Alfred Schmid

Die Geburt des Historischen aus dem Geiste der Politik

Schwabe | *interdisziplinär*

Dieses eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe
und verfügt u.a. über folgende Funktionen: Volltextsuche, klickbares
Inhaltsverzeichnis sowie Verlinkungen zu Internetseiten.
Die gedruckte Ausgabe erhalten Sie im Buchhandel sowie über
unsere Website www.schwabeverlag.ch. Dort finden Sie auch unser
gesamtes Programm und viele weitere Informationen.

SCHWABE INTERDISZIPLINÄR

9

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG ROTHER

SCHWABE VERLAG BASEL

ALFRED SCHMID

DIE GEBURT DES HISTORISCHEN AUS DEM GEISTE DER POLITIK

ZUR BEDEUTUNG FRÜHGRIECHISCHER GESCHICHTSSCHREIBUNG, MIT EINEM SEITENBLICK AUF ALTCHINA

SCHWABE VERLAG BASEL

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Dieses E-Book ist seitenidentisch mit der 1. Auflage der Printausgabe
Copyright © 2016 Schwabe AG, Verlag, Basel
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.
Gesamtherstellung: Schwabe AG, Druckerei, Muttenz/Basel
Printed in Switzerland
ISBN 978-3-7965-3459-1
ISBN E-Book (PDF) 978-3-7965-3470-6

rights@schwabe.ch
www.schwabeverlag.ch

Marcellinae

Inhalt

Vorwort 11

Einleitung 13

Erstes Kapitel: Das Proöm 25
1. ἱστορίης ἀπόδεξις 44
2. τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων 50
3. ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά 60
4. Von den λόγοι der persischen λόγιοι zum grossen λόγος Herodots 72

Zweites Kapitel: Erscheinung und Politik 83
1. Phänomenalität und Gesellschaft 89
2. Erscheinen vor anderen und die Vergänglichkeit der Welt in archaischer Zeit 112
2.1 Menschen und Götter 112
2.2 Freiheit und Verhängnis 124
2.3 Die Welt des Menschen 131
2.4 Ruhm, Macht, Erscheinung 143
3. Athen 152

Drittes Kapitel: Natur und Kultur 165
1. Die Welt der «Vorsokratiker» 182
2. Die Neutralität der Welt 195
3. Das Gleichgewicht des Schreckens 209

Viertes Kapitel: Die Rache des Dionysos
Anmerkungen zur attischen Tragödie 219

Fünftes Kapitel: Griechisches Wahrnehmen des Historischen im Vergleich: China 257
1. Kohärenz und Perspektive 269
2. Zeitlichkeit, Kontingenz, Vorstellbarkeit 297
3. Exkurs: Anerkennung und Selbstmord als Motive chinesischer Historiographie 305
4. Zwischenfazit zu einer achsenzeitlichen Konzeption von «Geschichte» 309

Sechstes Kapitel: Thukydides 321
1. Die Wirklichkeit der menschlichen Welt 328
2. Die Illusion des Politischen und das Tragische seiner Wirklichkeit 350

Siebtes Kapitel: Anmerkungen zur griechischen Anti-Moderne 367
1. Individuum und Kollektiv 380
2. Utopie und Idealismus 409
3. Anmerkungen zur griechischen Historiographie nach Thukydides 423

Achtes Kapitel: «Thukydides ist nicht unser Kollege» 439
1. Der «Kollektivsingular» 451
2. Denaturalisierung der Geschichte? 466
3. Die heilige Essenz der Freiheit – Konturen einer Begriffs-Alchemie 472
4. Sanctus populus – anima populi 485
5. Der Historismus als Basis moderner Historiographie 492
5.1 Das Exempel der Soziologie (Luhmann) 496
5.2 Doing gender 507
5.3 Mentalität, Kultur, Gesellschaft 520
5.4 Astrologien ohne Sterne 529

Literaturverzeichnis 543

Namenregister 581

Sachregister 591

Vorwort

Dieses Buch wäre nie zustande gekommen ohne vielseitige Hilfe und Förderung. Die Gerda Henkel Stiftung hat es als Projekt mit einem zweijährigen Forschungsstipendium unterstützt; die Freiwillige Akademische Gesellschaft und die Freie Akademische Stiftung in Basel haben mit einmaligen Finanzierungsbeiträgen zum Fortkommen und Abschluss beigetragen. Die Herstellung des E-Books wurde grosszügig vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF) unterstützt. Die Druckkosten der Print-Ausgabe hat die Berta Hess-Cohn Stiftung mit einem namhaften Beitrag übernommen.

Zu danken habe ich vor allem Jürgen von Ungern-Sternberg, meinem Doktorvater, der das Buch als erster Fürsprecher und dauernder Förderer ermöglichte, sowie Kurt Raaflaub, der es als Projekt tatkräftig unterstützte. Sebastian Schmidt-Hofner hat durch wohlwollende Kritik zur Verbesserung des Manuskripts beigetragen; John Weisweiler war ein immer anregender Gesprächspartner. Hilfreiche Leser des Manuskripts, ganz oder in Teilen, waren auch Hoo Nam Seelmann, Andreas Irmann, Van Tran. Besonderen Dank schulde ich auch Hanna Jenni, Annemarie Kaufmann-Heinimann, Peter Blome und Arlette Neumann, die den Text als Lektorin im Schwabe Verlag lesbarer gemacht hat, sowie dem anonymen Gutachter, der das Buch im Auftrag des SNF beurteilte und ebenfalls zu dessen Verbesserung beitrug. Nicht vergessen seien auch viele Basler Studierende des Einführungskurses *Geschichte*, die sich mit Theorien zur Geschichte quälen mussten und mich öfter zum Nachdenken brachten.

Einleitung

> Ich bin also einfach ein unbedingter Feind der Weltgeschichte, denn sie erregt mir Übelkeit. Das hindert mich nicht daran, manche Historiker mit Bewunderung zu lesen; so wie ich einen Koch bewundere, dem es gelingt, eine Blutwurst so zuzubereiten, dass selbst einem Brillat-Savarin im gastronomischen Jenseits das Wasser im Munde nur so sprudelt. Es ist aber immer die gleiche Blutwurst, obwohl es darauf ankommen mag, von welcher Seite man sie betrachtet.
>
> Erwin Chargaff, Abscheu vor der Weltgeschichte, 1988, 86

> Aber der Staat erst führt einen Inhalt herbei, der für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt.
>
> Hegel, Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, 1986, 83

Dieses Buch hat eine Wissenstradition zum Gegenstand, für die es im 5. Jahrhundert v. Chr. einen Anfang in Griechisch sprechenden und schreibenden Gesellschaften des östlichen und auch westlichen Mittelmeers gibt. Man hat schon in der Antike in Herodot aus Halikarnassos (dem heutigen Bodrum in der Türkei) und Thukydides aus Athen die Gründer von Geschichtsschreibung gesehen, womit man also eine 'Entstehung' von Geschichtsschreibung als geschriebener «Geschichte» annahm. Dabei musste offenbar nicht geklärt sein, was mit der Geschichte, die von da an geschrieben worden wäre, eigentlich genau gemeint sein könnte oder müsste. Es ist aber eine solche Frage nach Wesen oder Gegenständlichkeit, die sich hinter der supponierten Bedeutung früher griechischer Historiographie zu verstecken scheint – eine Frage, die auch durch eine 'narratologische Auflösung' nicht einfach erledigt ist.

Das sieht wie eine sokratische Was-ist-das-Frage aus (Was ist «Geschichte»?), und in der Tat hatten die ersten Leser des Manuskripts dieses

Buches die bestimmte Meinung, ein philosophisches Buch gelesen zu haben, wobei ich mich anzufügen beeile, dass es von einem Althistoriker geschrieben wurde. Es wird der Leserschaft vom historischen Fach zu philosophisch (was immer das heissen mag), den philosophisch Trainierten aber wieder viel zu «historisch» (ebenfalls ein unscharfer Begriff) erscheinen – dies sei als Warnung gesagt: An dieser Stelle kann das Buch noch ohne Zeitverlust zurück ins Regal gestellt werden.

Zumal auch die Kategorie «geschichtsphilosophisch» nicht wirklich weiterhelfen könnte, sofern Geschichtsphilosophie die Frage nach Geschichtlichkeit mit einer philosophischen Unabhängigkeit von zeitlichen, d. h. «historischen» Umständen stellen müsste – diese Umstände stören in einer Wesensdefinition etwa ebenso wie die Zeitangabe bei einer mathematischen Gleichung («im Jahre 1500 war 2 + 2 = 4»).

Wenn Hegel, der deutsche 'Weltmeister' der Geschichtsphilosophie, das Geschichtliche im Rahmen von Begriffen wie «Geist» oder «Selbstbewusstsein» definieren, erklären oder herleiten wollte, dann zeigt doch schon die Lektüre seiner *Phänomenologie des Geistes*, dass er dabei kaum das Geistige oder das «Selbstbewusstsein» – das er noch dazu «absolut» nannte – aus der Geschichte heraus interpretierte, sondern doch umgekehrt das Geschichtliche in eine systematische Selbstentfaltung des «Geistes» hineinprojizierte. Das historisch Konkrete soll bei Hegel eine Absolutheit des (menschlichen?) Selbstbewusstseins explizieren und nicht umgekehrt: Geschichte sei die (dialektische) Entfaltung, als «Phänomenologie» und Erscheinung, von Wesentlichkeit, von Substanz, die paradoxerweise zugleich «Akzidenz» ist,[1] und zwar gerade als «Geschichte».

Wer dieses geschichtstheoretische Paradox einer 'substantiellen Akzidenz' ernst nimmt – es spielt in diesem Buch eine gewisse Rolle –, muss auch bei einer Unmöglichkeit ankommen, die schon Aristoteles aufgefallen ist: Wenn das «Geschichtliche» jedenfalls aus dem andauernd sich Verändernden, ereignishaft oder «akzidentell» sich Individuierenden zeitlicher Einmaligkeiten besteht, dann geht es dem, der aus diesem Historischen selber ein «Wesen» erraten oder herausarbeiten wollte wie je-

1 Etwa Hegel 1986, 23 (das Subjekt ist Substanz); 46: «Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.»

dem, der das Wesen einer Sache aus Akzidentien, also Erscheinungsweisen, Aspektualitäten oder Wahrnehmbarkeiten, herleiten wollte: Er käme damit niemals zu Ende.[2] Denn die Essenz von «Geschichte», die sich in stets erneuten Ereignissen erscheinend enthüllen muss, könnte dann erst am Ende aller Ereignisse und somit am Ende der Geschichte absehbar werden.

Doch so lange wollte ich nicht warten. Lieber gebe ich gleich zu, dass schon in der Fragestellung nach einer fundierenden Basis oder Wesentlichkeit des «Historischen» eine unaufhebbare Paradoxie steckt, der ich nur entgehen kann, indem ich, in der Schwebe zwischen philosophischem Erkenntnisanspruch und historisch realienkundlicher Methode verharrend, von den Unlösbarkeiten des einen in diejenigen der anderen flüchte und umgekehrt. So habe ich die gestellte Wesensfrage aufgeschoben und im ersten Kapitel eine 'dichte Lektüre' von Herodots Proöm versucht. Und dabei ging es mir um jenen Bildungshorizont oder das kulturelle Milieu, in dem ein solcher Text – als einleitende Orientierung über das nachmals «historisch» genannte Unternehmen – sinnvoll oder möglich werden konnte.[3]

Gerne hätte ich für meine Lektüre die Unbefangenheit in Anspruch genommen, derer sich Jacob Burckhardt mit betonter Eigenwilligkeit rühmte, wenn er einleitend zu seiner *Griechischen Culturgeschichte* schrieb: «wir sind 'unwissenschaftlich' und haben gar keine Methode, wenigstens nicht die der Andern»[4] – doch so viel Unvoreingenommenheit würde mir niemand abnehmen, und gewiss mit Recht.[5] Zu den Anregungen und Reflexionen, die meine Interessen und Vorgehensweisen leiteten, zählt neben meiner althistorischen Ausbildung Eric Voegelins 'Symboltheorie' – wenn man dies so nennen darf: Nach ihr könnte man «unanalysierte Begriffe» nur verstehbar machen, sofern sie als «Symbole» von «Erfahrung» begreifbar würden. Um kulturell, mental oder

2 Etwa Arist. Met. 1007a14f. und 34ff.; 1026b21 (das Akzidentelle ist dem Nichtsein verwandt); b26f. (es kann von ihm keine Wissenschaft geben).

3 Auch hierfür gibt es natürlich Vorläufer – etwa Thomas 2006 (zum «intellektuellen Milieu» Herodots).

4 Einleitung zum Colleg (*Griechische Culturgeschichte* I, JBW 19, 2002, 365).

5 Man kann bestimmt auch Burckhardts betonte theoretische Arglosigkeit anzweifeln – siehe etwa Schmid 2012.

religiös tragenden Konzepten[6] auf die Spur zu kommen, müsse man zu dem «Erfahrungsgrund» («experiential core») vordringen, der ihnen Bedeutung gab, als sie neu entstanden oder ihre Bedeutung wandelten[7] – so liesse sich etwa die Frage nach der Erfahrungswelt stellen, die dem Symbol «Geschichte» einen Sinn oder eine 'noëtische Funktion' zuordnen könnte, auch wenn das nicht exakt Voegelins Intentionen treffen mag.[8]

Als weitere Voraussetzung einer arbeitshypothetischen Essentialisierung des Historischen möchte ich auf den Begriff des «Politischen» verweisen, wie ihn für die althistorische Debatte vorab Christian Meier und

6 Voegelin ging es vorab um ihre normative, Gesellschaft «ordnende» Funktion – in einem an Platon orientierten Sinn von 'geordneter Existenz' (siehe den Originaltitel seines Hauptwerks *Order and History*).

7 Dazu siehe z. B.: «Equivalences of Experience and Symbolization in History», in: Published Essays, 1966–1985 (= E. Voegelin, Collected Works Bd. 12, ed. Ellis Sandoz), Baton Rouge 1990, 115–33; oder etwa Voegelin 1956, Register s. v. Symbols. – Das Wort «Symbol» bezeichnet hier das Neue einer wegweisenden Erfahrung, für die es eben der Neuheit wegen einen adäquaten Begriff nicht geben kann; es wird daher ein schon bestehender Begriff «symbolisch» aufgeladen. Das Paradebeispiel Voegelins ist das hebräische *berith*, das ursprünglich einen Vertrag bezeichnete, im Verlauf eines dramatischen «Sprungs» in menschlicher Erfahrung zum «Bund» mit Gott mutiert (ebd. 1956, 188ff.) – das etwas profanere Äquivalent könnte in unserem Fall höchstens das Wort *historiē* in Herodots Proöm sein, welches einige Zeit nach Herodot in der Tat seine Bedeutung wandelte (dazu Kap. 1). – Siehe auch Jan Assmanns Einführung zu Voegelin 2002, 18ff.

8 Wer «experiential core» zusammen mit «Voegelin» googelt, stösst etwa auf das Vorwort zu dessen *Collected Works*, Bd. 26, von D. Walsh (Columbia, Missouri 1999, 12), wo auf Voegelins Betrachtung zu Bakunin verwiesen wird (dessen Porträt soll einen Erfahrungshorizont der «revolutionären Existenz» freilegen), oder auf Voegelins «Published Essays (wie oben), S. 260, wo man im Zusammenhang mit Hegel lesen kann: «Philosophical illiteracy has progressed so far that the experiential core of philosophizing has disappeared below the horizon», oder auf ein Buch von P. A. Petrakis et al. (eds.): Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns (Columbia, Missouri 2004), darin 155 (E. F. Findlay), wonach es Vogelin um «the experiential core of metaphysics» gegangen sei. – Wenn Begriffe wie «revolutionäre Existenz», «Philosophie» oder «Metaphysik» hier den Status von «Symbolen» einnehmen können, so könnte wohl auch «Geschichte» als ein solches verstanden werden, das allerdings m. E. auf einen dezidiert 'säkularen' Kern verweisen müsste, was nicht unbedingt Voegelins religiösem oder gar platonisierend «theophanem» Verständnis von Geschichte entspricht. Voegelin kann gerade in seiner Platon-Ausrichtung und in seiner eminenten Moderne-Kritik als Vertreter einer 'Anti-Moderne' bezeichnet werden, wie ich sie im 7. Kapitel im Sinne eines antiken «Paradigmenwechsels» seit dem 4. Jh. v. Chr. skizziere.

nicht wenige seiner Schüler geprägt und vielfach anwendbar gemacht haben. In diesem Begriff des Politischen gewinne ich ein historisch konkretes Äquivalent zur Substantialisierung des Geschichtlichen als «Selbstbewusstsein» bei Hegel. Denn wenn in diesem Begriff auch ein Reflektieren des Menschlichen auf sich selbst und im «Bewusstsein» daher eine Form von Selbstbezogenheit des Humanen gemeint sein muss, kann das Politische hier diese Selbstbezogenheit vertreten. Wenn ich das Politische arbeitshypothetisch definiere als (sozial konkret organisierte) Abhängigkeit des Menschlichen von seinesgleichen,[9] so ergibt sich eben das Politische selbst als eine gerade «historisch» erfassbare menschliche Praxis des explizit menschlichen Selbstbezugs. Ich bezeichne das auch als eine (politisch konkretisierte) «Eigenweltlichkeit» des Humanen. Ihr gälte oder entspräche, als einem neuen Horizont von Erfahrung, das neue Genre der «Historie». Sie wäre dann als fortlaufende Erzählbarkeit das prosaische Epos des 'postheroischen' Unternehmens, das sich nach dem Zeugnis der frühen antiken Historiker wie die *Ilias* als ein notorisch martialisches und wie die *Odyssee* «vieler Menschen Städte» erschliessendes und auch zerstörendes erweisen kann.

