

Lenz Prütting

# Das Maß aller Dinge

Eine anthropologische Studie zum  
Homo-mensura-Satz des Protagoras  
und seiner Rezeptions-Geschichte



Königshausen & Neumann

Lenz Prütting

—

„Das Maß aller Dinge“

Lenz Prütting, Jahrgang 1940, war zunächst Bergmann im Ruhrgebiet, machte dann Abitur und studierte in Erlangen und München Philosophie, Literatur- und Theaterwissenschaft. Nach der Promotion arbeitete er zunächst zehn Jahre lang am Institut für Theaterwissenschaft der Universität München und wirkte dann an verschiedenen Theatern als Dramaturg und Regisseur, zuletzt als Chefdramaturg der Städtischen Bühnen Augsburg. Seine Veröffentlichungen bestehen aus Übersetzungen (Shakespeare, Molière) und Studien zu theaterwissenschaftlichen, philosophischen, anthropologischen und ästhetischen Fragestellungen.

Lenz Prütting

# „Das Maß aller Dinge“

Eine anthropologische Studie  
zum Homo-mensura-Satz des Protagoras  
und seiner Rezeptions-Geschichte

Königshausen & Neumann

Umschlagabbildung:

Ägypter beim aspektivisch korrekten Zeichnen.

Aus: E.H. Gombrich: Kunst und Illusion.

Zur Psychologie der bildlichen Darstellung, Köln 1967, S. 20.

Die Zeichnung selbst stammt von dem Cartoonisten ALAIN

und wurde ursprünglich 1955 in der Zeitschrift

*The New Yorker Magazine, Inc.* veröffentlicht.

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2023

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7817-0

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)

[www.ebook.de](http://www.ebook.de)

[www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)

[www.buchkatalog.de](http://www.buchkatalog.de)

Genieße, wer nicht glauben kann.  
Wer glauben kann, entbehre!  
*Schiller*



Für Doris



# Inhalt

<b>Einleitung</b> .....	13
<b>Kapitel 1</b>	
<b>Der leibhaftige Mensch als Maß und Mitte seiner Welt</b> .....	15
1.1 Zur Genealogie von Maßeinheiten .....	15
1.2 Das eigenleibliche Spüren als Orientierungs-Prinzip .....	21
1.3 Ausblick auf die Rezeption des Protagoras-Programms .....	24
<b>Kapitel 2</b>	
<b>Protagoras in seiner Zeit</b> .....	27
2.1 Protagoras und sein Programm .....	27
2.2 Sophokles und sein Programm .....	39
2.3 Athen im Peloponnesischen Krieg .....	45
<b>Kapitel 3</b>	
<b>Die humanistische Lesart des Protagoras-Programms in der Antike</b> .....	49
3.1 Sokrates und sein Daimonion.....	49
3.2 Aristoteles und das Ideal von Maß und Mitte .....	54
3.3 Theophrast und die Frömmigkeit .....	58
3.4 Seneca und die Selbstbestimmung.....	61
<b>Kapitel 4</b>	
<b>Die christliche Lesart des Protagoras-Programms in der Antike</b> .....	69
4.1 Augustinus und das <i>experimentum medietatis</i> .....	69
4.2 Die gnadenlose Gnadenlehre des Augustinus .....	72
4.3 Augustinus über den Selbstmord .....	77
<b>Kapitel 5</b>	
<b>Die Wiederentdeckung des Protagoras-Programms in der Renaissance</b> .....	81
5.1 Petrarca's <i>experimentum medietatis</i> .....	81
5.2 Albertis <i>experimentum medietatis</i> .....	86
5.3 Picos <i>experimentum medietatis</i> .....	93
5.4 Der lange Kampf um den selbstbestimmten Tod.....	100

## Kapitel 6

### Der Kampf gegen das *experimentum medietatis*

in der frühen Neuzeit .....	111
6.1 Einleitung.....	111
6.2 Der Kampf gegen das Selbst in der „Theologia deutsch“ des Frankfurters .....	112
6.3 Loyolas Weg in die absolute Selbstlosigkeit .....	114
6.4 Pascals Haß auf das eigene Ich .....	119
6.5 Rousseaus Entwertung des Individuums durch die <i>volonté générale</i> .....	122
6.6 Ausblick auf die Möglichkeiten zur Verwirklichung des Protagoras-Programms in der Moderne .....	128

## Kapitel 7

### Der Kampf gegen das *experimentum medietatis* in der Moderne .....

7.1 Einleitung.....	131
7.1 Der christlich geprägte Kampf gegen die Französische Revolution .....	132
7.2 Der christlich geprägte Kampf gegen die Revolution von 1848.....	139
7.3 Die christliche Klage über den ‚großen Abfall‘ .....	143
7.4 Das ultimative Gegenprogramm: Das Regime des Großinquisitors .....	148

## Kapitel 8

### Wege und Irrwege bei den Versuchen zur Verwirklichung

des Protagoras-Programms .....	155
8.1 Einleitung.....	155
8.2 Der individuell-personalistische Irrweg: Der menschliche Abgott als Maß aller Dinge.....	155
8.3 Der typologische Irrweg .....	162
8.3.1 Der stoische Weise und seine Metamorphosen als Maß aller Dinge.....	163
8.3.2 Der edle Wilde und seine Metamorphosen als Maß aller Dinge.....	173
8.3.3 Der klassenbewußte Proletarier als Maß aller Dinge .....	181
8.3.4 Der soldatische Held als Maß aller Dinge .....	184
8.4 Der egoistisch-kollektivistische Irrweg .....	190
8.4.1 Zur Psychodynamik vergifteter Gefühle .....	190
8.4.2 Die „Mosaische Unterscheidung“ .....	195
8.4.3 Das politische Pamphlet von Sieyès über den dritten Stand.....	201
8.4.4 Der Risorgimento-Nationalismus.....	204
8.4.5 „Rasse als Wertprinzip“ .....	206

8.5	Der reduktionistische Irrweg: Das cartesische Ich als Maß aller Dinge.....	212
8.6	Der eschatologische Irrweg .....	215
8.7	Der utopisch-voluntaristisch Irrweg: Der gezielt erzeugte Neue Mensch als Maß aller Dinge .....	222
8.7.1	Einleitung.....	222
8.7.2	Der pädagogische Irrweg: Erziehung, Dressur, Gehirnwäsche.....	225
8.7.3	Der biologische Irrweg: Eugenik, Züchtung, Ausmerzung.....	229
8.8	Die gnostische Absage an die Welt .....	232

## Kapitel 9

<b>Neue Grundlagen für den Kampf um das <i>experimentum medietatis</i> in der Moderne .....</b>		<b>239</b>
9.1	Die neue Erkenntnis: „Auch Götter sind sterblich.“ .....	239
9.2	Und die alte Warnung: „Blase dich nicht auf!“ .....	249
9.3	Thesen zur Verwirklichung des Protagoras-Programms .....	252

## Kapitel 10

<b>Die normative Genese der selbstbestimmten Person.....</b>		<b>255</b>
10.1	Die Erhebung zur aufrechten Haltung .....	255
10.2	Die Fremdelphase.....	257
10.3	Prekäre Selbstbehauptung.....	262
10.4	Der vertikale Impuls und die aufrechte Haltung als das erste fundamentale <i>proprium hominis</i> .....	266

## Kapitel 11

<b>Anthroponome Strukturen als Grundlage des Homo-mensura-Satzes oder Vom <i>proprium hominis</i> zum <i>experimentum medietatis</i> .....</b>		<b>277</b>
11.1	Einleitung.....	277
11.2	Von der exzentrischen Position zum Homo-mensura-Satz.....	278
11.3	Die genetische Dreieinheit von Sprechen-Lachen-Weinen als das zweite fundamentale <i>proprium hominis</i> .....	288
11.4	Der uroborische Impuls als das dritte fundamentale <i>proprium hominis</i> .....	291
11.5	Von der Leiblichkeit über die Bedürftigkeit zur Grundnorm und zum vierten fundamentalen <i>proprium hominis</i> .....	295

## Kapitel 12

<b>Verfügen wollen, Verzagen müssen, Vertrauen dürfen.....</b>		<b>303</b>
--	--	------------

Anmerkungen.....	311
Abbildungsnachweise .....	361
Nachwort.....	363

## Einleitung

Diese anthropologische Studie zum Homo-mensura-Satz des Protagoras und seiner Rezeptionsgeschichte greift einen Gedankengang auf, den ich schon in meinem Buch über Gewißheits-Erlebnisse<sup>1</sup> in dem Kapitel über Sokrates kurz dargelegt habe. Ich habe dort in enger Orientierung an Gernot Böhmes Sokrates-Studie<sup>2</sup> Sokrates als den ersten modernen Menschen, also als unseren frühesten Zeitgenossen, vorgestellt und sein Programm von Selbstsorge, Selbstvergewisserung und Selbstbestimmung als den ersten expliziten Vollzug der ontogenetischen Fremdphase des europäischen Menschen bezeichnet, durch den dieser erst im vollen Sinn zur Person werden konnte.

