisch oder als Chamäleon – dies entstammt durchaus antiken Zeugnissen [Plutarch/Aristoteles], all das zeugt von menschlicher Ohnmacht und

Bedingtheit, jähem Wandel äußerer und innerer Lagen. Die Schicksalsumschwünge, die die „Lebensläufe der Odyssee“ zeitigten, finden hier ihre Fortsetzung und Beschleunigung.

Dabei scheint es sich in erster Linie um eine religiöse oder doch zumindest in religiöser Sprache artikulierte Erfahrung zu handeln. Die Götter, allen voran Zeus, sind allmächtig, sie bewirken nach Willkür das Auf und Ab, von dem der Mensch betroffen, hin und her geschleudert wird, bei ihnen liegt das *télos* von allem [*Semonides v. Amorgos, fr. 1 West, s. auch Archilochos, fr. 298 West*], und nur sie verfügen über Wissen. Stimmung und Denken der Menschen dagegen sind wie der Tag, den Zeus heraufführt, und die Umstände, in denen die Menschen sich finden [*Archilochos, fr. 131 West; s. auch fr. 130 West, 5: nóou paréoros*]. Zeit wird zunächst in ihren negativen Aspekten erfahren, vergleichbar etwa der von Bruno Snell für den Bereich der Moral beobachteten Priorität der Empfindung von und des Leidens an Mißstand und Unzulänglichkeit vor der Konzeption positiver Ethik. Nun scheint mir aber auffällig und charakteristisch, wie das frühe Griechentum sofort die neue, intensive Erfahrung von Zeitlichkeit und Vergänglichkeit produktiv verarbeitet, sich mit ihr auseinandersetzt, und zwar so, dass man sich in dieser neu erfahrenen Welt wieder einzurichten und heimisch zu machen vermag. Damit werden Zeitlichkeit und Vergänglichkeit gleichsam neutralisiert. Die Erscheinungsformen dieses Bewältigungsprozesses sind unterschiedlich und lassen sich idealtypisch vielleicht folgendermaßen rekonstruieren: Erstens, die religiöse Variante: das Geschehen wird gläubig hingenommen, seine Sinnhaftigkeit an ein göttliches Walten und Wissen delegiert (Pindar); zweitens, die existentielle Variante: Der Einzelne sucht den Grund seiner Existenz in sich selbst, bildet sein Ich zur unverkennbaren, verlässlichen Identität aus, in einem teils selbstbewusst-provokativen, teils eher verhaltenen Ton. Gegen das Anbränden der Zeit (Zitat aus Pindar [*Ol. 6, 97; 10, 7*]) richtet man sich im Gegenwärtigen, dem sogenannten lyrischen „Jetzt“ ein; drittens, die erkenntnistheoretische Variante - damit ist der Übergang zur Philosophie vollzogen: Was entsteht und vergeht, ist bloßer Schein und Trug. Hinter dieser Oberfläche liegt eine wahre, geordnete Wirklichkeit, die im Extremfall nur einem speziellen Erkenntnisvermögen, der tieferen Einsicht, zugänglich ist; viertens, die geschichtsphilosophische Variante (im weiteren Sinn): An Solon brauche ich nur zu erinnern. In der Akkumulation von Erfahrung (*gerásko d'aiei pollà didaskómenos* [*Solon, fr. 18 West*]) sucht er dem scheinbar blinden Hin und Her (*állothen/állote állos* u. ä. ist seine Lieblingsformulierung) eine Theodizee abzugewinnen: Wann immer Zeus Verderben schickt, überfällt es scheinbar willkürlich, aber doch plan- und sinnvoll bald den einen, bald den anderen: *hèn hopóte Zeùs pémpse teisoménon, állote állos échei* [*fr. 13 West, 75f.*]. Damit wird der ebenfalls durch einen Erkenntnisakt zu ermittelnde *rismós* des Archilochos [*fr. 128*

*West*] überboten. Und bleibt einmal ein Vergehen zunächst ungesühnt, wird es Kinder und Kindeskinde treffen [*Solon, fr. 4 West*]. Die Gesamtbilanz ist stimmig, wenn man nur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einen großen, von Gesetzmäßigkeit durchwalteten Zusammenhang rückt. So ist für Solon überhaupt der Blick auf die Zukunft, das Ende, das Früher und Später zum Entscheidenden geworden. Eines freilich ist bedeutsam und erneut bezeichnend: Die Zeit bringt Ausgleich, sie fördert Recht und Wahrheit an den Tag, das heißt: die Ordnung, auf die sich Solon bezieht, ist eine überzeitliche, natürliche oder göttergewollte - hier schwanken Solons Formulierungen, steht er doch mittenin zwischen religiöser Gebundenheit und rationalistischer Aufklärung, sie entfaltet sich in der Zeit, ist aber selber zeitlos. „Die Zeit ist der Raum, in dem Gerechtigkeit sich vollzieht“ [*Schadewaldt 246*].

