

Katarina Nebelin

# Philosophie und Aristokratie

Die Autonomisierung der Philosophie  
von den Vorsokratikern bis Platon

HERMES



Klassische Philologie

EINZELSCHRIFT 109

Franz Steiner Verlag

Katarina Nebelin  
Philosophie und Aristokratie

Einzelchriften

**Herausgeber:**

PROF. DR. JAN-WILHELM BECK, Universität Regensburg, Institut für Klassische Philologie, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg (verantwortlich für Latinistik)

PROF. DR. KARL-JOACHIM HÖLKESKAMP, Universität zu Köln, Historisches Institut – Alte Geschichte, 50923 Köln (verantwortlich für Alte Geschichte)

PROF. DR. MARTIN HOSE, Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften, Griechische und Lateinische Philologie, Schellingstr. 3 (VG), 80799 München (verantwortlich für Gräzistik)

Band 109

Katarina Nebelin

# Philosophie und Aristokratie

Die Autonomisierung der Philosophie  
von den Vorsokratikern bis Platon



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim  
Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Umschlagbild: Statue des Hermes / röm. Kopie, Vatikan  
akg-images / Tristan Lafranchis

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2016

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11581-0 (Print)

ISBN 978-3-515-11587-2 (E-Book)

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....	9
I. Einleitung.....	11
II. Die Vorsokratiker.....	27
1. Voraussetzungen: Aristokratische Dominanz ohne Herrschaft.....	27
<i>Aristokratischer Lebensstil – Agonistik – Polis und politische Gemeinschaft – Fehlende Autonomie des religiösen Feldes und dichterische Freiheit</i>	
2. Das intellektuelle Feld: Die Anfänge der Ausdifferenzierung.....	37
2.1. Intellektuelle Konkurrenz und hypoleptische Kultur.....	38
<i>Die Entstehung einer hypoleptischen Kultur – Angriffe gegen Dichter – Angriffe gegen berühmte Weise – Angriffe gegen andere Denker – Angriffe gegen alle anderen Menschen</i>	
2.2. Die soziale Verortung der vorsokratischen Denker.....	49
2.2.1. Soziale Rollen und Aktivitäten.....	51
2.2.2. Zur Überlieferungslage: Probleme der antiken Biographik.....	55
2.2.3. Die Möglichkeit intellektualistischer Devianz.....	59
2.3. Soziale Orte und Medien der Reflexion.....	71
2.4. Wege zur Wahrheit im vorsokratischen Denken.....	80
2.4.1. Weisen der Wahrheitsgenerierung.....	81
<i>Unterricht – Lebenserfahrung – Systematische Wissensakkumulation – Unterweisung durch die Musen – Göttliche Belehrung – Eigene Gottähnlichkeit und Göttlichkeit – Erkenntniskepsis – Selbsterforschung – Logisches Schlussfolgern</i>	
2.4.2. Die Unmöglichkeit intellektueller Debatten.....	103
<i>Charismatisches Weisheitsverständnis – Überzeugen durch Argumentieren</i>	
2.5. Intellektuelle Spezialisierung – Die Entwicklung einer neuen Reflexionsform.....	110
2.5.1. Der politische Kosmos bei Solon und Anaximander.....	112
2.5.2. Die abstrakten Anfänge des philosophischen Denkens.....	118
<i>Das Streben nach dem Allgemeinen – Kosmische Gesetze – Dynamische Harmonie – Philosophische Ethik bei Demokrit?</i>	
2.5.3. Politischer und philosophischer <i>elenchos</i> .....	131
2.5.4. Christian Meiers ‚Delphi-These‘.....	137
3. Vorsokratische Elitenvorstellungen: Die Konzeptionierung einer intellektuellen Gegenelite.....	142
3.1. Aristokratische Begrifflichkeiten im vorsokratischen Denken.....	144

3.2.	Kritik am Streben nach äußeren Gütern.....	148
	<i>Reichtums- und Luxuskritik – Die Problematisierung der pleonexia – Distinktive Besonnenheit</i>	
3.3.	Die Verabsolutierung der Weisheit.....	162
	<i>Weisheit zwischen Theorie und Praxis – Der Nutzen der Weisheit (Xenophanes) – Die Weisheit der Wenigen und die Dummheit der Vielen (Heraklit) – Weisheit und Herrschaft (Pindar, Demokrit)</i>	
3.4.	Interne Ausdifferenzierungen.....	178
	<i>Alltagswissen / Spezialwissen – Intellektuelle Generalisten / Intellektuelle Spezialisten – Angeborene Weisheit / Erworbene Weisheit</i>	
4.	Zwischenfazit I.....	191
III.	Die Sophisten.....	197
1.	Voraussetzungen: Politische Egalität und distinktive Bildung.....	197
	<i>Demokratie und Elite – Neue Bildungsanforderungen – Demokratische Ideologie und Distinktionsstreben</i>	
2.	Das intellektuelle Feld: Neue Rollen und Techniken.....	207
2.1.	Intellektuelle Betätigungsfelder: Sophisten als ‚Spezialisten des Universellen‘.....	208
2.2.	Die soziale Verortung der sophistischen Denker.....	212
2.2.1.	Unterrichten gegen Geld.....	213
2.2.2.	Die banausische Abhängigkeit des Lehrers.....	215
2.2.3.	Der Topos des ‚Neureichen‘.....	221
2.3.	Rhetorische Agone und die Entwicklung neuer Argumentationsstrategien.....	225
	<i>Agonistik und öffentliches Auftreten – Regeln für den rhetorischen Wettstreit</i>	
2.4.	Nachdenken über das Denken: Wahrheit, Erkenntnis und Meinungsbildung.....	232
2.4.1.	<i>Logos als Metawissen</i> .....	233
2.4.2.	Rhetorisches Charisma als Technik.....	236
2.4.3.	Wege zur Wahrheit im sophistischen Denken.....	239
	<i>Der Mensch als Maß aller Dinge – Kontext und kairos – Wahrscheinlichkeiten – Erfahrungswissen – Radikale Skepsis</i>	
2.4.4.	Demokratische Denker?.....	251
3.	Sophistische Elitenvorstellungen: Zwischen Leistungselite und angeborener Vortrefflichkeit.....	257
3.1.	Sophistische Bildung und kultivierter Habitus.....	259
	<i>Kultivierter Habitus – Neue Distinktionsmöglichkeiten – Angeborene und erworbene Vortrefflichkeit</i>	
3.2.	Politische Gleichheit und Leistungselite (Protagoras).....	274
3.3.	Natürliche Gleichheit und kulturelle Differenzen (Antiphon).....	286
3.4.	Natürliche Ungleichheit und das Recht des Stärkeren (Platons Kallikles).....	297
4.	Zwischenfazit II.....	305

IV.	Ausblick: Die ‚Platonische Grenzziehung‘	311
1.	Das intellektuelle Feld: Die Disziplinierung der Philosophie	315
1.1.	Der semantische Kampf um den Begriff der Philosophie	315
1.2.	Die Institutionalisierung philosophierender Freundeskreise	318
1.3.	Sokrates als ‚Gründungsheros‘ des philosophischen Lebens	328
2.	Die Ausdifferenzierung der Elitenkonzeptionen	334
2.1.	Sprache und Macht bei Isokrates	335
2.2.	Platons philosophische Geistesaristokratie	346
V.	Fazit	357
VI.	Literaturverzeichnis	365
1.	Abkürzungsverzeichnis (Quellen)	365
2.	Quellenausgaben	365
3.	Sekundärliteratur	367
VII.	Register	399
1.	Stellenregister	399
2.	Personenregister	416
3.	Sachregister	418



## VORWORT

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die 2011 von der TU Dresden angenommen wurde. Meinem Doktorvater Martin Jehne und meinem Zweitgutachter Peter Funke danke ich für ihre Unterstützung und Hilfe. Vor allem möchte ich beiden auch dafür danken, dass sie mir die Freiheit ließen, einem selbstgewählten Thema nachzugehen. Egon Flaig hat mehrere Versionen der Arbeit gelesen und kommentiert; ihm verdanke ich nicht nur zahlreiche hilfreiche Hinweise in Einzelfragen, sondern auch entscheidende Tipps für die Umwandlung einer umfangreichen Dissertationsschrift in eine auf klare Thesen zugespitzte Untersuchung.

Mit Matthias Haake, Tanja Itgenshorst, Kurt Raaflaub, Johannes Rohbeck, Claudia Tiersch und vielen anderen konnte ich in verschiedenen Phasen der Arbeit über mein Thema diskutieren; Jenny Görne hat mich beim Korrekturlesen unterstützt. Stefan Fraß und Jan Meister haben mir unveröffentlichte Manuskripte zur Verfügung gestellt. Für all dies möchte ich mich herzlich bedanken. In Münster, Darmstadt, Rostock, Berlin und Bielefeld hatte ich die Gelegenheit, das Gesamtkonzept meiner Arbeit sowie einzelne Aspekte aus ihrer Umgebung einem breiteren Publikum vorzustellen und zu diskutieren. In weiten Teilen ist und bleibt das Schreiben einer wissenschaftlichen Arbeit jedoch ein einsames Geschäft; umso wichtiger ist es, dass man diesem in einer Umgebung nachgehen kann, in der eine freundliche und produktive Arbeitsatmosphäre herrscht. Dieses Glück hatte ich in Münster und in Rostock, wofür ich mich bei allen meinen Kolleginnen und Kollegen, insbesondere aber bei meinen Vorgesetzten Peter Funke, Egon Flaig und Gunnar Seelentag bedanken möchte.

Den Herausgebern und Gutachtern der Reihe Hermes – Einzelschriften, besonders Karl-Joachim Hölkeskamp, danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in ihr Programm und für hilfreiche Anmerkungen und Hinweise; dem Franz Steiner Verlag, vor allem meinen Ansprechpartnern Katharina Stüdemann und Harald Schmitt, für die stets freundliche und kompetente Betreuung. Der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften bin ich für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses zu Dank verpflichtet.

Marian Nebelin hat diese Arbeit in jeder denkbaren Weise unterstützt: als Diskussionspartner, als Ratgeber, als Korrekturleser, als moralische und seelische Stütze. Dafür möchte ich ihm herzlich danken, verbunden mit der Hoffnung, dass wir noch viele weitere Gelegenheiten zu gegenseitiger Unterstützung und Kooperation haben werden.

Meiner Familie, vor allem meinen Eltern und Großeltern und meiner Schwester, danke ich dafür, dass sie mich immer unterstützt und auf meinem Weg bestärkt haben. Ohne sie wäre diese Arbeit so nicht entstanden, weshalb ich sie meiner Familie widmen möchte.



## I. EINLEITUNG

*Perhaps one of the most abiding myths of civilization perpetuated by thinkers, certainly since Plato, is that goodness is somehow a product of greater knowledge.*

(Carlton 1996: 11)

Bestimmte Wissensformen gehen ‚irgendwie‘ mit Vortrefflichkeit einher oder führen gar direkt zu ihr: Diese Überzeugung wird in dem eingangs wiedergegebenen Zitat als Mythos bezeichnet, der spätestens seit Platon fest etabliert gewesen sei. In der politischen Ideengeschichte kamen immer wieder äußerst einflussreiche Gegenentwürfe zu diesem Mythos auf – angefangen bei Aristoteles über das frühe Christentum, die Proklamation der natürlichen Gleichheit aller Menschen während der Französischen Revolution bis hin zu antiintellektualistischen Strömungen rechter wie linker Provenienz. Auch gegenwärtig lässt sich eine tiefgreifende Skepsis gegenüber elitären Ansprüchen beobachten, die Michael Hartmann als „Unbehagen“ angesichts „ungerechtfertigte[r] Privilegien [...], Abgehobenheit und Arroganz der Macht“ bezeichnet hat.<sup>1</sup> Verstärkt wird dieses Unbehagen möglicherweise dadurch, dass laut Pierre Rosanvallon in den letzten Jahrzehnten gerade in den westlichen Demokratien eine „Zunahme der Ungleichheiten“, etwa in Bezug auf die Verteilung von Einkommen und Vermögen, konstatiert werden kann.<sup>2</sup> In Anbetracht radikal ungleicher Startbedingungen im Wettstreit um Bildung, berufliche Positionen und Einflussmöglichkeiten kann eine ‚gerechte‘ Auslese der Besten allein durch Leistung in der Tat kaum gewährleistet werden. Rosanvallon zufolge geht jedoch das weitverbreitete Gefühl, in einer ungerechten Gesellschaft zu leben, nicht mit dem Gefühl einher, etwas gegen diese Ungerechtigkeit tun zu können: Es herrsche ein resignatives „Einverständnis mit der Ungleichheit“ vor.<sup>3</sup> Neben weiteren Faktoren wie der gegenwärtigen Krise kapitalismuskritischer Ideologien und der suggestiven ‚Alternativlosigkeit‘ des Kapitalismus ist möglicherweise auch die Persistenz des eingangs zitierten Mythos verantwortlich dafür, dass allen ‚Gleichheitsideologien‘ zum Trotz die Ungleichheit zwischen ‚Guten‘ – also: ‚Wissenden‘ – und ‚Schlechteren‘ – da ‚Unwissenden‘ – weithin akzeptiert wird.

1 Hartmann 2004: 7.

2 Rosanvallon 2013: 9 (vgl. ebd.: 9–11 und 249–299).

3 Ebd.: 13–15, Zitat 13; er beruft sich dabei v.a. auf die Auswertung von Meinungsumfragen.

Um die Ursprünge dieses Mythos von der Vortrefflichkeit der ‚Wissenden‘ geht es in der vorliegenden Arbeit. Sie befasst sich mit der Frage, wie in der griechischen Antike und damit erstmals in der europäischen Geistesgeschichte die Einschätzung aufkommen konnte, dass ein direkter Zusammenhang zwischen der Weisheit (*sophia*; σοφία) oder der Liebe zur Weisheit (*philosophia*; φιλοσοφία) auf der einen und ‚Guteit‘, Tugendhaftigkeit, Vortrefflichkeit (Aristie) auf der anderen Seite bestehe. Solche Vorstellungen werden von bestimmten Akteuren in bestimmten sozialen Kontexten hervorgebracht, verbreitet und weiterentwickelt; sie sind keine eigenständig handlungsfähigen historischen Subjekte. Deshalb verschränken sich in dieser Fragestellung zwei Themenfelder: erstens die Frage danach, welche Vortrefflichkeitsvorstellungen im antiken Griechenland existierten, wer deren Träger waren und unter welchen Bedingungen sie sich mit welchem Erfolg auf diese beriefen; zweitens die Frage nach der Entstehung der antiken Philosophie als jenem sozialen Ort, an dem die Vorstellung von der Vortrefflichkeit der Weisheit und der ‚Weisen‘ in einer bestimmten Weise ausgeformt wurde. Es wird sich zeigen, dass diese beiden Fragen nicht unabhängig voneinander betrachtet werden können: Um zu erklären, wie die antike griechische Philosophie entstand, ist es unabdingbar, sie in einem bestimmten kulturellen, sozialen, intellektuellen Milieu zu verorten und in den Blick zu nehmen, aus welchen Gründen, mit welchen Zielen und aus welchem Selbstverständnis heraus sich einzelne Akteure mit welchen philosophischen Überlegungen befassten und zu welchen Thesen sie dabei kamen.<sup>4</sup>

Den gesellschaftlichen Kontext, unter dem sich die antike Philosophie entwickelte, so die im Folgenden zu erörternde These, bildete zunächst die archaische Adelskultur, später dann deren Transformation im Zuge jenes tiefgreifenden Politisierungs- und Demokratisierungsprozesses, der spätestens gegen Ende der Archaisch das adlige Selbstverständnis, die aristokratische Ideologie und die damit verbundene Lebensweise nachhaltig zu beeinflussen begann. Es wird daher untersucht, welche Auswirkungen diese spezifische Kultur auf die soziale Praxis des Philosophierens ebenso wie auf inhaltliche Aspekte philosophischer Theorie hatte.