Nicht eingegangen bin ich dabei allerdings darauf, daß Sokrates mit alledem wiederum in der Tradition eines Programms steht, das Protagoras kurz zuvor entwickelt hatte, sodaß man auch sagen könnte, Sokrates habe als erster den Versuch unternommen, aus dem Protagoras-Programm sein eigenes Programm als dem Zusammenspiel von Selbstsorge, Selbstvergewisserung und Selbstbestimmung abzuleiten und dieses dann in die eigene Lebenspraxis umzusetzen. Und dieses Protagoras-Programm lautet extrem verkürzt formuliert: Weil wir über die Existenz der Götter nichts wissen und auch nichts wissen können, müssen wir eben den Menschen selbst zum Maß aller Dinge bestimmen. Oder mit und gegen Augustinus gesprochen: Wir müssen dann eben das „*experimentum medietatis*“ wagen.

In welcher Einstellung dies geschieht, ob wir dazu also ‚freudig bereit‘ sind oder ob wir dies ‚wohl-oder-übel‘ tun, weil wir sonst kein anderes Maß hätten, ist eine ganz andere Frage, und welche Menschen man dabei zum Maß aller Dinge ernennen kann/darf/soll/muß, ist wieder eine andere Frage, sodaß man feststellen muß, daß mit dem Protagoras-Programm die Frage nach der Gesamtorientierung des Menschen durchaus noch nicht geklärt ist, sondern daß sich dabei eine ganze Fülle von Fragen neu gestellt hat und beantwortet werden will. Und genau dies ist das Thema dieser hier vorliegenden Studie.

Wir werden deshalb erst mal die Vorgeschichte des Protagoras-Programms zu klären haben, werden dann ausführlich auf Sophokles einzugehen haben, weil dessen Tragödien-Werk die konsequenteste zeitgenössische Alternative zum Protagoras-Programm darstellt, und müssen all dies auch in die völlig verhetzte gesellschaftliche und politische Atmosphäre von Athen im Peloponnesischen Krieg einbetten. Und dann geht es darum aufzuzeigen, wie das Protagoras-Programm im Lauf der Zeit immer wieder neu aufgegriffen, mal so und mal so verstanden, mißverstanden und bekämpft worden ist, insbesondere aber bekämpft worden ist

als Exzeß an Hoffart und Anmaßung durch Platon und Augustinus und deren Jünger und Nachfolger.

Nach dem Aufweis vieler Wege und Irrwege bei der Aneignung des Protagoras-Programms werden wir schließlich auch bei dem wahren und einzig legitimen Erben des Protagoras angelangt sein, aber nicht bei bestimmten einzelnen Menschen, bestimmten Typen oder bestimmten Kollektiven, die unter dem Deckmantel einer völlig beliebigen Identitäts-Wokeness den Anspruch erheben, dieses Maß aller Dinge nicht nur zu kennen, sondern es auch selbst zu verkörpern, sondern bei der Philosophischen Anthropologie und bei den von ihr entdeckten anthroponomen Strukturen, die allen Menschen zu eigen sind. Mit einem Wort: Da Protagoras als der Urvater aller philosophischen Anthropologie gelten darf, ist die Philosophische Anthropologie auch gut beraten, wenn sie sich ausdrücklich auf dieses Erbe besinnt und immer wieder neu beim Protagoras-Programm ansetzt, um dieses Vermächtnis angemessen zu würdigen.

Da wir also grundsätzlich von anthroponomen Strukturen ausgehen, und von dort her den Homo-mensura-Satz des Protagoras inhaltlich konkretisieren wollen, läßt sich der Argumentationsgang, den wir hier einschlagen wollen, auch auf die kurze Formel bringen: Vom *proprium hominis* zum *experimentum medietatis*!

Einen detaillierten moralischen Kompaß als Gegenprogramm zu den Zehn Geboten wird sich aus diesen Befunden dann zwar nicht ableiten lassen, weil aus dem Sein kein Sollen erwächst, sondern allenfalls ein Können, aber einige grundlegende und sehr allgemeine Orientierungen für ein selbstbestimmtes Verhalten werden sich doch ergeben.

Es versteht sich eigentlich von selbst, aber ich will trotzdem noch eigens darauf hinweisen, daß dieses Protagoras-Programm der expliziten Selbstsorge, Selbstvergewisserung und Selbstbestimmung ein genuin westliches Programm in der Tradition der europäischen Aufklärung ist, das hier ungeniert verkündet und offensiv vertreten wird, und deshalb ist dieses Protagoras-Programm, gerade weil es explizit in der Tradition der europäischen Aufklärung steht, auch nicht problemlos in die Regionen und gesellschaftlichen Milieus exportierbar, die sich der Aufklärung immer schon verweigert haben oder sich ihr immer noch verweigern.

# Kapitel 1

## Der leibhaftige Mensch als Maß und Mitte seiner Welt

### 1.1

#### Zur Genealogie von Maßeinheiten

Natürlich kann man mal mit einem treuerzigen Augenaufschlag die Frage stellen, warum ein Meter genau einen Meter lang sein und außerdem auch noch in hundert Zentimeter unterteilt sein muß. Und die Antwort auf diese nur scheinbar naive Frage kann nur lauten: Natürlich muß dies nicht so sein, weil die Entscheidung der beiden französischen Astronomen Jean-Baptiste Delambre und Pierre Méchain in den 1790er Jahren, den Meter genau so lang zu wählen wie er heute ist, trotz aller mathematischen Girlanden, die sie um diese Entscheidung gewunden haben, und trotz der Orientierung an dem Erdmeridian, der genau durch Paris geht, vielleicht aber gerade deshalb, letztlich doch die pure Willkür war, und daß die Französische Nationalversammlung diesen Vorschlag dann auch akzeptiert und ganz groß als einen Sieg der Aufklärung gefeiert hat, war ebenfalls die pure ideologische Willkür, weil man die Länge des Urmeters<sup>1</sup> jederzeit auch anders hätte bestimmen können. Denn das zentrale Motiv der Französischen Nationalversammlung für die Wahl einer neuen Maßeinheit war mit Sicherheit nicht der Umstand, daß diese neue Maßeinheit irgendwelche praktische Vorteile mit sich bringen werde, was ja auch nicht der Fall war, sondern der Aberglaube, eine neue und völlig willkürlich gewählte Maßeinheit könne zugleich auch ein völlig neues Denken begründen.

Im Lichte unserer Fragestellung war diese Entscheidung für den Urmeter eine Entscheidung *gegen* das Protagoras-Programm, weil nun nicht mehr der leibhaftige Mensch als Maß aller Maßeinheiten gelten sollte, wie man dies jahrtausendlang in aller Unschuld und Selbstverständlichkeit praktiziert hatte<sup>2</sup>, sondern ein völlig willkürlich gewähltes abstraktes Prinzip, denn jahrtausendlang hatte man Längenmaße verwendet, die sich gleichsam naturwüchsig und ‚wie von selbst‘ aus dem täglichen Leben ergeben hatten, also Maßeinheiten wie die Breite des Daumens, also den „Zoll“, die Spanne, die Elle, den Klafter, den Fuß und die Schrittlänge beim normalen Gang, und so hätte man den Urmeter sehr wohl auch und

vor allem viel überzeugender an der Schrittlänge orientieren können, anstatt auf vielen mathematischen, geographischen und astronomischen Umwegen einen Urmeter eigens zu erfinden.

Diese Schrittlänge beim normalen Gehen in Schrittgeschwindigkeit bewegt sich zwischen 62 und 64 cm, wobei seit jeher natürlich nur der durchschnittlich große erwachsene *Mann* als Maßstab gedient hat, und wie wichtig gerade diese Mensur ist, merkt man sofort, wenn man eine Treppe baut, weil man dabei Auftritts-Breite (*a*) und Stufen-Höhe (*h*) in ein bestimmtes Verhältnis bringen muß, das durch die Schrittlänge strikt vorgegeben ist: Soll die Treppe steiler werden, muß die Auftrittsweite kürzer sein, soll sie flacher werden, darf sie breiter werden, sodaß man auch beim Treppensteigen die gleiche Schrittlänge einhalten kann, wie man sie beim Gehen in normaler Schrittgeschwindigkeit wählt.

Die einschlägige Formel hierfür lautet:  $a + 2 h = 62 \text{ cm}$ . Und das heißt konkret: Baut man eine flache Treppe mit einer Stufenhöhe von 12 cm, so ergibt sich eine Auftrittsweite von 38 cm, muß die Treppe aber mit einer Stufenhöhe von 17 cm sehr steil sein, weil wenig Platz zur Verfügung steht, so muß auch die Auftrittsfläche auf 28 cm verkürzt werden.<sup>3</sup> Und so kann man aus der durchschnittlichen Körpergröße eines erwachsenen Mannes eine ganze Fülle von Richtmaßen ableiten, an die sich dann die Handwerker halten können, wenn sie Häuser, Türen, Fenster und Möbel bauen.