Ein Wort nun doch noch zu Hesiod, womit ich noch einmal annähernd oder auch ganz in homerische Zeit zurückgreife. Solon zitiert ihn geradezu. Doch sind die Differenzen größer als die Gemeinsamkeiten, und er kann, gerade im Hinblick auf die Wahrnehmung von Zeit, als Kontrast dienen. Hesiods Theogonie ist heutzutage verantwortlich nicht mehr zu lesen ohne Berücksichtigung der orientalischen Parallelen sowie anderer frühgriechischer Theogonien. Soviel aber ist deutlich: Hesiods systematische Theogonie und Kosmogonie in genealogischem Schema ist dort, wo sie Eigenes bietet, nicht Kosmogonie, Lehre von der Entstehung der Welt, sondern Kosmologie, Lehre von der Ordnung der Welt. Das bestätigt Hesiods zweites Werk, die sogenannten ‚Werke und Tage‘. Zur Rechtfertigung seines moralischen Anliegens bedient er sich darin zweier Mythen, des Weltaltermythos und des Prometheusmythos, um gewissermaßen genetisch, von der Entstehung her, die Jetztzeit zu deuten. Der Mythos von Prometheus (WuT 42ff.; vgl. Theog. 535ff.), dem betrogenen Betrüger und Patron der Menschen, der aber eben durch seinen Betrug nur Unheil über die Menschheit gebracht hat, ist bei genauerem Zusehen einerseits zeitloses Exempel für moralisches Fehlverhalten (samt den sich daraus ergebenden Handlungsanweisungen), andererseits hat er in seinen temporalen Elementen seine Spitze darin, Erklärungsmodus für eine Welt voll Leiden und Mühsal zu sein, die sich der Reflexion als Problem stellt. Nicht anders der Weltaltermythos (WuT 106ff.): Die Deszendenz vom Goldenen Zeitalter zum jetzigen, eisernen beschreibend, zeichnet er einen mit Notwendigkeit in der Zeit ablaufenden Prozess nach – scheinbar. Denn was sich als Deskription einer negativen Entwicklung gibt, ist ganz und gar vom protreptischen Anliegen bestimmt. Das Deutungsschema des Weltaltermythos soll ja gerade durch den hesiodischen Appell außer Kraft gesetzt werden. Die mythisch-historische Konstruktion steht völlig im Dienste der punktuellen Analyse, Bewertung und Bewältigung der eigenen Gegenwart.

Wie mit der Vergangenheit steht es mit der Zukunft. Zugegeben, Hesiod reflektiert auf die Zukunft, aber es ist eine aus der Sicht der Gegenwart um eines Prinzips willen entworfene, geradezu beschworene Zukunft: Unrecht erworbener Wohlstand wird nicht Dauer haben, Zeus wird das nicht zulassen. Nichts von solonischer Zeiterfahrung, von enttäuschten Hoffnungen, vom Gaukelspiel der Zukunft, von der Erfahrung der alles verändernden Zeit – und folglich auch nichts von Überbrückung und Kompensierung erfahrener zeitlicher Diskontinuität, dem Sinn im scheinbar Sinnlosen. [Weiter: H. Schwabl, *Zum antiken Zeitaltermythos und seiner Verwendung als historiographisches Modell*, *Klio* 66, 1984, 405-415, *Id.*, s.v. „Weltalter“, in: *RE Suppl.* 15 (1978), Sp. 783ff.; Übersicht: B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967, Rh. Evans, *Utopia antiqua*, London 2008.]

Aus dem Gesagten scheint sich mir zu ergeben: Der Erfahrung von Zeit und Zeitlichkeit wurde von den Griechen von vornherein Widerstand entgegengesetzt, mit verschiedenen Formen der Kompensation und Stabilisierung begegnet.

Und die Vorsokratiker? Sind sie nicht die großen Neuerer? Gewiss, rationalistisch-aufklärerisch attackieren sie die „Erdichtungen der Alten“ [*Xenophanes, fr. 1, 22 D.-K.: plásmata tôn protéron*]: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist“ (Xenophanes, fr. 11 D.-K.). „Homer verdiente aus den Agonen hinausgeworfen und geprügelt zu werden, und Archilochos ebenso“ (Heraklit, fr. 42 D.-K.). Nur: es ist nicht, zumindest nicht allein, das Alte und Überholte, von dem man sich im Bewusstsein der Überlegenheit absetzt, sondern das Überkommene und damit allgemein Geltende. Gegen die Torheit der Masse wird die eigene Einsicht gesetzt, und als der Masse Lehrer figurieren eben Homer und Hesiod. Das Selbstbewusstsein resultiert nicht aus der Neuheit, sondern der Tiefe der - oft paradoxen und schwer zugänglichen - Einsicht. Was es aber zu erforschen gilt, ist die *phýsis*, die Natur (Heraklit, fr. 112 D.-K.), die sich zu verbergen liebt (Heraklit, fr. 123 D.-K.) Und sie ist das Dauernde, Stetige, das in den Erscheinungen ausgemacht werden muss. Denn „die Zeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!“ (Heraklit, fr. 52 D.-K.). Werden und Vergehen, Veränderung von Ort und Aussehen sind für Parmenides bloße Namen, in seiner Philosophie „weitab verschlagen“ [*Parmenides, fr. 8, 27f. D.-K.*] – Bewältigung und Überwindung der Zeit durch Denken.

Aber Anaximander? Bewegung ist der Begriff, der bereits von der Antike für ihn in Anspruch genommen wurde, und er nimmt auch die *phthorá*, das Vergehen, mit in den Blick. Die Kategorie der Zeit ist zu einer wichtigen Komponente in Anaximanders Weltbild geworden, aber nur um - wie bei Solon - die Ordnung des Ganzen zu stabilisieren: die Dinge, deren

Existenz als solche unrechtmäßigen Übergriff bedeutet, „zahlen einander Buße nach der Ordnung der Zeit“ [*Anaximander, fr. 1 D.-K.*].