Es geht mir somit um die Historisierung des Historischen selbst: Ihm soll ein Erfahrungshorizont, in einer bestimmten Zeit, nämlich dem 5. Jahrhundert v. Chr., und an einem konkreten Ort, nämlich der Welt griechischer Politen, mit Athen als historisch gut dokumentiertem Bezugspunkt, zugeordnet werden. – Das ist nur dort möglich, wo man einen Anfang oder einen entscheidenden Übergang setzen kann, hier zum «Genre» der Historiographie, das sich in der Antike auch auf diesen Anfang bezogen hat (Herodot als *pater historiae*).

Weiter war Hannah Arendt eine wichtige Inspiration mit ihrem Verständnis von Politik und Öffentlichkeit, zuletzt auch mit ihrer Betonung eines Zusammenhangs von Politik und «Erscheinung». Ich versuche das im zweiten Kapitel theoretisch auszubauen, und zwar im Hinblick auf den von Voegelin gelegentlich geprägten, jedoch kaum rezipierten Begriff der

9 Dazu schon Schmid 2005, 68. Die Abhängigkeit lässt sich sogar als Ausgeliefertheit des Menschlichen an seinesgleichen beschreiben – und eben einer solchen Beschreibung, mit definitorischem Wert, könnte der weltliterarisch so erfolgreiche «Melierdialog» des Thukydides dienen (dazu Näheres unten).

«Erscheinungsobsession». Während Voegelin ihn für die Moderne als Instrument einer fundamentalen Moderne-Kritik benutzt hat, habe ich versucht, ihn auf die griechischen Polis-Gesellschaften seit der archaischen Zeit anzuwenden, und habe dabei auch bei Jean-Pierre Vernant, der etwa die 'Erscheinungsbezogenheit' von griechischen Götterstatuen betonte,[10] und bei anderen Vertretern der sogenannten «Pariser Schule» Anregungen gefunden.

Griechische Gesellschaften seit der archaischen Zeit sollen somit konsequent als «erscheinungsobsessive», und damit als politische oder protopolitische Gesellschaften beschreibbar werden – dem hätte Voegelin kaum zugestimmt, dem ja die griechische Philosophie in bewusst 'klassizistischer' Weise vorbildhaft blieb, und zwar durch ihr ordnendes Potential als Gegenpol zur ideologischen Unordnung, wie sie der politische Flüchtling erfahren hat. Ich möchte dagegen bereits bei den Vorsokratikern und grundlegend auch für den griechischen und jeden späteren «Natur»-Begriff diese «erscheinungsobsessive» Tendenz belegen, womit die Sophistik nicht mehr als Abfall von einem 'reineren Ursprung' – den Platon dann wiedergewann –, sondern als Konsequenz eines archaischen Denkens verstehbar wird, welches seine Kraft und Originalität aus einem konsequenten Phänomenalisieren der Welt bezog. Die Sophistik hat folglich einfach den 'Wahrnehmbarkeits-Charakter' des Weltbezugs dieser Philosophie und seine notwendig «subjektive» Basis entdeckt und artikuliert und dabei im Grunde deren Verwurzelung in einer 'politischen' Praxis aufgedeckt. – Der Erscheinungsbezug des Politischen, der sich auch im Erscheinungsbezug des griechischen «Natur»-Begriffs[11] spiegelt, soll die Dominanz menschlicher Phänomenalität als 'neue Sichtbarkeit des Menschlichen' erklären, die zum vorzüglichen Gegenstand und Anlass von «Historiographie» geworden ist.

Zum anderen liefert mir die Erscheinungsbezogenheit als «Erscheinungsobsession» von menschlichen Kollektiven, die ich zur Unterscheidung als «autonom» bezeichnen will, auch eine Konstante, die sich im in-

10 Siehe Vernant 1985, 344 (dazu unten, Kap. 2).

11 Dazu ausführlich im 3. Kapitel, wo dieses Auffassen von «Natur» als notwendiges Äquivalent zur 'soziokulturellen' oder politischen Autonomie einer menschlichen Eigenwelt herausgestellt wird, die dann «historisch» beschrieben und gelesen werden kann.

terkulturellen Vergleich als spezifisch «westlich» bezeichnen lässt – und die sich als «westliche» zum Beleg für eine fortwirkende Tradition eignet. So kann eine technologisch immens erfolgreiche Methodik des Verfügbarmachens der Welt durch konsequente Phänomenalisierung[12] die Kontinuität erhellen, die von der Antike, wenn auch keineswegs bruchlos, in die Moderne reicht. Es ist eine Methodik und 'Kultur' des Objektivierens – im Fall der Historie des Menschlichen selbst.

Nun ist es gerade die Vermutung solcher Kontinuität, die schon als blosse Zumutung auf Widerstand stossen dürfte – selbst wo man sie nicht als Norm, sondern als latent oder akut 'pathogene Konstante' auffassen kann. Moderne Historie als Wissenschaft und Ausdruck von Modernität überhaupt lässt sich heute nicht unwidersprochen in eine «griechische» Tradition stellen – und dies aus mehr als einem Grund. Um solche Kontinuität denkbar zu machen, war es daher unumgänglich, das vergleichsweise Kohärente einer «westlichen» Tradition im Vergleich mit China herauszuarbeiten. Dabei kann das hier Thematisierte, das ich als konsequente politische Demarkation einer menschlichen «Eigenweltlichkeit» bezeichne, nach dem Wort des Sinologen François Jullien als «Vorentscheidung» verstanden werden, welche selbst unreflektiert 'unser' Wahrnehmen prägt – als mentalen Horizont oder kulturelles Vorurteil, das wir naiv allen anderen Kulturen zu unterstellen und auf sie zu übertragen geneigt sind.

Die Quellen, die ich benutzt habe, umfassen daher neben den «Historikern» Herodot und Thukydides und der mir erreichbaren griechischen Literatur von Homer an (insbesondere den «Naturphilosophen», den Lyrikern und den athenischen Tragikern) das mir Zugängliche an chinesischer Literatur: vorab das in grossen Teilen übersetzte Geschichtswerk des Sima Qian sowie sein Vorläufer, das Tso Chuan. Dazu die Klassiker Konfuzius, Laotse, Dschuang Tse, Han Feizi, das I Ging und weitere Werke, zum Teil in verschiedenen Übersetzungen, wobei ich zum Verständnis auf sinologische Literatur zurückgegriffen habe, wo immer es mir möglich war. – Das Wagnis, eine Welt verstehen zu wollen oder zumindest ihren 'historiographischen' Teil, deren Sprache ich nicht verstehe, ist mir

12 Das bedeutet wahrnehmbar machen für ein politisch ermächtigtes und entscheidendes Subjekt.

erleichtert worden durch den Umstand, dass ich in Hoo Nam Seelmann eine wichtige Gesprächspartnerin fand, die West und Ost mit unabhängigem Geist gegenüberzustellen gewohnt ist und zudem mein Interesse an den unter Sinologen nicht unumstrittenen Deutungen François Julliens[13] teilt. Es ist aber festzuhalten, dass bei meinem Versuch, das 'Andere' einer chinesischen Variante einer achsenzeitlichen neuen Wahrnehmbarkeit des Humanen[14] zu verstehen, das Unterscheidende immer im Vordergrund stand: Das Chinesische dient in diesem Rahmen vor allem als Gegenwelt und als Beleg, dass es auch anders möglich war. Es soll die Eigenart einer «westlichen» Wahrnehmungsweise als weniger selbstverständlich erscheinen lassen.

So gibt es vielleicht keinen grösseren Abstand zu dem 'historio-politischen' Aktivismus, den die meisten griechischen Quellen atmen, als den chinesischen Daoismus. Doch es gibt Parallelen, beispielsweise wenn im chinesischen Huainanzi (7,2) und in Platons Timaios (44d) einhellig erklärt wird, dass die Rundheit bzw. Kugelform des menschlichen Schädels die Form des Himmels abbilde. In beiden Fällen steht dies im Zusammenhang mit einer Kritik an 'säkulareren' Konzepten des Menschlichen – die im platonischen Fall auch das Menschliche, den zentralen Bezugspunkt von Historiographie, als «Himmelsgewächs» bezeichnet (Tim. 90a). – Für den griechischen Fall möchte ich solche Abwendung vom Säkularen, Phänomenalen, Akzidentellen (inklusive politischer Autonomie!) als Teil einer «anti-modernen» Wende seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. bezeichnen, die auch als anti-historisch gelten kann (als Skizze im 7. Kapitel). Sie wird zum Beleg für die Relevanz des nunmehr in Teilen Negierten oder Abgewerteten. Mit der arbeitshypothetisch erfundenen Epoche der «Antimoderne», die ich über den sogenannten «Hellenismus» lege, soll auch der Umstand erklärbarer werden, dass gerade das «Historische» seit dem 18. Jahrhundert scheinbar wieder 'erfunden' werden musste – ja nach Ansicht vieler Interpreten damals erst erfunden worden sein soll, im Zusammenhang etwa mit dem Sturz der Monarchie, allgemeiner Säkularisierung, bürgerlicher Autonomie, kolonialer, wissenschaftlicher und technologischer Welteroberung usw.

13 Siehe z. B. Jullien 2002.

14 Dazu im Ganzen Kap. 5.

Im letzten Kapitel wird dann das Verhältnis von antiker und moderner Historiographie und die Frage ihres komplizierten Zusammenhängens als eine Art von Summe aus dem Vorherigen und in Auseinandersetzung mit einigen im Moment prominenten theoretischen oder methodischen Festlegungen zu «Geschichte» eingehender betrachtet.

Wenn der Vergleich mit China in diesem Buch eine Rolle spielt als heuristisches Instrument, könnte in Anbetracht des aktuellen Booms, den «globalgeschichtliche» Ansätze und Betrachtungsweisen erleben, die Frage des sogenannten «Eurozentrismus» auftauchen. Denn in der Tat kann die hier beschriebene Tradition und damit auch ihre vornehmliche Betrachtung mit gutem Recht für eurozentrisch gelten; es spricht sogar vieles dafür, mit einigen kritischen Stimmen zum Konzept «Globalgeschichte» zu betonen, dass schon die «Geschichte» selbst als ein solid «eurozentrisches» Konzept angesehen werden kann: «History as we know it – with its truth claims based on its methods, with its spatial and temporal assumptions, its units of analysis, and its analytical categories – is ultimately the most fundamental location of Eurocentrism.»[15]

Was ich den hier untersuchten Quellen entnehme, das ist die Aussicht auf ein (sehr oft wenig gemütliches) 'Feld' jener Abhängigkeit des Menschlichen von seinesgleichen, die ich oben für die Beschreibung des «Politischen» in Anspruch genommen habe, des «Politischen» eben, das einst – und wie man vermuten darf: immer wieder – den Raum des «Geschichtlichen» absteckte und absteckt. Vor ihm, das scheinen die Quellen zu lehren, gibt es in der Welt kaum ein Entrinnen. Globalgeschichte könnte also auch meinen, dass ein bestimmter Horizont menschlicher Selbstbezogenheit, der die ganze Welt zum blossen Erscheinungsraum für sie selbst und damit sich verfügbar gemacht hat, nunmehr eben für diese ganze Welt als zuständig gilt oder sich fühlt – zusammen mit not-

15 Dirlik 2003, 110; Vgl. Lal 2003, 287, der das gerade für den «globalen Anspruch» von Geschichte betont: «There is nothing on the horizon to suggest, then, that a world history under Indian dispensation would not become, as it generally does everywhere, a history of the West energizing the rest of the world, with doubtless some appropriate digressions on the greatness of the Indian past.» – Siehe auch Conrad 2007, 41 (kritisch zu Lals Einwand, wonach der «Modus der Geschichtsschreibung selbst ein Instrument westlicher Hegemonie» darstelle).

wendigen Komplementen wie Naturwissenschaft und kollektiver Autonomie (jetzt unangefochten mit Demokratie als 'Paradeform'). Und eben mit «Geschichte», in der sich dieser kollektive Selbstbezug – eine Form der «Freiheit» von dezidiert eurozentrischer Prägung – in einer nicht enden wollenden Erzählung seiner «Wirklichkeit»[16] versichern muss.

Was in diesem Buch beschrieben wird, ist der Anfang einer «westlichen» Tradition, die sich auch als Geschichte gegenüber anderen Traditionen vorab durch organisatorisch-technische Potenz durchsetzen konnte, begünstigt durch die «erscheinungsobsessive» Fähigkeit, weltlos zu sein,[17] d. h. Welt in unbegrenzbarem Ausmass zur Verfügbarkeit blosser Phänomenalität zu reduzieren. – Ich kann daher nachvollziehen, dass Arif Dirlik mit dem Hinweis auf Ashis Nandy meinte: «The point at present is not to find alternative *histories*, but alternatives to history.»[18]

Man wird dieser Tradition nicht gerecht, wenn man sie erst mit der Aufklärung beginnen lässt.[19] Selbst Versuche, ihrer Übermacht zu entkommen, hat es bereits in der Antike gegeben – etwa die griechische Metaphysik ist ein solcher Versuch, die Astrologie ein anderer – und bis-

16 Zum Verhältnis von Geschichte und «Wirklichkeitsbegriff» vorab das 6. Kapitel.

17 Ich weise verschiedentlich darauf hin, dass für diesen Verlust des Weltbezugs der Verlust von Monarchie eine grosse Rolle spielt. – Das heisst, dass anthropologisch gesehen der König oder sein Äquivalent in der Gesellschaft die Übermacht der Welt (und ihrer göttlichen Qualität) zu vertreten hat. – Das «Elend der Weltgeschichte» beginnt genau in dem Ausmass, in dem der König als menschlicher Machthaber auftritt oder erscheint. Der ganze mythische und rituelle Apparat, der die Könige (oder ihre Pendants) umgibt, dient nur dazu, diesem 'Elend' sozusagen die Anerkennung zu verweigern und somit Macht als rein Menschliches niemals zuzulassen. Deshalb muss das explizit oder reflexiv verdoppelt Menschliche vom König selbst in Milieus 'historischer Bewusstheit' auf Distanz gehalten werden. Kronen, Nimben und sogar Kulte der königlichen Personen dienen diesem Zweck, und mindestens das Konzept eines göttlichen Auftrags darf niemals fehlen.

18 Dirlik 2003, 130. Siehe dazu Nandy 1995, 44, der von der «absence of any radical critique of the idea of history within the modern world and for that matter, within the discipline of history itself» spricht. Er fragt auch: «Why have historians till now not seriously tried to critique the idea of history?» (51).

19 Wie das fast alle Einführungen und Ausführungen zur Geschichtstheorie und zur Geschichte der Geschichtlichkeit tun. – Zur Kritik an der in diesem Zusammenhang immer wieder bemühten These Reinhart Kosellecks vom modernen «Kollektivsingular Geschichte» ausführlich im 8. Kapitel.

her sind alle gescheitert bzw. in die Geschichte als ein immer fortlaufendes 'Unternehmen' integriert worden.[20]

Die ebenfalls aktuell fortlaufende Produktion neuer und disziplinbildender «histories» und die gleichzeitigen Versuche, Geschichte als traditionelles Fach etwa aus dem Lehrplan der Schulen zu streichen, weisen mit Sicherheit darauf hin, dass es mit ihr, der «Geschichte», ein Problem gibt.

Es ist mir dabei immer als besonders störend vorgekommen, dass ich bei aller Rede von Elend, Nützlichkeit, Antiquiertheit oder Revisionsbedarf der «Geschichte» nicht im Stande wäre, in einem oder zwei, aber auch nicht in fünf Sätzen zu sagen, was denn da eigentlich mit «Geschichte» gemeint und gesagt werden könne. Aus diesem Grunde habe ich dieses Buch geschrieben.