Dabei ist zunächst die spezifische Struktur des griechischen Adels zu beachten: Soziologisch – also seiner sozialen Rekrutierung nach – handelte es sich bei ihm um eine *Elite*, das heißt eine aus der breiten ‚Masse‘ herausgehobene „Minderheit“, die einen „Ausleseprozess durchlaufen“ hat.<sup>5</sup> So war die Zugehörigkeit

4 Znaniecki 1968: 10: „[W]hile admittedly systems of knowledge – viewed in their objective composition, structure and validity – cannot be reduced to social facts, yet their historical existence within the empirical world of culture, in so far as it depends upon the men who construct them, maintain by transmission and application, develop them, or neglect them, must in a large measure be explained sociologically.“

5 Wasner 2006: 16; ihr zufolge bildet diese Definition angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Elitenkonzepte in der Forschung einen Minimalkonsens ab. Zur Problematik des Elitenbegriffs vgl. auch Ober 1990: 11. Beck u.a. 2008: 2 halten den Elitenbegriff aufgrund seiner Vagheit für heuristisch unbrauchbar. Zur Bedeutung des Gegensatzpaares ‚Masse – Elite‘ in den klassischen Elitentheorien vgl. Hartmann 2004: 9–10, 13–42.

zur Gruppe der ‚Adligen‘ im antiken Griechenland nicht erblich,<sup>6</sup> sondern musste durch ständige Bewährung und somit durch Leistung immer wieder neu errungen und bekräftigt werden.<sup>7</sup> Dieses Streben führte dazu, dass die einzelnen *aristoi* in signifikant höherem Maß als die Restbevölkerung über ökonomisches, kulturelles sowie soziales Kapital verfügten und damit die entsprechenden gesellschaftlichen Felder dominierten: Sie bildeten eine Elite.<sup>8</sup> Die äußere Repräsentation und teilweise auch die Legitimation dieser Elite war dagegen *aristokratisch*.<sup>9</sup> Um als ‚Guter‘ (*agathos*; ἀγαθός) akzeptiert zu werden, mussten elaborierte Wertmaßstäbe und Verhaltenscodes befolgt und ein distinktiver, folglich kostspieliger und auf die Erringung von Ansehen und Ehre fokussierter Lebensstil gepflegt werden.<sup>10</sup> Damit ging häufig – aber nicht immer und auch nicht notwendig – die Vorstellung einher, dass es sich bei den hierzu Fähigen um eine überlegene, ‚von Natur aus‘ über die Mitmenschen hinausgehobene Gruppe von ‚Guten‘ (*agathoi*; ἀγαθοί) oder gar ‚Besten‘ (*aristoi*; ἄριστοι) handele.<sup>11</sup> Letztlich hing die Gruppenzugehörigkeit des Einzelnen jedoch vor allem von der Akzeptanz derer ab, die sich untereinander als Aristokraten anerkannten und von den Nicht-Aristokraten als solche akzeptiert wurden.<sup>12</sup> Ging der zur Finanzierung eines aristokratischen Lebenswandels erforderliche Reichtum verloren, büßte der Betreffende auch seinen Status unweigerlich ein.<sup>13</sup> Infolgedessen nahm der griechische ‚Adel‘ eine unsichere

- 6 Vgl. etwa Welwei 1981: 8; Stein-Hölkeskamp 1989: 25; Duploux 2006: 49–63; Mann 2007: 125; Mann 2008: 11; Schmitz 2008: 47. Beachte auch allgemein die Unterscheidung von Elite und Aristokratie bei Freund 1975: 227–228.
- 7 Zur Bedeutung der ‚Qualifikation‘ für den Elitenbegriff siehe Dreitzel 1962: 63–75.
- 8 Vgl. Ober 1998: 4, der griechische Eliten als „those who were wealthy, highly educated, and relatively cosmopolitan in outlook“ definiert; ähnlich bereits Ober 1990: 11–17, sowie Duploux 2006: 12.
- 9 Conze 1972: 2 spricht von der Aristokratie als einem ‚geschichtlichen Idealtypus‘, der sich vor allem in der „Zuordnung von ‚Adel‘ und ‚Tugend‘“ manifestiere; im Anschluss daran Walter 2008: 378. Vgl. zu den epochen- und kulturübergreifenden Gemeinsamkeiten des Aristokratiebegriffs auch Beck u.a. 2008.
- 10 Ebd.: 2 zufolge bezeichnet der Begriff der Aristokratie „zugleich eine spezifische Herrschaftsform, ein besonderes Ethos und Selbstbild sowie einen distinktiven Lebensstil, der seinerseits in alle Bereiche des Denkens und Handelns hineinreicht.“ Vgl. auch Walter 1993: 77; Donlan 1999: 19, 51; Duploux 2006: 28–31. Zum Begriff der Distinktion siehe Kap. III.1. (*Demokratische Ideologie und Distinktionsstreben*).
- 11 Nach Stein-Hölkeskamp 1989: 8 beziehen sich griechische Begriffe zur Bezeichnung der Ober- und Führungsschichten auf „bestimmte ökonomische, politische, gesellschaftliche und/oder moralische Überlegenheitsmerkmale [...]“; sie stehen weniger für eine Gruppe, deren supra-individuelle Charakteristika und deren Homogenität und Kohärenz“. Zur Vielfalt aristokratischer Gruppenbezeichnungen vgl. auch Meier 1972: 7; Schulz 1981: 67.
- 12 Vgl. Starr 1977: 123. Siehe auch den knappen Überblick bei Nagy 1996: 577–578.
- 13 Siehe zur „terrible nécessité, celle de rester riche si l’on veut rester *agathos*“ Fouchard 1997: 102–107, Zitat 102, sowie Stahl 1987: 83–84; Stein-Hölkeskamp 1989: 11, 91; Bryant 1996: 100; Duploux 2006: 23; Mann 2007: 142–143.

gesellschaftliche Stellung ein, die stets prekär, stark fluktuierend, relativ informell und schwach institutionalisiert blieb.<sup>14</sup>

Die spezifischen Charakteristika des griechischen ‚Adels‘ werfen die Frage auf, ob und inwiefern der Adelsbegriff für die Bezeichnung dieser gesellschaftlichen Gruppe überhaupt angemessen ist.<sup>15</sup> So mag es zunächst paradox erscheinen, sie als Elite mit aristokratischem Selbstverständnis und Lebensstil zu definieren, weil dabei zwei inkongruente soziale Rekrutierungsformen miteinander vermischt werden: die Rekrutierung einer Elite durch Leistung und die Rekrutierung eines Adels durch Geburt. Dabei handelt es sich jedoch um idealtypische Kategorien, die sich in der Praxis oft als wesentlich weniger trennscharf erweisen.<sup>16</sup> Letztlich sind beide mit weitreichenden ideologischen Zuschreibungen verbunden: Die Vorstellung einer allein durch Leistung rekrutierten Elite verkennt, dass soziale Herkunft, Sozialisation und soziales Umfeld eine entscheidende Rolle bei der zumeist innerfamiliär ablaufenden Elitenreproduktion spielen.<sup>17</sup> Dabei erfüllt das Leistungsprinzip in der Praxis häufig eine primär legitimatorische Funktion, indem es den Eindruck erweckt, jeder habe gleiche Chancen, zur Elite zu gehören.<sup>18</sup> Mit der Erbllichkeit der Adelsstellung wiederum geht häufig die Überzeugung einher, dass der Adlige nicht nur eine soziale Position, sondern auch bestimmte ‚innere‘ Qualitäten erbe – zu denen durchaus auch eine erhöhte Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft gehören können.<sup>19</sup>

Ausschlaggebend für die Unterscheidung zwischen Adel und Elite sind also oftmals gar nicht die tatsächlich praktizierten Rekrutierungsformen, sondern die damit verbundenen Zuschreibungen.<sup>20</sup> Diese sind allerdings keineswegs bedeu-

14 Stahl 1987: 91, 176, 257–258; Stein-Hölkeskamp 1989: 32; Scholz 2008: 71–72.

15 Der Adelsbegriff wird in der neueren Forschung für die griechische Archaik und Klassik teilweise völlig abgelehnt; vgl. dazu etwa Fraß 2014 (MS Diss., Dresden). Begriffe wie ‚Elite‘ oder ‚Führungsschicht‘ treffen jedoch, wie oben ausgeführt, die ‚aristokratischen‘ Komponenten dieser spezifischen Elite nicht, weshalb im Folgenden – mit den angeführten Einschränkungen – die Begriffe ‚Adel‘ und ‚Aristokratie‘ verwendet werden.

16 ‚Vererbung‘ und ‚Leistung‘ sind laut Hartmann 2004: 64 (im Anschluss an Suzanne Keller), die „zwei Grundprinzipien der Elitenauswahl“ (Fettdruck nicht übernommen). Er unterscheidet somit innerhalb der Elite selbst zwischen Leistungs- und Geburtselite. Von einer Elitenrekrutierung allein durch Leistung geht dagegen Dreitzel 1962: 65 aus.

17 Vgl. zur faktischen ‚Erbllichkeit‘ elitärer sozialer Stellungen Hartmann 2004: 154–162; speziell zur Bildungssituation in Deutschland ebd.: 181, sowie Wasner 2006: 138. Aktuelle Beispiele für die selbstbewusste Haltung, mit der selbsternannte Elitensprösslinge ihre letztlich von den Eltern übernommene gesellschaftliche Stellung der eigenen Leistungsfähigkeit zuschreiben, bieten die Berichte von Friedrichs 2009.

18 Vgl. Freund 1975: 154–162. Nach Bourdieu 2005b: 54 ist „die am besten verborgene und sozial wirksamste Erziehungsinvestition“ in der „*Transmission kulturellen Kapitals in der Familie*“ zu suchen. Speziell zur Reproduktion sozialer Ungleichheiten über die Erziehung in der Antike vgl. Too 2001.

19 Zur Verbindung von „Wohlgeborenheit“ und praktischer Vortrefflichkeit im antiken Griechenland siehe etwa Meier 1972: 7.

20 Vgl. dazu auch die Überlegungen bei K. Nebelin 2012: 20–23.

tungslos; für die legitimatorische Begründung und symbolische Darstellung einer herausgehobenen Position macht es durchaus einen Unterschied, ob diese primär auf Leistung oder auf Geburt zurückgeführt wird. Der Adel als Sonderform einer herausgehobenen gesellschaftlichen Gruppe unterscheidet sich dabei von anderen Elitenformen primär dadurch, dass es ihm in besonderem Maße gelungen ist, die eigene Stellung durch Erbtitel und sonstige Standesabzeichen augenfällig zu machen und sich damit als soziale Gruppe dauerhaft vom Nichtadel abzuheben. Andere Elitentypen verfügen zumeist über weniger rigide Schließungsmechanismen, tendieren aber häufig ebenfalls dazu, sich durch einen besonderen Lebensstil, durch generationenübergreifende und damit ‚erbliche‘ Beziehungsnetzwerke sowie durch klar erkennbare äußere Standesabzeichen vom Rest der Gesellschaft abzugrenzen.

Im antiken Griechenland wiederum existierten weder erbliche Adelstitel und -positionen noch verbindliche, formalisierte Ausleseverfahren zur Elitenrekrutierung. Infolgedessen gab es auch keine scharfe begriffliche und konzeptionelle Trennung zwischen Erbadel und Leistungselite: Je nach Akzentuierung konnte die aristokratische Vortrefflichkeit (*arete*; ἀρετή) als angeboren und vererbbar oder als lern- und lehrbar verstanden werden. Deshalb gelang es den bereits Etablierten nie, neureichen Aufsteigern die legitime Zugehörigkeit zur Gruppe der Aristokraten dauerhaft abzusprechen.

Die damit verbundenen Statusunsicherheiten und Abgrenzungsschwierigkeiten schlugen sich auch im philosophischen Denken auf unterschiedliche Weise nieder. Und obwohl bei keinem einzigen der hier behandelten Denker – von den Vorsokratikern über die Sophisten bis zu Sokrates und Platon – zweifelsfrei davon ausgegangen werden kann, dass er *nicht* zur Oberschicht gehört hatte,<sup>21</sup> können diese Denker, ihre soziale Position und ihre philosophischen Ideen nicht einfach einseitig als ‚elitär‘ oder ‚aristokratisch‘ abgestempelt werden. Spätestens seit der Herausbildung der Philosophie zu einer eigenständigen Form des Denkens und Lebens verlief die entscheidende Trennlinie nämlich nicht mehr zwischen Aristokraten und Nicht-Aristokraten, sondern zwischen Philosophen und Nicht-Philosophen. Den spätestmöglichen Zeitpunkt für diese Ausdifferenzierung bildete, wie Peter Scholz ausgeführt hat, die ab der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. erfolgte „Institutionalisierung der philosophischen Lebensform“ innerhalb von Philosophenschulen.<sup>22</sup> Allerdings spricht einiges dafür, dass die Philosophen schon in den Dreißiger Jahren des fünften Jahrhunderts zu einer „wahrnehmbare[n] Gruppe“ geworden waren,<sup>23</sup> und sogar das Ideal einer theoretisch und kontemplativ ausgerichteten ‚philosophischen Lebensweise‘ lässt sich mög-

21 Siehe dazu insbesondere Kap. II.2.2. und Kap. III.2.2. sowie die Anmerkungen zu Sokrates' und Platons sozialer Herkunft in Kap. IV.1.

22 Scholz 1998: 1; zur ersten Schulgründung – Platons Akademie, ca. 385 v. Chr. – siehe ebd.: 15. Auch Cartledge 1998: 387 betont, dass die „distinction and opposition of the *vita activa* and the *vita contemplativa*“ erst nach Sokrates' Hinrichtung erfolgt sei.

23 Laks 2005: 33–35, Zitat 35.

licherweise bereits wesentlich früher fassen, als Scholz dies getan hat.<sup>24</sup> Scholz merkt zudem selbst an, dass die Gründung von Philosophenschulen „prinzipiell nicht mit den Anfängen des Philosophierens verbunden“ war, sondern erst viel später einsetzte.<sup>25</sup>

Da jedoch im Folgenden dezidiert die Anfänge des Philosophierens betrachtet werden sollen, also ein langwieriger, nicht immer geradliniger und erst recht nicht zielgerichteter Entstehungs- und Entwicklungsprozess in den Blick genommen wird, ist eine allzu enge Definition des Untersuchungsgegenstandes nicht sinnvoll.<sup>26</sup> Stattdessen soll von einem bewusst offen gehaltenen Philosophiebegriff ausgegangen werden: Unter *Philosophie* wird somit nicht vornehmlich eine bestimmte Art zu leben, sondern zunächst eine bestimmte Art zu denken verstanden. Sie kann als besonderer, autonomer Bereich menschlichen Reflektierens beschrieben werden, in dem es darum geht, mithilfe theoretischer, dem eigenen Anspruch nach rationaler Überlegungen zu einer Wahrheit über den Menschen und die Welt, den konkreten wie abstrakten Dingen darin sowie deren Beziehungen zueinander zu gelangen.<sup>27</sup>

Solche Reflexionen stellten bereits die Vorsokratiker an, und obwohl sich logisch-systematische Begründungs- und Argumentationsmethoden erst zur Zeit der Sophisten allgemein durchsetzten,<sup>28</sup> waren Forderungen nach einer intellektuellen Haltung, die überkommene Überzeugungen nicht einfach hinnahm, sondern kritisch hinterfragte, schon im vorsokratischen Denken präsent.<sup>29</sup> Sie bildeten den

24 Nach Riedweg 2004: 172 geht das Aufkommen dieses Ideals spätestens „bis in die 2. Hälfte des 5. Jh. [zurück]“. Beachte auch die Rezension von Trampedach 1999: 521, der Scholz' Ausgehen „von Sokrates und einem sokratischen Philosophiebegriff“ kritisiert, denn „die Sophisten und Rhetoren bleiben auf diese Weise aus dem Spiel, auch wenn sie sich, wie etwa Sokrates, selbst als Philosophen verstanden. S[scholz] muß sich fragen lassen, ob er hier nicht den philosophiegeschichtlichen Systematisierungen der Antike allzu unkritisch gefolgt ist.“ Zu den Schwierigkeiten, die sich gerade aus der dominanten Stellung des platonischen Sokrates und damit letztlich Platons selbst innerhalb der Geschichte der Philosophie ergeben, siehe auch die folgenden Ausführungen.