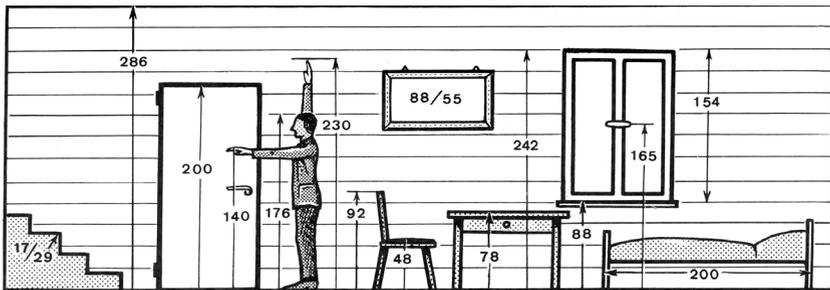


Abb. 1: Die heute üblichen Richtmaße für die Bau- und Möbelschreiner.  
Als Schrittlänge für den Treppenbau gilt hier das Maß von 63 cm

Wie man an allen diesen Beispielen sieht, ist die Behauptung des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, in diesem Bereich die pure Selbstverständlichkeit, wenn man den leibhaftigen normal gewachsenen Menschen in seinen alltäglichen Verrichtungen zum Ausgangspunkt nimmt. Und daß man dabei immer nur den erwachsenen Mann als Maßstab gelten lassen wollte, muß man eben hinnehmen, weil auch dies in patriarchalischen Zeiten die pure Selbstverständlichkeit ist.<sup>4</sup>

So gesehen war es im Grunde also völlig überflüssig, daß Delambre und Méchain den Urmeter eigens erfanden, weil man auch die durchschnittliche Schrittlänge zum Urmeter hätte ernennen und in beliebig viele Abschnitte hätte unterteilen können, und natürlich auch in hundert, oder wie man seit der Antike, sowohl bei den Ägyptern wie bei den Griechen und Römern, den menschlichen Fuß als fundamentale Maßeinheit für die Messung von Wegstrecken und für die Größenmaße von Gebäuden aller Art gewählt hat, und dann z.B. fünf Fußlängen mit einer doppelten Schrittlänge und tausend doppelte Schrittlängen mit einer römischen Meile gleichgesetzt hat, oder daß man darüber hinaus auch noch die Proportionen des menschlichen, genauer: des männlichen Körpers als Maßeinheit für die räumlichen Proportionen eines Gebäudes bestimmte.

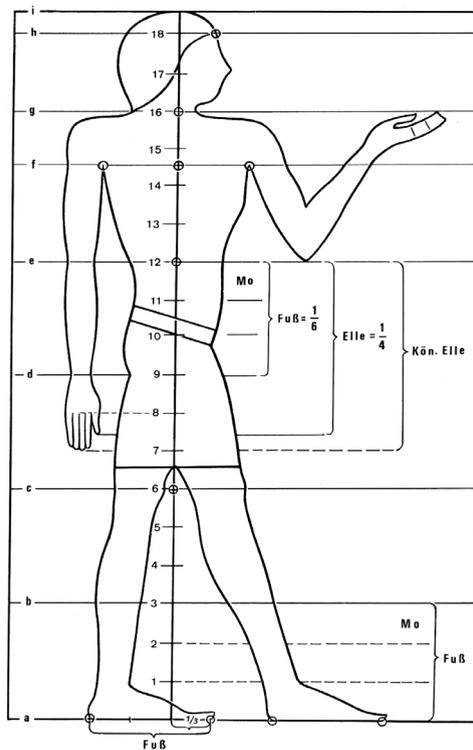


Abb. 2: Ägyptische Figur mit Proportions-Skala. Als Maßeinheit gilt der Fuß

In der berühmten Abhandlung des Vitruv *ZEHN BÜCHER ÜBER ARCHITEKTUR*, die aus der Epoche des Kaisers Augustus stammt, lange Zeit verschollen war, aber 1414 wieder aufgefunden und alsbald übersetzt wurde<sup>5</sup> und dann die europäische Architektur und bildende Kunst entscheidend bestimmte, kann man dies im dritten Buch nachlesen. Karl Herzog

stellt diese Proportionslehre des Vitruv deutlich in die Argumentations-Tradition des Protagoras, wenn er schreibt:

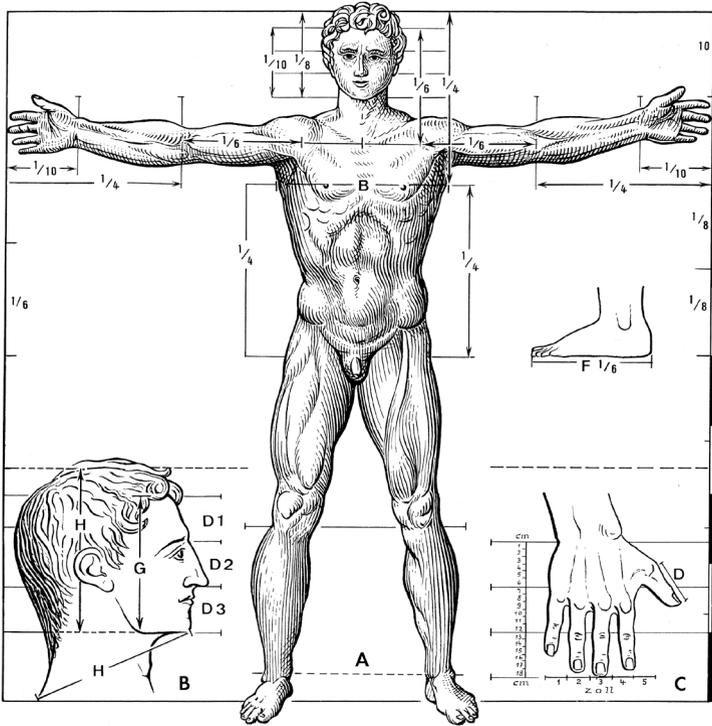
„Dem auf die Proportionslehre bezogenen Teil seines Werkes liegt der von der Antike hergeleitete Gedanke zugrunde, daß der Mensch Mittelpunkt aller architektonischen Tätigkeit sei, das heißt: In dem gleichen Verhältnis etwa wie die einzelnen Glieder des Menschen zum Gesamtkörper stehen, so müssen sich die Abmessungen der Räumlichkeiten, in denen sich der Mensch aufhält und bewegt, in gleicher Proportion zur menschlichen Figur verhalten und die einzelnen Bauteile zum Gesamtbau nach dem Prinzip des Goldenen Schnittes (lat.: *sectio aurea*) beschaffen sein, so daß das Format des Baukörpers einem unserem Auge wohlgefälligen Aussehen entspricht und zugleich den Ansprüchen bzw. dem Bewegungsspielraum des Menschen gerecht wird.

In Zahlen läßt sich dieses Verhältnis mit 5 : 8, 8 : 13 usw. ausdrücken. Wohnräume für Personen von 170 cm Körperhöhe z.B. müßten demnach 270 cm hoch, 405 cm breit und 675 cm lang sein. Größere Hallen, Tempelbauten oder Paläste müßten entsprechend größer dimensioniert sein, deren Höhe jedoch in gleicher Relation zur Länge und Breite stehen.

Als für die Bautätigkeit bindende Maßeinheiten müßten sodann die Grundmaße des Menschen, Armspanne, Elle und Fuß bzw. deren Detailmaße, gelten, so daß der Baukörper in seiner Grundstruktur auch hier wieder mit der Gestalt des Menschen in Einklang stünde.“<sup>6</sup>

Die besonders enge Orientierung von Vitruvs Proportionslehre an Protagoras ergibt sich auch aus dem Umstand, daß Vitruv diese Proportionslehre ausgerechnet in das Kapitel seines Werks eingefügt hat, in dem er über Tempelbauten referiert, denn das heißt doch wohl, daß auch für die den Göttern aller Art gewidmeten Sakralbauten allein der Mensch das Maß aller Dinge zu sein hat. Vitruv selbst schreibt dazu:

„Die architektonische Durchbildung, *compositio*, der Tempel beruht auf den Prinzipien des allseit wohl verteilten Ebenmaßes, *symmetria*, auf welches die Baukünstler ihr höchstes Augenmerk richten müssen. Dieses aber ergibt sich aus der angemessenen Wahl der Verhältnisse der Bauglieder, *proportio*, welche die Griechen mit *analogia* zu bezeichnen pflegen. Unter Proportion begreift man aber die ästhetisch zusammenstimmende Durchbildung, *commo-  
dlatio*, der einzelnen Teile der, wie ihrer gesamten formalen Erscheinung, aus welcher Verbindung die Wesensidee des künstlerischen Ebenmaßes, der *Symmetria*, sich ergibt. In diesem Sinne kann kein Tempelbau ohne peinliche Beachtung der Gesetze der Symmetrie und Proportionalität eine stilistisch vollendete Gestaltung erreichen, wenn nicht, wie solches ähnlich bei einem körperlich normal gebauten Menschen der Fall ist, ein allseit richtiges Ebenmaß in seinen Gliederungen ausgeprägt erscheint.“<sup>7</sup>



Die Figur A bezieht sich auf eine männliche Gestalt von 180 cm Körperhöhe. Die Nebenfiguren B und C sind in zweifacher Größe der Figur A gezeichnet. Bei der Figur C sind auch die Detailmaße Zoll und Zentimeter eingetragen. Es bedeuten: D Daumen (pollex = 1/10), G Gesichtshöhe (facies = 1/10), H Kopfhöhe (caput = 1/8), F Fußlänge (pes = 1/6), B Brustweite (pectus = 1/4) bezogen auf die Körperhöhe.

