

Daniel Aebli
Wie modern ist die Antike?

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray ·
Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin
Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong |
Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste
| Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien |
Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski
· Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha
Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann ·
Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos ·
Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee ·
Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov ·
Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main |
Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos
Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima |
Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris |
Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana
Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg
Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto |
Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee |
Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie, Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Daniel Aebli

Wie modern ist die Antike?

Studien und Skizzen zur Altertumswissenschaft

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2012

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-729-9

JUERGEN HABERMAS
PRAECEPTORI IUVENTUTIS

Inhalt

Vorwort	9
1. Projekt eines Brückenschlags zwischen N. Himmelmann-Wildschütz und J. Habermas	13
2. Kritische Theorie, Kunst und Altertum.....	17
3. Ikonologische Analyse mehrfiguriger plastischer Gruppen klassischer Zeit	35
4. Mündigkeit und Naturversöhnung	38
5. Der epische Held. Vorbemerkungen zu Homer und seinem Publikum.....	53
A. Rezeptionsästhetischer Rahmen der Homer-Tradition in Griechenland.....	53
B. Im Epos angelegte Muster möglicher Identifikation	57
C. Objektivierbare Erwartungshorizonte.....	61
D. Darstellung des epischen Vortrags und seines Publikums im Epos selbst	63
6. Bemerkungen zum Entwicklungsbegriff in Friedrich Schlegels Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie“, besonders im Vergleich mit Winckelmann	65
7. Römer am Walensee. Versuch einer historischen Interpretation archäologischer Ausgrabungen an der Nordgrenze des Kantons Glarus.....	79
A. Die römischen Wachttürme in Zusammenhang imperialer Politik.....	82
B. Der Alpenraum und seine Eroberung in der römischen Propaganda	89
C. Der gallorömische Tempel in Hüttenbösch: ein Heiligtum des Merkur?	101
8. Die Nachahmung der Alten. Politischer und ästhetischer Klassizismus. Bemerkungen im Anschluss an Jürgen Habermas und Dolf Sternberger	112
9. Paris und Helena, Hektor und Andromache. Zum Verhältnis der Geschlechter in der „Ilias“. Aus der literarischen Geschichte der Kommunikation	132
10. Wie modern ist die Antike?	162
A. Entwicklungs- und Kulturtheorie	162
B. Kognitive Sphäre	174
C. Moralisch-praktische Sphäre	178

D. Ästhetische Sphäre.....	185
E. Stagnation der antiken Moderne.....	188
F. Ökonomische Erklärung der Stagnation. Die Sklaverei.....	189
G. Die Stabilität und das Ende der antiken Moderne	196
11. Lysistrate und Perikles. Gedanken zum historischen Hintergrund und der Aktualität der Komödie des Aristophanes	208
12. Phaidros, der Rhetorik-Schüler. Das Vorspiel des platonischen Dialogs als Zeugnis für das System der Rhetorik	226
A. Redner und Rhetorik-Schüler im „Phaidros“, „Symposion“ und „Protagoras“.....	227
B. Körperhaltungen	241
C. Das rhetorische System und das Vorspiel des „Phaidros“	250
D. Der Ablauf des Vorspiels und die „Arbeitsstadien des Redners“	254
E. Varianten des „Vortrags“ und weitere Elemente des rhetorischen Systems	276
F. Beilage: Zum mythologischen „Exkurs“.....	289
13. Zur griechischen Rhetorik.....	302
A. Ablauf und Literatur	302
B. Sokrates und die Stufen des moralischen Bewusstseins im klassischen Athen.....	308
C. Platon, Isokrates und Demosthenes gegenüber der Krise der Polis.....	316
14. Esoterisch-Exoterisch / Mündlich-Schriftlich / Privat-Öffentlich. Bemerkungen und Fragen zu: Th. A. Szlezák, <i>Abbild der lebendigen Rede.</i> <i>Was ist und was will ein platonischer Dialog?</i>	328
15. Platon, Theaitetos: Proömium. Bemerkungen und Fragen zur äußeren Disposition	331
Nachweise	333
Index.....	335

Vorwort

Die folgenden Beiträge sind nicht thematisch, sondern chronologisch nach der Zeit ihrer Entstehung geordnet. Eine thematische Gliederung wäre schwer durchzuführen, da einerseits zu wenige Beiträge genügend dazu notwendige konkrete Berührungspunkte mit anderen aufweisen, andererseits zwei Grundthemen mehr oder weniger durch alle hindurchgehen. Es sind dies, sehr allgemein formuliert, einmal die im Titel des Beitrags 10 und der ganzen Sammlung angezeigte Beziehung zwischen dem Altertum und unserer Gegenwart und dann die menschliche und gesellschaftliche Kommunikation und Interaktion innerhalb des Altertums, demnach eine diachrone und eine synchrone Dimension, die sich gegenseitig ergänzen. Diese Grundthemen sind in meiner intellektuellen Biographie begründet. Das wiederum rechtfertigt die chronologische Anordnung der Beiträge ebenso wie den in diesem Band befolgten Grundsatz, den überkommenen Wortlaut, der grundsätzlich der Erstfassung entspricht oder aber nur wenige (hier nicht eigens ausgewiesene) spätere Überarbeitungen enthält, unverändert zu übernehmen, von redaktionellen Korrekturen abgesehen, die der besseren Verständlichkeit dienen.

Aus der patriotischen Beschäftigung mit der Geschichte der Schweiz erwuchs schon früh mein Interesse für die alten Griechen. Die Brücke führte von den schweizerischen Freiheits- zu den Perserkriegen, und bis heute bleibt die Parallele zwischen der kleinräumigen, direkten und Versammlungsdemokratie – speziell in meinem Heimatkanton Glarus – und der Polis aktuell. Mein Studium (1964–1970 in Zürich, Basel und München) war mit Klassischer Archäologie als Hauptfach sowie Griechischer Philologie und Alter Geschichte als Nebenfächern ganz auf die Antike konzentriert und schloss dementsprechend mit der Dissertation über „Klassischer Zeus. Ikonologische Probleme der Darstellung von Mythen im 5. Jahrhundert v. Chr.“ (München 1971) ab. Vor- und Nebenarbeiten dazu sind die Manuskripte über „Zeus bei Aischylos“ und „Phidiasischer Zeus“, die hier aus Platzgründen weggelassen werden.

Meine intensivere Beschäftigung mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule ab 1969 war eine relativ späte Folge der 68er Bewegung. In naivem Idealismus projizierte ich sogleich die interdisziplinäre Synthese mit den Inhalten meines Studiums (Beitrag 1), jedoch mit der ungeahnten Konsequenz, dass der so angesprochene führende Archäologe maßgeblich dafür sorgte, dass mein Antrag

auf das Reisestipendium des Deutschen Archäologischen Instituts abgelehnt wurde, weil meine hermeneutisch akzentuierte Dissertation als zu „revolutionär“ bewertet wurde. Damit war ich – nach einer Vertretung als Assistent in Salzburg – aus diesem Fach und einer hauptberuflichen Beschäftigung mit dem Altertum ausgeschieden. Ein Vorhaben, einen kommunikationstheoretischen Ansatz direkt auf archäologisches Material anzuwenden, konnte deshalb nicht mehr ausgeführt werden (Beitrag 3).

Während und nach meiner Habilitation für das Lehrgebiet „Theorie und Geschichte der Ästhetik“ bewarb ich mich an verschiedenen Kunst- und Fachhochschulen. Die Berufung und die Lehrtätigkeit an einer der letzteren bedeutete für mich zwar die schon damals für Geisteswissenschaftler nicht selbstverständliche Sicherung der beruflichen Existenz, aber auch die Notwendigkeit, mich in einen zu großen Teilen neuen Stoff einarbeiten zu müssen. Das hatte wiederum zur Folge, dass ich mich aus der fachwissenschaftlichen Diskussion weitgehend verabschieden musste und meine Publikationstätigkeit, abgesehen von der teilweise stark verzögerten Veröffentlichung meiner Qualifikationsarbeiten, zum Erliegen kam. Dies ist auch der Grund dafür, dass fast alle Beiträge hier zum ersten Mal und z. T. lange Zeit nach ihrer Entstehung veröffentlicht werden können, wofür ich der Redaktion und dem Verlag zu umso größerem Dank verpflichtet bin, namentlich Dr. D. Thiel (Wiesbaden), Dr. A. J. Kuchelmeister (München) und Herrn Ch. Dürst (Ennenda/Schweiz) für die fachmännische und geduldige Betreuung der Drucklegung. Ausnahmsweise konnte ich zwei Manuskripte an Stellen veröffentlichen, die objektiv als „abgelegen“ gelten mögen, jedoch in meiner persönlichen Lebenswelt verwurzelt waren. Der Beitrag 7 betrifft die provinzialrömische Archäologie meiner engeren schweizerischen Heimat und enthält einen Exkurs zur griechischen und lateinischen Literatur. Ein Manuskript über „Gestaltungsprozesse griechischer Künstler“ konnte ich in der (m. W. nicht weitergeführten) Reihe der „Veröffentlichungen der Fachhochschule Wiesbaden“ publizieren, kurz nachdem ich dort meine Lehrtätigkeit aufgenommen hatte. Obwohl der Stoff dieser Abhandlung in die Antike gehört, sind ihre Methoden und ihr Ergebnis eindeutiger kunsthistorisch als der Beitrag 3. Deshalb wird die Arbeit in einem anderen Zusammenhang wieder abgedruckt.

Unterdessen hatte ich jedoch das Thema „Altertum und Kritische Theorie“ in den Beiträgen 2 und 4 weiter ausgearbeitet und konnte damit erreichen, dass Jürgen Habermas, den ich schon im Beitrag 1 direkt angesprochen hatte, und der nach dem Tode Adornos bis heute der führende Vertreter der Frankfurter Schule geblieben ist, mich bis zu meiner Habilitation förderte, die 1976 in Konstanz mit einer Arbeit über „Winckelmanns Entwicklungslogik der Kunst“ (Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1991) erfolgte. Dieses Thema behandelte den diachronen Zusammenhang der griechischen Kunst mit ihrer neuzeitlichen Rezep-

tion. Methodisch kam ich am Fachbereich Literaturwissenschaft in Konstanz mit den Vertretern der Rezeptionsästhetik aus der Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“ in nähere Berührung. Über den Latinisten Manfred Fuhrmann, dessen Interessen sehr breit angelegt waren, konnte ich den Kontakt zur Antike aufrechterhalten. In seinem Seminar entstanden die Beiträge 5 und 6, während die für das Habilitationscolloquium und verschiedene Bewerbungen vorbereiteten Vorträge Themen der ästhetischen Theorie und der Kunstgeschichte bearbeiteten. Meine 1977 gehaltene Konstanzer Antrittsvorlesung über „Kunst und Altertum. Ein Aspekt des Erkenntnisinteresses der Ästhetik“ (Konstanz 1980) verband diesen Themenkreis wenigstens indirekt mit der Antike.

Meine Professur für Kunst- und Kulturgeschichte am Fachbereich Gestaltung der Fachhochschule Wiesbaden (1977–2007), wo ich dieses Nebenfach in seiner ganzen chronologischen Ausdehnung unterrichtete, reduzierte den Anteil der Antike an meinem Lehrpensum. Trotzdem konnte ich die Auseinandersetzung weiter betreiben, welche allerdings nur in größeren zeitlichen Abständen und aus mehr oder weniger zufälligen Anlässen in Manuskripten festgehalten wurde, von Aufzeichnungen zur Vorbereitung meiner Vorlesungen abgesehen. Der Beitrag 8 reagiert, im Nachgang zur Antrittsvorlesung, auf Zeitschriftenaufsätze, welche die politische Situation der (damaligen) Gegenwart universalgeschichtlich, jedoch mit primärem Bezug zur Antike, einordnen. Die Beiträge 9 und 11 sind allgemeinverständliche Vorträge vor Studenten und Kollegen zu Themen der griechischen Literaturgeschichte. Nachdem ich mit dem Kollegen Thomas Feuerstein vom Fachbereich Sozialwesen die inzwischen publizierte Habermassche „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1981) in einem interdisziplinären Seminar behandelt und in Frankfurt als Gasthörer an Vorlesungen und Seminaren von Professor Habermas – z. T. gemeinsam mit K. O. Apel – teilgenommen hatte, versuchte ich mir im Beitrag 10 gewissermaßen abschließend über den Komplex „Die Antike und die Frankfurter Schule“ Rechenschaft zu geben, den ich (damals) vor 18 Jahren zu reflektieren begonnen hatte. Um den berühmten Titel von Hans Blumenberg „Die Legitimität der Neuzeit“ (1966 ff.) abzuwandeln, ging es dabei zentral um die „Legitimität des Altertums“, welcher Begriff, ein möglicher Untertitel für diese Aufsatzsammlung, durchaus auch polemisch gegen eine gewisse Tendenz bei Universalhistorikern gemeint ist, „die Antike“ zu global und nur als Vorstufe zu behandeln. Ich stellte die Rhetorik als einen der Kerne des kommunikativen Potentials der Griechen und der Antike heraus, für welches die Beiträge 9 und 11 weitere Belege beibringen. Mein letztes Forschungssemester widmete sich dann explizit diesem Thema. Der Beitrag 12 bringt eine Spezialstudie dazu, die sich auf eine ausgewählte, bislang wenig beachtete Textpassage aus Platons Dialog „Phaidros“ bezieht. Sie wird in dem Beitrag 13, dem Bericht über jenes Forschungssemester, in einen weiteren Kon-

text gestellt. Hier entwickle ich, im impliziten Anschluss an meine Habilitationsschrift, ein spekulatives Forschungsprogramm, welches entwicklungs- und kommunikationstheoretische Konzepte, in denen J. Habermas und K. O. Apel die Theorie L. Kohlbergs weitergeführt hatten, auf die Griechen anzuwenden versuchte. Ich verfolgte, inzwischen in den Ruhestand getreten, dieses Programm nicht weiter, ja stehe der Übertragung solcher apriorisch-deduktiver Ansätze auf fremdes Material jetzt eher reserviert gegenüber. Ich denke mehr an ein „empirisches“ Vorgehen, das sowohl fach- und allgemeinwissenschaftliche Diskurse aufgreift als auch sich auf die Texte – in anderen Zusammenhängen auf die Kunstwerke – direkt bezieht. Für diese beiden Aspekte liefern die kurzen Beiträge 14 und 15, indem sie den Beitrag 11 fortführen, programmatische Beispiele, die jedoch ganz fragmentarisch bleiben.

Da sich der Schwerpunkt meiner Studien wieder auf ein kunst- und designhistorisches Feld verlagert hat, stehen jene Fragmente für einen eher mittel- bis langfristigen Ausblick. Den ursprünglichen kommunikations- und entwicklungstheoretischen Ausgangspunkt würde ich beibehalten, seine methodischen, philosophischen und sozialwissenschaftlichen Rahmen aber erweitern. Ohne den „Frankfurtern“ untreu zu werden, würde ich, im Alter weniger als in der Jugend von intellektuellen Moden abhängig, mehr eklektisch, aber auch synthetisch, auf „klassische“ Autoren ganz heterogener Provenienz zurückgreifen, die ich schon lange, teilweise seit dem Studium, gelesen habe, wie Marx und Max Weber, Kant, Heidegger und Hannah Arendt, Jacob Burckhardt, Spengler und Toynbee. Ich glaube, dass das Altertum, insbesondere die Griechen und die Spätantike, die einige interessante Parallelen zu unserer Gegenwart aufweist, nach wie vor nicht nur ein historisch-theoretisches, sondern auch ein gesellschaftskritisches Erkenntnisinteresse begründen und heute, im Zeitalter des globalen und neoliberalen Ökonomismus, wo der Epochenbegriff des „Spätkapitalismus“ angebrachter erscheint als damals anno 1968, und „Demokratie“ zum unreflektierten Schlagwort zu verkommen droht, die „Polis“ ihre universalhistorische Bedeutung und drängende Aktualität mehr denn je erweist.

Projekt eines Brückenschlags zwischen N. Himmelmann-Wildschütz und J. Habermas

Ziel wäre, in möglichst kommunikativer und kooperativer Arbeit (Teamwork) einen Beitrag zur Vermittlung zwischen den traditionell gewachsenen Einzelwissenschaften und den neu entstandenen Integrationswissenschaften (Soziologie, Psychologie, Kommunikationslehre) zu leisten. Ausgangspunkt müssten Einzelprobleme sein, die sich aus einer methodischen Verbindung der Altertumswissenschaft, insbesondere der Klassischen Archäologie, mit Kritischer Theorie ergeben könnten. Für meine Arbeit möchte ich mich auf die Forschungsmethoden und -ergebnisse zweier Gelehrter aus den genannten Bereichen, nämlich des Klassischen Archäologen N. Himmelmann-Wildschütz und des Sozialphilosophen J. Habermas, stützen. Ich verfolge dabei zwei Intentionen: erstens eine wissenschaftsimmanente, die sich auf die Objekte der Erkenntnis bezieht, und zweitens eine kritische, die sich auf die Objekte bezieht.

Ad 1: Mein Doktorvater E. Homann-Wedeking hat angeregt, in meiner Dissertation „Klassischer Zeus, ikonologische Probleme der Darstellung von Mythen im 5. Jahrhundert v. Chr.“ angeschnittenen Fragestellungen weiter zu verfolgen und auf plastische Figurengruppen der klassischen Zeit zu konzentrieren. Seines Erachtens wäre methodisches Instrument dafür die von N. Himmelmann-Wildschütz entwickelte ikonographische Strukturanalyse, die sich in dialektischer Begrifflichkeit, z. B. im Gegensatz von Daseins- und Handlungsbild, entfaltet. Zu fragen wäre, welcher Art die Relationen zwischen den Figuren der Gruppen sind, vor allem im Spannungsbereich zwischen inhaltlicher Aussage und Komposition. Quellen wären die überlieferten Originale und Kopien, die literarischen Nachrichten, Statuenbasen und Parallelphänomene in der Vasenmalerei. Die Ergebnisse könnten, in entsprechendem Abstraktionsgrad formalisiert, mit ähnlichen Strukturanalysen des sprachlich-literarischen und politischen Bereichs (z. B. Personen im Drama, politische Individuen und Institutionen in Athen, Rhetoren und Ekklesie) verglichen werden. Als mögliche, Stoffe und Fächer übergreifende Terminologie bietet sich von sozialphilosophischer Seite die Theorie intersubjektiver Kommunikation an, die J. Habermas vorlegt. Die Habermasschen Idealtypen des Kommunikationsverlustes, der Überidentifikation und der herrschaftsfreien Diskussion zwischen Subjekten eines sozialen Zusammenhangs müssten sich in der Analyse der Gruppenstruktur von Figuren bewähren und etwa

in den kunstwissenschaftlichen Begriffen der Parataxe und der Hypotaxe sowie deren denkbaren ikonographischen Umsetzungen parallelisieren lassen können. Dabei wird vorausgesetzt, dass die ikonographische Struktur der Gruppen symbolische wie produktive Funktion in einer Öffentlichkeit hat, sowohl soziales Sein und Natur mimetisch reflektiert als auch kollektives Bewusstsein, kritisch oder affirmativ, hervorbringt. Besonders zu beachten wäre dabei, wie ich es in meiner Dissertation z. T. schon versucht habe, die Darstellung von Mythen, an der vielleicht der Grad der Aufklärung und der Rationalisierung abgelesen werden könnte, der sich im Verhältnis der rein episodischen Aussage des Figurenbildes zu dessen symbolischer Bedeutsamkeit darstellt, die assoziativ auf Inhalte verweist, welche die Figurengruppen über bloße Mitteilung von Faktischem hinaus implizieren. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass die griechischen Götter in der gleichen Epoche in klassischer Vollendung dargestellt wurden, als ihre Existenz durch die Sophistik radikal angezweifelt wurde, dass Phidias und Anaxagoras wahrscheinlich unter Perikles befreundet waren, und dass deshalb die Dialektik zwischen Mythos und Aufklärung, die Horkheimer und Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“ für die „Odyssee“ aufweisen, im 5. Jahrhundert wohl potenziert vorgestellt werden muss. Horkheimers und Adornos Verdienst ist es, jene Dialektik, die Nestle in „Vom Mythos zum Logos“ auf die Linearität eindimensionaler Entwicklung beschränkt, als sich durchhaltende, schon anfangs und immer sich entfaltende Struktur erwiesen zu haben. Wie das veränderte Verhältnis der Menschen zu Religion und Natur von ihren sozialen, sich demokratisch entwickelnden Bedingungen nicht unabhängig gedacht werden kann, so spiegelt sich im „Volk der Statuen“, besonders wenn es zu Gruppen zusammengeschlossen erscheint, die Dialektik zwischen den Formen sozialer Interaktion und ihrer Beförderung und Behinderung durch mythische Vorstellungen über die Beziehung zwischen Menschen und Göttern. Solche Möglichkeiten reflektieren sowohl die Figurengruppe im Ostgiebel des Zeustempels in Olympia, die auf die tragische Entscheidung des Zeus in ihrer Mitte konzentriert ist, als auch die in Bronze gegossene Opferprozession der Orneaten in Delphi, die das Gelübde an Apollon zugleich buchstäblich treu erfüllt wie durch menschlichen Witz aufhebt, und das Siegesdenkmal Lysanders ebendasselbst, wo Götter in den Dienst der Verherrlichung autonomen Menschentums treten. Das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen, zwischen der Tradition mythischer und kultischer Bilder und der Mitteilung neuer philosophischer Gedanken habe ich bereits in meinen Manuskripten über „Aspekte des Zeus bei Aischylos“ sowie über „Phidiasischer Zeus“ zu entwerfen versucht. Die konzeptionellen Möglichkeiten des Phidias können sich aus einem Vergleich späterer Berichte von der Anschauung dieser Statue mit der zeitgenössischen Theologie ergeben.

Ad 2: Dieses Projekt würde ich als Teil einer kritischen Selbstreflexion der Altertumswissenschaft auf ihre Relevanz in der sich neu ordnenden philosophischen Fakultät und in der sich demokratisierenden Gesellschaft begreifen. Die heute diskutierte Frage der Beziehung der Klassischen Archäologie zur Gesellschaft lässt sich m. E. nicht nur fachimmanent lösen, muss vielmehr zumindest im Rahmen einer Wissenschaft vom Menschen erörtert werden, da gerade deren Einheit gegenüber den zunehmend sich spezialisierenden Einzelwissenschaften in Frage steht, weil im Gegensatz zur technischen Verfügbarkeit der Naturwissenschaften eine reine Positivität solcher Forschung sich gesellschaftspolitisch weniger gut begründen lässt als ihre Einfügung in ein Ganzes, das mittels seiner kritischen Intention zu gegenwärtigen, notwendigen Bildungs- und Aufklärungsprozessen beiträgt. Ich würde auch hier im Rahmen der oben dargelegten Untersuchung bei einem konkreten Thema ansetzen, das ich schon in meiner Dissertation berührt habe. Ich versuchte dort, bei den verschiedenen, von den Gelehrten postulierten und umstrittenen Anordnungen der Figuren im Ostgiebel des Zeustempels in Olympia ikonographische Interpretationen dieser Gruppenkomposition darzustellen, welche die Vorstellungen der Forscher von der Kommunikationsstruktur der Figuren als von statisch bis zu dynamisch, von episodisch bis zu tragisch usw. reichend zeigen. Diesen möglichen Beitrag zu einer „Kritik der Olympia-Ideologie in der deutschen Archäologie“ würde ich seinerseits in einem Zusammenhang realisieren, der von den Arbeiten N. Himmelmann-Wildschütz' zu denen J. Habermas' eine Brücke schlägt. Während jener versucht, durch die Untersuchung des Entwicklungsbegriffs „sich über einige Grundvorstellungen der modernen Archäologie klar zu werden, die meist unausgesprochen ihrer Praxis unterliegen“, also etwa Ideologiekritik einer Einzelwissenschaft betreibt, ermöglicht dieser durch die Aufdeckung des Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Arten der Erkenntnis und den hinter diesen stehenden vitalen Interessen einen allgemeinen Rahmen, in dem die Einzelwissenschaft orientiert werden könnte. Da Habermas den hermeneutischen Wissenschaften ein kommunikatives Erkenntnisinteresse am Verständnis fremder Subjekte und Objekte durch das erkennende Subjekt zuordnet, wären vielleicht jene Figurengruppen als ein Gegenstand der Erkenntnis, der seinerseits Probleme der Kommunikation beinhaltet, besonderer Aufmerksamkeit wert, insofern hier Tätigkeit und Objekt der Wissenschaft sich annähern. Dabei erscheint mir eine spezifizierende Transformation der Habermasschen Begriffe in zweierlei Hinsicht notwendig, nämlich erstens in das Medium der bildenden Kunst, die gegenüber der sprachlichen Interaktion, auf die sich Habermas vorzüglich bezieht, gattungsautonome Symbolfunktion besitzen kann, und zweitens in die eigenartige Entwicklung des griechischen Bewusstseins und in deren Widerspiegelung in der deutschen Geistesgeschichte seit Winckelmann und der

Weimarer Klassik, worin Himmelmann-Wildschütz im Gegensatz zur „relativierenden Stilgeschichte“ Freiheit und Persönlichkeit als Spezifika entdeckt. Um jene Transformation nicht allzu dilettantisch durchführen zu müssen, möchte ich mir parallel zur Einzelinterpretation einen systematischeren Überblick über die dialektisch-marxistische Philosophie und besonders deren Ästhetik (Hegel) unter der Anleitung von J. Habermas verschaffen und vor allem den Symbolbegriff, den ich bisher bei kunstwissenschaftlichen Interpretationen nur ad hoc gebraucht habe, in seiner psychoanalytischen und sozialkommunikativen Bedeutung, auf die Habermas in „Erkenntnis und Interesse“ rekurriert, gründlicher kennen lernen. Durch dieses begriffliche Instrumentarium möchte ich dazu beitragen, dass die Altertumswissenschaft vermehrt ihrer Geschichte, ihrer gegenwärtigen Situation und ihrer möglichen Aufgaben bewusst wird.

2 Kritische Theorie, Kunst und Altertum

Beschäftigung mit dem klassischen Altertum kann die Frage nach dem Sinn der historischen Dimension gesellschaftlichen Bewusstseins und damit nach dem der hermeneutischen Wissenschaften radikalieren. Die Relevanz der Wissenschaften von den Griechen und Römern für die kritische Theorie der Gesellschaft, nach der hier ansatzweise gefragt wird, kann sich unter zwei Aspekten entfalten, nämlich erstens dem kritischen des gegenwärtigen und zu postulierenden Selbstverständnisses der Altertumswissenschaft und der sie betreibenden Individuen und zweitens dem methodischen der Analyse der Phänomene der betreffenden Epoche. Indem ich mich aufs Methodische beschränke und versuche, positive Resultate von Einzelwissenschaften in Konstruktionen des geschichtlichen Verlaufs zu integrieren, bin ich mir des vorläufigen Charakters programmatischer Aussagen dieser Art bewusst. Dass vorliegende Arbeit auf griechische Literatur und Kunst sich eingrenzt und Analysen der sozialen und politischen Verhältnisse sowie des philosophisch reflektierten Bewusstseins unterlässt, rechtfertigt sich durch ein hier intendiertes Interesse an spezifischen Aussagen kritischer Theorie, die die Relationen von Subjekten unter sich und zu objektiver Natur betreffen.

Horkheimer und Adorno¹ analysieren, wie in der „Odyssee“ die Ich-Identität eines Subjekts durch die Auseinandersetzung mit der Natur und ihre Überleistung sich bildet, und jene dadurch außerhalb und innerhalb des Subjekts herrschaftlich unterdrückt wird. Weil das Subjekt seine Beziehung zur Welt als eine zu Objekten, als verdinglichte, konstituiert, gelangt es nicht zu einer wahren, d. h. herrschaftsfreien, Ich-Identität, die nach Habermas² allein in intersubjektiver Kommunikation ermöglicht wird. Durch die zwanglose Dialektik von Selbst- und Fremdverständnis, Individuation und Sozialisation ist ein Maßstab gesetzt, an dem auch unsere Epoche in kritischer Absicht beurteilt werden kann. Neben Horkheimers und Adornos Idealtypus der progressiven Instrumentalisierung der Beziehung des Subjekts zur Umwelt, der im Mythos schon zu Beginn der Geschichte der griechischen Gesellschaft und des griechischen Bewusstseins relevant ist, tritt als ebenbürtige Kategorie des historisch-hermeneutischen Erkennens die

1 *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969 (zuerst 1947), S. 41-43 und 50-87.

2 Vgl. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt 1968, S. 9-47.

Habermassche verschiedener Typen der Kommunikation von Subjekten, nämlich der herrschaftsfreien Diskussion, des „Kommunikationsverlust(es)“ und der „Überidentifikation“.³ Damit sind zugleich die Weisen der Konstitution der betreffenden Subjekte als „prekäre Ich-Identität“, „Verdinglichung“ und „Gestaltlosigkeit“⁴ vermittelt. Im griechischen Altertum verdienen neben dem technisch-instrumentellen Verhältnis des Menschen zur Natur, das die Figur des Odysseus symbolisiert, besonders die Phänomene kommunikativer Interaktion unsere Aufmerksamkeit, weil sie virtuell zu einer uneingeschränkten Aufklärung tendieren, in der nicht mehr Dialektik vom Objekt herrschaftsbedingt aufs einsame Subjekt zurückschlägt, sondern intersubjektiv sich realisiert. Dass hierin bzw. in der Analyse des Verhältnisses des instrumentellen und des kommunikativen Handelns im sozialen Kontext bestimmter Epochen das Erkenntnisinteresse der Interpretation der antiken Tradition anzusetzen hätte, ist eine weitere Folgerung aus der Habermasschen Fortentwicklung der ‘Kritischen Theorie’.⁵

Unter den genannten heuristischen Kategorien können versuchsweise Phänomene verschieden konstituierter Bereiche der griechischen Gesellschaft subsumiert werden. Ich gehe von relativ vordergründigen Affinitäten jener Kategorien zu den Gattungsbegriffen der Sprach- und Bildkunst aus. Während in der sozialen Realität Instrumentalität und Kommunikation als Strukturen sich durchdringen, kann Literatur sprachlicher Kommunikation, Bildkunst dagegen instrumenteller Technik kategorial zugeordnet werden. Schrift vermittelt Sprache und intendiert deshalb immer ein kommunizierendes Subjekt. Das Produkt bildkünstlerischen Schaffens hingegen entspringt primär einem Subjekt-Objekt-Verhältnis, es sei denn – wie wir sehen werden – einer spezifisch gebrochenen Form intersubjektiver Kommunikation zwischen Künstler und Betrachter, indem dieser jenen durch Vermittlung seines Werkes zu verstehen hat. Die Zuordnung der Bildkünstler einerseits, der Dichter und Redner andererseits zu verschiedenen sozialen Schichten zeigt, dass die Griechen jener kategorialen Differenzierung sich bewusst waren. So stellt Lukian⁶ die Bildkunst als „Τέχνη“ und die literarisch-rhetorische Bildung als „Παιδεία“ als Personifikationen in einem Dialog einander gegenüber. In der klassischen Archäologie hat eine Diskussion über das Sozialprestige der Bildkünstler in der griechischen Gesellschaft stattgefunden, die ich hier nicht entscheiden kann.⁷ Allgemein lässt sich die in der antiken Literatur

3 A. O. S. 20.

4 Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, S. 260.

5 Vgl. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Frankfurt 1968, S. 62-65.

6 *Somnium sive Vita Luciani*.

7 Vgl. B. Schweitzer, *Der Bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike* (1925), in: ders., *Zur Kunst der Antike. Ausgewählte Schriften*, Band I, Tübingen 1963, S. 11-104; H. Philipp, *Tektonon Daidala. Der bildende Künstler und sein Werk im*

überlieferte Verachtung besonders des Bildhauers als Banausen, die im hinkenden, verunstalteten Technikergott Hephaistos Gestalt annimmt, auf den Wertbegriff manuell-produktiver Arbeit im griechischen Bewusstsein zurückführen, der weit unter jenem sozial verbindlichen Ideal rangierte, das W. Jaeger⁸ als eben jene *Paideia* definiert, in unserem Zusammenhang besser als intersubjektive Kommunikation begriffen wird. Über die gesellschaftliche Bedingtheit dieser Werturteile durch ursprünglich feudale Verhältnisse hinaus und gerade angesichts der Veränderung derselben im Demokratisierungsprozess des 6. und vor allem des 5. Jahrhunderts v. Chr. müsste sich zeigen lassen, dass darin potentiell ein emanzipatorisches Moment enthalten ist.⁹ Der Beitrag Griechenlands zum Bildungs- und Rationalisierungsprozess der Menschheit möchte, gerade wenn auf klassizistisch-idealistische Hypostasierung der mythischen und künstlerischen Gestalten mit Recht verzichtet wird, nicht nur in der positiven Aufklärung der Naturphilosophen und der Begründung ontologischer Systeme und dialektischer Begrifflichkeit durch Platon und Aristoteles erkannt werden, vielmehr auch in der Realisierung mehr oder weniger herrschaftsfreier Kommunikationsverhältnisse, in ihrer Praxis sowohl als in ihrer symbolischen Darstellung.

Kommunikation im weitesten Sinn erscheint immer als das gesellschaftliche Ideal der Griechen. Im ästhetischen Bereich ist erklärlicherweise weniger die Kommunikation zwischen den sozialen Klassen und ihr Antagonismus bewusst artikuliert als der Verkehr zwischen einzelnen Individuen, die in ihrer Konkretheit als konstituierende Elemente sozialer Zustände und Handlungen erscheinen. Diese symbolischen Darstellungen als ideologisch zu denunzieren, schiene mir falsch. Obgleich die Griechen die Klassengesellschaft nie überwunden haben, sind ihre symbolischen Darstellungen nicht einfach als Ausfluss eines Sklavhalterbewusstseins zu beurteilen, sondern repräsentieren in historischer Genese graduell verschiedene Stufen von Herrschaft und Freiheit in den Kommuni-

vorplatonischen Schrifttum, Berlin 1968; N. Himmelmann, *Über bildende Kunst in der homerischen Gesellschaft*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1969, Nr. 7.

8 *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bände, Berlin 1959.

9 Vgl. Plutarch, *Moralia* 802 A-B (*Praecepta Reipublicae gerendae*): „... Alkamenes und Nesiotes (plastische Künstler des 5. Jahrhunderts v. Chr.) und Iktinos (Architekt des Parthenon) und alle die Banausen und Handwerker haben der Redekunst abgeschworen. ... Denn die Göttin werktätiger Kunst (Ergane) verehren nur die, welche, wie Sophokles sagt, ‚beim Amboss die dem schweren Hammer‘ und seinen Schlägen gehorsame seelenlose Materie bearbeiten. Der Verkünder aber der staatslenkenden (Polias) Athena und des beratenden Rechts (Bulafia Themis), ‚welches der Männer Versammlungen zugleich auflöst und beruft‘, ordnet (schmückt), als einziges Werkzeug die Sprache benutzend, indem er einerseits bildet und zusammenfügt, andererseits Widerstände gegen sein Werk besänftigt und glättet, den Staat.“

kationsverhältnissen der Menschen. So können wir das ‘agonale Prinzip’, das nach J. Burckhardt¹⁰ Bewusstsein und soziale Wirklichkeit der Griechen generell beherrschte, als besondere Form der Kommunikation begreifen, welche die archaische Epoche charakterisiert. Agonale Kommunikation entspricht einer feudalen Gesellschaftsverfassung und stellt ihre Bewusstseinsinformation dar. Sie stellt die Einsamkeit des Individuums, den Kommunikationsverlust, der das Verhältnis des Odysseus zur Natur bestimmt, auch im intersubjektiven Bereich fest. Der adelige Held der „Ilias“ konstituiert seine Ich-Identität entweder in der ‘Aristie’ des mörderischen Kampfes, dessen ideologische Begründung weniger der Raub der Schönen Helena als Sozialprestige in Gestalt von Ruhm hergibt, oder in der Ausnahmesituation des Lagerlebens in einem Verhalten, das sich an hierarchischen Positionen der Individuen in einem Gefüge von Macht- und Einflussrelationen orientiert. Die Wegnahme der Sklavin Briseis, die als persönlicher Besitz betrachtet wird, als Motiv für den Zorn des Achill, dessen Stagnieren auf dem Abbruch der Kommunikation mit dem Gegner und die entsprechend irrationale Reaktion auf die Folgen der eigenen Handlung beim Tod des Patroklos bezeugen die gegenseitige Bedingtheit von Kommunikationsverlust und Überidentifikation. Der Projektion feudalen Bewusstseins in die idealen Bedingungen des Kampfs um Troja entspricht die literatursoziologische Situation des Rhapsoden, der, oft in formelhaften Topoi, Objektives, zu dem er keine subjektive Beziehung hat, als einsames Subjekt vor einem Publikum adeliger Zuhörer reproduziert.¹¹

In der Lyrik, die die nächste Stufe in der Abfolge der literarischen Gattungen bezeichnet, spricht das Subjekt Subjektives aus. Von einem „Erwachen der Persönlichkeit“¹² kann jedoch nur bedingt gesprochen werden, nicht nur, weil die Herkunft des Dichters und der Inhalt der Dichtungen auf die aristokratische Schicht beschränkt bleiben,¹³ sondern auch, weil das dialogische Moment fehlt. Sappho singt wohl von der Liebe als einem Phänomen des sozialen Lebens, erfährt diese aber nur für sich allein, weil der Partner nicht durch sich selbst, sondern nur als Objekt einer Intention artikuliert ist, und ist insofern der sich selbst bespiegelnden Überidentifikation des Achill vergleichbar. Dennoch ist der emphatische Ausdruck subjektiven und innerlichen Weltverständnisses, individualpsychischer Verfassungen eine notwendige Voraussetzung zur kommunikativ-sozialen Konstituierung des Ich, als die wir die Leistung des Dramas interpretieren. Im Unterschied zur Moderne kann das lyrische Subjekt im

10 *Griechische Kulturgeschichte*, Kapitel IX 3: „Der koloniale und agonale Mensch“.

11 Z. B. der Sänger Demodokos vor Odysseus und den adligen Phäaken in der *Odyssee* VIII 72 ff.

12 Vgl. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, S. 83-117.

13 In Hesiods *Werken und Tagen* hatte die Bauernschicht schon früher sich artikuliert.

Chor kollektiv auftreten. Im tanzenden Chor geht einsame Aussage potentiell ins Agieren mehrerer Subjekte über, das hier allerdings durch Rhythmus und Ritual eindimensional gleichgerichtet ist und sich noch nicht in dialogischer Dramatik entfaltet. Die Chorlyrik bezieht sich auf eminent soziale Gegenstände, an denen wieder der agonal-feudale Charakter der Gesellschaft deutlich wird. In Sparta diente sie der Disziplinierung der Herrenklasse bei den sie selbst bestätigenden kultischen Veranstaltungen¹⁴ wie zur Unterdrückung der Heloten als der Lebensbedingung des militaristischen Staates.¹⁵ Die unreflektierte Weise, Widersprüche auszutragen, äußerte sich in den sportlichen Wettkämpfen zugleich subtiler und ideologischer, so dass Burckhardt davon ein Wesenscharakteristikum der Griechen abziehen konnte. Das Wagenrennen, bei dem nicht der Lenker, sondern der adelige Besitzer des Gespanns als Sieger ausgerufen wurde, exemplifiziert das Niveau der Kommunikation dieser Veranstaltungen, wo der Ruhm des Siegers und die Schande des Besiegten unvermittelt in einer Öffentlichkeit sich entgegenstehen, die durch schwerste soziale Krisen¹⁶ zerrüttet ist. Die Chorlyrik des antidemokratischen Pindar verklärt als Höhepunkt und Abschluss ihrer Gattung die Agone ideologisch, indem der Prestigeanspruch der Adelligen durch ihre sportlichen Siege wie durch ihre Ahnentafel, die in den Göttermythos zurückreicht, gerechtfertigt wird.¹⁷ Vielleicht nicht zufällig kritisiert der gleiche Xenophanes, der erstmals die Götter als Projektionen der Menschen durchschaute, die hohen Ehren der olympischen Sieger, indem er ihnen die Weisheit („σοφία“) als soziale Tugend und wahren Nutzen für die Polis entgegenhielt.¹⁸ Die Abwehr des persischen Angriffs war nicht dem agonalen Geist des sich aufopfernden Spartanerkönigs Leonidas zu verdanken, vielmehr dem Kollektiv demokratisch gleichberechtigter Bürger¹⁹ und zugleich der planenden Vernunft des Themistokles. Dass dieser, als die Feldherren nach der Schlacht bei Salamis über den Tüchtigsten unter ihnen abstimmten, nur durch die Zweitstimmen erkoren wurde, nachdem jeder jeweils sich selber gewählt hatte,²⁰ ist für das Selbstverständnis des damaligen Durchschnittsgriechen bezeichnend.

14 Vgl. den Mädchenchor Alkmans, in: *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, Vol. I, Lipsiae 1925, S. 7-24.

15 Vgl. die Kriegslieder des Tyrtaios, in: a. O., Vol. II, Lipsiae 1936, S. 14-21.

16 Schuldknechtschaft, Überbevölkerung, Tyrannis; vgl. die Elegien Solons, in: a. O. S. 23-33.

17 Vgl. A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München 1973, S. 71 f.

18 Vgl. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, Band I, 6.-17. Aufl. 1951-1974, S. 128 f. (B 2) und S. 132 f. (B 15-16).

19 Vgl. Ch. Meier, *Die Entstehung des Begriffs 'Demokratie'*, Frankfurt 1970.

20 Vgl. Herodot VIII 123.

Die zunehmende Entfaltung des agonalen Prinzips zu einer ansatzweise dialogischen Vernunft wird in der Entstehung und Entwicklung der Tragödie deutlich. Diese wird so erklärt, dass sich aus dem zu Ehren des Dionysos tanzenden Chor ein Dithyrambensänger löste und dem Kollektiv als Einzelner antwortete. Aristoteles beschreibt im 4. Kapitel der „Poetik“, wie sich dieses konstitutive dialogische Element, das er „αὐτοσχεδιαστικός“, d. h. etwa: „Hervorbringung eigener Redewendungen“, nennt, zur wahren Natur („φύσις“) der Tragödie entfaltet: „Die Zahl der Schauspieler hat als erster Aischylos von einem auf zwei gebracht, auch die Chorpartien verringert und dem Dialog die führende Rolle gegeben; drei Schauspieler und die Kulissenmalerei führte Sophokles ein. ... Anfangs bedienten sie sich des Tetrameters, weil die Dichtung noch den Charakter des Satyrspiels und mehr des Tanzes hatte, sobald aber die Rede eingeführt wurde, fand die Natur selbst das angemessene Versmaß; denn von den Versmaßen eignet sich für die Rede am besten das jambische. Bezeichnend dafür ist, dass wir bei der Unterhaltung miteinander (ἐν τῇ διαλέκτῳ τῇ πρὸς ἀλλήλους) meistens in Jamben sprechen, dagegen wenig in Hexametern, und dies nur dann, wenn wir aus umgangssprachlicher Fügung (ἐκ ... τῆς λεκτικῆς ἁρμονίας) heraustreten“²¹ Was Aristoteles als teleologische Erfüllung von Natur hypostasiert, ist tatsächlich eine Annäherung der Dichtung an die gesellschaftliche Wirklichkeit, die allerdings nicht mit einer Popularisierung der Inhalte gleichzusetzen ist, vielmehr die Kommunikationsform des Alltags vermehrt als ästhetisches Medium aufgreift. Nicht nur ist die Form des Agons bei den Theateraufführungen zu einem Urteil über künstlerische Qualitäten sublimiert, vielmehr ist das Drama überhaupt eine demokratische Kunst, indem das Publikum von den abgeschlossenen Fürstenhöfen in eine öffentliche Versammlung sich verlagert hat. Schon bevor in späterer Zeit der Verdienstausschlag der Werkstätigen durch das Schauspielgeld ausgeglichen wurde, kam die Finanzierung der Stücke durch reiche Bürger (Choregie) einer konfiskatorischen Belastung Privater zugunsten der Allgemeinheit gleich. Wenn kulturkonservative Interpreten die religiöse Bindung des griechischen Theaters im Gegensatz zum modernen betonen, so hat Nietzsche²² richtiger in Euripides den Zersetzer jener alten Einheit gesehen und so ungewollt den Emanzipationsprozess des Rituals zum Spiel bezeichnet, der schon bei Aischylos einsetzt und mit der Dialogisierung und Differenzierung der Kommunikationsvorgänge parallel geht. Formal zeigt sich diese Entwicklung in der wachsenden Kompliziertheit der Handlungen und ihrer Umschläge, in der zunehmenden Massierung schlagender Wechselreden (Stichomythien). Indem der Grieche durch seine Vorkenntnis des Mythos von der Spannung auf das Was der Handlung entlastet war, konnte er seine Aufmerksamkeit auf das Wie der sprachlichen Interaktionen konzentrieren,

21 *Poetik* IV, 1449 a.

22 *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), Kapitel XI.

mittels derer das Stück zu dem im voraus bekannten Ende gelangte, und in denen es seinen Sinn erfüllte. Im „Oedipus Tyrannus“ des Sophokles wird die vorausliegende drastische Handlung durch sprachliche Interaktion rekonstruiert, und, indem diese gegen Widerstände radikalisiert wird, wird Oedipus seiner Ich-Identität bewusst, welche durch jene verschleiert worden war.

Der Schritt von der Lyrik zum Drama bezeichnet einen Bruch in der Weise symbolischer Darstellung im sprachlichen Medium, indem in dieser Gattung nicht mehr monodisch „Ich mit sich als seinem Anderen, sondern Ich mit einem anderen Ich als Anderem kommuniziert“.²³ Das attische Drama ist nicht nur durch ein besonderes tragisches Weltverständnis charakterisiert, sondern auch durch die erstmalige Realisierung der symbolischen Darstellung einer bestimmten Weise, in der Menschsein begründet wird, nämlich eben der intersubjektiv-kommunikativen. Dem hierin erreichten Stand des griechischen Bewusstseins „liegt das Bühnenmodell des kommunikativen Handelns zugrunde, wobei ein Autor durch das Rollenspiel der Darstellung eine Erfahrung transparent macht“.²⁴ Auch literatursoziologisch findet Kommunikation nicht mehr nur zwischen dem Rezitator und dem Zuhörer statt, sondern als visuelle auch zwischen dem Schauspieler und dem Zuschauer und wird damit im Theater als dem ‚Ort des Betrachtens‘ zum konstitutiven Element einer neuen Gattung symbolischer Darstellung. Indem die sprachliche Interaktion auf Rollen verteilt wird, hat die Darstellung als neue Dimension Handlung im realen Raum hinzugewonnen und verfügt nicht mehr nur über Sprache, sondern auch über Körper, lebendige Menschen und Szenerie, als Organ. Die dadurch erreichte Objektivierung stellt G. Kaschnitz von Weinberg²⁵ in der Umgestaltung der Theaterarchitektur fest, in der die Orchestra als Platz des Spiels so vom Raum der Zuschauer getrennt wird, dass diese des Scheincharakters der Darstellung besser bewusst werden können. Während die akustische Vermittlung zwischen dem Rezitator und dem Zuhörer eine Identifikation des Erzählten mit der Wirklichkeit leichter ermöglichte, ist nun der Bruch zwischen der Kunst und der Realität auch optisch sichtbar gemacht, so dass sich deren Synthese zugleich wahrer entfalten kann. Der distanziert erkennende Betrachter erleidet ineins menschliche Kommunikation aus nächster Nähe mit. Indem der Mime zum Schauspieler wird, werden soziale Interaktionen zum Gegenstand der Mimesis objektivierter Natur. Indem diese als intersubjektive Kommunikation dargestellt wird, wird ihre gesellschaftliche Bedingtheit virtuell erkannt und ihre verdinglichte Entfremdung aufgehoben. Sie wird dadurch versöhnt, dass die tragischen Konflikte im Subjekt als Widersprüche in seinem Verhältnis zu anderen Subjekten bewusst gemacht werden. Das ‚Psychologisieren‘ des Euripides etwa in der „Medea“

23 Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt 1968, S. 13.

24 Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, S. 168.

25 *Ausgewählte Schriften*, Band III, Berlin 1965, S. 303 f.

erweist sich als klarere Darstellung der Probleme verzerrter Intersubjektivität, hier zwischen einem Griechen und seiner fremdländischen Geliebten. Ward Vergewaltigung von Natur durch Odysseus einsam vollendet, ist sie hier dialogisch expliziert und angeklagt. Ein Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit ist im Theater in eine idealtypisch organisierte Kommunikationssituation mit erhöhter Aussagepotenz übersetzt. Die Projektion dieser Situationen in die mythische Vergangenheit ist nicht bloße Idealisierung, erleichtert vielmehr dadurch, dass der Stoff als bekannt vorausgesetzt werden kann, die Rezeption beim Zuschauer. Zugleich bilden die Tragiker durch die Steigerung ihrer Fähigkeit, Kommunikation darzustellen, den Mythos produktiv weiter und führen seine Rationalität auf eine Stufe, die weniger beschränkt erscheint als die des Odysseus. Aus der Breite der epischen Stoffe werden in sich abgeschlossene und daher aussagekräftige Kommunikationssituationen ausgewählt und durch Neuerfindungen von Personen und Handlungen differenzierter gestaltet.²⁶ Dieses zugleich hermeneutische und kritische Verhältnis zur mythischen Tradition erlaubt der autonomen poetischen Vernunft, Kommunikationssituationen zu erfinden, die jene darstellen und doch wahrer als sie sind, Euripides schließlich, die Menschen so darzustellen, „wie sie sind“.²⁷

Mimesis dinghafter Natur, wie sie im agierenden und szenischen Element des Theaters auftritt, realisiert sich im Gattungsgesetz der bildenden Kunst. Deren vornehmster Gegenstand in Griechenland, die Abbildung des menschlichen Körpers, thematisiert auch in dieser Gattung symbolischer Darstellung unsere Frage danach, wie das Subjekt zur Natur und zu anderen Subjekten sich verhält. Diese Frage stellt sich wie bei der Sprachkunst unter zwei Aspekten. Die Kunstsoziologie fragt nach Position und Intention der Bildkünstler und ihrer Adressaten in einem gesellschaftlichen Zusammenhang. Die Ikonographie dagegen befragt das Kunstwerk immanent nach seiner symbolischen Bedeutung, d. h. in unserem Zusammenhang danach, wie die Konstitution von Ich-Identität darin sich abbildet.

Es wurde bereits erwähnt, dass die Griechen die bildende Kunst der Technik zurechneten, und dass daraus ein niedriges Sozialprestige der Bildkünstler unter einem an Kommunikation orientierten Ideal resultierte. Nichtsdestoweniger hatte der Bildkünstler durch das Produkt seiner Arbeit hindurch in seiner gesellschaftlichen Funktion eine kommunikative Intention. Verachtet ist die manuelle Tätigkeit, nicht deren Resultat, wie auch die literarische „Paideia“ in dem erwähnten Dialog Lukians zugesteht: „Würdest du aber auch ein Phidias oder ein Polyklet und schüfest viele Wunderwerke, so würden zwar alle deine Kunst loben, aber keiner der Betrachter, wenn er Vernunft hätte, würde begehren, dir ähnlich zu

26 Vgl. Aristoteles, *Poetik* VII-IX.

27 A. O. XXV, 1460 b.

werden.²⁸ Die Relevanz der Bildkunst in der griechischen Öffentlichkeit ist der des Theaters vergleichbar, ja übersteigt sie, was die Kontinuität der Einwirkung symbolischer Darstellung in der Zeitdimension anbetrifft, denn, während Dramen nur an bestimmten Festtagen und erst in späterer Zeit mehr als einmal aufgeführt wurden, waren die Orte, wo sich der Grieche täglich aufhielt, Marktplätze, Straßen, Tempelbezirke und Nekropolen vom 'zweiten Volk der Statuen' überfüllt, Tempel und öffentliche Hallen mit Wandgemälden geschmückt. Schon ihre ursprüngliche religiöse Bindung garantiert die kommunikative Funktion der Bildkunst in allen ihren Bereichen. Die archaischen Grabstatuen der Adelligen teilen deren Prestigeanspruch im Medium des Bildes mit. Mit einer Position unter betrachtenden Subjekten rechnen die Epigramme auf reliefierten Grabstelen, die den Vorübergehenden anreden, die Weihegeschenke an die Götter in ihrem heiligen Bezirk, die Siegerstatuen der Athleten und die Ehrenbilder der Staatsmänner. Die gesellschaftliche Funktion der Kultbilder muss nicht betont werden, wenn sie auch nicht Gegenstand von Kultakten waren, vielmehr die Gegenwart des Gottes unter den Menschen ursprünglich in unmittelbarer Identität von Wesen und Bild repräsentierten. Der Arbeitsprozess des Bildkünstlers hat jedenfalls einen Adressaten, sei es ein konkretes Subjekt, das sein Bild anschaut, sei es eine Bewusstseinsinformation, Religion oder Ideologie, an der als einer sozial verbindlichen die Betrachter teilhaben. Das von Habermas dem oben erwähnten Bühnenmodell entgegengestellte „Handwerkermodell der instrumentellen Tätigkeit“²⁹ trifft zunächst den im bildkünstlerischen Schaffensvorgang stattfindenden mediativen Prozess, indem auch hier „der Zustand eines abgeschlossenen Produktionsvorgangs durch Beobachtung identifiziert werden kann“.³⁰ Das „gelungene Werk“, auf das sich die „Intention“³¹ des Künstlers richtet, ist mit der Autarkie eines Produktes instrumenteller Tätigkeit in die soziale Wirklichkeit hineingestellt, um dort zugleich als ein sozusagen ins materiale Medium eingegangenes Subjekt kommunikative Wirksamkeit zu entfalten.

Wenn wir nun ikonographisch nach der durch das Bild übermittelten Aussage fragen, treten wir in die Dialektik von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein ein, indem jedes Kunstwerk vom realen Selbstverständnis der Subjekte eines sozialen Zusammenhangs produziert wird, aber auch seinerseits solches produziert. Kollektive Vorstellungen werden durch die originale Tätigkeit des Künstlers reproduziert und zugleich bestimmend verändert.³² Inhaltliche

28 *Somnium sive Vita Luciani* 9.

29 *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, S. 167.

30 A. O. S. 168.

31 A. O.

32 Quintilian sagt über den olympischen Zeus des Phidias: „Dessen Schönheit scheint der überlieferten Religion noch etwas hinzugefügt zu haben, so sehr kommt die Majestät

Aussagen von Bildern als neu und gesellschaftlich progressiv zu erkennen, ist allerdings wenigstens in der griechischen Kunst schwierig, da jene mehr als die Sprache an fixiert tradierte Typologien gebunden sind. Nicht dürfen Bilder, weil sie meistens Mythos, oft Götter zum Gegenstand haben, vorschnell als regressiv und konservativ denunziert werden. Es könnte vielmehr an der Entwicklung der bildlichen Symboldarstellungen dieselbe Entfaltung einer wahreren Ich-Identität aufgezeigt werden, wie sie in der Abfolge sprachkünstlerischer Gattungen offenbar wurde. Dass in der Geschichte der Stilformen körperliche Natur immer wahrer dargestellt wurde, ist nicht einfach ein klassizistisch-naturalistisches Vorurteil, sondern Resultat der dialektischen Auseinandersetzung der Anschauung der Erscheinungen mit ihrer kritischen Reflexion, wie sie sich praktisch und theoretisch im „Kanon“ Polyklets³³ vollendete. Der bei vielen klassischen Archäologen üblichen Ontologisierung der ursprünglichen Kraft archaischer Kuroi ist die Analyse des Strukturwandels von der archaischen zur klassischen Zeit durch G. Kaschnitz von Weinberg³⁴ entgegenzusetzen, der im klassischen Kontrapost die Verwirklichung des objektiven Naturgesetzes der Gravitation durch das und im Subjekt, seine Freiheit in der Einsicht in die Notwendigkeit erkennt. Als „Rationalisierung der ‘mythischen’ Form“ erscheint ihm die Versöhnung des expandierenden Subjekts mit der widerständigen Natur, indem jenes nicht mehr wie in archaischer Zeit durch diese feindlich beschränkt wird, sondern als Mikrokosmos sie, den Makrokosmos, abbildet. Gleich wie der Odysseus Horkheimers und Adornos ist das in der Figur abgebildete Subjekt der unerbittlichen Natur und der starren Objektivität konfrontiert, überlistet diese durch die Mimesis ihres Gesetzes, das in der „Odyssee“ Herrschaft hieß und hier in der Gravitation symbolisiert ist, und bezahlt dies mit dem Verlust der unvermittelten Identität mit der Natur, an deren Stelle nun die Distanz sowohl zwischen dem Wesen und dem Bild als auch zwischen diesem und dem Betrachter tritt. Während aber Odysseus als reales Subjekt die repressive Natur in sich reproduzierte, bedeutet jene distanzierende Mimesis im klassischen Kunstwerk die ästhetische Freiheit, als utopischen Gehalt mit der Natur versöhnte Subjekte darzustellen. Das Kunstwerk war von Anfang an als Produkt der Technik nie auf ein Äußeres angewiesen wie ein Mensch, der zwangsweise mit der Natur sich auseinanderzusetzen hat. Wenn deshalb jetzt das Kunstwerk durch größere Beweglichkeit der Glieder neue

des Werkes dem Gott gleich.“ (*Institutio Oratoria* XII 10,9)

33 Vgl. D. Schulz, *Zum Kanon Polyklets*, in: *Hermes* 83, 1955, S. 200-220.

34 *Über die Rationalisierung der „mythischen“ Form in der klassischen Kunst*, in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Band I, Berlin 1965, S. 203 – 215.

Raumdimensionen zu erobern in stande ist, erfüllt sich diese Verbindung zur Natur als ein Akt der Freiheit.³⁵

Wer waren die Subjekte, die im Bild dargestellt wurden? Bei den Malereien auf den ältesten, den sog. geometrischen Vasen und den gleichzeitigen Kleinplastiken³⁶ ist umstritten, ob es sich um Darstellungen zeitgenössischen Alltags oder mythischer Vergangenheit handelt.³⁷ Aus der Zeichenhaftigkeit des Stils ergibt sich eine relativ willkürliche Benennbarkeit und Mehrdeutigkeit der Figuren, die nie als Individuen, höchstens in ihrem Geschlecht, besonders aber in typisierten Funktionen innerhalb einer Szene charakterisiert sind, etwa auf Bestattungsbildern als Tote oder Trauernde. Dass der auf dem Kiel treibende Schiffbrüchige³⁸ Odysseus ist, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher, weil eine Namensbeischrift fehlt, die allein die vom Maler intendierte Individualisierung garantierte. Das anschauliche, mit einer bestimmten Person oder einer mythischen Handlung sogleich zu identifizierende Bild scheint in der Genese symbolischer Darstellung im materialen Medium – im Gegensatz zur Sprachkunst? – nicht primär zu sein, vielmehr aus unpersönlichen, typisierten Chiffren, die dem Ornament kaum entwachsen und als einzelne inhaltlich kaum zu deuten sind, erst sich konstituieren zu müssen. Bei den im 7. Jahrhundert v. Chr. erstmals in den Heiligtümern und auf Gräbern aufgestellten großplastischen Weihegeschenken ist immer noch oft schwierig zu entscheiden, ob der Stifter oder der beschenkte Gott dargestellt ist. Der ältesten bekannten Inschrift auf einer weiblichen Statue aus Delos³⁹ sind nur der Name der Stifterin, der Nikandre aus Naxos, und ihre familiären Verhältnisse zu entnehmen. Dagegen zeigt die Inschrift auf einem überlebensgroßen Koloss, den die Naxier nach Delos dem Apollon weihten,⁴⁰ erstmals, dass das Bild gerade wegen seiner Identifikation mit dem Wesen als für sich selber sprechendes Individuum aufgefasst werden kann: „Aus dem gleichen Stein bin ich, Bildnis

35 Der Prozess, den Kaschnitz von Weinberg innerhalb der Kunstgeschichte um 500 v. Chr. an die Schwelle der klassischen Epoche setzt, erscheint Horkheimer und Adorno als konstituierend für Kunst überhaupt. Vgl. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969, S. 25: „Gerade der Verzicht auf Einwirkung, durch welchen Kunst von der magischen Sympathie sich scheidet, hält das magische Erbe umso tiefer fest. Er rückt das reine Bild in Gegensatz zur leibhaftigen Existenz, deren Elemente es in sich aufhebt.“

36 Vgl. N. Himmelmann-Wildschütz, *Bemerkungen zur geometrischen Plastik*, Berlin 1964.

37 Vgl. K. Fittschen, *Untersuchungen zum Beginn der Sagedarstellungen bei den Griechen*, Berlin 1969, bes. S. 199 f.

38 Auf einer attischen Kanne (um 720 v. Chr.) in der Antikensammlung in München; vgl. K. Schefold, *Frühgriechische Sagenbilder*, München 1964, S. 25 und Taf. 8.

39 Vgl. G. Lippold, *Die griechische Plastik*, München 1950 (fortan: „Lippold“), S. 43 f. mit Anm. 12 (Nachweise) und Taf. 11,2.

40 Vgl. Lippold, S. 43 mit Anm. 6-7 und E. Buschor, *Frühgriechische Jünglinge*, München 1950, Abb. 29-30.

und Basis.“⁴¹ Der Mythos von Pygmalion und die Daidalos sagenhaft zugeschriebenen Werke zeigen ihrerseits die Vorstellung, dass Statuen als Produkte handwerklicher Arbeit zu lebenden Subjekten werden. Die Inschrift übernimmt für das reale Kunstwerk den Ausdruck der Ich-Identität, da der Stil, in unbewegter Monumentalität befangen, noch nicht die Fähigkeit erreicht hat, welche die literarische Geschichte künstlerischer Tätigkeit zuschreibt. Dass ungefähr zur gleichen Zeit auf Vasenbildern die ersten Künstlersignaturen erscheinen,⁴² unterstreicht, dass die in der symbolischen Darstellung repräsentierte Stufe der Kulturentwicklung vom Selbstbewusstsein des darstellenden Künstlers prinzipiell nicht zu trennen ist. Waren bisher entweder Götter, mythische Heroen oder typisierte Menschen dargestellt, so wird zu Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. die Tendenz bemerkbar, den Dargestellten als bestimmtes, unverwechselbares Individuum abzubilden. Auch diese Intention kann noch nicht durch das Bild selber realisiert und in diesem als einem Porträt identifiziert werden, wird vielmehr durch die Beischriften erfüllt, die etwa ein Gruppenanathem in Samos⁴³ als Abbildung der Stifterin und ihrer Familie zu erkennen geben. Der Darstellung, die das Vermögen eines Bildes, sich selber ganz auszusagen, noch nicht erreicht hat, kommt die eindeutige Zeichenfunktion der Sprache zu Hilfe. Entsprechend war in qualitätsarmen Darstellungen auch später die Identität der Götter nicht aufgrund ihrer Physiognomie, sondern anhand ihrer Attribute festzustellen. Ist jedoch die künstlerische Intention einmal vorhanden, nicht nur wie früher aus der amorphen Natur menschliche Figuren als solche herauszuheben, sondern zusätzlich innerhalb ihrer beliebigen Iterierbarkeit und Auswechselbarkeit ein individuiertes Subjekt zu identifizieren, so ist die Entwicklung zum Porträt als der vollen bildlichen Verwirklichung jener Intention unaufhaltsam und auch bald darauf im 5. Jahrhundert v. Chr. real eingetreten.⁴⁴

Habermas bestimmt die Abbildungsfunktion als besonderen Fall der Darstellungsfunktion: „Wenn wir als Beispiel für eine ikonische Zeichenverwendung eine Statue oder ein Portrait nehmen, dann unterscheiden sich gewiss beide von üblichen Wortsymbolen oder Sätzen dadurch, dass das dingliche Zeichensubstrat bestimmte Merkmale mit den designierten Gegenständen teilt, so dass wir eine Ähnlichkeitsrelation feststellen können.“⁴⁵ Dass „genetisch die Darstellung als

41 *Inscriptiones Graecae* XII, 5. p. XXV, 1425 c.

42 Vgl. P. Kretschmer, *Die griechischen Vaseninschriften ihrer Sprache nach untersucht*, Hildesheim/New York 1969, S. 5 f.

43 Von Geneleos signiert; vgl. Lippold, S. 57 und Taf. 14,2 sowie E. Buschor, *Altsamische Standbilder*, Berlin 1960/61, S. 27 (Rekonstruktion) und Abb. 90-101.

44 Vgl. D. Metzler, *Untersuchungen zu den griechischen Porträts des 5. Jhd. v. Chr.*, Diss. o. O. 1966.

45 *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968, S. 132 f.

eine Abstraktion der Abbildung⁴⁶ vorstellbar ist, wie Habermas meint, ist unbezweifelbar, wenn man etwa die Entwicklung von der Bilder- zur Buchstabenschrift⁴⁷ bedenkt. Doch hat sich uns gezeigt, dass auch das Bild als Abbildung erst im historischen Prozess sich konstituiert und von seiner Chiffrenhaftigkeit sich emanzipiert. Indem bildliche Darstellung in der Abbildung von Subjektivität die volle Autonomie ihrer Gattung erreicht, erfüllt sie erst die Bestimmung des „Handwerkermodell(s)“⁴⁸ technisch-instrumenteller Intentionalität, ist sie erst jetzt ein wahrhaft „gelungenes Werk“.⁴⁹ Bildliche Anschaulichkeit historisch lediglich in linearer Deszendenz von formal-zeichenhaft artikulierter Rationalität abgelöst zu denken, ist selber ein Muster eindimensionalen Bewusstseins, das Rationalität und Sinnlichkeit nur als Widerspruch begreifen kann, weil es jene nur als beschränkte, diese nur als unterdrückte kennt. Dass die Griechen diesen Antagonismus aufzuheben versuchten, zeigt sich auch im Unterschied ihrer Porträtkunst, die durch die Abbildung von Subjektivität zugleich Objektives darstellen will, zu derjenigen der Römer, die naturalistisch-veristisch abbildet und so Individualität aus der Vermittlung durch das Allgemeine löst. Dass die Griechen nie Zufälliges abbildeten, wie es bei Göttern und Heroen gar nicht möglich war, es aber auch bei Zeitgenossen nicht erstrebten, dass sie angeblich bei Athleten erst nach dreimaligem Sieg physiognomische Porträtierung erlaubten,⁵⁰ scheint mit dem Verlangen nach Idealisierung nicht genügend erklärt, ist vielmehr auch eine Vorkehrung zur Wahrung bzw. endlichen Herstellung von Intersubjektivität. Individualisierung, wie sie an den ersten Porträts berühmter Zeitgenossen im 5. Jahrhundert v. Chr. sich zeigt,⁵¹ bedeutet bei den Griechen nicht undialektische

46 A. O. S. 133.

47 Im vorderen Orient wurden kugelförmige, aus Ton gebrannte, hohle Behälter (aus der Zeit um 2000 v. Chr.?) gefunden, die verschiedene stereometrische Körper – Würfel, Kugeln usw. – aus dem gleichen Material enthielten, die als dreidimensionale Schriftzeichen gedeutet werden, die zusammen eine symbolische Konstellation ergäben, die als Nachricht in jenen Behältern gespeichert worden wäre (nach mündlicher Mitteilung). In dieser ‚Körperschrift‘, von der Bilder-, Silben- und Buchstabenschrift in genetischer Reihe deszendierten, wäre u. U. der gemeinsame Ursprung von dinglichem Bild und abstraktem Zeichen fassbar.

48 Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, S. 167.

49 A. O. S. 168.

50 Plinius, *Naturalis Historia* XXXIV 16.

51 Die ersten überlieferten Porträts sind die Statuen der Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton, die nach der Vertreibung der letzten Tyrannen 510 v. Chr. und erneut nach der Zerstörung Athens durch die Perser 477 v. Chr. auf dem Markt in Athen aufgestellt wurden; vgl. St. Brunnsaker, *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes*, Stockholm 1971. Als Staatsmann scheint mit als erster Themistokles dargestellt worden zu sein; vgl. G. M. A. Richter, *Greek Portraits*, Berchem-Bruxelles 1955, S. 16-21 und Taf. 1.

Vereinzelung, sondern die Begründung der Fähigkeit des Subjekts, mit anderen Subjekten zu kommunizieren, d. h. als zugleich autarkes und bedingtes Bildwerk im umgebenden Raum sich zu orientieren.

Nicht zufällig treten in der Plastik gleichzeitig mit dem Aufkommen des Porträts erstmals Gruppen von mehreren Figuren auf, die sich von den archaischen, rein additiven Reihenkompositionen dadurch unterscheiden, dass deutliche Bezüge ein Sinn Ganzes konstituieren. Die Relationen zwischen den Figuren werden zunächst weniger formalkompositorisch dadurch, dass die Bewegungen der Glieder so wie später im Hellenismus aufeinander abgestimmt sind und ineinander greifen, als durch inhaltliche Beziehungen hergestellt, die der Betrachter zugleich mit der Anschauung durch gedankliche Assoziationen dechiffrieren muss. Damit hängt zusammen, dass in der klassischen Zeit, auch auf mehrfigurigen Flächenbildern, die naive, bloss episodisch erzählende Reproduktion von Handlungen der Darstellung von Daseinszuständen weicht, in denen Aktion in einer, von einem bestimmten zeitlichen Augenblick unabhängigeren Bedeutsamkeit aufgehoben ist.⁵² Interaktion zwischen den Figuren einer Gruppe ist deshalb oft weniger drastisch sichtbar gemacht als intellektuell zu verstehen. Man kann damit den Rückgang bewegter Tanzpartien und die Zunahme des Dialogs im Drama vergleichen. Was stilgeschichtlich als Ebenmaß und Ausgeglichenheit der klassischen Epoche erscheint, repräsentiert virtuell die oben festgestellte Wandlung des sozialen Ideals von agonaler Konkurrenz zu vergleichsweise herrschaftsfreier Kommunikation geistiger Aussagen. So sind in einer, im Halbkreis angeordneten Figurengruppe, die aus der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. stammt und von Pausanias⁵³ in der Altis von Olympia beschrieben wird, trojanische und griechische Helden, je als Kämpferpaare angeordnet, einander gegenübergestellt, nicht etwa, weil alle miteinander im Epos Zweikämpfe ausgefochten hätten, sondern, weil sie, wie z. B. Odysseus und Helenos als die Listigsten beider Parteien, vergleichbare charakterliche Qualitäten aufweisen. Jedenfalls konstituiert sich hier die inhaltliche Bedeutsamkeit jeder Figur für sich selbst und für das Ganze jeweils durch den Bezug auf eine andere. Dass Pausanias die einzelnen Helden nicht durch Namensbeischriften, vielmehr aufgrund „ihrer Anordnung im Gesamtaufbau sowie charakteristische(r) Einzelheiten ihrer äußeren Erscheinung (Waffen, Schildzeichen o.a.)“⁵⁴ identifizierte, zeigt, dass die inhaltliche Aussage jetzt stärker als in der archaischen Zeit, wenn auch nicht vollständig, derart durch das Bild als eine Charakterisierung jeder einzelnen Individualität geleistet war, dass in dieser die ideellen Beziehungen zwischen den Figuren

52 Vgl. u. a. N. Himmelmann-Wildschütz, *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes*, München 1959.

53 *Periegesis* V 22,2-3.

54 F. Eckstein, *ANAΘHMATA. Studien zu den Weihgeschenken strengen Stils im Heiligtum von Olympia*, Berlin 1969, S. 20.

einen visuellen Ansatzpunkt finden können. Indem Zeus im Zentrum zwischen den Heldenpaaren erscheint, um das Schicksal eines von diesen, nämlich dasjenige des Achill und Memnon, zu entscheiden, ist die Aussage des Bildes durch eine zusätzliche Dimension symbolischer Bedeutsamkeit bestimmt, die durch diese Verschränkung der göttlichen und der menschlichen Sphäre ausgezeichnet ist. Während hier symbolische Kommunikation noch ausschließlich zwischen Personen des mythischen Bereichs stattfindet, tritt in einem etwa gleichzeitigen Anathem der Athener für ihren Sieg bei Marathon in Delphi⁵⁵ in der Figur des Feldherrn Miltiades erstmals eine historische Persönlichkeit unter Göttern und Heroen auf und begründet so eine neuartige Wechselwirkung von Zeichen, die naturwüchsig verschiedenen Bedeutungsschichten entstammen, im gleichen Darstellungszusammenhang. Wenn in einem weiteren figurenreichen Denkmal an der heiligen Straße im Bezirk des Apollon in Delphi aus dem Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr.⁵⁶ der Spartaner Lysander von Poseidon, der Sieger in der Seeschlacht bei Aigospotamoi vom Meergott, bekränzt wird, ist die ideologisch-propagandistische Funktion offenkundig. Bei beiden Monumenten zeigt sich jedoch zugleich, dass auch die Figuren der Götter nicht mehr nur in magischer Isoliertheit, sondern als bedeutungstragende Zeichen innerhalb eines kommunikativen Zusammenhangs, der auch Sterbliche einschließt, verwendet werden können.

Auf dem Fries des Parthenon, des Staatstempels in Athen, befinden sich die Versammlung der olympischen Götter und der Prozessionszug, der das attische Volk repräsentiert, formal auf der gleichen Ebene. Das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Sphäre muss hier dialektisch verstanden werden. Die Götter schauen den Menschen weder vom Olymp aus zu noch sind sie auf die Erde hinabgestiegen, erfüllen vielmehr in einem (nicht topographisch zu verstehenden) Raum in ihrer Gesamtheit und in ihren Individualitäten eine symbolische Funktion im kommunikativen Ganzen der Darstellung. Die Anonymität der Menschen lässt die präzise Bedeutung des Ereignisses in der Spannung zwischen mythischer Zeitlosigkeit und historischer Identifizierbarkeit offen. Phidias, der den Bau des Parthenon leitete, realisierte diese Durchdringung von Mythos und Gegenwart in einzelnen Figuren, indem er in der Darstellung des Amazonenkampfes auf dem Schild des Kultbildes der Athena in der Zella des Tempels zwei mythischen Figuren Porträtzüge von Zeitgenossen verlieh, nämlich dem König Theseus die des Perikles und dem Urkünstler Daidalos seine eigenen.⁵⁷ Damit war die Verbundenheit der Protektoren demokratischer Kulturpolitik im Gewand des Mythos ausgedrückt. Dass Phidias von Seiten der reaktionären Gegner des Perikles gerichtlich angeklagt

55 Einem Werk des Phidias, beschrieben bei Pausanias X 10,1.

56 Beschrieben bei Pausanias X 9, 7–10.

57 Vgl. *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen* gesammelt von J. Overbeck, Leipzig 1868, S. 122, Nr. 668–671 und 674.

wurde,⁵⁸ mag die Furcht widerspiegeln, welche die gleichen Leute, die auch unter dem Vorwand der fetischisierten Unberührbarkeit einer alten (mykenischen) Mauer die vollständige Durchführung des Plans der klassischen Propyläen der Akropolis torpedierten,⁵⁹ angesichts der Umfunktionierung befahl, die sich der, in ihrem religiösen Horizont fixierte Mythos von künstlerisch-autonomer Technik gefallen ließ. Die kommunikative Beziehung bildlicher Bedeutungsträger untereinander wird dann besonders manifest, wenn sie, wie Götter und Menschen bzw. Zeitgenossen in mythischer Gestalt, Bereiche repräsentieren, die das kollektive Bewusstsein voneinander trennt. Indem die Einzelfigur auf der Stufe des Porträts die Fähigkeit zum bildlichen Ausdruck der Individualität erlangt, verlangt sie vom Künstler zugleich, in intersubjektiven Bedeutungsbezügen ihre Subjektivität als Potenz objektiver Aussage zu begründen. Einerseits gewinnen historische Menschen und Porträtfiguren die einem Typus eigene Kraft und Gültigkeit allgemeiner Aussagen, wenn sie zusammen mit mythischen Personen erscheinen. Andererseits sind Götter- und Heroenfiguren dadurch, dass sie nicht mehr unbedingt im narrativen Zusammenhang des Mythos fixiert sind,⁶⁰ sondern in relativ beliebigen, symbolhaltigen Konstellationen auftreten können, für bildliche Aussagen verwendbar geworden, die stark im Sinne der Epoche, virtuell auch aufklärerischer Intentionen, manipulierbar sind.

Dies kann prinzipiell nur in der Darstellung mehrfiguriger Konstellationen realisiert werden, in denen einzelne Symbole, die von Bildern getragen werden, zum Kontext einer Aussage verbunden sind, die in der Weise der Zeichensysteme sprachlicher Sätze abgelesen werden kann. Aus der Auflösung mythischer Handlungszusammenhänge ergeben sich die symbolischen Elemente, aus denen als bildlichen Figuren, der Entfaltung epischer Topoi zum dramatischen Dialog vergleichbar, neue Aussagen konstruiert werden können. Einzelstatuen sagen ikonographisch, von der formalästhetischen Erscheinung einmal abgesehen, einsame, d. h. aber nicht existierende, Subjektivität aus, also alles und nichts zugleich, den ganzen Assoziationsbereich einer Figur innerhalb des mythischen Kreises, der aber begrifflich nirgends festzumachen ist. Die berühmten goldelfenbeinernen Kultstatuen des Phidias, Athena Parthenos und Olympischer Zeus, begnügen sich nicht mit der Darstellung ihrer selbst, sondern sind in den Zusammenhang von Attributen, mythischer Figuren und ganzer Szenen, gestellt, die am Thron des Zeus, am Schild der Athena und an den Basen beider angebracht waren, aber keineswegs dem die beiden Götter betreffenden Mythos allgemein entstammten, sondern aus verschiedenen sagenhaften und symbolisch bedeut-

58 Vgl. Plutarch, *Perikles* 31 und B. Schweitzer, *Zur Kunst der Antike. Ausgewählte Schriften*, Band I, Tübingen 1963, S. 48 f. mit Anm. 72.

59 Vgl. G. Gruben, *Die Tempel der Griechen*, München 1966, S. 174 f.

60 Vgl. den Deus ex machina im Drama, besonders bei Euripides.

samen Sphären eine neue, wenn auch schwierig zu interpretierende, Gesamtaussage begründeten.⁶¹ Diese Mannigfaltigkeit von Bildern kann nicht als archaisches Moment gedeutet werden, da diese Bildaussage in fast emanzipatorischer Weise zu rationaler Begrifflichkeit konvergiert. Dass dies keine Reduktion des Bildes zur Chiffre impliziert, beweist die von der literarischen Überlieferung bezugte Aussagekraft vor allem des Phidiasischen Zeus.⁶²

Dass das symbolisch dargestellte Individuum nunmehr im Bezug auf eine intersubjektiv begriffene Welt sich konstituiert, zeigt die Entdeckung und Gestaltung des dreidimensionalen, von Figuren erfüllten Raumes in den besprochenen plastischen Gruppen wie auch in der Malerei, in der nun erstmals in der Weltgeschichte Perspektive auftritt. Diese unterwirft den Menschen nicht wie die Zentralperspektive der italienischen Renaissance der absoluten Herrschaft des leeren physikalischen Raumes, sondern ermöglicht als 'Sukzessionsperspektive' mit mehreren Fluchtpunkten die Autonomie jeder Figur zugleich mit ihrem Bezug auf die Umwelt. Die objektive Bedingtheit des Subjekts sucht der Grieche weder vorzüglich in der landschaftlichen Natur noch in der Totalität des Raums, sondern in den Relationen zwischen Figuren. So stellt der Maler Polygnot die Unterwelt und die Zerstörung Trojas nicht durch das Dasein und die Aktion anonymer Massen dar, sondern durch viele, einzeln benannte Gestalten, die auf großen Wandflächen übereinander gestaffelt sind.⁶³ Das große Sozialprestige und Selbstbewusstsein der Maler gegen Ende des 5. Jahrhunderts,⁶⁴ ihre hohen Honorare⁶⁵ begründen sich m. E. darin, dass sie übereinstimmend mit dem gesellschaftlichen Ideal in ihren Werken Aussagen über das Subjekt und seine Konstitution durch Intersubjektivität machten. Das „Bühnenmodell“⁶⁶ kommunikativen Verhaltens ist sozusagen im „gelungene(n) Werk“⁶⁷ des „Handwerkermodell(s)“⁶⁸ durch symbolische Darstellung aufgehoben.

61 Beschreibung der Athena Parthenos bei Pausanias I 24, 5-7 und des olympischen Zeus bei demselben V 11, 1-8. Am Zeusthron waren z. B. Personifikationen von ‚Hellas‘ und ‚Salamis‘ dargestellt – eine deutliche Anspielung auf die Perserkriege.

62 Vgl. *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen* gesammelt von J. Overbeck, Leipzig 1868, S. 125-135, Nr. 692-743.

63 Beschreibung bei Pausanias X 25 – 31.

64 Vgl. H. Philipp, *Tektonon Daidala. Der bildende Künstler und sein Werk im vorplatonischen Schrifttum*, Berlin 1968, S. 98, vor allem zu Zeuxis und Parrhasios (mit Anm. 413-414).

65 Allgemein zum Einkommen der Künstler im 5. Jahrhundert: H. Philipp, a. O. S. 87-93; im 4. Jahrhundert und im Hellenismus: B. Schweitzer, *Zur Kunst der Antike. Ausgewählte Schriften*, Band I, Tübingen 1963, S. 38 f.

66 Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, S. 168.

67 A. O.

68 A. O. S. 167.

Diese beiden geschichtsphilosophischen Bedeutungsmöglichkeiten, die Habermas vergleicht, scheinen sich zu verschränken, wenn man die Funktion des Rezipienten symbolischer Darstellung im Drama und in der klassischen Bildkunst vergleichsweise bedenkt. In beiden Gattungen ist dieser, wenn auch mit verschobenen Akzenten, zugleich Betrachter eines dinghaften Produktes in der Dimension visueller Kommunikation, hier des Bildes, dort des Spiels, als auch Verstehender einer Konstellation miteinander kommunizierender Symbole, hier der Bedeutungsgehalte sich mitteilender Figuren, dort des sprachlichen Dialogs. In der Genese beider Gattungen wird ihr jeweils naturwüchsiges Kommunikationsmedium, nämlich zeichenvermittelte, analytisch zu rezipierende Sprache einerseits und bildvermittelte, synthetisch zu rezipierende Dinglichkeit andererseits, mit dem jeweils anderen verbunden. Während im Drama die Darstellung intersubjektiv-sprachlicher Kommunikation durch ein visuelles Verhältnis zwischen Darsteller und Betrachter erst möglich wird, so hat dieses in der Bildkunst erst seine wahre Bestimmung erreicht, wenn es intersubjektive Kommunikation als Aussage übermittelt. Wenn in Schauspielerrollen oder in Stein bzw. Farbe dargestellte Subjekte miteinander kommunizieren, ist das Werk der Technik beiderorts gelungen.

Ikonologische Analyse mehrfiguriger plastischer Gruppen klassischer Zeit

Probleme und Aspekte, die über Bruno Sauer, *Die Anfänge der statuarischen Gruppe. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Plastik*, Leipzig 1887 (Diss. 1886) und Werner Technau, *Die statuarische Gruppe in der griechischen Kunst*, in: *Die Antike* 15, 1939, S. 277 ff. hinausgehen:

1. Mein Interesse gilt der *klassischen Epoche* (5. und 4. Jahrhundert). Innerhalb dieser interpretiert Technau nur die Athena-Marsyas-Gruppe des Myron, während er die Tyrannenmörder, die Anatheme der Tarentiner und der Orneaten in Delphi und das der Achäer in Olympia von seinem – formalstilistischen – Begriff der Gruppe ausscheidet und andere nicht erwähnt. Sauers Schwerpunkt liegt auf der Entwicklung der Gruppe im archaischen Stil, zu der er noch die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts rechnet, bis zur Schwelle des freien Stils. Er findet noch bei den Tyrannenmördern und bei Myron archaische Elemente und unterlässt eine Interpretation der figurenreichen klassischen Monumente mit Ausnahme des Achäeranathems. Der Vorverlegung der Grenze der Klassik auf 500 v. Chr. sollte deren einheitliche Auffassung im Vergleich und im Gegensatz zur Archaik auch bei diesem Thema entsprechen.
2. Das *Material* ist seit Sauer durch die Aufdeckung von Gruppenbasen in Delphi, Samos und auf der athenischen Agora vermehrt. Die Basen von Olympia sind neu zusammenfassend durch Felix Eckstein, *Anathemata. Studien zu den Weihgeschenken strengen Stils im Heiligtum von Olympia*, Berlin 1969 behandelt, worauf eine ikonologische Interpretation aufbauen kann. Die Basen wären, anders als bei Technau, nicht für die Analyse der Komposition, sondern für die Konkretisierung thematischer Bezüge heranzuziehen, die aus der literarischen Überlieferung (hauptsächlich Pausanias) abzulesen sind, welche meine Hauptquelle darstellt.
3. Die Eigenart der klassischen Gruppen wäre *inhaltlich* zu erörtern. Während Technau vorweg nur für „Komposition ... im Sinne formaler, bildhafter Anpassung und Unterordnung des einzelnen in ein gemeinsames Ganzes“¹ interessiert ist und die Definition der Gruppe von Reliefscheinung, Raumeinheit und dramatischem

1 A. O. S. 279 f.

Moment abhängig macht,² sieht Sauer die Erfüllung des immanenten Gesetzes der Gruppe in der Vervollkommnung der Verbindung der Figuren durch möglichst „wechselseitige Handlung“.³ Indem bei ihm die Zweiergruppe als Ideal erscheint, kann Sauer vielfigurige Gruppen nicht „durch innere Mittel“⁴ entstanden denken. Diese Lücke wäre zu schließen, indem nicht nur nach dem äußeren Gegenstand, sondern auch nach der inneren Bedeutung der Handlung gefragt wird, also etwa danach, was für ein Menschenbild in Kampfgruppen und in ihrer bestimmten Anordnung dargestellt wird. Im Einzelfall wäre zu bestimmen, wer die Handlungsträger sind, und welchen Seinsbereich sie repräsentieren. Wenn Götter und Heroen oder auch zeitgenössische Menschen (Miltiades, Lysander) in der gleichen Gruppe auftreten, stellt sich das Problem, wie das Verhältnis zwischen Religion, Mythos und der Auffassung historischer Ereignisse für die klassische Zeit spezifisch gefasst werden kann.

4. Sauer bindet die Bestimmung der klassischen Gruppe zu einseitig an den Begriff der *Handlung*. Nicht nur reift nach ihm die „Handlungsgruppe“ „nach Stoffwahl und Auffassung zur Selbständigkeit“⁵ heran, vielmehr wird auch die „primitive Gesellschaftsgruppe“, die aus autonomen Figuren besteht, durch „verbindende Handlung“ auf „eine höhere Stufe“⁶ gehoben. Himmelmann-Wildschütz hat dagegen gezeigt, wie sich die Darstellung der Götter von einem episodischen Verständnis zum symbolischen *Daseinsbild* wandelt. Er unterscheidet auch handlungslose archaische Statuen „grundsätzlich von der notwendigen Vereinzelung scheinbar entsprechender Gestalten klassischer Zeit“.⁷ Dass auch in Gruppen nicht nur momentane Handlung, sondern auch autonomes Einzeldasein – in bestimmten Bezügen – dargestellt war, zeigt die Beschreibung des Apolloniaten-anathems bei Pausanias.⁸ Die Gegenüberstellung griechischer und trojanischer Helden ist dort nicht nur durch Handlung (Zweikampf zwischen Achill und Memnon), sondern auch durch Charaktere („sophia, echthos“) begründet. Die Darstellung individuellen Ethos im Porträt tritt zu Beginn des 5. Jahrhunderts vielleicht nicht zufällig innerhalb von Gruppen auf (Tyrannenmörder, Miltiades in Delphi). Mein ikonographisches Interesse verlangt, im Gegensatz zu Technau, auch und besonders die Gruppen zu interpretieren, „welche bloß ‘da sind’“,⁹ in denen die Einheit des Ortes und der Zeit in Frage gestellt ist.

2 Vgl. a. O. S. 293.

3 A. O. S. 77.

4 A. O.

5 A. O. S. 68.

6 A. O. S. 52.

7 *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes*, München 1959, Anm. 43.

8 V 22,2.

9 Himmelmann-Wildschütz, a. O. S. 285.

5. Sauer erörtert die Entstehung der Gruppe im Verhältnis der dekorativen zur statuarischen Kunst.¹⁰ Innerhalb dieser entsteht die „Gesellschaftsgruppe“, aus der Übertragung der Inhalte der Flachkunst ins andere Medium die „Handlungsgruppe“. Diese vergleichende Betrachtung der *Gattungen symbolischer Darstellung* wäre zu systematisieren und über die Grenze der Bildkunst auszudehnen. Mit welchen Unterschieden und mit welchen Gemeinsamkeiten werden die Themen der Gruppen in der Literatur dargestellt, bei mythischen Ereignissen im Epos, bei Siegesanathemen in der Geschichtsschreibung? Der Ausdruck welcher Inhalte ist dabei vom Gattungsgesetz der Darstellung, welcher von ihrer Thematik bestimmt? Inwieweit ist für die ikonologische Struktur klassischer Gruppen die Gleichzeitigkeit des Dramas typisch, in welchem – statt mittels Figuren mittels Rollen – ebenfalls Verhältnisse zwischen Subjekten in Handlung und Dasein gezeigt werden?

6. Das *Verhältnis des Betrachters zu den Gruppen* ist bei Technau nur in kompositorischer Hinsicht erwähnt und bei Sauer nicht weiter problematisiert, wenn er bei Handlungsgruppen unterstellt, „dass die Stellung der Einzelfigur zum Beschauer Nebensache wird“¹¹, während sie nach ihm bei der Gesellschaftsgruppe als selbstverständlich gegeben ist, und er beim Achäeranathem sagt: „Die Handlung des ... Nestor mochte der Beschauer mehr erraten als wahrnehmen“.¹² Es ist zu vermuten, dass gerade bei vielfigurigen Daseinsgruppen Thema und Sinn der Darstellung nicht sogleich der sinnlichen Anschauung gegeben, sondern durch Ablesung der Beischriften und Attribute der Einzelfiguren, die erst auf der höchsten Stufe der Klassik sich „physiognomisch“ selbst auszusagen vermochten, und durch Assoziationen auf mythisches und historisches Vorwissen reflexiv zu erschließen waren. Im Anschluss an Überlegungen von H. Siedentopf¹³ wäre ferner zu prüfen, inwiefern die Figurenkonstellationen – auch in der räumlichen Beziehung mehrerer Gruppen zueinander und zu Einzelstatuen – in ihrem Bezug auf den Betrachter als aktive, zuschauende und sprechende Subjekte konzipiert waren.

10 Vgl. a. O. S. 5 f.

11 A. O. S. 26 f.

12 A. O. S. 38.

13 *Das hellenistische Reiterdenkmal*, Waldsassen 1968, S. 36 ff.

Mündigkeit und Naturversöhnung

Wer nicht als Philolog oder Archäologe einen Vertrag mit der Antike unterzeichnet, wie er freilich seit dem Humanismus stets wieder als unverächtlich sich erwies, an dem wird der normative Anspruch der Antike zunichte.

(Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band VII. *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1970, S. 241)

Bei den Griechen, die man in dieser und nicht nur in dieser Beziehung zu Unrecht und fälschlicherweise die „Alten“ nenne, sei das so gewesen, da sei es immer nur um die Glückseligkeit, die Eudaimonia, gegangen, man könne sich in dieser Beziehung nur ein Vorbild an ihnen nehmen, wie es sich überhaupt lohnen würde, sich wieder vermehrt mit ihnen zu befassen, denn es sei wirklich so, dass im Grunde bei ihnen alles schon vorhanden gewesen sei, ein Faktum, das auf der einen Seite von höchstem Interesse sei, einen auf der anderen Seite aber auch zutiefst erschrecken könne. Je nachdem würde man auf der einen Seite erstaunlich oder erschreckend viele Probleme, die man in seiner Beugung als spezifisch für seine Zeit und nur für sie ansehen würde, bei ihnen wiederfinden, auf der anderen Seite aber auch auf Grundformen von Lebensmöglichkeiten stoßen, die einen gerade heute wieder auf andere Wege bringen könnten. Im Grunde sei man ja nicht weiter gekommen als die Griechen, sondern habe im Gegenteil noch Rückschritte gemacht.

(E. Y. Meyer, *In Trubschachen. Roman*, Frankfurt 1973, S. 164 f.)

Die Entfaltung eines kommunikativen Ideals in der griechischen Gesellschaft versuchte ich in dem Aufsatz „Kritische Theorie, Kunst und Altertum“ zunächst anhand der historischen Abfolge der Literaturgattungen (Epos, Lyrik, Drama) zu skizzieren. Wie Konstruktion bzw. Rekonstruktion und Zerstörung des Dialogs in der Weise der Dialektik der Aufklärung sich gegenseitig bedingen, wäre zusätzlich im Bereich der politisch-philosophischen Theorie der Griechen, vor allem an der Bewegung der Sophistik und der auf sie reagierenden ontologischen Systeme, zu zeigen.¹ Mit dem Instrument des Syllogismus versucht das aus dem Traditionszwang („Nomos“) freigestellte Subjekt aus Natur („physei“) begrün-

¹ Vgl. H. Grieder, *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagenlogik*, Basel 1962, bes. S. 36 – 54.

dete Herrschaft in der 'Diskussion' durchzusetzen. Die von Parmenides behauptete Einheit von Denken und Sein wird subjektivistisch dahin ausgelegt, alles Gedachte und Behauptete sei wahr. Die Dialogsituation entsteht so als verzerrte. Der Logos wird von Gorgias explizit als „großer Herrscher, der mit kleinstem und unsichtbarstem Leib göttliche Werke vollendet,“² gepriesen. Dem gegenüber lassen sich die Partner in den frühplatonischen Dialogen, die die soziale Welt des Gymnasions reflektieren, von einem gemeinsamen, nach vorne offenen Suchen nach Begriffsdefinitionen des wahren und guten Lebens (Tugenden) leiten, das nicht in Machtverhältnissen, Sieg und Niederlage, sondern in der Aporie endet, d. h. in der prinzipiell un abgeschlossenen Fortführung des Gesprächs. Platon und Aristoteles entwickeln in der Auseinandersetzung mit der Sophistik eine 'Technik' richtiger Gesprächsführung, die in einem Kategoriensystem mannigfach ausgesagten Seins³ terminiert. Damit soll die Manipulation von Dialogen mittels des fließenden Übergangs von begrenzten zu allgemeinen Seinsbegriffen verhindert werden. Schließlich aber entfernt sich die Entwicklung der Gedanken von der Dialogsituation und wird von Aristoteles an systematisiert tradiert. H.G. Gadamer drückt dies euphemistisch aus: „Nun galt es, diesen großen Machthaber ... in eine neue Zucht zu nehmen. ... Plato schuf die Grundlagen, von denen aus die neue, alles erschütternde Kunst der Rede ihre Grenze und ihren legitimen Ort fand.“⁴ Damit ist tatsächlich die historische Sistierung einer erstmals im Medium der Intersubjektivität sich entfaltenden Rationalität bezeichnet. In der, in den genannten geistigen Objektivationen ausgedrückten Krisensituation der griechischen Geschichte, die mit der, von Thukydides⁵ beschriebenen Kommunikationsverzerrung im politischen Leben während des Peloponnesischen Krieges zusammenfällt, war eine prekäre Form der Identitätsfindung des Subjekts entstanden. Hegel beschreibt diese Bewegung der griechischen Aufklärung, in der das Subjekt in historisch unwiederholbarer Stellung zur Tradition steht: „Indem also das Vertrauen gebrochen, die Substanz des Volks

2 Im *Enkomion auf Helena*, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, Band II, 6.-16. Aufl. 1952 – 1972, S. 290 (B 11,8).

3 Aristoteles, *Metaphysik* IV 2,1, 1003a: „Das Sein aber wird zwar vielfach ausgesagt“.

4 *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik, Theorie-Diskussion*, Frankfurt 1971, S. 61. Dort heißt es u.a.: „Damals war als ein unheimliches neues Können, das alles auf den Kopf zu stellen lehrte, die Redekunst aus Sizilien in das ständisch gebundene, aber von einer leicht verführbaren Jugend belebte Athen eingeströmt.“ Mir scheint die Rezeption der Rhetorik in Athen – Gorgias trat dort 427 v. Chr. zuerst auf – gerade durch die radikale Demokratie seit dem Sturz des Areopag 461 v. Chr. begünstigt, welche die ständische Gebundenheit, die schon durch die Phylenreform des Kleisthenes erschüttert war, endgültig auflöste und die Entscheidungsbefugnis der Volksversammlung und den Volksgerichten übertrug.

5 Vgl. bes. über die grausamen Bürgerkriege: III 81-83 (84).

in sich geknickt ist, so ist der Geist nunmehr in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewusstseins herausgetreten.“⁶

Die so umschriebene Formation halte ich für wert, festgehalten und in die kritische Theorie der Gesellschaft, insbesondere in einen historischen Rahmen der von J. Habermas⁷ projektierten „Theorie der kommunikativen Kompetenz“ eingebracht zu werden. Habermas sieht in unserer heutigen Situation die Gefahr eines „neue(n) Hellenismus“, der „hinter die in den monotheistischen Hochreligionen erreichte Stufe der in der Kommunikation mit dem Einen Gott gebildeten Identität“⁸ zurückzufallen drohe. Könnte dieser Partikularismus nicht die Kehrseite einer, in den Hochreligionen einseitig monologisch gebildeten Ich-Identität sein, die ihre Wurzeln auch schon in der Ideenlehre Platons hätte? Hier nämlich scheint sich die Theorie der Wahrheit als Abbild⁹ bzw. als Teilhabe der Dinge an Urbildern gegenüber derjenigen der Wahrheit als Konsens¹⁰ durchzusetzen, welche die dialogische Epoche des griechischen Geistes zumindest virtuell prägt. Zu prüfen wäre, wie jene Abbildtheorie im empirisch begründeten System des Aristoteles sich niederschlägt, dessen exoterische Dialoge vielleicht nicht zufällig verloren gingen, während die monologisch gehaltenen Schriften durch das Mittelalter als grundlegend tradiert wurden. Schließlich wird dieses System in Kants transzendentalen Subjekt als „Singular“¹¹ endgültig konstituiert, bei dem „es sich um die Rekonstruktion einer grundsätzlich monologischen Welt handelt“.¹² Der Rekurs nun auf jene intersubjektive Identitätstheorie, die in der hellenischen Öffentlichkeit entstanden war, könnte einen Beitrag zum historischen Versuch der Begründung „einer noch ausstehenden Logik der Umgangssprache“¹³ leisten und würde dem von der kritischen Theorie gestellten Anspruch der dialektischen Einheit von historischer Hermeneutik und aktueller Lebenspraxis im Rahmen der Altertumswissenschaft nachkommen. Die modernen „Lokalmythologien“, von denen Habermas¹⁴ spricht, wurden schon einmal, nämlich in der griechischen Entwicklung, virtuell von einer Dialektik der Aufklärung aufgehoben. Die Griechen haben uns eine kritisch zu würdigende Leistung hinterlassen, indem sie erst-

6 *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt / Berlin / Wien 1970 (zuerst 1807; fortan: „Phänomenologie“), S. 389.

7 *Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: J. Habermas und N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1971 (fortan: „Habermas/Luhmann“), S. 101 – 141.

8 *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971 (fortan: „Profile“), S. 35.

9 Vgl. Habermas, in: Habermas/Luhmann, S. 123.

10 Vgl. a. O. S. 124 f.

11 Habermas, a. O. S. 176.

12 A. O.

13 Habermas, *Profile*, S. 195.

14 A. O. S. 36.

mals in der Menschheitsgeschichte nicht mehr nur unbewusste Objekte jenes Vorgangs waren, der als ein naturwüchsiger erfahren wird, sondern ihn auch selber konstituierten als mündig werdende Subjekte eines nunmehr als prinzipiell kontingent durchschauten sozialen Zusammenhangs. Dialektik begründet sich bei den Griechen zuerst nicht in einsamer Reflexion, sondern im Dialog selbst, so dass jene von Platon als „ein inneres Gespräch der Seele mit sich selber“¹⁵ aufgefasst werden kann. Zenon der Ältere galt zugleich als Erfinder der Dialektik und als erster Verfasser von Dialogen. „Thema der innerhalb des Eleatismus entstehenden Dialektik ist das Problem des Einen und Vielen, ... und zwar so, dass sich die Vertreter des Monismus und ihre Gegner These und Gegenthese im Zwiegespräch gegenüberhalten.“¹⁶ Der Gegenstand dieser Dialoge ist also Dialektik selbst. Er wird bei Platon im Zusammenhang von Ethik und Staatstheorie eigentlich intersubjektivität, die allerdings, wie erwähnt, nicht länger Modus des Erkennens bleibt. „Kommunikativa“ und „Konstitutiva“ als „Klassen von Sprechakten“¹⁷ treten jedenfalls bei den Griechen vereint innerhalb ein und desselben Textes auf, sei es nun in philosophischen Dialogen oder im Drama, das seinerseits (bei Euripides) immer mehr diskursiver Aussagen mächtig wird. Die fragile Tradition dieser griechischen Modelle intersubjektiver Identitätsfindung gilt es kritisch anzueignen und gegen globalisierende Interpretation der griechischen Weltansicht zur Geltung zu bringen. Eine solche kritisiert Habermas¹⁸ in der kosmologischen Konzeption K. Löwiths. Entmythologisierung als Freisetzung des Subjekts ist nicht nur gegenüber dem christlichen Schöpfungsglauben möglich, sondern auch gegenüber griechischer Religiosität, die ihrerseits eine Theogonie (Hesiod) und einen Schöpfungsmythos (Prometheus) kennt. Die ionischen Naturphilosophen suchten nicht primär, wie es dem Referat des Aristoteles unterstellt worden ist, nach ewigen Urstoffen, sondern rekonstruierten die Entstehung der Welt („Arche“) als Prozess.¹⁹ Auf die in der olympischen Göttergemeinschaft angesiedelten Gestalten des griechischen Polytheismus zielt Habermas' Beschreibung der „Depersonalisierung der Weltauslegung“: „Die plausible Einordnung von erklärungsbedürftigen Phänomenen in Zusammenhänge der Interaktion zwischen handelnden und sprechenden, mit überlegenen Kräften ausgestatteten Quasipersonen genügt dem Erklärungsanspruch der Philosophie nicht mehr.“²⁰ Dieser intersub-

15 Sophistes 263 e.

16 Grieder, *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagelogik*, Basel 1962, S. 52.

17 Habermas, in: Habermas/Luhmann, S. 111.

18 *Profile*, S. 116 – 140.

19 Vgl. U. Hölscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968, bes. S. 46.

20 *Profile*, S. 23.

jektive Gesichtspunkt der mythischen Inhalte, die Vielfalt der Göttergestalten, kehrt in der beschriebenen Form philosophischer Reflexion in der Mehrzahl der Dialogpartner wieder. Griechische Aufklärung setzt auch direkt im ethisch-politischen Bereich an, wo Kontingenz und Veränderbarkeit der Gesellschaftsverfassungen theoretisch erkannt wurden, nachdem sie schon in archaischer Zeit von einzelnen, als Gesetzgeber oder Tyrannen herausragenden Individuen ins Kalkül der Praxis einbezogen worden waren. Die Debatte über die Verfassungsformen (Monarchie, Aristokratie, Demokratie), die Herodot²¹ vor der Thronbesteigung des Perserkönigs Dareios stattfinden lässt, die Reden, in denen Thukydides Entscheidungsalternativen an den Beginn pragmatischen Handelns stellt, und die griechische Rhetorik in ihrem Bezug auf politische Öffentlichkeit überhaupt sind Beispiele dafür, dass die Griechen den „naiven Geltungsanspruch“²² alltäglicher Interaktion durch „Diskurs(e)“²³ aufzuheben pflegten. Diese Gewohnheit ist sicher ein Ursprungsort jener dialogischen Philosophie im sozialen Kontext und bei der kritischen Rezeption entsprechend zu berücksichtigen. Zusammengefasst ergibt sich, dass Chancen und Risiken der „Bildung der Menschenwelt durch die Hand des Menschen selbst“²⁴ von den Griechen in bestimmter und interessanter Weise erfahren und ihren Nachfahren, uns vielleicht besonders, vorgeführt wurden.

Das natürliche Verhältnis zum Kosmos, das Löwith²⁵ den Griechen einfach unterstellt und uns regressiv zur Nachahmung empfiehlt, war tatsächlich ein unter historischen Bedingungen antizipiertes und als solches in bestimmten Objektivationen des Geistes symbolisch dargestelltes, d. h. gewiss ein z. T. ideologisches. Hermeneutisch und kritisch zugleich verstanden, verweist es auch uns, die wir Natur ausbeuten und unterdrücken, zeitlich nach vorn auf eine Utopia. Es ist als das Verhältnis der Menschen, hier der Griechen, zu objektiver Natur zu konstruieren, die dem, durch das falsche Ganze entstellten Blick dinghaft und materiell erscheint. In meinem Aufsatz „Kritische Theorie, Kunst und Altertum“ hatte ich dieses Verhältnis als, vom Subjekt aus gesehen, monologisches bestimmt und insofern der bildnerischen Kunst zugeordnet. Ich habe die Beziehung des Menschen zur Natur in der Bildkunst gattungsspezifisch im Rahmen der Habermaschen Terminologie als instrumentell-technisch verstanden, wenn sie sich auch in meiner Konstruktion im Verlauf der Entwicklung mit der Darstellung kommunikativer Inhalte verschränkte. Dies unterschlägt den Begriff von Natur in ihrem

21 III 80 – 83.

22 Habermas in: Habermas/Luhmann, S. 197.

23 A. O.

24 Habermas, *Profile*, S. 135.

25 *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1953, S. 11 – 26, bes. 13 f.

befreiten, ursprünglichen wie utopischen, Zustand, dessen progressive Verdinglichung die Dialektik der Aufklärung ausmacht. Nun stellt Habermas die „Idee der Versöhnung“²⁶ des Menschen mit der Natur als in der Philosophie Th. W. Adornos zentral heraus. Sie geht nicht in der Idee der „Mündigkeit“²⁷ der herrschaftsfreien Kommunikation auf, in der sich für Habermas wahre Ich-Identität bildet, sondern bestimmt, auch unter dem Namen des „Nichtidentischen“²⁸ nach der „Negativen Dialektik“ auch die „Ästhetische Theorie“ Adornos, indem hier das künstlerische Gebilde Statthalter jener Utopie inmitten der repressiven Umwelt ist. In der Kunst wird Natur antizipierend versöhnt. Diesen Begriff der versöhnten Natur möchte ich zunächst auf die Bildkunst konzentrieren, da hier sinnlich-materiale Natur in organischen Leibern dargestellt ist. In der Sprachkunst, besonders der Lyrik, ist Naturversöhnung sicher ebenso antizipiert, immer aber mit einem, realen oder imaginierten, sprechenden Subjekt verbunden, dessen Ich-Identität, Mündigkeit in Frage steht. Insofern hat Bildkunst idealtypischen Stellenwert für Kunst als verkörperte Naturversöhnung überhaupt.²⁹ Das Telos der Entwicklung der Bildkunst heißt nun nicht mehr nur oder vorzüglich Darstellung von Intersubjektivität, sondern Verbildlichung versöhnter, sich frei entfaltender Natur. Dieses Problem stellt sich in der griechischen Skulptur bei der Auffassung und Wiedergabe der organischen Anatomie des menschlichen Leibes, in der Malerei bei der Darstellung des Raums und der Landschaft. Adornos Ästhetische Theorie enthält die Begrifflichkeit, mit der auch die griechischen Kunstwerke in ihrer Stellung zur Natur, die ein bestimmtes Verhältnis zur Gesellschaft impliziert, im Hinblick auf ihre gegenwärtige Wirkung und Rezeption untersucht werden können. „Kunst ist das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird.“³⁰ Entfaltung und Zerstörung der Idee der Naturversöhnung kann in der Geschichte der Künste rekonstruiert und mit dem jeweiligen Stand des gesellschaftlichen Dialogs verglichen werden. Wie Habermas zufolge eine „ideale Sprechsituation“³¹ in jedem Diskurs als Maßstab für die Wahrheit von Aussagen antizipiert ist, so vertritt nach Adorno das Nichtidentische, das in jedem Kunstwerk seiner sozialen Bedingtheit durch die Komposition seiner Momente hindurch entragt, die Utopie des naturhaften Glücks. Die emanzipatorischen Anstrengungen in der Weltgeschichte hinsichtlich

26 *Profile*, S. 197.

27 A. O.

28 A. O. S. 192.

29 Die Frage des Natur- und Kunstschönen (Kant) sowie die der Bildung der menschlichen Sinne in der Evolution der Gattung (Marx) klammere ich hier aus.

30 T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band VII. *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1970 (fortan: „*Ästhetische Theorie*“), S. 205.

31 Habermas/Luhmann, S. 122.

Mündigkeit und Naturversöhnung realisierten sich danach, wenn man Habermas und Adorno zusammendenkt, in Bereichen, die sich dialektisch ergänzten.

Nun tritt aber gerade nach Adornos Kritik des Klassizismus³² die griechische Plastik „in unauflösbaren Konflikt mit der Idee der Rettung unterdrückter Natur“.³³ Das klassisch gelingende Kunstwerk hat ein „negatives Verhältnis zum Nichtidentischen“,³⁴ ist dem, dem mimetischen Mythos sich entringenden autark-repressiven Subjekt nachgebildet und der „griechischen Aufklärung“ subsumiert.³⁵ Diese bei Adorno in größerem Zusammenhang skizzierte Ideologiekritik müsste nun deutlicher zwischen der antiken Kunst selbst und ihrer späteren Rezeption unterscheiden. Der Klassizismus löst jene Kunst aus dem sozialen Kontext der Antike, ihrer „reale(n) Barbarei“,³⁶ aber auch aus der noch nicht unterdrückten sinnlichen Welt, aus der Adorno selbst die „Formimmanenz der antiken Kunst“³⁷ erklärt, und stellt sie in eine Umwelt, die durch Industrialisierung und „Sexualtabus“³⁸ zugleich gekennzeichnet ist. Den späteren Epochen, auch Winkelmann, dem Begründer der antiken Kunstgeschichte, waren die griechischen Kunstwerke (auch der von ihm beschriebene Apoll von Belvedere) vorwiegend in den oft massenhaft hergestellten Marmorkopien der Römer bekannt, während die Bronzeoriginale fast sämtlich verloren sind, also in schematisierten Typen, die seit dem restaurativen Klassizismus der augustischen Zeit entstanden. Die seither erschlossene Kenntnis griechischer Originale eröffnet neue Möglichkeiten. Dass „die vom Klassizismus veranstaltete Einheit des Allgemeinen und Besonderen ... schon in attischen Zeiten nicht erreicht“³⁹ war, kann darauf verweisen, dass die griechischen Originale nicht der „szientifische(n) Gesinnung“, dem „Ordnungsdenken“⁴⁰ verfallen waren, das die Späteren, unbewusst oder ideologisch, auf sie projizierten. Hegel bezeichnet die Stellung der Natur in dieser Epoche der absoluten Kunst: „Die Göttergestalt hat ... ihr Naturelement als ein aufgehobnes, als eine dunkle Erinnerung in ihr.“⁴¹ Diese wendet Adorno zur Vorahnung der Utopie, die, in der griechischen Kunst einst konkretisiert, ebenso wie der herrschaftsfreie Dialog verschüttet worden sein kann, und daher jetzt, z. T. buchstäblich, wieder auszugraben ist. Während schon in der römi-

32 *Ästhetische Theorie*, S. 240 – 244.

33 A. O. S. 240.

34 A. O. S. 243.

35 A. O.

36 A. O. S. 241.

37 A. O. S. 242.

38 A. O.

39 A. O. S. 241.

40 A. O. S. 243.

41 *Phänomenologie*, S. 391.

schen Kunsttheorie Varro bei Plinius die Statuen Polyklets als „paene ad unum exemplum“⁴² einer generalisierten Identität unterworfen sieht, konstituiert in Polyklets eigener, fragmentarisch überlieferter Schrift das Nichtidentische, das als „das Kleine“⁴³ oder „die Dicke eines Fingernagels“⁴⁴ bezeichnet wird, die Qualität der Werke dialektisch gerade dadurch, dass sie aus antithetischen Symmetriebeziehungen radikal rational durchkonstruiert sind.⁴⁵ Hegel erläutert diese Konstellation des Ausdrucks unbeherrschter Natur mit geometrischer Konstruktion an klassischen Ornamenten als „Gebilden, worin das Geradlinige und Ebene des Kristalls in inkommensurable Verhältnisse erhoben ist, so dass die Beiseelung des Organischen in die abstrakte Form des Verstandes aufgenommen und zugleich ihr Wesen, die Inkommensurabilität für den Verstand erhalten wird“.⁴⁶ Durch die Verfallsgeschichte dieser Dialektik hindurch, nicht sie überspringend, wäre zu ihrer vormaligen Entfaltung zu gelangen, indem die Einzelinterpretation von Originalen und die Kritik der Kopien⁴⁷ zusammen betrieben würden. Hypothetisch kann vermutet werden, dass die Kunstentwicklung von der Archaik zur Klassik nicht nur einfach die Bewegung der Aufklärung rein unter dem Aspekt der Ausbildung herrschaftlicher Subjektivität nachvollzieht, vielmehr in dialektischer Antithesis das von jener vergewaltigte Nichtidentische zu restituieren versucht und es gegenüber vorangegangenen Epochen gesteigert in individuierten Gebilden produziert. Zugleich zog es die sinnliche Freiheit, die (etwa im Gegensatz zum Mittelalter) in Residualbereichen wie der Homophilie oder dem Verhältnis zur Nacktheit relativ verbreitet war, an sich und verlieh ihr so konzentrierten Ausdruck, dass sie, ästhetisch vermittelt, sich auch durch repressive Epochen hindurch erhalten konnte. Herstellung bzw. Kräftigung antizipierter Naturversöhnung ist mithin ein wichtiges Moment in der Entwicklung der griechischen Kunst, deren Anfang im sog. geometrischen Stil abstrakte Rationalität auszeichnet, und die sich erst allmählich der empirischen Realität nähert. Es ist dies ein Moment, das nicht aus den Augen zu verlieren ist, auch wenn es der Dialektik der Aufklärung unterworfen ist, an die Adorno bezüglich der Entwicklung zur klassischen Plastik erinnert, die „bereits auf das sinnliche Erscheinen der Idee nicht länger sich verlassen konnte“.⁴⁸ Naturversöhnung ist

42 *Naturalis Historia* XXXIV 56.

43 *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, Band I, 6.-17. Aufl. 1951 – 1974, S 392 f. (B 2).

44 A. O. S. 392 (B 1).

45 Vgl. D. Schulz, *Zum Kanon Polyklets*, in: *Hermes* 83, 1955, S. 200 – 220.

46 *Phänomenologie*, S. 390 f.

47 Vgl. H. Lauter, *Zur Chronologie römischer Kopien nach Originalen des V. Jahrhunderts*, Diss. Erlangen 1966, S. 130 f.

48 *Ästhetische Theorie*, S. 241.

ästhetisch nicht in jenen Kopien, die mit „leeren Augen“⁴⁹ blicken und in verallgemeinerten Typen nur das zwanghaft identische Moment jener Dialektik überliefern, wahrzunehmen, vielmehr im differenziert gestalteten Detail der Originale, in denen der künstlerische Schaffensprozess nachvollzogen werden kann. „Das Differential des Neuen ist der Ort von Produktivität.“⁵⁰ Der historische Versuch, Natur durch und in Kunst zu versöhnen, kann nicht in den oberflächigen Strängen der Entwicklung aufgespürt werden, sondern nur mit dem von Adorno gelernten mikrologischen Blick.

Den Zusammenhang zwischen der Adornoschen und der Habermasschen Geschichtskonstruktion versuche ich mittels zweier Modelle zu klären.

Einerseits kann angenommen werden, dass die Akzente auf Mündigkeit und Naturversöhnung im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung verschieden gesetzt waren. Die fragil herrschaftsfreie Subjektivität hätte sich nach dem Scheitern des Versuchs dialogbezogener Mündigkeit auf das Feld der bildenden Kunst gerettet. Hier, in der Darstellung des Menschen gattungsmäßig schon angelegt, brachte jene Subjektivität nun in der Form des wortlosen Protestes des Nichtidentischen das Leiden der Menschen unter dem Zwang der epochalen Verhältnisse zum Ausdruck, indem sie umso mehr versöhnte Natur vorscheinen ließ. In dieser Epoche, dem 4. Jahrhundert v. Chr., verbannte Platon die mimetischen Künste als den letzten Abklatsch der idealen Wahrheit aus seinem utopischen Staat, der nach einem ontologischen System konstruiert war.⁵¹ Gleichzeitig stellte aber auch Praxiteles die sanfte Anmut des nackten weiblichen Körpers erstmals dar, und attestierte der Sokrates Xenophons dem Maler Parrhasios, dass er die innere, unsichtbare Seele seiner Figuren in ihren Augen zum Ausdruck bringe.⁵² Auf dieses Bild vorscheinenden Naturglücks in der griechischen Kunst, das auch formal äußerst gelungen war, kommen Renaissance und Klassizismen, an der vorangegangenen Kunst- und Gesellschaftsentwicklung (Hellenismus, Mittelalter, Barock) verzweifelnd, immer wieder zurück. Dabei wird aber meist nur die schöne Hülle gesehen, der Kern in seinem historischen Kontext mehr ideologisch geahnt als reflexiv begriffen. Die Rationalität der Symmetriekonstruktionen wurde nur als beschränkt-repressive verstanden und die Innervation des Nichtidentischen übersehen. So findet man nach Winckelmann in den griechischen Kunstwerken „nicht allein die schönste Natur, sondern noch mehr als Natur; das ist, gewisse Idealische Schönheiten derselben, die ... von Bildern bloß

49 A. O.

50 A. O. S. 402.

51 Vgl. *Politeia* X 1 – 8, 595 a – 608 b.

52 Vgl. *Memorabilien* III 10, 1 – 5.

im Verstande entworfen, gemacht sind“.⁵³ Winckelmanns Begriff der Natur erscheint an dieser Stelle, unter unserem Aspekt gesehen, in der Tat ambivalent. Einmal zeigt sich im Gegensatz zu den repressiven Sitten in Ägypten „Natur unverhüllet zum großen Unterricht der Künstler“,⁵⁴ und tut „der gantze Anzug der Griechen ... der bildenden Natur nicht den geringsten Zwang“⁵⁵ an. Zugleich aber spiegelt sich zwangsweise zugerichtete Natur im Begriff des „Griechischen Contour“, insofern er „das Völlige der Natur von dem Überflüssigen derselben scheidet“⁵⁶. Hiermit provozierte Winckelmann unbewusst und ungewollt die klassizistische Interpretation der Antike, die Adorno mit Recht kritisiert. So folgt dem Verfall der Mündigkeit in der griechischen Epoche selbst derjenige der Antizipation versöhnter Natur in der Bildkunst erst in ihrer späteren Wirkungsgeschichte.

Andererseits kann die Geschichte der Mündigkeit und die der Naturversöhnung in paralleler Wechselwirkung konstruiert werden. Die beiden Momente würden in den für sie spezifischen Bereichen, der politisch-philosophischen Öffentlichkeit und der Bildkunst, zugleich entstehen und verfallen. Durch die gesamtgesellschaftliche Entwicklung, die Mündigkeit an der Verschärfung politischer Antagonismen und an philosophischem Dogmatismus scheitern lässt, wird auch die Kunst ihrer Autonomie beraubt und in den herrschenden Identitätszusammenhang zurückgezogen, dem sie sich prekär entwunden hatte. Die Dialektik der Aufklärung vollzieht sich hier unerbittlich auch an der griechischen Kunst, indem Naturnachahmung nun das magisch-mythische Moment, das Versöhnung verheißt, verliert und zu purer Vergegenständlichung erstarrt. Zusammen mit der theoretisch begriffenen und gesellschaftlich realisierten Mündigkeit lässt die „Vergeistigung“ nach, in der Adorno⁵⁷ die Voraussetzung für die Korrektur von Naturbeherrschung sieht. Der ‘Tod der Kunst’, den Hegel in den „Vorlesungen über die Ästhetik“ statuierte, träte unter einem, dem seinen entgegengesetzten Vorzeichen ein. Denn die Kunst hat nicht ihre Aufgabe erfüllt und kann sie nicht an Mündigkeit, diskursive Erkenntnis abtreten, sondern sie wird von dieser, die ihrerseits zu einer beschränkten Form der Rationalität verkümmerte, in ihrer dialektischen Eigengesetzlichkeit abgewürgt. Der Kunst wird eine eindeutige, eindimensionale Funktion zugeteilt, indem sie in verhängnisvoller, von Adorno beschriebener Alternative entweder auf Irrationalität oder auf ‘Rationalität’ einseitig festgelegt wird. „Je lückenloser“ einerseits „das Werk

53 *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer-Kunst*, in: ders., *Kleine Schriften. Vorreden. Entwürfe*, Berlin 1968, S. 30.

54 A. O. S. 33.

55 A. O. S. 32.

56 A. O. S. 39.

57 *Ästhetische Theorie* S. 173.

anschaulich sein soll, desto mehr wird sein Geistiges verdinglicht“,⁵⁸ seine oppositionelle Kraft ausgeschaltet. „Usurpiert“ andererseits „das diskursive Moment den Primat, so wird das Verhältnis des Kunstwerks zu dem ausser ihm allzu unmittelbar und gliedert sich ein“,⁵⁹ sodass der gleiche Effekt erreicht wird. Der griechische Naturalismus, vom Rationalismus entweder verdammt oder integriert, fällt schließlich sich selber zum Opfer, weil er dargestellte Natur für die schon versöhnte hält und, den Scheincharakter der Kunst vernachlässigend, Antizipiertes mit schon Realisiertem verwechselt. „Was aber in der Welt sich verhält, als überlebte es als unidentische Natur, wird zum Material von Naturbeherrschung und zum Vehikel gesellschaftlicher Herrschaft, erst recht entfremdet.“⁶⁰ Das Differential, das Polyklet erfasst hatte, verschwindet und lasst eine leere Hülle zurück. Während klassizistisch-szientifische Gesinnung diese mit dem antiken Leben verwechselt, hat Hegel sie durchschaut. Ihm erscheinen die griechische Statuen beim Aufgang der offenbaren Religion als „Leichname“.⁶¹

Diese beiden Modellkonstruktionen, die sich als Idealtypen in konkreten Interpretationen gegenseitig ergänzen müssen, implizierten für uns neue ästhetische und intellektuelle Verhaltensweisen zu den griechischen Kunstwerken und für die behandelnde Wissenschaft, die klassische Archäologie, ein neues Selbstverständnis. Wenn, nach dem ersten Modell, das Nichtidentische vor progressiver Verdinglichung im Interaktionsbereich in Kunstwerke sich flüchtete und in ihrer Rezeption durch den Klassizismus verschleiert, ja verkehrt würde, so ist es nicht durch neoromantische Beschwörung zu evozieren, sondern begrifflich zu rekonstruieren. Die Analyse des Kunstwerks muss, innerhalb und außerhalb der Wissenschaft, auf den jeweiligen Adressaten ausgerichtet sein, jedenfalls aber das historische und das ästhetische Moment verbinden, indem das Zeitlose in seiner Zeitlichkeit gezeigt, auf das Fremd-Gewordene im vorgeblich Vertrauten hingewiesen wird. Der vernünftige Kern der klassizistischen Sehnsucht wäre so aufzuschließen, indem der normative Anspruch unseres Verhältnisses zur Antike auf einen kritischen zurückgeführt wird. Kritisch in zwei Richtungen: dass wir, nach rückwärts, durch die reprimierte Gestalt der klassizistischen Auffassung hindurch jenes Nichtidentische dechiffrieren, und dass dieses seinerseits uns vorwärts auf die Utopie verwies, wo Kunst virtuell sich aufhebt, weil Natur versöhnt ist. Wir würden dadurch für den stummen Appell jeglicher Kunst sensibilisiert. Von der griechischen Kunst speziell würden wir daran erinnert, dass es schon Epochen gab, denen Natur versöhnter erschien, in denen das Nichtidentische unverstärkt empfunden und dargestellt wurde. Dies unter den Bedin-

58 A. O. S. 151.

59 A. O. S. 152.

60 A. O. S. 173.

61 *Phänomenologie*, S. 414.

gungen unserer Zivilisation wieder einzuholen, wäre deshalb Verpflichtung, die an die Stelle des klassizistischen Nachahmungsideals zu treten hätte. Vielleicht könnte durch ein Studium der Alten, das die Aspekte von Mündigkeit und Naturversöhnung zusammensähe, ein emanzipatorisches Potential begründet werden, wenn seine offensichtliche Nutzlosigkeit für die Interessen der Kulturindustrie in deren Kritik gewendet werden könnte. Zu fragen ist, inwiefern unter der heutigen Konstellation noch die oppositionelle Kraft geltend gemacht werden kann, die Winckelmann jenem Studium im Zeitalter des Barock bezeugte: „Die allgemeine Kenntnis der Griechen lehrte denken wie sie ... und durch die Weisen breitete sich der Geist der Freyheit aus: ... welcher wie Hobbes lehret nicht leichter ersticket werden kan, als wenn der Jugend die Lesung der Alten untersaget würde.“⁶² Andererseits wäre, nach dem zweiten Modell, die perennierende Ohnmacht von Kunst, der Bruch ihres Versprechens durch die objektive Gewalt, herauszustellen, der sie je unterworfen war, und deren Bewusstsein im Klassizismus weitgehend verdrängt ist: der Herrschaftsanspruch des Parthenon, der in seiner vollendet freien Form noch die Unwahrheit der Gesellschaft offenbart, die er repräsentiert, und an die Vernichtung der Melier durch den attischen Imperialismus erinnert. Durch einen Analogieschluss könnte die kritische Aufgabe von Kunst heute einsehbar gemacht werden: dass sie nämlich ihr Daseinsrecht nicht an der inhaltlichen Reflexion oder Kritik gesellschaftlicher Zustände haben kann, sondern am Ausdruck des Leidens in der Form, der die Antizipation des Glücks entspricht. „Gesellschaftlich an der Kunst ist ihre immanente Bewegung gegen die Gesellschaft, nicht ihre manifeste Stellungnahme.“⁶³ Der historische Kontext, in dem das Kunstwerk steht, ist zu erläutern, um zu zeigen, dass noch nie in der Geschichte das Glück realisiert war, das jenes verspricht, selbst und gerade dann nicht, wenn dieses Versprechen in der griechischen Klassik am gelungensten ausgesprochen wird. Dass dies aber inmitten der Sklavenhaltergesellschaft geschehen konnte, gemahnt unwiederholbar drastisch daran, dass auch unter dem Grauen Natur nicht als unversöhnte festgeschrieben, die Dichotomie von Wahrheit und Glück als endgültig behauptet werden darf. Jene Sehnsucht, die im Griechentum ein Ganzes, das auch falsch war, erstrebte, könnte so heute beim Wort genommen und gerade dadurch aufgehoben werden. Sie könnte sich kritisch mit der Einsicht Hegels in die Bedingung der Möglichkeit unseres Verhältnisses zu den Griechen konfrontieren: „So gibt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst, nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Er-Innerung dieser Wirklichkeit. ... So ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet

62 *Reifere Gedanken Über die Nachahmung der Alten In der Zeichnung und Bildbauer-kunst*, in: ders., *Kleine Schriften. Vorreden. Entwürfe*, Berlin 1968, S. 146.