Parmenides ist es, der die räumliche und zeitliche Veränderung ganz zum Stehen gebracht hat [*Parmenides, fr. 8, s. o.*]. Damit beginnt eine neue Phase. Denn jetzt sind Mannigfaltigkeit und Veränderung ausdrücklich zum Problem geworden und ziehen verstärkt Interesse auf sich. Die Situation hat sich anscheinend gewandelt, die Ponderierung deutlich verschoben. Die jüngeren Naturphilosophen: Empedokles, Anaxagoras, Demokrit thematisieren die Vielfalt der Welt und deren Genese. Das Gegebene ist nicht mehr das je Andere, das in einer umfassenden Einheit aufgehoben, gar bestritten wird, sondern das einheitliche Prinzip - oder auch das schon vervielfacht, aus dem sich die Vielheit in Raum und Zeit entfaltet. Wir sind tief im 5. Jahrhundert. Empedokles spricht als erster von den vier Elementen: „Jedes von ihnen hat ein verschiedenes Amt, jedes seine besondere Art, abwechselnd aber gewinnen sie die Oberhand im Umlauf der Zeit ... Nur diese gibt es, und indem sie durcheinander laufen, entsteht bald dies, bald jenes (álois álla, die solonische Formulierung) und so immer fort ähnliches“ [*Empedokles, fr. 17, 35 D.-K.*]. Die Grundkonzeption ist vertraut, die Perspektive charakteristisch verändert: „so groß ist der Wechsel, den die Mischung hervorbringt“ [*tóson dia krêsis ameíbei, Empedokles, fr. 21, 14 D.-K.*]. Hier liegt das Interesse. Es ließe sich anhand der zahlreich erhaltenen Fragmente sehr anschaulich zeigen, wie Empedokles sich auf das Empirische einlässt, auf Vielgestaltigkeit und Gegensätzlichkeit in der Welt, ihren lebendigen Wechsel. Es ist konsequent, dass wir hier nun auch auf eine ausführliche Kosmo- und Zoogonie stoßen, deren Prinzip die Differenzierung ist und die wirklich eine Entwicklung nachzeichnet.

Demokrit, einer der frühesten Vertreter der Atomlehre, ist der modernste der sogenannten Vorsokratiker. Das Zeitalter der Sophistik macht sich bemerkbar. Demokrit scheint die Individualität der Person zu kennen – wie der gleichzeitige Diogenes v. Apollonia. Die Zeit wird nun nicht mehr als ein Akkumulierungspotential für Wissen gefasst: „die Zeit lehrt nämlich nicht denken“ [*Demokrit, fr. 183 D.-K.*]. Vielmehr herrscht das Bewusstsein historischer Differenz: „Einige der gelehrten Männer erheben ihre Hände zu dem Orte, wo wir Hellenen jetzt – auf dieses jetzt kommt es an, das ist neu, wo wir jetzt sagen, dass die Luft sich befinde, und sprechen dabei: ‚Alles sagt Zeus und alles weiß und gibt und nimmt er, und er ist König über alles‘“ [*Demokrit, fr. 30 D.-K.*]. Demokrit soll sich seinen Platz in der Geschichte selbst angewiesen haben: er habe seine Schrift 730 Jahre nach der Eroberung Tojas verfasst; er sei jung gewesen, als Anaxagoras bereits alt war; dessen Ansichten über Sonne und Mond seien alt, er habe sie sich von Früheren angeeignet [*Demokrit, fr. 5 D.-K.*].

Und Demokrit verspottet des Anaxagoras Weltordnung und Nous-Lehre (darauf wird zurückzukommen sein). Angesichts des von ihm vertretenen Kausalitätsprinzips wäre zu erwarten, dass Demokrit sein eigenes Überlegenheitsbewusstsein durch eine Theorie der Fortbewegung in der Zeit zum Positiven hin untermauerte. Und in der Tat, wir finden bei ihm die Reste einer Kulturentstehungslehre. Dass es sich bei dieser um einen fortschreitenden, zumindest zeitlich gestuften Vorgang handelt, scheint Galen [*D.-K.* 68 A 171, *Nachtrag; arabisch überliefert*] zu bestätigen: „Wir finden, dass aus der Masse der Menschen jeder einzelne dadurch, dass er häufig Beobachtungen vornimmt, Kenntnisse erwirbt, wie kein anderer sie besitzt; denn wie Demokrit sagt, haben Erfahrung und Erfahrungsaustausch die Menschen dies gelehrt“ – und Philodem: „Demokrit, ... auch auf dem Gebiet der Geschichte mehr als andere bewandert, behauptet, die Musik sei eine jüngere Kunst. Er nennt auch den Grund für seine Ansicht: nicht die Not habe sie hervorgebracht, sondern sie sei erst aus dem Überfluß entstanden“ [*Demokrit, fr. 144 D.-K.*].

Relief gewinnt das erst eigentlich, wenn man Diodor 1, 7-8 bezieht, eine Zoogonie und Kulturentstehungslehre, die Karl Reinhardt letztlich auf Demokrit zurückgeführt hat. Insbesondere Walter Spoerri hat zwar widersprochen, doch materialistisch, atomistisch ist die Kulturentstehungslehre [*Kap.* 8] allemal, und so sei sie herangezogen: Entscheidendes und immer wieder betontes Moment ist die allmähliche [*katà mikrón, kat' oligon*] Entwicklung. Der Urzustand ist ein „ungeordneter“ [*átaktos*], was durch „vereinzelt“ [*sporáden*] erläutert wird, und ein „tierhafter“ [*theriódēs*], insofern man sich nur von wild wachsenden Früchten nährte: *autómatoi karpói*. Das berühmte *autómaton*-Motiv des Goldenen Zeitalters ist hier also ins Negative gewendet. Die in den genannten Prädikationen liegende Zweiteilung wird nun präzise weitergeführt in der Entwicklung erstens sozial-kommunikativer Fähigkeiten, zweitens technisch-zivilisatorischer Fertigkeiten. Auch dies ist im Sinne einer zeitlichen Abstufung zu verstehen. Die Furcht vor den Tieren und der unausweichliche Kampf gegen sie führt unter Wahrnehmung des Nutzens [*tò symphéron*] zur Zusammenrottung und, um sich verständigen und gemeinsam handeln zu können, zur Entwicklung der Sprache. Die Konzeption eines konventionellen Sprachursprungs ist auch sonst für Demokrit bezeugt. Not [*chreía* und *ánanke* sind die in solchen Zusammenhängen auftretenden Termini] und Nutzen sind die ausschlaggebenden Momente. Das gilt auch für den zweiten Komplex. Hinzu kommt hier die *peíra*, die Erfahrung. Das Fazit: In allem ist die Not Lehrmeisterin für den Menschen geworden, mit der Spezifizierung, sie habe gewissermaßen nur als Anreiz gedient, indem sie einem wohlausgestatteten und über Verstand und Hände verfügenden Lebewesen den Weg

zur Kenntnis der Dinge und Fertigkeiten gewiesen habe. So weit Diodors Bericht über den palaiótatos bíos.