25 Scholz 1998: 1.

26 Mansfeld 1990: 10–20 zufolge war erst Parmenides nach heutigem Sprachgebrauch ein Philosoph, während die ihm vorangehenden Denker höchstens eine ‚Vorform‘ der Physik betrieben hatten. Siehe jedoch die Kritik an dieser „conception restrictive de la philosophie“ von Sassi 2002: 56.

27 Diese sehr breite Umschreibung des Philosophiebegriffs wird dadurch gestützt, dass sich auch gegenwärtig, trotz der Institutionalisierung der Philosophie als universitärer Disziplin, ihr Gegenstand kaum präzise angeben und schon gar nicht eng begrenzen lässt. Schäfer 1996: 34 etwa bezeichnet die Philosophie als „Grundwissenschaft“ ohne klar umrissenen Gegenstand“. Ähnlich Laks 2005: 35, der die „thematische Universalität“ der Philosophie betont; vgl. bereits Laks 2002: 33, sowie Dihle 2006: 25.

28 Siehe hierzu Kap. III.2.4. Vorläufer der sophistischen Argumentationsmethoden waren die eleatischen Schlussfolgerungsverfahren; siehe dazu Kap. II.2.4.1. (*Logisches Schlussfolgern*) sowie Kap. II.2.5.3.

29 Vgl. hierzu Kap. II.2.4. In Aristot. metaph. 2,4, 1000a 5–24 grenzt Aristoteles die frühen philosophischen Denker von theologisch-kosmologischen Spekulationen archaischer Dichter

Ausgangspunkt eines Entwicklungsprozesses, der spätestens „im Griechenland des 5. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung“, also zur Zeit der Sophisten, zur „Autonomisierung und Institutionalisierung einer ihren eigenen Regeln unterworfenen Debattierwelt“ führte, die nicht mehr von der „analogischen Vernunft“ des Mythos und der religiösen Riten, sondern von der „logischen Vernunft“ des philosophischen Denkens bestimmt wurde.<sup>30</sup>

Dieser Vorgang wird in der vorliegenden Arbeit als Prozess der *Autonomisierung*, *Disziplinierung* und *Institutionalisierung* der Philosophie aufgefasst. Diese Kategorien und die ihnen zugrundeliegenden Überlegungen knüpfen an die wissenssoziologischen Theorien Pierre Bourdieus und Michel Foucaults an. Foucault hat die These aufgestellt, dass seit den Griechen der ‚wahre Diskurs‘ allein dem „Willen zur Wahrheit“ verpflichtet gewesen sei; dieser Diskurs weise „Begehren“ und „Macht“ explizit zurück.<sup>31</sup> Bereits das vorsokratische Denken diene nicht explizit zur Rechtfertigung einer ‚herrschenden Ordnung‘, sondern begann „mit einem gigantischen Verzicht auf den *Sinn* der Welt“<sup>32</sup>. Entsprechend bestand auch keine direkte Verbindung zwischen Philosophie und gesellschaftlichen oder politischen Machthabern.<sup>33</sup> Diese spezifische intellektuelle Unabhängigkeit begründete schließlich die *relative Autonomie* der Philosophie in Bezug auf andere gesellschaftliche Handlungsfelder beziehungsweise auf das ‚gesellschaftliche Ganze‘.<sup>34</sup>

Der Begriff der relativen Autonomie meint hier – vor dem Hintergrund von Pierre Bourdieus Feldtheorie – die Ausbildung spezifischer Regelungen und Normen, die nur innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Feldes gelten und deren Entstehung, Entwicklung und Veränderung nicht von Außen gesteuert werden kann, sondern wiederum nach eigenen, internen Regeln abläuft.<sup>35</sup> Diese Re-

wie etwa Hesiod ab; als Unterscheidungskriterium benennt er das Streben nach argumentativer Untermauerung der eigenen Thesen. Allerdings führt diese Unterscheidung nicht zum völligen Ausschluss der ‚Theologen‘; vgl. dazu etwa metaph. 1,2, 982b 18–19. Zum Stellenwert theologischer und mythischer Argumentationen in Aristoteles’ *Metaphysik* vgl. auch Jaeger 1953: 14; Mansfeld 1990: 7–10; Sassi 2002: 67–70. Zur Abgrenzung vorsokratischer Denker von den Dichtern und deren Weisheit siehe auch Kap. II.2.1., sowie Kap. II.2.4.

30 So Bourdieu 2001: 28.

31 Foucault 2003: 17.

32 Laks 2005: 39. Ähnlich Castoriadis 1991: 104: „Philosophy, as the Greeks created and practiced it, is possible because the world is not fully ordered. [...] But this vision of the world also conditions the creation of politics.“

33 Dies betont vor allem Meier 1989: 76–84, 95–97. Siehe auch Lloyd 1979: 240–246; Laks 2005: 35–39; Martin 2009a: 460.

34 Nach Bourdieu 2001:123 kann ein gesellschaftliches Feld stets nur in Relation auf andere Felder und damit eben nur ‚relativ‘ autonom sein.

35 Zu Bourdieus Feldbegriff vgl. den Überblick bei Schwingel 1993: 60–65, 78–80; speziell zur Autonomie des intellektuellen Feldes siehe etwa Bourdieu 2003a: 355–362, wonach das in kulturellen Werken objektivierte kulturelle Kapital „eine autonome Welt dar[stellt], die, obgleich Produkt geschichtlichen Handelns, ihre eigenen, dem Willen der Individuen gegenüber transzendenten Gesetze hat und sich nicht zurückführen läßt auf das, was Einzelne oder selbst die Gesamtheit der Individuen sich anzueignen vermögen (also auf das inkorporierte kulturel-

geln strukturieren einerseits den Kampf der involvierten Akteure um dominante Positionen innerhalb des Feldes und werden andererseits auch selbst durch diesen Kampf strukturiert und verändert. Wer zu diesen Akteuren gehört und wer vom Kampf ausgeschlossen wird, muss ebenfalls innerhalb des Feldes geregelt werden, denn die Differenzierung zwischen ‚Mitspielern‘ und ‚Laien‘ ist zentral für die Herausbildung eines autonomen Feldes.

Im Fall der Philosophie ist die Wahrheit Gegenstand und Ziel der feldinternen Kämpfe, in denen es letztlich um die diskursive Durchsetzung der eigenen Wahrheitsansprüche geht.<sup>36</sup> Dafür ist es erstens erforderlich, gewisse Regeln dafür zu etablieren, unter welchen Umständen eine Aussage als legitime philosophische These akzeptiert, also innerhalb des philosophischen Kampffeldes als satisfaktionsfähig angenommen wird. Damit geht zweitens unweigerlich der Ausschluss aller derer einher, deren Aussagen diesen Regeln nicht genügen. Mit Foucault lässt sich diese Reglementierung, Regulierung und Begrenzung des philosophischen Diskurses als dessen *Disziplinierung* bezeichnen.<sup>37</sup> Grundlegend ist dabei, dass der ‚diszipliniert‘ hervorgebrachte Diskurs ‚wahr‘ ist und nach Wahrheit strebt – und diese Wahrheit wird nicht durch rituelle Akte verbürgt, sondern beruht allein auf der Verabsolutierung der ‚wahren‘ Aussage selbst: „[D]ie höchste Wahrheit [lag] nicht mehr in dem, was der Diskurs *war*, oder in dem, was er *tat*, sie lag in dem, was er *sagte*“.<sup>38</sup> Damit wird es zur Aufgabe der (philosophischen) Sprache, sprachliche Äußerungen aus sich selbst heraus zu verifizieren.<sup>39</sup> Durch diese Zurückweisung aller ‚äußeren‘ Bestandteile der Aussage wird aber zugleich explizit geleugnet, dass auch die ‚wahre Aussage‘ nicht selbst die eigene Wahrheit verbürgen kann, sondern nur als solche akzeptiert wird, wenn sie, wie Foucault ausführt, „einer diskursiven ‚Polizei‘ gehorcht“, also den Regeln des jeweiligen Dis-

le Kapital)“ (ebd.: 358). Siehe auch Bourdieu 1997: 75–86 und insgesamt Bourdieu 2005a. Bourdieus Feldtheorie ist bereits von Azoulay 2007, Haake 2009 und Tell 2011a: 17–19 auf das intellektuelle Feld der antiken Philosophie angewandt worden.

36 Nach Elias 2004: 60–63 erfordert die relative Autonomie einer Wissenschaft erstens, dass diese über ein eigenes ‚Gegenstandsgebiet‘ verfügt, auf dem zweitens eigenständige Theorien gebildet werden, und drittens, dass die so konstituierte Wissenschaft und ihre Vertreter im „Institutionsgefüge der akademischen Forschung und Lehre“ (ebd.: 62) relativ autonom von allen anderen Wissenschaften und deren Vertretern sind. Dies war spätestens durch Platons Abgrenzung der Philosophie von der Rhetorik gegeben; vgl. dazu Kap. IV.1.

37 Foucault 2003: 25, bezeichnet die Disziplin als „ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses“; vgl. auch ebd.: 10–11: „Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird“; zu den Praktiken, mit denen dies geschieht, siehe ebd.: 1–30.

38 Foucault 2003: 14.

39 Die Wahrheit einer Rede wurde damit von der sozialen Position des Sprechenden getrennt; dazu Foucault 2003: 14–17. Siehe auch Vidal-Naquet 1990: 253; Detienne 1996: 69–106; Flaig 2002: 122. Auch wenn diese Scheidung in der diskursiven Praxis häufig nicht erreicht wird, stellt sie doch als allgemein akzeptiertes Ideal innerhalb des philosophischen Feldes einen zentralen Orientierungspunkt dar. Explizit formuliert wird dieses Ideal bereits von Heraklit in DK 22 B 50; siehe dazu auch Kap. II.2.4.1. (*Selbsterforschung*).

kurses entsprechend geäußert wird.<sup>40</sup> Die Philosophie als Disziplin neigt daher laut Foucault dazu, in ihrer Betonung des ausschließlichen Strebens nach Wahrheit zu verkennen, dass es durchaus noch immer darauf ankommt, von wem, wann und wie eine Aussage gemacht wird – nämlich eben nicht in einem „wildem Außen“, sondern innerhalb der Grenzen des philosophischen Feldes.<sup>41</sup>

Diese Bezugnahme auf den Feldbegriff ist deshalb so wichtig, weil sonst die Philosophierenden und die Ausgeschlossenen ebenso wie der feldinterne und der weitere gesellschaftliche Handlungsrahmen, in welchem sie sich bewegen, aus dem Blick geraten. So hat Bourdieu gegen Foucaults Diskurstheorie vorgebracht, dass diese „die in den Beziehungen zwischen den Produzenten [des Diskurses; KN] verankerten [...] Gegensätze und Antagonismen in den Ideenhimmel“ projiziere und damit die für Bourdieus eigene Analyse zentralen gesellschaftlichen Produktionsbedingungen des Diskurses ignoriere.<sup>42</sup> Vielmehr muss, wie auch Hubert Knoblauch betont hat, von der grundlegenden „Sozialität von Wissen und Erkennen“ ausgegangen werden, was Knoblauch zu der Einschätzung führt, dass „Erkenntnistheorie [...] immer auch Gesellschaftstheorie“ sei.<sup>43</sup> Allerdings geht es nicht um irgendeine Gesellschaftstheorie: Ausdifferenzierte Wissensbestände, die in der Regel gestützt auf eine ‚sekundäre Sozialisation‘<sup>44</sup> als Spezialwissen vermittelt werden, müssen keineswegs ‚gesellschaftlich [...] sonderlich relevant‘ sein; sie können vielmehr an eigenständige, von der übrigen Gesellschaft, ihren Praktiken und Wertvorstellungen relativ autonome ‚Wissensgesellschaften‘ gebunden sein.<sup>45</sup> Die historische Analyse muss dieser relativen Unabhängigkeit Rechnung tragen: Ein Denker, der von sich und seiner Umwelt in besonders hohem Maße abstrahiert, kann diese Abstrahierung zwar nur deshalb vornehmen, weil bestimmte, auch gesellschaftliche, Voraussetzungen gegeben sind, die ihm ein solches Handeln ermöglichen.<sup>46</sup> Dennoch lässt sich sein Handeln nicht auf diese Voraussetzungen reduzieren.<sup>47</sup> So hat beispielsweise Dieter Bremer in ei-

40 Foucault 2003: 25.

41 Ebd.; vgl. dazu auch ebd.: 30.

42 Bourdieu 2005a: 317; vgl. zu seiner Auseinandersetzung mit Foucault insgesamt ebd.: 316–321.

43 Knoblauch 2005: 14.

44 Zum Begriff der ‚sekundären Sozialisation‘ vgl. Berger / Luckmann 2004: 148–157; er wird dort auf die außerfamiliäre, meist schulische Vermittlung von Sopezialwissen bezogen.

45 Siehe dazu insgesamt Knoblauch 2005: 285–287, Zitat 286.

46 Vgl. dazu Bourdieu 2001: 138: „Wir müssen anerkennen, daß die Vernunft nicht wie eine geheimnisvolle, unerklärlich bleibende Gabe vom Himmel gefallen, daß sie also ganz und gar geschichtlich ist, sind aber keineswegs gezwungen, daraus – wie es gemeinhin geschieht – zu schließen, daß sie auf Geschichte reduzierbar sei. In der Geschichte und nur in ihr ist der Grund der relativen Unabhängigkeit der Vernunft von der Geschichte zu suchen, deren Produkt sie ist“.

47 Prägnant formuliert dies Tenbruck 1976: 52 in seiner Kritik an der Rede von der ‚sozialen Bedingtheit‘ des Wissens: „[S]ozial bedingt in irgendeiner Weise ist natürlich alles, was Menschen tun oder denken; daß es deshalb auch schon aus seinen sozialen Bedingungen erklärbar sei, ist hingegen so wenig selbstverständlich, daß es geradezu als absurd gelten muß.“

nem Einführungstext zur griechischen Philosophie erklärt, dass die „Entwicklung der Grundbegriffe“ des vorsokratischen Denkens „eine lebensweltliche Basis voraus[setze], die in Erziehung und Ausbildung die Wertvorstellungen der politisch führenden Klasse repräsentiert“. <sup>48</sup> Zugleich betont Bremer aber auch, dass „[d]ie Entstehung der griechischen Philosophie [...] nicht aus praktischen Lebensnotwendigkeiten ableitbar“ sei. <sup>49</sup>

Gerade philosophische Texte stellen ihre Interpreten somit stets vor eine doppelte Gefahr: Einerseits verführen die Abstraktheit der Fragestellungen und Antworten sowie der universalistische Anspruch dieser Texte dazu, ihre Verortung in einer bestimmten Zeit, Gesellschaft, gesellschaftlichen Gruppe für irrelevant zu erachten. Andererseits jedoch droht jede Interpretation, die sich ausschließlich auf deren gesellschaftliche Entstehungsbedingungen stützt, gerade das nicht zu erfassen, was philosophische Texte ausmacht: den Versuch einer Abstraktion von allen äußeren Bedingungen und die Beschäftigung mit allgemeingültigen, rein verstandesmäßig zu erschließenden Fragestellungen. <sup>50</sup> Bourdieu zufolge basiert daher die „angemessene Analyse [solcher Texte; KN] auf einer doppelten Weigerung. Sie weist sowohl den Anspruch des philosophischen Textes auf absolute Autonomie und die damit einhergehende Ablehnung jedes Außenbezugs zurück als auch die unmittelbare Reduktion des Textes auf die allgemeinsten Bedingungen seiner Produktion.“ <sup>51</sup>

Philosophische Texte vertreten folglich keine ‚reinen Klasseninteressen‘, selbst wenn sie von Angehörigen bestimmter sozialer Klassen verfasst wurden; vielmehr ‚übersetzen‘ sie deren Standpunkte in eine philosophische Sprache und in philosophisches Denken – und transformieren sie dabei entsprechend den Regeln des philosophischen Feldes. Zugleich dürfen aber die sozialen Rahmenbedingungen, unter denen jeweils philosophiert wird, nicht ignoriert werden. Für eine Geschichte des philosophischen Denkens sind weder die äußeren Formen des Philosophierens und des philosophischen Lebens noch die öffentliche Wahrnehmung der Philosophie sowie der einzelnen Denker oder deren gesellschaftliche Stellung bedeutungslos. Deshalb bildet schließlich auch die *Institutionalisierung* von Philosophenschulen im vierten Jahrhundert v. Chr. den Endpunkt der hier vorgenommenen Untersuchung: Mit ihr war die ‚Vorgeschichte‘ des philosophischen Denkens, seine Entwicklung hin zu einer autonomen Disziplin, abgeschlossen; nunmehr verfügte die Philosophie über feste Orte innerhalb der Polisöffentlichkeit, an denen die philosophische Lebensweise auf Dauer gestellt und das phi-

48 Bremer 2013: 83.

49 Ebd.: 88.

50 Zu dieser Charakterisierung der Philosophie siehe etwa Tenbruck 1976: 52–53; Piepenbrink 2001a: 17; Flaig 2002: 122–123.