20 Diese erstaunliche Kraft zur Integration ist es wohl, welche Hegel als Dialektik seines Selbstbewusstseins sich entfalten liess, welches als es selbst immer zugleich das Andere ist und sich daher stets seine Negation wieder zu eigen macht (etwa 1986, 38: «Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich* ein *Anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden und dieses Anderssein aufzuheben»).

Erstes Kapitel
Das Proöm

Nur als Vergangenheit lässt sich das Leben so herrichten, dass man halbwegs etwas erkennt.

Angela Krauss, Sommer auf dem Eis, 1998, 18

Es ist in der Tat wahr, dass alle zwischen Menschen spielenden und von ihnen erzeugten Geschichten ihre eigentliche Bedeutung erst enthüllen, wenn sie an ihr Ende gekommen sind.

Hannah Arendt, Über die Revolution, 1981, 64

historical consciousness now owns the globe

Ashis Nandy, History's Forgotten Doubles, 1995, 46

Einleitungen werden geschrieben, wenn ein Werk gediehen ist. Sie sollen ja Einleitungen zu etwas Bestimmtem sein – eben dem Werk – und dieses muss das Ziel oder das τέλος seines Unternehmens gesehen haben. Wo der Autor noch gar nicht weiss, wo sein Weg ihn hinführt, kann solcher Vorspruch nicht mehr als eine Absichtserklärung sein. Ein solcher dürfte in einem geschriebenen Werk nur stehenbleiben, wenn sich die Absicht am Ende als hellsichtige Vorwegnahme erwiesen hätte. Für die Zeit Herodots kommt hinzu, dass die Vorbemerkung als Anfang eines geschriebenen Sprechens auch den Buchtitel samt Klappentext ersetzt, den Autornamen liefert und sogar jene Einordnung übernehmen muss, die uns mittlerweilen Regale von Buchhandlungen, Verlagsprogramme und etablierte Wissenschaftszweige abgenommen haben. Ob wir hier *fiction* oder eben den Bericht über Wirkliches, Unersonnenes, ob wir Geschehenes oder bloss Mögliches oder Unmögliches zu erwarten haben, das zu entscheiden blieb keiner Instanz jenseits des Autors überlassen – wobei ihm sein Publikum

natürlich seinen Anspruch, 'wahre Geschichten' zu erzählen, nicht abnehmen musste. Dass Herodots Werk jedenfalls ernsthaft unter dem Label «*non-fiction*» segelte, lässt sich durch den seit der Antike öfter wiederholten Vorwurf belegen, dass er ein Lügner sei.[1] Und vielleicht sogar durch die Tatsache, dass die erste Penguin-Ausgabe seiner «*Histories*» im Zweiten Weltkrieg unter der Rubrik «*fiction*» erschienen ist.[2]

Aber nicht nur die Frage danach, was wahr oder wirklich sei und was nicht, wurde zu Herodots Zeit den Lesern durch keine fürsorgliche Instanz erlassen. Es gab ja auch keine Institutionen, in denen sich etwa «Wissenschaft» inkorporiert hätte, so dass deren Elaborationen automatisch als «wissenschaftlich» und damit irgendeiner Art von 'Wahrheit' dienend zu identifizieren gewesen wären. Es gab, für unseren Gegenstand gravierend, noch nicht einmal eine Art Konvention, gewisse Berichte als «historisch» zu bezeichnen. Was auch immer als Vorläufer für Herodots erzählendes Unternehmen durch die Forschung ausgemacht worden ist, lässt sich heute offenbar als «proto-historisch» bezeichnen[3] – Herodot hat seinen Rang als «*pater historiae*»[4] behalten. Es muss also mit seinem Werk etwas angefangen haben – was auch immer «historisch» gewesen wäre vor ihm, war es nach ihm jedenfalls auf andere Weise –, damit hat Herodot etwas unternommen, für das es keine Kategorie geben konnte. Das Wort «Historie» ist seinem Proöm entnommen und hat erst später eine Gattung, ein Genre und schlussendlich einen Wissenschaftszweig bezeichnet.[5]

Mit Herodot beginnt also überhaupt «Geschichtsschreibung» und damit das dezidierte Erzählen von «Geschichte» – er hätte fundierend dem Wort «Geschichte»[6] durch sein Werk einen Sinn oder Gebrauch zugeordnet, einem Wort, das wir mittlerweilen so benutzen, als ob es ein Ding bezeichne. Man will das Ding sogar «machen», und der Satz «Wir wollen heute Abend Geschichte schreiben» kann von einem Fussballtrainer stammen. Gewiss ist in einem solchen Fall der Ausdruck, wie gerade das

1 Von Cicero und Plutarch bis zu Fehling (1971); siehe Pritchett 1993.
2 Griffiths 2006, 143 Anm. 11.
3 Fowler 1996; 2006.
4 Cic. leg. I 5.
5 Dazu jetzt Fowler 2006, insb. 33f.
6 Der deutsche Kollektivsingular «Geschichte» sei nach Koselleck (1989, 50ff.) neuzeitlich (Näheres dazu im letzten Kapitel).

«Schreiben» belegt, metaphorisch; niemand erwartet, dass die Geschichte schreibenden Akteure mit der Feder in der Hand die Arena – oder schlichter das Feld – historischer Taten betreten. Und überhaupt erweist sich das geschichtliche Ding – es kommt ohne Akteure offenbar nicht aus – als fliessend und flüchtig, denn nach dem Spiel der 'historischen Entscheidung' bleibt, neben dem Resultat und dem Müll (falls es keine Toten gab), nicht mehr übrig als etwa von einem Musikstück, das ein Orchester gerade gespielt hat – auch die modernen Konserven audiovisueller Technizität vermögen ja die Gegenwärtigkeit des Geschehenen niemals wiederzubringen. Der Gegenstandscharakter von «Geschichte» ist also erstaunlich gegenstandslos, wobei ein Wort wie «die Weltgeschichte», der wir alle angehören sollen, eben doch eine quasi-gegenständliche, beharrlich umgreifende Subsistenz anzudeuten scheint. Wir können ihr ja nicht entkommen, als wäre sie eine Art Container, ein Umgebendes und Einbegreifendes unaufhörlich geschehender Taten, in deren Flut wir, entweder sang- und klanglos, oder aber als zeitweilig hervorleuchtende Protagonisten wortreich und tatenfroh, untergehen werden.

Was auch immer sie, die «Geschichte», nun sei, als der ungegenständliche Gegenstand eines Forschens, das auf «Wahrheit» aus ist[7] – an ihrem grundsätzlich 'flüssigen' Charakter hat man offenbar niemals gezweifelt; die Metapher des Flusses oder des Stroms wurde schon in der Antike auf die Erzählung Herodots angewandt.[8] Und was auch immer der Strom dieses Erzählens (oder sein Wasser) selber sein mag, für Herodot muss man wohl davon ausgehen, dass sein Erzählen nicht bloss ein Fluss, sondern zugleich die Quelle von Erzählen und Erzählbarkeit geworden ist, die seither nicht mehr zu fliessen und zu strömen aufgehört haben. Dies Unaufhörliche muss also ein wichtiges Element auch jeder aus dem Sprachgebrauch ableitbaren Verdinglichung von «Geschichte» sein. Obwohl gerade im Deutschen eine «Geschichte» eine Erzählung ist, spricht man ja auch vom Erleben oder Passieren von Geschichten oder gleich einer

7 Von seiner «Forschung nach Wahrheit» (ζήτεσις τῆς ἀληθείας) sprach bekanntlich Thukydides (I 20, 3), und auch Herodot will Berichtetes wiedergeben, das der Wirklichkeit entspricht (τὸν ἐόντα λέγειν λόγον: I 95, 1; zum Hinweis Herodots auf die «Unverdrehtheit» seiner Kunde Lateiner 1989, 10; zusammenfassend Scardino 2007, 84f. mit Anm. 43).

8 Cic. Orat. 12, 39.

«story» – das englische «*story*» stammt vom griechischen «*historie*» (ἱστορίη) und damit auch von Herodots Proöm ab. Und wenn der Umstand, dass man von einer «*love-story*» betroffen oder ergriffen wird oder diese erlebt und gar «hat», niemanden weiter nachdenklich macht, ist dies mit einer generell verstandenen Geschichtlichkeit anders. Denn was einem mit ihr und in ihr passiert, hört nicht auf und hat vor allem bereits angefangen, wenn man auf die Welt kommt – sie scheint eine quasi weltmässig umgreifende Gegebenheit von unüberwindlicher Realität zu sein.

Das elementare Gegebensein, das man ihr zuschreibt, wird jedenfalls durch den Umstand illustriert, dass es in den Vorstellungen vom «Ende der Geschichte» eher die Regel ist, dass mit der Geschichte auch die Welt zu bestehen aufhören muss. Wo aber ein apokalyptisches Fortbestehen (das berühmte *millennium*[9]) angenommen wird, denkt man sich eben eine neue Welt gewissermassen ohne Geschichte. – Was das nun sein soll, ist schwer zu sagen – die älteren Vorstellungen gingen von gutartig autoritären Monarchien durch Friedenskönige oder Engelspäpste aus –, aber die «historisch» greifbaren Versuche, ein solches Endzeitkontinuum herzustellen, sind stets daran gescheitert, dass ihre Protagonisten selbst der «Geschichte» angehörten und von dieser nicht nur eingeholt, sondern eben erst gar nie entlassen worden sind.

So ist offenbar mit der Vorstellung des Geschichtlichen das Unausweichliche und auch Unbeendbare einer *conditio humana* verbunden, einer *conditio*, deren Gegenständlichkeit ihrerseits eng mit einer Gegenständlichkeit des Zeitlichen, das wie ein Raum sich umgreifend erstrecken kann, zusammenhängen muss. Von einem «*spatium historicum*»[10] ist insbesondere bezüglich Herodot gesprochen worden: Er soll diesen ‘Raum’ als erster dezidiert von einem Raum göttlicher Aktivitäten oder Akteure, den man als «mythisch» bezeichnen wird, abgegrenzt haben. Immerhin nennt er einmal Polykrates den ersten in der Zeit der Menschen (wörtlich etwa: im anthropinen Bereich), der eine Seeherrschaft errichtete;[11] vor ihm tat dies Minos, der mythische Urkönig Kretas. Und

9 Dazu Cohn 1988.

10 von Leyden 1962; Hunter 1982.

11 III 122, 2; Hunter ebd. 86ff.; 103ff.

öfters spricht er davon, dass jemand etwas als «erster der Menschen» gemacht habe, wie der Sänger Arion einen Dithyrambos.[12]

Herodots Erzählung lässt somit etwas beginnen, dem man Realgehalt zuzuschreiben geneigt ist, gerade auch dort, wo man in Herodot einen Erzähler von 'Halbmythischem' sieht. Dass er etwa den 'Raum der Geschichte' habe entstehen lassen, wird niemand annehmen, schliesslich war er kein Gott – es gab Menschen in ihrer «Geschichte» schon vor ihm und vor den Griechen. Aber wir können vermuten, dass sich mit Herodot ein offenbar neues Bewusstsein des Erzählbarwerdens menschlicher Angelegenheiten und damit dieser Angelegenheiten selbst sich zeigte. Und eben der Umstand, dass dieses Bewusstsein neu war – wir jedenfalls bringen seine Anfänge mit Herodots Namen in Zusammenhang, und das Wort «Historie» hat von ihm Rang und Bedeutung erhalten – muss nun das Gewicht der einleitenden Bemerkungen, in denen Herodot seine ἱστορίη ankündigt, gewaltig erhöhen. Und deren Gewichtigkeit wird dadurch nicht geringer, dass Herodot für sein wegweisendes Proöm mit einem Satz von etwa fünf Zeilen auskam.

Ich werde im Folgenden eine Erläuterung dieses Proöms versuchen, wobei es wohl unumgänglich ist, eine Deutung des Werks und seiner Intention mit einfliessen zu lassen, die meinem Erkenntnisinteresse entstammt; ich werde zwanglos auch Thukydides als ersten Interpreten des von Herodot angeführten Unternehmens beiziehen, sofern dies dem Verständnis dienlich erscheint.

> Herodot des Halikarnassiers Vorweisung (ἀπόδεξις) der Erkundung (ἱστορίης) ist dies, auf dass weder das Geschehene (Gewordene, Erwachsene) von Menschen her (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων) durch die Zeit verschwinde (ἐξίτηλα γένηται), noch Taten (Werke, Gewirktes: ἔργα), gross und erstaunlich, von Griechen und Barbaren vorgewiesen (ἀποδεχθέντα), durch die Zeit (χρόνῳ) ruhmlos würden (ἀκλεᾶ γένηται) – manches sonst und auch die Ursache (αἰτίη), warum sie einander bekriegten.

Eine Anmerkung vorweg: Der Krieg – hier zwischen «Griechen und Barbaren» – kommt in der Vorrede vor, wie auch bei Thukydides. Aber während letzterer mit ihm beginnt («Thukydides von Athen schrieb den Krieg auf …»), kommt der Krieg in Herodots Proöm an letzter Stelle, ja er

12 I 23.

wird eigentlich relegiert auf einen 'Gegenstand' von 'Ursachenforschung'. Nun muss das zwar noch nicht viel heissen, denn der Krieg (gegen die Perser) war als Thema für das griechische Publikum gegenwärtig genug, und der Fortlauf des anfangenden Erzählens bei Herodot macht schnell klar, wie sehr es im Vordergrund steht. Die letzte Bemerkung kann auch als Überleitung gelesen werden zu den anschliessenden Erörterungen über gegenseitige Schuldzuweisungen von Persern und Griechen über den Ursprung eines Konfliktes zwischen Europa und Asien. Doch dazu später: Der Krieg ist an sich so dominant – weil er der einzige Hinweis auf Spezifisches und 'Lokalisierbares' in diesem Proöm ist –, dass auffallen muss, dass er in der Aussage dieses gewichtigen Satzes fast marginalisiert erscheint. Um ihn geht es offensichtlich, aber eben nicht in erster Linie: Das 'Menschenerwachsene' in seiner Grösse und Erstaunlichkeit ist das Erste. So als wäre es der Grund oder die 'Substanz'[13] der vorgewiesenen Erforschung, und der Krieg eben – nebst manch anderem – eine offenbar unumgängliche oder vordringliche (wie Thukydides belegt) Vergegenständlichung oder Objektivierung dessen, was hier von Interesse ist.

Der Krieg als bekanntlich sehr bevorzugtes Thema nicht bloss der antiken Historiographie ist so wichtig, dass ihm ein eigenes Kapitel gelten müsste. Wir drängen ihn also an den Rand, an dem er im Proöm steht, wollen ihn aber dort festhalten in dem Zusammenhang, der ja mit der erstaunlichen Grösse menschlichen Wirkens den Krieg verbindet (ἔργα sind

13 Das «Menschliche» als Gegenstand historischen Ergründens ist auch in den modernen Theoretisierungen des Historischen offenbar weitgehend unbestritten geblieben. So möchte etwa Baumgartner (1976, 278) eine «transzendentale» Basis des Historischen fassen als das «jede historische Konstruktion leitende fundamentale praktische Interesse an der Humanität des Menschen». Faber (1972, 35) erklärt «menschliches Tun und Leiden in der Vergangenheit» zur Gegenständlichkeit der Geschichte, während im 19. Jahrhundert Droysen die «Geschichte» gar zum «Gattungsbegriff» des Menschlichen erhob und auch etwa von einer (fortschreitenden) Bewegung sprach, «deren Subjekt das grosse Ich der Menschheit ist» (1972, 29), und Michelet die Geschichte gar als «science de l'humanisation» bezeichnet hat (Œuvres, Bd. 1, Bruxelles 1840, 70). Habermas (bezeichnenderweise ohne das Humane explizit zu nennen): «weil nicht Systeme überhaupt, sondern soziokulturelle Systeme, die über das Medium umgangssprachlicher Kommunikation, d. h. über wahrheitsfähige Äusserungen vergesellschafteter Individuen gesteuert werden, das Substrat der Weltgeschichte darstellen» (1976, 394). – Zum «Menschen» als Gegenstand der Historie auch Marc Bloch 2002, 30.