63 Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 336.

... die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geistes.“⁶⁴ Diese Veräußerungen des Geistes sind mit der kritischen Theorie als die Produkte konkreter Menschen zu fassen, in denen ihr Verhältnis zur Natur symbolisch sich darstellt. Hegel ist umzukehren: nicht die Werke reiften im Frühling, sondern er in ihnen.

Ebenso wie der skizzierte programmatische Rahmen der Interpretation der griechischen Kunst ihre gegenwärtige Rezeption berücksichtigt, kann die Analyse der literarisch-sprachlichen Entwicklung der griechischen Subjektivität mit der Stellung des Ichs in der modernen Literatur sowie die alte philosophisch-politische Begrifflichkeit der Intersubjektivität mit der neueren Aufklärungsbewegung verbunden werden. Diese Vergleiche wären nicht nur innerhalb der jeweils betroffenen Gebiete (Bildkunst, Literatur, Philosophie, Politik) in eingeschränkten Bahnen durchzuführen, sondern auch auf die gesamtgesellschaftlichen Konstellationen dieser Objektivationen des Geistes je im Altertum und in der Neuzeit zu beziehen. So könnten die Aspekte von Mündigkeit und Naturversöhnung, wie sie hier betrachtet wurden, in den „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ eingebracht werden, dessen Dialektik Habermas behandelt. Selbstdarstellung und Mündigkeit des Subjekts in der hellenischen Öffentlichkeit, die identitätsbildende Interaktion auf der Agora beruhen nach Habermas⁶⁵ auf der Verdrängung der Reproduktion des notdürftigen Lebens in den privaten Bereich des Hauses, wo bei Frauen und Sklaven Natur radikal unversöhnt bleibt. Immerhin scheint mir die Idee der Naturversöhnung auch in der griechischen Epoche der Öffentlichkeit nicht prinzipiell getrennt vom Begriff der Mündigkeit gedacht werden zu können. Die Kräftigung des Subjekts in der griechischen Aufklärung berief sich nicht allein aus ideologischen Gründen auf die Natur, sondern realisierte auch erstmals ein Potential, um die Unterdrückung der Natur durch Konvention zu durchbrechen. Indem die „Kraft der Reflexion ... die Genesis der Überlieferung ... durchschaut, wird die Dogmatik der Lebenspraxis erschüttert“.⁶⁶ So wurde in den Tragödien des Euripides, die Frauenschicksale behandeln, psychische Natur als unterdrückte gezeigt. In diesem Zusammenhang erweist sich die relative Wahrheit von Winckelmanns Behauptung: „In Absicht der Verfassung und Regierung von Griechenland ist die Freiheit die vornehmste Ursache des Vorzugs der Kunst“.⁶⁷ Kunst würde inmitten einer Öffentlichkeit, die in ihren Institutionen (Gymnasion, Symposion) freie Natur darzustellen beansprucht, diese aber gleichzeitig auch verdrängt, die wahre und ganze Versöhnung

64 *Phänomenologie*, S. 414.

65 *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied und Berlin 1969 (fortan: „Öffentlichkeit“), S 13.

66 J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, S. 283.

67 *Geschichte der Kunst des Altertums*, in: *Johann Winckelmanns sämtliche Werke*, hrsg. von J. Eiselein, Donaueschingen 1825 (Neudruck Osnabrück 1965), Band IV, S. 18.

derselben antizipieren. „Im Licht der Öffentlichkeit“⁶⁸ kommt nicht nur „das, was ist, zur Erscheinung“;⁶⁹ sondern auch das, was sein soll, d. h. sowohl die gesellschaftlich anerkannten ‘Tugenden’, die dialogisch diskutiert werden, als auch Naturversöhnung in den Kunstwerken, die auf Plätzen und in Heiligtümern öffentlich aufgestellt sind. Im 18. Jahrhundert verhalten sich private und öffentliche Sphäre gerade umgekehrt wie bei den Griechen, weil jetzt die Mündigkeit auf Besitz und literarischer Bildung, die in privater Konkurrenz und Kommunikation erworben werden, sich gründet, nicht mehr auf der „Stellung des Oikodespoten“⁷⁰ beruht, der in der griechischen Öffentlichkeit dem Muße-Ideal lebt. Das „Modell der hellenischen Öffentlichkeit“⁷¹ hat nach Habermas nicht als „gesellschaftliche Formation“⁷² überlebt, „sondern das ideologische Muster selbst hat seine Kontinuität bewahrt“.⁷³ In der Neuzeit wächst nun „Humanität“ „auf dem Boden kleinfamiliärer Intimität“,⁷⁴ die bei den Alten gerade unterdrückt war, „nicht, wie es ihrem griechischen Vorbild entspräche, in der Öffentlichkeit selbst“.⁷⁵ Der etwa gleichzeitige Klassizismus in der bildenden Kunst dagegen gewinnt seine Vorstellung von Natürlichkeit bei Winckelmann explizit durch die Nachahmung der Kunst der Alten. Hier ist also das Verhältnis ein direktes. Diese Verschränkung der Begriffe von Mündigkeit (Humanität) und Natur im Verhältnis der Moderne zur Antike wäre bis in die Gegenwart zu verfolgen, wo sie in die Bemühungen um die Wiederherstellung einer kritischen Öffentlichkeit münden kann. Indem sie so ihre eigene Geschichte reflektierte, könnte auch die Altertumswissenschaft, speziell die klassische Archäologie, einerseits die heutige Rezeption der Objektivationen des Altertums kritisch gestalten und andererseits ihren Teil zur Konstruktion der Universalgeschichte beitragen, der dann in die kritische Theorie der Gesellschaft einginge. Insgesamt wäre das Verhältnis sowohl der Wissenschaft wie der Öffentlichkeit zur Klassik als ein kritisches in ähnlicher Weise zu bestimmen, wie es Habermas im „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ gegenüber der liberalen Öffentlichkeit rasonierender Privatleute in der modernen Aufklärung tut. Der für uns unverlierbare Stand des objektiven Geistes in der griechischen Epoche in seiner Stellung zur Mündigkeit der Menschen und zur Natur, die unterdrückt ist und versöhnt werden soll, ist dadurch festzuhalten, dass

68 Habermas, *Öffentlichkeit*, S. 13.

69 A. O.

70 A. O.

71 A. O. S. 14.

72 A. O.

73 A. O. Ähnlich äußert sich Marx über die griechische Kunst; vgl. MEW XIII S. 641.

74 Habermas, *Öffentlichkeit*, S. 64.

75 A. O.

Mündigkeit und Naturversöhnung

er von den ideologischen Projektionen abgehoben wird, die ihm im Verlauf der Geschichte widerfahren.

Nachbemerkung (2011): Während ich in dieser und den anderen Arbeiten alles, was ich heute inhaltlich anders sehe oder formulieren würde, absichtlich unverändert und unkommentiert stehen lasse, merke ich hier ausnahmsweise an, dass mir meine abschätzigen Äußerungen zu Löwith nach ausgedehnterer Lektüre dieses Autors nunmehr als unangemessen und oberflächlich erscheinen.

Der epische Held. Vorbemerkungen zu Homer und seinem Publikum

Wenn wir bei Homer nach dem epischen Helden und seinem Publikum fragen, haben wir methodisch günstige Voraussetzungen, weil die Situation epischen Vortrags oder Erzählens in den Epen selber, vor allem in der „Odyssee“, mehrfach thematisiert ist. Die Interpretation dieser Stellen kann zur Theorie der ästhetischen Identifikationsmuster beitragen. In Frage stehen Stufe a und b der Jaußschen Tafel: assoziative und admirative Identifikation, wenn wir die kathartische (Stufe d) historisch mit der Entstehung der Tragödie verbinden.¹ Doch sollen mögliche Resultate nicht zu Voraussetzungen erhoben werden.

A. Rezeptionsästhetischer Rahmen der Homer-Tradition in Griechenland

„Ilias“ und „Odyssee“ haben im griechischen Altertum eine Wirkungsgeschichte, die ein Musterbeispiel lebensweltlicher Fundierung literarischer Rezeption darstellt. Sie stehen am Beginn der griechischen Literaturtradition und setzen ihr sogleich einen Qualitätsmaßstab, an den auch der später von den attischen Tragikern, Philosophen und Rednern begründete nicht heranreicht. Die Rezeptionsgeschichte dieser Epen fängt mit ihrer Entstehung an, auf deren philologische Problematik, die sog. Homerische Frage, hier nicht eingegangen werden kann. Vor dem Hintergrund einer langen oralen Tradition, die bis in die mykenische Zeit des 2. Jahrtausends v. Chr. zurückgehen muss, wurden sie wahrscheinlich im 8. Jahrhundert, spätestens aber im 6. (sog. pisistratische Redaktion) schriftlich fixiert. Dies bedeutet jedoch nicht die Aufhebung der oralen Situation, da die kostbaren Texte im Besitz der, Rhapsoden genannten professionellen Vortragskünstler waren und von ihnen als den Nachfolgern der bei Homer selbst mit der Leier auftretenden Sänger (Aoiden) vor einem Publikum auswendig rezitiert wurden. Insofern fiel die Reproduktion des epischen Vortrags stets mit seiner Rezeption zusammen. Formelhafte Wendungen, die in verschiedene inhaltliche Zusammenhänge eingesetzt werden konnten, gestatteten die Organisation großer

¹ Vgl. H. R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1984, S. 252.

mythischer Stoffe in einer Weise, die der poetischen Freiheit und Mannigfaltigkeit keinen Eintrag tat. Die Auswahl des vorzutragenden Abschnittes aus dem Gesamtzyklus und die Interpolation einzelner Verse bis zum Auftreten der textkritischen Philologie (bereits im hellenistischen Alexandria) sicherten auch den historischen Rezitatoren einen Restbestand an epischer Produktionsautonomie. Diese primäre Öffentlichkeit der Rezeptionssituation ist eine Eigenart der griechischen Literatur überhaupt. Schon die Gewohnheit, laut zu lesen, ließ privatistische Lektüre erst allmählich aufkommen. Die Geschichtsschreiber (Herodot) und Naturlehrer (Demokrit) trugen ihre Bücher zuerst öffentlich vor, und die praktische Philosophie hat bei den Sophisten sowie bei Sokrates und Platon einen dialogischen Ursprung, bevor sie von Aristoteles in ein monologisches System gebracht wurde (soweit jedenfalls die allein überlieferten „esoterischen“, doch wohl relevanteren Schriften betroffen sind). Homer steht jedoch nicht nur am Anfang einer literarischen Gattungstradition, die bestimmte Rezeptionslokalitäten spezifiziert wie das Drama auf das Theater, die Lyrik auf Festaufführungen eines Chores, die Philosophen auf ihre Schulen und die Redner auf politische Versammlungen und Gerichte. Als „der Dichter“ schlechthin begleitete Homer die Griechen durch ihre gesamte Lehrpraxis. Er war elementares Schulbuch, wie Unterrichtsszenen auf Vasenbildern zeigen. Aus ihm wurde an öffentlichen Festen rezitiert, wie von Staats wegen an den Panathenäen in Athen. Die Darstellung des Götter- und Heroenmythos in der Bildkunst sind im wesentlichen Verkörperungen homerischer Figuren oder Szenen und zehren, auch wenn sie keineswegs als bloße Illustrationen des andern Mediums aufgefasst werden können, insofern von deren Produktions- und Rezeptionsgesetzen, als sie gestalthafte Phänomene und deren Interaktion thematisieren. Phidias konzipierte die berühmteste griechische Statue, das goldelfenbeinerne Kultbild des Zeus in Olympia, nach drei Versen der „Ilias“.² Die Tragödien sind insofern „Abfälle vom Mahle Homers“, als er die episch-narrative Organisation des Mythos, auf die dessen Dramatisierung im Theater zurückgreift, in vorbildlicher Weise geleistet hat, auch wenn nur ein kleiner Teil der tragischen Stoffe inhaltlich auf die bei ihm dargestellten Haupthandlungen sich bezieht. Aristoteles entwickelt die Theorie der Tragödie auf weite Strecken durch deren Vergleichung mit den homerischen Epen.

Diese Beispiele sollen den normativen Charakter der Homer-Tradition erläutern. Diese Normativität gilt auch und besonders im ästhetischen Bereich im engeren Sinn, wie die Homer-Zitate und diejenigen Stellen, welche sich auf ihn beziehen, in der ästhetischen Theorie der Antike von Plato bis Pseudo-Longin zeigen. Darüber hinaus verallgemeinerten die beiden Epen Inhalte des Lebens

2 I 528 – 530.

und Vorstellungen von ihm, welche zu ihrer Entstehungszeit vorherrschend waren, in einer Weise, dass sie für die maßgebenden sozialen Schichten der Folgezeit normative Geltung erlangten. Dabei konstituierte die „Ilias“ als „Lehrbuch der Könige“ die heroisch-ritterlichen Ideale der adeligen Krieger der archaischen Zeit und ihrer (reaktionären) Epigonen im Hoplitestaat des 5. und 4. Jahrhunderts. Die „Odyssee“ stilisiert Elemente der Lebenswelt des griechischen Kolonisationszeitalters, seiner Auswanderer und Händler sowie der ländlich-feudalen Gutswirtschaft dieser Epoche und bietet durch die Darstellung „politischer“ Vorgänge, etwa der Volksversammlung des 2. Gesangs, auch einem „demokratischen“ Bewußtsein Identifikationsmuster an. Am nachhaltigsten hat wohl die homerische Vorstellung der im Olymp und von ihm aus agierenden Götter alle Volksschichten erfasst und als Paradeexempel einer „ästhetischen Religion“ bis in die hellenistische Epoche hinein auch die Kultpraxis weitgehend bestimmt, anders gelagerte Heilsbedürfnisse entweder ihrem Gestaltenkreis integriert oder in die Nicht-Öffentlichkeit der Mysterien und Orgien abgedrängt. Diese normativen Wirkungen sind nicht wie bei dem, Homer folgenden Epos Hesiods („Werke und Tage“) in der imperativen oder didaktischen Form moralischer oder technischer Postulate begründet, sondern in der narrativen Darstellung der entsprechenden Praxis selbst, ob es sich nun um Interaktion zwischen Göttern, Menschen oder zwischen beiden oder um die Auseinandersetzung mit Naturgewalten oder Gegenständen der Lebenswelt handelt. Paradigmatisch dafür ist die Beschreibung des Schildes des Achill,³ auf dem typische Lebenssituationen wie Gericht, Krieg, Acker- und Weinbau, Viehzucht und Fest in einem kosmischen Rahmen aufgereiht sind.

Die Entwicklung der Homerkritik, die bei Xenophanes (6. Jahrhundert) und Plato als inhaltlich-moralische vor allem der Götterauffassung galt und als formal-hermeneutische die Ausbildung der philologischen Wissenschaft in der Bibliothek von Alexandria (3. bis 1. Jahrhundert) wesentlich initiierte, setzt eine Homerdogmatik voraus, die zwar nicht qualitativ, wohl aber dem erreichten Umfang nach, sehr gut mit der Geltung der biblischen Tradition in der europäischen Geschichte verglichen werden kann. Die von Homer geformten Gehalte bildeten eines der hauptsächlichen Substrate, in dem sich die Bewegung des griechischen Bewusstseins „vom Mythos zum Logos“ abspielte. Dieses Substrat ist nicht ein System der Götter- und Heldensage, wie es Hesiods „Theogonie“ genealogisch zu begründen versuchte, und enthält auch keine apodiktischen Thesen, an denen sich Kritik und Apologetik festgemacht hätten. Vielmehr hat der Mythos in den Epen seine „magische“ Form, in der assoziative Identifikation ganzer Kollektive mit diffusen Vorstellungen sich vollzieht, schon abgestreift,

3 *Ilias* XVIII 483 – 608.

auch wenn relevante Restbestände derselben etwa in Sittenbildern der Totenklage, des Tanzes und Gelages erhalten geblieben sein mögen, und durch die episch-narrative Produktionsweise eine „logische“ Organisation seiner Raum- und Zeitstruktur erhalten, die admirative Identifikation mit Einzelfiguren ermöglicht, was weiter auszuführen sein wird. In diese Organisationsform wird sowohl die Auseinandersetzung mit der Natur, die Odysseus auf seinen Irrfahrten listenreich besteht, gebracht als auch die Erinnerung zeitgenössischer und vergangener Schicksale, wie desjenigen des mykenischen Großreiches und des Heerzuges des Agamemnon, welche das Ich als herrschaftliches konstituiert und als triebhaftes bannt. Daher findet, wie Horkheimer und Adorno am Beispiel der Odyssee gezeigt haben, die Dialektik der Aufklärung schon in den homerischen Epen statt und wird virtuell in jeder Rezeption derselben in ihren beiden Momenten reproduziert. Wenn die Homerallegorese (seit dem 6. Jahrhundert) die Götter als Hypostasen der Naturelemente deutet, macht sie sich nicht einfach eines epigonalen Missverständnisses schuldig, sondern expliziert das schon bei Homer vorhandene abstrakte Moment der Göttercharaktere und würdigt deren poetische Gestalt als Erscheinungsform vernünftiger Erkenntnis. Aristoteles⁴ spricht im Zusammenhang des ersten Prinzips, als das Thales, der erste historische Naturphilosoph, das Wasser postulierte, von einer mit diesem übereinstimmenden Tradition, derzufolge „in uralten Zeiten, lange vor der jetzigen Generation, diejenigen, die als erste von den Göttern gehandelt haben, ebenso über die Natur gedacht hätten; denn sie machten Okeanos und Thetys zu Schöpfern der Entstehung und den Schwur der Götter zum Wasser, das bei den Dichtern Styx heisst“. Wie J. Bollack zeigt,⁵ stehen bei Aristoteles „die Dichter“ für Homer, der Okeanos⁶ als den „Urquell von allem“ bezeichnete, und die „ersten Theologen“ für eine chronologisch noch vor jenem liegende, verlorene ursprüngliche Einsicht in die Wahrheit des Kosmos, deren einziger Zeuge die Epen sind. Homer wird damit in die unterbrochene Kontinuität philosophischer Aufklärung gerückt. Seine Auslegung beinhaltet nicht nur Berichtigung veralteter, sondern auch Restitution vergessener Weisheit.

Weil die Geschichte der Homerrezeption in der des griechischen Volkes aufgeht, erweisen sich die Erwartungshorizonte, die an die homerischen Helden herangetragen werden, historisch als äußerst variabel, sobald man sie unabhängig vom Text objektivieren will. Man bedenke den politisch-gesellschaftlichen Wandel von der archaischen Epoche feudaler Aristokratie über die klassische der demokratischen Polis zur hellenistischen Großraummonarchie und den ent-

4 *Metaphysik* 983 b.

5 In: M. Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, S. 68 ff.

6 *Ilias* XIV 246.

sprechenden der literarischen Gattungen vom Epos und der Lyrik zum Drama und den vielen Prosaformen. Die „Normen der Gattung“⁷ sind im 4. Jahrhundert gut belegt durch den platonischen Dialog „Ion“, in dem Sokrates einen Homerrhapsoden auf den Begriff seiner Kunst bringt, und durch die „Poetik“ des Aristoteles. In dieser Hinsicht beschränken wir uns auf die Entstehungszeit der Epen und einige Ausblicke von derselben. Die Voraussetzung dazu bilden im folgenden einige Oberflächen-Betrachtungen über im Epentext selbst angelegte Identifikationsmuster, die einen ungefähren Vorbegriff für Einzelinterpretationen liefern können.

B. Im Epos angelegte Muster möglicher Identifikation

Im Gegensatz zu Vergils „Aeneis“ sind die einzelnen Teile der homerischen Epen nicht teleologisch einem ideologischen Programm untergeordnet, da sie ja keinen konkreten politischen Zustand oder Prozeß zu legitimieren haben. Sie gruppieren sich als mehr oder weniger autonome Einheit zu einer in sich sinnhaften Handlung. Deren Gegenstand ist in den einleitenden Versen der Epen, in denen der Dichter die Muse anruft, stichwortartig bezeichnet: in der „Ilias“ als der „Zorn des Peliden Achilleus“ und in der „Odyssee“ als der „vielgewandte Mann“, also Odysseus. Tatsächlich sind also einzelne Haupthelden als Bezugspunkte möglicher Identifikation vorgesehen. Der Gang der jeweiligen Handlung zeigt aber, dass sie in mannigfaltige Interaktionssituationen eingelassen sind, in denen andere Helden und auch Götter als Handlungssubjekte auftreten, die dem eponymen Helden oft gleich- oder gar übergeordnet sind. Daher entsteht auch textimmanent ein breites Muster angebotener Identifikationsmuster. Die Identifikation mit einem Helden kann nicht, auch wenn sie sich im weiteren Rahmen der Admiratio bewegt, permanent in der gleichen Weise aufrecht erhalten bleiben. Die Identitäten konstituieren sich in wechselnden Konstellationen ständig neu. Achill etwa ist gegenüber seinem Streitkontrahenten Agamemnon, seinem Freund Patroklos, seinem Feind Hektor und dem bittflehenden Priamos immer ein anderer bzw. kehrt immer eine andere Seite seines Wesens hervor. Dahingestellt muss die Frage bleiben, ob und wie die homerischen Helden überhaupt einheitliche Charaktere ausbilden. Ihre stehenden Epitheta greifen oft eine Eigenschaft unter vielen heraus, die, wie etwa die „Schnellfüßigkeit“ des Achill, durchaus keinen Ansatzpunkt für Identifikationen bildet. Andererseits kann das von einem bestimmten Helden ausgehende Identifikationsangebot forciert und zeitlich in einer „Aristie“, einer Sequenz siegreich bestandener Kämpfe, komprimiert werden. Im Falle des Diomedes geht diese Auszeichnung auf die Göttin Athene, die stets als Beschützerin und Förderin der Helden fungiert, zurück. Sie

7 Jauß.

gibt ihm „Kraft und Mut, damit er herauscheinend (ekdelos) unter allen Argeiern würde und edlen Ruhm (kleos) erlangte“.⁸ Der Aristie korrespondiert eine Unterbrechung des Identifikationsangebots. Der Zorn des Achill entzieht diesen der Darstellung des heroischen Kämpferideals in eine müßige Untätigkeit, die auch dadurch gekennzeichnet wird, dass er „seinen Sinn an der Leier vergnügt“ und „die Ruhmestaten der Helden besingt“.⁹ Hier kann allerdings Sympathie mit dem um sein Recht Betrogenen evoziert werden, deren Eigenart gerade darin bestehen könnte, die an den Helden gestellte Normalerwartung zu unterlaufen. Interessant wäre auch eine rezeptionsästhetische Untersuchung des auf den Tod des Patroklos folgenden radikalen Umschlags im Verhalten Achills. Jene Unterbrechung des Identifikationsangebots ist bei den wichtigeren Helden Normalzustand, da sie einfach nicht immer in der Erzählung gegenwärtig sein können, ganz abgesehen von den untergeordneten Kämpfern, die nur eines oder wenige Male auftreten. Selbst Odysseus erscheint in der Erzählung der ersten vier Gesänge der „Odyssee“ nirgends direkt, auch wenn die hier dargestellten Unternehmungen seines Sohnes Telemachos immer auf ihn bezogen sind.

Die skizzierte Problematik, welche Versuche, Möglichkeiten der Identifikation mit einzelnen Helden herauszukristallisieren, zeitigen könnten, führt zur hypothetischen Erwägung eines Identifikationsangebots, das von einem Heldenkollektiv, einer Gemeinschaft oder Gruppe agierender und interagierender Heroen ausgehen könnte. Die Komposition der „Ilias“ rechnet von Anfang an mit einer Mehrzahl von Helden. Ihre Einleitungsverse thematisieren nicht nur den Zorn des Achill als solchen, sondern auch sein Folgen für alle „Achaier“, unter denen er „viele starke Seelen der Heroen dem Hades überantwortete“.¹⁰ Und ein dualischer Ausdruck ordnet die Subjekte des großen Streits einander gleich, indem zuerst Agamemnon genannt wird: „der Atride, der Herr der Helden, und der göttliche Achilleus“.¹¹ Das Heerlager vor Troja versammelt die Helden, die ohne die synthetische Leistung des homerischen Epos Lokaltraditionen verhaftet geblieben wären, auf einem sozusagen panhellenischen Schauplatz zu einer Interaktionssituation, welche auf die an ihr Beteiligten idealisierend zurückwirkt, und mit der als ganzer sich besonders der adelige Zuhörer identifiziert haben wird, der über den engen Raum seiner Polis hinaus zu „übernationalen“ Idealen strebte. Erst durch gegenseitigen Bezug aufeinander können die Einzelhelden ihre spezifischen Qualitäten profilieren. Dies wird besonders deutlich in der Szene der sog. Mauerschau,¹² in der Helena den trojanischen Greisen die zum

8 *Ilias* V 2 – 3.

9 *Ilias* IX 186 und 189.

10 I 2 – 4.

11 I 7.

12 *Ilias* III 161 – 244.

Vertragsabschluss vor der Stadtmauer versammelten Achäerfürsten benennt und charakterisiert. Die Helden werden zum Gegenstand wertender und bezeichnender Gespräche in parataktischer Reihung gemacht, die schließlich in das Kollektiv „aller anderen Achäer“¹³ übergeht, die nur noch virtuell benennbar sind. Aus diesem Zusammenhang erhebt sich eine antithetisch bezogene Schilderung des Menelaos und des Odysseus, die einst zusammen als Gesandte nach Troja gekommen und sowohl in ihrer Erscheinung (eidos) als auch durch die unterschiedliche Weise ihrer redenden Äußerung als individuierte Charaktere hervorgetreten waren. Hier zeigt sich, dass Identifikation mit dem Kollektiv diejenige mit dem einzelnen nicht ausschließt, vielmehr geradezu die Voraussetzung dafür ist, dass dieser zum Bezugsobjekt bevorzugender Erwartungen erhoben werden kann. Dass Achill in der Mauerschau nicht erscheint und Agamemnon von Helena relativ kurz charakterisiert wird, ist darin begründet, dass die Bedeutung der Helden und des entsprechenden, von ihnen ausgehenden Identifikationsangebotes nicht ein für alle Mal hierarchisch festgelegt ist, sondern aus der Situation oder dem Dialog heraus kriert und gesteigert werden kann. Das kollektive Identifikationsmuster ist als hintergründige Folie immer gegenwärtig, kann aber in seiner Gegenwärtigkeit variieren. Wenn die beiden Heere in großen Kampfszenen aufeinanderstoßen, tritt es deutlich hervor. Dass dabei die Sympathien der Hörer nicht etwa vorweg manipulativ auf die griechische Seite gelenkt, sondern von der Intention des Dichters her wohl von Fall zu Fall verschieden verteilt werden sollen, mag die Spaltung der Götter in zwei Parteien andeuten, die an der Schlacht des 20. Gesanges der „Ilias“ sich beteiligen, sowie die schwankende Haltung des Zeus als oberster Schlachtenlenker und Schicksalsabwäger. Wie die Mauerschausezene andeutet, tritt das kollektive Identifikationsmuster sozusagen organisch zurück, wenn Helden sich individuell profilieren. Symbolisiert wird dies etwa dadurch, wie im 3. Gesang der „Ilias“ die beiden feindlichen Heere voneinander zurücktreten, um Raum für den dann doch verhinderten Zweikampf der beiden Gatten der Helena, Menelaos und Paris, zu schaffen, oder wie im 22. Gesang Hektor, während alle andern Trojaner sich in den Schutz der Mauern gerettet haben, allein vor diesen trotz der Bitten seiner Eltern ausharrt und sich, schließlich auch von seinem Schutzgott Apollon verlassen, dem Achill zum tödlichen Kampf stellt. Dieser verbietet den anderen Griechen, auf Hektor zu schießen, damit ihm keiner den Ruhm des Todesstoßes raube¹⁴. Gerade in dieser Situation stellt sich das Problem der Verteilung der sich identifizierenden Sympathien zwischen die beiden Helden, den letzten Verteidiger Trojas, der vergeblich um Schonung seiner Leiche fleht, und den erzürnten Rächer seines geliebten Freundes Patroklos, äußerst differenziert und verschwindet vielleicht im Pathos

13 III 234.

14 XXII 205 – 207.

des heroischen Konfliktes. Dieses Pathos hebt in seiner Art die Subjekte in ihrer Intersubjektivität ebenso auf wie das ganz andere der Begegnung der Gatten Hektor und Andromache im 6. und der beiden feindlichen Trauernden Achill und Priamos im 24. Gesang. Wir haben es hier mit „Super-Helden“ in einem besonderen Sinne zu tun, die zwar als einzelne jenseits der Schwelle möglicher Identifikation sich befinden, in ihrer Interaktion aber solche von höchster Intensität evozieren. Hier sind in den narrativen Fluss des Epos, der die Kontinuität gleichmäßig variierender Identifikationsmöglichkeiten zu garantieren scheint, tragische „Sprengkörper“ eingebaut, die kathartische Bewegungen auszulösen geeignet wären. Leider sind die späteren dramatischen Bearbeitungen dieser Stoffe nicht erhalten. Dem Erwartungshorizont des ursprünglichen Hörers des epischen Vortrags dürfte aber normbildende Identifikation eher entsprochen haben, die der Held, sei es als Glied des heroischen Kollektivs, sei es in seiner Aristie oder durch die Exposition seiner Charaktereigenschaften, anbietet, wie wir sie in der Entgegensetzung des zurückhaltenden Menelaos und des reddegewandten Odysseus, die oben angesprochen wurde, oder in derjenigen des tapferen Hektor und des „weibestollen“ Paris¹⁵ antreffen.

Diese Bemerkungen möchten andeuten, wie sehr in der „Ilias“ Rezeptionsdispositionen durch Interaktion und Kommunikationskonstellationen bedingt sind, und wie auch noch der von der Konstitution des einzelnen Helden-Subjekts ausgehend Appell mit jener kommunikativen Situation vermittelt ist. In der „Odyssee“ ist es der Hauptheld, der seine Identität durch die wechselnden Schauplätze und Situationen hindurch rettet und als so bewährte zum kontinuierten Identifikationsmuster werden läßt. Die Irrfahrt stellt durch den allmählichen Untergang der Gefährten eine Vereinzelung und damit noch zusätzliche Profilierung des Odysseus heraus. Gegenüber den Naturgewalten, den Gegnern und Gastgeber ist er selbstverständlich Protagonist und erscheint, aus dem Heroenkollektiv gelöst, als Fürst von Ithaka. Beim Wiedereintritt in seine Heimat begibt aber auch er sich in einen Interaktionszusammenhang, bei dem noch mehr als beim Heerlager vor Troja mit Identifikationsmustern zu rechnen ist, die sich überindividuell auf soziokulturelle Verhaltens- und Handlungstypen beziehen. Während es sich nämlich dort sozusagen um eine Ausnahmesituation handelt, welche die Imaginationskraft des Hörers anstrengt und dabei auf hervorragende Individuen lenkt, so hier um den Normalfall einer feudal-bäuerlichen Lebenswelt, die zwar durch die Abwesenheit des Fürsten gestört ist, deren planmäßige Wiederherstellung aber umso mehr das „natürliche“ Interesse an identitätsgarantierender Ordnung als Identifikationsstimulus weckt. Unter diesem Gesichtspunkt dürfte die Sympathieverteilung bei der Ermordung der Freier der

15 *Ilias* III 39.

Penelope eindeutig ausfallen, und auch die grausame Behandlung der ungetreuen Mägde und des Ziegenhirten¹⁶ nur moderne Humanitätsempfindung abstoßen. Immerhin sind die Ansprüche der Freier an die vermeintliche Witwe des totgeglaubten Odysseus eigentlich legitim, und es bedarf drastischer Schilderung ihrer Untaten im ersten Teil des Epos, etwa ihres Mordplanes gegen Telemachos,¹⁷ um ihre ungewöhnliche Bestrafung zu rechtfertigen. Vor allem gilt jene oben erwähnte sympathetische Identifikation (nicht ganz identisch mit Stufe c der Jaußschen Tafel!) wohl nicht primär allein Odysseus als dem in Bettlersgestalt leidenden und aus Not handelnden Individuum, sondern dem Gesellschaftssubjekt, das die Normen seiner Rolle als Fürst und Lehensherr erwartungsgemäß erfüllt. Sein strategisches Handeln, das die Wiedererlangung der legitimen Herrschaft bezweckt, ist denn auch eingebettet in die kommunikativen Begegnungen mit dem getreuen Schweinehirten Eumaios, dem herangereiften Sohn Telemachos, der Gattin und dem alten Vater Laertes (sowie, nicht zu vergessen, diejenige mit der auf den Menschen bezogenen Natur in Gestalt des Hundes Argos)¹⁸, in denen die eigentlichen normativen Identifikationsmuster der Vasallen- und Familienbindungen produziert werden.

C. Objektivierbare Erwartungshorizonte

Für die in ihrer Entstehungszeit, d. h. dem 8. Jahrhundert, an die homerischen Epen herangetragenen Erwartungshorizonte haben wir als zeitgenössische literarische Quellen, da andere Denkmäler fehlen, nur sie selber zur Verfügung. Darauf kommen wir unten abschließend zurück. Die Bildkunst jener Epoche ist noch zu wenig entwickelt, um eindeutige Aussagen zu erlauben. Die keramischen Vasen des sog. geometrischen Stils tragen vorwiegend ornamentalen Dekor mit Tier- und Pflanzenmotiven. Figurale Szenen zeigen typisierte Situationen, die als Sagenbilder identifiziert werden können, aber nicht müssen: Kämpfe, Aufmärsche von Kriegern, Wagenfahrten und einmal einen Schiffbruch, der an Odysseus erinnert. Ein ikonographisches Schema allerdings deutet die soziale Stellung des epischen Helden an: die Aufbahrung seiner Leiche auf einem Wagen inmitten der klagenden Hinterbliebenen (sog. Prothesis-Szenen). Ob nun auf diesen Bildern die Totenklage um Patroklos oder Hektor (23. und 24. Gesang der „Ilias“) gemeint ist oder nicht, so lassen sie eine admirative Identifikation ahnen, die den Verstorbenen als kultisch verehrten Heros aus der Gemeinde heraushebt. Die Verwendung vieler dieser Vasen als Grabgefäße weist auf die gleiche Sphäre. Doch deuten gerade diese Umstände nicht auf das skizzierte, in den Epen vorherrschende Medium von

16 XXII 446 – 477.

17 IV 660 ff.

18 XVII 291 – 327.

Identifikationsmustern, sondern mehr auf eine extrem monologische Projektion auf ein einzelnes Individuum. Die Linie führt nicht auf ein poetisch imaginiertes Heldenkollektiv, sondern auf den Gründerheros einer Stadt, dessen Grab auf dem Marktplatz sozusagen als Garant politischer Identität einer Lebensgemeinschaft verehrt wird, die sich nach außen abgrenzt.

Diese Art admirativer Identifikation ist von assoziativer nicht scharf zu trennen. Die Gebärden der Totenklage verweisen auf den Tanz als adäquaten Ausdruck dieses Identifikationsmodus und damit auf die kultischen Chöre als eine Wurzel dramatischer Aufführungen. Herodot¹⁹ berichtet von tragischen Chören in Sikyon, welche die Leiden eines früheren Königs dieser Stadt namens Adrastos, der auch einen Tempel besaß, zum Gegenstand ihrer Darstellung hatten. Ein Tyrann des 6. Jahrhunderts, Kleisthenes der Ältere, schaffte diesen Kult ab, weil Adrastos ursprünglich aus dem ihm feindlichen Argos stammte, übertrug die Aufführungen auf Dionysos und verbot den Rhapsoden, „in Sikyon ihre Wettgesänge zu veranstalten, weil nämlich in den epischen Liedern Homers fast überall die Argiver und die Stadt Argos besungen werden“. Hier ist einerseits die Identifikation mit einem mythischen Helden belegt, die kollektiv fundiert ist und politisch ausgelegt wird. Andererseits fassen wir als einen gemeinsamen Ursprung von Epos und Tragödie die Ausdifferenzierung jener Identifikation auf der Grundlage unterschiedlicher gesellschaftlicher Bedingtheiten. Der kultisch verehrte Einzelheld ist an eine Polis gebunden, auch wenn er in diese eingewandert war, und entwickelt um sich eine, durch die Stetigkeit ortsgebundener Lebenspraxis zusammengehaltene Gemeinde, an die sein Identifikationsangebot primär auf soziokultureller Ebene ergeht. Die (Leidens-) Geschichte dieser Helden, wie auch Dionysos eine hat, wird im Tanz agierend nacherlebt und so zum Bezugspunkt des assoziativen „Sich-Versetzens in die Rolle aller ... Beteiligten“. ²⁰ Aus der kollektiv gleichgerichteten Aktion entwickelt sich die Interaktion des Dramas. Der dramatische Held wird durch die Widerstände sichtbar verkörperter Interaktion intensiver Identifikation exponiert, die als Mit-Leiden (historisch und systematisch) zur kathartischen wird. Im Gegensatz dazu ist das Publikum der epischen Helden, als welche wir die bei Herodot erwähnten (homerischen) „Argiver“ verstehen können, die von den von Stadt zu Stadt ziehenden Rhapsoden besungen werden, ein wechselndes und hat daher zu ihnen ein eher nicht-kultisches, ästhetisch distanzierendes Verhältnis. Die Identifikation mit dem Heldenkollektiv vor Troja entspricht den panhellenischen Bedürfnissen des Adels, der mit weitverzweigten Verwandtschaftsbeziehungen über die engen Grenzen der sich bildenden Bürgerpolis hinausstrebt und der Universalität des untergegangenen Feudalreiches des „weithin herrschenden“ Agamemnon nach-

19 V 67.

20 Jauß.

hängt. Die narrativ gebrochene, nicht wie im Drama direkt dargebotene und gesehene Wiedergabe der Heldenschicksale sichert das sozial gewiss nicht immer stark fundierte Gleichgewicht der Lebenspraxis dieser Herren vor den Gefahren allzu pathetischer Identifikation. Der Rhapsode ist seinen Zuhörern ursprünglich sozial untergeordnet und steigert mit der Darstellung vergangener Heldentaten und -leiden deren souveränen Anspruch gegenüber der Welt zum ästhetischen Selbstgenuss. Demgegenüber wendet sich die sinnliche Gegenwart des tragischen Helden eher an die unteren, schollengebundenen Schichten, die in der Agrarkrise des 6. Jahrhunderts (Solon!) die Ohnmacht ihres Daseins erfahren und schließlich politisch realisieren. Daher wird das Drama zur Stätte der Identifikationsprozesse der demokratischen Polis, während das Epos sich allmählich aus dem höfisch-ritterlichen Bereich emanzipiert und so popularisiert wird, dass es in der oben skizzierten Weise jenseits aller Klassenunterschiede in die Lebenspraxis eindringen kann. Wahrscheinlich können infolge dieses Prozesses die in den Epen angelegten Identifikationsmuster nicht mehr in ihrer ursprünglichen Schärfe aktualisiert werden, sondern verflachen u. U. zu internalisierten Lebensregeln oder werden in „Aussagen“ transformiert, die der Dogmatik und Kritik unterworfen werden.

D. Darstellung des epischen Vortrags und seines Publikums im Epos selbst

Um die ursprüngliche Rezeptionssituation der Epen zu rekonstruieren, von der die geschilderte Entwicklung ausgeht, sind wir nicht auf den Zirkelschluss angewiesen, der darin bestünde, aus den textimmanent erschlossenen Identifikationsmustern wiederum auf Erwartungshorizonte zu schließen, die ihrerseits jene bedingen. In der „Odyssee“ ist jene Situation selbst mehrmals dargestellt, in der epische Sänger und Erzähler vor einem Publikum auftreten. Phemios singt im 1. Gesang vor den Freiern in Ithaka und Demodokos im 8. Gesang vor den Phäaken. In beiden Situationen ist Odysseus sowohl als Gegenstand und Zuhörer des Vortrags dieser Sänger als auch als Erzähler seiner eigenen Taten impliziert; in der ersten Situation wird der abwesende Odysseus als Hörer gleichsam vertreten durch Penelope und Telemachos, die im Dialog mit dem Sänger und untereinander die Stoffe und damit die Identifikationsangebote des Gesangsvortrags thematisieren.²¹ H. Fränkel²² bezieht sich auf solche Stellen, wenn er die Literatursoziologie der Epen beschreibt und dabei rezeptionsästhetische Feststellungen macht. Ihm zufolge war die altgriechische Epik „Unterhaltungsdichtung, also ‘reine’ Kunst: sie hatte weder kultische Funktionen noch irgend eine andre Zweckbestimmung. Ihr Ort im Leben war die Muße. Beim Mahl, und

21 I 336 – 354.

22 *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962, S. 9 ff.

vornehmlich nach dem Mahl, beim Trunk und Nachtisch, saß man zusammen und hörte Vorträgen zu, stundenlang, nächtelang. ... Wie gebannt lauscht die Hörschaft, bezaubert, ganz dem Hören hingegeben ... Der Gesang, mit dem die Sirenen den Vorüberfahrenden locken und zu seinem Verderben für immer festhalten – dieser Gesang ist epische Rezitation, ein Bericht vom troischen Krieg und allem, was sonst geschieht auf der vielnährenden Erde (Od. 12, 189 ff.): solche Gewalt hat das epische Lied über die Herzen der Hörer. ... Wenn der epische Sänger solche Stücke vortrug und ... die langen Erzählungen des Odysseus wiedergab, so verschmolz die berichtete Situation mit der gegenwärtigen. Der Sänger wurde zum Odysseus, den er agierte, und seine Hörschaft fühlte sich je nachdem als Phaiaken oder als ‘göttliche Sauhirten’“. Diese Interpretation deckt ihrerseits nur wieder die im Epos dargestellten Rhapsoden-Situationen, läßt aber offen, mit welchen Identifikationsmustern und Erwartungshorizonten die anderen, weit zahlreicheren Inhalte verbunden waren. Nur wenn jene Situationen besungen werden, kann sich der historische Sänger mit dem mythischen, der mit dem Helden identisch ist, identifizieren, und können sich zeitgenössische Zuhörer in sagenhaften wiedererkennen. Diese kollektive Ekstase in imaginierte Rollen scheint mir mehr für den kultischen Tanz und die Frühformen des Dramas zuzutreffen, wo alle Teilnehmer von einer Handlung ergriffen waren, und nicht scharf zwischen dem Protagonisten und dem Chor bzw. den Zuschauern zu unterscheiden ist, nicht aber für die Situation des epischen Vortrags, in der die Rollenfunktion des Produzenten und der Rezipienten sozial generell und nach akuter Tätigkeit (Singen – Zuhören, Essen, Trinken) geschieden sind. Im Normalfall bietet die Erzählung des Rhapsoden Identifikationsmuster an, die, wie wir gesehen haben, nicht immer auf einen Haupthelden spezifiziert sind. Die Identifikationsleistungen der Zuhörer können sich nicht wie im Drama an der sinnlichen Erscheinung des Helden orientieren, sondern müssen diese imaginieren. Die dadurch bedingte Assoziationsfreiheit gestattet schwerlich, wie Fränkel es tut, für das Epos eine generell gültige Rezeptionsdisposition zu postulieren. M. E. kann eine solche auch nicht aus den erwähnten Stellen abgeleitet werden. Bei deren Interpretation ist allerdings zu beachten, dass eine Vermittlung zwischen dem Inhalt des epischen Vortrags und der Situation, in der er stattfindet, insofern erfolgt, als die an dieser beteiligten Subjekte mit den dort erwähnten entweder identisch sein oder sonst eine narrative Verbindung haben können.

Bemerkungen zum Entwicklungsbegriff
in Friedrich Schlegels Aufsatz
„Über das Studium der griechischen Poesie“,
besonders im Vergleich mit Winckelmann

Eckermann bemerkt gegenüber Goethe (am 16. Februar 1827), es sei ihm bei der Lektüre von J. J. Winckelmanns Frühschrift „Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Malerey und Bildhauer-Kunst“ (1755) „vorgekommen, als sei Winkelmann damals noch nicht völlig klar über seine Gegenstände gewesen“. Dieser Eindruck scheint mir gegenüber Friedrich Schlegels Jugendschrift „Über das Studium der griechischen Poesie“¹ noch berechtigter. Anspruch und Erkenntnisinteresse, die hinter diesen beiden Schriften stehen, sind ähnlich. In beiden wird der Vorzug der alten Griechen – hier in der Poesie, dort in der Bildkunst – begründet und daraus ein normatives Postulat ihrer „Nachahmung“ bzw. ihres „Studiums“ abgeleitet. Auch diese beiden, zuletzt genannten Begriffe sind vergleichbar, indem beide Male die Beziehung zu der bestimmten vergangenen Epoche nicht als „Imitatio“ objektivistisch in sich selbstgenügsam ist, vielmehr aus der Situation der zeitgenössischen Gegenwart sich ergibt. Selbst Winckelmanns negatives Verdikt über die Barockkunst und Schlegels im Vergleich dazu sehr viel positivere Beurteilung der modernen Dichtkunst als einer Krisenerscheinung am Wendepunkt zweier Epochen lassen sich noch auf einen gemeinsamen Rahmen beziehen, weil auch bei Winckelmann, wenn auch weniger explizit und reflektiert als bei Schlegel, die Nachahmung der Alten als Übergang zur Nachahmung der Natur, zur Unnachahmlichkeit künftiger Originale verstanden ist. Die gattungsästhetischen Differenzen wollen wir hier vernachlässigen, aber den doch offenbaren Anspruch von Schlegels Schrift festhalten, Ähnliches zu leisten wie Winckelmann oder wenigstens den Ausblick auf eine kommensurable Leistung freizugeben. Dadurch ist es uns erlaubt, Schlegels Schrift in einigen ihrer Aspekte an Winckelmanns Gesamtwerk zu messen. Ebenso muss eine Aufrechnung der Vor- und Nachteile unterlassen werden, die den beiden Autoren aus ihren unterschiedlichen Lebensdaten erwachsen, der Stellung Winckelmanns am Anfang und Schlegels auf der Höhe des deutschen Klassizismus. So könnte man die mangelhafte Übersichtlichkeit der Motive in Schlegels Anfängerschrift mit dem seit Winckelmann gewaltig angewachsenen Reichtum

1 Entstanden 1795, gedruckt 1797, hier zitiert nach: F. Schlegel, *Kritische Schriften*, hrsg. von W. Rasch, München 1964, S. 113 – 230.

der philosophischen und ästhetischen Reflexion entschuldigen. Abgesehen davon, ist aber vor allem zu bemerken, dass Schlegel das Pensum in einem einzigen Anlauf bewältigen wollte, das bei Winckelmann auf mindestens zwei Werke bzw. Schriftenkomplexe verteilt ist. Schlegel wollte nämlich die Untersuchung des Verhältnisses der Moderne zur Antike verbinden mit der Würdigung der Leistung der griechischen Poesie selber, also der zunächst in sich selbst begründeten Analyse der vergangenen Epoche, die Winckelmann, abgesehen von keimhaften Ansätzen in den Frühschriften, abgetrennt von diesen, systematisch und historisch in seinen Hauptwerken, der „Geschichte der Kunst des Altertums“ und den „Monumenti antichi inediti“, unternahm. Allerdings machen im Studium-Aufsatz die Partien, die ausschließlich der Untersuchung des Altertums gewidmet sind, den geringeren Anteil aus gegenüber denen, die sich mit dem modernen Zustand als solchem oder seiner Beziehung zur Antike befassen. Schlegel spricht es selbst aus: „Vielleicht redet die erste Abhandlung mehr vom Modernen, als die Aufschrift dieser Sammlung erwarten lässt, oder zu erlauben scheint.“² Damit ist eine Perspektive auf eine umfassendere Darstellung eröffnet, die, wäre sie von Schlegel ausgeführt worden, wohl auch den Fortschritt in der Klarheit der Stoffgliederung gezeitigt hätte, der bei Winckelmanns Kunstgeschichte im Vergleich zu den Nachahmungsschriften zweifellos festzustellen ist. Zudem ist Schlegels schon früher (1794) veröffentlichte, wenn auch wesentlich kürzere Schrift „Von den Schulen der griechischen Poesie“ ausschließlich der griechischen Poesie gewidmet und bedient sich im Vergleich zum Studium-Aufsatz eines reinen objektivistischen Ansatzes. Das dort verwendete Schema sich ablösender poetischer Schulen trägt deutlich den Stempel der Winckelmannschen Geschichte der Kunststile, wenn es auch die hier nicht oder fast nicht beachteten Sequenzen von Kunstgattungen (Epos, Lyrik, Drama) und Landschafts- bzw. Dialekt-Stilen (ionisch, dorisch, attisch) artikuliert und miteinander verbindet. Diese Schrift Schlegels, auf die hier vorläufig lediglich verwiesen werden kann, erinnert daran, dass bei ihm, wenn auch erst skizzenhaft, am Anfang steht, womit Winckelmann sein Werk gekrönt hat: ein „Lehrgebäude“³ mit Anspruch auf objektive Geltung.

Damit stoßen wir auf die Frage, wie die beiden polaren Momente, die sich bei Winckelmann wie bei Schlegel herauskristallisieren, nämlich der relativistische Historismus der Stilgeschichten einerseits und die normative Ästhetik der gegenwartsbezogenen Postulate andererseits, in beider Leben und Werk zueinander sich verhalten. Die chronologischen Schwerpunkte dieser Momente scheinen zwar in Schlegels Biographie nicht gerade umgekehrt angeordnet zu sein wie in derjenigen Winckelmanns, wo sie und ihre Antithetik ja insgesamt auch eine beherrschendere

2 S. 114.

3 J. Winckelmanns *sämtliche Werke*, hrsg. von J. Eiselein, Donaueschingen 1825 / Neudruck Osnabrück 1965, Band III, S. 9. Nach dieser Ausgabe wird hier Winckelmann zitiert.

Rolle spielen oder doch konziser auf den Gegensatz zwischen Antike und Moderne bezogen sind, den Schlegel später zugunsten anderer Gegenstände verlassen hat. Sie verhalten sich immerhin zueinander ganz anders als bei Winckelmann, indem sie nämlich deutlicher als bei diesem gleichzeitig auftreten (eben im Studium-Aufsatz, der auch nicht viel später als der über die Schulen geschrieben ist) und außerdem viel weniger eindeutig auseinander zu halten sind als bei Winckelmann, bei welchem dem in Dresden⁴ entschieden ausgesprochenen Nachahmungsimperativ in Rom die ebenso entschlossene Ausarbeitung jenes historischen Lehrgebäudes folgt, das 1764 als Kunstgeschichte erscheint. Wenn auch diese Epochen-Dichotomie bei Winckelmann keineswegs einen absoluten Wesensgegensatz zwischen Ästhetik und Geschichte in sich birgt, so muss demgegenüber doch festgestellt werden, dass die Verfilzung der beiden Momente in Schlegels Schrift ihrer methodischer Klarheit schadet und dadurch die Voraussetzungen einer möglichen Synthese verbaut, die explizit zu leisten die Aufgabe der Nachfahren Winckelmanns gewesen wäre. Das „Studium der Griechen“ sollte im 19. Jahrhundert nur allzu bald daran leiden, dass die philologischen und archäologischen Positivisten (von Chr. G. Heyne bis zu Wilamowitz) das Winckelmannsche Lehrgebäude in gründlicher Sachforschung zwar immer weiter ausführten, aber nicht mehr aus ihrem eigenen Gegenwartshorizont heraus begründen konnten, warum sie das eigentlich taten, weil sie von der geschichtsphilosophischen und ästhetischen Spekulation (Hölderlins, Schillers, Hegels, des jungen Marx und Nietzsches) abgespalten waren, die sich mit der Frage beschäftigte, wie Antike und Moderne ins Verhältnis zu setzen seien. Bei Winckelmann sind Sachforschung und Philosophie, wenn auch diese nicht in der Gestalt eines ausgeführten Systems auftritt, vereinigt. Mit Schlegel dagegen scheint der Höhenflug des deutschen Idealismus durchzubrennen. Er scheint nicht mehr die Ausdauer aufzubringen, die Winckelmann für das Studium der Altertümer in Rom forderte und auch selbst anwandte. Mit drängender Ungeduld, die heute allerdings vielleicht verständlich erscheint, und hermeneutischer Einseitigkeit schneidet er sozusagen dem Altertum, mit dem Winckelmann wie mit einem „Freunde“⁵ bekannt werden wollte, das Wort ab und geht sogleich von den (von ihm in bestimmter Weise interpretierten) Bedürfnissen der Moderne aus. Es sei „nur nach einer nicht ganz unvollständigen Charakteristik der modernen Poesie möglich, das Verhältnis der antiken Poesie zur modernen, und den Zweck des Studiums der klassischen Poesie überhaupt und für unser Zeitalter insbesondere zu bestimmen“.⁶ Die subjektive Zwecksetzung des forschenden Unternehmens, das Interesse, das zweifellos auch Winckelmann bis ins Innerste geleitet hatte, wird bei Schlegel subjektivistisch und läuft Gefahr, die Erkenntnis

4 1755.

5 I S. 8.

6 S. 114.

zu korrumpieren, die nunmehr der ausgeführten Intention gleichsam nachgeliefert werden soll. Denn erst der von Schlegel angekündigte, aber nie ausgeführte „Grundriss einer Geschichte der griechischen Poesie“⁷ im „zweiten Band dieser Sammlung ... enthält die Belege, die nähere Bestimmung und die weitere Ausführung der hier gefällten Urteile“.⁸ Dem gegenüber tritt Winckelmann bereits in seiner Erstlingsschrift den Beweis für seine Behauptung des Vorzugs des griechischen Geschmacks in einer Klima- und Milieutheorie an, deren dogmatische, noch ‘vorhistoristische’ Züge gerade das Bemühen verraten, die Normsetzung eines Einzelsubjekts, wie Winckelmann es ist, material zu begründen. Natürlich kann dem Individuum Schlegel nicht das Unvermögen der Epoche angelastet werden. Schlegels Beitrag zur Reflexion über Antike und Moderne führt sicher in wichtigen Teilen über Winckelmann hinaus und muss schon für sich interpretiert und für unsere Bemühungen in dieser Richtung gerettet werden. Gerade um dies zu erreichen, sollen einige Schneisen des Verständnisses in Schlegels Studium-Aufsatz geschlagen werden, indem man sich auf die beiden Hauptstücke des Winckelmannschen Werkes: Ästhetik und Geschichte, ihre Antithese und ihre Synthese besinnt. Ich konzentriere mich hier auf einige Aspekte des Schlegelschen Griechenbildes, insofern es mit ‘objektivem’ Anspruch auftritt, und wähle damit also gerade einen Ausgangspunkt, der demjenigen Schlegels im Studium-Aufsatz entgegengesetzt ist. Ich verfolge sozusagen den Ansatz des Aufsatzes über die griechischen Stilschulen in die spätere Arbeit hinein, um festzustellen, wie sich das schon vorgegebene Gerüst geschichtlicher Evolution dem übergreifenden Rahmen jener subjektivistischen Intention amalgamiert.

Nach der ersten, in Analogie zu Winckelmann getroffenen Unterscheidung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Pol des „Studiums“ der Griechen treffen wir bei Schlegel auf eine zweite ähnlicher Form, deren Inhalt nun die antike Epoche als solche betrifft, und in dieser die verschiedenen Gesellschafts- und Wirklichkeitsbereiche differenziert. Diese beiden grundlegenden Unterscheidungen zusammenfassend, spricht Schlegel die „Verhältnisse der griechischen Poesie zur modernen“⁹ und zur griechischen Bildung überhaupt¹⁰ an. Er trifft die zweite Unterscheidung so obenhin und expliziert sie in seinem Aufsatz nirgends systematisch. Nur in der zwei Jahre später für den Druck geschriebenen Vorrede, der dieses wie alle vorangegangenen Zitate angehört, heißt es erklärend: „In den verborgensten Tiefen der Sitten- und Staatengeschichte muss dasjenige oft erst entdeckt werden, wodurch allein ein Widerspruch, eine Lücke der Kunstgeschichte aufgelöst, ergänzt, die zerstreuten Bruchstücke geordnet, die schein-

7 A. O.

8 A. O.

9 Sc. wohl: Poesie.

10 S. 120.

baren Rätsel erklärt werden können: denn Kunst, Sitten und Staaten der Griechen sind so innigst verflochten, dass ihre Kenntnis sich nicht trennen lässt.¹¹ Diese letztere Erkenntnis war auch schon Winckelmann aufgegangen, ja die Formulierung Schlegels scheint von der Logik seiner Interpretation der griechischen Geschichte als Gesamtkomplex abgeleitet zu sein. Denn auch Winckelmann geht von einer durchgängigen Geschlossenheit der Entwicklung der griechischen Kunstgeschichte aus, deren Begriff keine „Lücke“ zulässt. Diese Tatsache ist jedoch bei Winckelmann, sieht man von einigen Bemerkungen über das „Wachstum“¹² der griechischen Kunst o. ä. ab, nicht grundsätzlich thematisiert. Sie lässt sich aber aus dem Aufbau seiner Geschichte der Kunst des Altertums ohne weiteres ablesen, weil hier die Stilgeschichte, die für Winckelmann „Geschichte“¹³ im eigentlichen Sinne ist, als solche rein herauspräpariert und von der Geschichte „nach den äußern Umständen der Zeit“¹⁴ abgeschieden ist, die als Historie im engeren Sinn in einem eigenen Abschnitt behandelt ist. Bei Winckelmann ist also ebenso wie bei Schlegel die „Kenntnis“¹⁵ sowohl der Kunst einerseits als auch die der Staaten und Sitten andererseits vorhanden, im Gegensatz zu diesem aber methodisch und in der Darstellung voneinander getrennt. Dies hat seinen Grund darin, dass Winckelmanns Erkenntnisinteresse eindeutig zugunsten der Kunstgeschichte gewichtet ist und in der politischen Geschichte (wenigstens prima facie) nur deren Randbedingung und Voraussetzung erblickt. Das verhält sich bei Schlegel grundsätzlich anders. Zunächst unterlässt er, seiner unmittelbar synthetischen Intention entsprechend, die Winckelmannsche Trennung der Kunstgeschichte in einen inneren und einen äußeren Teil und verflucht diese beiden Momente so eng, dass sie der Interpret nur schwierig je für sich erkennen kann. Der ‘objektive’ Teil des Studium-Aufsatzes folgt, wenn er auch immer wieder durch allgemeine kunsttheoretische und geschichtsphilosophische Reflexionen unterbrochen wird, so dass eine Gliederung desselben in historische Epochen nur sehr schwer sichtbar wird, generell dennoch der immanenten Entwicklung der griechischen Poesie in der sukzessiven Entfaltung ihrer Gattungen vom Epos über die Lyrik zum Drama, wie sie der Aufsatz über die Schulen vorgezeichnet hatte. Dies bedeutet aber keineswegs eine Unterbewertung des politisch-sittlichen Bereichs. Die Vorrede kündigt eine nie ausgeführte Behandlung der „politische(n) Bildung der klassischen Völker“¹⁶ an und rechnet zur „Geschichte der griechischen Poesie in ihrem ganzen Umfange

11 S. 113.

12 Z. B. V S. 171.

13 III S. 9.

14 V S. 295.

15 S. 113.

16 S. 121.

... auch die der Beredsamkeit und der historischen Kunst¹⁷. An unsystematischer Stelle, anlässlich der Besprechung des Niedergangs der poetischen Gattungen im Rahmen des Verfalls der griechischen Sittlichkeit überhaupt, lässt sich Schlegel grundsätzlich über das Verhältnis jener „Kenntnis(se)“¹⁸ und der ihnen zugeordneten Wirklichkeitsbereiche aus: „Die ästhetische Beurteilung ... isoliert die Bildung des Geschmacks und der Kunst aus ihrem kosmischen Zusammenhange ... Die politische Beurteilung ist der höchste aller Gesichtspunkte: die untergeordneten Gesichtspunkte der moralischen, ästhetischen und intellektuellen Beurteilung sind unter sich gleich. Die Schönheit ist ein ebenso ursprünglicher und wesentlicher Bestandteil der menschlichen Bestimmung als die Sittlichkeit. Alle diese Bestandteile sollen unter sich im Verhältnis der Gesetzesgleichheit (Isonomie) stehn, und die schöne Kunst hat ein unveräußerliches Recht auf gesetzliche Selbständigkeit (Autonomie).“¹⁹ Aus dieser Strukturbestimmung der funktionalen Verhältnisse der verschiedenen gesellschaftlichen Systeme untereinander, die Schlegel „Fundamentalgesetz“²⁰ nennt, ergibt sich nun auch eine geschichtsphilosophische Grundlegung dieser Sphären im Verhältnis untereinander: „Es ist die Bestimmung des politischen Vermögens, die einzelnen Kräfte des ganzen Gemüts und die Individuen der ganzen Gattung zur Einheit zu ordnen. Die politische Kunst darf zu diesem Zwecke die Freiheit der Einzelnen beschränken, ohne jedoch jenes konstitutionelle Grundgesetz zu verletzen; aber nur unter der Bedingung, dass sie die fortschreitende Entwicklung nicht hemmt und eine künftige vollendete Freiheit nicht unmöglich macht. Sie muss gleichsam streben, sich selbst überflüssig zu machen.“²¹ Ohne auf die hier wie anderswo bei Schlegel durchschlagende merkwürdige Verquickung von Ideen des staatspolitischen Liberalismus und Sozialismus, philosophischen Objektivismus und Subjektivismus, ja Anarchismus (das Absterben des Staates!) näher einzutreten, können wir hier ein geschichtsphilosophisches Modell eines sozusagen dynamischen Systems qualitativ unterschiedener Elemente feststellen, dessen Zweck ihre Emanzipation als Subsysteme und schließliche Konstitution als total autonome Systeme (der Moral, der Kunst, des Intellekts) und damit ineins seine eigene Aufhebung als Gesamtsystem ist (und das deswegen eigentlich ein Antisystem ist). Das Verhältnis der Politik zur Ästhetik, die eines jener isonomen und autonomen Elementarsysteme ausmacht, ist also als dialektisches zu begreifen, wenn man bedenkt, dass dieser Autonomie jene Hegemonie der Staatskunst entgegensteht. Die faktische Unterordnung der Kunst unter den Staat ist in ihrer ideellen (bzw. utopi-

17 S. 113.

18 A. O.

19 S. 203.

20 A. O.

21 S. 204.

schen) Überordnung begründet. Der Staat ist gleichsam der Statthalter eines transzendentalen Prinzips, das die Freiheit der empirischen Evolution der Kunst garantiert. In Schlegels Darstellung stellen sich Isonomie und Autonomie des ästhetischen Systems (gegenüber dem moralischen und intellektuellen bzw. dem politischen System) als dessen totale Autarkie heraus.

Auf den Nenner der Autonomie kann auch Winckelmanns Untersuchung der politischen Bedingungen und Voraussetzungen der griechischen Kunstentwicklung gebracht werden. Ja, man könnte sagen, dass erst Schlegel Winckelmanns Behauptung, die Freiheit sei die Hauptursache des Vorzugs und der Blüte der griechischen Kunst, auf einen begründeten Begriff gebracht hat. Das Gleiche wie von dieser systematischen Feststellung gilt von der immanenten Kunstgeschichte, die Schlegel als eben die vom politischen Vermögen ermöglichte „fortschreitende Entwicklung“²² philosophisch konstruiert und als den Grund des Studiums der griechischen Poesie, des Erkenntnisinteresses an ihr expliziert. Die Geschichte der griechischen Poesie ist die Realisierung des skizzierten dynamischen Systemmodells. Wieder ist für Schlegels unmethodisches Vorgehen bezeichnend, dass die Beschreibung der Eigenart der griechischen Dichtungsgeschichte in seinem Darstellungsgang der Explikation des konstitutionellen Grundgesetzes, also die empirische Einlösung des begrifflichen Apriori demselben, wie die Erklärung dem Grundsatz, vorangeht.

Diese Konstruktion zeigt nun bei aller Analogie der Evolutionsgedanken einen Gegensatz zu derjenigen Winckelmanns. Während dieser jeden Stilbegriff für sich untersucht und, abgesehen von der bloßen Feststellung quantitativer Veränderung eines qualitativen Stilausdrucks, wie z. B. zunehmender Weichheit des Konturs, die chronologische Sequenz und Konsequenz der Stilepochen explizit nicht logisch begründet (vermutlich, weil sein Stilbegriff logisch ziemlich anspruchsvoll und ihm selber nicht ganz durchschaubar ist) und so von einer parataktischen Anordnung der historischen Epochen zunächst einmal jedenfalls ausgeht, betont Schlegel gerade umgekehrt vorweg deren Einheit: „Die verschiedenen Stufen der sukzessiven Entwicklung sondern sich zwar in Masse deutlich und entschieden voneinander ab, aber in dem stetigen Fluss der Geschichte verschmelzen die äußersten Grenzen, wie Wellen des Stromes, ineinander.“²³ Es ist, als hätte hier Schlegel die Entwicklung des Stilbegriffs in der Klassischen Archäologie (und Philologie?) des 19. und 20. Jahrhunderts antizipiert. Dem Winckelmannschen Grundkanon des Älteren, des Hohen, des Schönen Stils und desjenigen der Nachahmer werden immer feinere Differenzierungen aufgefropft und eingeschaltet, so dass es zu einer wahren Inflation adjektivistischer Stilqualitäten wie des Strengen, Reichen, Schlichten und Weichen Stils kommt.

22 A. O.

23 S. 189.

Die Folge ist eine pur sensualistische Verflachung des Stilbegriffs. Während die adjektivischen Ausdrücke Winckelmanns mittels einiger begrifflicher Grundkategorien (wie ich meine: der ästhetischen Kommunikation) konstruiert und deshalb rekonstruierbar sind, löst die bei Schlegel vorhandene Vorstellung vom wellenförmigen Fortgang der Evolution die Identität der Epochen und damit auch die Möglichkeit auf, sich wie Winckelmann mit einer derselben bevorzugt und interessiert erkennend zu identifizieren. Diesem, seinem Modell eines diachronischen Entwicklungsstroms gegenüber beharrt Schlegel, darin Lessings formalgattungstheoretischen Einwänden gegen die letztlich inhaltliche Motivation der Winckelmannschen Ästhetik verwandt, umso entschiedener auf einer klaren Distinktion der ästhetischen Gattungen in der synchronen Dimension: „Desto unermischter sind die Grenzen der koexistenten Richtungen des Geschmacks und Arten der Kunst. Ihre Zusammensetzung ist durchaus gleichartig, rein und einfach ...“.²⁴ Die „Elemente“,²⁵ d. h. die Systeme der Gattungen, bilden ihre ‘Homogenität’ mit der fortschreitenden Entwicklung durch Ausscheidung „alles Fremdartigen“²⁶ aus. Innerhalb des ästhetischen Bereichs wiederholt sich die dynamische Strukturbestimmung des Systems der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dies lässt sich zeigen, weil, im Gegensatz zur modernen, die griechische Poesie als Strukturganzes überschaubar ist: „Die ... Masse der griechischen Poesie ... ist ein selbständiges, in sich vollendetes, vollkommnes Ganzes, und die einfache Verknüpfung ihres durchgängigen Zusammenhanges ist die Einheit einer schönen Organisation, wo auch der kleinste Teil durch die Gesetze und den Zweck des Ganzen notwendig bestimmt, und doch für sich bestehend und frei ist.“²⁷ Auch in der Poesie bedingen sich also Isonomie und Autonomie der Elemente gegenseitig. Bevor wir nach dem Schicksal des ‘Systems’ fragen, ist die qualitative Identität dieser Elemente festzustellen. „Masse“²⁸ scheint mir nicht etwa die historisch abgeschlossene Totalität ästhetischer Produktion im Zeitalter der Griechen zu meinen, sondern den Umfang denkbarer Gattungen als „das System aller möglichen reinen Dichtarten“²⁹ zu beschreiben, wie denn auch die moderne Poesie in ihrem noch „unvollendete(n) Anfang“ eine „Masse“³⁰ hat. Das Ganze als ein Systemzusammenhang von Teilen ist immer schon da und wird nur durch die Entwicklung, d. h. durch die progressive Autonomisierung dieser,

24 A. O.

25 A. O.

26 A. O.

27 S. 189 f.

28 S. 189.

29 S. 191.

30 S. 189.

„vollkomm(en)“.³¹ Geschichte ist eine Aneinanderreihung virtuell unendlich vieler synchroner Strukturquerschnitte. Es gibt in ihr nichts diachronisch Neues, kein unverhofftes Element, das ihren teleologischen Plan stören könnte: „Die sichtbare Regelmäßigkeit ihrer³² progressiven Entwicklung verrät mehr als Zufall. Der größte wie der kleinste Fortschritt entwickelt sich wie von selbst aus der vorhergehenden und enthält den vollständigen Keim der folgenden Stufe.“³³ Wo lediglich stets existierende und koexistierende „Keim(e)“³⁴ wachsen und sich immer neu „koalisieren“,³⁵ sind keine eindeutigen Grenzen zwischen Evolutionsstufen feststellbar. Die Evolution selbst ist aber keineswegs grenzenlos unendlich. Die „freieste Entwicklung der glücklichsten Anlage“³⁶ bei den Griechen musste in einem jener Systemquerschnitte zum Stillstand und zugleich zur vollständigen, erschöpfenden Darstellung ihrer selbst kommen. Diese Epoche ist „das höchste Zeitalter der Kunst, wo das Vermögen des Schönen sich am freiesten und vollständigsten äußern konnte“.³⁷ Hier sind „alle reinen Arten der verschiedenen möglichen Zusammensetzungen der Bestandteile der Schönheit ... erschöpft“.³⁸ Die „Anlage“³⁹ hat also eine bestimmte, vorbestimmte Reichweite.

Wer ist nun der Träger dieser Anlage? Ihr „allgemeiner und notwendiger Keim“⁴⁰ ist „in der menschlichen Natur selbst gegründet“.⁴¹ Diese Natur begründet offenbar den „Kreislauf der organischen Entwicklung der Kunst“,⁴² der nach dem Modell des Lebens des menschlichen Individuums gebildet scheint. Dieses Individuum ist aber bei Schlegel keineswegs lebendig-tätiges Subjekt, konkret realisierender Produzent jener menschlichen Natur. Der Mensch scheint im Gegenteil der bloße Agent des ‘natürlichen’ Systems der Kunst, den „notwendigen Gesetze(n) ihrer Fortschreitung“⁴³ und den „innern Gründen ihrer Bildung“⁴⁴ ausgeliefert und unterworfen zu sein. Eine mögliche Konzeption, in der der Mensch aus freier Entscheidung die Entwicklung der Künste vorantreibt und bestimmt, wird explizit abgelehnt: „Nie ist die ästhetische Bildung der Griechen

31 A. O.

32 Sc. der griechischen Poesie.

33 S. 190.

34 A. O.

35 S. 189.

36 S. 190.

37 S. 191.

38 A. O.

39 S. 190.

40 A. O.

41 A. O.

42 S. 191.

43 S. 190.

44 A. O.

weder zu Athen noch zu Alexandrien in dem Sinne künstlich gewesen, dass der Verstand die ganze Masse geordnet, alle Kräfte gelenkt, das Ziel und die Richtung ihres Ganges bestimmt hätte.“⁴⁵ Hier wird despektierlich zum bloß instrumentalen Verstand herabgesetzt, was die schöpferische Produktivität des Menschen recht eigentlich ausmacht: die Selbstbestimmung des ästhetischen Subjekts, die für Winckelmann als Bestimmungsgrund und Unterscheidungskriterium gegenüber den vorangegangenen und nachfolgenden Epochen (so dem alexandrinischen Hellenismus) die Blütezeit der Kunst im Athen des 5. Jahrhunderts auszeichnet, wo sie als „Aufklärung der Vernunft“⁴⁶ zusammen mit Rhetorik und Sophistik verwirklicht wurde. Der „kleinste Teil“⁴⁷ des ästhetischen Systems, der durch die Evolution seine Autonomie erlangen soll, ist bei Schlegel aber eben nicht das Subjekt und sein Werk, sondern es sind jene vorgegebenen „homogenen Elemente“⁴⁸ der natürlichen Gattungen. Diese bilden die Geschichte der Poesie. „Die Grenzen ihrer Dichtarten sind nicht durch willkürliche Scheidungen und Mischungen erkünstelt, sondern durch die bildende Natur selbst erzeugt und bestimmt.“⁴⁹ Die aus dieser Ansicht Schlegels sich ergebende „ewige Naturgeschichte des Geschmacks und der Kunst“⁵⁰ stellt als ein, über die Köpfe der Menschen hinweg sich selbst bewegender Systemprozess gegenüber dem praktischen Interesse, das hinter Winckelmanns Konzeption steht, einen Rückfall in substanzialistische Denkweise dar. Diese spielt sicher auch bei Winckelmann, vor allem dort, wo er unter neuplatonischem Einfluss steht, eine wichtige Rolle. Ich glaube aber, dass sie ihm mehr das formale Begriffs-, Bilder- und Metapherninstrumentarium seiner z. T. noch barocken Ausdrucksweise leiht, als dass sie den sachlichen Kern seiner Intention betrifft, die, wie ja auch sein Lebensgang (in dem die Konversion zum Katholizismus wohl eine ganz andere Funktion hat als bei Schlegel) zeigt, auf die (bürgerliche) Freiheit des Subjekts von absolutistischer Gängelei und zu ethisch-ästhetischer Selbstbestimmung ausgeht. Auch der Naturbegriff hat bei Winckelmann einen zentralen Stellenwert. „Natur“⁵¹ ist aber bei ihm zunächst und vor allem gegenständliches und vergegenständlichtes Objekt des sie nachahmenden Künstlers. Auch wenn sie als glückliche Anlage dem originalen Genie eines Meisters zum Grunde liegt, kommt dessen Konstitution abschließend doch erst durch ein günstiges soziokulturelles und politisches Milieu, durch „Vortheile

45 S. 190.

46 IV S. 18.

47 S. 189.

48 S. 190.

49 S. 191.

50 A. O.

51 Z. B. I S. 10.

der Erziehung⁵² des Talents zustande. Das künstlerische Produktions- und Rezeptionsorgan, die innere 'Schaltstelle' ästhetischer Kommunikation, heißt bei Winckelmann nicht „Natur“, sondern „Seele“⁵³ o. ä. Winckelmann geht, auch wenn er ausdrücklich keine Künstlergeschichte zu schreiben beabsichtigt, vom Meister-Schüler-Verhältnis als dem elementaren Moment künstlerischer Tradition aus, durch das ästhetische Rezeption in Produktion umgewandelt wird. Die Evolution der Kunst ist in subjektiver und intersubjektiver Praxis fundiert. Auch wenn jene Künstlerschulen zur Natur in ein dialektisches Verhältnis treten, sich von ihr entfernen und auf sich selbst als ein bloß traditionelles, daher abstraktes „Systema“⁵⁴ aber auch stets wieder auf sie zurück beziehen, so ist das Subjekt dieser Bewegung der historische Künstler, wie z. B. Lysipp, der „die Natur selbst nachzuahmen (suchete)“⁵⁵ und nicht eine hypostasierte Natur, die sich seiner als eines Instrumentes bediente. Während Winckelmann, unter diesem Aspekt der Intersubjektivität durchaus „materialistisch“, sich so auf eine Dialektik von Natur und Kulturtradition stützt, lehnt Schlegel letztere explizit ab: „In Griechenland wuchs die Schönheit ohne künstliche Pflege und gleichsam wild. Unter diesem glücklichen Himmel war die darstellende Kunst nicht erlernte Fertigkeit, sondern ursprüngliche Natur.“⁵⁶

Dieser Grundsatz, welcher der Entwicklung der griechischen Poesie zum Grunde liegt, muss mit einem Gesetz jeglicher Evolution zusammen gesehen werden, das für Schlegel universale Geltung beansprucht: „Nur auf Natur kann Kunst, nur auf eine natürliche Bildung kann die künstliche folgen.“⁵⁷ Auch Winckelmanns Evolutionstheorie fußt auf derartigen allgemeinen Feststellungen bzw. Postulaten. Abgesehen jedoch davon, dass bei ihm inhaltlich eine andere Tendenz vorherrscht – der „Ältere Stil“ zeichnet sich gegenüber den späteren Phasen gerade durch seine „künstliche Bildung“⁵⁸ aus, womit jedoch allerdings auch ganz spezifische Kategorien verbunden sind –, hat Schlegels Aussage insofern einen besonderen Status, als sie nur eine empirische Verallgemeinerung einer Möglichkeit darstellt, der prinzipiell eine andere antithetisch und äquivalent zur Seite steht: „Entweder die Freiheit oder die Natur muss der menschlichen Bildung den ersten bestimmenden Anstoß geben, und dadurch die Richtung des Weges, das Gesetz der Progression und das endliche Ziel der ganzen Laufbahn determinieren; es mag nun von der Entwicklung der ganzen Menschheit oder

52 I S. 218.

53 I S. 23.

54 V S. 206.

55 VI S. 12.

56 S. 166.

57 S. 133.

58 A. O.

eines einzelnen wesentlichen Bestandteils derselben die Rede sein. Im ersten Fall kann die Bildung eine natürliche, im letztern eine künstliche heißen.⁵⁹ Die Notwendigkeit der wirklichen Geschichte scheint zunächst nur den „ersten Fall“⁶⁰ empirisch zuzulassen. Dass Schlegel gleichwohl eine historische Evolutionssequenz kennt, ja ausführlich bespricht, deren anfänglicher „Anstoß“⁶¹ einen „künstlichen Charakter“⁶² hat, nämlich den „Ursprung der modernen Poesie“⁶³ selbst, der, etwa bei Dante, „unter der Herrschaft von Begriffen (stand)“,⁶⁴ und dass er diese seine Feststellung, die ihrerseits eigentlich ein Postulat seiner Geschichtsphilosophie ist, recht gezwungen mit der Hypothese begründet, „dass der Versuch der natürlichen Bildung missglücken könne“,⁶⁵ zeigt, dass er offenbar die logische Beziehung der beiden Verhältnisse Natur-Kunst (Freiheit) einerseits und Antike-Moderne andererseits nicht im Rahmen einer durchkonstruierten Evolutionstheorie geklärt hat, wie sie Winckelmann, wenn auch auf seine Weise, zweifellos liefert. Die Sequenz Natur-Kunst dehnt Schlegel auf die „Entwicklung der gesamten Menschheit“⁶⁶ aus und reserviert daher für je einen „einzelnen wesentlichen Bestandteil derselben“⁶⁷ in seiner (hier nicht näher interpretierten) geschichtsphilosophischen Gesamtkonzeption je einen jener Begriffe, nämlich für die Antike Natur und für die Moderne Kunst, postuliert aber zugleich, „dass ... in jedem Zeitalter, bei allen Nationen, und in jedem Teile der menschlichen Bildung die Praxis der Theorie voranging, dass ihre Bildung von Natur den Anfang nahm“.⁶⁸ Das bedeutet, dass jene nur universalhistorisch relevante Sequenz in jeder historischen Epoche für sich noch einmal ebenso vollständig durchgeführt werden müsste. Dieser Widerspruch zeitigt eine eigentümliche Unsicherheit, wo denn nun eigentlich die Gesetze der Evolutionstheorie anzusetzen haben, auf der Ebene der Universal- oder der der Epochengeschichte oder vielmehr auf beiden. Diese Unsicherheit scheint nichts anderes zu sein als das Resultat jener Missachtung der subjektiven Ontogenese durch Schlegel, weil diese diejenige Größe ist, welche, indem sie auf allen Ebenen phylogenetischer Entwicklung wiederkehrt, diese logisch miteinander verbindet und so ihre empirischen Differenzen kommensurabel und durcheinander erklärbar macht. Die variable

59 S. 132.

60 A. O.

61 A. O.

62 S. 134.

63 A. O.

64 A. O.

65 S. 133.

66 S. 132.

67 A. O.

68 S. 133.

Konstellation natürlicher und künstlicher Bildung der Individuen wäre der Maßstab für die entwicklungstheoretische Bestimmung der Epochen.

Die ungeklärten logischen Voraussetzungen seiner Evolutionstheorie scheinen Schlegel jedoch nicht zu berühren. Er setzt sein geschichtsphilosophisches Strukturschema entschlossen, wenn auch in der Ausführung des Studium-Aufsatzes nur skizzenhaft, in der griechischen Dichtungsgeschichte durch. Es kann hier, wie erwähnt, prinzipiell nichts Neues geben: „Schon auf der ersten Stufe der Bildung und noch unter der Vorherrschaft der Natur umfasste die griechische Poesie ... das Ganze der menschlichen Natur.“⁶⁹ Hier taucht eine doppelte Verwendung des Naturbegriffes auf, die wir bisher nicht berücksichtigt haben. Dass die zuerst genannte Natur die ‘äußere’ im Gegensatz zur ‘menschlichen’,⁷⁰ ‘inneren’, also etwa deckungsgleich mit dem Winckelmannschen Naturbegriff, ist, zeigt eine im Text vorangehende, wieder ziemlich unmethodisch eingeführte Stelle mit spekulativer Intention: „Alles menschliche Tun und Leiden ist ein gemeinschaftliches Wechselwirken des Gemüts und der Natur. Nun muss entweder die Natur oder das Gemüt den letzten Grund des Daseins eines gemeinschaftlichen einzelnen Produkts enthalten ... Im ersten Fall ist das Resultat Erkenntnis. Der Charakter des rohen Stoffs bestimmt den Charakter der aufgefassten Mannigfaltigkeit, und veranlasst das Gemüt, diese Mannigfaltigkeit zu einer bestimmten Einheit zu verknüpfen ... Erkenntnis ist eine Wirkung der Natur im Gemüt. – Im zweiten Fall hingegen muss das freie Vermögen sich selbst eine bestimmte Richtung geben ... Das Produkt ist ein Kunstwerk und eine Wirkung des Gemüts in der Natur. Zur darstellenden Kunst gehört jede Ausführung eines ewigen menschlichen Zwecks im Stoff der äußern mit dem Menschen nur mittelbar verbundenen Natur.“⁷¹ Das „Gemüt“⁷² erscheint, strukturell etwa den gleichen Platz einnehmend wie die Winckelmannsche „Seele“, als Organ der menschlichen Natur bzw. ihrer ewigen, historisch nicht veränderbaren Zwecke, das in die äußere Natur hineinwirkt, ja sich gegen sie als widerständige durchsetzt und sie unterwirft. Der oberste, ewige Zweck des menschlichen Gemüts ist Naturbeherrschung. In der Tat ist die Geschichte der Poesie als sukzessive Emanzipation aus der Vorherrschaft der äußeren Natur, d. h. aber aus dem bloß passiven, nur ererkennenden Zustand des Menschen, und zugleich als progressive Unterwerfung jener unter das „freie Vermögen“,⁷³ die systematische Verfügungsgewalt nicht des Einzelmenschen, sondern der total organisierten Gattung konzipiert: „Ihr kräftiges Wachstum entwickelte sich bald zur Selbständigkeit und erreichte die Stufe, wo

69 S. 166.

70 A. O.

71 S. 159.

72 A. O.

73 A. O.

das Gemüt in seinem Kampfe mit der Natur ein entschiedenes Übergewicht erlangt; und ihr Goldnes Zeitalter erreichte den höchsten Gipfel der Idealität (vollständiger Selbstbestimmung der Kunst und der Schönheit), welcher in irgendeiner natürlichen Bildung möglich ist.“⁷⁴ Diese Autonomie, besser: Autarkie des ästhetischen Systems bedeutet vollständige Beherrschung des Stoffs der äußeren Natur, der als bloßes Mittel zur Darstellung der menschlichen Natur verwendet wird. So wie Schlegel, quasi vorkantisch, zu explizieren unterlässt, dass die Apperzeption empirischer Mannigfaltigkeit schon eine apriorische Synthesis des (transzendentalen) Erkenntnisobjekts als aktive Leistung voraussetzt, und so auf der abstrakten Entgegensetzung von Erkennen und Wirken beharrt, kann er sich umgekehrt künstlerische Darstellung nicht als ‘interesseloses’ bzw. an Versöhnung mit der unterdrückten Natur interessiertes (Ab- und Vor-)Bilden menschlich-individuellen Glücks vorstellen. Die Erfüllung der natürlichen Anlage im Goldenen Zeitalter ist denn auch nicht identisch mit der „reine(n) Menschheit“,⁷⁵ der „vollständige(n) Bestimmung der menschlichen Gattung“,⁷⁶ sondern jene Selbstbestimmung ist absolut verstanden im Sinne der ewigen, totalen Abgrenzung des Systems. Diese stellt sich gerade durch den herrschaftlichen Bezug auf die äußere Natur her, deren verwaltete Entitäten sich in den unvermischten Gattungsgrenzen spiegeln.

74 S. 166.

75 S. 159.

76 A. O.

Römer am Walensee

Versuch einer historischen Interpretation archäologischer Ausgrabungen an der Nordgrenze des Kantons Glarus

Vier römische Fundplätze am nördlichen Ausgang des Landes Glarus, die um das westliche Ende des Walensees herum liegen, sind Gegenstand dieser Betrachtung: die frühromischen Wachttürme Voremwald bei Filzbach, Strahlegg bei Betlis, auf dem Biberlikopf und der gallorömische Tempel in Hüttenbösch. Ergänzend sollen der Tempel auf der Insel Ufenau und die Villa bei Sargans hinzugezogen werden. Die Begrenzung des Stoffes zeigt die Problematik vorliegenden Versuchs, unter dem anspruchsvollen Titel „Glaronia Antiqua“ einen Beitrag zur ältesten Geschichte des Tales der Linth, d. h. des heutigen schweizerischen Kantons Glarus, zu leisten. Abgesehen davon, dass sich ein Teil der Fundstellen außerhalb der modernen Kantonsgrenzen befindet, liegt gegenwärtige Thematik nicht nur geographisch am Rande des interessierenden Gebiets, sondern auch in übertragenem Sinne deshalb, weil die zentrale Frage nach einer möglichen prähistorischen und antiken Besiedelung des Glarnerischen Tales aufgrund des heutigen Forschungsstandes, der lediglich Mutmaßungen erlaubt, ausgeschlossen bleiben muss.¹ Der in Frage stehende Fundkomplex gestattet keine immanente Interpretation, mit deren Hilfe die „Geschichte des Landes Glarus“ geradlinig nach rückwärts verlängert werden könnte. Dennoch ist es nicht nur legitim, sondern erforderlich, die erwähnten Funde für „Glaronia Antiqua“ auszuwerten. Denn durch die archäologischen Ausgrabungen der Jahre 1959 bis 1964 ist die Feststellung J. Winteler², des zuletzt maßgeblichen Historiographen des Kantons Glarus, aus dem Jahre 1952, man habe „sich bis heute eigentlich mit den Ergebnissen der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts betriebenen Forschungen begnügt“, überholt worden.³ Will man aus

1 Man denkt vor allem an die Lepontier. Darüber zuletzt: Meyer, *Handbuch*, S. 62 f. mit Anm. 37, wo die Literatur zusammengefasst ist. Sprachgeschichtliche Vermutungen können nur durch Bodenfunde verifiziert werden.

2 *Geschichte des Landes Glarus*, Band 1, Glarus 1952, S. 14.

3 Die „Vorgeschichte der Ausgrabung“ führen F. Legler-Staub, JHVG 59, 1960, S. 5 ff. bezüglich des Turmes bei Filzbach und R. Laur-Belart, a. O. 60, 1963, S. 7 ff. bezüglich des Tempels in Hüttenbösch. Winteler, *Geschichte des Landes Glarus*, Band 1, S. 11 und S. 454 Anm. 4 fasst die älteste Literatur zum Problem eines römischen Landwegs am Walensee zusammen. Die Forschungsgeschichte auszubreiten, ist hier nicht der Ort. Sie dürfte mit der z. T. unerwartet scharfen Polemik für die Geschichte der Schweizerischen

den vorliegenden Funden historische Schlüsse ziehen, die über die archäologisch-prähistorische Bestimmung und Datierung hinausgehen, muss man größere Zusammenhänge heranziehen, die mit der glarnerischen Geschichte nichts mehr zu tun haben. Dieser Nachteil erweist sich jedoch als Vorteil, wenn man an Verbindungen interessiert ist, die mit Hilfe jener Ausgrabungen zwischen unserem Gebiet und der Weltgeschichte, d. h. der Geschichte des römischen Reiches, hergestellt werden können. Vom Großen kann aufs Kleine zurückgeschlossen werden. Die Bescheidung des lokalthistorischen Anspruchs bringt vielleicht einen Gewinn an Erkenntnis, die das uns Besondere mit dem Allgemeineren vermittelt. Zu diesem Ansatz scheinen wir berechtigt, sind doch unsere Funde, wenigstens was die Wachttürme betrifft, in der provinzialrömischen Forschung auch außerhalb der Schweiz nicht unbeachtet geblieben. So schreibt G. Ulbert⁴: „Dass es ... in augusteischer Zeit im Alpenraum auch kleine, burgusartige Steintürme gab, die z. T. auch heute noch beträchtlich über die Erde herausragen, diese jüngste Entdeckung der Schweizer Archäologen am Walensee darf als kleine Sensation gelten.“

Damit ist die Intention vorliegender Untersuchung umschrieben. Sie ist historisch im weitesten Sinn und kulturhistorisch insofern, als – vor allem in ihrem mittleren Teil – literarische Zeugnisse herangezogen und z. T. interpretiert werden. Sie gehört jedoch nicht in den Bereich der prähistorischen oder provinzialrömischen Archäologie. Ihre unmittelbaren Quellen sind zwar die archäologischen Befunde, wie sie in den Fundberichten⁵ ausgebreitet und aufgearbeitet sind. Deren Resultate, insbesondere die aus Keramikfunden und Bautechniken deduzierten Datierungen, sind für mich verbindlich. Sie zu kritisie-

Historiographie des 19. Jahrhunderts und die der Auseinandersetzung gebildeter Laien mit der vaterländischen Geschichte in dieser Epoche sehr interessant sein.

4 Lorenzberg, S. 97.

5 Ich stütze mich hier vor allem auf die Fassung dieser Berichte im JHVG (1865 ff.), in dem diese Untersuchung erscheint, und das den meisten Lesern zugänglich sein dürfte: F. Legler-Staub, R. Laur-Belart, I. Grüniger: *Ein frühbrömischer Wachtposten bei Filzbach auf dem Kerenzerberg*, a. O. 59, 1960, S. 5 ff.; R. Laur-Belart, *Hüttenböschchen. Ein gallorömischer Vierecktempel am unteren Ende des Walensees*, a. O. 60, 1963, S. 5 ff.; E. Schmid, *Ergebnisse der Ausgrabung 1964 beim gallorömischen Tempel auf Hüttenböschchen (Mollis)*, a. O. 61, 1966, S. 35 ff. In der Zeitschrift *Ur-Schweiz* sind folgende Aufsätze erschienen: F. Legler-Staub, R. Laur-Belart, I. Grüniger: *Ein frühbrömischer Wachtposten auf dem Kerenzerberg bei Filzbach (GL)*, a. O. 24, 1960, S. 3 ff. (= vorläufige Fassung des Berichts im JHVG 59, 1960); R. Laur-Belart, I. Grüniger, E. Schmid: *Strahlegg und Biberlikopf. Zwei weitere frühbrömische Wachtposten am Walensee*, a. O. 24, 1960, S. 51 ff.; R. Laur-Belart, *Der frühbrömische Wachtposten auf dem Biberlikopf, SG*, a. O. 26, 1962, S. 35 ff. Ferner vgl. den Ausgrabungsbericht im *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte* 49, 1962, S. 53 ff.

ren oder zu revidieren, liegt nicht in meiner Kompetenz.⁶ Unsere Aufgabe kann nur sein, zu versuchen, die den Ausgrabungsbefunden immanenten Datierungen und Deutungen möglichst systematisch in historische Zusammenhänge zu rücken. Dass dieser Versuch hypothetisch bleiben muss, wenn er auch verschiedene Wahrscheinlichkeitsgrade erreichen kann, geht aus der Quellenlage hervor. Die monumental und materiellen Zeugnisse, welche die Ausgrabungen zu Tage förderten, stehen nämlich den schriftlichen, die wir heranzuziehen gedenken, ohne Verbindungsglieder wie Inschriften oder Münzen gegenüber. Die archäologischen Quellen sind in den Fundberichten z. T. schon mittels historischer interpretiert. Dies legt die Gefahr von Zirkelschlüssen nahe. Deshalb sei der methodische Status dieser Arbeit eingangs ausdrücklich hervorgehoben.

R. Laur-Belart⁷ gibt ansatzweise eine historische Interpretation unseres gesamten Fundkomplexes, indem er im Bericht über die Ausgrabung des gallo-römischen Tempels in Hattenböschchen von diesem sagt: „So wie zur Zeit des Kaisers Augustus das römische Militär die Grenze am untern Walensee mit drei befestigten Wachtposten schützte, so anvertraute man später diesen von der Natur begnadeten, historisch so bedeutsamen Flecken Erde dem Schutze der Götter.“ Was impliziert diese Deutung? Zunächst geht aus ihr die negative Feststellung hervor, dass die drei Türme und der Tempel in keinem erkennbaren kausalen oder funktionalen Zusammenhang stehen. Die Tatsache allein, dass sich die Militärbauten und das zivile Kultgebäude an der Grenze zwischen den römischen Provinzen Raetia und Belgica, zu der das Gebiet der Helvetier gehörte, befanden, erlaubt es Laur-Belart, sie bildhaft doch noch zu einer historischen Einheit zusammenzufassen. Nach dem archäologischen Befund haben die beiden Komplexe chronologisch nichts miteinander zu tun. Die Türme gehören in augusteische Zeit und wurden spätestens im Jahre 16 n. Chr. verlassen.⁸ Der Tempel wurde vermutlich zwischen 50 und 150 n. Chr. erbaut und sicher vom 2. bis ins 4. Jahrhundert benutzt.⁹ Schon die Chronologie legt also eine getrennte Behandlung nahe. Darüber hinaus haben wir es mit zwei verschiedenen Forschungsbereichen zu tun, nämlich einerseits der politischen und militärischen Geschichte und andererseits der Kultur- und

6 Einen Überblick über die Fundplätze an Ort und Stelle verschaffte mir Herr F. Legler-Staub, von dem die Initiative zu den entsprechenden Ausgrabungen ausgegangen war. Ich danke ihm und Herrn Dr. med. Hansulrich Leuzinger, der bei jener Gelegenheit sein Auto zur Verfügung stellte und chauffierte.

7 JHVG 60, 1963, S. 24.

8 Bezüglich Filzbach: Laur-Belart, JHVG 59, 1960, S. 12 ff., bezüglich Biberlikopf: Laur-Belart, *Ur-Schweiz* 26, 1962, S. 44. Im Turm bei Betlis wurden keine Kulturschichten gefunden; vgl. Laur-Belart, *Ur-Schweiz* 24, 1960, S. 55 f.

9 Laur-Belart, JHVG 60, 1963, S. 21 f.

Religionshistorie. Es erscheint daher auch methodisch günstig, den Anschluss an größere Zusammenhänge auf verschiedenen Bahnen zu suchen.

A. Die römischen Wachttürme in Zusammenhang imperialer Politik

R. Laur-Belart¹⁰ bringt die Türme mit der Eroberung Rätiens durch Drusus und Tiberius im Jahre 15 v. Chr. und deren Folgen in Verbindung. Ihm zufolge dienten die Befestigungen der militärischen Sicherung der Verkehrsverbindung, die von Zürich über den Oberrhein und den Septimerpass nach Chiavenna führte und in unserer Gegend neben dem Wasserweg über den Walensee in einer Straße bestanden haben müsse, die den Kerenzerberg überquerte. Dieser Hypothese wird man zweifellos zustimmen, besonders, wenn man die geographische Situierung der drei Wachtposten und die Sichtverbindung, die sie untereinander hatten, in Betracht zieht.¹¹ Die Frage aber, die uns in die ungesicherte Problematik der weiteren historischen Zusammenhänge hineinführt, ist: Wie ist die plötzliche Auflassung der Türme in den Jahren zwischen 9 und 16 n. Chr. zu erklären? Hatte die Verkehrsverbindung ihren Wert verloren und, wenn ja, warum? Laur-Belarts Antwort besteht darin, dass er seine Hypothese dahingehend präzisiert, dass die Befestigungen gegen die Räter gerichtet gewesen seien. Da sie nicht nur während des relativ kurzen Feldzuges in dieser Funktion gestanden haben können, beruft sich Laur-Belart nach F. Stähelins¹² Vorgang darauf, dass Rätien nach seiner Eroberung einige Zeit militärisch besetzt gehalten wurde. Danach hätten also die Türme den Verkehrsweg und die Provinzgrenze gegen die schon unterworfenen, aber offenbar immer noch gefährlichen Räter schützen sollen. Nach Stähelin¹³ unterstand Rätien bis spätestens 9 n. Chr. einem Heereskommandanten. Aus diesen historischen Daten zieht Laur-Belart,¹⁴ indem er auch die geographische Lage der Befestigungen berücksichtigt, in sich konsequente Schlüsse sowohl für ihren Bestand als auch für den Grund ihrer Auflassung: „In diese Zeit gehört nach unserem Grabungsbefund die Anlage in Voremwald und mit ihr wohl die ganze Sicherung der Walenseestraße. Vergessen wir nicht, dass wir uns hier auch im Grenzgebiet zwischen Helvetiern und Rättern befinden, so dass ein besonders starker Schutz des Einfalltores zwischen Churfürsten und Glarner Alpen auch von diesem Gesichtspunkt aus ratsam erscheinen mochte. Doch die Räter gaben

10 JHVG 59, 1960, S. 16 ff.

11 Vgl. die Kartenskizze im JHVG 60, 1963, S. 6 Abb. 1, sowie die Bildansicht in der *Urschweiz* 24, 1960, S. 51 Abb. 41. F. Legler-Staub vermutet in einer mündlichen Mitteilung, dass die römische Straßenführung durch den alten Weg über den Kerenzerberg, der in der Nähe des Turmes bei Filzbach die moderne Straße überschneidet, angedeutet ist.

12 *Die Schweiz in Römischer Zeit*, Basel 1948, S. 108.

13 A. O.

14 JHVG 59, 1960, S. 17 f.

sich geschlagen. ‘Schon 33 Jahre lang bezahlen sie in aller Ruhe Tribut’, berichtet im Jahre 19 n. Chr. der Geograph Strabo.¹⁵ Kurz zuvor, wahrscheinlich um 16 n. Chr., hatte Tiberius das Legionslager in Vindonissa gegründet und der Legion XIII Gemina den Grenzschutz von Basel bis an den Bodensee übertragen. Das nördliche Alpenvorland war gesichert, die Räter verhielten sich still, die Türme hatten ihre Bedeutung verloren.“

Zwei Momente aus der zitierten Passage wollen wir aufgreifen, wenn wir in der Folge die referierte Hypothese kritisch prüfen: einmal die Bewegungen der Legionen bzw. ihrer Standorte und die römische Militärpolitik überhaupt in der uns interessierenden Epoche innerhalb des rätisch-gallischen Gebiets und dann die antiken literarischen Berichte über die Räter und ihre Nachbarn sowie über den Feldzug, der zur Eroberung der Alpen führte. Zwischen diesen beiden Momenten wird sich insofern ein Zusammenhang herausstellen, als beide auf die Frage hindrängen, welche Funktion der Räterfeldzug in der römischen Politik einnimmt. Beim ersten Punkt stütze ich mich auf die Resultate der althistorischen Forschung, die ich mir relativ ausführlich zu zitieren gestatte, beim zweiten auf die in Frage stehenden Quellen selbst. Dieser letztere Teil der Untersuchung muss notwendigerweise so ausgedehnt werden, dass seine Bedeutung bis zu einem gewissen Grade auch in sich selbst begründet ist.

Die Eroberung Galliens durch C. I. Caesar begann mit der Unterwerfung der Helvetier, die zu Rom in ein Föderatenverhältnis traten. E. Meyer¹⁶ und K. Kraft¹⁷ stellen nun übereinstimmend fest, dass das Gebiet der Helvetier, das schweizerische Mittelland, nach der Schlacht bei Bibracte im Jahre 58 v. Chr. noch nicht zum römischen Reich gehörte und noch nicht systematisch romanisiert war, dass vielmehr die 50 bis 45 v. Chr. angelegten Kolonien Julia Equestris (Nyon) und Augusta Raurica die defensive Funktion des Flankenschutzes Galliens übernahmen. Tatsächlich müssen wir dies im Zusammenhang der Auseinandersetzung Roms mit den germanischen Stämmen sehen, die, von der Mittelmeerwelt seit den Zügen der Cimbern und Teutonen zur Kenntnis genommen, nach Süden und Osten vordrängten und dadurch ja auch den Auszug der Helvetier veranlasst hatten. Der Kampf Caesars gegen Ariovist, der über den Rhein vorgestoßen war, und seine zeitlich begrenzten Abschreckungsvorstöße über diesen Fluss während des gallischen Krieges zeigen, dass Rom anfänglich und bis anhin gegen die Germanen eine rein defensive Politik praktizierte. So fügten im Jahre 16 v. Chr. dieselben Sugambres, Tencterer und Usipeter, gegen die schon Caesar vorgegangen war, dem Statthalter der Gallia Comata, M. Lollius, dieseits des Rheins eine Niederlage zu

15 IV 9.

16 *Handbuch*, S. 58 f. mit Anm. 16.

17 *Die Rolle der Colonia Julia Equestris und die römische Auxiliärrekrutierung*, JRGZ 4, 1957, S. 81 ff.

(sog. *clades Lolliana*). Hier tritt nun ein für unsere Interpretation wichtiger Wendepunkt ein, den Ganschmütz¹⁸ so beschreibt: „Diese Niederlage ... hat wenigstens äußerlich den Anstoß gegeben zu einer planmäßigen großzügigen Offensivpolitik des Augustus an Rhein und Donau, mit dem Ziele, den Lauf der letzteren auch in Illyricum überall als Grenze zu gewinnen und alles Land zwischen Rhein und Elbe zu unterwerfen.“ Vor dem Hintergrund dieser großräumigen Angriffsabsichten des Kaisers Augustus, der, um diese zu organisieren, von 16 bis 13 v. Chr. sich eigens in Gallien aufhält, erscheint der Feldzug gegen die Räter und die übrigen Alpenvölker in einem neuen Licht. Kraft¹⁹ spezifiziert diese Einsicht im Hinblick auf unser helvetisch-rätisches Gebiet, indem er von einem, von Augustus geplanten Vorstoß der römischen Legionen über den unteren Rhein spricht: „Diese Aktion über den unteren Rhein ist als Planung bereits in den Vorgängen impliziert, welche auch die strategische Rolle des helvetischen Gebiets verändern sollten. Ohne die schon fertige Absicht eines Angriffs gegen Germanien wäre das Vorgehen gegen den Alpenraum in den Jahren 15–13 v. Chr. ziemlich zwecklos. Spätestens seit 15 v. Chr. ist die große Absicht konzipiert, mit zwei gewaltigen Stoßarmeen vom unteren Rhein einerseits und von der mittleren Donau aus auf der anderen Seite zangenartig den germanischen Raum anzugreifen. Organische Vorbereitung dafür ist die Unterwerfung der Völker des Alpenmassivs.“ Wenn man unsere Türme als (offensiv oder defensiv) gegen die Räter gerichtete Grenzbefestigungen erklären will, muss man sinnvollerweise ihre Errichtung vor den Beginn des Angriffs ansetzen. Anzunehmen, die Türme seien erst gebaut worden, nachdem die Römer während des Feldzuges die Gefährlichkeit der Alpenvölker erkannt hätten, scheint inkonsequent. Denn erstens fingen diese der bei Laur-Belart angeführten Strabo-Stelle²⁰ zufolge gleich nach ihrer Unterwerfung an Tribut zu bezahlen, woraus geschlossen werden kann, dass das Ziel des Feldzuges rasch und wirksam erreicht worden war. Und zweitens war, wenn man den unten zu analysierenden Berichten glauben will, die angebliche Gefährlichkeit der Räter den Römern schon vorher zur Genüge bekannt. In der Tat erscheint denn auch das Datum der Auflassung der Türme im Rahmen der Hypothese Laur-Belarts einigermassen willkürlich und nicht genügend im welthistorischen Zusammenhang verankert. Warum waren die Räter gerade zu jenem Zeitpunkt relativ lange nach der Eroberung genügend pazifiziert, so dass die Befestigungen aufgegeben werden konnten? Nimmt man hingegen eine rasche ‚Befriedung‘ an, so lassen sich die Legionsbewegungen und der archäologische Befund eher in Einklang bringen. Alles deutet darauf hin, dass Rätien nach seiner Eroberung als militärisches Aufmarschgebiet und demgemäß als organisatorisches Provisorium behandelt wurde. „Die eroberten Gebiete...

18 RE, Band XII (1925), Sp. 1225 s. v. Legio.

19 JRGZ 4, 1957, S. 90.

20 Vgl. oben S. 83.

wurden nicht, wie bisher meist angenommen, als eigene Provinz einem kaiserlichen Procurator unterstellt. Vielmehr blieb das Land zunächst noch mit 1 oder 2 Legionen belegt, deren Standlager bei Oberhausen in der Nähe von Augsburg errichtet wurde, und die von einem Heereskommandanten praetorischen Ranges ... kommandiert wurden ...; ... Als Besatzung des Oberhausener Lagers kann die leg. XIII gemina und, wenn es ein Doppellager war, die neuerrichtete XXI vermutet werden“.²¹ Die geographische Lage dieses Lagers an der Grenze gegen das noch freie Germanien macht seine offensive Funktion deutlich.

Wiederum stimmen Meyer²² und Kraft²³ in der vorgetragenen Beurteilung der imperialpolitischen und strategischen Situation überein. Deren Ende bzw. Veränderung wird gleichfalls von dieser Hypothese gedeckt. Die Errichtung des Legionslagers in Vindonissa, die von Laur-Belart²⁴ ohne Angabe des weiteren Zusammenhangs erwähnt wird, fügt sich nämlich widerspruchsfrei in das skizzierte Bild. Dass die 13. Legion aller Wahrscheinlichkeit nach von der Offensivposition in Oberhausen in die eindeutig defensiv konzipierte Stellung Vindonissas hinter der Rheinlinie verlegt wird, kann kaum zufällig sein. Kraft²⁵ bezeichnet den historischen Rahmen: „Erst die Aufgabe der Großangriffspläne gegen Germanien nach der Varusschlacht, wahrscheinlich erst seit der Abberufung des Germanicus 17 n. Chr. ... lässt eine Verlagerung der Legion aus Augsburg nach Vindonissa zu.“ Es erscheint sinnvoll, die in diesen Zeitraum datierte Auffassung unserer Türme im Zusammenhang mit der erwähnten Rückverlegung zu sehen. Wie Oberhausen hatten auch sie ihre Bedeutung verloren. Das heißt, dass ihre Existenz und Funktion aus der römischen Offensivstrategie erklärt werden muss. Zunächst wird diese Vermutung gestützt durch die Vorstellung der althistorischen Forschung von den Verhältnissen in Rätien nach seiner Eroberung. „Die Legionen, mit denen das Land erobert war, wurden wohl bald zurückgezogen und der Schutz der Provinz teils fremden Auxiliärtruppen anvertraut, teils bald auch einer einheimischen Miliz (‘ipsorum Raetorum iuventus’ Tac. hist. I 68 ...). Während die Rheingrenze schon von Drusus mit 50 Kastellen geschützt wurde (Flor. II 26), wissen wir von keinen Kastellen an der Donau aus jener Zeit; die Truppen standen wohl mehr im Inneren der Provinz“.²⁶ Abgesehen davon, dass der zitierte Autor den größeren Zusammenhang, in dem die Eroberung Rätien steht, nicht berücksichtigt, lässt sich seine Vermutung mit der angeführten

21 Ganschinietz, RE, XII Sp.1226 s. v. Legio.

22 *Handbuch*, S. 59.

23 *Zu den Schlagmarken des Tiberius und Germanicus. Ein Beitrag zur Datierung der Legionslager Vindonissa und Oberhausen, Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 2, 1950/51, S 21 ff.*

24 Vgl. oben S. 83.

25 *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 2, 1950/51, S. 27.*

26 Haug, RE, Band IA (1920), Sp. 50 s. v. Raetia.

Hypothese in Verbindung bringen, indem die Truppen im Landesinneren als die rückwärtige Etappe der Offensivarmee in Oberhausen erklärt werden, die ihrerseits defensive Kastelle an der Donau überflüssig machte. Unsere Türme werden geradezu zum archäologischen Zeugnis für die Anwesenheit von Militär im Landesinneren während der offensiven Periode. Die „alpine Steintechnik“ des Turmes bei Filzbach und das dort – neben einem solchen vom Biberlikopf – gefundene Harpunenpilum, das Laur-Belart²⁷ „einer aus Alpenbewohnern rekrutierten Truppe“ zuschreiben möchte, könnten unsere Kombination unterstützen. Während die Kampfverbände an der Grenze offensiv aufmarschierten, wurden die rückwärtigen Verbindungen durch die bei Tacitus erwähnten einheimischen Auxiliärtruppen gesichert. Dies bedeutet offenbar, dass die neuen Untertanen der Römer keineswegs noch in Schach gehalten werden mussten, vielmehr bereits an der Vorbereitung eines weiteren Eroberungskrieges beteiligt wurden. Die Walenseeroute wäre demnach als strategische Verbindungslinie im Hinterland des Aufmarsches gegen Germanien zu verstehen und ihre Befestigung durch die Türme daraus zu erklären. Zu ähnlichen Schlüssen ist Ulbert²⁸ in anderem Zusammenhang, in dem er aber die Türme unter den augusteischen Militärstationen der Schweiz mehrfach erwähnt, bereits 1965 gelangt. Indem er auf die bereits angeführten althistorischen Untersuchungen Krafts Bezug nimmt, spricht er von einer „Zweiteilung in Angriffsverbände (Legionslager Augsburg-Oberhausen) und Sicherungstruppen (Militärstationen)“²⁹ und sagt über die letzteren: „Man gewinnt ... den Eindruck, als handle es sich bei diesen Anlagen weniger um Schutzmaßnahmen gegen eventuelle Erhebungen einheimischer Stämme – dafür sind sie auffällig schwach und isoliert –, sondern eher um Sicherungsposten für die Verbindungs- und Nachschubwege ... Die kleinen Militärstationen hatten für einen reibungslosen und sicheren Ablauf des Nachschubs und des Meldewesens auf den wichtigsten Verkehrsadern zu sorgen“.³⁰ Diese allgemeinen Feststellungen sind ohne weiteres auf unsere Türme übertragbar.

Wir erhalten damit zugleich eine konkretere Vorstellung, wie die Verbindungsfunktion der Walenseeroute in den größeren geographischen Zusammenhängen ausgesehen hat³¹. Diese geographische Situation ist in zwei, in der Fest-

27 JHVG 59, 1960, S. 19. Filzbach: Laur-Belart, a. O. S. 18 f. mit S. 27 ff. Abb. 11–14. Biberlikopf: Laur-Belart, *Ur-Schweiz* 26, 1962, S. 45 mit Abb. 43.

28 *Lorenzberg*, S. 96 ff.

29 A. O. S. 98.

30 A. O. S. 98 und S. 100.

31 Vgl. Landkarte bei Ulbert, *Lorenzberg*, Taf. G. Schon Winteler, *Geschichte des Landes Glarus*, Band 1, S. 11 schloss von dem „im Jahre 843 mit einer verunechteten und 955 in einer sichern Urkunde belegten Schiffsverkehr über den Walensee“ auf die Zustände in römischer Zeit zurück.

schrift für E. Vogt³² erschienenen Aufsätzen von H. R. Wiedemer³³ und Laur-Belart³⁴ vollständig behandelt, ohne dass allerdings bei der Besprechung der historischen Veränderungen der hier vorgebrachte Lösungsvorschlag berührt wäre. Beide Autoren sehen die Walenseetürme und die von ihnen bewachte Route als Verbindungsglied zwischen dem frühromischen Platz auf dem Lindenhof in Zürich und den Graubündner Pässen. Laur-Belart hat zum Hauptgegenstand seiner Arbeit die Straßen, die bei Augusta Raurica den Rhein von Süden nach Norden überschreiten, und erwähnt zusätzlich die Verbindungslinie, die sich von der Strasse Zürich–Graubünden bei Maienfeld trennte, „um über Bregenz an die Donau und nach Augusta Vindelicorum (Augsburg) zu führen“.³⁵ Die Datierung dieser Verkehrsverbindung in frühromische Zeit wird bei Wiedemer durch das Referat der Sigillatenfunde auf dem Lindenhof, eine Liste der Keramikreste auf dem Septimerpass und die Streuung der Münzfunde an der betreffenden Route³⁶ gestützt. Laur-Belart stellt nun indirekt den größeren historischen Zusammenhang her, indem er von den Aktivitäten des Drusus nach dem Räterfeldzug spricht: „Ferner sicherte er die Hauptstraßen durch kleinere und grössere Wachtposten ... Das alles³⁷ gehörte zur rechten Flanke der Hochrhein-Donau-Front, die von den Bündner Pässen her alimentiert wurde.“³⁸ Damit ist sozusagen strukturell die geographische Funktion der Walenseeroute treffend beschrieben. Sie ist eine West-Ost-, genauer: eine West-Nordost-Achse innerhalb des Systems der Nord-Süd-Verkehrsverbindungen. Auch Wiedemer³⁹ spricht von der Beweiskraft unserer Funde für die „Sicherung des Nord-Süd-Verkehrs“ und fährt fort: „Die mehrmaligen großen Offensiven, die unter Kaiser Augustus gegen die Germanen unternommen wurden, verlangten die Überwachung der Nachschublinien aus Italien. ... Mit dem Übergang zu einer mehr defensiven Politik nördlich der Alpen seit Tiberius änderte sich die Situation insofern, als die West-Ost-Verbindungen von der Schweiz in das bayerische Gebiet vermehrte Bedeutung erhielten. Die Errichtung eines Systems von Militärstationen zwischen Vindonissa und Augusta Vindelicorum in spätaugusteisch-frühtiberischer Zeit steht damit in Zusammenhang. Alles spricht dafür, dass die Walenseeroute ihre strategische Funktion am Ende des 2. Jahrzehnts n. Chr. bereits verloren hatte. Wenn Strabo damals feststellte, dass die früher so ungestümen Räter sich Rom gegenüber seit 33 Jahren loyal verhalten hätten,

32 *Helvetia Antiqua*.

33 *Die Walenseeroute in frühromischer Zeit*, a. O. S. 167 ff.

34 *Die Römerbrücken von Augst im hochrheinischen Strassennetz*, a. O. S. 241 ff.

35 A. O. S. 244.

36 Vgl. Landkarte, a. O. S. 169 Abb. 1.

37 D. h. Lindenhof, Walenseetürme und Septimerpass.

38 *Helvetia Antiqua*, S. 244.

39 A. O. S. 171.

dann war der Abzug der Besatzungen aus den Wachttürmen an der helvetisch-rätischen Grenze auch innenpolitisch ohne weiteres gegeben.“ Dieses Resümee geht insofern über den Standpunkt Laur-Belarts im Fundbericht hinaus, als die zuerst offensive, dann defensive Strategie gegenüber den Germanen in Erwägung gezogen ist. Wiedemer unterlässt es aber, zu versuchen, diese allgemein richtige Feststellung einerseits mit der weltpolitischen Entwicklung und andererseits mit den einzelnen archäologischen Resultaten zu verbinden. Dass er die Hypothese der Grenzbefestigung gegen die Räter ungeprüft übernommen hat, zeigt, dass er die Überlegungen Krafts,⁴⁰ die schon vor der Entdeckung der Walenseetürme gegen Stähelin geltend gemacht wurden, nicht zur Kenntnis genommen hat. Wie Laur-Belart kombiniert er die Angabe Strabos mit den Ausgrabungsergebnissen. Ebenso wie diese bedürfen auch die Nachrichten der Schriftsteller einer kritischen Interpretation. Besonders diejenigen eher zweitrangiger Autoren, die ihr Material kompilieren und oft unkritisch tradieren, dürfen nicht ohne weiteres als Quellen zum Nennwert genommen werden. Weil es sich bei den Vorgängen in Rätien offenbar um einen für die römische Eroberungspolitik und das Altertum überhaupt nicht ganz untypischen Fall ideologischer Propaganda handelt, seien zum Abschluss unserer historischen und als Überleitung zu unserer literargeschichtlichen Betrachtung die betreffenden Äußerungen Krafts⁴¹ in extenso zitiert: „Man braucht die räuberischen Überfälle der Alpenvölker nicht rundweg abzustreiten und dennoch wird man zugeben müssen, dass von einer ernsthaften Bedrohung Italiens oder auch nur der ganzen Po-Ebene, von der Gefahr weitreichender Vorstöße der Alpenvölker in die Apennin-Halbinsel hinein schwerlich die Rede sein kann. Für derartige Unternehmen waren die Völker viel zu sehr zersplittert. Wäre die Gefahrenlage wirklich anders gewesen, so hätte man sicher nicht bis in die Zeit des Augustus mit der Eroberung des Alpenmassivs warten und Jahrhunderte lang durch Polizeiaktionen von Städten dem Räuberunwesen begegnen können, während man die römischen Heere nach Spanien und Gallien, nach Afrika und in den Osten sandte. Auch in der augusteischen Zeit hätten die lokalen Polizeikräfte genügt oder allenfalls begrenzte militärische Züchtigungs-Aktionen bei den der Ebene benachbarten Stämmen ausgereicht. Dass die römische Propaganda die Grausamkeit der Räter und ihre vielen Übergriffe besonders betont, ist als Rechtfertigung des Angriffskrieges und der brutalen Maßnahmen leicht begreiflich.“ Was für Oberitalien gilt, trifft auch für das Gebiet der mit Rom verbündeten Helvetier zu, zu dem die Walenseesenke ein Einfallstor darstellt. Man darf der realistischen römischen Machtpolitik nicht so leicht unterstellen, dass sie ein Opfer ihrer eigenen Propagandavorstellungen geworden sei. Sie wusste höchstwahrscheinlich sehr genau, dass es am Walensee nichts gegen die angeblich wilden Räter zu verteidigen oder abzusperren gab, hatte

40 JRGZ 4, 1957, S. 81 ff.

41 A. O. S. 90.

vielmehr mit sicherem Blick die Bedeutsamkeit dieses geographischen Punktes für ihr logistisch-strategisches System erkannt, es aber auch sofort eingesehen, als diese verloren gegangen war.

B. Der Alpenraum und seine Eroberung in der römischen Propaganda

Auf die erwähnte römische Propaganda muss im Anschluss an die historische Interpretation der Türme näher eingegangen werden. Zunächst ist dies zur Untermauerung meiner Behauptung notwendig, dass die Türme nicht gegen die Räter gerichtet waren. Daraus ergibt sich ein relativ selbständiger Exkurs, der sich hier mit einer mehr literaturwissenschaftlichen Intention zwischen die beiden althistorischen Untersuchungen über die Türme und den Tempel einschleibt.⁴² Dies scheint mir insofern gerechtfertigt, als hier die ursprünglichen Bewohner des Gebiets, zu dem der Kanton Glarus geographisch und vielleicht sogar ethnographisch gehörte, zum Gegenstand antiker Aussagen werden, während wir vorerst von ihnen keine direkte Kunde haben. Laur-Belart⁴³ zieht diese Quellen nur sekundär heran, um seine, von Stähelin übernommene These zu belegen, die Türme seien gegen die Räter gerichtet gewesen. Horaz bezeugt für ihn mit der Erwähnung der „ungestümen Räter“ die Notwendigkeit, gegen sie Befestigungen zu errichten, Strabo dagegen, indem er ihre Pazifizierung berichtet, die Möglichkeit, jene wieder aufzugeben. Nun hat R. Heuberger im Rahmen seiner Abhandlung „Der Eintritt des mittleren Alpenraumes in Erdkunde und Geschichte“⁴⁴ die diesbezüglichen, aus der Antike überlieferten historischen Berichte sozusagen ideologiekritisch untersucht. Er nimmt im wesentlichen die bereits angeführte Ansicht Krafts vorweg: „Hier ist ja alles offensichtlich ungeheuer übertrieben und aus Nachrichten über einzelne Vorkommnisse die Schilderung eines Zustandes gemacht, der vor der Eroberung des Alpenraumes durch die Römer allgemein geherrscht haben soll ... Die Bewohner des mittleren Alpenraumes ... erscheinen demnach nur in der absichtsvoll gefärbten Geschichtsschreibung der augusteischen Zeit als Leute, die fortwährend der Schrecken der Gegenden in der Nähe ihrer Heimat, namentlich des römischen Italien waren.“⁴⁵ Die ideologische Funktion dieser Propagandaberichte innerhalb des historischen Gesamthintergrundes wird durch den Hinweis Heuberger auf die amtlich-römische Behauptung deutlich, „Augustus habe niemals zu Unrecht gegen ein Volk Gewalt gebraucht (Mon.

42 Althilologische Literatur kann in unserem Rahmen nicht herangezogen werden. Eine toposgeschichtliche Untersuchung über das Bild, das in der lateinischen Literatur insgesamt von den Barbaren gezeichnet wird, könnte die hier folgenden Hypothesen absichern.

43 JHVG 59, 1960, S.17 f.

44 In: *Festschrift Wopfner*, S. 69 ff.

45 A. O. S. 98 und S. 99.

Ancyr. 26, Sueton, Augustus 21,2)⁴⁶. Wir können pointierend sagen, dass das Unrecht, das die imperiale Eroberungspolitik den Unterworfenen antat, von ihr auf diese projiziert wurde. Im einzelnen weist Heuberger seine These anhand des Schweigens der schriftlichen Überlieferung vor der augusteischen Zeit (etwa des Poseidonios) über jene Ausschreitungen und anhand der Tatsache nach, dass, wären die Unterstellungen wahrheitsgemäß gewesen, die römische Republik schon viel früher Gegenmaßnahmen zu treffen genötigt gewesen wäre, Caesar aber im Gegenteil die Poebene während des gallischen Krieges durch Aushebungen und Truppenverschiebungen ihres Verteidigungspotentiales beraubte.

Die römischen Autoren fassen Räter, Vindelizier, Noriker und Bergvölker mit anderen Namen zusammen. Vielleicht ist schon dies ein Indiz für den pauschalen Charakter und den reduzierten Wert dieser Quellen für die Rekonstruktion der tatsächlichen Geschichte. Heuberger vermutet, dass diese Berichte auf das verlorene 138. Buch des Geschichtswerkes des Livius zurückgehen. Direkt von Livius abhängig ist der kurze Bericht des (wahrscheinlich unter Hadrian lebenden) *Florus* in seiner *Epitoma* (Buch II 22) über das «Bellum Noricum». Unsere Hauptquellen sind der Geograph *Strabo* (Buch IV 8-9) und der Historiker *Cassius Dio* (Buch LIV 22). Heuberger zufolge ist dieser von einer Quelle augusteischer Zeit, nicht aber von Livius direkt abhängig. Wir können feststellen, dass Strabo als Zeitgenosse der Ereignisse im allgemeinen kritischer und genauer referiert als Cassius Dio, der zweihundert Jahre später eine offenbar schon extrem toposhaft verfestigte Tradition wiedergibt, auch wenn bei jenem die historischen Berichte viel summarischer gehalten sind.

Heuberger⁴⁷ analysiert den Bericht des Cassius Dio über die Aktionen des Drusus und Tiberius gegen Räter und Vindelizier im Hinblick auf seine innere Stringenz bezüglich der historischen Tatsachen und kommt dabei zu dem Ergebnis: „Hier ist also geflissentlich verschwiegen, dass der Feldzug von langer Hand her vorbereitet war.“⁴⁸ Die strategische Zangenbewegung der beiden Brüder – wie sie auch immer geographisch verlaufen sein mag⁴⁹ – wird Heuberger zufolge bei Cassius Dio zunächst in zeitlich aufeinander folgende Einzelvorstöße zerlegt, die scheinbar auf Aggressionen der Bergvölker, auf Einfälle nach Italien und Gallien reagieren. Letztere waren aber tatsächlich Abwehrreaktionen gegen die römische Offensive. Über die Feststellungen Heubergers hinaus kann man textimmanent analysieren, wie der Wortgebrauch Dios seine Widersprüchlichkeit selbst verrät. Der Doppelangriff wird so dargestellt: „Deswegen⁵⁰ schickte nun Augustus zuerst zwar

46 A. O. S. 98.

47 A. O. S. 98 f.

48 A. O. S. 98 f.

49 Dazu vgl. Meyer, *Handbuch*, S. 59 f.

50 D. h. wegen der angeblichen Raubüberfälle.

Drusus gegen sie. ... Dann aber, nachdem sie aus Italien zurückgeschlagen worden waren, und als sie nach Gallien einfielen, entsandte er Tiberius zur Verstärkung nach.⁵¹ Einerseits unterstellt die inhaltliche Aussage, die beiden Feldherren seien nach Maßgabe strategischer Notwendigkeit ausgeschildt worden. Andererseits wird grammatisch Kaiser Augustus über eine längere Passage hinweg als Subjekt der verschiedenen Handlungen herausgestellt, und zugleich durch die syntaktische Verklammerung der Ausdrücke „zuerst zwar“ und „dann aber“ die Einheit des ganzen Zusammenhangs wohl unfreiwillig an den Tag gelegt. Dass tatsächlich der imperiale Wille des Augustus bestimmend hinter allem steht, kommt in der Folge darin zum Ausdruck, dass von Drusus und Tiberius nun zusammen als einem gemeinsamen Subjekt die Rede ist, der zeitliche Abstand ihrer Aktionen mit einem Male vergessen wird, und „beide zugleich“⁵² ins feindliche Land einfallen. Der Text widerspricht sich ferner, wenn er einerseits den Barbaren die Fähigkeit zu offenbar zentral geplanten und gelenkten Vorstößen zuschreibt, indem er sie Drusus „entgegenrücken“⁵³ und in Gallien „einfallen“⁵⁴ lässt, andererseits aber von „schnellen“⁵⁵ und „leichten“⁵⁶ Siegen der Römer gegen Feinde berichtet, die nun plötzlich „erschreckt“⁵⁷ ihre Kräfte verzettelten⁵⁸ und den Römern buchstäblich „in die Hände“⁵⁹ fielen. Und wie soll diese reibungslose Kapitulation einerseits mit der sonst überlieferten Tapferkeit der Besiegten und andererseits mit der Wegführung eines Großteils der Jugend aus Furcht vor einem Aufstand⁶⁰ gereimt werden? Der entsprechende Bericht Strabos ist kürzer, zwischen geographische Aufzählungen eingeschoben und wohl deshalb von Heuberger keiner näheren Betrachtung gewürdigt. Seine Ausdruckweise, dass Tiberius und Drusus die Völker bei ihren ungehinderten Streifzügen „gestoppt“⁶¹ hätten, lässt sich mit derjenigen des Florus, wonach Augustus die Noriker durch seine Stiefsöhne „völlig zur Ruhe brachte“,⁶² insofern vergleichen, als die bündigen Formulierungen etwas von der unerbittlichen Konsequenz römischer Machtpolitik gegen noch freie Völker

51 LIV 22, 3: „δι' οὖν ταῦτα ὁ Αὐγουστος πρῶτον μὲν τὸν Δροῦσον ἐπ' αὐτοὺς ἔπεμψε ... ἔπειτα δὲ ἐπειδὴ τῆς μὲν Ἰταλίας ἀπεκρούσθησαν, τῇ δὲ δὴ Γαλατία καὶ ὡς ἐνέκειντο, τὸν Τιβέριον προσαπέστειλεν.“

52 LIV 22, 4: „ἅμα ἀμφοτέρωι“.

53 LIV 22, 3: „προσπατησαντας“.

54 A. O.: „ἐνέκειντο“.

55 A. O.: „διὰ ταχέων“.

56 LIV 22,4: „οὐ χαλεπῶς“.

57 A. O.: „κατέπληξαν“.

58 A. O.: „διεσπασμέναις ταῖς δυνάμεσι χρωμένους“.

59 A. O.: „ἐς χεῖρας“.

60 LIV 22,5: „νεωτεριεῖν ... νεοχῶσαι“.

61 IV 9: „ἐπαυσε“.

62 II 22: „perpacavit“.

verraten. Im Erstaunen Strabos darüber, dass die Alpenvölker „in einem Sommer“⁶³ bezwungen werden konnten und schon seit dreiunddreißig Jahren ruhig sind und Tribut entrichten,⁶⁴ zeigt wieder die Diskrepanz zwischen der historischen Realität und den literarischen Berichten über sie.