51 Bourdieu 1988: 10.

losophische Denken sowie die Lehre von der Einzelperson des Lehrers entkoppelt werden konnten.<sup>52</sup>

Der hier zu untersuchende Autonomisierungs- und Institutionalisierungsprozess berührt somit zahlreiche Forschungsfelder. Daher konnte auf eine Vielzahl von Studien zu den zentralen Themenbereichen ‚Entstehung der Philosophie‘, ‚Aristokratie und aristokratische Ideologie‘ oder zur gesellschaftlichen Verankerung philosophischer Thesen zurückgegriffen werden. So gibt es beispielsweise zahlreiche Untersuchungen, die eine historische und sozialgeschichtliche Einordnung des vorsokratischen Philosophierens vornehmen.<sup>53</sup> Dabei wird allerdings die relative Autonomie der Philosophie von sozialen und vor allem von politischen Gegebenheiten häufig zu wenig beachtet, vor allem wenn deren Entstehung in Beziehung zur ungefähr zeitgleichen Herausbildung der ‚klassischen‘ Polis und insbesondere der Demokratie gesetzt wird.<sup>54</sup> Aus einem anderen Blickwinkel hat jüngst Tanja Itgenshorst in ihrer Habilitationsschrift die Entstehung des politischen Denkens im archaischen Griechenland untersucht; dabei beschränkt sie sich dezidiert nicht auf ‚Dichter‘, ‚frühe Philosophen‘ oder andere Teilgruppen, sondern bezieht alle Autoren ein, die sich im weitesten Sinne des Wortes ‚politisch‘ äußerten.<sup>55</sup> Vorsokratische Texte, in denen keine politischen, also ‚Gemeinschaftsbezüge‘ auszumachen sind, wurden folgerichtig nicht in die Untersuchung integriert. Durch diese Forschungsperspektive liegt der Fokus eher auf den Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Denkern als auf dem hier in den Blick genommenen Autonomisierungs- und Institutionalisierungsprozess der Philosophie als Disziplin.

52 Vgl. zu dieser Entwicklung Scholz 1998: 1–2, 11–14; sie mündete in eine „Phase der Professionalisierung“ (ebd.: 11) und „gesellschaftliche[n] Etablierung der Philosophie“ (ebd.: 372), die gegen Ende des 3. Jh. v. Chr. abgeschlossen gewesen sei. Generell zum Begriff der Institutionalisierung siehe Melville 1997, wonach ‚das Institutionelle‘ als auf Dauer gestellte und dadurch „Wahrscheinlichkeit, Erwartbarkeit und Wiederholbarkeit“ (ebd.: 12) erzeugende „Kommunikations- und Handlungsordnungen“ (ebd.: 11) definiert werden kann, die „vermittels symbolischer Selbstrepräsentation“ (ebd.) die „Verstetigung von Ordnungsmustern“ (ebd.: 15) ermöglichen. Ähnlich definiert Asper 2007a: 23–26 Institutionen als wiederholte, habitualisierte, also institutionalisierte Handlungen.

53 Hier seien etwa die älteren Arbeiten von Humphreys 1978; Vernant 1982; Vernant 1990a; Vernant 1990b, Vidal-Naquet 1990 und vor allem die – weniger auf sozialgeschichtliche als auf diskursinterne Aspekte konzentrierten – Studien von Geoffrey E. R. Lloyd genannt; siehe aber auch die nach wie vor anregenden Aufsätze von Meier 1989 und Martin 2009a.

54 Zur Verbindung von Politik und Philosophie vgl. etwa die stark divergierenden Ansätze von Popper 1970: 147–153; Lloyd 1979; Vernant 1982; Meier 1989; Vernant 1990a; Vernant 1990b; Vidal-Naquet 1990; Lloyd 1991; Martin 2009a.

55 Itgenshorst 2014: 28 bezieht alle „aus archaischer Zeit (d.h. bis zu den Perserkriegen) bekannten Autoren“ in ihre Untersuchung ein, „da der inhaltliche wie soziale Gehalt“ ihres Denkens „relativ homogen“ sei. Als ‚politisch‘ definiert sie jene Äußerungen, die „entweder speziell auf eine (Polis-)Gemeinschaft Bezug nehmen oder aber Verhaltensregeln zum Ausdruck bringen, die – sei es eher informell, sei es in formeller Weise – auf das Zusammenleben der Gemeinschaft bezogen sind“ (ebd.: 30). Vgl. auch meine Rezension (K. Nebelin 2015).

Verhältnismäßig viele Untersuchungen existieren zur ‚Soziologie der Sophistik‘<sup>56</sup> und zur Bedeutung sophistischer Argumentations- und Begründungsstrategien.<sup>57</sup> Auch die Wahrnehmung philosophischer Denker und Theorien durch Nicht-Philosophen und umgekehrt die Darstellung von Nicht-Philosophen oder dezidiert aus dem philosophischen Feld ausgeschlossenen Denkern durch die Philosophen selbst sind breit erforscht worden.<sup>58</sup> In der umfangreichen Literatur zum griechischen Adel und besonders zum Aristie-Ideal wiederum werden auch die Aussagen einzelner Philosophen ausgewertet.<sup>59</sup> Sie fungieren dort jedoch eher als Repräsentanten der aristokratischen Ideologie denn als philosophische Denker, die eine aristokratische Ideologie vertraten, reflektierten, transformierten oder gar bekämpften.<sup>60</sup> So wurde vor allem Platon immer wieder als Vertreter antidemokratischen und autoritären Denkens betrachtet.<sup>61</sup>

An diese Vorarbeiten anknüpfend, lassen sich Entstehung und Entwicklung von Philosophie und philosophischer Elitentheorie über den gut zweihundert Jahre umfassenden Zeitraum vom Ende des siebten bis zur ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. hinweg darstellen. Intellektuelle Rollen und Praktiken, die Position der philosophischen Denker innerhalb der Gesellschaft sowie deren soziale Herkunft, ihre Beziehungen zu anderen gesellschaftlichen Feldern, vor allem

- 56 Siehe dazu vor allem die instruktiven Aufsätze von Martin 2009c [erstmalig 1976] und Tenbruck 1976. Auch die ‚klassischen‘ Untersuchungen von Guthrie 1993; Kerferd 1993; Romilly 1998 ordnen die Sophisten in ihren sozial- und ideengeschichtlichen Kontext ein; vgl. auch Scholten 2003 sowie die Untersuchung von Buchheim 1986.
- 57 Hier sind vor allem die Studien von Jarratt 1998; Schiappa 1999; Schiappa 2004 und jüngst Tindale 2010 zu nennen.
- 58 Zur Wahrnehmung der Philosophen durch Nicht-Philosophen Dreßler 2014, zur Darstellung von Nicht-Philosophen, vor allem von Sophisten und Rhetorikern, vgl. etwa jüngst Nightingale 2000 sowie die Arbeiten von Tell 2011 a–e.
- 59 Vgl. zum griechischen Adel und zur aristokratischen Ideologie etwa die Studien von Stahl 1987; Stein-Hölkeskamp 1989; Foucharde 1997; Donlan 1999; Morawetz 2000; Duploux 2006, außerdem die älteren begriffsgeschichtlichen Untersuchungen von Meier 1972 und Schulz 1981.
- 60 Beispielsweise beurteilt Donlan 1999: 53–54, 65–66, 100, 130–132, 143–144 die beiden Vorsokratiker Xenophanes und Heraklit als relativ ‚typische‘ Aristokraten, in deren Denken sich aktuelle soziale und begriffliche Wandlungen widerspiegeln, und ordnet ebd.: 177, 179 Platons Abkehr vom ‚klassischen‘ Adelsideal in die von ihm attestierte ‚Verinnerlichung‘ oder ‚Transzendierung‘ der Adelsqualitäten ein. Platons Vorstellungen bedeuteten jedoch auch eine Transformation jener überkommenen aristokratischen Wertvorstellungen, in deren Tradition er stand und die er gleichzeitig scharf kritisierte. Der philosophischen Eigenständigkeit von Platons Denken – und jenem der anderen Philosophen – kann Donlans Ansatz folglich nicht gerecht werden. Ober 1998 wiederum bezieht in seine Analyse des demokratiekritischen intellektuellen Denkens im klassischen Athen auch Sokrates und Platon (ebd.: 156–247) sowie (ebd.: 248–289) Isokrates mit ein, strebt jedoch keine allgemeine Übersicht über die Beziehung zwischen Philosophie und Demokratiefindlichkeit bzw. der Propagierung einer ‚Geistesaristokratie‘ an.
- 61 So bes. Meixins Wood / Wood 1978, aber tendenziell auch Adkins 1976; McClelland 1989; Bourriot 1995; Morawetz 2000. Der ‚Klassiker‘ auf diesem Gebiet ist Popper 1992.

zum politischen, und die von ihnen entwickelten Vortrefflichkeitsvorstellungen werden dabei zueinander in Bezug gesetzt.

Die Ausrichtung der Untersuchung auf die Entstehungs- und damit letztlich Vorgeschichte der Philosophie als klar nach außen hin abgegrenzter intellektueller Disziplin wirft jedoch auch besondere methodische Probleme auf. Diese ergeben sich daraus, dass die Betrachtung eines offenen, kontingenten und dynamischen Entwicklungsprozesses nicht vollständig von dessen (immer nur vorläufigem) Ergebnis abstrahieren kann. Denn erstens müssen zur näheren Bezeichnung der untersuchten Denker anachronistische, zu Lebzeiten der Betroffenen noch nicht geprägte Begrifflichkeiten als analytische Kategorien verwendet werden.<sup>62</sup> Zweitens ergibt sich das noch grundsätzlichere Problem, dass platonische Kategorien und Begriffe im Rahmen der hier angestellten Untersuchung den End-, aber damit eben auch den zentralen Bezugspunkt der Analyse darstellen.

So ist es notwendig, Denker zu betrachten, die sich noch gar nicht als zugehörig zu einer distinkten Gruppe von Philosophen verstehen konnten und von ihren Mitmenschen allenfalls unter die sehr weite und heterogene Gruppe der ‚Weisen‘ (*sophoi*; σοφοί) eingereiht wurden.<sup>63</sup> Dieser Begriff ist allerdings für eine differenzierte Analyse zu weit. Daher werden die untersuchten Denker nach inhaltlichen und soziologischen Aspekten in Vorsokratiker und Sophisten untergliedert.<sup>64</sup> Als ‚Vorsokratiker‘ werden in dieser Arbeit jene Denker bezeichnet, die ungefähr ab dem späten siebten beziehungsweise sechsten Jahrhundert v. Chr. lebten und sich primär mit der Frage nach dem Aufbau und Funktionieren der Natur (*physis*; φύσις) auseinander setzten,<sup>65</sup> nicht als professionelle Lehrer tätig waren und keine

62 Das klassische Beispiel für dieses typisierende Vorgehen bieten Max Webers ‚Typenbegriffe‘ bzw. ‚Idealtypen‘ (vgl. etwa Weber 1988a: 190–191, 194–209; Weber 2002: 3, 4, 9–11).

63 Zur Breite dieses Begriffs vgl. vor allem Kap. II.2.2. Meier 1989: 96 stellt dazu fest: „Das Bild, das der Kreis dieser Weisen bot, muß recht bunt gewesen sein.“ Vgl. auch Lloyd 1979: 258; Vidal-Naquet 1990: 253; Lloyd 1991; Schiappa 2004: 22; Laks 2005: 29.

64 Auch Walther Kranz in Diels / Kranz 2004 / 2005: 1, VIII definiert die Vorsokratiker „weniger chronologisch als inhaltlich“; der Begriff schließt damit alle Denker ein, „die nicht durch die Gedankenschule des Sokrates (und des Platon) gegangen“ sind, auch Zeitgenossen Sokrates‘ wie Demokrit oder die Sophisten. Nach Laks 2002: 17 wurde der Terminus ‚Vorsokratiker‘ erstmals in der 1788 erschienenen Universalgeschichte der Philosophie von J. A. Eberhard verwendet.

65 Der Begriff der *physis* bezeichnet nach Buchheim 2002: 346 „die in einem geregelten Zusammenhang und aus einschlägigen Ursachen ‚gewachsene Konstitution‘ eines Dinges, also sein Wesen, sein[en] Wuchs und überhaupt die bleibende Beschaffenheit, gelegentlich auch die Bahn, den Prozess oder den Gesamtrahmen seiner Entstehung und Ausbildung.“ Vgl. auch Heinimann 1945: 89–95; Cornford 1991: 7; Guthrie 1992: 82–83; Loraux 1996; Hussey 2003: 534–536; Jürgasch 2013: 12–13. Grundlegend ist dabei, dass die *physis* als Zusammenspiel abstrakter Regeln verstanden wird, an dem die Götter zwar teilhaben, das aber nicht von ihnen gelenkt und bestimmt wird; dazu etwa Lloyd 1970: 8–9; Vernant 1990a: 204–209.

institutionalisierten Schulen bildeten.<sup>66</sup> Die Sophisten wiederum traten ungefähr seit Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. als bezahlte, zumeist von Polis zu Polis wandernde ‚Weisheitslehrer‘ auf und stellten im Unterschied zu den Vorsokratikern den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Reflexionen; sie befassten sich vor allem mit ethischen, politischen, sprachwissenschaftlichen und anthropologischen Fragestellungen. Den Abschluss bilden Isokrates und Platon; sie markieren einerseits das Ende des hier untersuchten Autonomisierungs- und Institutionalisierungsprozesses, andererseits den Beginn der Geschichte der institutionalisierten, ‚disziplinierten‘ Philosophie, für deren Herausbildung die griechische Adelskultur sowie die damit verbundenen Normen, Verhaltensweisen und Idealvorstellungen entscheidende Impulse geliefert hatte.