«Werke», die gern in eine Antithese zu blossen λόγοι, «Worten», gesetzt wurden: also Taten als Wirklichkeit, die nicht im Berechnen und Planen steckengeblieben ist). Nur dies ist also vorerst die Rolle des Krieges, dass er als Exempel – oder als Auswuchs – des erstaunlich grossen Menschengebärdens fungieren kann. Das lässt sich gut illustrieren: Herodot beschreibt im siebten Buch den grossen Aufmarsch des Perserheers, das nach Griechenland eindringt, als das erstaunlich Riesige: die Fünfmillionen-Masse von Menschen, aufgemacht fast wie zu einem Karneval oder Trachtenfest (mit Schlangenhautschilden, Leopardenfellen, Fuchskopfmützen udgl.),[14] welche die Flüsse leer trinkt, an denen sie vorbeizieht. Wenn nach landläufigem Verstehen Geschichte der Akteure bedarf, so zeigt sich also der Krieg als dasjenige Unternehmen, welches in besonders ersichtlicher und spektakulärer Weise die meisten Akteure zusammenbringt oder auf den Plan ruft. Er massiert das Menschliche zum Riesigen, gruppiert es zu elementarer Gewaltigkeit. Kurz: Er mobilisiert wie nichts anderes in erscheinender Weise das Menschliche, und er verbraucht es.

Nimmt man die grössten Historiker der Antike – die meisten würden Herodot, Thukydides und Tacitus nennen – zum Indiz, so schildern sie ja mit einer monoton wirkenden Beharrlichkeit, wie menschliches Leben von den grossen Unternehmungen menschlicher Kollektive konsumiert oder absorbiert wird. Das Sterben ist durchgängiges Thema, und selten in der «natürlich» genannten Form. Dabei macht es wohl keinen substantiellen Unterschied, wenn bei Tacitus nicht der Krieg (notgedrungen und vom Autor bedauert)[15] im Zentrum steht, sondern die monarchische Spitze des mächtigsten Kollektivs und ihre aristokratische Umgebung.

Gewiss gab es für das ‘monotone Thema’ ein grosses Vorbild in der homerischen *Ilias*, die ja nicht bloss ein Epos heroisch-anthropomorphen Glanzes, sondern auch ein Epos menschlicher Sterblichkeit, auf den Feldern der Ehre, ist.[16] Und nun ist es wichtig, darauf zu bestehen, dass all dieser Konsum von Leben durch das grosse und gemeinsame Unternehmen – das wir ohne Weiteres als «politisch» bezeichnen dürfen – ein zwei-

14 Siehe die grosse und ‘völkerkundlich’ bunte Beschreibung von Trachten, Rüstungen und Waffen: VII 61–93.

15 Ann. IV 32.

16 Zu Herodot im Vergleich mit Homer in dieser Hinsicht Boedeker 2003.

fellos, in seiner absorbierenden Grosszügigkeit, Menschengewirktes ist. Es ist ein Geschehen unter Menschen, bei dem auch das Mobilisierende und Verbrauchende als eine im Kollektiv autonom-menschliche Grösse anzusehen ist. Herodot, der gleich mit dem Hinweis auf die 'Menschenerwachsenheit' des von ihm Erkundeten anhebt, hat offenbar damit seinen Nachfolgern die Arbeit abgenommen, dies Fundierende ihres Gegenstands auszusprechen. Bereits Thukydides braucht es nicht mehr explizit zu sagen, dass er vom dezidiert Menschlichen handelt,[17] und nach ihm schien es erst recht selbstverständlich zu sein. Dass es das nicht ist, belegt der Anfang des Herodot.

Verlassen wir damit den Krieg und kommen wir zum Anfang, das heisst, zur Selbstbezeichnung des Autors mit seinem Namen: «*Herodótou Halikarnēsséos* (Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος) …»[18]. Dieses Anfangen – Thukydides wird ebenso beginnen[19] – ist nicht bloss deshalb gewichtig, weil es zum 'ersten Wort der Geschichtsschreibung' wurde, sondern weil es der Hinweis auf ein Individuum ist, auf eine selbstbewusste und selbstreflexive Person, die ein individuiertes Subjekt ist. Subjekt aber wovon? Nun, offenbar jenes Bewusstseins, das sich hier fundierend und anfänglich äussert, und das ich als ein 'historiopolitisches' Bewusstsein bezeichnen möchte.

Diese sich selbst hervorhebende Autorschaft in einem schriftlichen Text ist für die Welt griechischer Polis-Bewohner mehrfach bezeugt und Herodot hat hierin Vorläufer gehabt. Zu nennen ist vorab Hesiod, der über 200 Jahre früher im Eingang zur «Theogonie» sich selbst namentlich bezeichnet hat. Hesiod, der auch die bäuerliche Welt, in der er lebte, zum

17 Dass die Konzeption eines 'dezidiert Menschlichen' im späteren 5. Jahrhundert eine gewisse Sozialdominanz erreicht haben muss, belegt nicht allein der vielbesprochene Homo-Mensura-Satz des Protagoras; sie zeigt sich in neuen Ansätzen zu einer nichtteleologischen «Kulturentstehungslehre» (Cole 1967, 47) und generell in einem neuen Fragen nach der Position des Menschlichen in der Welt, das seinen Fokus im Rahmen einer «anthropologischen Wende» von einer mehr «biologischen Sichtweise» (etwa bei Anaximander) verlagere «in Richtung auf die Betrachtung des Menschen als Kultur- und Gesellschaftswesen» (Müller 2003, 54). – Guthrie (1965, 346f.) sprach noch von einer «humanistic revolution» des 5. Jhs. v. Chr.

18 Zur alternativen Schreibung «aus Thurioi» Asheri 1988, ixff.; xviiff.

19 Allerdings wie schon Hekataios mit dem Nominativ (wozu Hartog 1998, 124 mit weiterer Lit.).

Gegenstand epischer Form gemacht hat,[20] bezeichnete damit eine ihm zuzuordnende (also persönliche) Autorität für das Zeugnis, das sein geschriebener Text bietet. Dabei ist schon Hesiod in keinem irgendwie institutionalisierten oder beamteten öffentlichen Zusammenhang gestanden, war also nicht Teil eines organisierten 'Überbaus' wie das etwa für seine gelehrten Zeitgenossen in Mesopotamien, von denen wir ebenfalls signierte Texte kennen,[21] anzunehmen ist. In dieser 'Unbeamtetheit' konnte man ihn mit den Propheten Israels vergleichen,[22] deren Texte ebenfalls namentlich 'signiert' sind und damit als Äusserung individuierter Autorität kenntlich. Es kann also hier nicht das Hinweisen auf sich selbst, auf 'Persona', in schriftlichen Texten als etwas rein Griechisches herausgestellt werden, es gibt dazu aussergriechische Parallelen gerade aus dem Zeitraum, in welchem sich die griechische Polis formierte. Im griechischen Milieu ist immerhin eine gewisse Vorliebe dafür greifbar, das eigene Hervortreten deutlich zu markieren und, oft auch polemisch, abzugrenzen. So wie Hekataios von Milet, der gerne als Vorläufer Herodots bezeichnet wird: «Das Vorliegende schreibe ich so, wie es mir wahr zu sein scheint, nieder; die Erzählungen der Hellenen nämlich sind – so kommen sie jedenfalls mir vor – ebenso zahlreich wie lächerlich» (Übers. J. Latacz).

Empedokles, der zur Generation Herodots gehört, bezeichnet sich selbst als einen, bei dem Zehntausende Rat suchen; er bezeichnet sich gar als unsterblichen Gott. Auch betont er die «Wahrheit» (ἀλήθεια), die seinem Werk innewohnt, und dass er sich «sterblichen Menschen» überlegen fühlt.[23] Der wohl eine Generation ältere Heraklit beriet sich ausdrücklich bei sich selbst,[24] und später fühlte sich etwa Anaxagoras, ein jüngerer Zeitgenosse Herodots, selbst dadurch herausgefordert, dass «die Griechen» eben «keine richtige Meinung von Entstehen und Ver-

20 Dass Hesiod seine *Erga* dem «Verhalten und Denken der wirklichen (nicht 'heroisierten') Menschen gewidmet» habe: Lendle 1992, 5.

21 Siehe etwa Koch-Westenholz 1995, 56–73; Brown 2000, 33–52. Zu den « Intellektuellen» in Mesopotamien Oppenheim 1975; Franke 2007. – Vgl. Jursa 2004, 95 zu den literarischen Texten der Babylonier, deren Thematik «in der Regel Königsideologie» war.

22 Seybold/von Ungern-Sternberg 1993.

23 DK 31 B 112–114.

24 DK 22 B 80.

gehen» hätten.[25] Im Griechischen kann der Selbstverweis gut durch die Partikel «δὲ», also mit der geschriebenen Aussage «ἐγὼ δὲ» (ungefähr: «ich aber» oder «ich nämlich») hervorgehoben werden – so etwa Sappho, wenn sie erklärt, was auf «der schwarzen Erde» das Schönste sei («ich aber sage …»),[26] oder auch Thukydides, der seinen 'authentischen' Pestbericht mit dem auftrumpfenden Satz eröffnet: ἐγὼ δὲ οἷόν τε ἐγίγνετο λέξω («ich werde sagen, wie es gewesen ist»).[27] Dass im Übrigen gerade das vergleichsweise neue Medium der Schrift offenbar zum Ich-Sagen inspiriert hat, lehren schon die Weihinschriften aus dem 6. Jahrhundert auf Statuetten oder Gefässen, auf denen etwa zu lesen ist: «mich hat geweiht …».[28]

Die Beispiele für das schriftliche Hinweisen auf individuierte Identität liessen sich vermehren, ich möchte aber nochmals auf Hesiod zurückkommen, den dichtenden *oikos*-Besitzer, bei dem sich der autoritative Anspruch eines Individuums und *seiner* Erfahrung im Zusammenhang mit der Möglichkeit schriftlicher Niederlegung besonders ausgesprochen zeigt. Hesiod hat ja in seinem Werk eine ganz eigenständige Erzählung von der Welt der Menschen und Götter, darin auch seine eigene Version der Frage nach dem Unrecht, nach der 'Verdorbenheit' der Welt und auch nach Entstehung und Zusammenhang der Götter gegeben. Nichts bezeichnet die ungewöhnliche Autonomie dieses Bauern-Sängers besser als seine Ansicht, dass der Beste derjenige sei, der alles selber erkennt.[29] Gewiss schreibt sich Hesiod, im Eingang zur *Theogonie*, selbst eine Berufung, offenbar theophaner Art, durch die Musen am Helikon zu,[30] doch wenn wir die Frage nach der Herkunft seiner Kunde einmal vernachlässigen, dann bleibt bestehen, dass hier einer sozusagen *privatim* Einsichten

25 DK 59 B 17.

26 16 Voigt/Lobel/Page = 195 Lyrica Graeca Selecta.

27 II 48, 3. – Siehe auch etwa Hdt. II 53, 2: ἐγὼ λέγω. Zur zitierten Thukydides-Stelle als Basis des berühmten Ranke-Zitats zur Geschichte («nur sagen, wie es eigentlich gewesen») siehe etwa Grafton 1999a, 69 Anm. 15 mit Literatur.

28 Siehe Latacz 1991, 311ff.

29 Erg. 292.

30 Siehe zur «Vision» Hesiods West 1966, 158ff. – Ein solcher Hinweis auf Autorisierung, die ausserhalb des Autors für die Wahrheit oder Wirklichkeit des Gebotenen bürgt – die Musen wissen ja zwischen Wahrheit und Lüge zu unterscheiden (Hes. Theog. 27f.) – fehlt bei Herodot; siehe Marincola 1997, 8.

in Versen niederlegen konnte, die als Deutung der Welt und ihrer Mythen in anderen Kulturen zum sozialverbindlichen religiösen Korpus gehört haben, der rituell für alle zuständig war. Das erfordert, dass es eine 'mythenverwaltende' Instanz in der Welt Hesiods nicht gegeben haben kann, oder doch nur in einer Weise, die ein unabhängiges Auslegen und theologisches Deuten nicht nur zuliess, sondern gar förderte,[31] wie es der Einfluss der Hesiodischen Verse und auch Homers nahelegt. Er, Hesiod, betrachtete auch die führenden Männer, die in der Gemeinschaft für Gerechtigkeit zuständig waren, durchaus mit Distanz:[32] Von ihnen hing jedenfalls die Ordnung seiner Welt nicht ab. Damit ist er ein eminenter Vertreter jener archaischen Gesellschaft, die auf den vergleichsweise sehr selbständigen Einheiten der *oikoi* bzw. ihrer Vorsteher beruht haben muss.[33] Es war jene Gesellschaft, die sich nach dem Verschwinden der mykenischen Paläste neu formiert hätte – von einer Art *tabula rasa* («clean slate») spricht etwa Robin Osborne,[34] welche die Griechen mit ihrer epischen Tradition beschrieben haben.

Die Gesellschaften, die sich im 8. Jahrhundert an einer heroischen Vergangenheit orientierten, verfügten offenbar politisch über wenig tradierten 'Überbau' – Christian Meier spricht von einem «doppelten Mangel an Institutionen»[35] – und der *oikos*, auch als aristokratisches «Haus», muss eine grundsätzlich für sich stehende, nicht «mediatisierte» und andere selbst kaum mediatisierende Basis der kommunalen Strukturen gewesen sein.[36] Das zeigte sich, nach Michael Stahl, auch in der «individualisieren-

31 Vgl. Snodgrass 1980, 184ff. zum «free play of the inspiration of myth», welches im 8. Jahrhundert «operated in the artists directly» und nicht aus sozialen Ursachen (wie den Erwartungen der Auftraggeber) zu erklären sei. Dazu mag eben der Mangel an Theologie, Kirche, Amtspriestertum beigetragen haben, der in den *poleis* den Mythos vom 'politischen Gewicht' entlastete, gerade weil er politisch relevant, aber eben vergleichsweise genauso 'zugänglich' war wie die Ämter, die ihn 'verwalteten'.

32 Erg. 38f.; 219f.; 262f.

33 Nach Schmitz 2004, 324f. fehle in Hesiods Verhaltensregeln (im Vergleich zu nahöstlichen Weisheitsquellen) das religiöse Element des gottgefälligen Einbeziehens des Fremden und des Armen – offenbar ist Hesiod vordringlich auf die Erhaltung des *Oikos* fixiert.

34 1996, 37.

35 1987, 96.

36 Ebd. 66; Stahl 2003, 30f.

den» Tendenz der Namensformen[37] – der *oikos*-Besitzer werde «als einzelner» zur «Person mit einem öffentlichen Namen».[38] Für den *oikos* selbst und den Einzelnen in ihm gab es dabei wenig «Rückhalt in einer übergreifenden Gruppe»,[39] jedenfalls im Vergleich etwa zur römischen Gesellschaft mit ihren clan-artigen Gentilverbänden. Nicht zufällig also betont Hesiod, dass im Ernstfall von der Familie wenig zu erwarten sei und man sich besser an den Nachbarn halte.[40] Jeder *oikos*-Vorsteher, so wiederum Stahl, «traf hier zunächst einmal auf seinesgleichen»[41] – die Weise des Umgangs mit seinesgleichen war es dann, was den 'freien' – d. h. unvermittelten, durch keine Instanz mediatisierten – Raum des Geltens schuf, in welchem der Status eines jeden, sofern er sich zur Geltung bringen konnte, recht unabhängig von institutionell fixierten Rangstufen oder Hierarchien zum Austrag kam. Status und Rang waren abhängig von «Zuerkennung durch die Gesellschaft»,[42] damit waren Status und Ehre (τιμή) von öffentlich Einzelnen als strukturbildend für die Gesellschaft dem Wettbewerb ausgesetzt und grundsätzlich schwankend.[43]

Hesiod selbst hat in seinem Zeus-Hymnos im Eingang der *Erga* die Ausgeliefertheit alles Menschlichen denn auch durch Abhängigkeit von durchaus 'öffentlichen' Kategorien illustriert: Leichthin macht der Allmächtige berühmt und ruhmlos, unbekannt oder bekannt. Und damit offenbart sich hier bereits ein grundlegendes Abhängen von der mensch-

37 Diese bezeichnen «ein persönliches Charakteristikum, nicht eine Standes- oder Berufsangabe wie Müller oder Zimmermann. Auch gibt es nicht wie im römischen Namensgebrauch ein Durchzählen (Quintus, Sextus) oder die tausendfachen Wiederholungen von Marcus, Titus oder Gaius»: Stahl ebd. 19. – Schon Jacob Burckhardt ist eine Freude am Bezeichnen des Individuellen durch leichte und «massenhafte» Namengebung aufgefallen (wie bei der Aufzählung der 50 Nereiden in der *Ilias*): JBW 22 (2012), 13f.

38 Ebd. 20.

39 Ebd.; Vgl. Stein-Hölkeskamp 1989, 24f.; 29 («keinerlei Hinweise auf die Existenz dauerhafter, fest strukturierter Gefolgschaften»).

40 Erg. 343f.; nach Hall 2007, 123f. gibt es «precious little evidence for the importance of kinship as an organizing principle in Dark Age society».

41 2003, 45.