Abb. 3: Proportions-Kanon des Vitruv

Und dann setzt Vitruv zu einer äußerst detaillierten Analyse der Proportionen der menschlichen Gestalt an, wobei er natürlich stillschweigend das Schönheits-Ideal seiner eigenen Zeit, also den normal gebildeten erwachsenen Mann als Maßstab voraussetzt:

„Die Natur hat aber den menschlichen Körper in der Gestalt erschaffen, daß das Angesicht vom Kinne bis zum Rande der oberen Stirnwölbung und dem unteren Haaransatz den zehnten Teil der Körperlänge beträgt, welcher Ausdehnung auch die Größe der Hand vom Gelenke bis zur Spitze des Mittelfingers entspricht. Das Haupt vom Kinne bis zum oberen Scheitel mißt dessen achten Teil, ebensoviel zeigt die Entfernung vom unteren bis zum Kinne hin gerechnet; von dem oberen Brustbein bis zu dem Anfange des Haaransatzes beträgt der Abstand ein Sechstel, von der mittleren Brusthöhle bis zum obersten Scheitel den vierten Teil der Körpergröße. (...)

Der Fuß kommt dem sechsten, der Vorderarm nebst Hand, sowie die Brustweite dem vierten Teile der Körperhöhe gleich. Auch die übrigen Gliedmaßen stehen in einem bestimmten Grö-

ßenverhältnisse zu der ganzen Gestalt, das die berühmten alten Maler wie Bildhauer genau befolgten und sich auf diesem Wege unsterblichen Ruhm erwarben.“<sup>8</sup>

In dieser Art geht es dann seitenlang weiter in der Auflistung körperlicher Proportionen, bis er schließlich zur Zahl 10 als der „idealen Zahl“ gelangt, die aber ebenfalls aus der Zahl der Finger und Zehen abgeleitet ist, sodaß auch für das Zahlensystem letztlich der Mensch als das Maß aller Dinge erscheint. Und zur Veranschaulichung all dieser Proportions-Verhältnisse hat Vitruv seinem Werk auch noch eine Illustration beigelegt, die dann unter den Künstlern der Renaissance-Zeit von Leonardo da Vinci und Leone Battista Alberti bis zu Michelangelo und Albrecht Dürer begeistert aufgegriffen und immer wieder variiert worden ist.<sup>9</sup>

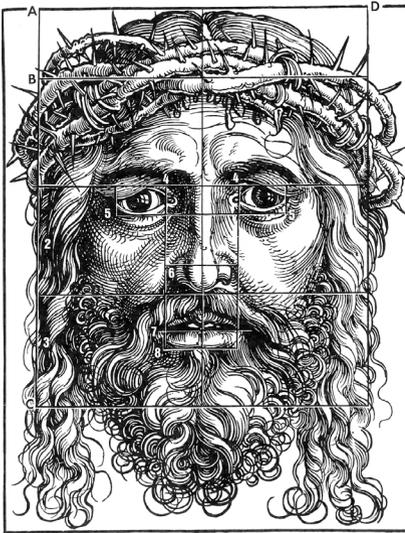


Abb. 4: Konstruierter Christuskopf von 1511 aus dem Kreis der Dürer-Schüler

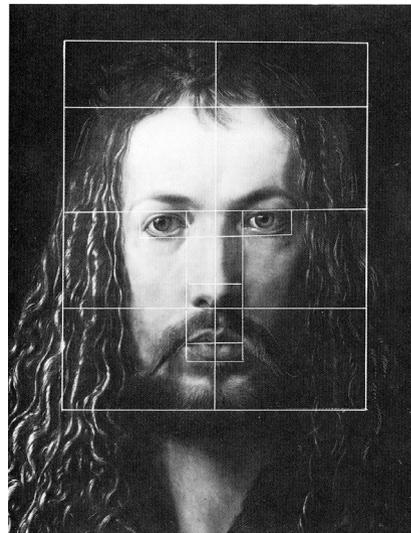


Abb. 5: Dürers Selbstporträt von 1500

Doch darauf müssen wir nicht weiter eingehen, weil all diese Überlegungen von da Vinci, Alberti und Dürer die Maße und Proportionen des Menschen selbst betreffen, nicht aber der Frage nachgehen, ob und wenn ja diese Maße wiederum als Maß für bestimmte andere oder gar alle Dinge dienen sollen. Und auch darauf müssen wir nicht eingehen, nach welchen mathematischen Kriterien z.B. Dürer auf seinen Bildern Köpfe und ganze Gestalten konstruierte<sup>10</sup>, z.B. das berühmte Selbstbildnis von 1500, das den Betrachter so intensiv fixiert, weil auch hier wieder ein abstraktes Mess- und Proportions-Prinzip auf den Menschen übertragen worden ist und nicht umgekehrt der Mensch als Maß für anderes gedient hat.

## 1.2

### Das eigenleibliche Spüren als Orientierungs-Kriterium

Nicht weniger selbstverständlich ist das Bestreben bei der Anfertigung von Werkzeugen aller Art, den Griff des jeweiligen Werkzeugs so zu gestalten, daß er sich optimal in die Hand schmiegt, weil man nur dann das Werkzeug sicher und effektiv handhaben kann, denn wer je intensiv handwerklich gearbeitet hat (ich weiß, wovon ich rede), wird wissen, daß jedes Werkzeug so beschaffen sein muß, daß es problemlos zu einem Quasi-Organ des eigenen Körpers werden kann, oder mit Hermann Schmitz gesprochen, daß es beim Gebrauch funktional „eingeleibt werden kann“<sup>1</sup> bzw. mit Herder gesprochen, daß es „in uns übergehen“<sup>2</sup> und eine funktionale Einheit mit uns bilden kann. Und weil man diese Erfahrungen immer schon ernstgenommen hat, hat man auch allmählich gemerkt, daß Hämmer und Äxte für den ‚harten Schlag‘, um eine optimale Wirkung zu entfalten, so lang sein sollten wie ein ganzer Arm, Hämmer und Beile für den ‚weichen Schlag‘ aber nur so lang wie ein Unterarm.

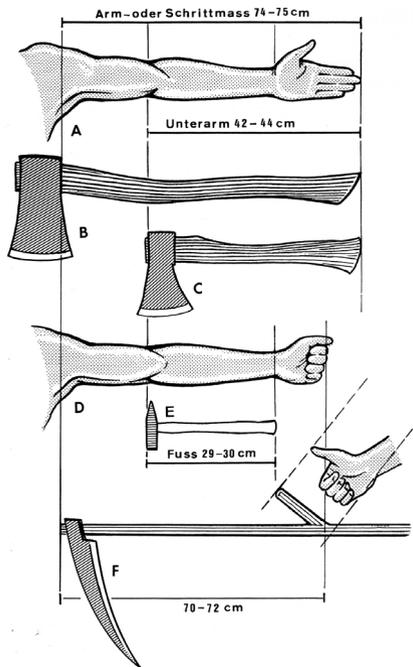


Abb. 6: Körpergerecht geformtes Werkzeug

Die Forderung, der Mensch müsse das Maß all der Dinge sein, mit denen er tagtäglich umgeht, gilt aber nicht nur für seine Werkzeuge, sondern auch für die Materialien, die er als Werkstücke verwendet. So ist es natürlich ganz naheliegend, daß z.B. die Backsteine, die man beim Mauern verwendet, nicht breiter sein dürfen als eine Spanne, damit man sie optimal allein mit einer Hand halten und genau setzen kann.

Der Ausdruck „Einleibung“ mag auf den ersten Blick etwas seltsam und geheimnisvoll klingen, ist es aber gar nicht, weil jeder dies durch eigene Erfahrungen überprüfen kann und bestätigen wird. Wenn man z.B. schreibt, so spürt man an der Spitze des Füllfederhalters genau, wie glatt oder rauh das Papier ist, über das sie da gleitet, und beim Drechseln spürt man ebenso genau, wie hart, wie faserig oder spröde das Werkstück ist, das man da bearbeitet; und all das spürt man so, als habe man im Werkzeug selbst Nerven, als sei das Werkzeug nicht nur ein eigener Körper, sondern zugleich auch ein Teil unseres *eigenen* Körpers und unserer *eigenen* Leiblichkeit, durch die man diese eigenleiblichen Beirungen spüren kann. Und wenn man mit einer Schaufel arbeitet, deren Blatt wackelt, weil sie schlecht geschäftet ist, hat man den Eindruck, dieses Werkzeug würde sich wie ein störrisches Pferd dagegen wehren, von uns gegängelt zu werden, und man selbst fühlt sich durch diese Beirung so unwohl, als hätte man selbst einen körperlichen Defekt oder als wolle uns ein Körperteil nicht mehr gehorchen, ganz so wie wenn uns z.B. ein Bein ‚eingeschlafen‘ ist, weil wir unbequem gesessen haben.

Die gleiche Erfahrung, wie fatal sich ein Werkzeug sperren kann, wird man machen, wenn man als Rechtshänder einen Nagel in die Wand schlagen will und dabei nicht wie üblich, den Nagel mit der linken und den Hammer in der rechten Hand hält, sondern umgekehrt, und das wird dann in den meisten Fällen eine recht schmerzhaft Erfahrung sein.

All diese Beispiele illustrieren, was Hermann Schmitz unter „Einleibung“ versteht, genauer: unter Einleibung unbelebter Objekte. Möglich ist diese Einleibung aber nur, weil Leiblichkeit im Gegensatz zum rundum geschlossenen Körper offene Grenzen hat, die das Andocken und Einklinken fremder körperlicher Objekte in das dynamische Feld der eigenen Leiblichkeit ermöglicht und damit zugleich auch den Gebrauch von Werkzeugen und sonstiger funktionaler Prothesen möglich macht. Und natürlich ist bei alledem der leibhaftige Mensch das Maß all dieser Dinge.