Gerade die zentrale Bedeutung Platons für diesen Entwicklungsprozess kann somit kaum überschätzt werden. Wie Heinrich Niehues-Pröbsting formuliert hat, stellt sich angesichts der Konstituierung der Philosophie als eigenständigem Diskurs- und Handlungsfeld nicht die Frage: „Wie sähe die Philosophie ohne Platon aus, sondern: Gäbe es ohne Platon überhaupt die Philosophie?“<sup>67</sup> Durch seine philosophischen Texte, aber auch durch die Gründung einer auf Dauer gestellten, institutionalisierten Philosophenschule und der damit verbundenen Eröffnung der Möglichkeit, ein eigenständiges ‚philosophisches Leben‘ zu führen, hat Platon die Autonomisierung und Disziplinierung der Philosophie maßgeblich geprägt.<sup>68</sup> Weil das Ziel dieser Untersuchung aber gerade darin besteht, aufzuzeigen, wie der kulturelle, intellektuelle und soziale Horizont entstanden ist, in dem man sich letztlich bis heute bewegt, wenn man von ‚Philosophie‘ spricht, ist es notwendig, vom Ausgang dieses Vorgangs her zu denken. Ohne die Bezugspunkte von Platons Wahrheitsbegriff, seiner Vorstellung vom ‚philosophischen Leben‘ und von ‚Philosophie‘ als Disziplin wäre diese Darstellung so nicht möglich. Diese Herangehensweise führt aber keineswegs zu einer unkritischen Übernahme platonischer Kategorien und Konzepte, sondern kann und soll im Gegenteil den Blick dafür schärfen, welche diskursiven Determinationen von Platon ausgegangen sind. Auch deshalb ist es sinnvoll, Platon nicht als singulären ‚Erfinder‘ der Philosophie zu betrachten, sondern seinen vorsokratischen und sophistischen Vorgängern ebenso wie seinem Lehrer Sokrates und seinem mit ihm konkurrierenden Zeitgenossen Isokrates breiten Raum in der Untersuchung zu gewähren. Der Blick auf

66 Schäfer 1996: 29; Laks 2005: 27. Die auf antike Autoren zurückgehende und noch von Hermann Diels vertretene Vorstellung, dass bereits die Vorsokratiker Schulen bildeten, muss inzwischen als widerlegt gelten; siehe dazu ebd.: 19–29.

67 Niehues-Pröbsting 2004: 23.

68 Vgl. zu Platons Bedeutung etwa Erler 2007c: 349: „Der Begriff Philosophie wird von Platon in einem technischen Sinn für eine neue und eigenständige Disziplin verwendet, erörtert und in besonderer Weise gedeutet [...]. Vor Platon gab es offenbar kein distinktes Konzept von Philosophie als eigenständiger Disziplin.“ Zu den daraus resultierenden Schwierigkeiten etwa Tell 2011a: 7: „We are so trapped in Platonic categories that it is almost impossible to discuss this group of thinkers [= die Sophisten; KN] without simultaneously reinforcing their unique status as championed by Plato.“ Dieses Problem gilt auch für die Philosophen insgesamt.

diese Denker und ihre philosophischen Vorstellungen beugt zugleich auch dem Eindruck vor, dass Platon den gleichsam teleologisch ‚vorgeprägten‘ Endpunkt einer linearen Entwicklung hin zur Herausbildung der antiken Philosophie gebildet habe. Stattdessen wird deutlich, dass auch Platons Ideen eben nicht vom Himmel fielen oder aus der Ideenwelt emanierten, sondern in einem bestimmten sozialen, politischen und vor allem intellektuellen Kontext entstanden sind.



## II. DIE VORSOKRATIKER

### 1. VORAUSSETZUNGEN: ARISTOKRATISCHE DOMINANZ OHNE HERRSCHAFT

Die Herausbildung der antiken Philosophie war das Ergebnis eines Ausdifferenzierungsprozesses, der bereits während der Archaik (ca. 800 – ca. 500 v. Chr.) einsetzte und in dessen Verlauf sich ein ursprünglich relativ breites und vielfältiges intellektuelles Feld in einzelne Teilbereiche aufspaltete. Neben der Philosophie bildeten sich dabei etwa die Dichtkunst, die Medizin und später die Rhetorik heraus. An die Stelle des umfassenden, aber auch unspezifischen Oberbegriffs des ‚Weisen‘ (*sophos*) traten inhaltlich klarer akzentuierte intellektuelle Rollenbezeichnungen wie ‚Dichter‘, ‚Redner‘, ‚Mathematiker‘, ‚Arzt‘ und ‚Philosoph‘. Wie war es zu dieser Entwicklung gekommen, wie lief sie ab, welche Folgen brachte sie mit sich?

Ein erster Schritt zur Beantwortung dieser Fragen ist der Blick auf die sozialen, kulturellen und politischen Gegebenheiten, unter denen sich die Ausdifferenzierung des intellektuellen Feldes vollzog, und die somit als Voraussetzungen dieses Prozesses angesehen werden können. Damit rückt die archaische Adelskultur in den Fokus; sie bildete den historischen Rahmen, innerhalb dessen die Ausdifferenzierung des philosophischen Feldes ihren Ausgang nahm. Für die weitere Entwicklung wichtig waren dabei vor allem vier Faktoren: Erstens die fehlende Absicherung der sozialen Position des einzelnen Aristokraten, die zur Herausbildung eines distinktiven *aristokratischen Lebensstils* bei gleichzeitig hoher sozialer Mobilität führte, zweitens die für diesen Lebensstil zentrale Bedeutung stark reglementierter *Agone*, drittens die geringe Zentralisierung von Macht und die fehlende Kohäsion innerhalb der Oberschicht, durch welche die Konstituierung *politischer Gemeinschaften* beeinflusst wurde, und viertens die *fehlende Autonomie des religiösen Feldes* und die damit einhergehende weitreichende Freiheit der Denker, über die Götter, die Entstehung und den Aufbau der Welt je eigene Erzählungen zu entwickeln.

#### *Aristokratischer Lebensstil*

Der griechische Adel bildete keinen Geburtsstand und übte keine direkte politische Herrschaft aus,<sup>1</sup> sondern gründete seine herausgehobene gesellschaftliche

1 Vgl. auch die Ausführungen zur Struktur des griechischen Adels in der Einleitung, Kap. I.

Stellung auf eine distinktive, ästhetisierte, ökonomischen Wohlstand zwingend voraussetzende Lebensführung, durch die er sich in Ermangelung ‚härterer‘ Unterscheidungskriterien von den unteren Schichten abzugrenzen suchte.<sup>2</sup> Dieser spezifisch aristokratische Lebensstil umfasste sehr breit gefächerte, immer jedoch zeitintensive und nicht unmittelbar ‚nützliche‘ Beschäftigungen wie Sport,<sup>3</sup> Musik und Jagd ebenso wie die Ausbildung einer elaborierten Symposion-Kultur.<sup>4</sup> Wer die daran gebundenen Verhaltenscodes und Wertmaßstäbe befolgte, erhielt Zugang zur Gruppe derer, die sich untereinander als Adlige anerkannten und von den Nicht-Adligen als solche akzeptiert wurden. Dabei schwang allerdings immer eine gewisse Unsicherheit mit, und die Abhängigkeit der gesellschaftlichen Stellung vom persönlichen Reichtum blieb unüberwindbar: Hohe Vermögensverluste führten unweigerlich dazu, dass eine distinktive Lebensführung unfinanzierbar und damit unmöglich wurde.<sup>5</sup>

Verstärkt wurde diese Kopplung von adligem Status und Vermögen dadurch, dass die soziale Mobilität im archaischen Griechenland verhältnismäßig hoch war. Zwar sorgten die Erbllichkeit des Reichtums ebenso wie der Landbesitz als dessen zentrale Grundlage für eine gewisse Beständigkeit,<sup>6</sup> doch die Zunahme des ebenso gewinnbringenden wie riskanten Seehandels<sup>7</sup> und die Gefahr hoher Vermögensverluste durch Fehden und Kriege sorgten dafür, dass es kaum einer Familie gelang, ihre Position über mehrere Generationen hinweg zu sichern. Andererseits war der soziale Aufstieg ebenso schnell möglich: Wer zu Reichtum kam, konnte am aristokratischen Leben teilhaben und auf diese Weise zu einem der ‚Besten‘ werden.<sup>8</sup> Im Laufe des sechsten Jahrhunderts v. Chr. wurden als Reaktion hierauf zunehmend Stimmen derjenigen Etablierten laut, die ihren eigenen Status durch die ‚neureichen‘ Aufsteiger bedroht sahen; zahlreiche Beispiele liefern etwa die

2 Starr 1986: 62; Donlan 1999: 51–65, 155.

3 Zur Bedeutung der überregionalen, panhellenischen sportlichen Wettkämpfe vgl. etwa Stein-Hölkeskamp 1989: 119–122; Mann 2001: 22–39; speziell zu den Olympischen Spielen Osborne 1996: 98–100; zur Einführung der restlichen Kranzagone seit Beginn des 6. Jh. v. Chr. ebd.: 243–244. Generell zur panhellenischen Ausrichtung der archaischen Adligen Stahl 1987: 93–99; Wallace 2007: 49; Schmitz 2008: 40–41.

4 Starr 1977: 128–135, 139–143. Die Anfänge dieser Kultur lagen bereits in homerischer Zeit: Murray 1983; Stein-Hölkeskamp 1989: 46–52, 104–122; Donlan 1999: 14, 74.

5 Vgl. zum griechischen Verständnis von Armut und Reichtum Austin / Vidal-Naquet 1984: 13–15; Wees 2004: 35. Finkelberg 2002: 41–42 betont insbesondere die sozial degradierende Wirkung der Armut.

6 Die Herausbildung einer „idea of a social class in which membership alone allowed one to claim excellence“ hatte schon in den homerischen Epen dazu geführt, dass nicht alle gleichermaßen als ‚satisfaktionsfähig‘ im Kampf um die Steigerung des persönlichen Ansehens und der eigenen Tüchtigkeit angesehen wurden; vgl. Donlan 1999: 18–19, Zitat 18. Siehe allgemein zur Erbllichkeit des Reichtums auch Fouchard 1997: 112–120.

7 Zu den hohen Gewinnchancen, aber auch Risiken des Seehandels vgl. Starr 1986: 63; Stahl 1987: 90–91; Meier 1989: 81–82; Stein-Hölkeskamp 1989: 76–78, 81–85, sowie Stein-Hölkeskamp 1997: 31.

8 Vgl. bereits Whibley 1971 [erstmalig 1886]: 39–44, sowie etwa Meier 1972: 8.

unter dem Namen des Theognis von Megara überlieferten Gedichte.<sup>9</sup> Damals tauchten Adelsbezeichnungen auf, die sich direkt auf die zentrale Bedeutung der herausragenden körperlichen und seelischen Qualitäten ‚wahrer‘ Aristokraten bezogen und offenbar in dem Bestreben geprägt worden waren, sich von den Aufsteigern abzugrenzen.<sup>10</sup>

In der Tat blieben jene Eigenschaften, die zum aristokratischen Habitus gehörten und diesen nach außen hin sichtbar machten, auch nach dem Verlust des sozialen Status unverlierbar.<sup>11</sup> Allerdings kam es letztlich nicht auf einmal erworbene innere Qualitäten an, sondern auf die primär ökonomisch begründete Möglichkeit, diese gemäß den Regeln der distinktiven aristokratischen Lebensführung ausleben zu können. Umgekehrt wurden soziale Aufsteiger, die den aristokratischen Habitus noch nicht in allen Feinheiten verinnerlicht hatten, keineswegs aus der Gruppe der etablierten *aristoi* ausgegrenzt: Zahlreiche Etablierte nutzten die Kooperation mit reichen Aufsteigern zur Verbesserung ihrer eigenen sozialen Stellung.<sup>12</sup> Und da die aristokratischen Qualitäten erwerbbar waren, wenn nur genug Reichtum und Zeit investiert wurden, konnten ‚Neureiche‘ innerhalb einer Generation völlig in die Oberschicht assimiliert werden, indem sie ihre Kinder der traditionellen Adelsbildung unterzogen. Für sie traf zu, was Paul Veyne in anderem Zusammenhang so formuliert hat: „[W]enn ihre Söhne aufstiegen, dann, weil sie aufhörten, wie ihre Väter zu sein und sich in Adlige verwandelten.“<sup>13</sup>

### *Agonistik*

Die Offenheit und hohe Mobilität innerhalb der archaischen Adelskultur, in welcher der soziale Status nicht schon durch Geburt verliehen wurde, sondern erarbeitet werden konnte und musste, begünstigte die Entwicklung sozialer Räume, in denen offener „Wettbewerb [...] als ein Verteilmechanismus“ für Ansehen, soziale Positionen und Macht fungierte.<sup>14</sup> Die zentrale Bedeutung dieser Räume hat

9 Vgl. etwa Thgn. 1,31–36; 153–154; 183–196; 315–318; 535–538; 661–666; 679; 928–930; 1059–1062; 1107–1118, sowie bes. 53–60. Siehe Jaeger 1954 / 1955: 1, 267–271; Starr 1986: 94–95; Stein-Hölkeskamp 1989: 86–93, 134–138; Osborne 1996: 190–191; Stein-Hölkeskamp 1997; Donlan 1999: 77–95; Duploux 2006: 47; Mann 2007: 125–126.

10 Donlan 1999: 49–52, 75, 78; ähnlich auch Adkins 1970: 80; Patzer 1981: 210–211; Schulz 1981: 83–87; Stein-Hölkeskamp 1989: 92.

11 Zum Begriff des Habitus siehe etwa Bourdieu 2003a: 277–354, sowie Bourdieu 1979: 139–202; Bourdieu 1997: 125–158; Bourdieu 2003b: 97–121; vgl. auch die Erläuterungen bei Schwingel 1993: 63–78.

12 Zu solchen Kooperationen im Bereich der Heirats- und Freundschaftsbeziehungen vgl. Stein-Hölkeskamp 1989: 90–91; Stein-Hölkeskamp 1997: 29–31.

13 Dieses Zitat von Veyne 1988: 67 bezieht sich eigentlich auf die römischen Freigelassenen, passt allerdings auch auf die griechische Gesellschaft. So formuliert Starr 1977: 128 bezogen auf die Aufsteiger der griechischen Archaik: „[They] shared the cultural patterns of men of ancient blood and wealth rather than upholding a distinct social code.“

14 Burckhardt 1999: 87; siehe auch Flaig 2013a: 461–462.

bereits Jacob Burckhardt herausgearbeitet. Seinen emphatischen Worten zufolge war das ‚agonale Streben‘ der Griechen eine „Triebkraft, die kein anderes Volk kennt“; ihre volle Entfaltung verdankte sie der Adelskultur: „Nur in freien und kleinen Aristokratien konnte dieser Wille der Auszeichnung unter seinesgleichen vor gewählten oder sonst objektiv gegebenen Richtern zur Blüte kommen“.<sup>15</sup> Prägnant werden hier die zentralen Bedingungen der Agonistik auf den Punkt gebracht: Der Wettstreit muss innerhalb einer übersichtlichen Gruppe weitgehend Gleicher stattfinden,<sup>16</sup> und er muss durch Kampfrichter überwacht und angeleitet werden, die von allen Teilnehmern als objektiv anerkannt werden.<sup>17</sup> Nur so kann gewährleistet werden, dass aus einer offenen Wettkampfsituation ein definitiver, fair ermittelter und von allen Unterlegenen akzeptierter Sieger hervorgeht. Denn jedes ‚Konkurrenzsyst<sup>em</sup>‘ bedarf für seinen Erhalt einer ‚Konkurrenzordnung‘, die klare Regeln für den Wettstreit aufstellt und deren Einhaltung sanktioniert, wie Marian Nebelin betont hat.<sup>18</sup>

Im archaischen Griechenland führte dies sehr früh zu einer Institutionalisierung und Durchreglementierung agonistischer Räume, vor allem im Bereich der musischen und sportlichen Wettkämpfe. Zeitlich und räumlich genau eingegrenzt und auf ausdifferenzierte Konkurrenzräume bezogen, war der Agon hier herausgehoben aus dem Alltagsleben und erlaubte es den Verlierern, ihr Leben ohne Gesichts- oder gar Statusverlust weiterzuführen: Kein Läufer verlor seinen aristokratischen Status, weil er in einem Wettrennen nicht gesiegt hatte.<sup>19</sup> Nicht erst der Sieg, sondern bereits die Partizipation an prestigebringenden, exklusiven Wettkämpfen diente der aristokratischen Distinktion, wie Detlef Fechner und Peter Scholz ausgeführt haben: „In der Teilnahme an den Agonen, in der öffentlichen Demonstration der physischen Stärke der Adligen, versichern sie sich ihrer sozialen Überlegenheit und machen sie der staunenden Öffentlichkeit sinnfällig.“<sup>20</sup>

Typisch für die archaische Adelskultur war jedoch auch, dass sich die Konkurrenz nicht auf einige herausgehobene, klar abgegrenzte und eingehegte soziale

15 Erstes Zitat nach Burckhardt 1956 / 1957: 4, 84; zweites ebd.: 85. Gegen Burckhardt hat Huizinga 1956: 75–79 die Universalität des Spiels und des Wettstreits betont; dazu Burckhardt 1999: 77–79. Die Besonderheit der griechischen Agonistik untermauert dagegen Flaig 2010 sowie – in Bezug auf den Athletismus – Mann 2001: 22–23.