Aus einem der herangezogenen Zeugnisse ging hervor, dass es zumindest eine weitere Phase gab: die Entstehung der kulturellen Güter aus dem Überfluss. Und auch Demokrits Wort von den „jetzigen Griechen“ lässt auf Weiterentwicklung schließen. Man wird dem Schluss schwerlich ausweichen können, dass die Vorstellung einer fortschreitenden Entwicklung bei Demokrit systemkonform ist, die freilich, was die Kulturentstehungskonzeption angeht, auf die Ausbildung grundsätzlicher menschlicher Fähigkeiten beschränkt ist. Sie gipfelt in Demokrits eigenem Überlegenheitsbewusstsein.

Die vorgestellte materialistische Kulturtheorie lässt sich dem Entwicklungstypus zuordnen, den wir eingangs als dialektisch gegen den teleologischen abgesetzt haben. Die Entwicklung bestimmt sich hier gewissermaßen kausal als Resultante aus gegebener Situation und menschlichem Handeln. Und noch eines ist festzuhalten: Das Galen-Zeugnis zeigt, dass alle an diesem Prozess aktiv teilhaben.

Demokrits Nähe zur Sophistik hatte ich bereits erwähnt. Seit Kurt v. Fritz versteht man die Sophistik geistesgeschichtlich als Antwort auf Parmenides, und bereits Hegel hat sie als Antithese zur vorsokratischen Naturphilosophie aufgefasst: Hinwendung zur menschlichen Realität in ihrer Mannigfaltigkeit und Wechselhaftigkeit, ihrer räumlichen und zeitlichen Wandlungsfähigkeit. Relativismus mag man das nennen. Auf die sich damit verknüpfenden Probleme brauche ich nicht einzugehen. Worauf es ankommt, ist, dass der sophistische Relativismus und Subjektivismus eine Kulturentwicklungslehre zeitigt, die der demokritischen sehr nahe steht. Es handelt sich um den Prometheusmythos in der Version, die Platon für Protagoras überliefert [*Platon, Prot. 320 c 8 ff.*]. Entkleidet man ihn seines mythischen Gewandes – was statthaft ist, wie schon die platonische Einführung zeigt, so ergibt sich Folgendes: Wieder steht am Anfang eine menschliche Mangelsituation. Die Gattungen der Tiere sind auf die eine oder andere Weise gegen den Untergang gesichert, der Mensch nicht. Deshalb entwickelt er technische Fähigkeiten und sucht so sein Überleben zu sichern. Dies misslingt, da es immer noch ein Leben in der Vereinzelung ist (sporáden, derselbe Ausdruck wie bei Diodor/Demokrit]. Die Auseinandersetzung mit den wilden Tieren erfordert den Zusammenschluss, die politische Kunst, deren Voraussetzung „Scham“ und „Recht“ sind, das heißt wohl: soziale Verhaltensregeln und deren Einhaltung. Die Phasen sind gegenüber der oben geschilderten Positionierung verschoben, bedingt durch das spezielle protagoreische Interesse, Politik im Sinne der politikè téchne als die bestverteilte Sache der Welt auszugeben.

Nun eignet dem protagoreischen Prometheusmythos ein deutlich aetiologisches Moment, wird mit seiner Hilfe doch erklärt, warum man in Athen *in politicis* einen jeden für kompetent hält, das heißt: eine folgerichtige Weiterentwicklung des menschlichen Weltbewältigungs- und Selbstvervollkommnungsprozesses wird überhaupt nicht ins Auge gefasst (auch nicht thematisiert, worin die Rechtsregeln, die soziales Handeln ermöglichen, bestehen). Die Sophisten sind im gegenwärtigen Leben und dessen Effizienz verankert, der Blick in die Zukunft scheint verstellt, obwohl dies systematisch durchaus möglich gewesen wäre. Die Vielgestaltigkeit der Rechtsordnungen war ein Hauptpunkt sophistischer Lehre, wobei als bestimmendes Kriterium der jeweilige Nutzen angesetzt wurde. Sophistische Unterweisung bestand darin, dieses Nützlichkeitsmoment für den Einzelnen wie die Gemeinschaft immer deutlicher herauszuarbeiten. Gerade hierin gründet das Selbstbewusstsein der Sophisten.

Dass dies ganz und gar unbegründet ist, weil es die Ziele des Handelns systematisch unreflektiert lässt, obendrein ein widersprüchliches, weil mit dem Relativismus kollidierend, wird von Sokrates bzw. Platon eingeklagt. Anders formuliert: das der Sophistik eigene Bewegungs- und Variabilitätsmoment wird von der platonischen Philosophie als ziellos denunziert resp. entlarvt – im Namen einer überzeitlichen Wahrheit. Auch in diesem Sinne lässt sich vielleicht von abgebrochener Aufklärung sprechen, jedenfalls ist damit dem sophistischen Impuls definitiv die Spitze abgebrochen.