Aber auch lebendige Objekte, also fremde Leiber, können in die Dynamik der eigenen Leiblichkeit integriert werden, weshalb man im Fachjargon der Reiter sagt, ein schlechter Reiter sitze *auf* dem Pferd, ein guter hingegen *im* Pferd, womit gemeint ist, daß Roß und Reiter eine dynamisch-harmonische funktionale Einheit, also gleichsam einen Gesamtleib bilden, und sich dann beide so bewegen, als seien sie die Glieder dieses einen und einzigen Wesens, das auf diese Weise synergetisch leibt-und-

lebt. Dies setzt allerdings voraus, daß auch das Pferd bereit ist, bei diesem dynamisch-harmonischen Spiel mitzumachen. Spielt es aber nicht mit wie beim Rodeo, sitzt auch der beste Reiter immer nur *auf* dem Pferd und oft genug auch nicht sehr lang und sonderlich elegant schon gar nicht.

Dieses eigenleibliche Spüren spielt aber auch bei jeder Art von räumlicher Orientierung eine zentrale Rolle, wie man in dem kleinen Aufsatz von Kant WAS HEIßT: SICH IM DENKEN ORIENTIEREN?<sup>3</sup> nachlesen kann, in dem Kant zunächst auf die Frage eingeht, wie man sich generell räumlich orientiert, und dann erst zur Antwort auf seine Titelfrage übergeht, und da argumentiert Kant auf eine ganz überraschende Art und Weise, wenn er schreibt:

„Sich *orientieren* heißt in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Himmelsrichtung (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen, namentlich den *Aufgang* zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiß, daß es die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen *Subjekt*, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein *Gefühl*: weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen (...) würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen (...) sollte. Also orientiere ich mich geographisch bei allen objektiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjektiven Unterscheidungsgrund.“<sup>4</sup>

Und dann erweitert Kant dieses Verfahren, objektive Daten durch subjektive Erfahrungen zu stützen und zu verifizieren, Schritt für Schritt immer weiter, bis er schließlich bei der Erkenntnis angelangt ist:

„Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie so gar [*so ganz und gar, LPr*] unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.“<sup>5</sup>

Der entscheidende Kunstgriff bei dieser Argumentation besteht also darin, daß Kant auf das eigenleibliche Spüren der funktionalen Asymmetrie von rechter und linker Hand<sup>6</sup> – er nennt es „Gefühl“ – gleichsam als Rückversicherung zurückgreift, um objektive Anschauungs-Befunde überhaupt erst verwerten zu können, und damit klarstellt, daß derartige objektive Befunde prinzipiell immer mit dem jeweiligen eigenleiblichen Spüren verbunden werden müssen.

Oder anders formuliert: Um sich in dieser Welt zurechtzufinden, sei es beim Gebrauch von Geräten aller Art oder bei jeder Art von Orientierung, muß all dies immer an Strukturen rückgebunden werden, die durch unsere eigene Leiblichkeit strikt vorgegeben sind. Oder wieder anders formuliert: Wenn der Mensch als das Maß aller Dinge verstanden werden

soll, dann ist das Maß aller Dinge für ihn selbst wiederum seine eigene Leiblichkeit und deren Struktur, und dabei ist die funktionale Asymmetrie von rechts und links nur ein Fall neben vielen anderen, auf die wir im Verlauf dieser Studie noch stoßen werden.

### 1.3

## Ausblick auf die Rezeption des Protagoras-Programms

Wie unterschiedlich die Bewertung des Protagoras-Programms in seiner Rezeptionsgeschichte sein kann und wie entschieden diese Ablehnung, wie entschieden aber auch die Zustimmung dazu sein kann, sieht man, wenn man z.B. den Beitrag des katholischen Philosophen Gerhard Zecha mit dem des marxistischen Altphilologen Reimar Müller vergleicht, weil für Gerhard Zecha das Protagoras-Programm als Paradebeispiel für eine anthropozentrische Sicht der Welt gilt, durch das die für ihn die vorgegebene „Einheit von Gott, Natur und Mensch“<sup>1</sup> gestört und sogar zerstört wird, denn:

„Nicht mehr das Göttliche ist das Maß, an dem der Mensch gemessen wird, sondern das Göttliche wird nun an dem Maß Mensch gemessen.“<sup>2</sup>

Und deshalb ist für ihn das Protagoras-Programm schon durch Platons Theaitet-Dialog eindeutig und endgültig widerlegt, weil auch er mit Platon den Glauben teilt,

„dass der Mensch die Normen für Sitte und Recht nur mit göttlicher Hilfe erkennen und auch entsprechend handeln kann. Wenn er sich davon abwendet, dann ist das Resultat der ethische Relativismus bzw. der ethische Subjektivismus, die vollständige Menschenzuwendung.“<sup>3</sup>

Und das heißt, übersetzt in die Sprache des Kirchenvaters Augustinus, dann dominiert nur noch das sündhafte *experimentum medietatis*, der Versuch des Menschen, sich selbst zur Mitte seiner Welt zu erheben und diese mit seinem Maß zu messen.

Die genau konträre Haltung nimmt der Marxist Reimar Müller ein, der die Einleitung des von ihm herausgegebenen Sammelwerks über das Protagoras-Programm mit den Sätzen beginnt:

„Der Mensch ist das Maß aller Dinge‘ – in diesem Satz des Protagoras, des bedeutendsten Vertreters der sophistischen Aufklärung, konzentrieren sich in prägnanter Weise die Züge einer humanistischen Weltanschauung, die sich in der Zeit der Blüte der antiken

Polis in einem langen Prozeß geistigen Ringens, der Auseinandersetzung mit den überkommenen Denkformen des mythisch-religiösen Weltbildes und überholten Wertbegriffen herausgebildet haben. In Perioden rückschlägiger Entwicklung – in der Antike und später – in Frage gestellt, übten diese humanistischen Ideale eine starke Wirkung auf Epochen aus, die für den Kampf um den gesellschaftlichen Fortschritt und die Emanzipation des Menschen entscheidende Bedeutung hatten.

Anknüpfend an antike Vorbilder entwickelten bedeutende Vertreter des aufsteigenden Bürgertums in Renaissance, Aufklärung und Klassik Konzeptionen, die vom Glauben an Würde und Wert des Menschen, an die zunehmende Entfaltung seiner schöpferischen Kräfte und die Vervollkommnung der Formen menschlichen Zusammenlebens bestimmt waren. Im realen sozialistischen Humanismus ist das progressive Erbe der Antike aufgehoben. Es für unsere Gesellschaft zu erschließen und der Formung ihres Geschichtsbewußtseins nutzbar zu machen, soll der vorliegende Band über das griechische Menschenbild des 5. und 4. Jahrhunderts v.u.Z. beitragen.“<sup>4</sup>

Mit diesen beiden Zitaten müßte deutlich geworden sein, daß die Rezeptions-Geschichte des Protagoras-Programms auf zwei Wegen stattfand, deren Vertreter sich von Anfang an spinnefeind waren, weil auf der einen Seite die Aufklärer aller Zeiten und Epochen standen, auf der anderen Seite aber die Frommen, angeführt in der Antike von Platon und später in christlichen Zeitläuften vom Kirchenvater Aurelius Augustinus.

Einig waren sich beide Parteien jedoch immer darin, daß das Protagoras-Programm als ein Ganzes gesehen werden muß, daß also der Satz über die problematische Existenz der Götter und der Homo-mensura-Satz strikt zusammen gehören und daß das Protagoras-Programm deshalb nicht allein deskriptiv, sondern immer auch entschieden *normativ* verstanden werden muß.

Und hier tauchte bei der Partei, die das Protagoras-Programm positiv aufnehmen und in gesellschaftliche Praxis umsetzen wollte, ein Problem auf, auf das wir schon bei Vitruv gestoßen sind, das Problem nämlich, daß man den Menschen, der das Maß aller Dinge sein soll, irgendwie doch etwas genauer bestimmen muß, und so stellte sich alsbald die Frage: Soll dieser Mensch-als-Maß ein bestimmter namentlich benennbarer einzelner Mensch von besonderen Verdiensten sein? Oder soll es ein bestimmter vorbildlicher Typus wie z.B. ‚der stoische Weise‘ oder ‚der christliche Heilige‘ oder ‚der edle Wilde‘ sein? Oder darf es sogar ein bestimmtes Kollektiv sein wie z.B. ‚das klassenbewußte Proletariat‘ oder ‚der dritte Stand‘ oder ein bestimmtes Volk oder gar eine bestimmte Rasse, an der bzw. an dem alles andere gemessen werden muß und dann eben auch verworfen und vernichtet werden kann.

Wir werden sehen, daß bei der Rezeption des Protagoras-Programms all diese Wege eingeschlagen worden sind und daß sich gar zu viele als Irrwege erwiesen haben, aber nicht weil das Protagoras-Programm von vornherein ein völlig verfehlerter ‚sündhafter‘ Ansatz gewesen wäre, sondern weil man dieses Programm eben nicht personalistisch mißverstehen darf, sondern nach *anthroponomen Strukturen* suchen muß, die in uns selbst vorgegeben sind und deshalb als Orientierungs-Wissen dienen können, wenn man sich auf sie besinnt.