16 Flaig 2010: 355; Flaig 2013a: 461–462; siehe auch Cohen 1995: 74; Asper 2007a: 41.

17 Dass „der Kampfp<sup>reis</sup> sich nicht in der Hand eines der Gegner“ befinden darf, betont Simmel 1992: 323; zur Bedeutung des Schiedsrichters als unparteiischer ‚dritter Instanz‘ siehe ebd.: 340 sowie 325, 329; im Anschluss daran Hölkeskamp 2004: 57–74, 85–92; Hölkeskamp 2006; Hölkeskamp 2014: 34–35, 43–45; dazu auch M. Nebelin 2014a: 158–161.

18 Beachte hierzu die Ausführungen ebd.: 142–149.

19 Gegen die Vorstellung, dass Agone nach dem Muster der Nullsummenkonkurrenz funktionierten, argumentiert Burckhardt 1999: 80–93. Flaig 2010: 355–356 betont, dass gerade das Verlieren eine „pädagogische Funktion“ besaß, denn es erzog dazu, „die Niederlage zu ertragen und die Folgen psychisch zu verkräften“ (Zitate 355). Vgl. zur „sozialisierend[en] Kraft der Konkurrenz“ bereits Simmel 1992: 325–330, Zitat 329.

20 Fechner / Scholz 2002: 94. Vgl. auch Cartledge 1996: 106–107; Fouchard 1997: 137–139; Mann 2001: 35; Hawhee 2002: 185–186; Flaig 2010: 357–358.

Räume und nicht einmal auf die Lebenswelt der aristokratischen Oberschicht beschränkte, sondern in unterschiedlicher Intensität auf zahlreichen sozialen Feldern ausgetragen wurde. Leonhard Burckhardt hat daher zwischen der *Agonistik* als dem außeralltäglichen, reglementierten und spielerischen Wettstreit auf der einen und dem *Agonalen* als alltäglichem Verhaltensmodus auf der anderen Seite unterschieden.<sup>21</sup> So beschreibt bereits Hesiod die gute Eris (Ἔρις) – göttliche Verkörperung der Konkurrenz – als eine allen Menschen Nutzen bringende Antriebskraft, die neben Sängern auch Handwerker wie Töpfer und Zimmermänner und sogar Bettler zu produktivem Wettstreit anrege.<sup>22</sup> Während die Sänger über durchreglementierte, agonistische ‚Kampfarenen‘ verfügten, war der Wettkampf innerhalb der drei anderen genannten ‚Berufsgruppen‘ Teil ihres alltäglichen, agonal strukturierten Arbeitslebens: der positiv verstandene Neid auf erfolgreichere und damit vermögendere Konkurrenten spornte sie, so Hesiods Interpretation, zu eigenen Höchstleistungen an. Diese kompetitive Grundhaltung wurde dadurch verstärkt, dass es angesichts der generellen „Abwesenheit von Rängen, Ständen und Kasten“ in der archaischen Gesellschaft „unmöglich war, sich auf [eine] rangmäßig verbürgte Autorität zurückzuziehen“.<sup>23</sup>

Statusunsicherheit, soziale Mobilität und ausgeprägte Agonalität schufen jedoch nicht nur Offenheit, sondern auch Konflikte.<sup>24</sup> Dies machte auch Hesiod deutlich, indem er die Schilderung der positiven Eris mit einer Warnung vor der schlechten Eris verband, die als entzweieude Streitsucht, Missgunst und Gier die Seele des Einzelnen vergifte und den inneren Zusammenhalt der Gesellschaft bedrohe.<sup>25</sup> Die rechte Balance zwischen diesen beiden Formen der Eris zu finden, stellte sich in der Praxis keineswegs als leicht dar.

### *Polis und politische Gemeinschaft*

Die relativ hohe soziale Mobilität und die fehlende Konsolidierung einer gesellschaftlichen Führungsschicht, die eine Gruppensolidarität hätte entwickeln und die Gemeinschaft durch die Ausbildung machtvoller Institutionen hätte lenken können,<sup>26</sup> zog eine Reihe von häufig als problematisch empfundenen Konsequenzen

21 Burckhardt 1999: 76. Er betont insbesondere, dass die Agonistik – im Unterschied zu agonal strukturierten Handlungsfeldern wie etwa Politik, Kriegsführung, Kunst, Liebe und Sexualität – auf eine „Sphäre des Spielerischen“ beschränkt gewesen sei (ebd.: 79–80, 89–93, Zitat 79).

22 Hes. erg. 11–26; dazu auch Burckhardt 1999: 87–88. Zur Bedeutung des Agonalen für nicht-elitäre Schichten, etwa Bauern, siehe zudem Spahn 1993: 356–357.

23 Flaig 2013a: 461.

24 So etwa Flaig 1998a: 98.

25 Hes. erg. 14, 27–32.

26 Siehe Meier 1970: 29–30; Meier 1980: 64–70, 78–80. Vgl. auch Schmitz 2008: 35–43, bes. die Zusammenfassung ebd.: 68: „Trotz einer ausgeprägten Adelskultur – oder muß man eher sagen: wegen einer stark ausgeprägten Adelskultur – gelang den griechischen Adligen eine Institutionalisierung und Monopolisierung von Herrschaft nicht. [...] Ihr kompetitives und

zen nach sich. Trotz der kulturellen Dominanz der aristokratischen Oberschicht und ihrer Lebensweise hatte weder der einzelne Aristokrat eine sicher gefestigte soziale Stellung inne, noch übten die Aristokraten insgesamt eine fest institutionalisierte politische Herrschaft aus.<sup>27</sup>

Vielmehr führte ihre mangelnde Gruppenkohäsion dazu, dass permanente Statusrivalitäten, Machtkämpfe und innere Umwälzungen zu einem „Strukturelement“ der archaischen Kultur wurden.<sup>28</sup> Eine Konsolidierung dieser von den Zeitgenossen häufig als krisenhaft empfundenen Lage hätte nur auf zwei Wegen erreicht werden können: erstens über die Vereinheitlichung der Aristokratie zu einem auf internen Konsens und feste Hierarchien gegründeten politischen Stand, wie dies etwa in Rom gelang; zweitens über die Stabilisierung eines autonomen politischen Handlungsfeldes durch die Einbeziehung breiterer Bevölkerungsschichten.<sup>29</sup> Es war der zweite Weg, den die archaischen Gemeinwesen mehrheitlich gingen und der schließlich zur Etablierung dessen führte, was stark verallgemeinernd und idealtypisierend als ‚Polisstaatlichkeit‘ bezeichnet werden kann.<sup>30</sup> Angesichts der nahezu unüberblickbaren Menge an Forschungserträgen zu diesem Thema sollen im Folgenden nur sehr grob jene Grundzüge skizziert werden, die für die weitere Untersuchung von Bedeutung sind.

Maßgeblich beeinflusst wurde die Herausbildung einer relativ autonomen politischen Ebene von einer Reihe weitreichender Veränderungen und Neuerungen. Durch die Intensivierung der Schifffahrt entlang der Mittelmeerküsten waren die Griechen mit den technisch weiter entwickelten Zivilisationen Kleinasiens und Ägyptens in Kontakt gekommen, von denen sie neben der Schrift auch die Münzprägung übernommen hatten.<sup>31</sup> Verbesserungen in der Kultivierung des Landes und ein Anwachsen der Bevölkerung ließen städtische Zentren entstehen, welche die Intensivierung und Expansion des Handels und Handwerks ebenso beförderten wie die soziale Ausdifferenzierung der Gesellschaft.<sup>32</sup> Vielfältige Verdichtungsercheinungen sorgten somit für neue, komplexere Aufgaben, die mit den überkommenen, vorstaatlichen Mitteln nicht mehr zu lösen waren. Winfried Schmitz

konflikthaltiges Agieren führte dazu, daß die Polis einen anderen Weg suchen mußte, ihre innere Ordnung zu sichern.“

- 27 Vgl. dazu ebd.: 50–70; ähnlich bereits Stahl 1987: 256–261; Stein-Hölkeskamp 1989: 231–235. Siehe auch Scholz 2008: 73: „Die Identität der griechischen Aristokraten war somit weniger politisch als vielmehr überwiegend sozial und kulturell bestimmt“.
- 28 So Stahl 2003: 83. Vgl. insgesamt Gehrke 1985b.
- 29 Dies ist insbesondere von Meier 1980: 122–138 als entscheidender Faktor für die ‚Auf-Dauer-Stellung‘ der bürgerlichen Gegenwärtigkeit betrachtet worden. Siehe zudem die Ausführungen von Schmitz 2008: 68.
- 30 Vgl. zu diesem Begriff Walter 1993: 17–22; ähnlich spricht Stein-Hölkeskamp 1989: 233 von „Stadtstaatlichkeit“. Siehe zum Begriff der ‚Polis‘ auch Davies 1997; Donlan 1999: 37.
- 31 Zur griechischen Übernahme und Adaption der phönikischen Silbenschrift siehe Haarmann 2009: 84–91, zur ‚Erfindung‘ des Münzgeldes durch die Lyder Eich 2006: 466–467.
- 32 Lloyd 1979: 235–239, 258; Raaflaub 1989: 30–31; Stein-Hölkeskamp 1989: 69–81; Donlan 1999: 37; Hölkeskamp 1999: 280–282.

zufolge „sah sich die Polis“ in dieser Lage „genötigt, eine eigenständige politische Ebene zu schaffen, die von sozialen Grundbedingungen losgelöst war“, also keine automatische Vorherrschaft der ‚Besten‘, Reichsten und Schönsten bedeutete.<sup>33</sup> Dass Schmitz hier ‚die Polis‘ zum handelnden Akteur macht, wirkt zunächst unpräzise, lässt sich aber unter Bezugnahme auf die antike Bedeutung des Begriffes rechtfertigen: Als ‚Polis‘ wurde kein unpersönlicher, bürokratischer ‚Staatsapparat‘, sondern ein Kollektivverband konkreter Personen – der zahlenmäßig meist überschaubaren Politen – bezeichnet. Charakteristisch für diesen Verband war die fortschreitende, institutionalisierte Einbeziehung breiterer Bevölkerungsschichten und schließlich aller als ‚Bürger‘ geltenden Polisbewohner.

In diesem Zusammenhang entwickelten sich Streitschlichtungs- und Normensetzungsverfahren, die ihren Niederschlag in verschriftlichten Gesetzen und der Etablierung fester, funktionell klar voneinander geschiedener Institutionen und Ämter fanden.<sup>34</sup> Dies geschah unter Rückgriff auf bereits vorhandene ‚genossenschaftliche‘ Organisationsformen,<sup>35</sup> die über die zahlenmäßig kleinen Oberschichten innerhalb der Polis hinausgriffen beziehungsweise unabhängig von diesen funktionierten. Dazu gehörten etwa die bäuerliche Nachbarschaftshilfe, die dörfliche Kooperation sowie die gemeinsame, kaum hierarchisierte Beratung innerhalb der kleinräumigen Siedlungsgemeinschaften über Krieg und Frieden, innere Streitigkeiten und Verstöße gegen den inneren Frieden der Gemeinschaft.<sup>36</sup> Diese Versammlungen wurden zwar meist von wenigen angesehenen, reichen und einflussreichen Aristokraten geleitet und dominiert, standen jedoch allen freien Oikosbesitzern offen – auch den ärmsten.<sup>37</sup> Sie bildeten zunächst das Publikum, vor dem die Aristokraten ihre Machtkämpfe ausfochten, und wurden zunehmend zu einer externen Entscheidungsinstanz, die bestimmten Adligen für eine begrenzte Zeit nach festgesetzten Regeln Macht übertrug, indem sie diese in die politischen Ämter wählte.<sup>38</sup> Auch die Angehörigen der Oberschicht profitierten von der Erweiterung des Kreises der politisch Aktiven, da sich ihnen als den selbstverständlichen Anführern des Volkes erweiterte Handlungsmöglichkeiten und damit neue Chan-

33 Schmitz 2008: 68.

34 Vgl. allgemein Hölkeskamp 1994, sowie Welwei 1981: 17; Stahl 1987: 155–175; Walter 1993: 82–84.

35 Ebd.: 183.

36 Vgl. etwa Donlan 1997: 40. Walter 1993: 213 weist darauf hin, dass bereits in den homerischen Epen ein „Prinzip der kollektiven Praxis“ und ein „Prinzip der Öffentlichkeit“ zu greifen seien. In diesen Schlagwörtern sind all jene Elemente vereinigt, die das spezifisch Politische innerhalb der griechischen Kultur auszeichneten: Kollektivität, Praxis und Öffentlichkeit. Zur Bedeutung von Dorf- und Nachbarschaftsverbänden für kollektive Identitäts- und Gemeinschaftsbildung siehe vor allem Schmitz 2004b, bes. 431–434.

37 Laut Walter 1993: 38 gibt es in der homerischen *Odysee* „offenbar keine formalen Qualifikationen“ für die Teilnahme an den Gemeindeversammlungen. Siehe auch Hölkeskamp 2000; Wallace 2007: 65. Frauen, Kinder, Sklaven und Fremde waren allerdings vermutlich ausgeschlossen.

38 So Martin 2009b: 413. Zur Rolle der Versammlung als Austragungsort rhetorischer Agone schon bei Homer siehe Cobet 1981: 35–42; Raaflaub 1989: 13–19; Hölkeskamp 2000: 36–37.

cen auf die Erringung von Ruhm, Ansehen und Macht im politischen Bereich eröffneten.<sup>39</sup>

Gerade in jenem Bereich, in dem es am unmittelbarsten um die Ordnung der Polis ging, nämlich in jenem der Gesetzgebung, -verschriftlichung und -kodifizierung, spielte die Gemeinschaft eine entscheidende Rolle. Noch die ältere Forschung war in engem Anschluss an die Quellen davon ausgegangen, dass einzelne ‚weise Männer‘ ganze Gesetzssysteme nach Art einer geschriebenen Polisverfassung aufgestellt hätten, der Prozess der Poliswerdung also von ‚großen Einzelnen‘ gelenkt und geplant worden sei.<sup>40</sup> Karl-Joachim Hölkeskamp hat jedoch nachgewiesen, dass die von der Polis berufenen, meist von Außen kommenden Gesetzgeber zunächst nur für einzelne, genau abgegrenzte und oft sehr spezifische Einzelfälle detaillierte Gesetze aufstellten.<sup>41</sup> Er folgert daraus, dass die archaische Gesetzgebung „die Staatlichkeit der frühen Polis, die Institutionen und die Verfahren nicht selbst generiert haben kann – diese Basis muß vielmehr bereits vorhanden und sogar schon relativ ausgebaut gewesen sein, damit Gesetze als bewußte, verbindliche Satzungen überhaupt als solche praktisch möglich und denkbar, nämlich als normative Regelungen formulierbar, anwendbar und durchsetzbar werden konnten.“<sup>42</sup> Bei jener Basis der Polisordnung, die durch die Gesetzgebung nur bestätigt und gefestigt, nicht aber erschaffen wurde, handelte es sich Hölkeskamp zufolge um die noch kaum institutionalisierten Versammlungen der Gesamtbürgerschaft.<sup>43</sup> Damit betont er nachdrücklich das Primat der bürgerlichen Praxis gegenüber dem politischen Denken und der politischen Theorie. Obwohl vortheoretische politische Reflexionen in der Archaik schon vor der Konsolidierung der Polis auftauchten,<sup>44</sup> wurde diese nicht von außen, durch wandernde Schiedsrichter oder gar durch abstrakte philosophische Gedankenspiele erreicht, sondern erfolgte aus der politischen Gemeinschaft selbst heraus.