42 Ebd. 27.

43 Ebd. 27ff.; Ulf 1990, 49 zur «homerischen» Gesellschaft; Donlan 1999 (1980), 15. – Auch der so eigenständige Hesiod hat sich ja dem Sängerwettbwerb ausgesetzt und kam mit einem Siegespreis nach Hause.

lichen Fähigkeit, zu erscheinen, sich zur Erscheinung und damit zur Geltung zu bringen, stets in der «Scham vor den anderen Männern»[44] auf die öffentliche Nachrede bedacht.

So tritt also innerhalb dieser vergleichsweise 'labilen' Struktur des Gesellschaftlichen[45] das menschliche Subjekt als ein individuiert-erscheinendes und im Falle des freien Hofbesitzers sehr autarkes hervor – auch der Thete oder θής, der kein Sklave ist, aber keinen eigenen Hof bestellt, wird gerade dadurch definiert, dass er nicht für sich arbeitet, d. h. nicht selbständig ist.[46] Wenn ein eigenwilliger Mann aus Askra in Böotien dieser Welt seine Auffassung über Gerechtigkeit oder ihren Mangel in der Welt mitteilen konnte, dann weist das auf einen Mangel an jenem geschlossenen Überbau soziokultureller Verbindlichkeit hin, der für die Monarchien, die auch das archaische Griechenland noch umgaben, die Regel war. Es gab kein «Reich», mit einer Theologie, die nicht bloss welthaft-religiös war, sondern zugleich als rituell inszenierte Deutung der weltlich-göttlichen Ordnung den politischen Zusammenhang stiftete, wie wir das aus Ägypten, Mesopotamien oder China kennen. Hesiod ersetzt diesen Überbau durch ein selbst unmediatisiertes Einwirken etwa von Zeus (über *Dike*) auf die menschliche Gemeinschaft, die Polis. Da gibt es nun auch unsichtbare Wächter, es gibt die Jungfrau Dike, es gibt den Mythos von Zeus und Mnemosyne und die Horen – all das sind für Hesiod keine blossen Abstraktionen, sondern Präsenzen, für deren Erfahrung allein die Autorität seines geschriebenen Textes bürgt, und damit er selbst. Seine geschriebene Rede ist daher ebenso 'götter-unmittelbar', wie die Rede eines Propheten Israels unvermittelt der Begegnung mit der Präsenz des einen Gottes entstammen soll.

Für die autonome Autorität eines Hesiod, der sich gerade deshalb mit Namen bezeichnen muss, ist nun das zu seiner Zeit noch sehr neue Medium der griechischen Schriftlichkeit von erheblicher Bedeutung, wenn nicht Bedingung gewesen. Das griechische Alphabet, als Neuschöpfung

44 Hom. Il. XV 661f.; vgl. VI 441ff. und Od. XIV 237–9, wo Odysseus aus Angst vor übler Nachrede in den Krieg zieht.

45 Eine solche Labilität liegt nach Osborne (1996, 189) offenbar auch der schriftlichen Fixierung von Gesetzen zugrunde: «Societies could be regulated by custom while they remained homogenous, but the increasing competition between individuals and groups which is manifest in the eighth century BC had destroyed such homogenity.»

46 Stahl 2003, 20.

auf phönizischer Grundlage, hat bekanntlich seit dem 8. Jahrhundert eine bis dahin nirgendwo sonst bezeugte Zugänglichkeit der Schriftlichkeit hervorgebracht. Dieser Vorgang, als «kulturelle Revolution» bezeichnet,[47] hat nach Jan Assmann einen Freiraum geschaffen, «der weder von der weisung-gebenden Stimme eines Herrschers noch eines Gottes besetzt ist»,[48] weil hier gerade nicht «eine unwandelbar stillgestellte, heilige Gegenwelt zur Flüchtigkeit des mündlichen Wortes»[49] konserviert worden sei. Im griechischen Fall – dafür ist Herodot ein Beleg – ist also das Orale selbst, das von Assmann als «flüchtig» bezeichnete mündliche Wort und damit auch das Erzählen,[50] mehr als anderswo in die Schriftlichkeit eingegangen. Diese hat offenbar eine Bezugnahme auf Autoritatives («Weisung-gebendes») und damit Herstellung von Autorität ermöglicht, die etwa nach Walter Burkert bereits in der Orphik, als einem 'autonomen' Bereich religiöser Verbindlichkeit, mit der «Berufung auf Bücher» einhergehe, also auf Geschriebenes, welche «revolutionär» sei, weil sie neue Autorität ermögliche, «zu der nun der einzelne, sofern er lesen kann, unmittelbaren, nicht durch ein Kollektiv vermittelten, Zugang hat».[51] Dem entspricht eine Distanz zur kollektiven Form des Öffentlichen, die sich «von der Unmittelbarkeit der rituellen oder der Mündlichkeit der mythischen Tradition» befreien könne.[52]

Das neue Medium ist also fast unbeschränkt zugänglich,[53] und über dieses wird nun ein durchaus individuiertes Subjekt, als Person, unmittelbar

47 Siehe Havelock 1990 dazu, mit weiterer Lit.

48 Ebd. (Einführung) 14.

49 Ebd. 11.

50 In der «narrativen» Betonung der Frage nach dem «Wie» (statt dem «Was») wollte E. Gombrich einen ‚homerischen' Ursprung auch für die «griechische Revolution» in der Kunst sehen: 1962, 113ff. Zum Problem des «Naturalismus» ihrer Wahrnehmung Weiteres unten, Kap. 2.

51 1977, 442.

52 Ebd.; vgl. Graf 1985, 7ff.

53 Das gilt selbst für die schriftlich fixierten Gesetze, deren neue Autorität als Geschriebenes (öffentlich sichtbar und damit zugänglich) «autonom» werde (Hölkeskamp 1999, 179). Obwohl von höchster Relevanz für das Kollektiv sind diese Gesetze also für den einzelnen Leser ohne Vermittlung durch das Kollektiv zugänglich, sofern er den Weg zur Tempelmauer findet. Die hier auf Stein fixierten Normen erhalten damit eine Erscheinungshaftigkeit, die nur durch das Ausmass an Lesefähigkeit der betroffenen Bürger begrenzt ist.

öffentlich. Es wird als öffentliche Person damit selbst «Weisung-gebend», wird gleichsam ein priesterlicher Mittler, ja es kann selbst für seinesgleichen zur Instanz massgeblicher Weisung werden – gewissermassen wird es, als Person, auch selber zum Medium, wird selbst, wie die Persona Homer, zur Bühne des Auftritts und der Präsenz des Göttlichen. Damit wird es zum «maître de vérité», nach der Bezeichnung Marcel Detiennes[54] – man kann erahnen, wieviel ein 'autonomes Denken' der Griechen, gerade als «Philosophie», dem Umstand dieser Schriftlichkeit verdanken muss.

Wichtig ist hier die Feststellung, dass die Schriftlichkeit vorzüglich zum Medium oder Organ nicht eines kollektiven, sondern eines individuierten Gedächtnisses werden kann. Was für Thukydides zum Beispiel heissen wird, dass er mit dem Werk eines Herodot zu rechnen hatte als mit der geradezu «homerischen»[55] Leistung eines Individuums, und beide, Herodot wie Thukydides, hatten sich mit der schriftlichen Vorweisung eines Individuums Homer zu arrangieren, hatten gegen es anzutreten oder sich ihm zu stellen. Das heisst letztendlich, dass sie in einer Öffentlichkeit hervortraten, die ihrerseits durch individuell kenntlich gemachte Erscheinungen geprägt oder besetzt war. Thukydides – und darauf wird zurückzukommen sein – war gezwungen, sich methodisch gegenüber Herodot abzugrenzen; denn eine ausgesprochen individuierte Art und Weise ist als 'Eigenart' nicht übertragbar, weil sie personal zugeordnet ist[56] – das ist auch der Schatten, den die grossen Werke werfen sollen. Und beide, Herodot wie Thukydides, haben auf ihre Weise eine neue *Ilias* (oder eine 'wahrere') geschrieben und wohl auch schreiben wollen. Wer hier auftrat, der wollte sich als Person zu erkennen geben.[57]

Das generelle Klima, in welchem Herodot seine *apódexis* (ἀπόδεξις) schriftlich fixiert hat, lässt sich also grundlegend durch das Aufbrechen von «kollektivem Gedächtnis» bezeichnen.[58] Es ist zudem offensichtlich

54 1967.

55 Er galt als der «homerischste» schon in der Antike: siehe Marincola 2006, 13 mit Anm. 6.

56 Zu Thukydides als «Konkurrenten» Herodots (oder Hellanikos) in Analogie zur gegenseitigen Konkurrenz etwa von Vasenmalern: Ober 2006, 132.

57 Lapidar zu dieser «Öffentlichkeit» Hölscher (1998a, 10): «Das offene Wort setzt autonome Partner voraus.»

58 In den in jüngster Zeit häufig unternommenen Versuchen, antiker Geschichtsschreibung eine Funktion in der Bildung von «kollektiver Identität» zuzuordnen (vgl. etwa Nicolai

das Klima einer sogenannt «heissen» Gesellschaft, um ein in der anthropologischen Forschung viel gebrauchtes Paradigma zu verwenden.[59] Die «kalten» Gesellschaften, die gerade in der Anthropologie viel beschrieben worden sind, beziehen sich, nach Klaus E. Müller, auf eine «Präsenz des Seins», ungestört durch ('historische') Relativität, welche durch «Enthistorisierung sichergestellt» wurde.[60] In diesen «archaischen» Gesellschaften sei, nach Müller, der vorherrschende Typ des Umgangs mit Geschehenem (das ja ein immer erneutes sein muss) dessen «Reintegration».[61] Als ob alles Neue hier von der entscheidenden Singularität des Weltursprungs oder des Ursprungs der verbindlichen kollektiven Ordnung absorbiert worden wäre. Dies einmal Gewordene bleibt das vorbildliche Muster, in welches alles zu integrieren ist; Müller spricht von der Urzeit, in welcher alles seine «irreversible Gestalt» angenommen habe.[62] Als ob gerade die politiko-soziale Form der Gemeinschaft das von dem Ursprung her, der mit dem Weltursprung in der Regel immer zusammenhängt, Intendierte wäre, so dass diese ursprünglich intendierte Form durch alles 'Neue' bloss bekräftigt, erneuert, aufgefrischt oder verjüngt werden müsste. Bekanntlich verfügen solche Gesellschaften über einen ausgebauten rituellen Apparat, durch welchen eine durch weltmächtige Götter sanktionierte verbindliche Form regelmässig inszeniert und damit Erscheinung werden kann.

Sehr wichtig für das Funktionieren 'ahistorischer' Kontinuität dieser «kalten» Gesellschaften ist dabei etwas, das man als «kompakte»[63] Einheit von Weltursprung und Ursprung der Gesellschaft bezeichnen kann. Dem

2007), wird dieser Umstand und damit das Unterscheidende von mythischer, politisch kollektiver und historischer Erinnerung meist ausgeblendet – mit Recht spricht dagegen Wiemer (2008, 62) von einer «relativ autonomen Geschichtsschreibung, die weder politische Herrschaft legitimieren, noch einen direkten Beitrag zur Identitätsbildung sozialer Gruppen leisten will». – Vgl. dazu Assmann 2000, 76f. mit Anm. 64, der zwischen der «Aufgabe des Historikers» und dem «sozialen Gedächtnis» unterscheidet – und die Nivellierung dieser Unterscheidung in «der neueren Geschichtstheorie» betont.

59 Dazu etwa Assmann 2005, 11.

60 Müller 2005, insb. 40.

61 Ebd. 38. – Das Verwurzeltsein historiographisch relevanter altindischer Texte in «promordial realities» (in vedischer Tradition) sorgt für Absorption des Lokalen, Partikularen und Kontingenten (Fitzgerald 2014, 55).

62 Ebd. 39.

63 Zu diesem Begriff Eric Voegelins siehe einführend Assmann in Voegelin 2002, 19ff.

entspricht, dass sich hier ein Bereich des eigenweltlich Sozialen, als der «politische», niemals «differenzieren»[64] kann. Daher fehlt auch all diesen Gesellschaften ein Pendant zu dem griechischen Verständnis einer distinkten φύσις (damit ein «Naturbegriff» – worauf zurückzukommen sein wird), auf dessen Grundlage erst sich ein Weltursprung, eben «physisch», von dem Ursprung einer kollektiven Lebensform als Basis ihrer mythikorituellen Verbindlichkeit emanzipieren kann. Mit der neuen Autonomie des «Natürlichen» entfällt dann nämlich auch die «kompakte» Einheit von 'Politik', die es als solche eigentlich erst bei den Griechen gibt, und Anfänglichkeit, d. h. Ursprünglichkeit als Einmaligkeit der Welt, die bekanntlich noch in der modernen Astrophysik als «Singularität» bezeichnet wird.[65] Damit treten hier ein zeithaft erscheinendes Geschehen und «Politik» als eigene Form des Kollektivs und ihrer Identität auseinander. Nachweisbar ist dieses Auseinandertreten bereits bei Anaximander, der eine «Anordnung der Zeit» (τάξις χρόνου)[66] kennt, welche offensichtlich nicht mehr die Ordnung eines Kollektivs sein kann.[67] Es hätte sich «Zeit» oder eine Erfahrung von Zeitlichkeit oder schlichter Vergänglichkeit gerade dort, wo sie als «natürliche» Konstante denkbar wird, gegenüber kollektivem Erfahren – kurz: gegenüber dem seit den Griechen als 'politisch' abgrenzbaren Bereich, der nun seinerseits 'eigenweltlich' wird – verselbständigen können. Dem entspricht nun die Verselbständigung des Organs oder 'Subjekts' dieser autonomen Zeitlichkeit: das Individuum.[68]

Betrachtet man nämlich das 'anthropologische Material', so wird man dort nicht bloss ein «enthistorisierendes»[69] Nicht-Wahrnehmen des Neuen

64 Auch dieser Begriff nach Voegelin: ebd.

65 Der Ursprung des Alls muss schon deshalb ein einmaliger sein, weil er der Ursprung von allem ist.

66 DK 12 A 9.

67 Dazu Schmid 2005, 113ff. Zu seiner Zoogonie und Anthropogonie als «erster rationaler» etwa Kirk/Raven/Schofield 1994, 153ff.; nach Algra 2001, 45 sei es «vielleicht nicht zu dick aufgetragen, wenn man davon spricht, hier werde ein rudimentäres biologisches Modell der Entstehung angewandt.»

68 Nach Cramer 1997, 52 gilt für alle lebendigen Organismen, dass sie aus «Bifurkationen» entstehen, in denen jeweilen «das Chaos durchschritten» werde; es gebe «keine zwei gleichen Lebewesen. Jede lebendige Struktur ist eine Singularität, ein Individuum.»

69 Die Auffassung von der antihistorischen oder Zeitlichkeit destruierenden Funktion von Mythen in «archaischen» Gesellschaften bereits bei Eliade (etwa 1966, 73).

und Einmaligen in seiner Neuheit feststellen können, und zwar in aller Regel, sondern zugleich ein eindeutiges Vorherrschen des Kollektiven, demgegenüber das Individuum zwar existieren muss, weil Menschen nur individuell existieren, aber in einer Weise, die gegenüber der Gruppe und ihrer Ritualität niemals aufdringlich oder gar dramatisch werden darf. Die allgegenwärtigen Initiationsrituale sorgen ja gerade dafür, dass bereits die Jugendlichen mit einer Rolle bekannt gemacht werden, welche die formale Kontinuität des Kollektivs über alle Generationen hinweg garantiert – ihr Sinn ist die Unterwerfung,[70] ja Unterdrückung des Individuellen zugunsten jener kollektiven Lebensnorm, welche vorab das von den Göttern, die mit dem Ursprung der 'herrschenden' Welt mindestens verbunden sind, Geheiligte ist. Gerade das ausgesprochenste Individuum solch «kalter» Gesellschaften, der König oder Häuptling, muss sich den umfangreichsten Initiationen unterziehen, bevor er in seine Rolle als Vertreter des Kollektivs eintreten kann – er muss seine Identität verlieren,[71] um als Mittler zwischen seiner Gesellschaft und den Mächten, die deren Überleben garantieren, fungieren zu können; in manchen schwarzafrikanischen Gesellschaften ist er geradezu deren Gefangener, und der Opfertod ist nicht selten.[72]

Generell lässt sich auch bemerken, dass in «kalten» Gesellschaften Familien, Sippen- und Clanverbindungen eine grosse, rituell und «religiös» sanktionierte, wo nicht direkt konstruierte Rolle spielen, und man erhält den Eindruck, als sei das Leben und Erfahren des Einzelnen von der Gemeinschaft nur mangelhaft abgetrennt oder «differenziert», so dass sich das Individuelle in der Gruppe, die selber ein Heiligtum ist,[73] erschöpfen und in ihr aufgehen muss. Alle «Zeit» mit ihrem ewig Anderen ist hier nur Bekräftigung der einmalig fundierten Form des Kollektivs – während sich in

70 Vgl. Burkert 1990, 47: «Nur die Lebensformen bleiben bestehen im Wechsel der Generationen, die der jeweils heranwachsenden Jugend eingeprägt, ja als unauslöschliches Siegel eingebrannt werden.» Burkert weist darauf hin, dass hier solche Riten die «Formen der Kultur» dauerhaft machen (ohne Schrift, Verwaltung, Gesetze) und dass sie mit Schriftlichkeit und Stadtkultur zurücktreten werden. – Zum Zwangscharakter der Initiation, die der Macht des Sozialen entspreche, siehe Fritz Graf in: Dodd/Faraone 2003, 6 mit Anm. 23.