Ich habe Anaxagoras übersprungen - er, früher als Demokrit anzusetzen, hatte sich ja selbst zeitlich in Relation zu diesem gebracht - , mit voller Absicht. Denn von ihm führen die Linien zu Platon und Aristoteles. Auch Anaxagoras bestreitet Werden und Vergehen und ersetzt sie durch Mischung und Trennung der dem Wechsel der Natur zugrundeliegenden Stoffe. Die Details sind ohne Interesse, auch umstritten. Bewegung und Differenzierung kommt in die Welt durch einen Urwirbel. Daneben kennt Anaxagoras aber ein geistiges Prinzip, den Nous, der über alles, Belebtes und Unbelebtes, herrscht [*Anaxagoras fr. 12 D.-K.*], auch über den Wirbel. Der Wirbel aber fing klein an, greift weiter und wird noch weiter greifen. Darin hat bereits Platon ein Ordnungsprinzip gesehen, dort, wo er Phaidon Sokrates am Tag seines Todes seine geistige Biographie rekonstruieren lässt [*Platon, Phaid. 96 a 5 ff.*] – am Leitfaden des Problems von Werden und Vergehen. Die naturphilosophischen Antworten erwiesen sich für Sokrates nämlich als ungenügend. Da kam Anaxagoras - sein Nous, die Vernunft, der „der ordnende ist und Ursache von allem“ [*Platon, Phaid. 97 c 1*], schien die Lösung aller Rätsel. Doch die Enttäuschung war groß: die Hoffnung, mithilfe des Nous „werde ein jedes dorthin gesetzt, wo zu sein es ihm am besten sei“, wurde nicht erfüllt, ebenso wenig in Bezug auf die zeitliche Dimension, auf Werden und Vergehen. Das heißt: die Ziellosigkeit, die inhaltliche

Unausgefülltheit der Nous-geleiteten Bewegung wird gerügt – ein unübersehbarer Verweis auf die platonische Idee des Guten, die allen anderen Ideen ihr Sein verleiht. Anders ausgedrückt: das Fehlen des teleologischen Moments wird eingeklagt, die anaxagoreische Konzeption als immer noch mechanistisch entlarvt, insofern sie nur das bedenkt, was Platon „Mitursache“ nennt (etwa Beine, Sehnen und Knochen beim Gehen). Das hat aber Konsequenzen auch für die Auffassung zeitlicher Abläufe.

Was für Sokrates gilt, gilt auch für Platon selbst. Im 10. Buch der *Nomoi* setzt er sich mit der früheren Naturerklärung und, wie ich fest überzeugt bin, mit der Sophistik auseinander – ein willkommener Beweis übrigens dafür, dass wir zurecht zumindest die späteren Vorsokratiker und die Sophistik zusammengedrückt haben. Sie haben *Physis* und *Tyche*, Natur und Zufall, miteinander verbunden und gegen die *Techne* – worunter auch die sozialen Institutionen fallen - als ein Heterogenes, nachträglich Hinzukommendes im Sinne einer Ergänzung der Natur, gesetzt [*Platon, Nomoi X 889 a 5 ff.*], erkennen also eine zweckvoll vernünftige Ordnung in der Natur nicht an. Demgegenüber will Platon beweisen, dass die ganze Welt von einem göttlichen *Nous* durchwaltet wird (der Hinweis auf Anaxagoras ist deutlich) und das heißt letztlich auf die allgemeine Seinsursache des Guten rückführbar ist. Wenn dabei die Schicksalsumschwünge [*Platon, Nomoi X 899 d 8 ff.*], die zunächst jedes Sinnes und jeder Rechtfertigungsbasis bar zu sein scheinen, ein erklärungsbedürftiges Problem darstellen, so zeigt sich der strukturelle Zusammenhang mit der alten solonischen Frage.

Entsprechend wird die kausal bedingte, durch Not und Erfahrung gesteuerte Kulturentwicklung von Platon im Staat in die Darstellung einer imaginierten Entstehung der Polis überführt mit genau differenzierten Funktionen. Die Normen des Zusammenlebens sind nicht mehr von der Beliebigkeit des Nutzens diktiert, sondern auf den wahren Nutzen, die Gerechtigkeit und das Gute, als obersten Zweck bezogen. Zwar tritt, bezeichnender Weise bei dem die sophistische Position unterstützenden Gesprächspartner des Sokrates, das Modell einer durch Nachvollzug der Entstehung erfolgenden Wesensbestimmung unübersehbar in Erscheinung – „Wesen (der Gerechtigkeit) und woher sie entstanden ist“ werden geradezu zur festen Formel [*Platon, Pol. 358 c 2 ff.*], aber die genetische Betrachtung der Polisbildung hat im platonischen Staat mit seinem zentralen Element der Philosophenherrschaft eigentlich ontologische Bedeutung. Werden und Entstehen, durch die das Reich des Körperlichen gekennzeichnet ist, tragen ja den Charakter ontologischer Defizienz. Das zeigt sich schon deutlich an der zitierten Rekonstruktion der Sokratesbiographie. Auf die Kritik an der mangelnden Teloshaltigkeit des anaxagoreischen *Nous* folgte dort nicht die Angabe eines eigenen zielgerichteten Prinzips, das das Weltgeschehen bestimmt, sondern Sokrates trat die