Überhaupt verrät Strabo immerhin mehr Distanz zur propagandistischen Ideologie als Dio. Er trägt die Berichte über die Alpenvölker in Referatform vor, indem er sagt, welche Stämme „für die unverschämtesten ... gehalten wurden“⁶⁵ und was von ihren Greueln „gesagt wird“⁶⁶. Damit weist er uns darauf hin, dass diese Überlieferungen weitgehend den Charakter literarischer *Topoi* haben, die beliebig wiederholbar und übertragbar sind. Diese typologisierten Schematismen werden schon in der Verwandtschaft der Formulierungen deutlich, mittels derer bei Dio und bei Strabo die angeblichen Übeltaten geschildert werden.⁶⁷ Dio unterscheidet dabei Raubzüge der Bergvölker in fremde Gebiete von der Ausplünderung Reisender in ihrem eigenen Gebiet und geht auch näher auf die Rechtsverhältnisse ein, indem er unter den betroffenen Völkern zwischen Verbündeten der Römer und Nicht-Bundesgenossen unterscheidet. Dass Strabo die Alpenvölker nicht nur unter dem Gesichtspunkt von Haupt- und Staatsaktionen, sondern auch sozusagen kulturhistorisch betrachtet, zeigt seine Bemerkung über den Rätischen Wein, der den in Italien geschätzten Marken nicht nachstehe.⁶⁸ Damit gedenkt er der Handelsbeziehungen auf positive Weise, während Dio nur ihre Störung interessiert. Bei beiden Autoren ist hervorgehoben, dass nicht nur Italien, sondern auch andere Nachbarn dieser Völker unter ihren Übergriffen zu leiden gehabt hätten, wobei Strabo als Geograph unter anderen auch konkret die Helvetier nennt, was in unserem Zusammenhang besonders interessiert. Damit ist wahrscheinlich implizite der Anspruch der römischen Machtpolitik angemeldet, mit ihrer Strafexpedition nicht nur die eigenen Interessen verteidigt, sondern auch der allgemeinen Gerechtigkeit und dem Schutz bedrängter Völker gedient zu haben.

Der topologische Charakter der Berichte zeigt sich vor allem anlässlich der näheren Schilderung der Sitten und Gebräuche dieser Bergvölker. Wir ziehen hier auch *Horaz* heran, der in zwei Oden, nämlich *Carmen IV 4* und *IV 14*, die Unterwerfung der Räter und Vindelizier behandelt, da die entsprechenden

63 IV 9: „θερεία μιᾶ“.

64 A. O.: „ἤδη τρίτον καὶ τριακοστὸν ἔτος ἐστὶν ἐξ οὗ καθ' ἡσυχίαν ὄντες ἀπειτακτοῦσι τοὺς φόρους“.

65 IV 8: „ἰταμώτατοι ... ἐξητάζοντο“.

66 A. O.: „λέγεται“.

67 Wörtlich gleich bei Dio LIV 22,1 und bei Strabo IV 8: „κατέτρεχον“ = „sie machten Plünderungszüge“.

68 IV 8: „ὁ γὰρ Ῥαιτικὸς οἶνος, τῶν ἐν τοῖς Ἰταλικοῖς ἐπαινουμένων οὐκ ἀπολείπεσθαι δοκῶν“.

Einzelheiten der Terminologie mit den Historikern verglichen und durchaus aus dem inhaltlichen Zusammenhang der Gedichte herausgelöst werden dürfen, dem wir uns unten zuwenden werden. In jenen Topoi werden vor allem zwei Eigenschaften dieser Völker in gängige Schemata gebracht: ihre Tapferkeit und ihre Grausamkeit. Horaz nennt sie „lange und weithin siegreiche Scharen“,⁶⁹ „unsanftes Geschlecht“,⁷⁰ „schnell“⁷¹ und „ungeheuer“.⁷² Wie in diesen Bezeichnungen die erwähnten Motive sich gegenseitig durchdringen, wird verdeutlicht, wenn auf die Landschaft, in der die Stämme leben, Bezug genommen wird. Während Horaz die von ihm in der angegebenen Weise charakterisierten Völker in „Burgen, die den das Zittern erregenden Alpen aufgesetzt sind“,⁷³ versetzt, stellt Florus ausdrücklich einen kausalen Zusammenhang zwischen der Unzugänglichkeit und Unwirtlichkeit des Gebirges und seinen Bewohnern her: „Den Norikern verliehen die Alpen Übermut, als ob in die Felsen und den Schnee der Krieg nicht emporsteigen könne.“⁷⁴ Dieses „bellum“, das dann Drusus nach Florus dennoch unter „die Völker jenes Himmelsstrichs“⁷⁵ trug, ist nicht eine beliebige kriegerische Handlung, sondern genau die durch die Imperialideologie gerechtfertigte Pazifizierungsaktion der Zivilisation gegen die Barbaren. Denn die Tapferkeit dieser Völker wird in den angeführten Bezeichnungen nicht etwa als Tugend geschildert, etwa als „fortitudo“ oder „virtus“, wie sie die klassische Moralphilosophie zu bestimmen gesucht hat, vielmehr von Florus explizit als „feritas“, als animalische Wildheit verstanden, als ein maßloses Extrem, das dem gesitteten Römer so fremd ist wie das lebensfeindliche Alpenmassiv. Hier liegt wahrscheinlich auch der Grund dafür, warum für Dio und Strabo die schnelle Kapitulation dieser tapferen Völker nicht verwunderlich ist. Unmäßige, wilde Tapferkeit ist nicht ausdauernd und stetig wie eine wahre Tugend, sondern schlägt schnell und schwankend in ihr Gegenteil, Mutlosigkeit und Feigheit, um. So denkt auch Horaz sicher nicht an den letzten Ausweg des stoischen Weisen, wenn er bei den Gegnern des Drusus von „Gemütern, die dem Freitod ergeben sind“,⁷⁶ spricht, sondern an die blinde Todesverachtung fanatisierter Barbaren. Die Sitten der Alpenvölker werden nicht positiv beschrieben, sondern mittels der Verzerrung von Idealbildern, die der Römer sich selber setzt, ins Negative

69 IV 4, 22–23: „diu lateque victrices catervae“.

70 IV 14, 10: „inplacidum genus“.

71 IV 14, 11: „velocis“.

72 IV 14, 15: „immanisque“.

73 IV 14, 11–12: „arcis / Alpibus inpositas tremendis“.

74 II 22: „Noricis animos Alpes dabant, quasi in rupes et nives bellum non posset ascendere.“

75 A. O.: „illius cardinis populos“.

76 IV 14, 18: „devota morti pectora liberae“.

gewendet. Sie gewinnen in der Schilderung keinen für sie spezifischen Kontur, sondern sind einfach das nicht, was der Römer ist oder sein soll.

In die Richtung dieser Vermutung weisen nun die Topoi, mit denen das Verhalten der Barbaren näher illustriert wird. Sowohl das Motiv der zügellosen Tapferkeit als auch das der Grausamkeit schlägt sich bei den Historikern nicht in einem datierbaren geschichtlichen Ereignis nieder, vielmehr in der Schilderung von Kriegsgebräuchen, die immer wieder praktiziert worden sein sollen. Florus deutet die toposhafte Funktion seiner Mitteilung gleich an, indem er schreibt: „Welche Wildheit den Alpenvölkern eigen war, ist zum Beispiel leicht anhand der Frauen zu zeigen, welche, wenn die Geschosse ausgegangen waren, ihre Säuglinge, nachdem sie sie zu Boden geschmettert hatten, den feindlichen Soldaten ins Gesicht schleuderten“.⁷⁷ Abgesehen davon, dass die Beteiligung der Frauen am Kampf für die Römer, bei denen bürgerliches und militärisches Leben immer mehr getrennt wurden, unterentwickelte Barbaren kennzeichnete, welche womöglich noch ein unstetes Wandervolk waren,⁷⁸ kommt in dieser Formulierung keineswegs Bewunderung, vielmehr die Abscheu des Kulturmenschen, der sich höher dünkt, zum Ausdruck. Wildheit geht in Grausamkeit über. Diese wird in einem andern, von Dio und Strabo gleichermaßen überlieferten Topos manifest, dem zufolge diese Völker im Krieg nicht nur alle Männer, sondern auch die schwangeren Frauen umbrachten, bei denen sie männlichen Nachwuchs vermuteten. Der Mitteilungswert des Textes ist bei beiden Autoren ungefähr gleich. Während aber bei Dio die Nachricht einfach als solche wiedergegeben wird, führt sie Strabo, wie schon erwähnt, referierend ein, indem er sie, ähnlich wie oben Florus, als Beispiel für die Sitten der Bergvölker heranzieht. Das damit verbundene Werturteil wird dabei allerdings sehr deutlich: „Über das Ungestüm dieser Ausplünderer der Italiker wird Entsprechendes überliefert, zum Beispiel dass sie, nachdem sie ein Dorf oder eine Stadt erobert haben, nicht nur die erwachsenen Männer ermorden, sondern dabei auch bis zur männlichen Jugend fortschreiten, und nicht einmal hier innehalten, sondern auch die schwangeren Frauen töten, von welchen die Seher sagen, dass sie Knaben gebären würden“.⁷⁹ Während Dio nur lapidar von „allem

77 II 22: „Quae fuerit Alpinarum gentium feritas facile est vel per mulieres ostendere, quae deficientibus telis infantes suos adflictos humi in ora militum adversa miserunt.“

78 Vgl. Tacitus, *Germania* 7–8 über die Rolle der Frauen im Kampf bei den Germanen. Eine hellenistische Statuengruppe im Thermenmuseum zu Rom stellt einen Gallier dar, der in aussichtsloser Kampflage seine Frau umgebracht hat und nun an sich selber Hand legt; vgl. K. Schefold, *Die Griechen und ihre Nachbarn (Propyläen Kunstgeschichte, Band 1)*, Berlin 1967, Taf. 129.

79 IV 8: „τῆς δὲ πρὸς τοὺς Ἰταλιώτας τῶν ληστῶν τούτων χαλεπότητος λέγεται τι τοιοῦτον, ὡς, ἐπειδὴν ἔλωσι κώμην ἢ πόλιν, οὐ μόνον ἤβηδὸν ἀνδροφονοῦντας, ἀλλὰ καὶ μέχρι τῶν

Männlichen⁸⁰ spricht, das sowohl als „offenbares“⁸¹ als auch als „noch im Bauch der Frauen“⁸² befindliches vernichtet wird, findet bei Strabo eine eindrucksvolle Steigerung der angeblichen Greuelthaten statt. Vor allem dürfte die Schilderung der Rolle der Seher, die Dio mit dem Ausdruck „gewisse Weissagungen“⁸³ unbestimmter hält, ihre ideologisierende Wirkung auf den zivilisierten römischen Leser dieser Berichte oder derjenigen, die Vorlage unserer Autoren waren, nicht verfehlt haben. Die Vorstellung der wahllosen Abschichtung Unbeteiligter und Unschuldiger wird für den aufgeklärten Zeitgenossen umso grauenvoller, wenn sie durch mysteriöse Orakelsprüche motiviert ist, deren Irrationalität ihm offenkundig ist. Gegenüber solcher unreflektierter Unmenschlichkeit musste die rational kalkulierte des römischen Imperialismus verschwinden, ja geradezu als höhere Menschenwürde erscheinen.

An dieses Motiv können wir anknüpfen, wenn wir nun zum Schluss die beiden, den Räter- und Vindelizierkrieg betreffenden Oden des Horaz in ihrer Gesamtheit als Ausdruck jener imperialistischen Ideologie betrachten, als deren kompetenter Verkündiger der Hofdichter des Kaisers Augustus viel mehr als die behandelten, eher zweitrangigen Geschichtsschreiber erscheinen muss.⁸⁴ Da es hier zu weit führen würde, die angezogenen Topoi durch Vergleichung mit der Sicht barbarischer Völker in der antiken Literatur überhaupt abzusichern, mag diese Betrachtung, die nur auf den Inhalt, nicht auf die poetische Komposition abzielt, die behandelten Einzelnachrichten in den geschlosseneren Zusammenhang eines bestimmten Bewusstseinszustandes einer historischen Epoche andeutungsweise einrücken. Unmittelbar an die erwähnten Topoi kann angeschlossen werden, was Horaz im Carmen IV 4 den Vindeliziern zuschreibt: „Woher die durch die ganze Zeit herabgeführte Sitte stammt, die mit dem Beil der Amazonen ihnen die Arme bewehrt, habe ich zu erforschen unterlassen, denn mit Recht braucht man nicht alles zu wissen.“⁸⁵ Das Bergvolk und seine Gebräuche werden hier in Analogie zum rätselhaften kriegerischen Frauenstamm des griechischen Mythos in sagenhaftes Halbdunkel versetzt, dessen Respektierung und Tabuisierung auch noch ethisch-

νηπίων προϊόντας τῶν ἄρρένων, καὶ μηδ' ἐνταῦθα παυομένους, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐγκύους γυναικάς κτείνοντας, ὅσας φαίεν οἱ μάντιες ἄρρενοκεῖν.“

80 LIV 22,2: „πᾶν ... τὸ ἄρρεν“.

81 A. O.: „φαινόμενον“.

82 A. O.: „τὸ ἐν ταῖς γαστράσιβιν ἔτι τῶν γυναικῶν“.

83 A. O.: „μαντείαις τισὶν“.

84 Vgl. zum Carmen IV 4 A. Kiessling, in: Q. Horatius Flaccus, *Oden und Epoden*, erklärt von A. Kiessling, Zürich/Berlin 1964, S. 403: „Auf die Kunde von Drusus' erstem Erfolg hat Horaz, wenn auch vielleicht nicht, wie Sueton (vita Hor.) erzählt, auf Geheiß des Augustus, so doch seinem Wunsch zuvorkommend, dies Siegeslied verfasst.“

85 IV 4, 18–22: „quibus / mos unde deductus per omne / tempus Amazonia securi / dextras obarmet, quaerere distuli, / nec scire fas est omnia;“.

religiös begründet wird, obgleich, wie Heuberger⁸⁶ ausführt, die geographisch-ethnographische Erforschung des Alpenraumes gerade zur Zeit des Horaz mit seiner Eroberung abgeschlossen, und jener der Mittelmeerwelt endgültig zugänglich geworden war. Aus dieser Diskrepanz erhellt, dass Horaz die Ereignisse weniger in einem historischen als in einem mythischen, besser: mythologisierten Raum schildert. Dieser ist natürlich der Ideologisierung mehr geöffnet als jener.

Wie diese, im Hinblick auf die tatsächlichen historischen Umstände unmotivierte Entrückung des feindlichen Volkes aus dem rational übersehbaren, geographischen und geistigen Raum zu verstehen ist, macht zunächst die gleich darauf folgende (z. T. oben schon zitierte) Passage deutlich, in der von Drusus gesagt wird: „Aber die lange und weithin siegreichen Scharen, durch die Pläne des Jünglings überwältigt, haben erfahren, was ein Geist regelgerecht, was eine Naturanlage, die in glücklichen Gemächern erzogen ist, vermögen, was des Augustus väterliches Gemüt in die jungen Neronen hinein gewirkt hat“⁸⁷. Die Überlegenheit der römischen Zivilisation wird hier zusammengefasst und mehrfach motiviert. Sie wird von den Tugenden der Römer aus einseitig begründet. Carmen IV 14 geht dagegen mehr von den Eigenschaften der Alpenvölker aus, die wir schon angeführt haben. Allerdings werden diese dort, wie wir es auch bei den Geschichtsschreibern vermutet haben, nur negativ vor der Folie des Römertums gesehen, wenn die „gepanzerten Scharen“ ausdrücklich als „Barbaren“⁸⁸ oder die Vindelizier als „unkundig des latinischen Gesetzes“⁸⁹ bezeichnet werden. Gerade der in diesen Worten enthaltene Hinweis auf die Römer als Schöpfer und Volk des Rechts und der Gesetzlichkeit kann uns beim Verständnis der angezogenen Stelle im Carmen IV 4 weiterhelfen. „Mens“ und „indoles“ sind hier nämlich nicht sich ausschließende Extreme, verweisen vielmehr aufeinander als Rationalität, die, worauf „rite“ hinweist, ein Produkt des autonomen menschlichen Intellekts ist, und als Talent, das als „nutrita = ernährt, erzogen“ naturwüchsig verstanden wird. Der Gegensatz zwischen Römern und Barbaren spiegelt also nicht den zwischen Geist und Natur wieder, denn dieser ist im Römertum schon aufgehoben und zum Ausgleich gebracht. Das latinische Recht etwa, das Horaz sicher nicht zufällig erwähnt, ist ja nicht nur ein Ergebnis kalkulierender Setzung, sondern auch einer Gewohnheit, die sich in Generationen bewährt hat, und unterscheidet für ihn gerade dadurch die Römer von den Barbaren, deren triebhafte Handlungen weder kühler Überlegung noch kontinuierlich verarbeiteter Erfahrung entspringen. Auf

86 *Festschrift Wopfner*, S. 97 ff.

87 IV 4, 22–28: „sed diu / lateque victrices catervae / consiliis iuvenis revictae / sensere, quid mens rite, quid indoles / nutrita faustis sub penetralibus / posset, quid Augusti paternus / in pueros animus Neronis.“

88 IV 14, 29–30: „barbarorum agmina / ferrata“.

89 IV 14, 7: „legis expertes Latinae“.

diese gegenseitige Bedingtheit von Natur und Geist verweist denn auch das in dem zitierten Absatz als drittes angeführte Moment; erst der „animus“ des Augustas hat die natürliche Anlage der „pueri“ zur „mens“ gesteigert.

Weshalb jener „animus“ „väterlich“ genannt werden kann, obwohl Drusus⁹⁰ und Tiberius⁹¹ nur Stiefsöhne des Kaisers Augustus (aus der ersten Ehe seiner Gattin Livia) sind, führen die nächsten beiden Strophen des Carmen IV 4 aus: „Tapfere werden erzeugt durch Tapfere und Gute; es ist in den Jungstieren, es ist in den Rossen der Väter Kraft, und nicht bringen wilde Adler die unkriegerische Taube hervor. Belehrung aber bewegt vorwärts die eingepflanzte Gewalt, und die Pflege des Rechten kräftigt die Brust; wo immer die Sitten abgefallen sind, entehren Vergehen das gut Geborene“⁹². In der ersten Strophe wird durch den Vergleich mit dem Tierreich verdeutlicht, dass unter der Naturanlage des Menschen, speziell des adeligen Prinzen, ein durch die Generationen konstant sich erhaltendes Substrat zu verstehen ist. An dessen kämpferisch-kriegerischer Qualität kann angesichts der als Vergleichsbeispiele herangezogenen Tierarten kein Zweifel bestehen. Dieses Substrat wird denn auch in der zweiten als „vis“ näher bezeichnet. Wenn nun hier mit den charakteristischen Begriffen „doctrina“, „cultus“ und „mores“ die Vollendung der Naturanlage durch den Geist umschrieben wird, so ist dabei jeder Biologismus und auch jeder Spiritualismus vermieden und zwischen den beiden Polen ein absolutes Gleichgewicht hergestellt, indem der positive Effekt dieses zivilisatorischen Prozesses vor die Folie seiner negativen Potenz gestellt ist. Horaz macht so aus der Verlegenheit des Augustus, einen leiblichen Thronfolger zu erhalten, das Verdienst, durch seinen „animus“ erst virtuell vorhandene Anlagen glücklich geführt und an den Tag gebracht zu haben. Dies musste den Römern am Ende der Bürgerkriegszeit sehr einleuchten. Die Überlegenheit dieser römischen Synthese von Natur und Geist über die Barbaren ist aber nicht nur in der Kombination edler Generationenfolge und guter Erziehung zur Individuation im sozusagen privaten Bereich begründet. Die auf die beiden angeführten Strophen folgende, längere Schlusspassage der Ode zeigt, dass sie darüber hinaus mit den Taten des Claudier-Geschlechts in die Geschichte des römischen Volkes und damit derjenigen imperialen Politik hineinreicht, deren Rechtfertigung hier in Frage steht. Horaz spielt auf den Sieg eines Vorfahren der Claudier im Jahre 207 v. Chr. über Hasdrubal, den Bruder Hannibals, am Metaurus-Fluss an, um zu belegen,

90 Nero Claudius Drusus Germanicus, 38–9 v. Chr.

91 Tiberius Iulius Caesar Augustus, 42 v.–37 n. Chr., der nachmalige Kaiser (14–37 n. Chr.), dessen Herrschaft Horaz (65–8 v. Chr.) nicht mehr erlebte.

92 IV 4,29-36: „fortes creantur fortibus et bonis; / est in iuvenis, est in equis patrum / virtus, neque inbellem feroces / progenerant aquilae columbam. / doctrina sed vim promovet insitam / rectique cultus pectora roborant; / utcumque defecere mores, / indecorant bene nata culpae.“

„was du, o Rom, den Neronen verdankst“⁹³. Geschickt wird diese Schlacht, die entscheidend zur Abwendung der Bedrohung Roms durch Karthago beitrug, zu dem gegenwärtigen Barbarenkrieg in Parallele gesetzt. Der „tückische Hannibal“⁹⁴ schildert in einer fingierten Rede gleichnissschwer, wie Rom trotz aller Rückschläge immer wieder siegreich bleibt. In der letzten Strophe des Gedichts wird für den Leser implizite, durch den Gebrauch des Futurs verstärkt, die Brücke zu den zeitgenössischen Ereignissen geschlagen: „Nichts gibt es, was claudische Hände nicht durchführen werden, denn Iuppiter verteidigt sie mit gnädigem Wohlwollen, und ihr scharfsinniges Talent führt sie durch die Gefahren des Krieges“⁹⁵. So wird der Eindruck erweckt, entsprechend dem Punischen Krieg handle es sich auch beim gegenwärtigen Eroberungsfeldzug um einen gerechten Verteidigungskampf, in dem sich römische Tugend und römischer Scharfsinn mit göttlicher Hilfe gegen schwere Hindernisse durchsetzen müssen. Die Barbaren in den Alpen werden so in die Dimension einer existentiellen Bedrohung des römischen Imperiums, wie sie Hannibal tatsächlich war, emporstilisiert. Deshalb stellt Horaz auch ihre Wildheit und Todesverachtung heraus, ohne offenbar zu bemerken, dass der Vergleich mit dem Kulturvolk der Karthager irgendwie hinkt. Es geht ihm ja aber noch mehr als den Historikern und Geographen nicht um die Besiegten, sondern um den Sieger, dessen Qualitäten für ihn gleich bleiben, wer auch immer jene waren.

Horaz interessiert sich weniger für strategische und ethnographische Details, als dass er mächtige Persönlichkeiten verherrlicht und preist. Carmen IV 4 betont dabei mehr die Leistung der Feldherren Tiberius und Drusus, Carmen IV 14 die des Augustus. Beidemal aber steigert Horaz das Kriegsgeschehen, das historisch im Vergleich zu den großen Schlachten des Altertums sicher relativ unbedeutend war, zur poetischen Anschaulichkeit einer Begegnung der besiegten Völker mit dem Sieger, der nicht als kollektives Heer, sondern als singulare Person erscheint. Jene haben im Carmen IV 4 Drusus „erblickt“⁹⁶, seine Eigenschaften „erfahren“⁹⁷ und im Carmen IV 14 gar den tatsächlich vom Kriegsschauplatz entfernt weilenden Kaiser „kennengelernt“⁹⁸. Über die Barbaren bricht nicht ein normaler Krieg herein, vielmehr widerfährt ihnen ein höheres Schicksal, dessen Ursachen Horaz allerdings, wie wir sahen, näher begründet. Auf der gleichen Linie liegt, wie in beiden Oden der Kampf des überlegenen Römers gegen die Barbaren mit Metaphern beschrieben wird. Wieder werden die Vergleichsobjekte

93 IV 4, 37: „quid debeas, o Roma, Neronibus“.

94 IV 4, 49: „perfidus Hannibal“.

95 IV 4, 73–76: „nil Claudiae non perficient manus, / quas et benigno numine Iuppiter / defendit et curae sagaces / expediunt per acuta belli.“

96 IV 4,17: „videre“.

97 IV 4,25: „sensere“.

98 IV 14,8: „didicere“.

aus dem Bereich der Natur herangezogen. Damit wird nicht etwa nur der unkultivierte, animalische Besiegte charakterisiert, sondern das Verhältnis beider Parteien zueinander. Carmen IV 4 wird die Wirkung des Siegers auf den Besiegten beschrieben, Carmen IV 14 von jenem direkt ausgegangen. Carmen IV 4 beginnt mit zwei Vergleichen, deren erster über drei und deren zweiter über zwei Strophen sich erstreckt. Anaphorisch setzen diese Vergleiche mit einer Beschreibung des syntaktischen Akkusativobjektes ein, die auf Drusus bezogen wird⁹⁹. Der junge Feldherr wird jedesmal mit einem jungen Raubtier verglichen, das eben von seinen Eltern verstoßen worden ist und sich voll Unsicherheit erstmals selbständig auf die Jagd begibt: dem Adler, der mittels der Erwähnung Ganymeds und Jupiters mit olympischem Glanz umgeben wird, und dem Löwen. Es sind sicher nicht zufällig königliche Tiere. Während die Jagdopfer des Adlers, Schafe und Schlangen, nur formal, nicht inhaltlich auf die Vindelizier bezogen sein können, ist diesen das syntaktische Subjekt des zweiten Vergleichs unvermittelt entgegengestellt: „das Reh, das auf angenehme Weidgründe aufmerksam ist“¹⁰⁰. Zwar darf dieses Glied des Vergleichs nicht als vereinzelt hypostasiert werden, indem etwa angenommen würde, Horaz schreibe den Vindeliziern die Eigenschaften dieses friedlichen und scheuen Tieres zu. Er erwähnt ja im Gegenteil ihre Siegesgewohnheit. Trotzdem fällt auf, dass ein so ungleicher und vorweg entschiedener Tierkampf herangezogen wird. Dies wird verständlich, wenn wir bedenken, dass Drusus wie das junge Raubtier, das noch „ungewiss seiner Mühen“¹⁰¹ ist, sich erst bewähren und die in ihm angelegte Feldherrenbegabung gerade in diesem Kampfe entwickeln muss. Das Opfer, dessen Schicksal zwar feststeht, wenn es auf die Natur der Gattungen – Römer und Barbaren, Löwe und Reh – ankommt, ruft dennoch den überlegenen Geist des fürstlichen Individuums, indem es ihm in die Hände fällt, erst hervor. Durch diesen Prozess wird die Naturanlage zur Tugend einer ausgebildeten Persönlichkeit, so wie das junge Raubtier zum erwachsenen wird, in dem sich das Ziel seiner Gattung erfüllt. Während Carmen IV 4 die Metaphern autonom in sich ausgeführt sind, sind sie Carmen IV 14 enger mit ihrem Bezugsobjekt verwoben. Die Feldherrentätigkeit des Tiberius, der hier als „Älterer der Neronen“¹⁰² und als „Claudius“¹⁰³ angesprochen wird, gegen die Räter wird hier direkt geschildert: „mit welcher Zernichtung er sie zermürbte“¹⁰⁴ und wie „er sie durch ungeheuren Ansturm zerstörte und die Ersten und die Letzten im Mähen zu Boden streckte“¹⁰⁵.

99 IV 4, 1: „qualem“, 13: „qualemve“, 18: „Drusum“ = „wie ... oder wie ... den Drusus“.

100 IV 4, 13–14: „laetis caprea pascuis / intenta“.

101 IV 4, 6: „laborum ... inscium“.

102 IV 14, 14: „maior Neronum“.

103 IV 14, 29.

104 IV 14, 19: „quantis fatigaret ruinis“.

105 IV 14,30–32: „vasto diruit inpetu / primosque et extremos metendo / stravit humum.“

Dieser „Sieger ohne Verlust“¹⁰⁶ macht keinen Reifungsprozess mehr durch, der dem eines jungen Raubtieres vergleichbar wäre. Für diese starre Antithese des absoluten Siegers und des absolut Unterlegenen eignen sich nur noch Bilder aus der unbelebten Natur: der Wind, der die Wogen schlägt, und der reißende Fluss, der die Äcker überschwemmt.

Der Kontext des Carmen IV 14, das ganz dem Ruhme des Augustus, des „Größten der Fürsten“¹⁰⁷ gewidmet ist, entspricht dieser Vorstellung von der Naturnotwendigkeit des historischen Vorgangs. Drusus und Tiberius sind nur die Beauftragten des Kaisers; ihr Heer, ihre Strategie und ihr Glück verdanken sie ihm¹⁰⁸. Die letzten drei Strophen der Ode evozieren den Umkreis des Reiches des Kaisers, dem die Alpenvölker eben eingefügt worden sind. Dass die Weltströme Nil, Tigris und Donau sowie der atlantische Ozean auf Augustus hören, erläutert die Funktion, die die Eroberung der unwegsamen Alpen für die Herrschaftsideologie des weltumspannenden Reiches gewinnt. Der Kaiser hat die widerspenstige Natur, die insgesamt in der Geographie ausgebreitet ist, bezähmt und ebenso „pazifiziert“ wie ihre wilden Bewohner, die ihr ähnlich sind. Die unterworfenen Völker und Gegenden sind mit Epitheta bezeichnet, die die Leistung des Kriegshelden Augustus hervorkehren: „der vorher nicht bezähmbare Cantaber“¹⁰⁹, „das die Leichenbegängnisse nicht fürchtenden Gallien“¹¹⁰, „die harten Spanien“¹¹¹ und „die am Gemetzel sich freuenden Sugambri“¹¹². Diese Epitheta sind sicher nicht für den Charakter der mit ihnen jeweils direkt oder indirekt benannten Völker spezifisch. Sie sollen vielmehr als allgemeine poetische Metaphern den Eindruck der Macht des Kaisers auf gleiche Weise steigern, wie es die Reihung der geographischen und ethnischen Eigennamen und die Verben tun, die deren Beziehung zu Augustus beschreiben¹¹³. Die Epitheta unterscheiden sich nicht grundsätzlich von jenen, die die Alpenvölker bezeichnen¹¹⁴. Diese erweisen sich also als ebenso wenig charakteristisch im Sinne der Ethnographie und als ebenso toposhaft wie die Überlieferungen der Geschichtsschreiber. Deutlicher aber als bei diesen zeigt der Zusammenhang der beiden horazischen Gedichte die Funktion dieser Topoi. Die Kennzeichnung der unterworfenen Völker mit topologischen Mitteln soll nicht nur ihre rücksichtslose

106 IV 14,32: „sine clade victor“.

107 IV 14,6: „maxime principum“.

108 IV 14,9: „milite nam tuo“, 33–34: „te copias et consilium et tuos / praebente divos“.

109 IV 14,41: „Cantaber non ante domabilis“.

110 IV 14,49: „non paventis funera Galliae“.

111 IV 14,50: „duraeque ... Hiberiae“.

112 IV 14,51: „caede gaudentes Sygambri“.

113 IV 14,43: „miratur“, 50: „audit“.

114 Vgl. oben S. 93 ff.

Unterwerfung rechtfertigen. Sie hat vielmehr vor allem gar keinen inhaltlichen Eigenwert, sondern ist pur zweckrational auf die Verherrlichung des Kaisers, seines Hauses und seines Reiches ausgerichtet. Dass Carmen IV 4 Hannibal in seiner fiktiven Rede auf den mythischen Ursprung Roms bei Äneas hinweist, der mit dem des iulisch-claudischen Kaiserhauses zusammenfällt, macht vollends klar, dass Räter und Vindelizier Horaz nicht an sich interessieren, sondern nur insofern, als sie von Angehörigen der Claudierfamilie, Stiefsöhnen des Augustus, unterworfen wurden. Über die Feststellungen Krafts und Heubergers¹¹⁵ hinaus kommen wir zum Ergebnis: Die Gefährlichkeit der Räter ist nicht nur ein Produkt der imperialistischen Propaganda zur außenpolitischen Rechtfertigung des Eroberungskrieges, sie dient vielmehr auch innenpolitisch ganz bestimmten Interessen des Kaiserhauses.

Die Folgerungen aus diesem Ergebnis für unser spezifisches Problem liegen nahe und bestätigen unsere Hypothese. Wir sind nun noch weniger gehalten, weiterhin zu glauben, die Errichtung der Walenseetürme sei eine Reaktion auf die Wildheit der Ureinwohner unserer Gegend. Diese haben vielleicht die römischen Kommandeure, die hier den Nachschub zur germanischen Front zu überwachen hatten, eben sowenig interessiert wie die Urheber jener Propaganda im fernen Rom.

C. Der gallorömische Tempel in Hüttenböschchen: ein Heiligtum des Merkur?

Eine historische Interpretation der archäologischen Funde am Platz Hüttenböschchen in der Nähe des Ausflusses der Linth aus dem Walensee, über die R. Laur-Belart¹¹⁶ und E. Schmid¹¹⁷ ausführlich berichtet haben, ist noch hypothetischer als die der Wachttürme. Ich gehe aus von der Deutung des Fundkomplexes durch Laur-Belart¹¹⁸, der darin die Reste eines gallorömischen Vierecktempels erblickt. Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können, muss ich doch vorausschicken, dass diese Deutung weniger gesichert erscheint als die der Türme. Doch die Schwierigkeiten unserer Aufgabe liegen anderswo. Die archäologischen Resultate können hier nämlich nicht so wie bei den Türmen in ein geographisch-militärisches Koordinatennetz eingebracht werden, das durch (relativ) präzise schriftliche Nachrichten abgesichert ist. Sie gehören vielmehr in den Zusammenhang nicht nur der römischen, sondern auch der keltischen Religionsgeschichte, die schriftliche Zeugnisse nur aus römischer Hand, also sozusagen sekundär, zur Verfügung hat. Man ist deshalb hier besonders auf zusammenfassende Darstellungen dieser Religion und ihrer Kultpraxis in der modernen Literatur ange-

115 Vgl. oben S. 83 ff. und 88 ff.

116 JHVG 60, 1963, S. 5 ff.

117 JHVG 61, 1966, S. 35 ff.

118 JHVG 60, 1963, S. 19 ff. mit Rekonstruktionsversuch S. 21 Abb. 6.

wiesen. Diese hat Laur-Belart in seinen Erwägungen über „die Bedeutung des Tempels auf Hüttenböschchen“¹¹⁹ denn auch herangezogen. Es kann sich also hier nur um Ergänzungen zu seinen Ausführungen handeln, in denen alle wesentlichen Momente und Probleme angeführt sind.

Laur-Belart verweist richtig auf die geographische Lage des Tempels an der gallisch-rätischen Grenze und am Ufer des Walensees, der als Wasserstraße eine Strecke des Weges von Norden über die Alpenpässe nach Italien bildet. Insofern kann man zu Recht einen Schluss aus der geographischen Lage der Wachttürme auf die des Tempels ziehen und ihn mit Laur-Belart als „Grenzheiligtum“¹²⁰ bezeichnen. Laur-Belarts Interpretation wird durch zwei weitere archäologische Entdeckungen unterstützt. Zunächst fand B. Frei einen Tempel ähnlichen Typs auf der Insel Ufenau im Zürichsee¹²¹, der nach dem Fundbestand ins späte 2. und ins 3. Jahrhundert n. Chr. und damit ungefähr gleichzeitig wie unser Tempel datiert wird. Dann gelang dem gleichen Ausgräber die Entdeckung einer römischen Villa in der Nähe von Sargans¹²², die 270 oder 288 n. Chr. von den Alemanen zerstört wurde. Nimmt man den Lindenhof in Zürich hinzu, der E. Vogt¹²³ zufolge unter Kaiser Claudius wieder besiedelt wurde, so ergibt sich, dass die „Walenseeroute“ im weiteren Verstand nicht nur in der augustisch-tiberischen Epoche, sondern auch in der friedlichen Blütezeit der römischen Provinz begangen war. Wir beschränken uns hier auf die Strecke Zürich-Walensee-Sargans, obgleich sich diese sowohl in Richtung Baden-Augst als auch in Richtung Graubünden erweitern ließe. Wir müssen uns auch mit einem Hinweis auf die Topographie der Münzfunde begnügen, die nach einer relativen Massierung republikanischer bis tiberischer Prägungen¹²⁴ und einer Lücke im 1. Jahrhundert n. Chr. im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. die für uns interessante Region wieder belegt¹²⁵. Dass die Sicherung dieser Route für den militärischen Nachschub ihre Bedeutung für den zivilen Handel und Wandel sozusagen antizipiert hat, bezeugt die Sarganser Villa m. E. sehr gut. Frei¹²⁶ weist darauf hin, dass die Gutshöfe sowohl die Truppen zu versorgen als auch das Funktionieren des zivilen Verkehrs zu gewährleisten hatten. Seine Vermutung, dass ein einheimischer Reiterveteran diesen Posten versorgt hat, ist für diese Doppelfunktion der Villa in Krieg und Frieden vielleicht ebenso

119 JHVG 60, 1963, S. 23 f.

120 JHVG 60, 1963, S. 24; vgl. auch Zitat oben S. 81.

121 B. Frei, *Der gallorömische Tempel auf der Ufenau im Zürichsee, Provincialia*, S. 299 ff.

122 Frei, *Gutshof*.

123 *Der Lindenhof in Zürich*, Zürich 1948, S. 35.

124 Vgl. Übersichtskarte bei Wiedemer, *Helvetia Antiqua*, S. 169 Abb. 1.

125 Vgl. J. Egli und L. Naegeli, *Die im Kanton St. Gallen gefundenen römischen Münzen*, St. Gallen 1933 (zitiert bei Wiedemer, *Helvetia Antiqua*, S. 171 Anm. 11).

126 *Gutshof*, S. 20.

symptomatisch wie ihre Zerstörung im Alemannensturm, der die unsicheren Verhältnisse der frühromischen Zeit wieder aufleben ließ, wenn auch nun mit dem umgekehrten Vorzeichen, dass die Germanen jetzt nicht mehr die Angegriffenen, sondern die Angreifer waren.

Wenn wir nun die natürlicherweise zentrale Frage stellen, welcher Gottheit der Tempel in Hüttenböschchen geweiht gewesen sein könnte, so brauchen wir nicht abermals den hypothetischen Charakter dieser Überlegungen zu betonen, sondern können sie gleich an die vorangegangenen Ausführungen über die geographische Lage des Heiligtums anschließen. Laur-Belart¹²⁷ weist darauf hin, dass unter den Funden jegliche Votivgabe oder Inschrift fehlt, die uns bei dieser Frage weiterhelfen könnte. Dass dies kein Einzelfall ist, bezeugt H. Koethes¹²⁸ Untersuchung über die keltischen Rund- und Vielecktempel. Danach ist bei dieser anderen Gattung des gallorömischen Tempels das überlieferte Material an Weihgeschenken eher dürftig. Angesichts dieser Sachlage erstaunt es etwas, dass Laur-Belart¹²⁹ den von ihm eigens erwähnten Hinweis F. Leglers auf die römische Bronzestatuetten des Merkur, die bei Ziegelbrücke gefunden wurde und jetzt im Museum des Landes Glarus im Freulerpalast in Näfels als Leihgabe des Historischen Museums in St. Gallen ausgestellt ist, ohne weitere kritische Abwägung übergeht¹³⁰. Er hält es für wahrscheinlicher, dass am See eine Wassergottheit verehrt wurde. Wenn auch der Fundort dieser Statuetten¹³¹ vom Tempel zu weit entfernt ist, um unmittelbar zu dessen Komplex gerechnet werden zu können, so befindet er sich immerhin an der Stelle des Laufs des alten Maag-Flusses, des Vorgängers des modernen Linth-Kanals, und zudem in der Nähe des sumpffreien Randes der Linthebene, also jedenfalls im Bereich unserer „Walenseeroute“, ob man nun die Schiffbarkeit jenes Flusses voraussetzt oder nicht. Die Hoffnung Laur-Belarts¹³² auf Aufschlüsse, die „eine vollständige Durchgrabung des umliegenden Geländes und des alten Maaglaufes nördlich des Tempels“ erbringen könnte, kann in gewisser Weise im Falle unseres Merkur umso mehr als z. T. bereits erfüllt betrachtet werden, als die Richtung der Strömung u. U. an eine

127 JHVG 60, 1963, S. 23.

128 RGK 23, S. 17.

129 JHVG 60, 1963, S. 23.

130 Vgl. Winteler, *Geschichte des Landes Glarus*, Band Taf. I. Winteler, a. O. S. 17 erwähnt anlässlich der Aufzählung der römischen Funde im Kanton Glarus neben diesem beim Bahnbau in Ziegelbrücke gefundenen Merkur eine Statuette desselben Gottes, die im Serft-Fluss bei Schwanden gefunden wurde, seither aber verschollen ist. Er zieht daraus folgenden Schluss: „Diese und die obgenannte Statuette lassen die Möglichkeit des Bestehens eines Merkurheiligtums an der Durchgangsstraße Zürich–Chur offen.“

131 Vgl. Landkarte im JHVG 60, 1963 Taf. I.

132 JHVG 60, 1963, S. 23.

Verschiebung der Statuette von ihrem eventuellen ursprünglichen Standort beim Tempel an ihren Fundort im Lauf der Jahrhunderte denken lässt. Es ist auch möglich, dass sie anlässlich der Ausplünderung oder Evakuierung des Tempels in der Spätantike auf ähnliche Weise verloren gegangen oder versteckt worden ist, wie man sich die Hortung von Münzen in Gefahrenzeiten, gerade in unserer Gegend¹³³, vorstellen muss. Die stilistische Datierung des Stücks scheint in die Zeit zu passen, in der der Tempel benutzt wurde. Die Beschriftung des Museums des Landes Glarus setzt die Statuette vermutungsweise ins 3. Jahrhundert n. Chr. Das weitausholende Standmotiv ist dem des bekannten Merkur von Thalwil im Schweizerischen Landesmuseum in Zürich verwandt, der von Ch. Simonett¹³⁴ „nach Ausweis der präzisen und klaren Formung“ ins frühe 1. Jahrhundert n. Chr. datiert wird. Da es sich bei der augenscheinlich minderwertigeren Qualität unseres Stücks um die Repräsentation eines fixierten Typus handelt, der unverändert durch die ganze Kaiserzeit tradiert und massenweise reproduziert sein mag, lässt auch dieser Stilvergleich genügend Raum, um den Merkur von Ziegelbrücke mit dem Tempel in Hüttenbüschen zu verbinden.

Zweifellos würde unsere Statuette die „Interpretatio romana“ des in Hüttenbüschen vielleicht verehrten Gottes wiedergeben, dessen Name das Wesen der ursprünglichen keltischen Gottheit zugleich überlagert und zum Ausdruck bringt. Nach H. Wirth¹³⁵ entspricht dem römischen Merkur der keltische Esus als „baumfallender Handelsgott“. In dieser Hinsicht kann es nun nicht auffallen, wenn in diesem „Grenzheiligtum“, an einer Stelle, in deren unmittelbaren Nähe Händler und Wanderer vorbeikamen oder vom Land- auf den Wasserweg und umgekehrt wechselten und nach der Vorstellung Laur-Belarts¹³⁶ „mit der Gottheit durch ein saftiges Opfer eine Reiseversicherung pro itu et reditu“ abschlossen, der antike Gott der Wege, des Handels und des Übergangs schlechthin, der Schützer der Kaufleute verehrt worden wäre. Sicher muss man auch an eine Wassergottheit denken, wenn man die topographische Lage des Tempels erwägt, die E. Schmid¹³⁷ anhand der geologischen Sedimente untersucht hat. Doch abgesehen davon, dass Laur-Belart für seine Vermutung keine Parallelbeispiele anführt, scheint der Standort „auf der äußersten Spitze einer in den

133 Vgl. Winteler, *Geschichte des Landes Glarus*, Band 1, S. 16 f. über Funde spätrömischer Münzen bei Mollis und Näfels in den Jahren 1765 und 1828.

134 *Die römischen Bronzestatuetten der Schweiz*, *Archäologischer Anzeiger* 1939, Sp. 532 mit Abb. 39–40.

135 *Tempel*, S. 145. Vgl. P. M. Duval, *Les Dieux de la Gaule*, Paris 1957, S. 29 ff. mit Fig. 6–7.

136 JHVG 60, 1963, S. 24.

137 A. O. S. 14 f. und a. O. 61, 1966, S. 35 ff.

See vorragenden Landzunge, die bei Normal- und Niederwasser trocken lag¹³⁸, den Schluss auf eine Wassergottheit nicht unbedingt zu erzwingen, wenn man die Ausführungen Wirths¹³⁹ über die allgemein übliche Situierung gallorömischer Heiligtümer berücksichtigt: „Die Tempel und Tempelbezirkeanlagen (lagen) auf waldigen Höhen und Bergen, weithin sichtbar, oder in Flusstälern oder ein wenig abseits der Verkehrsstraßen. Immer aber war die Lage so gewählt, dass Wasser in der Nähe war, sei es ein Fluss, Bach oder Quell.“¹⁴⁰ Allerdings könnte die Lage am See und gerade die bekannte Gefährlichkeit des Walensees für die Schifffahrt eine Seegottheit doch nahelegen. Leider gibt der Tempel auf der Insel Ufenau überhaupt keinen Anhaltspunkt dafür, welche Gottheit in ihm verehrt wurde¹⁴¹. Die Hypothese des Kults einer Wassergottheit in Hüttenböschchen könnte für den von Laur-Belart¹⁴² offen gehaltenen Fall, dass „der Tempel auf Hüttenböschchen unter Umständen ... ein Götterpaar beherbergte“, in ihr Recht treten. Wir müssen es uns versagen, die im römischen und im gallischen Kult denkbaren Götterkombinationen zu erörtern.

Immerhin gibt es eine bildliche Darstellung aus dem germanisch-keltischen Raum, die auf einen spezifischen Zusammenhang des Merkur-Esus mit dem Wasser hinweist, und die Wirth¹⁴³ so beschreibt: „Als baumfällender Esus ist der Gott bekannt von einem Denkmal, das 1895 unweit Triers gefunden worden ist¹⁴⁴. Der Gott fällt den Baum, um zum Wasser hinzugelangen, das durch Stierkopf und drei langhalsige Vögel, über dem Baum sichtbar, symbolisiert ist. ‚Den Wasserlauf, die natürliche große Handelsstraße erstrebt der den Urwald lichtende wegebahnende Gott des Handels und Verkehrs, der gallische Esus.‘ (Loeschke, Die Erforschung des Tempelbezirks im Altbachtale zu Trier, 1928, S. 14 ...)“ Die Schilderung dieses Denkmals scheint genau auf die urtümliche Landschaft unserer Gegend zuzutreffen. Man braucht sich nur vorzustellen, wie der römische Weg durch den Sumpf und die vielleicht urwaldähnliche Wildnis der Linthebene sich mühsam zu dem See hinbahnte, der unter dem Gesichtspunkt der Reisebequemlichkeit dem Lande zweifellos vorzuziehen war, und man wird einsehen, dass der Gott, der dies für den Menschen exemplarisch leistete, hier wenigstens ebenso viel Anrecht auf einen Kult hatte wie eine Gottheit, die die Ungefährlichkeit des Wasserwegs garantierte.

138 Elisabeth Schmid, JHVG 60, 1963, S. 41.

139 *Tempel*, S. 157.

140 Vgl. auch Koethe, RGK 23, S. 13 über die topographische Lage der Rund- und Vielecktempel.

141 Frei, *Provincialia*, S. 313.

142 JHVG 60, 1963, S. 24 Anm. 17.

143 *Tempel*, S. 145.

144 Vgl. Hettner, *Illustrierter Führer durch das Provinzialmuseum in Trier*, S. 31.

Nach diesen mehr immanenten Überlegungen können wir einige allgemeine Referenzen über den Kult Merkurs im gallischen Raum anführen, die die Wahrscheinlichkeit unserer Hypothese erhöhen möchten. Nach einer Untersuchung der diesbezüglichen Inschriften und Tempelanlagen kommt Heichelheim¹⁴⁵ zu dem Ergebnis, „dass der gallorömische Mercurius eine der bedeutendsten synkretistischen Gottheiten des romanisierten Keltengebietes darstellt“. Die schon mehrfach erwähnte Arbeit Wirths¹⁴⁶ über die quadratischen gallisch-römischen Tempel gibt eine Übersicht über die Gottheiten, die in den überhaupt kultisch bestimmaren Heiligtümern verehrt wurden. Danach waren unter den im Jahre 1931 in Deutschland, England, Frankreich, Holland, Österreich und der Schweiz diesbezüglich bekannten neunzig Tempeln u. a. achtzehn, also ein Fünftel, Merkur geweiht, zehn mütterlichen Gottheiten, je neun Mars und Venus, sieben Apollo und drei Diana. Bezüglich der Rund- und Vielecktempel weist Koethe¹⁴⁷ ebenfalls die Vorzugsstellung Merkurs neben Apollo als dem zweiten keltischen Hauptgott nach. Diese archäologischen Feststellungen werden durch den Bericht Caesars¹⁴⁸ über die Religion der Gallier bestätigt: „Als Gott verehren sie am meisten Merkur. Von ihm gibt es die meisten Bilder, ihn überliefern sie als Erfinder aller Künste, von ihm glauben sie, dass er Führer auf den Wegen und während der Reisen sei, dass er die größte Macht über den Erwerb von Geld und den Handel habe. Nach ihm Apollo, Mars, Iuppiter und Minerva.“ Diese Angaben des Eroberers Galliens bestätigen uns, wenn wir die Funktion Merkurs als Wege-, Reise- und Handelsgott mit der geographischen Situation unseres Tempels in Verbindung bringen. Die Tatsache, dass er am meisten bildlich dargestellt wurde, stimmt mit der zahlenmäßigen Vorrangstellung seiner Heiligtümer deshalb überein, weil diese eben auch mehr Veranlassung zu Votivgaben boten. In diesen Zusammenhang gehört der Merkur von Ziegelbrücke. Die archäologische „Statistik“ mag im übrigen mit der literarischen Nachricht über die übrigen von den Galliern hauptsächlich verehrten Götter nur ungefähr übereinstimmen. Es kann sich hier selbstverständlich nur um Näherungswerte handeln. Dass diese aber tendenziell richtig sind, erfährt auch der Besucher der provinzialrömischen Abteilung des Schweizerischen Landesmuseums in Zürich, wo unter den in den Vitrinen ausgestellten Bronzestatuetten Merkur mit insgesamt vierundzwanzig Exemplaren gegenüber Iuppiter mit elf,

145 RE, Band XV (1932), Sp. 1008 s. v. Mercurius.

146 *Tempel*, S. 142 ff.

147 RGK 23, S.16.

148 *De Bello Gallico* VI 17, 1–2: „Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra, hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque iterum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur. / Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam.“

Minerva mit acht, Amor mit sieben, Herkules und Bacchus mit je fünf, Apollo und Mars mit je drei und Neptun mit einem weitaus am stärksten vertreten ist¹⁴⁹.

Von problematischerem Aussagewert für die Bestimmung des Besitzers unseres Tempels ist ein sehr interessanter Komplex innerhalb des Fundmaterials von Hüttenböschchen, der zum Schluss noch gestreift werden muss. Es handelt sich um die Überreste der Knochen von Tieren, von denen die meisten „ohne weiteres als Opfertiere angesprochen werden“¹⁵⁰ können und in dieser Eigenschaft die Deutung der gesamten Fundstelle als Tempel unterstützen. Vor allem aber könnten sie eventuell einen Hinweis auf die hier verehrte Gottheit geben. E. Schmid¹⁵¹ hat diese Knochen untersucht und als von folgenden Tieren stammend identifiziert: Pferd, Hirsch, Elch, Rind, Bär, Reh und Adler. „Von Pferd, Hirsch und Elch sind alle Teile des Rumpfes und der Extremitäten vertreten ... Ob diejenigen Tiere, die nur mit einem einzigen Knochen belegt sind¹⁵², von Opfertieren stammen oder aus anderem Anlass in den Ufersaum des Tempels gelangten, kann ... nicht entschieden werden.“¹⁵³ Laur-Belart¹⁵⁴ zieht Hirsch, Elch und Pferd in Betracht, verzichtet aber auf einen Deutungsversuch, weil die Zuordnung der Gattungen der Opfertiere an eine bestimmte Gottheit keineswegs eindeutig ist. Er erwähnt, dass der Hirsch in der klassischen Antike der Artemis-Diana, bei den Kelten aber dem Cerunnos heilig war, und denkt beim Pferd an die gallische Göttin Epona, der man aber angesichts der Lage des Tempels am See den griechisch-römischen Meeres- und Pferdegott Poseidon-Neptun mit gleichem Recht entgegenhalten könnte. Dies wäre aber nach dem, was wir oben über die gallischen Götter referiert haben, ein Unicum im keltischen Raum. Andererseits lässt auch die Mehrzahl der Tiergattungen, schon gar, wenn man das Rind hinzunimmt, es nicht zu, die Gottheit einwandfrei zu bestimmen. Auch die von Laur-Belart¹⁵⁵ in diesem Zusammenhang erwogene Möglichkeit eines Doppelkultes in unserem Tempel hilft nicht grundsätzlich weiter. Prinzipiell kann mit Krause¹⁵⁶ festgestellt werden: „Nur Pferd, Hund, Ziege, Schwein, Schaf und Rind kamen ... beim Opfer nach römischem Ritus zur Verwendung. Der Kreis der geschlachteten Tiere erweiterte

149 Zustand der Ausstellung im September 1972. Auch Ch. Simonett, *Führer durch das Vindonissa-Museum in Brugg*, Brugg 1947, S. 66 f. zählt drei Merkurbilder auf, während unter den übrigen Göttern lediglich Minerva und Victoria zweimal vertreten sind.

150 Laur-Belart, JHVG 60, 1963, S. 22.

151 JHVG 60, 1963, S. 17 ff. (Faunenliste S. 18) mit Taf. IVd und a. O. 61, 1966, S. 36 ff. (Faunenliste S. 40) mit Taf. I und Abb. 2.

152 D. h. Bär, Reh und Adler.

153 Elisabeth Schmid, JHVG 61, 1966, S. 40 und 41.

154 JHVG 60, 1963, S. 23 f.

155 JHVG 60, 1963, S. 24 Anm. 17.

156 RE, Supplementband V (1931), Sp. 248 s. v. Hostia.

sich beim ritus Graecus durch das Huhn.“ Ihm zufolge wurde bei den Römern das Pferd ausschließlich Mars¹⁵⁷, das Rind den verschiedensten Göttern¹⁵⁸ geopfert. Daraus erhellt, dass wenigstens Hirsch und Elch für den keltischen Kultus spezifisch sind. In der Tat ist nach Koethe¹⁵⁹ für den Typus des gallorömischen Rund- und Vielecktempels „ein solcher, mit Tieropfern verbundener Kult nur in einem Falle, nämlich in Sablon¹⁶⁰ ...“, wo sich Schädel von Stier und Pferd in dem Quellheiligtum der Icovellauna und des Merkur gefunden haben, benennbar.“ Deshalb und weil die hier festgestellte Beziehung des Pferdes zu Merkur den Ausführungen Krauses über den römischen Ritus entgegensteht, kann jene nur mit Vorbehalten zur Unterstützung unserer Hypothese eines Merkur-Kultes in Hüttenbösch herangezogen werden. Vielmehr scheint die Varietät der Überreste des Opfermahles in unserem Heiligtum gerade zu zeigen, dass der gallorömische Kultus nicht oder offenbar weniger als der griechisch-römische an die Bevorzugung bestimmter Gattungen von Opfertieren gebunden war. Die Parallele mit dem Heiligtum in Sablon konnte diese Vermutung wenigstens bezüglich des Merkurkultes bekräftigen. Der Schluss von der zuerst zu bestimmenden Gottheit auf die ihr dann zuzuweisenden Opfertiere, den Laur-Belart¹⁶¹ im Gegensatz zum umgekehrten, den wir hier vergeblich zu ziehen versucht haben, empfiehlt, ist in seiner Auswertung für die Religionsgeschichte der römischen Provinz Gallien und überhaupt jedenfalls so lange unzulässig, als die beiden interessierenden Größen nicht in ein statistisch relevantes Verhältnis gesetzt werden können. Die hypothetische Basis unserer ganzen Untersuchung erweist sich in ihrem letzten, archäologisch vielleicht einzigartigsten Abschnitt am stärksten.

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

Festschrift Wopfner – *Beiträge zur Geschichte und Heimatkunde Tirols. Festschrift zu Ehren Hermann Wopfners*. 1. Teil, Innsbruck 1947.

Frei, Gutshof – Benedikt Frei, *Der römische Gutshof von Sargans = Archäologische Führer der Schweiz*, Heft 3, St. Gallen 1971.

Helvetia Antiqua – *Helvetia Antiqua. Festschrift Emil Vogt*. Zürich 1966.

JHVG – *Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus*, 1865 ff.

JRGZ – *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, Mainz.

157 A. O.

158 A. O. Sp. 258 ff.

159 RGK 23, S. 18.

160 Bei Metz.

161 JHVG 60, 1963, S. 24.

Meyer, Handbuch – Ernst Meyer, *Römische Zeit*, in: *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Zürich 1972.

Provincialia – *Provincialia. Festschrift für Rudolf Laur-Belart*. Basel 1968.

RE – *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, Stuttgart 1892 ff..

RGK – *Die keltischen Rund- und Vielecktempel der Kaiserzeit = 23. Bericht der römisch-germanische Kommission*, 1933.

Tempel – H. Wirth, *Die quadratischen gallisch-römischen Tempel*. Phil. Diss. Wien 1932 (maschinenschriftliche Kopie).

Ulbert, Lorenzberg – G. Ulbert, *Der Lorenzberg bei Epfach. Die frühromische Militärstation*. In: *Münchener Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte*, Band 9, 1965.

Nachbemerkungen

Nachbemerkung I nach einem Vortrag von Dr. phil. Katrin Roth-Rubi (Bern) und Dr. phil. Martin Schindler (St. Gallen) am 2. März 2002 im Historischen Verein des Kantons Glarus über „Die Walensee-Türme für einmal im Zentrum der Weltgeschichte“ in Form eines Briefes an die Referentin

Wiesbaden, 15. April 2002

Sehr geehrte Frau Dr. Roth-Rubi,

anbei nun endlich, wie in Glarus versprochen, mein im Jahre 1974 publizierter Aufsatz.

Seit dem Abschluss dieser Arbeit, also seit bald 30 Jahren – das Manuskript wurde 1972 abgeschlossen –, habe ich mich nicht mehr mit dem Thema beschäftigt, auch mit Archäologie und Altertumswissenschaft nur noch „nebenamtlich“. Immerhin lese ich seit einiger Zeit wieder kontinuierlich alte Autoren in Übersetzung, so neulich auch Tacitus' Annalen. Als ich vor Ihrem Vortrag meinen Aufsatz wieder las, fiel mir deshalb auf, dass im 1. Kapitel der Zugriff auf die Quellen zu einseitig durch die referierte Sekundärliteratur vermittelt ist, um die Quellenlage umfassend würdigen zu können. Diese erscheint mir heute recht kümmerlich, wenn man sie an dem taciteischen Bericht über die Feldzüge des Germanicus nach 14 n. Chr. und sein Verhältnis zu Tiberius misst. Thematisch spezifisch ausgeführte und zeitgenössische Darstellungen über den Alpenfeldzug und seinen Zusammenhang mit den Eroberungsplänen gegen Germanien fehlen, nämlich die diesbezüglichen Bücher des Livius und vor allem die „*Libri bellorum Germaniae*“ des Plinius d. Ä. Hätten wir diese Primärquellen, könnten wir auch besser beurteilen, ob der gemeinsame Auftritt der Dioskuren Drusus und Tiberius in den Alpen vielleicht nur der Beginn und das Gesellenstück ihrer ferneren

koordinierten Aktionen während der Germanenkriege ist, die später vom Drusus-Sohn Germanicus in seinen gespannten Beziehungen zu seinem Onkel eigenartig fortgeführt werden. Wir könnten dann wohl auch den Zusammenhang zwischen Reichs- bzw. Eroberungs- und Familien- bzw. Hauspolitik konkreter sehen, auf den Sie verwiesen haben. Während hier also meine Ausführungen vertieft werden müssten, scheinen mir meine „ideologiekritischen“ Analysen zu Strabo, Cassius Dio und vor allem zu Horaz Bestand zu haben, wenn es um die Motivierung des Alpenfeldzuges geht. Unberührt davon ist die Interpretation der Funktion der Walensee-Türme, bei der ich von damals gängigen archäologischen Datierungen ausging, die Sie nunmehr revidieren.

Jedoch muss ich glücklicherweise nicht Jugendsünden mit Altersweisheit korrigieren, sondern darf mich bei Ihnen und Ihrem Kollegen bedanken für die Ausführungen, welche für mich über das Thema hinaus ein willkommenes und auch notwendiges Repetitorium der Provinzialarchäologie mit vielen Perspektiven in Neuland bedeuteten. Es freut mich, Sie kennengelernt zu haben und heute auch einmal aus dem Schatten des Limes und der Saalburg den Blick auf den Walensee richten zu können.

Mit freundlichen Grüßen bin ich

Ihr Daniel Aepli

Nachbemerkung II (2011):

Bei Ausgrabungen im Winter 2006/07 wurde in Weesen am westlichen Ende des Walensees ein spätrömisches Kastell gefunden, das vermutungsweise in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. datiert wird. Dr. phil. Martin Schindler (St. Gallen) berichtete am 5. Februar 2008 im Historischen Vereins des Kantons Glarus darüber; vgl. das Referat von Veronika Feller-Fest über diesen Vortrag, in: JHVG 88, 2008, S. 244 f. Dieser Fund kann aufgrund eines Analogieschlusses als Bestätigung meiner damaligen Thesen über die Funktion der frühromischen Wachttürme gewertet werden. Während der Reichskrise des 3. Jahrhunderts, als der germanisch-rätische Limes aufgegeben werden musste, Alemanneneinfälle auch in unserer Gegend zu Zerstörungen führten (vgl. oben S. 102 f.) und auch das inzwischen aufgegebene Legionslager von Vindonissa seine ursprüngliche Bedeutung wieder erlangte, war der Rhein wieder zur militärischen Grenze geworden. Die Situation zwischen der Eroberung Rätiens und der Varusschlacht (15. v. Chr. bis 9 n. Chr.) reproduzierte sich, lediglich mit „umgekehrten Vorzeichen“. Die Römer griffen jetzt nicht mehr die Germanen an, sondern mussten diese abwehren; das Imperium expandierte nicht mehr, sondern musste sich verteidigen, abgesehen davon, dass ja auch die Offensive des Augustus letztlich durch germanische Vorstöße seit den Cimbern und Teutonen sowie Ariovist

Römer am Walensee

„proviziert“ worden war. Die lange Friedenszeit war zu Ende. Zu Beginn der Völkerwanderungszeit um 375 n. Chr. verschärfte sich die Lage. Wieder musste, wie vor knapp vier Jahrhunderten, die Etappe hinter der germanischen Front an der Walenseeroute gesichert werden. Das spätrömische Kastell übernahm die Stelle der aufgegebenen Wachtürme und wohl auch, mindestens zum Teil, ihre Aufgaben.

Die Nachahmung der Alten

Politischer und ästhetischer Klassizismus. Bemerkungen im Anschluss an Jürgen Habermas und Dolf Sternberger

Dolf Sternberger verfolgt die „Metamorphosen des Bürgerstaats“,¹ um „die versunkene Stadt“² jedenfalls dergestalt wiederaufleben zu lassen, dass er die Anwendbarkeit des ‚politologischen‘ Begriffsinstrumentariums, das Aristoteles von der griechischen Wirklichkeit abstrahierte, auf historische Phänomene vom spätmittelalterlichen Ständestaat bis zur modernen Massendemokratie behauptet. Sternberger führt jetzt damit, wenn auch z. T. nur andeutungsweise, eine Hypothese historisch-empirisch durch, die er bereits früher³ der pessimistischen Perspektive Hannah Arendts entgegengesetzt hatte, die ihrerseits angesichts der ‚totalen‘ Herrschaft des 20. Jahrhunderts den definitiven Untergang der Ideale der aristotelischen „Politik“ (Freiheit, Gleichheit) beklagend konstatierte und zugleich an der normativen Geltung eben dieser Ideale für die kritische Analyse der Gegenwart festhielt. In der kritischen Würdigung der verstorbenen Denkerin, welche deren analytische Begriffe aufnimmt, weiterdenkt und in veränderten Zusammenhängen bewährt, trifft sich Sternberger mit J. Habermas, der im gleichen Heft⁴ „Hannah Arendts Begriff der Macht“ untersucht. Dieser Bezug ist ein doppelter. Übereinstimmend stellen Sternberger und Habermas sowohl die Dominanz des Begriffs des kommunikativen Handelns („Miteinander-Handeln“) als auch das Fehlen des (in Habermas’ Augen komplementären) Konzepts des strategischen Handelns („Entscheidung“) in H. Arendts politischer Theorie fest. Diese Übereinstimmung in der Interpretation und Kritik H. Arendts wird zwar nicht expliziert, dem aufmerksamen Leser der beiden hintereinander abgedruckten Aufsätze aber bald deutlich. Ebenso implizit (sozusagen im voraus) widerspricht freilich auch Habermas Sternbergers jüngster These,⁵ dass das aristotelische Begriffsinstrumentarium seit Marsilius von Padua mehr oder weniger kontinuierlich in der politischen Theorie rezipiert und – was noch wichtiger ist – in Elemente politischer Praxis umgesetzt worden sei, indem er die „Grenzen

1 *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* Nr. 362, 1978, S. 666-676.

2 A. O. Nr. 341, 1976, S. 935-945.

3 Im zitierten Aufsatz von 1976.

4 A. O. Nr. 341, S. 946 – 960.

5 A. O. Nr. 362.

der klassischen Theorie“⁶ aufzuzeigen versucht und H. Arendt als das „Opfer eines auf moderne Verhältnisse unanwendbaren Politikbegriffs“⁷ sieht. Während Habermas die begriffliche Fixierung H. Arendts auf Aristoteles im Hinblick auf seine eigene umfassende Analyse des kommunikativen und des strategischen Handelns sowie des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden Typen kritisiert und für sich selbst überwindet, rückt Sternberger die Aristoteles-Rezeption H. Arendts selbst zurecht und versucht die Aktualität des griechischen Denkens in unserer Zeit nachzuweisen.

Dabei scheint Sternberger nicht zu bemerken, dass er, indem er auf die Stelle der „Politik“ hinweist,⁸ wo Aristoteles die Interferenz, ja gegenseitige Überdeckung der sonst normativ geschiedenen Bereiche der privaten Ökonomie und der öffentlichen Politik, ein „gemeinwirtschaftliche(s) Unternehmen“ oder eine „totale Wirtschaftsverwaltung“ (Sternberger), als möglich denkt, die chronologische Disposition des von Habermas in seiner bekannten Abhandlung analysierten Prozesses des „Strukturwandel(s) der Öffentlichkeit“⁹ in Frage stellt, d. h. gegen die Unterscheidungen, von denen auch Habermas ausgeht, einen Ansatz neuzeitlichen Denkens mitten im Altertum feststellt. Dass die Alten diese, von ihrem Haupttheoretiker erkannte, ihnen deshalb prinzipiell offenstehende Möglichkeit, die ganze Polis als ökonomische Haushaltung zu praktizieren, also den Ökonomismus, dem heutzutage z. B. neoklassische Monetaristen mit der Empfehlung, öffentliche Dienste zu reprivatisieren und zu verpreisen, als analytischem Instrument unter umgekehrtem Vorzeichen aber auch orthodoxe Marxisten huldigen, gerade nicht wahrgemacht hätten, würde, denkt man Sternbergers Ansatz zu Ende, die Vorbildlichkeit der antik-aristotelischen politisch-kommunikativen Praxis auch für unsere Zeit ebenso begründen wie die Tatsache der ‘Politisiertheit’ dieser Praxis selbst. Diese bestünde darin, dass die gesellschaftlichen Subjekte die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Existenz (Verfassungsformen) prinzipiell bewusst und diskursiv wählten. Die griechische Polis erschiene so, indem sie ihre Bürger als miteinander kommunizierende Totalitäten positiv aufeinander bezieht, als das Gegenbild des Konkurrenzkapitalismus, welcher die *Homines oeconomici* als monologisch agierende Egoisten letztlich nach dem Vorbild des imperialen Eroberers formiert, der jetzt zwar nicht mehr Land und Leute unterwirft, dafür aber Gewinn maximiert. Angesichts des so universalhistorisch erweiterten Gegensatzes von Polis und Imperium, der in dieser Fassung mit den Habermasschen Kategorien des kommunikativen und des strategischen Handelns

6 Habermas, a. O. Nr. 341.

7 A. O.

8 A. O. Nr. 362.

9 Neuwied und Berlin 1962 ff.

kommensurabler erscheint als die von Sternberger¹⁰ im Anschluss an H. Arendt angesprochene Antithese von Demokratie und Totalitarismus, wäre in der neueren Zeit, stark überzeichnet gesprochen, *zunächst* lediglich die gute alte (wahrhaft ‘politische’) Praxis im politischen System wiederherzustellen, indem diese zugleich – eine von Aristoteles in der „Politik“ ebenfalls ausgesprochene Möglichkeit – die Produktivkraft der Sklaven durch die der Maschinen ersetzte, um *hernach*, über das praktische Vorbild der Alten hinaus, aber immer noch durch die theoretische Reflexion des Aristoteles geleitet, die Politisierung des ökonomischen Systems anzugehen, d. h. dieses dem ausschließlichen Imperativ der instrumentellen Vernunft der Warenproduktion zu entziehen und es vorzüglich dem der kommunikativen des menschlichen Zusammenlebens, eines nicht-herrschaftlich definierten öffentlichen Dienstes zu unterstellen. Diese Absetzung der (aristotelischen) „Despoten“ in den Haushaltungen (Unternehmungen) würde nur den Fortschritt der Verfassungsformen von der Monarchie über die Aristokratie zur Demokratie, den die reale Geschichte der Griechen zeigt und ihre politische Theorie diskutiert, auf die Ökonomie übertragen und hier vollenden; sie würde selbstverständlich die Emanzipation aller Hausgenossen, vor allem der Frauen, implizieren. Dass der konservative Kulturkritiker Aristophanes diese Vision in seinen Komödien negativ karikierte, bedeutet nur, dass auch diese ‘Utopie’ die Diskurse seiner Zeit beherrschte.

Das hier flüchtig skizzierte Modell einer möglichen ‘politisch-ökonomischen’ Nachahmung der Alten durch die Neuere greift den von Sternberger entdeckten progressiven Aristotelismus auf und wendet ihn gegen Habermas’ Behauptung, die alten Begriffe seien der heutigen Situation unangemessen. Dabei bleibt natürlich eine genauere Analyse der politisch-ökonomischen *Praxis* der Gegenwart vollständig unberücksichtigt. Immerhin dürfte eine wenigstens ideengeschichtlich-theoretische Vorbildlichkeit des Aristoteles für die Neuzeit durchaus mit der von Habermas postulierten universalen Geltung der von ihm entworfenen Handlungskategorien zusammenstimmen. Die These eines wirkungsgeschichtlichen Kontinuums, die jenes Modell enthält, könnte zusammengefasst etwa so lauten: Was die Alten dachten, aber verwarfen (den Ökonomismus), wird von den Neuere in die Tat umgesetzt; was jene taten (Politik), wird von diesen als Utopie gedacht.

Auf den zweiten Teil dieser These möchte ich im weiteren Verlauf dieser Bemerkung etwas näher eingehen. Was zunächst ihren ersten Teil betrifft, so könnte, träfe er zu, der (Sternberger unterstellte) Einwand gegen Habermas konkreter damit begründet werden, dass das ‘politische’ Begriffssystem des Aristoteles sehr wohl über kategoriale Distinktions- und Kombinationsmöglichkeiten verfügt, die

10 A. O. Nr. 341.

einfach deshalb erst in der europäischen Neuzeit praktisch relevant wurden, weil erst hier die politische Wirklichkeit sie eingeholt hat, und die deshalb in der Aristoteles-Rezeption (etwa H. Arendts) begreiflicherweise übersehen werden können. Dieser möglichen Begründung zufolge hätte Aristoteles bereits aus seiner Sicht als negative Utopie das Verhältnis von öffentlicher und privater Sphäre formuliert, das dann, vom gleichen kritischen Erkenntnisinteresse geleitet, Habermas als im 19. und 20. Jahrhundert n. Chr. tatsächlich eingetretenen „Zerfall bürgerlicher Öffentlichkeit“¹¹ konstatierte. Das von Habermas rekonstruierte Modell dieser Öffentlichkeit rasonierender Privatleute samt seiner ökonomischen Basis im Eigentum wäre dann seinerseits direkter, als er zu Beginn seiner grundlegenden Untersuchung¹² vermutet, mit dem griechischen Vorbild verbunden, weniger oder nicht durch ideologische Vermittlungen (z. B. im römischen Recht) gebrochen.

Damit deute ich die Konsequenzen der hier formulierten These lediglich an. Ich möchte mich jetzt den Schwierigkeiten ihrer Verifikation zuwenden. Diese liegen nämlich in der Eigenart der Aristoteles-Rezeption, auf deren Geschichte Sternberger im kritischen Anschluss an H. Arendt hinweist. Die Rekonstruktion der Kontinuität dieser Rezeptionsgeschichte, der Verbindung zwischen der vergangenen und vergessenen ‘Politik’ der Griechen und derjenigen der Gegenwart (bzw. ihrer Deformation) wäre nicht notwendig, wenn nicht ihre Diskontinuität, die Unvergleichlichkeit beider die normaler- und stillschweigenderweise akzeptierte, sich von selbst verstehende These wäre, von der auch H. Arendt (Sternberger zufolge) und Habermas, wenn auch unter verschiedenen Vorzeichen – hier der ‘Überlegenheit’ der Neuzeit, dort des Altertums –, ausgehen. Die Unnachahmlichkeit der Alten scheint hier so oder so festzustehen. Wenn nun der auch bei H. Arendt so fixierte Bezug zwischen Alten und Neueren bei ihr mit Sternbergers Worten als „Klassizismus“¹³ anzusprechen ist, worunter offenbar eine Idealisierung der griechischen Theorie bzw. Praxis ganz allgemein verstanden wird, so handelt es sich hier um einen, historisch gesehen, bemerkenswerten Klassizismus. Der Normalfall des Klassizismus ist derjenige, den Sternberger den „ästhetischen“¹⁴ nennt. Gegenüber diesem möchte ich hier den Begriff des „politischen Klassizismus“ in einem weiteren Sinne einführen und ihn nicht auf die Fälle einschränken, in denen „die ‘Nachahmung der Alten‘“ in resignativem Gestus als „verhindert, ja, weil ohnedies vergeblich, geradezu verboten“¹⁵ begriffen wird, vielmehr mit jener diskontinuierlichen Tradition überhaupt gleichsetzen, für die der von Sternberger aufgezeigte politische Aristotelismus ein ge-

11 Strukturwandel der Öffentlichkeit, a. O. § 19.

12 A. O. § 1.

13 Merkur Nr. 362.

14 A. O.

15 Sternberger, a. O.

wichtiger Indikator ist. Gerade die Diskontinuität dieses politischen Klassizismus möchte ich mit der Kontinuität des ästhetischen kontrastieren. Diese Kontinuität macht prima facie etwa die Mehrdeutigkeit des Begriffs des Klassizismus oder der Klassik selbst (augusteische und gotische Klassik) sowie diejenige des damit verwandten Begriffs der Renaissance (karolingische und italienische Renaissance) deutlich, der ein historischer Vorgang zugrundeliegt, der sich ständig, nur in verschieden graduierter Intensität, wiederholt; oder die Kontinuität des ästhetischen Klassizismus zeigt sich in den Namen der Epochen des durch ihn als schlecht definierten Geschmacks (Mittelalter, Gotik, Barock), welche eben diese als Ausnahmen eines normierten Dauerzustandes, als bedauerliche Zwischenfälle der Geschichte (der Kunst) charakterisieren. Die Geltungsansprüche, die ausdrücklich unter dem Namen des (griechischen) Altertums firmieren, werden auf dem Felde der Ästhetik erhoben und bestritten; hier wird die Beständigkeit normativer und analytischer Begriffe unterstellt, während auf dem der Politik umgekehrt ihre Veränderlichkeit und Labilität als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Schon die normativen Anstrengungen der politische Theorie des Plato und Aristoteles selbst sind nicht ohne die Unbeständigkeit der tatsächlichen Verhältnisse in Griechenland zu verstehen, ohne den Schock darüber, dass die Poleis, kaum hatten sie sich in den Perserkriegen erfolgreich gegen die imperialen Ansprüche des Orients verteidigt, das Bündnis der Gleichen in Herrschaftsverhältnisse (das attische Reich) verwandelten und im peloponnesischen Krieg ihren Untergang selbst einleiteten, ja dass selbst die innenpolitische Blüte der Demokratie sich dem kritischen Betrachter als „in Wirklichkeit eine Herrschaft des Ersten Mannes“ (Thukydides) darbieten konnte. Dieses (tatsächliche oder vermeintliche) Auseinanderklaffen von Idee und Realität der Politik wird bereits in der Zeit der Philosophen von der erkenntnistheoretischen Reaktion der Unterscheidung von politischer „Meinung“ (Doxa) und wissenschaftlicher „Erkenntnis“ (Episteme) begleitet und mittels eines Typus zyklischer Entwicklungstheorien erklärt, welche die Abfolge bzw. die dialektischen Umschläge der verschiedenen (gegensätzlichen) Verfassungen zum Gegenstand haben. Diese Theorien isolieren die unselige, labile Politik begrifflich und praktisch von der Ästhetik und Kunsttheorie. Der Künstler bzw. Dichter und sein Werk werden im Gegenzug in den Rang stabiler Werte erhoben, mit denen dann *auch* – nicht ausschließlich, wie noch zu zeigen sein wird, – Theorie und Praxis des ästhetischen Klassizismus operieren können. Sie waren bereits bei Plato nicht nur in das Reich des Scheins herabgesetzt, sondern auch als Phänomene göttlicher Inspiration aufgewertet worden und wurden dann in den empirischen Untersuchungen der aristotelischen „Poetik“ vollends rehabilitiert. Im Neuplatonismus und auch in der realen Geschichte der spätantiken Kunst (wie wir sie seit Riegl verstehen) wurden sie

schließlich in die als System stabilisierte Harmonie der ewigen Wahrheiten des dann christianisierten Kosmos aufgenommen.

Nicht von ungefähr haben jene Entwicklungstheorien, welche die Labilität der Politik erklären sollten, ja dieser möglicherweise ihre Entstehung verdanken, erst im 18. Jahrhundert Eingang in den Bereich der Kunst gefunden, und zwar bei Winckelmann gerade in Opposition gegen die systematische und unhistorische Ästhetik der Wolffischen Schule (Baumgarten), die, wie die antike Kunsttheorie z. T. auch, erkenntnistheoretisch fundiert ist. Aber auch Winckelmanns Historisierung der Kunst verzichtet im Gegensatz zu Herder und der historischen Schule des 19. Jahrhunderts, die den Relativismus radikalisiert, nicht auf normativ fixierte und sanktionierte Standards. Gerade der ästhetische Klassizismus hat die philosophisch-theologischen Wertungen nur säkularisiert, wenn er in der Geschichte der Kunst die Epoche der Griechen als das erstmals und bisher einmalig in Erscheinung getretene Kriterium der Schönheit festhält, welches nach den barocken oder gotischen Verfallszeiten lediglich wiederhergestellt, d. h. eben nachgeahmt, worden ist bzw. werden muss. Die Stabilität der Normen des ästhetischen Klassizismus begründet ihre Selbstverständlichkeit und damit die Oppositions- und Protestrolle seiner Gegner ebenso, wie die Labilität der politischen Verhältnisse erklärt, warum der politische Klassizismus verborgen blieb und erst wieder entdeckt werden muss. Dies gilt nicht nur bezogen auf die Geschichte der bildenden Kunst, wo die Vorbildhaftigkeit antiker Plastik durch die nichtklassischen Epochen des Mittelalters und des Barock hindurch nachgewiesen werden kann. Auch die Wirkungsgeschichte des Aristoteles selbst gibt m. E. ein gutes Beispiel für die Kontinuität des ästhetischen Klassizismus im Gegensatz zum politischen. Die Wirksamkeit der „Poetik“ bedarf zumindest seit dem Beginn der Neuzeit nicht eines derartigen rekonstruktiven Nachweises, wie ihn Sternberger für die „Politik“ vermisst und deshalb nachholen will. Die Verwendbarkeit analytischer Kategorien wie „Schuld“, „Leidenschaft“ und „Katharsis“ dürfte auch heute noch nicht nur unmittelbar in der Theater- und Kunstkritik, sondern auch für Bereiche, in denen psychisch-kommunikative Vorgänge nach verwandten Modellen begriffen werden, und sei es in der Form der bestimmten Negation, unbestritten, ihre Beziehung zur aristotelischen bzw. antiaristotelischen Tradition relativ leicht feststellbar sein. Dem gegenüber erscheint die Tradition der „Politik“ als apokryph. Der Versuch, Begriffe wie „gemischte Verfassung“ oder „Politie“ bei der Analyse neuzeitlicher und gegenwärtiger Zustände mit den modernen Termini der politischen Ökonomie, des Natur- oder positiven Rechts konkurrieren zu lassen, mutet zunächst fast ebenso anachronistisch an wie etwa das Unternehmen, die aristotelische „Physik“ und „Meteorologie“ gegen Newton und Einstein zu erneuern. Um die Aktualität solcher für die *Communis opinio* abgelebter Gedankenfiguren überzeugend darzustellen und die Besserwisserei

unserer Zeitgenossen beliebiger ideologischer Observanz zu dämpfen, bedarf es schon der verdienstvollen Arbeit historischer Anamnese, wie sie Sternberger – auf einem neuen Feld in den Spuren Walter Benjamins – unternimmt.

Diese Besserwisserei der Neueren gegenüber den Alten, seit der Querelle des Anciens et des Modernes vor der Akademie Ludwigs XIV. aktenkundig, gilt also merkwürdigerweise auf dem Feld der Ästhetik überhaupt nicht. Auch im Zeitalter des Historismus des 19. Jahrhunderts und dem seiner rationalistischen und expressionistischen Opponenten im 20. wird die ästhetische Autorität der Griechen unhistorisch entweder akzeptiert oder abgelehnt, selten jedoch in praktisch-kritischer Absicht zu erklären versucht. Diese Tendenz zur Enthistorisierung scheint auch in der Tradition des ästhetischen Klassizismus seit der Antike selbst ihr widersprechende Elemente selektiv zu unterdrücken. Die Entwicklungstheorie, mit der Aristoteles in der „Poetik“, wenn auch im Rahmen seines teleologischen Systems, die Geburt der Tragödie erklärt, hat offenbar nicht die, aus den systematischen Partien der gleichen Schrift abstrahierten rigiden Normen im Hinblick auf ihre Verwendbarkeit unter veränderten historischen Umständen zu problematisieren vermocht. Ob und inwiefern in der „Poetik“ enthaltene dynamische Elemente im Verlauf der Geschichte ihre Rezeption bewusst oder unbewusst eliminiert worden sind, wäre vielleicht ein dankbarer Gegenstand rekonstruktiver Bemühung, ähnlich derjenigen, auf die „Politik“ bezogenen, Sternbergers. Die Fraglosigkeit der Geltung, die der ästhetische Klassizismus genießt, würde sich dann u. U. ein weiteres Mal erweisen.

Die Frage, die damit aufgeworfen wird, und an deren Aktualität ich hier erinnern möchte, hat Marx, seinerseits keiner der Verächter, vielmehr ein Bewunderer der Alten, besonders des Aristoteles, den er im „Kapital“¹⁶ anlässlich der Wertanalyse einen „grossen Forscher“, ein „Genie“ und einen „Denkriesen“ nennt, klassisch formuliert: „Die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehen, dass griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, dass sie für uns noch Kunstgenuss gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.“¹⁷ Durch Marx wird diese Frage auf einer anderen Ebene angesiedelt als der, auf welcher Sternberger das Problem der Geltung des Aristoteles anschnidet. Diese Geltung nämlich konstituiert sich in der Rezeptionsgeschichte, sei es der „Poetik“, sei es der „Politik“, in theoretischen Begriffen und mittels solcher, während Marx die Normativität von Produkten ästhetischer Praxis anspricht. An dieser Stelle muss ich an eine Unterscheidung erinnern, die Sternberger nur beiläufig einführt. Ebenso wie Aristoteles in der „Politik“ die politische Praxis analysiert, besser: in idealisierten Typen darstellt, liefert er in der „Poetik“ eine

16 1. Abschnitt, 1. Kapitel.

17 *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie.*

nachträgliche Theorie vorangegangener ästhetischer Praxis (vor allem der literarischen Gattungen des Epos und der Tragödie). Vergleichbar mit diesem Verhältnis ist das der theoretischen Bücher des Vitruv, die auf einem anderen Gebiet einen ähnlichen Angelpunkt des 'Nachlebens der Antike' darstellen wie die aristotelische „Poetik“, zur tatsächlichen Geschichte der antiken Architektur. Die Theorie, welche im Nachhinein die Praxis ihres Gegenstandsbereichs normiert hat, ist nicht ohne Zusammenhang mit gleichzeitiger oder vorgängiger Praxis gleicher Art entstanden und denkbar. Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte kann demnach auch in dem hier zur Diskussion stehenden Gegenstandsbereich auf zwei Ebenen ansetzen. Von den hieraus sich ergebenden Möglichkeiten sind bisher zwei berührt worden: die Rezeptionsgeschichte der politischen und die der ästhetischen Theorie. Es verbleiben die Wirkungsgeschichte politischer und diejenige ästhetischer Praxis. Auf jene möchte ich zunächst kurz, auf diese etwas ausführlicher eingehen und sie dabei mit der Entwicklung konfrontieren, die Sternberger beschreibt, und die ich als politischen Klassizismus bezeichnet habe und jetzt zusätzlich als eine Tradition politischer Theorie der Antike begreifen möchte.

Die Wirkung politischer Praxis der Antike muss, übertragen gesprochen, im Leerraum zwischen Aristoteles und Marsilius von Padua gesucht werden und markiert gerade die Verdrängung und Auflösung des Polis-Gedankens. Diese Wirkungsgeschichte ist die Geschichte der Imperien, biblisch ausgedrückt: die der „vier Reiche“, welche seit Alexander, dem abtrünnigen Schüler des Theoretikers der Polis, des Aristoteles, dem unendlich kopierten und romanhaft verklärten Urbild des imperialen Eroberers, eigentlich schon seit den alten orientalischen Herrschern eine Kontinuität realer politischer Macht (nach H. Arendt korrekt: Gewalt) stiftet, innerhalb derer die insulare Wirklichkeit der Polis gewissermaßen von selbst zum Gegenbild, zum antiimperialen Ideal werden kann. Der Sieg des „makedonischen Ares“, wie er in einem Epigramm auf Demosthenes als den erfolglosen Verteidiger politischer Freiheit genannt wird, über die „letzten Athener“ (Hölderlin, Archipelagus) in der Schlacht bei Chäronea (338 v. Chr.) ist der Sieg des Imperiums über die Polis, bei Philippi (42 v. Chr.) sozusagen für die römische Geschichte im Untergang der Republik nachgeholt, eine, unter diesem universalhistorischen Aspekt betrachtet, viel wesentlichere Epoche als etwa der Sieg des Oktavian über Antonius und Kleopatra (31. v. Chr.), die Absetzung des letzten weströmischen Kaisers durch einen Germanenfürsten (476 n. Chr.) oder die Kaiserkrönung Karls des Großen (800), weil diese Daten nur Stationen der „Translatio Imperii“ bezeichnen, zu der in gewissem Sinne auch die weltlichen Machtansprüche der mittelalterlichen Päpste gehören, gegen die sich Marsilius von Padua wendet. Die ideengeschichtliche Kontinuität der Imperien scheint als äußerst praktische und gewalttätige Fiktion, die alle faktischen Brüche wegkonstruiert und überlebt, eine der stärksten ideologischen Waffen des

alten Imperialismus auch bei der Abwehr der ‘politischen‘ Utopien zu sein, deren untergründiger, unterdrückter Kontinuität Sternberger nachgeht. Die neuzeitlichen bürgerlichen Republiken, welche, wenn nicht tatsächlich, so z. T. ideologisch, Abkömmlinge der antiken sind, haben entsprechend ihren revolutionären Kampf außenpolitisch vor allem gegen das (römisch-)deutsche Reich, das dreimal (1806, 1918 und 1945) unterging und zweimal (1871 und 1933) im Namen seiner alten Dauerhaftigkeit restituiert wurde, führen und naturrechtlich legitimieren müssen, weil ihnen die normative Kraft der positiven Faktizität großer historischer Zeiträume nicht zur Verfügung stand, jedenfalls nicht gegenwärtig war. Die historischen Vorbilder der revolutionären Königsmörder in Frankreich, welche ihrerseits die antiken Tyrannen erdolchten oder vertrieben – Harmodios, Aristogeiton, Brutus, sein gleichnamiger Nachfahre und Cassius repräsentierten als Staatssymbole der attischen und der (untergegangenen) römischen Republik deren antityrannische bzw. antimonarchische Legitimation –, haben weit mehr ästhetische als juristische Kraft und Bedeutung. Das Altertum wird durch diesen ‘archäologischen Klassizismus‘ als das verschollene Ideal wiederentdeckt und politisch wiederhergestellt. Interessanterweise hat das politische Ideal der bürgerlichen Freiheit im antiken Athen und im revolutionären Frankreich ähnliche ikonographische Typen in der bildenden Kunst hervorgebracht. Ich weiß nicht, ob J.-L. David, der Schöpfer des „Schwurs der Horatier“ (1784), während seines Italien-Aufenthalts die Tyrannenmörder-Gruppe¹⁸ gesehen hat, die erst viel später inhaltlich identifiziert wurde. Die Verwandtschaft von Stellungen und Pathos der nackten antiken Helden und der modernen im antiken Gewande ist über die Grenzen der Motive, Gattungen (Plastik, Malerei) und Stile (Klassik, Klassizismus) zu bemerken. Delacroix übersetzte den Kritios und David gemeinsamen maskulinen Linearismus in die malerische Bewegung der „Freiheit“ (1830) als weiblichen Halbakt, der zur Symbolfigur der französischen Republik wurde.

Die Ideologie des Imperiums hat ein ganz anderes Verhältnis zur zeitlichen Dauer und Distanz als die der Polis. Zwar ist der faktische Untergang des (west-)römischen Reiches, gerade wenn er nicht politisch-historisch verstanden, sondern auf den sittlich-moralischen Verfall zurückgeführt wird, derjenige geschichtliche Prozess, welcher am deutlichsten an die Tatsache erinnerte, dass die politische Praxis des Altertums in ihrer vollständigen Realität als universale Monarchie Vergangenheit ist, und insofern seither alle Versuche ihrer Wiederherstellung unvollendet blieben. Andererseits hat aber gerade der – mehr oder weniger explizite und bewusste – Rückgriff auf diese historisch bestimmte, aber entschwundene Form politischer Herrschaft als ein nie ganz erreichtes Ideal immer wieder reale Herrschaft als

18 Heute in Neapel, Original 477 v. Chr.

solche legitimiert, ganz unabhängig von der sich verändernden, ja umstürzenden „gesellschaftliche(n) Entwicklungsform“ (Marx), also dem je spezifischen Zustand der Klassengesellschaft in der Sklavenhaltung, im Feudalismus oder Kapitalismus, mit dem sie jeweils zusammenhängt. Die Legitimation war – und ist? – sozusagen beliebig verfügbar. Sie betrifft immer nur die Existenz von Herrschaften an sich, insofern sie gerade *nicht* auf kommunikativen (Meinungsbildungs-) Prozessen und Diskursen beruht, sondern auf Gewalt, die sich ihrem Prinzip nach selbst, d. h. monologisch und (strategisch) einsam, setzt. Die theoretischen Wegbereiter der französischen Aufklärung und Revolution oder der deutschen Einigung berufen sich auf Griechenland oder die römische Republik (in der idealisierten Sicht eines Polybios), ihre Praktiker und gewalttätigen Ideologen (Napoleon wohl mehr als Bismarck) dagegen auf die ‘Idee’ eines Erobererreiches, indem sie auch noch deren universalistische Elemente für ihre nationalistische Tendenz ausbeuten. Im Wandel und Verschwinden der Formen der (imperialen) Herrschaft tradiert und erhält sich ihr Prinzip.

Die Wirkungsgeschichte der ästhetischen Praxis der Antike scheint sich gerade umgekehrt darzustellen wie diejenige ihrer politischen. Der Kontinuität der künstlerischen Formen, welche im klassizistischen Kanon fixiert und mit Veränderungen zur Geltung gebracht werden, die, verglichen mit der Variabilität und Labilität der politischen Praxis, abgesehen von der Tatsache der Herrschaft an sich, nicht ins Gewicht fallen, ja geradezu verboten sind bzw. verdrängt und negiert werden, eben weil sie die Geltung des klassizistischen Formenkanons, der sich immer gleich bleiben soll, antasten, dieser Kontinuität entspricht offenbar kein inhaltliches Prinzip. Von den verschiedensten politischen und sozialen Systemen von Augustus über Karl den Großen, Lorenz den Prächtigen von Medici, Ludwig XIV., Robespierre, Ludwig I. von Bayern bis zum Faschismus des 20. Jahrhunderts wird die ästhetische Praxis der Antike auf unterschiedlichen Gebieten (Epos, Theater, Architektur, plastische Denkmäler) als vorbildlich deklariert, für die mannigfaltigsten ideologischen Zwecke benutzt und missbraucht. Ja, wenn man die ideologische Funktion der Kunstwerke – ‘Kunstwerk’ hier im weitesten Sinne als das Resultat bzw. Produkt ästhetischer Praxis verstanden – speziell unter dem Aspekt der politischen Geschichte betrachtet, vermisst man nicht nur einen bestimmten roten Faden, sondern stößt auch bald auf eklatante Widersprüche. Zwar ist die Verbindung, das Bündnis des ästhetischen Klassizismus mit Herrschaftsformen und Machtansprüchen aller Art z. B. in der Geschichte der Architektur so hinlänglich bekannt, dass man versucht sein könnte, auch hier generell das Prinzip der Herrschaft als solches hinter der Maske des schönen Scheins zu vermuten und damit jeden Unterschied zwischen der Wirkungsweise der politischen und derjenigen der ästhetischen Praxis des Altertums auf spätere Zeiten einzuebnen. Dies ist tatsächlich die Tendenz und die Gefahr

aller Ideologiekritik bzw. ihrer Universalitätsansprüche, besonders der (vulgär-) marxistischen (im Westen), die allerdings hierbei den ästhetischen Klassizismus ihres Gründervaters übersieht, der in seinem oben zitierten Satz zum Ausdruck kommt. Man braucht indes den historisch in der Tat massenhaft beobachtbaren Zusammenhang zwischen praktiziertem ästhetischem Klassizismus und politischem Imperialismus jeglicher Observanz nicht zu leugnen, um zunächst einmal feststellen zu können, dass diese 'Regel' keineswegs ohne Ausnahme bleibt. Auch unter den repräsentativen Staatsbauten und -denkmälern, welche von allen ästhetischen Produkten an sich am ideologieverdächtigsten sind, sind solche zu finden, welche wenigstens unter einer gewissen politischen Optik, wenn nicht überhaupt, nicht als 'strategisch' kalkulierter Ausdruck reiner Macht- und Herrschaftsinteressen verstanden werden können, in denen vielmehr vorzüglich andere, wie immer geartete – unten noch zu definierende – Werte sichtbar werden. Ich denke dabei etwa an die von den Medici und anderen großbürgerlichen Herren in Florenz in Auftrag gegebenen oder geförderten Kunstdenkmäler oder an den Klassizismus der im 19. Jahrhundert in Washington errichteten Staatsgebäude, in denen sich übrigens die Tradition antiker politischer Theorie im Sinne Sternbergers (Mischverfassung, Gewaltenteilung) mit den künstlerischen Formen des Altertums (griechisch-römische Säulenarchitektur) verbindet. Davon abgesehen, ließen sich auch Gegenbeispiele dafür namhaft machen, dass auch anticlassizistische Formen sich ebenso wie die klassizistischen in den Dienst von Herrschaftsideologien nehmen liessen, z. B. die der Barockkunst in die der katholischen Kirche der Gegenreformation. Die antiken Vorbildern verpflichtete ästhetische Praxis, in die nur mehr oder weniger mittelbar die Interessen der in ihrem Umfeld jeweils Herrschenden eingehen, etwa die dramatische und die lyrische Dichtung oder die nicht auftragsgebundene Malerei, kann oft nur noch in einem sehr allgemeinen Sinne und nur unter gedankenakrobatischer Strapazierung der Basis-Überbau-These als Ausdruck bestimmter Klasseninteressen oder der Klassengesellschaft überhaupt gedeutet werden. Strukturelle Analogien wie die zwischen dem strengen Aufbau einer Tragödie Racines und dem absolutistischen System Ludwigs XIV. lassen die Frage offen, ob das ästhetische Ideal oder die politische Realität die Ursache bzw. die Wirkung ist. In der DDR wird die Weimarer Klassik, sozusagen parallel zum deutschen Idealismus, als Vorläufer der „real-sozialistischen“ Kultur vereinnahmt.

Auch wenn, oder vielmehr: gerade dann, wenn der ästhetische Klassizismus nicht zum Zeugen bereits etablierter machtpolitischer Praxis (z. B. des Nationalsozialismus, Faschismus, Imperialismus oder Real-Sozialismus) aufgerufen wird, gilt es, das progressive, u. U. sogar subversive Moment in seiner Wirkungsgeschichte festzuhalten und gegen die Ansprüche anderer, vorgeblich immer 'modernerer' Kunstströmungen („-ismen“), d. h. ihrer kunstkritischen Propagan-

disten, zu verteidigen, welche entweder Bedeutungskonnotationen wie 'Freiheit' oder 'soziales Engagement' für sich monopolisieren (z. B. der sozialistische Realismus) oder aber Freiheit von jeglicher Bedeutung („Abstraktion“) bereits per se als emanzipatorisch begreifen. Ich meine damit eine wohl heute noch (oder: wieder) zu leistende Begründung einer Art von aufgeklärtem Klassizismus, der die beiden angedeuteten Extreme vermeidet oder umgekehrt gewissermaßen Lukács mit Adorno zu versöhnen versucht. Dass die ästhetische Praxis der Griechen nicht nur affirmativ-ideologisch für, sondern auch oppositionell-kritisch gegen Herrschaftsansprüche gewirkt hat und in diesem Sinne aufgenommen worden ist, dass also ein Unterschied zwischen dem ästhetischen und dem politischen Klassizismus darin bestehen kann, dass jener nicht so eindeutig wie dieser als Funktion imperialer Herrschafts-Ideologie begreifbar ist, möchte ich an einem (bereits kurz berührten) Beispiel, nämlich dem Renaissance-Begriff, etwas näher aufweisen. Ich komme dabei nicht umhin, einige allgemeine Probleme der ästhetischen Theorie zu berühren.

Die Burckhardtsche Formel von der „Entdeckung der Welt und des Menschen“ in der italienischen Renaissance wird meist in dem (wohl auch so gemeinten) positivistischen Sinne interpretiert, dass in dieser Epoche der Menschheitsgeschichte die innere und äußere Natur verfügbar geworden, negativ ausgedrückt: verdinglicht worden sei. 'Neuzeit' als Synonym für 'Aufklärung' wird so ausschließlich als Fortschritt der naturwissenschaftlichen Methode, mithin als Akkumulation strategischen Verhaltens auf Kosten der kommunikativen Rationalität definiert, welche dadurch ihrerseits für diese Sicht des universalhistorischen Entwicklungstrends zu einem Merkmal archaischer Zustände wird. Diese Definition scheint mir mit der Fortentwicklung der Methodendiskussion der letzten Jahre in den Sozial- und Geisteswissenschaften, d. h. vor allem derjenigen der kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno zu Habermas von der „Dialektik der Aufklärung“ zur Konzeption einer Logik der Entwicklung, die eine 'kommunikative Ethik' (Konsensustheorie der Wahrheit) nicht als Anfang, sondern als Endzustand begreift, fragwürdig geworden, zumindest nur einen Teil des Problemkomplexes abzudecken. „Politisierung“ im ursprünglichen Sinn des Aristoteles, zunehmende Sensibilität für die Verhältnisse der Menschen untereinander in mannigfacher Beziehung, auch, aber nicht nur derjenigen von Herrschaft und Macht wie bei Machiavelli, das Bewusstsein der kommunikativen Dimension menschlichen Daseins, also auch Politisierung im Sinne Sternbergers (und H. Arendts), das, was Habermas in anderem Zusammenhang die „Institutionalisierung von Diskursen“ nennt, welche in universal-historischen Schüben verschiedener Qualität erfolgt sei, ist ein Gradmesser soziokulturellen Wandels bzw. einer Veränderung der Weltbildstrukturen. Diese ist der Progression der Naturbeherrschung, dem Fortschritt der psychoökonomischen und materiellen

Produktivkräfte jedenfalls gleichzustellen, indem beide Größen in einem komplexen gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis begriffen werden müssen. So verstanden, markiert die italienische Renaissance einwandfrei den Beginn *einer* 'Neuzeit'. Sie ist als politische Geschichte mit der Entwicklung der Kommunen identisch, die sich seit dem 12. Jahrhundert (Schlacht bei Legnano 1176) den imperialen Ansprüchen deutscher Kaiser widersetzt und schließlich seit 1500, auch infolge eigener Strukturschwächen, wieder der feudal-absolutistischen Gegen Tendenz erliegt, die auch Sternberger im Zusammenhang mit seinen Hinweisen auf den progressiven Aristotelismus des Marsilius von Padua namhaft macht. Die politische Geschichte der Renaissance vor allem in Florenz, deren vorläufiges, für uns in seiner Begrifflichkeit nicht unbedingt verbindliches Fazit Machiavelli zieht, ist auch selbst die Bühne, auf der sich Polis (Kommune) und Imperium (Signorie), Selbst- und Mitbestimmung des Popolo minuto (Aufstand der Ciompi 1378) und beginnende Organisation des Handelskapitals im Popolo grasso usw. bekämpfen und dabei gegenüber den mittelalterlichen Mächten des Papstes und des Kaisers, in deren Gegensatz sie durch die Parteilungen der Guelfen und Ghibellinen hineingezogen werden, einen neuen Grad politischer Rationalität zeigen. Diese politische Geschichte ist zugleich im Wortsinn Wieder-Entdeckung der untergegangenen Welt der antiken Polis, die, bei Cola di Rienzo z. B. ganz bewusst, Formen des menschlichen Zusammenlebens wiederherstellen möchte, aus deren äußerer Hülle – Toga, Lorbeerkranz usw. – der lebendige Geist nicht per se immer schon entwichen sein muss. Für uns sind diese Versuche gerade deshalb interessant, weil sie unter einer bestimmten Perspektive, nämlich der imperialen, sich progressiv gerierenden Machtpolitik, als anachronistisch und hoffnungslos, ja lächerlich erscheinen. Sind wir durch Sternbergers (und auch W. Benjamins) Vorgang auf apokryphe Traditionen aufmerksamer geworden, können wir nicht nur die erwähnten ephemeren Phänomene der politischen Praxis in der italienischen Renaissance wieder ernster nehmen und für unsere eigenen Erkenntnisinteressen würdigen, sondern sie auch als Nachahmung antiker politischer Praxis in einen universalhistorischen Zusammenhang einordnen, der allerdings seinem Begriff nach eine Kontinuität der Diskontinuität vorstellt. Die Entstehung der griechischen Stadtstaaten in einem machtpolitischen Vakuum bzw. am Rande der orientalischen Großreiche, ihre militärische und kulturelle Behauptung gegen diese und ihr schließliches 'Aufgehen' im hellenistisch-römischen Imperium ist ein universalhistorischer Vorgang, der sich, als Idealtypus verstanden, in der *europäischen* Neuzeit 'wiederholt'. Diese erweist sich hierdurch als zweite Auflage der *antiken* Neuzeit, die sich von ihr 'nur' durch einige Randbedingungen wie vor allem die Anfänge der naturwissenschaftlich-technischen Revolution unterscheidet, welche im Altertum fehlt bzw. steckenblieb. Man kann weitergehend überlegen, ob nicht gerade die imperiale 'Entpolitisierung' der antiken Entwicklung, die seit dem 4.

Jahrhundert v. Chr. als Folge der Krise der Polis im peloponnesischen Krieg auf allen Gebieten, auch in der philosophischen und wissenschaftlichen Forschung, die auf dem Niveau des Aristoteles bleibt oder unter es absinkt, zur Stagnation und Erstarrung führt, den Fortschritt auch der materiellen Produktivkräfte gehemmt hat, und damit die Exilierung der progressiven Philosophie und Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts aus dem Machtbereich des klerikal-höfischen Absolutismus in Italien und Frankreich nach Holland und England vergleichen, also Staaten, in denen Sternberger zufolge die 'aristotelische' Politik überlebte.

Die sich hier anschließende, sehr interessante Frage, ob und wie sich in den letzten 200 Jahren Imperium und industrielle Technik gegen die Tradition 'politischer' Praxis verbünden und durchsetzen konnten, muss hinter dem exemplarischen Problem zurücktreten, von dem ich ausgegangen bin: der Frage nach der Stellung der italienischen Renaissance in der Tradition des ästhetischen Klassizismus. Wenn man anerkennt, dass in Italien im Anschluss an die entsprechende antike Tradition Tendenzen aufgetreten sind, die unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung kommunikativer Rationalität positiv, als progressiv bewertet werden können, kann man ebenso begründet annehmen, dass eines der wichtigsten Medien, durch das jene Tradition angeeignet und eben diese Aneignung auch dargestellt wurde, nämlich die bildende Kunst der italienischen Renaissance, Träger und Vermittler jenes intersubjektiven Prozesses sein konnte, in dem sich 'Politik' als ein Stück kommunikativer Vernunft durchzusetzen versucht. Will man dies allerdings faktisch belegen, stößt man auf ein altes Problem der ästhetischen Theorie, dasjenige des Verhältnisses bzw. der Priorität der Form und des Inhalts eines Kunstwerks. Kommunikative Vernunft kann nicht einfach geschildert oder abgebildet werden. Sie ist mit den Prozessen intersubjektiver Interaktion, die menschliches Leben schlechthin kennzeichnet, keineswegs identisch, vielmehr in ihnen als ein Moment unter anderen enthalten, als 'kontrafaktisches' Ideal (Habermas) in den geschichtlichen Strukturen realer Macht verborgen, ja unterdrückt so eingelagert, dass sie entdeckt und, mit Benjamin zu sprechen, erlöst werden muss. Gerade wo Ideale wie Gleichheit und Freiheit wie bei Kritios, David und Delacroix im Bild direkt dargestellt werden, setzt sich das Kunstwerk dem Verdacht aus, ideologisch manipulieren zu sollen, also im Dienst nicht der 'Politik', sondern des Imperiums zu stehen. Zunächst erscheint es als eine Frage der Gattung und/oder der Zeitstellung eines Kunstwerks, ob wir methodisch Zugang zu kommunikativen Gehalten erlangen können. Diese Gehalte sind sicher am leichtesten als sprachlich formulierte oder verbalisierbare *Inhalte* fassbar. Aber während z. B. offenbar ist, dass das griechische Drama des 5. Jahrhunderts v. Chr. intersubjektive Probleme der Zeitgenossen zwar im Gewand des Mythos, aber inhaltlich direkt als solche erkennbar spiegelt, dürfte der gleiche Nachweis, auf die Dichtung und Literatur der italienischen Renaissance bezogen,

prinzipiell immerhin auch noch möglich sein, praktisch aber bereits schwerer fallen. Die bildenden Künste erlauben es noch weniger, einfach Darstellungen kommunikativer Prozesse abzulesen und ihren Gehalt oder ihre zahlenmäßige Menge im angegebenen Sinne kulturhistorisch auszuwerten. Zwar kann man etwa die Herausbildung von Figurengruppen (wie derjenigen der Tyrannenmörder) in der Freiplastik, einer Gattung, die im Gegensatz zur Malerei für die Darstellung von (kommunikativer) Interaktion als Inhalt technisch gerade nicht prädestiniert ist, als Indikator dafür auffassen, dass Prozesse kommunikativer Vernunft als Gegenstand ins ästhetische Bewusstsein dringen, oder an der bildlichen Darstellung von Kämpfern erkennen, ob Sieg und Niederlage (z. B. auf Siegesdenkmälern) politisch-propagandistisch fixiert oder (z. B. in mythologischen Bildern) als Bestandteil der Condition humaine problematisiert sind. Diese Beispiele zeigen aber auch, dass, um beurteilen zu können, ob und inwieweit ein Kunstwerk kommunikativ (-vernünftig) gehaltvoll ist, nicht nur festgestellt werden muss, *was*, sondern auch, *wie* es dargestellt ist, ja dass die Frage nach dem Inhalt gegenüber der nach der Form irrelevant werden kann.

Die Frage nach der Form als die eigentlich ästhetische Frage wird an die Kunstwerke selbst von Subjekten gestellt, die ihrerseits Teilnehmer interaktioneller Prozesse sind, die entweder kommunikativ-politisch oder imperial-strategisch qualifiziert oder gewichtet sind. Diese Subjekte können durch die ästhetische Erfahrung, die sie mit den Kunstwerken machen, nun auch zu politischer Erfahrung gelangen, diese entweder als alte bestätigen oder verändern bzw. als neue einführen. Unter unserem Gesichtspunkt bedeutet das: Die Menschen, die dergestalt Kunstwerke betrachten, können ihre bisherige Stellung als Objekte imperialer Machtpolitik im Angesicht eines Kunstwerks wie selbstverständlich befestigt oder aber umgekehrt durch dieses ihren eigenen Anspruch auf Freiheit 'vorformuliert', gestaltet finden und so zum Bewusstsein derselben gelangen. Wir können die Form der Kunstwerke und, mit ihr vermittelt, die Subjektivität der Künstler (bzw. der Auftraggeber) danach unterscheiden, ob sie ein 'politisch' oder imperial bestimmtes Bewusstsein intendiert bzw. darauf angelegt ist, indem wir prüfen, inwiefern ihre Geschlossenheit als ästhetisches Kriterium der Schönheit mit der Freiheit der Rezipienten zusammenstimmt, d. h. diese nicht zwanghaft in ihr System zu integrieren versucht, sondern als zugleich offene von vorneherein damit rechnet, dass sie sich ihr gegenüber selbst bestimmen. Anschaulich wird das am Gegensatz des (insofern mit dem griechischen Tempel übereinstimmenden) Zentralbaus der Hochrenaissance (bei Bramante, Sangallo), der eine Unendlichkeit von Standpunkten des Betrachtens geradezu erfordert, zur Fassaden- und Platzgestaltung des Barock (Bernini), die einen bestimmten, von ihr gewollten und bevorzugten Blick und Zugang wie den Weg des rechten Glaubens erzwingt. Die Wölfflinschen Grundbegriffe, die wohl trotz mancher Mängel als Grundlage für

die Unterscheidung der künstlerischen Form der Renaissance und des Barock derart benutzt werden können, dass sie eine über den spezifischen Ansatzpunkt hinausreichende universalhistorische Bedeutung erlangen, und schon deshalb einmal eine genaue erkenntnistheoretische Untersuchung verdienten, könnten auch in den anderen Gattungen der bildenden Kunst zu ähnlichen Wertungen führen. Die „vielheitliche Einheit“ der Renaissance-Kunst z. B. setzt voraus, dass der Betrachter die zeitliche Sequenz seines Rezeptionsaktes in eigener Regie bestimmt, während die „einheitliche Einheit“ des Barock ihm ein Hauptmotiv von Anfang an aufdrängt. Die statuarische Ruhe des „David“ Donatellos oder der Mediceer-Skulpturen Michelangelos (hier im Widerspruch des republikanischen Künstlers zu den feudal-absolut gewordenen Auftraggebern) konzentriert den Betrachter gerade durch ihre intensive Ausstrahlung auf sich selbst, d. h. seine persönliche Identität als ‚politischer‘ Mensch und das ganze Spektrum seiner Anlagen und Möglichkeiten, die er im ‚politisch‘-kommunikativen Handeln realisieren kann, während der momentane und theatralische Effekt barocker Skulptur (vielleicht insofern der modernen Werbung vergleichbar) seine Sinnlichkeit und Emotionalität von ihrer schwachen Seite her aufgreift und zu manipulieren versucht.

Diese Bemerkungen, die mehr andeuten als erklären sollen und die Schwierigkeit des Versuchs reflektieren, abstrakte ästhetische Theorie mit konkreter kunstgeschichtlicher Interpretation zu verbinden, sollten innerhalb der italienischen Renaissance als der exemplarischsten Epoche des ästhetischen Klassizismus dessen Wirksamkeit für kommunikative Vernunft als historisch möglich und wirklich nachweisen. Diesen Nachweis auch für den Ausgangspunkt des ästhetischen Klassizismus, die griechische Kunst selbst, zu führen, dürfte prinzipiell leicht sein. Damit ist Marxens Frage, warum griechische Kunst nach dem Untergang ihrer gesellschaftlichen Basis weiterhin als kanonisch rezipiert wird, wenn auch vielleicht nicht in seinem oder der Marxisten Sinne, beantwortet. Die universalhistorische Wirksamkeit der ästhetischen Praxis der Antike und damit der Tradition des ästhetischen Klassizismus ist in ihrem Potential an kommunikativer Vernunft begründet. Da der ästhetische Klassizismus dieses Potential mit dem politischen Klassizismus, dem Aristotelismus im Sinne Sternbergers, im Prinzip teilt, bleibt die fernere Frage, warum dieser im Gegensatz zu jenem so unauffällig und im Verborgenen gewirkt hat, dass seine Existenz überhaupt erst nachgewiesen werden muss.

An dieser Stelle muss an die oben getroffene Unterscheidung erinnert werden. Der *ästhetische Klassizismus* ist in erster Linie eine Wirkungstradition ästhetischer *Praxis*, hinter der die *Rezeption* ästhetischer Theorie relativ zurücksteht. Antike Kunst-Praxis hat mit dem oder ohne den Umweg über antike und moderne Kunst-Theorie ihren Niederschlag in moderner Kunst-Praxis gefunden, welche der eigentliche Zweck des ästhetischen Klassizismus, auch seiner Theorie,

ist. Abgesehen davon, ob Aristoteles und Vitruv ästhetische Theoretiker im heutigen Verstand sind, haben die Klassizisten Alberti, Vasari und Winckelmann, obwohl sie jene Theoretiker rezipierten, ihr unmittelbares Hauptpostulat nicht in einer Theorie, sondern in der praktischen Nachahmung der Alten gesehen, von der die Entwicklung der neueren philosophischen Ästhetik seit Baumgarten und Kant relativ unabhängig war. Der *politische Klassizismus* dagegen, den Habermas und Sternberger untersuchen, wird primär von der politischen *Theorie* gespeist, die, wie bereits bemerkt, zu der aus dem Altertum hergeleiteten politischen *Praxis* der Imperien in einem so direkten Gegensatz steht, dass diese wohl besser nicht unter jenen Oberbegriff des politischen Klassizismus subsumiert wird. Dieser Gegensatz zwischen Theorie und Praxis findet innerhalb des ästhetischen Klassizismus nicht statt. Er ist im Gegenteil in einer Einheit aufgehoben, welche die Kritik und den Protest anderer ästhetischer Traditionen und Tendenzen laufend herausgefordert hat. Die Theorie, eben z. B. aristotelische oder vitruvianische Traditionen, förderte die Konsistenz klassizistischer Praxis, in deren Dienst sie stand. Der Rückbezug auf die griechische Kunst und auf ihre konsequente Entwicklung stärkte Intention und Impetus des ästhetischen Klassizismus in der Praxis und brachte seinerseits eine so eindrucksvoll logische Entwicklung wie die der italienischen Renaissance-Kunst von Giotto über Masaccio zu Michelangelo hervor, welche wiederum als Praxis den Anstoß zur Konzeption der kunsthistorischen Entwicklungstheorie in der Deszendenz Vasari – Winckelmann – Wölfflin gab. Der politische Klassizismus dagegen war eine Theorie, die beim Versuch, sich selbst zu verwirklichen, stets mit dem geballten Widerstand der herrschenden imperialen Praxis zu rechnen hatte. Auch in der Renaissance-Zeit (im weiteren Sinne), in die ja auch der Reform-Vorschlag des Marsilius von Padua fällt, waren die Versuche einer antiimperialen Politisierung der gesellschaftlichen Praxis sporadisch und immer vom Scheitern bedroht. Man wird auch nicht behaupten können, dass seither das von kommunikativer Vernunft geleitete politische Ideal durchschlagende praktische Erfolge erzielt hätte. Zwar ist es der liberalen Demokratie seit der amerikanischen und französischen Revolution gelungen, die imperial-absolute Gewalt aufzubrechen, aufzuteilen und zu kontrollieren. Aber der durch die griechische Polis gesetzte Standard: „Die Bürger sind der Staat“ ist von dieser Entwicklung sicher (noch) nicht erreicht worden, ja die sozialistischen Revolutionen, welche die bürgerliche zu vollenden vorgaben, haben deren Errungenschaften, die zu jenen Idealen tendierten, (bisher) durch Vernachlässigung oder Unterdrückung des subjektiven und kommunikativen Faktors nur noch mehr kassiert. Und was wiegen die Massaker von Melos und Mytilene, welche als Schandmale des attischen Imperialismus jedes idealisierte Griechenlandbild auch ohne Hilfe der Analysen eine Thukydides und Jacob Burckhardt demontieren, gegen Auschwitz? Antizentralistische

Bestrebungen unserer Gegenwart mögen in jene wahrhaft politische Richtung zeigen, bestimmen jedoch noch längst nicht das allgemeine Bild.

Diese (praktische) Schwäche des politischen Klassizismus erklärt nun die Apokryphität seiner (theoretischen) Tradition und damit auch die Stärke der von Sternberger benannten konkurrierenden Modelle, welche ihrerseits gegen die herrschende Praxis angehen mögen. Darüber hinaus erklärt sie aber auch die Kraft einer ästhetischen Tradition, in die auch ein guter Teil des kommunikativ-vernünftigen Potentials eingegangen ist, das ursprünglich als politisches Ideal formuliert war, aber als solches zurückgedrängt wurde. Die Kunst der Polis überlebte gerade deshalb, weil ihre Realität unterging. Der ästhetischen Praxis kam die sublimierte Energie der verdrängten politischen zugute. Dieser Kraft, die der ästhetische Klassizismus auf diese Weise gewann, ist wahrscheinlich auch die Faszination zuzuschreiben, die er auf machtpolitische Traditionen ausübte, die mit seinem (politisch-kommunikativen) Ursprung nichts zu tun haben, ja ihm entgegengesetzt sind, vom Absolutismus bis zum Faschismus. Um ihre „Subjekte“ (als Unterworfenen) manipulieren zu können, manipulieren diese Herrschaftsgewalten die ästhetische Form, welche sich im Zusammenhang mit der Entwicklung der Polis (von etwa 700 bis 400/300 v. Chr., der Jasperschen Achsenzeit) ‚organisch‘, d. h. durch die Auseinandersetzung der Künstler mit den, der jeweiligen Gattung innewohnenden (Natur-) Gesetzen (z. B. mit der Gravitation in der Skulptur und Architektur, mit dem sprachlichen Dialog im Drama), derart gebildet hatte, dass jedes produzierende (und rezipierende) ästhetische Subjekt auf der schöpferischen Arbeit seines Vorgängers aufbauen und so mit ihm kommunizieren konnte, wie es etwa die aristotelische „Poetik“ für die Entwicklung der Tragödie beschreibt. Die Kraft des politischen Traums, aus dem der ästhetische Klassizismus und die Form seiner künstlerischen Praxis zehren, wird für das Interesse der ideologischen Manipulation derer ausgebeutet, die den Imperien unterworfen oder in ihrer Abhängigkeit gehalten werden sollen. Die Form-Elemente, die mit der Erinnerung an die untergegangene, verdrängte Polis besetzt sind: der schöne Menschenleib, die Säulenordnung, Versmaße, poetische, rhetorische und vielleicht auch philosophische und theologische Figuren, werden bewahrt, aber sozusagen unmerklich voneinander isoliert und in einen neuen Zusammenhang versetzt und integriert, der das imperiale Zwangssystem repräsentiert und den Rezipienten suggestiv imponieren soll.

Der Barock, schon der antike hellenistischen Zeit, der auf die griechische Klassik folgte, vielleicht auch der Manierismus, in den die italienische Renaissance überging, zeigt nicht nur in der Baukunst mit seinem Stilprinzip, die klassischen Elemente aus ihrem gleichgeordneten und gleichberechtigten Zusammenhang zu verschieben, sie nur scheinbar spielerisch, in der Tat gewalttätig einem herrschenden Motiv unterzuordnen, gleichsam direkt und schamlos anti-

klassisch bzw. anticlassizistisch, dass hier imperialer Machtwille mit den Kunstwerken ebenso willkürlich, monologisch-strategisch umspringt wie mit seinen Untertanen z. B. als Soldaten. Die Teile des Kunstwerks werden ebenso entselbstständig wie seine Betrachter entmündigt. Der formalen Vereinheitlichung des ästhetischen Produkts entspricht die ideologische Integration seiner Rezipienten, denen durch den „Schein des Regellosen“¹⁹ eine Freiheit vorgetäuscht wird, die sie real nicht besitzen. Das klassische Kunstwerk bzw. seine Wirkung auf den Betrachter rechnet konstitutiv mit der Freiheit beider, mit einem Verhältnis des „interesselosen Wohlgefallens“ im Sinne Kants. Wie W. Schadewaldt es formuliert, „bleiben wir wir selbst im Anschauen jener Gestalt, die ganz sie selber ist, ... der wir ... Achtung zollen und die uns zur Selbstachtung gemahnt“.²⁰ Das klassische Kunstwerk ist ein Modell des gleichgewichtigen Verhaltens zu einem anderen Lebendigen, zu anderer Subjektivität überhaupt, während im Barock (und der Romantik) der Betrachter tendenziell von einer fremden Macht überwältigt wird. Perfider jedoch noch als der Barock, der seinerseits die „Augenbedürfnisse“²¹ manipuliert, sind die ideologischen Absichten derjenigen künstlerischen Formen, welche nicht nur ihre Elemente, sondern auch deren konstitutive Synthese der Tradition des ästhetischen Klassizismus angleichen und damit den pejorativen Begriff des Klassizismus eigentlich erst begründet haben. Kunsthistorisch gesehen, ist dies ein historistischer Klassizismus, welcher die griechische Klassik wie jede andere Stilepoche formalistisch, d. h. ohne inhaltlichen Bezug zu ihrer universalhistorischen Konstellation, nachahmt, besser: nachmacht. Dieser Mimikry ist fast immer nicht leicht zu durchschauen und gerade deshalb für den schlechten Ruf jeglicher Nachahmung der Alten hauptverantwortlich. Inwieweit ist der Gigantismus nationalsozialistischer oder stalinistischer Massen-Architektur und Muskelprotz-Skulptur, der Heroismus und die Süßlichkeit der ideologisch entsprechenden Malerei noch bewusst manipulierte Maske, die aus ganz anderen Stiltraditionen als der griechischen erklärt werden muss, oder schon ebenso skrupellos intendierte Deformation klassizistischer Form-Ideale? Und wie ist die Stellung Schinkels oder gar eines Ledoux in dieser Tradition im Gegensatz zu derjenigen Brunelleschis, die Davids im Vergleich zu der Raffaels zu begreifen? Am eindeutigsten scheint mir die, bewusst für Zwecke ideologisch motivierter Repräsentation intendierte Adaption an den ästhetischen Klassizismus in der Baukunst im Versailles Ludwigs XIV. zu sein, welche – jedenfalls von nicht erstrangiger künstlerischer Qualität – wesentlich nur der äußeren Form nach klassizistisch, im Motiv aber barock im oben

19 Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*: Geschlossene und offene Form, Architektur.

20 In: W. Jaeger (Hrsg.), *Das Problem des Klassischen und die Antike*, Darmstadt 1961, S. 16.

21 Wölfflin, a. O.: Klarheit und Unklarheit, Malerei.

Die Nachahmung der Alten

angegebenen Sinne ist, indem sie den Betrachter im Prinzip nicht anders fixiert als die Kolonnaden Berninis, nämlich auf das zugleich räumliche und ikonologisch-ideologische Zentrum des Schlosses im Schlafzimmer des Königs. Die Tendenz dieser französisch-absolutistischen Abart des ästhetischen Klassizismus zeigt seine Unterordnung unter eine Regelästhetik, welche die antike ästhetische Theorie (Aristoteles' „Poetik“) auf ihre eigenen ordnungs- und standespolitischen Interessen (die Gesetze der drei Einheiten, der gesellschaftlichen Fallhöhe im Drama) hin umdeutet und einengt, und mit deren Hilfe sie die ästhetische Praxis ihres Zeitalters manipuliert. Auf der anderen Seite scheint mit ein Picasso nicht nur wegen seiner antikischen Motive in der Tradition des ästhetischen Klassizismus zu stehen, sondern vor allem deshalb, weil er – wie überhaupt der Kubismus und der nicht-dogmatische Konstruktivismus in der Malerei des 20. Jahrhunderts und vielleicht auch der architektonische Funktionalismus – Formelemente, welche die griechische Kunst von ihrem Anfang an konstituierten, nämlich die geometrisierende und abstrahierende Reduktion, Analyse und Synthese der natürlichen Erscheinungen, welche das gerade Gegenteil jedes akademischen Naturalismus sind, zum Träger einer künstlerischen Aussage macht, welche ebenso wie die der Griechen den Betrachter sich selbst, der Bildung seiner Subjektivität durch die Kommunikation mit den Werken und den anderen Menschen, überlässt.