71 Siehe etwa Quigley 2005, 7 (sowie die übrigen Beiträge in diesem Band).

72 Diverse Beiträge dazu in Quigley ebd.

73 Durkheim 1981, 284ff. zur Gleichung Gesellschaft : Gott.

den «heissen» Gesellschaften offenbar der Wandel selbst zu thematisieren beginnt. Hier wird sich nun das Individuum – als Träger oder Subjekt des individuierend Einmaligen der Zeit – in ein vergleichsweise unmittelbares Verhältnis zum Ursprünglich-Einmaligen versetzt fühlen. Es ist, nach dem Wort Hannah Arendts,[74] «natal» gleichsam das Abbild des Einmaligen, ein «Unikat» wie der Augenblick, der es gebar, welcher selbst als Element manifester Teilhabe am 'Ursprünglichsein' der Welt angesehen werden muss – an deren Gewordenheit, Erwachsenheit oder Entstandenheit, einer 'Genomenalität', die ihrerseits etwas einmalig Bestimmtes sein muss.

Das Individuierende der Zeit selbst, deren Fluss das Unvergleichliche aneinanderreiht – ein Umstand, den keineswegs zufällig der weise Solon im ersten Buch Herodots einem törichten König vor Augen führt[75] –, dies Individuierende spiegelt sich im Menschlichen dezidiert, wo offensichtlich gerade es, als eine Gattung, die Gattung der Individuen oder der Individuierten sein muss.[76] Tiere geben sich keine Namen, gewiss, sie feiern ihren Geburtstag nicht und tragen bekanntlich auch keine Uhren. Das alles tun eben nur Menschen, und es ist also nicht Zufall, dass sich ein Bericht, der dezidiert das 'Exanthropine' zu seinem Gegenstand erklärt, als ausgesprochen individuelle Elaboration distinguiert. Das erste Wort der «Historie» ist ein Eigenname, und dieser Umstand ist fundamental. Was immer historisches Berichten und Forschen war und sein wird, es kann nicht anders als unter der Signatur von 'individuiert Ausgesprochenem' erscheinen.[77]

74 Etwa 1981, 15; 166f.

75 I 32, 4.

76 So auch der Komödiendichter Philemon (fr. 89 Kock): «Gab nicht Prometheus, der, wie man erzählt, / einst uns geformt hat und die anderen / Geschöpfe alle, von den Tieren jedem / nach seiner Gattung ein bestimmtes Wesen? / Die Löwen allesamt sind angriffslustig, / hingegen sind die Hasen alle ängstlich; / nie kann der eine Fuchs dem Wesen nach / durchtrieben sein, der andre ohne Falsch: / vergleicht man Tausende von Füchsen, wird / man doch dasselbe Wesen und denselben/ Charakter überall bei ihnen finden. / Bei uns jedoch kann man, so gross die Zahl / der Einzelexemplare ist, genau / so vielerlei Charaktereigenschaften sehen.» (Übers. K. Gaiser, in K. Bartels (Hg.): Was ist der Mensch?, München 1975, 17).

77 Dagegen wird in Kulturen des vorherrschend kollektiven Gedächtnisses die 'Geschichte' von den Autoritäten und Priestern des Kollektivs verwaltet. 'Politik', Gruppenhierarchie und Erinnerung sind nicht getrennte Bereiche: vgl. Müller 2005, 66. – Siehe zur neuen 'Autorität' der ersten Geschichtsschreibung auch Wiemer 2008, 58ff.

1. ἱστορίης ἀπόδεξις …

Das Individuum Herodot aus Halikarnassos weist etwas vor (ἀπόδεξις), und das Vorgewiesene ist eben «*historíē*» (ἱστορίη). Zur «Apodexis» ist festzuhalten, dass das Wort doppelt vorkommt: Die Vorweisung der «Historie», einer Erkundung, bezieht sich nämlich auf Vorgewiesenes (ἀποδεχθέντα) von Griechen und Barbaren – damit diese nicht durch die Zeit «ruhmlos» würden.[78] Der als Person hervortretende Autor «veröffentlicht» etwas, wie wir sagen würden. Damit nimmt er, sich entäussernd, Bezug auf etwas, das ausserhalb von ihm schon vorhanden ist: eben einen Raum, einen öffentlichen, in dem man oder etwas «erscheinen» kann – und in dem man als etwas, als jemand, erscheinen kann. Herodot erscheint, als der, der er ist, mit einer «ἱστορίη», diese legt er vor. In gewisser Weise erscheint also auch er, als ein 'Kundiger', denn ἱστορίη bezeichnet so etwas wie Untersuchung oder ein 'Herausfinden': Der ἵστωρ ist ursprünglich ein Richter oder Schwurzeuge gewesen,[79] ἱστορίη ist daher auch etwa 'zeugnisfähige Kunde'. Das ἱστορεῖν kann also auch Ausfinden von Ursache oder Schuld (im gerichtlichen Sinn) meinen – und mag damit ein Licht auf die αἰτίη, auf die «Ursachen» (des Kriegs zwischen Griechen und Barbaren) am Schluss des Proöms werfen.

Egbert Bakker bezeichnet ein Unterscheidendes von ἱστορεῖν dadurch, dass es weniger ein selber «Sehen» oder Wahrnehmen anspreche als ein «acquiring knowledge through the interrogation of others, who have seen».[80] Damit wäre hier schon ein von Herodot selbst festgehaltenes Prinzip angedeutet, nämlich dass er «Erzähltes erzählt» (λέγειν τὰ λεγόμενα: VII 152, 3),[81] dass sein Erzähltes also kein unmittelbares, sondern ein reflexiv gebrochenes ist: Erzählen des von anderen Erzählten (bzw. Gesehenen oder Gehörten). Und das würde passen zur 'doppelten ἀπόδεξις',

78 Zur verdoppelten ἀπόδεξις Bakker 2002, 10; zur ἀπόδεξις ebd. 20ff.; siehe auch Blösel 2004, 54. – Zum dreifachen Vorkommen von γίνεσθαι Hommel 1981, Anm. 54, wo das als «Wortspiel» bezeichnet wird.

79 Bakker 2002, 14ff.; Asheri 1988, xviiff.; Munson 2001, 7 Anm. 20; 21 mit Lit. zur 'juristischen' Seite; Fowler 2006, 29ff. zu ἱστορίη und αἰτίη; zum epistemologischen Gehalt Press 1982, 33f.; Darbo-Peschanski 2007, 28ff.

80 Bakker ebd. 16.

81 Vgl. II 123, 1.

also zum Vorweisen des selbst schon Vorgewiesenen und zur Erscheinung Bringen des selbst schon Erscheinung Gewordenen.[82] Nun hat aber das «Vorweisen» vorab in Verbindung mit 'zeugnisfähiger Kunde' auch etwas Antwortendes: Es tritt hervor in einem Raum, wo es anderes gibt. So könne ἀπόδεξις einen «kontroversen Charakter» haben und ein Äussern von «Erwiderung auf eine andere Auffassung» implizieren.[83] Die Öffentlichkeit – ein Raum des Erscheinens, Vortretens, Darstellens – ist bereits da als Bereich der Entäusserung von Subjekten. In ihm stellt sich auch das 'vorweislich Erkundete' dar – als Gewordenes menschlicher Abkunft, das durch die Zeit bedroht wird in seinem Anspruch auf Ruhm, den es offenbar aufgrund der Grösse und Erstaunlichkeit seiner Wirklichkeit verdient. Der Autor selbst ist also involviert in eine Welt der 'Vorweisungen', der Entäusserungen in ein nachweisbar Ersichtliches, er tritt hervor in eine Welt des Hervortretens, in einen 'manifesten' Raum. Damit ist er gewiss ein Verbündeter dessen, was er selbst als Erkundetes darlegen muss – was immer das Feld des «Historischen» sei, Herodot selbst gehört ihm an.

Herodot weiss also, dass er selbst, modern formuliert, öffentlich wird in einem Bereich des Veröffentlichten, dass er sich äussert im Bereich von Entäusserungen – «ἐξ ἀνθρώπων» heisst ja das Gewordene, das er erkundet hat. Und es gibt für dieses Bewusstsein von 'Öffentlichkeit' ein gewichtiges Beispiel in einem Zeitgenossen Herodots, nämlich Pindar von Theben, der sich in seinen Preisliedern auf Sieger in sportlichen Wettkämpfen darüber geäussert hat, was er als Mitschöpfer sozusagen von zeitüberdauerndem Ruhm für eine Rolle spielen musste oder konnte. Pindar preist diejenigen (es ist sein Beruf), die aus dem Dunkel, aus dem «Aphanen» hervorgetreten sind, die also nicht ihre Jugend «im Winkel vergeudet» haben (Isthm. VIII 69–71). Das einmalige Geschehen eines Sieges ist ein «ἔργον» und daher flüchtig – es bedarf rühmender Erinnerung: «die Tat gewinnt in Ruhmgesängen Dauer» (Pyth. III 114f.). Dazu ist sie – offenbar von lichthaft-erscheinender Art – der Verdunkelungsgefahr ausgesetzt: dem σκότος, den auch das Grosse enthält (Nem. VII 13),

82 Darbo-Peschanski (2007, 36), betont zu Recht den «phänomenalen» Charakter der «Objekte» von *historia*, wie sie als ἀποδεχθέντα «manifest» würden und «thus are given for observation».

83 Blösel 2004, 54 mit Bezug auf Bakker.

und nicht zuletzt dem «dunklen Tadel» und übler oder verstellender Nachrede (ebd. 61). Das Lichthafte des 'grossen' ἔργον, der strahlenden Tat, ist geradezu in der Substanz mit der 'Verdunkelung' als polarem Bezug verbunden, denn eine glänzende Tat – es geht um Siegen im Wettbewerb – macht selber «den Gegner dunkel» (Isthm. IV 63).

Dunkel ist also die Unscheinbarkeit, die Negation des Verstellens, Vergessens oder des Todes, und sie bedroht das «Strahlen» des glänzenden «Werks», der siegreich hervorgetretenen Wirklichkeit. Genau das macht den Dichter nötig, ruft ihn auf den Plan, denn er hält den mäkelnden, dunklen Tadel fern (Nem. VII 61), weil sein grosser und erhellender Gesang erst das Grosse des flüchtigen Ereignisses hervorholt: «Das Wort bleibt längere Zeit als Taten am Leben / sofern es mit der Chariten Gelingen / die Zunge hervorholt aus des Sinnes Tiefe» (Nem. IV 5–8).[84] Der Dichter ist geradezu der Verbündete des «Zeitgotts», sofern dieser «allein hervorbringt / Wahrheit, wie sie wirklich ist» (Olymp. X 54f.)[85] – er ist aber vor allem ein Verbündeter des Wettkämpfers, also des Hervortretenden selbst, so als ob er mit seinem 'Glanz Dichten' selbst teilnähme am Kampf um das Glänzendste: «Nicht hab' ich, / über die Markierung vortretend, die rasche Zunge / vorgeschnellt wie einen erzwangigen Speer» (Nem. VII 71f.). Es ist also der «Glanz gottgegeben» als «strahlendes Licht auf den Männern» (Pyth. VIII 96f.), der wie ein Strahl ist, den der Sänger in seiner Lautgestalt «unsterblich fortbewegt» und ihn «unauslöschlich» macht (ebd.). Deswegen ist der Dichter nötig, ohne ihn ist alles Grosse dem Vergessen oder «schillernder Lüge» ausgesetzt (Nem. VII 24f.). Homer hat beispielsweise erst das «Werk» des Aias zu Ehren gebracht – allen Ernstes nennt Pindar daher die «Geschichte» (λόγος) von Odysseus grösser als dessen Leid (πάθη)! (ebd. 20–23).

Man kann also eindeutig sagen, dass mit Pindar der 'vergängliche' Charakter des ἔργον μέγα, des gross Gewirkten in seiner Erscheinungshaftigkeit, mit grösster Konsequenz reflektiert ist, damit aber auch der öffentliche Charakter als die Abhängigkeit einer am Menschlichen erscheinenden Grösse von der Bedingung ihrer 'Öffentlichkeit' selbst, als deren angemes-

84 Übers. hier und im Folgenden D. Bremer.

85 Zur Zeit, die das Gerechte und Wahre hervorbringt, vgl. Solon 24 D. 3; 3 D. 16; Anaximander DK 12 A 9.

senes und zuständiges Organ der Dichter sich weiss. Er, der Dichter, stiftet und sichert die Grösse des Grossen, ja, mehr noch: die 'Wirklichkeit des Wirklichen' (als ἀπόδεξις der ἀπόδεξις). Wie Pindar den Speer der Zunge schleudert und damit sich selbst mit dem Hervortreten (müssen) von Grösse, als dem menschlichen ἔργον, verbündet, so ist Homer mit Odysseus vergleichbar, ja er ist grösser als jener, weil ohne ihn das Grosse offenbar nicht gross wäre. Und so kann nun auch Herodot, ein 'Vorweiser' von nunmehr 'erkundeten' Taten, ein Verbündeter[86] jener «Griechen und Barbaren» sein, die das Erstaunlich-Grosse zur Erscheinung bringen. Auch Herodot sorgt dafür, dass sie nicht «durch die Zeit» (χρόνος) ausgelöscht werden. Und wie Thukydides hat er damit implizit beansprucht, ein Werk zum «dauernden Besitz» (κτῆμα τε ἐς αἰεὶ: Thuk. I 22, 4) geschrieben zu haben. Weil gerade die Grösse einer Tat oder eines Geschehens offenbar absolut nicht bestehen kann, ist «unverlöschlich» nicht diese Grösse allein, sondern mit ihr das Werk, das sie erkundet und als Erkundung vorlegt: In ihm muss das Erscheinende noch einmal erscheinen. Man könnte dies Doppelte einer reflexiven Brechung im Erzählen und des Erzählens, das immer auch Reflexion der Erzähltheit sein muss, in Abwandlung eines Begriffs von Yehuda Elkana auch als Symptom eines 'Erzählens zweiter Ordnung'[87] bezeichnen.

Es ist also ἀπόδεξις erstens die Erzählung Herodots selbst, als die Erscheinungshaftigkeit – schriftlich – ihrer Veröffentlichung; und es ist ἀπόδεξις wiederum, was von Griechen und Barbaren – das ergibt immerhin die gesamte Menschheit – an den Tag gelegt oder vollbracht wird und damit zur Fülle von ἀποδεχθέντα führt, welche wiederum den Fluss der Erzählung (als eine grössere ἀπόδεξις) anreichert. Einige Beispiele vorab aus dem ersten Buch sollen das Wesen der ἀποδεχθέντα illustrieren: So ist es ἀπόδεξις, wenn die «Weisen» Bias von Priene und Thales von Milet den Ioniern angesichts der neuen persischen Bedrohung in der Kyros-Zeit kluge Vorschläge machen, wobei Bias dazu rät, dass alle Ionier auf der Insel Sardo eine einzige Polis bilden sollen – das ist das «Vorweisen» von

86 Zum allgegenwärtigen Ich des Erzählers Herodot und der menschlich nachvollziehbaren Art seiner Autorität, die er nicht als homerisches Allwissen den Musen verdanke, Marincola 2006, 15f.; Bakker 2002, 26ff.; vgl. Boedeker 2003.

87 Elkana 1987. Das entspricht in etwa dem, was man als «double voice» des Autors bezeichnet hat (nach Dewald 2002, 286).

bewundernswertem Rat (I 170–171,1). Und wiederum hätten die Karer sich dem persischen General Harpagos ohne tapfere Gegenwehr unterworfen – ohne ein glänzendes Werk an 'den Tag zu legen' (ἀποδεξάμενοι: I 174, 1), während die Lyker eben dies tun (I 176, 1): Sie bezeugen viel Grosses oder Tüchtiges (πολλοὺς ἀρετὰς ἀποδείκνυντο). In I 16, 2 bezeichnet das Wort offenbar die «erwähnenswerten Leistungen» des Lyderkönigs Alyattes während seiner Regierungszeit, und nach I 59, 5 hat auch Peisistratos, bevor er Tyrann in Athen wurde, grosse Taten an den Tag gelegt (μεγάλα ἔργα ἀποδεξάμενος). Und endlich Atossa meint im Ehebett zu ihrem Mann, dem Grosskönig: Einer mit seiner Jugend und solchen Mitteln müsse «etwas vorweisen» (φαίνεσθαί τι ἀποδεικνύμενον: III 134, 2).