Flucht in die *lógoi*, die Begriffe an – als das einzig Verlässliche, Verharrende und mit sich Identische, das zu den Formen, den Ideen hinzuführen vermag. Bewegtheit ist dem Prinzip der Vielheit und Unbestimmtheit, Ruhe dagegen dem Prinzip der Einheit und des Seins zugeordnet. Überwiegend in den späteren Dialogen findet sich dann scheinbar eine Aufwertung des Bewegungs- und Verschiedenheitsprinzips. Das Nichtseiende wird als das Andersseiende gefasst, die Bewegung selber wird zur Idee. Leben und Erkenntnis kommen nicht ohne Bewegung aus, und deren Subjekt ist die Seele, die des Einzelnen wie die Weltseele. Die Seele ist *arché tês kíneos*. Und jetzt, im *Timaios*, erfolgt auch die von Sokrates suspendierte Antwort – unter sichtlichem Rückgriff auf jene *Phaidon*-Stelle [*Platon, Timaios 46 c 7*]: „Das insgesamt nun“ – es war die Bildung des Kopfes und der Glieder geschildert worden – „gehört zu den Mitursachen, deren sich Gott als Hilfsmittel bedient, die Idee des Besten zur möglichsten Vollendung zu bringen.“

Auf dem Boden der neuen Bewegungskonzeption und -würdigung steht der kosmologische Geschichtsmythos im *Politikos*, der zunächst einmal eine Zyklustheorie beinhaltet [*Platon, Polit. 269 c 4 ff.*]. Zwei Weltalter werden angesetzt, die periodisch wiederkehren: das erste das des Kronos, mit Zügen der Goldenen Zeit ausgestattet, das zweite das, in dem wir jetzt leben. Im ersten – und in Zukunft wiederkehrenden – hat der göttliche Erzeuger und Ordner das Steuer selbst in Händen und dreht den Kosmos stets in eine Richtung. Am Ende dieser Periode lässt Gott das Steuer los, der Kosmos dreht sich, also in unserer Zeit, rückwärts in entgegengesetzte Richtung. Dabei gehen die Kreisbewegungen zunächst noch in geordneter Weise vonstatten, allmählich aber „vergisst“ der Kosmos die göttliche Ordnung, die Bewegungen werden unregelmäßig, und die gesamte Weltordnung droht sich aufzulösen. Da greift die Gottheit ein und übernimmt wieder die Herrschaft für eine bestimmte Zeit – Wiederholung der ersten Periode. Bei beiden Umschwüngen treten Erschütterungen, das heißt Naturkatastrophen, auf. Was unsere Weltperiode betrifft, so ist sie durch Veränderung gekennzeichnet, und zwar durch eine deutliche Deszendenz. Hieran ist das Körperliche schuld, sagt Platon [*Polit. 273 b 4; vgl. 269 d 9- e 2*]. Das ist aber nur die eine Seite. Daneben steht eine aufsteigende Linie, denn bei dem Umschwung in die jetzige Kreisbewegung fällt der Mensch aus der göttlichen Fürsorge in Mangelhaftigkeit und Hilflosigkeit. Es kommt ein Kulturentstehungsprozess in Gang, Künste und Wissenschaften entfalten sich. Dieser Vorgang ist, nach den Hinweisen, die Platon selber gibt, als *anámnēsis* zu begreifen, als der Vergessenheit entgegenarbeitende Wiedererinnerung an das Wahre und Gute. Was ist aber nun die Funktion der Goldenen Zeit, des Kronoszeitalters? Ich denke, es spiegelt in seiner Statik und Geordnetheit die Welt der Ideen, wird auch von Platon deutlich als geschichtslos

charakterisiert. Auch der Timaios bestätigt, dass „vormals“ und „gut“ und „allgemeingültig“ ineins gesetzt werden dürfen, wenn der ägyptische Priester seinem Besucher Solon demonstriert [*Platon, Timaios 22 b 3 ff.*], dass Urathen über die gleichen idealen Gesetze und Staatseinrichtungen verfügte wie heute noch Ägypten, was aber in dem erinnerungslosen Griechenland in Vergessenheit geraten sei – samt einer ausdrücklichen Abwertung der Zeit [*Platon, Timaios 37 d 5 ff.*].

Nun findet sich in der Politikos-Passage eine seltsame Bemerkung [*s. Polit. 272 b 3 - d 5*]: Waren die Menschen in jenem Goldenen Zeitalter glücklich? Antwort: Das hängt davon ab, worüber sie Gespräch geführt haben – ob sie philosophierten oder, sich Speise und Trank hingebend, nur so Geschichten dahererzählten, wie wir jetzt von ihnen erzählen. Der Erkenntnisvorgang, die Vermittlung von transzendenter und historischer Welt gehört unabdingbar dazu. Das ist auch unübersehbar in unserer Weltperiode, im Aufstieg von Erkenntnis und Wissen.

Platons ambivalente Kulturtheorie weist ein stark teleologisches Moment auf, aber letzte Erfüllung bleibt versagt, da muss der Gott eingreifen. Die grundsätzliche Differenz von transzendenter und körpergebundener Welt wird nicht aufgehoben. Platon, so scheint mir, präfiguriert zwei Denkmodelle: Betont man den transzendenten Aspekt und ineins damit die Defizienz von Bewegung und Veränderung, so gelangt man zu einem allem historischen Wandel entrückten normativen Bereich, der sich als immerwährender und immergeltender der Anschauung als Goldene Zeit in zyklischer Form präsentieren kann, demgegenüber aber die geschichtliche Entwicklung nur als Verfall in Erscheinung tritt. Betont man dagegen den geschichtlich-emanenten Aspekt, so gelangt man zu einer Teleologie, deren relatives Telos im Geschichtlichen selber liegt – freilich bedarf es der Entscheidung der Einzelnen, es ist kein selbstlaufender Prozess. Der Politikos-Mythos zeigt es in der Unterstreichung der allgemeinen Verfallstendenz. Bei all dem bleibt aber bestehen, dass alles Herstellen (*poieîn*), Handeln (*práttein*) und Erkennen im Lichte der Ideen nie mehr sein kann als Nachahmen und Wiedererkennen. Neues kann so nicht entstehen. Das ist die Schranke, die der Platonismus aufrichtet.