Paris und Helena, Hektor und Andromache Zum Verhältnis der Geschlechter in der „Ilias“. Aus der literarischen Geschichte der Kommunikation

Das Thema der „Ilias“ ist der Zorn des Achill. Dieser wird zwar ausgelöst durch einen Vorgang, der mit dem Verhältnis der Geschlechter zu tun hat. Agamemnon muss seine Lieblingssklavin Chryseis auf göttliche Weisung freilassen und befiehlt als Oberfeldherr der Griechen dem Achill, ihm sein Mädchen Briseis als Ersatz abzutreten. Dieser Streit um „rindereinbringende Mädchen“ als „Ehrenschenke“, also im Grunde als Tauschobjekt, ist sozialgeschichtlich sicher interessant und aussagekräftig, bezeichnet jedoch nicht die hohe Ebene des geradezu tragischen Geschehens, besonders der heroischen Männerfreundschaft zwischen Achill und Patroklos. Der Rahmen des Geschehens, die Vor- und Nachgeschichte, die nicht in der „Ilias“ selbst behandelt ist, wird immer auch selbst wieder zum Hauptgegenstand: die zehnjährige Belagerung Trojas, die durch die Entführung der Schönen Helena ausgelöst wurde. Hier wird das Verhältnis der Geschlechter dichterisch thematisiert. Im Zentrum steht Helena zwischen ihrem ursprünglichen Gatten Menelaos und ihrem Entführer Paris oder Alexandros; ebenbürtig dazu treten dessen Bruder Hektor und seine Frau Andromache. Den Kontext bilden die weitverzweigte Familie des Königs Priamos, des Vaters von Paris und Hektor, die belagerte Stadt Troja und das Schlachtfeld davor, auf dem die Trojaner und die Griechen bzw. Achäer auftreten.

Ich greife einige kommunikative Situationen aus dieser Konstellation heraus und zitiere dabei aus der Übersetzung D. Ebeners. Das bei der Interpretation dieser Stellen verwendete methodische Instrumentarium entnehme ich der allgemeinen, hier nicht näher verorteten soziologischen Rollentheorie, wie sie insbesondere in der Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas verwendet wird.

Ich beginne mit der Konfrontation der Konkurrenten inmitten der Feldschlacht des 3. Gesangs:

„Aber sobald sie einander nahe gekommen im Vormarsch,
trat aus den Troern hervor, so schön wie ein Gott, Alexandros,
trug ein Pantherfell über den Schultern und Bogen und Schlachtschwert,
schwenkte zugleich zwei Lanzen auch mit eherner Spitze,

forderte damit heraus gerade die tapfersten Griechen,
ihm sich, Mann gegen Mann, zum furchtbaren Zweikampf zu stellen.
Kaum erspähte ihn Held Menelaos, der Liebling des Ares,
wie er vor den Reihen mit großen Schritten einherging,
freute er sich wie ein hungriger Löwe, der auf ein erlegtes
Wild stößt – einen Hirsch mit ragenden Stangen, auf eine
wilde Ziege – und gierig es schlingt, selbst wenn ihn die flinken
Hunde und rüstigen Jäger fortzuscheuchen versuchen.
Solche Freude empfand Menelaos beim Anblick des schönen
Helden Paris; gedachte er doch den Verbrecher zu strafen.
Gleich, in voller Rüstung, sprang er vom Wagen zur Erde.
Held Alexandros, der göttlich schöne, sah ihn erscheinen
in der vordersten Reihe. Da schlug ihm schwer das Gewissen,
und er entwich in den Schwarm der Gefährten, das Unheil zu meiden.
Wie ein Mann die Schlange erspäht im Tal des Gebirges
und er zurückfährt und ihm die Glieder zu zittern beginnen
und er sich eilend entfernt und ihm die Wangen erblassen,
derart tauchte unter im Schwarm der mutigen Troer
Held Alexandros, der schöne, aus Furcht vor dem Sohne des Atreus.“
(III 15–37)

Knappe Beschreibungen, die sprichwörtlichen homerischen Vergleiche, vor allem aber die Handlung selbst zeichnen die Protagonisten, die sich aus der Masse der Kämpfenden lösen. Ihre Identität wird sogleich auch auf den Begriff gebracht:

„Hektor erblickte und schalt ihn mit den beschämenden Worten:
‘Schandbube Paris, du Hübscher, du weiberbeseßner Verführer,
wärest du doch gar nicht geboren oder ledig gestorben,
ja, das wünschte ich mir, und es wäre doch wesentlich besser,
als ein solcher Schmachfleck zu sein, von andern verachtet!
Wahrlich, es lachen vor Hohn die haupthaarumwallten Achaier;
glaubten sie doch, ein Held sei der Vorkämpfer, weil er so stattlich
aussah – doch jetzt entpuppt er sich als saftlos und kraftlos!
Du hast wirklich, in meerebefahrenden Schiffen, mit einer
Schar vertrauter Gefährten die See überquert und dich unter
Fremde gemischt und ein herrliches Weib entführt übers Meer aus
fernem Land, ein Weib, das mit tapferen Männern verwandt ist?
Deinem Vater, der Heimat und allem Volke zum Unglück,
unseren Feinden zu hämischer Freude, die selber zur Schande!
Hältest du nicht stand dem Fürst Menelaos, dem Liebling des Ares?’

*Dann begriffest du, wem die blühende Gattin du raubtest!
Gar nichts nützten dir Harfe und, was Aphrodite dir schenkte,
Haartracht und stattliches Aussehen, wenn du im Staube dich wälztest.
Leider, die Troer sind feige! Sonst trügest du lange den Leibrock
schon aus Steinen, für all das Böse, das du verbrochen!“
(III 38–57)*

Hektor, obgleich verwandt mit Paris, identifiziert sich verständnisvoll mit Menelaos. Gegenüber diesem Liebling des Kriegsgottes hat sich Paris, der sich in der ästhetisierten Sphäre der Liebesgöttin bewegt, als Frauenräuber dem anderen Geschlecht angeglichen. Diese Entfernung vom heroischen Männerideal, diese Verweiblichung – lateinisch „effeminatio“ – ist vermittelt mit der Untat des Paris, ja sein eigentliches Verbrechen, für das er nach Hektors Meinung eigentlich die Strafe der Steinigung verdient hätte. Das weibliche Geschlecht als solches wird keineswegs diffamiert. Helena wird von Hektor weder be- noch entschuldigt, sondern in ihrer gleichsam objektiven Eigenschaft als schöne Frau neutral erwähnt. Paris dagegen hat in den Augen Hektors seine gesellschaftlich fixierte Geschlechtsrolle, die sanktionierte männliche Identität nämlich, durchbrochen. Er gefährdet damit die politische Gemeinschaft, die auf die Erfüllung dieser Rolle durch ihre Träger angewiesen ist, Rollenkonstanz und Rollentreue erwarten kann. Zu beachten bleibt dabei jedoch, dass der Dichter selbst dieses unkonventionelle Verhalten des Paris keineswegs deklassiert. Paris legitimiert sich vernünftig, indem er Hektors Vorwurf zwar anerkennt, diesen aber geradezu psychologisch aus der Logik einer geschlossenen Identität ableitet, die er seiner eigenen Identität als ebenso schicksalsbestimmt wie diese selbst gegenüberstellt:

„Hektor, dein Vorwurf trifft mich zu Recht, durchaus nicht zu Unrecht –
bleibt doch ständig dein Herz unerschüttert, dem Beile vergleichbar,
das durch den Baumstamm treibt in der Faust des Mannes, der kunstvoll
Schiffsbalken ausschneidet und die Wucht des Armes noch steigert;
derart läßt dein Herz in der Brust sich niemals verwirren –;
halt mir nicht vor die lieblichen Gaben der goldenen Göttin!
Nicht zu verachten sind Ruhmesgeschenke, die Götter von sich aus
spenden, die keiner sich nehmen kann aus eigenem Willen.“
(III 59–66)

Paris postuliert nicht geringeres als die Koexistenz verschiedener Lebensformen. Diese unterscheiden sich dadurch, dass sie die Geschlechtsrollen verschieden behandeln bzw. begreifen. Hektor ruht selbstgewiss in sich wie in seiner

Geschlechtsrolle; Paris strebt über diese hinaus in eine andere Sphäre, in eine gewissermaßen alternative Lebensform. Folgerichtig ist sein Vorschlag:

„Willst du mich jetzt durchaus den Zweikampf aufnehmen sehen,
lasse die anderen Troer und Griechen alle sich lagern;
zwischen den Heeren jedoch laß mich und den Schützling des Ares,
Held Menelaos, um Helena kämpfen und sämtliche Schätze.
Wer von uns beiden siegt und sich als der Stärkere ausweist,
nehme die Schätze sich alle, dazu die Frau, und er führe
sie nach Haus. Ihr anderen schwöret euch Freundschaft, dann wohnet
ibr im fruchtbaren Troja, *ibr* zieht zur Mutter der Rosse,
Argos, und nach Achaia, dem Lande der stattlichen Frauen!
So sprach er, und es hörte ihn Hektor mit herzlicher Freude.“
(III 67–76)

Das Motiv ist alt und weit verbreitet. Die direkt Betroffenen übernehmen die Verantwortung und entlasten die Unbeteiligten davon, ihre Köpfe hinhalten zu müssen. Diesem Vorschlag inhäriert kommunikative Vernunft mindestens tendenziell. Warum jedoch kommt er nicht von Hektor, der ihm nur erfreut zustimmt? Ihm, dem es als verantwortlichem Politiker um das Schicksal seiner Vaterstadt geht, müsste so etwas eigentlich zuerst einfallen. Doch der Günstling der Aphrodite scheint eine größere Affinität zum Frieden zu haben. Gerade diejenige Lebensform, welche die fixierte Geschlechtsrolle überwindet und sich selbst in ihrer relativen Berechtigung gegenüber ihrem Gegensatz versteht, scheint auf gegenseitige Toleranz angewiesen zu sein. Die Koexistenz der Lebensformen fordert die Koexistenz der politischen Gemeinschaften, der Krieg jedoch, d. h. die angestrebte Vernichtung der einen Gruppe durch die andere, umgekehrt die Gleichschaltung auf sozial sanktioniertes Rollenhandeln, also auch die Fixierung der Geschlechtsrollen.

Allerdings bleibt die Methode, mit der jene Koexistenz hergestellt werden soll, archaisch: Kampf, eine Art Gottesurteil, nicht Verhandlung und Argumentation entscheidet über die Frau als willenloses Objekt, das zudem in der Aufzählung den materiellen Werten nachgeordnet ist. Nachdem die Waffen ruhen, präzisiert Menelaos den Zweck des Zweikampfes:

„Unter ihnen begann Menelaos, der Meister im Schlachtruf:
‘Höret jetzt *mich* auch! Quält doch der Kummer mein Herz am stärksten!
Ich vertrete die Meinung, ihr werdet, Argeier wie Troer,
friedlich euch trennen, nachdem ihr so vieles erlitten um meines
Streites und um des Verbrechens willen, das Paris begangen.

Wem von uns beiden das Los des Todes bestimmt ist, der sterbe!
Aber ihr anderen vertragt euch und scheidet schleunigst in Frieden.
...'

Derart sprach er. Es freuten sich Griechen und Troer, voll Hoffnung,
freizukommen vom elenden Kriege.“
(III 96–102 und 111–112)

So direkt bewertet der Dichter den Gegenstand seines eigenen Gesanges. Aber die Überwindung des Krieges zum Vorteil der Völker fordert das Opfer des Individuums, das zugleich Träger einer ganzen Lebensform ist. Die Koexistenz der politischen Gemeinschaften verträgt sich nicht mit der Koexistenz der persönlichen Nebenbuhler. Die monogame Ehe als die Institution, welche die verschiedenen Rollen der Geschlechter zur gesellschaftlich erfordernten Übereinstimmung bringt, fordert eindeutige Verhältnisse und favorisiert damit die geschlossene Identität, die heroische Lebensform des Menelaos und Hektor. Von hier aus gesehen, erweist sich die Entführung der Helena als Aus- und Aufbruch in gesellschaftspolitisches Neuland, wo die Freiheit der Individuen gewonnen und die gewohnte Sicherheit der alten Institutionen verloren geht. Der Kampf um Troja ist ausgelöst durch den Kampf um individuelle Lebensformen. Die Außenpolitik ist vermittelt mit der innenpolitischen Ordnung der intersubjektiven Verhältnisse, in deren Zentrum das Verhältnis der Geschlechter steht, das entsprechend einer geltenden, vorherrschenden Lebensform so oder so institutionalisiert ist.

Wir bewegen uns hier nicht auf der unteren Ebene der Liebessklavinnen, der Objekte männlicher Willkür im Heerlager, sondern haben es mit der institutionell abgesicherten Rolle der Ehefrau in einem Stadtstaat zu tun. In dem Moment, als der Friedensvertrag auf dem Schlachtfeld durch ein Opfer abgeschlossen werden soll, wechselt der Schauplatz:

„Zur weißarmigen Helena trat jetzt Iris als Botin,
Helenas Schwägerin gleichend, der Gattin des Antenoriden,
die Helikaon, der Sohn Antenors, geheiratet hatte,
Laodike, der schönsten unter des Priamos Töchtern.
Sie traf Helena drinnen im Hause; sie webte ein großes
doppeltes Purpurstück und wirkte hinein manch Gemetzel
rossetummelnder Troer und erzgepanzelter Griechen,
das sie, um ihretwillen, unter den Fäusten des Ares
austrugen.“
(III 121–129)

Der Olymp überblickt das Geschehen um und in Troja. Die offenbar von dort kommende Götterbotin hat die Funktion, Helena rechtzeitig in den Zusammenhang einzubringen, in dem es um sie selbst geht. Sie ist nicht nur ihrem Geschlecht angepasst – andernorts bei Homer werden olympische Botschaften an Frauen auch durch Hermes überbracht –, sondern passt sich in ihrer Erscheinungsform auch in das Verwandtschaftssystem ein, in welches Helena, obgleich illegale Beute des Grenzüberschreiters Paris, institutionell fest integriert ist. Sie befindet sich „drinnen im Hause“ wie viele andere ehrbare Frauen bei Homer. Doch diese rollenkonforme Position und Tätigkeit ist überlagert und aufgehoben in einem eigenartigen Gehalt. Das kostbare Webmuster ist nicht belanglos, sondern existenziell auf seine Produzentin und – vermutlich auch – künftige Trägerin bezogen. Diese, eben noch bloßes Objekt eines Friedens- und Tauschhandels, bezieht den Krieg der Männer auf sich und ästhetisiert ihn zugleich. Der auf den Völkern lastende, ungeliebte Zwang des Kriegsgottes, die Welt des Hektor und Menelaos, wird zur Dekoration gerade derjenigen Sphäre, die ihr entgegengesetzt ist: der der Liebesgöttin. Während Paris draußen gegen seine Natur zum Zweikampf antreten muß, triumphiert drinnen die Welt, zu der er lieber für immer überlaufen möchte. Die Botschaft aus dem Olymp konfrontiert diese Welt der ästhetischen Freiheit mit der Wirklichkeit, abrupt, jedoch eigenartig:

„Komme doch, liebes Kind, das seltsame Tun zu betrachten
rossetummelnder Troer und erzgepanzelter Griechen!
Früher maßen sie sich in tränenerregendem Kampfe
auf dem Schlachtfeld, bedacht nur auf das verderbliche Ringen.
Nunmehr sitzen sie still – der Krieg ist zu Ende – und lehnen
sich auf die Schilde, die Lanzen stecken daneben im Boden!
Nur Alexandros und Held Menelaos, der Liebling des Ares,
werden um dich mit den langen Speeren im Kampfe sich messen.
Für den Sieger wirst du liebe Gemahlin dann heißen.“
(III 129–138)

Der Kampf ist auf Theaterdimensionen reduziert und zugleich gesteigert, als wäre das Webmuster dreidimensionale Wirklichkeit geworden. Gewiss: Helena kann nicht mitbestimmen über ihr Schicksal. Aber sie wird vom Vorgang affiziert, gleichsam in ihre wirkliche Lebensgeschichte zurückgeholt, und zwar durch die Kraft der Rede:

„Derart sprach die Göttin und flößte ihr süßes Verlangen
nach dem früheren Gatten ein, der Heimat, den Eltern.

Gleich warf Helena über den Schleier von glänzender Leinwand
und verließ, mit Tränen im Auge, eilig das Zimmer, ...“
(III 139–142)

Die Möglichkeit friedlicher Koexistenz der beiden politischen Gemeinschaften, denen sie hintereinander angehörte, erinnert Helena an die Lebenswelt, die ihre frühere, sozusagen bürgerliche Identität gestützt hatte, und aktualisiert das Problembewusstsein ihrer jetzigen Lage. Sie begibt sich zur Stadtmauer, sozusagen an die Front der Entscheidung:

„Schnell erreichten sie die Stelle des Skaiischen Tores.
Neben Priamos saßen Panthoos wie auch Thymoites,
Lamos, Klytios und Hiketaon, der Sprößling des Ares,
Ukalegon, dazu Antenor, einsichtsvoll beide,
auf dem Skaiischen Tor, als Älteste ihrer Gemeinde,
durch ihr Alter vom Kriegsdienst frei, doch tüchtig als Redner,
den Zikaden vergleichbar, die in den Wäldern, auf Bäumen
sitzend, ihr Stimmchen erschallen lassen, zart wie die Lilien.
Derart saßen auf dem Turme die Führer der Troer.
Als sie sahen, wie Helena sich dem Mauerturm nahte,
raunten einander sie zu die im Fluge enteilenden Worte:
‘Nicht zu tadeln sind Troer und trefflich gewappnete Griechen,
wenn sie um solch ein Weib so lange die Drangsal erdulden!
Göttinnen ähnelt sie, wirklich, in ganz erstaunlicher Weise!
Freilich, trotz ihrer Schönheit fahre zu Schiff sie nach Hause,
bleibe nicht hier, für die Zukunft uns und den Söhnen zum Unheil!’“
(III 144–160)

Helena, zum Schauspiel eilend, wird selber zum Schauspiel. Dieses regt zugleich die Reflexion derjenigen an, die nicht in die Zwänge des kriegerischen Handelns eingeschlossen sind, vielmehr dieses in argumentierender Rede zu erklären versuchen. Für sie ist die Macht der ästhetischen Sphäre gerade der Zweck, für den das kriegerische Aufgebot nur Mittel ist. Freilich droht sich dieses Mittel zu verselbständigen und so zur allgemeinen Gefahr zu werden. Wenn der ästhetische Zweck verabsolutiert wird, stört er die Ordnung der Dinge. Die Rede über Helena wird zur Anrede an sie:

„Priamos rief jetzt Helena zu sich:
‘Komm doch hierher, mein Kind, und setze dich zu mir, damit du
deinen früheren Gatten siehst, die Schwäger und Freunde –

dir nicht, den Göttern messe ich bei die Schuld am Geschehen,
die den leidigen Krieg mit den Griechen über mich brachten –,
...“

(III 161–165)

Indem Priamos Helena als eigenes Familienmitglied begrüßt und sie im gleichen Atemzug auf ihre ehemalige Lebenswelt verweist, hebt er den Konflikt, in dessen Zentrum diese Frau steht, über die Frage nach individueller Schuld hinaus, vordergründig in den Bereich des von den Göttern unabänderlich bestimmten Schicksals, eigentlich aber in den des tragischen Bewusstseins, dass beide Seiten zugleich im Recht und im Unrecht sind. Bevor Helena dem Priamos in der sog. Mauerschau die einzelnen griechischen Helden benennt und ihrer Charakter erläutert, gibt sie ihre Interpretation der Schuldfrage:

„Ehrwürdig bist du mir, teurer Schwiegervater, hochachtbar.
Wäre ich lieber grausam gestorben, bevor ich es wagte,
hierher deinem Sohne zu folgen, mein Heim zu verlassen
und mein zartes Kind und die lieben Altersgenossen!
Leider geschah das nicht; so muß ich in Tränen zerfließen.
...“

(III 172–176)

Helena beschuldigt sich selbst, ohne ihr Tun zu verleugnen. Der Todeswunsch deutet das tragische Dilemma an, dass sich ihr zwischen den alten und neuen Verwandtschaftsverbindungen auftut. Dahinter steht der tragische Konflikt zweier Lebensformen. Homer hat Helena auf der trojanischen Stadtmauer in eine Grenzsituation und in einen Freiraum der Entscheidung versetzt, die eine reflexive und argumentative Bearbeitung verlangen. Dazu scheint das epische Bewusstsein noch nicht, jedenfalls nicht explizit in der Lage zu sein. Ich halte mich nun weiter an den Verlauf der Handlung.

Der Zweikampf endet erwartungsgemäß. Der rollenkonforme Mann ist dem Rollenabweichler kriegerisch überlegen. Damit ist jedoch die Auseinandersetzung der Lebensformen nicht beendet:

„Noch einmal
drang Menelaos vor, bestrebt, den Gegner zu töten
mit der ehernen Lanze. Doch Aphrodite entrückte
jenen, leicht, wie ein Gott es vermag, in wallendem Nebel
und versetzte ihn gleich in sein wohligh duftendes Zimmer.
Darauf ging sie, die Gattin zu rufen. Sie traf noch auf hohem

Turme sie an, es umgaben sie zahlreiche troische Frauen.
Und sie zupfte an ihrem göttlich schönen Gewande,
einer betagten, wollespinnenden Dienerin gleichend,
die ihr einst im wohnlichen Sparta die brauchbare Wolle
krempelte und sich ihrer höchsten Zuneigung freute.
In der Gestalt der Greisin begann Aphrodite zu sprechen:
‘Komme doch mit, Alexandros ruft dich, zur Rückkehr nach Hause!
Er weilt schon im Zimmer, auf kunstreich gedrechselter Bettstatt,
strahlend vor Schönheit und hübschen Gewändern. Man sollte nicht glauben,
dass er vom Zweikampf zurückkommt, nein, dass er eben zum Tanzen
aufbricht oder gerade vom heiteren Tanze sich ausruht.’“
(III 378–394)

Die Liebesgöttin will Helena von dem Turm, wo sie ihrer tragischen Situation zwischen zwei Loyalitäten bewusst ausgesetzt ist, ent- und verführen, nämlich zurück in die reflexionslose Geborgenheit ihrer eigenen Sphäre. Indem sie die Gestalt einer Vertrauensperson der Helena annimmt und im Auftrag des Paris zu sprechen vorgibt, versucht sie in betrügerischer Absicht, die in Helena aufkommende Reflexion im Affekt zu ersticken. Dies gelingt jedoch beinahe nicht:

„Damit versetzte sie ihre Herrin in jähe Erregung.
Doch als diese den schönen Nacken der Göttin gewahrte,
ihre liebliche Brust und die lebhaft funkelnden Augen,
da ergriffen sie Schrecken und Staunen, und sie bemerkte:
‘Grausame Gottheit, wozu wünschst du mich damit zu täuschen?
Weiter willst du gewiss in eine der wohnlichen Städte
Phrygiens oder Maioniens, der reizvollen Landschaft, mich bringen,
solltest auch dort du einen Menschen als Liebling besitzen,
weil Menelaos jetzt Alexandros, den edlen, besiegte
und beabsichtigt, mich, die er hasst, nach Hause zu führen –
deshalb also kamst du hierher, in tückischer Absicht!
Lass doch bei jenem dich nieder, meide die Straße der Götter,
wende den Fuß nie wieder zurück auf den hohen Olympos,
nein, bemühe dich ständig um ihn und gib auf ihn Obacht,
bis er dich zur Gattin ernennet – oder zur Sklavin!
Dorthin gehe ich nicht – es brächte mir bitteren Tadel! –,
mit ihm das Lager zu teilen. Mich schmäheten, wenn ich es täte,
sämtliche Frauen von Troja; ich trage schon endlosen Kummer.’“
(III 395–412)

Helena protestiert gegen die versuchte Manipulation ihrer Gefühle. Ironisch fordert sie die Göttin auf, die Rolle selbst zu übernehmen, die sie ihr zugeordnet hat: auf ihre Selbstständigkeit zu verzichten und von einem Mann abhängig zu werden, genauer: abhängig von ihrer erotischen Bindung, von der einseitig verwirklichten aphrodisischen Lebensform. Andererseits ist Helenas Wunsch nach Unabhängigkeit auch von außen, institutionell gestützt; es würde nämlich ihrem sozialen Rufe schaden, dem im Zweikampf Unterlegenen zu folgen und damit den Friedensvertrag zu brechen, besonders unter ihren Geschlechts- und Rollen-genossinnen. Es wird nicht deutlich, ob die Weigerung, zu Paris zu gehen, die Bereitschaft einschließt, jetzt dem sie hassenden Menelaos in der Rolle einer bloßen Kampfesbeute und eines Siegespreises zu folgen. Die Göttin dagegen hat eine eindeutige Alternative bereit:

„Da geriet Aphrodite in Zorn und gab ihr zur Antwort:
‘Reiz mich nicht länger, Verwegene, sonst muss ich, im Groll, dich verstoßen,
so dich hassen, wie ich bisher dir Liebe gespendet,
weiterhin beide, Trojaner wie Griechen, zu furchtbarer Feindschaft
stacheln: Dann erlittest du sicher ein bitteres Ende!’
Derart sprach sie. Die Tochter des Zeus erschrak, sie bedeckte
sich mit dem silbrigen Schleier und eilte schweigend von dannen,
unbemerkt von den troischen Frauen; sie führte der Daimon.“
(III 413–420)

Man kann die Göttin hier wie an den anderen Stellen als personifizierte Objektivation der Emotionen, des Triebes der Helena deuten, der sich ihrer rationalen Tendenz in den Weg stellt. Jedenfalls wird die personalisierte Ausdrucksweise abgeschwächt: Daimon, die göttliche Gewalt kann psychologisch verstanden werden. Helena erschrickt vor ihrer eigenen Anwendung zu selbständigem Handeln, vor dessen möglichen Folgen und erliegt dabei einem logischen Trugschluss Aphrodites bzw. eben der Irrationalität, die in ihrer Sphäre vorwaltet. Indem sie sich zum unterlegenen Paris begibt und nicht zum siegreichen Menelaos, fördert sie den Vertragsbruch und ruft damit selbst die Situation hervor, die ihr Aphrodite für den entgegengesetzten Fall androht; in der Tat wird Helena später bei der schließlichen, in der „Ilias“ nicht mehr behandelten Eroberung Trojas vom erzürnten Menelaos mit dem Schwert bedroht und erst im letzten Augenblick durch Aphrodite, d. h. ihren Sinnenreiz und ihre Verführungskunst, gerettet. In der momentanen Lage der Helena, einer Grenzsituation, ist sicher kein rational begründeter Entschluss zu erwarten. Die äußeren Rahmenbedingungen sind auch keineswegs eindeutig; einer von den zwei Nebenbuhlern ist zwar besiegt,

aber beide leben noch. Da entscheidet sich Helena widerwillig, aber instinktiv sicher für den Status quo, für die Situation, an die sie sich in den letzten zehn Jahren gewöhnt hat. Diese Entscheidung, sogleich in Handlung umgesetzt, ist deutlich als heimliche gekennzeichnet, d. h. als nicht-öffentliche, nicht in argumentativer Rede begründete. Die zwiespältige Gefühlslage bleibt trotzdem erhalten. Aphrodite, jetzt wieder personalisiert, arrangiert die kommunikative Situation zwischen Helena und Paris wie eine gastgebende Kupplerin. Helena, zugleich als Herrin in ihrem angestammten Hause charakterisiert, geht nur halb darauf ein:

„Als sie die prachtvolle Wohnung des Paris erreichten, da wandten sich die Mägde sogleich zur täglichen Arbeit; die Herrin trat in ihr hohes Gemach, die göttliche unter den Frauen. Einen Sessel ergriff Aphrodite mit reizendem Lächeln, trug ihn und setzte für sie, gegenüber dem Paris, ihn nieder. Dort nahm Helena Platz, die Tochter des Zeus, der die Aigis schwingt, und schalt, mit abgewendetem Antlitz, den Gatten: ‘Kehrtest vom Kampfe zurück! Ach, hätte die Faust dich bezwungen jenes Gewaltigen, der mein erster Gatte gewesen! Prahlest doch sonst, du seist Menelaos, dem Liebling des Ares, weit überlegen an Kräften des Armes, im Kampf mit der Lanze! Geh schon und fordre zum zweiten Male den Liebling des Ares mutig zum Kampfe heraus! Doch nein, ich möchte dir lieber raten, darauf zu verzichten und nicht Menelaos, dem blonden, Mann gegen Mann im Kampf zu begegnen, aus törichtem Leichtsinn. Sonst wirst du gar bald dem Speere des Helden erliegen!’“
(III 421–436)

Ebenso schwankend wie die Haltung der Helena erscheint ihre Rede. Der erste Ratschlag stützt sich auf die hochstaplerische Selbstdarstellung des Paris und kann deshalb auch ironisch gemeint sein. Ebenso ernst wie der dann ausgesprochene Wunsch, Paris für sich selbst zu erhalten, die gemeinsame Lebensform vor dem törichten Leichtsinn zu schützen, der doch konstitutiv dazugehört, muss der Wunsch nach seinem Tode genommen werden. Der Tod des Paris würde Helena zwar der männlichen, sie aber offenbar faszinierenden Gewalt des Menelaos ausliefern, aber zugleich eine entscheidende Änderung herbeiführen, die sie aus ihrem “endlosen Kummer”, dem Spannungszustand zwischen zwei feindlichen Lebenswelten erlösen würde. Allerdings expliziert Helena ihren tragischen Zwiespalt nicht, kann ihn wohl hier auf der Stufe des epischen Be-

wusstseins noch gar nicht artikulieren. Entsprechend kann Paris nicht auf ihren Zwiespalt eingehen:

„Ihr gab Antwort darauf Alexandros mit folgenden Worten:
'Kränke mich, Helena, nicht mit solchem beißenden Hohne!
Ja, Menelaos besiegte mich heute, im Bund mit Athene,
ich kann später ihn schlagen; auch uns unterstützen ja Götter.
Komme jetzt aber zum Lager, genießen wir unsere Liebe!
Nie hat so gewaltig die Glut mir die Sinne umlodert,
auch nicht damals, als ich vom lieblichen Sparta dich raubte,
auf den meerebefahrenden Schiffen die See überquerte
und auf Kranaë in Liebe mit dir mich verband – wie ich heute
mich verzehre nach dir und dem süßen Verlangen erliege!'
So sprach er und begab sich zum Lager; ihm folgte die Gattin.“
(III 438–447)

Paris nimmt Helenas Äußerung nicht ernst und erklärt seine Niederlage nicht mit Gründen, sondern mit der Laune des Zufalls, nicht durch die Reflexion der Lebensformen, die bei Helena anklingt, sondern durch das Eingreifen der Götter. Von Paris ist nichts anderes zu erwarten. Er hat die geschlechts-spezifische Lebensform verlassen, ist so in seiner sozialen Umgebung und durch diese schon genug verunsichert und kann daher nicht auch noch die Last der Reflexion übernehmen, die Helena ihm anbietet. In dieser Situation bleibt nur die Flucht in den Genuss der Liebe, d. h. der eigenen Lebensform. Indem Helena ihm darin folgt, setzt sie nur die Tendenz fort, die ihr Handeln seit dem Auftreten der Aphrodite auf dem Turm beherrscht, trotz wiederholter Bedenken und Hindernisse.

Der Schluss des 3. Gesangs konfrontiert noch einmal die beiden Lebensformen:

„Während sie ruhten auf trefflich mit Riemen geflochtenem Lager,
stürmte wild Menelaos umher durch die Reihen der Troer
und versuchte den göttlich schönen Paris zu finden.
Keiner der Troer jedoch und der edlen Bundesgenossen
konnte ihn zeigen dem Menelaos, dem Liebling des Ares.
Niemand hätte, bei seinem Anblick, versteckt ihn aus Freundschaft;
war er doch allen verhasst wie der Tod, der düstere, selber.
Da sprach unter ihnen der Führer des Heers, Agamemnon:
'Hört auf mich, Trojaner, Dardaner, Bundesgenossen!
Augenscheinlich errang den Sieg der Liebling des Ares.
Gebt deshalb die Argeierin Helena, mit ihr die Schätze,

nummehr heraus und zahlt die angemessene Buße,
die für die Zukunft dienen möge als warnendes Beispiel!
Derart sprach der Atride, ihm spendeten Beifall die Griechen.“
(III 448–461)

Die Isolierung des Rollenabweichlers Paris in seiner eigenen Gruppe wird nochmals verdeutlicht. Zugleich hat seine Lebensform die Hoffnung der Völker auf Frieden betrogen, die vereinbarten Mechanismen der Entscheidungsfindung gestört. Die Identität des Rollenabweichlers ist unter den Bedingungen des heroischen Wettkampfes, die eindeutig Sieg und Niederlage zumessen, buchstäblich nicht zu fassen. Der Friedensvertrag rechnet nur mit dem Sieg des einen und dem Tod des anderen, einem Zustand, der an einer Leiche verifizierbar ist, nicht mit einem spurlosen Verschwinden, das ebenso wie die Lebensform des Paris selbst alle Beteiligten überfordert. Agamemnon macht in dieser unerwarteten Situation ein Interpretationsangebot, das zwar verständlicherweise nur die Zustimmung seiner eigenen Partei erhält, aber immerhin die Möglichkeit des Verhandeln und Reflektierens offenhält. Die Offenheit der Situation aber wird nicht von den Handelnden selbst erfasst und als Problem begriffen, sondern von den epischen Dei ex machina, die wir bei einem Arbeitsessen antreffen:

„Aber die Götter saßen bei Zeus und hielten Beratung
auf dem vergoldeten Boden. Es schenkte die würdige Hebe
reihum Nektar ein. Sie tranken einander aus goldnen
Bechern zu und schauten dabei auf Troja hernieder.“
(IV 1–4)

Zeus versucht „mit stichelnden Reden Hera zu reizen“ (IV 5–6) – das Geschlechterverhältnis im Olymp klammern wir hier aus! –, berichtet dann jedoch ganz seriös wie ein parlamentarischer Ausschussvorsitzender die Situation und stellt klar die Alternative:

„... Lasst uns beraten, wie die Lage sich nunmehr entwickle:
ob wir wieder furchtbaren Krieg und bittres Getümmel
stiften oder die beiden Gegner in Freundschaft versöhnen.
Sollte das letztere allen angenehm sein und willkommen,
mag die Stadt des Königs Priamos weiter bestehen,
mag Menelaos nach Haus die Argeierin Helena führen!“
(IV 14–19)

Die vernünftige Lösung, die Koexistenz der Völker, bietet sich an, scheitert aber an der Real- und Prestigepolitik der beiden Göttinnen Hera und Athene, die Paris mit seinem Urteil im Schönheitswettbewerb zugunsten Aphrodites beleidigt hat. Der historische Kompromiss zwischen dem obersten Götterpaar besteht schliesslich darin, dass jeder dem anderen seine Lieblingsstädte zur Vernichtung freigibt. Athena darf einen Trojaner zum Vertragsbruch anstiften, der Menelaos mit dem Pfeil verwundet:

„Wie die Sternschnuppe, die der Sohn des tückischen Kronos
Seeleuten oder weithin gelagertem Kriegsvolk als helles
Vorzeichen zuschickt – ihr entsprühen zahlreiche Funken –,
so schoss Pallas Athene hernieder zur Erde und stürmte
zwischen die Heere. Bei diesem Anblick packte Entsetzen
rossetummelnde Troer und wohlgewappnete Griechen.
Mancher sprach, den Blick zum Nachbar gerichtet, die Worte:
‘Furchtbarer Krieg und erbitterte Schlacht wird sicherlich wieder
toben. Oder ob Zeus, der den Menschen als Lenker des Krieges
waltet, beide Völker in Frieden und Freundschaft verbindet?’“
(IV 75–84)

Die Alternative zwischen Krieg und Frieden wird entfremdet als Schicksal, nicht als mögliches Produkt eigenen Handelns begriffen. Ja, Agamemnon bereut seine eigene Handlungsweise gegenüber dem verwundeten Menelaos:

„Lieber Bruder, dir zum Verderben beschwor den Vertrag ich,
dich allein für die Griechen zum Kampf mit den Troern zu stellen.
Daher trafen sie dich, sie traten die Eide mit Füßen! ...“
(IV 155–157)

Die Eindeutigkeit der Situation, die klare Front, das Feindbild, d. h. die heroische Identität, ist wiederhergestellt. Agamemnon fürchtet sich, ohne Helena „schandebedeckt“ (IV 171) heimkehren zu müssen und ist daher „voll Eifer bereit zum männerehrenden Kampfe“ (IV 225). Seine Untergebenen sind zwar immer noch nicht kriegslüstern; beinahe wäre keiner hingegangen. Agamemnon schilt sie als „Maulhelden“ und „Memmen“ (IV 242) und macht uns dadurch klar, dass die von Paris sozusagen total verwirklichte Lebensform auch in den rollenkonformen Individuen als Anlage vorhanden ist. Den Kampfesmut gefährdet stets der natürliche Hang zum Genuss, den Agamemnon bei seiner Schelte auf seine Untergebenen auch in den Freuden des Gaumens ausmacht:

„Warum drückt ihr euch vor der Schlacht und wartet auf andre?
Solltet ihr doch in den Reihen der ersten die Stellung behaupten
und euch stürzen in das heiße Getümmel des Kampfes!
Werdet ihr ja als erste von mir auch zur Mahlzeit geladen,
wenn wir Griechen ein Essen geben den edelsten Fürsten.
Da verzehrt ihr gerne den Braten, trinkt gern auch die Becher
honigsüßen Weines, solange ihr jeweils nur Lust habt.
Heute säht ihr es gerne, wenn gar zehn Griechenkolonnen
euch in den Kampf vorausziehen mit dem grausamen Erze!“
(IV 340–348)

Doch nach dem Scheitern des Versuchs, Frieden zu schließen, entfaltet der Krieg schließlich seine eigene Dynamik, die Homer in einem allegorischen Bild schildert:

„Ares trieb sie, Athene, mit leuchtenden Augen, die Griechen,
Deimos und Phobos dazu und die rastlos wirkende Eris,
leibliche Schwester und Freundin des männermordenden Ares,
die, ganz winzig, allmählich nur wächst, aber schließlich zum Himmel
reicht mit dem Haupt, doch trotzdem weiterschreitet auf Erden.
Sie warf zwischen die Heere den Hader für beide, hinschreitend
durch die Menge, bedacht, zu verstärken das Stöhnen der Männer.“
(IV 439–445)

Das in Deimos (Schrecken), Phobos (Furcht) und besonders Eris (Streit) personifizierte strategische Handeln wächst und steigert sich aus sich selbst. Die Folgen bleiben nicht aus: Als Menelaos einen gefangenen Trojaner schonen will, gibt Agamemnon geradezu rassistische Vernichtungsparolen aus:

„Du, Menelaos, mein Lieber, warum begünstigst du derart
unsere Feinde? Die Troer behandelten dich wohl daheim aufs
beste? Nicht einer von ihnen entrinne dem jähen Verderben,
keiner unseren Fäusten! Auch nicht das Knäblein im Schoß der
Mutter, auch das nicht! Nein, sie sollen verschwinden aus Troja,
ausnahmslos alle, verschwinden ohne Bestattung und spurlos!“
(VI 55–60)

Während der größten Bedrängnis der Trojaner im 6. Gesang geht Hektor als die Seele der Verteidigung in die Stadt, damit er, wie er sagt,

„Weisung erteile
unserem Ältestenrat und unseren Frauen, sie sollten
zu den Unsterblichen flehen und reichliche Opfer geloben.“
(VI 113–115)

Am Stadttor erreicht er die vom männlichen Kampfgeschehen nunmehr
wieder getrennte Welt der Frauen:

„Hektor erreichte inzwischen das Skaiische Tor und die Eiche.
Ihn umdrängten die troischen Frauen und Töchter, sie fragten
ihn nach dem Schicksal der Söhne und Brüder, der Vetter und Gatten.
Aber er mahnte sie alle, so wie er sie traf, zu den Göttern
innig zu flehen. Schon manchen war bitterer Kummer beschieden.“
(VI 237–241)

Das religiöse Ritual ist die letzte Zuflucht zur ideologischen Abstützung
der kollektiven Identität, die offenbar vor allem Aufgabe der Frauen ist. Hektor
gibt hierzu seiner Mutter detaillierte Anweisung. Seine eigene heroische Identität
als einsatzbereiter Kämpfer hält er zusammen, indem er auf ein entsprechendes
Angebot antwortet:

„Lieblichen Wein darfst du mir nicht geben, ehrwürdige Mutter.
Schwächen sollst du mich nicht, ich darf nicht die Kräfte verlieren! ...“
(VI 264–265)

Gegenüber der Gegenwelt des Paris kennt er nun in der bedrohlichen Lage
keine Rücksicht mehr:

„... Aber ich selbst will Paris aufsuchen, um ihn zu rufen,
hört er auf mich. Dass ihn doch sogleich die Erde verschlänge!
Ihn erschuf der Herr des Olympos zum Unheil den Troern,
Priamos auch, dem edlen, und den Söhnen des Königs!
Sähe ich ihn hinuntersteigen zum Reiche des Hades,
würde ich, ohne Schmerz zu empfinden, ihn völlig vergessen!“
(VI 280–285)

Paris soll, wie eben vom Schlachtfeld, so auch aus dem erinnernden Gedächtnis
verschwinden, einer sehr wichtigen Instanz bei Homer. Seine Lebensform tendiert
zur sozialen Nicht-Identität. Zugleich gefährdet sie auch die Gruppen-Identität

der anderen, weil Paris die Ursache des Krieges ist. Wenn schon die Ursache und ihre Folgen nicht beseitigt werden können, soll Paris wenigstens eben diese Folgen am eigenen Leib zu spüren bekommen. Er wird durch Hektor mit der totalen Mobilisation konfrontiert:

„Während sie derart flehten zur Tochter des großen Kroniden,
hatte sich Hektor zum prächtigen Schlosse des Paris begeben.

...

Dort trat Hektor ein, der Liebling des Zeus, in der Faust den
mächtigen Speer; der maß elf Ellen. Vorn an der Waffe
glänzte die eherne Spitze; ein goldener Reifen umgab sie.
Paris traf er im Zimmer; er war mit den herrlichen Waffen
emsig beschäftigt, mit Schild und Panzer, und prüfte den Bogen.
Helena saß, die Herrin aus Argos, im Kreise der Mägde
und gab Anweisung ihnen für die rühmliche Arbeit.
Kaum erblickte ihn Hektor, begann er ihn heftig zu schelten:
‘Elender, völlig zu Unrecht zeigst du dich derart erbittert!
Rings um die Burg und die hohen Mauern fallen die Männer
kämpfend, um deinetwillen umlodern Geschrei und Gemetzel
unsere Stadt. Du würdest mit anderen ebenfalls hadern,
sähest du, wie sie sich fernhalten von dem entsetzlichen Morden.
Auf, die Stadt soll nicht im Feuer der Feinde verbrennen!’“
(VI 313–314 und 319–332)

Das Bild der Kriegsbereitschaft ist dem des tändelnden Spiels mit den Waffen entgegengesetzt, die vielleicht absichtlich als bloße Schutz- und die unheroische Fernwaffe bezeichnet sind, mit der Paris später Achill (aus dem Hinterhalt) töten wird. Die Erbitterung, die Hektor dem Paris vorwirft, muss seine soziale Isolation meinen, in die er durch die Wahl seiner Lebensform sozusagen freiwillig geriet. Sein Rückzug ist jedoch nicht definitiv. Er setzt den Erwartungen der Gesellschaft auf Rollenkonformität, die Hektor, rational argumentierend, mit einem universalisierenden Gedankenexperiment einfordert, keine eindeutige Anti-Identität, keine Legitimation seiner Lebensform entgegen. Er anerkennt die sozialen Ansprüche, weicht ihnen aber zugleich aus:

„Hektor, dein Tadel trifft mich zu Recht, durchaus nicht zu Unrecht.
Lass dir sagen deshalb, genau gib Obacht und höre:
Nicht so sehr aus Zorn und Entrüstung über die Troer
saß ich im Zimmer; ich wollte mich nur dem Schmerz überlassen.
Aber die Gattin redete mir mit freundlichen Worten

zu und spornete zum Kampfe mich an. Das scheint mir auch selber
besser zu sein. Der Sieg beglückt die Männer im Wechsel.
Warte doch, anlegen will ich die Waffen! Oder auch, gehe,
folgen werde ich dir, dich einholen bald, wie ich hoffe.’
Ihm erwiderte nichts der Held mit dem nickenden Helmbusch.“
(VI 333–342)

Der konturlosen Identität des Paris, seinen wechselnden Stimmungen entspricht seine Interpretation der Welt und ihres Geschehens, indem er auch hier wieder das Produkt des Zufalls, nicht das Ergebnis zielstrebigem Handelns sieht. Diese Identität grenzt sich nicht bewusst, mit Zorn gegen die Außenwelt ab, sondern zieht sich in ihre eigenen Gefühle, den Schmerz, zurück und reagiert als offene Identität sofort wieder auf Anstöße von außen, ohne aber zu augenblicklichen, klaren Entschlüssen bereit zu sein. Besonders Helena, selbst Zentrum seiner alternativen Lebenswelt, unterstützt den Konformitätsdruck. Dass auch sie wechselnden Stimmungen unterliegen kann, wie der Gang vom Turm ins Bett des Paris zeigt, entspricht ja durchaus ihrer sozial sanktionierten Geschlechtsrolle. Sie identifiziert sich jedoch wiederholt mit der ihr offenbar auch gesellschaftlich zugewiesenen Aufgabe, den Mann auf die Pflichterfüllung aufmerksam zu machen, ihn in die konforme Rolle einzuweisen, sprichwörtlich drinnen im Hause hinter ihm zu stehen, wenn er ins feindliche Leben hinaus muss. Während Hektor auf die Darstellung der ihm fremden Lebensform des Paris offenbar nicht eingehen kann, kann Helena von ihrer eigenen Rolle her das Verhältnis des Paris zu seiner Umwelt interpretieren und dabei ein beachtliches Reflexionsniveau erreichen:

„Helena aber sprach zu ihm mit schmeichelnden Worten:
‘Schwager du der unheilstiftenden, schrecklichen Hündin,
hätte mich doch an dem Tag, da mich die Mutter geboren,
ein vernichtender Sturm von dannen gefegt, in die Berge
oder hinab in die Wogen des rauschenden Meeres; dort hätten
fort mich die Wellen geschwemmt, bevor der Krieg hier entbrannte!
Aber nachdem die Götter das Unheil derart verhängten,
wünschte ich wenigstens einen besseren Mann mir zum Gatten,
der ein Gefühl für Tadel und Vorwürfe andrer besäße.
Ihm hier fehlen die standhaltenden Sinne, und sie werden ihm in Zukunft
gleichfalls fehlen; er wird wohl die Folgen zu spüren bekommen.
Du jedoch tritt ein, lass hier auf den Sessel dich nieder,
Schwager! Auf deinen Schultern liegt die Hauptlast des Kampfes,
meinetwegen, der Hündin, und wegen der Untat des Paris.

Uns bereitete Zeus ein bitteres Schicksal: Berüchtigt
sollen wir sein in der Dichtung späterer Menschengeschlechter!“
(VI 343–358)

Zunächst ist der schon vorher ausgesprochene Todeswunsch hier präzisiert und zugleich ausgemalt zu einem phantastischen Bild der eigenen Vernichtung, der Elimination des eigenen, gefahrstiftenden Selbst zugunsten der Mitwelt, der Gesellschaft, die es bedroht. Der konsequentere und auch einfachere Wunsch, nicht geboren worden zu sein, den das tragische Bewusstsein des Sophokles formulierte, würde offenbar dem epischen Verständnis widersprechen, das positiv von gegebenen personalen Identitäten ausgeht. Ebenso oder noch realistischer akzeptiert Helena die jetzt erreichte Situation als schicksalsbestimmt, nicht aber, um damit sich selbst und Paris zu entschuldigen. Dieser Realismus ist merkwürdig ästhetisiert und historisch reflektiert ineins. Nicht nur wie beim Webmuster erhöht Helena das gegenwärtige Geschehen zum Motiv eigener künstlerischer Produktion, sondern sie sieht sich selbst in ihrem Verhältnis zu Paris als Gegenstand künftiger ästhetischer Darstellung. Sie sieht die alternative Lebensform, in die Paris sie hineingezogen hat, und welche die gewohnten Geschlechterrollen transzendiert, schon zum poetischen Exemplum, zum dichterischen Gemeinplatz geronnen. Die Namen, Paris und Helena als Paar, stehen dafür. Das übliche episch-heroische Ruhmesmotiv ist hier umgekehrt. Nicht die gesellschaftlich anerkannten, nachahmenswerten Taten sollen im Gesang weiterleben und den Helden zum Überleben im Nachruhm verhelfen, sondern das unrühmliche, das berüchtigte, weil eben nonkonforme Verhalten. Die Stelle bei Homer ist ein dichterisches Sigel, mit dem der Dichter, das Werk auf sich selbst verweist, zugleich meine These stützt, dass das Verhältnis der Geschlechter ein zentrales Thema der „Ilias“ ist, exemplifiziert vor allem bei Paris und Helena. Helena als poetische Figur spricht hier aus, dass sie sich ihrer selbst und ihres Geschlechtsverhältnisses bewusst ist. Es ist deshalb wohl auch kein Zufall, dass sie im gleichen Zusammenhang zwei wesentliche Punkte unserer bisherigen Interpretation auf den Begriff bringt, die untereinander zusammenhängen, nämlich

erstens das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Individuum, hier den Konformitätsdruck auf Paris und dessen mangelnde Bereitschaft, sich ihm anzupassen, seinen Nonkonformismus, seine fehlende Rollenkonformität, d. h. sein Abweichen von der Rolle, welche die Gesellschaft für ihn als Mann und natürlich auch als Königssonnen vorgesehen hat, und

zweitens die in seiner Lebensform begründete Identität – wörtlich: phrenes = Sinne, Sinn (Zwerchfell) –, die Helena negativ charakterisiert: Paris ist nicht standhaft und wird es nicht sein, d. h. seine sozial nicht rollenkonforme Haltung ist auch zeitlich höchstens negativ konstant. Er besitzt keine ‘positive’

Rollenkontinuität, oder anders ausgedrückt: Die Rolle, die er spielt, ist in kein Beziehungsgefüge und keinen Handlungsablauf eingebaut, sie ist nicht kommunikations- und entwicklungsfähig. Helena fügt einen

dritten Punkt hinzu, den ich bislang nicht eigens expliziert habe: Das Rollenverhalten und die Identität des Paris, d. h. jedes in bestimmter Weise sozialisierten Individuums, wird gesellschaftlich sanktioniert. Hier sind natürlich negative Sanktionen gemeint, die bis zum Tod, dem Untergang der Identität, führen können, wie Helenas Todeswunsch gegenüber Paris schon vorher gezeigt hat. Jedenfalls steht die Existenz, das Überleben und die Selbsterhaltung der oben charakterisierten rollennonkonformen Identitäten auf dem Spiel und in Frage. Diese kleine soziologische Analyse wird hier nicht etwa von Paris als Betroffenen vorgenommen, sondern von Helena als Frau, die zwar seine Gattin ist, aber einen Moment lang auch die Distanz der unbeteiligten Beobachterin einnimmt. Beides zusammen bezeichnet das Niveau der epischen Reflexion über das Verhältnis der Geschlechter.

Die Einladung Helenas an Hektor, in ihrem Haus etwas zu verweilen, d. h. aber auch, sich in ihrer und Paris' Lebenswelt wenigstens physisch aufzuhalten, setzt einen neuen Handlungsstrang in Bewegung. Die Reaktion Hektors ist bei seinem zuverlässigen Charakter, seiner festgefühten Identität zu erwarten:

„Heiß mich nicht sitzen, wie gut du es meinst! Du verleitest mich doch nicht.
Jetzt begehre ich dringend, Hilfe zu bringen den Troern,
die mich, solange ich abwesend bin, sehr schmerzlich vermissen.
Ihn hier sporne zum Kampf, er soll sich auch selber beeilen;
einholen soll er mich noch im Bannkreis unserer Mauern!
Möchte ich doch mein Haus betreten, um das Gesinde
wiederzusehen, mein liebes Weib und das arglose Söhnchen.
Denn ich weiß nicht, ob ich zu ihnen zurückkehre oder
ob mich die Götter, durch die Fäuste der Griechen, erschlagen.“
(VI 360–368)

Für den Helden ist schon die Einladung zum Sitzen eine mögliche Verführung, eine Ablenkung von der Erfüllung der Pflicht, von der Ausübung seiner Rolle. Helena als Frau bleibt für ihn stets noch die Möglichkeit, die Rolle der potentiellen Verführerin, auch wenn er ihr dies nicht zum Vorwurf macht. Ihr bloßes Dasein, ihre Gastfreundlichkeit kann die Männer von ihrer sozial sanktionierten Rolle ablenken. Umso mehr bestärkt er sie in der, von ihr schon wiederholt übernommenen Rolle, Paris seinerseits in der ihm zugewiesenen Rollenaufgabe zu bestärken, sozialen Konformitätsdruck auszuüben, ihm gewissermaßen familiäre Rückendeckung zu gewähren. Hektor kann, weil ihn die Pflicht nach draußen

ruft, die gastfreundliche Einladung nicht annehmen. Doch auch er selbst hat die Stütze im Haus, ist auf die familiäre Rückendeckung angewiesen, steht zu seiner Gattin Andromache in eben dem Verhältnis, das er für Paris und Helena postuliert. Hektor und Andromache sind das normale Paar, der Kontrast zum abweichenden Verhalten von Paris und Helena. Jedenfalls schätzt Hektor seine Frau so ein, nimmt wie selbstverständlich an, sie sei drinnen im Haus. Doch sie ist für eine kleine Überraschung gut:

„Damit entfernte sich Hektor, der Held mit dem nickenden Helmbusch.
Kurz darauf erreichte er seine behagliche Wohnung.
Aber er traf nicht Andromache drin, die weißarmige Gattin.
Nein, sie stand auf dem Turm, mit ihrem Kinde und einer
schöngekleideten Dienerin, und sie klagte und weinte.
Als der Held die untadlige Gattin im Hause nicht antraf,
blieb auf der Schwelle er stehen und stellte den Mägden die Frage:
‘Gebt mir, Mägde, untrüglich die Auskunft: Wohin begab sich
aus dem Gemach Andromache, die weißarmige Herrin?
Ging sie zu meinen Schwestern oder den Frauen der Brüder,
zu den geputzten, oder zum Tempel Athenes, wo andre
lockige Troerinnen die furchtbare Gottheit versöhnen?’
Ihm gab gleich die rastlos tätige Schaffnerin Antwort:
‘Hektor, du forderst mich auf, die Wahrheit zu sagen – so höre:
Weder zu deinen Schwestern noch zu den Frauen der Brüder,
zu den geputzten, ging sie, noch in den Tempel, wo andre
lockige Troerinnen die furchtbare Gottheit versöhnen.
Ilions hohen Turm bestieg sie, weil sie erfahren
hatte, es stünde schlecht um die Troer, es siegten die Griechen.
Eiligen Schrittes kam sie zur Mauer, ihr Anblick verriet die
höchste Erregung und Angst. Die Wärterin trägt ihr das Kindlein.’“
(VI 369–389)

Der Mustergatte vermutet seine Frau überall dort, wo auch die gesellschaftliche Erwartung sie vermutet: bei der Verwandtschaft oder bei der Ausübung des religiösen Rituals, also in Kontexten, die typischerweise für Frauen vorgesehen sind, modern umgesetzt: beim Kaffeeklatsch oder in der Kirche. Andromache hat sich aber durchaus selbständig dorthin begeben, wohin Helena vorher von der Götterbotin geführt wurde: auf den Aussichtsturm der Stadtmauer. Die Schaffnerin scheint darüber erstaunt zu sein und wagt es Hektor kaum zu sagen. Andromache ist eine engagierte und interessierte Frau, die

ihre eigenen Wege geht. In welcher Weise, erfahren wir in der berühmten, nun folgenden Szene:

„Derart sprach die Schaffnerin. Hektor stürmte zurück vom Hause, den gleichen Weg, auf trefflich gepflasterten Straßen. Durch die mächtige Stadt kam er zum Skaischen Tore, das er durchschreiten musste zum Schlachtfeld. Da eilte die Gattin ihm entgegen, Andromache, sie, die reichlich beschenkte Tochter Eëtions, des hochherzigen, mutigen Königs. Dieser wohnte im unterplakischen Thebe, am Fuß des waldigen Plakosgebirges, als Herr der Kilikier. Seine Tochter war die Gemahlin des erzwappneten Hektor. Sie begegnete ihm. Die Wärterin ging ihr zur Seite, mit dem Kind an der Brust, dem harmlos munteren, kleinen Liebling des Vaters; er ähnelte einem leuchtenden Sterne. Hektor gab ihm den Namen Skamandrios, aber die andern nur Astyanax; Hektor allein war Trojas Beschützer. Schweigend lächelte bei dem Anblick des Söhnleins der Vater, doch Andromache trat zu ihm, die Augen voll Tränen, fasste bewegt ihm die Hand und sprach die folgenden Worte: ‘Schrecklicher, dich wird töten dein Mut, und du hegst kein Erbarmen mit dem arglosen Kinde und mir, der Elenden, die dich bald verliert; bald werden dich die Griechen erschlagen, alle im Ansturm vereint! Für mich aber wäre das Beste, musste ich dich verlieren, ins Grab zu sinken. Mir bleibt kein anderer Trost, sobald du dein Schicksal erfülltest – nur Jammer! Nicht mehr leben mein Vater und meine ehrwürdige Mutter. Unseren Vater tötete ja der edle Achilleus, nahm die wohnliche Stadt der Kilikier, Thebe, mit ihren ragenden Toren, und erschlug Eëtion, raubte freilich die Rüstung ihm nicht, erwies ihm vielmehr die Ehren, ließ ihn verbrennen mit seinen kunstreichen Waffen und ihm ein Grabmal errichten; ringsum pflanzten Ulmen die Nymphen aus den Bergen, die Töchter des aigisschwingenden Gottes. Sieben Brüder hatte ich dort in unserem Hause, alle zogen am gleichen Tage hinunter zum Hades; denn sie alle erschlug der gewaltige, schnelle Achilleus bei den trottdenden Rindern und den glänzenden Schafen. Meine Mutter, die Königin war am waldigen Plakos, schlepte er fort, hierher ins Lager, mit anderer Beute,

gab ihr indes die Freiheit für reichliches Lösegeld wieder;
Artemis aber, die Schützin, traf sie im Hause des Vaters.
Folglich, Hektor, bist du mir Vater und würdige Mutter,
bist auch mein Bruder, du allein, mein blühender Gatte.
Zeig dein Erbarmen jetzt und bleibe nur hier auf dem Turme,
mach nicht zur Waise dein Kind und nicht die Gattin zur Witwe!
Stelle das Heer am Feigenbaum auf, wo unsere Stadt am
besten ersteigbar ist und die Mauer dem Angreifer offen!
Dreimal versuchten dort schon den Ansturm die tapfersten Griechen,
beide Aias, der ruhmreiche Fürst Idomeneus, der tapfre
Sohn des Tydeus, auch die Atriden, mit ihrem Gefolge,
ob nun ein wohlunterrichteter Seher es ihnen geraten
oder ob ihr eigener Mut sie spornt und ermuntert.“
(VI 390–439)

Zunächst sehen wir die natürlichen und zugleich konventionellen Elemente. Die Frau bangt um ihren Mann im Krieg, eine historische Ursituation, in Europa zuletzt vor vierzig Jahren aktuell, vor allem aber für primitive Gesellschaften typisch. Andromaches Schilderung des Krieges läuft darauf hinaus, dass Hektor buchstäblich ihr Ein und Alles ist, dass ihr Leben und ihre Identität an das Leben und an die Identität ihres Mannes gebunden sind, der für sie alle Verwandtschaftsrollen in einer Person vereint. Diese Äußerung, dies Verhalten ist mindestens rollenkonform, vielleicht sogar eine hysterische Übersteigerung ihrer Rollenidentität als Ehefrau, eine Überidentifikation mit dieser Rolle. Diese Tatsache enthält nichts Ungewöhnliches. Die Folgerung daraus ist nun aber geradezu revolutionär. Andromache mutet Hektor nämlich zu, seine Pflicht zu vernachlässigen, aus seiner sozialen Rolle zu fallen, sie fordert von ihm vielmehr eine andere, in ihren Augen höhere Pflicht: sich nicht fürs Vaterland zu opfern, sondern gerade diesen heroischen Opfertod zu opfern und für sie zu leben. Der erste Eindruck ist in der Tat: Der Vorkämpfer, der Protagonist soll die Rolle des Zuschauers übernehmen, vergleichbar den kampfunfähigen Greisen, denen Helena begegnete. Jedenfalls verlangt Andromache eine Umwertung der geltenden Werte der heroisch-epischen Gesellschaft. Es ist ein Protest von der gleichen Radikalität wie derjenige der sophokleischen Antigone gegen die Staatsrason des Kreon. Anders jedoch als Antigone will Andromache nicht in den Tod gehen, weder in einen heroischen noch in einen tragischen. Sie ist nicht nur eine emanzipierte und friedensbewegte Frau, die Ideale postuliert. Bei näherem Zusehen zeigt sich vielmehr, dass sie sich empirisch und realistisch auf die konkrete Situation einstellt. Sie erteilt Hektor einen militärischen Ratschlag, der zeigt, dass sie nicht aus bloßer Angst oder Neugierde auf den Turm gegangen ist, sondern als

sachkundige Beobachterin. Die militärische Aufgabe besteht in ihren Augen in der kollektiven Verteidigung der Stadtmauer, dem notwendigen Schutz der Gemeinschaft und des Lebens, aber gerade nicht im heroischen Agon, dem Einzelkampf, in dem es um die individuelle Mannesehre geht. Nach Andromaches Rat würde sich Hektor nicht einfach aus dem Kampf zurückziehen, sondern eine andere, mehr intellektuelle als aktive, mehr disponierende als ausführende Funktion übernehmen. Dies erforderte allerdings eine Überwindung der traditionellen heroischen Kampfesform. Andromache ist eine empirisch-politische Revolutionärin. Sie steht auch „hinter“ Hektor wie Helena hinter Paris, aber mit einem ganz anderen Selbstverständnis: nicht am Webstuhl den Krieg und sich selbst ästhetisierend, nicht in prophetischer Rede das gesellschaftliche Sein, so wie es ist, schon als Gegenstand künftiger Dichtung spiegelnd, schwankend Wünsche äußernd und Trieben nachgebend, sondern mit Veränderungsvorschlägen, Gestaltungswillen praktisch in die bestehenden Verhältnisse eingreifend. Gerade weil sie alles ihrem Mann als einziger Bezugsperson verdankt und mit dieser ihre Identität zu verlieren droht, überschreitet sie von sich aus die private Sphäre ihres Hauses und wird in der Öffentlichkeit aktiv. Indem sie ihrem Mann einen Rollenwechsel vorschlägt, definiert sie auch ihre eigene Geschlechtsrolle, ihre Position als Frau in der Gesellschaft neu. Sie schlägt eine neue Rollenverteilung, ein neues Verhältnis zwischen den Geschlechtern vor.

Hektors Reaktion, oder vielmehr: Nicht-Reaktion auf diesen revolutionären Vorstoß seiner Frau erhellt erneut seine Identitätsform und vertieft die Einsicht in sein Rollenverständnis. Leider, ist man versucht zu sagen, ist er auf die heroisch-agonale Kampfform ebenso fixiert wie auf die soziale Rollenform, die damit verknüpft ist. Auf dieser Fixierung beruht die tragische Potenz unserer Situation, die in Hektors Antwort zum Ausdruck kommt:

„Ihr entgegnete Hektor, der Held mit dem nickenden Helmbusch:
 ‘All das bewegt auch mich. Doch muß ich furchtbar mich schämen
 vor den Männern und langgewandigen Frauen von Troja,
 gehe ich, wie ein Feigling, dem blutigen Kampf aus dem Wege.
 Auch mein Mut verbietet es mir; den ich lernte, stets tapfer
 mich zu bewähren und unter den Ersten der Troer zu fechten,
 um des Vaters Ehre und meine eigne zu retten.

...’“

(VI 440–446)

Ähnlich wie Helena inbezug auf Paris formuliert Hektor inbezug auf sich selbst den Druck, die Rollenerwartung der Gesellschaft, die Rollenkonformität der Individuen erzeugt. Präziser nennt er nun zwei einander ergänzende Motive:

Der Scham gegen außen ist die eigene innere Absicht angepasst, der sanktionierten Rolle die eigene Identität, welche die aristokratisch-heroische Lebensform prägt und umgekehrt. Auch diese Lebensform selbst, ihr Zweck ist hier auf den Begriff gebracht: Bewahrung in der Gesellschaft, insbesondere in der durch die königliche Abstammung errungenen hierarchischen Position, vor allem aber Ehre. Ich muss hier auf eine sozial- und kulturgeschichtliche Einordnung dieses zentralen Begriffs jeder traditional-feudalen Gesellschaft verzichten. Wichtig ist, dass Hektor sich bewusst ist, dass diese seine Identität nicht irgendwie natur- oder gottgegeben, sondern sozial erworben ist, dass er seine Lebensform in einem Sozialisations- und Erziehungsprozess gelernt hat. Für uns noch wichtiger ist, dass dieses, für das Epos hohe Reflexionsniveau dem revolutionären Anspruch einer außerordentlichen Frau entgegengesetzt ist. Diese Einsicht in die Tatsache der Geschlechtsrolle und ihre soziale Genese bewirkt nun eine klare Erkenntnis, die Einsicht nämlich in die künftigen Folgen dieser Lebensform, in die Konsequenz des bewussten Festhaltens an ihr, in den tragischen Preis, den die heroische Existenz fordert. Diese Erkenntnis bei Hektor ist intellektuell und emotional zugleich, also umfassend existenziell fundiert:

„... Eines weiß ich genau, es sagt mir Verstand und Empfinden:
Einst wird kommen der Tag, wo das heilige Troja dahinsinkt,
Priamos auch und das ganze Volk des lanzenkundigen Königs.
Freilich bedrückt mich nicht das künftige Elend der Troer,
das der Hekabe oder des Priamos, unseres Herrschers,
auch nicht der Brüder, die dann wohl, so zahlreich und tapfer, zu Boden
stürzen, tot, in den Staub, bezwungen von feindlichen Fäusten,
derart wie deines, wenn einer der erzwappneten Griechen
dich, die Weinende, fortführt, den Tag der Freiheit dir raubte.
Weben wohl wirst du, bei einer griechischen Herrin, in Argos,
Wasser auch schleppen vom Quell Hypereia oder Messëis,
wider Willen; aber es zwingt dich das bittere Verhängnis.
Und gar mancher wird beim Anblick der Weinenden sagen:
‘Siehe, die Gattin Hektors – er focht am tapfersten bei den
rossezähmenden Troern, als man um Ilion kämpfte!’
So wird mancher sich äußern, dein Schmerz wird stärker sich regen,
weil du dich sehnst nach dem Mann, dem Schutz vor dem Tage der Knechtschaft.
Doch mich möge als Toten der Erdhügel decken, bevor ich
hören muss, wie du schreist, und sehen, wie man dich fortzerrt.“
(VI 447–465)

Hektor weiß, dass er die Folgen höchstens in der Vorstellung, nicht in der Wirklichkeit ertragen kann. Er kann das Schicksal Andromaches nicht aushalten in der sinnlichen Wahrnehmung, sondern nur als Toter, und – das ist bezeichnend – überhaupt nur zur Kenntnis nehmen als Gegenstand des epischen Gesangs, auf den er anspielt, und dessen Ursprung als mündliche Tradition er mit dem künftigen Anblick seiner kriegsgefangenen Frau in Zusammenhang bringt. So wie die epische Tradition die schicksalhaften Ereignisse reflektiert, so ist das künftige Leid der Andromache nicht nur objektive Erniedrigung, sondern auch subjektiver Schmerz, hervorgerufen durch ihre eigene erinnernde Reflexion über die ihr sozial zugewiesene Rolle als Hausfrau, die auf den Schutz des Mannes angewiesen ist. Die künftige Reflexion offenbart die Machtlosigkeit der emanzipierten Revolutionärin, die mit ihrer sozial nicht konformen Konzeption einer neuen Rollenverteilung in der politischen Gemeinschaft sich nicht durchsetzen konnte und die Konsequenzen dieser Tatsache selbst tragen müssen.

Es folgt eine idyllische, doch tief bedeutsame Familienszene:

„Damit streckte der strahlende Hektor die Hand nach dem Sohn aus.
Doch zur Brust der reizvoll gegürteten Wärterin zuckte
schreiend das Kind, von dem Anblick des lieben Vaters betroffen,
scheute voll Angst vor dem Erz und dem Helmbusch aus wallendem Rosshaar,
als es ihn schrecklich herabnicken sah von der Spitze des Helmes.
Auflachen mussten der liebe Vater, die würdige Mutter.
Gleich nahm sich den Helm vom Haupte der strahlende Hektor,
legte das schimmernde Stück hernieder zur Erde; dann küsste
er sein teures Söhnchen und schaukelte es auf den Armen,
flehte zu Zeus und den übrigen Göttern, und sagte zu ihnen:
‘Zeus und ihr übrigen Götter, lasset mein Kindlein so werden,
wie ich selber es bin, hervorragend unter den Troern,
ebenso kraftvoll und fähig, Troja mit Macht zu beherrschen.
Sagen soll man: ‘Der übertrifft noch bei weitem den Vater’,
kehrt er zurück vom Kampfe; erlegen soll er den Feind und
tragen die blutige Rüstung, von Herzen sich freuen die Mutter!’
Derart sprach er und legte sein Kind in die Arme der lieben
Mutter. Sie barg es an ihrem duftenden Busen, in Tränen
lächelnd.“

(VI 466–484)

Die Kriegsrüstung, man kann wohl verallgemeinernd sagen: der Krieg erschreckt das Kind. Die Eltern benutzen den Vorgang zur vorübergehenden Entspannung in ihrer angespannten Situation und Reflexion, wie die Zuschauer der

Tragödie das Satyrspiel. Der Held muss abrüsten, um mit seinem Kind als Vater umgehen zu können. Seine explizite Rede scheint den utopischen Gehalt der friedlichen und versöhnlichen Szene dementieren, ihr Potential an die reale Welt gewaltsam anpassen zu wollen. Die Bitte an Zeus beinhaltet, der Sohn möge den Vater, seine heroische Lebensform identisch reproduzieren, wenn möglich, potenzieren, die Tradition des aristokratischen Ehrenkodex, die Herrschaftsfunktion, die er von seinem Vater übernimmt und die sein Name ausdrückt, denn „Astyanax“ heißt „Herr der Stadt“, weiterführen und steigern, damit die genealogisch abgesicherte Identität sowohl bewahren als auch ausfüllen. Hektor und Astyanax erinnern an Thomas und Hanno Buddenbrook. Die Sozialisation scheint programmiert. Das Kind soll später als Erwachsener sich in der Sphäre bewähren, vor der es jetzt zurückschreckt, es soll einmal die Geschlechterrolle übernehmen, von der abzulassen, die zu überwinden soeben die Mutter ihren Mann gebeten hat. Ja, Hektor mutet Andromache zu, auf diese seine pädagogische Absicht mit dem Kinde auch noch stolz zu sein, ihren revolutionären Vorschlag zu verleugnen und ins Gegenteil zu verkehren. Eigentlich muss indes auch Hektor wissen, dass sein Gebet nicht erfüllbar ist, denn es steht ja, wenn der trojanische Krieg nicht noch zwanzig Jahre andauern soll, in direktem Widerspruch zu der Prognose, die Hektor eben als gesichert ausgesprochen hat. Wenn Troja zerstört wird, kann Astyanax kein Held mehr in der Tradition des Priamos und Hektor werden. Weil der Friedensvertrag gebrochen wurde und die heroisch-agonale Lebensform fort dauert, wird sie in Troja und überall sonst, wo sie sich als reformunfähig erweist, untergehen. Diese Lebensform vernichtet sich selbst. In der Tat wird nach der Eroberung Trojas auch in Griechenland das heroische Zeitalter mit seinen Vertretern zu Ende gehen; bezeichnenderweise ist das zweite homerische Epos dem, im Vergleich mit Hektor und Achill unheroischen Odysseus gewidmet. Indem nun Hektor das Kind nicht der Amme, sondern der Mutter zurückgibt, unterstellt er seine Frau einer Zukunft, einer Lebensform, mit der sie nicht einverstanden ist, mit der sie sich nie mehr identifizieren können, wenn ihre Angst um Hektor, ihre revolutionäre Reflexionskraft und die Radikalität ihres praktischen Vorschlags denn ernst und konsequent gemeint sind, von dem sie aber auch weiss, dass er nicht realisiert werden wird. Entweder wird sich Andromaches Vorschlag durchsetzen oder Astyanax wird mit Troja untergehen. So oder so bleibt Hektors Gebet unerfüllt. Andromaches Reaktion ist entsprechend gemischt. Ihr Lächeln bezieht sich auf den glücklichen Augenblick der Gegenwart von Mutter und Kind, aus der ja wohl auch die revolutionäre Kraft kommt. Ihre Tränen deuten das Wissen darüber an, dass sie mit ihrer revolutionären Absicht schon gescheitert ist, und deshalb auch Hektors Wunsch für die Zukunft des Sohnes scheitern wird. Hektor kann angesichts

dieser Reaktion nicht auf seine heroisch-männliche Wunschprojektion zurückkommen:

„Der Gatte sah es und wurde von Mitleid ergriffen,
streichelte sie mit der Hand und sprach die folgenden Worte:
‘Unglückliche, nimm es dir nicht zu bitter zu Herzen!
Niemand wird mich wider das Schicksal zum Hades entsenden.
Seinem Verhängnis ist noch keiner der Menschen entronnen,
kein Geringer, kein Edler, wurde er einmal geboren.
Geh jetzt nach Haus und kümmere dich um deine Geschäfte,
Webstuhl und Spindel, und gib den dienenden Frauen die Weisung,
emsig zu wirken. Der Krieg soll Männer beschäftigen, alle –
mich am stärksten von ihnen –, die in Ilion leben.’
So sprach Hektor, der stahlende Kämpfer, und setzte aufs Haupt den
Helm mit dem Rossschweif.“
(VI 484–495)

Der emotionalen Zuwendung zur Gattin in ihrer menschlichen Eindeutigkeit widerspricht die Widersprüchlichkeit der Rede. Das Unglück seiner Frau steht für Hektor fest. Trost kann nur seine Interpretation bieten, die Reflexion über das Schicksal, dessen Unabänderlichkeit mit derjenigen der sozialen Geschlechterrollen übereinstimmt. Nun wird Andromache auch explizit in ihre angestammte Rolle zurückverwiesen und damit, dass der Krieg im gleichen Atemzug zur Männersache erklärt wird, im nachhinein bestätigt, dass sie die Grenzen der Geschlechterrolle zu überschreiten im Begriffe war. Indem Hektor nunmehr wieder aufrüstet, sein väterliches Gesicht unter dem Helm verschwinden lässt, beendet er faktisch den Dialog, die gemeinsame Reflexion über die Geschlechterrollen. Er weist nicht nur seine Gattin ins Haus zurück, sondern auch seine eigene Rührung in sein Inneres, unter den Panzer seiner rollenfixierten männlichen Identität. Indem Hektor die Äußerung seiner Emotion unterdrückt, stellt er auch endgültig den Reflexionsprozess still, zu dem ihn sein Bewußtsein über die Konsequenz der heroischen Lebensform eigentlich befähigt. Andromache aber führt den ersten Teil des Befehls ihres Gatten widerstrebend aus:

„Heimwärts ging die liebe Gemahlin,
wandte sich wieder und wieder zurück unter perlenden Tränen.
Kurz darauf gelangte sie in das wohnliche Haus des
männermordenden Hektor. Sie traf die zahlreichen Mägde
drinnen an und rührte sie alle zu Tränen. Noch lebte
Hektor, und sie klagten um ihn in seinem Palaste;

waren sie doch überzeugt, er werde nicht wieder vom Kampfe heimkehren, glücklich entronnen den kräftigen Fäusten der Griechen.“
(VI 495–502)

Der zweite Teil des Befehls wird verweigert. Die Ökonomie, d. h. nichts anderes als griechisch für: die Hauswirtschaft, streikt. Die Reproduktion des Lebens, die der Geschlechtsrolle der Frauen zukommt, geht wenigstens momentan in einer kollektiven Gefühlsäußerung unter, in der die Grenzen der Individuen, der sozial differenzierten Rollen der Hausherrin und der Mägde, verschwimmen. Statt ökonomisch zu disponieren, kommuniziert Andromache emotional. Dabei wird das Ritual der Totenklage umfunktioniert, geradezu revolutioniert. An den Sieg dessen, der gerade als entschlossener, rollenkonformer Kämpfer gezeigt worden ist, wird nicht mehr geglaubt. Seine Tätigkeit, das Morden der Männer, die wohl nicht zufällig hier als (für ihn unspezifisches und ungewöhnliches?) Epitheton genannt wird, fällt auf ihn selbst zurück. Dieser Defätismus der Frauen resultiert aus einem Wissen, das auch Hektor teilt, aus dem er aber keine praktischen Konsequenzen zieht, weil er seiner traditionellen Geschlechtsrolle treu bleibt. Die Tränen der Frauen gelten dem Krieg, dieser männlichen Lebensform als solcher. Die Trauer der Andromache, die Totenklage um den noch Lebenden bezeugt, dass sie ihre Geschlechtsrolle reflektiert hat und ändern wollte.

Ich breche hier ab und verzichte auf das Zitat des Dialogs von Paris und Hektor, die gemeinsam zur Schlacht ausrücken und das Gespräch über die Lebensformen zu einem gewissen Abschluss bringen. Die Begegnung von Hektor und Andromache beschließt unser Thema, bringt das Verhältnis der Geschlechter in der „Ilias“ gleichsam auf den Begriff und macht es zugleich szenisch anschaulich. Der Rollenkonformität und -konstanz des Mannes steht die Rollenflexibilität der Frau gegenüber. In der „Ilias“ und ihren verloren gegangenen, aber von den Tragödiendichtern des 5. Jahrhunderts ausgewerteten Folgeepen (als Teil des sog. epischen Zyklus, den im 7. und 6. Jahrhundert verschiedene Autoren dichteten) setzt sich jene durch und scheitert diese. Der nonkonforme Paris wird getötet, die anpasserische Helena überlebt an der Seite ihres ersten Gatten, während Andromache das ihr von Hektor vorhergesagte Schicksal erleidet. Aber auch Hektor fällt, Astyanax wird bei der Eroberung Trojas ermordet und kann die ihm zugedachte Rolle nicht übernehmen. Die Rollenkonformität scheitert als reale Stufe gesellschaftlichen Verhaltens. Das rollenflexible Handeln Andromaches, vielmehr: ihre Reflexion über dieses Handeln erscheint im Augenblick, angesichts des Schlachtfeldes, als utopisch, antizipiert aber in der Tat eine höhere Stufe sozialer Identitätsbildung, ist also innovativ. Ich versuche hier keine historische Einordnung. Man könnte die Frage sowohl in der griechischen Literatur-

Paris und Helena, Hektor und Andromache

und Kunstgeschichte, besonders in den großen Frauentragödien des 5. Jahrhunderts, als auch in der politischen Geschichte weiterverfolgen. Historische Frauengestalten wie Sappho und Aspasia, die Gefährtin des Perikles, mögen das literarische Modell der Andromache in ihrem Leben aufgegriffen haben, in der gesellschaftlichen Realität zunächst jedenfalls ebenso ohne nachhaltige Folgen.

Wie modern ist die Antike?

Jürgen Habermas hat in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ den Begriff der Rationalität und der Rationalisierung von der einseitigen Beschränkung auf die technische und ökonomische Sphäre befreit, die seine Verwendung bei Max Weber kennzeichnete. Der damit verbundene Begriff der Moderne und der Modernisierung behält jedoch auch bei Habermas eine Monopolstellung für die europäisch-abendländische Entwicklung, die er mit Weber in dieser Hinsicht sämtlichen anderen „Hochkulturen“ oder „traditionalen Gesellschaften¹“ entgegenstellt, die dieser These zufolge gerade dadurch definiert sind, dass sie die moderne Entwicklungsphase nicht erreicht haben. Zu fragen bleibt also: Könnte mit der sektoriellen Einengung der Begriffe und der ihnen zugrundeliegenden Phänomene nicht auch die historische oder entwicklungstheoretische mindestens teilweise entfallen?

A. Entwicklungs- und Kulturtheorie

Ich stelle nun hypothetisch derjenigen Moderne, die bei Habermas allein begrifflich erfasst ist und die ich fortan als die „abendländische Moderne“ bezeichne, die Konzeption einer „antiken Moderne“ gegenüber.² Die paradoxe Bezeichnung protestiert zunächst gegen die Hybris in unserem Zeitalter, die aus seiner allein technisch begründeten Einzigartigkeit einen universalen Überlegenheitsanspruch ableitet und seine eigenen möglichen Grenzen übersieht. Insofern beziehe ich

1 Diesen Begriff verwendet Habermas in dem frühen Aufsatz über *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, in: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt 1968 ff. (fortan: Habermas, TuW), S. 48-103.

2 Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Band 3. *Geschichte der Epigonen*, München 1980 (1. Auflage 1833-43, 2. 1877/78), S. XXII, der den Epochenbegriff des Hellenismus einführt, bezeichnet diesen als „die moderne Zeit des Altertums“ und folgert: „Freilich erscheint dann auch das Vorausliegende in gar anderem Licht. Man erkennt, wie die Entwicklung des hochbegabten Griechenvolkes schrittweise, in wetteifernder Anstrengung edelster Geister, ununterbrochen auf ein Ziel hindrängt ...“. Meine folgenden Ausführungen zeigen, dass ich den Beginn der antiken Moderne in denjenigen Zeitraum setze, welchen man üblicherweise, besonders in der kunstarchäologischen Stilgeschichte, als die Klassik bezeichnet, und den Hellenismus zusammen mit der römischen Kaiserzeit als das Resultat eines bereits stattgefundenen Modernisierungsprozesses begreife.

mich auf das von Habermas bereits in „Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie‘“ formulierte Programm, gegen technokratische Einseitigkeit die kommunikative Vernunft zur Geltung zu bringen, möchte dabei aber eine Hilfsquelle der kommunikativen Selbstreflexion besser erschließen, die mir zur Zeit wenig genutzt zu werden scheint, nämlich das Studium des Altertums. Methodisch ziehe ich die Singularität der abendländischen Moderne unter bestimmten Gesichtspunkten in Zweifel, ohne auf der anderen Seite einem bloßen historistischen Relativismus verfallen zu wollen. Ich benutze dabei einige wichtige Kategorien des Habermaschen Systems, ohne dass dabei meine Konstruktionen bruchlos in dessen Architektur aufgehen, die vollständig präsent zu haben ohnehin sehr schwierig ist. Die älteren und die jüngeren Grundbegriffe dieses Systems ermöglichen m. E. einen ausgezeichneten Zugang zu einer neuartigen Reflexion der Beschäftigung mit der Antike, gerade wenn dabei einige materiale Thesen, zu denen Habermas kommt, kritisiert werden. Der Begriff der Moderne wird dabei von selbst erweitert. Wie meine Zitate zeigen, ist er bereits von Forschern, die mit der Antike naturgemäß vertrauter sind als mancher Geschichtsphilosoph, in den verschiedensten Zusammenhängen auf jene angewendet worden. Um eine systematische Beziehung dieser Begriffserweiterung auf die geschichtsphilosophische und literaturwissenschaftliche Diskussion dieses Begriffs,³ auf die „Theorie der Moderne“ kann es hier selbstverständlich nicht gehen. Vielleicht kann die Anwendung des Begriffs der Moderne auf die Antike in die „Dialektik von Moderne und Postmoderne“ eingehen, die Albrecht Wellmer im Zusammenhang mit der Rezeption und Kritik Adornos diskutiert.⁴ Da nach Adorno die Kritik der instrumentellen Vernunft nicht länger negativ-dialektisch und aporetisch in sich selbst zu kreisen braucht, sondern nach der kommunikationstheoretischen Überwindung der Subjektphilosophie einer immanentgeschichtlichen Perspektive zugeführt werden kann, steht jener Kritik das historische Material, die partielle Vernünftigkeit aller Epochen und Kulturen der Weltgeschichte in einem „positiven“ Sinne zur Verfügung. Die „vergangenen Jetzt-Zeiten“ können für eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters in der Art der Geschichtsphilosophie Benjamins gerettet werden, dessen anticlassizistisches Vorurteil dabei allerdings überwunden werden muss. Wellmer, an der Grundintention Adornos festhaltend, indem er sie über ihn hinausführt, entwirft das Programm einer „Aufklärung der Aufklärung“, worunter er selbstredend wiederum nur die abendländische Entwicklung versteht. Ohne systematischen Anspruch soll hier gezeigt werden, dass für den Klassizismus, für die Auseinandersetzung mit der Antike Ähnliches gelten kann.

3 Vgl. Hans Robert Jauß, *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität*, in: H.R. Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt 1970, S. 11-66.

4 Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt 1985.

In einer aufgeklärten, selbstreflektierten Form kann er in einem pluralistischen Modell seinen Beitrag zur Vernunftkritik in emanzipatorischer Absicht leisten.

Habermas bestimmt die abendländische Moderne zweifach: a) durch die (als Phänomenbereich von Weber übernommene, begrifflich neu gefasste) Entkopplung von Lebenswelt und System bzw. die Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Subsysteme Wirtschaft und Staat und b) durch die Rationalisierung der Lebenswelt in ihren Komponenten Gesellschaft, Kultur und Persönlichkeit bzw. als Ausdifferenzierung der (sprechakttheoretisch begründeten) eigensinnigen Geltungssphären von Wissenschaft (Wahrheit, Objektivität), Moral (Richtigkeit, Intersubjektivität) und Kunst (Wahrhaftigkeit, Subjektivität).

Die historische Einzigartigkeit der abendländischen Moderne ist unter Aspekt a) sicher unbestritten hinsichtlich der auf der technischen Entwicklung beruhenden Ökonomie, d. h. der Ausbildung des Industriekapitalismus und seines Akkumulationsprozesses. Der antike Handels- und Manufakturkapitalismus, die antike Technik,⁵ deren oft erstaunliche Erfindungen vielfach wirtschaft-

5 Pierre Grimal, *Auf der Suche nach dem antiken Italien*, Bergisch-Gladbach 1978, S. 183 ff. verweist am Beispiel von Ostia auf die Modernität des Städtebaus der römischen Kaiserzeit: „Die starke Zunahme der ‘insulae’ und die am Ende fast völlige Abschaffung der Peristylhäuser zeugen von einer wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, die für die Anlage moderner Städte von größter Bedeutung ist. An die Stelle des alten Kollektiv-Wohnhauses, das für eine *familia* aus Dienern und Freien bestimmt ist, die um einen Hausherrn gruppiert sind, tritt eine Wohnung, in der nur ein einziger Haushalt mit seinen Kindern Platz hat. So haben die gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. ... gebauten Serienhäuser ein Vestibül, einen ‘Aufenthaltsraum’, zwei Zimmer und eine Küche mit angrenzender Latrine. Dies ist schon die ‘kleine Wohnung’ der städtischen Mittelschicht, die in der modernen Zeit wiederentstehen sollte. ... Im Laufe des zweiten Jahrhunderts werden die schon lange spürbar gewesenen Tendenzen immer deutlicher. Nicht nur die öffentlichen Gebäude werden verschönt und vergrößert, man schafft auch neu ‘insulae’, die von dem immer stärker werdenden Wunsch nach Komfort zeugen. Es entsteht jetzt eine richtige ‘Gartenstadt’; die Wohnungen öffnen sich auf breite, mit Bäume(n) bepflanzte Esplanaden, die durch Fontänen verschönt sind. Die Bemühungen erinnern in geradezu frappierender Weise an die Lösungen der modernen Städteplanung zur Bewältigung der Einwohnermassen. ... Die zeichnerischen Rekonstruktionen der Privathäuser von Ostia ... wollte(n) ... den ‘Modernismus’ dieser Schöpfungen ... betonen. Die Tatsache bleibt ... bestehen, dass der Bau dieser angenehmen Wohnungen, die zwischen den reichen herrschaftlichen Häusern, den ‘domus’, und den elenden Quartieren der Sklaven ... stehen, eine der fruchtbarsten römischen Neuerungen und charakteristischsten Erfindungen einer Zivilisation war, die ... menschliche ‘Gerechtigkeit’ verkörperte.“ Der Städtebau erscheint hier offensichtlich als Spiegelbild einer sozioökonomischen Entwicklung, die Voraussetzungen und Folgen in der Geschichte der kommunikativen Rationalität hat. Die Herausbildung eines Mittelstandes zeigt denjenigen Zusammenhang von Individuierung und Universalisierung an, der auch die Entwicklungstendenz in der abendländischen Moderne kennzeichnet (vgl. Habermas-Zitat,

lich nicht verwendet wurden, vermöchten die These einer antiken Moderne nicht

hier auf S. 173). Und wahrscheinlich ist die Unfähigkeit dieser bürgerlichen Mittelklasse, sich zwischen der großgrundbesitzenden Aristokratie und der Masse der Proletarier und Sklaven auf Dauer zu behaupten und die Gesellschaft schließlich zu dominieren und so zu stabilisieren, ebenso eine der Ursachen und Ausdruck der Stagnation und des Untergangs der antiken Moderne, auf die ich unten zu sprechen komme. Andererseits verweisen die Umstände, unter denen diese moderne Stadt der Antike sich entwickelte, auch auf die Lebensfähigkeit einer Gesellschaft und einer geschichtlichen Lebensform, deren politischer Überbau seit dem peloponnesischen Krieg und seit den Bürgerkriegen im Rom des 1. Jahrhunderts v. Chr. sich im Zustand der Dauerkrise befand, den die augusteischen Reformen mehr übertünchten als behoben. Nicht diese mit ihrer restaurativ-konservativen Tendenz und auch nicht die, nur vom Standpunkt der abendländischen Moderne aus 'verpasste' Innovation von Technik und Ökonomie, vielmehr die im Städtebau sich ausdrückenden sozialen Umschichtungen boten einen Ansatzpunkt zur Stabilisierung des Modells der antiken Moderne und erklären auch dessen erstaunliche Resistenzfähigkeit. Wie Grimal ausführt, wurde die Entwicklung des privaten Konsumluxus der kaiserzeitlichen mittelständischen Kleinfamilie verzögert durch die für die antike Moderne exemplarischen architektonischen Kommunikationsräume der Foren und Säulenhallen, die den typischen Tagesablauf (allerdings vorwiegend der Männer!) zeitlich dominierten. Zugleich bildeten die vor allem seit Trajan entstehenden Thermen einen weiteren Kommunikationsraum aus und 'veröffentlichten' mit der Körperhygiene der Bäder eine in den Mittelklasse-Wohnungen fehlende Funktion, die in der aristokratischen Domus noch privat integriert war, um in ihrer Umgebung – man betrachte den Grundriss der Caracalla-Thermen! – weitere komplexe und abgestufte Funktionen zu agglomerieren, die wesentlich kommunikativ ausgerichtet sind. Die heutigen, oft verzweifelt anmutenden Bemühungen, insbesondere 'postmoderner' Richtung, die durch den Automobilverkehr, die Kapitalinteressen und den architektonischen Vulgärfunktionalismus beschädigten Städte durch Schaffung öffentlicher Räume (Fußgängerzonen, Straßenfeste) zu 'reparieren', lassen die Vermutung aufkommen, dass in der abendländischen Moderne die Stadt als Ausdruck der kommunikativen Potenz einer Gesellschaft bei gegebenem Stand der Produktivkräfte kulturspezifisch grundsätzlich anders situiert ist als in der antiken Moderne, dass ihre „Unwirtlichkeit“ vielleicht keine vermeidbare Fehlentwicklung gewesen ist, wie gutwillige Reformer immer wieder meinen, sondern tiefer, 'systemisch' bedingt ist. Technisch hat die Stadt etwa im späten 19. Jahrhundert wieder den Stand des 2. Jahrhunderts erreicht, wobei die Mietskasernen des Industrieproletariats in den Sklavenunterkünften und die Eisenbahnen im römischen Straßennetz und im Schiffsverkehr auf dem Mittelmeer ihr Äquivalent finden, der allerdings bereits einen übernationalen Wirtschaftsraum konstituiert. Grimal beschreibt sogar „Gebrauchsarchitektur“ (a. O. S. 186) aus massivem Ziegelmauerwerk, deren Fassaden mit dem Verzicht auf die sonst typische antike Marmorverkleidung und -dekoration an die Frühphase des abendländischen Funktionalismus erinnern mögen. Dabei bezeugt das Übergreifen der im sakralen Bereich entstandenen dekorativen Systeme auf die profanen Räume ebenso wie die dazu parallel verlaufende, zunehmende profane Verwendung der offiziellen Tempelbezirke, etwa beim Trajansforum (vgl. Grimal, a. O. S. 131), seinerseits die Rationalisierung einer ursprünglich religiös begründeten kommunikativen Lebenswelt. Der moderne

zu stützen. Hier, aus abendländischer Perspektive: in der ungenügenden Entwicklung und Durchsetzung des technisch-ökonomischen Subsystems, der Medien Geld und Markt sowie der freien Arbeitskraft, sind eher immanente Schranken der antiken Gesamtentwicklung, der Instabilität und des schließlichen Untergangs ihrer Gesellschafts- und Kulturform zu suchen.⁶ Dagegen könnte bereits

Mensch der Antike konnte durchaus seine Wohnung als Maschine zur Reproduktion seiner bloß körperlichen Existenz benutzen, weil sein Leben in der Stadt als kommunikativem Raum fundiert war. Von hier aus scheint die kommunikative Vernunft in die Wohnung der aus dem patriarchalischen Großverbände entlassenen Kleinfamilien der „Insulae“ vorzustoßen, die vom Meer der Lebenswelt umgeben sind. Im Abendland dagegen bietet die Privatwohnung die letzte Rückzugsmöglichkeit vor der Instrumentalisierung der Stadt durch Systemzwänge, die etwa unter Haussmann in Paris nur die äußerlich sichtbarste Gestalt gewannen. Le Corbusier will theoretisch auch noch diesen Restraum funktionalisieren, wird dabei aber von seinem ästhetischen Formsinn praktisch konterkariert, der die Schönheit des Automobils auf diejenige des Parthenon bezieht. Gleichwohl steht in der antiken Moderne die Privatwohnung nie im Mittelpunkt der Bauaufgaben. Das ‘Ornament’ der Städte bleiben die öffentlichen Plätze mit und ohne Dach.

6 Vgl. Max Weber, *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, in: M. Weber, *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1973 (fortan: Weber), S. 1-26. Indem William Tarn, *Die Kultur der hellenistischen Welt*, Darmstadt 1966, S. 3 ff. davor warnt, die auf der Hand liegenden Parallelen zwischen antiker und abendländischer Moderne zu übertreiben, setzt er einerseits die Habermassche Definition der Moderne nach b) unserer Einteilung implizite voraus und greift dabei die von Habermas an anderen Stellen zur Kennzeichnung verwendete Synthese von Universalismus und Individualismus auf, begrenzt andererseits seine Einschränkung der Parallele gerade auf den hier unter a) genannten systemischen Bereich: „Der Hellenismus hatte die Welt verändert und vergrößert. Wenn sich auch der Partikularismus des griechischen Stadtstaates in Wirklichkeit noch lebensstark genug zeigen sollte, in der Theorie hatte er ausgespielt; ihn ersetzte der Universalismus, der vom Individualismus begleitet wird. Diese Idee musste aus der *Oikumene*, der ‘Bewohnten Welt’, entstehen, einer Welt, die gemeinsamer Besitz aller zivilisierten Menschen ist; sie erforderte die Formung jener Art des Griechischen, die als *Koinè* bekannt ist, die ‘Gemeinsprache’, derer sich auch viele Asiaten bedienten. Mit Griechisch konnte man von Marseille nach Indien, vom Kaspischen Meer bis zu den Nilkatarakten gelangen. Die Nationalität büßt ihren Vorrang ein; gemeinsame Sprache und Bildung befördern in allen Städten der ‘Bewohnten Welt’ gemeinsame Kultur; Literatur, Wissenschaft und vor allem die Philosophie stellen sich oft auf eine größere Welt als Griechenland ein, und die Oberschicht in Rom, auch in Teilen Asiens, lernt die griechische Kultur als etwas schätzen, das man sich zu eigen machen muss, wenigstens äußerlich. Der Handel wird international. Die meisten Schranken fallen: die Gedankenfreiheit jener Epoche wird erst wieder in der Neuzeit erreicht, Rassenhass gehört der Vergangenheit an, vielleicht mit Ausnahme von einigen nationalistischen Ägyptern und einigen Juden. Verfolgung aus religiösen Gründen ist unbekannt (denn der Angriff des Antiochos IV. gegen die Juden war eine politische Maßnahme). Die Moral ist Sache der Bildung,

die staatliche Bürokratie der hellenistischen und römischen Monarchien, die in

nicht der Autorität. Frei entfalten kann sich die Persönlichkeit des Einzelnen. Es ist das Zeitalter der Spezialisten, vom Wissenschaftler bis zu dem Zimmermann, der die Tür schreinert, aber einen anderen Handwerker braucht, der sie einsetzt; ... Auf den ersten Blick erschreckt uns fast die Ähnlichkeit jener Welt mit der unseren. Da gab es das gleiche Nebeneinander von großen und kleinen Staaten mit verschiedenen Staatsformen, einige fortgeschrittener als andere, aber alle innerhalb des gleichen Kulturkreises. Vieles an ihnen wirkt neben einigen schon oben erwähnten Erscheinungen sehr modern. Dazu gehören die ewigen Schwierigkeiten mit Preisen und Löhnen, Sozialismus und Kommunismus, Streik und Revolution; die Entstehung von Humanität und Brüderlichkeit, die mit grausamen Kämpfen einhergeht; Frauenemanzipation und Geburtenbeschränkung; Probleme des Wahlrechts und (möglicherweise) der Volksvertretung, der Auswanderung und des Proletariats; exakte Wissenschaft neben krassem Aberglauben; eine Flut an Literatur, die sich mit jedem Bereich menschlicher Tätigkeit befasst, häufig sachlich ausgezeichnet, aber keine Schriftsteller mehr vom Range der großen Namen der Vergangenheit; Ausbreitung der Allgemeinbildung, die wiederum Massen von Halbgebildeten im Gefolge hat; bewusstere Anwendung der Propaganda; das Wuchern aller Halbwelten, die sich der Wissenschaft, Geschichte und Religion nachdrängen. Es liegt nicht in meinem Interesse, Parallelen zu unserer Zeit zu ziehen, ich möchte dies im allgemeinen dem Leser überlassen. Aber zu weit sollte man mit solchen Parallelen auch nicht gehen. Wenn wir in vielen Dingen eine gewisse Ähnlichkeit mit Heute feststellen, finden wir doch selten das Gleiche, zum Beispiel ähneln sich ein ägyptischer und ein moderner Streik nur wenig, so wenig wie der moderne und der stoische Kommunismus. Außerdem sollte in jedem Fall folgendes als grundsätzlich und entscheidend vorangestellt werden: der Hellenismus war eine Welt ohne Maschinen, aber voller Sklaven. ... Bestrebungen wie Freiheit und Brüderlichkeit – sogar die Revolutionen – wirken auf uns nur zu oft als Traumwirklichkeit, wenn man bedenkt, dass sie bei den meisten Völkern einen großen Teil der Bevölkerung nicht miteinbezogen.“ Die letzten Feststellungen Tarns werden in meinen Ausführungen zur Sklaverei weiter unten wieder aufgenommen. Wesentlich ist die Parallelität der normativen Geltung der humanitären, ökumenischen und universalistischen Ideale in der antiken und der abendländischen Moderne; ihre Existenz in der Antike wurde immer wieder in Frage gestellt, z. B. in der Geschichtsphilosophie Hegels, indem ihre Entstehung auf das Christentum zurückgeführt wird. Dieses hat sicher auch universalistische Züge. Der Universalismus der beiden Modernen ist aber spezifisch säkular und weltbürgerlich. Indem Tarn die Überzeugung der Stoiker formuliert, „dass die Tugend ihr eigener Lohn sei“ (a. O. S. 5), vindiziert er der antiken Ethik beispielsweise einen Stand, der dem Kategorischen Imperativ Kants vergleichbar ist. Die reale Durchsetzung jener Menschheitsideale dagegen ist eine andere Vergleichsdimension; sie erfolgte auch im 19. Jahrhundert, bezogen auf die Gesamtheit der jeweiligen Staatsbevölkerungen, nur schrittweise und ist auch im 20. noch nicht überall vollendet, ja erlitt in der Periode des Faschismus entscheidende Rückschritte, die der Antike unbekannt blieben. Im übrigen geht es mir nicht darum, möglichst dicht und lückenlos Parallelen zwischen antiker und abendländischer Moderne nachzuweisen, die in der Tat an der Oberfläche stehen bleiben könnten, sondern um die Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten ebenso wie der Unterschiede.

den „Byzantinismus“ mündete (der entfernt an die bürokratisch-sozialistische Variante der abendländischen Moderne erinnert), Züge einer Kolonialisierung der Lebenswelt zeigen, die (historisch und systematisch) ihre Entkoppelung und Rationalisierung voraussetzt und entsprechend in der demokratisch-republikanischen Kritik am Machtstaat thematisiert wird. Am überzeugendsten und aussichtsreichsten dürfte unter Aspekt b) der Nachweis sowohl einer Rationalisierung der Lebenswelt im weiten Sinne einer Säkularisierung gelingen, die der antiken und der abendländischen Moderne gemeinsam gegenüber allen anderen Hochkulturen wäre, als auch der einer spezifischen Eigenart dieser antik-lebensweltlichen Modernisierung. Diese Eigenart bestünde gegenüber der progressiven Monologisierung der abendländischen Moderne, die (auch) durch die Autonomisierung des strategisch-instrumentellen Handelns und des ökonomischen Subsystems induziert ist, gewissermaßen in einer Dialogisierung, d. h. in der relativ ungehinderten Entfaltung und Institutionalisierung kommunikativer Vernunft. Diese ihrerseits könnte durch die Entwicklungshemmung des technisch-ökonomischen Subsystems in der antiken Moderne (notwendig mit-) bedingt sein.

Auf einer ähnlichen Grundlage formen sich die antike und die abendländische Moderne verschieden aus; sie geben auf verwandte Problemstellungen verschiedene Antworten. In beiden Epochen „(entsteht) auf der Grundlage immer weiter generalisierter Handlungsorientierungen ... ein immer dichteres Netz von Interaktionen, die der unmittelbar normativen Steuerung entbehren und *auf anderen Wegen* koordiniert werden müssen. Für die Befriedigung dieses wachsenden Koordinationsbedarfs stehen entweder sprachliche Verständigung oder aber Entlastungsmechanismen zur Verfügung, die Kommunikationsaufwand und Disensrisiken verringern. Im Zuge der Differenzierung zwischen verständigungs- und erfolgsorientiertem Handeln bilden sich *zwei Sorten von Entlastungsmechanismen*, und zwar in Form von *Kommunikationsmedien*, die die sprachliche Verständigung entweder *kondensieren* oder *ersetzen*.“⁷ Auf je eine dieser äquivalenten Alternativen konzentrieren sich die beiden Modernen: Im Abendland wird die Tauschwertorientierung so übermächtig, dass sie als System, durch Systemsprachen die umgangssprachlich konstituierte Lebenswelt bedroht; in der Antike dagegen wird „das Rationalitätspotential sprachlicher Verständigung ... aktualisiert“.⁸

Diese kommunikationstheoretisch fundierte, differentielle Definition der antiken und abendländischen Moderne hat entwicklungstheoretische Implikationen und universalhistorische, sozusagen geschichtsphilosophische Konsequenzen. Zunächst kurz zu diesen.

7 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt 1981 (fortan: Habermas, Tkh 2), S. 269 f.

8 A. O. S. 272.

Mit der skizzierten Gegenüberstellung der beiden Modernen ist eine prinzipielle Gleichstellung postuliert, ein Vorrang der antiken sogar insofern, als man mit Habermas die Entfaltung instrumenteller und strategischer Vernunft normativ an die Bedingungen der kommunikativen knüpft. Die antike Moderne ist mehr als ein prekärer Vorläufer der abendländischen, nämlich die reale Antizipation eines oder des wesentlichen Aspekts der Vollendung des Projekts der abendländischen Moderne und zugleich historische Erinnerung an deren Defizit bei der Verwirklichung kommunikativer Vernunft. Dieses Postulat, das aus der These einer antiken Moderne folgt, wirft ein neues Licht auf eine alte Fragestellung der Geschichte der Kunst. Wenn die Antike eine bloße Vorstufe ist, bleibt die sich immer wieder durchsetzende abendländische Tradition des Humanismus und Klassizismus, bleiben die europäischen Renaissancen ein Rätsel. Deren normativer Gehalt, der sich immer wieder Geltung verschaffte, kann kein zufälliger sein, sondern muss kommunikationstheoretisch erklärt werden können, zumal er die sozialhistorische Bedingung seiner Entstehung, die Sklavenhaltergesellschaft, überlebt.⁹ Dieser normative Gehalt, der an die antike Moderne gebunden bleibt, ließ sich auch viel weniger leicht als andere Vergangenheiten durch Historisierung neutralisieren. Er erscheint bezeichnenderweise erst in dem historischen Moment endgültig gefährdet, als in der abendländischen Moderne des 20. Jahrhunderts die systemischen Imperative auch die Kernbereiche der Lebenswelt tangieren, die seit etwa 1500 ein zweites Mal, aber offenbar weniger intensiv und widerstandsfähig als in der Antike, rationalisiert worden war. Die antike Moderne unterstützte, speiste gewissermaßen die Entwicklung der abendländischen Lebenswelt. Dies lässt sich am einfachsten mit der erwähnten kommunikativen Eigenart der antiken Moderne erklären. Unter den verschiedenen Masken der sich wiederholenden abendländischen Renaissancen der Antike wäre eben als motivierender Kern diejenige kommunikative Rationalität zu entdecken, die sich in

9 Vgl. Karl Marx, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1857/58), in: Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke*. Band 13, Berlin 1981, S. 641: „Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehen, dass griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, dass sie für uns noch Kunstgenuss gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.“ Der Kontext der Stelle, in dem Marx die Griechen als „die geschichtliche Kindheit der Menschheit“ (a. O. S. 642) bezeichnet, belegt im übrigen seine unilateral-lineare Geschichtskonzeption, von der gleich zu sprechen sein wird. Die normative Geltung der griechischen Kunst im Abendland seit Renaissance und Klassizismus kann einfacher erklärt werden, wenn man annimmt, dass mindestens in der ästhetischen Geltungssphäre gewisse Rezeptionsbedingungen der modernen Phase der abendländischen Entwicklung denen der entsprechenden Entwicklungsphase der antiken Kultur analog sind. Rezeptionsästhetisch, in seiner kulturellen Geltung kann auch Homer (in der Antike und im Abendland) als modern verstanden werden ebenso wie die Bibel im abendländischen Protestantismus.

der antiken Moderne durchsetzte und bis heute das unverlierbare Gegenbild sowohl der mittelalterlich-christlichen 'Irrationalität' als auch der spezifisch abendländisch-neuzeitlichen Rationalität blieb, die sich ihrerseits in einer eigenartigen Monologisierung treffen (Monotheismus und positivistischer Monismus). Dass der Untergang des römischen Reiches, dass das abendländische Mittelalter eine Rebarbarisierung, eine Resakralisierung, also eine De-Säkularisierung, eine Ent-Modernisierung darstellte, galt seit Ghiberti und Vasari und später wieder (nach der barocken Gegenbewegung) seit Winckelmann und J. Burckhardt so als eine Selbstverständlichkeit,¹⁰ dass Opposition gegen dieses Geschichtsbild – in der literarischen Romantik, bei Hegel und in der Kunstgeschichte seit Riegl – geradezu zum Kennzeichen progressiver Modernität werden konnte, und der rationale Kern jener scheinbar antiquierten Anschauung verloren ging. Umgekehrt fällt die Ausarbeitung des Programms der Herrschaft der instrumentellen Vernunft bei Bacon, welches dasjenige der abendländischen Moderne wird und bleibt, zusammen mit der ausdrücklichen Ablehnung des Humanismus und der Autorität der Antike, die gerade dadurch ex negativo wiederum als im Kern kommunikativ begründet ausgewiesen wird.

Vermutlich steht der Gedanke O. Spenglers von der strukturellen Parallelität vor allem der antiken und der abendländischen Entwicklung, der auch bei der Systematisierung dieses, dabei von 8 auf 24 Kultureinheiten erweiterten, intuitiv-spekulativen Ansatzes durch A. J. Toynbee das interesseleitende Motiv blieb, dahinter, wenn der Althistoriker U. Kahrstedt das Interesse an der alten Geschichte damit begründet, „dem Leser zu vergegenwärtigen, dass das griechisch-römische Altertum eine abgeschlossene Entwicklung ist, aus der Primitive über die Höhe einer modernen Zivilisation in die Primitive zurück. Es ist die erste

10 Bei Winckelmann steht mehr der Gegensatz, bei Ghiberti, Vasari und Burckhardt mehr die Verwandtschaft der antiken und der abendländischen Modernität im Vordergrund. Jedenfalls kann die italienische Renaissance den ursprünglichen Gehalt ihres Begriffs als Wiedergeburt der Antike gegen alle Kontinuitätstheorien (E. R. Curtius) behaupten. Vgl. Erwin Panofsky, *Die Renaissance der europäischen Kunst*, Frankfurt 1979 (1. Aufl. 1960). „Wenn wir das Pantheon von etwa 125 n. Chr. vergleichen einmal mit der Liebfrauenkirche in Trier von etwa 1250 ..., zum anderen mit Palladios Villa Rotonda von etwa 1550 ..., so müssen wir dem Autor des Briefes an Leo X. zustimmen, der fühlte, dass trotz längeren Zeitabstandes die Gebäude seiner Epoche denen aus der Zeit der römischen Kaiser näherstanden als denen aus 'den Zeiten der Goten': Trotz aller Unterschiede hat die Villa Rotonda mehr mit dem Pantheon gemeinsam als eines der beiden Gebäude mit der Liebfrauenkirche in Trier, und das, obwohl nur etwa dreihundert Jahre zwischen ihr und der Villa Rotonda liegen, während sie durch mehr als elfhundert Jahre vom Pantheon getrennt ist. ... Im Mittelalter herrschte in der Beziehung zur Antike eine kreisende Abfolge von angleichenden und abweisenden Phasen. Seit der Renaissance leben wir beständig mit der Antike, ob wir wollen oder nicht.“ (a. O. S. 52 f. und 111)

große Kurve, während Mittelalter und Neuzeit zusammen die zweite sind. Nur dass das Altertum auch die Phasen umfasst, die uns heute noch bevorstehen.“¹¹ Hier kommt eine pluralistische Konzeption der Weltgeschichte zum Ausdruck, welche diese als eine Mehrzahl sich prinzipiell unabhängig voneinander, aber nach einem vergleichbaren, ja gleichen Strukturmuster (Entwicklungslogik) entwickelnder Kulturen¹² versteht, die kontingent interferieren können. Die These einer antiken Moderne muss diese Konzeption in irgendeiner Form zur Begründung heranziehen. Ihr steht gegenüber die eigentlich geschichtsphilosophische, hegelianische und (orthodox-)marxistische Einheits-Ansicht der Universalgeschichte als einer durchgängigen, linearen Entwicklung, die letztlich auf jüdisch-christliche, theologische, gewissermaßen mono-teleologische Geschichtskonzeptionen zurückgeht. An letztere, linear-universale Konzeption schließen wie selbstverständlich auch Horkheimer und Adorno an, indem sie den, in der „Dialektik der Aufklärung“ als ausweglos dargestellten Prozess der Instrumentalisierung und Monologisierung mit der „Odyssee“, also in der griechischen Frühzeit, beginnen lassen, um die hier aufgezeigte, monistisch aufgefasste verhängnisvolle Dialektik der Herrschaft über die (innere und äußere) Natur und die Menschen in den Katastrophen des 20. Jahrhunderts gipfeln zu lassen. Die dualistische, „Arbeit und Interaktion“ methodisch trennende, kommunikationstheoretische Wendung der kritischen Theorie bei Habermas hat hier den systematischen Ausweg freigelegt,

11 Ulrich Kahrstedt, *Geschichte des griechisch-römischen Altertums*, München o. J. (1. Aufl. 1948), Vorwort zur ersten Auflage.

12 Arnold J. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, Erster Band. *Aufstieg und Verfall der Kulturen*, Zürich / Stuttgart / Wien 1961, S. 11 zufolge ist „die in sich verständliche Einheit für die historische Forschung weder ein Nationalstaat noch (am anderen Ende der Skala) die Menschheit als Ganzes, sondern eine gewisse Gruppierung von Menschen, die wir einen Gesellschaftskörper genannt haben.“ Daraus ergibt sich für unser spezifisches Problem: „Die Formel ‘antik + mittelalterlich + neuzeitlich’ ist falsch, sie sollte lauten: ‘hellenisch + abendländisch (mittelalterlich + neuzeitlich)’“ (a. O. S. 39). Die Begründung, die Toynbee seiner Theorie in einem persönlichen Erlebnis gibt, bezieht sich ebenfalls auf unser Thema, die Situierung der Antike in der Weltgeschichte, bezogen auf ihr Verhältnis zum Abendland: „Er konnte nicht den Ausbruch des Krieges 1914 erleben, ohne sich vorzustellen, dass der Ausbruch des Krieges 431 dasselbe Erlebnis für Thukydides gebracht hatte. Als ihm seine eigene Erfahrung zum ersten Male das Innere offenbarte von des Thukydides Worten und Sätzen, die ihm vorher wenig oder nichts bedeutet, da erfasste er, dass ein in anderer Welt mehr als zweitausend Jahre zuvor geschriebenes Buch das Schatzhaus der Erfahrungen sein möchte, die in des Lesers Welt nur gerade des Lesers eigene Generation zu überraschen begannen. Es gab einen Sinn, in dem die beiden Daten 1914 und 431 philosophisch gleichzeitig waren. ... So kam er dazu, die Geschichte als einen zweistelligen Vergleich anzusehen.“ (A. J. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, Zweiter Band. *Kulturen im Übergang*, Zürich / Stuttgart / Wien 1958, S. 356)

der historisch allerdings noch nicht oder bei Eder¹³ in dieser Hinsicht wohl eher implizit beschrieben wird. Vielleicht durch die politisch reaktionären und wissenschaftsmethodisch sehr zweifelhaften Konnotationen abgeschreckt, die etwa der Name Spenglers mit sich führt, scheint auch Habermas an der 'unitarisch-monotheistischen' Konzeption festzuhalten und die Möglichkeiten zu übersehen, die eine 'hellenisch-polytheistisch-pluralistische' Sicht auf die Kulturmorphologie gerade im Zeichen der Kritik am Eurozentrismus eröffnet, welche sich zudem, abgesehen von der abendländischen Rationalisierungsthese, auf Webers Methode des Kulturvergleichs berufen kann.

Allerdings muss dieser entwicklungstheoretische Pluralismus vor Missverständnissen in Schutz genommen werden. Einerseits unterscheidet er sich deutlich von einem anarchischen Relativismus Feyerabendischer Prägung, der sich auf eine m. E. falsche Interpretation der Entwicklungstheorie Riegls stützt;¹⁴ Riegl setzt ja gerade der traditionell-klassizistischen Zeitalterlehre, welche den Nieder- und Untergang des Altertums und einen Neubeginn mit dem Mittelalter behauptet, das Modell eines linearen, ununterbrochenen „Fortschritts“ des Stilwandels in der Spätantike entgegen. Andererseits ist eine vorschnelle Identifikation der pluralistischen, entwicklungstheoretisch komplexen Konzeption mit einem bloß zyklischen Geschichtsverständnis im Sinne einer einfachen Wiederkehr des Immergleichen zu vermeiden. Diese Ansicht wird fälschlicherweise global der antiken Geschichtsschreibung insgesamt unterstellt,¹⁵ um diese so wiederum von der linearen Auffassung zu diskriminieren, die das christliche Mittel-

13 Klaus Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Frankfurt 1980, S. 110-114 skizziert die Entwicklung zur Polis in Athen in der Dialektik von Rechts- und ökonomischer Entwicklung als zweiten möglichen Entwicklungspfad neben asiatischer Produktionsweise und Feudalismus. Die Solonische Reform (um 600 v. Chr.) wird dabei zu einem Angelpunkt, während sie doch wohl lediglich Anfangsbedingungen für den Prozess der Modernisierung im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. festlegte, die Eder übergeht, indem auch er die Antike den „hochkulturellen Klassengesellschaften“ subsumiert. Die interessante Parallelisierung der Entwicklung der Stadtstaaten in Assyrien erinnert an Toynbees strukturelle Kulturvergleiche. Kommunikationstheoretisch verstandene *Geschichte als Lernprozess*, von Eder später (Frankfurt 1985) auf die *Pathogenese politischer Modernität in Deutschland* angewendet, könnte vermutlich dem von ihm nur angedeuteten Entwicklungsmuster der Antike erfolgreich und exemplarisch eingeschrieben werden, denn die Polis vermag es als „Diskursuniversum“ sicher mit dem „modernen Assoziationswesen“ aufzunehmen.

14 Vgl. Paul Feyerabend, *Wissenschaft als Kunst. Eine Diskussion der Rieglschen Kunsttheorie verbunden mit dem Versuch, sie auf die Wissenschaften anzuwenden*, in: P. Feyerabend, *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt 1984, S. 17-84.

15 Vgl. Franz Georg Maier, *Die Eule der Minerva. Endzeit und Historie*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 6./7. April 1985, S. 66.

alter und die abendländische Moderne vereinigte. Dem kunsthistorischen Entwicklungsdenken seit Winckelmann und Wölfflin ist eine Analogisierung der Entwicklungsphasen (wie archaisch, klassisch, barock) verschiedener bzw. verschieden situierter historischer Entwicklungssequenzen (wie Antike, Mittelalter, Gotik, Neuzeit) geläufig, ohne jene deswegen vollständig miteinander zu identifizieren, da die sequenzspezifischen strukturellen Unterschiede (z. B. zwischen griechischem, römischem, gotischem und neuzeitlichem Architektursystem) bewusst bleiben. Die (in der empirischen Wissenschaftspraxis, nicht in der wissenschaftstheoretischen Begriffsbildung vorhandene) Eindeutigkeit des kunsthistorischen Stilbegriffs, die wissenschaftshistorisch im Bereich der bildenden Künste früher als in demjenigen der Literatur und der Musik oder gar der Sprache, der Individualpsychologie und der Moral (Piaget, Kohlberg) zu theoretischen Entwicklungsmodellen und (oft für andere Gebiete paradigmatischen) Phasenbenennungen (z. B. Barock in der Literatur und Musik) geführt hat, lässt sich jedoch nicht ohne weiteres auf komplexe gesamtgesellschaftliche Vorgänge übertragen, wie die Identifizierung einer 'modernen' Epoche in verschiedenen historischen Prozessen sie impliziert. Vorerst müssen hier einzelne, intuitiv aufgesammelte Indizien genügen, wenn man den Konsens der humanistisch-klassizistischen Tradition erneut hinterfragen will, der die Modernität der Antike, genauer: eine moderne Entwicklungsphase in der Antike, gewissermaßen implizite behauptet.

Im Anschluss an Durkheim und Mead definiert Habermas die Rationalisierung der Lebenswelt als „die Generalisierung der Werte, die Universalisierung von Recht und Moral sowie Individuierung und wachsende Autonomie des Einzelnen als Folgen der Umstellung von einer sozialen Integration durch Glauben auf eine durch kommunikatives Einverständnis und Kooperation hergestellte Integration“¹⁶ bzw. als „Versprachlichung des Sakralen“¹⁷ Er beschreibt die Komponenten der Lebenswelt im Zusammenhang mit Webers Rationalisierungsthese als das „Zusammenspiel des Kognitiven mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven“.¹⁸ Die „kulturelle Moderne“ besteht darin, „dass die in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückte substanzielle Vernunft in Momente auseinandertritt, die nur noch formal, durch die Form argumentativer Begründung, zusammengehalten werden. Indem nun die überlieferten Probleme unter den spezifischen Gesichtspunkten der Wahrheit, der normativen Richtigkeit, der Authentizität oder Schönheit aufgespalten und jeweils als Erkenntnis-, als Gerechtigkeits-, als Geschmacksfragen behandelt werden können, kommt es zu einer Ausdifferenzierung der Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst. In den entsprechenden kulturellen Handlungssystemen werden die wis-

16 Habermas, Tkh 2, S. 427.

17 A. O.

18 A. O. S. 481.

senschaftlichen Diskurse, die moral- und rechtstheoretischen Untersuchungen, werden Kunstproduktion und Kunstkritik als Angelegenheiten von Fachleuten institutionalisiert. Die professionalisierte Bearbeitung der kulturellen Überlieferung unter jeweils *einem* abstrakten Geltungsaspekt lässt die Eigengesetzlichkeit des kognitiv-instrumentellen, des moralisch-praktischen und des ästhetisch-expressiven Wissenskomplexes hervortreten. Von nun an gibt es auch eine *interne* Geschichte der Wissenschaften, der Moral- und Rechtstheorie, der Kunst – gewiss keine linearen Entwicklungen, aber doch Lernprozesse. Als eine Folge dieser Professionalisierung wächst der Abstand zwischen den Expertenkulturen und dem breiten Publikum.¹⁹ Diese beiden Momente der Begriffsbestimmung der Moderne, die Ausdifferenzierung von Wertsphären einerseits und die Abspaltung von Expertenkulturen andererseits, kann bereits ein oberflächlicher Überblick über die antike Entwicklung mehr oder weniger nachweisen.

B. Kognitive Sphäre

Der Prozess „vom Mythos zum Logos“ im kognitiven Bereich, die Emanzipation der Naturforscher vom Alltagsdenken ist seit Xenophanes und Anaxagoras nicht nur im Gange, sondern auch sich seiner selbst bewusst und reflexiv, wie die, das konservative breite Publikum artikulierende polemische Reaktion in den Komödien des Aristophanes und auch die Asebieprozesse samt der Stoßrichtung der Anklage gegen Sokrates zeigen. Zwar haben wir es nicht mit einem absoluten, polaren Entwicklungsgegensatz zu tun, weil „das mythische Denken, eben weil es nicht bloß Anschauung, sondern auch Denken ist, als solches ein kausales Element und damit eine Funktion des Logos in sich schließt.“²⁰ Auf dieser gewissermaßen synthetischen Basis setzt aber der Differenzierungsprozess unter einem dominanteren Geltungsgesichtspunkt ein: „Sobald einmal die *Wahrheitsfrage* gestellt ist, die schon als solche einen Zweifel in sich schließt, dann beginnt die Auseinandersetzung von Mythos und Logos, dann schickt sich der Logos an, die Gebilde der Phantasie auf ihren Wirklichkeitswert zu prüfen, die Vorstellung von ihren übernatürlichen, mehr oder weniger willkürlichen Wirkungsweisen durch die Erforschung der natürlichen Ursachen der Dinge in folgerichtigem kausalem Denken zu ersetzen, und er geht, zunächst von erkenntnistheoretischen Bedenken noch unbeschwert, mutig auf diesem Wege weiter, bis er zu einer letzten Ursache vorgedrungen zu sein glaubt.“²¹ Der Geltungsaspekt tritt sogar am Anfang des Aufklärungsprozesses hervor, indem „die griechische

19 A. O. S. 481 f.

20 Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 2. Aufl., Stuttgart 1942 (fortan: Nestle), S. 17.

21 A. O. S. 2.

Philosophie nicht mit der Bekämpfung des Mythos beginnt, sondern zunächst eine Reihe positiver rationaler Welterklärungsversuche unternimmt, ehe sie sich ihres Gegensatzes zum Mythos bewusst wird.²² „Sie findet allerdings die mythische Weltauffassung vor, schiebt sie aber zunächst einfach beiseite, um sie erst später anzugreifen.“²³ Auf diese Weise kann sich die Philosophie ihres Anspruches auf propositionale Wahrheit bewusst und sicher werden, ohne sich zunächst um die moralisch-praktischen und ästhetischen Implikationen des mythischen Syndroms kümmern zu müssen.

Nachdem bereits die Sophisten in der Rechtstheorie *Satzung und Natur*²⁴ unterschieden und damit die politische Sphäre als Raum freier Entscheidung ausdifferenziert hatten, begründeten Sokrates und die hellenistischen Philosophenschulen, die sich vom Primat der metaphysischen Erkenntnistheorie und der damit, in Reaktion auf den sophistischen Relativismus wieder verkoppelten politischen Theorie bei Platon emanzipieren, die Autonomie der moralisch-praktischen Diskurse mit der Frage nach dem guten und richtigen Leben des von der Masse sich abhebenden „Weisen“, der sich mit seinesgleichen universitätsartig zusammenschließen kann. Gerade durch die platonische Gleichsetzung des Schönen, Wahren und Guten darf man sich nicht täuschen lassen; sie ist im platonischen System nicht durchgängig präsent und an den ideologisch entscheidenden Stellen gerade nicht ursprünglich, sondern spiegelt den allgemeinen, im 5. Jahrhundert einsetzenden gesellschaftlichen und kulturellen Ausdifferenzierungsprozess, indem sie ihn restaurativ, auch mit der Idealisierung des konservativen spartanischen Staates als Gegenbild des demokratisch-perikleischen, progressiven Athen, aufzuhalten und rückgängig zu machen versucht. Dies gelang mit durchschlagendem Erfolg eigentlich nur in dem schließlichen Sieg der idealistischen Philosophie über Materialismus und Relativismus, der sich voll eben erst am Ende der antiken Moderne mit der Christianisierung auswirkte; im Bildungsideal und praktischen Bildungsbetrieb der Antike blieben die Sophisten über Jahrhunderte wenigstens indirekt siegreich. Die Philosophie Platons und, in ‘synthetischerer’, weil die sophistische Empirie und Reflexion mehr berücksichtigender Weise, diejenige des Aristoteles ist ihrerseits Resultat jenes Ausdifferenzierungsprozesses, der ihr und ihren ideologischen Nachfolgern im Abendland als Werteverfall, der traditionellen Geistesgeschichte und Altertumswissenschaft jedenfalls – und richtigerweise! – als große Krise erschien. „Sophistik und Philosophie haben von Hause aus so ziemlich dasselbe bedeutet; beide Ausdrücke bezeichneten jene über ganz Griechenland sich erstreckende intellektuelle Bewegung, die dem Menschen mit

22 A. O. S. 82.

23 A. O. S. 82 Anm. 2.

24 Vgl. Felix Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt 1980 (1. Aufl. 1945).

Hilfe der Vernunft geben wollte, was ihm bis zum Beginn der großen Krise die Tradition gegeben hatte: Orientierung für die Lebenspraxis. Diese Orientierung konnte allerdings grundverschieden beschaffen sein, je nachdem, wie man die Krise nahm. Die Sophisten hielten sie für unabänderlich und unüberwindlich, und sie waren geneigt, ihr eigenes Krisenbewusstsein absolut zu setzen und als etwas im Grunde für alle Zeiten und Völker Gültiges hinzustellen. Sie waren Skeptiker und Relativisten; sie lehrten, wie der Einzelne inmitten eines Ozeans von Meinungen überleben könne. Diejenigen hingegen, die seit Platon mit Erfolg die Bezeichnung Philosophen für sich beanspruchten, hielten die Krise für etwas Transitorisches. Sie glaubten so wenig wie die Sophisten, dass sich die unreflektierte Tradition von einst wiederherstellen lasse. Sie glaubten indes im Unterschied zu ihnen, dass die Vernunft die Tradition auf höherer Ebene ersetzen könne und dass sie hierbei nicht so sehr dem Individuum wie der Gemeinschaft förderlich sein sollte: durch Schaffung eines neuen, unwiderleglichen und daher krisenfesten Wertsystems.²⁵

Die so umrissene Entwicklung zeigt deutlich Implikationen, die kommunikationstheoretisch angegangen werden können, wie auch Parallelen zu der von Habermas in der Theorie der Moderne behandelten, aber auf das Abendland eingeschränkten Problematik. B. Snell prägte für sie den Titel der „Entdeckung des Geistes“,²⁶ J. Mittelstrass fasst sie unter dem der „Antiken (ersten) Aufklärung“ bzw. der „Entdeckung der Vernunft“²⁷ zusammen und macht dabei ausdrücklich den „Versuch ..., griechisches und beginnendes neuzeitliches Denken unter Hervorkehrung gemeinsamer prinzipieller Einsichten wieder enger zusammenzurücken als dies, auch bei Beachtung einer im europäischen Denken niemals gänzlich versiegten Tradition griechischen Denkens, gewöhnlich geschieht.“²⁸ Diese Gemeinsamkeit zeigt sich am deutlichsten an der Entwicklung einer Fachwissenschaft, nämlich der Astronomie, sowohl in der antiken wie in der abendländischen Moderne. Hier wie dort eröffnet sie die naturwissenschaftliche Aufklärung der Weltbilder und stößt zunächst bei Anaxagoras und Galilei mit der religiösen Anschauung, hier des kirchlichen Dogmas, dort der Polis, zusammen. Das heliozentrische System des Aristarch steht nicht vereinzelt da; die hellenistischen Astronomen machten Beobachtungen und stellten Hypothesen auf – z. B. über den Durchmesser der Sonne und den Abstand zwischen der Sonne und der Erde –, die sich mit denen der frühen abendländischen Neuzeit vergleichen lassen bzw. sich den heute gültigen

25 Manfred Fuhrmann, *Die antike Rhetorik. Eine Einführung*, München und Zürich 1980 (fortan: Fuhrmann), S. 30.

26 Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955 (3. Aufl.).