# Kapitel 2

## Protagoras in seiner Zeit

### 2.1

#### Protagoras und sein Programm

Die Sophisten<sup>1</sup> hatten noch nie einen guten Ruf in der Geschichte der Philosophie. Wenn Faust in der Szene, in der ein Plan ausgeheckt wird, wie man sich am besten der Marthe Schwerdtlein als Kupplerin bedienen könnte, um Gretchen zu verführen, zu Mephisto sagt: „Du bist und bleibst ein Lügner, ein Sophiste“<sup>2</sup>, so bringt er diese Rezeptionsgeschichte der Sophistik mit diesem einen Satz gleichsam auf den Punkt, auch wenn er damit das Prinzip der sophistischen Eristik, „der schwächeren Sache zum Siege zu verhelfen“<sup>3</sup>, also recht zu behalten, auch wenn man nicht recht hat, allzu polemisch verkürzt. Wie man sich diese Kunst des erfolgreichen Streitens aus der schwächeren Position heraus vorzustellen hat, läßt sich in Schopenhauers kleiner Abhandlung DIE KUNST, RECHT ZU BEHALTEN<sup>4</sup> nachlesen, in der man eine ganze Fülle von rabulistischen Argumentations-Möglichkeiten aus dem Geiste der Sophistik findet und mit großem Vergnügen durchstudieren kann.

Man sollte aber nicht verkennen, daß es nur der Blick der ‚bürgerlichen‘ Philosophie auf die Sophisten ist, und hier auch wieder nur der Blick ihrer sehr konservativen Vertreter, der dieses schiefe Bild der Sophistik geschaffen hat, wohingegen z.B. in dem dezidiert marxistisch ausgerichteten Sammelband DER MENSCH ALS MAß DER DINGE<sup>5</sup>, der 1976 in der DDR erschien, die Sophisten und insbesondere Protagoras mit Recht als entschiedene Vertreter der griechischen Aufklärung<sup>6</sup> gefeiert werden.

Der historische Hintergrund dieses verzerrten Blicks auf die Sophistik, der wesentlich durch Platons Haß auf die Sophisten geprägt worden ist, in denen er nur eine ‚Gefahr von unten‘ sehen konnte, die auch ihn selbst bedrohte, indem sie alle hellen Köpfe noch weiter aufzuhellen suchte, besteht darin, daß die Sophistik sich als ‚Lehrer für alles‘ anboten, insbesondere aber als Lehrer für Rhetorik, und in Athen auch einen entsprechenden Bedarf vorfanden, weil durch die Demokratie die Notwendigkeit öffentlicher Auftritte, bei denen man in Wahlkämpfen um Ämter aller Art rhetorisch zu glänzen hatte, überhaupt erst entstanden war. Und so hatte eben jeder Vollbürger von Athen die Möglichkeit, ein öffentliches Amt zu erringen, wenn er sich in der Öffentlichkeit entsprechend zu präsentieren wußte.

Natürlich boten die Sophisten ihre Dienste nicht umsonst an, sondern waren nicht allzu schüchtern, auch die entsprechenden Honorare zu verlangen, und hier scheint Protagoras weitaus am meisten an Honoraren gefordert und auch bekommen zu haben, was ihm bei den alten Oligarchen- und Adelsgeschlechtern Attikas, zu denen sich ja auch Platon zählte, wohl eine gehörige Portion an Mißgunst eingebracht haben muß. In Platons Dialogen über Protagoras und die anderen Sophisten kann man dies ja ausführlich nachlesen<sup>7</sup>, und diese Verachtung des sophistischen Gewerbes gründete sich bei Platon wesentlich darauf, daß die Sophisten jedwedes Wissen als eine käufliche Ware anboten wie jeder beliebige Krämer sein Gemüse und es ihnen prinzipiell egal war, wer ihr Kunde war, sofern er denn ihre Dienste auch korrekt bezahlte.

Der ideologische Hintergrund dieses scheelen Blicks von oben auf die Sophistik dürfte darin liegen, daß die Sophisten, die soziologisch gesehen alle aus der Unterschicht stammten und sich alle als Aufklärer verstanden, naturgemäß einen durchaus kritischen Blick auf die alterhabene Oberschicht kultivierten, der immer zugleich auch ein ebenso kritischer Blick auf die olympische Götterwelt war, wie sie sich in den homerischen Epen darstellte, sodaß sich ihr Impuls zur Aufklärung immer zugleich gegen beide richtete, gegen die olympischen Götter wie gegen die Aristokraten Attikas in all ihrer Selbstherrlichkeit und ihrer Willkürherrschaft.

Ein Blick in die paar überlieferten Fragmente des Xenophanes zeigt denn auch, mit welcher wilder Häme hier der altgriechischen Götterwelt, wie sie von Homer und Hesiod präsentiert worden war, der Prozeß gemacht wurde. So heißt es z.B. im 11. Fragment des Xenophanes in der Übersetzung von Nestle:

Alles haben Homer und Hesiod auf die Götter geschoben,  
Was bei den Menschen wird als Schimpf und Schande betrachtet:  
Diebstahl und Ehebruch auch und gegenseitige Täuschung.<sup>8</sup>

Und das heißt doch wohl: Die Götter mögen ja vielleicht unsterblich sein, aber als Vorbilder taugen sie nicht, weil sie letztlich auch nicht besser sind als wir Menschen. Aber mit dieser moralischen Kritik wollte Xenophanes sich nicht begnügen, sondern fügte ihr sogleich noch eine viel fundamentalere an, die sofort an die Substanz des Götterglaubens im ganzen ging, denn im Fragment 14 heißt es:

Aber die Sterblichen glauben, die Götter würden geboren  
Und hätten Gestalt und Tracht und Sprache gleich ihnen.<sup>9</sup>

Wer sich in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts ein bißchen auskennt, spitzt hier natürlich sofort die Ohren, weil ihn solche Sätze sofort an Feuerbachs Religions-Kritik erinnern, die den biblischen Schöpfungsbericht rabiat kontert und die These aufstellt, nicht Gott habe den Menschen nach seinem eigenen Bild geschaffen, sondern der Mensch habe

sich Götter nach seinem eigenen Bild geschaffen, und deshalb lautet Wilhelm Nestles Kommentar auch dementsprechend:

„Mit diesen wenigen Worten ist die ganze Theogonie Hesiods und der gesamte Götterapparat des homerischen Epos abgetan. Xenophanes stellt sich nun aber die weitere Frage: wie sind die Menschen zu diesen falschen Göttervorstellungen gekommen? Und er beantwortet sie ebenso genial wie einfach: sie haben sie nach sich selbst gebildet. Nicht die Menschen sind die Schöpfung der Götter, sondern die Götter sind die Schöpfung der Menschen. Das lehrt den belesenen und vielgereisten Mann allein schon ein Blick auf die Verschiedenheit der Göttervorstellungen, die der Verschiedenheit der Völker entsprachen:

Schwarz, stumpfnasig; so stellt die Götter sich vor der Äthiope;  
Aber blauäugig und blond malt sich der Thraker die seinen.

Und – so fügt er spöttisch hinzu:

Hätten die Rinder und Rösser und Löwen Hände wie Menschen,  
Könnten sie malen wie diese und Werke der Kunst sich erschaffen,  
Alsdann malten die Rosse gleich Rossen, gleich Rindern die Rinder  
Auch die Bilder der Götter, und je nach dem eigenen Aussehen  
Würden die leibliche Form sie der Götter gestalten.<sup>10</sup>

Und dann zieht Xenophanes auch noch ein erkenntnistheoretisches Fazit aus dieser Götter-Kritik, die jeden aufhorchen läßt, der Kants erste KRITIK ganz durchgelesen hat und dabei auf das Kapitel VOM MEINEN, WISSEN UND GLAUBEN<sup>11</sup> gestoßen ist, in dem Kant eine Art Bilanz des ganzen Buches für jedermann zieht, indem er drei fundamentale Möglichkeiten der Stellungnahme aufzeigt, insbesondere aber auf die Möglichkeit „problematischer Urteile“ hinweist, also auf Behauptungen, die man weder beweisen noch widerlegen, sehr wohl aber glauben kann. Denn das Fragment 34 von Xenophanes liest sich wie die Vorwegnahme von Kants Entdeckung der „problematischen Urteile“, wenn es da heißt:

Niemals lebte ein Mensch, noch wird ein solcher je leben,  
Der von den Göttern und allem, wovon ich rede, Gewisses  
Wüßte; und spräche sogar das Vollkommenste jemand darüber,  
Weiß er es selbst doch nicht; nur Schein ist alles und Meinung.<sup>12</sup>

Die Position des Xenophanes den Göttern gegenüber ist also nicht atheistisch, weil er dann die Existenz von Göttern leugnen würde, sondern skeptisch-agnostisch, weil er sich mit der Feststellung begnügt, daß alles Reden über Götter nur in „problematischen Urteilen“ geschehen kann, und so richtet sich sein Spott letztlich auch nicht gegen die Götter selbst, sondern nur gegen all die, die sich solche Götter erfinden und dann an sie glauben.

Mit dieser fundamentalen Kritik an der Götter-Gläubigkeit seiner Zeitgenossen hatte Xenophanes (570–480) einen fundamentalen Tabubruch vollzogen und Denk-Möglichkeiten eröffnet, die vor ihm noch niemand zu denken gewagt hatte, die sich nun aber anboten, aufgegriffen

und entschlossen fortgeführt zu werden, und das geschah denn auch, wenn auch erst ein Menschenalter später durch Protagoras (481–411) und in einer grundsätzlich anderen, weil durch den Peloponnesischen Krieg völlig verhetzten geistigen Atmosphäre.