39 Siehe dazu etwa Stahl 1987: 88; Ober 1990: 84; Raaflaub 1994: 136–138; Walter 1993: 75; Martin 2009b: 423. Dies galt auch für die Kriegführung und hier vor allem für die Entwicklung der Hoplitenphalanx: Schmitz 2008: 51.

40 Zur älteren Forschung vgl. die Zusammenfassung bei Hölkeskamp 1999: 11–21.

41 Vgl. insgesamt ebd. Zuvor waren Probleme eher ‚von Fall zu Fall‘ von den jeweils angesehensten Männern behandelt worden; vgl. dazu Stahl 1987: 153–155; Walter 1993: 43, 75. Zur Regelung konfliktträchtiger Sonderfälle vgl. ebd.: 262–263 (zu Drakons Satzung), 263–265 (zu Solon) sowie 267–268, 280–281.

42 Hölkeskamp 1999: 270. Ähnlich auch das abschließende Fazit ebd.: 285 sowie Hölkeskamp 1994: 153.

43 Laut Hölkeskamp 1999: 272 war die Volksversammlung bereits zur Zeit „Drakons und Solons [...] eine Institution im engeren Sinne geworden, die über die Funktion der informellen Beratung und Debatte hinaus mindestens zwei wichtige Zuständigkeiten erlangt hatte, nämlich die Bestellung von Magistraten und eben die Beschlußfassung über Satzungen.“ Vgl. auch ebd.: 270–273, 282 sowie Hölkeskamp 1994: 144–147.

44 Flaig 2013a: 416 (zu Homer); Itgenshorst 2014: 165 (mit Bezug auf Hesiod).

*Fehlende Autonomie des religiösen Feldes und dichterische Freiheit*

Die archaische Gesellschaft zeichnete sich, wie bereits betont, durch die Möglichkeit sozialer Mobilität, eine relativ hohe Kompetitivität und die geringe Institutionalisierung von Macht und Herrschaft aus. Die geringe Zentralisierung politischer Macht, die niemals völlig abwendbare Gefahr des sozialen Abstiegs und das Fehlen einer ‚Standessolidarität‘ innerhalb der Oberschicht provozierten einerseits soziale und politische Konflikte, eröffneten aber zugleich auch Freiräume.<sup>45</sup> Vergleichbar offen war auch das intellektuelle Feld strukturiert – und dies lag vor allem an der geringen Zentralisierung religiöser Deutungsmacht und am Fehlen religiös fundierter Autoritäten.

Wie Pierre Bourdieu betont, hat die antike Polis „aufgrund des Fehlens eines hierokratisch organisierten und speziell für seine Funktion ausgebildeten Priestertums nie eine rationalisierte Religion hervorgebracht“.<sup>46</sup> Daher bildeten sich im antiken Griechenland kein autonomes religiöses Feld und keine systematisierte, vereinheitlichte religiöse Lehre heraus.<sup>47</sup> Stattdessen blieben die Griechen immer ‚religiöse Selbstversorger‘: Die meisten Opferhandlungen konnten von jedem ausgeführt und daher nicht von Spezialisten monopolisiert werden.<sup>48</sup> Priester übten daher wichtige, doch eng begrenzte Funktionen aus und verfügten weder über Spezial- oder gar Sonderwissen noch über eine dominante Position innerhalb der Gesellschaft.<sup>49</sup> Seher oder ähnliche mantisch begabte Zeichendeuter wiederum waren zwar ‚Fachleute‘ für die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen; sie deuteten göttliche Zeichen und leiteten daraus konkrete Ratschläge für privates oder kollektives Handeln ab.<sup>50</sup> Der einzelne Seher verfügte jedoch nur so lange über Deutungsmacht, wie seine Auslegungen Anklang fanden;<sup>51</sup> er besaß keine Handhabe, die allgemeine Akzeptanz seiner Deutungen durchzusetzen, und blieb

45 Meier 1980: 62.

46 Bourdieu 2009: 41; ihm zufolge ist die Dichotomie von Spezialisten und Laien und die Ausbildung feldspezifischer Normen und Regeln zentral für die Autonomisierung eines gesellschaftlichen Feldes.

47 Flaig 1998a: 115.

48 Vgl. ebd.: 119–120; siehe auch Flaig 2013a: 461, sowie Linke 2014: 42–43, der ebd.: 51 betont, dass die „Gleichheit vor der Religion“ [...] das Fundament der frühen Polis“ war.

49 Wie Bryant 1986: 272 ausführt, besaßen die Priesterämter trotz ihrer für die Polis zentralen Bedeutung kein „distinctive religious charisma or knowledge“. Vgl. auch Parker 1996: 56–66; Bremmer 1994: 7; Price 1999: 68–69; Chaniotis 2008, bes. die allgemeinen Erörterungen ebd.: 17–20; Dignas / Trampedach 2008: 241; Flower 2008: 190; Linke 2014: 40–43.

50 Siehe dazu Flower 2008: 204; Dignas / Trampedach 2008; Trampedach 2008: 224–225.

51 Vgl. etwa die Kritik, die dem Seher Kalchas in Hom. Il. 1,101–113, und die offene Ablehnung, die der Deutung des Sehers Halitherses in Hom. Od. 2,178–208 entgegenschlagen. Zur geringen Autorität der Seher siehe auch Struck 2003: 168–169, 175; Trampedach 2008; Trampedach 2015: 443–497, 558–564.

daher stets auf das Wohlwollen und die Unterstützung seiner zumeist privaten Auftraggeber angewiesen.<sup>52</sup>

Im archaischen Griechenland gab es somit keine Personengruppe, die über die erforderliche innere Geschlossenheit und Autorität verfügt hätte, bestimmte Wissensbestände und Ordnungsvorstellungen zu kontrollieren und zu dogmatisieren.<sup>53</sup> Vielmehr standen die Schilderung und Interpretation der Götter, ihrer Herkunft und ihrer Handlungen jedem offen, der sich dazu berufen fühlte; missliebige Meinungen konnten nicht unterdrückt oder als blasphemisch gebrandmarkt werden. Die Erfindung und Verbreitung von Göttermythen war nicht Sache religiöser Spezialisten, sondern der Dichter. Keine Priesterkaste war daran interessiert, die verschiedenen Mythen, zu denen ständig neue hinzugedichtet wurden, zu systematisieren und Widersprüche auszumerzen oder die Göttergeschichten in Einklang zu bringen mit jenen oft nur regionalen Überlieferungen, die mit den verschiedenen Kulturen verbunden waren. Solche Bestrebungen gingen vielmehr von den Dichtern selber aus, wie etwa Hesiods *Theogonie* zeigt.<sup>54</sup> Das Bedürfnis nach einer Systematisierung und vor allem auch ‚Ethisierung‘ der Göttervorstellungen und Mythen äußerte sich auch in der früh aufkommenden Kritik am allzu menschlichen Verhalten der Götter, das weitgehend dem aristokratischen Moralkodex entsprach.<sup>55</sup> Doch unter den soziologischen Bedingungen des archaischen Griechenland konnten solche intellektuellen Sinnstiftungs- und Systematisierungsbedürfnisse nie nachhaltig befriedigt werden; letztlich führte jeder Moralisierungsvorhaben nur dazu, dass die zahlreichen dichterischen Göttervorstellungen um eine weitere Variante ergänzt wurden. Gerade diese Leerstelle führte jedoch letztlich zur Herausbildung eines intellektuellen Feldes, „welches nicht unter religiöser Hegemonie stand“<sup>56</sup> und somit relativ autonom war.

52 Siehe dazu Piepenbrink 2001b: 21–24; Trampedach 2008: 223–230; Wiesehöfer 2010: 348; Trampedach 2015: 473, 480–497. Ihrer sozialen Position nach können die Seher mit Bryant 1986: 272 als „professional free-lance advisors in both public and private capacities“ charakterisiert werden.

53 Flaig 2005: 223. Vgl. zum Fehlen ‚heiliger‘ Texte im antiken Griechenland auch Cornford 1965: 144; Havelock 1986: 91; Vidal-Naquet 1990: 249–250; Hölkeskamp 1994: 139; Easterling 1996: 35.

54 Cornford 1965: 238; Guthrie 1992: 28–29; Flaig 2005: 223.

55 So handelten die Götter zwar nicht ohne Bezug auf Wertvorstellungen, doch „[t]he values they upheld were those of the warrior-aristocracy“, wie Bryant 1986: 277 betont hat. Siehe dazu auch Easterling 1996: 47–48; Effé 1997: 143–144; Lloyd 2004: 124; Flaig 2005: 219–222. Zu vorsokratischer Dichterkritik siehe auch Kap. II.2.1.

56 Flaig 1998a: 119.

## 2. DAS INTELLEKTUELLE FELD: DIE ANFÄNGE DER AUSDIFFERENZIERUNG

Zwischen den spezifischen Strukturen des intellektuellen Feldes im archaischen Griechenland und den dort hervorgebrachten Denkinhalten und Wissensformen bestand ein enger Zusammenhang. Es war, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird, gerade die bereits postulierte Offenheit und Vielfältigkeit dieses Feldes, die zur Besetzung bisher freier Positionen, zur Herausbildung neuer intellektueller Rollen und zur Entwicklung neuer Reflexionsmethoden führte und so den Ausdifferenzierungs- und Spezialisierungsprozess des philosophischen Teilfeldes vorantrieb.

Die Offenheit des intellektuellen Feldes in der Archaik lässt sich an einer Reihe von Faktoren festmachen: Aufgrund der dezentralen Lagerung von Macht und Einflussmöglichkeiten gab es kaum Möglichkeiten für Eingriffe oder gar Vereinnahmungen von Außen, etwa durch politische oder religiöse Machthaber. Doch auch innerhalb des intellektuellen Feldes waren die Disziplinierungsmöglichkeiten äußerst begrenzt, da keine institutionalisierte ‚Zugangskontrolle‘ stattfand. Zwar hatten sich einzelne Teilbereiche schon sehr früh ausdifferenziert; so waren die Rollen von Sängern und Sehern bereits in den homerischen Epen fest etabliert.<sup>1</sup> Für die Rekrutierung dieser für die Gemeinschaft durchaus wichtigen Funktionsträger existierten jedoch kaum verbindliche Regeln. Ausschlaggebend war letztlich, ob sie von ihren Mitmenschen als Inhaber eines besonderen Fachwissens anerkannt wurden. Weder existierten formalisierte Auswahl- und Aufnahmeverfahren, noch irgendwelche Laufbahnregelungen.<sup>2</sup>

Die vorsokratischen Denker nahmen zunächst keine klar bestimmte Position innerhalb des intellektuellen Feldes ein; sie strebten deshalb umso mehr danach, sich von sämtlichen übrigen Denkern abzugrenzen und diese als unwissend abzuqualifizieren (II.2.1). Mit der unsicheren Position der Vorsokratiker innerhalb des intellektuellen Feldes korrespondierten auch die sozialen Rollen, die ihnen in der zumeist erst sehr viel später schriftlich fixierten Überlieferung zugeschrieben wurden: Auffällig viele der frühen Philosophen werden als exzentrische Sonderlinge und häufig als bewusste ‚Aussteiger‘ aus der aristokratisch geprägten Gesellschaft geschildert (II.2.2). In welchen sozialen Räumen diese Außenseiter ihren abstrakten kosmischen und metaphysischen Spekulationen nachgingen, kann mangels Quellenbelegen nicht eindeutig geklärt werden (II.2.3.). Angesichts der Vielfalt an Darstellungsformen – über ‚nüchterne‘ Prosa-Abhandlungen und kurze, aphoristische Sinnsprüche bis hin zu elaborierten Lehrgedichten – erscheint

- 1 Beispiele sind etwa die Seher Kalchas und Helenos in der *Ilias* sowie Halitherses und Theoklymenos in der *Odyssee* sowie der Sänger Demodokos, ebenfalls in der *Odyssee*.
- 2 Häufig, aber keineswegs immer und zwangsläufig wurden diese ‚Berufe‘ vom Vater an den Sohn weitergegeben; vgl. dazu Griffith 2001: 31–33 sowie Kap. II.2.4.1. (*Unterweisung*).

jedoch die Vermutung plausibel, dass es *den einen* sozialen Raum der philosophischen Reflexion nicht gab. Dafür spricht auch die Vielzahl an Begründungsstrategien, mit denen die einzelnen vorsokratischen Denker ihre Aussagen ebenso wie die eigene intellektuelle Überlegenheit zu untermauern suchten (II.2.4.).

Die Selbststilisierung der vorsokratischen Denker zum jeweils einzigen Wissenden war jedoch keine bloße Attitüde. Ihre bewusste Abgrenzung von allen anderen Akteuren innerhalb des intellektuellen Feldes – und häufig sogar von allen Menschen überhaupt – war vielmehr ein wichtiger Schritt auf dem Wege der Ausdifferenzierung eines intellektuellen Teilfeldes. Schon lange bevor sich die Bezeichnung ‚Philosophie‘ für dieses Teilfeld etabliert hatte, bildete sich eine spezifische Art des Denkens und Argumentierens heraus, die sowohl Berührungspunkte mit wesentlich älteren Formen der politischen Reflexion (II.2.5.1; II.2.5.2) als auch mit den sich gerade erst herausbildenden Formen der politischen Diskurspraxis aufwies (II.2.5.3.; II.2.5.4.) – und sich dennoch in wesentlichen Punkten von diesen unterschied. So nutzten die vorsokratischen Denker zwar vielfach politisch-rechtliche Begrifflichkeiten, wandten sie jedoch auf neue, der menschlichen Handlungssphäre konzeptionell übergeordnete Vorgänge an und prägten damit neue Begriffsinhalte (II.2.5.3.).

## 2.1. Intellektuelle Konkurrenz und hypoleptische Kultur

Eine grundlegende Voraussetzung für die Entstehung eines relativ autonomen philosophischen Feldes stellte jener intellektuelle Vorgang dar, den Jan Assmann als ‚Hypolepse‘ bezeichnet hat: die kritische Bezugnahme auf andere Texte im Bestreben, sich von diesen abzugrenzen.<sup>3</sup> Sie ermöglichte die Entwicklung einer Schriftkultur, die auf der argumentativen Auseinandersetzung zwischen Texten beruhte und auf diese Weise einen gemeinsamen, raum- und zeitübergreifenden Diskurshorizont schuf. Ohne das permanente Streben nach Abgrenzung von allen übrigen Denkern und deren Ideen einerseits und dem hypoleptischen Bezug auf fremde Texte andererseits hätte sich wohl kein eigenständiges philosophisches Feld herausbilden können.

Zur Zeit der vorsokratischen Denker stand diese Entwicklung jedoch erst an ihrem Beginn; allgemein akzeptierte und befolgte Regeln für argumentative Agone existierten noch nicht. Gerade der von zahlreichen Vorsokratikern mehr oder weniger explizit erhobene Anspruch, der einzige Wissende zu sein, sprengte jeden agonalen Rahmen. Häufig präsentierten sich die vorsokratischen Denker nicht als Teilnehmer eines Gruppenunternehmens, wie es jeder Agon ist, sondern als Ein-

3 Vgl. Assmann 2002: 102: „Kritisiert werden fundierende Texte im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses. Das ist eine ganz andere Form intertextueller Verkettung [als jene der Kommentierung bzw. Imitierung; KN], die wir ‚Hypolepse‘ nennen“; vgl. auch die Überlegungen ebd.: 282–283. Beachte auch die kritischen Anmerkungen zu Assmanns Thesen bei Laks 2007a: 250–251.

zeldämpfer inmitten von Ignoranz und Verblendung. Indem sie den kompetitiven Aspekt der zeitgenössischen Adelskultur verabsolutierten, brachen sie mit ebenjener Kultur. Paradoxerweise kann jedoch gerade diese Absonderung und Vereinzelung als weitere zentrale Voraussetzung für die Herausbildung eines autonomen, also nach eigenen Regeln strukturierten und von der restlichen Gesellschaft geschiedenen philosophischen Feldes betrachtet werden.