27 Jürgen Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin / New York 1970 (fortan: Mittelstrass), S. 15 ff.

28 A. O. S. 59.

Daten nähern.²⁹ Die Ausgangsbedingungen sind sich in einer Wissenschaft ähnlich, die nicht mit den technisch-ökonomischen Verwertungsinteressen verknüpft ist, welche den Unterschied zwischen der antiken und der abendländischen Moderne ausmachen, die vielmehr den Grad der Ausdifferenzierung der „reinen Vernunft“ des theoretischen Diskurses anzeigen kann. Mittelstrass nun kommt bei seinem allgemeinen Vergleich „griechische(r)“ und „neuzeitliche(r)“ Vernunft³⁰ zu folgendem Ergebnis: „In der neuzeitlichen radikalen Individualisierung (Monologisierung) der Vernunft wiederholt sich nur in modifizierter Form, was als naive Sicherheit und scheinbare sophistische Überlegenheit schon im griechischen Denken die einmal gewonnene vernünftige Selbständigkeit wieder zu gefährden begann.“³¹ „Die Cartesische Konstruktion eines erkenntnistheoretischen Subjekts lässt sich ... in gewisser ... Weise als ein höchst zweifelhafter Versuch erweisen, den gar nicht erst unternommen zu haben dann eher ein Verdienst des griechischen vernünftigen Denkens wäre.“³² Der Unterschied zwischen Antike und Abendland besteht nicht zwischen den Elementen der Wissenskompexe als solchen, sondern in ihren Kontexten, ihrer Situierung: „Wer also um 1800 nach dem, was man wissen kann, und dem, was man tun soll, fragt, der mag dies nicht anders tun als einer, der bereits um -400 so fragte, aber seine Situation ist eine völlig andere geworden. Und diese veränderte Situation ist es ..., durch welche sich erste und zweite Aufklärung voneinander unterscheiden.“³³

Habermas streift en passant die hier behauptete Spezifizierung der Geltungsansprüche in einer Hinsicht: „Strenggenommen ist nicht einmal der philosophische Diskurs der griechischen Philosophen auf den isolierten Geltungsanspruch propositionaler Wahrheit spezialisiert.“³⁴ Die Beweislast scheint ihm nicht eindeutig zu liegen; großzügigerweise könnte man den griechischen Theorien über logische Aussagen auch einen modernen Status konzederen! Vielleicht könnte aber auch eine strenge Untersuchung des platonischen „Sophistes“ und insbesondere der aristotelischen „Metaphysik“ in ihrer systemarchitektonischen Absonderung von „Ethik“ und „Politik“ einerseits und „Poetik“ und „Rhetorik“ andererseits im Lichte des Mittelstrassschen Ansatzes dies nachweisen. Die Bestimmung des menschlichen Handelns in der aristotelischen Ethik operiert jedenfalls auf der theoretischen Ebene geradezu mit der Ausdifferenzierung verschiedener, ja gegensätzlicher Gegenstandsbereiche. Der ontologische Bereich wird vom moralisch-praktischen unterschieden, der an Kommunikation bzw.

29 Vgl. W. Tarn, *Die Kultur der hellenistischen Welt*, Darmstadt 1966, S. 352-356.

30 Mittelstrass, S. 58 ff.

31 A. O. S. 62.

32 A. O. S. 61.

33 A. O. S. 64.

34 Habermas, *TkH 2*, S. 290 Anm. 92.

Diskurs gebunden ist: „Gilt unser Beraten jedem Gegenstand ohne Ausnahme, kann alles ein Objekt des Beratens sein, oder ist in manchen Fällen kein Beraten möglich? Unter ‘Gegenstand der Beratung’ ist ... das zu verstehen, ... womit sich der vernünftige Mensch beschäftigt. – Die zeitlosen Dinge bezieht niemand ein in das Hin und Her einer Beratung, z. B. das All oder die Inkommensurabilität von Diagonale und Seite des Quadrats. – Es gibt aber auch kein beratendes Hin und Her über das, was in Bewegung ist, Bewegung im Sinne des unabänderlichen Ablaufs verstanden, mag dieser nun durch Notwendigkeit oder Natur ... bestimmt sein, also z. B. über Sonnenwenden und Gestirnaufgänge ... Wir beraten uns über das, was in unserer Macht steht und verwirklicht werden kann ...“³⁵ Weiter unten wird diese Unterscheidung in eine Systematik eingebettet: „Der Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis hat also den Charakter der Notwendigkeit. Das heißt, er ist ewig. ... Bei dem, was Veränderung zulässt, ist die Möglichkeit des Hervorbringens und die des Handelns zu unterscheiden. Hervorbringen und Handeln sind zwei verschiedene Tätigkeiten ..., weshalb auch die auf ein Handeln abzielende reflektierende Grundhaltung etwas anderes ist als die auf ein Hervorbringen abzielende reflektierende Grundhaltung. Daher ist auch keines im andern mit enthalten, denn Handeln ist nicht Hervorbringen, und Hervorbringen ist nicht Handeln.“³⁶ Diese Systematik dürfte sowohl mit derjenigen des frühen Habermas in „Erkenntnis und Interesse“ als auch mit derjenigen der Universalpragmatik der Geltungssphären ansatzweise kommensurabel sein, besonders, wenn man den hier noch unsicheren Status der „Poetik“ bzw. „Ästhetik“ in Rechnung stellt. Der Rückschluss allerdings von dem Bewusstseinsgrad der aristotelischen Theorie auf die reale gesellschaftliche Praxis der Griechen wäre noch nachzuweisen. Dabei dürfte die Isolierung der Geltungssphäre der propositionalen Wahrheit über ihre anfängliche Ausdifferenzierung bei den Vorsokratikern³⁷ hinaus in der ganzen Erstreckung der griechischen Kulturgeschichte am schwierigsten zu zeigen sein; der schwach ausgebildeten Monologisierung des Erkenntnisobjekts bei den Griechen könnte eine nicht vollständig ausgereifte „Propositionalisierung“ ihrer Sätze und Aussagesysteme entsprechen.

C. Moralisch-praktische Sphäre

Signifikant umgekehrt ist die Beweislage in den anderen Wertsphären. Am eindeutigsten als ausdifferenzierte Geltungssphäre abgrenzbar und hierin gewissermaßen antikenspezifisch ist der moralisch-praktische Wissenskomplex. Er und

35 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (übersetzt von F. Dirlmeier) III 5; 1112a. βουλευέσθαι übersetze ich als „Beraten“, um die diskursive Dimension hervorzuheben.

36 A. O. VI 3-4; 1139b f.

37 Vgl. oben S. 174 f.

seine professionelle Bearbeitung durch eine von der alltäglichen Lebenswelt abgespaltene Expertenkultur ist in der Praxis der Sophisten und Redner und in der darauf bezogenen rhetorischen Theorie fassbar. Diese rhetorische Theorie erscheint gerade in ihrem Streit mit der Philosophie als Vorläufer der abendländischen Kommunikations- und Sprachtheorie der Bedeutungen und Geltungsansprüche, der gewiss analytisch weniger weit getrieben war als diese, vielfach technisch instrumentalisiert wurde, aber eben die dominierende gesellschaftliche Institutionalisierung kommunikativer Vernunft darstellte. „Als eine ... Teiltheorie der Rhetorik, die sich auf die Überzeugungskraft von Rede bezieht, insofern als diese Überzeugungskraft in der Schlüssigkeit einer methodisch überprüfbar und mittelbar Gewissheit stiftenden Beziehung zwischen Aussagen begründet ist, dürfte die Argumentationstheorie sowohl aus Quintilians ebenso informativer wie prägnanter Abhandlung „De argumentis“ innerhalb seiner umfassenden „Institutio Oratoria“ rekonstruierbar sein wie aus der Aristotelischen „Rhetorik“. Der in ihr unternommene Versuch, erstmals *Sprache* in ihrer kommunikativen Beanspruchung als *Rede* systematisch zu reflektieren, hat nicht nur zur Rekonstruktion der konstitutiven Faktoren jeder Kommunikation geführt (wer sagt was zu wem wie?), sondern auch zur systematischen (bis in die moderne Persuasionsforschung hinein immer wieder variierten) Katalogisierung der elementaren Bedingungsfaktoren, denen sich die Wirksamkeit bzw. Überzeugungskraft von Rede verdankt (Sprecher, Aussage, Stil). In dieser systematischen Differenzierung der Bedingungsfaktoren von Rede unter dem spezifischen Aspekt ihrer überzeugungskräftigen Wirkung ist das argumentationstheoretische Interesse an der spezifisch *argumentativen* Überzeugungskraft von Rede in dem ... Sinn schlüssiger Aussagebeziehungen enthalten, und zwar als Frage nach der *Überzeugungskraft von Rede*, sofern diese nicht in der Person des *Redners* (‘*éthos*’) noch in der Gestimmtheit des *Hörers* (‘*pathos*’) oder dem *Stil* der Rede (‘*léxis*’), sondern in der Schlüssigkeit paradigmatisch (rhetorische Induktion) oder enthymematisch (rhetorische Deduktion) vermittelter Beweiskraft (‘*apódeixis*’) der *Aussage selbst* (‘*logos*’) begründet ist. Mit anderen Worten: Aus der Sicht der Rhetorik gesehen reflektiert die Argumentationstheorie bloß eine *Teilklasse* kommunikationsrelevanter Wirkungsfaktoren bzw. nur einen Teilbereich der komplexen Bedingungsfaktoren überzeugungskräftiger Rede.“³⁸ Was in diesem ausgearbeiteten, in den enzyklopädischen Institutionen und Kanones sanktionierten System der antiken Rhetorik selbstverständlich ist, musste im 20. Jahrhundert die linguistische Pragmatik und die Kommunikationstheorie seit dem späten Wittgen-

38 Josef Kopperschmidt, *Argumentationstheoretische Anfragen an die Rhetorik. Ein Rekonstruktionsversuch der antiken Rhetorik* (1981), in: J. Kopperschmidt, *Rhetorica. Aufsätze zur Theorie, Geschichte und Praxis der Rhetorik*, Hildesheim / Zürich / New York 1985, S. 87 f.

stein und Austin mühsam gegen den monistischen Universalitätsanspruch der auf Aussagen eingeschränkten Wissenschaftslogik durchsetzen.

„Sophisten“ und „Rhetoren“ – die beiden Begriffe sind ursprünglich weitgehend deckungsgleich – sind zugleich Motoren und Zeugen des krisenhaften Übergangs vom archaischen zum modernen Griechenland. Diese Bewegung betraf sicher alle Geltungssphären und Weltverhältnisse, indem sie gleichzeitig ihre Differenzierung und jeweilige Autonomie initiierte; bereits der Begründer der Beredsamkeit in Athen, Gorgias, unterscheidet in einer Musterrede um 393 v. Chr. „μετεωρολόγων λόγοι (Naturphilosophen) – ἀναγκαῖοι διὰ λόγων ἀγῶνες (praktische Rede) – φιλοσόφων λόγων ἄμιλλαι (Disputationen der Eristiker)“.³⁹ Gleichwohl kann in diesem umfassenden Prozess eine Art Leitfunktion des moralisch-praktischen Bereichs postuliert werden, was der traditionellen Annahme etwa Hegels entgegensteht, dass in der griechischen Epoche der Weltgeschichte phasenspezifisch der ästhetische Bereich jene Leitfunktion besetze. „Die sophistische Bildung hatte bei aller Vielfalt der Bestrebungen einen Generalnenner: sie nahm die gesamte Kultur – die Sprache, die Religion, den Staat, die Moral, das Recht, die Gesellschaft – nicht mehr einfach als gegebene Tatsache, sondern suchte sie zum Gegenstand der Reflexion und Kritik zu machen. Hierbei ging man teils empiristisch vor, d. h. man beobachtete, wie verschieden Götterkult, Sitte und staatliches Leben bei den verschiedenen Völkern beschaffen waren. Von hier aus gelangte man zu der relativistischen Auffassung, dass es bei der Vielfalt der Normen unmöglich sei, bestimmte Normen für unbedingt verbindlich zu erklären. Oder man argumentierte rationalistisch, d. h. man maß die Gegebenheiten der Wirklichkeit an konstruierten Normen, an einem überhistorischen Ideal, z. B. das je nach Zeit und Ort differierende positive Recht am sogenannten Naturrecht oder die bezeichnende Funktion der Sprache an der angeblichen Beschaffenheit der bezeichneten Sachen.“⁴⁰ Die Tendenz dieser Entwicklung zeigt sich bereits bei Homer „in der Odyssee ...“, also in dem Gedicht, in dem auch die unteren Volksschichten, die hart arbeitenden Sklaven und Knechte, zum Wort kommen. Wo der Mangel einer Norm gefühlt wird, entsteht das Bestreben, eine solche zu finden. So erzeugt der Übermut der Freier die Sehnsucht nach dem gerechten Herrscher, dessen Bild der unerkannte Odysseus selbst zeichnet.... Die Verbindung von Arete⁴¹ mit Gewalt (βίη) ist für die Ilias ebenso charakteristisch wie die mit Überlegung (βουλή) und Verstand (νόος) für die Odyssee.“⁴²

39 Friedrich Blass, *Die attische Beredsamkeit*. Erste Abteilung: *Von Gorgias zu Lysias*, Hildesheim 1962 (1. Aufl. 1868), S. 75 Anm. 2.

40 Fuhrmann, S. 18.

41 Arete: d. h. Tugend.

42 Nestle, S. 35 f.

Der Relativismus der Sophisten, die erste Aufklärung kann sich bei den gegebenen Traditionen und Institutionen der Griechen nicht wie die zweite Aufklärung seit Kopernikus und Galilei und bei den französischen Enzyklopädisten in erster Linie gegen ein dogmatisch fixiertes religiöses Weltbild richten, gegen eine Philosophie, die zur Magd der Theologie geworden ist, aber gerade in dieser Funktion die Scholastik als ein geschlossenes Aussagensystem hervorgebracht hat. Die entstehende antike Moderne findet vielmehr etwa bei Homer eine Religion vor, die nicht nur ästhetisch, sondern vor allem kommunikativ durch die Vielzahl und die mannigfachen Interaktionen der Götter und Heroen geprägt ist und insofern weniger eine erkenntnistheoretisch als bei Xenophanes, Protagoras und Platon eine moralisch-praktisch ausgerichtete Kritik und Reflexion herausfordert. Andererseits hat diese Kritik bereits eine logisch-intellektuelle Basis bei Homer selbst, welche die kognitive Aufklärung antizipiert, und zwar nicht totaliter im Sinne ihrer Dialektik. „Obwohl sich also der homerische Mensch von den Göttern und dem Schicksal abhängig weiß, ja sich zuweilen wie ihr Spielball vorkommt, so lähmt doch dieses Bewusstsein seine Aktivität durchaus nicht. Und zwar erscheint *das menschliche Handeln* bestimmt durch Einsicht und Überlegung. Ja es mutet fast wie eine unbewusste Vorausnahme der sokratischen Lehre, dass die Tugend Erkenntnis sei, an, wenn das, was wir als *Gesinnung* bezeichnen, bei Homer als *ein „Wissen“* erscheint. Telemachos ist zum verständigen Jüngling herangewachsen und kein Kind mehr; daher ‘weiß er das Gute und das Schlechte’. Alte Männer mit Lebenserfahrung ‘wissen alles und vieles’.⁴³ Diese Intellektualisierung der Moralität bei Homer leitet nun aber bei den Griechen – trotz Horkheimer und Adorno! – keineswegs ihre Instrumentalisierung und Eliminierung ein, sondern begründet und stärkt mit das kommunikative Handeln, das die Dichtung und später auch die Philosophie zu ihrem Hauptgegenstand hat. Die existenziellen Momente, die im Epos, in der archaischen Lyrik und möglicherweise auch in der ionischen Natur- und eleatischen Seinsphilosophie des 6. Jahrhunderts ausgebildet worden waren, werden in der modernen Konstellation der Philosophie im 5. und 4. Jahrhundert gerade nicht wie im abendländischen Cartesianismus als störend ausgeschieden, sondern übernehmen in der geistesgeschichtlich entscheidenden und folgenreichen (in der „Apologie“ und im „Phaidon“ Platons geschilderten) Biographie des Sokrates die Führung, indem sie sich von sich aus von der Naturphilosophie trennen. Diese besteht in ihren Grundlagen im wesentlichen unverändert weiter, bei durchaus vorhandenen Einzelfortschritten der hellenistischen Forschung, bis zum Ende der antiken Moderne als relativ isolierte Sphäre, nachdem sie durch Aristoteles systematisiert und in ihrem begrenzten Stellenwert festgestellt worden war. Damit hängt das Verhält-

43 Nestle, S. 33.

nis der antiken Moderne zur Technik zusammen. Die Legitimationsgrundlagen der „traditionalen Gesellschaft“ der Griechen, d. h. ihrer archaischen Epoche, wurden nicht wie im Industriekapitalismus der abendländischen Moderne durch die auf Dauer gestellte Innovation der Technik und die dadurch mit induzierte Expansion des Marktes, also durch die „Sub-Systeme zweckrationalen Handelns“⁴⁴ und ihre Rationalitätsmaßstäbe, erschüttert, vielmehr durch einen Rationalisierungsprozeß im Bereich der moralisch-praktischen Normen, der Weltbilder und des kommunikativen Handelns selbst, der relativ unabhängig von der Entfaltung der Produktivkräfte in Gang kam und ablief und schließlich zu einer neuen kommunikativen Verfassung der Gesellschaft führte. Die Orte, an denen das Gesellschaftssystem insgesamt legitimiert wird, sind in den beiden Modernen verschieden: in der Antike ist es die im Wortsinn politisch verfasste Lebenswelt, der „institutionelle Rahmen“,⁴⁵ im Abendland das technisch-ökonomische Subsystem. Dieser Gegensatz spiegelt sich in der Verschiedenheit der Wissenschaften, in denen sich das moralisch-praktische Wissen in den beiden modernen Zeitaltern jeweils kristallisierte und institutionalisierte. Die antike Rhetorik entspricht als Indikator einer kommunikativ dominierten Gesellschaftsformation der Politischen Ökonomie im Abendland, welche anzeigt, dass hier Probleme der Arbeit und der Naturaneignung, der Produktionsverhältnisse vorherrschen.

Seit Protagoras und Gorgias war in der antiken Moderne die ‘pragmatische’ Praxis, das Erheben und Kritisieren von Geltungsansprüchen auf normative Richtigkeit bestimmter Handlungen, letztlich die Debatte über das Problem des guten Lebens mit den wohl umschriebenen rhetorischen Figuren, den Produktionsstadien der Rede, in genau definierten Institutionen wie Volksversammlungen und Volksgerichten mit den ihnen entsprechenden Redegattungen und Trägern bestimmter Berufsrollen wie Redner und Advokaten, gleich selbstverständlich wie die fast gleichzeitig einsetzende theoretische Reflexion dieser Praxis, der Expertendiskurs über dieses kommunikative Normensystem bis zu den staatlich besoldeten Rhetorikprofessuren in der römischen Kaiserzeit seit Vespasian. Da die Sprache ein vorwiegend pragmatisch-kommunikativ verwendetes Medium war, brauchte in der Theorie der monologische Positivismus, die einseitige Auszeichnung des assertorischen Satzes, der ‘deskriptive Fehlschluß’ – alles Momente, welche die abendländische Entwicklung auszeichnen, – in der Antike gar nicht erst überwunden zu werden. Der Dialog war nicht nur eine bevorzugte Literaturgattung, sondern gesellschaftliche Norm und Usus, der in die Reflexionsform des Argumentierens, des Diskurses ebenso selbstverständlich übergehen konnte.

44 Habermas, TuW, S. 66 und passim.

45 A. O.

R. von Pöhlmann gibt von dieser Lebensform schon zu Beginn unseres Jahrhunderts eine Charakteristik, die sich zwar der konventionellen Begriffe der Aufklärungs- und Bewusstseinsphilosophie bedient, deren Tenor aber bereits jedenfalls den frühen Habermas vorwegzunehmen scheint: „Mit der Demokratie war Hellas in das Zeitalter der Diskussion, der freien ‘Erörterung’ eingetreten, welche den Geist gewöhnte, alles Bestehende auf seine Gründe, auf seine innere Berechtigung hin zu prüfen. Eine Gewöhnung, vor der das bloße Herkommen, das traditionell Bestehende als solches an Bedeutung notwendig verlor. ... ‘Ihr seid Sklaven des Außerordentlichen und Verächter des Gewöhnlichen’ – sagt Kleon einmal von den Athenern bei Thukydides –; ‘ihr sucht sozusagen immer etwas anderes, von dem Abweichendes, was unser jetziges Leben bestimmt.’ Stets ‘auf Neuerungen ausgehend’ ... nennt sie ebenda ein Vertreter Korinths. Soviel habe man in Athen schon versucht – meint Aristophanes –, dass nur noch der radikalste Umsturz etwas Neues bringen könne! Denn ‘es herrscht Fortschreiten und Neuern und Verachten des Altherkömmlichen hier als wahre und einzige Weisheit’. ... in einem Zeitalter der freien Erörterung (musste) das Streben nach rationeller Regelung aller Verhältnisse, die Neigung zum ‘Sinnieren und Rasonieren’ ... immer weiterer Volkskreise sich bemächtigen“.⁴⁶ Die in den von Pöhlmann angezogenen Textstellen ausgesprochene Tendenz bringt Habermas auf den Begriff der Institutionalisierung der Neuerung als solcher,⁴⁷ meint damit aber natürlich die abendländische Moderne und das sie auszeichnende, „auf lange Sicht stetige Wachstum der Produktivität der Arbeit“⁴⁸ im Subsystem zweckrationalen Handelns, während der sich selbst tragende und reproduzierende Innovationsprozess bei den Athenern rein politischen, d. h. hier gesellschaftlichen, Charakter hat, sich also gerade nicht im ökonomisch-technischen, sondern im kommunikativen Bereich abspielt. Die siegreichen Jahre abendländischer politischer Revolutionen nehmen sich in der Tat nur wie ein Bruchteil der permanenten und sich beschleunigenden Revolutionsperiode im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts aus, die ihr wahres Pendant eher in der anhaltenden technisch-ökonomischen Revolution der Neuzeit findet. Vor allem deutet Pöhlmanns Interpretation der Originalzitate die Neigung der Athener zum Diskurs, der als innovative Metakommunikation wohl im Habermasschen Sinne zu verstehen ist, nicht von reaktionärer Warte aus negativ als ‘Zerreden’ sicherer traditioneller Werte oder einfach banalerweise als levantinische Schwatzsucht, abgesehen davon, dass klimatisch-geographische Randbedingungen sicher historisch die Ausbildung von Öffentlichkeiten und die Institutionalisierung von Diskursen mitbestimmen.

46 Robert von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Erster Band, (3. Aufl.) München 1925 (fortan: Pöhlmann), S. 282 f.

47 Habermas, TuW, S. 68.

48 A. O. S. 67.

Pöhlmann bringt vielmehr jene Neigung zum Diskurs in einen systematischen Zusammenhang mit der historischen Tendenz der antiken Moderne zur kommunikativen Rationalisierung der Lebenswelt.

Diesen Zusammenhang spricht auch Aristoteles⁴⁹ aus, indem er in impliziter Wendung gegen das platonische Konzept der monologisch erkennenden und entscheidenden Philosophenkönige die Rationalität einer „Entscheidung von großer Tragweite“, die aus kollektiver Beratung hervorgeht, höher bewertet als die einer Entscheidung, die ein Einzelner trifft. Auch die Fragilität dieses Zusammenhangs, das Dissensrisiko in der rationalisierten Lebenswelt war den Alten bewusst. Demosthenes, der konsequente Verteidiger dieser Lebensform, welche auch die Inschrift seiner Ehrenstatue als „Einsicht“ dem „makedonischen Kriegsgott“ der Monarchie entgegenstellt, bringt in seiner großen Rechenschaftsrede dieses Prinzip von seinem Gegensatz her auf den Begriff: „So stand es also damals mit den Machtmitteln unserer Stadt ... Prüft nun Philipps Lage, gegen den wir zu kämpfen hatten! Erstens gebot er selbstherrlich über seine Gefolgsleute, und das ist für einen Krieg von allergrößter Bedeutung. Zweitens standen diese ständig unter Waffen. Drittens hatte er Geld in Hülle und Fülle und schaltete und waltete, wie es ihm gefiel, er kündigte seine Absichten nicht vorher in Beschlüssen an oder beriet sich in voller Öffentlichkeit, wurde nicht von Spitzbuben vor Gericht gezogen, hatte sich nicht wegen Gesetzwidrigkeit zu verteidigen, kurz, er war niemandem verantwortlich, im Gegenteil, er war eindeutig in eigener Person absoluter Selbstherrscher, oberster Feldherr und Herr über jeden und über alles. Und ich, sein Gegner ..., worüber verfügte ich? Über nichts. Denn vor allem die Möglichkeit, öffentlich zu sprechen, meine einzige Vollmacht, selbst die habt ihr den bezahlten Agenten Philipps in gleicher Weise wie mir gewährt, und immer, wenn diese über mich die Oberhand gewannen, ... seid ihr mit einem Beschluss zugunsten eurer Feinde auseinandergegangen. ... Wohin ihr mich auch als Gesandten geschickt habt, immer habe ich mich gegen Philipps Gesandte durchgesetzt, ... Wo aber die Gesandten mit ihren Darlegungen nicht durchkamen, da griff er mit seiner Streitmacht an und erzwang die Unterwerfung. Und für diese Fehlschläge verlangst du⁵⁰ von mir Rechenschaft und schämst dich nicht, eben den Mann wegen Feigheit zu verhöhnen, von dem du verlangst, er hätte ganz allein Philipps Streitmacht besiegen sollen und das nur mit seinem Wort? Worüber habe ich denn sonst noch verfügt? Sicher nicht über den persönlichen Mut eines jeden, nicht über das Glück der Kämpfer, nicht über die Führung des Heeres, für die du mich verantwortlich machen willst. ... Wofür der Redner vielleicht wirklich verantwortlich ist, mögt ihr einer strengen gründlichen Prüfung unterziehen. ... Wofür ist er nun verantwortlich? Er soll die Entwicklung der Dinge am Anfang

49 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III 5; 1112b.

50 Du: d. h. Aischines, der makedonenfreundliche politische Gegner des Demosthenes.

erkennen, die Folgen voraussehen, rechtzeitig warnen. ... Außerdem soll er überall Schwerfälligkeit und Unentschlossenheit, Unsicherheit und Streitsucht, natürliche und unvermeidliche Mängel aller freien Städte, auf das geringste Maß zurückführen und andererseits zur Einigkeit, Versöhnlichkeit und Opferbereitschaft aufrufen und sie fördern. ... mir haben keine Streitkräfte zur Verfügung gestanden, ich bin auch kein Heerführer gewesen. Die Verantwortung für die Geschehnisse in diesem Bereich muss ich entschieden ablehnen. Und doch habe ich Philipp besiegt, mit meiner Unbestechlichkeit, mit meiner Sauberkeit. ... Hätte ich mich ... allein und selbstherrlich über die Dinge beraten, so hättet ihr, die anderen Redner, mich verantwortlich machen können. So aber seid ihr in jeder Versammlung anwesend gewesen, jedesmal schlug die Stadt vor, gemeinsam über ihr Wohl zu beraten, alle billigten damals meine Anträge und nicht zuletzt du ...“.⁵¹ Demosthenes benennt die Sprechakttypen, die der Redner in der kommunikativen Situation der Beratung unternimmt, und deren illokutionäres Gelingen und perlokutionärer Erfolg alles andere als garantiert sind. In der Tat sind bei Chärenea die Redner den Soldaten, die Berater den Befehlshabern, ist die kommunikative Vernunft der strategischen unterlegen. Sie blieb aber stark genug, um noch für Jahrhunderte das kulturelle Fundament der antiken Moderne abgeben zu können; Cicero ist dafür nur der stärkste Zeuge.

D. Ästhetische Sphäre

Nicht nur die wissenschaftliche und die moralisch-praktische, sondern auch die ästhetische Geltungssphäre wird im 5. Jahrhundert in ihrer modernen, für Jahrhunderte kulturell gültigen Gestalt ausdifferenziert. Wieder in den Worten R. von Pöhlmanns: „(Die) athenische Bühne des 5. und 4. Jahrhunderts ... (bedeutete) mehr als jemals sonst in der Geschichte die Welt. Hier wird der Geist der Erörterung, der die Bildung der Epoche beherrscht, auch auf dem Theater heimisch. Die dramatische Poesie, Tragödie wie Komödie, wird zu einem Organ der Reflexion, und zwar einer Reflexion, die unmittelbar an die große philosophische Gedankenbewegung der Zeit anknüpft. Die Denkweise, die in diesen Geistes-schöpfungen sich ausprägt, sieht in der ganzen Welt gleichsam ein großes Problem, als ein Spiegelbild desjenigen Problems, zu dem sich das eigene Leben für den vollentwickelten Menschen der Hochkultur immer mehr gestaltet hatte. Das Bedürfnis der Vollkultur, alle Gebilde der Welt immer mehr der menschlichen Willkür zu unterwerfen und im Sinne idealer Forderungen umzuformen, ... kommt hier in typischer Weise zum Ausdruck. ... In Gegenwart des Gesamtvolkes werden auf dieser Bühne die traditionellen Vorstellungen über Götter- und

51 Demosthenes, *Rede über den Kranz* (übersetzt von W. Waldvogel), 235-236, 244-247, 272-273.

Menschenwelt vor den Richterstuhl der Vernunft gefordert und mit rücksichtsloser Schärfe auf ihre Berechtigung geprüft. Mit souveräner Kühnheit wird das Recht der 'Natur' dem der 'Satzung', das Recht der Individualität und des freien Gedankens nicht nur der Autorität der Sitte und des Herkommens, sondern auch des religiösen Glaubens gegenübergestellt. Das Prinzip der schrankenlosen Subjektivität hat hier auf der Bühne Triumphe gefeiert ...⁵² Die strukturellen Voraussetzungen aber für diese extremen Expressionsleistungen innerer Subjektivität sind kommunikativer Art, sind die ästhetisch geformten intersubjektiven Interaktionen, wie sie sich seit der 'Geburt der Tragödie' aus dem ursprünglich monologischen Vorgesang herausentwickeln. Mit dem Drama wird nicht nur eine weitere literarische Gattung nach Epos und Lyrik konstituiert, sondern ein zeitlich und räumlich-architektonisch abgegrenztes Medium,⁵³ in dem die Rationalisierung und Säkularisierung kommunikativer Koordinationsleistungen ebenso unter geradezu idealen Entwicklungsbedingungen abläuft wie die Herausbildung der Kunstkritik, einer ästhetischen Expertenkultur im Angesicht des zuschauenden athenischen Volkes. Die psychologisierenden, vorgegebene Normen problematisierenden, daher von den Konservativen kritisierten Werke des Euripides werden zum literarisch-kommunikativen Kanon der antiken Moderne. Schon in seiner äußeren Geschichte erscheint das Theater als das gesellschaftlich bevorzugte Darstellungsmedium kommunikativer Kompetenz und ihrer Entwicklung, insbesondere interpersonaler Konstellationen expressiver Geltungsansprüche in ihren tragischen Konflikten, und insofern als Brennspeigel der progressiven Rationalisierung der allgemeinen Lebenswelt der Polis. Von Aischylos über Sophokles zu Euripides vollzieht sich eine historisch bis dahin einmalige „Versprachlichung des Sakralen“,⁵⁴ die kulturell exemplarische Geltung erlangt und in Alexandria literaturwissenschaftlich aufgearbeitet und für den Schulunterricht als Enzyklopädie institutionalisiert wird. Dieser Prozess wird in seiner hohen historischen und soziokulturellen Geschwindigkeit im gleichen Medium reflektiert, wie die Chorlieder der Tragödien und die „Frösche“ des Aristophanes zeigen, und damit als Zentrum der kulturellen Selbstverständigung des gesellschaftlichen Kollektivs der Polis institutionalisiert.

Weniger bekannt als diese Prozesse und auch nur durch fragmentarische Zeugnisse überliefert ist die Tatsache, dass auch die Entwicklung in der bildenden Kunst der Griechen nicht nur in der Praxis im Übergang vom archaischen

52 Pöhlmann, S. 283 f.

53 Vgl. Guido Kaschnitz von Weinberg, *Mittelmeerische Kunst. Eine Darstellung ihrer Strukturen, Ausgewählte Schriften*. Band III, Berlin 1965, S. 303-305.

54 Habermas, *TkH 2*, S. 427.

zum klassischen Stil eine „Rationalisierung der mythischen Form“⁵⁵ vollzogen, sondern auch einen spezifisch ästhetischen Diskurs institutionalisiert hat, der von inhaltlichen Stilbegriffen in der „Poetik“ des Aristoteles bis zu einer spät-klassisch-frühhellenistischen Entwicklungstheorie reicht, die B. Schweitzer⁵⁶ als naturalistisch-formalistische Fortschrittskonzeption rekonstruiert hat. Hegel begründet die „Auflösung der klassischen Kunstform“⁵⁷ mit dem „Mangel an innerer Subjektivität“⁵⁸ beim plastischen Ideal, in dem die griechischen Götter geformt sind: „Ihre *Vielheit* und *Verschiedenheit* aber ist ihre *Zufälligkeit*, und der Gedanke löst sie in die Bestimmung *einer* Göttlichkeit auf ...“.⁵⁹ Der Paradigmenwechsel von der totalisierenden Identitäts- und Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationstheorie kann im Gegenzug zu Hegel die ausgearbeitete Individualität der griechischen Statuen begreifen als die ‘zufällige’ Resultante eines Fachdiskurses der Künstler und ihrer sich ablösenden und lernenden Generationen, wie sie in den späten, stark reduzierten, stilqualifizierenden Aufzählungen des Plinius d. Ä. sich niederschlägt; für jenen Fachdiskurs waren der sakrale und sogar der soziale Kontext, d. h. die religiöse Bedeutung und die Auftraggeber der Werke, im Prinzip nur noch äußerer Anlass für formale Problembearbeitung. Übrigens spielte die ‘subjektivere’ Malerei, die bei Hegel zur nachgriechischen, romantischen Stufe der Kunstentwicklung gehört, in der kunstkritischen Diskussion der Griechen eine der Plastik mindestens ebenbürtige Rolle, wurde doch hier die Rolle des ästhetischen Scheins, der spezifisch ästhetische Geltungsanspruch der Werke erst voll fassbar. Zur ausdifferenzierten ästhetischen Sphäre gehören die wohl aus dem rein sakralen Zusammenhang emanzipierten Museen (Pinakotheken, später die Tempel selbst) sowie die Konzertsäle (Odeien), vor allem aber der dem Kunstraub auf dem Fuß folgende Kunsthandel, die ausgedehnte private und staatliche Sammlertätigkeit von den hellenistischen Fürstenhöfen bis in die römische Kaiserzeit und der Kunsttourismus mit seinen kanonisierten Sehenswürdigkeiten und Reiseführern, wie sie durch die Beschreibung Griechenlands aus der Feder des Pausanias bekannt sind.⁶⁰ Nicht mehr sicher nachweisbare Errungenschaften

55 Vgl. Guido Kaschnitz von Weinberg, *Über die Rationalisierung der „mythischen“ Form in der klassischen Kunst*, in: G. Kaschnitz von Weinberg, *Ausgewählte Schriften*, Band I. *Kleine Schriften zur Struktur*, Berlin 1965, S. 203-215.

56 Bernhard Schweitzer, *Xenokrates von Athen. Beiträge zur Geschichte der antiken Kunstforschung und Kunstanschauung*, in: B. Schweitzer, *Zur Kunst der Antike, Ausgewählte Schriften*. Band I, Tübingen 1963, S. 105-164.

57 F. G. W. Hegel, *Werke 14. Vorlesungen über die Ästhetik* (gehalten 1817-29) II, Frankfurt 1970, S. 107.

58 A. O. S. 110.

59 A. O. S. 108.

60 Zur Stellung der bildenden Kunst im Altertum vgl. Andreas Rumpf, *Archäologie I, Einleitung. Historischer Überblick*, Berlin 1953 (Sammlung Göschen Band 538), S. 8-24.

der ästhetischen Praxis, die akkumuliertes Expertenwissen voraussetzen, wie die Zentralperspektive in der Malerei und der Entwicklungsgrad der Musik, scheinen vom Vorurteil für die Einzigartigkeit der abendländischen Moderne systematisch unterschätzt zu werden.

E. Stagnation der antiken Moderne

Eine Rekonstruktion der antiken Moderne hätte zweifellos die Absicht, in ihrer kommunikativen Vernunft einen normativen Gehalt freizulegen, den es hermeneutisch anzueignen gilt. Zugleich wäre damit die Eigenart und die welthistorische Exemplarizität der griechischen Klassik, die seit Nietzsche und der abstrakten Kunst des 20. Jahrhunderts hinter einen, z. T. schwärmerischen, Archaismus und Primitivismus zurücktraten, auf einem begrifflichen Niveau neu zu begründen, das der Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie nach der linguistischen Wende entspricht. Keineswegs sollte aber damit ein schlechter philhellenischer Idealismus erneuert werden, dem seit J. Burckhardts „Griechischer Kulturgeschichte“ die Grundlage entzogen ist. Gerade die pathologischen Nebenfolgen des griechischen Prozesses der Rationalisierung der Lebenswelt, die Erhöhung des „Dissensrisikos“⁶¹ und der schließliche Stillstand dieses Prozesses, bei Mittelstrass als „Desorientierung der Vernunft“⁶² beschrieben, geraten bei einer kommunikationstheoretisch fundierten Rekonstruktion der antiken Moderne klarer als bisher ins Blickfeld. Mit Thukydides kann man die Hauptursache hierfür in der gesellschaftlichen Komponente der Lebenswelt identifizieren, in der Verzerrung, dem Abbrechen und dem endgültigen Untergang des, im perikleischen Zeitalter verflüssigten politischen Diskurses in den Gewaltverhältnissen des peloponnesischen Krieges. Thukydides verankert seine soziologische und sozialpsychologische Analyse des Klassenkampfes in einer noch tieferen Schicht von Ursachen, in dem, was die Sprechakttheorie als das Misslingen von Sprechakten, das Versagen illokutiver Bindewirkungen formuliert: „Die Ursache von dem allem war die Herrschsucht mit ihrer Habgier und ihrem Ehrgeiz und daraus dann, bei der entbrannten Kampfwut, noch das wilde Ungestüm. Denn die führenden Männer in den Städten, auf beiden Seiten mit einer bestechenden Parole, sie seien Verfechter staatlicher Gleichberechtigung der Menge oder einer gemäßigten Herrschaft der Besten, machten das Gemeingut, dem sie angeblich dienten, zu ihrer Beute, und in ihrem Ringen, mit allen Mitteln einander zu überwältigen, vollbrachten sie ohne Scheu die furchtbarsten Dinge und überboten sich dann noch in der Rache; nicht, dass sie sich dafür eine Grenze gesteckt hätten beim Recht oder beim Staatswohl – da war freie Bahn, soweit jede Partei gerade ihre Laune trieb. Ob sie nun durch

61 Habermas, *TkH 2*, S. 269 und passim.

62 Mittelstrass, S. 65 ff.

ungerechten Stimmstein oder mit der Faust sich zum Herrn machten, es war alles recht, um nur die Kampfwut des Augenblicks zu ersättigen. Frömmigkeit galt weder hüben noch drüben; man schaffte sich vielmehr einen guten Namen, wenn es gelang, grade durch den Schönklang eines Wortes eine Tat des Hasses zu vollführen. Und die Mittelschicht der Bürger wurde, weil sie nicht mitkämpfte oder aus Neid, dass sie davonkäme, von beiden Seiten her ausgemordet. So kam in der hellenischen Welt durch die Bürgerkriege jede Art von Sittenverderbnis auf, und die Einfalt, die mit edler Art so nah verwandt ist, ging unter im Hohn; mit misstrauischer Gesinnung gegeneinander zu stehen, wurde das Herrschende. Denn, um zu schlichten, war kein Wort unumstößlich, kein Eid fürchterlich genug, und da alle besser fuhren mit Berechnung, bei keiner Hoffnung auf Verlass, suchten sie lieber jedem Schaden vorzubauen und konnten nicht mehr vertrauen. Und die geistig Schwächeren vermochten sich meist zu behaupten; denn in ihrer Furcht wegen des eignen Mangels und der Klugheit ihrer Gegner, denen sie sich im Wort nicht gewachsen fühlten, und um nicht unversehens einem verschlageneren Geist in die Falle zu gehen, schritten sie verwegen zur Tat; die aber überlegen meinten, sie würden es schon rechtzeitig merken und hätten nicht nötig, mit Gewalt zu holen, was man mit Geist könne, waren viel wehrloser und kamen schneller ums Leben.“⁶³

Die Schwäche der kommunikativ konstituierten Lebensform, die Demosthenes konstatierte und in ihren Konsequenzen für die Außenpolitik behandelte, ist hier, auch chronologisch vorgängig, als innere Strukturkrise des kommunikativen Rationalisierungsprozesses gedeutet, die zwar nicht zu dessen sofortigem Zerfall, aber zu seinem Stillstand führte. Seine Stabilisierung, genauer: die Stabilisierung der Progression dieses Prozesses, hätte vorausgesetzt, dass in gesellschaftlich relevantem Ausmaß kommunikative Verständigung permanent gelingt. Dieser Durchbruch gelang der antiken Moderne ebensowenig, wie er der abendländischen bislang gelungen ist. Damit waren der weiteren kulturellen Rationalisierung, d. h. der Öffnung der Kultur zu einer herrschaftsfrei funktionierenden Öffentlichkeit, die zur Universalität tendiert hätte, und der Stabilisierung einer, ihre Lebensgeschichte rational deutenden Persönlichkeit, kurz: der Ausbildung und Institutionalisierung eines Identitätsmusters Grenzen gesetzt, welches durch und durch sprachlich hergestellt und nicht von Normen geleitet ist, diese vielmehr reflektiert und innovativ generiert.

F. Ökonomische Erklärung der Stagnation. Die Sklaverei

Die Frage liegt nahe, ob die Stagnation des lebensweltlichen Rationalisierungsprozesses in der antiken Moderne nicht methodisch einfacher und besser sozial-

63 Thukydides, *Geschichte des peloponnesischen Krieges* (übersetzt von G. P. Landmann), III 82-83.

ökonomisch als kommunikationstheoretisch erklärt werden kann. Der postulierte Rationalisierungsprozess könnte sogar prinzipiell in Zweifel gezogen werden, weil ihm in einer patriarchalischen Sklavenhaltergesellschaft die unabdingbare Basis der universalen Menschenrechte und der gesellschaftlichen (Chancen-)Gleichheit gefehlt habe. Die Relativierung des oft überschätzten quantitativen Anteils der Sklaven an der Gesamtbevölkerung der klassischen Jahrhunderte kann diesen Einwand nicht entkräften, der sich auf grundlegende gesellschaftsgeschichtliche Tatsachen stützt, welche in der marxistischen Entwicklungstheorie eine wichtige Rolle spielen, welche die universale Abfolge der Produktionsweisen behandelt. Ein historischer Vergleich der sozialen Realitäten zeigt jedoch zunächst auch, dass der quantitativen Begrenzung der Bürgerrechte und der politischen Gleichheit und Mündigkeit als Voraussetzung für jede kommunikative Rationalität in der antiken Moderne ihre qualitative Einschränkung in den parlamentarischen Demokratien der abendländischen Moderne des Westens entspricht, welche das aufklärerische Ideal des herrschaftsfreien öffentlichen Diskurses keineswegs vollständig verwirklicht, eher wieder zurückgenommen haben.⁶⁴ Daneben bestanden und bestehen bis in die jüngste Vergangenheit und Gegenwart etwa in Nazi-Deutschland oder in Südafrika soziale und formaljuristische Ungleichheiten der Rassen, an die der zweifellos auch ideologisierte Gegensatz von „Barbaren“ und Hellenen nicht heranreicht; in den USA hielt sich die Negersklaverei nach der Erklärung der Menschenrechte ein Jahrhundert lang mit Auswirkungen bis heute. Der relativen Extensität der gleichsam erst oberflächlich verwirklichten Gleichheits- und Freiheitsprinzipien in der abendländischen Moderne, wo jedenfalls politische und ökonomische Macht nicht konsequent und selbstverständlich den Bedürfnissen der Lebenswelt untergeordnet sind, und kommunikativ-praktische Fragen nicht prinzipiell von allen Beteiligten gleichberechtigt diskutiert, sondern entweder an repräsentative Gremien delegiert oder als sog. Sachzwänge technokratisch entschieden werden, steht die durchgängige Intensität kommunikativer Praxis auf der Basis der Gleichheit in der (im Vergleich zum Bestand des allgemeinen Wahlrechts im Abendland nicht einmal so kurzen) Geschichte der demokratischen Polis in der Antike gegenüber. Sicher ist diese Intensität von den westlichen Verfassungsidealen ebenfalls intendiert, wird aber gerade in der Gegenwart durch zentralistische Tendenzen (z. B. in der Gebietsreform) konterkariert; sie ist in der abendländischen Moderne vermutlich nur dann erreichbar, wenn die elementaren politischen und ökonomischen Einheiten systematisch gestärkt und die elektronischen Medien – gewissermaßen als Substitut der Agora – konsequent im Sinne nicht-manipulativer, allseitiger Kommunikationsnetze verwendet und ausgebaut werden.⁶⁵ Die insge-

64 Vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied und Berlin 1962 ff., bes. S. 193 ff.

65 Dazu Habermas, *TkH 2*, S. 573-575.

samt überschaubarere antike Geschichte erweist sich in dieser Hinsicht als geradliniger als die von dialektischen Umschlägen gekennzeichnete des Abendlandes, in der größere Bevölkerungszahlen und geographische Räume schon quantitativ komplexere Probleme stellen. So sind dem Rationalisierungspfad in die antike Moderne massive Tendenzen repressiver Diskriminierung und Verfolgung ganzer Menschengruppen wie der Juden und der Hexen sowie historische Rückfälle in die Praxis und Ideologie der Ungleichheit und Unfreiheit vom Ausmaß der nationalsozialistischen Rassenvernichtung unbekannt.

Die antike Moderne kann der abendländischen nicht nur beim Vergleich der sozialhistorischen Wirklichkeit angenähert werden. Sie hat vielmehr, was gerne übersehen wird, ideale Normen ausgebildet, die denen der französischen Revolution analog sind. Gesetzesgleichheit (ἰσονομία), Redegleichheit (ἰσηγορία), Freiheit (ἐλευθερία) und Redefreiheit (παρρησία) sind Staatsprinzipien der athenischen Demokratie.⁶⁶ Gewiss entspricht das nicht der Universalität der Menschenrechte, deren Postulat (nicht vollständige Realität!) die abendländische Moderne auszeichnet. Dennoch wohnt den im Wortsinn politischen Rechten in der antiken Moderne eine Tendenz inne, die den panhellenischen Gedanken im 4. Jahrhundert zum staatsmännischen Programm macht und in den hellenistischen Philosophenschulen den Begriff des menschheitlichen Kosmopolitismus hervorbringt, den die Ideologie des römischen Weltreiches übernehmen kann. Dies ließe sich auch sprachanalytisch bzw. sprechakttheoretisch begründen. Politische Rede und Beratung, die im 5. Jahrhundert 'erfunden', institutionalisiert und dann von Aristoteles auf den philosophischen Begriff gebracht wurden,⁶⁷ setzen die Symmetrie kommunikativ aufeinander bezogener Geltungsansprüche a priori voraus und damit „Freiheit zur diskursiven Explikation objektiv gegebener Handlungsmöglichkeiten, Freiheit zur argumentativen Prüfung diskursiv artikulierter Handlungsalternativen. Demokratie war und ist ein Name für die politische Ermöglichung dieser Freiheit. Diese Freiheit hieß in der Antike 'Redefreiheit' (parrhesia); sie heißt seit dem Kampf um die klassischen Freiheitsrechte 'Pressefreiheit'; sie lässt sich heute, mit Habermas' Begriff der 'herrschaftsfreien Kommunikation' umschreiben.“⁶⁸ Der abendländische politische Diskurs liegt seit dem 18. Jahrhundert in der Kontinuität des antiken; beide sind modern, weil sie nicht vorgegebenen Konventionen folgen, sondern auf der Basis prinzipieller symmetrischer Gleichheit und Freiheit der Kommunikationspartner immer wieder hergestellt werden müssen. Auf dieser Produktivität beruht die Universalisierungstendenz von Gleichheit und Freiheit auch in der Antike. Sie ist nicht nur in der klassischen Zeit als Ausbreitung der

66 Vgl. Christian Meier, *Die Entstehung des Begriffs Demokratie*, Frankfurt 1970, S. 7-69.

67 Vgl. Josef Kopperschmidt, *Allgemeine Rhetorik. Einführung in die Theorie der persuasiven Kommunikation*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1973, S. 101-105.

68 Kopperschmidt, a. O. S. 108.

demokratischen Staatsform faktisch vorhanden, sondern Gegenstand und Problem der philosophischen und politologischen Diskussion. Ein begriffliches Hauptinstrument dieses moralisch-praktischen Diskurses ist demjenigen des abendländischen Naturrechts sehr verwandt, nämlich der Gegensatz von Natur und Satzung, mit dem seit den Sophisten argumentiert wird.⁶⁹ Auf ihn nimmt Aristoteles Bezug, indem er in der „Politik“ seine Legitimation der Sklaverei einleitet, die deutlich verrät, dass sie auf grundsätzliche naturrechtliche Kritik an dieser gesellschaftlichen Institution reagiert: „Zuvörderst jedoch wollen wir vom Herrn und Sklaven reden, um diesen Gegenstand sowohl mit Rücksicht auf den praktischen Bedarf zu betrachten als auch darauf, ob wir etwa theoretisch denselben richtiger zu fassen imstande sein werden als die jetzt gangbaren Annahmen. Denn jetzt gilt den einen die Herrschaft des Herrn über den Sklaven als eine Wissenschaft ...; und den anderen erscheint die Herrschaft über Sklaven als naturwidrig, indem nach ihrer Meinung nur durch Gesetz (νόμος) der eine Sklave ist und der andere frei, während von Natur (φύσει) kein solcher Unterschied zwischen ihnen besteht, daher denn das ganze Verhältnis nicht in der Gerechtigkeit (δικαίον) begründet sei, sondern in der Gewalt (βίαιον). ... Ob es aber wirklich von Natur solche Menschen gibt oder nicht, und ob es gerecht und für sie selber besser ist, dass sie die Sklaven anderer sind, oder ob dies nicht der Fall, sondern jede Art von Sklaverei naturwidrig ist, das ist jetzt zunächst zu untersuchen.“⁷⁰

In ähnlicher Weise, wie Aristoteles, sonst eher ein direkter Zeuge für die kommunikative Rationalität und Potenz der antiken Moderne, an dieser Stelle als Reaktionär unfreiwillig die mindestens theoretische Tendenz der isonomen Bürgerrechte belegt, zu universalen Menschenrechten zu werden, verweist auch Aristophanes, seinerseits eine gewichtige Quelle für den Stand der Rationalität der athenischen Bürger, mit seiner reaktionären Behandlung des Themas der Frauenemanzipation darauf, dass auch die antike Moderne das Problem des Verhältnisses der Geschlechter und ihrer Gleichstellung als solches erkannte und behandelte, wie es vor allem bei Euripides, aber auch bei Aristoteles⁷¹ fassbar ist. Die Komödie „Die Frauenvolksversammlung“ antizipiert karikierend den Problembereich, der sich in quantitativ etwas kleinerem Rahmen heute den schweizerischen Landsgemeindedemokratien stellt, wo die verspätete Einführung des Frauenstimmrechts mit der größeren, an die antike Moderne erinnernden Intensität der bürgerlichen Rechte in der direkten Demokratie zusammenhängt.⁷²

69 Vgl. Anm. 24.

70 Aristoteles, *Politik* (übersetzt von F. Susemihl) I 3,3; 1253b und 5,1; 1254a.

71 Vgl. Aristoteles, *Politik* I 12,2; 1259 a-b.

72 Vgl. Peter Stolz, *Politische Entscheidungen in der Versammlungsdemokratie. Untersuchungen zum kollektiven Entscheid in der athenischen Demokratie, im schweizerischen Landsgemeindekanton Glarus und im Kibbuw*, Bern/Stuttgart 1968.

Dass der Universalisierungsprozess der Freiheits- und Gleichheitsrechte nicht nur theoretisch postuliert oder kritisch erörtert, sondern als realer Angleichungsprozess praktiziert wurde, zeigt der anonyme Autor des pseudoxenophontischen „Staats der Athener“. Mag diese konservative Polemik mit ihrer unbeholfenen Diktion die Verhältnisse überzeichnen,⁷³ so muss sie, um ernst genommen zu werden, doch auf Ansätze zurückgreifen können und ein Gespür für Tendenzen an den Tag legen: „Die Zuchtlosigkeit der Sklaven und der Ausländer⁷⁴ ist zu Athen die größte, und weder ist es dort zu schlagen erlaubt, noch wird dir der Sklave aus dem Wege gehen. Weswegen dies gebräuchlich ist, werde ich zeigen. Wenn es dort Brauch wäre, dass der Sklave, der Ausländer oder der Freigelassene vom Freien geschlagen würde, würde man oft irrtümlich einen Athener schlagen in der Meinung, er sei ein Sklave. Denn in der Kleidung und in der Erscheinung ist dort das Volk um nichts besser als die Sklaven und die Ausländer. Wenn aber jemanden dies erstaunt, dass sie die Sklaven dort üppig, einige sogar großartig leben lassen, zeigt sich, dass sie auch dies absichtlich tun. Denn wo eine Seemacht (ναυτική δύναμις) existiert, ist es notwendig, die Sklaven für Geld arbeiten zu lassen, um die Erträge der Arbeit zu bekommen, und sie als Freie gehen zu lassen. Wo die Sklaven reich sind, da nützt es nichts mehr, wenn mein Sklave dich fürchtet. In Lakedaimon fürchtet sich mein Sklave vor dir. Wenn aber dein Sklave mich fürchtete, würde er auch Gefahr laufen, sein Ver-

73 Victor Ehrenberg, *Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie*, Zürich und Stuttgart 1968, S. 192 bezeichnet die Schilderung des Pseudo-Xenophon „im ganzen gesehen als übertrieben“. Er seinerseits schließt vor allem aus den Stellen der dramatischen Literatur: „Immerhin war die Freiheit der Sklaven beträchtlich, sofern man darunter den Grad versteht, bis zu dem sie ihre Lebensweise der eines Bürgers annähern konnten. ... Was wir als Annäherung an den Lebensstandard des Bürgers bezeichnet haben, beruhte weniger auf der patriarchalischen Stellung im Haushalt als auf den wirtschaftlichen Möglichkeiten, die dem Sklaven offenstanden, der als gelernter Handwerker oder als Händler arbeitete. Diese Typen stützten beide die Ansicht, dass die Organisation des Wirtschaftslebens in Athen keinesweg zur Gänze oder auch nur in der Hauptsache auf Sklavenarbeit beruhte.“ (a. O. S. 194 f.) „Die Sklaven übernahmen – wenn man von den Haussklaven absieht – von den Freien einen Teil der zu leistenden Arbeit, aber es handelte sich nur um einen kleinen Teil. Wenn einzelne Sklaven zu Reichtum und sogar zu sozialer Geltung kamen, so geschah das nur auf Grund außergewöhnlicher Intelligenz und Initiative. Es ist richtig, dass manche Sklaven dem Wirtschaftsleben neues Blut und neue Ideen zuführten, aber aufs Ganze gesehen veränderten die Sklaven die Wirtschaftslage der Bürger nicht wesentlich.“ (a. O. S. 368) Demzufolge wäre die Abschaffung der Sklaverei in der klassischen Zeit wirtschaftlich auch ohne technische Innovation zu verkraften gewesen. Die gesellschaftliche Norm, für einen freien Bürger die Arbeit zu minimieren, stand aber dagegen.

74 Μέτοικοι = Mitbewohner.

mögen herauszugeben, um für sich nichts zu riskieren. Deswegen also haben wir⁷⁵ gleiches Rederecht (ἰσηγορία) auch den Sklaven gegenüber den Freien und den Ausländern gegenüber den Bürgern verschafft, weil der Staat die Ausländer nötig hat wegen des Umfangs ihrer Künste (τέχναι) und wegen der Schifffahrt.“⁷⁶ Der Reaktionär, für den die Welt nur noch in Sparta in Ordnung ist, ist hellhörig und hellsichtig, weil ihm die ganze Richtung nicht passt, eben die Rationalisierung der Lebenswelt. Die ökonomische Mobilität einer, auf Import vor allem von Getreide angewiesenen Handels- und Seerepublik induziert eine zunächst gesellschaftliche Gleichstellung der landesfremden Freien – dieser Personenkreis stellt auch noch heute in der abendländischen Moderne ein offenes Problem dar – und der Sklaven, deren materielle Reproduktion nicht mehr wie in agrarischen Verhältnissen über Gebrauchswerte, sondern nur noch über die Geldzirkulation erfolgen kann. Diese Tendenz, die dem konservativen Ideologen verdächtig sein muss, wird mit der politischen Tendenz zur Gleichheit der Bürgerrechte koordiniert und hätte bei ungestörter Entwicklung in die Verwirklichung allgemeiner Menschenrechte münden müssen. Dass in Notzeiten, wenn der Polis genügend Bürger fehlten, auch Sklaven die Bürgerrechte verliehen wurden,⁷⁷ ja diese sogar die Herrschaft ergreifen konnten,⁷⁸ zeigt diese Möglichkeit auf. Die von Perikles durchgesetzte Begrenzung des athenischen Bürgerrechts auf Individuen, die beiderseits von inländischen Eltern abstammten, der Schließung der Räte und regimentsfähigen Familien in abendländischen Stadtstaaten vergleichbar, ist daher bereits ein Symptom der Stagnation und Krise ebenso wie die gewalttätige Behauptung der Herrschaft gegenüber den Bundesgenossen Athens, die im Melierdialog des Thukydides zum Ausdruck kommt. Im Zuge der – nicht erfolgten – Lösung dieser Entwicklungsprobleme der Polis, ihrer inneren und äußeren kommunikativen Kompetenz sozusagen, hätte die Sklaverei abgeschafft werden müssen. Die Sklaverei jedenfalls hat die Krise der antiken Moderne nicht unmittelbar ausgelöst.

Mit Aristoteles könnte sogar die Notwendigkeit der Sklaverei für die Entstehung der antiken Moderne behauptet, die Sklavenarbeit als Voraussetzung für die Muße der Bürger, ihre Freiheit von (entfremdeter) Arbeit und damit für die Entwicklung der kommunikativen Rationalität angesehen werden: „Jeder Diener ist gewissermaßen ein Werkzeug, das viele andere Werkzeuge vertritt. Denn freilich, wenn jedes Werkzeug, sei es auf erhaltenen, sei es auf erratenen Befehl hin, seine Aufgabe zu erfüllen vermöchte, ... wenn so die Weberschiffe selber webten und die Zitherschlägel von selber die Zither schlugen, dann freilich bedürfte es

75 In Athen.

76 Pseudo-Xenophon, *Der Staat der Athener* (Ἀθηναίων πολιτεία) I 10-12, in: Xenophon's *Opera Omnia*, rec. E.C. Marchant, Tomus V. *Opuscula*, Oxonii 1920 ff.

77 Vgl. Norbert Brockmeyer, *Antike Sklaverei*, Darmstadt 1979, S. 106.

78 Vgl. Herodot, *Historien* VI 83 und Brockmeyer, a. O. S. 118 mit Anm. 110-112.

für die Meister nicht der Gehilfen und für die Herren nicht der Sklaven. ... Da das Hervorbringen (ποίησις) und das Handeln (πράξις) sich der Art nach unterscheiden, dabei aber beide Werkzeuge nötig haben, so muss notwendig unter diesen der nämliche Unterschied bestehen. Das Leben ist nun ein Handeln und kein Hervorbringen, und daher ist denn auch der Sklave ein Gehilfe beim Handeln.⁷⁹ Die Sklavenarbeit übernimmt demnach in der antiken Moderne unter dem normativen Primat der Praxis über die Technik genau die Funktion, welche technische Rationalisierung und Automation in der abendländischen Moderne erst künftig übernehmen können bzw. sollten, falls das ökonomisch-technische System gesellschaftlich wieder zum Mittel entselbständigt werden kann. Durch die Sklavenarbeit kann die Freiheit von Arbeit erst erfahrbar gemacht, der Freiraum für eine mögliche kommunikative Rationalisierung der Lebenswelt erst geschaffen werden, gerade indem die Rationalisierung der Arbeit, die Entwicklung des technisch-ökonomischen Systems geschichtlich aufgehalten, das Wachstum auf einem bestimmten Niveau fixiert, die Verselbständigung der Mittel verhindert und der kommunikative Zweck festgehalten wird.

Norbert Elias formuliert dies teils wertneutral, teils im Hinblick auf die abendländische Entwicklung negativ: „Als gesellschaftliche Tendenz ist dieser Drang der Freien zur Distanzierung von Verrichtungen, die zugleich von käuflichen Sklaven ausgeübt werden, und die entsprechende Bildung einer Schicht von ‘armen Müßiggängern’ in der alten, wie in neueren Gesellschaften mit einem mächtigen Sektor von Sklavenarbeit immer spürbar.“⁸⁰ „Die Beschäftigung von Sklaven treibt die Freien mehr oder weniger stark aus der Arbeit als einer unwürdigen Beschäftigung heraus. Es bildet sich neben der nichtarbeitenden Oberschicht von Sklavenbesitzern eine *nichtarbeitende Mittelschicht*. Die Gesellschaft ist durch die Beschäftigung von Sklaven an eine verhältnismäßig einfache Arbeitsapparatur gebunden, an eine technische Apparatur, die von Sklaven bedient werden kann und die gerade deswegen auch Veränderungen, Verbesserungen, der Anpassung an neue Situationen relativ schwer zugänglich ist. Die Reproduktion des Kapitals ist an die Reproduktion der Sklaven gebunden, ... an die Ergiebigkeit der Sklavenreservoirs und niemals in dem Masse kalkulierbar, wie in einer Gesellschaft, in der nicht ganze Menschen für Lebenszeit gekauft werden, sondern einzelne Arbeitsleistungen von Menschen, die sozial mehr oder weniger frei sind.“⁸¹ Im Hinblick auf die historischen Bedingungen für die Bevorzugung kommunikativer Rationalität können wir diese Feststellungen umformulieren: Die Sklaverei verhinderte die Entstehung des Industriekapitalismus und ermöglichte so zugleich die

79 Aristoteles, *Politik* I 4,1; 1253b.

80 Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Zweiter Band, Frankfurt 1980 (1. Aufl. 1936), S. 465 Anm. 42.

81 A. O. S. 71.

gesellschaftliche Sanktionierung der Idee kommunikativer, nicht-instrumenteller Vernunft. Diesem Modell zufolge wäre also die Sklaverei eine Anfangsbedingung der Entwicklung kommunikativer Rationalität. Die Logik dieser Entwicklung, wäre sie historisch vollständig realisiert worden, hätte notwendigerweise die Sklaverei aufgehoben; die Entwicklung wäre über ihre Anfangsbedingung hinausgegangen, welche nicht mit ihrem Gehalt verwechselt werden darf.

G. Die Stabilität und das Ende der antiken Moderne

Die Stagnation und Krise des lebensweltlichen Rationalisierungsprozesses der antiken Moderne zeigt sich nicht primär im ökonomischen Bereich, der erst in der Spätantike, beim langfristigen Übergang zum Feudalismus, besser: zur Anfangsphase der abendländischen Entwicklung, die mit der der antiken einiges gemeinsam hat, wieder eindeutig in den Vordergrund tritt.⁸² Die Sklavenfrage tritt in der griechischen Geschichte nie als derart bestimmender Faktor auf wie in der römischen, etwa im Spartakusaufstand vor dem Hintergrund des Jahrhunderts der Bürgerkriege. Sie hat also eher etwas mit dem Problem der Lebensdauer der antiken Moderne zu tun, das unten kurz angeschnitten wird, d. h. mit dem definitiven Untergang der kommunikativen Lebensform. Deren Begrenzung dagegen, d. h. ihre Feststellung auf einem historisch stagnierenden Niveau, ist in dem, von Demosthenes und Thukydides thematisierten, im weiten Sinne moralisch-praktischen Bereich zu suchen. Die Grenzen der Rationalisierung der Lebenswelt werden etwa symptomatisch sichtbar in der Kunstform des Hellenismus, wo kristalline Erstarrung und barocke Pathetisierung einander antithetisch gegenüberstehen, in der Irritation der Biographie des Alkibiades, die vom sokratischen Dialog zum machtstrategischen Kalkül des mehrmaligen Frontenwechslers führt, oder in der, auf überidentifikatorischer Projektion beruhenden Vergottung großer Individuen wie Lysander und Alexander. Die seit der Verfassungsdebatte bei Herodot⁸³ miteinander um Legitimationsvorsprünge konkurrierenden und debattierenden politischen Modelle der Demokratie und Aristokratie, die durchaus mit der Konstellation der Linken und Rechten in der abendländischen Moderne seit dem Pariser Konvent vergleichbar sind, entarteten seit dem Peloponnesischen Krieg zu den, von Thukydides charakterisierten Machtideologien, deren zerstörerische Potenz erst die hellenistisch-römischen Monarchien stillstellen konnten.

Hier zeigt sich jedoch auch die andere Seite der Stagnation. Die Monarchie übernahm nämlich zugleich die Resultate der in der klassischen Polis ausdifferenzierten Diskurse als Erbe und sicherte die in den entsprechenden Expertenkulturen erzielten kommunikativen Potentiale als (sozusagen ein für alle Mal)

82 Vgl. Weber, a. O.

83 Herodot, *Historien* III 80-83.

begründete Geltungsansprüche in den enzyklopädischen Kanones der sozialen Integration des Bildungsbürgertums. Dieses reproduzierte diesen Schatz bis zum Untergang des weströmischen Reiches auf mehr oder weniger stabil gehaltenem Niveau, um ihn schließlich in sehr reduziertem Umfang – fast ohne die bildende Kunst, welche wieder ausgegraben werden musste, – den mittelalterlichen Klöstern und dann Universitäten sowie Byzantinern und Arabern zu übergeben, die ihn bis zur Rekomposition in der italienischen Renaissance gleichsam codierten. Das kulturtragende Bürgertum war in den Städten des Kaiserreiches auch weltweit die staatstragende Schicht. Die auch heute in der abendländischen Moderne noch weitgehend ausstehende „Entbindung“ der spezialisierten Wissenskomplexe „für die Praxis, d. h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse“,⁸⁴ gelang allerdings auch der antiken Moderne nur fragmentarisch; die Massenwirksamkeit der gespeicherten kommunikativen Potentiale blieb beschränkt. Die Hellenisierung des Orients beschränkte sich auf die Städte und die Oberschichten, und die seit den Gracchen aufgebrochenen sozialen Konflikte im römischen Weltreich wurden durch dessen konservativ-restaurative Rekonstruktion unter Augustus nach dem Scheitern Caesars mehr verdrängt als gelöst. Die, vom Bildungsideal des Isokrates mit seiner Synthese sophistischer Rhetorik und dialektischer Philosophie postulierte Universalisierung der hellenischen Humanität blieb bei den unteren Schichten utopisch; damit war eine der Voraussetzungen für die Ausbreitung des Christentums gegeben.

Wenn man die Krise des späten 5. und des 4. Jahrhunderts v. Chr. als die Schwelle ansetzt, welche die Rationalisierung der Lebenswelt in der antiken Moderne nicht überschreiten konnte, blieb die hiermit konstituierte Lebensform bis zur Spätantike des 4. und 5. Jahrhunderts gesellschaftlich stabil, also bedeutend länger als die abendländische Moderne bislang, durch die Pax augusta während 300 bis 400 Jahren auch rechts-, innen- und außenpolitisch abgesichert. Diese Stabilität ist erstaunlich, da diese Lebensform, welthistorisch gesehen, als zu einem wesentlichen Teil profan-kommunikativ hergestellte und entsakralisierte einen durchaus prekären Ausnahmefall darstellt. Diese Stabilität wurde in der Antike, auch methodisch bemerkenswerterweise, ohne die vollständige Ausdifferenzierung eines ökonomisch-technischen Subsystems erreicht, von welchem ja heute noch nicht entschieden ist, ob es langfristig die Stabilisierung oder den Kollaps der abendländisch-modernen Lebenswelt bewirkt. Die rationalisierte Lebenswelt der antiken Moderne kann sich also offenbar stabilisieren, ohne die „Steigerung der Systemkomplexität“ so zu „hypertrophieren“, dass die losgelassenen Systemimperative die Fassungskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert wird, sprengen.⁸⁵ Diese (auch geographisch bedingten) Abwehr-

84 Habermas, *TkH 2*, S. 482.

85 Habermas, a. O. S. 232 f.

schränken gegen Systemimperative bzw. gegen die Verselbständigung des ökonomisch-technischen Subsystems überhaupt scheinen in der Kraft der kommunikativen Vernunft der Antike begründet, die möglicherweise diejenige des Abendlandes übersteigt. Dieses kommunikative Potential des Abendlandes könnte von vorneherein durch Weltbilder eingeschränkt gewesen sein, die wesentlich monologisch, d. h. etwa monotheistisch oder monarchisch, konzipiert sind. Dagegen wurde der historische Übergang von der normengeleiteten zur kommunikativ hergestellten Handlungskoordination und Identitätsfindung, der als entwicklungslogischer Trend methodisch als universal vorhandene Potenz vorauszusetzen ist, in der Antike etwa durch folgende Randbedingungen erleichtert, welche die griechische Frühgeschichte auszeichnen: 1. das Fehlen einer herrschenden Priesterkaste, 2. die ursprüngliche Schwäche der Monarchie, 3. das naturalistische und dynamische Erbe der, im Vergleich zu den orientalischen Reichen nur wenig bürokratisierten kretisch-mykenischen Hochkultur und 4. die von kulturellen Fremdeinflüssen relativ ungestörten Ausgangsbedingungen einer gesellschaftlichen Evolution, welche ihrerseits folgende Faktoren miteinander kombinierte: a) eine bewahrende Transformation der primitiven kommunikativen Lebenswelt unmittelbarer Interaktion (vom Stamm zur Polis) und b) eine ungehinderte Akzeleration der Weltbildentwicklung in der rechtlich-moralischen, kognitiven und expressiven Dimension (von Homer zu Solon, Thales und Sappho).

Die begrenzte Lebensdauer der antiken Moderne selbst kann extern oder / und intern erklärt werden: 1. durch äußere Faktoren wie die Barbareneinfälle und das damit möglicherweise zusammenhängende Versagen des materiellen Reproduktionssystems, welches der Komplexität der symbolischen Reproduktion auf Dauer nicht gewachsen war, und in der Tat nach der theoretischen Einsicht des Aristoteles die Sklaven durch technische Automaten hätte ersetzen müssen, oder aber 2. in einem gewissermaßen energetischen Modell der geschichtlichen Evolution durch das Versiegen der zu Beginn der modernen Periode im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. akkumulierten Potentiale der rationalisierten Lebenswelt selbst.

Äußeres Indiz und vielleicht auch innere Mitursache des Endes der antiken Moderne ist die bereits erwähnte Desäkularisierung und Resakralisierung in der Spätantike. Mittelstrass spricht von der „christliche(n) Desorientierung der Vernunft“.⁸⁶ Tertullian ist einer der schärfsten Vertreter der christlichen Feindschaft gegen die heidnisch-moderne Geistigkeit, die auch die schließliche Integration der griechischen Philosophie, jedenfalls ihrer verwertbaren, vor allem idealistischen Momente, in das christliche Theologiegebäude bei den Kirchenvätern und später bei Thomas von Aquin nie ganz überwinden konnte: „Das sind jene Lehren von Menschen und Dämonen, die da zum Kitzeln der Ohren aus der Erfin-

86 Mittelstrass, S. 76-86.

dungsgabe irdischen Wissens entsprungen sind. Letzteres hat der Herr als Torheit bezeichnet, und das, was vor der Welt töricht ist, erwählt, um auch die Philosophie selbst zu beschämen. Denn sie ist eben das Feld, auf dem die Weisheit der Welt sich bewegt, sie, die voreilige Erklärerin der Natur und der Ratschlüsse Gottes. Auch die Häresien selbst empfangen durch die Philosophie ihre Ausrüstung. ... Dieselben Gegenstände werden bei Häretikern und bei Philosophen behandelt, dieselben verwickelten Verhandlungen werden angestellt: Woher das Böse und warum ist es da? Woher der Mensch und wie ist er beschaffen? und Woher ist Gott? ... Du armer Aristoteles! Du hast sie die Dialektik gelehrt, die Meisterin im Aufbauen und Zerstören, die so verschmitzt ist in ihren Sätzen, so gezwungen in ihren angeblichen Schlüssen, so hart in ihren Beweisen, so geschäftig im Wortstreit, die, sogar sich selbst zur Last fallend, alles behandelt, um schließlich gar nichts behandelt zu haben. Von dort kommen jene Fabeln und endlosen Genealogien, die unersprießlichen Untersuchungen und die krebsartig fortschreitenden Reden, von welchen der Apostel uns fernzuhalten bemüht ist. ... Er war in Athen gewesen und hatte diese Menschenweisheit in Zusammenkünften kennengelernt, diese Nachäfferin und Verfälscherin der Wahrheit, die selbst auch vielgeteilt ist in ihre Häresien durch die Mannigfaltigkeit der Schulen, welche einander bekämpfen. Was hat also Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt seines Herzens suchen. Mögen sie meinethalben, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum aufbringen! Wir indes bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium verkündet worden. Wenn wir glauben, so wünschen wir über das Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das erste, was wir glauben: es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben.⁸⁷

87 Tertullian, *Die Prozesseinreden gegen die Häretiker* (übersetzt von K. A. H. Kellner), 7. Tertullian lehnt auch die Kunst ab, und zwar die figürliche und ‚schöne‘ der griechischen Götterbilder, keineswegs die ‚nützliche‘ der Technik, und damit den spezifisch ästhetischen Geltungsanspruch der antiken Moderne ebenso wie Gehalt und Funktion ihrer moralisch-praktischen Diskurse: „Als ... der Teufel Bildhauer, Maler und Verfertiger von Bildnissen alter Art in die Welt gesetzt hatte, da empfing jenes ... Treiben menschlichen Elends seinen Namen und Fortgang von den Idolen. Von dieser Zeit an ist jeder Kunstzweig, welcher in irgend einer Weise Idole hervorbringt, zu einer Quelle der Idololatrie geworden. ... Gott verbietet sowohl das Verfertigen als das Verehren von Idolen. ... Die Maler, Marmor- und Bronzearbeiter ... wissen recht gut, ihren Kunstfertigkeiten noch viel ausgedehntere Verwendung zu geben. Wer ein Götterbild zeichnet, kann noch viel leichter einen Rechenstisch anstreichen. Wer aus Lindenholz einen Mars schnitzt, der wird noch viel leichter einen Schrank zusammensetzen.“ (*Über den Götzendienst*, übersetzt von Kellner, 3, 4 und 8). Beim definitiven Ende der antiken Moderne wurde aus diesen theoretischen ikono-

Die unerschütterliche Sicherheit, den alleinseligmachenden Glauben zu besitzen, bei Tertullian sanktioniert durch den Bezug auf Bibelstellen, vor allem auf Paulus-Briefe, motiviert nicht nur den Verzicht auf fortschreitende Naturerkenntnis, deren Wiederaufnahme z. B. bei Galilei ja nebenbei auch einen Rückgriff auf die antike Wissenschaft bedeutete. Das Forschen und Fragen ist vielmehr als Bestandteil eines permanenten dialogisch-„dialektischen“ Prozesses der „Verhandlungen“ und der ohne Ziel „fortschreitenden Reden“ vor allem dann überflüssig und verderblich geworden, wenn die letzte Antwort, die der Glauben gibt, von vorneherein feststeht. Die christliche Glaubensgewissheit ist die schließliche Reaktion auf die Verunsicherung durch den sophistischen Relativismus, auf das durch die Rationalisierung der Lebenswelt verursachte erhöhte Dissensrisiko einer nicht mehr von Normen geleiteten Interaktion, das die „Häresien“, d. h. die freie Wahlmöglichkeit der Meinungen und Argumente des moralisch-praktischen Diskurses, hervorruft, also das Ende der antiken Moderne, das sich auf ihren Anfang bezieht. Bei Tertullian stehen „Aristoteles“ und „Athen“ für den offenen philosophischen Diskurs, für den ‘nutzlosen’ „Wortstreit“ der „Schulen“, der auf kein „Jerusalem“, keine monologisch geoffenbarte göttliche Wahrheit als letztliche Norm und Grenze zurückgreifen kann, damit aber auch für die Rationalisierung der Lebenswelt insgesamt, ohne welche die Entstehung der Philosophie undenkbar ist. Tertullian hat denn auch die ‘Symbole’ für das, was er bekämpft, treffend ausgesucht. Die Philosophie des einflussreichen Aristoteles lässt nicht wie die Ideenlehre Platons ein prinzipiell einsames Erkenntnissubjekt seinen Gegenstand ‘intuitiv’ erschauen, sondern verweist mit ihrem erörternden, argumentierenden Stil immer wieder auf den Diskurs als Kriterium der Wahrheit. In Athen traf der Missionar Paulus auf Menschen, „auf nichts anderes erpicht, als etwas Neues zu sagen oder zu hören“,⁸⁸ also solche, die auf Information und Argumentation durch eine Tradition ausgerichtet waren, die ihnen gewissermaßen zur zweiten Natur geworden war und hier auch am längsten als Hochburg des Heidentums, noch mehr aber als Ort des institutionalisierten Diskurses, der Gemeinschaft der Argumentierenden, dem Christentum widerstand,⁸⁹ so dass die Schließung der Akademie (529 n. Chr.) das

klastischen Überlegungen eifernder Ernst, der mit zum Untergang der antiken Kunstwerke beigetragen und die abendländische Entwicklung, auch unter veränderten ideologischen Vorzeichen, bis zur französischen Revolution begleitet hat.

88 *Apostelgeschichte* 17, 21.

89 Vgl. Ferdinand Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter*, München 1980 (1. Aufl. 1889), S. 53-91, bes. S. 85 f.: „Die byzantinische Kirche, erst zur Zeit Justinians aus dem heißen Kampfe mit dem Hellenentum als Alleinherrscherin hervorgegangen, hatte trotzdem die tausendjährigen Wurzeln des heidnischen Götterglaubens noch nicht überall auszurotten vermocht, und sie verhielt sich noch entschieden feindlich gegen die alten Dichter und Denker Griechenlands. Sie bezeichnete die Heiden im Reich mit dem

definitive Ende des antik-modernen Diskurses markiert, mag dieser auch sehr reduziert und seine Inhalte vom allgemeinen spätantiken Dogmatismus affiziert gewesen sein. Der 'Hauptwiderspruch' zwischen dem Christentum und der antiken Moderne ist also derjenige zwischen normengeleiteter und rationalisierter (kommunikativ bzw. diskursiv hergestellter) Lebenswelt. Die Naturwissenschaft, welche die moderne Entwicklung des Abendlandes beherrschte, kam hier bezeichnenderweise mit der katholischen Kirche lange vor der lebensweltlichen Rationalisierung in Konflikt, welche für sie nach der französischen Revolution und dem „Syllabus Errorum“ eigentlich erst mit den sozialemanzipatorischen Bewegungen der Gegenwart zum gravierenden Problem wurde.

Schon immer wurde gesehen, dass weder die Barbaren noch das Christentum als 'äußere' Faktoren die einzige, ja nur die ausschlaggebende der Ursachen des Untergangs des römischen Reiches und damit der modernen Lebensform der

Nationalbegriff 'Hellenen' und die heidnischen Philosophen im besonderen mit dem der 'Athener'. Auf dies feindliche Verhältnis wirft der berühmte Mariengesang Licht, welcher 'Hymnos Akatisthos' heißt. Der Patriarch Sergios dichtete ihn ... 626 In diesem griechischen Ave Maria wird die christliche Himmelskönigin unter andern auch mit folgenden Versen angerufen:

Sei begrüßt, die du zeigst, dass die Philosophen unweise sind;
Sei begrüßt, die du lehrst, dass die Technologen unlogisch sind;
Sei begrüßt, die du die Gespinste der Athener zertrennst;
Sei begrüßt, die du die Netze der Fischer voll machst.

... Es mussten noch Jahrhunderte vergehen, bis die griechische Kirche die großen Philosophen und Dichter des Altertums der Ehre würdigte, im Hofgefolge der Gottesmutter eine dienstbare Stelle einzunehmen.“ Interessant ist die Frage, inwiefern die dogmatischen 'Spitzfindigkeiten' der Trinitäts- und Christologie-Streitigkeiten, die für den griechischen Osten im Gegensatz zum lateinischen Westen typisch sind, die argumentative Energie der alten Hellenen auffingen und auf andere Themen umleiteten, und die ökumenischen Konzilien als Institution das universale Erbe der athenischen Philosophenschulen fortsetzten. In den mittelalterlichen Klöstern lebte sicher ein Rest dieser Gemeinschaften der Weisen fort, und in den Disputationen der Universitäten lebte später die philosophische Argumentationsgemeinschaft wieder auf. Insofern kann natürlich von einem absoluten Verschwinden des antiken Diskurses nicht die Rede sein, behalten die von Ernst Robert Curtius hervorgehobenen Konstanten von der Antike ins Mittelalter ihr Recht, wenn auch z. B. die Topoi eben nur die Puppen der Diskurse darstellen und jedenfalls in der bildenden Kunst die Figuren Erwin Panofsky zufolge erst wieder in der italienischen Renaissance in sprechenden Kontexten decodiert werden (vgl. Anm. 10). Überdies zeigt sich hier erneut eine merkwürdige Verwandtschaft zwischen dem christlichen Monotheismus und den monistischen Naturwissenschaften; wie jener über den Schulstreit der antiken Philosophen so siegen diese über die Disputationen der Scholastiker ebenso wie beide von den Besiegten inhaltliche Anregungen für ihre ganz anderen Begründungszusammenhänge rezipiert haben.

Antike sein konnten, dass jene Ursachen vielmehr primär irgendwie in dieser Lebensform selbst zu lokalisieren seien. Die folgende phänomenologische Beschreibung K. Clarks, welche diese Hypothese formuliert, könnte kommunikationstheoretisch rekonstruiert werden, indem man für „Zivilisation“ zunächst einmal „Moderne“ einsetzt: „Westeuropa hat ein ... Ideal ererbt. Es wurde im 5. Jahrhundert vor Christus in Griechenland erdacht und war zweifellos die ungewöhnlichste Schöpfung der gesamten Geschichte, so vollendet, so überzeugend, so befriedigend für Geist und Sinne, dass es sechshundert Jahre lang praktisch unverändert blieb. Natürlich wurde die nach ihm geschaffene Kunst mit der Zeit einförmig und konventionell. Fünfhundert Jahre lang fand man überall am Mittelmeer, in Griechenland, Italien, Frankreich, Kleinasien und Nordafrika, dieselbe architektonische Sprache, dieselbe Bildwelt, die gleichen Theater, die gleichen Tempel. Stünden wir auf dem Marktplatz einer Mittelmeerstadt im 1. Jahrhundert nach Christus, so könnten wir kaum erkennen, wo wir wären – weniger noch als heute auf einem Flughafen. ... Die griechisch-römische Zivilisation erstreckte sich ... bis hinauf an den Rhein, bis an die Grenzen von Schottland, wo sie dann allerdings etwas gröber wurde. Sie muss als absolut unzerstörbar erschienen sein. ... Was geschah? Da Gibbon sechs Bände mit dem Niedergang und dem Verfall des Römischen Reiches füllte, lasse ich mich lieber nicht weiter darauf ein. Aber wenn wir über diese fast ungläubliche Episode nachdenken, erfahren wir etwas über das Wesen der Zivilisation. Wir erfahren, dass die Zivilisation, mag sie auch noch so komplex und dauerhaft wirken, in Wahrheit sehr fragil ist. Sie kann zerstört werden. Doch wer sind ihre Feinde? Nun, vor allem anderen die Furcht ... vor dem Krieg, ... Katastrophen, angesichts derer es sich einfach nicht lohnt, etwas zu bauen, ... vor dem Übernatürlichen, die bewirkt, dass niemand wagt, etwas in Frage zu stellen oder zu verändern. Die spätantike Welt wurde von Ritualen ohne Bedeutung beherrscht, von mysteriösen Religionen, die das Selbstvertrauen zerstörten. ... Wenn wir also fragen, warum die Zivilisation Griechenlands und Roms zusammenbrach, so lautet die wahre Antwort: sie war erschöpft.“⁹⁰ Genauer könnte man sagen: Das kommunikative Potential der antiken Moderne war erschöpft. Jedenfalls scheint eine Korrelation zwischen der Lebensdauer der antiken Moderne und der Stärke bzw. Schwäche ihrer kommunikativen Rationalität gegeben zu sein.

Zu diesen immanenten Vorgängen scheinen die Entwicklungen im ökonomischen Subsystem, etwa die Sklavenfrage oder die Inflation, eher im Verhältnis einer bloß notwendigen Bedingung zu stehen. Max Weber hat sie unter dem Titel „Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur“ einleuchtend analysiert und dabei, indem er die Gegenläufigkeit der kasernierten Sklavenarbeit in der (Spät-)Antike einerseits und der auf Familie und Eigentum basierenden

90 Kenneth Clark, *Zivilisation*, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 15 f.

Fronarbeit des Mittelalters andererseits konstatiert, unausgesprochen darauf hingewiesen, dass die abendländische Moderne dort wieder anknüpfte, wo die antike Moderne ihrem Ende entgegenging, weil ihr mit der Stagnation der Expansion des römischen Reiches und damit des Zustromes von Sklaven als Arbeitskräften die ökonomische Grundlage entzogen wurde. Wenn wir voraussetzen, dass die Stadt, zuerst die Polis und dann die Kommune als Verwaltungseinheit des Reiches, den politisch-ökonomischen Boden für die kommunikative Rationalisierung der Lebenswelt abgibt, während das ländliche Herrschaftsgut, die Grundherrschaft mit ihren fixierten sozialen Rollen sie be- und verhindert, indem sie als lediglich ökonomischer Verband (Oikos) für die Masse der Untertanen das bloße Überleben anstelle des guten Lebens, der Glückseligkeit als des Zwecks der Polis,⁹¹ setzt, kann Weber kommunikationstheoretisch gelesen werden: „Im Verlauf der Kaiserzeit finden wir ... ein Umschwenken der Entwicklung. Die großen Güter suchen sich mit Erfolg der Einbeziehung in die Gemeinden zu *entziehen*; je mehr der Schwerpunkt des Reichs mit zunehmender Bevölkerung des Binnenlandes ins Innere rückt, desto mehr stellt die agrarische Binnenbevölkerung die Rekruten; desto bestimmender werden aber auch die Interessen der ‘Agrarier’ des Altertums, der großen Grundherren, für die Politik des Staates. Wenn wir heute Widerstand finden bei dem Versuch, die großen Güter des deutschen Ostens in die Landgemeinden zu *inkommunalisieren*“, widerstand der römische Kaiserstaat der *Exkommunalisierungstendenz* der Güter nur wenig. Massenhaft erscheinen die ‘saltus’ und ‘territoria’ neben den Städten, – Verwaltungsbezirke, in denen der Gutsherr die Ortsobrigkeit ist, ähnlich wie die deutschen Rittergutsbesitzer des Ostens in den ‘Gutsbezirken’.“⁹²

Der Weg in den Feudalismus ist zugleich der Weg aus der ‘kommunalen’, d. h. kommunikativ bestimmten und rationalisierten, Interaktions- und Verkehrsform heraus und in die hierarchisch erstarrte hinein, die langfristig mit der Stimulierung des Eigeninteresses der freien Arbeitskraft die Voraussetzungen für den Industriekapitalismus der abendländischen Moderne schuf, der zwar die traditionellen sozialen Hierarchien, nicht aber die ökonomistische, nicht-kommunikative Orientierung der nachantiken Entwicklung zersetzt. Die abendländische „Inkommunalisierung“ setzt den abendländischen Feudalismus voraus, der seinerseits aus der spätantiken „Exkommunalisierung“ hervorgeht: „*Arbeitsteilige Deckung des Eigenbedarfs*“ des Gutsherrn wird in stets zunehmendem Masse der den ‘Oikos’ beherrschende ökonomische Zweck. Die großen Güter lösen sich vom Markte der Stadt. Die Masse der mittleren und kleineren Städte büßen damit ihren wirtschaftlichen Nährboden: den stadtwirtschaftlichen Arbeits- und Güter-*austausch* mit dem umliegenden Lande, immer mehr ein. Sichtbar für uns, selbst

91 Vgl. Aristoteles, *Politik* VII 1; 1323a ff.

92 Weber, S. 15 f. (geschrieben 1896).

durch das trübe, zerbrochene Glas der spätkaiserlichen Rechtsquellen, verfallen daher die Städte. Stets von neuem eifern die Kaiser gegen die Flucht aus der Stadt, dagegen insbesondere, dass die *Possessoren* ihre Behausungen in der Stadt aufgeben und abreißen, Getäfel und Einrichtung auf ihre Landsitze übertragen.⁹³ Diese Stadtflucht, der Untergang der Stadt als „Trägerin des politischen Lebens wie der Kunst und Literatur“⁹⁴ der Antike ist zugleich der Untergang einer Lebensform, welche ich als die kommunikativ rationalisierte der antiken Moderne bezeichne. Die von Weber wie anderen beschriebenen sozioökonomischen Prozesse, die zu diesem Untergang geführt haben, haben einen eigenartigen schicksalhaften Zwang an sich, dem die spätantiken Menschen hilflos ausgesetzt waren und sich auch ausgeliefert fühlten.⁹⁵ Die Erschöpfung des Sklavenmarktes z. B. hätte ja eigentlich die Einsicht reifen lassen müssen, dass eine Umstellung gesellschaftlich notwendig ist, welche die Reproduktion der Arbeitskräfte wieder ermöglicht. Zu dieser Einsicht, zu dem dazu erforderlichen Reflexionsprozess war die spätantike Moderne offensichtlich nicht fähig, da ja das Problem, die ökonomische Herausforderung, welche, wie die kaiserlichen Erlasse, die (diokletianischen) Reformversuche zeigen, sehr wohl geahnt, wenn auch nicht erkannt wurde, nicht aktiv-intellektuell, sondern passiv-naturwüchsig, eben in der ganzen folgenden abendländischen Entwicklung, gelöst wurde. Diese Unfähigkeit, das Entwicklungsproblem zu identifizieren und zu lösen, kommunikationstheoretisch formuliert: darüber praktische Diskurse zu führen, kann historisch sicher am besten im Rahmen einer Theorie der kulturellen Entwicklungsdynamik erklärt werden, die Clark im obigen Zitat im Begriff der Zivilisation andeutet, und Weber und Habermas jeder auf seine Weise auf den der Rationalisierung bringen. Die von Clark beschriebene zivilisatorische Kraft der antiken Moderne, ihre rationale Problemlösungskapazität war erschöpft.

Ein guter Indikator für diese These ist die Geschichte der Kunst. Es widerspricht nicht den späteren Erkenntnissen Riegls, der in der Spätantike den entwicklungsgeschichtlichen Übergang zu grundsätzlich neuen ästhetischen Strukturen konstatierte, wenn J. Burckhardt zur „Alterung des antiken Lebens und seiner Kultur“⁹⁶ schreibt: „Es ist eine Tatsache, dass ungefähr seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die bisher noch immer lebendige Reproduktion des Schönen stillesteht und zu einer bloß äußerlichen Wiederholung wird; dass von da an innerliche Verarmung und scheinbarer Überreichtum der Formen Hand in Hand gehen. Die tiefste Ursache dieser Erscheinung wird man wohl nie ergründen

93 A. O. S.18.

94 A. O. S. 3.

95 Vgl. Jacob Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*, Olten / Bern 1949 (1. Aufl. 1852), S. 224-226.

96 A. O. S. 254.

oder in Worte fassen können. Hatte das ausgebildete griechische Formensystem sechshundert Jahre lang sich unter den verschiedensten Bedingungen behauptet und immer wieder Blüten getrieben, weshalb sollte es gerade von den Antoninen abwärts seine Macht, seine Treibkraft verlieren? warum nicht fortdauern bis ins vierte Jahrhundert? Es lässt sich vielleicht aus einer allgemein philosophischen Betrachtung der Zeiten auch hierauf aprioristisch antworten; wir wollen uns aber gerne bescheiden, die notwendige Lebensdauer einer geistigen Macht dieses Ranges nicht absolut berechnen zu können.⁹⁷ Die Bescheidenheit Burckhardts, die mit der Anmaßung Spenglers, die Lebensdauer von Kulturen und ihrer Perioden absolut berechnen zu können, auffällig kontrastiert, postuliert die evolutionstheoretische Problematik umso markanter, als die Erschöpfung der ästhetischen Potenzen dem ökonomisch-politischen Zusammenbruch vorausgeht, der erst etwa durch die Plünderung Roms durch Alarich 410 n. Chr. im Westen unabweislich sichtbar wird. Wir können heute prinzipiell den Versuch einer „aprioristischen“ Antwort auf die von Burckhardt gestellte Frage wagen, weil wir die kulturmorphologischen Betrachtungen Burckhardts, aber auch Spenglers und Toynbees, nach ihrer kritischen Sichtung, mit der Rationalisierungsthese Webers zu einer universalhistorischen Strukturanalyse verbinden können, die dank der Rezeption der Sprechakt- und Lebenswelttheorie durch Karl Otto Apel und Habermas mit kommunikativen Gehalten angereichert werden kann.

Das Ende der antiken Moderne weist auf ihren Anfang zurück. Ihr von Clark und Burckhardt beschriebenes zivilisatorisches Potential gründet in der Institutionalisierung der im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. geführten moralisch-praktischen, kognitiven und ästhetisch-expressiven Diskurse auf einem bestimmten geltungsanspruchsspezifischen Niveau, welches es ermöglichte, die (an sich kontingenten) Handlungsorientierungen der Individuen, jedenfalls diejenigen der sozial maßgeblichen Schichten, zu stabilisieren und gesellschaftlich auftretende Probleme bis zu einem bestimmten Komplexitätsgrad zu lösen. Das kommunikative Handeln, d. h. insbesondere das moralisch-praktische in der Polis, aber auch die ästhetischen Konventionen in der Literatur und Kunst des von Winckelmann treffend sog. „Stils der Nachahmer“, ist seither nicht mehr innovationsfähig, d. h. es kann nicht mehr auf gesellschaftlich relevante Diskurse umgeschaltet werden, wohl aber reproduktionsfähig, d. h. es wird aus dem thesaurierten Kapital der klassischen Diskurse gespeist. Diese stellen aber offensichtlich keine unerschöpfliche Ressource dar.

97 A. O. S. 234 f.

Nachbemerkung I (2011)

Bei der Abfassung dieser Abhandlung war mir die Debatte noch nicht bekannt, welche seit dem 19. Jahrhundert in der Nationalökonomie und in der Alten Geschichte über die Eigenart der Ökonomie der Antike und ihren Stellenwert im Vergleich zu derjenigen der (abendländischen) Moderne geführt wird. Die „Primitivisten“ (Rodbertus, Finley) behaupten die Rückständigkeit des Altertums vor allem bei der Geldwirtschaft, die „Modernisten“ (Eduard Meyer, Rostovtzeff) seine fortgeschrittene Entwicklung, während Max Weber eher eine vermittelnde Stellung einnimmt und die klassischen Marxisten von der Abfolge der Gesellschaftsformationen (Sklavenhalter, Feudalismus, Kapitalismus, Sozialismus) ausgehen. Einen ideengeschichtlichen Überblick über diese Diskussionen bietet: Armin Eich, *Die politische Ökonomie des antiken Griechenland (6.–3. Jahrhundert v. Chr.)*, Köln / Weimar / Wien 2006. Mit dieser Auseinandersetzung hängt die „geschichtsphilosophische“ Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Altertum einerseits und dem Mittelalter bzw. dem Abendland einschließlich der Neuzeit andererseits zusammen. Der Primitivist wird eher die Kontinuität im Rahmen eines linearen „Fortschritts“ der weltgeschichtlichen Gesamtentwicklung betonen, der Modernist mehr den Bruch, der in der Spätantike mit dem Untergang Westroms auch eine wirtschaftliche Regression und einen radikalen Neubeginn verursacht. Meine hier vorgetragene Hypothese eines Gegensatzes einer kommunikativ-politischen Rationalität in der antiken und einer ökonomisch-zweckrationalen in der abendländischen Moderne als des jeweils kulturbestimmenden Faktors kann als Modell unabhängig von diesen, hiermit nur angedeuteten Problemen aufgefasst werden, müsste diese jedoch, wenn sie empirisch vertieft und begründet werden sollte, selbstverständlich berücksichtigen.

Nachbemerkung II (2011)

Zufällig stoße ich in einer Abhandlung von Niklas Luhmann über *„Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften“* (in: Odo Marquard / Karlheinz Stierle (Hrsg.), *Poetik und Hermeneutik VIII. Identität*, München 1979, S. 315-345) auf Sätze und Begriffe, die in der Sprache der Systemtheorie die geschichtlichen Phänomene beschreiben, die ich hermeneutisch-kritisch zu erfassen versuchte, und die zugleich eine interessante Parallele zwischen Griechenland und Israel einführen: „Aus Gründen, die jeweils mit der systemspezifischen Vorgeschichte zusammenhängen und die im einzelnen schwer zu erklären sind, haben die Hebräer ihr Gesellschaftsverständnis um die religiöse Funktion, um das Verhältnis zu ihrem Gott, und die Griechen ihr Gesellschaftsverständnis um die politische Funktion, um die Institutionen der Stadt und ihre Fähigkeit zu kollektiv-bindenden Entscheidungen konzentriert. Diese

beiden Fälle zeichnen sich in evolutionstheoretischer Sicht als Ausnahmefälle aus, nämlich dadurch, dass der Typus des bürokratischen Großreiches als einer politisch-ökonomisch-religiösen Territorialeinheit nicht fortgesetzt, sondern durch ein Gesellschaftssystem ersetzt wird, das sich durch Hypostasierung einer besonderen Funktion definiert. Eine solche zunächst riskante, ja unwahrscheinliche Reflexion konnte das Gesellschaftssystem kompatibel machen mit Nichtidentität ökonomischer, politischer und religiöser Expansion, also mit zunehmender funktionaler Differenzierung im Rahmen von primär noch stratifizierten Gesellschaftssystemen. Nur so konnte ... die Triebkraft spezifischer Funktionsinteressen ohne den Ballast der Reichsbildung und Herrschaftskonsolidierung für die Expansion des Kommunikationssystems der Gesellschaft genutzt werden. ... Für unsere Zwecke genügt die Einsicht, dass die Riskiertheit der Problemlösung auf symbolisch-kultureller Ebene zu Ausarbeitungen motiviert hat, die dann literarisch tradierbar waren und den Typus der Problemlösung von seinen Ausgangsbedingungen ablösten, ja den Untergang der alten Welt überdauern ließen. ... So hat sich dann in den letzten beiden Jahrhunderten eine Umdefinition der Gesellschaft als ... ökonomische Gesellschaft durchgesetzt, nachdem das Wirtschaftssystem ... zum komplexesten, im Gefüge der gesellschaftlichen Interdependenzen zentral liegenden Funktionssystem avanciert war.“ (a. O. S. 337 ff.) In dieser Konzeption fehlen freilich die „alteuropäischen“ normativen Implikationen, die ich von der kritischen Theorie übernahm und auf das Altertum übertrug, vielmehr ist der funktionale Primat der Ökonomie in der abendländischen Moderne in einem künftigen systemischen Gleichgewicht (dem „Untergang des Abendlandes“?) ebenso zu überwinden, wie derjenige der politischen Kommunikation mit der Antike einst unterging.

Lysistrate und Perikles

Gedanken zum historischen Hintergrund und der Aktualität der Komödie des Aristophanes

Die Aufführung eines griechischen Theaterstücks kann grundsätzliche Überlegungen in gewissermaßen anthropologischer Absicht über Antike und Abendland veranlassen, über ihr gegenseitiges Verhältnis in Verwandtschaft und Fremdheit. Als analytisches Instrumentarium für diesen Zweck verwende ich einige Grundbegriffe der von Jürgen Habermas entwickelten Kommunikationstheorie, ohne sie jedoch systematisch zu deduzieren oder zu belegen. Zum besseren Verständnis referiere ich zunächst die wichtigsten historischen Umstände, welche dem Laien möglicherweise weniger bekannt, jedem Altertumsgelehrten aber geläufig sind; ich stütze mich dabei mehr oder weniger auf die *Communis opinio*, ohne auf spezialwissenschaftliche Probleme und Diskussionen einzutreten. Insofern die folgenden Ausführungen sich auf unsere Gegenwart im weiteren Sinne beziehen, reflektieren sie die außenpolitische Situation vor dem 9. November 1989; in sozusagen struktureller Hinsicht sind sie auf diejenige nach dem 11. September 2001 übertragbar. Die Zitate sind den Übersetzungen des Aristophanes durch L. Seeger und des Thukydides durch P. Landmann entnommen.

Die „Lysistrate“ des Aristophanes wurde im Frühjahr des Jahres 411 v. Chr. im Dionysostheater in Athen aufgeführt, das sich am Südhang der Akropolis befindet. Zuschauer waren die freien Bürger Athens, eventuell niedergelassene Ausländer und Besucher; Frauen, Sklaven und Kinder waren von Komödien ausgeschlossen. Alle Rollen, auch die weiblichen, wurden von Männern gespielt. Die Männer blieben hier also unter sich, auch als es spezifisch um die Frauen ging. Denn der Inhalt der Komödie, kurz zusammengefasst, ist: Die Frauen ganz Griechenlands, besonders Athens und Spartas, zwingen durch eheliche Enthaltensamkeit ihre Männer dazu, den sog. peloponnesischen Krieg zu beenden, den sie seit 20 Jahren gegeneinander führen. Der Schauplatz der fiktiven Handlung befindet sich in Athen, am Westabhang der Akropolis vor den Propyläen, etwa 300 Meter vom Aufführungsort entfernt. Zwei Handlungsschwerpunkte dominieren:

1. Der Kongress der Frauen, die von Lysistrate nach Athen eingeladen wurden, hier gemeinsam beraten und schließlich den Frieden herbeiführten, den die athenischen Männer mit einer aus Sparta eingetroffenen Männergesandtschaft abschließen.

2. Die Besetzung der Athener Akropolis durch die Frauen als zusätzliche Maßnahme zum Ehestreik und der vergebliche Versuch der Männer, diese Burg wieder zu erobern. Hierzu muss man wissen, dass auf der Akropolis nicht nur die wichtigsten Tempel Athens standen, die seit der Mitte des 5. Jahrhunderts unter der Leitung des Staatsmannes Perikles aufgeführt wurden und in der Zeit unserer Aufführung der Vollendung entgegengingen, sondern dass hier auch der Staatsschatz gelagert war, in gemünztem Geld, aber auch in der Form einer der berühmten Kolossalstatuen des Phidias, der Athena Parthenos, deren Goldbestandteile abnehmbar waren, dazu viele Weihegeschenke als von Privaten gestiftete Vermögenswerte. Hier befand sich also die Kriegskasse, die Quelle der Ausrüstung, welche durch die Besetzung blockiert wurde.

Ich möchte diese Vorgänge einmal nicht unter dem Gesichtspunkt einer literaturgeschichtlichen Analyse oder einer ästhetischen Interpretation betrachten, sondern unter einem historischen, genauer: gesellschaftspolitischen Aspekt. Ich möchte also den an sich selbstverständlichen Unterschied zwischen Theater und Wirklichkeit, ästhetischer Fiktion und politischem Handeln für einen Moment bewusst vernachlässigen. Ich stelle folgende Frage: Welche Realisierungschancen hatten die angesprochenen Handlungsverläufe – Frauenkongress und Frauenbesetzung – in der griechischen Politik des ausgehenden 5. Jahrhunderts? Diese Frage klingt so hypothetisch, ja so absurd, dass sie zu stellen, automatisch und sofort zu bedeuten scheint, sie zu beantworten, d. h. aber zu verneinen. Die gezeigten Handlungen hatten keinerlei Realisierungschance. Die Komik des Stückes beruht ja gerade auf der äußersten Unwahrscheinlichkeit der in ihm gezeigten Vorgänge. Kein Zuschauer des Jahres 411 v. Chr. konnte sich diese Vorgänge in die politische Realität übersetzt vorstellen. Andererseits wissen wir das wieder auch nicht so genau, so 100prozentig. Denn wir können ja nicht die Gedankengänge jedes einzelnen Zuschauers rekonstruieren, sondern nur die damalige politische Realität. Und dazu können wir sagen: Die griechischen Staaten wurden ausschließlich von Männern beherrscht; irgendeine politische Beteiligung der Frauen fand weder statt noch wurde sie als konkrete praktische Möglichkeit erwogen, wenn wir von utopischen Vorstellungen über die gesellschaftliche Stellung der Frau wie im Idealstaat, der „Politeia“ des Philosophen Platon absehen. Gerade die Demokratie ließ ihnen keine Chance; diese hatten sie höchstens als Fürstinnen in einer Monarchie, und das war nicht in Griechenland, sondern im Orient der Fall, wie bei der, vom Chorführer der Männer¹ als Beispiel für die politische Aktivität von Frauen erwähnten Artemisia von Halikarnass, die sich auf persischer Seite als Schiffskommandantin in der Seeschlacht von Salamis im Jahre 480 v. Chr. auszeichnete. Dagegen kann sich ein Zuschauer oder Leser des

1 Vers 675.

Jahres 1989 n. Chr. diese Vorgänge durchaus als real möglich vorstellen, wenn er nur genügend von den Zufälligkeiten der historischen Kontexte abstrahiert oder die Umstände phantasievoll variiert. Die Lysistrate des 20. Jahrhunderts hätte andere Methoden, denn der Kreml oder das Pentagon wären bestimmt nicht so leicht zu besetzen wie die Akropolis, und der Atomkrieg erforderte eine andere Akzentuierung der Argumentation. Am Prinzip ändert das nichts. „Frauen für den Frieden“ sind heute eine Realität; sicher ist unsere Aufführung mit davon motiviert. Aber auch ganz allgemein ist für uns heute die Vorstellung alles andere als absurd, dass die Frauen politisch aktiv werden. Sicher sind wir noch in einer Entwicklung begriffen; man diskutiert über Quoten, und eine Premierministerin wie Frau Thatcher ist noch eine Ausnahmeerscheinung und sicher keine Feministin. Aber den grundlegenden Wandel anzuzeigen, genügen Stichworte: Feminismus, Frauenbewegung und nicht zuletzt das Frauenwahlrecht, heute in allen Demokratien eingeführt bis auf die letzte Männerbastion im Kanton Appenzell Innerrhoden, auch er übrigens wie Athen eine direkte Demokratie mit einer Volksversammlung, hier Landsgemeinde genannt. Die Fiktion des Aristophanes ist in gewissem Sinne Wirklichkeit geworden.

Der Vergleich zwischen Antike und Gegenwart zeigt also, dass die Trennlinie zwischen ästhetischer Fiktion und politischer Realität nicht absolut zu ziehen ist, sondern historisch variabel, durchlässig. Man könnte literaturtheoretisch analysieren, wie sich in 2400 Jahren die Rezeptionsdispositionen, die Erwartungshorizonte der Zuschauer geändert haben, wie der Stellenwert des Komischen sich gewandelt hat; die Neudichtung von Walter Jens hat damit zu tun. Mir geht es hier um den historischen Kontext. Die „Lysistrate“ möchte ich ausdrücklich als fiktive Komödie definieren und dabei Fiktion von Utopie unterscheiden. Wir haben gesehen, dass die Fiktion des Aristophanes im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung einen realen Ort gewinnen kann, also nicht im Wortsinn utopisch, „ort-los“ ist. Wenn wir den Begriff der Utopie in diesem Sinne einmal etwas banaler fassen als Ernst Bloch, hat Aristophanes auch typisch utopische Komödien geschrieben, nämlich solche, deren Handlung aus physikalischen Gründen trotz aller geschichtlichen Wandlungen nicht realisiert werden kann, so der in den „Vögeln“ in den Lüften erbaute Staat, das sprichwörtliche Wolkenkuckucksheim, oder in den „Fröschen“ die Rückführung eines toten Dichters unter die Lebenden. Solche utopischen Handlungen haben natürlich auch einen mehr oder weniger direkten Bezug zur geschichtlichen Realität, verweisen auf sie, aber als Handlungen sind und bleiben sie nicht realisierbar. Dagegen behandelt die Komödie „Frauenvolksversammlung“ mit der Machtübernahme der Frauen im Staat und der Einrichtung einer kommunistischen Gesellschaftsordnung mit Güter- und Frauengemeinschaft eine Fiktion, welche den Zeitgenossen vielleicht als theoretische Spekulation von Philosophen oder So-

phisten bekannt war, jedoch, „realistisch“ betrachtet, sehr unwahrscheinlich und daher komisch vorkam, aber durchaus politische Realität werden kann, wie historisch bekannte matriarchalische oder kommunistische Gesellschaften zeigen. Von hier aus gesehen, relativiert sich auch der kategorische Unterschied, den ich eben für die Zeitgenossen des Aristophanes zwischen ästhetischer Fiktion und politischer Realität postuliert habe. Wir haben leider keine Zeugnisse über die Rezeption des „Lysistrate“ im Altertum. Sicher stand für die Mehrheit der Zuschauer das fiktive Moment, die Distanz zur politischen Realität und damit das unmittelbar Komische der Handlung im Vordergrund. Die Nachdenklichen mögen unter dieser Differenz gelitten haben: dass der Friede eben nur auf der Bühne geschlossen wurde, während in der Realität der Krieg weiterging. Und manch einer wird aber auch gehnt, vielleicht sogar gedacht haben, dass durchaus einmal die Frauen eine politische Macht darstellen könnten. Wir dürfen die Phantasie der Griechen in der politischen Theorie und Praxis nicht unterschätzen. Eine Institution wie die Sklaverei, die uns für die Antike als charakteristisch und selbstverständlich erscheint, war bei den politischen Theoretikern umstritten und stand nach K. R. Poppers Meinung in Athen kurz vor der Abschaffung. Bei der Entwicklung der verschiedensten, oft ausgeklügeltesten Verfassungsmodelle waren die Griechen sehr produktiv. Sicher wurde ihnen die damit verbundene Instabilität zum Verhängnis. Unsere Gegenwart zeigt aber, dass auch politische Phantasielosigkeit zur Gefahr werden kann.

Mit Sicherheit können wir annehmen, dass Aristophanes die „Lysistrate“ auch zu seinem und der Zuschauer Vergnügen geschrieben hat, sozusagen zur Ablenkung von den drückenden Alltagssorgen und Aussichten des Krieges, die in der Komödie ja deutlich benannt werden. Ein Stück politischen Eskapismus ist sicher dabei, eine Art Galgenhumor, der eine tief sitzende Resignation überspielt. Mit der gleichen Sicherheit können wir aber auch postulieren, dass Aristophanes den Ernst der Lage im Theater direkt angesprochen, mit seiner Komödie einen programmatischen Beitrag zur aktuellen politischen Diskussion in Athen geliefert hat. Gerade in der sog. Alten Komödie der Griechen war die ästhetische Illusion nicht absolut, wurden lange vor Brecht die Zuschauer direkt, aus der fiktiven Handlung heraus angeredet, besonders in Chorpartien; in der „Lysistrate“ tun dies der Chor der Frauen in der 2. und die Halbchöre in der 5. Szene. Auch aus den anderen Komödien kennen wir das politische Programm des Aristophanes; es war innen- und kulturpolitisch konservativ, außenpolitisch aber pazifistisch. Diese Kombination hört sich weniger erstaunlich an, wenn wir bedenken, dass Sparta, mit dem der Friede geschlossen werden musste, eine konservative Macht war. Jedenfalls ist Aristophanes in einem Meisterwerk wie der „Lysistrate“ sicher nicht unter das durchschnittliche Niveau seiner programmatisch politischen Äußerungen gegangen. Wie sah nun die politische Lage aus, zu der sich Aristophanes programmatisch äußerte? Ich

will und kann mich hier nicht auf die Einzelheiten der Tagespolitik einlassen, sondern möchte mich auf den größeren Zusammenhang etwa in der Dimension von Jahrzehnten konzentrieren, ohne mich auf der anderen Seite in den Weiten der Geschichtsphilosophie zu verlieren.

Die „Lysistrate“ wurde wie die meisten anderen Komödien des Aristophanes während des Peloponnesischen Krieges aufgeführt, der von 431 bis 404 v. Chr. dauerte. Es war der Entscheidungskampf zwischen Athen und Sparta um die Vorherrschaft über Griechenland. Fast jeder der Hunderte von griechischen Staaten vom Schwarzen Meer bis Sizilien und Unteritalien war als Verbündeter oder Opfer der einen oder anderen Seite in den Krieg einbezogen, der für damalige Verhältnisse ein Weltkrieg war. Er endete unmittelbar mit dem Sieg Spartas, bewirkte aber längerfristig den Niedergang aller griechischer Poleis, auch des Siegers. Der Krieg kann in Bezug auf Umfang, Dauer, Ursachen und Folgen mit dem Dreißigjährigen Krieg von 1618 bis 1648, den Revolutions- und Napoleonischen Kriegen von 1792 bis 1815, aber auch mit der Periode der Weltkriege von 1914 bis 1945 verglichen werden, die nicht nur mit der Teilung Deutschlands, sondern auch mit dem Untergang des britischen Empire endete. Auch der Kalte Krieg zwischen Ost und West mit seiner Durchdringung von Machtkonkurrenz und ideologischer Auseinandersetzung kann herangezogen werden. Denn der peloponnesische Krieg war ein Machtkampf, der zunehmend keine Rücksichten mehr kannte und alle moralischen Maßstäbe über Bord warf, aber gerade deswegen um so mehr als ideologischer Kampf motiviert und zugleich verbrämt wurde. Demokratie gegen Aristokratie, Fortschritt gegen Reaktion, Gleichheit gegen Freiheit hießen die Parolen, die auch uns seit 1789 wieder bekannt sind. Wir müssen uns hier vor Schwarzweißmalerei hüten. Auf beiden Seiten gab es ideologische Verbissenheit, die der Grausamkeit von Religionskriegen in nichts nachstand, wurden elementare Regeln des Kriegsrechts verletzt. Gerade Athen bietet das klassische Beispiel eines demokratischen Imperialismus. Dieser Imperialismus war noch mehr als die Sklaverei zur Lebensbedingung der athenischen Demokratie geworden, seitdem aus dem attischen Seebund ein Reich geworden war, d. h. die ursprünglich gleichberechtigten Verbündeten des Krieges gegen die Perser zu Untertanen Athens abgesunken waren. Die Athener zogen juristische Kompetenzen und finanzielle Mittel der ägäischen Städte an sich und konnten so viele Bürger über längere Zeit von Berufstätigkeit freistellen für die politische und gerichtliche Selbstverwaltung in den demokratischen Kollektivorganen. Die „Wespen“ des Aristophanes karikieren den Volksrichter, der das Existenzminimum aus der Staatskasse bezieht, welche, vereinfacht dargestellt, von den verbündeten Städten und den reichen Bürgern gefüllt wurde. Viele Bürger lebten vom Staat. Deshalb ist der Chor der Männer in der „Lysistrate“ auch darüber so empört, dass die Frauen versuchen, „uns den Staatsschatz wegzunehmen und die

Löhnung, unser aller täglich Brot“.² Ärmeren Bürgern wurden sogar die Kosten des Theaterbesuches erstattet. Die oberen Steuerklassen dagegen mussten als sog. Leiturgen nicht nur Kriegsschiffe ausrüsten, sondern auch tragische und komische Chöre, d. h. dramatische Aufführungen wie eben die „Lysistrate“. Dieses demokratisch-imperialistische Umverteilungssystem kämpfte im Peloponnesischen Krieg um seine Herrschaft und zugleich um sein Überleben. Der außenpolitischen Kampf wirkte in die Innen- und Sozialpolitik hinein; der Krieg wurde potentiell oder real zum Bürgerkrieg in Athen selbst und in den umkämpften Städten, die ideologische Auseinandersetzung zum Parteienstreit und Klassenkampf. Wo Athen herrschte, war das Volk an der Macht, d. h. aber auch die Unterschichten, wo Sparta, die sog. Besten, die Oberschicht.

Alles dies hat Aristophanes miterlebt und in seinen Komödien mehr oder weniger direkt thematisiert, dichterisch gestaltet, d. h. ästhetisch, fiktiv oder utopisch im genannten Sinne, nicht in den dürren Worten einer kurzen geschichtlichen Zusammenfassung, wie ich das eben getan habe. Dass ich diese Zusammenfassung überhaupt so geben konnte, verdanke ich zu wesentlichen Teilen einem Mann, der Zeitgenosse des Aristophanes war, nämlich dem Geschichtsschreiber Thukydides. Er ist nicht nur der Historiograph des Peloponnesischen Krieges, sondern auch sein grundsätzlicher und tief sinniger Analytiker, der das große Zeitgeschehen zum Anlass nimmt, über das Wesen und die Handlungen des Menschen nachzudenken, eine Anthropologie zu begründen. Nach Hegel „(ist) dieses unsterbliche Werk ... der absolute Gewinn, welchen die Menschheit von jenem Kampfe hat“.³ Thukydides ist in erster Linie Analytiker der Macht, gerade, weil er von ihrer Praxis ausgeschlossen wurde; er war nämlich als athenischer Feldherr erfolglos, wurde deshalb verbannt und lebte bis zum Kriegsende zwanzig Jahre lang außerhalb Athens. Von ihm stammt der Begriff der Machtpolitik, er ist der Vorgänger Machiavellis, der ebenfalls als politischer Pensionär theoretisierte – eine unter manchen Parallelen zwischen Athen und Florenz, griechischer Klassik und italienischer Renaissance. Thukydides ging in ganz bestimmter Absicht vor, nämlich nicht in moralisch-normativer, sondern in wissenschaftlich-theoretischer. Er wollte die Natur des Menschen so darstellen, wie sie ist, nicht wie sie sein soll, also wertneutral und vorurteilsfrei. Seine Intentionen und Methoden stellt er in der Einleitung seines Buches dar. Die geistigen Voraussetzungen dafür stammen von den Sophisten, jener intellektuellen Bewegung des 5. Jahrhunderts, welche man mit der französischen Aufklärung und auch mit Nietzsche vergleichen kann. Vereinfacht gesagt: Sie kritisierten und relativierten die gesellschaftlichen Traditionen und die sittlichen Normen, indem sie dem Gesetz die Natur, den Konventionen das Recht des starken Individuums

2 Vers 624-625.

3 Vorlesung über die Philosophie der Geschichte II 2,3.

entgegenstellten. Nicht mehr die Religion und Vätersitte, sondern „der Mensch“ war „das Maß aller Dinge“, wie es der Sophist Protagoras formulierte. Der konservative Aristophanes war einer der Hauptfeinde dieser Aufklärer. Als einen solchen griff er immer wieder den Tragödiendichter Euripides an, der sich in seinen Tragödien „Alkestis“, „Medea“ und „Troerinnen“ mit der psychologischen Situation von Frauen und auch mit den zerstörerischen Folgen des Krieges auseinandersetzte, aber im Gegensatz zu Aristophanes vom modernen, emanzipatorischen, gewissermaßen linken Standpunkt aus. Ziel der Angriffe des Aristophanes gegen die angebliche Zersetzung der überkommenen Moral war in den „Wolken“ auch der Philosoph Sokrates, wobei unklar bleibt, inwieweit dieser historische Irrtum zum späteren Todesurteil gegen Sokrates beigetragen hat. Aristophanes und Thukydides bilden also ein zeittypisches Gegensatzpaar: Der konservative Pazifist und der emanzipierte Machtanalytiker, der engagierte Moralist und der distanzierte Theoretiker, der phantastische Dramaturg und der nüchterne Realist. Hier haben wir die Spannweite des klassischen Zeitalters der Griechen. Ich beschränke mich hier auf einige Zitate aus dem Geschichtswerk des Thukydides.

Da ich aus einigen bei Thukydides aufgezeichneten Reden zitieren werde, möchte ich an die überragende Bedeutung der Rhetorik, der sprachlichen Kommunikation bei den Griechen im allgemeinen erinnern, und die diesbezügliche Erklärung des Thukydides vorausschicken, dem ja keine Tonbänder zur Verfügung standen: „Was nun in Reden hüben und drüben vorgebracht wurde, ... davon die wörtliche Genauigkeit wiederzugeben, war schwierig ... ; nur wie meiner Meinung nach ein jeder in seiner Lage etwa sprechen musste, so stehen die Reden da, in möglichst engem Anschluss an den Gesamtsinn des in Wirklichkeit Gesagten.“⁴ Das ist mehr von Vorteil als von Nachteil. Die Reden erhalten so einen höheren Grad von Allgemeingültigkeit als die Berichte über das tatsächliche Geschehen, in denen sich Thukydides möglichst genau an die Details hält. Hier wird daher die Analyse der Machtpolitik auf einen Begriff gebracht, der die historische Situationsgebundenheit überdauern kann.