In gewisser Weise ist also im Spiegel der herodoteischen Erzählung die Welt ein Bereich, in welchem es unzählige Gelegenheiten gibt, etwas 'vorzuweisen' oder 'an den Tag zu legen' – und vornehmlich ist es gerade dasjenige, was «erwähnenswert» ist («ἀξιόλογος» mit dem Wort des Thukydides).[88] Und das versteht sich: Jene im Dunkeln sieht man bekanntlich nicht, nur was überhaupt hervorgetreten ist und sich hervorgetan hat, also das vordergründig Dargestellte, wird 'Feld' einer Erzählung, welche ihrerseits 'apodektisch' ist. Die Gefahr, dass sich hier gerade 'Notorisches' in den Vordergrund schiebt, besteht gewiss – es soll vom Erstaunlichgrossen die Rede sein –, aber man darf wohl aus der verdoppelten ἀπόδεξις den Schluss ziehen, dass hier auch auf eine Deckung Wert gelegt wird: Die ἀπόδεξις des Autors soll der ἀπόδεξις der ἔργα entsprechen, sie soll als öffentlich Hervortretendes dem Hervorgetretenen, dessen zeugnisfähige Kunde sie ist, gerecht werden und ihr treu sein. Dies zweimalige Vorkommen von ἀπόδεξις ist daher einer der Hinweise in diesem Proöm darauf, dass sich Herodots Kunde selbst dem *non-fiction*-Bereich zurechnen will.

Der andere Hinweis liegt in dem Wort «γενόμενα», dem ἐξ ἀνθρώπων «Gewordenen» oder «Erwachsenen». Was nämlich geworden ist, das ist in der Zeit «geboren»[89], d. h. schlicht: Es ist nicht latent, daher auch nicht

88 Vgl. Pindar (Nem. VI 47): «grosse ἀρετὰς vorweisen» (ἀποδεικνύμενοι).

89 Zu γένεσθαι als «geboren» etwa Hdt. I 133,1 (die Perser feiern den Tag, an dem jeder «ἐγένετο», also den Geburtstag). Vgl. VII 9, 1: Xerxes sei, nach Mardonios, der Grösste nicht bloss unter den «geborenen» (τῶν γενομένων), sondern auch der zukünftigen Menschen. – Zur Nähe von γενόμενον und ἔργον bei Thukydides s. Parry 1981, 9 (der ganze Krieg ist als wirklicher vorliegend, weil er vergangen, d. h. geschehen ist).

bloss möglich. Es ist als Gewordenheit schon vergangen, aber eben als Gewordenes, und damit ist es wirklich. Das Partizip γενόμενον gehört zu «γίνεσθαι» und «γένεσις» – es ist immer wieder betont worden, dass begrifflich *physis* und *genesis* miteinander zu tun haben:[90] Die «Natur» ist das Gewachsene, das aus sich selber bestehen kann, sie ist als Wirklichkeit autonom.[91] Nach Jean-Pierre Vernant habe nun damit auch das Wort φύσις (wie γένεσις) eine Verbindung zu «ἀρχή» (Ursprung, Prinzip) und behalte «eine zeitliche Bedeutung von Ursprung oder Quelle».[92] Was γενόμενον ist, das hätte damit einen Bezug zum 'Ursprünglichen' als an sich selber Gewordenen, also zum 'unvermittelt' Wirklichen. Wo es nun aber explizit das «von Menschen her» (oder aus ihnen) Erwachsene (γενόμενον ἐξ ἀνθρώπων) sein soll, da muss es eigentlich diese Autonomie behalten und damit eine 'Gegebenheit', die der «φύσις» verwandt ist, welche ja ihrerseits vorzüglicher «Gegenstand» des frühen griechischen Denkens als eines seiner selbst bewussten Bewusstseins gewesen ist. Das Wort weist somit auf 'Objektivierung' hin, welche im Prinzip unabhängig sein muss von der Subjektivität eines Autors: Ein γενόμενον liegt vor in eigenständiger Weise, es hat ein autonomes Wachstum als in der Zeit entstandenes – es hat eine geradezu naturhafte 'Objektität' erlangt.

Auch hier ein Beispiel: Der Leibwächter Gyges, der zum Usurpator des lydischen Throns eben wirklich «geworden» ist, wurde dazu durch den törichten König Kandaules, welcher ihm unbedingt seine Frau nackt zeigen wollte, was damit endete, dass diese dadurch beleidigte Frau Gyges vor die Entscheidung stellte, nun ihren Mann zu töten oder selbst zu sterben (Hdt. I 8–13). Gyges aber hatte sich zuerst gegen das Ansinnen des masslos verliebten Kandaules zu wehren gesucht; er hatte Angst, ihm möge daraus «etwas Übles erwachsen» (μή τί οἱ ἐξ αὐτῶν γεήται κακόν). Was ihm erwuchs, war eine doppelte Entscheidung über Leben und Tod – eigentlich auch die Unausweichlichkeit einer Schuld –, und man darf gewiss sagen, dass ihm solches «von Menschen her» erwuchs. Aber das hier 'Erwachsende', es zeigt sich sofort in der eigenen Konsequenz, mit welcher

90 Etwa Jaeger 1947, 20. – Vgl. die Definition in Plat. Nom. 892c: «φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα».

91 Zur «Autonomie» der natürlichen Immanenz vorab Vlastos 1995, 74 mit Anm. 118f.

92 1982, 121.

die Königin die Situation für Gyges in eine harte Alternative verwandelt, aus der er jedenfalls nicht mehr zurück kann. Man kennt das aus der Tragödie – Wolfgang Schadewaldt hat nicht umsonst diese Königin, die unter den Händen von Herodots Erzählung einen kurzen, anonymen Auftritt von atemberaubender Wucht erhält, mit einer «Klytämnestra»[93] verglichen. Das Geschehen hier ist ein von Menschen her und unter Menschen «Erwachsenes» – aber als solches nimmt es nun, wie aus dem Nichts, zum «Erstaunen» des verblüfften Gyges, eine nicht mehr einzuholende Autonomie an. Was Vernant einmal zur griechischen Tragödie festhielt, gilt auch hier: dass nämlich das Handeln des Akteurs, einmal losgelassen, in der Tragödie ihm gegenüber autonom werde und eigenständig gegenüber dem Subjekt: «l'agent est pris dans l'action.»[94]

Diese Autonomie des 'Genomenalen' wird erst bei Thukydides, gerade im Melierdialog (worauf zurückzukommen ist), auf die Spitze getrieben – als würde dort menschliches Handeln und Leiden zur Unausweichlichkeit einer 'zweiten Natur'[95]; sie ist der entscheidende Hinweis in diesem Proöm auf eine grundlegende 'Objektiviertheit' und damit auf den dezidierten 'Realgehalt' dieser Erzählung. Seiner Erhellung gilt zweifellos die ἱστορίη, deren Darstellung sie ist.

2. τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων …

Dass das 'Genomenale', von dem hier die Rede sein soll, das menschliche ist, kann nicht überhört werden. Und es besagt vielleicht noch mehr als die Absicht eines Autors, keine Göttersagen oder Tierfabeln zu erzählen. Dass die Götter in diesem Proöm nicht vorkommen, ist gewichtig, und es ist eine Reduktion. Und vermutlich ist sie spürbarer und grundsätzlicher durch das Ansprechen des 'Anthropinen' – man hätte auch über den Zorn des Achilleus, über den «vielgewandten Mann», über die Lyder, über Athener oder über Barbaren, Griechen oder beide erzählen können: Das

93 1982, 182f.

94 1979, 56.

95 Von einer «zweiten Natur» die dem Menschlichen im Rahmen seiner Entdeckung als «Kulturwesen» im 5. Jahrhundert zugeschrieben werde, spricht Müller 1987, 97.

«Menschliche» ist eine seltsam unbestimmte Art von Gegenstand. Und doch ist es in dieser Generalität auch unterscheidend: Für den öffentlichen Bereich ist jedenfalls die Unterscheidung zwischen den ἀνθρώπινα und den θεία als eine der Arten, das Profane und das Sakrale abzugrenzen, inschriftlich bezeugt.[96] Die ausgesprochene Absicht, etwa auf Griechen und Perser einzugehen, hätte den Anteil des Göttlichen an der beschriebenen 'Welt' nicht berührt: Gegenüber den Göttern könnten auch etwa «die Perser» eben nur als «Menschen» eine Art Eigenweltlichkeit beanspruchen. Der sich im Proöm vordrängende Hinweis auf den 'exanthropinen Bereich' – erst danach ist von «Griechen und Barbaren» die Rede, in die das Menschliche aufgeteilt wird – grenzt also ab: Die Götter werden hier herausgehalten oder sie werden zumindest zum Erläuternden eines Geschehens reduziert, welches vom Menschlichen her seine Gegenständlichkeit gewinnt. Das hiesse etwa, dass auch das Göttliche hier aus der Perspektive jener humanen Sphäre betrachtet würde, der ja der Autor selbst gerade als 'Nachforschender'[97] angehört.

Denn die Götter muss man nicht überzeugen mit 'zeugnisfähiger' und überprüfter Kunde – nur wir Menschen halten ja gewisse Dinge erst dann für möglich, wenn man sie uns erzählt hat, und glauben an sie, wenn wir die Erzählung für zuverlässig oder eben für 'wirklichkeitsgetreu' halten. Herodot singt also auch nicht wie der Sänger Phemis in der *Odyssee* «von Göttern wie Menschen».[98] Und schliesslich ist er ein Grieche: Während die Perser nicht glaubten, dass Götter «menschengestaltig» seien (Hdt. I 131, 1 – sie heiligen dafür etwa die Flüsse: I 138, 2), tun dies die Griechen. Und vielleicht ist es bei ihnen deshalb besonders nötig, das Menschliche abzugrenzen: Homer lehrte ja, wie besonders erzählbar diese Götter waren; gerade die Epiker hätten (nach einer Bemerkung Hartmut Erbses)[99] diese so 'menschlich' unberechenbar wirkenden Götter in ihrem Wirken

96 Siehe Connor 1988, 162 Anm. 4.

97 Marincola (2006, 24) sieht gerade in der *historíē* Herodots dessen «human attempt to understand the world in all its particularity».

98 XXII 345–8.

99 Untersuchungen zur Funktion der Götter im griechischen Epos, 1986, 24 (zitiert bei Muth 1988, 62 Anm. 105; vgl. 25 ebd. Muth zum Zusammenhang von «Götteranthropomorphismus» und erhöhter Bedeutung des Mythos; Bremmer 1996, 13 zum Anthropomorphismus als grösstem «Beitrag Homers zur griechischen Religion»).

der Erzählung und 'Erzählbarkeit' angepasst, und in dieser Form mögen selbst die homerischen Götter so etwas wie proto-historisches Format angenommen haben.

Dass sich Herodot wirklich um das 'Anthropine' kümmert, lässt sich aus seinem Text leicht belegen. Wenn er, zum Beispiel, von Kroisos und dem Orakel zu Delphi berichtet – wo immerhin der weissagende Gott eine wichtige Rolle spielt, auch wenn er durch Menschen kommuniziert und in Versen spricht –, kommt seine Rede bald auf all die von Kroisos einst gestifteten Schätze, die noch dort waren zu seiner Zeit und die er selbst gesehen hat (I 50–52); er berichtet aus der menschlichen Welt heraus, in der er lebt und von einer Vergangenheit, die in ihr ihre Spuren hinterlassen hat. Gern hebt er hervor, was Menschen selbst hervorgebracht haben, und vorab, was jemand als «erster der Menschen» vermochte,[100] wie Arion, der «beste Sänger der Menschen» (I 24, 4), den Dithyrambos (23) oder Glaukos von Chios das Zusammenschweissen von Eisen, das er als «einziger unter den Menschen» erfand (I 25,2). Die Lyder haben wiederum als «erste der Menschen» Münzen aus Gold und Silber geprägt, und sollen gar die Brettspiele erfunden haben (I 94); der ägyptische Meisterdieb im Schatzhaus des Rhampsinitos wird als «der grösste Könner der Menschen» beschrieben (II 121 ζ 2). – Wenn Herodot nun also mit solcher Kunde über Humanes hervortritt, wird man das Interesse eines Publikums an derart Objektiviertem voraussetzen dürfen.[101] Zwar gibt sich Thukydides jedenfalls einführend nicht mehr damit ab zu betonen, dass er 'das Menschliche' behandle – er deutet indes an, dass er die grösste κίνησις für Griechen und Barbaren und «sozusagen die Menschen überhaupt» beschreiben werde (I 2) –, aber es ist nicht zu bestreiten, dass eine sogenannte «ἀνθρωπεία φύσις», also eine «Natur des Menschen» zu den Leitworten seiner Erzählung gehört.[102]

100 Zu einer «heurematistischen» Literatur, die seit dem 5. Jhdt v. Chr. greifbar ist und das öffentliche Interesse an 'menschlicher Ursprünglichkeit' oder Urheberschaft belegt, Cole 1967, 5; 48ff. (mit weiterer Literatur); Thraede 1962.

101 Zum Menschen, der, wohl inspiriert durch politische Erfahrung (etwa beim Gründen von Kolonien) zunehmend als πρῶτος εὑρετής die Götter ersetzt, Utzinger 2003, 105, sowie 108 zu Xenophanes B 18, wonach die Götter schon «aus dem ζήτεσις-εὕρεσις-Prozess ausgeschaltet» werden.

102 Dazu etwa Reinhold 2002, 46ff.

Wer aber über Wesen und Art des «ἄνθρωπος» Ausagen machte, der stand im 5. Jahrhundert[103] durchaus in einer gewissen Tradition, denn die archaische Literatur spricht oft von ihm, der bekanntlich in Athen zu Herodots Zeit zum «Mass der Dinge» – ob sie seien oder nicht – nach Protagoras geworden war, dem Mann, der in den besten Kreisen der führenden Polis verkehrte. Ebenfalls berühmt und oft erwähnt ist das sogenannte «erste Stasimon» aus der Antigone des Sophokles[104] – mit ihm, Sophokles, soll Herodot befreundet gewesen sein[105] –, das von der «Unheimlichkeit» des Menschen (δεινότης) spricht. Von allem Gewaltigen nämlich, so heisst es bereits in einem ähnlich argumentierenden Chorlied des Aischylos (Choephoren 581–601), in Himmel, Erde, Luft und Meer, von allen Scheusalen auch sei das Schlimmste, bei weitem, der Mensch. Bei Sophokles nun wird dies Gewaltigsein durch die Kühnheit und «Allberatenheit» des menschlichen Wesens illustriert.[106] Er, der Mensch, durchpflügt «in Südwinds Stürmen das schwärzliche Meer», bedrängt mit dem Pflug die Mutter Erde, fängt die Tiere der Luft und der Erde, auch die stärksten und wildesten, ein, ja er hat gar die Sprache und «Luftgespinst der Gedanken» sich selber gefunden – ebenso die Staatlichkeit. Er ist der «allberatene» (περιφραδὴς ἀνήρ), der bloss noch dem Tod, nicht aber der Krankheit mehr, gegenüber machtlos ist. «Weiser Erfahrung reich, ja das niemals Geahnte ersinnend, eilt er zum Bösen, zum Guten» (Antigone 332–375).

Hier haben wir also das Wesen, von dem in der Tat das Grosse und Erstaunliche zu erwarten ist – weil es sich das «Nichtgeahnte» (ὑπὲρ ἐλπίδ’) ausfindet und also bewerkstelligen kann, was jeweilen nicht erwartet, erhofft werden konnte. Und während die Aischylos-Stelle die Monstrosität (des tollkühnen Mannes, der liebegierigen Frau) hervorhob, ist das Bild bei Sophokles zweifellos positiver geraten, aber immer noch ambivalent: «Zum Bösen, zum Guten» eile der Mensch. Und die Reihenfolge war mit Bedacht gemeint, jedenfalls hätte nach Thukydides Perikles von und zu den Athenern gesagt, dass sie für alle Zeit Denkmäler ihrer Grösse «im

103 Nach Reinhold (ebd. 45) war es nach der Mitte des 5. Jahrhunderts eine «fashionable tendency», über die «Natur des Menschen» Aussagen zu publizieren.

104 Dazu Utzinger 2003.

105 Griffin 2006, 46 mit Anm. 3.

106 Dazu jetzt Utzinger 2003.

Bösen wie im Guten» hinterlassen hätten (Thuk II 41, 5) – womit er sie auch gleichsam zu den 'Menschen' des Sophokles erhoben hat.