### *Die Entstehung einer hypoleptischen Kultur*

Jan Assmann hat die Herausbildung hypoleptischer Textbezüge als eine genuine Entwicklung des antiken Griechenland bezeichnet.<sup>4</sup> Nur dort, so Assmann, habe sich die Ablösung der Aussage von der Person ihres Autors vollzogen: „Nicht mehr Sprecher reagieren auf Sprecher, sondern Texte reagieren auf Texte.“<sup>5</sup> Dadurch sei es möglich geworden, kritisch auf Vorhergehendes Bezug zu nehmen und die Abfolge von Texten zu einem „laufende[n] Kommunikationsgeschehen“ zu machen.<sup>6</sup> Eine grundlegende Voraussetzung und Begleiterscheinung dieser zunehmenden Autonomisierung eines intertextuellen Diskurses war laut Assmann das „agonistische Element der griechischen Schriftkultur“, das geradezu „Wettkampfbedingungen unter den Texten“ geschaffen habe<sup>7</sup> – und das, wie sich hinzufügen lässt, auf die ebenso agonistische Struktur der Adelskultur zurückzuführen ist, die den soziokulturellen Rahmen für die hypoleptischen Diskurse etwa der Lyrik, der Medizin, der Geschichtsschreibung sowie der Philosophie bereitstellte.<sup>8</sup> So weist Assmann darauf hin, dass der Begriff *hypolepsis* (ὑπόληψις) ursprünglich „in zwei typischen Kontexten“ verwendet wurde, die beide agonistisch durchreglementierte Konkurrenzräume darstellten: den Rhapsodenwettstreit und den rhetorischen Agon.<sup>9</sup>

Sehr viel unreglementierter und deshalb möglicherweise umso dynamischer stellten sich die kompetitiven Beziehungen zwischen den vorsokratischen Den-

4 Assmann 2002: 269 spricht vom „Sonderweg griechischer Kulturentwicklung“. Diesen gingen nicht nur die Philosophen, sondern auch Dichter, Mediziner, Historiker und andere Denker, die ebenso in hochkompetitiven Beziehungen zueinander standen; vgl. dazu Asper 2007a: 35–42.

5 Zitat nach Assmann 2002: 281; siehe auch die folgenden Ausführungen zur Verselbständigung des Textes ebd.: 280–285.

6 Ebd.: 283.

7 Beide Zitate ebd.: 286.

8 Assmann selbst verwendet den Begriff des ‚soziokulturellen Rahmens‘ in anderer Bedeutung für eine der drei (neben Schrift und Wahrheit) diskursinternen Voraussetzungen eines hypoleptischen Bezuges auf vorliegende Texte: „Der [aus-gebetete], ‚situationsabstrakt‘ gewordene und sozusagen schutzlos jedem Mißverständnis und jeder Ablehnung ausgelieferte Text bedarf eines neuen Rahmens, der diesen Verlust an situativer Determination kompensiert“; einen solchen Rahmen können im Fall der Literatur der Text selbst, im Fall der Wissenschaft die Gesellschaft liefern; vgl. dazu ebd.: 284–285, Zitat 284.

9 Ebd.: 282; siehe dazu auch Flaig 2013a: 462–463.

kern dar. So wird ihnen in einer christlichen Quelle, die wohl aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. stammt, vorgeworfen, gar nicht primär nach Wahrheit gestrebt, sondern aus „Selbstgefälligkeit und Ruhmsucht“ immer neue Theorien entwickelt zu haben, um sich von den anderen Denkern abzusetzen und „als Erfinder neuer Lehren genannt zu werden“. <sup>10</sup> Aus Sicht eines durch religiöse Offenbarung verbürgten, also dogmatisch abgesicherten Wissens mochten die vorsokratischen Theorien in der Tat nur als eitle ‚Irrlehren‘ erscheinen. Entscheidend ist aber an dieser Stelle, dass die agonale ‚Ruhmsucht‘ der Denker das Bestreben förderte, den Gegnern einen völlig neuen Gedanken vorzusetzen, auf den zuvor noch niemand gekommen war. <sup>11</sup> Dieser ‚Originalitätszwang‘ führte zu einer raschen Abfolge unterschiedlichster Erklärungsversuche über Aufbau und Ordnung der Welt; <sup>12</sup> er begünstigte die Aufspaltung des frühen philosophischen Diskursraumes. Da sich keine autoritär verankerte ‚wahre Lehre‘ durchzusetzen und abweichende Vorstellungen zu unterdrücken vermochte, wurde eine – in Jan Assmanns Worten – „einzigartige Ideenevolution“ angestoßen. <sup>13</sup> Randall Collins spricht in ähnlichem Zusammenhang von der ‚Kreativität der Fraktionisierung‘ (*creativity of fractionation*), die aus dem Bestreben der Denker erwachsen sei, sich soweit wie möglich voneinander abzugrenzen. <sup>14</sup> Der Vergleich mit biologischen Evolutionsprozessen scheint sich hier in der Tat aufzudrängen: Wie sich die Tier- und Pflanzenwelt in einem gegebenen, eng begrenzten Lebensraum innerhalb kürzester Zeit weitestmöglich aufspaltet und alle vorhandenen biologischen Nischen besetzt, wurden auch im entstehenden philosophischen Feld möglichst weit voneinander entfernte Positionen bezogen. <sup>15</sup> Beispielsweise vertrat jeder der drei Milesier eine andere Ansicht darüber, woraus die Welt entstanden sei, und Heraklits These, dass die Welt durch eine dynamische, stets im Wandel begriffene

- 10 Thales Fr. 337 = Anaximander Fr. 139 = Anaximenes Fr. 115 Wöhrle: οὐ γὰρ τάλιθῆς μαθεῖν ἐπεθύμησαν, ἀλλὰ κενδοξία καὶ φιλοτιμία δουλεύσαντες καινῶν εὐρεταὶ κληθῆναι δογμάτων ἐπεθύμησαν.
- 11 Rihll 1999: 4 zufolge zeigt sich der „individualism of ancient science“ darin, dass die Vorsokratiker „did not so much stand on their predecessors’ shoulders as knock them down, step over them, and go elsewhere“. Zur Agonalität in der griechischen Wissenschaft siehe ebd.: 4–8 sowie Humphreys 1978: 225–225; Lloyd 1991: 134; Collins 1998: 6–7; Lloyd 2004: 133; Flaig 2002: 122; Laks 2002: 34; Laks 2005: 28–29.
- 12 Vgl. Lloyd 1989: 77.
- 13 Assmann 2002: 280. Asper 2007a: 40 spricht von einer „grundsätzlichen Autoritätslosigkeit oder besser -armut, anders gesagt; ‚Offenheit‘ der Gesellschaft, die eine ‚Debattenkultur‘ erst ermöglicht“ habe.
- 14 Collins 1998: 131; er unterscheidet idealtypisch zwischen „two kinds of creativity“: der „creativity of fractionation as thinkers maximise their distinctiveness“ und der „creativity of synthesis as intellectuals makes [sic!] alliances“; die erstere sei „polemical and extremist“ und als solche für die Vorsokratiker charakteristisch; als Beispiel nennt er Heraklit und Parmenides.
- 15 Vgl. ebd.: 132 zum philosophischen Feld bis zur Zeit Aristoteles’: „[T]here was no way at all to prevent splits; given the opening up of an empty field, it was structurally impossible that Greek philosophy could have reached consensus around a position like that of Thales or Pythagoras.“ Ähnlich Martin 2009a: 452–460.

Harmonie der Gegensätze geprägt sei, stand Parmenides' Postulat der Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit des Seins gegenüber.<sup>16</sup> Unabdingbare Voraussetzung für diese Vielfalt war, dass die Denker die Vorstellungen ihrer Vorgänger und Zeitgenossen kannten und sich offenbar bewusst bemühten, diesen ihre eigenen, oft diametral entgegengesetzten Auffassungen gegenüberzustellen.<sup>17</sup>

Bei aller Offenheit und Ermutigung zur Variation sorgte die intellektuelle Konkurrenz aber auch für eine gewisse Vereinheitlichung.<sup>18</sup> Diese war zwingend notwendig: Ohne Bezugnahme auf gemeinsame Themen und auf die Vorstellungen anderer Denker wäre nicht einmal eine unregulierte Agonalität möglich gewesen. Zwar erfolgte die endgültige interne Disziplinierung des philosophischen Feldes erst sehr viel später; sie ging maßgeblich auf Platon zurück.<sup>19</sup> Doch schon zu Zeiten der Vorsokratiker bewirkten die Bearbeitung gleicher oder zumindest ähnlicher Themen, die Suche nach überindividuellen Ordnungsstrukturen, die Betonung der eigenen Weisheit und die zunehmende Durchsetzung inhaltlicher, aussagenlogischer Argumentation eine beginnende Vereinheitlichung des philosophischen Kampffeldes.<sup>20</sup>

Welche Auswirkungen eine weniger offene und agonale, dafür stärker autoritär und dogmatisch strukturierte Wissenskultur hätte haben können, lässt sich gut am Beispiel der Pythagoreer zeigen. Sie waren keine Einzelkämpfer, sondern bildeten eine feste Gruppe, die über einen charismatischen, religionsstifterähnlichen ‚Anführer‘ sowie über eine Heilslehre und damit eine postmortale Perspektive jenseits der aristokratischen Memorialkultur verfügte.<sup>21</sup> Die Lehren ihres ‚Gründervaters‘ Pythagoras galten ihnen offenbar als absolut wahr und somit unantastbar, weshalb sie neue, eigene wissenschaftliche Entdeckungen ihrem quasi vergöttlichten Anführer zuschrieben.<sup>22</sup> Indem die Anhänger ihren eigenen Ruhm und

16 Zur Abfolge ‚alles wandelt sich‘ – ‚nichts wandelt sich‘ bei Heraklit und Parmenides vgl. Collins 1998: 6; siehe auch Bremer / Dilcher 2013: 611.

17 Überbetont wird die innere Gesetzmäßigkeit und Folgerichtigkeit der Theorieabfolge noch von Jaeger 1960b: 392; nach ihm stellt die Geschichte der griechischen Philosophie „einen Kreislauf des Denkens von eigentümlicher Gesetzmässigkeit dar, jede Station des Weges folgt mit innerer Notwendigkeit auf die vorgehende“, was schließlich sogar dazu geführt habe, dass die Gesamtheit der auf diese Weise hervorgebrachten philosophischen Theorien „die im menschlichen Geiste angelegten Möglichkeiten erschöpfend darstellen“.

18 Zur Bedeutung der Variation und zum „der Schriftlichkeit inhärenten Variations- und Innovationsdruck“ vgl. Assmann 2002: 97–103, Zitat 98.

19 Siehe dazu Kap. IV.1.

20 So setzte etwa der vorsokratische Begriff der *arche* laut Asper 2007a: 37 bereits eine gewisse „Theoriekonkurrenz und Diskursgeschlossenheit“ voraus. Allgemein zur „Gemeinsamkeit des Fragens und Suchens nach Wahrheit“ unter den Vorsokratikern Bremer 2013: 90; zur Ausrichtung ihres Denkens auf die Welt und deren Ordnung siehe Hussey 2003: 531.

21 Zur postmortalen Perspektive im Pythagoreismus siehe etwa DK 14,1, 14,8a, DK 36 B 4; Pythagoras Fr. 5 A und Fr. 23 Gemelli Marciano.

22 Vgl. etwa die mathematischen Entdeckungen, die Kirk u.a.: 2001: 367–369 den Pythagoreern des 5. und frühen 4. Jh. v. Chr. zuschreiben, die aber in der Überlieferung direkt auf Pythagoras zurückgeführt wurden: DK 58 B 19, 20, 21; Pythagoras Fr. 19 Gemelli Marciano. Bereits

damit das Weiterleben ihrer Entdeckungen in der Erinnerung der Nachwelt willig der umfassenden Autorität ihres philosophischen Lehrmeisters unterordneten, sorgten sie dafür, dass sich die ‚Lehre des Pythagoras‘ immer mehr erweiterte und veränderte, während sie zugleich als sakrosankt galt.<sup>23</sup> Eine solcherart verfestigte Lehre musste zum Dogma werden, das durch konkurrierende Thesen nicht erschüttert werden konnte und durfte.<sup>24</sup> Einerseits unterblieb jede Konfrontation der ‚wahren Lehre‘ mit abweichenden Vorstellungen oder direkter Kritik, andererseits reichte die Abschottung und Geheimhaltung bis zum Ausschluss von ‚Verrätern‘, die Erkenntnisse der Gruppe nach außen zu tragen suchten.<sup>25</sup> Unter solchen Bedingungen aber hätte jener umfassende intellektuelle Innovationsdruck, der die vorsokratischen Denker zur Entwicklung immer neuer Erklärungen für die Entstehung und Ordnung des Kosmos antrieb, kaum aufkommen können.

Andererseits stellte jedoch auch das Fehlen klarer Regeln für die intellektuelle Auseinandersetzung zunächst ein Problem dar. Assmann selber hat betont, dass ‚hypolettische Situationen‘ wie der rhapsodische oder später der rhetorische Agon ein „laufendes Kommunikationsgeschehen“ zwischen Anwesenden voraussetzen; durch die Verschriftlichung wurde die Auseinandersetzung zeitlich wie räumlich „über die Grenzen der Interaktion hinaus in die Sphäre interaktionsfreier Kommunikation“ gedehnt.<sup>26</sup> Bereits die vorsokratischen Denker standen einander vermutlich aber nicht in direktem Redewettstreit gegenüber, sondern nahmen in ihren Texten Bezug aufeinander.<sup>27</sup> Die Abwesenheit eines unmittelbaren Duellanten ebenso wie das Fehlen eines klar identifizierbaren Publikums und eines für jeden geregelten Agon unabdingbaren Schiedsrichters führte dazu, dass sich die Kombattanten kaum über die für ihren Kampf geltenden Regeln verständigen

Aristoteles sprach von den ‚sogenannten Pythagoreern‘, die eigene Entdeckungen unter Pythagoras’ Namen veröffentlichten; vgl. Capizzi 1990: 294–295.

- 23 So verweist Asper 2007a: 101 darauf, dass Zuschreibungen wie die ‚Erfindung‘ der deduktiven mathematischen Axiomatik durch Pythagoras „Konstruktionen späterer Pythagoreer“ seien, „die sich ihren Meister aus ihrer Gegenwart konstruierten“; ebd.: 161 charakterisiert er die „pythagoreischen Gemeinschaften“ als „wettbewerbsarmes Kollektiv [...], das Anonymität favorisiert“.
- 24 Vgl. auch „das sprichwörtlich gewordene ‚Er selbst hat es gesagt‘ (τὸ αὐτὸς ἔφα παροιμιακὸν; Pythagoras Fr. 12 Mansfeld / Primavesi), mit dem seine Anhänger Pythagoras’ Autorität untermauerten. Siehe zudem erneut Thales Fr. 337 = Anaximander Fr. 139 = Anaximenes Fr. 115 Wöhrle, wo die Bereitschaft der ‚Nachgeborenen‘ zum Umsturz älterer Lehren als typisches Merkmal der Vorsokratiker benannt (und kritisiert) wird (τῶν ὕστερον ἐπιγενομένων ἀνατετροφώτων τῶν πρεσβυτέρων τὰς δόξας).
- 25 Nach DK 58 D 1 wurden Pythagoras’ Lehren nicht verschriftlicht, sondern nur durch mündliche Unterweisung weitergegeben; dazu auch Kahn 2003: 143; Patzer 2013: 127. Zum Schweigen der Pythagoreer vgl. DK 14,8a; zum Ausschluss und zur symbolischen Beerdigung des Pythagoreers, der die Erkenntnisse über die inkommensurablen Zahlen „denen ausgeplaudert [hatte], die nicht würdig waren, an den Lehren teilzuhaben“ (ἐκφάναντα [...] τοῖς ἀναξίοις μετέχειν τῶν λόγων), vgl. DK 18,4; Übers.: Mansfeld / Primavesi.
- 26 Assmann 2002: 283, mit Bezug auf Niklas Luhmann.
- 27 Vgl. Kap. II.2.3.