Thukydides schildert die Entstehung des Krieges und unterscheidet dabei erstmals in der Geschichtsschreibung zwischen den eigentlichen Ursachen und bloßen, vorgeschobenen Anlässen. Auf beiden Seiten gingen Beratungen unter den Verbündeten oder in der Volksversammlung voraus, welche mit dem Austausch und den Auftritten diplomatischer Gesandtschaften verbunden waren. „Schließlich, als die letzten Boten aus Sparta kamen ... und nichts mehr vorbrachten von den bisher üblichen Einzelheiten, sondern nur dies: ‘Sparta wünscht sich Frieden; es kann Friede bleiben, wenn ihr den Hellenen ihre Unabhängigkeit wiedergebt’, da brachten die Athener in einer ... Volksversammlung die

4 I 22.

ganze Sache zur Beratung und gedachten dann ein für allemal die Antwort zu geben. Da traten viele auf zu reden und waren geteilter Meinung; der Krieg sei nötig, und : wenn nur jener Beschluss das Hindernis für den Frieden sei, so solle man ihn aufheben; schließlich stand Perikles, Xanthippos' Sohn auf, zu jener Zeit der erste Mann in Athen, gleich mächtig im Reden wie im Handeln, und gab ihnen folgendes zu bedenken: 'An meiner Meinung, Athener, halte ich unverändert fest, den Peloponnesiern nicht nachzugeben, obwohl ich weiß, dass die Menschen die Stimmung, in der sie sich zu einem Krieg bestimmen lassen, nicht durchhalten in der Wirklichkeit des Handelns, sondern mit den Wechselfällen auch ihre Gedanken ändern. So sehe ich auch jetzt Anlass, meinen Rat gleich oder ähnlich zu wiederholen, und wer von euch meine Meinung annimmt, der sollte ... , auch wenn wir einmal Unglück haben, zum gemeinsamen Beschluss stehen, oder aber auch bei Erfolgen sich am klugen Plan keinen Anteil beimessen. Denn es kommt vor, dass die Zufälle der Wirklichkeit ebenso sinnlose Wege gehen wie die Gedanken des Menschen – darum pflegen wir ja auch, sooft Dinge unsere Berechnungen kreuzen, dem Schicksal schuld zu geben. – Dass die Spartaner auf unser Verderben sinnen, war schon lange deutlich, und jetzt erst recht. Es war ausgemacht, dass wir bei gegenseitigen Streitigkeiten ein Schiedsverfahren anbieten und annehmen wollen ... ; trotzdem haben sie uns noch nie vorgeladen noch nehmen sie unser Angebot an, sondern wollen durch Krieg statt durchs Gespräch die Beschwerden beilegen; jetzt kommen sie schon nicht mehr mit Anklagen, sondern sie befehlen. ... Glaubts nur nicht, wir würden Krieg führen um eine Kleinigkeit, wenn wir den ... Beschluss nicht aufheben; dahinter verschanzen sie sich jetzt: ihr müsset ihn rückgängig machen, dann gebe es keinen Krieg; aber in euch selbst müsset ihr jede Spur des Gedankens tilgen, als hättet ihr aus einem nichtigen Grunde Krieg begonnen. Denn diese Kleinigkeit bedeutet Prüfstein und Erhärtung eurer ganzen Gesinnung; gebt ihr hier nach, so empfangt ihr sofort einen neuen, schwereren Befehl – denn ihr habt ja aus Angst gehorcht. Bleibt ihr stark, so macht ihr ihnen deutlich, dass sie euch mehr von gleich zu gleich zu begegnen haben. Dies ist also der Punkt der Entscheidung, ob wir uns fügen, ehe es uns schlecht geht, oder Krieg führen, wie es mir richtiger scheint, unnachgiebig bei kleinem ebenso wie bei großem Anlass, und um furchtlos zu besitzen, was wir haben. Denn die gleiche Unterjochung bedeutet die größte wie die geringste Forderung, die Gleichberechtigte ohne Richterspruch gegen andere erheben.“⁵

Die Rede des Perikles, des Staatsmannes, der seinem ganzen Zeitalter den Namen gegeben hat, erscheint als die in der Beratungssituation entscheidende. Er stellt seine Meinung und auch seine Rolle im Meinungsfindungsprozess klar dar und bringt sie in den Zusammenhang mit der politischen Verantwortung in

5 I 139-141.

der Demokratie. Er legt Wert auf die kontinuierliche Geltung gemeinsamer Beschlüsse, unabhängig von wechselnden Stimmungen und Kontexten. Den Plan, die Berechnung, wir können sagen: die Zweckrationalität stellt er dem zufälligen Walten von Schicksalsschlägen, d. h. von unkalkulierbaren Faktoren, in der Wirklichkeit gegenüber. Diese Wirklichkeit ist für ihn nicht eine Situation, auf die angemessen reagiert werden müsste, sondern Randbedingung, die störend einwirken kann, der aber möglichst kein Einfluss eingeräumt werden darf. Das politische Handeln erscheint hier also als strategisch, nicht konsensorientiert, bzw. als konsensorientiert nur im Inneren, in der eigenen Beratungsgemeinschaft, nicht nach außen, gegenüber dem außenpolitischen Verhandlungspartner. Die Verhandlung, der Diskurs wird gar nicht mehr erstrebt. Diplomatische Missionen dienen nur noch als Vorwand oder zur Propaganda, zur Verschleierung und Legitimierung strategischen Handelns zugleich. Die athenischen Gesandten in Sparta sagen von sich in der „Lysistrate“: „Was sie sagen, hören wir nicht an, Und was sie nicht gesagt, argwöhnen wir, Und dann berichten wir, wie’s uns gefällt.“⁶ Der Verhandlungspartner wird gar nicht mehr als solcher, als Kommunikationspartner gesehen und behandelt, sondern bereits als Feind, als Ziel und Objekt der eigenen Aktion, die dadurch vollständig strategisch, nicht-kommunikativ wird. Diese strategische Einstellung wird allerdings nicht nur einfach postuliert, sondern auch begründet, und zwar gerade damit, dass die Spartaner nicht konsensorientiert handeln, vielmehr bewusst den Krieg dem Gespräch, das strategische dem kommunikativen Handeln vorziehen, genauer: den diskursiven Prozessen und Institutionen, die für Dissensfälle ausdrücklich vorgesehen sind. Perikles glaubt nicht nur, die Gesinnung der Gegner sicher zu kennen, sondern beschreibt auch ihr diplomatisches Vorgehen als Formen des strategischen Handelns, die sich steigern von Anklagen zu Befehlen, und ferner bei den Inhalten der Befehle von kleineren zu größeren Forderungen. Um die historische Richtigkeit dieser Begründung geht es hier nicht. Entscheidend ist die Legitimierung strategischen Handelns mit der gleichen Aktionsform beim Interaktionspartner. Es kommt gar nicht auf den Inhalt der Forderungen der Spartaner an, sondern auf ihre Form an sich, auf den Handlungstypus des Befehls, den Perikles als zwischen gleichberechtigten Partnern illegitim verwirft. Die Befehlsform als solche darf nicht anerkannt werden, weil damit das gegenseitige politische Verhältnis grundlegend verändert würde. Die Maxime lautet: Stärke, nicht Angst zeigen, populär: Wer den kleinen Finger gibt ... Diese Reaktion, die ganze Interaktionsstruktur kennen wir aus dem persönlichen Erleben. Sie hat eine verhaltensbiologische Basis im Tierreich und hat sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte als sehr erfolgreich, aber auch sehr zerstörerisch erwiesen. Die damit zusammenhängenden Argumentations-

6 Vers 1233-1235.

muster sind im 20. Jahrhundert bekannt in den Reaktionen der Westmächte auf die Expansionspolitik Hitlers vor dem 2. Weltkrieg und als Domino-Theorie im Vietnamkrieg. Perikles wollte sich nicht so verhalten wie Chamberlain 1938 in München. Seine Haltung als Staatsmann ist also mindestens nachvollziehbar. Und dennoch hat sie schließlich zu der Situation geführt, in der Aristophanes die „Lysistrate“ schrieb, offenbar schreiben musste. Die Rede des „Rundherum Berühmten“, so „Peri-kses“ wörtlich übersetzt, mit der er den Krieg begründete und durchsetzte, führte letztlich zum Auftreten der „Lysi-strate“, der „Auflöserin der Heere“, auf der Bühne.

Nachdem Perikles im weiteren Verlauf dieser Rede bei einem Vergleich der Machtpotentiale beider Seiten die günstige Position Athens dargelegt und beantragt hatte, die überhöhten Forderungen der Spartaner mit ähnlichen athenischerseits zu beantworten, schließt er u. a. folgendermaßen: „Noch manche andere Hoffnung habe ich, dass wir gewinnen, wenn ihr euch entschließt, euer Reich nicht zu erweitern, solange ihr Krieg habt, und nicht freiwillig noch mehr Gefahren sucht. Fürchte ich doch weit mehr unsere eigenen Fehler als die Anschläge unserer Gegner. ... Ihr müsst aber wissen, dass der Krieg notwendig ist, und je williger wir ihn annehmen, desto weniger scharf werden unsere Gegner uns zusetzen ...“ – So sprach Perikles. Und die Athener anerkannten seinen Rat als den besten, erhoben seinen Vorschlag zum Beschluss und antworteten den Spartanern in seinem Sinne ...⁷ Perikles ist kein Expansionist wie Hitler, er will wie Bismarck saturiert den Status quo erhalten. Nach seinem Tode haben die Athener seinem Rat zuwidergehandelt und auf Expansion gesetzt, am folgenswersten mit der Flottenexpedition gegen Syrakus auf Sizilien von 415 bis 413 v. Chr., die mit einer Katastrophe endete, welche die Situation im Jahr der Auf-führung der „Lysistrate“ bestimmte, in welchem auch in Athen selbst erstmals ein aristokratischer Staatsstreich gegen die Demokratie stattfand, der allerdings nur kurzzeitig erfolgreich war. Dass die Athener trotz dieser kapitalen Fehler noch jahrelang den Spartanern widerstehen konnten, die zuletzt auch noch vom riesigen Perserreich unterstützt wurden, belegt im nachhinein historisch-faktisch, auch nach dem Urteil des Thukydides,⁸ die Richtigkeit der Analyse des Perikles. Uns interessiert hier das Prinzipielle, nämlich das Fazit der Machtpolitik in der Analyse des thukydideischen Perikles. Dieses kann man etwa so zusammenfassen: theoretische Bereitschaft zum Konsens mit dem Interaktionspartner, normative Konsensfähigkeit, sofern diese auch beim ändern unterstellt werden kann, einerseits und praktische Einsicht in die Notwendigkeit des Krieges, in die Unabdingbarkeit strategischen Handelns in der Realität andererseits.

7 I 144.

8 Vgl. II 65.

Ich übergebe nun die berühmte Rede des Perikles auf die Toten des ersten Kriegsjahres, in welcher er das Idealbild der Politik und ganzen Lebenswelt der Athener in seiner klassischen Harmonie und auch im Kontrast zu Sparta zeichnet. Diesem Idealbild folgt in der Komposition des Geschichtswerkes als Kontrapunkt – Thukydides ist auch Komponist und Stilist – die realistische und naturwissenschaftliche Schilderung der grauenvollen Pestepidemie, welche im zweiten Kriegsjahr in dem von den Spartanern eingeschlossenen Athen viele Opfer forderte, vermutlich auch Perikles. Im Wüten dieser Krankheit, die medizinisch nicht beherrschbar war, und in ihren zerstörerischen und zersetzenden psychischen und sozialen Auswirkung, die Thukydides beschreibt, nimmt der von Perikles bereits angesprochene Zufall der Wirklichkeit grausame und reale Gestalt an und bedroht die Sicherheit und Kontinuität des zweckrational-strategischen Handelns. In einer Trostrede definiert Perikles Krankheit und Tod als privates Unglück und stellt ihm den Zustand des Staates gegenüber: „Ich meine ... , ein Staat, der insgesamt aufrecht steht, sei für den Bürger eine größere Hilfe, als wenn es nur jedem einzeln darin gut ergeht, das Ganze aber zerbricht. Ein Mann, dem es gut gelingt mit all seinen Dingen, wird in den Untergang seiner Stadt trotz allem mit hineingerissen; hat er Unglück, so hilft er sich bei des Staates Wohlfahrt eher heraus. Wenn nun die Stadt das Missgeschick des Einzelnen zu tragen vermag, aber der eine für sich das Unglück der Stadt nicht tragen kann, wie sollten da nicht alle für sie einstehen – anders als ihr jetzt tut, wenn euch eure häuslichen Leiden so umwerfen, dass ihr die Rettung des Gemeinwesens preisgebt ...“⁹ Die Abhängigkeit des Bürgers vom Staat, des Individuums vom Ganzen kennzeichnet eine Art Totalitarismus der griechischen Polis. Mit dem Staat lebt und stirbt der Einzelne. Perikles argumentiert hier eigentlich antimodern und antiemanzipatorisch. Dem Totalitarismus nach innen entspricht aber der Imperialismus nach außen, gegenüber den verbündeten und untertänigen Städten. Damit ist Perikles ein wichtiges Argument an die Hand gegeben gegen den Pazifismus, der damit zugleich anerkannt ist als beachtliche Kraft in der innenpolitischen Diskussion Athens: „Glaubt nicht, es ginge in diesem Kampf nur um das eine, nicht Knechte zu werden statt frei, sondern euch drohen auch der Verlust eures Reiches und die Gefahren des Hasses, der euch aus der Herrschaft erwuchs. Aus der zurückzutreten steht euch auch nicht mehr frei, falls einer in der Angst dieser Stunde sogar so tugendhaft und friedfertig werden wollte; denn die Herrschaft, die ihr übt, ist jetzt schon Tyrannis; sie aufzurichten, mag ungerecht sein, sie aufzugeben, ist gefährlich. Wie rasch würden solche Menschen, wenn sie noch andere dazu überreden, eine Stadt zugrunde richten, ja sogar, wenn sie irgendwo unabhängig für sich alleine wohnten; denn die Friedfertigkeit kann sich nicht erhalten, wenn nicht die Tatkraft dazukommt,

9 II 60.

und nicht für eine herrschende Stadt empfiehlt sich, sondern für Untertanen, gefahrlose Dienstbarkeit. – Ihr aber, lasst euch nicht verführen von solchen Bürgern ... “¹⁰ Auch diese Argumentation ist aus unseren Tagen nicht unbekannt: Der Pazifismus sägt selbst den Ast ab, auf dem er sitzt; da er nicht handlungsbereit ist, kann er nicht existieren; die feindliche Gewalt, der er sich ausliefert, vernichtet ihn. Zudem geht hier Perikles mit seiner Begründung des strategischen Handelns einen Schritt weiter, vielmehr: er lässt die Katze aus dem Sack und hebt eigentlich die Begründung der vorletzten Rede durch eine neue auf. Er stellt nicht mehr Forderung gegen Forderung, postuliert nicht mehr die Gleichheit des strategischen Handlungstypus in Aktion und Reaktion, nicht mehr die Bereitschaft zum Konsens, wenn sie nur auf der anderen Seite auch vorausgesetzt werden könnte. Jetzt geht es um den unerbittlichen Zwang zum strategischen Handeln, der sich mit logischer Konsequenz aus der bereits bestehenden Herrschaft über die untertänigen Städte ergibt, welche Perikles unumwunden eine Tyrannis nennt. Tyrannis ist das innenpolitische Feindbild in Athen, wie der Chor der Männer in der 2. Szene der „Lysistrate“ zeigt. Aber Perikles klammert hier moralische Maßstäbe bewusst aus. Der strategische Handlungstypus ist vielmehr durch die Geschichte vorgegeben, eine Last der Vergangenheit, die bei Strafe des Untergangs nicht abgeworfen werden darf. Weil wir bisher nicht kommunikativ, verständigungsorientiert gehandelt haben, können wir es auch jetzt nicht. Wir können nicht vom strategischen auf den kommunikativen Handlungstyp umschalten. Das gebietet der Imperativ der Selbsterhaltung, aus dem sich auch der außenpolitische Imperialismus Athens speist. Weil wir nicht mehr zurück können, müssen wir vorwärts, weiter machen wie bisher. Das Argument ist uns vertraut. Heute nennt man es Sachzwang und wendet es in Politik, Wirtschaft und Technik an. Damals wie heute: Die vorurteils- und moralfreie Analyse der Sachlage soll die notwendige Anleitung des Handelns ergeben. Die Vergangenheit wird über die Gegenwart in die Zukunft verlängert. Der thukydidische Perikles kann sich keine andere Zukunft vorstellen. Aristophanes kann es.

Auf dieser Stufe der Argumentation, in dieser verschärften Situation, in welcher der Zufall der planenden Zweckrationalität einen harten Schlag versetzt hat, genügen nun freilich rein rationale Begründungen nicht mehr. Die Rhetorik im engeren Sinne tritt vermehrt in ihr Recht, der emotionale Appell wird dringlicher. Perikles, der rational kalkulierende Staatsmann, nähert sich in der Stunde der Not dem Chauvinismus und der Kriegstreiberei: „Denkt, dass Athen darum so hoch gerühmt ist bei allen Menschen, weil es sich keinem Unglück beugt und so viele Mühsale und Menschenleben in Kriegen drangegeben hat, und dass es doch wohl die größte Macht besitzt, die es bisher gab, an welche für alle Zeit ... bei der

10 II 63-64.

Nachwelt die Erinnerung lebendig bleiben wird, weil keine anderen Hellenen über so viele Hellenen geherrscht haben wie wir ... Das mag freilich den Friedfertigen zu Tadel reizen, aber den, der auch etwas leisten möchte, zur Nacheiferung ... der heutige Glanz und der Nachruhm bleiben ewig denkwürdig ... Erwerbt euch beides, auf die künftige Ehre vorbedacht und voll gegenwärtigen Eifers, um jetzt nicht in Schande zu fallen. Sendet nicht zu den Spartanern und lasst nicht merken, dass die jetzige Not auf euch lastet; denn wer sich Unglück am wenigsten zu Herzen gehen lässt und ihm nach außen am stärksten widersteht, der, unter Staaten wie im einzelnen Leben, der überwindet.“¹¹ Die nur zweckrationale Kalkulation, die Logik von Herrschaft und Untergang wird ergänzt durch den Appell an das traditionale Wertbewusstsein der griechischen Gesellschaft: Leistungsbereitschaft, Ehre, Nachruhm und Patriotismus, Werte, die wieder direkt gegen den Pazifismus gewendet werden. Dem Pazifismus wird der Widerstandswille entgegengesetzt, ja geradezu das Ideal psychischer Verhärtung postuliert, sozusagen die Tabuisierung von Emotionen. Das widerspricht griechischer Natur und Kunst sowie dem Ideal der athenischen Gesellschaft, das Perikles selbst in der Totenrede entworfen hatte. Perikles nähert sich hier den Normen der Spartaner, des verhassten Feindes. Die Argumentation des großen Redners droht auf das Niveau von Durchhalteparolen abzusinken. Der Vergleich mit der Sportpalastrede von Goebbels, dem Aufruf zum Totalen Krieg müsste sicher sehr eingeschränkt werden, z. B. auf Stalingrad hier, die Pest dort, die Rolle des emotionalen Appells. Während Goebbels die Untersuchung der Ursachen der Katastrophe ausdrücklich auf später verschiebt, stellt Perikles die rationale Analyse voran usw. Immerhin, Perikles und Goebbels in einem Atemzug ... welch ein Sakrileg!

Die angesprochenen Werte der Härte und der Überwindung sollen im privaten wie im öffentlichen Bereich gelten. Sicher wird ein Gleichklang zwischen individuellem und staatlichem Handeln bevorzugt. Im Konfliktfall kommt aber der bereits erwähnte Totalitarismus der griechischen Polis zur Geltung, hinter dem der Anspruch auf privates Glück zurückzutreten hat: „Wenn man Bürger einer großen Stadt ist, und in einer ihr gemäßen Gesinnung groß geworden, muss man auch das ärgste Unglück bereit sein zu ertragen und darf die Würde nicht verlieren; denn nach dem Urteil der Menschen ist es ... verwerflich, unter die gewonnene Höhe aus Schwächlichkeit abzusinken ... So verschmerzt euren häuslichen Kummer und setzt eure Kräfte ein zur Rettung des Ganzen.“¹²

Mit dem zuletzt zitierten Satz können wir den Anschluss an die „Lysistrate“ gewinnen, auch ohne mit vielen Textbelegen zu arbeiten. Den zweiten Teil des Satzes könnten auch Lysistrate und ihr pazifistischen Mitstreiterinnen unterschreiben. In der 2. Szene geht es um den Gedanken der Rettung. Der Ratsherr:

11 II 64.

12 II 61.

„Wie sollen wir sonst denn uns retten?“, d. h. anders als durch Krieg. Er argumentiert gleich wie Perikles. Lysistrate: „*Wir* werden euch retten“,¹³ d. h. gerade die rebellischen Frauen werden das Ganze retten, von dem Perikles spricht. Sie erweitert aber die Bedeutung. Es ist ein größeres Ganzes, nicht nur ein Staat wie Athen, sondern ganz Griechenland, heute würden wir sagen: die Menschheit. Deshalb ist das Mittel, das Lysistrate empfiehlt, dem des Perikles gerade entgegengesetzt: Nicht der Krieg, sondern der Friede bringt die Rettung – einmal abgesehen davon, dass auch Lysistrate bzw. Aristophanes in der Versöhnungsszene nicht frei ist von einem Feindbild, da es ja vereint gegen den persischen Erbfeind gehen soll – so wie es Alexander der Große achtzig Jahre später realisiert hat. – Beim ersten Teil des zitierten Satzes nun ist die Absicht der Frauen völlig diametral zu der des Perikles. Das „häusliche Unglück“ wollen sie ja nicht „verschmerzen“, wie er fordert, sondern umgekehrt gerade provozieren. Denn der Ehestreik in der Komödie hat ja auf seine Weise privates Unglück bei den Männern verursacht ebenso wie in der Realität die Pestepidemie. Beidemale bricht der Zufall, die Natur, das Irrationale in die zweckrationale Welt der Männer ein, sicherlich einmal fiktiv-ästhetisch, einmal real, einmal komisch-humoristisch, einmal tragisch-schrecklich, einmal erkennbar geplant und gesteuert von einer anderen Rationalität, eben einer feministisch-pazifistischen, die ich versuchsweise mit kommunikativer Rationalität in Verbindung bringen möchte, einmal, bei der Pest, gesteuert von einer Kausalität, die dem damaligen Stand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht zugänglich war, aber prinzipiell auf ihre Weise ebenso diagnostiziert und rekonstruiert werden kann. Abgesehen davon, dass Aristophanes die Folgen des Ehestreiks bei den Männern als eine Art Krankheit mit pseudopathologischer Terminologie beschreibt – natürlich in komischer Absicht, scheinen mir die Gemeinsamkeiten zwischen Ehestreik und Pestepidemie evident in ihren Wirkungen festzumachen zu sein: Beidemale stört ein unvorhergesehenes Ereignis den scheinbar so sicheren und selbstverständlichen Raum politisch-militärischer Planung, bricht etwas Unbeherrschbares in einen normalen Handlungsablauf ein. Dieses Ereignis erscheint deshalb der konventionellen Logik als irrational und wird zunächst mit einer Verhärtung der bisher eingenommenen Haltung beantwortet, einer Versteifung auf den einmal gefassten Plan. Herrschaft, das strategische Handeln, wenn Sie wollen: das Patriarchat glaubt sich selbst, seinen Vor- und Grundsätzen treu bleiben zu müssen, um überleben zu können. Diese Verhärtung führte in der realen Geschichte schließlich zur Niederlage Athens und zum Niedergang ganz Griechenlands, denn der Zufall, das Irrationale und Unvorhergesehene tauchte auch nach der Pestepidemie immer wieder und in verwandelter Gestalt auf, als Unglück in der Schlacht, unfähige Feldherren und abenteuernde Politiker. In der Komödie dagegen wich die

13 Vers 497-498.

Verhärtung schließlich der besseren Einsicht, der Erkenntnis, dass das „häusliche Unglück“ nicht verschmerzt werden kann, sondern ernst genommen werden muss, dass der Staat für die Menschen da ist und nicht umgekehrt.

Die Parallelisierung von Ehestreik und Pestepidemie mag nach wie vor absurd erscheinen. Dazu kurz folgendes Gedankenexperiment. Der Ehestreik in der Komödie ist deshalb erfolgreich, weil er universal ist, beide Kriegsparteien gleichermaßen betrifft, „hier wie dort die nämlichen Symptome“¹⁴ hervorruft, wie es in der 6. Szene heißt. Hätten im Gegenteil nur die Athenerinnen oder nur die Spartanerinnen gestreikt, hätte sich der Feind die Hände reiben und die begründete Hoffnung haben können, dass Kampfmoral und -kraft der Gegenpartei durch dieses häusliche Unglück erheblich geschwächt sind, der Sieg entscheidend näher gerückt ist, wodurch natürlich die eigene Kampfkraft und -moral entscheidend motiviert worden wäre. Genau so war nun die reale Situation beim Einbruch der Pestepidemie in Athen. Von der gefährlichen Krankheit betroffen oder bedroht, waren die Athener natürlich viel geneigter, wieder Verhandlungen mit den Spartanern aufzunehmen, in gewissem Sinne eine Kapitulation anzubieten. Der Einbruch des Irrationalen steigerte die Versuchung des Pazifismus gewaltig. Es bedurfte der ganzen rhetorischen Kunst, der emotionalisierenden Durchhalteparolen des Perikles, um dies zu verhindern, den einmal gefassten strategischen Plan trotzdem durchzuziehen. Vor allem musste der wahre psychische Notstand der eigenen Leute vor dem Feind geheim gehalten werden, eben weil die feindliche Position erheblich verbessert worden wäre, wäre das ganze Ausmaß der Schwäche des Gegners bekannt geworden. Stellen wir uns nun einmal vor, nicht nur bei den Athenern, sondern auch bei den Spartanern wäre die Pest ausgebrochen, beide Kriegsparteien wären gleicherweise von diesem Schicksalsschlag betroffen worden. Die Kampfmoral wäre auf beiden Seiten durch das häusliche Unglück geschwächt worden und die Chancen des Friedens wären sehr gestiegen, eben so wie in der Komödie. In der Tat wurde der Peloponnesische Krieg nach zehn Jahren durch den sog. Frieden des Nikias für einige Jahre unterbrochen, als beide Parteien merkten, dass eine entscheidende Verschiebung der Kräfteverhältnisse, eine endgültige Überwindung des Gegners unmöglich war. Diese Wiederherstellung des Status quo ante, diese Chance zu einem dauerhaften Interessenausgleich auf der Basis der Gleichberechtigung wurde durch die Expansionspolitik Athens vertan, vor allem durch die bereits erwähnte sizilische Expedition, welche von dem politischen Playboy Alkibiades initiiert wurde, gewissermaßen dem Gegenteil zu Perikles, der damals den Athenern offenbar gefehlt hat.

Die Frage nach dem Wenn, den alternativen Verläufen in der Geschichte mag im Prinzip müßig sein; sie zu stellen, ist dennoch hin und wieder inter-

14 Vers 1085.

essant. Die Antworten bleiben wohl immer ambivalent, z. B. auf die Frage, was wäre geschehen, wenn das Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 gelungen wäre: so und so viele Opfer weniger in Auschwitz, Nürnberg und Dresden von den Bomben verschont, aber auch eine neue Dolchstoßlegende wie 1918. Der Fall der Pestepidemie erscheint eindeutiger. Wären Athener und Spartaner gleichermaßen betroffen worden, wäre es dem Gleichgewichtspolitiker Perikles wahrscheinlich gelungen, mit Sparta einen Ausgleich zu finden und so gründlich für einen dauerhaften Friedenszustand vorzusorgen, wie er es für den Krieg in der Tat getan hat. In einem gemeinsam erlebten Schwächezustand, in der gemeinsam gemachten Erfahrung, dass die Möglichkeiten des strategischen Handelns begrenzt sind, dass das sogenannte Irrationale eine konstante und mächtige Größe bleibt, wäre die Notwendigkeit des Diskurses deutlich geworden, hätte die kommunikative Rationalität auch außenpolitisch eine Chance gehabt. Und die Fähigkeiten der Griechen zum Diskurs, ihr Potential an kommunikativer Rationalität sind nicht gering einzuschätzen, vermutlich höher als die des 20. Jahrhunderts. Unser Gedankenexperiment zeigt also erneut, dass die dramatische Idee des Aristophanes gar nicht so absurd, nicht einmal vollständig fiktiv ist, sondern einen durchaus realpolitischen Kern hat. Der Ehestreik, die politische Aktivierung der Frauen, das ist das zu jener Zeit fiktive Element, welches zur Komik Anlass gibt. Die Universalität dagegen dieses Gedankens, der ganzen Handlung ist durchaus realistisch motiviert und analytisch begründbar. Es liegt die zugleich einfache und geniale Konzeption zugrunde, irgendeinen Vorgang, ein Ereignis bei beiden Kriegsparteien gleichzeitig einsetzen und ablaufen zu lassen, um sie zum Frieden, zum Konsens zu zwingen. Dieses Ereignis muss zugleich auch so beschaffen sein, dass es die elementaren Existenzbedingungen der Bürger und Individuen betrifft und angreift und so ihre emotionale Disposition motiviert, eben ein „häusliches Unglück“, wie es der thukydideische Perikles formuliert. Von der privaten, intimen Sphäre her muss das öffentliche Wohl, die Konsensbereitschaft durchgesetzt werden. Ehestreik und Pestepidemie erfüllen diese zwei Bedingungen: Sie wirken universal und emotional.

Wenn wir nun zum Schluss in unserer Gegenwart nach solchen Faktoren suchen, welche den Frieden fördern können, so fallen auf der Seite der Universalität sogleich die militärische atomare Bedrohung und die ökologische Krise ins Auge. Ost und West sind davon gleichermaßen betroffen, beiden haben hier gewichtige rationale Gründe, das Steuer radikal herumzuwerfen. Die emotionale Motivation bleibt hier aber fragwürdig. Welcher Zeitgenosse, ob Staatsmann oder Bürger, zieht hier so rasch und gründlich Konsequenzen wie die Spartaner und Athener am Schluss der Komödie des Aristophanes? Ja, der Spieß wird sogar umgedreht, „Entnuklearisierung“ als Gefahr für Gleichgewicht und Frieden hingestellt, emotional motivierte Friedensbereitschaft als politisch naiv und inkom-

petent, wenn nicht gar gefährlich, ein Argumentation, welche an die der Männer in der 2. Szene der „Lysistrate“ erinnert, welche im Motto gipfelt: „Der Krieg ist Sache der Männer“,¹⁵ d. h. dafür ist das zweckrationale, eben eher männliche Denken zuständig. Atombombe und Klimakatastrophe sind vorläufig noch zu abstrakte Größen, als dass sie eine Friedenspolitik emotional motivieren könnten. Hier könnten Faktoren und Prozesse der Wirtschafts- und Sozialpolitik erfolgreicher sein, u. U. auch in den Bereichen der Umweltpolitik, die sozusagen den Bürgern und damit auch den Emotionen näher sind, wie die Verkehrs- und Müllproblematik. Fragen der sozialen Gerechtigkeit, der ökonomischen Produktivität und der Arbeitsgesellschaft nehmen zunehmende Dimensionen an, welche sie früher oder später mit den militärischen Potentialen, der Höhe der Rüstungsausgaben in Verbindung bringen. Sozialer, ökonomischer und wohl auch vermehrt ökologischer Problemdruck wird die Kriegskasse zunehmend blockieren, so wie die Frauen der „Lysistrate“ die Akropolis. Dieser Zusammenhang ist direkter einsehbar und daher auch eher emotional motivierend. Die Parole „Kindergärten statt Raketen“ mag vereinfachend sein, einen wahren Kern hat sie zweifellos. Auf der anderen Seite ist aber hier die Universalität problematisch, denn es ist keineswegs garantiert, dass diese Prozesse bei den potentiellen Kriegsparteien parallel, gleichzeitig und gleichgewichtig ablaufen. Im Augenblick sind die erwähnten Faktoren im Osten viel deutlicher und wirksamer als im Westen. Nach konventionellen, zweckrationalen Maßstäben darf der Westen nicht nur, sondern ist sogar dazu verpflichtet, diese Situation, diese Schwäche seines Gegners strategisch zu seinen Gunsten auszunutzen. Davon Abstand zu nehmen, die Situation nicht strategisch auszunutzen, sondern konsensorientiert im Sinne kommunikativer Rationalität zu gestalten, verlangt von der westlichen Staatskunst Phantasie und Flexibilität. Sie muss in dieser Hinsicht Perikles übertreffen und kann einiges von Lysistrate lernen. Immerhin hat der fiktive Kongress der Friedensfrauen in der Realität der europäischen Geschichte eine bedeutungsvolle Nachfolge in den großen Friedensverhandlungen und Friedensschlüssen von Augsburg 1555, Münster und Osnabrück 1648, Wien 1815 und Helsinki seit 1975 gefunden. Deren Erfolge und Scheitern zeigen andererseits, dass es in der Realität nicht so einfach geht wie auf der Bühne des Aristophanes, dass dem genialen Einfall der Lysistrate, dem emotionalen Impetus zum Konsens und zur Versöhnung die analytische Schärfe des Perikles zu Hilfe kommen muss, das realpolitische Können, welches sich durchaus auch der Taktik und Strategie bedienen kann, insofern sie als Mittel dem kommunikativen Zweck untergeordnet bleiben.

Meine Themenstellung bedingte, dass ich Perikles einseitig als nur zweckrational denkenden Strategen dargestellt habe. Der Sündenfall am Ende seiner

15 Vers 520.

Lysistrate und Perikles

Laufbahn erscheint in der Schärfe der Analyse des Thukydides in überdeutlichem Licht und verdunkelt seine Leistungen als Kultur- und Friedenspolitiker, die auch in den Kunstwerken seiner Zeit sichtbar werden, zu der auch noch Aristophanes im weiteren Sinn gehört. Die Figur des Perikles zeigt exemplarisch Möglichkeiten und Grenzen der kommunikativen Kompetenz griechischer Politik. Zu dieser kommunikativen Kompetenz gehört zweckrational-strategisches Handeln zweifellos dazu; man kann es als Grenzfall des kommunikativen Handelns interpretieren. Es geht um Gewichtung und Stellenwert. In die defizitäre Lücke, die Perikles hinterlassen hat, stellte Aristophanes die Phantasiegestalt der Lysistrate hinein. Die wünschenswerte Synthese dieser Friedensfrau und jenes Staatsmannes stellt hohe Anforderungen. Es wäre auch falsch, sie ausschließlich von der Person eines Politikers in der Rolle eines Messias zu erwarten, wenn es auch verständlich ist, dass sich die Hoffnung der Bürger an Persönlichkeiten heften, die sich diesem Ideal nähern. Wir leben in einer Demokratie. Wir sind also dafür mitverantwortlich, dass Lysistrate von der Bühne herabsteigen kann.

Phaidros, der Rhetorik-Schüler

Das Vorspiel des platonischen Dialogs als Zeugnis für das System der Rhetorik

Der spät datierte „Phaidros“ enthält Platons fortgeschrittenste Theorie der Rhetorik. Sie war offenbar an der Zeit. „Gefordert war eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der inzwischen etablierten Rhetorik und ein Klärung ihrer möglichen Leistungen und Aufgaben.“¹ Zwar sei das Altertum geteilter Ansicht darüber gewesen, ob in der Tat die Rhetorik oder nicht vielmehr der Eros den thematischen Gegenstand dieses Dialoges bilde.² Natürlich ist nicht auszuschließen, dass sich beide Themen gewissermaßen in einer Synthese durchdringen. Immerhin bildet das erotische Thema mit der dritten der drei in dem Dialog gehaltenen Reden, also der Preisrede des Sokrates auf Eros, und dem seinerseits darin zentralen Seelenmythos die Mitte der wohldisponierten Komposition des Dichters Platon.³ Zweifellos strahlt dieses Zentrum der Komposition auf den ganzen Dialog thematisch aus, sowohl auf den ersten Teil, das vom Umfang her schwächste Drittel, welches die beiden ersten Reden und einige weitere Textabschnitte enthält, nämlich das „Vorspiel“ ganz zu Beginn und die beiden Überleitungen, die „Zwischenspiele“ zwischen der ersten und der zweiten sowie dieser und der dritten Rede, als auch auf den dritten Teil des Dialogs, welcher gegen den Schluss mit dem „Zwiegespräch über die Redekunst“ das eigentliche Hauptstück zur Rhetorik bringt.⁴ Dieser

1 E. Heitsch, *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, Band III 4: *Phaidros*, Göttingen 1997, S. 97. Hier ferner abgekürzt: „Heitsch“. Vgl. hier S. 229 mit Anm. 13.

2 M. C. Howatson (Hrsg.), *Reclams Lexikon der Antike*, Stuttgart 1996, S. 485.

3 Der Vergleich mit der Thematik und der Komposition des „Symposion“, des anderen erotischen Hauptwerkes Platons, liegt nahe, soll hier aber nicht systematisch, vielmehr bei gegebenem Anlass stichpunktartig durchgeführt werden; vgl. hier vor allem S. 227 f., S. 234 ff. und Anm. 80.

4 Ich übernehme hier die Bezeichnung der Teile des Dialogs, soweit sie sich nicht von selbst versteht, folgender Übersetzung: Platon, *Phaidros oder Vom Schönen*, übertragen und eingeleitet von K. Hildebrandt, Stuttgart 1979; hier ferner abgekürzt: „Hildebrandt“. Dieser Übersetzung folge ich in meinen Zitaten, soweit ich nicht selbst übersetze oder Heitsch heranziehe. Unter dem gleichen Vorbehalt ziehe ich ferner hinzu: Platon, *Sämtliche Werke*. In der Übersetzung von F. Schleiermacher, 6 Bände, Reinbek bei Hamburg 1957 ff.; Platon, *Protagoras, Griechisch/Deutsch*, übersetzt und kommentiert von H.-W. Krautz, Stuttgart 2000. Außer diesem Werk benutze ich für die Zitate des griechischen Urtextes die „Oxford-Ausgabe“ der *Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, vor allem für

letzte Teil ist allerdings von den drei Hauptteilen der materiell gewichtigste und übertrifft, nimmt man das Vorspiel hinzu, welches sich ebenfalls streckenweise mit der Rhetorik auseinandersetzt, wenn auch prima facie mehr mit ihren äußeren Präliminarien und Bedingungen, sogar leicht den Umfang der drei Reden samt den Zwischenspielen. Zudem sind die Ausführungen über Eros in der Preisrede des Sokrates, was bei Platon sich natürlich fast von selbst versteht, eng mit Aussagen zur (mythologischen) Kosmologie und Erkenntnistheorie mit Einschluss der Ideen- und Anamnesislehre verknüpft, welche in den Erörterungen zur Rhetorik-Theorie wiederaufgenommen werden, ohne hier immer direkt mit der „Erotik“ verbunden sein zu müssen. Solche formalkompositorische und näherungsweise bereits auch schon inhaltliche Überlegungen berechtigten die Forschung schon immer dazu, den „Phaidros“ unmittelbar und primär in die Entwicklung der Theorie der Redekunst, also der Rhetorik im engeren Sinne, nicht nur bei Platon, sondern bei den Griechen und im Altertum überhaupt einzureihen.⁵

A. Redner und Rhetorik-Schüler im „Phaidros“, „Symposion“ und „Protagoras“

Wenn man von einem Interesse an der Rhetorik ausgeht, stellen sich die drei Reden des „Phaidros“ nicht in erster Linie dar als Träger oder Darstellungen bestimmter inhaltlicher Aussagen, was die (größeren) Reden, die in anderen platonischen Dialogen, etwa dem „Symposion“, vorkommen, sicherlich primär sind – die „Apologie“ besteht nur aus Reden –, vielmehr als Anlässe und Voraussetzungen, welche es erst ermöglichen, die eigentliche Aussage des Werkes zu entfalten, als praktische Beispiele für den Beweisgang und die Entwicklung der Kritik an der Theorie der Rhetorik. Als solche Übungsvorträge, über welche neben anderen, teilweise damit zusammenhängenden Themen auch und vor allem gesprochen und diskutiert wird, sind sie von den übrigen Teilen des Dialogs eindeutig und scharf abgegrenzt, gleichsam durch Anführungszeichen eingeklammert. Zwar bringt, wie erwähnt, die Preisrede des Sokrates auf Eros ihr inhaltliches Schwergewicht bedeutsam zur Geltung und kann insofern der entsprechenden Rede im „Symposion“ als gleichwertig zur Seite gestellt werden. Die beiden anderen Reden im „Phaidros“ fallen als inhaltliche Aussagen bereits im Rahmen dieses Dialogs gegenüber jener dritten Rede eindeutig ab, schon gar jedoch, wenn man sie denjenigen Reden gegenüberstellt, die im „Symposion“ vor der sokratischen gehalten werden. Denn jede dieser Preisreden auf Eros verfügt über einen eigenständigen, in sich abgerundeten materiellen Charakter ebenso wie

den *Phaidros* und das *Symposion*: *Platonis Opera*, recognovit ... I. Burnet, Tomus II, Oxonii 1960; hierbei gebe ich die Stellen nach der Stephanus-Paginierung an.

5 Vgl. M. F. Meyer, *Platon als Erfinder und Kritiker der Rhetorik*, in: M. van Ackeren (Hrsg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, Darmstadt 2004, S. 210–235.

auch die Preisrede des Alkibiades auf Sokrates, welche das Werk abschließt. Zwar sind die Preisreden auf Eros im „Symposion“ vorweg, wenigstens implizite, in einer Art agonalem Wettbewerb, in dem jeder, „so schön er nur immer kann“,⁶ vortragen soll, zu einem Kranz zusammengefügt, der eigentlich zu formalen Vergleichen und rhetorischen Beurteilungen geradezu herausfordert. Diese Chance zu rhetorik-theoretischen Reflexionen, welche jene Kompositionsform des „Symposion“ eröffnet, wird indes nur an einer Stelle realisiert. Nach der Rede Agathons nämlich kontrastiert Sokrates seine eigene bevorstehende Rede gegenüber denen seiner sämtlichen Vorredner in einer Weise, die durchaus an die Rhetorik-Kritik des „Phaidros“ erinnert, weil er die rednerische Ausschmückung, die diese auszeichne, der Wahrheit entgegenstellt, der er den Vorzug gebe.⁷ Doch ist gerade diese hier von Sokrates ausgeführte Argumentation überwiegend sachlicher Natur und geht nicht prinzipiell auf die formalen Aspekte der rhetorischen Theorie ein. Der Hinweis, dass Agathon seine Rede im Stil des Gorgias gehalten hat,⁸ bleibt ebenso vereinzelt wie die Verwendung der fachlichen Begrifflichkeit der Rhetorik, wenn Sokrates ankündigt, er werde sprechen „in Redensarten und Wortstellungen, wie sie sich eben fügen wollen“.⁹ Diese Begriffe bleiben mehr allgemein und erinnern im Gegensatz zu vielen im „Phaidros“ verwendeten nur relativ entfernt an spezifische Termini technici. Die übrigen Vor-, Zwischen- und Nachspiele zu den Reden im „Symposion“ entbehren fast gänzlich rhetorik-theoretischer Äußerung;¹⁰ sie gehen entweder kurz auf den Inhalt der Reden ein oder befassen sich in szenischer Ausgestaltung mit den Umständen des Trinkgelages. Die Gelegenheit zu einer zusammenfassenden und retrospektiven Diskussion über die Reden auch unter formalem Aspekt, die sich bot, als mit Sokrates der letzte Redner geendet hatte, wird – ob von Platon beabsichtigt oder nicht, bleibt offen – verpasst, denn die Regieführung des Werkes wird plötzlich verändert. Der Ansatz zur Möglichkeit einer solchen Diskussion wird gerade noch gezeigt, indem Aristophanes „im Begriff war, etwas zu sagen, weil Sokrates in seiner Rede seiner erwähnt wegen der Rede“,¹¹ also zu einer Duplik ansetzte, als der Lärm vor der Tür das Erscheinen des Alkibiades ankündigt, welches den geraden Gang der Redehandlungen unterbricht bzw. abbiegt. Der zitierte Text scheint allerdings anzudeuten, dass auch jetzt noch das Gespräch jedenfalls zunächst unter inhaltlichen Aspekten weitergeführt worden wäre. Man kann sich immerhin vorstellen, dass Platon anstelle einer weiteren Rede

6 Symp. 177 d „ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον“.

7 Vgl. Symp. 198 a – 199 c, bes. 199 a–b.

8 Vgl. Symp. 198 c.

9 Symp. 199 b „ὀνομάσει δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτη ὅποια δ᾽ ἂν τις τύχη ἐπελθοῦσα“.

10 Zu einer rhetorik-theoretischen Vorbemerkung des Redners Alkibiades im *Symposion* vgl. hier Anm. 283.

11 Symp. 212 c „λέγειν τι ἐπιχειρεῖν, ὅτι ἐμνήσθη αὐτοῦ λέγων ὁ Σωκράτης περὶ τοῦ λόγου“.

mit zugehörigem szenischem Kontext nun als Abschluss des rhetorischen Agons eine dialogisch-dialektische Analyse der vorgetragenen Reden hätte folgen lassen können, welche qualitativ viel höher stehenden Stoff als die im Vergleich damit doch etwas kümmerliche Rede des Lysias im „Phaidros“ geboten hätten, müsste sich dann aber natürlich auch fragen, warum er dies unterlassen und den für ihn einfacheren Weg der Rhetorik-Kritik gewählt hat, den er im „Phaidros“ tatsächlich gegangen ist.¹²

Bereits eine etwas oberflächliche Betrachtung der Disposition der Reden des „Phaidros“ in ihrem Kontext sowohl immanent als auch im Vergleich mit der entsprechenden Komposition im „Symposion“ kann uns also zeigen, dass sich jener Dialog ganz besonders dafür anbietet, die Voraussetzungen und die Bedingungen der Reden, ja der Rede und des Redens überhaupt (zunächst) bei Platon zu analysieren, und dass von hier aus, wie oben die wenigen Hinweise auf das „Symposion“ beweisen, verstärktes Licht auf diesen Bereich in anderen platonischen Dialogen fallen kann, die ja bekanntermaßen von Reden (natürlich verschiedenen Umfangs und unterschiedlicher Qualität) nicht nur durchsetzt sind, sondern davon leben. Diese Aufgabe ist denn auch von der Forschung ausgiebig und systematisch angegangen worden. Um darüber einen, wie auch immer eingeschränkten Überblick gewinnen zu können, steht jetzt, die jedenfalls für den Nicht-Spezialisten unübersehbare Platonliteratur repräsentativ zusammenfassend, die im Erscheinen begriffene Werkreihe „Platon Werke. Übersetzung und Kommentar“¹³ zur Verfügung, von der bereits diejenigen Bände vorliegen, welche den Dialogen gewidmet sind, in denen sich Platon speziell mit der Rhetorik auseinandersetzt. Vor allem behandelt E. Heitsch den „Phaidros“¹⁴ mit den uns besonders interessierenden Stellen. Der „Gorgias“ wird von J. Dalfen¹⁵ kommentiert, welcher bereits früher über „Platonische Intermezzi – Diskurse über Kommunikation“¹⁶ handelte, der „Protagoras“ von B. Manuwald.¹⁷ Bei diesen Forschungen wird natürlich ständig die Geschichte,

12 Vielleicht böten solche Überlegungen zusätzliche Argumente für die Echtheit der Lysias-Rede im *Phaidros*, welche ja die erotische Thematik mit den fiktiven Reden im *Symposion* teilt, jedoch viel leichter und bündiger zu kritisieren war als etwa die Rede Agathons im Gorgianischen Stil, gegenüber der Platon sich systematischer und gründlicher auf die vorliegenden Theorien zur Rhetorik hätte einlassen müssen, als er dies im *Phaidros* getan hat, selbst im Zwiegespräch über die Redekunst.

13 Im Auftrag der Kommission für Klassische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz herausgegeben von E. Heitsch und C. W. Müller, bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

14 Vgl. hier Anm. 1.

15 Band VI 3, Göttingen 2004.

16 *Grazer Beiträge* 16, 1989, S. 71–123.

17 Band VI 2, Göttingen 1999; hier ferner abgekürzt: „Manuwald“.

Praxis und Theorie der Rhetorik bei den Griechen und den sie rezipierenden und fortsetzenden Römern sowie die ihrerseits umfangreiche Literatur zu diesem Gebiet beachtet.

Im „Phaidros“ wird nicht nur auf einen der berühmtesten Redner Griechenlands und des gesamten Altertums, auf Lysias Bezug genommen, sondern nach heute in der Forschung vorherrschender Meinung eine echte Rede dieses Meisters ganz oder wenigstens teilweise zitiert bzw. rezitiert und analysiert. Überdies wird am Schluss dieses Dialogs¹⁸ mit Isokrates der neben Platon selbst und Aristoteles wichtigste und wirkungsmächtigste griechische Theoretiker der Rhetorik lobend erwähnt, indem eine günstige Prognose seiner künftigen Entwicklung gestellt wird. Sokrates stellt ihn hier als seinen „Liebling“¹⁹ geradewegs dem Lysias als demjenigen des Titelhelden Phaidros gegenüber und erhebt ihn in seinem Werturteil über jenen. Diese Berühmtheiten sind jedoch in der Szenerie des Dialogs physisch nicht direkt präsent – Lysias höchstens, wie Sokrates es einmal formuliert,²⁰ in Gestalt des von ihm geschriebenen Redetextes, den Phaidros auf einer Buchrolle mit sich führt, – sondern wirken als Abwesende gleichsam aus dem Hintergrund. Insbesondere Lysias bestimmt jedoch gerade aus dieser Position nachhaltig den Gang des Dialogs. Phaidros vertritt ihn sozusagen, nicht nur indem er eine seiner Reden vorträgt, sondern recht eigentlich als sein Schüler. Zwar bezeichnet weder er sich selbst noch sein Gesprächspartner Sokrates ihn so, und auch Lysias wird nicht ausdrücklich als sein Lehrer benannt, vielmehr, wie erwähnt, als sein „Liebling“ oder als sein „Freund“.²¹ Seine ganze Einstellung zu Lysias, die er im Dialog zeigt, mit welcher er jedenfalls in diesen hineingeht, bevor sie allenfalls durch die Argumente des Sokrates verändert oder erschüttert wird, indem er – Phaidros – ihn etwa gleich zu Beginn als den „größte(n) unter den jetzt lebenden Schriftstellern“²² bezeichnet, sich selbst diesem gegenüber aber als „Laien“,²³ zeugt von einem Verhältnis, welches, wenn nicht als Schülerschaft, so doch als Gefolgschaft aufgefasst werden darf.²⁴ Heitsch charakterisiert diese Beziehung als „Bewunderung für Lysias“,²⁵ für

18 Vgl. Phaedr. 278 e – 279 b.

19 Vgl. Phaedr. 279 b „ὡς ἑμοῖς παιδικοῖς Ἰσοκράτει“.

20 Vgl. Phaedr. 228 e.

21 Phaedr. 279 b „παιδικοῖς ... ὡς σοῖς Λυσία“, 278 e „τῷ ἐταίρῳ“.

22 Phaedr. 228 a „δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν“.

23 Phaedr. 228 a „ιδιώτην ὄντα“.

24 Auch Sokrates bezeichnet sich selbst als rhetorischen „Laien“ (Phaedr. 236 d „ἔσομαι ... ιδιώτης“) gegenüber Lysias, jedoch in ganz anderer Hinsicht als Phaidros, da es ihm nicht wie diesem darum geht, eine ihm von jenem als Lehrer vorgegebene Rede zu reproduzieren, vielmehr darum, jenem als Autor (236 d „παρ' ... ποιητήν“) mit einer eigenen, aus dem Stegreif (236 d „αὐτοσχεδιάζων“) selbst produzierten Rede (noch dazu zum gleichen Thema) als Konkurrent entgegenzutreten.

25 Heitsch S. 75.

den er „schwärmt“;²⁶ betont aber auch, dass es Phaidros darum geht, „die eigenen rednerischen Fähigkeiten auszubilden“.²⁷

Wir sind also berechtigt, die titelbestimmende Figur des „Phaidros“ für einmal als Schüler der Rhetorik aufzufassen, der beim Meister Lysias in die Lehre geht, und die einschlägigen Stellen des Dialogs unter dem Blickwinkel dieses Verhältnisses zwischen Schüler und Lehrer zu verstehen, welches als im weiteren Sinne pädagogisches jeden interessieren muss, der sich mit der Kultur der Griechen beschäftigt, zumal es im Rahmen eines Werkes thematisiert wird, welches drei Reden über den Eros enthält. Während nun die Anspielungen auf dieses Lehrer-Schüler-Verhältnis im „Phaidros“ selbst mehr implizit bleiben, wird eben dieses Verhältnis, wenn auch auf andere Personen bezogen, im Eingang des platonischen Dialogs „Protagoras“ explizit behandelt. Dort spricht Sokrates mit dem jungen Hippokrates – nicht identisch mit dem berühmten Arzt, auf den jedoch Bezug genommen wird, –, welcher Schüler des Protagoras werden will, weil er als der „Intelligenteste im Reden“²⁸ bezeichnet wird. Zwar wird die Titelfigur dieses Dialogs, die historisch etwa eine Generation vor Lysias einzuordnen ist, hier ausdrücklich und ständig als „Sophist“ bezeichnet und behandelt, was bei Lysias im „Phaidros“ gar nicht zur Debatte steht. Sicherlich kann auch die Situation des Phaidros, der zu der Zeit, in der Platon das einschlägige Gespräch fiktiv ansetzt, als erheblich älter vorgestellt wird²⁹ als Hippokrates in der (fiktiven) Situation des „Protagoras“, mit derjenigen dieses Jünglings „existenziell“ nicht direkt verglichen werden, zumal die (nicht nur fiktive, sondern auch historisch durchaus realistische) Altersdifferenz zwischen Protagoras und Hippokrates, die etwa vierzig Jahre betragen dürfte,³⁰ viel mehr einer „pädagogischen“ Beziehung entspricht als die vielleicht weniger als zehn Jahre, die Lysias vor Phaidros voraus hat.³¹ Überdies ist von einer Honorarzahlung an den Lehrer, die bei den Sophisten

26 Heitsch S. 74.

27 Heitsch S. 75.

28 Prot. 310 e „σοφώτατον ... λέγειν“.

29 Nach Heitsch S. 74 ist der historische Phaidros um 450 v. Chr. geboren. Das Gespräch des „Phaidros“ ist Heitsch S. 231 zufolge als fiktives „vor 415 oder aber in den Jahren 403–399“ anzusetzen.

30 Hippokrates ist nach Manuwald S. 101 historisch nicht weiter bekannt. Im *Protagoras* ist er durch seine Begeisterungsfähigkeit und sein stürmisches Auftreten als Jüngling von eher unter als über zwanzig Jahren charakterisiert. Protagoras ist Manuwald S. 96 zufolge um 490 v. Chr. geboren. Aus den Erörterungen bei Manuwald S. 79–82 über die fiktive Datierung der Szene im *Protagoras* ergibt sich ein Zeitraum von vor 430 – das ist das wahrscheinlichere Datum – bis gegen 420 v. Chr., so dass wir uns *Protagoras* hier als etwa sechzigjährig vorzustellen haben.

31 Vgl. hier Anm. 29. Nach Heitsch S. 71 ist Lysias „um 455“, nach S. 232 „bald nach 460“ geboren. Nimmt man, wie einige andere Autoren, für Lysias ein Geburtsdatum um

üblich war und um welche es auch im „Protagoras“ geht, im „Phaidros“ auch nicht andeutungsweise die Rede,³² wo das Lehrer-Schüler-Verhältnis, wie erwähnt, mehr

445 v. Chr. an, würde sich das Verhältnis sogar umkehren, und der Lehrer wäre einige Jahre jünger als der Schüler; vgl. F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Band I, Leipzig 1887, S. 339-345; allerdings entfallen die dort gegen eine Tätigkeit des Lysias im Greisenalter geltend gemachten Bedenken, wenn man an das von den Rednern Gorgias und Isokrates erreichte Lebensalter denkt; Blass, a. O. S. 59 datiert eine in Olympia von Gorgias vorgetragene Rede in das Jahr 392 v. Chr., als dieser etwa neunzig Jahre alt war (vgl. Blass, a. O. S. 47 f.). Für die frühere fiktive Datierung des *Phaidros* um oder vor 415 v. Chr. könnte auch sprechen, dass ein Rhetorik-Schüler im, wenn auch schon im reiferen Alter von dreißig bis vierzig Jahren, dennoch als wahrscheinlicher vorgestellt werden kann als in demjenigen von etwa fünfundfünfzig Jahren; dazu vgl. hier Anm. 51.

32 In seiner *Olympischen Rede* distanziert sich Lysias auch deshalb von den „Sophisten“, weil sie sich für ihre unproduktive Tätigkeit bezahlen lassen; vgl. Lysias XXXIII 3. Phaidros hätte eines der damals üblichen, von den Sophisten geforderten, manchmal hohen Honorare, um die es auch im *Protagoras* (310 e – 311 d) geht, wo von Vermögenswerten die Rede ist (311 c „ἄν μὲν ἐξικνῆται τὰ ἡμέτερα χρήματα“, „sofern allerdings unser Vermögen ausreicht“), wahrscheinlich bezahlen können, allerdings nicht in der Zeit seiner unfreiwilligen Abwesenheit von Athen (415 bis 403 v. Chr.). Dies geht aus einer von Lysias verfassten (offenbar unbestritten echten) Rede hervor, in der es um, in einem Gerichtsprozess umstrittene Vermögenswerte geht, der *Rede gegen den Fiskus über das Vermögen des Aristophanes*. Hier erwähnt der Sprecher seine beiden „Schwestern“ (Lysias XIX 15 „τὰς ... ἐμὰς ἀδελφὰς“), die sein Vater verheiratete: „... die andere aber einem Mann, der ohne eigene Schuld arm geworden war, seinem Neffen Phaidros, dem Myrrhinusier, und er gab ihm vierzig Minen als Mitgift, die gleiche Summe wie später Aristophanes.“ (a. O. „τὴν δὲ πένητι γεγεννημένῳ οὐ διὰ κακίαν, ἀδελφιδῶ δὲ ὄντι Φαίδρῳ τῷ Μυρρινουσίῳ, ἐπιδοὺς τετταράκοντα μνᾶς, κἄτ' Ἀριστοφάνει τὸ ἴσον.“). Diese Stelle aus einer Rede des Phaidros-Lehrers Lysias und ihr Kontext belegen, dass Phaidros zuerst ein – wohl von Hause aus ererbtes – Vermögen besaß, dieses dann infolge Konfiskation und Exil (vgl. Heitsch S. 74 mit Anm. 90) verlor und schließlich durch eine Heirat wieder zu Geld kam, und zwar zu einer nicht ganz geringen Summe, wenn man vergleicht, dass Sokrates sich in seinem Prozess eine Geldstrafe von nur einer Mine als Gegenantrag zur Todesstrafe zumessen konnte und dann von seinen Freunden eine Bürgschaft von dreißig Minen erhielt (vgl. Apol. 38 b), während er vorher das Honorar eines Sophisten in Höhe von fünf Minen erwähnt hatte (vgl. Apol. 20 b). Darüber hinaus – und das ist für unsere Thematik noch interessanter – bezeugt diese Stelle, wenn auch einem Sprecher in den Mund gelegt, historisch das positive moralische und damit auch politische Werturteil des Rhetorik-Lehrers und Redenschreibers Lysias über seinen (ehemaligen) Schüler Phaidros, und dies zu einem Zeitpunkt, als dieser bereits tot gewesen sein muss, wie ebenfalls aus dieser Stelle hervorgeht, der zufolge die Frau des Phaidros ein zweites Mal heiratete; diese zweite Ehe erwähnt Lysias schon vorher (vgl. XIX 13; der zweite Mann heißt Aristophanes; vgl. auch Heitsch S. 74 Anm. 92); Phaidros muss nach seiner Amnestierung 403 v. Chr. geheiratet haben, während die Wiederverheiratung seiner Witwe aufgrund des Berichtes in der erwähnten Rede des Lysias auf das Jahr 393 v. Chr. datiert werden kann. Dass ein Vetter und Schwager des Phaidros Lysias

„menschlich“ und freundschaftlich zu denken ist. Doch interessieren hier weniger diese sozusagen vitalen Aspekte als die formalen, welche das Lehrer-Schüler-Verhältnis mit der Rhetorik als einem systematischen Lehrgebäude korrelieren, welches – theoretisch wie praktisch – vom Lehrer gelehrt und vom Schüler gelernt wird. Hippokrates erwartet von seinem (potentiellen) Lehrer Protagoras nichts anderes als Phaidros von Lysias, nämlich „fähig zu machen im Reden“.³³ Auch ist die im „Protagoras“ getroffene wichtige, für die abendländische Tradition richtungsweisende Unterscheidung zwischen der „technischen“ Ausbildung zum spezialisierten „Meister“,³⁴ dem der Beruf zum Lebensunterhalt dient, einerseits und der „Erziehung, wie es sich für einen Laien und freien Mann gehört“,³⁵ also der allgemeinen Bildung, andererseits in den Kontext des „Phaidros“ übertragbar, wo sich Phaidros, wie erwähnt, seinem Lehrer gegenüber ebenfalls als „Laien“³⁶ bezeichnet und somit das gleiche Lernziel verfolgt, das Sokrates an der zitierten Stelle im „Protagoras“ dem angehenden Rhetorik-Schüler Hippokrates mit dessen Zustimmung unterstellt.³⁷ Was Heitsch über die Biographie des Phaidros referiert,³⁸ wobei hier die historische Persönlichkeit gar nicht scharf von der literarischen Figur bei Platon getrennt zu werden braucht, bestätigt ebenfalls, dass es diesem Rhetorik-Schüler gar nicht darum geht, berufsmäßiger Redner in Gerichts- und/oder Staatsangelegenheiten zu werden, was sein Lehrer Lysias in der Tat historisch jedenfalls auf indirekte Weise³⁹ auch war, als was er aber im „Phaidros“ im Verhältnis zu Phaidros nicht erscheint, vielmehr um jene allgemeine rhetorische Kompetenz, wie sie insbesondere seit Isokrates, dem Kronzeugen des Sokrates im „Phaidros“, das ganze Bildungs- und Erziehungsideal der Antike und ihrer Tradition im Rahmen der „freien Künste“ prägte, ja beherrschte, so dass von einer „Rhetorisierung der Kultur“⁴⁰ gesprochen werden kann.

damit beauftragt, für ihn eine Gerichtsrede zu verfassen, zeigt außer dem guten Ruf des Redners auch die gegenseitige Wertschätzung zwischen diesem und den Verwandten des Phaidros, welche diesen selbst höchstwahrscheinlich einschließen dürfte. Die zitierte Stelle bei Lysias beweist also mehrfach, dass Platon das Verhältnis zwischen dem Lehrer Lysias und dem Schüler Phaidros, das er literarisch ausformte, historisch gesehen, nicht gänzlich aus der Luft gegriffen haben kann.

33 Prot. 312 d „ποιῆσαι δεινὸν λέγειν“.

34 Prot. 312 b „ἐπὶ τέχνῃ ... ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος“, „fürs Fach ..., um Meister zu werden“.

35 Prot. 312 b „ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει“.

36 Phaedr. 228 a „ἰδιώτην ὄντα“.

37 Vgl. Prot. 312 b.

38 Vgl. Heitsch S. 74 mit Anm. 90 und 91.

39 Vgl. hier Anm. 206.

40 Vgl. Ø. Andersen, *Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike*, Darmstadt 2001, S. 255–268.

Dass schließlich „Phaidros, der Myrrhinusier“⁴¹ selbst im „Protagoras“ unter den, um den dozierenden Sophisten Hippias aus Elis herum sitzenden Zuhörern genannt wird, welche „über die Natur und die Himmelserscheinungen den Hippias allerlei Astronomisches auszufragen“⁴² schienen, würde nach der wahrscheinlicheren Datierung dieser fiktiven Szene⁴³ um 433/32 v. Chr. jenen als knapp zwanzigjährigen Jüngling vorführen, welcher seine allgemeinen Bildungsbestrebungen bei diesem „Sophistenkonzil“ im Hause des Kallias auch mit einem naturwissenschaftlichen Akzent versieht. Legt man die spätere fiktive Datierung des „Protagoras“ um 420 v. Chr. zugrunde, welche diesen Dialog in grössere zeitliche Nähe zur fiktiven Szenerie des „Phaidros“ rückt,⁴⁴ würden die speziell astronomischen Interessen den schon reiferen Rhetorik-Schüler Phaidros in einem konkreteren Licht zeigen, welches das Bild seiner Persönlichkeit etwas abrundete. In jedem Falle zeigt uns Platon mit dieser kurzen Erwähnung des Phaidros, die keinerlei weiteren Kommentar zu seiner Person bringt, in einem seiner frühen Dialoge⁴⁵ bereits einen bildungsbeflissenen Adepten eines derjenigen Sophisten, in deren Umkreis die griechische Rhetorik wenn nicht entstanden ist, so doch entscheidend ausgebildet wurde.

Um Phaidros als Rhetorik-Schüler in seinem Titeldialog etwas genauer in den Blick zu bekommen, ziehen wir nochmals das „Symposion“ heran, wo derselbe Phaidros den Teilnehmern des Trinkgelages (durch Eryximachos) den Vorschlag vorbringen lässt, Lobreden auf Eros zu halten, und dann selbst die erste hält, „in der er konventionellen Gedanken durch rhetorische Formung Bedeutung zu geben sucht“.⁴⁶ Auch ohne nähere Analyse und inhaltliche Vergleiche können wir dem Kontext entnehmen, dass Phaidros diese Rede im Gegensatz zu derjenigen in unserem Dialog „auf eigene Rechnung“ hält, wenn auch nicht unbedingt aus dem Augenblick heraus improvisierend, da er sich ja als Initiator des ganzen rhetorischen Projekts und des einschlägigen Themas schon vorher vorbereitet haben kann, wenn auch nicht muss, so jedenfalls frei und selbständig, nicht mehr einen fremden Text ab- und vorlesend. Phaidros stellt sich also im „Symposion“ nicht mehr als Schüler der Rhetorik dar wie im „Phaidros“, vielmehr, wenn nicht gar als Lehrer, der wie Lysias beispielgebende Musterreden vorführt, so doch wenigstens als Meister, welcher die rhetorischen Mittel beherrscht und über sie verfügt, dies jedenfalls glaubt, weil er es sonst nicht wagen

41 Prot. 315 c „Φαῖδρος ὁ Μυρρινούσιος“.

42 Prot. 315 c „περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικὰ ἄττα διερωτᾶν τὸν Ἰπίπιαν“.

43 Vgl. Manuwald S. 77–82.

44 Vgl. hier Anm. 31.

45 Nach Manuwald S. 83 ist der *Protagoras* möglicherweise zwischen 386 und 380 v. Chr. entstanden.

46 Heitsch S. 74.

würde, den Vorschlag zu unterbreiten, (implizite) einen rednerischen Agon durchzuführen, und selbst als erster zu sprechen. Dass er den Vorschlag nicht selbst, sondern durch einen anderen vorbringt, bedeutet demnach nicht mangelndes Selbstvertrauen, sondern eher einen geschickt eingefädelten Schachzug, eine strategische Absicht, welche ihr Ziel, nämlich eben den rhetorischen Agon und damit für sich selbst die Möglichkeit, rednerisch zu glänzen, hier auch erreicht im Gegensatz zum misslungenen Trick mit der versteckten Textrolle im „Phaidros“, auf den wir weiter unten eingehen werden.⁴⁷ Offensichtlich also hat Phaidros zwischen dem (fiktiven) Zeitpunkt, da er im „Phaidros“ als Schüler der Rhetorik auftrat, und demjenigen, da er sich im „Symposion“ als ihr Meister zeigt bzw. zeigen will, Fortschritte in seiner rhetorischen Bildung gemacht, hat eine Entwicklung von der Schüler- zur Meisterschaft durchlaufen, ist jedenfalls in seiner subjektiven Selbsteinschätzung, die ja ihrerseits ein wichtiger Teil des objektiven Lernprozesses ist, aus einem übenden und (wenn auch vielleicht nur scheinbar) zögernden Anfänger zu einem sicher agierenden „Profi“ geworden, wobei die Unterscheidung zwischen der tatsächlichen historischen Persönlichkeit und der von Platon geschaffenen literarischen Figur auch hier keine Rolle spielt. Wenn Sokrates im „Symposion“ sagt: „Also mit gutem Glück beginne Phaidros und verherrliche den Eros.“,⁴⁸ so wirkt das so, als ob der (literarisch fiktiv) einzige Zeuge der rhetorischen Schülerschaft des Phaidros, der sogar als Abhörer seiner Schul-Übungen „missbraucht“ werden sollte, der einzige weitere Teilnehmer jener intimen Schüler-Szene vor der Stadtmauer, nunmehr aus diesem privilegierten Wissen und aus dieser Erinnerung heraus als ehemaliger Mentor den erfolgreichen Absolventen der Rhetorik-Schule auffordert, sein Können jetzt im größeren Kreis unter Beweis zu stellen, ja dieses sogar insgeheim abprüft, auch wenn der Inhalt so gar nicht dem entsprechen sollte, was er damals selbst als „neue Rhetorik“ vorgeschlagen hatte.⁴⁹ In jedem Fall hat Phaidros im „Symposion“ seine rhetorischen Lehrjahre hinter sich. Abgesehen davon, dass diese Feststellung ein Argument liefern könnte für eine möglichst frühe fiktive Datierung der Szenerie im „Phaidros“ in einem gehörigen zeitlichen Abstand zu derjenigen im „Symposion“, die ja durch den Tragödien-Sieg des Agathon eindeutig auf

47 Vgl. hier S. 259 ff.

48 Symp. 177 e „ἀλλὰ τύχη ἀγαθῆ καταρχέτω Φαῖδρος καὶ ἐγκωμιάζετω τὸν Ἔρωτα“.

49 Die Stelle könnte als literarisches Sigel bzw. Selbstzitat Platons angesehen werden, welches auf den thematischen Zusammenhang zwischen *Phaidros* und *Symposion* verweist und auch bezeugen könnte, dass beide Dialoge in zeitlicher Nähe entstanden sind, ob sich nun die Idee zum *Phaidros* aus dieser Stelle im *Symposion* entwickelt hat, oder aber diese auf jenes Werk als vorangegangenes zurückverweist und sich bezieht. Dieses Sigel würde demjenigen im *Phaidros* (242 a–b) an die Seite treten, das hier S. 239 erwähnt wird.

416 v. Chr. fiktiv datiert ist,⁵⁰ welcher es erlaubte, aus dem Rhetorik-Schüler Phaidros den erfahrenen Redner werden zu lassen,⁵¹ eröffnet sie eine neue Sicht auf eben jene Situation im „Phaidros“, und zwar insbesondere auf die Einleitung dieses Dialogs im engeren Sinne, nämlich auf das Vorspiel vor der Rezitation der Lysias-Rede. In diesem Teil wird am ausführlichsten über die Auseinandersetzung des Phaidros mit der Rhetorik berichtet. Hier präsentiert sich uns Phaidros als Schüler der Rhetorik, welcher sich inmitten seiner „handwerklichen“ Tätigkeit befindet, welcher das Studium schon voll aufgenommen hat, und sich nicht erst mit dem Beginn desselben auseinandersetzt wie Hippokrates im „Protagoras“, dem Sokrates gewissermaßen eine Berufsberatung angedeihen lässt, während er im „Phaidros“ bereits als hilfreicher „Pauker“ in Anspruch genommen werden soll. So können wir hier bereits zu Beginn des Dialogs, der der Redekunst und ihrer Kritik gewidmet ist, einen Blick in die Werkstatt der Rhetorik und der Redner, besonders aber auf die Art und Weise des Programms und des Ganges ihrer Ausbildung werfen, nicht erst im eigentlichen Zwiegespräch über die Rhetorik gegen Ende des Werkes. Dieses Zwiegespräch ist mit Recht in der Forschung von Grund auf analysiert worden, insbesondere der Abschnitt, den Heitsch unter dem Titel „Die Leistungen der konventionellen Rhetorik“⁵² kommentiert, welcher als eines der ältesten erhaltenen Zeugnisse zur Rhetorik überhaupt „die früheste Skizze einer Geschichte der Rhetorik“⁵³ gibt. Während hier die rhetorischen Begriffe insgesamt offen zu Tage liegen, ist dies in demjenigen Teil des Dialogs, dem unsere Aufmerksamkeit primär gilt, weniger der Fall. Nicht nur die expliziten Termini, welche hier auch vorkommen, müssen wir ins Auge fassen, vielmehr sind es gerade die gleichsam nur „zwischen den Zeilen“ lediglich implizite vorhandenen Begriffe, die unsere hermeneutische Anstrengung herausfordern.

50 Vgl. A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1963, S. 569.

51 Dies würde freilich die Schwierigkeiten der fiktiven Datierung vermehren, die Heitsch S. 231 f. anführt. Als obere Grenze würde sich der Nikias-Frieden von 421 v. Chr. anbieten, vor dem man sich ein ungestörtes Gespräch vor den Stadtmauern schwerlich denken kann. Allerdings ist bei derartigen Überlegungen, wie in der Literatur immer wieder betont wird, stets zu bedenken, dass Platon als literarischer Schriftsteller nicht auf historisch exakte, widerspruchsfreie Datierungen seiner dialogischen Szenen festgelegt werden darf. Beim *Phaidros* besteht der gravierendste Widerspruch darin, dass nach den antiken Nachrichten Lysias erst ab 412/11 v. Chr. in Athen anwesend, Phaidros dagegen bereits ab 415 v. Chr. von dort abwesend war; vgl. Heitsch S. 231 f. und hier Anm. 29 und 31. Bemühungen, den *Phaidros* oder andere platonische Dialoge fiktiv zu datieren, können, auch wenn sie aporetisch – wie manche derselben selbst! – sind, dennoch heuristisch fruchtbar werden, wenn dadurch lebendige Details der Szenerie anschaulicher herausgearbeitet werden können und so unsere Vorstellung vom Dichter Platon bereichert wird.

52 Heitsch S. 151–161.

53 Heitsch S. 152.

Ohne uns hier näher auf den Inhalt der von Phaidros rezierten Rede des Lysias im „Phaidros“ und derjenigen einzulassen, welche Phaidros im „Symposion“ selbst hält, ist festzuhalten, dass es in beiden um den Eros geht, das Thema oder der Themenbereich also gleich geblieben ist, zu welchem ja auch die beiden Reden des Sokrates im „Phaidros“ gehören, zu denen diesen Phaidros direkt oder indirekt veranlasst hat. Auch die Gattung aller dieser Reden ist die gleiche, d. h. die kommunikativen (Rezeptions-) Situationen, in welche sie hineinpassen, sind mindestens einander ähnlich. Im System der antiken Rhetorik, das uns unten noch mehr beschäftigen wird, gelten sie als Gelegenheits- oder Festreden, bei welchen ohne den Entscheidungsdruck, unter dem Gerichts- und Staatsreden stehen, allgemeine Themen erörtert, „demonstriert“ werden,⁵⁴ sei der Ort und die Situation nun öffentlich oder privat (wie in einem engeren Sinne im „Phaidros“, in einem weiteren im „Symposion“). Phaidros hat sich jedenfalls in der literarischen Überlieferung Platons auf ein bestimmtes Gebiet „spezialisiert“, auf dem er Reden reziert, hält oder anhört, nämlich die „demonstrative“ Gelegenheitsrede über den Eros. Weil die Reden, welche über einen bestimmten Gegenstand handeln, eigentlich immer in wertender Absicht, d. h. mit positiver oder negativer Intention, als Lob- bzw. Preis- oder aber Tadelrede, sozusagen dafür oder dagegen gehalten werden, ist diese Unterscheidung auch in unserem Zusammenhang anwendbar: im „Symposion“ hält Phaidros eine Lobrede für Eros und hört ausschließlich solche (neben einer Rede auf Sokrates, in der bemerkenswertere Lob und Tadel gemischt sind),⁵⁵ während er im „Phaidros“ eine Rede gegen Eros reziert, und sich sowohl eine ebensolche als auch eine für ihn anhört. Obschon einige Elemente der antiken Rhetorik nicht auf diesem Gebiet der Gelegenheitsrede, d. h. auf ihm oder für es, entwickelt wurden, vielmehr im Rahmen der Staats- und noch mehr der Gerichtsrede, ist es nichtsdestoweniger ein integraler Bestandteil des rhetorischen Systems. Die Gelegenheitsrede ist für die Persönlichkeitsbildung (Paideia), die von Phaidros offenbar angestrebt wird, so wie er sich im „Phaidros“ darstellt,⁵⁶ und wie er sie im „Symposion“ erreicht zu haben glaubt, besonders geeignet, da die Reden hier nicht Mittel zu einem äußeren, fremdbestimmten Zweck sind, wie es vor allem der notwendige Erfolg in einem unter Zwang stattfindenden Gerichtsprozess ist, sondern noch mehr, als es die Durchsetzung einer politischen Absicht in einer Staatsrede zweifellos auch sein kann, freier Selbstzweck für autonome Subjekte und ihre Kommunikation.

Dass Phaidros wenn nicht Berufsredner im engeren Sinne, so doch ein Redner war, der sich für diesen Beruf im weiteren und höheren Sinne zielbewusst

54 Im System der antiken Rhetorik „γένος ἐπιδεικτικόν (πανηγυρικόν)“ bzw. „genus demonstrativum“ genannt; zu diesem System vgl. unten S. 252 ff.

55 Vgl. Symp. 222 a.

56 Vgl. hier oben S. 233 mit Anm. 34–36.

und systematisch ausbildete, also eigentlich „bildete“, formuliert Sokrates in unserem Dialog, nachdem ihn jener – offenbar mit „rhetorisch“ vorgebrachten Argumenten (welche die klimatischen Bedingungen der Dialog-Situation betreffen) – überzeugt hat, nicht aufzubrechen, sondern das Gespräch fortzusetzen: „Göttlich bist du, Phaidros, mit den Reden und schlechthin zu bewundern. Ich glaube nämlich, den während deiner Lebenszeit entstandenen Reden hat niemand mehr als du zur Geburt verholffen, magst du sie nun selbst gesprochen oder andere auf irgendeine Art dazu genötigt haben ..., die übrigen übertriffst du bei weitem. Auch jetzt kommt es mir wieder so vor, als seist du Anlass geworden für eine Rede, die ich halten muss.“⁵⁷ Phaidros, der Heitsch⁵⁸ zufolge historisch etwa von 450 bis nach 404 v. Chr. gelebt hat, wird hier von Sokrates eine geradezu überragende Stellung in der Geschichte der griechischen Rhetorik zugesprochen, dazu noch in einer Phase, welche ihrer „heroischen“ Gründerzeit in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. nahe ist, wobei damit die systematisch und fachmäßig betriebene Rhetorik gemeint ist, nicht die „natürliche“, welche dem griechischen Volkscharakter immanent und literarisch seit Homer belegt ist, worauf auch im „Phaidros“ verwiesen wird.⁵⁹ Abgesehen davon, ob diese Äußerung von Sokrates ironisch gemeint und von Platon so eingesetzt ist oder nicht, ist sie historisch unhaltbar, mindestens sehr unwahrscheinlich. Nach Heitsch⁶⁰ ist über Phaidros als historische Persönlichkeit außerhalb der platonischen Dialoge wenig bekannt, so auch über seine Verwicklung in den Hermenfrevel des Jahres 415 v. Chr., in welchem Zusammenhang er nicht auf die Gattung der Gelegenheits-, sondern auf die der Gerichtsrede hätte zurückgreifen müssen. Dass Sokrates von „den während deiner Lebenszeit entstandenen Reden“ spricht, erscheint aber auch im Rahmen der literarischen Fiktion Platons anachronistisch. „Sokrates kennt die Diskussions- und Redefreude seines Partners“,⁶¹ welche sicher auch bei ihm als angehendem und übendem Redner, als dem Schüler der Rhetorik, der uns hier interessiert, sein Markenzeichen gewesen sein wird, welches durchaus eine Wurzel in den historischen Tatsachen haben kann, von Platon jedenfalls in seiner literarischen Fiktion so ausgeformt wurde, dass Phaidros zum Titelhelden eines Dialogs über Rhetorik werden und auch im „Symposion“ selbstverständlich als Redner auftreten konnte. Die geschichtliche Dimension jedoch, welche

57 Phaedr. 242 a–b „Θεῖός γ' εἶ περὶ τοὺς λόγους, ὦ Φαῖδρε, καὶ ἀτεχνῶς θαυμάσιος. οἶμαι γὰρ ἐγὼ τῶν ἐπὶ τοῦ σοῦ βίου γεγονότων λόγων μηδένα πλείους ἢ σὲ πεποικέναι γεγενῆσθαι ἤτοι αὐτὸν λέγοντα ἢ ἄλλους ἐνὶ γέ τρόπῳ προσαναγκάζοντα ... τῶν δὲ ἄλλων πάμπολυ κρατεῖς - καὶ νῦν αὖ δοκεῖς αἰτίός μοι γεγενῆσθαι λόγῳ τινὶ ῥηθῆναι“.

58 Vgl. Heitsch S. 74.

59 Vgl. Phaedr. 261 b–c.

60 Vgl. Heitsch S. 74 mit Anm. 90.

61 Heitsch S. 88.

Platon hier durch den Mund des Sokrates der aktiven und passiven Funktion des Phaidros im rhetorischen Komplex als Redner und Veranlasser von Reden vindiziert, muss auch die im „Symposion“ bezeugte Tätigkeit des Meisters umschließen, ja kann eigentlich nur im Rückblick auf ein vergangenes Leben oder eine bereits abgeschlossene Tätigkeit, wie ein Nekrolog über eine Lebensleistung auf einem bestimmten Sachgebiet gesagt und gemeint sein.⁶² Sokrates tritt mit dieser seiner Äußerung offensichtlich aus dem fiktionalen Kontext seines Dialogs mit Phaidros heraus und wird zum Sprachrohr Platons aus dem Blickwinkel der realen Entstehungszeit des Werkes, was er natürlich im Rahmen des platonischen Gesamtwerks häufig tut, hier aber doch als Bruch mit der oder als bewusster Verstoß gegen die dramatische Illusion besonders auffällt. In der Tat vermutet hier Heitsch⁶³ ein „Selbstzitat Platons“:⁶⁴ „Auf Phaidros, der den Anlass für die heutige Diskussion gegeben hat, geht im Symposium der Vorschlag zurück, Reden auf Eros zu halten ..., und die erste Rede dort ist von ihm selbst ...“⁶⁵

Wenn auch die Charakterisierung des Phaidros als des überragenden Meisters der Rhetorik seines Zeitalters schlechthin jeglicher tatsächlicher geschichtlicher Grundlage entbehren sollte und höchstwahrscheinlich auch entbehrt, also reine, vielleicht sogar ironisch gemeinte Fiktion ist, ist sie als solche doch wesentlich für das Verständnis unseres Dialogs und gerade seines Vorspiels, das wir hier ins Auge fassen. Denn entweder wird hier dem Rhetorik-Schüler Phaidros – natürlich fiktiv – eine glänzende Zukunft als Redner „objektiv“ vorausgesagt, ähnlich wie am Schluss des Dialogs⁶⁶ dem Isokrates, hier selbstverständlich mit eindeutigen Bezügen zur historischen Realität,⁶⁷ oder aber eine solche Zukunft wird ihm subjektiv vor Augen gestellt, gleichsam suggeriert. In beiden Fällen wird er als Anfänger eines Metiers aufgefasst, in welchem er Großes leisten wird oder leisten können wird, als ein Anfänger, der am Beginn einer bedeutenden und erfolgreichen Laufbahn steht, durch die er vom Schüler zum Meister werden wird oder werden kann. Die zitierte Stelle hat nur einen verständlichen textimmanenten Sinn, wenn man sie auf die skizzierte Rolle des Phaidros in seinem Titeldialog bezieht, natürlich

62 Es sei denn, man verwende diese Stelle als Argument für die fiktive Spätdatierung des „Phaidros“ zwischen 403 und 399 v. Chr. Dagegen sprechen nicht nur die Ausführungen von Heitsch S. 231, sondern auch die ganze Charakterisierung des Phaidros als Anfänger, auf die wir hier abheben; sie würde schlecht zu seinem Lebensende passen. Vgl. hierzu auch hier Anm. 31.

63 Heitsch S. 88 Anm. 125.

64 Neben einem weiteren, welches den „Phaidon“ betrifft, und das wir hier im Zitat auslassen.

65 Heitsch S. 88, Anm. 125.

66 Vgl. Phaedr. 279 a–b.

67 Diese Bezüge sind freilich ihrerseits problematisch und komplex; vgl. Heitsch S. 218–229 und 257–262.

auch in dem Zwiegespräch über die Redekunst, wo er den Gedankengängen und Thesen des Sokrates überwiegend bestätigend folgt, also auch eine Art Schüler-Rolle einnimmt, allerdings auf einem Gebiet, das uns hier nicht primär interessiert – nennen wir es Dialektik oder „neue Rhetorik“ –, viel direkter jedoch in dem Vorspiel, in dem Phaidros als ein Schüler des Redners und Redelehrers Lysias auftritt, also als ein ganz „gewöhnlicher“ Rhetorik-Schüler, wie es viele andere auch gab. So steht Phaidros hier für den Schüler der Rhetorik schlechthin, er wird zum Typus des Anfängers in der Redekunst, mit dem sich Platon grundsätzlich auseinandersetzen will und kann. Als solcher Typus steht nun Phaidros, wie angedeutet, für die „konventionelle“ Rhetorik, welche ja auch durch die Lysias-Rede repräsentiert wird ebenso wie durch die während der „Lebenszeit“ des Phaidros entstandenen Reden, von denen Sokrates an der zitierten Stelle spricht, durch seine eigenen sowohl, von denen Platon eine im „Symposion“ wörtlich wiedergibt, als auch durch diejenigen, welche von ihm veranlasst wurden, jedoch sämtlich im Reich der literarischen Fiktion Platons verbleiben, dem auch die von ihm selbst gehaltenen Reden angehören, wenn wir von der rezitierten Lysias-Rede absehen. Im Gegensatz zu dieser „konventionellen“ Rhetorik, die Lysias und sein Schüler Phaidros vertreten, existiert die „neue“ Rhetorik zum fiktiven Zeitpunkt des „Phaidros“ noch nicht aktuell; Platon lässt sie ja erst durch Sokrates programmatisch postulieren, praktisch durch dessen Reden, welche, vor allem die zweite, als vorbildliche Paradigmata gelten können, theoretisch durch seine Ausführungen im Zwiegespräch über die Redekunst, so dass sie hier eigentlich erst auf den Weg gebracht ist.⁶⁸

Die gleiche herausragende Position, die Sokrates dem Phaidros in der konventionellen Rhetorik zuschreibt und als feststehende Tatsache hinstellt, während sie in der fiktiven Situation des Dialogs nur als Prognose gemeint sein kann, wird von ihm in bezug auf die neue Rhetorik für Isokrates in Anspruch genommen, nun aber in Gestalt einer Prognose, welche zeitlich in die literarische Fiktion hineinpasst: „Isokrates ist noch jung, Phaidros. Was ich aber voraussehe, will ich von ihm sagen. ... Er scheint mir zu gut in seiner Natur, als dass man ihn an den Reden des Lysias bemessen könnte, auch von einer edleren Mischung des Gemütes, so dass es kein Wunder wäre, wenn er bei vorrückendem Alter in den gleichen Reden, mit denen er sich jetzt befasst, alle, die sich je mit Reden abgegeben haben, wie die Kinder und noch weiter hinter sich ließe, ja noch mehr, dass, wenn ihm auch dies nicht genüge, ein göttlicher Drang zu etwas Größerem führte. Denn ein Streben nach Weisheit, mein Freund, ist von Natur im Geiste dieses Mannes.

68 Heitsch gebraucht die Formulierung „konventionelle“ bzw. „neue Rhetorik“ in seinem Kommentar, wo er die entsprechenden Abschnitte des Zwiegesprächs über die Redekunst behandelt; vgl. Heitsch S. 151–161 und 162–188. Vgl. Phaedr. 266 d – 269 d und 269 d – 274 b.

Dies also will ich von den Göttern dieses Ortes dem Isokrates als meinem Liebling melden, du aber melde jenes dem deinigen, dem Lysias.⁶⁹ Während der Schüler der konventionellen Rhetorik wieder zu dem von ihm verehrten Lehrer gehen wird, von dem er zu Beginn des Dialogs gerade gekommen war, wird Sokrates als der Lehrer der neuen Rhetorik, als welchen er sich selbst in seiner zweiten Rede und im Zwiegespräch über die Redekunst dargestellt hat, sich zu demjenigen begeben, von dem er auf Grund seiner Anlage hofft und erwartet, dass er jene konventionelle Rhetorik und alle ihre Vertreter einschließlich Lysias überwinden, jenes Programm einer „philosophisch-dialektischen“ Rhetorik verwirklichen und damit diese, für die Griechen entscheidende „Lebensform“ auf eine höhere, wenn nicht die höchstmögliche Stufe führen wird. Dass diese Prognose, die reales Material aus der Geschichte der Rhetorik kunstvoll verarbeitet, geschichtlich falsifiziert wurde, und dass Platon eben dies wusste, als er sie niederschrieb, steht auf einem andern Blatt.⁷⁰

B. Körperhaltungen

Meine bisherigen Ausführungen sollten zeigen, dass die von Platon geschaffene, zugleich fiktive und typische Figur des Phaidros als eines Schülers der Rhetorik unser Interesse verdient, und zwar gerade insofern, als er Schüler des Lysias und damit der konventionellen Rhetorik, nicht insofern er möglicher oder tatsächlicher Adept der von Sokrates an ihn herangetragenen neuen Rhetorik und Titelheld des platonischen Dialogs ist, in dem ein neues Programm für die Rhetorik entwickelt und postuliert wird. Unser Erkenntnisinteresse geht also über die immanente Interpretation des Textes des „Phaidros“ und der anderen herangezogenen platonischen Dialoge hinaus, wenn es auch selbstverständlich darin, d. h. auch in den diesbezüglichen Forschungsergebnissen, auf die ich mich stützen kann, seine empirische Basis hat. Unser Interesse betrifft nämlich die Geschichte der griechischen Rhetorik im Kontext der griechischen Geschichte überhaupt. Denn schließlich hat sich tatsächlich in der Antike nicht die neue Rhetorik Platons durchgesetzt, vielmehr die konventionelle, die Lysias vertrat, und die von jenem auf Isokrates gesetzten Hoffnungen, wenn sie denn je wirklich vorhanden bzw. ernstgemeint waren, gingen nicht in Erfüllung. Phaidros als

69 Phaedr. 278 e – 279 b „Νέος ἔτι, ὦ Φαῖδρε, Ἰσοκράτης ὁ μέντοι μαντεύομαι κατ’αὐτοῦ, λέγειν ἐθέλω ... Δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἦθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστόν προϊούσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτοὺς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἀψαμένων λόγων, ἔτι τε εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὀρμῇ θειοτέρα φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. ταῦτα δὴ οὖν ἐγὼ μὲν παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν ὡς ἐμοῖς παιδικοῖς Ἰσοκράτει ἐξαγγέλλω, σὺ δ’ ἐκεῖνα ὡς σοῖς Λυσία“.

70 Vgl. die Hinweise hier Anm. 67.

Typus repräsentiert also Situationen und Bedingungen aus der realen Geschichte der Rhetorik. Dies gilt nicht nur für den ganzen Dialog, der Phaidros zum Titelhelden hat, sondern auch und vor allem für das uns interessierende Vorspiel an seinem Beginn.

Dass der „Phaidros“ besonders aufschlussreich ist für die Analyse der bereits eingangs unserer Ausführungen erwähnten Bedingungen der Rede und des Redens, hat zunächst damit zu tun, dass dieser platonische Dialog zu den „dichterischen“ oder dramatischen gehört, zu denjenigen also, bei denen die äußere Situation des Gesprächs, die Lage und die Handlungen der Gesprächspartner ausführlich geschildert, „ausgemalt“, und nicht nur angedeutet oder ganz übergangen werden. Dies war auch ein Grund dafür, dass der „Phaidros“ früher unter die Erstlingswerke Platons datiert wurde, wo es insgesamt lebensnaher zugeht als im mehr systematisierten, trockeneren Spätwerk, wo die Gesprächspartner des Sokrates oft zu Jasagern degenerieren.⁷¹ Der „Phaidros“ ist einer der Dialoge Platons, welche unter freiem Himmel spielen, jedoch im Gegensatz zu allen anderen darüber hinaus in der freien Landschaft. Er ist geradezu auch deshalb berühmt geworden, weil er das Verhältnis des Sokrates, und d. h. Platons sowie der Griechen allgemein, zur Natur und zu den in ihr verehrten und sie verkörpernden Gottheiten gleich zu Beginn und im weiteren Verlauf immer wieder anspricht. In dieser wertspezifischen Umgebung wird der Dialog räumlich⁷² und auch zeitlich, damit aber zugleich „klimatisch“ lokalisiert, indem er sich unter einer Platane an einer Quelle während des Ansteigens und Abflauens der sommerlichen Mittagshitze entfaltet.⁷³ Auch die Teilnehmer des Dialogs werden in dieser räumlich sowie tages- und jahreszeitlich bestimmten Situation in bestimmter Weise disponiert. Nicht nur als Gegenstand des vorliegenden philosophischen Werkes werden die Bedingungen des Redens thematisiert, nicht nur auf dieser inhaltlichen, gewissermaßen tieferen Ebene, vielmehr auch auf der höheren dieser Doppelstruktur des Textes, an der Oberfläche der äußeren physischen Vorgänge vor dem Dialog, während desselben und um ihn herum geht es um die nur scheinbar banalen Umstände, unter denen geredet wird.

Zunächst sprechen Phaidros und Sokrates, nachdem feststeht, dass die Lysias-Rede vorgelesen werden soll, lediglich davon, sich zu diesem Zweck „hin-

71 Vgl. W. Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt M. 1985, S. 522 f. und Heitsch S. 232 f.

72 Der von Sokrates und Phaidros eingeschlagene Weg ist topographisch rekonstruiert worden. Vgl. Heitsch S. 72 mit Anm. 83; „die Örtlichkeiten soll der Leser identifizieren können.“ (Heitsch S. 72)

73 Die Vegetation ist nach Heitsch S. 72, Anm. 83 „realistisch“ geschildert. „Das vom Autor fingierte Gespräch findet statt in einer realen, dem Leser vertrauten und von ihm in Einzelheiten identifizierbaren Umwelt.“ (Heitsch S. 72)

setzen⁷⁴ zu wollen. Damit wird eine, und zwar lediglich eine Körperhaltung ins Auge gefasst, welche während der „Vorlesung“ eingenommen werden kann oder soll, und welche derart dieser Tätigkeit und ihren Teilnehmern angemessen zu sein scheint. „Dort ist Schatten und mäßiger Lufthauch und Rasen, uns zu setzen oder, wenn wir wollen, uns niederzulegen.“⁷⁵ sagt Phaidros schließlich. Damit bringt er eine Alternative zweier verschiedener möglicher Körperhaltungen ins Spiel. Dies geschieht gewiss nebenbei und wird nicht etwa zum Gegenstand des philosophischen oder rhetorischen Diskurses erhoben, aber doch in bemerkenswerter Kontinuität von den Gesprächspartnern thematisiert und gleichsam präzisiert, wie auch der weitere Fortgang des Dialogs zeigt. Als sie an dem von Phaidros bezeichneten Ziel angelangt sind, rühmt auch Sokrates den Ort gerade deswegen, weil er der gewünschten Haltung und den Formen des Körpers angepasst ist, gewissermaßen ein natürliches oder in die Natur umgesetztes Liege-Sofa darstellt: „Der Rasen aber ist der allerzarteste, wie er allmählich ansteigt, um, wenn man sich ausstrecken will, dem Haupte die angenehmste Stütze zu geben.“⁷⁶ Noch etwas später repliziert Sokrates auf jene von Phaidros gestellte Alternative: „Nun aber, da ich einmal an diesem Ort angelangt bin, ziehe ich vor, mich niederzulegen, und du wähle die Haltung, in der du am bequemsten zu lesen glaubst, und dann lies vor.“⁷⁷ Der klimatisch angenehme Ort, „ein schöner Ruheplatz“,⁷⁸ indirekt sogar ärztlich empfohlen,⁷⁹ korrespondiert mit der bequemsten Körperhaltung, welche der Rolle bzw. Funktion der Teilnehmer des Gesprächs angemessen ist; der Hörer liegt, und demjenigen, der laut, vortragend, den Redetext ab- und vorlesen muss, wird empfohlen, das „Schema“,

74 Phaedr. 228 e „καθιζόμενοι ἀναγνῶμεν“, „dass wir uns hinsetzen, um zu lesen“ (Phaidros); 229 a „ἐν ἡσυχίᾳ καθιζήσομεθα“, „werden wir uns in der Stille hinsetzen“ (Sokrates); 229 a „ὅπου καθιζήσομεθα“, „wo wir uns hinsetzen werden“ (Sokrates).

75 Phaedr. 229 b „Ἐκεῖ σκιά τ' ἐστὶν καὶ πνεῦμα μέτριον, καὶ πόα καθίζεσθαι ἢ ἂν βουλώμεθα κατακλινῆναι.“

76 Phaedr. 230 c „πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας, ὅτι ἐν ἡρέμα προσάντει ἰκανὴ πέφυκε κατακλινέντι τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν.“ Die Landschaftsformation als κλίνη erinnert an die entsprechenden Unterlagen der Redner im „Symposion“ und im „Protagoras“ (vgl. hier Anm. 80). Sie zeigt aber auch, dass Sokrates die Gegenstände und Formen der Kultur in die Natur hinein projiziert, diese also nicht (nur) als Selbstwert auffasst; dies entspricht seinem wenig später thematisierten Natur-Verständnis (vgl. Phaedr. 230 c–d sowie hier S. 289 f. und Anm. 325).

77 Phaedr. 230 e „νῦν δ' οὖν ἐν τῷ παρόντι δεῦρ' ἀφικόμενος ἐγὼ μὲν μοι δοκῶ κατακείσεσθαι, σὺ δ' ἐν ὁποίῳ σχήματι οἶε ῥᾶστα ἀναγνώσεσθαι, τοῦθ' ἐλόμενος ἀναγίνωσκε.“

78 Phaedr. 230 b „καλή γε ἡ καταγωγή“.

79 Vgl. Phaedr. 227 a.

die Körperhaltung selbst zu wählen, welche ihm selbst als die beste erscheint.⁸⁰

80 Die Körperhaltung des Redners bzw. Vortragenden und des Zuhörers, welche diese Rollen nach dem Vortrag der Lysias-Rede durch Phaidros, abgesehen von den dialogischen Partien, ja austauschen, wird bis zum Schluss des Dialogs nicht mehr so explizit und direkt thematisiert wie am Anfang. Das Gespräch endet mit der knappen Aufforderung des Sokrates: „ἴωμεν“, Gehen wir.“ (279 c) Platon scheint das Interesse an diesem Aspekt verloren zu haben, welchen er im Vorspiel ausführlicher thematisierte, wo die Schilderung der Landschaft und des Spazierganges durch sie natürlich den gegebenen Anlass bot. Die Analogie der lagernden Gesellschaft im *Symposion* macht es vorstellbar, dass Sokrates im *Phaidros* in der liegenden Haltung, die er in diesem Dialog zu Beginn einnahm, nicht nur dem Vortrag des Phaidros zuhörte und weiter am Gespräch teilnahm, sondern genau so wie im *Symposion* auch seine beiden Reden vortrug. Nur einmal wird eine Bewegung bzw. Veränderung der Körperhaltung des Sokrates im *Phaidros* wenigstens indirekt angedeutet. Als er sich nach seiner ersten Rede „anschickte, ... durch den Bach zu gehen“ (Phaedr. 242 b „Ἡνίκ' ἔμελλον ... τὸν ποταμὸν διαβαίνειν“) und heimzukehren, muss er ja aufgestanden sein und seine liegende Haltung daher aufgegeben haben. Nicht erwähnt wird dabei, ob Sokrates, nachdem ihn Phaidros zurückgehalten oder -gerufen hatte, seine ursprüngliche liegende Haltung wieder oder aber eine andere einnahm. Obwohl letzteres eher unwahrscheinlich ist, braucht dieser Vorgang hier und jetzt auch gar nicht mehr thematisiert zu werden. Eine solche „Regiebemerkung“ passte hier nicht in den Ablauf des Dialogs und würde nur stören. Es gibt jedoch im *Phaidros* noch einen weiteren, noch versteckteren Hinweis auf körperliche Bewegungen, bei welchem man allerdings, wenn man ihm etwas nachgeht, auf gewisse Ungereimtheiten stößt, die ein strenger Kritiker vielleicht dem Dichter Platon nicht nachsehen würde. Bevor Sokrates seine erste Rede beginnt, sagt er: „Verhüllten Hauptes will ich sprechen, um möglichst schnell die Rede zu durchheilen, damit mich die Scham nicht verwirrt, wenn ich dich anblicke.“ (Phaedr. 237 a „Ἐγκαλυψάμενος ἔρῳ, ἵν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων πρὸς σέ ὑπ' αἰσχύνῃς διαπορώμαι.“) Auch hier lässt Platon etwas offen, oder er überlässt es der Vorstellungskraft des Lesers, zu fragen: Wie hat man sich die Verhüllung des Kopfes physisch konkret vorzustellen? Im *Phaidon* hat Platon genauer hingesehen, als er den sterbenden Sokrates, dem das Gift des Schierlingsbechers im Körper hochsteigt, während er auf dem Rücken liegt, und die Umstände seiner letzten Worte schildert: „... da enthüllte er sich, denn er war verhüllt, und sagte ...“ (Phaedo 118 a „ἐκκαλυψάμενος – ἐνεκεκάλυπτο γάρ – εἶπεν“). Hier muss Sokrates also die Verhüllung seines Kopfes mit seinem Gewand aufheben, sich enthüllen, um überhaupt sprechen zu können. Wenn dies für die letzten Worte des Sterbenden zutrifft, dann gilt es umso mehr für eine ganze Rede des Lebenden, welche man sich wohl nicht gut durch den Stoff des Gewandes hindurch gehalten vorstellen kann. Oder verhüllte er sich nur die Augen, um den (angeblich!) beschämten Blick (des Ironikers!) auf seinen Zuhörer abzudecken, nicht aber den sprechenden Mund? Sokrates sich derart gewissermaßen als improvisierte Justitia vorzustellen, widerstrebt jedenfalls dem plastischen Sinn des Klassizisten. Platon scheint hier seine bildnerische Phantasie nicht weiter bemüht zu haben, denn er lässt Phaidros großzügig antworten: „Nur reden musst du. Das übrige halte, wie du willst.“ (Phaedr. 237 a „Λέγε μόνον, τὰ δ' ἄλλα ὅπως βούλει ποιεῖ.“) Er konzidiert also Sokrates die freie Wahl der Umstände der Rede: das von Sokrates angesprochene Tempo

Damit ist die Sprech-Situation zugleich äußerlich und innerlich, physisch und

des Sprechens, die Körperhaltung und wohl auch den genaueren Modus der Verhüllung. Der sterbende Sokrates mit dem verhüllten Haupt lag, der redende kann gestanden haben, allerdings mit höchstens vorsichtigen Bewegungen peripatetischer Art, denn ausgreifendere als „blinde Kuh“ wären zu riskant gewesen, nachdem bereits der Astronom Thales – unverhüllt! – als antiker „Hans-guck-in-die-Luft“ in die Grube gefallen war. Wahrscheinlicher erscheint also bei wie immer verhülltem Haupt die liegende Haltung. – Die Disposition der Haltungen und Bewegungen des Körpers beim Reden thematisiert Platon auch und noch ausführlicher im *Protagoras*. Hier geht es nicht darum, dass ein Schüler der Rhetorik und sein Begleiter auf einem Spaziergang in offener Landschaft die bequemste Lage beim Reden wählen und dann einnehmen, sondern um bereits eingenommene und „verfestigte“ Dispositionen berühmter Sophisten oder Professoren, welche Platon im Eingang dieses Dialogs, wenn auch sicher mit ironischem Unterton, in klar konturierten Charakterbildern vorführt, welche der Schilderung der Figuren im *Phaidros* um nichts nachstehen. Sokrates, der sich auch im *Phaidros* als Stadtmensch vorstellt (vgl. Phaedr. 230 d sowie hier S. 294), ist im *Protagoras* in seinem gewohnten Element, welches außer Gymnasien, Plätzen und Straßen auch in Häusern und ihren Innenräumen besteht. Vom bescheidenen Haus des Sokrates, wo ihn der junge Protagoras-Bewunderer Hippokrates (vgl. hier S. 231) in der Morgenfrühe aufsucht, geht es gemeinsam zum großartigen Stadthaus des reichen Kallias, welches den hauptsächlich architektonischen Rahmen dieses Dialogs hergibt. Dieser provozierte genauso wie die Landschaftstopographie im *Phaidros* (vgl. hier Anm. 72 und 73) wissenschaftliche Untersuchungen, nämlich architekturgeschichtlich-archäologische, und kann möglicherweise Hinweise zu den Anfängen des wichtigen architektonischen Typus des Peristylhauses geben; vgl. Manuwald S. 130 f. mit Literaturhinweisen. Die architektonischen Räume bilden die von Platon genau geschilderten Rahmenbedingungen für die charakteristisch voneinander abgehobenen Vortragshaltungen der drei bekanntesten Sophisten Griechenlands, der schreitend-peripatetischen des Protagoras (Prot. 314 e „περιπατοῦντα“), der sitzend-thronenden des Hippias (315 c „ἐν θρόνῳ καθήμενος“) und der liegenden des Prodikos (315 d „κατέκειτο“). Die Körperhaltung des letzteren entspricht derjenigen des Sokrates im *Phaidros*, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied: Dort wird die „Unterlage“ durch den Rasen, hier durch ein Sofa gebildet. Zudem ist diese Disposition des Prodikos nicht eine vorzugen definitive wie bei den beiden anderen, sondern eine mehr vorläufige und insofern vorübergehende, als der als kränklich Kennenzeichnete am Morgen „noch“ (Prot. 315 d „ἔτι“) auf dem Sofa im Gastzimmer liegend gezeigt wird, auf dem er offenbar die Nacht verbracht hat, bevor er aufstehen wird, und während seine Gesprächspartner auf ihren Sofas oder Betten, auf denen sie wohl ihrerseits geschlafen hatten – Einzelzimmer hätten offenbar selbst den Gastgeber Kallias überfordert! –, bereits aufrecht sitzen (Prot. 315 d „παρεκάθηντο δὲ αὐτῷ ἐπὶ ταῖς πλησίον κλίνας“, „es saßen aber bei ihm auf den dabeistehenden Betten“). Immerhin kann man sich die improvisierte Situation in dem offenbar mit mehreren Schlafplätzen belegten Gastzimmer, das bei der Vielzahl der Gäste aus einer Vorratskammer umfunktioniert werden musste, ähnlich vorstellen wie die bereits (oben S. 227 f. und 234 ff.) angesprochene im *Symposion*, wo am Abend im Hause des Agathon bei der Feier des tragischen Sieges des Hausherrn ebensowenig eine steife Etikette vorherrscht wie am Morgen beim „Sophistenkonzil“ im „Hotel Kallias“ (wobei

kommunikativ festgelegt. Die Rollen werden gegenseitig zugewiesen: „... lies

sich dort auch noch die Übernachtungsprobleme gewissermaßen von selbst lösen). Als Sokrates beim Gastmahl verspätet eintrifft, „liegt“ (Symp. 175 c „κατακείμενον“) Agathon wie die anderen bereits beim Mahle und fordert ihn auf, auf einem offensichtlich noch freien Platz „neben“ ihm „sich niederzulegen“ (175 c „παρ’ ἐμὲ κατάκεισο“). Auch hier findet ein „fließender“ Übergang der Körperhaltungen während der Unterhaltungen im weiteren Sinne statt. Für ein erstes kurzes Gespräch mit Agathon „setzt sich“ (175 d „καθίξασθαι“) Sokrates zunächst. Erst als ihn Agathon auffordert, sich dem Essen „zuzuwenden“ (175 e „τρέπου“), „legt er sich hin“ (176 a „κατακλινέντος“). Von einer Änderung der Haltung der Teilnehmer beim Übergang vom Mahl zum Trinkgelage ist nicht die Rede. Vielmehr wiederholt sich bei der Ankunft des noch späteren Gastes Alkibiades der eben beschriebene Vorgang, welcher nun jedoch ausführlicher geschildert wird (vgl. Symp. 213 a–e). Der Spätankömmling setzt sich zuerst auf einen Platz, welchen Sokrates, den er zunächst nicht bemerkt, später aber ausdrücklich als „lagernd“ (213 c „κατεκλίνης“) bezeichnet, für ihn freigemacht hatte (213 b „παραχωρήσαι“). Dann befiehlt Agathon den Sklaven, Alkibiades die Schuhe zu lösen, „damit er zu dreien liegen kann“ (213 b „ἵνα ἐκ τριῶν κατακέηται“), was Alkibiades nach einem Wortgeplänkel mit Agathon und Sokrates auch tut, in welcher Haltung er dann auch seine Lobrede auf Sokrates hält. Dahingestellt, ob man dieser Dreiergruppen der Symposiasten (Symp. 213 b „ὄδε τρίτος συμπότης“, „dieser dritte Mittrinker hier“) jeweils auf einem einzigen grossen Sofa oder auf dreien um einen Tisch herum gruppiert sich vorzustellen hat, auf jeden Fall bestätigt die Disposition der Redner, wie sie im *Symposion* geschildert wird, grundsätzlich die dritte der drei im *Protagoras* beschriebenen Rede-Situationen: Sowohl der vortragende Redner als auch seine Zuhörer befinden sich, liegend oder sitzend, auf Klinen. Dabei erscheint normalerweise, wie es auch viele Bilder der Vasenmalerei zeigen, die liegende Haltung als diejenige, für welche man sich (außer natürlich zum Schlafen sowieso) für längere Zeit, auch zum Vortrag längerer Reden, einrichtet, während die sitzende mehr einen temporären Übergangszustand zwischen Stehen bzw. Gehen einerseits und Liegen andererseits markiert. Während dieser letztere Zustand im *Symposion* die liegende Haltung zum Ziel hat, hat der entsprechende Bewegungsprozess in der Rede-Situation des Prodikos im *Protagoras* die umgekehrte Richtung: Der vortragende Redner liegt *noch*, seine Zuhörer sitzend *schon*, während jenem später „von seinem Sofa aufgeholfen“ wird (Prot. 317 e „ἀναστήσαντες ἐκ τῆς κλίνης“). Als sich im *Protagoras* die drei Rede-Situationen, die sich um je eine Sophisten konzentriert hatten, schließlich zu der einen vereinigen, die sich um Sokrates bildet, entscheiden sich die Teilnehmer für die zweite der drei Dispositionen, nämlich für das Hippias-Modell, indem sie sich dem Kreis der um diesen Sophisten sitzenden Hörer und Fragesteller anschließen, den sie allerdings wegen der größeren Zahl etwas modifizieren und erweitern müssen. Gastgeber Kallias schlägt eine „Sitzrunde“ vor, „damit ihr euch setzen und diskutieren könnt“ (Prot. 317 d „συνέδριον ... ἵνα καθεζόμενοι διαλέγησθε“). Die Teilnehmer führen engagiert, was gewöhnlich nur die Aufgabe der Dienerschaft ist, gleich auch eigenhändig aus und schleppen weitere „Bänke und Sofas“ (317 d „τῶν βάρων καὶ τῶν κλινῶν“) zu dem Auditorium des Hippias herbei, das aus Bänken eingerichtet war. So kann die „gemeinsame Sitzung“ (317 e „πάντες συνεκαθεζόμεθα“, „wir setzten uns alle zusammen“) beginnen, deren räumlich-äußere Disposition einen „demokratischeren“, viel-

vor. – So höre denn. ...“⁸¹

Sokrates ist Hörer, Phaidros Sprecher oder Redner. Für einen solchen ist die Haltung und Bewegung des Körpers, die physische Disposition des Leibes keineswegs gleichgültig, ist dieser doch Instrument und Organ der Rede, welche dadurch unter medizinische, psychosomatische und ergonomische Aspekte gestellt wird. Im technisch-theoretischen System der antiken Rhetorik, auf das wir unten eingehen werden,⁸² gehören diese Aspekte zum fünften der sog. „Arbeitsstadien des Redners“, nämlich zum „Vortrag“. Auch wenn hierzu in der erhaltenen theoretischen Literatur der Griechen zur Rhetorik keine speziellen Vorschriften und Handlungsanweisungen überliefert sein mögen,⁸³ so sprechen die

leicht besser: einen isonomen, chancengleichen Gesprächsverlauf zu versprechen scheint im Vergleich zur voraufgehenden Anordnung, wo der Sessel bzw. Thron der Lehrenden und allwissend respondierenden Autorität deutlich von den darum herum (315 c „περὶ αὐτὸν“) gruppierten Bänken der aufmerksamen Hörer und mehr oder weniger demütigen Fragesteller abgehoben ist. Noch plastischer und auch ironischer charakterisiert Platon freilich die Distanz zwischen dem fließend vortragenden Lehrer und den ehrfürchtig lauschenden Schülern bei den „choreographischen Bewegungen“ (Prot. 314 e „συμπεριπάτου“, 315 b „ἐν τῷ χορῶ“, „sie gingen mit spazieren... in dem Chor“), welche der peripatetische Lehrvortrag des Titelhelden des *Protagoras* selbst veranlasst (vgl. Prot. 314 e – 315 b). Nicht weiter hervorzuheben brauchen wir, dass gegenüber den Rede-Situationen sowohl im *Protagoras* als auch im *Symposion*, deren Korrelation mit bestimmten Körperhaltungen wir beschrieben oder angedeutet haben, diejenige im *Phaidros* einen betont privaten, ja intimen Charakter aufweist, der sicherlich auch auf die leiblichen Dispositionen der Dialogpartner und Redner, wie immer sie beschaffen gewesen sein mögen, abfärbt, so wie Platon sie jeweils charakterisiert.

81 Phaedr. 230 d „ἀναγίνωσκε. – Ἄκουε δῆ.“

82 Vgl. hier S. 252 f. mit Anm. und S. 257 f.

83 Vgl. O. A. Baumhauer, *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*, Stuttgart 1986, S. 204. Die rhetorische Theorie des „Vortrags“ wird in zwei lateinischen Texten zusammenhängend und normativ dargestellt. Die anonyme *Rhetorik an Herennius* (ca. 50 v. Chr.) behandelt in ihrem diesbezüglichen Abschnitt (III 19–27) von den zwei üblichen Unterabteilungen die „Gestaltung der Stimme“ (III 19 „vocis figuram“) viel ausführlicher (III 19–26) als die „Haltung des Körpers“ (III 19 „corporis motum“) (III 26–27), und diese auch noch weitgehend in Abhängigkeit von jener. Dass über den „Vortrag“, wie hier beklagt wird, „niemand ... sorgfältig geschrieben hat“ (III 19 „nemo ... diligenter scripsit“), macht verständlich, dass zu diesem Gebiet im Gegensatz zu anderen Teilen des rhetorischen Systems relativ wenige Äußerungen erhalten sind. Dies mag methodische Gründe haben, betont doch dieser Autor, dass er „eine große Aufgabe ... übernommen habe, zu versuchen, die Haltungen des Körpers mit Worten auszudrücken“ (III 27 „quantum susceperim negotii, qui motus corporis exprimere verbis ... conatus sim“). Die ausführlichste Abhandlung über den „Vortrag“, welche aus der Antike überliefert ist, bringt Quintilians *Ausbildung des Redners (Institutio oratoria*, ca. 95 n. Chr., Kapitel XI 3). Die Gewichtung zwischen den beiden erwähnten Gebieten ist hier verschoben; mehr

entsprechenden originalen Begriffe jenes Systems eine deutliche Sprache. Im Lateinischen wird dadurch wörtlich einerseits die „Vor-Ankündigung“,⁸⁴ also die rednerische Tätigkeit im engeren Sinne des mitteilenden Sprechens bezeichnet, andererseits jedoch die „Handlung“⁸⁵ schlechthin, welche sich dann zur Spezialbedeutung von „öffentliche Rede, Verhandlung“, ja zu juristischen Termini *technici* verengen kann, welche Gerichtsprozess und -termin sowie Klagerede, -formel und -schrift meinen. Noch direkter als die zur Abstraktion neigende Sprache der Römer drückt diejenige der Griechen als des Volkes der plastischen Gestaltung aus, dass „Vortrag“ als Begriff des rhetorischen Systems nicht nur die sprachliche Dimension beinhaltet, welche akustisch, sondern auch die physisch-kinetische, welche visuell rezipiert wird. Die Grundbedeutung „Antwort“⁸⁶ verbindet die Welt der Rhetorik mit der des Theaters, weil sie die ausdrucksvolle Vortragskunst sowohl des Schauspielers als auch des Redners abdeckt, welchen die verbale Kommunikation ebenso wie die Körper- und Gebärdensprache gemeinsam ist; die Ausdrücke „rhetorisch“ und „theatralisch“ führen auch beide die negativ akzentuierte metaphorische Bedeutung von Verstellung und Heuchelei, überhaupt von Schein mit sich. Wie wir, abgesehen von den Hinweisen, die die Archäologie gibt, lediglich aus den überlieferten Texten der griechischen Dramen, die keinerlei Regieanweisungen enthalten, auf die Szenerie und die Kostüme schließen müssen, so sind auch die physisch-visuellen Dimensionen des rednerischen Vortrags der Griechen, die ihn begleitenden Haltungen und Bewegungen des Körpers, also seine Lage, seine Gesten und Gebärden und seine Mimik, weitgehend nur aus den Reden selbst zu rekonstruieren; zudem sind zu rednerischen Situationen praktisch keine direkten bildlichen Zeugnisse vorhanden.⁸⁷ Um so wertvoller sind die direkten szenischen Hinweise, welche wir

Raum als der „Stimme“ (XI 3, 14 „vocem“) (XI 3, 14–65) ist dem „Gebärdenspiel“ (XI 3, 14 „gestumque“) (XI 3, 65–149) gewidmet. Diese Darstellung, welche auch die Handhabung des Gewandes während der Rede umfasst, setzt trotz oder vielleicht gerade wegen der angedeuteten methodischen Schwierigkeiten eine lange Tradition voraus, die auf den Aristoteles-Schüler Theophrast zurückzugehen scheint (vgl. H. Hommel, *Lexikon der Alten Welt*, Band 2, Zürich und München 1990, Sp. 2445). Mit ihm, der von 371 bis 287 v. Chr. lebte, sind wir in der zeitlichen und auch philosophiegeschichtlichen Nachbarschaft des *Phaidros* des Aristoteles-Lehrers Platon.

84 „pronuntiatio“.

85 „actio“.

86 „ὑπόκρισις“.

87 Aus der Antike sind offenbar weniger Bildnisse von Rednern als von Dichtern und Philosophen überliefert. K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basel 1943, bildet neben einigen Köpfen, darunter auch den des Lysias (S. 70 f.), nur zwei ganzfigurige Statuen von Rednern ab, welche, wie die meisten griechischen Bildwerke und fast alle Porträts, nur in römischen Marmorkopien überliefert sind, nämlich diejenigen

dem „Phaidros“ und auch anderen platonischen Dialogen⁸⁸ entnehmen können, weil sie uns konkretere Vorstellungen zu diesem wichtigen Abschnitt des Systems

der politischen Kontrahenten Aischines (S. 102 f.) und Demosthenes (S. 106 f.), deren Bronzeoriginale in frühhellenistischer Zeit um 315 bzw. 280 v. Chr. entstanden sind und von Scheffold keinen bestimmten Künstlern zugeschrieben werden. Es sind Standbilder, deren Haltung und Gebärden, abgesehen von ihrer stilgeschichtlichen Bedingtheit, auf die Scheffold vor allem eingeht, natürlich primär den Dargestellten charakterisieren sollen, aber wohl auch für eine Typologie der visuell-physischen Komponente des rhetorischen Vortrags verwertbar wären. Während das Standmotiv beider Statuen ähnlich ist – linkes Stand-, leicht vorgestelltes rechtes Spielbein –, zeigt die Haltung der Arme charakteristische Unterschiede. Aischines hat beide Arme stark angewinkelt und eng in sein Gewand eingeschlungen, den rechten vor der Brust, den linken hinter der Hüfte. Demosthenes hat neben einem Teil der Brust beide Arme nackt; etwa im gleichen Maße in einem stumpfen Winkel gebogen, bilden sie zusammen eine symmetrische Figur, welche den Ausdruck des Porträts beherrscht; „die Hände krampfhaft faltend, um seine innere Erregung zu meistern, mit scharfer Wendung nach unten blickend“ (Scheffold, a. O. S. 106). „Der Redner Aischines rühmte die ältere Rednersitte, den Arm im Mantel zu halten, wie Perikles, Themistokles und Aristeides sie übten, als die maßvollere. Demosthenes hielt ihm entgegen, Aischines selbst halte es doch mit der freieren Weise seiner Zeitgenossen ... Nun begreift man erst, wie genial der Künstler den Demosthenes ... vom Aischines ... unterschieden hat: Er deutet die größere Freiheit der Gebärde an und ordnet sie doch der Gesamthaltung unter ...“ (Scheffold, a. O. S. 208). Während die vorstehende Beschreibung und Deutung der Demosthenes-Statue, mit welcher auch diejenige bei Plutarch (*Demosthenes* 31) übereinstimmt, von einer Kopie in Kopenhagen ausgeht, zeigte eine Replik in Rom den Redner, wie er in beiden Händen eine Buchrolle hält bzw. leicht auseinanderzieht; dass dies falsch ergänzt sein muss, kann auch unsere Interpretation des Vorspiels des *Phaidros* zeigen, besonders, was die Funktion des Ablesens und des auswendigen Vortrags betrifft; vgl. hier S. 259 ff. sowie W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, Erster Band, Tübingen 1963, S. 332 f., wo H. von Heintze feststellt, dass die „Ergänzung jetzt abgenommen“ ist (und das Original dem Polyeyktos zuschreibt); Abbildung des ursprünglichen Zustandes bei U. E. Paoli, *Die Geschichte der Neaira*, Bern 1953, S. 96 f.: Taf. XVI. Eine sprechende Mimik korrespondiert mit der Gebärde dieser Denkmäler, die retrospektiv, ja nostalgisch geschaffen wurden, als die klassische attische Demokratie und mit ihr die Glanzzeit der griechischen Rhetorik bereits untergegangen war. – Die Abbildung typischer rhetorischer Situationen, etwa in der Volksversammlung oder vor Gericht, scheint die antike Historienmalerei im Gegensatz zu Schlachten nicht der Darstellung für würdig gehalten zu haben, während in der Moderne solche Themen gemalt wurden, so von J. L. Gérôme die handgreifliche Argumentation des Hypereides bei der Verteidigung der Phryne (1861). Andererseits sind eigentlich alle mehrfigurig-szenischen Darstellungen der griechischen Kunst von den nur literarisch tradierten Gemälden über die Bilder des Genre und des Mythos auf den Vasen bis zur Architekturplastik und den Grabreliefs Belege dafür, dass die Griechen mit Körperhaltungen menschliche Kommunikation und damit die gesellschaftlich-geschichtliche Basis der Rhetorik ins Bild setzten.

88 Vgl. hier Anm. 80.

der griechischen Rhetorik ermöglichen, über den andere Quellen schweigen oder erst hermeneutisch zum Sprechen gebracht werden müssen.

C. Das rhetorische System und das Vorspiel des „Phaidros“

Ich habe einen eher unbekanntem und verborgenen Punkt des rhetorischen Systems aus dem Text des Vorspiels des „Phaidros“ vorweg herausgegriffen, um zu verdeutlichen, dass die Präsenz jenes Systems in diesem platonischen Dialog ernst genommen werden muss und bis ins kleinste Detail verfolgt werden kann. Generell kann „Platon als Erfinder und Kritiker der Rhetorik“⁸⁹ gelten, insofern der sprachliche Ausdruck in einem präzisen Sinn, nicht jedoch die geschichtliche Tatsache gemeint ist, welcher speziell im „Phaidros“ eine „Kritik der nur technizistischen Rhetorikauffassung“⁹⁰ durchführt, d. h. auf den Prüfstand stellt, was wir bisher die konventionelle Rhetorik genannt haben. Dass dabei quasi nebenbei wertvolle Nachrichten über System und Geschichte genau dieser konventionellen Rhetorik als historische Tatsachen abfallen, ist ebenfalls bekannt.⁹¹ Darüber hinaus können nun jedoch auch zusätzliche Hinweise auf die gleichsam „lebensweltliche“ Basis dieser Rhetorik aufgespürt werden, welche gerade der „Phaidros“ in scheinbaren Nebensächlichkeiten seines Vorspiels bereithält. Jenes System der konventionellen Rhetorik schwebt nicht als abgehobene Theorie über den beteiligten Menschen, es erfasst sie vielmehr in gewisser Weise total bis in die räumlich-lokalen, die zeitlich-klimatischen und die leiblichen Umstände, Dispositionen und „Schematisierungen“ ihres rednerischen Handelns, ihrer kommunikativen Situation hinein. Nicht nur Phaidros, der Schüler der konventionellen Rhetorik, sondern auch Sokrates, ihr vehementer Kritiker, ist den „Zwängen“ jenes Systems ausgesetzt, sobald er sich in eine rednerisch-kommunikative Situation begibt. Dies können wir verfolgen, wenn wir nunmehr die Entwicklung dieser Situation am Beginn des Dialogs etwas systematischer analysieren.

Phaidros kommt von einem Gespräch mit seinem Rede-Lehrer Lysias, genauer gesagt: von einer „Sitzung“,⁹² welche „lange Zeit“⁹³ gedauert hat, so dass er nun den notwendigen Ausgleich zum Stillehalten in der Bewegung des Spaziergangs⁹⁴ sucht, und zwar, als Steigerung dieser Diätetik, im Freien außerhalb der Stadt. Der einsame Spaziergang wird in dem Moment, wo das Gespräch aufgenommen wird, zum gemeinsamen zusammen mit Sokrates. Bereits hier werden

89 So der Titel eines Aufsatzes von M. F. Meyer; vgl. hier Anm. 5.

90 M. F. Meyer, a. O. S. 227-231.

91 Vgl. hier S. 237 mit Anm.

92 Phaedr. 227 a „καθήμενος“, „habe ich gegessen“.

93 Phaedr. 227 a „συχνὸν ... χρόνον“.

94 Phaedr. 227 a „πορεύομαι ... πρὸς περίπατον“, „ich gehe zu einem Spaziergang“.

die Rollen der Gesprächssituation verteilt, wie einzelne kurze Ausdrücke zeigen, wenn Phaidros Sokrates auffordert: „Komm also.“, und umgekehrt: „Und du erzähle.“,⁹⁵ und wenn Sokrates wenig später feststellt: „Mich hat jetzt die Begierde ergriffen, zu hören.“⁹⁶ Präziser muss man sagen: Die Rollen des Gesprächs sollen verteilt werden. Denn bei dem Rückblick auf die eben verstrichenen Tätigkeiten des Phaidros, in welchen der Dialog gleich nach dessen Begegnung mit Sokrates mündet, erzählt nicht nur Phaidros, sondern auch Sokrates beteiligt sich, und zwar nicht nur mit Fragen, sondern auch mit Vermutungen, die zugleich Versuche darstellen, den stattgehabten Verlauf zu „rekonstruieren“. Zunächst geht es dabei um den Inhalt der „Unterhaltung“,⁹⁷ wie der Aufenthalt des Phaidros bei Lysias gleich viermal gewissermaßen technisch umschrieben wird. Das Thema, das der „Reden-Gastwirt“⁹⁸ Lysias diesmal seinem Schüler stellte, wird mit dem Titel „Liebesrede“⁹⁹ vorgestellt, und gleich darauf dessen Hauptthese kurz benannt und zusammengefasst.¹⁰⁰ Nachdem Sokrates dies beiläufig und ironisch kommentiert hat, kommt Phaidros wieder auf die formalen und technischen Aspekte zu sprechen, welche das Gespräch seit seinem Beginn berührt hat, und die es nun, abgesehen von den bereits erwähnten Verweisen auf die Lokalität und einem, von eben einem solchen Verweis veranlassten Exkurs in die Mythologie und ihre wissenschaftliche Behandlung,¹⁰¹ bis zum dem Zeitpunkt beherrschen, wo Phaidros zu seiner Rezitation der Rede des Lysias ansetzt. Die enge Beziehung der Gesprächssituation zum Rhetorik-Unterricht ist damit definitiv klar. Sie ist auch von der Forschung in ihrem historischen Kontext festgestellt worden, indem es von dem Redetext des Lysias, den Phaidros mit sich führt, heißt: „Offensichtlich ist für Phaidros, was von kompetenter Seite schriftlich fixiert worden ist, etwas Endgültiges. Doch in seiner Absicht, den fraglichen Text auswendig zu lernen, spricht zwar auch, doch nicht nur die Bewunderung für Lysias bzw. seinen Text; in erster Linie will Phaidros vielmehr auf diese Weise die eigenen rednerischen Fähigkeiten ausbilden. Der Entwurf von Musterreden und ihr Vortrag durch den Lehrer gehörten in diesen Jahrzehnten zum rhetorischen Unterricht; ihre Texte konnten auch unter die Schüler verteilt werden. Einige

95 Phaedr. 227 c „Πρόαγε δή. – Λέγοις ἄν.“

96 Phaedr. 227 d „ἔγωγ’ οὖν ... ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι“.

97 Phaedr. 227 a „διέτριψα“; 227 b „ἡ διατριβή“, „Λυσίου διατριβήν“; 227 c „διετρίβομεν“.

98 Phaedr. 227 b „ὄτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἰστία“, „dass euch Lysias mit den Reden bewirtete“.

99 Phaedr. 227 c „ὁ γάρ τοι λόγος ἦν ... ἐρωτικός“, „denn allerdings war die Rede ... erotisch“.

100 Vgl. Phaedr. 227 c und hier S. 286 ff.

101 Vgl. hier S. 289 ff.

solcher Produkte sind erhalten...“.¹⁰² Heitsch¹⁰³ stellt „diesen zeitgenössischen Hintergrund“¹⁰⁴ mit den einschlägigen Autoren und Belegstellen dar. Damit ist die konventionelle Rhetorik mit ihrem System als durchgängiges Thema des Vorspiels des „Phaidros“ als des uns besonders interessierenden Textes bestätigt. Bereits W. Jaeger¹⁰⁵ schreibt, Heitsch grundsätzlich zustimmend: „Dass Plato im Anfang des ‚Phaidros‘ so tief in die Erörterung des Erosproblems eingeht, darf nicht dazu verführen, in ihr den eigentlichen Zweck des Dialogs zu sehen. Entscheidend ist, dass die Vorlesung einer Musterrede des Lysias, die dieser seinen Schülern zum Auswendiglernen gegeben hatte, den Ausgangspunkt des Dialogs bildet. Diese auffallende Fiktion hat nur Sinn, wenn die Kritik der rhetorischen Behandlung des Themas für Plato Selbstzweck war. Die Wahl des Eros als Gegenstand der Rede ist bedingt durch seine Beliebtheit als Thema für rhetorische Schulübungen dieser Art. Unter den Titeln verlorener Werke des Aristoteles findet sich eine ganze Sammlung solcher rhetorischer Thesen über den Eros erwähnt.“ Auch hier wird also Phaidros als Schüler der konventionellen Rhetorik verstanden, der Dialog als Auseinandersetzung mit ihr. Den „Ausgangspunkt“ allerdings würde ich nicht wie Jaeger erst im Redetext des Lysias selber sehen, vielmehr bereits im Umgang der Gesprächspartner mit demselben, bevor es zu seiner Vorlesung kommt, gewissermaßen in seinem „Schicksal“, welches einen wesentlichen Teil des Vorspiels ausmacht.