Da aber auch hier der Gegenstandsbereich, also die philosophische Konzeption, auf die eigene Stellung in der Forschungsgeschichte abbildbar ist bzw. diese mitumfasst, ergibt sich als Konsequenz, dass Platon sein eigenes Philosophieren als Weiterführung und tiefere Begründung der vor ihm liegenden Philosophiegeschichte versteht. Dass das der Fall ist, hat man zeigen können.

Der eigentliche Teleologe ist aber nun Aristoteles. Symptomatisch, dass er wie Platon die anaxagoreische Nous-Lehre als Verlegenheitslösung kritisiert [*Aristoteles, Met. I (A) 985 a 18 ff.*]. Die Bewegung wird jetzt als ein Übergang von Möglichkeit (*dýnamis*) in Wirklichkeit (*enérgeia*) gefasst [z. B. *Aristoteles, Met. XI (K) Kap. 9, IX (TH) Kap. 3 - 9, Phys. III Kap. 1 - 3*]. das spiegelt sich im aristotelischen *phýsis*-Begriff: Von platonischen Voraussetzungen, besonders der platonischen Seelenlehre ausgehend, bekommt die *phýsis* nun eine neue Bedeutung: Sie ist nicht mehr die Natur der Naturphilosophen, sie ist „Anfang von Bewegung und Veränderung“ [*Aristoteles, Phys. III 200 b 11, II 192 b 21*], sie übernimmt den Part des die Welt schaffenden und ordnenden Demiurgen des platonischen Timaios. Die Natur schafft, plant und ersinnt, ihre Zwecktätigkeit wird immer wieder betont. Denn *phýsis* hat bei Aristoteles zwei wesentliche Aspekte: Legt man die berühmte aristotelische Einteilung der *causae* zugrunde [*Aristoteles, Phys. II 194 b 23 ff. = Met. V (D) 1013 a 24 ff.*], so ist sie erstens der *causa efficiens*, der Bewegungsursache zuzuordnen, zweitens aber der *causa formalis*, der Formursache, dem *eîdos*. Das *eîdos*, die Form, die Gestalt ist aber zugleich das *Telos*. *Phýsis* als Anfang der Bewegung und als *Telos* fallen zusammen. So erklärt sich die Zweckmäßigkeit der Natur.

Von dem gleichen teleologischen Prinzip ist nun auch die Historie beherrscht. Prototyp dessen ist die bekannte philosophische Problemgeschichte, die Aristoteles rekonstruiert, um sich am Schluss- und Höhepunkt einzuordnen. Der fortschreitende Erkenntnisprozess wird von der sich zur Geltung bringenden Wahrheit geleitet, die Sache selbst weist den Weg.

Nicht anders steht es in den technischen Künsten. Sie kommen zur Vollendung, sobald ihre Gegenstände die ihr eigene Form gefunden haben. Aristoteles zeigt es an der Entwicklung der Tragödie: Schritt für Schritt tritt in die Erscheinung, was in ihr wesenhaft angelegt ist, bis sie ihre *phýsis*, und das heißt ihr *eîdos* erreicht hat. Dies ist bereits geschehen, die je schon existierende Potentialität der Form ist in Wirklichkeit übergegangen, Normatives und Faktisches fallen zusammen. Und in ähnlicher Weise ist für Aristoteles die Polis, der Stadtstaat, das *Telos* politisch-gesellschaftlicher Entwicklung. In dieses Konzept vermag er dann auch den Zuwachs in den Einzeldisziplinen zu integrieren, mit der Maßgabe allerdings, dass die Vervollkommnung durchweg als gerade erreicht oder doch in allernächster Zukunft erreichbar angesehen wird. Hier bildet sich ein geschichtliches Bewusstsein aus, auf dessen Grundlage dann im Peripatos die wissenschaftsgeschichtliche Forschung begründet werden konnte. Aber sie ist rückwärts gewandt, weitgehend Sammeltätigkeit. In den alexandrinischen Grammatikern und Philologen hat man zu Recht peripatetischen Geist vermutet.

So lässt sich vielleicht formulieren: Der dem frühen Atomismus und der Sophistik zugrundeliegende dialektische Entwicklungsbegriff ist mit Platon und Aristoteles durch den teleologischen verdrängt worden. Gleichzeitig wurden Entwicklungs- und Fortschrittsdenken nicht bloß faktisch – das gilt auch schon für die Sophistik, sondern systematisch der Zukunftsperspektive im Sinne einer offenen Zukunft beraubt. Darüber hinaus hat Platon das von ihm begründete Reich normativer, unwandelbarer Ideen im enthistorisierten Goldenen Zeitalter versinnbildlicht (übrigens nicht nur in dem besprochenen Mythos).

Die philosophischen Systeme des Hellenismus sind durch die viel beredete Wendung nach innen, den Rückzug auf das Selbst des Menschen bestimmt. Den teleologischen Ansatz des Aristoteles führte die Stoa fort, doch mit dem bezeichnenden Unterschied, dass die Teleologie nunmehr anthropozentrisch orientiert ist: alles ist um des Menschen willen da. Was aber den Menschen ausmacht, ist Tugend und nichts als Tugend. Sie allein verbürgt die Glückseligkeit, alle äußeren Güter zählen nichts dagegen. Das schlägt auch auf die Kulturtheorie durch. Es wäre an Senecas 90. Brief zu zeigen.