Offensichtlich wird eine Tendenz von Menschen, sich über ihresgleichen Gewaltigkeit zu wundern und ihre Macht zu bestaunen. Man wunderte sich darüber, was einem alles möglich war, was man, als Mitglied einer Gattung, für ein δεινός war.[107] Es will daher nicht als unpassend erscheinen, dass man anfing, sich Gedanken darüber zu machen, was denn nun alles – wenn man den Bestand des positiv einmal schon Vorliegenden überblickte – aus diesem weltbedeutenden Wesen hervorkam und damit eben erwiesenermassen hervorkommen konnte. Denn was das war, eben das Menschliche, stand offensichtlich nicht fest – was selbst für das Mass von allem gelten kann, wird ja seinerseits nicht leicht zu ermessen sein. Nimmt man aber die ältere griechische Dichtung zum Beleg, so zeigt sich, dass «Gnomen» über den ἄνθρωπος beliebt oder gefragt gewesen sein müssen; es wird aber auch eine keineswegs euphorische Einschätzung dieser Gattung – der eigenen für jeden, der schrieb – deutlich.

So bei Homer: «Gleichwie der Blätter Geschlecht, so das der Männer (Menschen). / Die einen verweht der Wind und andere wieder / treibt das knospende Holz hervor zur Zeit des Frühlings. / So der Männer Geschlecht: dies wächst, jenes verschwindet» (*Ilias* VI 144–149).[108] Aus der *Odyssee*: «Was unsre Erde ernährt: der Mensch (ἄνθρώπος) ist das brüchigste Wesen / Wirklich von allen, die atmen und kriechen auf unserer Erde. / Machen die Götter ihn tüchtig und regen sich sicher die Kniee, / Meint er, es sei wohl nicht möglich, dass später ein Unheil ihn treffe. / Aber die seligen Götter verhängen doch öfter auch Elend – / Nun dann trägt er auch dies, hält durch, weil er muss, im Gemüte. / Ganz so ist ja das Sinnen und Trachten der Menschen auf Erden / Je wie den Tag gestaltet der Vater der Menschen und Götter.» (XVIII 127–137; Übers. A. Weiher).

Der Lyriker Archilochos im selben Sinne, nämlich des vom je Gegenwärtigen des «Tages» eingenommenen Menschen: «So pflegt sich der Sinn der Menschen – Glaukos, Sohn des Leptines – / zu gestalten (da sie sterblich), wie der Tag ist, den Zeus bringt / und sie denken so, wie das ist, woran sie geraten sind» (fr. 131/132 West; Übers. J. Latacz).

107 Zur δεινότης des Menschlichen jetzt ausführlich Shanske 2007, 69–118; 169ff.

108 Zum «Blättergleichnis» in der *Ilias* jetzt Grethlein 2006, 85ff.; 94ff.

Oder auch Solon (D. 15; Übers. Franyo/Gan): «Glücklich ist keiner der sterblichen Menschen; denn alle sind elend. / Wie sie vom Himmel herab Helios wandelnd erblickt.»

Im letzten Beispiel ist es gerade die Differenz zum ‘hochwandelnden‘ Helios, dem «Hyperion», die die Hinfälligkeit des Menschlichen vor Augen führt: Die Sonne wird ihren Weg gehen, wenn alles uns sichtbare Menschenwerk verschwunden ist, ihre weltliche Konstanz lässt erst das schwindend Unkonstante menschlicher Erscheinungsräume drastisch werden. Derselbe Gegensatz (Macht des Göttlichen – Hinfälligkeit des Humanen) wird deutlich im Anfang von Hesiods *Erga* bezüglich der Gewalt des Zeus: «Sind doch durch ihn die Männer die sterblichen ruhmlos und ruhmvoll, / unbekannt oder bekannt, nach Zeus des Erhabenen Willen. / Leicht gibt strotzende Kraft er, leicht drückt den Strotzenden nieder, / lässt schwinden den Hochansehnlichen, wachsen den Niederen, / leicht streckt gerade den Krummen und lässt verdorren den Stolzen / Zeus der Donnerer droben, der wohnt in erhabenen Häusern.» (Übers. W. Marg).

Nach Simonides, der den Spruch Homers über die Menschen, die da «wie Laub» sind, für das Schönste hält, was «der Chier» gesagt hat (29 D. = 2 West = 8 Gentili-Prato), verbringen die Menschen «wie Weidevieh» und ohne Klarsicht «von Tag zu Tag» ihr Leben (1 West) – denn Zeus allein hält das Ziel, das τέλος in der Hand, er legt den Ausgang fest, die Menschen agieren ohne Klarheit und Wissen, von «Hoffnung» (ἔλπις) genährt.

Die «Blätterhaftigkeit» des Menschlichen (οἷα τε φύλλα: so auch Mimnermos, 2 D.) ist ein Hinweis auf das wachsend sich Verändernde und Wechselnde nach der Zeit des Jahres; dem Blättergeschlecht sei das Geschlecht der «Männer» offenbar besonders verwandt – ist das eine naheliegende Metapher? – Gewiss hängt das Blätterwesen von Zeit und Witterung besonders ab, es kommt und geht und ist ersichtlich windbewegt. Aber der wechselnde ‘Status’ des Menschlichen wird mehr als durch die Jahreszeit durch ein Abhängen vom «Tag» beschrieben; er ist «ephemer», nach einem in der archaischen Dichtung beliebten Ausdruck. Und «ephemer» meint, nach Hermann Fränkel, wörtlich: «*auf den Tag gesetzt*».[109] Er ist wie der Tag und das Tägliche, also immer dem Aktuellen (und Aktualen) ausgesetzt, und so lautet eine berühmte Stelle aus Pindar (Pyth. VIII

109 Fränkel 1955, 25.

95–100): «Tagwesen (epameroi). Was aber ist einer. Was aber ist einer nicht? Eines Schattens Traum / der Mensch. Aber wenn Glanz der gottgegebene kommt / leuchtend Licht ist bei den Männern und liebliches Wesen» (Übers. Hölderlin).

All diese Zitate stammen aus Werken aus dem 8. bis 5. Jahrhundert, die hochgeschätzt waren unter den Griechen, und sie belegen, welche Richtung die Besinnlichkeiten über das '*anthropos*-Wesen' nahmen. Und diese Richtung mag gründend in der häufigsten Bezeichnung der Menschen in den homerischen Epen als der «Sterblichen» (βροτός, θνητός) angelegt gewesen sein, was direkt einen Unterschied zu den «Unsterblichen» hervorhebt. Aber auch dieser Unterschied definiert: Ohnmacht, Schwäche, Herumgetriebenheit – oder gar 'Abreissbarkeit' im Blättervergleich – ist zum einen Reflex einer Mächtigkeit des Göttlichen. Denn dieses erscheint als fast allmächtig etwa bei Hesiod, welcher die «Leichtigkeit» betont, mit welcher der «Hochdonnernde» alles Menschliche kehrt. Wenn er «namenlos oder namhaft» oder «berühmt und ruhmlos» die «sterblichen Männer» machen kann, so fällt auf, dass besonders dem Zugriff des Gottes die Kriterien einer 'Besprochenheit' unter Menschen ausgesetzt sind – die Hierarchien des Öffentlichen sozusagen, von denen Menschen abhängig sind. Stärke, Glanz und Stolz sind Eigenschaften oder Positionen, welche nur in einem Gefüge gegenseitigen Wahrnehmens und Anerkennens Sinn haben und wirklich sind. Das wäre dann also ein Hinweis auf das besonders Schwankende menschlicher Stellung als öffentlicher 'Kategorie'.

Aber das ist nicht alles, die Texte gehen weiter, indem sie ein offenbar besonders charakteristisches Abhängen des Menschlichen von zeitlicher Zuständlichkeit betonen: Recht drastisch heben etwa Mimnermos (2 D. = 2 West = 8 G.-P.) wie Simonides (1 West; 8 West = 29 D.) hervor, dass die Jugend zwar schön sei, wie eben der Frühling – man weiss noch gar nicht, was gut und schlecht ist –, aber das Ganze dauerte nicht lange, gleich stehen Alter, Krankheit und Tod bereit; daher sei es, so Mimnermos, am besten, auf der Stelle tot zu sein, bevor der Frühling ende. Das Leben dauert also nur kurz, mindestens der schöne Teil davon, und den Rest zu verlängern wäre kein Gewinn.

Das Anthropine ist besonders von der Zeit abhängig und mit dem Wechselnden verbunden, das nie im Selbigen stehen bleibt. Es nimmt als «ephemeres» offenbar die Eigenschaft des Zeithaften geradezu an und

spiegelt es. Es ist wesenhaft Terminiertes und zu Ende Kommendes, weil es das Einmalige und daher unwiederholbar ist. Diese menschliche Sterblichkeit ist offenbar eine expressive und ausdrückliche – andere Wesen gehen ja nicht minder in der Zeit zugrunde –, und dieser Umstand wird in der älteren griechischen Dichtung – gerade in der *Ilias* – besonders betont. Aber es ist gewiss nicht so, dass die Griechen ihn als erste bemerkt hätten. So lautet ein Spruch der (schwarzafrikanischen) Dinka: «Am Tage, als Gott die Dinge schuf, / Schuf er die Sonne – / Und die Sonne geht auf und unter und kehrt wieder / Schuf er den Mond – / Und der Mond geht auf und unter und kehrt wieder / Schuf er die Sterne – / Und die Sterne gehen auf und unter und kommen wieder / Schuf er den Menschen – / Und der Mensch kommt hervor, geht in die Erde und kehrt nicht wieder.»[110]

Das leuchtet ein: Menschliche Wesen sind in definierender Weise einmalig – anders als Blätter, deren Wechsel in Farbe und Gestalt wir wahrnehmen, aber deren Einmaliges uns nicht irritiert: Sie kommen im nächsten Jahr in ziemlich ähnlicher Form wieder. Während das, was die Menschen einander ähnlich macht, uns doch nicht beruhigen kann: Was aus ihnen ‘erwächst’, ist von beunruhigender Unvergleichlichkeit auch im Vergleichbaren. Gewiss ist Menschliches kontingent im Prinzip; aber dabei betonen die archaischen Dichter nicht bloss die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit, sondern öfter auch etwas, das man als mangelnde ‘transtemporale Souveränität’ dieser «Ephemeren» bezeichnen könnte. Oft wird nämlich hervorgehoben, wie Menschen zwar etwas anfangen (eine ‘Handlung’, ein Unternehmen), es aber selbst nicht zu Ende bringen können. Menschen sind ‘souverän’ oder herrschend nur über Anfänge ihres Tuns – das Ziel, den Ausgang, das τέλος hingegen halte allein der Gott in Händen, jedenfalls nicht der Mensch selbst: so etwa Archilochos (130 West: «bei den Göttern liegt das Schlusswort»), Solon (1 D. 16; 65f.), Semonides (1 West 1–5), Pindar (Ol. XII 7f.; Pyth. IX 45f. und sonst) – und öfter die warnenden Ratgeber in den Entscheidungsfragen bei Herodot und Thukydides.

Diese Unfähigkeit, Anfang und Ende souverän zu verknüpfen (so auch Alkmaion DK 24 B 2), bezeichnet nun aber gerade, als ‘Unverfügbarkeit’ des Telos, jene vorgehenden, unternehmenden, handelnd ἔργα produzie-

110 Zitiert nach Uriel Birnbaum, Von der Seltsamkeit der Dinge. München 1981, 128f.

renden Wesen, deren 'Genomenalität' als Geschichte von Herodot darzustellen ist. Das gibt dem Ganzen jenen unumgänglichen Abenteuercharakter, der allem Geschehenen dort eigen sein muss, wo, was zu einem Ende kam, so nicht vorauszusehen oder zu intendieren gewesen war. Und der Abenteuercharakter nimmt natürlich zu, je grösser, 'multifaktorieller' und damit unberechenbarer ein Unternehmen angelegt ist, dessen Protagonisten sich eigentlich tollkühn in eine Zukunft warfen, deren Finalität nur dem Gott, und dem Erzählenden als Vergangenheit, offenbar sein kann. Das aber sind Stoffe, wie sie die Epen brauchen; Herodots 'Epos' war offenbar angelegt auf das Abenteuerliche, das sich aus Menschlichem ergab.

Ein ernst zu nehmend 'anthropologischer' Ansatz würde also darauf hinweisen, dass Herodot den Rahmen der Perserkriege gewählt hat – um in diesem Rahmen ausführlich etwa über ägyptische Bräuche, Räubergeschichten und Balsamiertechniken sowie über Verhaltensweisen der Krokodile zu berichten – als dasjenige menschengenerierte Geschehen, welches am meisten Menschliches – die meisten Völker in ihren Erdgegenden – einbegreifen konnte. Somit ein Geschehen, welches den Strom der grossen Erzählung als menschenumgreifender durch eine Welt führen konnte, welche die unternehmende Unruhe erschloss. Herodot hätte so sein «Panorama des Menschlichen», der menschlichen Wirklichkeit,[111] geben wollen.

Das 'Menschengenerierte', das hier zum Gegenstand werden soll, ist von seinem Subjekt her also zweifellos, in seiner ephemeren, dem Erscheinungsraum verfallenen Subsistenz, besonders geeignet, durch «die Zeit ausgelöscht» und damit «ruhmlos» zu werden; es 'benötigt' daher das erzählende Unternehmen Herodots. Zugleich aber darf man hier eine Verselbständigung eben dieses Humanen als Voraussetzung für die erste grosse Erzählung wahrnehmen, die es zum expliziten Gegenstand erhob. Auf diese Verselbständigung wird zurückzukommen sein. An dieser Stelle sollen bloss einige Hinweise illustrieren, wie autonom und selbstherrlich der menschliche Bereich, dessen erforschendes Erzählen ein eigenes Genre, ja eine «Wissenschaft» gründete, bereits geworden war. Ein Indiz, in jüngster Zeit viel besprochen, kann vor Herodot die Elegie des Simonides auf die Schlacht von Plataiai sein, sofern eben dort 'historische' Grie-

111 Schadewaldt 1982, 269; Cobet 1971, 183.

chen sozusagen in ein heroisch-troianisches Format erhoben worden sind[112] – was einer zunehmenden Tendenz entsprach, gerade das politisch ermächtigte oder gewichtige Menschliche in eine Äquivalenz mit dem Mythischen zu bringen,[113] wobei es eben die Kategorie des «Historischen» für das Menschliche in dieser 'grossen Form' noch nicht gab, sonst hätten Herodot und Thukydides sie nicht 'erfinden' müssen.

Allgemein wird angenommen, dass sich im 5. Jahrhundert gleich von Beginn weg in der griechischen Kunst Plötzliches und Radikales ereignete: «Within one decade, 490–480», so Tonio Hölscher, «artists created a new image of the human figure and a new concept of the human person that remained influential at least to the beginning of our own century».[114] Diese Prominenz der menschlichen Erscheinung passt gut zu einer Beobachtung Hölschers, wonach athenische Votivdenkmäler oft ganz bewusst «weniger zu Ehren der Gottheit als zum Ruhm der Menschen dienten».[115] In Athen, jener «Schule von Hellas»,[116] in welcher die menschliche Massgeblichkeit offenbar neue Höhen erklomm, konnte eben die Volksversammlung, welche den Alkibiades verbannt und wegen eines Sakrilegs als Götterfrevler auch mit einem religiösen Fluch durch priesterliches Personal belegt hatte, diesen Fluch von sich aus rückgängig machen, als sie beschloss, Alkibiades wieder zurückzuholen.[117] Das belegt, wie hier das Menschliche in seiner politischen Formation ganz selbstverständlich auch über die Anrechte der Götter verfügt hat – schon Aischylos sprach treffend von den «allgültigen Beschlüssen des Volks» (Hik. 610). Ort dieser neuen Prominenz des Menschlichen, das ja nach dem Athener Kritias[118] auch die Götter selbst erfunden hätte und generell nach den damals auftauchenden «Kulturentstehungslehren» diese Götter als «Urheber» zuneh-

112 Boedeker 2002 (mit weiterer Lit.).

113 Boedeker 1998, 188ff. mit vielen Beispielen der 'Aneignung' des Mythischen durch einen 'historischen' Bereich, darunter auch etwa die Stoa Poikile in Athen, wo Szenen des troianischen Krieges zusammen mit der Schlacht von Marathon zu sehen waren (dazu auch Price 1999, 22) oder die heroischen Figuren der 'historischen' Tyrannenmörder auf der athenischen Agora.

114 1998, 154.

115 1989, 9.

116 Thuk. II 41,1.

117 Siehe Smarczyk 1990, 277.

118 DK 88 B 25. – Zur umstrittenen Autorschaft des Kritias vgl. Müller 2003, 98.