Die formalen und technischen Aspekte der Rhetorik, welche das Vorspiel zu einem großen Teil bestimmen, bringen dieses und seine Analyse in ein nahes Verhältnis zum „System“ der Rhetorik, welches wir bereits mehrfach erwähnt haben. Insbesondere Hinweise auf einzelne Merkmale und Phasen des Rhetorik-Unterrichts, welche wir dem Text Platons entnehmen können, dürfen wir versuchsweise mehr oder weniger unmittelbar auf jenes System beziehen. Zweifellos ist nun dieses System keine statische, sondern eine historische Größe; seine Entstehung und Geltung sind problematisch. Mit anderen Worten: Das System stellt eine Abstraktion aus und von der historischen Wirklichkeit dar, welche aus sehr vielen Beleg- und Bezugsstellen besteht, welche sich in der praktischen und theoretischen Literatur der Rhetorik befinden, d. h. in den Reden selbst und in den Texten, die über diese reflektieren. Mit diesen können wir uns hier selbstverständlich nicht, nicht einmal im Überblick auseinandersetzen. Das System der Rhetorik ist während des gesamten Altertums weiter ausdifferenziert und ausgearbeitet worden. Es war jedoch mit der „Rhetorik“ des Aristoteles bereits zu

102 Heitsch S. 75.

103 Vgl. Heitsch S. 75 f.

104 Heitsch S. 76.

105 *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Dritter Band, Berlin 1955, S. 259 (zuerst 1936).

einem gewissen Abschluss gelangt. Diese wurde um die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. verfasst, als Aristoteles noch in der Akademie Platons tätig war, und nach 334 v. Chr. erweitert.¹⁰⁶ Damit kommen wir nahe an die Entstehungszeit des „Phaidros“, die Heitsch¹⁰⁷ um 365 bzw. zwischen 369 und 362 v. Chr. ansetzt; und auch dessen fiktive Szenerie spielt nur einige Jahrzehnte früher.¹⁰⁸ Dies ist um so bedeutsamer, als Aristoteles in seiner „Rhetorik“ direkt an den „Phaidros“ als Ausgangspunkt anschließt,¹⁰⁹ kann doch insbesondere das Zwiegespräch über die Rhetorik in seinem Schlussteil als deren wichtigster Vorläufer angesehen werden. Wir können also davon ausgehen, dass im „Phaidros“ das System der konventionellen Rhetorik wenn nicht als vollständig ausgebildet, so doch in seinen wesentlichen Grundzügen als vorhanden vorausgesetzt werden kann und muss, ja dass es in vielen Punkten bereits sehr ausdifferenziert war und bei den Gesprächspartnern des Dialogs schon als selbstverständlich eingewöhnt, gewissermaßen eingelebt erscheint. Daher sind wir, da wir uns nicht auf die historischen Entwicklungsphasen dieses Systems und seiner Elemente im einzelnen und die damit verbundene, von der gelehrten Fachdiskussion behandelte Problematik beziehen und berufen können, berechtigt, es in seiner Gesamtheit bei unseren Analysen zu verwenden und als Bezugsrahmen für die Hinweise zu wählen, die wir dem Platon-Text entnehmen können.

Wie oben bereits an einem Beispiel vorgeführt,¹¹⁰ können bei der Analyse des Vorspiels des „Phaidros“ bestimmte Elemente des rhetorischen Systems direkt herangezogen werden. Glücklicherweise liegt das System in einer praktikablen tabellarischen Übersicht vor, welche das „Lexikon der Alten Welt“¹¹¹ unter dem Titel „Schematische Übersicht über das System der antiken Rhetorik. Die wichtigsten Gliederungen des rhetorischen Systems“ seinem Lemma „Rhetorik“ anfügt, das von H. Hommel verfasst wurde. Diese Tabelle hat derart Anerkennung gefunden, dass sie von anderen renommierten Enzyklopädien zur Antike wie „Der Kleine Pauly“¹¹² und „Der Neue Pauly“¹¹³ unverändert übernommen wurde.

106 Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von F. G. Sieveke, München 1987, S. 304 f.

107 Vgl. Heitsch S. 233.

108 Vgl. hier Anm. 29 und 31.

109 Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, a. O. S. 305 (vgl. hier Anm. 106).

110 Vgl. hier S. 242 ff. mit Anm. 80.

111 Band 3, Zürich und München 1990, Sp. 2623–2624 als Abb. 187 (zuerst 1965), hier ferner abgekürzt: „LAW“. Ich führe die Gliederungen der Tabelle mit Ziffern und Buchstaben an, welche die Rubriken des Systems und die in diesen enthaltenen Elemente, also Abteilungen und Unterabteilungen, ordnen.

112 *Lexikon der Antike*, Band 4, München 1979, Sp. 1411–1414 (zuerst 1975).

113 *Enzyklopädie der Antike*, Band 10, Stuttgart und Weimar 2001, Sp. 971–974.

Zu dieser Tabelle heißt es denn dort¹¹⁴ auch grundsätzlich: „Wie der geschichtliche Überblick zeigt, sind die Grundlinien des Systems der Rhetorik mindestens im Ansatz allesamt bereits in der Frühzeit entwickelt worden ..., haben jedoch in der Folge eine außerordentlich feine und komplizierte Differenzierung erfahren, wobei einzelne Schulrichtungen und Autoren auch da und dort, besonders in der oft recht großzügig gehandhabten Terminologie, ihre eigenen Wege gingen.“ Wir dürfen uns demgemäß nicht nur mit der wörtlichen Identität einzelner bei Platon vorkommender Ausdrücke mit bestimmten technischen Termini des rhetorischen Systems begnügen, welche, für sich genommen, natürlich auffällig genug ist, sondern können, indem wir die Beziehungen zwischen dem Vorspiel des „Phaidros“ und jenem System analysieren, auch auf inhaltliche, sachliche und sinngemäße Übereinstimmung und entsprechende Anklänge zurückgreifen.

D. Der Ablauf des Vorspiels und die „Arbeitsstadien des Redners“

Indem wir nochmals zum Beginn des Textes zurückkehren, finden wir bereits im ersten Gesprächsbeitrag des Phaidros den bereits erwähnten Bezug auf den Rhetorik-Unterricht: „Denn lange Zeit, seit dem frühen Morgen, habe ich in der Unterhaltung dort gegessen.“¹¹⁵ Die Zusammenkunft zwischen Lysias und Phaidros wird auch im folgenden von Sokrates zweimal als „Unterhaltung“ bezeichnet, und auch Phaidros gebraucht dann nochmals eine Ableitung des gleichen Wortstamms, als er gleich darauf berichtet, dass sie sich über ein bestimmtes Thema „unterhielten“.¹¹⁶ Dieses Thema, der Gegenstand der „Unterhaltung“, wird dabei auch sogleich benannt. Es ist nicht etwa der „Eros“, das Thema der drei im „Phaidros“ vorkommenden Reden, oder dies höchstens in zweiter Instanz bzw. Ebene, gleichsam eingeklammert, vielmehr sind es, wie auch W. Jaeger betont,¹¹⁷ die „Reden“ selbst, mit denen laut Sokrates Lysias „euch ... bewirtete“,¹¹⁸ d. h. Phaidros und sich selbst. Phaidros benennt nun spezifizierend die Gattung der Rede, welche an diesem Morgen Thema war, bildlich „verspeist“ wurde, wenn er sagt: „Das Thema, über das wir uns unterhielten, war ... eine Liebesrede.“¹¹⁹ Wenn er dabei hinzufügt: „ich weiß nicht, auf welche Weise“¹²⁰ – sinngemäß zu ergänzen: es eine Liebesrede war –, deutet er implizite an, dass die Einordnung eines Redestoffes in einen übergeordneten Begriff oder die Bestimmung der

114 LAW Sp. 2625.

115 Phaedr. 227 a „συχνὸν γὰρ ἐκεῖ διέτριψα χρόνον καθήμενος ἐξ ἑωθινοῦ.“

116 Phaedr. 227 c „διετρίβομεν“. Vgl. hier S. 251 mit Zitaten Anm. 97.

117 Vgl. das Zitat hier S. 252.

118 Phaedr. 227 b „ὕμᾱς ... εἰστία“.

119 Phaedr. 227 c „ὁ ... λόγος ἦν, περὶ ὃν διετρίβομεν, ... ἐρωτικός“.

120 Phaedr. 227 c „οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον“.

Gattung einer Rede¹²¹ problematisch sein kann und es hier offenbar auch ist. Die Behandlung dieses Problems war sicher eine der Aufgaben des Rhetorik-Unterrichts und könnte auch während der morgendlichen Sitzung bei Lysias auf der Tagesordnung gestanden haben.

Dieses Problem der Gattungstheorie dürfte jedoch nicht der Hauptgegenstand der Seminar-Unterhaltung zwischen Lysias und Phaidros gewesen sein. Es fällt auf, dass Phaidros selbst über den Verlauf dieser Sitzung nicht Näheres berichtet. Dieser Verlauf war offensichtlich der gewöhnliche und typische, wie er sich im Rhetorik-Unterricht herausgebildet hatte, und wird daher von Phaidros in seiner Erzählung als bekannt vorausgesetzt und nicht weiter thematisiert. Diese Aufgabe wird nun vielmehr von Sokrates übernommen, der nicht an jener Sitzung beteiligt war, aber ihren Hergang und die sich in der Folge daraus ergebenden Geschehnisse bis zur Begegnung der beiden Dialogpartner als wahrscheinliche Vermutung „rekonstruieren“ kann.¹²² Dazu ist er in der Lage, weil die Vorgänge im Rhetorik-Unterricht auch ihm bekannt sind, da sie sich schon als typische herausgebildet haben. Wenn Sokrates sagt: „Phaidros, wenn ich den Phaidros nicht kenne, habe ich auch mich selbst vergessen.“,¹²³ meint er damit nicht irgendeine beliebige persönliche Bekanntschaft, sondern präzise diejenige mit dem Rhetorik-Schüler Phaidros, welche ihm die hypothetische Rekonstruktion von Vorgängen ermöglicht, deren Zeuge er nicht war. Diese Rekonstruktion beginnt er, indem er von Phaidros sagt: „Ich weiß recht gut, hörte der eine Rede von Lysias, so hörte er sie nicht nur einmal, sondern immer wieder forderte er ihn auf, sie ihm zu wiederholen, und jener tat es bereitwillig.“¹²⁴ Am Anfang dieser Sequenz steht also eine kommunikative Situation, an der Lysias und Phaidros beteiligt sind, die so eine besondere Konstellation bilden. Beide nehmen dabei bestimmte Rollen wahr, welche sich auf „eine Rede“ als ihr Objekt beziehen. Einmal ist diese Rede in dem zweifachen Sinne „von“ Lysias, dass er ihr Autor und zugleich ihr Sprecher ist, was durchaus nicht selbstverständlich, ja nicht einmal der Normalfall ist bei einem „Logographen“, der berufsmäßig Reden für andere verfasst, welche sie dann selbst vor Gericht vortragen, was aber hier eben in die Situation des Rhetorik-Unterrichts genau hineinpasst und für

121 Vgl. LAW 3 a–c.

122 Dass Platon diese Rekonstruktion bedeutsam ist, zeigt sich daran, dass er mit Selbstzitataten innerhalb des gleichen Dialogs Formulierungen, die Sokrates hier prägt, später durch Phaidros z. T. wörtlich wiederholen lässt, als die Rollen vertauscht sind und jetzt Phaidros den sich zierenden Sokrates drängt, seinerseits eine Rede zu halten; vgl. Phaedr. 236 b–e.

123 Phaedr. 228 a „ὦ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι.“

124 Phaedr. 228 a „εὖ οἶδα ὅτι Λυσίου λόγον ἀκούων ἐκεῖνος οὐ μόνον ἅπαξ ἤκουσεν, ἀλλὰ πολλακίς ἐπαναλαμβάνων ἐκέλευεν οἱ λέγειν, ὃ δὲ ἐπέθετο προθύμως.“

diesen typisch zu sein scheint. Bei der Einübung einer Musterrede ist offenbar ihr Vortrag durch den Rhetorik-Lehrer vor dem Rhetorik-Schüler, und zwar wahrscheinlich auch der mehrmals wiederholte Vortrag, ein wichtiges Moment, sonst könnte hier der Lehrer nicht sofort auf die „Forderungen“ des Schülers eingehen, auch wenn ein spezielles Vertrauens-Verhältnis zwischen den beiden vorausgesetzt werden kann. Dann ist Phaidros in dieser Situation der Hörer der Rede, indem er ein Publikum darstellt, das nur aus einem Menschen besteht.¹²⁵ Diese Rollen-Situation des Rhetorik-Unterrichts berührt drei Elemente des rhetorischen Systems. *Zunächst* fällt sie, wie bereits der Ausgangspunkt unserer gegenwärtigen Überlegungen anzeigte,¹²⁶ in den Rahmen der „Ausbildung“¹²⁷ im weitesten Sinne, welche ihrerseits als Element des Systems zu dessen erster Rubrik gehört, welche die „Voraussetzungen“¹²⁸ rhetorischer Tätigkeit behandelt, zu denen außer ihr noch „Naturanlage“ und „Erfahrung“¹²⁹ zählen. Diese näher als „Kunstlehre“ oder „Technik“¹³⁰ zu bezeichnende „Ausbildung“ findet *zweitens* im Fall des Phaidros als „Unterricht“¹³¹ statt, welches Element im System unter der Rubrik der „(Arbeits-) Methode des Erwerbs“¹³² der rhetorischen Fähigkeit oder Kompetenz neben „Nachahmung“ und „Übung“¹³³ rangiert. Die Situation des rhetorischen Unterrichts kann nicht nur in diesen beiden Rubriken des Systems eingeordnet werden, in die „Voraussetzungen“ und in die „Methode des Erwerbs“, darüber hinaus und am präzisesten lässt sie sich *drittens* als „Vortrag“¹³⁴ definieren, welches Element wir oben¹³⁵ bereits erörtert haben als das fünfte und letzte der „Arbeitsstadien des Redners (Arbeitsgänge des Redners, Aufgaben)“,¹³⁶ welche zusammen eine wichtige Rubrik des Systems ausmachen, die uns im folgenden besonders interessiert. Diese zeitliche Positionierung im rhetorischen Arbeits- und Produktionsprozess, welche der „Vortrag“ einnimmt, gilt nun jedoch im Rahmen der beschriebenen Rollen-Situation nicht für den Zuhörer Phaidros, der ja diese Rede nicht ausgearbeitet hat, vielmehr ausschließlich für den vortragenden Sprecher Lysias, welcher als Autor der Rede sicher die ersten drei der insge-

125 Vgl. hier Anm. 164.

126 Vgl. hier S. 250 ff.

127 LAW 1 b „παιδεία (ἐπιστήμη, τέχνη), doctrina (scientia, ars), Ausbildung (Wissen, Kunstlehre)“.

128 LAW 1 „(ὑποσχέσεις), (praesuppositiones)“.

129 LAW 1 a und c „φύσις, natura – ἐμπειρία (μελέτη), usus (exercitatio)“.

130 LAW 1 b.

131 LAW 2 a „τέχνη, ars“.

132 LAW 2 „μέθοδοι, res (rationes), (Arbeits-) Methoden“.

133 LAW 2 b und c „μίμησις, imitatio – ἄσκησις, exercitatio“.

134 LAW 4 e „ὑπόκρισις, pronuntiatio (actio)“.

135 Vgl. hier S. 247 f.

136 LAW 4 „ἔργα τοῦ ῥήτορος (στοιχεῖα), officia oratoris (res, partes, opera, elementa)“.

samt fünf „Arbeitsstadien“ durchlaufen hat, nämlich zuerst die „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“, dann die „Stoffgliederung (Disposition)“ und schließlich die „Darstellung (Formulierung, Ausdruck, Stilisierung)“,¹³⁷ während offen bleibt, ob er auch das vierte Stadium, nämlich das „Memorieren“,¹³⁸ absolviert hat, weil ungewiss ist, ob er seine Rede ab- und vorlas oder sie auswendig vortrug, wobei die Vorbildfunktion, die dem Rhetorik-Lehrer zukommt, auf das Letztere schließen lässt.

Sokrates betont in seiner Rekonstruktion der Vorgänge die Wiederholung des „Vortrags“ durch den Lehrer, welche primär an den Aspekt der „Erfahrung“ bzw. „Übung“ erinnert, der zunächst sowohl in den Rubriken „Voraussetzungen“ als auch „Methode des Erwerbs“¹³⁹ innerhalb des rhetorischen Systems auftaucht und ein natürliches Element der kommunikativen Situation darstellt, welche dadurch nicht nur als didaktische, sondern auch als pädagogische gekennzeichnet ist, indem die „Bereitwilligkeit“¹⁴⁰ des Lehrers der ihrerseits wiederholten Bitte des Schülers entgegenkommt. Die wiederholende Übung ist also ein Kennzeichen des rhetorischen Lehrbetriebs – „Repetitio est mater studiorum“ – und intendiert selbstverständlich nicht den Lehrer, sondern den Schüler. Dennoch drängt sich nun die Frage auf, ob diese Wiederholungen der Rede aus dem Munde des Lehrers als streng identische erfolgten, d. h. sich im Wortlaut gleichblieben, oder ob hier Variationen im Wortbestand denkbar sind. Denn man kann sich durchaus vorstellen, dass die sich wiederholenden „Vorträge“ des Lysias noch zum „eigentlichen“ Produktionsprozess seiner Rede gehören, dass also die „Arbeitsstadien des Redners“, deren zeitliche Abfolge gewiss prinzipiell einer logischen Notwendigkeit folgt, gleichwohl sich gegenseitig überlappen und empirisch einander lediglich schwerpunktartig folgen. So ist es zwar unwahrscheinlich, dass beim „Vortrag“ der Rede, die gerade insofern als bereits vollständig ausgearbeitet gelten muss, noch neue „Hauptgesichtspunkte“ „aufgefunden“¹⁴¹ werden können, ganz auszuschließen ist es nicht; dass die „Stoffgliederung“¹⁴² während des „Vortrags“ sich als veränderungsbedürftig erweist, ist schon glaubhafter, erst recht, dass „Formulierung, Ausdruck und Stilisierung“ im Rahmen der „Darstellung“¹⁴³ der nunmehr feststehenden Redematerie dabei verbessert werden können. Mit solchen Abweichungen von der theoretischen Regel müssen wir in der gängigen Praxis zweifellos rechnen, ja diese Ausnahme dürfte oft die eigentliche Regel gewesen sein. Der Lehrer gewährt damit

137 LAW 4 a, b und c „εὑρεσις, inventio – τάξις, dispositio – λέξις (ἐρμηνεῖα), elocutio“.

138 LAW 4 d „μνήμη, memoria“.

139 LAW 2.

140 Phaedr. 228 a „ὁ δὲ ἐπειθετο προθύμως“, wörtlich: „er gehorchte bereitwillig“.

141 Vgl. LAW 4 a.

142 LAW 4 b.

143 LAW 4 c.

dem Schüler Einblick in seinen eigenen Produktionsprozess, in den Ablauf und die Abfolge der „Arbeitsstadien“, in welchen und durch welche die vorbildliche Musterrede entstand; er öffnete also die Tür seiner Werkstatt, was didaktisch und pädagogisch sicher nur von Vorteil gewesen sein dürfte. Dabei muss allerdings ein liberales und nicht-autoritäres Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler unterstellt werden, in dem diesem bewusst ist, dass auch jener nicht immer aus dem Stand eine vollkommene Rede hervorzubringen imstande ist, vielmehr auch Fehler macht, aus denen er sogar ebenso lernen kann wie aus seinen Kompetenzen, wie es ja auch der Schüler bei sich selbst tun sollte. Doch, abgesehen davon, wie es der historische Lysias damit gehalten hat, der „platonische“ dürfte eine derartige diskursive und selbstreflexive Unterrichtspraxis jedenfalls (dem „platonischen“) Phaidros gegenüber für unangebracht gehalten haben, weil dieser sich in der Beziehung zu seinem Lehrer als sehr gläubig, autoritätsfixiert und im Wortsinne „hörig“ zeigt. In diesem Sinne ist wohl auch seine Bitte um die stete Wiederholung des Lehrvortrags des Lysias zu verstehen, in dessen wortidentische Repetition er sich sogar „erotisch“-ekstatisch – dem Vortragsthema entsprechend oder vielmehr der These der Lysias-Rede gerade entgegen! – eingehört haben mag, so fasziniert wie von einem Musikvortrag. Im Gespräch mit Sokrates bezeichnet Phaidros sich selbst als „Laie“¹⁴⁴ in der Rhetorik, der sich des Lysias, der sein Lehrer ist, als „würdig“¹⁴⁵ erweisen will und muss; ob er es ernsthaft so meint, muss sich noch zeigen, er erniedrigt jedenfalls sich selbst gegenüber Sokrates. Platon stilisiert in der Rekonstruktion der, der Begegnung vorangegangenen Vorgänge durch Sokrates, wie an der eben zitierten Stelle unmittelbar davor, Lysias als Autorität, welche für Phaidros ungefragt gilt, und kontrastiert ihn so mit dem bescheiden auftretenden Sokrates, jedenfalls insoweit sich dieser seiner bekannten ironischen Methode bedient. Deshalb ist anzunehmen, dass die „Wiederholungen“ des Lysias in diesem Fall den Wortbestand seiner Rede unangetastet ließen und sich auf den Bereich dessen beschränkten, was innerhalb der Rubrik des rhetorischen Systems, welche die „Arbeitsstadien des Redners“ aufgliedert, präzise mit „Vortrag“ umschrieben wird. Innerhalb dieses Bereiches sind Variationen, Unterschiede zwischen den einzelnen jedesmaligen „Vorträgen“ durchaus wahrscheinlich. Sie betreffen Elemente jenseits des Wortsinns der Sprache, wie etwa Betonung, Tonhöhe, Metrum und Rhythmus sowie neben diesen im weiteren Sinn „musikalischen“ Modulationen die sozusagen somatischen, welche außer Mimik, Gestik und Gebärden auch die gesamtkörperlichen Haltungen und Bewegungen des Redners enthalten, auf deren Stellenwert als physisch-leibliche Dimension und visuelle Disposition der Rhetorik im „Phaidros“ und anderen platonischen Dialogen ich bereits verwiesen habe.¹⁴⁶ Ob

144 Phaedr. 228 a „ιδιώτην ὄντα“.

145 Phaedr. 228 a „ἄξιως ἐκείνου“.

146 Vgl. hier S. 242 ff. mit Anm. 80.

nun Platon daran dachte oder nicht, wir dürfen uns vorstellen, dass auf diese Weise der wiederholende „Vortrag“ des Lehrers, welcher den Wortlaut wahrscheinlich aus besagtem Grund genau repetierte, für die „Übung“¹⁴⁷ des Schülers jenseits des sturen Einpaukens seinen pädagogischen Nutzen entfaltete.

Der Inbegriff dafür jedoch, dass Phaidros auf seinen Lehrer Lysias als pädagogische und rhetorische Autorität fixiert ist, ist dessen „Rede selbst“,¹⁴⁸ d. h. der Redetext in seiner materiellen Gestalt als schriftliche Aufzeichnung auf einer Buchrolle, die aus Papyrus gefertigt gewesen sein wird. In dem Moment, als Sokrates seine Rekonstruktion der Vorgänge vorträgt, hält Phaidros diese Rolle noch „unter dem Mantel“¹⁴⁹ versteckt, sicher „in der linken Hand“,¹⁵⁰ wie Platon wieder einmal mit dem Realitätssinn des Dramaturgen für Details des szenischen Ablaufs beobachtet bzw. sich vorstellt, weil er, wahrscheinlich Rechtshänder, mit der Rechten im Gespräch mit Sokrates „rhetorisch“ gestikuliert, während er bei seiner Vorlesung das Buch mit beiden Händen auf- und abrollen wird.¹⁵¹ Diese Rolle avanciert nun geradezu zu einem Leitmotiv im Vorspiel des „Phaidros“ und präludiert dergestalt innerhalb der Gesamtkomposition natürlich auch der Diskussion über Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Rahmen des Zwiegesprächs über die Redekunst gegen den Schluss des Dialogs. Sokrates erwähnt „das Büchlein“¹⁵² bereits während seiner Rekonstruktion der Vorgänge bei Lysias, noch bevor er die Rolle als reale Sache bei Phaidros „sichergestellt“ hat, nachdem er ihre gegenwärtige Anwesenheit diesem gegenüber vermutungsweise ausgesprochen hatte; Sokrates kann also gewusst haben, dass das Lesen einer schriftlich fixierten Rede zu den Übungen jedes Rhetorik-Schülers gehört; da er dann sowieso voraussetzen kann, dass der übende Phaidros eine Rolle bei sich hat, wäre deren Entdeckung in diesem Fall gar keine besondere „kriminalistische“ Detektiv-Leistung. „Wenn es sich so verhält“,¹⁵³ wenn also Phaidros „die Rede selbst“ „zu haben“ im Begriff ist,¹⁵⁴ dann meint Sokrates an dieser Stelle des Dialogs, sei „Lysias auch selbst zugegen“.¹⁵⁵ Er identifiziert also den schriftlich fixierten Text, bei dem man wohl, wenn nicht an die Handschrift des Autors selbst, an eines von

147 LAW 1 c und 2 c.

148 Phaedr. 228 d „τὸν λόγον αὐτὸν“. Heitsch S. 12 übersetzt „den Text selbst“. Ich spreche einfach von „Rolle“, um an die materielle Fixierung des Textes zu erinnern.

149 Phaedr. 228 d „ὐπὸ τῷ ἱματίῳ“.

150 Phaedr. 228 d „ἐν τῇ ἀριστερᾷ“.

151 Vgl. M. C. Howatson (Hrsg.), *Reclams Lexikon der Antike*, Stuttgart 1996, S. 121 sowie hier Anm. 87.

152 Phaedr. 228 b „τὸ βιβλίον“.

153 Phaedr. 228 d „εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν“.

154 Phaedr. 228 d „ἔχειν τὸν λόγον αὐτόν“.

155 Phaedr. 228 d „παρόντος ... καὶ Λυσίου“.

wenigen, von ihm autorisierten, möglicherweise auch vom Schüler abgeschriebenen Exemplaren vor einer massenhaften Publikation zu denken hat, mit dem Autor selbst. Im Gegensatz zu dem, was Sokrates in seiner Schriftkritik den „einmal geschriebenen Reden“¹⁵⁶ vorwerfen wird, dass sie nämlich „ganz feierlich schweigen“,¹⁵⁷ scheint der Redetext des Lysias wirklich „selbst zu sprechen“,¹⁵⁸ zumal er als unveröffentlichter sich (noch) nicht „allerorts umhertreibt“,¹⁵⁹ vielmehr lediglich dem vertrauten Rhetorik-Schüler Phaidros, nicht aber dem Sokrates und allen anderen potentiellen Lesern bekannt ist. Deshalb kann der Text umso besser in eine Situation mündlicher Kommunikation integriert werden. Im Medium des schriftlich fixierten Textes wirkt der Lehrer wie physisch präsent und kann seine Funktion weiter ausüben, den Schüler gewissermaßen kontrollieren. Die Lehrerfixierung des Phaidros zeigt sich in seiner Textfixierung, ja sie wird zu dieser. Denn „offensichtlich ist für Phaidros, was von kompetenter Seite schriftlich fixiert worden ist, etwas Endgültiges“.¹⁶⁰ Phaidros tendiert von seiner funktionalen Rolle als Hörer des Autors fort und hin zu derjenigen als Leser seines Textes, denn jene „war ihm nicht genug, sondern am Ende nahm er das Büchlein zur Hand und schaute an, was ihm am meisten am Herzen lag“,¹⁶¹ wie Sokrates mit seiner Rekonstruktion der Vorgänge fortfährt. Der Übergang von der auditiven zur visuellen Rezeption ist hier also betont durch die Tätigkeit des „Anschauens“. Selbst wenn man die antike Gewohnheit in Rechnung stellt, dass der Leser das Gelesene, auch wenn er allein ist, vor sich hin spricht – Phaidros selbst bezeichnet die bevorstehende Vorlesung der Rede zunächst als gemeinsame Lektüre,¹⁶² während Sokrates ihn schließlich imperativisch auffordert, zu lesen¹⁶³ –, muss man bei dieser Lektüre des Rhetorik-Schülers voraussetzen, dass dabei der Lehrer – vielleicht in einem anderen Raum des gleichen Hauses – abwesend oder wenigstens schweigend anwesend ist.¹⁶⁴ Vielleicht ist dieser Übergang zur „reinen“ Anschauung der einsamen Lektüre durch den Wunsch des autoritätsfixierten Phaidros bedingt, in der unveränderlichen Schrift den Lehrer stabiler und siche-

156 Phaedr. 275 d–e „ὅταν ... ἅπαξ γραφῆ ... λόγος“.

157 Phaedr. 275 d „σεμνῶς πάνυ σιγᾶ“.

158 Phaedr. 275 d „αὐτοῦς λέγειν“.

159 Phaedr. 275 e „κυλινδεῖται ... πανταχοῦ“.

160 Heitsch S. 75.

161 Phaedr. 228 b „τῷ δὲ οὐδὲ ταῦτα ἦν ἰκανά, ἀλλὰ τελευτῶν παραλαβὼν τὸ βιβλίον ἃ μάλιστα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει“.

162 Phaedr. 228 e „ἀναγνῶμεν“, „damit wir lesen“.

163 Phaedr. 230 e „ἀναγίγνωσκε“, „lies!“.

164 Ich setze voraus, dass Phaidros bei Lysias Einzel-Unterricht hatte. Im *Phaidros* fehlt jeder Hinweis auf andere Rhetorik-Schüler, also auf Gruppen-Unterricht. Dieser Alternative für die frühe Phase oder gar die weitere Geschichte der antiken Rhetorik nachzugehen, müssen wir uns versagen.

rer fassen zu können als beim mündlichen Vortrag, welcher bei Wiederholungen unweigerlich die erwähnten Abweichungen¹⁶⁵ mit sich führt, welche gerade diesen Schüler verunsichern könnten, statt seine Übung zu bereichern, wie es bei einem flexibleren, wie wir sagten, zweifellos der Fall wäre. Die Lektüre abstrahiert von den individuellen Zufälligkeiten beim Lehrer, welcher dadurch typisiert und idealisiert wird, so wie die schriftliche Fixierung der Rede (durch Lysias) ihre Identität bei wiederholtem Vortrag garantierte. Zudem und zugleich ermöglicht die mehr simultane Rezeptionsweise des Lesens, welche an die Stelle der ausschließlich sukzessiven des Hörvorgangs tritt, eine bessere Konzentration auf diejenigen Stellen der Rede, welche Phaidros besonders interessieren, „am Herzen liegen“,¹⁶⁶ d. h. wohl auf diejenigen, welche er vor allem einüben muss, weil sie für ihn die schwierigsten sind.

Indem er nun in seiner Rekonstruktion der Vorgänge fortfährt, rekapituliert Sokrates, was Phaidros bereits in seiner ersten Äußerung im Dialog¹⁶⁷ aussprach und auch wir bereits erörtert haben,¹⁶⁸ nämlich den medizinisch-gymnastisch motivierten Wechsel des Rhetorik-Schülers von der sitzenden Haltung zur gehenden Bewegung des Körpers: „Über dieser Beschäftigung saß er vom frühen Morgen an, und als er müde wurde, machte er sich auf den Spaziergang, während er, wie ich wenigstens glaube, beim Hunde, die Rede schon auswendig wusste, wenn sie nicht gar zu lang war.“¹⁶⁹ Sokrates, der an dieser Stelle auch den hypothetischen Charakter seiner Rekonstruktion hervorhebt, benennt deutlicher als zuvor Phaidros, und auch mit dem kritischen Unterton dessen, der sich meist im Freien, wenn auch in der Stadt, aufhält, gegen „Stubenhocker“, die physische Veranlassung jenes Wechsels der leiblichen Disposition, vor allem aber macht er, was Phaidros zunächst ganz unterlassen hatte, das „Arbeitsstadium“ des rhetorischen Produktionsprozesses deutlich, welche mit jenem Wechsel verbunden ist und zeitlich einhergeht:¹⁷⁰ das „Memorieren“,¹⁷¹ welches in dieser Rubrik des rhetorischen Systems, eben den „Arbeitsstadien des Redners“, die vierte und dabei sehr wesentliche Stelle einnimmt.¹⁷² Sokrates lässt offen, ob Phaidros gerade beim Ende seiner einsamen

165 Vgl. hier S. 257 f.

166 Phaedr. 228 b „ἀ ... ἐπεθύμει“.

167 Vgl. Phaedr. 227 a.

168 Vgl. hier S. 250.

169 Phaedr. 228 b „καὶ τοῦτο δρῶν ἐξ ἔωθινοῦ καθήμενος ἀπειπὼν εἰς περίπατον ἦει, ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, νῆ τὸν κύνα, ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον, εἰ μὴ πάνυ τι ἦν μακρός.“

170 Im Griechischen mit dem Partizip präsens ausgedrückt: „ἐξεπιστάμενος“, „auswendig wissend“.

171 LAW 4 d „μνήμη, memoria“.

172 Heitsch S. 74 f. hält des Memorieren des Phaidros für eine Notlösung, wenn er von ihm sagt: „Zwischen der Qualität eines solchen Textes, den ein Experte wie Lysias geformt hat, und der möglichen Fähigkeit des Laien, den Inhalt dieses Textes etwa in eigenen

(oder von Lysias lediglich beobachteten) „Sitzung“ diese Arbeitsphase des Auswendiglernens des Redetextes bereits vollständig abgeschlossen hat und die Rede zur Gänze auswendig beherrscht, oder die „Aufgabe“ des „Memorierens“ während des Spazierganges noch fortgesetzt werden muss. Das hängt, wie er ausdrücklich sagt, vom Umfang dieser Aufgabe ab, also von der Länge der Rede. Diese ist ihm, Sokrates, ja in der Tat in diesem Moment noch unbekannt, während er möglicherweise bereits jetzt für sich den Verdacht geschöpft hat, welchen er dann erst etwas später äußert, dass nämlich Phaidros die Rolle mit dem Redetext mit sich führt. So wird erst im nachhinein, nicht schon während der rekonstruierenden Erzählung des Sokrates, klar, dass Phaidros beim Antritt des Spaziergangs die rhetorische Arbeitsphase des „Memorierens“ noch nicht beendet hatte. Sonst müsste er ja die Rolle nicht mit sich führen, wenn er den Text schon gänzlich im Kopf hätte – der Transport von Texten oder Büchern war vor dem Zeitalter der Kodizes oder gar demjenigen der Aktentaschen umständlicher und daher damals sicher noch besser motiviert, nie ohne bestimmte Absicht –, denn er hat ja jene nicht mit sich genommen, um sie Sokrates, dem er nur zufällig und ohne „Termin“ begegnet, im Zusammenhang vorzulesen, vielmehr von seiner Intention als Rhetorik-Schüler her von vorneherein, um sie als Gedächtnisstütze benutzen zu können. Die Rolle dient ihm also als Hilfsmittel beim rhetorischen „Arbeitsstadium“ des „Memorierens“, welches er konsultieren kann, aber auch wirklich nur in dem „Notfall“ benutzt, wenn er sich eine bestimmte, kürzere oder längere Passage oder eine einzelne isolierte Stelle der Rede vergegenwärtigen muss, welche er noch nicht auswendig beherrscht oder wieder vergessen hat,

Worten zu rekapitulieren, liegen für ihn Welten: οἷε με, ἂν Λυσίας ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν συνέθηκε, δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν, ταῦτα ἰδιώτην ὄντα ἀπομνημονεύσειν ἄξιως ἐκείνου (227d6)? Da bleibt dann nur, wie Sokrates richtig diagnostiziert, einen solchen Text auswendig zu lernen.“ Die von Heitsch hier zitierte Frage des Phaidros an Sokrates, die zugleich eine Aussage enthält („Glaubst du, was Lysias, der größte unter den jetzigen Schriftstellern, in langer Zeit und mit Muße ausgearbeitet hat, das sollte ich, ein Laie, seiner würdig aus dem Gedächtnis wiederholen können?“), macht deutlich, dass für ihn der auswendige Vortrag aus dem Gedächtnis das eigentlich Lernziel darstellt. Diese Stelle und der ganze von mir rekonstruierte Zusammenhang zeigen, dass, wenn nicht um 415 v. Chr., also zur Zeit der ungefähren fiktiven Datierung der „Phaidros“-Szene (vgl. hier Anm. 29), so jedenfalls zur Zeit der realen Entstehung dieses Dialogs etwa um 365 v. Chr. (vgl. Heitsch S. 233) das „Memorieren“ als eine „Aufgabe“ bzw. ein „Arbeitsstadium des Redners“ (vgl. LAW 4 d) und damit als fester Bestandteil des rhetorischen Systems galt. Auch der von Heitsch S. 75 f. mit Anm. 96 angeführte und auf etwa 360 bis 355 v. Chr. datierte Einwand des Aristoteles in den *Sophistischen Widerlegungen* „gegen einen Unterricht durch Auswendiglernen solcher Mustertexte“ (Heitsch) belegt, dass das „Memorieren“ in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. bereits als selbstverständlich galt und eine bedeutsame Stellung im rhetorischen Unterricht eingenommen haben muss.

während er ja bestrebt ist, möglichst alles, den ganzen Text ohne dieses Hilfsmittel zu „memorieren“, es also überflüssig zu machen.

Sokrates verbindet das „Arbeitsstadium“ des „Memorierens“ mit einem anderen Element des rhetorischen Systems, wenn er im Anschluss an die eben zitierte Stelle die Tätigkeit des Phaidros mit Bezug auf die Rede, zugleich fortsetzend und nochmals zusammenfassend, so beschreibt: „Er wandelte draußen vor der Mauer, um sie zu üben.“¹⁷³ „Erfahrung“ und/oder „Übung“ erscheinen als Elemente im System sowohl unter den Rubriken „Voraussetzungen“ als auch „Methode des Erwerbs“.¹⁷⁴ Nach Wortwahl und Kontext fällt hier beides zusammen: Phaidros erfüllt eine der für einen Rhetorik-Schüler notwendigen „Voraussetzungen“, indem er eine „Methode“ anwendet, um sein Ziel zu erreichen, ein Redner zu werden, wobei mehr das Moment des freiwilligen Eifers als eines mühevollen, „asketischen“ Zwanges betont ist, der auch besser zur Studierstube als zum Spaziergang in freier Landschaft passen würde.

Im weiteren Fortgang seiner Rekonstruktion thematisiert nun Sokrates das gerade eben erfolgte Zusammentreffen der beiden Dialogpartner. Voraussetzung dafür, dass aus der zufälligen Begegnung ein längeres Gespräch werden kann, ist natürlich die gegenseitige Bekanntschaft oder gar Freundschaft, welche auch bei jedem der beiden eine bestimmte Erwartungshaltung gegenüber dem anderen begründet, die im weiteren Verlauf des Dialogs offenbar wird. Sokrates benennt an dieser Stelle reflexiv die Erwartungshaltung des Phaidros ihm selbst gegenüber, wenn er sich als denjenigen bezeichnet, „der an der Sucht leidet, Reden anzuhören“,¹⁷⁵ über dessen „Anblick jener sich freute“.¹⁷⁶ Diese „Redesucht“ des Sokrates wird hier als allgemein und so auch Phaidros bekannt vorausgesetzt. Er selbst bezeichnet sein Verhältnis zu Reden in diesem Vorspiel des Dialogs an drei verschiedenen Stellen als „Begierde“, „Sucht“ und „Liebe“ bzw. „Verliebtsein“.¹⁷⁷ Diese Macht der Rede über ihn selbst illustriert Sokrates später noch mit einem recht drastischen Bild, indem er zu Phaidros sagt: „Du indes scheinst das Zauberkraut gefunden zu haben, mich herauszulocken. Denn wie man hungriges Vieh weitertreibt, indem man es mit frischem Laub oder irgendeiner Frucht lockt, so kannst du mich ... herumführen, ... wohin du ... willst, wenn du mir so die Rollen mit Reden vorhältst.“¹⁷⁸ Dieser Vergleich zeigt einen fast verhaltens-

173 Phaedr. 228 b „ἐπορεύετο δ' ἐκτὸς τείχους ἵνα μελετῶη.“

174 LAW 1 c „Erfahrung, ἐμπειρία (μελέτη), usus (exercitatio)“; LAW 2 c „Übung, ἄσκησις, exercitatio“.

175 Phaedr. 228 b „νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν“.

176 Phaedr. 228 b „ιδῶν μὲν, ἰδῶν, ἤσθη“.

177 Phaedr. 227 d „ἐπιτεθύμηκα“, 228 b „νοσοῦντι“, 228 c „ἔραστοῦ“.

178 Phaedr. 230 d–e „σὺ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἠύρηκέναί. ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἢ τινα καρπὸν προσείοντες ἄγουσιν, σὺ ἔμοι λόγους

wissenschaftlichen Ansatz und erinnert an den Pawlowschen Hund; Sokrates scheint seinen freien Willen verloren zu haben und durch Reden geradezu konditioniert zu sein. Allerdings zeigt diese Stelle, die nach der Entdeckung der Rolle und kurz vor ihrer Vorlesung platziert ist, bereits eine spezifischere Charakterisierung der „Redensucht“ des Sokrates. Das Objekt seiner Begierde sind nicht einfach die Reden allgemein, sondern eben die Rollen, d. h. die schriftlich fixierten Reden und gerade nicht die mündlich vorgetragenen, denen er doch dann in seiner Schriftkritik den Vorzug geben wird. Diese Differenzierung wird sich für uns weiter entfalten, hier geht es zunächst um die allgemeinen Dispositionen der beiden Partner, welche aus der Zufallsbegegnung eine kontinuierliche kommunikative Beziehung werden lassen, die eine Entwicklung in einer sinnvollen thematischen Richtung nehmen kann.

Das der Zufallsbegegnung unmittelbar folgende, den Dialog einleitende Gespräch zeigt, dass Sokrates mit seiner Vermutung betreffs der Erwartungshaltung des Phaidros richtig liegen dürfte, wenn auch Phaidros selbst vorher, als Motivation des Sokrates, „mitzugehen und zuzuhören“,¹⁷⁹ nicht dessen Interesse an Reden schlechthin angegeben hatte, vielmehr spezieller das „Thema“ der Lysias-Rede bzw. ihre Gattung als „Erotikos“.¹⁸⁰ Dies ist vom Inhalt des gegenwärtigen platonischen Dialogs und auch manch anderer, allen voran natürlich des „Symposion“, sofort plausibel, könnte aber auch mit einer „Strategie“ des Phaidros zu tun haben, welche er gerade in dem Moment, als er Sokrates begegnete, „als er ihn erblickte“,¹⁸¹ konzipierte, und um die es uns im folgenden vor geht. In jenem für das Einleitungsgespräch entscheidenden Augenblick nämlich,

οὕτω προτείνων ἐν βιβλίοις ... φαίνη περιάζειν ... ὅποι ἂν ... βούλη.“

179 Phaedr. 227 b „προϊόντι ἀκούειν“.

180 Phaedr. 227 c „καὶ μὴν, ὦ Σώκρατες, προσήκουσα γέ σοι ἡ ἀκοή· ὁ γάρ τοι λόγος ἦν ... ἐρωτικός.“, „Und gewiss, Sokrates, geht es gerade dich an, was du hören wirst. Denn das Thema war ja doch ... erotisch.“

181 Phaedr. 228 b „ἰδὼν μὲν, ἰδὼν“. Diese, wie der philologische Apparat der Ausgabe von I. Burnet zeigt, textkritisch schwierige Stelle übersetzt Heitsch S. 12 wörtlich so: „dieser Augenblick, ja, dieser Augenblick“. Er kommentiert: „Die ... überlieferte Wortwiederholung ... ist m. E. als Pathosformel zu verstehen ... Sokrates, den Phaidros sich als Genossen seiner Schwärmerei erhofft, geriert sich, als gerate er bei der Schilderung ihrer Begegnung schon selbst in Begeisterung ...“ (Heitsch S. 73 Anm. 86). Sokrates hebt so in seiner Rekonstruktion der Vorgänge die Bedeutsamkeit des Augenblicks der Begegnung für Phaidros auch sprachlich heraus. Kaum „gerät seine Schilderung mit ihrer pathetisch effektvollen Formulierung fast schon ins Lächerliche“, wie Heitsch S. 73 meint, vielmehr könnte der ironische Unterton, sei es für Phaidros dialogimmanent, sei es für den Leser, absichtsvoll anklängen lassen, dass Sokrates die Gedankengänge des Phaidros im Moment der Begegnung durchschaut hat. Darum geht es im folgenden.

den Sokrates in seiner Rekonstruktion sprachlich heraushebt,¹⁸² muss Phaidros die Rolle, die er vorher sicher so offen, wie es auch bildliche Darstellungen aus der Antike zeigen,¹⁸³ bei sich trug, unter seinem Mantel versteckt haben. Er hatte offenbar sogleich und blitzschnell die Möglichkeit und die Chance erkannt, Sokrates als Abhörer seiner Übungen im Rahmen des vierten rhetorischen „Arbeitsstadiums“, des „Memorierens“ also, benutzen zu können, gewissermaßen als Hilfsassistenten und Pauker in einer Lern-Phase, wo noch Fehler und Missgriffe vorkommen, mit denen er noch nicht vor den großen, bewunderten und vielleicht auch gefürchteten Lehrer Lysias hintreten kann, dem erst das abgeschlossene und vollkommene Resultat der „Übung“ zugemutet werden darf. Die darauf bezogene „Hoffnung“¹⁸⁴ des Phaidros, wie er seine Gemütsregung später selbst bezeichnet, muss also im Augenblick seiner Begegnung mit Sokrates als unmittelbare Reaktion darauf aufgekeimt sein. Sozusagen im gleichen Moment muss Phaidros aber auch bewusst geworden sein, dass die derart geplante Absicht gewissermaßen einen „Missbrauch“ des Sokrates darstellt, dass die Funktionalisierung seines Gesprächspartners nicht in dessen Sinn sein kann, weil dessen Hauptinteresse, wie der weitere Gang des Dialogs, vor allem sein Schlussteil, beweist, nicht der formalen Seite der konventionellen Rhetorik gilt, wie sie sich im rhetorischen System spiegelt, welches der Ausbildung des Rhetorik-Schülers Phaidros zugrundeliegt, vielmehr dem Inhalt und dem Sachgehalt der Reden, d. h. letztlich ihrer philosophischen Fundierung in einer neuen Rhetorik. Die sichtbare Präsenz der Rolle lädt zum Lesen ein, fordert zur inhaltlichen Auseinandersetzung auf, um welche es dem Rhetorik-Schüler Phaidros in diesem gegenwärtigen „Arbeitsstadium“ des „Memorierens“ nicht geht und nicht gehen kann. Denn dieses Stadium ist als eine, in einer numerisch festgelegten Position bestimmte, nämlich die vierte, Phase in den zeitlich sukzessiven Prozess der „Arbeitsgänge des Redners“ integriert, welcher sachlich sinnvoll und logisch notwendig so abläuft, wie in der entsprechenden Rubrik des rhetorischen Systems die Elemente hintereinander angeordnet sind. Insofern ist das „Memorieren“ sinn- und zweckgemäß auf das fünfte und letzte der „Arbeitsstadien des Redners“, also den „Vortrag“, ausgerichtet, der auswendig und ohne abzulesen erfolgt, und findet darin seine Erfüllung. Vorgetragen werden kann nur, was auswendig gelernt ist, und deshalb auch, *nachdem* auswendig gelernt worden ist, zuerst einzelne Partien, wozu Phaidros Sokrates als Ab- und Zuhörer geeignet

182 Vgl. hier Anm. 181.

183 Vgl. *Propyläen Geschichte der Literatur*, Erster Band. *Die Welt der Antike*, Berlin 1988, S. 272 f.: Taf VIII: „Die Sieben Weisen Griechenlands ... Mosaik nach einem Vorbild der hellenistischen Zeit, aus Pompeji, 1. Jahrhundert n. Chr. Neapel, Museo Archeologico Nazionale“. Die Figur rechts am Bildrand hält eine Buchrolle in ihrer rechten Hand.

184 Phaedr. 228 e „ἐπίδοσ“.

erscheint, dann die ganze Rede, als deren idealen Hörer er sich wohl sicher seinen Lehrer Lysias vorstellt. „Abgehört“ in einem präzise technischen Sinne wird der „Vortrag“, nicht die Vorlesung. Was ab- und vorgelesen wird, wird in einem einfachen Sinne „gehört“.¹⁸⁵ Deshalb ist die Rolle bei der, von Phaidros Sokrates gegenüber gehegten „Hoffnung“, bei der strategischen Absicht, mit der er ihn in seinen Lernprozess eingeplant hat, hinderlich und muss vor ihm geheim gehalten werden.¹⁸⁶ Der Abhörer ist mit der Gedächtnisstütze nicht kompatibel. Zwar sagt Sokrates, nachdem die Vorlesung der schließlich entdeckten Rolle durch Phaidros erfolgt ist, ironisch, er habe „allein auf das Rednerische daran achtgegeben“,¹⁸⁷ bevor er dann tatsächlich intensiv auf den Inhalt eintritt. Bei einem auswendigen „Vortrag“ aus dem Gedächtnis, der womöglich noch während des Spaziergangs, wie bereits der einleitende Kurzbericht, weiterhin „peripatetisch“ – wohl in einfacheren und natürlicheren Bewegungen als die „choreu-

185 Vgl. Phaedr. 230 e „Ἀκουε δῆ“, „Höre also!“.

186 Nicht deshalb verbirgt Phaidros die Rolle, wie M. F. Meyer, a. O. (vgl. hier Anm. 5) meint, „weil er sich schämt, Sokrates die Schriftrolle zu zeigen“ (S. 228). An dieser Stelle des Dialogs ist die sokratische Kritik der Schriftlichkeit Phaidros noch gar nicht bekannt. „Die Differenz von Schriftlichkeit und Mündlichkeit“ (Heitsch S. 188) wird erst nach der Thematisierung der „konventionellen“ und der „neuen“ Rhetorik gegen den Schluss diskutiert; vgl. Phaedr. 274 b – 278 b. Jene Differenz behandeln wir hier nur unter dem Aspekt des rhetorischen Produktions- und Ausbildungsprozesses, nicht grundsätzlich. „Beschämend“, wie Meyer (a. O.) sich ausdrückt, kann der „Mechanismus des Einübens schriftlicher Reden“ natürlich nur für die schriftkritische „neue“ Rhetorik sein. Übrigens lehnt ja diese im *Phaidros* entwickelte Konzeption die „konventionelle“ Rhetorik nicht derart absolut ab wie der *Gorgias*, vielmehr wird sie und ihre Hochschätzung durch Phaidros von Sokrates lediglich relativiert, indem er ihr den Status von „notwendigen Vorkenntnissen“ (Phaedr. 268 e „πρὸ ... ἀναγκαῖα μαθήματα“) zuweist, die freilich der eigentlichen „Kunst“ (269 d „τέχνη“) untergeordnet werden und nicht mehr Selbstzweck bleiben. Diesen Status als Hilfsmittel für den übergeordneten Zweck der neuen Rhetorik weist Sokrates in seinem Fazit am Schluss des Dialogs auch der Schriftlichkeit bzw. dem „verfassten“ (278 c „συντίθησι λόγους“) Text einer Rede zu, indem er des Namens eines „Philosophen“ (278 d „φιλόσοφον“) denjenigen für würdig erachtet, „wer dies verfasste mit dem Wissen, wie sich das Wahre verhält, und ihm beizustehen imstande ist, indem er den Beweis des Geschriebenen unternimmt und dann so zu reden vermag, dass dagegen das Geschriebene als gering erscheint“ (278 c „εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει“). Als ein solches „geringes“ Hilfsmittel könnte auch das Memorieren in der neuen Rhetorik gelten; auch in der konventionellen Rhetorik ist es ja nur eine „Aufgabe“, ein „Arbeitsstadium“ unter anderen, welches keinen prinzipiellen Vorrang als Selbstzweck beanspruchen kann, vielmehr letztlich dem „Vortrag“ der Rede dient. Vom möglichen pädagogischen Selbstwert des Memorierens sehen wir hier einmal ab.

187 Phaedr. 235 a „τῷ ... ῥητορικῷ αὐτοῦ μόνῳ τὸν νοῦν προσειχόν“.

tischen“, welche Platon im „Protagoras“¹⁸⁸ beim Lehrvortrag des Titelhelden so plastisch und ironisch zugleich schildert, –, von Phaidros jedenfalls wohl eher in aufrechter Haltung ausgeführt worden wäre,¹⁸⁹ wäre das „Rednerische“, der formale Aspekt im Sinne der konventionellen Rhetorik gegenüber dem Inhaltlich-Sachlichen sicher noch mehr in den Vordergrund getreten, weil der „Vortragende“ Arme und Kopf frei zur Verfügung hat für „schauspielerische“¹⁹⁰ Gebärden und Bewegungen, während beim Vorlesenden die Augen und die Hände durch die Rolle gebunden, fixiert und in Anspruch genommen sind, so dass bei jenem „Auftritt“ die visuelle Dimension und Rezeptionsweise viel deutlicher neben die akustische tritt als beim bloßen Ablesen. Der potentielle Abhörer Sokrates tritt für Phaidros in dieser von ihm geplanten „Probe“ an die Stelle des Publikums, der kleineren oder größeren, privaten oder öffentlichen Festversammlung, an die Stelle derjenigen Situation, die Auditorium und Theater in einem wäre, sobald der „Ernstfall“ stattfindet.

Diese Hypothesen über die mögliche weitere Entwicklung des Dialoggeschehens in dem Fall, dass Sokrates die Rolle nicht entdeckt oder überhaupt zugestimmt hätte, den „Vortrag“ abzuhören, mögen für die Platon-Forschung insgesamt müßig sein, für Geschichte und System der Rhetorik in ihrem Frühstadium, für die der „Phaidros“ ein wichtiges Zeugnis darstellt, sind sie zweifellos von Interesse. Nach der, im tatsächlichen Verlauf des Dialogs erfolgten Entdeckung der Rolle durch Sokrates, welche den entscheidenden Wendepunkt der ganzen Entwicklung des Dialogs jedenfalls in seiner Anfangsphase darstellt, decken beide Gesprächspartner ihre Karten auf und bezeichnen nüchtern und direkt das „Arbeitsstadium des Redners“, in dem Phaidros sich noch befindet,

188 Vgl. Prot. 314 e – 315 b.

189 Sokrates ist ja auch, als er von der Rede des Lysias zuerst vernommen hat, bereit, diese so zu hören, „dass ich gewiss nicht von deiner Seite weichen werde, und wenn du auch weiter wandelnd bis Megara schrittst, um ... erst an der Mauer angelangt umzukehren“ (Phaedr. 227 c „ἐὰν βαδίζων ποιῆ τὸν περίπατον Μέγαράδε καὶ ... προσβᾶς τῷ τείχει πάλιν ἀπίης, οὐ μὴ σου ἀπολειφθῶ“). Diese, natürlich ironisch übertriebene, Aussicht auf einen vierzig Kilometer langen Spaziergang – ein Weg! – verdeutlicht, dass Sokrates zunächst mit einem „peripatetischen“ und also auch auswendig gehaltenen „Vortrag“ des Phaidros rechnet, nicht mit einer Vorlesung eines geschriebenen Textes, denn während des Gehens ab- und vorzulesen, dürfte sich als schwierig erweisen. Es fällt zudem auf, dass die Absicht, sich an einem bestimmten Ort niederzulassen, von Phaidros (vgl. Phaedr. 228 e) und Sokrates (vgl. 229 a) erst nach der Entdeckung der Rolle geäußert wird, dann aber auch sofort nach diesem Wendepunkt des Gesprächs und unmittelbar hintereinander, d. h. Sokrates stimmt dem entsprechenden Vorschlag des Phaidros sogleich zu. Dies deutet darauf hin, dass bei einem auswendigen „Vortrag“ bzw. bei entsprechenden Übungen der Spaziergang fortgesetzt worden wäre.

190 Vgl. hier S. 248.

und in welches er Sokrates einzubeziehen plante. Besser gesagt: Nachdem das „Memorieren“ von Sokrates¹⁹¹ und auch von Phaidros¹⁹² bereits erwähnt wurde, wird diese Tätigkeit als solche, die „Übung“, die Sokrates in seiner Rekonstruktion der Vorgänge ebenfalls schon angesprochen hatte,¹⁹³ nochmals ins Auge gefasst. Dabei werden zwei bedeutungsverwandte Ausdrücke verwendet, die jedoch verschieden akzentuiert sind. Mit diesem Bedeutungsspektrum korreliert ein solches zwischen zwei Rubriken des rhetorischen Systems, in denen das Element „Übung“ gleicherweise mit verschiedenen Bedeutungsakzenten vorkommt. Von „Abhören“, wie wir diese Tätigkeit sinnvollerweise auffassen und wiedergeben können,¹⁹⁴ ist im Wortsinn hier nicht direkt die Rede, so wie Sokrates zu Beginn des Dialogs zu Phaidros sagt, es gehe ihm darum, „deine und Lysias' Unterhaltung anzuhören“,¹⁹⁵ am Ende seiner Rekonstruktion ihm aber unterstellt, er suche unbedingt jemanden, welcher seinem Vortrag „zuhören wollte“,¹⁹⁶ oder Phaidros Sokrates zu Anfang versicherte, er könne „mitgehend zuhören“,¹⁹⁷ und dass „gerade dich angeht, was du hören wirst“,¹⁹⁸ und ihn dann unmittelbar vor seiner Vorlesung auffordert: „So höre denn.“¹⁹⁹ Vielmehr verwendet Sokrates zunächst für die übende Tätigkeit des Memorierens einen Ausdruck, der nahe an den technischen Begriff des rhetorischen Systems²⁰⁰ herankommt, als dessen Kenner er sich ja im Zwiegespräch über die Redekunst gegen den Schluss des Dialogs ausweisen wird; er spricht jetzt nicht mehr nur wie eben in der Rekonstruktion von bloßem „Üben“, vielmehr, den gleichen Wortstamm um eine Vorsilbe erweiternd, von „Einüben“,²⁰¹ wobei implizite zu ergänzen ist: „in oder an etwas“, d. h. also von einem eifrigen Streben, welches sich eine Sache aneignen, sich gleichsam in sie hineinversetzen möchte. Damit deutet Sokrates an, dass er Phaidros als bildungsbeflissenen Rhetorik-Schüler erkannt bzw. durchschaut hat, der seine Sache ernst nimmt und deshalb so auch über eine der „Voraussetzungen“²⁰² verfügt, welche nach dem rhetorischen System erforderlich sind.

191 Phaedr. 228 b „ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον“, „die Rede auswendig wissend“.

192 Phaedr. 228 a „ἀπομνημονεύσειν“, „aus dem Gedächtnis wiederholend vortragen“; vgl. hier S. 277 f.

193 Phaedr. 228 b „μελετώη“.

194 Hildebrandt S. 17 übersetzt an einer Stelle so, während Heitsch S. 12 die Ausdrücke mit „Übungen“ bzw. „üben“ wiedergibt.

195 Phaedr. 227 b „τεῖν τε καὶ Λυσίου διατριβὴν ἀκοῦσαι“.

196 Phaedr. 228 c „τις ... ἀκούει“.

197 Phaedr. 227 b „προϊόντι ἀκούειν“.

198 Phaedr. 227 c „προσήκουσα γέ σοι ἡ ἀκοή“.

199 Phaedr. 230 e „Ἄκουε δὴ“.

200 Vgl. LAW 1 c „ἐμπειρία (μελέτη) ... Erfahrung (Übung)“.

201 Phaedr. 228 e „ἐμμελετᾶν“.

202 LAW 1.

Demgegenüber bezeichnet Phaidros unmittelbar nach dieser Äußerung des Sokrates, indem er seine Absicht nach deren Entdeckung eingesteht, zwar den gleichen Tätigkeitsbereich des „memorierenden Übens“ mit einem Ausdruck,²⁰³ welcher das gleiche Präfix aufweist wie der von Sokrates gebrauchte und so auch darauf verweist, dass er sich in diese seine Tätigkeit, nämlich den auswendig memorierten Vortrag, „hinein“ begeben, sich darin „einleben“ will. Jedoch ist hier der Wortstamm von einem anderen Bedeutungsbereich abgeleitet, der nicht direkt wie die hier sonst (von Sokrates) benutzte Formulierung die „Redeübung“ meint, vielmehr das Gymnasion, also die Turnschule mit ihren körperlichen Übungen assoziiert und daher die mühevollen, entbehrungsreichen Anstrengung akzentuiert, welche im rhetorischen System weniger in die Rubrik der „Voraussetzungen“ als in diejenige der „Methode des Erwerbs“ gehört, wo „Übung“ als „asketische“ einen ähnlichen Abschnitt im Bedeutungsspektrum belegt.²⁰⁴ Phaidros nimmt offensichtlich seine Tätigkeit als Rhetorik-Schüler nicht auf die leichte Schulter.

Der Moment der Begegnung zwischen Phaidros und Sokrates stellte sich im Rahmen der Rekonstruktion der Vorgänge durch diesen als entscheidend heraus. Im Moment dieser Zufallsbegegnung tritt der Rhetorik-Schüler Phaidros wieder in eine intersubjektive Situation ein. Er war von einer solchen ausgegangen, nämlich der „Unterhaltung“²⁰⁵ mit Lysias nach seinen eigenen Worten, welche der Rekonstruktion des Sokrates zufolge durch die Wiederholungen der Rede durch Lysias bestritten wurde. Diese Wiederholungen ihrerseits bestanden nach dem erreichten Stand unserer Überlegungen sicher nicht im Vor- und Ablesen des Textes, sondern in einem auswendigen und freien „Vortrag“,²⁰⁶ wobei man dem

203 Phaedr. 228 e „ἐγγυμνασόμενος“.

204 LAW 2 c „ἄσκησις ... Übung“. Dieser Ausdruck hat neben dem, von den christlichen „Asketen“ her bekannten Bedeutungsmoment und dem angesprochenen der athletisch-sportlichen Leibesübung und Lebensweise auch eines, welches „Kunst“ und „Sorgfalt“ meint und so näher zur Rhetorik passt. Umso spezifischer bezeichnet hier die „Gymnastik“ Vorsatz und Tätigkeit des Rhetorik-Schülers Phaidros. Vielleicht spielt der Ausdruck auch auf die körperlichen Begleiterscheinungen eines peripatetisch durchgeführten Vortrags an. Sokrates hatte sich bei seinem Vorschlag eines Gewaltmarsches nach Megara (vgl. hier Anm. 189) auf Herodikos (Phaedr. 227 d „κατὰ Ἡρόδικον“, „nach der Art des Herodikos“) berufen, einen „Lehrer der Gymnastik, wegen seiner gewaltsamen Übungen bekannt“ (Hildebrandt S. 94 Anm. 8). Veranlasst durch den überlieferten Titel einer Schrift des Protagoras „καταβάλλοντες“, *Niederringende (Reden)*, bemerkt F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, S. 117 Anm. 18, „wie gebräuchlich Metaphern aus der Gymnastik in der rhetorischen Terminologie waren“.

205 Phaedr. 227 a „διέτριψα“.

206 Lysias war am öffentlichen Vortrag von (Staats-) Reden nicht wie Isokrates aus habituell-physischen Gründen verhindert, sondern weil er als Metöke in Athen dazu juristisch

Meister durchaus auch Variationen der mündlichen Fassungen untereinander und dieser gegenüber dem schriftlich fixierten Text konzедieren mag, welche dem Schüler nicht zustehen. Diese ursprüngliche kommunikative Situation hatte Phaidros verlassen und war wahrscheinlich während seiner sitzend zugebrachten Lektüre und jedenfalls auf dem Spaziergang mit sich selbst allein gewesen. Durch die Zufallsbegegnung tritt Sokrates für Phaidros, formal gesehen, als Kommunikationspartner an die Stelle von Lysias. Seine Funktion in diesem nunmehr erneuerten intersubjektiven Verhältnis ist allerdings, wie bereits angedeutet, inhaltlich eine ganz andere als diejenige des Lysias. Zwar kann Phaidros – in der literarischen Fiktion – nicht schon bereits jetzt vorausgesehen haben, dass und wie sich Sokrates als Kritiker der Rede des Lysias und der konventionellen Rhetorik ganz allgemein profilieren wird, sonst würde er ihn ja wohl nicht an seinen Übungen beteiligen wollen, welche sich, wie bereits gezeigt, ganz im Rahmen der Usancen des rhetorischen Systems halten.²⁰⁷ Phaidros geht vielmehr in seiner Erwartungshaltung mehr oder weniger unreflektiert von der erwähnten Begeisterung des Sokrates für die Reden aus, ohne an mögliche sich daraus ergebende Konsequenzen zu denken. Er setzt diese Begeisterung voraus, um die sich ihm unverhofft bietende Gelegenheit benutzen zu können, sich „an“ ihm „zu üben“, wie er es später selbst formuliert, wie wir eben gesehen haben, also Sokrates als assistierenden Helfer in seinem rhetorischen Lernprozess zu engagieren. Diese damit eindeutig beabsichtigte Instrumentalisierung seines Freundes spricht Sokrates in dieser Situation, wie er selber nachträglich in seiner Rekonstruktion ausführt, nicht direkt an, sondern unterstellt Phaidros zunächst, ihn selbst als „Mit-Korybanten“,²⁰⁸ d. h. als priesterlichen Genossen eines orgiastischen Kultes,²⁰⁹ „Gefährten seiner Schwärmerei“, wie Heitsch²¹⁰ frei übersetzt, aufzufassen. Er konterkariert aber auf diese Weise bereits jetzt, d. h. im Moment der Rekonstruktion, welche die Situation der Begegnung im nachhinein deutet, die Strategie des Phaidros, welche ihn zu instrumentalisieren beabsichtigte, indem er eine freie kommunikative Beziehung der gemeinsam Redenden andeutet, wie er sie in seiner zweiten Eros-Rede darstellen wird. Phaidros jedoch kommt es im Augenblick der Begegnung nicht in den Sinn, Sokrates innerhalb seines rhetori-

nicht berechtigt war, es sei denn in eigener Sache vor Gericht. Deshalb war er nicht nur als Rhetorik-Lehrer, sondern auch und hauptsächlich als Redenschreiber (Logograph) für Mandanten in Gerichtsprozessen tätig. Dagegen war er am Vortrag epideiktischer (Fest- bzw. Gelegenheits-) Reden nicht gehindert, wenn auch bezweifelt wird, ob er seine *Grabrede auf die im Korinthischen Krieg gefallenen Athener* tatsächlich gehalten hat.

207 Vgl. hier Anm. 186.

208 Phaedr. 228 b „τὸν συγκορυβαντιῶντα“.

209 Vgl. M. C. Howatson (Hrsg.), *Reclams Lexikon der Antike*, Stuttgart 1996, S. 355.

210 Heitsch S. 12.

schen Lern-Prozesses eine, derjenigen seines verehrten Lehrers Lysias irgendwie ähnliche Position zuzuweisen, sondern er möchte ihn mehr kumpellhaft wie einen Mit-Studenten oder auch einen Pauker benutzen, der zwar nicht am gleichen Oberseminar teilnimmt, aber als erfahren und kompetent gilt. Diese „Hoffnung“,²¹¹ wie Phaidros seine berechnende Absicht nach der Entdeckung der Rolle etwas beschönigend bezeichnet, wird durch diese Entdeckung „vereitelt“,²¹² wie Phaidros jetzt sagt, von Sokrates bei diesem Stand der Dinge, wo es nicht mehr um hypothetische Rekonstruktion, sondern um die direkte Verifizierung eines Tatbestandes geht, aber auch explizit, obschon verbindlich, so doch recht deutlich, als das bezeichnet, was sie ist, und zugleich als solche zurückgewiesen, indem er „sich durchaus nicht entschließen“²¹³ könne, zum Abhören „mich selber dir ... herzugeben“,²¹⁴ deutlicher und direkter interpretiert: sich dazu zu prostituieren. Sokrates versteht diese Zurückweisung, wie er zu Phaidros sagt, als „Klarstellung“ über sich selbst, welche dieser zur Kenntnis zu nehmen habe.²¹⁵ Diese Klärung betrifft nicht nur die Person des Sokrates, sondern auch die Erwartungshaltung des Phaidros diesem gegenüber. Obschon Sokrates seine Entdeckung der Rolle noch höflich als bedingungsweise Vermutung äußert,²¹⁶ gibt Phaidros sofort auf²¹⁷ und gesteht seinen hiermit gescheiterten Plan ein. Wenn sich Phaidros dadurch düpiert vorkommen sollte, so wird er doch auch von seinen taktischen Winkelzügen entlastet und überhaupt erst frei und bereit dafür, die Autorität seines Lehrers Lysias für sich selbst zu relativieren und auf die Vorstellungen des Sokrates über die konventionelle und die neue Rhetorik ernsthaft und sachlich eintreten zu können. So kommt der Rhetorik-Schüler erst dazu, die Absicht und die Aufgabe des Sokrates als eines, wenn auch eigenartigen und eigenwilligen, Lehrers zu erkennen und zu würdigen und ihn so als mit Lysias mindestens gleichrangig einzuordnen. Ob und wie sich Phaidros im weiteren Verlauf des Dialogs tatsächlich von einem Schüler der konventionellen zu einem der neuen Rhetorik weiterentwickelt, dies zu verfolgen, ist allerdings nicht unsere gegenwärtige Aufgabe. Wir bleiben vielmehr bei der konventionellen Rhetorik.

211 Phaedr. 228 e „ἐλπίδος“.

212 Phaedr. 228 e „ἐκκέκρουκάς με“, „du hast mich abgebracht“.

213 Phaedr. 228 e „οὐδὲ πᾶν δέδοκται“, wörtlich: „es ist durchaus nicht beschlossen“.

214 Phaedr. 228 e „ἐμαυτὸν σοι ... παρέχειν“. Hildebrandt S. 17 übersetzt, wie zitiert, „hergeben“, m. E. sinngemäß treffender als Heitsch S. 12 „zur Verfügung stellen“, was etwas verharmlosend anmutet.

215 Phaedr. 228 d „διανοῦ περὶ ἐμοῦ“, „sei dir klar über mich“.

216 Phaedr. 228 d „τοπάζω γάρ ... εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν“, „denn ich vermute ... wenn es aber so ist ...“.

217 Phaedr. 228 e „παῦε“, „hör auf!“.

Sokrates äußert erstmals, nachdem Phaidros eine knappe Inhaltsangabe des „Erotikos“ des Lysias gegeben hat,²¹⁸ den Wunsch, diese Rede „zu hören“.²¹⁹ Phaidros weigert sich unverblümt, diesem Wunsch nachzukommen.²²⁰ Sokrates deutet diese Weigerung etwas später in seiner Rekonstruktion als die strategisch kalkulierte und bedingte Zurückhaltung dessen, der sein Ziel „begierig“²²¹ unter allen Umständen und „um jeden Preis“²²² erreichen wollte, dabei aber „spröde tat“²²³ und sich zierte. Es handelt sich nach Sokrates also um eine taktische Verstellung, um eine Art Untertreibung des Rhetorik-Schülers, welche dann seine schließlich doch erfolgende Einwilligung um so besser aussehen und seine rednerische Leistung noch mehr hervorstechen lässt. Am Ende seiner rekonstruktiven Retrospektive, wo er wieder in der unmittelbaren Gegenwart angelangt ist, sagt Sokrates Phaidros frei heraus auf den Kopf zu, dass er diese Strategie durchschaut. Er wendet sich ironisch an die eine der von ihm metaphorisch verdoppelten Personen des Phaidros mit der Aufforderung, der anderen seine Bitte vorzutragen.²²⁴ Es ist dies eine erste „Entdeckung“ vor derjenigen der Rolle, die wenig später erfolgt, oder ein erster Schritt darauf zu. Diese Entdeckungen sind möglich, weil Sokrates, wie er zu Beginn seiner Rekonstruktion bemerkt, Phaidros so gut kennt wie sich selbst.²²⁵ Sokrates weiß, dass Phaidros, wenn er seine Absicht durchführen will, von ihm und seiner Zustimmung abhängig ist und daher letztlich kapitulieren muss, wenn er, Sokrates, seine Zustimmung verweigert. Die Überlegenheit des Sokrates ist darin begründet, dass er, wenn auch ironisch verbrämt, bereits jetzt mit offenen Karten spielt und seine Absicht klar deklariert, Phaidros nicht „loszulassen“,²²⁶ wie es dieser selbst formuliert und Sokrates es bestätigt.²²⁷ Während Sokrates sein Ziel geradewegs anstrebt und schließlich auch konsequent erreicht, muss Phaidros in zwei Schritten von seinen Absichten, jedenfalls denen, die er offen kundgibt, Abstand nehmen und zurücktreten. Zuerst muss er entgegen seiner anfänglichen Weigerung einem Vor-

218 Vgl. Phaedr. 227 c.

219 Phaedr. 227 d „ἀκοῦσαι“.

220 Vgl. Phaedr. 227 d – 228 a.

221 Phaedr. 228 c „ἐπιθυμῶν“.

222 Phaedr. 228 c „πάντως“.

223 Phaedr. 228 c „ἐθρύπτετο“.

224 Phaedr. 228 c „σὺ οὖν, ὦ Φαῖδρε, αὐτοῦ δεῖσθαι ὅπερ τάχα πάντως ποιήσει νῦν ἤδη ποιεῖν.“, „Also, Phaidros, bitte du ihn, das sogleich zu tun, was er bald um jeden Preis tun wird.“

225 Phaedr. 228 c „εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἑμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι. ἀλλὰ γὰρ οὐδέτερά ἐστι τούτων.“, „... wenn ich den Phaidros nicht kenne, dann habe ich auch mich selbst vergessen. Aber gewiss keines von diesen beiden trifft zu.“

226 Phaedr. 228 c „ἀφήσειν“.

227 Vgl. Phaedr. 228 c.

trag der Rede überhaupt zustimmen und dann auch in ihre wörtliche Vorlesung aus dem entdeckten Text einwilligen. Der Erfolg des Sokrates beruht auf seiner Menschenkenntnis und auf seinem Durchblick im buchstäblichen und übertragenen Sinn. Er muss nämlich entweder den von der Zufallsbegegnung überraschten Phaidros scharf beobachtet haben, wie er die Rolle versteckte, oder aber diesen Vorgang geistesgegenwärtig aus Haltung und Gebärden seines Gesprächspartners nachträglich erschlossen, „erraten“²²⁸ haben, wie er später sagt. Ansonsten könnte und würde er nicht die zusammenhängende, von uns hier analysierte Rekonstruktion des Hergangs liefern, wenn er dabei auch nicht alles ausspricht, nämlich eben die Beobachtungen, die wir ihm gerade unterstellten, gewissermaßen aus Höflichkeit gegen seinen Freund verschweigt. Sokrates nötigt, wie wir sahen, schließlich Phaidros dazu, den Text ab- und vorzulesen und erzwingt so eine inhaltliche Diskussion über die Rede des Lysias, zu deren Voraussetzungen auch das wörtliche Zitieren aus dem Redetext gehört, zu dem Sokrates Phaidros nach der Vorlesung der ganzen Rede veranlasst,²²⁹ wobei zweimal die gleiche Stelle, nämlich der Anfang der Rede, identisch repetiert wird. Gleichzeitig weigert sich Sokrates also, Hilfsdienste bei den formalen Memorier- und Vortragsübungen des Phaidros zu übernehmen. Wie wir bereits gezeigt haben und natürlich auch der weitere Fortgang des Dialogs beweist, kennt sich Sokrates im System der Rhetorik und damit auch in den „Arbeitsstadien des Redners“ allgemein und denjenigen, um die es Phaidros jetzt speziell geht, ziemlich gut aus; er weiß also, was die Systemelemente „Memorieren“ und „Vortrag“ bedeuten.

Phaidros befindet sich momentan gerade im Übergang zwischen diesen beiden letzten Phasen des rhetorischen Produktionsprozesses, auf einer Art Zwischenfeld. Er bezeichnete, als er den Vortrag der Rede zunächst Sokrates verweigerte, als sein Lernziel, von dem er noch weit entfernt sei, an dem ihm jedoch „mehr ... als an vielem Golde“ läge,²³⁰ die Rede „aus dem Gedächtnis wiederholend vortragen“²³¹ zu können, sie also auswendig und wortgetreu vorzutragen. Spätestens ab dem Zeitpunkt, an dem er die Rede vollständig auswendig kann, wird er sich ganz der Einübung und näheren Gestaltung des „Vortrags“ widmen. Am „Lesen“,²³² also am Ab- und Vorlesen, wozu er sich schließlich doch bequemen muss, ist ihm in diesem fünften und letzten „Arbeitsstadium des Redners“ a priori und definitionsgemäß nicht mehr gelegen, da er dieser Tätigkeit, welche zur Lernphase des „Memorierens“ gehört, bereits zur Genüge oblag, als er „das

228 Phaedr. 228 d „τοπάζω“.

229 Vgl. Phaedr. 262 d–e und 263 e – 264 a.

230 Phaedr. 228 a „μᾶλλον ἢ μοι πολὺ χρυσίον γενέσθαι“.

231 Phaedr. 228 a „ἀπομνημονεύσειν“.

232 Phaedr. 228 e „ἀναγνώμεν“.

Büchlein zur Hand nahm und anschaute, was ihm am meisten am Herzen lag²³³, wie Sokrates in seiner Rekonstruktion sicher richtig vermutet hatte. Er hat dieses „Arbeitsstadium“, wie Sokrates ebenfalls unterstellt,²³⁴ bereits als abgeschlossenes hinter sich gebracht, wenn man sich nur seinen bisherigen Spaziergang als für diesen Zweck ausreichend lang vorstellt. Zu diesem Zeitpunkt seines Arbeitsganges, den man sich idealiter als mit der Zufallsbegegnung mit Sokrates zusammenfallend vorstellen mag, wenn auch „Memorieren“ und „Vortrag“ in jenem Zwischenfeld empirisch durchaus noch oszillieren, kann er einen Abhörer gut gebrauchen. Der unerwartet auftauchende Sokrates passt Phaidros also gut ins zeitliche Konzept seine Prozedere. Es steht ihm ja kein Tonband oder Videogerät zur Verfügung, welche den Abhörer ersetzen könnten, vielleicht nicht einmal ein genügend großer Spiegel, der ihm die visuelle Dimension seines „Vortrags“ ganzfigurlich reflektieren würde.²³⁵ Üblicherweise wird der Abhörer in den frühen Phasen dieser Einübung des „Vortrags“ wohl eher ein Mit-Schüler der Rhetorik gewesen sein, in den späteren und gegen den Abschluß dieses „Arbeitsstadiums“ und damit des ganzen rhetorischen Lernprozesses zu wohl der Meister und Lehrer selbst, sobald nämlich der „Vortrag“ „seiner würdig“²³⁶ geraten war bzw. ausfallen würde, wie es Phaidros ja von Anfang an explizit anstrebte. Er sucht jedenfalls, wie es Sokrates in seiner Rekonstruktion rückblickend interpretiert, irgendeinen Menschen, der ihm zuhören und sicher auch zusehen sollte, zunächst sicher lieber einen, welcher dies „freiwillig“ tun würde,²³⁷ notfalls jedoch, wenn sich niemand für diesen Zweck von sich aus fände, würde er „am Ende ... auch ... mit Gewalt zu reden imstande sein“,²³⁸ also die Abhör-Situation mit jedem beliebigen

233 Phaedr. 228 a „παραλαβὼν τὸ βιβλίον ἃ μάλιστα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει“.

234 Phaedr. 228 a „ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον“, „während er die Rede schon auswendig wusste“.

235 Vgl. Quintilian, *Institutio oratoria* XI 3, 68: „Und deshalb pflegte Demosthenes sich seinen Vortrag zurechtzulegen, indem er dabei in einen großen Spiegel schaute. So sehr schenkte er, obwohl der Schimmer ihm die Bilder seitenverkehrt zeigte, nur erst den eigenen Augen Vertrauen darüber, was er zustandebrachte.“ („ideoque Demosthenes grande quoddam intuens speculum componere actionem solebat: adeo, quamvis fulgor ille sinistras imagines reddat, suis demum oculis credidit, quod efficeret.“) Wenn diese Nachricht mit anekdotischem Charakter überhaupt etwas historisch belegt, dann eher eine auffällige Ausnahmeerscheinung als einen allgemein geübten Brauch. Weiteren diesbezüglichen literarischen und archäologischen Zeugnissen kann hier nicht nachgegangen werden. U. Jantzen, *LAW*, Band 3, Sp. 2859 hält fest: „Das Format ... aller dieser Spiegel bleibt nach wie vor klein.“ Dies und auch die vorkommenden figurlichen Dekorationen der Spiegel verweisen uns in jedem Fall mehr ins Frauengemach als in die Studierstube des Rhetorik-Schülers.

236 Phaedr. 228 a „ἀξίως ἐκείνου“.

237 Phaedr. 228 c „τις ἐκὼν ἀκούοι“, „jemand freiwillig zuhören wollte“.

238 Phaedr. 228 c „τελευτῶν δὲ ἔμελλε καὶ ... βίᾳ ἐρεῖν“.

Versuchs-Kaninchen geradezu herbeizwingen wollen. Das Gelingen des „Arbeitsstadiums“ des „Vortrags“, die Vollendung seines rhetorischen Arbeitsprozesses hängt davon ab. Die instrumentalisierende Strategie des Phaidros erzeugt einen Zwangscharakter des ganzen Unternehmens, welcher zum eigentlichen Zweck auch der konventionellen Rhetorik, nämlich nur durch die Rede, ohne Gewalt zu überzeugen, im Gegensatz steht, oder vielmehr gerade dieser konventionellen Rhetorik ein Moment des Zwanges zuspricht, wie es Sokrates hier formuliert, und welches er in einer gewalt- und herrschaftsfreien Rede-Begeisterung, jenem „Korybantentum“, gemeinsam mit seinem Dialogpartner aufzuheben trachtet. Phaidros dagegen möchte, befangen in der strategischen Disposition, welche ihn jetzt noch gewaltsam beherrscht, keine sich bietende Gelegenheit verstreichen und dementsprechend auch Sokrates nicht einfach weiter seiner Wege ziehen lassen. Seine harmlos klingende Aufforderung an Sokrates zu Beginn des Gesprächs: „Komm also.“²³⁹ erhält so einen übertragenen und hintergründigen Sinn.²⁴⁰

239 Phaedr. 227 c „πρόαγε δή“. Heitsch S. 11 übersetzt, wie zitiert, „Komm also.“, m. E. besser als Hildebrandt S. 15 „Dann also geh zu!“, wobei man sich nach Bayern versetzt fühlen könnte.

240 Ein möglicher Einwand gegen unsere Überlegungen könnte sich auf eine alternative Vorstellung stützen, wie die Begegnung zwischen Sokrates und Phaidros anders, als von Platon tatsächlich geschildert, hätte ablaufen können. Phaidros hätte beim Anblick des Sokrates offen mit der Rolle auf diesen zugehen, ja sie ihm gleichsam unter die Nase halten und ihn etwa so anreden können: „Grüß dich, lieber Sokrates, ich komme gerade von einer Rede-Übung bei Lysias und habe hier den Text einer seiner Reden bei mir, um sie zu memorieren. Es wäre nett von dir, wenn ich dir die Rede auswendig vortragen dürfte, und du dabei den Text gleichzeitig lesen und so überprüfen könntest, ob ich ihn schon richtig beherrsche oder noch Fehler mache.“ Bereits die rhetorische Stilqualität der „Angemessenheit“ (LAW 8 c; vgl. hier S. 292 f.) legt die Unwahrscheinlichkeit dieser Anrede des etwa zwanzig Jahre Jüngeren nahe, weil so der manipulative Missbrauch des, wenn nicht verehrten, so doch respektierten Freundes zu offensichtlich wäre. Gerade weil zur Zeit des fiktiven Datum des *Phaidros* das Verhältnis der Generationen auf der komischen Bühne verzerrt und verkehrt dargestellt wurde, etwa bei dem, den Vater prügelnden Sohn in den 423 v. Chr. aufgeführten „Wolken“ (Vers 1321 ff.), der seinerseits erfolgreicher Absolvent der Schule des aristophanischen, wahrhaft anti-platonischen Sokrates ist, muss eine solche Karikatur hier ausgeschlossen werden. Das auch von uns (auf S. 265) als kumpelhaft charakterisierte Verhältnis zwischen Phaidros und Sokrates wäre so entschieden zu weit in diese Richtung übertrieben worden, wenn nicht die Zeichnung des Sokrates a priori hätte unglaubwürdig werden sollen. Denn die Reaktion des (historischen und platonischen) Sokrates auf ein derartiges Ansinnen wäre von Anfang an als eindeutige Zurückweisung voraussehbar gewesen, welche noch geharnischer ausgefallen wäre als diejenige auf den tatsächlich durchgeführten Manipulationsversuch des Phaidros (vgl. hier S. 270 f.). Wenn er sich schon weigerte, als „freier“ Abhörer eines Redevortrags ohne Text bzw. ohne genaue Kontrolle des Wortlauts zu fungieren, hätte er sich, wäre er jener hypothetischen Bitte des

E. Varianten des „Vortrags“ und weitere Elemente des rhetorischen Systems

Die „Vorlesung“, zu welcher Sokrates Phaidros schließlich nötigt, entspricht also keineswegs den Intentionen der konventionellen Rhetorik und ihres Systems, d. h. insbesondere dem notwendigen Gang und dem schlussendlichen Ziel der „Arbeitsstadien des Redners“, welche eine wichtige Abteilung dieses Systems ausmachen. Dieses Ziel ist eindeutig der auf dem „Memorieren“ basierende „Vortrag“, so wie ihn Phaidros anstrebt und einüben will, nämlich auswendig aus dem Gedächtnis. Nehmen wir nun nochmals²⁴¹ hypothetisch an, Phaidros hätte seine ursprüngliche Absicht durchgesetzt und dabei auch seine taktisch moti-

Phaidros nachgekommen, vollends als Sklave des Lysias vorkommen müssen, welcher in dem, auf der Rolle aufgeschriebenen Text als anwesend vorgestellt wird (vgl. hier S. 259). Dies zeigt sich auch daran, dass Phaidros nach der Entdeckung der Rolle keinen Versuch in dieser Richtung unternimmt, was ja hypothetisch in diesem Augenblick durchaus denkbar wäre. Über diese sozusagen ethischen Gründe hinaus könnte jenes Ansinnen auch gar nicht im Interesse des Rhetorik-Schülers Phaidros liegen. Zwar ist es schon möglich, dass im Rhetorik-Unterricht der Vortrag eines Schülers anhand des Redetextes überprüft wurde, der ja auch nach der Rekonstruktion des Sokrates bei der Sitzung des Lysias präsent war, wobei vielleicht eine solche Aufgabe im Normalfall des Kollektiv-Unterrichts als eine Routine- und Assistenz Tätigkeit eher von einem Mitschüler als von dem Lehrer übernommen wurde, der sich, zumal, wenn er ein bekannter „Sophist“ war, wohl schwerlich dazu herabgelassen hätte. Abgesehen davon nämlich, dass der Lehrer in seiner Funktion als Vorbild die Rede, gerade wenn es seine eigene ist, sowieso schon auswendig beherrscht und also auf den Text gar nicht mehr angewiesen ist, nimmt er bei der „Probe“ als Kritiker des Schülers die Stelle der Zuhörerschaft bzw. des Publikums ein, vor dem der Schüler im „Ernstfall“ aufzutreten gedenkt, und welches natürlich ebenfalls nicht aus etwa ausgeteilten Textbüchern abliest, sondern eben nur zuhört. Außerdem ist eine solche Kontrolle anhand des Textes, sei es durch den Vortragenden selbst oder jemand anders, zeitlich sicher zu Beginn des Arbeitsstadiums des Memorierens anzusetzen, während, wie wir bereits gesehen haben (vgl. hier S. 262 f. und 273 f.), in dessen weiterem Verlauf und gegen seinen Abschluss der Vortrag von der Kontrolle durch den Text immer unabhängiger und damit freier wird, natürlich nicht gegenüber dem Wortlaut, sondern in seiner Modulation usw. (vgl. hier S. 258 f.). Dies entspricht dem nicht unterentwickelten Selbstverständnis und Selbstbewusstsein des Phaidros, welches durch seine ständige ironische Untertreibung seiner Leistungen (vgl. hier S. 230 f., 272 und passim) ebenso durchscheint wie durch die dazu komplementäre Überhöhung seines Lehrers Lysias. Sokrates ist demnach sowohl als Person und avancierter Rede-Experte (vgl. hier S. 263 f.) als auch im Moment seiner Begegnung mit Phaidros, da dieser beim Memorieren schon weit fortgeschritten ist, als „Textabhörer“ des Rede-Vortrags auch aus sachlichen Gründen, nicht nur aus den oben erwähnten ethischen, a priori denkbar ungeeignet. Meine folgenden Ausführungen, die auch zeigen, wie die „Arbeitsstadien“ ineinandergreifen, implizieren ebenfalls die Sinnlosigkeit einer „Textkontrolle“ des Vortragenden durch eine andere Person im Kontext des *Phaidros*.
241 Vgl. hier S. 266 f.

vierte Zurückhaltung und Verstellung aufgegeben, es wäre also zum Vortrag gekommen. Wie hätte dieser Vortrag konkret ausgesehen, wie wäre er von Phaidros gestaltet worden? So eindeutig, wie es vielleicht zunächst scheinen mag, ist dies durchaus nicht. Was Phaidros anstrebt, ist zweifellos, wie mehrfach erwähnt, der auswendige „Vortrag“ aus dem Gedächtnis, und zwar der vollständige der ganzen Rede. Wir sagten,²⁴² Phaidros befinde sich in dem Moment, da er Sokrates trifft, auf einem Zwischenfeld zwischen „Memorieren“ und „Vortrag“. Tatsächlich machen er und Sokrates darüber verschiedene, einander sogar teilweise ausschließende Aussagen. Phaidros behauptet: „Schlechterdings auswendig gelernt habe ich den Wortlaut durchaus nicht,²⁴³ Sokrates dagegen vermutet in seiner Rekonstruktion der Vorgänge: „... Während er, wie ich wenigstens glaube, ... die Rede schon auswendig wusste ...“.²⁴⁴ Die Bedingung, welche er äußert: „... wenn sie nicht gar zu lang war“,²⁴⁵ schränkt die Vermutung nur ein, hebt sie aber keineswegs auf. Diese Vermutung des Sokrates hat eine höheren Wahrscheinlichkeitsgrad für sich als jene Behauptung des Phaidros; diese unterliegt ebenfalls und zugleich demjenigen Verdacht, eine bewusste Untertreibung in taktischer Absicht zu sein, welchen Sokrates in seiner Rekonstruktion in bezug auf die Weigerung geäußert hatte, die Rede überhaupt vorzutragen: „Da tat er spröde, als ob er nicht begierig darauf wäre.“²⁴⁶ Wir brauchen uns jedoch zwischen der Behauptung des Phaidros und der Vermutung des Sokrates gar nicht zu entscheiden, wenn wir wertneutral die Möglichkeiten abschätzen wollen, welche Phaidros auf dem Übergangsfeld zwischen „Memorieren“ und „Vortrag“, auf dem er sich jetzt befindet, zur Verfügung stehen bzw. welche er selbst als Konzeptionen seines „Vortrags“ entwirft und vorstellt. Er selbst benennt im Verlauf des Vorspiels des Dialogs, also des einleitenden Gesprächs zwischen ihm und Sokrates, genau drei solcher Möglichkeiten. Wir haben diese Varianten, wie wir sie auch nennen können, teilweise bereits zitiert, stellen sie aber hier nochmals vollständig zusammen,²⁴⁷ wobei zwei Varianten noch jeweils zwei verschiedene Fassungen der Formulierung des Wortlauts bei identischer inhaltlicher Aussage aufweisen:

- (1a) „aus dem Gedächtnis wiederholend vortragend“.²⁴⁸
- (1b) „auswendig gelernt zwar habe ich den Wortlaut“.²⁴⁹

242 Vgl. hier S. 274.

243 Phaedr. 228 d „παντὸς μᾶλλον τὰ γε ῥήματα οὐκ ἐξέμαθον“.

244 Phaedr. 228 b „ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι ... , ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον“.

245 Phaedr. 228 b „εἰ μὴ πάνυ τι ἦν μακρὸς“.

246 Phaedr. 228 c „ἐθρόπετο ὡς δὴ οὐκ ἐπιθυμῶν λέγειν“.

247 Dabei werden die vorkommenden Verneinungen ausgelassen.

248 Phaedr. 228 a „ἀπομνημονεύσειν“.

249 Phaedr. 228 d „τὰ γε ῥήματα ... ἐξέμαθον“.

- (2a) „die Rede vorzutragen, so gut ich eben kann“.²⁵⁰
- (2b) „ich rede unter allen Umständen irgendwie“.²⁵¹
- (3) „den Gedankengang jedoch ziemlich von allem, worin er ... angab, gehe ich in seinen Hauptpunkten, jeden der Reihe nach, durch, vom ersten an beginnend“.²⁵²

Diese drei vom dem Rhetorik-Schüler Phaidros ausgesprochenen Varianten seines rednerischen „Vortrags“ explizieren, wenn sie, so wie hier, systematisch verglichen werden, deutlich eine Tatsache, welche in unseren bisherigen Ausführungen stillschweigend vorausgesetzt wurde: Der Lernprozess des Schülers, des „Laien“,²⁵³ wie sich Phaidros selbst bezeichnet, ist identisch mit dem Produktionsprozess jeder Rede überhaupt, natürlich nicht empirisch in allen zufälligen Einzelheiten, vielmehr insofern die idealtypische Struktur betroffen ist, welche das theoretische System der Rhetorik in der Rubrik „Arbeitsstadien des Redners“ festlegt, aus der wir bisher vor allem die Elemente „Memorieren“ und „Vortrag“ herangezogen haben. Diese „Arbeitsstadien“ werden in ihrer logisch fixierten Reihenfolge idealiter von jedem rhetorischen Lern- ebenso wie von jedem Produktionsprozess immer wieder von neuem durchlaufen, ob dieser nun, wie es Phaidros über denjenigen der Lysias-Rede sagt, „in langer Zeit und mit Muße“²⁵⁴ oder im schöpferischen Augenblick der Improvisation vor sich geht. Der Lernprozess des Schülers vollzieht die „Arbeitsstadien“ des vollständig ausgebildeten Lehrers und Meisters bzw. des Verfassers der Musterrede nach und wiederholt sie, und zwar in der angegebenen konsequenten und sinnvollen zeitlichen Abfolge. Der Produktionsprozess der Rede leitet also ihre Reproduktion an. Unter dieser Voraussetzung, welche hier noch ausdrücklich thematisiert werden musste, können wir nun die drei aufgezählten Varianten des rhetorischen „Vortrags“ des Phaidros kurz durchgehen.

Die an zwei Textstellen formulierte Variante (1) stellt, wie wir bereits konstatieren konnten, das eigentliche Lernziel des Phaidros und damit das Ideal des rhetorischen „Vortrags“ dar, wenn alle „Arbeitsstadien des Redners“ vollständig und erfolgreich durchlaufen sind. Wir begegnen hier zwei Fachbegriffen, welche im rhetorischen System unter der Rubrik „Arbeitsstadien des Redners“ vorkommen. Das „Gedächtnis“ entspricht dem von uns wiederholt angeführten vierten „Stadium“.²⁵⁵ Der „Wortlaut“ gibt das von uns bislang weniger berührte

250 Phaedr. 228 c „οὕτως ὅπως δύναιμι λέγειν“.

251 Phaedr. 228 c „εἴπω ἅμῳς γέ πῶς“.

252 Phaedr. 228 d „τὴν μέντοι διάνοιαν σχεδὸν ἀπάντων, οἷς ἔφη ..., ἐν κεφαλαίοις ἕκαστον ἐφεξῆς δίδειμι, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου“.

253 Phaedr. 228 a „ιδιώτην ὄντα“.

254 Phaedr. 228 a „ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν“.

255 Vgl. LAW 4 d.

dritte „Stadium“²⁵⁶ wieder, welches das System unter den Titel „Darstellung“ bringt und mit weiteren Stichworten erläutert: „Formulierung, Ausdruck, Stilisierung“. Diese Phase des rhetorischen Arbeitsganges wird in dieser Variante also ausdrücklich als vollendet und erledigt betrachtet. Überdies kann man aus beiden Stellen der Variante (1) die an sich selbstverständliche Bestätigung erschließen, dass mit den Formulierungen, die Rede „aus dem Gedächtnis wiederholend vorzutragen“ und sie „auswendig gelernt“ zu haben, zwei Aspekte eines kontinuierlichen Zusammenhanges gemeint sind: die Phase des „Memorierens“ geht in die des „Vortrags“ über, und zwar in der Empirie fließend auf dem erwähnten Zwischenfeld, wenn auch das idealtypische Schema einen begrifflichen Trennungsstrich zieht. Wenn man die beiden zitierten Textstellen, wie hier geschehen, aufeinander bezieht, obwohl sie in einer gewissen Distanz auftreten, erweist sich diese Variante (1) in ihrer Beziehung auf das rhetorische System als relativ gehaltreich.

Variante (2), welche in zwei nicht viel längeren Formulierungen als (1) vorliegt, beschränkt sich auf nur einen Aspekt. Sie spricht unverblümt und quasi empirisch, ob nun von Phaidros ernsthaft gemeint oder lediglich als ironische Schutzbehauptung im Rahmen seiner strategischen Absicht vorgebracht, die Realität des Rhetorik-Schülers auf jenem Zwischenfeld zwischen „Memorieren“ und „Vortrag“ an, bevor der Idealzustand von Variante (1) erreicht ist. Diese Variante (2) ist in beiden Fassungen von dem unsicheren oder sich unsicher gebenden Rhetorik-Schüler bewusst und absichtlich vage mit einem erheblichen sprachlichen Anteil von adverbialen Partikeln formuliert. Ihre einzige Aussage besteht darin, mit einem entschuldigenden Unterton auf den defizitären Status und die Mangelhaftigkeit des geplanten rhetorischen „Vortrags“ hinzuweisen.

Variante (3) befasst sich zwar prinzipiell mit dem gleichen Zustand oder Moment des rhetorischen Lernprozesses wie (2), definiert diesen nun aber erheblich präziser. Natürlich setzt auch die Formulierung dieser Variante voraus, dass der Rhetorik-Schüler sich auf dem Zwischenfeld zwischen den letzten beiden „Arbeitsstadien des Redners“ befindet, also zwischen dem vierten und fünften. Diese ausführlichste aller aufgeführten Formulierungen, welche von mir noch um ihre inhaltlichen Bestandteile gekürzt zitiert wurde, thematisiert jedoch über diese für uns bereits selbstverständlich gewordene Feststellung hinaus weitere Elemente der Untergliederung des rhetorischen Produktionsprozesses, welche die erwähnte Rubrik des Systems aufführt. Bereits Variante (1) hatte eine dieser Arbeitsphasen stichwortartig repräsentiert; der Begriff „Wortlaut“ verweist, wie gezeigt, auf das dritte „Arbeitsstadium“, die „Darstellung“. In dem durch unsere Zitierweise der verschiedenen Varianten auseinandergerissenen Text des „Phaidros“ schließt die Variante (3) direkt an (1b) an. Hierbei ist der Be-

256 Vgl. LAW 4 c.

griff „Wortlaut“²⁵⁷ demjenigen des „Gedankengangs“;²⁵⁸ dem inhaltlichen Sinn nach sowohl als auch durch sprachliche Partikel,²⁵⁹ antithetisch gegenübergestellt. Diese Antithese bezieht sich ersichtlich auf zwei der „Arbeitsstadien des Redners“ im rhetorischen System. Denn mit dem Begriff „Gedankengang“ ist deutlich und direkt das erste Stadium angesprochen, welches im System unter dem Titel „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“²⁶⁰ firmiert, aber auch allgemein als „Erfindung“ bekannt ist. Damit ist das Thema, der Inhalt, die Sache oder der Gegenstand einer Rede gemeint, also derjenige Aspekt, welcher allen formalen Arbeitsgängen zeitlich vorangeht und vorangehen muss. Jene Antithese konfrontiert also direkt die Bereiche des Was? und des Wie? der auszuarbeitenden Rede. Die in unserem Zitat nach dem „Gedankengang“ erwähnten „Hauptpunkte“²⁶¹ verweisen begrifflich ebenfalls und noch unmittelbarer auf den inhaltlichen Aspekt der Rede und das erste „Arbeitsstadium“, taucht doch dieser Ausdruck in den „Hauptgesichtspunkten“ wieder auf, also in der erweiterten Formulierung der Übersetzung des kurzen originalen Ausdrucks im System („Erfindung“),²⁶² ja man könnte unsere „Phaidros“-Stelle als Beleg für jene Formulierung im Deutschen heranziehen. Dass Phaidros nach seiner Formulierung den „Gedankengang“ „in“ den „Hauptpunkten“ behandeln will, zeigt, dass diese Teile von jenem sind, der „Gedankengang“ also aus den „Hauptpunkten“ besteht. Dadurch wird auch näher erläutert, dass der „Gedankengang“, wie genetivisch formuliert wird, sich auf „ziemlich alles“²⁶³ bezieht, also fast den vollständigen Inhalt der Rede umfasst.

Bei der Formulierung des Begriffs der „Hauptpunkte“ fällt jedoch noch mehr auf, nämlich dass er in der Mehrzahl auftritt. Das „Arbeitsstadium“, in dem der Inhalt der Rede „aufgefunden“ wird, geht von Anfang an von einer umfassenden Gesamtheit einerseits aus, welche „alles“, die ganze Bandbreite des Themas, abdeckt, und andererseits zugleich von einer pluralen Struktur der „Hauptpunkte“. Es handelt sich bei jeder Rede bereits in der ersten Phase ihrer Entstehung um eine Komposition, um ein Ganzes mehrerer Teile. Phaidros fasst die Rede des Lysias auch so auf, wenn er sie als das bezeichnet, „was er ... zusammenstellte“.²⁶⁴ So geht es auch bei unserer Variante (3) nicht etwa nur um *einen* „aufgefundenen“ Gedanken, sondern um einen ganzen „Gang“ von Gedanken, ein Gefüge mehrerer,

257 Phaedr. 228 d „τά ... ῥήματα“.

258 Phaedr. 228 d „τὴν ... διάνοιαν“.

259 Phaedr. 228 d „γε ... μέντοι“, „zwar ... jedoch“; vgl. die vollständigeren Zitate hier Anm. 249 und 252.

260 LAW 4 a.

261 Phaedr. 228 d „κεφαλαίους“.

262 LAW 4 a „εὑρεσις, inventio“.

263 Phaedr. 228 d „σχεδὸν ἀπάντων“.

264 Phaedr. 227 d – 228 a „ἂν Λυσίας ... συνέθηκε“.

wenn auch zusammenhängender, so doch auch verschiedener „Gesichts- bzw. Hauptpunkte“, welche den Inhalt der Rede ausmachen. „Aufgefunden“ wird nicht das Thema oder der Gegenstand der Rede. Dies ist vielmehr durch die Gattung der Rede und damit auch durch die kommunikative Situation, in der sie gehalten wird, oder für die sie bestimmt ist, vorgegeben. Dies wird im rhetorischen System seinerseits unter der Rubrik der „Arten“²⁶⁵ abgehandelt, wobei unser „Erotikos“ als (relativ seltene) Unterart nicht eigens aufgeführt, sondern unter die Hauptart „Gelegenheitsrede (Festrede)“²⁶⁶ zu subsumieren ist, welche nach den beiden anderen Hauptgattungen der „Gerichtsrede“ und der „Staatsrede“²⁶⁷ aufgelistet wird. Diese plurale Struktur des ersten „Arbeitsstadiums“ bedeutet, dass bereits diese erste Phase andere Gliederungen des rhetorischen Systems in sich aufnimmt und bearbeitet. Dies wird so aufgeführt: „Umfasst auch ... (5) Pisteis, (6) Staseis, (7) Redeteile“,²⁶⁸ wobei auf die anderen Rubriken verwiesen wird, die im System diese Begriffe weiter aufgliedern. Da die beiden hier zuerst genannten Rubriken die „Beweise“²⁶⁹ und „juristische Fragestellungen“²⁷⁰ behandeln, welche unter die Art der Gerichts-, allenfalls der Staatsrede fallen, interessieren uns die „Redeteile“,²⁷¹ welche in einer wichtigen Rubrik des Systems²⁷² behandelt werden; dabei kommen einige Elemente, besonders „Einleitung“²⁷³ und „Schluss“,²⁷⁴ mehr oder weniger in allen „Arten“ der Rede vor, die mehresten sind aber eher für die Gerichtsrede spezifisch.²⁷⁵ Wir können also die von Phaidros erwähnten „Hauptpunkte“ seines geplanten Vortrags mit den „Redeteilen“ des rhetorischen Systems identifizieren, welche in diesem eine eigene Rubrik bilden, aber auch im ersten der „Arbeitsstadien des Redners“ auftauchen. Phaidros sind die „Hauptpunkte“ der Lysias-Rede gegenwärtig, und zwar offenbar vollständig. Er hat beim „Memorieren“ dieser Rede alle diejenigen „Hauptgesichtspunkte“ inhaltlich nachvollzogen, welche der Meister bei seinem ersten „Arbeitsstadium“ im Produktionsprozess „aufgefunden“, also

265 LAW 3 „γένη τῶν λόγων, genera causarum, Arten der Rede“.

266 LAW 3 c „γένος ἐπιδεικτικόν (πανηγυρικόν), genus demonstrativum“.

267 LAW 3 a und b „γένος δικανικόν, genus iudiciale – γένος δημηγορικόν (συμβουλευτικόν), genus deliberativum“.

268 LAW 4 a.

269 LAW 5 „πίστεις, probationes“.

270 LAW 6 „στάσεις, constitutiones (status)“.

271 LAW 7 „μέρη τοῦ λόγου, partes orationis“.

272 Vgl. LAW 7 a–f.

273 LAW 7 a „προοίμιον, exordium“.

274 LAW 7 f „ἐπίλογος, peroratio (conclusio)“.

275 Und sind wohl im ganzen *Phaidros* nur begrenzt vorhanden, da hier die für die Gerichtsrede spezifischen „Redeteile“ für alle drei Reden entfallen. Der *Erotikos* des Lysias scheint sogar der „Einleitung“ zu entbehren und lediglich einen schwach ausgebildeten „Schluss“ zu besitzen.

berücksichtigt und verarbeitet hat. Soweit hat die Reproduktion die Produktion eingeholt. Diese „Redeteile“ bzw. „Hauptpunkte“ werden in der zitierten Belegstelle unserer Variante (3) nicht als einzelne aufgezählt, näher definiert oder spezifisch qualifiziert, sondern einfach lediglich als solche global erwähnt. So kann an dieser Stelle nicht die Rubrik der „Redeteile“ des rhetorischen Systems inhaltlich sinnvoll herangezogen werden.

Hingegen wird in unserer Variante (3) klar auf die erwähnte Pluralität der „Hauptpunkte“ der „Erfindung“ auch noch zusätzlich dadurch verwiesen, dass unter ihnen eine Reihenfolge und sogar der Beginn einer Nummerierung eingeführt wird, wenn es heißt: „jeder der Reihe nach ... vom ersten an beginnend“.²⁷⁶ Damit macht die Variante (3) eine weitere, zweite Aussage, welche über die erste hinausgeht, die nur die „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“ betrifft.²⁷⁷ Die „Hauptpunkte“ will Phaidros nämlich nicht einfach irgendwie wiedergeben, wie man es etwa nach den Formulierungen der Variante (2) meinen und erwarten könnte, gleichsam in einer noch ungeordneten, vielleicht sogar chaotischen Materialsammlung, in einer Anhäufung des Stoffes, wie sie eben durch Lysias im ersten „Arbeitsstadium“ „aufgefunden“, sozusagen aufgelesen wurden, wie es gerade kam. Vielmehr will Phaidros bei seinem Vortrag die „Hauptpunkte“ in eine geordnete Reihenfolge bringen, welche eine formale Struktur der Rede als einer kompositorischen Ganzheit verschiedener Teile begründet und explizit „jeden“²⁷⁸ dieser Hauptpunkte bzw. Teile formal benennt und isoliert sowie einen „Beginn“²⁷⁹ beim „ersten“²⁸⁰ aufweist; einen „Schluss“ erwähnt er zwar nicht, man kann ihn jedoch aus diesen Formulierungen gleichsam logisch erschließen. Zwar können wir aus Variante (3) nicht, wie bereits angedeutet, nun weiter zwingend erschließen, dass Phaidros eine „Einleitung“ und einen „Schluss“ im Sinne der Rubrik der „Redeteile“²⁸¹ des rhetorischen Systems für seinen auswendig memo-

276 Phaedr. 228 d „ἕκαστον ἐφεξῆς ... ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου“.

277 An einer, für die im *Phaidros* verwendete Terminologie des rhetorischen Systems wichtigen späteren Stelle (236 a) verwendet Sokrates zweimal explizit den Fachausdruck „Erfindung“ („εὐρεσιν“) in nominaler Form, einmal auch in der verbalen („εὐρεῖν“, „finden“). Dazu Heitsch S. 82 Anm. 112: „εὐρεσις (= inventio) ist in der späteren Rhetorik fester Terminus für das Auffinden solcher Gedanken und Argumente, die in der Sache enthalten sind;“ Unsere Variante (3) kann die Geltung des Begriffs der „Erfindung“ mindestens zur Entstehungszeit des *Phaidros* (ca. 365 v. Chr.), möglicherweise bereits zur fiktiven Zeit des Dialogs (ca. 415 v. Chr.) – hierzu vgl. hier Anm. 29 und 172 – zusätzlich stützen, auch gegenüber der von Heitsch, a. O. angeführten Tatsache, dass die *Rhetorik* des Aristoteles zwar den sachlichen Begriff, nicht aber den Terminus technicus kennt.

278 Phaedr. 228 d „ἕκαστον“.

279 Phaedr. 228 d „ἀρξάμενος“.

280 Phaedr. 228 d „ἀπὸ τοῦ πρώτου“.

281 LAW 7 a und f.

rierten „Vortrag“ der Lysias-Rede vorgesehen habe und dies etwa jetzt bereits ankündige, weil „Beginn“ in unserer Variante (3) rhetorik-theoretisch nicht genügend qualifiziert ist, und fernere Hinweise auf andere „Redeteile“ ganz fehlen. Wohl aber können wir dem, was Phaidros in Variante (3) angibt, entnehmen, dass er seinen Lernprozess so weit vorangetrieben hat, dass er nunmehr das zweite „Arbeitsstadium des Redners“, d. h. hier also des Lysias, für sich selbst nachvollziehen und reproduzieren kann, nämlich die „Stoffgliederung“.²⁸² Er beherrscht die Musterrede seines Lehrers so weit, dass er ihre Teile oder „Hauptpunkte“ in inhaltlich sinnvoller „Gliederung“ und in eindeutiger Reihenfolge geordnet wiedergeben kann. Diesen Anspruch macht Variante (3) deutlich kund.²⁸³ Diese

282 LAW 4 b.

283 Als Alkibiades im *Symposion* seine Lobrede auf Sokrates halten soll, befindet er sich in einer anderen Situation als Phaidros in seinem Titeldialog. Vor dem Beginn seiner Rede klärt Alkibiades deren Bedingungen, indem er zu Sokrates sagt: „Wenn ich etwas Unwahres sage, so falle mir gleich zwischenein, wenn du willst, und sage, dass ich das lüge. Denn wissentlich werde ich nichts lügen. Wenn ich jedoch, wie es mir ins Gedächtnis kommt, bald dies, bald jenes vorbringe, das lass dich nicht wundern. Denn gar nicht leicht ist es, deine Wunderlichkeiten, so wie ich mich jetzt befinde, bequem und der Reihe nach hintereinander aufzuzählen.“ (Symp. 214 e – 215 a „εάν τι μὴ ἀληθὲς λέγω, μεταξύ ἐπιλαβοῦ, ἂν βούλη, καὶ εἰπὲ ὅτι τοῦτο ψεύδομαι. ἐκὼν γὰρ εἶναι οὐδὲν ψεύσομαι. εἰάν μέντοι ἀναμιμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσης· οὐ γάρ τι ῥάδιον τῆν σὴν ἀτοπίαν ὧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι.“) Diese methodische Vorbemerkung interessiert hier nur für sich genommen, nach ihrem rhetorik-theoretischen Gehalt, nicht nach ihrem Verhältnis zu der ihr unmittelbar folgenden Rede, die Platon natürlich auch unabhängig davon unter künstlerischen Gesichtspunkten komponiert haben kann. Daher kann es hier auch nicht um die zuerst angeschnittene Frage nach der Wahrheit der Rede als solcher gehen; vielmehr bezeugt diese Aussage in unserem Zusammenhang, dass Alkibiades für seine Rede genügend Stoff zur Verfügung steht, so viel, dass sich auch ein unfreiwilliger Irrtum einschleichen könnte. Das Leben und die Taten des zu lobenden Sokrates sind dem Redner bekannt. Die erste der „Aufgaben“ des Redners gemäß dem rhetorischen System, die „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“ (LAW 4 a), ist also für diesen Redner bei dieser Rede unproblematisch und bereits gelöst. Das ist für ihn auch wichtig, denn er hat ja keine Zeit für lange Vorbereitungen, sondern muss aus dem Stand improvisieren zu einem soeben gestellten Thema, während die bisherigen Redner – außer Phaidros! – Gelegenheit zur Überlegung wenigstens beim Anhören der Vorredner hatten. Alle anderen „Aufgaben“ bzw. „Arbeitsstadien des Redners“ (LAW 4) sind hier nicht erledigt und können – empirisch! – nicht in ihrer logischen Abfolge zeitlich nacheinander, sondern müssen zusammen miteinander im gleichen Augenblick und während des ganzen Verlaufs der Rede gelöst werden. Dass der „Vortrag“ (LAW 4 e) der Rede frei und auswendig aus dem Stegreif erfolgen muss, ist selbstverständlich und wird darum gar nicht eigens erwähnt; ein Ab- und Vorlesen eines geschriebenen Textes liegt hier natürlich ebenso fern wie bei allen anderen Reden im *Symposion* und den beiden Sokrates-Reden im *Phaidros*. Ein einübendes „Memorieren“ (LAW 4 d), wie es im *Phaidros* vorgeführt wird, ist unmöglich. Dass das

Kundgebung enthält implizite jedoch auch die Bescheidung des Phaidros, sein:

„Memorieren“ vielmehr als momentane Gedächtnisleistung vor sich gehen muss, spricht Alkibiades aus (215 a „ἀναμνησκόμενος“). Diese Erinnerungsleistung bezieht sich ausschließlich auf die „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“ (LAW 4 a), also auf die inhaltlichen Tatsachen und sachlichen Aspekte aus dem Leben des Sokrates, nicht jedoch auf die „Darstellung“ (LAW 4 c), denn natürlich müssen auch „Formulierung“ und „Ausdruck“ (LAW 4 c) bei dieser Rede dem Augenblick überlassen werden. Diese „Aufgabe“ des Redners wird denn auch von Alkibiades nicht erwähnt. Dagegen führt er, was uns an dieser Stelle vor allem interessiert, explizit die „Stoffgliederung“ (LAW 4 b) an. Dafür, dass diese in seiner Rede fehlen werde, dass er, wörtlich, „anderes anderswoher“ (215 a „ἄλλο ἄλλοθεν“), also jene „Hauptgesichtspunkte“ ungeordnet vorzutragen gezwungen sei, entschuldigt er sich bei Sokrates, dem er damit implizit zugleich Kompetenz in Fragen des rhetorischen Systems unterstellt. Der Entschuldigungsgrund ist die Schwierigkeit des Stoffes, welche durch das ungewöhnliche Leben des Sokrates (215 a „τὴν σὴν ἀτοπίαν“) bedingt ist. Diese Unvollkommenheit seiner Rede, die er voraussieht und ankündigt, erleichtert es Alkibiades auch, Sokrates zu gestatten, ja ihn dazu aufzufordern, ihn – sozusagen mit Zwischenrufen – zu unterbrechen und so gleichsam in die Lücken seiner mangelhaften Gliederung einzudringen, was bei einer wohlgegliederten Rede zweifellos unstatthaft wäre. Alkibiades bezeichnet auch kurz das Ideal einer solchen Rede mit gelungener „Stoffgliederung“. Er stimmt dabei auffällig mit unserer Variante (3) im *Phaidros* überein, die ja ihrerseits eine methodische Vorbemerkung zu einem geplanten „Vortrag“ darstellt, welche zudem ebenfalls die „Stoffgliederung“ hervorhebt und die „Darstellung“ implizite ausschließt (die in Variante (1 b) angesprochen ist). Die Übereinstimmung zwischen diesen beiden rhetorik-theoretischen Stellen im *Symposion* und im *Phaidros* ist sinngemäß und sogar wörtlich. Sowohl Alkibiades als auch Phaidros geht es um den leichten „Durchgang“ durch die Rede, den eine gute „Stoffgliederung“ ermöglicht (Symp. 215 a „εὐπόρως“, „bequem, leicht“, ganz wörtlich: „gut gangbar“; Phaedr. 228 d „δίδειμι“, „ich gehe durch“). Beide berühren den zahlenmäßig-quantitativen Aspekt einer „Stoffgliederung“, welche die „Hauptgesichtspunkte“ gewissermaßen ziffernmäßig nacheinander folgen lässt (Symp. 215 a „καταριθμῆσαι“, „hintereinander aufzählen“; Phaedr. 228 d „ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου“, „beginnend vom ersten an“). Vor allem betonen beide Redner den Ordnungscharakter einer „Stoffgliederung“ in der darin festgelegten Reihenfolge der behandelten „Hauptgesichtspunkte“ mit dem gleichen Ausdruck (Symp. 215 a und Phaedr. 228 d „ἐφεξῆς“, „der Reihe nach, eines hinter dem anderen“). Während so der Idealzustand der „Stoffgliederung“ im *Symposion* und im *Phaidros* übereinstimmend charakterisiert wird, erinnert auch die Beschreibung ihres defizienten Zustandes durch Alkibiades an die von Phaidros vorgebrachten Varianten (2 a und b) seines bevorstehenden „Vortrages“. Hier wie dort evozieren knappe und prägnante Wortkombinationen, im *Symposion* als alliterierende Repetition (Symp. 215 a „ἄλλο ἄλλοθεν“), im *Phaidros* mit vokalisch ähnlich klingenden Partikeln (Phaedr. 228 c „οὕτως ὅπως“ und „ἀμῶς γέ πως“), lautmalerisch, wie sich der Redner durch seine ungeordneten Gedanken bzw. „Hauptgesichtspunkte“ irgendwie schlecht und recht durchwursteln muss; zu den Übersetzungen und Zitatkontexten vgl. hier oben in dieser Anm. sowie S. 278 mit Anm. 250–251. Diese Übereinstimmungen könnten ihrerseits dafür sprechen, dass sich Platon sowohl im *Symposion* als auch im *Phaidros* in der zeitlichen

„Bis hierher und nicht weiter bin ich gekommen.“ Der Schritt vom zweiten zum dritten „Arbeitsstadium“ ist noch nicht getan, besser: nachvollzogen. Dies hat er gerade in der negierten Form der Variante (1b) erklärt: Den „Wortlaut“²⁸⁴ der Musterrede hat er noch nicht, jedenfalls noch nicht vollständig memoriert, den Meister also in der „Darstellung“²⁸⁵ noch nicht eingeholt.²⁸⁶ Damit schließt sich der

Nachbarschaft, in der diese beiden Dialoge auch demnach entstanden sein müssten, mit verwandten Problemen des rhetorischen Systems befasst hat; dazu vgl. hier S. 239 f. und Anm. 49. Er konnte dabei die fiktiven Rahmenbedingungen frei und instruktiv variieren: Während Alkibiades eine eigene Rede improvisierend produziert und dabei mit der Schwierigkeit konfrontiert ist, eine „Stoffgliederung“ (LAW 4 b) vornehmen zu müssen, reproduziert Phaidros „memorierend“ (LAW 4 d) eine fremde und sieht sich dabei dem Problem ihrer meisterhaften „Darstellung“ (LAW 4 c) gegenüber. Von hier aus könnte auch neues Licht auf die Komposition des *Symposion* fallen, welche den Reigen der Reden mit der nunmehr ebenfalls freien und improvisierten des jetzt absolvierten und avancierten ehemaligen Rhetorik-Schülers Phaidros (dazu vgl. hier S. 234 ff.) eröffnet und ihn unter den gleichen Bedingungen mit derjenigen des Alkibiades schließen lässt, denn auch dieser hatte ja hier keine Vorredner (gehört). Diese Gegenüberstellung des Phaidros und des Alkibiades ist vielleicht nicht zufällig. Beide sind sozusagen gleich alt, beiden waren ein Jahr nach dem fiktiven Datum des *Symposion* in den Hermen- bzw. Mysterienfrevl involviert, beide lange im Exil (vgl. Heitsch S. 74 mit Anm. 90); beiden hat Platon literarische Denkmäler gesetzt. Der eine ist historisch nahezu unbekannt, der andere umso mehr, verhängnisvoll für Athen und auch für Sokrates. Darum stehen seine Reden nicht nur bei Platon, sondern auch im Thukydides (VI 16–18 und 89–92); ihre Fiktionalität ist sicher jedesmal eine andere.

284 Phaedr. 228 d „τά ... ῥήματα“.

285 LAW 4 c.

286 Das zweite und das dritte „Arbeitsstadium des Redners“, die „Aufgaben“ der „Stoffgliederung“ und der „Darstellung“ (LAW 4 b und c) sind hier also begrifflich deutlich getrennt. An einer späteren Stelle (vgl. Phaedr. 236 a sowie hier Anm. 277) wird der „εὑρεσις“ („Erfindung“) die „διάθεσις“ gegenübergestellt, und zwar zweimal im gleichen Satz kurz hintereinander (zuerst im Akkusativ, dann im Dativ gesetzt). Hildebrandt S. 27 übersetzt diesen Terminus beidemale mit „Anordnung“, Heitsch S. 19 zuerst mit „Art ihrer Darstellung“ (bezogen auf „Argumente“), dann ebenfalls mit „Anordnung“. Im Kommentar spricht Heitsch S. 82 von der „gliedernde(n) Darstellung“ der „Gesichtspunkte“ und führt dazu a. O. Anm. 112 weiter aus: „Anders als εὑρεσις hat διάθεσις sich nicht zu einem eindeutigen Terminus entwickelt; nur gelegentlich ... begegnet das Wort dort, wo die spätere Theorie von τάξις oder οἰκονομία (= dispositio, collocatio) spricht: ‘die Ordnung der in der inventio gefundenen Gedanken im Hinblick auf die der eigenen Partei dienende utilitas’... Platon verwendet hier das Wort offensichtlich eher im Sinne der späteren λέξις oder φράσις (= elocutio), kennt also noch nicht, wie Aristoteles ..., die Dreiteilung, sondern fasst unter διάθεσις (= Darstellung) die Gliederung (τάξις) und den sprachlichen Ausdruck (λέξις) zusammen. Beide von Platon hier verwendeten Wörter werden aus den zeitgenössischen Handbüchern stammen.“ Der Kontext der so von Heitsch kommentierten Stelle im *Phaidros*

Kreis: Variante (1), besonders explizit (1b), knüpft in der Abfolge der „Arbeitsstadien des Redners“ im rhetorischen System an die Variante (3) an und setzt deshalb diese voraus; die „Darstellung“ folgt der „Stoffgliederung“. Damit sind in den Ausführungen des Phaidros die drei ersten „Arbeitsstadien des Redners“, die „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“, die „Stoffgliederung“ und die „Darstellung“,²⁸⁷ alle abgehandelt und zusammen an die beiden letzten, das „Memorieren“ und den „Vortrag“,²⁸⁸ herangeführt. Die ganze Diskussion der beiden Gesprächspartner, besonders auch die Rekonstruktion der Vorgänge durch Sokrates, hatte sich zunächst vor allem um das „Memorieren“ und den „Vortrag“ gedreht, war dann aber durch den Rhetorik-Schüler mehr oder weniger explizit auf die übrigen „Arbeitsstadien des Redners“ erweitert worden.

Dass Phaidros die „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“ und die „Stoffgliederung“ der Rede des Lysias auswendig aus dem Gedächtnis beherrscht, zeigen auch die beiden Angaben des Inhalts dieser Rede, welche er im Verlauf des Gesprächs mit Sokrates noch vor der Entdeckung der Rolle gibt. Die erste Inhaltsangabe ist ausführlicher: „... worin einer der Schönen umworben wird, aber

scheint mir jedoch mehr für eine inhaltliche als für eine formale Bedeutung des Ausdrucks „διάθεσις“ zu sprechen. Sokrates lenkt die Aufmerksamkeit des Phaidros weg von den im engeren Sinn rhetorischen, also darstellerischen Gesichtspunkten und hin auf die sachliche Aussage des „Gebührenden“ (Phaedr. 234 e „τὰ δέοντα“), welche er als Gegensatz zu den „gedrehten Redewendungen“ (234 e „ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνενται“) auffasst; vgl. Phaedr. 234 e – 235 a. Heitsch S. 83 fasst selbst die Motivation dafür, dass Sokrates nunmehr eine – seine erste – Rede halten soll, in seinem Kommentar zu den Worten des Phaidros so zusammen: „Sokrates dürfe bestimmte Behauptungen übernehmen, solle im übrigen aber eine Rede halten, die reichhaltiger sei und besser als die des Lysias. Damit ist geklärt: Nicht die Richtigkeit der von Lysias eingeführten paradoxen Behauptung soll erörtert, sondern zu ihren Gunsten sollen mehr und bessere Argumente vorgetragen werden.“ Dies sind inhaltliche Gründe, nicht solche der sprachlichen Darstellung oder Stilisierung. Später dann, im Zwiegespräch über die Redekunst werden Lysias anhand eines Zitates aus seiner Rede ebenfalls Fehler nicht der „Darstellung“ (LAW 4 c), vielmehr der Disposition, also der „Stoffgliederung“ (LAW 4 b), vorgeworfen. Er soll nämlich „Anfang“ (Phaedr. 264 a „ἀρχῆς“) und „Ende“ (264 a „τελευτῆς“) seiner Rede verwechselt, also falsch angeordnet, somit schlecht gegliedert haben. Auch hier werden nicht die später geläufigen technischen Termini der zuständigen Rubrik des rhetorischen Systems erwähnt, nämlich von den „Redeteilen“ (LAW 7) die „Einleitung“ (LAW 7 a „προοίμιον“) und der „Schluss“ (LAW 7 f „ἐπίλογος“), abgesehen von der Frage, ob sie im speziellen Fall der Lysias-Rede überhaupt anwendbar wären, d. h. ob hier entsprechend ausgebildete Redeteile vorhanden sind. Die Begriffe eines Anfangens und eines Aufhörens der Rede sind jedoch eindeutig bezeichnet. Dass das Fehlen der Fachbegriffe hier Zufall sein kann, zeigt sich daran, dass der eine im *Phaidros* vorkommt (266 d „προοίμιον“), der andere nicht.