Das epikureische Gegenstück ist für uns durch die ausführliche lukrezische Kulturentstehungs- und Entwicklungslehre repräsentiert [*Lukrez 5, 925ff.*]. Ich kann darauf im Einzelnen nicht eingehen. Nur so viel: Lukrezens Anliegen ist es, durch Einsicht in den Sachverhalt ständigen Werdens und Vergehens der Welt, genauer: der Welten und der Konfigurationen in ihnen den Menschen von der Furcht in ihren zwei Hauptaspekten: der Furcht vor dem Tode und der Furcht vor der unberechenbaren Wirksamkeit der Götter zu befreien und ihn so instanzzusetzen, „Ja“ zum Leben zu sagen, es gelassen auszuschöpfen. Diesem lebensphilosophischen Moment ist alles untergeordnet. Das zeigt sich auch in der Kulturgeschichte, die Lukrez entwirft. Man zögert, sie eine Geschichte zu nennen, denn sie lebt geradezu von der Ahistorizität. Nur so, meine ich, erklärt es sich, dass sie einerseits als von tiefem Pessimismus bestimmt angesehen, andererseits als Vorbereitung der modernen Fortschrittstheorie eingestuft werden konnte. Die Ambivalenz, die diese Kulturtheorie aufweist, liegt nicht in dem einfachen Schema zivilisatorischer Fortschritt – moralischer Rückschritt begründet, sondern die Errungenschaften im Technischen wie auch die Zustände im politisch-sozialen Bereich werden als in sich doppeldeutig charakterisiert, ohne Unterschied der zeitlichen Phasen. Bei allem kommt es auf den rechten Gebrauch, die richtige innere Einstellung an. „Neu“ und „bewundernswert“ [*a. O. 1404, mit Kontext*] sind leere Begriffe, „neu Gelerntes“ bringt nicht eo ipso Gewinn. Zugespitzt formuliert: Die äußeren Dinge sind belanglos, Fortschritt und Rückschritt keine Kategorien von Interesse, auf das Innere und die Entscheidung des Einzelnen kommt es an. Und die Ahistorizität gilt auch für

die von Lukrez gepriesene Kulturtat des Epikur selbst. Es ist keineswegs so, dass Lukrez ein dumpfes vorepikureisches von einem aufgeklärten, befreiten nachepikureischen Zeitalter unterschiede. Epikur war zwar der erste, der dem lastenden Druck der Götterfurcht entgegenzutreten wagte, doch entscheidet sich immer neu, auf welcher Seite der Einzelne steht. Die Anfechtungen dauern an. Von seinem ethischen Ansatz her ist dem epikureischen System ein Desinteresse an Entwicklung und Fortschritt immanent, ja, es beinhaltet geradezu eine massive Enthistorisierung. Nicht umsonst stellt ja auch Cicero fest, dass im Epikureismus „die Geschichte stumm“ sei [*Cicero, De fin. 2, 67*].

Blicken wir zurück auf das Skizzierte, so scheint es mir von den antiken Denkvoraussetzungen her einigermaßen verständlich, dass „neu“ ein durchweg negativ besetzter Begriff war. Widerstand meldete sich sogleich nachdrücklich beim intensiven Gewahrwerden von Wandel und Veränderung, sei es in existentieller, noch mehr aber in intellektueller Hinsicht. Gegen die davon ausgehende Bedrohung und Verunsicherung richtete sich der Widerstand, wie man ja auch die gesamte frühgriechische Philosophie als eine Auseinandersetzung mit dem Tod, der wohl einschneidendsten Veränderung, und als groß angelegten Versuch seiner Bewältigung verstehen kann und verstanden hat [*Uvo Hölscher, auch Karl Reinhardt*].

Zeiterfahrung und ihre der Zeit sich entziehende Bewältigung gingen Hand in Hand. Das wäre wohl auch an Herodot zu zeigen. Das 5. Jahrhundert, die späteren Naturphilosophen und die Sophisten stellen die große Ausnahme dar, man könnte es, wollte man in Wilamowitzscher Diktion sprechen, Aufbruchstimmung nennen. Es bildet sich offensichtlich das Bewusstsein einer geschichtlichen Entwicklung aus, die in der Korrelation von gegebener Situation und handelndem Menschen grundsätzlich wohl auch eine offene Zukunft zuzulassen scheint. Die der Sophistik nahestehende Schrift eines unbekanntem Mediziners aus dem 5. Jahrhundert, auf die ich nicht eingehen konnte, geht hier am weitesten. Weitergeführt, aber zugleich gezähmt wird dieser Ansatz durch die platonische und aristotelische Teleologie. Damit gelangt der Jahrhunderte alte Widerstand zu seinem philosophisch fundierten Ziel, ja man könnte sogar von konsequenter Perfektion sprechen, insofern die Abwehrstrategien genau genommen zum allergrößten Teil bereits eine Flucht in die *lógoi* darstellten. Das Interesse der hellenistischen Schulen gilt in erster Linie dem Individuum und seiner Moral, und deren Inhalte sind unwandelbar.

Rekonstruktionen wie die hier versuchte haben es an sich, einseitig und damit auch anfechtbar zu sein. Und doch glaube ich, dass nur so, durch perspektivische Überzeichnung, Wesentliches sichtbar werden kann. So wage ich denn die These: Dass die augusteische Zeit

sich als eine Zeit der Erfüllung verstehen konnte, ist das gezähmte und das heißt von einer Zukunft abgekoppelte teleologische Erbe, ewig und unbewegt dauernd, bis sie aus christlichem Denken, bald befeindet, bald integriert, in die geschichtliche Bewegung hineingenommen wurde. Und die typologischen und moralisierenden Elemente der römischen Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, die bekanntlich beträchtlich, wenn nicht dominierend sind, verweisen neben anderem auf den überzeitlichen, ahistorischen Aspekt der platonischen Idee, verstärkt noch durch den hellenistischen Moralismus. Die Funktionalisierung der Idee der Goldenen Zeit unter Hintansetzung des temporalen Moments, wie sie etwa bei Vergil zu beobachten ist, spricht dafür.