Über Protagoras selbst wissen wir nicht sehr viel, außer daß er aus der Hafenstadt Abdera stammte, die im äußersten Nordosten Griechenlands liegt und damals genau wie Athen von den Demokraten regiert wurde, einem Bündnis aus Händlern, Handwerkern, Seeleuten und Hafentarbeitern, das sich, genau wie in Athen, gegen das Bündnis der altaristokratischen Großgrundbesitzer richtete und mit diesem um die Macht im Stadtstaat kämpfte. Und da der „Hafentarbeiter und Philosoph Protagoras“, wie Emsbach ihn nennt<sup>13</sup>, sich sehr dezidiert als Teil dieser demokratischen Bewegung verstanden haben dürfte, wurde er auch von eben diesem Bündnis in den Jahren um 450 dazu auserwählt, Abdera als Gesandter in Athen zu vertreten, wo er sofort eine stadtbekanntere Persönlichkeit war, in den höchsten Kreisen um Perikles und Euripides verkehrte und dementsprechend hohe Honorare für seine Lektionen verlangte und diese auch zugestanden bekam.

Natürlich stieß er auch in Athen auf die gleichen ideologischen Gegner wie in Abdera, also auf die konservativen Frommen, wie z.B. Sophokles, und die Vertreter der altadligen Großgrundbesitzer, wie z.B. Pythodoros, der ihn denn im Jahr 411 auch wegen Religionsfrevel anklagte. Auf diesen Asebie-Prozeß<sup>14</sup> wollte Protagoras sich aber gar nicht erst einlassen, weil man in Athen nach dem Debakel des Feldzugs gegen Sizilien überall nach Schuldigen suchte, die den Zorn der Götter auf Athen verursacht haben könnten, sondern floh aus Athen in Richtung Sizilien, soll aber, wie es heißt, auf dieser Flucht Schiffbruch erlitten haben und ertrunken sein. Also hatten sich die Götter in den Augen aller Frommen letztlich doch an ihm gerächt und als Warnung an alle Agnostiker ein Exempel an ihm statuiert.

Von den Werken, die Protagoras verfaßt haben soll, ist fast nichts erhalten außer ein paar Sätzen und einigen Titeln, die bei Diogenes Laertius aufgelistet sind und in etwa verraten, wie groß die Bandbreite seines Lehrangebots gewesen sein muß. Die überlieferten Titel lauten:

„Eristische Technik, Vom Ringkampf, Von den Wissenschaften, Vom Staate, Vom Ehrgeiz, Von den Tugenden, Vom Urzustande, Von den Dingen im Hades, Von den verfehlten Handlungen der Menschen, Vorschriften, Rechtsstreit über Bezahlung, Widerstreitsfragen – zwei Bücher.“<sup>15</sup>

Aber Helga Scholten fügt sogleich hinzu:

„Auch bei dieser Liste handelt es sich lediglich um ein Fragment – sie ist nicht vollständig. So sind etwa seine Studien *Über die Götter* und *Über die Wahrheit* zusätzlich zu nennen.“<sup>16</sup>

Und gerade aus diesen beiden Werken dürften auch die beiden Sätze stammen, die Protagoras berühmt und berüchtigt gemacht haben, weil man in ihnen nicht nur den innersten Kern seines eigenen Denkwerks gesehen hat, sondern den der Sophistik allgemein. Der zentrale Satz aus der Wahrheits-Abhandlung, für den sich die Bezeichnung ‚Homo-mensura-Satz‘ eingebürgert hat, lautet:

„Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind.“<sup>17</sup>

Und der zentrale Satz aus der theologischen Abhandlung lautet:

„Über die Götter habe ich keine Möglichkeiten zu wissen (festzustellen?), weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch welche Gestalt sie haben; denn vieles gibt es, was das Wissen (Feststellen?) hindert: die Nichtwahrnehmbarkeit, und daß das Leben des Menschen kurz ist.“<sup>18</sup>

In der Übersetzung von Wilhelm Capelle liest sich das etwas glatter, denn diese lautet:

„Von den Göttern vermag ich nichts festzustellen, weder daß es sie gibt, noch, daß es sie nicht gibt, noch, was für eine Gestalt sie haben; denn vieles hindert ein Wissen hierüber: Die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.“<sup>19</sup>

Gehen wir zunächst auf den Satz über die Götter ein! Protagoras argumentiert hier ganz offensichtlich in den Spuren von Xenophanes, vermeidet zwar dessen spöttischen Unterton, ist sich aber mit ihm darin einig, daß alles Reden über Götter nur in „problematischen Urteilen“ geschehen kann, weshalb es sich empfiehlt, von ihnen lieber gar nicht zu reden. Das aber heißt, daß nicht nur die Götter selbst, sondern auch die Funktionäre ihres Kultes als Partner und erst recht als normative Instanz im Rahmen von Beratungen aller Art ignoriert werden können.

Wer als neue Instanz an ihre Stelle treten sollte, geht aus dem Homo-mensura-Satz des Protagoras hervor, der in Platons Dialog THEAITETOS von Sokrates zitiert wird und schlicht besagt, „*der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden wie sie sind, der nichtseienden wie sie nicht sind.*“<sup>20</sup>

Und an einer späteren Stelle im selben Dialog präzisiert Sokrates den Homo-mensura-Satz noch etwas weiter, wenn er betont, daß „ein jeder von uns das Maß dessen sei, was ist und was nicht, daß aber dennoch der eine unendlich viel besser sei als der andere, eben deshalb, weil dem einen *dieses* ist und erscheint, dem anderen etwas *anderes*.“<sup>21</sup>

Mit dem Hinweis darauf, daß prinzipiell jeder Mensch das Maß zur Beurteilung aller Dinge sein könne, ist aber noch nicht geklärt, was hier in diesem Kontext unter dem Wortfeld „Maß/Maßstab“ selbst zu verstehen

sei und genauso wenig, was mit dem Ausdruck „alle Dinge“ gemeint sein könnte.

Da man den Ausdruck „alle Dinge“ (*panta chremata*) auch durch das schlichte Wort „alles“ ersetzen könnte, merkt man sofort, daß dies ja wohl nicht gemeint sein kann, denn in dem hier anstehenden Kontext kann es doch nur um all das gehen, was *für uns selbst* irgendwie wichtig ist, also „was den Menschen betrifft, wozu er in Beziehung steht und was für ihn der Fall ist.“<sup>22</sup> Wilhelm Nestle spinnt diesen Gedanken noch etwas weiter, indem er zu bedenken gibt,

„daß die *chremata* im Satz des Protagoras keine konkreten Dinge sind, sondern Prädikate, die man den Dingen auf Grund von Vorstellungen und Empfindungen zuschreibt. Wie sollte denn auch der Mensch ein ‚Maß‘ oder genauer ‚Maßstab‘ dafür sein, daß Steine, Bäume, Tiere, usw. *existieren*? Ein Maßstab hat nur da einen Sinn, wo etwas Vorhandenes gemessen oder gewertet werden kann. Der Satz (...) enthält also kein Existentialurteil, sondern ein Urteil über das Vorhandensein von Eigenschaften und Werten der als existierend und in Erscheinung tretend vorausgesetzten Dinge, d.h. der sinnlichen und ethischen *Qualitäten*. (...) Und so wäre der Satz des Protagoras zu übersetzen:

*„Aller Geltungen (Qualitäten) Maß ist der Mensch, derer die bestehen, dafür daß sie bestehen, und derer die nicht bestehen, daß sie nicht bestehen.“*<sup>23</sup>

Wenn man diese überzeugende Argumentation noch etwas weiter fortspinnt und das griechische Wort *metron* im übertragenen Sinn mit dem Wortfeld „Norm/Orientierungs-Wissen“ oder mit dem Wortfeld „Wertmaßstab/Wertkriterium“ wiedergibt, dann klärt sich auch der zweite Teil des Satzes etwas auf, weil es dann nicht mehr um die *Existenz* dieser *chremata* geht, sondern um ihre *Geltung*, und dann ließe sich der Homomensura-Satz auch etwas freier so wiedergeben, daß er nun kurz und bündig lauten könnte:

Der Mensch selbst bestimmt in allem, was für ihn existentiell von Bedeutung ist, ob es für ihn gilt bzw. ob es für ihn nicht gilt.

Oder noch kürzer:

Der Mensch selbst bestimmt die Normen, an denen er sein eigenes Verhalten orientiert.

In diesem Sinne versteht auch der marxistische Altphilologe Reimar Müller den Satz des Protagoras, wenn er ihn operationalistisch interpretiert und deshalb unter Berufung auf Nestle schreibt:

„Es ist ein großes Verdienst des wohl bedeutendsten Erforschers der Sophistik, Wilhelm Nestle, für die Erfassung eines wesentlichen Aspektes dieses Satzes den Weg gewiesen zu haben. Sehr wichtig ist die richtige Interpretation des Wortes *chrema*, das wir

unzulänglich mit ‚Ding‘ übersetzen. Ein *chrema* ist für Protagoras nicht ein Ding schlechthin, sondern (...) ein Ding, dessen sich jemand bedient, das er sich durch Tätigkeit zu eigen macht. Die Dinge der vom Menschen umgeformten Welt sind es, auf die sich jener Satz bezieht. Indem der Mensch sie sich durch Gebrauch aneignet, wird er auch zu ihrem ‚Maß‘. Als *chrema* ist das Ding nicht absolut gesehen, sondern in seinem Bezug auf jenen, für den es eine funktionale Bedeutung hat: Es ist in seiner *Geltung* für ihn gesehen.“<sup>24</sup>

Man kann den Homo-mensura-Satz also auch ganz einfach interpretieren, wenn man die Wendung „alle Dinge“ so versteht, daß damit all die Dinge gemeint sind, die wir im tagtäglichen Leben handhaben, und so versteht es sich eben von selbst, daß z.B. der Griff eines Messers sich optimal in die Hand schmiegen muß, daß der Krückstock genau das Maß haben muß, damit er beim Gehen auch wirklich als Stütze dienen kann und daß z.B. ein Backstein nicht breiter sein darf als eine Spanne, damit man ihn beim Mauern bequem und sicher in einer Hand halten kann. Und außerdem liegt es nahe, aus der Schrittlänge Maßeinheiten abzuleiten und damit Wegstrecken zu messen.

Damit dürfte klar sein, daß der Homo-mensura-Satz eigentlich nur *normativ* und *nicht deskriptiv* gemeint sein kann, denn wenn von einem Maß die Rede ist, dann stellt man normalerweise nicht einfach fest, daß es dieses Maß gibt, sondern setzt voraus, daß es auch *gilt* und man sich danach richten sollte, weil es ja genau zu diesem Zweck gesetzt worden ist.

Außerdem müßte klar sein, daß es sich bei diesem Wissen nicht allein um ein technisches Wissen handeln kann, sondern um ein generelles leitendes *Orientierungs-Wissen*, also um eine Art von Verhaltens-Kompaß für das Projekt aus Selbstsorge, Selbstvergewisserung und Selbstbestimmung, und deshalb dürfen wir auch gleich hinzufügen, daß der Mensch seine Handlungs-Normen und Werte immer nach Maßgabe seiner generellen Bedürfnisse und seiner je aktuellen Begehungen bestimmen muß, denn, wie wir seit Nietzsche wissen, gilt:

„Werte legt erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! (...) Schätzen [*im Sinn von Werten, LPr.*] ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod. Durch das Schätzen erst gibt es Werte: und ohne das Schätzen wäre die Nuß des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden!“<sup>25</sup>

Gerhard Zecha hat sich in einem längeren Aufsatz mal die Mühe gemacht, die verschiedenen Interpretations-Möglichkeiten des Homo-mensura-Satzes durchzuspielen<sup>26</sup>, indem er die drei Begriffe „Mensch“, „Maß“ und „alle Dinge“ immer wieder semantisch neu besetzte und den Homo-mensura-Satz dann außerdem mal deskriptiv und mal normativ interpretierte,

und kommt dabei zu 36 Interpretations-Varianten und damit zu dem schlichten Befund:

„Der *homo-mensura*-Satz hat keinen klaren, eindeutig bestimmbareren Inhalt. Da sowohl von Protagoras als auch von Platon offen gelassen wird, wie ‚Mensch‘ oder ‚Ding‘ zu verstehen sind, kann man aus diesem Satz fast ‚alles‘ herauslesen, in ethischer Hinsicht etwa sowohl einen extremen Subjektivismus<sup>27</sup> als auch einen objektiven Realismus. Vergessen darf man dabei aber nicht, dass Protagoras als Sophist und politischer Lehrer, der gegen die damals herrschende Tradition aufgetreten ist, mit großer Wahrscheinlichkeit einen pointierten ethischen Relativismus verkündet hat.“<sup>28</sup>

Doch bei diesem Befund wird dem katholischen Philosophen Zecha sehr unbehaglich zumute, weil er fest an die vorgegebene Existenz von Werten glaubt und damit an die Tatsache,

„dass in der Natur oder in der Schöpfung eine moralische Ordnung mitgegeben ist, die von uns Menschen mithilfe unserer Anlagen und Fähigkeiten erkannt und durch entsprechende Handlungen als harmonische Lebenswirklichkeit realisiert werden kann. Ordnung und Lebenswirklichkeit sind ja untrennbar mit moralischen Werten verbunden.“<sup>29</sup>

Daß Zecha all diese Behauptungen nicht plausibel begründen, sondern sie nur als Glaubensinhalte vorstellen kann, scheint ihn aber nicht zu kümmern, sodaß er dann sofort zu einer konsequent katholischen Kulturkritik übergeht, die das Urteil des Protagoras über die problematische Existenz der Götter vom Tisch fegen soll, indem er unter Berufung auf Platon und den Kardinal Meisner<sup>30</sup> klar stellt, daß allein der Gott der Christen das Maß aller Dinge zu sein hat, weil sich sonst der heutige Mensch in allerlei Formen von Selbstentfremdung verlieren müßte. Auf diese kulturkritische Argumentation aus dem Geiste des Kirchenvaters Augustinus und dessen Warnung vor dem *experimentum medietatis* werden wir in der Rezeptionsgeschichte des *Homo-mensura*-Satzes immer wieder mal stoßen.

Im Gegensatz zum *Homo-mensura*-Satz ist der Satz über die problematische Existenz der Götter unmittelbar verständlich, wenn man seinen Kant kennt; für die Zeitgenossen des Protagoras dürfte dieser Satz aber eine echte Provokation dargestellt haben, weil er nicht nur die ganze Welt der olympischen Götter mit einem Schlag entwertete, sondern zugleich damit auch dem alten attischen Adel viel von seinem Glanz raubte, da dieser sich ja in den olympischen Göttern viele Generationen lang lustvoll und selbstherrlich gespiegelt hatte. Und deshalb ist es wohl auch kein Zufall, daß sich in Athen (und nur in Athen!) gegen Ende des Peloponnesischen Krieges zwischen 420 und 410 die Asebie-Prozesse besonders häuften, also die Prozesse gegen Philosophen, die der Gottlosigkeit angeklagt wurden, weil um diese Zeit die gesellschaftliche Struktur der atheni-

schen Polis insgesamt ins Wanken kam und steil auch auf einen innerathenischen Bürgerkrieg zusteuerte.

Die prominentesten Opfer dieser bigotten Hysterie waren die Philosophen Anaxagoras und Diagoras, die man außer Landes jagte, und Sokrates, den man sogar hingerichtet hat. Auch Protagoras wäre um ein Haar ein Opfer dieser bigotten Hysterie geworden, entzog sich aber einem Prozeß durch Flucht, und dazu schreibt Bruno Snell:

„Fast alle gerichtlichen Verfolgungen von Gottlosigkeit, über die wir aus der Antike hören, fallen in die kurze Zeit vom Anfang des peloponnesischen Krieges bis zum Ende des 5. Jahrhunderts, also in eine Spanne von dreißig Jahren und in eine Zeit, in der das eigentliche Leben der olympischen Götter schon erlischt. Diese Prozesse führt nicht die jugendliche Intoleranz einer kräftigen und selbstbewußten Religiosität, sondern die Nervosität, zu der die Verteidigung eines verlorenen Postens aufreizt. Für den Glauben der noch einheitlich frommen Zeit sagen sie nichts aus. Auch geht es nicht um eine Frage des ‚Glaubens‘ wie in christlichen Ketzerprozessen.

Abgesehen davon, daß die eigentlichen Motive viel mehr im Politischen lagen als im Religiösen (...), so war auch die religiöse Auseinandersetzung keine über den ‚Glauben‘. Die Prozesse wegen Gottlosigkeit galten nie ‚Andersgläubigen‘, d.h. Anhängern einer anderen Religion oder eines anderen Glaubens, sondern Philosophen. Diese wurden nicht verklagt, weil sie ein bestimmtes Dogma bestritten, denn ein solches kannte die griechische Religion nicht, und wir hören auch nie davon, daß etwa ein griechischer Philosoph aufgefordert worden wäre, seiner Irrlehre abzuschwören, sondern die Philosophen waren angeklagt wegen Asebie, wie das griechische Wort heißt, wegen Frevels gegen die Götter, wie wir etwa übersetzen können. Asebie, die mit dem Tode bestraft werden konnte, ist die Verletzung von etwas das heilig ist: *asebes* ist etwa wer Weihegeschenke stiehlt, wer Götterstatuen beschädigt, einen Tempel verunreinigt, Mysteriengeheimnisse verrät usw. Dergleichen konnte man freilich den Philosophen nicht vorwerfen.

In welchem Sinn man sie wegen *asebeia* verfolgte, läßt sich nur klarmachen mit Hilfe eines anderen griechischen Begriffs. Wir kennen den Wortlaut der Anklageschrift gegen Sokrates, und darin heißt es, wörtlich übersetzt: Sokrates ist ein Verbrecher, da er nicht an die Götter glaubt, an die die Stadt glaubt, sondern andre und neue Dämonen einführt. (...)

Sokrates bestritt, meinten sie, das Dasein der Götter, und durch sein Daimonion, diese sonderbare Stimme seines Inneren<sup>31</sup>, wolle er neue Götter, ‚neue Dämonen‘ einführen, die die alten ersetzen sollen. Damit wurde Sokrates also nicht als Ketzer oder als Häretiker bezeichnet, sondern als Gottesleugner.<sup>32</sup>

Nun kann man natürlich intensiv darüber streiten, was für fromme Gemüter schlimmer ist: bestimmte Götter zu verspotten, oder fremde Göt-