287 LAW 4 a–c.

288 LAW 4 d–e.

nicht von einem Verliebten, sondern darin besteht gerade die Feinheit: er behauptet nämlich, man müsse eher einem Nicht-Verliebten als einem Verliebten seine Gunst schenken.²⁸⁹ Diese Passage umfasst drei Sätze bzw. Satzglieder, deren Aussagen über die rein strukturellen Angaben in unserer Variante (3) hinausgehen. Sie werden durch die aus dem Zentralthema der „Liesrede“²⁹⁰ abgeleiteten Leit- und Gegenbegriffe des „Verliebten“ und „Nicht-Verliebten“ zusammengehalten, welche derart wiederholt und variiert werden, so durch den Begriff des „Schönen“, dass einige Grundaussagen zustandekommen. Der erste und der letzte der drei Sätze fassen den Inhalt der Rede zusammen. Der erste Satz enthält eine reine Feststellung, der letzte eine normative Empfehlung, welche als performativer Satzteil syntaktisch ebenfalls von einer Feststellung abhängt, indem Lysias „behauptet“. Hier wird bereits eine gewisse Differenzierung in unterschiedlich qualifizierte „Hauptpunkte“²⁹¹ einer „Stoffgliederung“²⁹² sichtbar, welche, anders als der Formalismus der Variante (3), inhaltliche Aussagen umfasst, die auf die „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“²⁹³ zurückverweisen, die ihrerseits in nuce gewisse „Redeteile“²⁹⁴ der ausgeführten Rede repräsentieren könnten. Das in die Mitte unserer Inhaltsangabe eingeschobene Satzglied dagegen gibt nicht derart wie der erste und der letzte Satz „Hauptpunkte“ bzw. „Hauptgesichtspunkte“ als potentielle „Redeteile“ zusammenfassend wieder, vielmehr einen kurzen wertenden Kommentar des Phaidros zur Rede des Lysias im Gewande einer Feststellung. Dieser Kommentar kritisiert den Meister natürlich nicht, sondern lobt und bewundert ihn, verrät aber doch einen Ansatz zu einem selbständigen Urteil des „Rhetorik-Schülers“, welches Stellung bezieht und sich dabei einer Formulierung²⁹⁵ bedient, welche an kunstkritische Terminologie denken lässt. Dieser Bereich des Kunsturteils und der Kunstkritik, den man unter dem Begriff des „Stils“ zusammenfassen kann, wird im Zwiegespräch über die Redekunst explizit berührt,²⁹⁶ im Vorspiel dagegen kaum bzw. eben lediglich an dieser Stelle, weil hier ja andere Rubriken des rhetorischen Systems im Vordergrund stehen, besonders die „Arbeitsstadien des Redners“, um welche der Lernprozess des Phaidros vor allem kreist. Deswegen sind wir auch auf die Rubriken

289 Phaedr. 227 c „πειρώμενον τινα τῶν καλῶν, οὐχ ὑπ’ ἐράστου δέ, ἀλλ’ αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ κεκόμψευται· λέγει γὰρ ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι.“

290 Phaedr. 227 c „ἐρωτικός“.

291 Phaedr. 228 d „κεφαλαίους“.

292 LAW 4 b.

293 LAW 4 a.

294 LAW 7.

295 Phaedr. 227 c „κεκόμψευται“, wörtlich: „er hat zierlich geredet, fein ersonnen, herausgeputzt“.

296 Vgl. Phaedr. 267 b–c.

des rhetorischen Systems, welche sich mit diesem, für die Rhetorik natürlich sehr wichtigen Bereich befassen, bisher nicht eingegangen und können sie auch hier nur summarisch erwähnen, wo ein einzelner isolierter Ausdruck an sie erinnert. Es handelt sich um die Rubriken der „Stilqualitäten“, der „Stilarten“ und der „Wortfügungsarten“.²⁹⁷ Die ganz knappe Charakteristik des Stils der Lysias-Rede als „fein“ oder „zierlich“, die Phaidros in seiner Inhaltsangabe unterbringt, könnte etwa mit folgenden Elementen des rhetorischen Systems mehr oder weniger direkt korreliert werden: mit der „Stilqualität“ der „Angemessenheit“,²⁹⁸ insofern die Feinheit zum erotischen Thema passt, dann mit der „Stilart“ des „schlichten Stils“,²⁹⁹ weil jenes Thema hier „subtil“ behandelt wird, und schließlich unter den „Wortfügungsarten“ mit der „glatten Fügung“,³⁰⁰ welche dieser „Stilart“ entspricht. Diese Einordnung wird in den beiden letzten Rubriken, wie stets bei stilistischen Qualitätsurteilen, verständlicher, wenn man den Gegenbegriff anführt, also das, was die Rede des Lysias gerade nicht aufweist, also „erhabenen Stil“ und „rauhe Fügung“.³⁰¹ Demgegenüber führt die Rubrik der „Stilqualitäten“ positive Wertbegriffe an, welche nicht wie die „Stilarten“ und die „Wortfügungsarten“ über qualitative Gegensätze sowie jeweils eine „mittlere“ Synthese aus diesen³⁰² verfügen, vielmehr nur über deren sozusagen quantitative Negation, die höchstens eine graduelles Urteil erlaubt, demgemäß eine Rede mehr oder weniger „angemessen“ bzw. „unangemessen“ wäre.

Während die erste der beiden Inhaltsangaben der Lysias-Rede, welche Phaidros im Vorspiel gibt, die zentralen Leitbegriffe der „Verliebten“ und des „Nicht-Verliebten“ in ein relativ differenziertes Gefüge von Aussagen einbettet, treten diese Begriffe in der zweiten Inhaltsangabe sozusagen nackt auf. Diese Inhaltsangabe umfasst nur einen kurzen Neben-Satz, welcher in die Variante (3) der Möglichkeiten des Vortrags der Rede eingefügt, fast eingezwängt ist, bzw. genau in die Lücke, welche wir oben³⁰³ im Zitat dieser Variante (3) gelassen haben: „... worin er den Unterschied der Sache des Verliebten von der des Nicht-Verliebten angab ...“.³⁰⁴ Gegenüber dem noch differenzierteren Aufbau der ersten

297 LAW 8–10 „ἀρεταὶ τῆς λέξεως, virtutes dicendi – χαρακτηρισες τῆς λέξεως, genera elocutionis – (ἀρμονίαι) συνθέσεις, structurae (compositiones)“.

298 LAW 8 c „πρέπον, aptum“.

299 LAW 9 a „χαρακτήρ ἰσχνός, genus subtile“.

300 LAW 10 a „σύνθεσις γλαφυρά, structura polita“.

301 LAW 9 c „χαρακτήρ μεγαλοπρεπῆς (ὕψηλός), genus grande (sublime)“; LAW 10 c „σύνθεσις αὐστηρά, structura aspera“.

302 LAW 9 b „χαρακτήρ μέσος (μικτός), genus medium (mixtum), mittlerer Stil (gemischter Stil)“; LAW 10 b „σύνθεσις μέση, structura media, mittlere Fügung“.

303 Vgl. hier S. 278.

304 Phaedr. 228 d „οἷς ἔφη διαφέρειν τὰ τοῦ ἐρώντος ἢ τὰ τοῦ μῆ“.

Inhaltsangabe ist hier der Inhalt der Rede auf die Kombination zweier Begriffe konzentriert; das Thema, die Gattung der „Liebesrede“ wird auf den Begriff des Unterscheidens gebracht, nämlich zwischen der Position und der Negation des betreffenden Zustandes. Derart wird die inhaltliche Antithese zugespitzt, welche bereits in der ersten Inhaltsangabe des Phaidros zum Ausdruck gekommen und von Sokrates in seinem, dieser unmittelbar folgenden Kommentar dazu ironisch aufgenommen worden war, indem er den „Nicht-Verliebten“ mit dem „Armen“ und dem „Älteren“ sowie den „Verliebten“ mit dem „Reichen“ und dem „Jüngeren“ parallelisierte.³⁰⁵ Der lockere, nicht unbedingt konsequente, auch verdeckt wertende Aufbau jenes ersten Referates der „Unterhaltung“³⁰⁶ zwischen Lysias und Phaidros, welches unmittelbar nach der Zufallsbegegnung Sokrates fürs erste ins Bild setzten sollte, ist einer knappsten Zusammenfassung gewichen, welche, kurz bevor der vollständig durchgearbeitete Mustertext des Meisters entdeckt wird, bezeugt, dass der Rhetorik-Schüler die ersten beiden Phasen seiner Reproduktion, nämlich die „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“ und die „Stoffgliederung“, ebenso vollständig durchlaufen hat.

F. Beilage: Zum mythologischen „Exkurs“

Sind die Ausführungen des Sokrates über die Mythologie und ihre Erforschung im Vorspiel des „Phaidros“³⁰⁷ lediglich ein Exkurs, welcher das einleitende Gespräch des Dialogs auf seine Weise ebenso auflockert und bereichert, wie es die Hinweise auf die landschaftlichen Schönheiten auf die ihre tun, oder haben sie eine innere und inhaltliche Beziehung zur Rhetorik als dem Generalthema des ganzen Dialogs und deshalb hier einen notwendigen Platz? Der Anlass der Erörterung ist eine bestimmte Stelle in der Landschaft, „von wo Boreas die Oreithyia

305 Phaedr. 227 c–d „Ω γενναῖος. εἴθε γράψειεν ὡς χρῆ πένητι μᾶλλον ἢ πλουσίῳ, καὶ πρεσβυτέρῳ ἢ νεωτέρῳ, καὶ ὅσα ἄλλα ἐμοὶ τε πρόσεστι καὶ τοῖς πολλοῖς ἡμῶν. ἢ γὰρ ἂν ἄστυοι καὶ δημοφελεῖς εἶεν οἱ λόγοι.“ „Oh, der Edle! wenn er doch schriebe, auch eher dem Armen als dem Reichen, und dem Älteren als dem Jüngeren und was alles mir und den meisten von uns zugute käme. Denn wirklich gebildet und volksfreundlich zugleich wären solche Reden.“ Sokrates variiert hier die rhetorische Figur der Antithese, welche die Rede des Lysias und auch die beiden von uns zitierten Inhaltsangaben durch Phaidros beherrscht. Die letzte Bemerkung berührt als geradezu literatursoziologische das Spannungsfeld, in welchem die entstehende (konventionelle) Rhetorik steht, insofern sie gleichzeitig den Anforderungen sowohl des eher aristokratisch-elitären Bildungsprogramms der Paideia als auch der politisch-egalitären Demokratie genügen soll.

306 Phaedr. 227 b „διατριβή“.

307 Vgl. Phaedr. 229 c – 230 a.

geraubt haben soll“.³⁰⁸ Phaidros fragt: „War es nicht von hier aus?“³⁰⁹ Die Formulierung bereits dieser Frage³¹⁰ erweist ihn implizite als „skeptisch gegenüber der mythologischen Tradition“,³¹¹ was er dann in seiner zweiten Frage expliziert, welche die längere Ausführung des Sokrates auslöst: „Aber sage, beim Zeus, ... glaubst du, dass diese Sage wahr sei?“³¹² Es ist nicht unwesentlich, dass diese Erörterung an einen konkreten Platz in der Landschaft gebunden ist, welcher mehr ist als nur ein „Aufhänger“, welchen die Regieführung des Dialogs benötigt. Nachdem Phaidros eine nicht ganz richtige Vermutung über die Lage dieses Platzes geäußert hat, definiert Sokrates den Ort topographisch mit Hilfe einer relativen Streckenangabe und dadurch, dass er auf einen „Altar des Boreas“³¹³ ver-

308 Phaedr. 229 b „ποθὲν ... λέγεται ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυιαν ἀρπάσαι”.

309 Phaedr. 229 b „οὐν ἐνθὲνδε”.

310 Phaedr. 229 b „λέγεται”, wörtlich „es wird gesagt“.

311 Heitsch S. 74.

312 Phaedr. 229 c „ἀλλ’ εἰπέ πρὸς Διός ... , σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθη ἀληθὲς εἶναι;”

313 Phaedr. 229 c „βωμὸς ... Βορέου”. – Nach Herodot VII 189 „bauten“ die Athener nach 480 v. Chr. „dem Boreas ein Heiligtum am Ilissosfluss“, welches mit dem hier erwähnten Altar (teil-)identisch sein dürfte, weil er ihnen durch die Vernichtung eines Teils der persischen Flotte am Vorbeirge Sepias an der magnesischen Halbinsel in Thessalien geholfen hatte. Diese Stelle zeigt eine ähnliche Ambivalenz zwischen der mythologischen und der rationalen Interpretation eines Naturvorgangs wie unsere Stelle im *Phaidros*. Während der platonische Dialog hier sich direkt auf ein mythisches Ereignis bezieht, sind bei dem Historiker die Ebene des geschichtlichen Vorgangs selbst und diejenige des Berichtes und der Reflexion darüber zu unterscheiden. Herodot kommentiert denn auch das von ihm erzählte Opfer der Athener: „Ob sich Boreas wirklich dadurch hat bewegen lassen, sich auf die ... Barbarenflotte zu stürzen, weiß ich nicht; aber die Athener behaupten, er habe ihnen schon früher beigestanden und sie auch damals erhört“ (a. O.). Dieser „referierende Agnostizismus“, wie man diese Haltung gegenüber der mythischen Tradition bezeichnen könnte, eine bei Herodot wohlbekanntes Figur, betrifft hier lediglich die fragliche spezifische Aktion oder Reaktion der mythischen Gestalt, nicht deren Existenz selbst, also den Glauben an sie. Der Hilferuf der Athener wird nicht nur durch ihre „Verschwägerung“ (a. O.) mit dem Windgott als ihrem, über ihre Königstochter Oreithya angeheirateten „Vetter“ (a. O.) veranlasst, d. h. konkret durch eine, sie darauf hinweisende „Weissagung“ bzw. einen „Orakelspruch“ (a. O.), auch nicht nur durch einen Präzedenzfall, der bereits an empirisch-rational erfahrbare, natürliche Regelmäßigkeit und Wiederholbarkeit erinnert, nämlich durch die Vernichtung einer persischen Flotte in einem Sturm am Vorgebirge Athos im Jahre 492 v. Chr., sondern möglicherweise auch durch den Naturvorgang selbst, der als göttlicher Beistand bzw. durch diesen nur noch bestätigt oder „gelenkt“ werden muss, denn Herodot lässt auch dies offen: „Als sie jetzt ... das Anwachsen des Windes spürten, vielleicht auch schon vorher, da opferten sie dem Boreas und der Oreithya und riefen sie an, ihnen zu helfen und die Barbarenflotte zu vernichten wie einst am Athos.“ (a. O.) An der Stelle, welche dieses frühere Naturereignis berichtet (VI 44), erwähnt Herodot den Gott Boreas nicht, vielmehr nur den „gewaltige(n) Nordostwind“. Die Konsequenz dieser

weist. Der Ort eines mythischen Geschehens ist stets genau lokalisierbar und oft

Katastrophe war, dass Xerxes vor 480 v. Chr. die Landenge des Athos mit einem Kanal durchstechen liess (vgl. VII 22–23), für Herodot eine unnötige „Prahlererei“ (VII 24), da die Schiffe auch hätten herübergezogen werden können. Herodot lässt sich die Gelegenheit entgehen, die neuerliche Katastrophe am anderen Ort als göttliche Strafe für die Hybris des persischen Königs zu deuten, womit er „seine Macht zeigen und sich ein Denkmal errichten“ (a. O.) wollte, er bleibt vielmehr bei seiner „agnostischen“ Ambivalenz: „Drei Tage lang hielt das Unwetter an. Endlich brachten die Magier dem Winde Opfer und beschwichtigten ihn durch Zaubergesänge. ... Der Sturm legte sich am vierten Tage; vielleicht tat er es auch aus eigenem Willen.“ (VII 191) Die Motivation des hier namenlosen göttlichen Subjekts bleibt auch jetzt, bei der Erzählung der Vorgänge auf der feindlichen Seite, offen; der „eigene Wille“ kann, jedenfalls metaphorisch, auch einer unpersönlichen Naturkraft zugeschrieben werden. Das antinomisch korrespondierende Dankopfer der Griechen war sozusagen panhellenisch an den „Retter Poseidon“ (a. O.) adressiert und ist sicher nicht als Gegensatz zur polispatrischen Kommunikation der Athener mit „ihrem“ Boreas zu verstehen. Entsprechend unbestimmt, wenn auch eindeutiger „theologisch“, formuliert Herodot die Ursache eines weiteren, also des in unserem Zusammenhang dritten, Sturmes, der während der Seeschlacht bei Artemision eine detachierte Abteilung von 200 persischen Schiffen vernichtete: „Alles das war das Werk der Gottheit, damit die persische Flotte der hellenischen gleich würde und nicht mehr so viel größer wäre.“ (VIII 13) Das anonyme Numen, welches an den unqualifizierten „Wind“ erinnert, dem die Magier opfern, greift hier am deutlichsten unter allen Varianten im Rahmen einer teleologisch begriffenen Weltordnung bzw. Weltanschauung ein, die abstrakter konzipiert als das mythologische Verwandtschaftsdenken im Falle des Boreas. Die „Kompetenz“ dieses Elementargottes macht sich ähnlich auch bei Poseidon geltend, nur eben gewissermaßen olympisch verallgemeinert, während die persischen Magier sicherheitshalber auch noch den Lokalgöttheiten des Vorgebirges Sepias, nämlich Thetis und den Nereiden, opfern (vgl. VII 191). Herodot selbst und die geschichtlichen Agenten, über die er berichtet, rechnen also die Naturkatastrophen Göttern unterschiedlicher Qualität und verschiedenen Grades der Personalisierung oder Konkretion als Verursachern zu. Ebenso werden aber an den hier berührten Textstellen auch die natürlichen Ursachen als ganz unpersönliche Kräfte in z. T. identischer Wortwahl genannt: „ein gewaltiger Nordostwind“ (VI 44; βορρῆς – also nicht personifiziert), „ein gewaltiger Nordostwind (χειμῶν) ...“, den die Bevölkerung in jener Gegend ‘Hellespontier’ nennt“ (VII 188; also nach seiner Herkunft), „Sturm“ (VII 188, 191, 192; VIII 12, 13), „Wind“ (VII 191; VIII 13), „Unwetter“ (VII 191; VIII 13), „gewaltiger Regen“ (VIII 12). Die rationalistische, „naturwissenschaftliche“ Interpretation, die ja einfach die unmittelbare Erfahrung wiedergibt, fügt sich als weitere Möglichkeit reibungslos und ohne weiteres jenen mythologischen Deutungen an, die ihrerseits auch die sinnliche Anschauung voraussetzen. Zweifellos erleichtert die „pluralistische“ Struktur des Polytheismus den Anschluss der natürlichen Ursache(n) im Singular oder Plural, welche ein „additives“, in diesem Sinne noch archaisches Denken problemlos anreicht, zunächst jedenfalls, bis dann der Konflikt zwischen „Mythos und Logos“ in den Asebieprozessen, in der Tragödie und in der Komödie bewusst wird. Denn von der Eröffnung dieser Möglichkeit bei Herodot in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. führt die Entwicklung des

durch einen Kultus und ein entsprechendes Mal gekennzeichnet, welches nach dem Verständnis der modernen Mythenforschung auch den Anlass zur „aitiologischen“ Sage gegeben haben könnte.³¹⁴ Auch der nicht weit von diesem entfernte andere Ort, wo dann der Hauptteil des Dialogs mit den Reden stattfindet, ist durch Kultmale definiert: „Nach den Mädchenfiguren und Weibbildern ist es offenbar ein Heiligtum einiger Nymphen und des Acheloos.“³¹⁵ Der Dialog und die ihn vorwärtstreibenden Reden, besonders natürlich die zweite des Sokrates, haben also nicht nur einen landschaftlichen, sondern auch einen kultisch-mythologischen Rahmen, wobei beide Aspekte selbstverständlich aufeinander bezogen sind. Dies ist auch bei jenem ersten Ort der Fall, ja hier stützt Phaidros seine Vermutung auf landschaftliche Gegebenheiten: „Erscheint doch lieblich und rein und durchsichtig das Gewässer und recht geeignet für Mädchen, an ihm zu spielen.“³¹⁶ Diese idyllische Beschreibung des „Locus amoenus“ würde man dem Rationalisten Phaidros, der gleich darauf durchblicken lässt, dass er nicht an die Sage glaubt, nicht recht zutrauen, wüsste man nicht, dass er Rhetorik-Schüler ist. Warum soll ein solcher nicht auch ganz kurze Musterreden oder auch nur Mustersätze aus der „Art“ der „Gelegenheitsrede“,³¹⁷ Unterabteilung Lobreden, „geübt“ und „vorgetragen“³¹⁸ haben, diesmal nicht, wie in der Antike gewöhnlich, auf Menschen, vielmehr auf einen Gegenstand, näher einen Ausschnitt der Landschaft? Das Kriterium der kleinen Übung mag die „Stilqualität“ der „Angemes-

Rationalismus in wenigen Jahrzehnten mit erstaunlicher historischer Geschwindigkeit zu derjenigen Art des „Positivismus“ der sophistischen Mythenforscher, die ich im folgenden aus der Stellungnahme des Sokrates im *Phaidros* glaube herauslesen zu dürfen. Es handelt sich dabei schwerlich nur um eine Rückprojektion Platons vom 4. ins 5. Jahrhundert, vielmehr kann jener Positivismus sicher zur Zeit des fiktiven Datums des *Phaidros* auch historisch vorausgesetzt werden, wohl auch bereits als verfestigte, „institutionalisierte“ Erscheinung, die auch in den *Wolken* des Aristophanes thematisiert ist, welche 423 v. Chr. aufgeführt wurden. Die ambivalente Auffassung des Mythos bei Herodot und bei Sokrates im *Phaidros* erscheint erst recht „zeitgemäß“, wenn wir die Problematisierung der polytheistischen Götter und des Glaubens an sie, wenn auch noch gewissermaßen philosophisch-esoterisch, bei Xenophanes (etwa 570–480 v. Chr.) ins Auge fassen und in dieser chronologischen Perspektive auch den *Prometheus* bereits dem Aischylos (um 525–456 v. Chr.) zutrauen dürfen, nunmehr ein öffentlich aufgeführtes Werk.

314 Vgl. L. Huber, LAW, Band 1, Sp. 87 f. zu „Aitiologische Sagen“, bes. „Orts-Aitien“.

315 Phaedr. 230 b „Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελῷου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι.“

316 Phaedr. 229 b „χαρίεντα γοῦν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὕδατια φαίνεται, καὶ ἐπιτήδεια κόραις παίζειν παρ' αὐτά.“

317 LAW 3 c.

318 LAW 2 c und 4 e.

senheit³¹⁹ sein. Der Rhetorik-Schüler wird allerdings auch in dieser Beziehung durch Sokrates als „Liebhaber der Reden“³²⁰ übertroffen, welcher eine etwas längere Lobrede auf den zweiten Platz hält bzw. improvisiert,³²¹ welche zwar als solche nicht deklariert, aber deutlich erkennbar ist. Dieses Lob der Landschaft mündet in dasjenige das Phaidros, der ihn, Sokrates, zu diesem Ort geführt³²² und ihn ihm so gleichsam entdeckt habe. Als Phaidros dies thematisiert, provoziert er eine Feststellung des Sokrates, welche seine Lobrede auf die Natur nur noch erstaunlicher, ja paradox erscheinen lässt: „Denn ich bin lernbegierig. Nun wollen die Fluren und die Bäume mich nichts lehren, wohl aber in der Stadt die Menschen.“³²³ Sokrates hat seine kurze Lobrede auf die Landschaft wie ein „Fremdling, der sich führen lässt“, nicht wie ein „Einheimischer“³²⁴ gehalten, wie Phaidros sagt; der befremdete Blick des Städters, nicht der Landmann entdeckt die Landschaft und ihren eigenen Wert.³²⁵

319 LAW 8 c.

320 Phaedr. 228 c „τοῦ τῶν λόγων ἔραστοῦ“.

321 Vgl. Phaedr. 230 b–c.

322 Phaedr. 230 c „ὥστε ἄριστά σοι ἐξενάγηται, ὦ φίλε Φαῖδρε.“, „Aufs beste hast du dich als Führer bewährt, lieber Phaidros.“

323 Phaedr. 230 d „φιλομαθῆς γάρ εἰμι· τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι.“

324 Phaedr. 230 c „ξαναγουμένῳ τινὶ καὶ οὐκ ἐπιχωρίῳ“.

325 Diese Stelle im *Phaidros* ist wichtig für das Verhältnis der Griechen zur Natur als Landschaft überhaupt. Vgl. J. Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in: Ders., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt M. 1974, S. 141–163 und 172–190 (entstanden 1962); unsere Stelle kann zur Relativierung der hier vorgetragenen These beitragen, die Entdeckung der Natur als Landschaft sei spezifisch modern. Auch Heitsch S. 73 mit Anm. 87 bemerkt den eigenartigen Charakter dieser Landschafts-Beschreibung des Sokrates. Er attestiert ihr „scheinbare Begeisterung“ und „manirierte(n) Ton“, hinter dem „sich seine freundliche Skepsis allerdings nur schlecht verbirgt“. Die Künstlichkeit der Passage ist sicher beabsichtigt und ironisch zu verstehen, unterscheidet sich jedoch im Stil, nicht aber in der gewollten Absicht, die er ja „widerruft“, von der ersten großen Rede des Sokrates, was bei diesem kleinen Stück offenbar nicht als notwendig erachtet wird. Heitsch stellt eine z. T. „phrasenhafte“ (a. O.) Steigerung der Wortwahl gegenüber der entsprechenden Beschreibung dieses Ortes durch Phaidros (vgl. Phaedr. 229 b und hier S. 243) fest. Der „Redenliebhaber“ (Phaedr. 228 c „τοῦ τῶν λόγων ἔραστοῦ“) Sokrates erweist diese Steigerung jedoch als rhetorisch erklärbar; er demonstriert damit nur seine Potenz im Fach „Darstellung“ (LAW 4 c). Die rhetorische Steigerung bezieht sich im einzelnen zwar, wie Heitsch nachweist, auf die, von Phaidros in seiner ganz kurzen, ja auch noch aus einiger räumlicher Entfernung gegebenen Charakteristik des schließlichen Rastplatzes (vgl. Phaedr. 229 b) verwendeten Wörter. Die Beschreibung des Sokrates als rhetorisches Ganzes ist m. E. jedoch eher an der bereits zitierten (vgl. Phaedr. 229 b und hier S. 292)

Sokrates nimmt seine „Entdeckung“ der Landschaft, die er beim Spaziergang mit Phaidros vor der Stadtmauer gemacht hat, sogleich gewissermaßen wieder zurück und entwertet sie gegenüber seinen eigentlichen Bestrebungen und Zielen, die in der Stadt und bei den Menschen liegen. So bleibt diese Entdeckung isoliert wie die landschaftliche Szenerie des „Phaidros“ in der städtischen der anderen platonischen Dialoge. Ähnlich behandelt Sokrates die „Entdeckungen“, die Ergebnisse der „Forschungen“ der rationalistischen Interpreten und Kritiker der Mythen, auf welche er durch die erwähnte skeptische Frage des Phaidros gestoßen wird. Er bestreitet diese Forschungsergebnisse nicht direkt, sondern behandelt sie, indem er zugleich ihre Promotoren und Befürworter ironisiert, nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich im Konjunktiv: „Wenn ich aber ungläubig wäre, wie die Gelehrten, wäre es wohl nicht abwegig, wenn ich dann geschreit behauptete“,³²⁶ wenn er also die naturwissenschaftliche Erklärung der Sage vorbrächte. Sokrates bekämpft diese „Sophisten“, welche die Methoden der ionischen – vorsokratischen! – Naturphilosophie „hermeneutisch“ auf das „sozialwissenschaftliche“ Gebiet der religiösen Traditionen übertragen, nicht wie die altgläubigen Konservativen, welche einen Anaxagoras und ihn selbst wegen „Unfrömmigkeit“³²⁷ vor Gericht zogen, er hält ihre Tätigkeit schlicht für uninteressant, unaktuell und ineffektiv, wenn er es auch nicht so deutlich und unhöflich sagt, sondern sie ironisch als „hübsch“³²⁸ bezeichnet. Das bedeutet für ihn nicht unbedingt, „die mythischen Fabeleien ... wörtlich hinnehmen zu sollen“,³²⁹ er versteht diese vielmehr als „Erzählungen“,³³⁰ welche zur identitätsstiftenden Tradition einer sozialen Gruppe gehören. Dieser Konvention folgt er,³³¹ wie er auch sonst in seinem alltäglichen Leben Konventionen befolgt, sozusagen bewusst und gewollt unreflektiert und naiv, um sich so zu entlasten für seine eigentliche Aufgabe, nämlich die Selbsterkenntnis.³³² Auch diese schwierige Aufgabe erfordert, wie Sokrates von jenen mythologischen Forschungen sagt, „viel Muße“,³³³ welche ihm folglich für die Aktivität auf einem

zu messen, wo Phaidros auch kurz, aber deutlich abgerundeter und auch ausgeschmückter, „stilisierter“, aus nächster Nähe einen anderen Ort „darstellt“ (vgl. LAW 4 c).

326 Phaedr. 229 c „Ἄλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην, εἴτα σοφίζόμενος φαίην“.

327 „ἀσέβεια“.

328 Phaedr. 229 d „χαρίεντα“.

329 Heitsch S. 73.

330 Phaedr. 229 b und 229 d „λέγεται“, „es wird gesagt, erzählt“. Die unpersönliche Ausdrucksweise verweist auf eine kollektive Tradition.

331 Phaedr. 230 a „πειθόμενος δὲ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν“, „gehorchend der allgemein darüber bestehenden Meinung“.

332 Phaedr. 229 e „κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν“, „gemäß der Delphischen Inschrift mich selbst zu erkennen“.

333 Phaedr. 229 e „πολλῆς ... σχολῆς“.

Gebiet nicht zur Verfügung steht, welches ihm insofern als „fremdes“³³⁴ erscheinen muss, als es nicht ihn, sein eigenes Selbst betrifft. Ein Grund dafür, dass Sokrates für diese Mythenforschung keine Zeit zu haben glaubt, liegt zunächst einmal im großen Umfang dieses Forschungsgebietes, wäre doch, wie Sokrates plastisch an einigen Beispielen mit sprechenden Namen zeigt, das ganze weite Feld der Mythologie der Griechen durchzuackern; dazu gehört „ein gar sehr tüchtiger und fleißiger Mann, der auch nicht eben zu beneiden ist“.³³⁵ Aber nicht nur vor der gewaltigen Stoffmasse, die viele Stubengelehrte mühevoll in positivistischer Kleinarbeit zu bewältigen hätten, was denn mit etwas veränderten Methoden verdienstvollerweise von der Altertumswissenschaft mit ihren Corpora seit dem 19. Jahrhundert auch geleistet worden ist, schreckt Sokrates zurück, der lieber müßiggeht und redet, als sich in der Mythographie zu profilieren, die ja bereits im Altertum recht fleißig war.³³⁶ Vielmehr erscheint ihm auch der methodische Status dieser Forschungsrichtung mangelhaft und fragwürdig, da sie sich „auf eine ganz rohe Theorie stützt“.³³⁷ Dies kann so interpretiert werden, dass Sokrates bzw. Platon annimmt, dass sich die Mythenforschung noch in einer frühen Phase ihrer Entwicklung befindet, was ja, wissenschaftsgeschichtlich betrachtet, auch tatsächlich zutrifft.³³⁸ Sokrates würde also dieses Forschungsprogramm nicht prinzipiell, sondern sozusagen nur vorläufig „auf sich beruhen lassen“,³³⁹ solange er nämlich in seiner eigenen Disziplin „noch ahnungslos ist“.³⁴⁰ Man könnte sich vorstellen, dass er, wenn seine Selbsterkenntnis zu einem gewissen Abschluss gekommen ist, sich einer reifer gewordenen Mythenforschung anschließen könnte. Doch ist dies jedenfalls nicht der entscheidende Grund für die Zurückhaltung des Sokrates. „Wenn er ... die rein ökonomische Begründung gibt, er habe einfach keine Zeit, ... so geht er in Wahrheit auf Distanz;“³⁴¹ es kann nicht darum gehen, die linear fortschreitende Weiterentwicklung, einen positivistisch verstandenen Fortschritt der Mythenforschung, so wie sie sich jetzt darstellt, einfach abzuwarten, es müsste vielmehr eine qualitative Veränderung

334 Phaedr. 230 a „τὰ ἀλλότρια“, „das Fremde, einem andern Gehörige“.

335 Phaedr. 229 d „λίαν ... δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός“.

336 Vgl. F. Pfister, LAW, Band 2, Sp. 2045 f.

337 Phaedr. 229 e „ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος“; Heitsch S. 13 übersetzt m. E. mit „Theorie“ besser als Hildebrandt S. 19 mit „Weisheit“, da es sich hier um gelehrte, wissenschaftliche Forschung, nicht um philosophische oder metaphysische Erkenntnisse handelt; ihre Spekulation bewegt sich auf niedrigem, „positivistischem“ Niveau.

338 Hildebrandt S. 95 Anm. 12 verweist auf die Erklärung der Mythen und der Religion überhaupt durch Euhemeros (ca. 340–260 v. Chr.), der den Ansatz systematisierte und auf die Geschichte bezog.

339 Phaedr. 230 a „χαίρειν ἑάσας“.

340 Phaedr. 230 a „ἔτι ἀγνοοῦντα“.

341 Heitsch S. 73 f.

eintreten. Der noch primitive Zustand der zeitgenössischen Mythenforschung – das halbe Jahrhundert zwischen dem fiktiven Datum und der Entstehungszeit des „Phaidros“ dürfte dabei eine eher geringe Rolle spielen – liegt für Sokrates-Platon offenbar auch und vor allem sachlich in ihrer „sophistischen“,³⁴² unreflektierten Methode begründet. Der primitive Rationalismus dieser nur besserwisserischen, über sich selbst nicht aufgeklärten „Aufklärung“ will die Gestalten und Vorgänge der volkstümlichen Sage „berichtigen“,³⁴³ oberlehrerhaft korrigieren, indem er sie auf die Natur und ihre Kräfte zurückführt, etwa den Boreas auf einen „Windstoß aus Norden“,³⁴⁴ der das Mädchen vom Felsen stürzte, mythologisch formuliert: „entführte“,³⁴⁵ Die mythischen Personifikationen, Interaktionen und Szenen werden in ihrem Anthropomorphismus durchschaut und begriffen. Dies ist gewiss ein notwendiger und eindrucklicher Schritt des griechischen Denkens auf seinem Weg „vom Mythos zum Logos“, der aber auch seine Schattenseiten hat, welche aus der „Dialektik der Aufklärung“ resultieren, und auf die Platon, zweifellos seinerseits ebenso einseitig, nachdrücklich hinweist. Der Reduktionismus wertet die Mythen ab und macht sie verächtlich, indem er sie „naturwissenschaftlich“ oder positivistisch erklärt. Er kann ihre historische und kulturelle Entstehung, ihre spezifisch literarische Qualität als Erzählungen nicht verstehen. „Fremd“³⁴⁶ sind ja Sokrates nicht die Mythen selbst, sondern die Naturvorgänge, auf die sie reduziert werden, genau so, wie ihm die Natur als Landschaft fremd bleibt, obgleich er ihren eigenen Wert durchaus entdeckt und anerkennt. Sokrates geht es um eine „Hermeneutik“, welche sich auf den Menschen bezieht, um ein „anthropologisches“ Verständnis der Mythen.³⁴⁷ Dieses kann psychologisch sein, wie Sokrates andeutet, indem er sein eigenes Selbst metaphorisch-ironisch, aber auch in einem durchaus triebpsychologischen Ansatz, der zugleich auf die Zuggpferde des Seelengleichnisses seiner zweiten Rede vorgreift, als mythologisches „Ungeheuer“ oder „zahmeres ... Lebewesen“³⁴⁸ bezeichnet, entsprechend seiner psychischen Disposition. Das anthropologische Verständnis der Mythen kann aber auch symbolisch-kosmologisch ausgeweitet werden, wie

342 Phaedr. 229 c „οἱ σοφοί“; Heitsch S. 13 übersetzt „die Gelehrten“, wozu die Bemerkungen hier Anm. 337 passen, Hildebrandt S. 18 entsprechend „die ‘Weisen’“, wobei der Ausdruck in Anführungsstrichen den ironischen Unterton signalisiert; Phaedr. 229 c „σοφίζόμενος“, Heitsch S. 13: „gescheit“, Hildebrandt S. 18: „klügelnd“; das vollständige Zitat vgl. hier S. 294.

343 Phaedr. 229 d „ἐπανορθοῦσθαι“, wörtlich: „wiederaufrichten“.

344 Phaedr. 229 c „πνεῦμα βορέου“.

345 Phaedr. 229 c „ἀνάρπαστον“.

346 Phaedr. 230 a „ἀλλότρια“.

347 Insofern bedeutet der Euhemerismus wissenschaftshistorisch tatsächlich einen Fortschritt; vgl. hier Anm. 338.

348 Phaedr. 230 a „θηρίον ... ἡμερώτερον ... ζῷον“.

Platon in der zweiten Rede des Sokrates im „Phaidros“ und an vielen anderen Stellen seines Werkes vorführt.

Die Methode des primitiven Rationalismus der kritischen Mythenforschung wird jedoch noch spezifischer, als wir bisher ausgeführt haben, beschrieben. Sokrates macht ihr Erkenntnisinteresse direkt namhaft, wenn er vom Mythenforscher sagt, dass er von den mythischen Gestalten „ungläubig jede einzeln auf die Wahrscheinlichkeit zurückführen“³⁴⁹ muss. Damit stellt er die Mythenkritik auf die gleiche Linie wie später die konventionelle Rhetorik, als deren Kriterien ebenfalls das „Glaubhafte“ und die „Wahrscheinlichkeit“³⁵⁰ bezeichnet werden, wogegen Sokrates als die Aufgabe der Philosophie bzw. der neuen Rhetorik die Wahrheit stellt, von deren Erkenntnis auch die Feststellung der Wahrscheinlichkeit abhängt.³⁵¹ Die sophistisch-positivistische Mythenforschung verfolgt nach Sokrates-Platon ein ähnliches Ziel wie die prinzipiell kritisierte konventionelle Rhetorik. Dies ist auch dem zugleich ironisch und pejorativ gefärbten Unterton der Sprache anzumerken, den Platon hier gegenüber den Mythenforschern anklingen lässt wie sonst gegenüber Sophisten und Rhetoren. Deshalb passt die hier dargestellte Stellungnahme des Sokrates-Platon zum mythen-kritischen Problemkomplex ganz in den Rahmen des rhetorik-kritischen Dialogs, obgleich es sich sicher gleichzeitig auch um einen kleinen Exkurs handelt, welcher das Vorspiel des ganzen Werks szenisch belebt. Freilich hat nun die Rhetorik, auch wenn sie ebenso wie die rationalistische Mythenklärung mit dem Begriff der Wahrscheinlichkeit operiert, einen anderen Gegenstandsbereich als diese, vor allem, wenn es sich um Gerichtsreden handelt. Hier sind es die menschlichen Verhältnisse der gesellschaftlich-politischen Sphäre, dort die Natur, ihre Kräfte und Wirkungen, Eigenschaften und Gesetze, auf welche die Mythen als historische und kulturelle Erscheinungen reduziert werden. Dies korreliert die Mythenforschung mit der vorsokratisch-ionischen Naturforschung und -wissenschaft, mit der sich Sokrates-Platon bekanntlich ebenso auseinandergesetzt hat wie mit der sophistischen Rhetorik, auch deshalb auseinandersetzen musste, weil ihn die konservative Reaktion mit diesen beiden anderen Richtungen zusammen in einen Topf warf, obwohl alle drei – die Ionier, die Sophisten und die Sokratiker – wohl zu unterscheiden sind.

Die kritische Distanzierung des – sicher nicht nur platonischen, sondern auch historischen – Sokrates von der ionischen Naturphilosophie, aber auch eine gewisse Relativierung dieser grundsätzlichen Stellungnahme, die man mit der Abmilderung derjenigen zur konventionellen Rhetorik vom „Gorgias“ zum „Phaidros“ vergleichen kann, zeigt sich am deutlichsten in seinem Verhältnis zu

349 Phaedr. 229 e „ἀπιστῶν προσβιβᾶ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον”.

350 Phaedr. 272 d–e „τοῦ πιθανοῦ ... τὸ εἰκός”.

351 Vgl. Phaedr. 273 d.

Anaxagoras (ca. 500–428 v. Chr.). Dieser Naturphilosoph war in Athen persönlich im Umkreis des Perikles und auch durch seine Schrift präsent, wurde hier aber auch wie später Sokrates selbst der Gottlosigkeit angeklagt. Gerade deshalb will Sokrates in der „Apologie“ nicht mit ihm verwechselt werden, da er die Himmelskörper nicht wie jener naturwissenschaftlich erforscht, sondern ihre Göttlichkeit mit dem Volksglauben als gegeben hinnimmt,³⁵² hier also zu den Ergebnissen der Naturforschung ähnlich Stellung nimmt wie im „Phaidros“ zu denjenigen der Mythenforschung. Darüber hinaus bezeichnet er in der „Apologie“ die Lehre des Anaxagoras als „ungereimt“.³⁵³ Dies führt er im „Phaidon“ weiter aus.³⁵⁴ Hier fühlt er sich um die „wunderbare Hoffnung“³⁵⁵ betrogen, welche ein Buch des Anaxagoras anfänglich in ihm geweckt habe, da dieser den Begriff der Vernunft in seinem natürlichen System nicht konsequent durchführe. Wenn auch sophistische Mythenklärung und naturwissenschaftliche Kosmologie nach Gegenstand und Methode beträchtliche Unterschiede aufweisen, und daher die Einwände des Sokrates-Platon gegen die beiden Gebiete im einzelnen nicht unbedingt vergleichbar sind, so ist es doch der beiden gemeinsame Zug eines einseitigen und simplifizierenden Reduktionismus, welcher zudem seine eigenen methodischen Prämissen nicht immer konsequent durchzuhalten vermag – was Sokrates der Mythenforschung angesichts ihrer ebenfalls „unerklärlichen“ und „wunderlichen“³⁵⁶ Objekte auch zu unterstellen scheint –, der Sokrates stört. Anaxagoras wird also in der „Apologie“ und im „Phaidon“ ähnlich bewertet wie die Mythenforscher im „Phaidros“. Umso bemerkenswerter ist es, dass Sokrates-Platon gerade im „Phaidros“ seine Ablehnung und seine Vorbehalte gegen Anaxagoras revidiert.³⁵⁷ Hier „dringt die Lehre vom Überirdischen vor ... bis zur Natur des Geistes und des Gedankens“,³⁵⁸ wird die „Spekulation ... über die

352 Vgl. Apol. 26 d–e.

353 Apol. 26 e „ἄτοπα ὄντα“.

354 Vgl. Phaedo 97 b – 99 d.

355 Phaedo 98 b „θαυμαστῆς ἐλπίδος“.

356 Phaedr. 229 e „ἀμηχάνων ... ἀτοπία“.

357 Vgl. Phaedr. 269 e – 270 a.

358 Phaedr. 270 a „μετεωρολογίας ... ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος“. Die Lesart „διανοίας“, für die sich I. Burnet in der Oxford-Ausgabe entscheidet, erscheint mir sinnvoller als die Variante „ἀνοίας“, die sowohl Hildebrandt S. 79 seiner Übersetzung – „des Geistlosen“ – als auch Heitsch S. 56 der seinen – „Unvernunft“ – zugrundegelegt. „Doch natürlich hat Anaxagoras nicht auch über Unvernunft gesprochen“, bemerkt Heitsch S. 167 mit Recht; die Stelle „erklärt sich aus der Vorliebe für antithetische Ausdrücke und trägt einen leicht mokanten Ton“ (a. O.), versucht dann Heitsch jedoch die ihm zufolge sinnlose Wortwahl zu rechtfertigen, die immerhin von Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 59 A 15 sachlich, wenn vielleicht auch fälschlich aristotelisch, erklärt wird als „die dem νοῦς entgegengesetzte ὕλη“. Unsere Variante (3) der von Phaidros im Vor-

Natur³⁵⁹ anscheinend positiv bewertet, weil ihr Resultat „das Hochsinnige ... und

spiel erwogenen Konzeptionen für seinen Vortrag (vgl. hier S. 278) zeigt „διάνοιαν = Gedanke, Gedankengang“ als einen Begriff, der ein wichtiges Element des rhetorischen Systems repräsentieren kann, nämlich die „Auffindung der Hauptgesichtspunkte“ als „Aufgabe“ des Redners (LAW 4 a; vgl. hier S. 279 f.). So wie dort (Phaedr. 228 d) Phaidros den „Gedankengang“ der Lysias-Rede zu beherrschen glaubt, kann an dieser Stelle (Phaedr. 270 a) Perikles von seinem Philosophie-Lehrer Anaxagoras dessen Lehre über die „Natur ... des Denkens bzw. des Gedankens“ übernommen und, damit „angefüllt“ (270 a „ἐμπλησθείς“), in seinen Reden, seiner praktischen Rhetorik angewendet haben. Zwar ist die „Vernunft“ des Anaxagoras in erster Linie eine kosmologische Potenz, kann sich aber auch, wie das Fragment 59 B 21 b bei Diels-Kranz, a. O. zeigt, in der „Gedächtniskraft und Klugheit“ („μνήμη καὶ σοφία“) des Menschen manifestieren. So stellt die antithetische Formulierung dieser Lesart dem „νοῦς“ als dem objektiven, das Weltall durchwaltenden Geist mit „διάνοια“ dessen Inkarnation im reflektierenden Subjekt gegenüber, welche die Überleitung jener Potenz in die Rhetorik ermöglicht, da sie zugleich die Kraft des menschlichen Denkvermögens und dessen Vergegenständlichung im gehaltreichen Gedanken, der inhaltlichen Konzeption, der „Erfindung“ des Redners repräsentiert, welche als das erste der „Arbeitsstadien des Redners“ (LAW 4) den Ausgangspunkt seiner ganzen Tätigkeit bildet. Thukydides (I 139 und 145; II 65) und Plutarch (*Perikles* 8) heben nicht nur die Sprachgewalt und Überzeugungskraft der Reden des Perikles hervor, sondern auch seine intellektuelle Einsicht und die Größe seiner Gedanken, die jene erst ermöglichen.

359 Phaedr. 270 a „ἄδολεσχίας ... φύσεως περί“. Hildebrandt S. 78 übersetzt hier „müßigen ... Geschwätzes“ und setzt in Anführungszeichen. Dazu führt er S. 102 Anm. 76 aus: „Die übliche Kritik der Geistfeinde an aller Metaphysik.“ Er versteht also den Ausdruck, den ich hier wertneutral als „Spekulation“ wiedergebe, als ironisch gegen die konservativen Gegner des Anaxagoras und des Perikles gewendet. Er fährt a. O. dann weiter fort: „Diese Beurteilung von Anaxagoras und Perikles zeigt, dass Platons Urteil seit dem *Phaidon*, erst recht seit dem *Gorgias* gemäßiger geworden ist. Wenn Platon die oberflächliche, Mythen zersetzende Aufklärung verspottet, so ehrt er doch die echte Forschung des Anaxagoras.“ In diesem Sinne, wenn auch ohne eine reaktionäre Spitze gegen die Aufklärung, interpretiere auch ich die Stelle (270 a), welche gerade in der Beurteilung des Perikles einen entschiedenen Unterschied zum *Gorgias* (503 c – 519 a) zeigt. Auch wenn wir mit J. Dalfen, *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, Band VI 3: *Gorgias*, Göttingen 2004, S. 114–118 die Entstehungszeit des *Gorgias* eher spät ansetzen, nach 393/92 v. Chr. (Pamphlet des Polykrates gegen Sokrates), oder gar erst nach der ersten sizilischen Reise um 385 v. Chr., bleibt die zeitliche Distanz zur Hinrichtung des Sokrates gering genug, um die absolute Ablehnung der athenischen Demokratie, des Perikles, der sie verkörperte, und der Rhetorik, die zu ihrem Hauptorgan geworden war, durch Platon verständlich zu machen. Andererseits bleibt der Abstand zwischen *Gorgias* und *Phaidros* in jedem Falle mit zwanzig bis dreißig Jahren mehrfach größer als jene Distanz und damit lang genug, um seinerseits erklären zu können, dass Platon seine radikale Haltung relativierte und sich um ein besseres, wenn auch sicher graduell abgestuftes Verständnis der geschichtlichen Gegebenheiten auf den genannten Feldern bemühte. Mit dieser altersbedingten Differenzierung des Standpunktes stimmen

überallhin für seinen Zweck Wirksame³⁶⁰ sei. Diese Charakterisierung der Wirkung der Naturphilosophie des Anaxagoras erinnert an eine der „Stilarten“ des rhetorischen Systems, nämlich an den „erhabenen Stil“.³⁶¹ Dies fällt umso mehr auf, als der Adressat dieser Wirksamkeit des Anaxagoras, über die hier im Rahmen des Zwiegesprächs über die Redekunst gesprochen wird, ein Redner ist, und zudem einer, welcher für die Gewalt seiner Rede als „der Olympier“³⁶² historisch bekannt ist, nämlich niemand anderes als Perikles, welcher von den Lehren des Anaxagoras „in die Redekunst herüberführte, was ihr zuträglich ist“.³⁶³ Dass er sich dabei diese Lehren „zu seiner natürlichen Anlage hinzuerwarb“,³⁶⁴ entspricht zwei der „Voraussetzungen“, die der Redner nach dem rhetorischen System benötigt, nämlich „Naturanlage“ und „Ausbildung“,³⁶⁵ wobei diese auf jene aufbaut und sie voraussetzt. Hier scheint Sokrates-Platon einen Wissens- und Bildungs-Transfer von der (spekulativen ionischen) Naturwissenschaft, speziell der Himmelskunde, aber auch von der Lehre von der universalen Vernunft und ihrer Anwendung auf den menschlichen Geist, zur (konventionellen) Rhetorik zu begrüßen, bei welchem er ja auch im „Protogoras“ den Rhetorik-Schüler Phaidros

die positiven Bezüge zum rhetorischen System überein, welche ich auch dieser *Phaidros*-Stelle (270 a) entnehmen zu können glaube; vgl. hier im folgenden S. 300 sowie Anm. 358 und 362. Diese entwicklungsgeschichtlich bedingten Unterschiede im Denken Platons werden von Heitsch S. 164–168 implizite nivelliert und damit eigentlich gelehnet, indem er die „zweideutig(en)“ (S. 165) Formulierungen des Sokrates an dieser Stelle in ihrer „bedeutungsvolle(n) Unbestimmtheit“ (S. 168) als „pure Ironie“ (S. 166) versteht, die nach wie vor gegen Anaxagoras und Perikles gerichtet sei. Als Fazit der ganzen Aussage bleibt bei Heitsch übrig, dass Perikles „sich philosophisch auf dem Laufenden gehalten hat und dadurch anspruchsvoll formulieren konnte“ (S. 167), und, verallgemeinert, „dass der Redner, um auf seine Zeitgenossen durch den hochgeistigen Ton seiner Reden einwirken zu können, immer die modernsten Errungenschaften der zeitgenössischen Wissenschaft zur Kenntnis nehmen sollte“ (S. 168). Das versteht sich schon fast von selbst; dafür bräuchten nicht Anaxagoras und Perikles bemüht zu werden. Plutarch, der diese Stelle des „göttlichen Platon“ in seinem *Leben des Perikles* (8) referiert und z. T. wörtlich zitiert, fasst sie als positiv zustimmende Aussage über Perikles, Anaxagoras und ihr Verhältnis zueinander auf und verwertet sie in seiner Charakteristik der Rhetorik des Staatsmannes. 360 Phaedr. 270 a „τὸ ... ὑψηλόνοον ... καὶ πάντα τελεσιουργόν“.

361 LAW 9 c „ἡ χαρακτήρ ... ὑψηλός“.

362 Plutarch, *Perikles* 8; vgl. dort die weitere Charakteristik des Perikles als Redner, wo vor allem sein metaphorisches Donnern und Blitzen (aus Komikerzitate) auf seinen erhabenen Stil weisen; die einschlägigen Stellen im Thukydides vgl. Verweise hier Anm. 358.

363 Phaedr. 270 a „εἴλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῆ“.

364 Phaedr. 270 a „πρὸς τῷ εὐφυῆς εἶναι ἐκτήσατο“.

365 LAW 1 a und b „φύσις – παιδεία (ἐπιστήμη, τέχνη)“.

zu Füßen des Astronomie-Professors Hippias beobachtet.³⁶⁶ In der Gestalt dieses Sophisten, der wie Anaxagoras, aber auf seine eigene Weise, mehr polyhistorisch als spekulativ, Natur- und Menschenwelt miteinander verband, berühren sich wiederum Sophistik und Naturphilosophie; er gilt auch als der Vater der antiken Tradition der enzyklopädischen Bildung und damit auch der abendländischen der (sieben) Freien Künste, wo im Trivium die Geistes- und Quadrivium die Naturwissenschaften jeweils zusammengefasst und so als zwei Hauptgebiete aufeinander bezogen waren.³⁶⁷ Zu diesen Traditionen gehörte von Anfang an auch die Rhetorik, welche darin in der Antike einen dominierende Stellung einnahm, und zwar die konventionelle mit ihren System, auf dessen Spuren auch der Rhetorik-Schüler Phaidros wandelte.

366 Vgl. Prot. 315 c und hier S. 234 und Anm. 80.

367 Vgl. G. Bendz, LAW, Band 1, Sp. 817 f.

Zur griechischen Rhetorik

In meinem Antrag hatte ich die Voraussetzungen dargelegt, unter denen ich in diesem meinem sechsten und letzten Forschungssemester innerhalb meines Fachgebietes der Kunst- und Kulturgeschichte, von wenigen Einzelbeobachtungen und der fortgesetzten Besichtigung von Denkmälern, Museen und Ausstellungen¹ abgesehen, von der Kunst- zur Kulturgeschichte übergegangen bin. Dieser Rahmen wird daher hier auch nicht weiter thematisiert. Dagegen lässt sich das Thema dieses Forschungssemesters nunmehr präziser formulieren: „Die Geschichte der rhetorischen Theorie und Praxis der Griechen unter kommunikationstheoretischen Aspekten“.

A. Ablauf und Literatur

Die im Antrag als Ziel des Forschungsvorhabens genannte idealtypische universalhistorische Konstruktion versuchte ich in zwei Schritten zu konkretisieren. Um auf jeden Fall ein Produkt und Zeugnis meiner Tätigkeit vorlegen zu können, kehrte ich die an sich sachgemäße zeitliche Abfolge eines Arbeitsprojektes um und verfasste in der ersten Hälfte des Semesters einen Aufsatz über ein begrenztes Thema, zu dem relativ wenige Vorstudien notwendig waren, und der sich derart als gleichsam mikroskopische Analyse präsentiert, um dann von diesem Ausgangspunkt aus mich in der zweiten Hälfte makroskopisch einer ausgreifenderen Konzeption eines kulturgeschichtlichen Forschungsprojektes zu widmen, welche zunächst mehr einer Materialsammlung gleicht, jedoch auch in die mir noch verbleibende Lehrtätigkeit, nämlich in meine Vorlesung für das Hauptstudium, eingehen und hier in den Abschnitten II und III, mehr perspektivisch als systematisch, zusammenfassend skizziert werden soll.

Mein Aufsatz zum Thema „Phaidros, der Rhetorik-Schüler. Das Vorspiel des platonischen Dialogs als Zeugnis für das System der Rhetorik“ interpretiert einige Abschnitte und Stellen aus dem Titel- und anderen Dialogen Platons, vor

1 Bonn: Rheinisches Landesmuseum; Frankfurt/Main: Städel-Museum; Ausstellung „Ägypten – Griechenland – Rom. Abwehr und Berührung“; Dom; Luzern: Jesuitenkirche; Ritterscher Palast; Siegburg: Stadtmuseum.

allem aus „Protagoras“ und „Symposion“, um neues Licht auf die Entwicklung der rhetorischen Theorie in der Zeit kurz nach ihrer Begründung, d. h. um 400 v. Chr., zu werfen. Das methodische Verfahren dabei ist überwiegend textimmanent, doch zog ich auch neueste Sekundärliteratur, insbesondere Textkommentare, heran – eine systematische Aufarbeitung der immensen Bibliographie wäre von vorneherein illusorisch gewesen –, zunächst, um meine Aussagen einigermaßen durch Urteile von Fachleuten abzustützen, die sich auf ihren Kontext beziehen, dann aber auch, um mich aus dem einschlägigen Stillschweigen der Gelehrten zu versichern, dass ich in der Tat eine Lücke in den Ergebnissen der Forschung entdeckt habe und in diese wenigstens vorgestoßen bin, wenn ich mir auch keineswegs einbilde, sie etwa erschöpft und geschlossen zu haben. Gewichtige Teile der Umgebung meines Themas habe ich nämlich bewusst ausgegrenzt und nicht einmal berührt, und zwar gerade diejenigen, auf deren Koordinatenkreuz der „Phaidros“ liegt, d. h. Philosophie und Rhetorik.

Ich wendete einerseits bei meinen Interpretationen ein methodisches Instrument implizite an, welches seine Herkunft aus einer philosophisch-hermeneutisch orientierten Kommunikationstheorie nicht verleugnet, verzichtete jedoch darauf, Belege zu den entsprechenden Autoren und Diskussionen anzugeben, weil sich diese zu einer Ausarbeitung unseres heutigen Verständnisses der betroffenen Teile der griechischen Philosophiegeschichte hätten ausweiten müssen. Andererseits schloss ich systematische Bezüge zur Geschichte der praktischen Rhetorik vollständig aus, die insbesondere bei Lysias ebenfalls weit abgeführt hätten. Ich konzentrierte mich vielmehr ganz auf die Theorie bzw. das System der Rhetorik. Aber selbst dies wird in Gestalt einer, aus der Literatur herangezogenen Tabelle ziemlich abstrakt repräsentiert, weil es, abgesehen von einigen Verweisen auf die explizit rhetorik-theoretischen Passagen im „Phaidros“ selbst und auf wenige andere Stellen, den Rahmen gesprengt hätte, wenn ich die antiken Theoretiker wie Anaximenes, Aristoteles, den Auctor ad Herennium, Cicero und Quintilian oder die heute maßgebliche Systematisierung bei H. Lausberg² umfassender hätte auswerten wollen.

Gleichwohl habe ich meinem Haupttext, der auch für den, des Altgriechischen nicht mächtigen Interessenten flüssig lesbar sein soll, in den Anmerkungen einen wissenschaftlichen Apparat beigegeben, welcher neben den Originalstellen der im Haupttext übersetzten Zitate Einblicke in weitere Textabschnitte (ebenfalls mit Übersetzung) und in die diesbezüglichen gelehrten Debatten geben soll. Damit soll meine Arbeit den Charakter eines Gesellenstückes auf diesem Gebiet erhalten.

Die zwei Bereiche, welche ich bei der Ausarbeitung meines Aufsatzes willentlich vernachlässigt habe, galt es nun bei meinen weiteren Studien in der zweiten

² *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1966 ff.

Hälfte des Forschungssemesters zu berücksichtigen: einerseits den Stoff der Geschichte der griechischen Rhetorik und andererseits die nunmehr zu explizierende hermeneutische Methode der kulturgeschichtlichen Interpretation dieses Stoffes. Dabei erforderte die begrenzte Zeit weitere Einschränkungen. Die didaktische Absicht, im Rahmen der Kulturgeschichte als Nebenfach, in das zweifellos auch kommunikationstheoretische Erkenntnisinteressen eingehen, die griechische Rhetorik Studenten zu vermitteln, die zumeist nur über wenige diesbezügliche Vorkenntnisse verfügen, machte es notwendig, mein eigenes positives Wissen zu erweitern. Dieses durfte sich nicht auf die gerade zu behandelnden Texte und Beispiele beschränken, sondern musste auch den Kontext – im wörtlichen Sinne: die nicht direkt besprochenen Texte – und den ganzen kulturellen und geschichtlichen Hintergrund einbeziehen. Nur so kann die aktuelle Geltung jener vergangenen Epoche des menschlichen Geistes in unserer gegenwärtigen Situation vorgeführt und daher ein legitimes Interesse daran begründet werden. Ich hatte in meinem, bald zwanzig Jahre zurückliegenden Seminar zur Theorie und Geschichte der Rhetorik von der Antike bis zur Gegenwart, welches das Thema ganz allgemein anging, bis zur Rede des deutschen Bundespräsidenten von Weizsäcker am 8. Mai 1985 führte und auch Referate eines Anwalts und eines Pfarrers zu Plädoyer und Predigt einschloss, Demosthenes' „Rede über den Kranz“ neben Ciceros Catilinarischen Reden (natürlich in Übersetzung) behandelt, ansonsten aber fast mehr auf Beispiele aus der Neuzeit als aus dem griechischen Altertum zurückgegriffen. Auch sonst hatte ich in meinem eigenen Studium des Griechischen als Nebenfach und im kulturgeschichtlichen Unterricht an der Fachhochschule mehr die anderen Gattungen der griechischen Literatur, wie Epos, Drama, Philosophie und Geschichtsschreibung, und weniger die Rhetorik behandelt. Nach der Lektüre der „Rhetorik“ des Aristoteles kam ich überdies zu der Überzeugung, dass unter Vermittlungsgesichtspunkten die Praxis der griechischen Rhetorik den Vorrang vor der Theorie verdient, d. h., deren hochkomplexes System nur auszugsweise vorgestellt werden soll, während die Reden selbst mit ausgewählten Beispielen im Vordergrund stehen müssen, wobei auch, um deren geschichtlichen Bezug zu konkretisieren, (nicht im ursprünglichen historischen Wortlaut überlieferte) Reden aus den Geschichtsschreibern Thukydides und Xenophon berücksichtigt werden können. Auf dem Gebiet der praktischen Rhetorik der Griechen glaubte ich also, systematisch vorgehen zu müssen, um so die Materie einigermaßen für Zwecke der Lehre abdecken zu können. Demgegenüber beschränkte ich mich bei den methodischen Problemen der Hermeneutik auf einen selektiveren Zugang. Ich hatte, nachdem ich bei meiner Münchner Dissertation (1968–71) grundsätzlich zu methodischen Reflexionen herausgefordert worden war, mich während meiner Konstanzer Habilitandenzeit (1973–77) intensiv und direkt mit dieser Problematik auseinandergesetzt und sie nochmals als Gasthörer im Philosophischen Seminar in Frankfurt am Main

(in den 1980er Jahren) aufgefrischt. Dieser Fundus war nun gezielt im Hinblick auf die griechische Rhetorik zu erneuern und ausgewählte philosophische Texte, welche die entsprechenden Probleme bearbeiten, auf denjenigen Abschnitt der (kultur-) geschichtlichen Entwicklung zu beziehen, welcher durch jene Literaturgattung repräsentiert wird. Infolge dieses selektiven Zugriffs bewege ich mich hier vorläufig noch auf unsicherem Terrain. Eine systematischere Aufarbeitung dieser Literatur, deren neuesten Stand ich seit etwa 1980, als ich mich (wieder) vermehrt in Schwerpunkte der Kunstgeschichte einzuarbeiten begann, aus den Augen verloren habe, bleibt ein Desiderat. Entsprechende Zurückhaltung werde ich mir hier bei der didaktischen Aufarbeitung auferlegen.

Da es sich einerseits um die Vorbereitung einer Vorlesung und andererseits um die Konzeption eines interdisziplinären Projektes handelte, welches vor allem die Fächer Klassische Philologie, Alte Geschichte und Philosophie betrifft und sich zurzeit in seiner Anfangsphase befindet, waren die notwendigen Literaturstudien noch nicht so weit spezialisiert, dass ich auf Fachbibliotheken zurückgreifen musste, sondern mit meiner Privatbibliothek arbeiten konnte. Dennoch geht es hier um Literatur, die überwiegend als Hilfsmittel meiner eigenen Forschung diente und nicht direkt, so wie insbesondere die übersetzten Texte der Reden, für Unterrichtszwecke verwendbar ist, sondern entsprechend aufbereitet werden muss.

Um mein Hintergrundwissen zur Geschichte der griechischen Rhetorik des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. zu vertiefen, wollte ich mir einen Überblick über sämtliche in dieser Blütezeit entstandenen Reden verschaffen, die erhalten sind. Alle im Original zu lesen, wäre an sich wünschenswert, da gerade die eigentlichen rhetorischen Elemente wie der Stil, die Wortwahl, der Ausdruck und die Komposition der größeren und kleineren sprachlichen Einheiten mit den typischen Figuren nur in der Ursprache vollständig nachvollzogen und begriffen werden können. Dies würde aber zu viel Zeit beanspruchen, zumal, wenn, wie bei mir, die letzte aktive Auseinandersetzung mit dem Altgriechischen fast dreißig Jahre zurückliegt. Deutsche Übersetzungen, die für die historische, literarische und sprachliche Allgemeinbildung (etwa an Gymnasien), aber auch für den nicht spezialisierten Forscher in interdisziplinären Diskussionen sehr nützlich sind, liegen aktuell nur bei einem kleineren Teil der griechischen Reden vor. Dies zeigt, dass das allgemeine Interesse an diesem Teil der griechischen Literatur jedenfalls im deutschen Sprachgebiet – in England scheinen die gräzistischen Traditionen bis heute ungebrochener zu sein – lange Zeit brach lag und erst jetzt im Zuge der breiten Renaissance der Rhetorik wieder zu erwachen beginnt. Während man bei Homer oder den platonischen Dialogen zwischen mehreren Übersetzungen auswählen kann und diese sowie viele griechischen Dramen in Reclam-Ausgaben vorliegen, ist etwa in diesem Verlag zurzeit die griechische Rhetorik nur in einer

relativ knappen Auswahl aus Demosthenes greifbar. Dieser Redner harrt noch einer vollständigen Übersetzung, wie sie vor allem M. Fuhrmann für das oratorische Werk Ciceros geleistet hat. Aber auch die mit dem Wirken des Demosthenes eng verzahnten drei Reden seines Kontrahenten Aischines würde man gerne in einer zeitgemäßen Übersetzung auf Deutsch lesen, während jetzt Isokrates und Lysias nach über 150 bzw. 130 Jahren wieder in deutschen Übertragungen ihres Gesamtwerkes vorliegen.³ Soweit mir Übersetzungen erreichbar waren, habe ich sie gelesen, bei Lysias und den politischen Reden des Demosthenes parallel zu einer kursorischen Lektüre des griechischen Textes.

Um diese Übersicht zu vervollständigen, arbeitete ich die über 2.200 Seiten des vierbändigen Standardwerkes von F. Blass über „Die attische Beredsamkeit“⁴ durch, welches zwar über hundert Jahre alt und in mancher Einzelheit zweifellos überholt, jedoch bis heute nicht ersetzt ist sowie das Corpus der Reden, einschließlich des letzten großen Fundes einiger des Hypereides auf Papyrus, sozusagen vollständig und vor allem die Blütezeit der Klassischen Philologie in Deutschland repräsentiert mit seiner stupenden Detailkenntnis und Sprachbeherrschung, die eine souveräne Gesamtdarstellung erst ermöglichen. Zwar zog ich, um diese Übersicht abzurunden und zu aktualisieren, auch einige Publikationen aus neuerer und jüngster Zeit⁵ heran, jedoch gestattet Blass mit seinen inhaltlichen Zusammenfassungen aller Reden, d. h. der zweifelsfrei echten, der oft unterschiedlich zugeschriebenen und der untergeschobenen bzw. gefälschten, und mit ihrer Analyse, Kommentierung und Beurteilung vom biographischen, vom literatur-, politik- und rechtsgeschichtlichen wie auch vom künstlerisch-ästhetischen Standpunkt aus einen zugleich umfassenden und tiefen Einblick, wobei er sich nicht nur mit der modernen gelehrten Forschung und Diskussion auseinandersetzt, sich vielmehr vor allem auf die antike Literaturkritik (Cicero, Dionysios von Halikarnass, Quintilian, Pseudo-Longin u. a.) sowie historisch-biographische Nachrichten aus dem späteren Altertum (Plutarch, Pseudo-Plutarch, Athenaios, Lexikographen) stützt und dabei seine textkritische Erfah-

3 Isokrates, *Sämtliche Werke*, übersetzt von Ch. Ley-Hutton, eingeleitet und erläutert von K. Brodersen, 2 Bände, Stuttgart 1993 und 1997; Lysias, *Reden. Griechisch und deutsch*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von I. Huber, 2 Bände, Darmstadt 2004 und 2005.

4 3 Abteilungen in 4 Bänden, 3. Aufl. Leipzig 1892-1898, 2. Nachdruckaufl. Hildesheim / New York 1979.

5 W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3. Band, 2. Aufl. Berlin 1955; A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, 2. Aufl. Bern 1963; E. Schmalzriedt, *Peri tu stephanu ... Über den Kranz ...*. Verteidigungsrede des Demosthenes, in: *Kindlers Literaturlexikon im dtv*, Band 17, S. 7380 f., München 1974; L. Burckhardt/J. von Ungern-Sternberg (Hrsg.), *Große Prozesse im antiken Athen*, München 2000; G. A. Lehmann, *Demosthenes von Athen. Ein Leben für die Freiheit. Biographie*, München 2004.

rung als Herausgeber vieler Redetexte verwertet. Dabei konnte ich seine Ausführungen zur metrischen und rhythmischen Gestaltung vor allem der Demosthenischen Reden, die als Kunstwerke zwischen Poesie und Prosa die Mitte halten, worin seine ausgezeichnete genuine Leistung als Entdecker besteht, nur zur Kenntnis nehmen, ihnen aber mangels geeigneter Vorkenntnisse nicht eigentlich folgen. Da Blass nur wenig übersetzt, weil die Griechischkenntnisse seiner Zeitgenossen besser als die heutigen waren, war ich gehalten, die vielen Auszüge aus Primär- und Sekundärtexten, oft mit Hilfe des griechischen (und manchmal auch lateinischen) Wörterbuchs zu übertragen; diese punktuelle Konzentration des Textverständnisses ergänzte die Überblickslektüre und war für mich zugleich eine willkommene Einübung und Repetition meiner Sprachkenntnisse.

Für die kommunikationstheoretische Interpretation der griechischen Rhetorik und ihrer Geschichte war von der Sache und meinem Bildungsgang her das Werk von J. Habermas der gegebene Ausgangspunkt, allerdings der „frühe“ Habermas bis etwa 1985, während ich den späteren kaum mehr kenne. Anstelle eines Hauptwerkes wie der „Theorie des kommunikativen Handelns“, dem ich einst eine, gemeinsam mit Th. Feuerstein durchgeführte Lehrveranstaltung unmittelbar vor dem erwähnten Rhetorikseminar gewidmet hatte, wählte ich mit dem Aufsatz „Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln“⁶ bewusst eine schmalere Basis, die mir jedoch gezielt anwendbar erscheint. Denn hier verarbeitet Habermas L. Kohlbergs Theorie der Evolution des moralischen Urteils bzw. Bewusstseins, welche m. E. ein bedeutendes Erklärungspotenzial für die Probleme der griechischen Rhetorik und ihrer Entwicklung bereitstellt. Während der an sich wünschenswerte direkte Bezug auf die Arbeiten Kohlbergs vorläufig aufgeschoben werden musste, bin ich auf der, im Antrag in Aussicht gestellten Suche nach hermeneutischen Ansätzen, welche die vielfältigen Phänomene der griechischen Rhetorik kommunikationstheoretisch in den Griff bekommen, erneut auf die Aufsätze von K.-O. Apel gestoßen, die mir zwar schon früher, auch aus dem Frankfurter Seminar, bekannt waren, deren mein Thema spezifisch interessierende Bedeutung mir aber erst jetzt bewusst wurde, so dass ich die Lektüre nach fast 24 Jahren wieder aufnahm und fortführte. Apel, der seinerseits auf Kohlberg Bezug nimmt, befasste sich seit seiner Habilitationsschrift mit der rhetorischen Tradition des Abendlandes und ergänzt Habermas, der hier mit ihm und nicht mit Adorno in einem Atemzug genannt werden muss, aber doch mehr sozialwissenschaftlich akzentuiert – hier bleibt übrigens M. Weber im Hintergrund, dessen Religionssoziologie von ihm selbst nicht auf die Griechen bezogen wurde, aber ebenso wie seine Herrschaftstypologie auf sie anwendbar erscheint –, in idealer Weise, indem er unmittelbarer und umfassender geistes-

6 In: J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, S. 127 ff.

wissenschaftliche und -geschichtliche Motive anbietet und die Griechen und ihre Philosophie, die bei Habermas mehr den Status einer Vorgeschichte der Moderne haben, substanziell angeht, wenn er sich auch, soweit ich bis jetzt sehe, auf die griechischen Redner selbst nicht einlässt. Für mich ist Apel auch deshalb besonders interessant, weil er viele Traditionen, die für meine Fragestellung methodisch relevant sind, die ich aber selbst meist gar nicht oder nur punktuell kenne, überzeugend in seine Konzepte integriert, so die Semiotik, die pragmatistische und analytische Philosophie – Poppers Invektive gegen Platon beleuchtet auch die athenische Demokratie, die Sophistik und die Rhetorik – sowie, mir etwas vertrauter, den Marxismus, Heidegger und Gadamer; mit Kant und Hegel, welche die transzendental- und geschichtsphilosophische Basis der sprachpragmatischen Konzeption Apels liefern, befasste ich mich zuletzt in Konstanz und zu Beginn meiner Wiesbadener Lehrtätigkeit, vor allem mit der „Kritik der Urteilskraft“, von der her m. E. zusätzliche Motive in die Ethikdiskussion eingebracht werden könnten. Insgesamt scheint mir Apel unter den mir bekannten kritisch-hermeneutischen Theoretikern die geschichtlich fundierte und diskurstheoretisch gewendete Transzendentalphilosophie am nächsten an die Griechen und ihre Rhetorik heranzuführen. Meine wichtigsten Bezugstexte sind hier bis auf weiteres „Transformation der Philosophie“⁷ und „Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins“.⁸

B. Sokrates und die Stufen des moralischen Bewusstseins im klassischen Athen

Die Kanonisierung der „Zehn attischen Redner“ ist nicht einfach eine der zahlen-symbolischen Marotten alexandrinischer oder noch späterer Philologen. Die Alten hatten, im Gegensatz zu manchem heutigen Kunstrichter, ein feines Gespür für die zeitliche Begrenztheit der Blütezeiten bestimmter künstlerischer Gattungen oder menschlicher Tätigkeiten überhaupt, für den Abschluss einer Epoche und den Beginn und den Verlauf der folgenden epigonalen Periode, derer man sich, da sie gewissermaßen den Normalzustand gegenüber jenen Ausnahmerecheinungen darstellte, keineswegs zu schämen brauchte; ein eindrucksvolles Zeugnis dafür sind die „Frösche“ des Aristophanes am Ende des Jahrhunderts der Tragödie.

Während die Stellung des nicht kanonisierten Gorgias, der Athen nur besuchte, eigens zu erörtern wäre, verläuft von etwa 420 bis 320 v. Chr., von Antiphon bis Deinarchos, autonom und kompakt, als literarische Gattung von außen wenig beeinflusst, eine evolutionäre Sequenz, welche sowohl immanent

7 In: K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 1, Frankfurt/M. 1973, S. 9 ff.

8 In: K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur post-konventionellen Moral*, Frankfurt/M. 1990, S. 306 ff.

als auch in ihrem historischen Bedingungskontext analysiert und im Sinne einer Entwicklungslogik eingestuft werden kann. Blass bevorzugt die literarisch-künstlerischen und die sprachlich-formalstilistischen Aspekte der Entwicklung, wobei einerseits gegliederte sprachliche Einheiten verschiedener Ebenen (Kola, Perioden, Redeteile mit ihrer Komposition) ästhetisch mit Kategorien analysiert werden, die an die Wölfflinschen Grundbegriffe der bildenden Kunst erinnern, andererseits bei der Wahl des Stils der Rede im Verhältnis zwischen mehr oder weniger normaler bzw. (als Attisch) normierter Umgangssprache und rednerisch figurierter und ausgeschmückter Kunstsprache, also in der Spannweite zwischen dem „schlichten“ und dem „hohen“ Stil, a priori, linguistisch gesehen, die syntaktische mit der pragmatischen Dimension vermittelt ist, weil damit wiederum die Beziehung zwischen Ethos und Pathos zusammenhängt. Hieran schließt sich kommunikationstheoretisch nicht nur das Verhältnis zwischen Redner und Publikum (näher auch als Hörer bzw. Leser zu differenzieren), welches, variiert nach Gericht, Volks- und Festversammlung (um nur die Grundtypen zu nennen), die Redegattungen begründet, sondern auch, zumal in der Gerichtsrede, dasjenige von Autor/Logograph und Sprecher/Klient, welches den Erfolg der Rede auch von einer gegenseitigen hermeneutischen Übertragungsleistung (Ethopoiie) abhängig macht.

Damit sind wir kontinuierlich vom sprachlich-literarischen zum inhaltlich-ethischen Aspekt der eingangs erwähnten klassischen Entwicklungssequenz der attischen Beredsamkeit übergegangen. Beide Aspekte hängen zusammen, müssen aber methodisch auch separat angegangen werden. Während dort ein sprachanalytischer Zugang obwaltet, so hier ein diskursethischer, welcher von selbst Fragen der normativen Bewertung aufwirft, die weder im Sinne eines gleichsam fachimmanenten noch eines wissenschaftslogisch bewussten Positivismus umgangen werden dürfen (was Blass übrigens nicht tut, der vielmehr ästhetisch und ethisch offen und begründet wertet).

Daher kann zunächst festgehalten werden: Athen erscheint in der Blüte seiner Beredsamkeit, welche die offenbar in allen griechischen Stadtstaaten vorhandenen natürlichen und sozialen Anlagen praktisch und auch in progressiver theoretischer Reflexion potenziert, als reale Kommunikationsgemeinschaft von universalhistorisch einmaliger Qualität und Intensität. Dies gilt, selbst wenn man ihre Beschränkung auf die männlichen Bürger berücksichtigt, denn theoretisch als möglich gedacht wurde, wie Aristophanes und Platon zeigen, sowohl die Beteiligung der Frauen als auch diejenige der Sklaven, wie wir bei Antiphon (dem Sophisten) und (ex negativo) bei Aristoteles lesen, während letztere sogar faktisch näherungsweise vorhanden gewesen sein soll, wie wenigstens Pseudo-Xenophon behauptet, jedenfalls in Gefahrensituationen auch rechtskräftig beantragt (wie von Hypereides nach Chaironeia) oder durchgeführt wurde, während eine perma-

nente Institutionalisierung dieser Optionen einfach die bereits sehr hohe Komplexität jenes kommunikativen Systems überfordert hätte, welche ihrerseits an sich sicherlich zum Untergang der attischen Demokratie beigetragen hat, der gegenüber sich die hellenistische Monarchie als komplexitätsreduziertes System darstellt. (Nicht zufällig führte im neuzeitlichen Europa die Schweiz, wo sich die direkte Demokratie, für die Alten die einzig mögliche Demokratie überhaupt, am meisten griechischen Verhältnissen nähert, das Frauenstimm- und eben nicht nur -wahlrecht am spätesten ein.) Was die angesprochenen Grenzziehungen der realen Kommunikationsgemeinschaft betrifft, bieten der Metöke als Logograph sowie Freigelassene und Frauen als Prozessparteien kommunikationstheoretisch und soziologisch interessante Mischphänomene.

So sehr derart die grundsätzliche Einzigartigkeit des Zustandes der realen Kommunikationsgemeinschaft in der Periode der attischen Beredsamkeit gesehen und anerkannt werden sollte, muss umgekehrt auch hier das (utopische, antizipatorische) Kriterium der idealen Kommunikationsgemeinschaft bzw. der Diskursethik rigoros angelegt und daher selbstverständlich jede Idealisierung fern gehalten werden, gegen die zu protestieren, seit J. Burckhardt ohnehin offene Türen einzurennen bedeutet. Es geht also nicht um ein sowieso obsoletes normatives Bild der griechischen Geschichte, das in der oft unterstellten vereinfachten Form auch bei Winckelmann, Hölderlin und Schiller nicht bestanden hat, vielmehr um die analytische und idealtypische Durchdringung eines hochkomplexen Entwicklungsprozesses. Die enge Beziehung vieler Gerichtsreden zur Sophistik im schlechten Sinne, überhaupt die zentrale Stellung des Gerichtsprozesses, welche bereits im 5. Jahrhundert zwar in den „Eumeniden“ des Aischylos noch normativ, in den „Wespen“ des Aristophanes aber schon karikierend als die Prozesssucht bezeugt ist, die auch in vielen Reden zum Ausdruck kommt, das attische Recht und seine Institutionen, welche im Gegensatz zum römischen keine langfristige paradigmatische Tradition ausbildeten, ja z. T. auf uns absurd oder gar terroristisch und totalitär wirken mit der Häufigkeit der Todesstrafe und der Folterung der Sklaven, die prozesstaktisch manipuliert, wenn auch dadurch nur selten angewendet wurde, – alle diese Einschränkungen der von der Diskursethik stipulierten universellen Freiheit und Menschenwürde entfernen diese reale Kommunikationsgemeinschaft weit von der idealen, in der jene Prinzipien gelten.

Angesichts dieser Distanz zwischen realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft in der uns interessierenden Geschichtsperiode können versuchsweise die Maßstäbe der gestuften Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins auf Phänomene der realen Kommunikationsgemeinschaft im klassischen Athen angewendet werden. Am leichtesten scheint dies beim berühmtesten aller Prozesse vor dem Volksgericht zu sein, dem geradezu die welthistorische

Aufgabe vindiziert werden könnte, den Vorstoß des Sokrates in Richtung auf eine postkonventionelle Ethik universaler Prinzipien (Kohlberg Stufe 6) abzuwehren und die attische Gesellschaft auf der Stufe der konventionellen Binnenmoral von religiös legitimierter „Law and Order“ (Stufe 4) festzuhalten oder sie dorthin zurückzuzwingen. Damit war sozusagen das Angebot der Philosophie ausgeschlagen, die in der Sophistik verkörperte Entwicklungskrise des moralischen Bewusstseins mit ihrem Skeptizismus gegenüber der entwerteten Tradition (Stufe 4 ½) progressiv zu überwinden und die Ethik der Polis als realer Kommunikationsgemeinschaft auf höherer Ebene zu rekonstruieren. Aristoteles, der Enkelschüler des Sokrates, hätte nach diesem Entwicklungsmodell jene praktische Stagnation der Moralentwicklung retrospektiv auch noch theoretisch legitimiert. Auch nicht die Stufe einer utilitaristisch auf Vertragstheorien basierenden Moral des „größten Glücks für die größte Zahl“ (Stufe 5), wie sie der ebenfalls der Asebie angeklagte Protagoras und andere Theoretiker der Kulturentstehung vertraten, wäre demnach als legitim institutionalisierte in der exklusiven Bürgergesellschaft des klassischen Athen erreicht worden. Diese Stufe könnte kulturmorphologisch etwa mit den abendländischen Naturrechtslehren des 17. und 18. Jahrhunderts verglichen werden, während die Epoche des Sokrates derjenigen Kants entspräche, wobei hier konkrete Fragen der abendländischen Entwicklung offen bleiben müssen, abgesehen von einem Hinweis darauf, dass die „Rückfälle“ des 20. Jahrhunderts nur eine abgeschwächte Analogie finden in der traumatisierenden Herrschaft der Dreißig Tyrannen in Athen, die ihrerseits auf den Prozess des Sokrates wirkte.

Über die moralische Einstufung der attischen Beredsamkeit vor allem im Rahmen des Gerichtswesens könnte noch weiter spekuliert werden. So lassen es die gezielten Invektiven und Verleumdungen (Diabole) in den Reden – paradigmatisch ist diejenige des Aischines gegen Timarchos, der als Strohmann des Demosthenes durch die Enthüllung seiner homoerotischen Jugendsünden ausgeschaltet wurde, – lässt es das offen deklarierte Streben nach, durch ein Gerichtsurteil legitimierter persönlicher Rache an privaten Feinden fraglich erscheinen, ob das konventionelle Moralbewusstsein hier auch in seiner unteren Stufe bereits vollständig institutionalisiert ist, in der es um die Gerechtigkeit wechselseitiger Beziehungen im Sinne der „Goldenen Regel“ geht (Stufe 3), oder ob nicht vielmehr eine gewissermaßen staatlich legitimierte Regression auf die präkonventionelle Stufe des „Punishment and Obedience“ (Stufe 1) vorliegt.

Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die wir hier konstatieren können, also die Koexistenz unterschiedlicher Phasen des moralischen Bewusstseins in derselben realen Kommunikationsgemeinschaft, beruht nun darauf, dass die hier geltende Entwicklungslogik ontogenetisch fundiert und bei verschiedenen Individuen verschieden weit fortgeschritten bzw. realisiert ist, wenn auch prinzipiell in bestimmten historischen Gesellschaften bestimmte Entwicklungsstufen als

mehr oder weniger dominant bzw. institutionalisiert gelten können. Dies dürfte im klassischen Athen welthistorisch kein Ausnahmefall sein, weil die ideale Kommunikationsgemeinschaft nirgends ohne eine reale, ohne irgendeine, sei es noch so distanzierte, Beziehung zu dieser bestehen kann, und selbst, falls die Diskursethik gesellschaftlich etabliert sein sollte, Konflikte weiterhin in praktischen Diskursen bearbeitet werden (Zwei-Stufen-Konzeption) und auch die gesellschaftlichen Subsysteme zweckrationalen bzw. medialen Handelns nach wie vor funktionieren müssen. Wenn man allerdings danach fragt, welche Stufe des moralischen Bewusstseins – und analog mit Weber und Habermas danach, welcher Typus der Rationalität gesellschaftlichen Handelns – in der geschichtlichen Formation, in der realen Kommunikationsgemeinschaft des klassischen Athen „phylogenetisch“ in Geltung war, fällt eine Entscheidung angesichts der angedeuteten Spannweite in der Tat nicht leicht. Einige charakteristische Züge fallen jedenfalls auf. So sind die Institutionen des demokratischen Athen u. a. bei den Auswahlverfahren und der Wahrnehmung öffentlicher Funktionsämter einschließlich der Disposition der dafür notwendigen ökonomischen Voraussetzungen – neben Kollegialität, Begrenzung der Amtsdauer und Iteration (Rotation) sowie Überprüfung und Rechenschaftspflicht gelten hierfür vor allem das Los und die Diäten als kennzeichnend – durch ein Streben nach Rechtsgleichheit in einem Ausmaß geprägt, mit dem trotz oder gerade wegen seiner Exklusivität keine historisch bekannte hochkulturelle Gesellschaft konkurrieren kann, auch die liberal-kapitalistische nicht, wo vielmehr universalisierter Geltungsanspruch und soziale Realität umso mehr auseinander klaffen.

Wenigstens ein Element der postkonventionellen Diskursethik (Stufe 6) scheint hier als Strukturprinzip einer gesellschaftlichen Rechtsordnung und damit einer realen Kommunikationsgemeinschaft legitim und institutionell zu gelten, und zwar derart, dass sich die Tendenzen und Äußerungen niedriger gestuften moralischen Bewusstseins in den praktischen Diskursen zu fügen haben, was auch als Grundtenor in den Reden sich ausdrückt. Als Instrument zur Verteidigung dieser Gleichheit wird der Ostrakismos (das „Scherbengericht“), der sozusagen noch als automatisiertes Entscheidungsmedium reibungsloser funktionierte, genau am Beginn der Blütezeit der Beredsamkeit abgelöst durch die sprachlich und ethisch viel ausdifferenzierteren, aber auch riskanteren Gerichtsprozesse. Das Prinzip der Gleichheit wird in der attischen Demokratie im Gegensatz zu anderen griechischen Staaten, in denen es zu sozialrevolutionären Umstürzen kam, immer im Rahmen des Rechtsstaates – Athen war ein solcher keinesfalls in jeder Beziehung – durchgesetzt, indem man die sozialen und ökonomischen Unterschiede prinzipiell unangetastet ließ, wenn auch gerichtlich verfügte Vermögenskonfiskationen oder übermäßige Geldstrafen zu einer Art klassenkämpferischer Waffe degenerieren konnten.

Diese Rahmenbedingung, welche als Herrschaft der Gesetze auch Mehrheitsentscheidungen der Volksversammlung der Möglichkeit einer Normenkontrollklage vor Gericht unterwirft, ermöglicht, ja erzwingt die auch institutionell abgesicherte Entfaltung der Rede als desjenigen kommunikativen Mediums, in welchem sich die Bürger als gleichberechtigte konstituieren und behaupten dürfen und müssen, und welches somit an die Stelle gewaltförmiger Konkurrenz tritt. So entspricht der Redefreiheit, die neben der Gleichheit ein weiteres essentielles Element der Diskursethik, nämlich die Freiheit, wenigstens partiell repräsentiert, die Entstehung der Rhetorik als praktische Beredsamkeit, welche mehr oder, etwa bei Demosthenes, weniger vorhandene Naturanlagen durch Übung und Studium zur Kunst oder „Technik“ ausbildet.

Gerade in diesem Begriff der Technik, der zum Synonym für die Theorie der Rhetorik wird, sitzt wiederum ein ausgesprochen nicht-kommunikatives Moment, das daran erinnert, dass die Rhetorik zunächst einmal den Typus des strategischen Handelns thematisiert, der jedenfalls nicht zur Ebene des Diskurses passt. Das Ziel vor allem der Gerichtsrede ist ja der Sieg der eigenen Partei und die Niederlage des Gegners. Die Waffen für die damit einhergehende Instrumentalisierung der Sprache schmiedet die Rhetorik und bevorzugt dabei, indem sie damit der Offenheit, der Explikation der Motive des Handelns, als einem Prinzip der Diskursethik geradewegs widerspricht, auch noch ihren verdeckten Einsatz, da es zur Technik gehört, sich selbst zu verbergen; so versichern viele Proömien geradezu topisch, der Sprecher sei als solcher unbedarft im Gegensatz zum redengewaltigen Gegner. Auch die griechische Terminologie hält den strategischen Charakter des Gerichtsprozesses bildhaft und drastisch fest; dieser selbst heißt (Wett-) Kampf (Agon), der Ankläger „Verfolger“ und der Angeklagte „Flüchtender“, denn es geht ja um „Verderben“ oder „Rettung“. Während die Staatsrede des „Beraters“ der Volksversammlung nach dem theoretischen Ideal noch eher den offen kommunikativen Verfahren der Diskursethik nahe kommen dürfte, wenn sie auch realiter meist der Durchsetzung von Machtinteressen diene, ist die Gerichtsrede auch in ihrer theoretischen Konzeption strategisch fundiert. Darüber hinaus erscheint gerade die Kernbeziehung des attischen Prozesses, diejenige zwischen Logograph und Klient, also zwischen dem eigentlichen Verfasser der Rede, der im Verborgenen bleibt, und ihrem Sprecher, der offen auftritt, – daneben gab es freilich auch Reden in eigener Sache und als solche deklarierte „Anwälte“ – gerade, indem sie ein offenes Geheimnis ist, als kommunikativ verfremdet, die Rede, abgesehen vom Vortrag, den der Sprecher natürlich selbst, aber oft genug wie ein Schauspieler (entsprechend dem griechischen Terminus), zu gestalten hatte, als adaptierte Leistung eines Fremden und daher als warenförmiges Produkt, welches selbst ein Demosthenes ohne Rücksicht auf seine eigene ethische Überzeugung, wenn auch angeblich im höheren politischen Inte-

resse, an zwei gegnerische Prozessparteien zugleich verkaufen konnte. Der Sprecher, der dem Ideal des mündigen Bürgers zufolge seine persönlichen Interessen, die er selbstverständlich als mit denjenigen der Öffentlichkeit identisch darzustellen hat, als gleichberechtigter Teilnehmer des kommunikativen Prozesses selbst und selbstständig artikulieren muss – auch die Diskursethik rechnet ja nicht mit interesselosen Subjekten –, droht in der Wirklichkeit zum manipulierten Sprachrohr der rhetorischen Technik abzusinken; bei manchen Reden, mit deren (mehr oder weniger überarbeiteten) Publikation sich der Logograph einen Namen machte, bleibt der Sprecher in der Überlieferung anonym. Die Anekdote ist jedenfalls gut erfunden, wonach Sokrates ein entsprechendes Angebot des Logographen Lysias für seinen Prozess ablehnte, und Platon hat die Freiheit der Bildung gegen ihre Verdinglichung in der honorarpflichtigen Wissensvermittlung bei den Sophisten verteidigt, dabei allerdings das ökonomische Vermögen des Aristokraten oder wenigstens Großbürgers voraussetzend.

Doch nie und nirgends ist ein Gerichtsprozess, so sehr er idealiter und institutionell der Wahrheitsfindung dient, ein Verfahren der argumentativen Konsensbildung oder auch nur der inhaltlichen Normenbegründung, vielmehr stets eines der Normenanwendung oder auch -kontrolle, zu welcher Parteilichkeit, die sich strategisch verhält, konstitutiv gehört. Dass es auch in Athen so war, und zwar, wie so vieles, in zugespitzter Übersteigerung, ist für den, der in dieser Epoche der Kulturgeschichte die kommunikative Vernunft am Werke sieht, nur prima facie ein Ärgernis, schließlich jedoch ein notwendiges Moment in einem eindrucksvollen Spannungszustand, den die geschichtliche Entwicklung hier aushielt und schöpferisch gestaltete. Auch der attische Rechtsstaat aus Freien und Gleichen hatte seine negative Kontrastfolie, einerseits mehr mythisch-fiktiv in der alten Tyrannis, wo denn die Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton, wenn nicht gar Theseus zu Begründern der Demokratie stilisiert wurden, andererseits realer die beiden kurzlebigen oligarchischen Staatsstriche, die insbesondere bei den Dreißig Tyrannen durch Partei- und Terrorjustiz sich auszeichneten. Dem gegenüber sind die erwähnten Fiktionen und Konstruktionen des demokratischen Gerichtswesens vom Prinzip der Rechts- und Chancengleichheit, welches der Diskursethik innewohnt, überwölbt, architekturhistorisch korrekter formuliert: (flach) überdacht. Dieses Prinzip war in den Gerichtsgebäuden, deren größtes die Archäologen auf der Agora in den Fundamenten entdeckt zu haben glauben, in den Losmaschinen für die unparteiische Auswahl der Richter, den Wasseruhren für die gerechte Bemessung der Redezeit und in den Stimmsteinen und Urnen für die nicht-manipulierbare Abstimmung verkörpert, vor allem aber in der Anlage der Räume, welche durch die Grundsätze der Öffentlichkeit und Mündlichkeit der Verhandlung disponiert waren. Diese Grundsätze sind natürlich ihrerseits wiederum Bedingungen für die Entfaltung der praktischen Rhetorik, deren ideale

Sprechsituation aus extemporierten, dialogbestimmten und hörerbefugten Sprechakten konstituiert wird, was von Alkidamas und Platon auch theoretisch begründet wurde. Während Privatprozessen ein Schiedsverfahren vorgeschaltet war, welches dialogischen Alltagssituationen noch näher war als der stärker institutionalisierte Prozess – jeder sechzigjährige Athener wurde als Schiedsrichter verpflichtet –, waren die Parteireden vor den bis zu 1.501 Mitgliedern zählenden Gerichten immer paarweise, oft ihrerseits verdoppelt (Deuterologie), gruppiert. Die antagonistischen Redenpaare sind leider selten vollständig erhalten, was gerade im Prozess des Sokrates, wo die Formulierung der Anklage, nicht aber ihre nähere Begründung bekannt ist, möglicherweise ein einseitiges Bild ergibt. Die Reden erhielten in sich durch die Befragung und die Aussagen der Zeugen sowie durch die Verlesung von Gesetzestexten, vor allem aber durch die entsprechend ausgearbeiteten rhetorischen Figuren ein dialogisches Element, welches dergestalt die strategisch abgezielten Monologe durchsetzt.

Die verschiedenen Instrumente, welche die Rechtsgleichheit der Prozessparteien garantieren sollten, entwickelten sich parallel zur rhetorischen Technik und zu der, auf diese bezogenen Theorie, waren gleichsam ihrerseits „technische“, d. h. kunstmäßige Gegengewichte. Die allgemeine Verfeinerung der Rahmenbedingungen dieses kommunikativen Prozesses, welche die gerechte Entscheidung der strategischen Antagonismen zu sichern hatten, enthält auch ein dekadentes Moment. Die ganze Entwicklungsdynamik des moralischen Bewusstseins, die der Logik einer notwendigen Abfolge verschiedener Stufen folgt, wird ja auf der phylogenetisch-sozialen Ebene durch freie Willensentschlüsse schöpferischer Individuen nur insofern bedingt und vorangetrieben, als diese sich in einer gesellschaftlich-geschichtlichen Situation vorfinden, die ihnen als krisenhafte zum Bewusstsein kommt, zu der Stellung zu nehmen sie sich genötigt sehen. So ist der Vorstoß des Sokrates, der eine universalistische Ethik zu begründen unternimmt, als rekonstruktive Reaktion auf die inneren Auflösungserscheinungen der Polis und ihrer konventionellen Moral zu verstehen, welche durch die Sophisten verursacht und/oder angezeigt wurden, analog zur anders gearteten, nämlich kulturkonservativen Reaktion des Aristophanes, die ihrerseits zur Verwechslung von Ursache und Wirkung im Verhältnis zwischen den Sophisten und Sokrates beitrug. Während aus jener „sokratischen Revolution“ des moralischen Bewusstseins schließlich die Philosophenschulen hervorgingen, entwickelte sich die „konventionelle“ Gerichts- und Staatsrhetorik in einem politischen und institutionellen Rahmen, der seinerseits als Reaktion der demokratischen Polis auf die oligarchischen Revolutionen von 411 und 404 v. Chr. begriffen werden muss, insofern also als restaurativ.

Sowohl bei den Rednern als auch bei den Philosophen – hier wohl noch mehr als bei Platon, der seine ursprüngliche Kritik an Perikles abschwächte, aber

doch mehr Sparta als politisches Vorbild im Blick behielt, bei Aristoteles, der das theoretische Fazit der klassischen Polis am Ende ihrer Entwicklung zieht, – wird die geschichtliche Periode vor der Krisenzeit des Peloponnesischen Krieges, werden vor allem die Perserkriege, Marathon bezeichnenderweise noch mehr als Salamis, in der Retrospektive idealisiert und der epigonalen und schlechten Gegenwart des 4. Jahrhunderts entgegengestellt, welche als eine Art Dauerkrisenzustand erscheint, den Augenblickserfolge nur partiell überdecken. Die Durchsetzung höherer Stufen des moralischen Bewusstseins bleibt prekär; es gibt, universalhistorisch gesehen, nicht nur kontinuierliche Fortschritte der Verständigung, der idealen Kommunikationsgemeinschaft in der realen, die Realisierung der Diskursethik ist vielmehr nicht nur von (scheinbar) einmaligen Katastrophen wie unter den Dreißig Tyrannen oder Hitler und Stalin bedroht, sondern auch von langfristigen Regressionen, für die gerade das schließliche Schicksal des klassischen Athen und die Geschichte seiner Beredsamkeit exemplarisch sind. Die Rhetorik und ihre Technik entwickelt sich ebenso wie die politische Ethik der Philosophen vor dem Hintergrund und im Bewusstsein jener permanenten Krise. Diese steht bei den oben genannten modernen Autoren im Gefolge Hegels mehr im Zentrum der Aufmerksamkeit als jene. Diese gewisse Schiefelage möchte ich im folgenden, um meine skizzenhafte Darstellung abzuschließen, etwas zugunsten der Rhetorik zu korrigieren versuchen.

C. Platon, Isokrates und Demosthenes gegenüber der Krise der Polis

Auf die Hinrichtung des Repräsentanten des postkonventionellen Moralbewusstseins durch diejenigen des konventionellen reagierten dessen Schüler zunächst mit Flucht aus der dafür verantwortlichen Polis, was man durchaus auch symbolisch nehmen kann. Was Sokrates im Dialog mit den Bürgern der Polis von unten nicht allgemein und definitiv durchzusetzen gelang, versuchte Platon in Syrakus von oben mit Hilfe von Tyrannen zu bewerkstelligen. Der Versuch, gerade den älteren Dionysios zu überzeugen, lag nahe. Er war der erste einiger Herrscher, welche zu Hoffnungsträgern bestimmter Intellektueller wurden, – der „Olympiakos“ des Lysias zeigt allerdings, dass auch er bereits negative Reaktionen auslösen konnte, – denen die Einigung der sich gegenseitig zerfleischenden hellenischen Stadtstaaten von außen bzw. vom Rande des griechischen Kulturraumes her zugetraut wurde, nachdem Athen, Sparta und dann auch Theben mit ihren hegemonialen Projekten im Inneren gescheitert waren, eine Aufgabe, die nach Jason von Pherai in Thessalien schließlich Philipp von Makedonien auf seine Weise löste. Nachdem dieser Versuch einer Allianz von Macht und Geist, den Platon mit drei Reisen nach Syrakus, auch beim Sohn und Nachfolger, dem jüngeren Dionysios, und mit Hilfe seines Freundes Dion, ihrem Verwandten, vorantrieb, gewissermaßen sein sizilisches Abenteuer nach demjenigen des

Alkibiades, misslungen bzw. mit der Ermordung Dions endgültig beendet war, begründete Platon mit der Akademie die paradigmatische Gemeinschaft der Philosophen. Bei ihr wäre zu prüfen, ob und inwieweit hier reale und ideale Kommunikationsgemeinschaft zusammenfallen; sie distanzierte sich jedenfalls, auch zahlenmäßig radikal reduziert, von der moralisch konventionellen Polis in ihrem Selbstverständnis, hier und in der Folge beim Lykeion der Peripatetiker, dem Garten Epikurs und dem Kynosarges der Kyniker, auch räumlich mit der Lokalisierung dieser Schulen vor den Stadttoren, wo bereits Sokrates mit Phaidros über die Rhetorik debattiert hatte. Mit dem „Staat“ und, abgemildert, den „Gesetzen“ wurden Gegenmodelle zur traditionellen Polis, die „post-konventionell“ sicher nicht genau im Kohlbergischen Sinne sind, auch theoretisch konzipiert, da der krisenhafte Zustand jener sich als von innen her grundsätzlich unreformierbar erwies. Bis zum Ende der Antike, als die Akademie 529 n. Chr. geschlossen wurde, bleiben die wichtigen Philosophenschulen mit Athen als dem Ort verbunden, wo sie aus einer geschichtlichen Dynamik heraus entstanden waren, welche mit der Entwicklung des moralischen Bewusstseins verbunden ist; die christlichen Klöster folgten ihnen nach als Institutionen, in denen die – dialogische und dialektische – Auseinandersetzung zwischen realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft hautnah erlebt werden kann.

Einige Redner werden, was ihren Bildungsgang betrifft, als Hörer Platons überliefert, sicher nicht stets historisch zutreffend, aber bezeichnend dafür, dass das Verhältnis zwischen Philosophie und Rhetorik, gerade seit Platon traditionellerweise als ein antagonistisches und polemisches verstanden, doch auch als biographisch verankert angesehen wurde. Isokrates ist derjenige Redner und Rhetor, dessen Programm nicht nur der individuellen Bildung, sondern auch der politischen Reform mit demjenigen Platons am deutlichsten kontrastiert und konkurriert. Innenpolitisch gemäßigter Demokrat, der sich wie Sokrates gegen die Ämterlosung und für eine Stärkung des Areopag als Organ der akkumulierten politischen Erfahrung aussprach, nahm er später außenpolitisch konsequent auch gegen den attischen Seebunds-Imperialismus Stellung und legte sich schließlich auf Philipp von Makedonien als denjenigen fest, der eine freiwillige und friedliche Einigung Griechenlands dadurch herbeiführen sollte, dass er es gegen den persischen Erbfeind führte. Auf ziemlich vereinfachtem Niveau der Reflexion vertritt Isokrates die gleiche konventionelle Binnenmoral, welche die Bürger der Polis als freie und gleichberechtigte zusammenschließt, indem sie sie gegen die feindlichen Barbaren abgrenzt und auszeichnet, wie Aristoteles, dessen Schüler Alexander ja auch wenigstens einen Teil der Pläne des Isokrates ausführte, während Aristoteles' Lehrer Platon wiederum seinen Idealstaat isoliert und aus außenpolitisch-militärischen Verwicklungen möglichst herausgehalten hatte. Allerdings zeigte Isokrates, dessen psychophysische Konstitution ihn nicht zum „normalen“

Gerichts- und Staatsredner befähigte, vielmehr das politische Geschehen mehr indirekt über, als Reden fingierte Publikationen und als Redelehrer über seine Schüler beeinflussen ließ, eine ähnliche Naivität gegenüber der praktischen Politik wie Platon, indem er Philipp nicht als den expansiven Macht- und Gewaltpolitiker wahrnehmen wollte oder konnte, der er tatsächlich war; deshalb konnte auch die (nach Blass falsche) Legende entstehen, dass sein Freitod im hohen Alter nicht lange nach Chaironeia dadurch verursacht worden sei, dass mit dieser Schlacht sein Programm sich endgültig als unreal erwies, weil der von Philipp herbeigeführte Bund der Hellenen eben nicht durch freiwilligen Zusammenschluss, sondern durch militärischen Zwang zustande kam.

Demosthenes, der über fünfzig Jahre jünger war als Isokrates, hat sich mit diesem jedenfalls nicht direkt inhaltlich auseinandergesetzt. Die späteren Theoretiker der Rhetorik hoben den Unterschied des Stils und der Gattungen hervor, den mehr behäbigen, breiten Ausdruck der ausgreifend schildernden (epideiktischen) „Festreden“ des Isokrates gegenüber der zupackenden Sprachgewalt des Demosthenes, dessen praktische Gerichts- und Staatsreden zwar oft ebenso wie jener längerfristige programmatische Perspektiven thematisieren, jedoch primär unter dem Druck momentaner Konfliktsituationen Entscheidungen erzwingen müssen und wollen, wobei die überwiegend retrospektive „Rede über den Kranz“ die bezeichnendste Ausnahme darstellt.

Der politische Hauptgegner des Demosthenes war Aischines, ein bildungsbefflossener Aufsteiger, bei dem ein politisches Konzept schwer erkennbar ist, weshalb die Behauptung des Demosthenes umstritten bleibt, seine einzige Motivation bestehe in der Korruption durch Philipp. Diese moralische Kategorie der „Sauberkeit“ spielt in den Gerichtsreden eine überragende Rolle, wohl nicht nur als verleumderische taktische Unterstellung, sondern auch die, in der Tat erheblich korrupte gesellschaftliche Wirklichkeit widerspiegelnd, ist jedoch als Kriterium für die Unterscheidung von konventionellem und postkonventionellem Bewusstsein kaum verwendbar. Eine innenpolitische, sozusagen sozialetische Konzeption des Demosthenes, der wie die meisten attischen Staatsmänner seit Miltiades und Themistokles zuerst durch die inneren Gegner, und zwar durch eine Anklage wegen Bestechung (im Harpalos-Prozess), und nicht erst durch die (im Lamischen Krieg) endgültig siegreichen Makedonen gestürzt wurde, ist deswegen nicht sogleich zu erkennen, weil sie im Schatten seiner selbst gewählten außenpolitischen Lebensaufgabe stand und durch diese zumindest teilweise funktionalisiert war. Dass Demosthenes, der als gewöhnlicher Soldat an der Schlacht von Chaironeia teilnahm, hier nicht wie die Heilige Schar der Thebaner den Heldentod suchte, zwar auch nicht geradezu desertierte, aber sich unheroisch der allgemeinen Flucht anschloss, was selbstverständlich von seinen Gegnern ausgeschlachtet wurde, weist ihn persönlich nicht gerade als überkonsequenten Vorkämpfer für die Ethik

der Polis aus, während Platon betont, dass Sokrates seine Bürgerpflicht als Hoplit im Felde ebenso vorbildlich erfüllte wie im Gehorsam gegen die Gesetze und seine Richter, womit er nicht nur eine Kompensation sonstigen abweichenden Verhaltens hervorhebt, sondern auch zeigt, dass postkonventionelles Bewusstsein das konventionelle nicht einfach überspringt, sondern entwicklungslogisch daraus hervorgeht und damit verbunden bleibt.

Demosthenes behauptet in der „Rede über den Kranz“, dass die Verantwortung der zivilen und der militärischen Leiter der Politik eine verschiedene, und er daher für die Niederlage nicht haftbar sei, wozu er allen Grund hatte, da athenische Feldherren ein hohes Risiko an Leib und Leben nicht nur gegen den Feind, sondern auch gegen die eigenen Mitbürger eingingen, die mit Todesurteilen bei Misserfolg schnell zur Hand waren, wie nicht nur der Arginusen-Prozess zeigt. Zwar gibt er in seinen Reden keine speziellen militärtaktischen, wohl aber allgemeine strategische Ratschläge, so etwa, den Krieg von der Heimat möglichst fern zu halten. Gegenüber den kühnen, gewissermaßen militärisch postkonventionellen Entwürfen eines Themistokles oder Perikles wirkt dies jedoch eher bieder, besonders, weil eine umfassende operative Konzeption für die Kriegsflotte zu fehlen scheint, auf der doch Athens Macht beruhte, und mit der sie bei Amorgos 322 v. Chr. endgültig vernichtet wurde, während die organisatorisch-finanzielle Seite der Marinopolitik grundlegend angegangen wurde.

Demosthenes waren die auch sozialpolitisch bedingten Notwendigkeiten der zeitgenössischen Kriegsführung durchaus bewusst, vor allem, dass bei einer gewissen Kriegsmüdigkeit und einem Ungenügen der Bürgermilizen, das spätestens bei Chaironeia offenbar wurde, ohne die Söldner und ihre condottiereähnlichen Anführer seit dem Zug der Zehntausend nicht mehr viel auszurichten war, und infolgedessen die militärische Macht vermehrt von den finanziellen Ressourcen abhängig wurde. Komplementär dazu war sein Appell an den Opfersinn der Bürger, auch an die Steuermoral, die gerade in den sozial höheren Klassen zu wünschen übrig liess, vor allem aber an das persönliche bürgerschaftliche Engagement, das natürlich in der Wehrpflicht, aber auch im System der Liturgien greifbare Gestalt annahm.

Dass dieses politische Ethos der Freien und Gleichen, das wesentlich auch auf der Identität von Bürger und Soldat beruhte – Waffen zu tragen, war ein Vorrecht, das einem Unfreien nicht oder nur in äußerster Notzeit zustand –, in Erosion begriffen war, und dass Demosthenes dies wohl noch schärfer als das erwähnte allgemeine Krisen- und Dekadenz-Bewusstsein der Epoche erfasste, macht sein tragisches Selbstbewusstsein aus, welches nicht auf die Tragikerzitate eines Aischines angewiesen war, sondern in seinem Freitod persönlich besiegelt und vom Schöpfer seiner posthumen Ehrenstatue meisterhaft verbildlicht wurde. Insofern wird dem Tag von Chaironeia mit Recht der symbolische Rang einer

welthistorischen Wende zuerkennt, jedoch nicht als der rigoros heroisierten Tat eines Widerstandsethos wie bei den Thermopylen oder bei Stalingrad oder als romantisierendem Opfer wie bei Horaz, vielmehr gerade als der banalen Niederlage und Flucht eines Bürgerheers zu Lande, in welchem sich der „politische“ Geist anschaulicher spiegelte als in der anonymen und auch mechanisierteren Flotte, durch welche Athen realpolitisch noch 16 Jahre länger überleben konnte, was auch Philipp und Alexander respektieren mussten.

Die Symbolkraft des, der mittleren Steuerklasse entstammenden Hopliten für die Polis, der sich auch Demosthenes beugte, verweist auf seine innenpolitische Position in der Mitte des sozialen Spektrums, welche, vielleicht mit einer gewissen Verschiebung zur „linken“ Seite, der praktischen des Isokrates und der theoretischen des Aristoteles ähnlich sieht, nicht jedoch der schwieriger zu bestimmenden, etwa „reaktionär-sozialistischen“ Platons. Demosthenes tritt für den Ausgleich der Interessen der Klassen ein, erinnert die Reichen an ihre Verpflichtungen, fordert aber auch von den Ärmeren Verzicht – Subventionierung der Kultur, des Theaterbesuchs war zentral in der Sozialpolitik – und warnte sie vor Sozialneid, den er allerdings bei günstiger Gelegenheit selbst zu mobilisieren weiß, ohne sich so konsequent wie die radikalen Demokraten des 5. Jahrhunderts auf die unteren Schichten zu stützen, welche besonders für die Bemanning der Flotte sorgten, die deshalb stets als radikaldemokratisches Element galt.

Doch diese Position in der politischen und sozialen Mitte ist bei Demosthenes weniger als bei Isokrates aus eigener innerer Überzeugung oder gar wie bei Aristoteles fachphilosophisch begründet, sondern hauptsächlich außenpolitisch motiviert, steht also letztlich im Dienst des Kampfes für die von Makedonien bedrohte Freiheit des Staates nach außen, von der die innere des einzelnen Bürgers allerdings in der Tat abhängt. Schließlich stützten sich die Makedonen und ihre Parteigänger in den griechischen Städten auf Oligarchien und Tyrannen, und wurde nach ihrem endgültigen Sieg in Athen die Demokratie abgeschafft und das Bürgerrecht durch Zensus den Ärmeren entzogen, ähnlich wie einst bei den Dreißig Tyrannen, worüber ihr Statthalter Demetrios von Phaleron ein philosophisch eingefärbtes Mäntelchen breitete.

Diese Verkoppelung zwischen Innen- und Außenpolitik war nicht neu, bestand spätestens seit dem Peloponnesischen Krieg. Bei Demosthenes wird sie jedoch systematisch aufgefasst und durchgeführt, gewissermaßen geschichtsphilosophisch überhöht. Er kämpft an zwei Fronten: an der inneren in der Volksversammlung und vor den Gerichten, an der äußeren diplomatisch und strategisch, wobei auch hier die Rhetorik eine ausschlaggebende Rolle spielt; jedoch sind die Gesandtschaftsreden des Demosthenes bei Freund und Feind sowie die besonders wichtigen bei noch Unentschiedenen wie die berühmte in Theben, die das Bündnis vor Chaironeia zustande brachte, nur aus Zeugnissen oder Zitaten bekannt. Durch

diese zwei Fronten entstand ein strategisches Ungleichgewicht der Waffen, das Demosthenes erkannte und verbalisierte: Im demokratisch verfassten Staat verlaufen die Auseinandersetzungen und Entscheidungsprozesse öffentlich und kontrovers, daher oft auch inkonsequent und langsam, kurz: prinzipiell kommunikativ und diskursiv, während der Monarch den in einer strategischen Auseinandersetzung gewichtigen Vorteil der alleinigen Verfügungsmacht, der monologischen, deshalb auch raschen und überraschenden, Entscheidung hat. Dieser Gegensatz, der auch die Wirkungsgeschichte des Demosthenes mitbestimmte, seine Bewunderer auf die Seite der Demokratie, seine Verächter auf die der Monarchie stellte, so etwa während des Ersten Weltkrieges, während die Vorgeschichte und die erste Hälfte des Zweiten Weltkriegs jenes Verhältnis eindrücklich reaktualisierte, bedeutet allerdings keine starre Block- oder Lagerausscheidung von (ohnehin nicht parlamentarisch verfassten) Parteien, realisierte sich vielmehr in einem dynamischen, flexibel gehandhabten und intrigenreichen Machtspiel, in dem auch Demosthenes zu taktischen Winkelzügen und Kompromissen veranlasst und so etwa von der radikaleren Gruppierung des Hypereides an patriotischer Gesinnungsethik überboten und dann ausgeschaltet wurde, was denn auch zur endgültigen Niederlage Athens und der Demokratie wesentlich beitrug.

Im Rahmen der erläuterten Konstellation von Innen- und Außenpolitik lässt sich nun durch den bereits angesprochenen Vergleich mit Isokrates und Aristoteles die in Frage stehende ethische Position des Demosthenes, welche wir in der Nähe dieser beiden Intellektuellen geortet haben, etwas genauer bestimmen. Bei allen genannten wird die konventionelle Binnenmoral freier und gleicher Bürger durch Abgrenzung oder Aggression gegen einen äußeren Feind abgestützt, wenn nicht begründet. Doch wird dieses sozialpsychologisch gut belegte Phänomen bei jedem in verschiedener Weise durchgeführt. Aristoteles analysiert und fundiert die Identität des griechischen Polisbürgers im Verhältnis zu den Barbaren ebenso wie zu den Sklaven allgemein und theoretisch; sein Schüler Alexander ist übrigens vielleicht von dieser Position ausgegangen, um sie jedoch, vor die Aufgabe der Beherrschung eines Weltreiches mit vielen Völkern und verschiedenen Kulturen gestellt, immer mehr zu überwinden. Isokrates, der sich auch als Denker gab, war zwar nicht in die Tagespolitik verstrickt, aber doch mehr praktisch ausgerichtet als Aristoteles, welcher die Wendung vom Idealismus Platons zur Empirie innerhalb der theoretischen Forschung vollzog, die zunächst, auch in der Politik und der Rhetorik, auf Materialsammlungen basierte. Isokrates' Programm der praktischen Politik bestand nun, wie bereits teilweise erwähnt, darin, die destruktiven Energien, welche die griechischen Stadtstaaten gegeneinander gerichtet hatten, von diesen Konflikten innerhalb Griechenlands abzuziehen und nach außen abzulenken, und zwar dadurch, dass diese Kräfte von einer Vormacht zusammengefasst und auf ein bestimmtes Ziel gerichtet

wurden. Diese beiden Größen waren also zu konkretisieren. Nachdem sein geliebtes und verehrtes Athen seines Erachtens infolge seines geschwächten Zustandes und beschränkter Ressourcen als nach außen aktive und militärische Hegemonialmacht in Griechenland nicht mehr in Frage kam, seine führende Rolle vielmehr auf Bildung und Kultur konzentrieren sollte, und auch einige andere, früher ins Auge gefasste Kandidaten für diese Funktion ausgefallen waren – auch Sparta war nur noch ein Abglanz seiner einstigen Größe –, erblickte er in Philipp von Makedonien den geeigneten Mann für jene Aufgabe. Im Gegensatz nun zum Subjekt des geplanten Projektes eines gewaltigen Ab- und Umlenkungsmanövers musste sein Objekt nicht lange gesucht werden, war doch ein geeignetes Feindbild seit 150 Jahren vorgegeben, wenn man von Karthago absieht, das die Rolle des Erbfeindes für die Griechen Siziliens und Unteritaliens – auf für den älteren Dionysios von Syrakus – übernommen hatte, welche sie später an die effektiver verfahrenen Römer abgaben. Der klassische Wunsch- und Zwangsgegner der Griechen, die schon geographisch und kulturell insgesamt mehr nach Osten als nach Westen orientiert waren, hieß natürlich Persien oder einfach „der (Groß-)König“. Bereits Herodots Geschichtswerk thematisierte zentral die Feindschaft zwischen Europa und Asien, die er bis auf den Trojanischen Krieg zurückführte, und stilisierte Marathon, die Thermopylen, Salamis und Plataiai als Entscheidungsschlachten zwischen hellenischer Freiheit und barbarischer Knechtschaft. Seither war „Medismos“ verbrecherischer Landesverrat, mit dem noch Alexander die Zerstörung Thebens begründete, der seinerseits die Königspaläste in Persepolis verbrannte, um die Verwüstung der archaischen Akropolis in Athen durch die Perser zu rächen (ohne welche die klassische jedenfalls nicht so großartig erbaut worden wäre). An dieses bewährte Feindbild als ideologisches Muster also konnte sich Isokrates' Programm anschließen.

Diesen zutiefst ideologischen Charakter des isokrateischen Projektes gilt es festzuhalten, wenn es nunmehr auch mit Demosthenes' Politik verglichen werden soll. Die von Isokrates benutzte und vereinnahmte Ideologie setzt nämlich voraus und tut so, als sei die außenpolitische Lage zu seiner Zeit noch die gleiche wie zu der der Perserkriege. Sie übersieht geflissentlich die real bestehenden Unterschiede zwischen der innen- und außenpolitischen Lage, in der die jeweils aktiven Staatsmänner wie Themistokles und Demosthenes und Ideologen wie Herodot und Isokrates (wenn auch jener retro- und dieser prospektiv eingestellt) sich befanden. 480 v. Chr. konnte die Konzeption einer Erbfeindschaft in der tatsächlichen Wirklichkeit verankert werden und ansetzen, um 340 v. Chr. hatte sie diesen Anhalt verloren, war das entsprechende Programm rein ideologisch geworden, was psychologisch als Fixierung auf das Feindbild erscheint, welche die Realität ausblendet oder verdrängt, ihre Wahrnehmung allerdings auch vereinfacht.

Während das persische Weltreich unter Xerxes für die kleinen griechischen Städte eine übermächtige Bedrohung darstellte, war diese unter Dareios III. nicht oder kaum mehr vorhanden. Nicht nur Griechenland war geschwächt und innerlich zerrissen, auch das Perserreich war einem, zwar nicht unter allen Herrschern gleichmäßigen, jedoch langfristig kontinuierlichen Zerfallsprozess ausgesetzt. Dass der Großkönig seit dem Frieden des Antalkidas (387 v. Chr.) die Griechenstädte in Kleinasien wieder tatsächlich beherrschen und die des Mutterlandes in Schach halten und gegeneinander ausspielen konnte, verdankte er nur seiner Diplomatie des Gleichgewichts in wechselnden Allianzen, zunächst mit der Vormacht Sparta. Der vorangegangene Feldzug des Spartanerkönigs Agesilaos hatte hingegen die militärische Ohnmacht des Großreiches demonstriert, ebenso wie die griechischen Söldner, die unter dem persischen Usurpator Kyros d. J. bis ins Herz des Reiches vorstießen, kurz zuvor ein Modell für Alexander d. Gr. statuiert hatten: So gesehen, propagierte Isokrates einen unprovokierten Angriffskrieg gegen Persien zum Zweck der Einigung Griechenlands.

Im Vergleich hierzu war der ebenso programmatische und natürlich auch ideologisch unterfütterte Kampf, den Demosthenes gegen die Makedonen führte, der gegen eine höchst reale Bedrohung, wobei er selbst gewissermaßen die Rolle des Themistokles übernahm, der seine Heimat verteidigte, Philipp, Alexander und schließlich Antipater diejenigen des Angreifers Xerxes und seiner Feldherren. Hier galt es nicht ideologisch aufzurüsten, sondern aufzuklären und die Augen zu öffnen für eine tatsächliche Bedrohung. Seit der brutalen, durch Verrat ermöglichten Zerstörung Olynths musste der gewalttätige Charakter der Expansionspolitik Philipps jedem aufmerksamen Beobachter klar sein. Dieser ergänzte die Peitsche geschickt durch das Zuckerbrot, federte seine nicht immer erfolgreichen Blitzkriege durch diplomatische Offensiven einer vorgeblichen Friedensbereitschaft, durch eine strategisch gezielte Beschwichtigungspolitik ab; der hier angedeutete Vergleich mit Hitler behauptet natürlich keine vollständige historische Kongruenz. Diese Propagandafeldzüge, die von diplomatischer oder auch gewalttätiger Einmischung in die inneren Verhältnisse der griechischen Staaten mit Hilfe der Parteigänger der Makedonen begleitet waren, wurden zweifellos durch das ideologische Programm des Isokrates unterstützt, welches somit nicht nur legitimiert, sondern auch verschleiert, umso mehr, als er sich über die Niederungen der Tagespolitik, in die ein Demosthenes verstrickt war, erhaben und im Dienst der nationalen Sache darstellte.

Wenn Demosthenes hier nur Verrat und Bestechung am Werke sah und überall den Verfall des Bürgersinns witterte, so mag dies teilweise ebenfalls auf ideologischen Projektionen dessen beruhen, dem nicht genügend Instrumente zur analytischen Durchdringung der sozialpolitischen und -psychologischen Situation zur Verfügung stehen. Ganz aus der Luft gegriffen ist es sicher nicht, und die

Lektüre des Thukydides, die Blass bei ihm nachweist, gewährte ihm vermutlich einen besseren Durchblick, als er ihn als Hörer des Platon oder Aristoteles je hätte erwerben können. Wie bereits angedeutet, betrieb Demosthenes seine Politik nicht einfach als patriotischer Haudegen, vielmehr durchaus differenziert und flexibel; dazu gehörten auch Informations- und diplomatische Kanäle in allen Richtungen, zuletzt auch zum Hof Alexanders, bis 330 v. Chr. aber auch zum Perserkönig, also dem angeblichen Erbfeind, was realpolitisch angezeigt war, denn er war ja der Feind des Feindes, also ein möglicher Verbündeter, angesichts der geschilderten ideologisch-psychologischen Disposition, in der nicht nur Rhetoren und Theoretiker, sondern auch viele Politiker und Stimmbürger befangen sein mochten, jedoch auch von beträchtlichem Risiko, was selbstverständlich auch die Gegner erkannten und ausnutzten.

Wenn wir nun, nachdem so Intention und Situation des Demosthenes im Gegensatz vor allem zu Isokrates skizziert sind, nochmals zu unserer Ausgangsfrage zurückkehren und fragen, welche Stufen des moralischen Bewusstseins in Athen während der Blütezeit der Beredsamkeit überhaupt vorhanden, und welche möglicherweise sogar dominant und institutionalisiert waren, ergibt sich noch ein neuer Aspekt. Interne, hier nicht zu erörternde Probleme der betreffenden theoretischen Konzeption führten dazu, dass die Entwicklungslogik nicht bei der Phase des postkonventionellen universalistischen Bewusstseins (Kohlberg Stufe 6) stehen bleibt, vielmehr noch eine weitere konstruiert wird, in welcher jenes an sich abstrakte Konzept aufgehoben und konkretisiert werden soll, nämlich eine anwendungsbezogene und -kompetente Verantwortungsethik (Stufe 7). Während jene Stufe für uns anerkanntermaßen und nahezu idealtypisch Sokrates repräsentiert, möchte ich mit dieser vorschlagsweise Demosthenes in Verbindung bringen. Natürlich kann er diese Stufe nicht entwicklungslogisch rein verkörpern, indem ja dann bei ihm die vorhergehende vorausgesetzt werden müsste, Demosthenes sozusagen direkt an Sokrates anschließen und ihn fortsetzen würde, was sich schwerlich nachweisen ließe. Demosthenes hat gewiss kein postkonventionelles moralisches Bewusstsein, aber dass er ebenso wenig umstandslos und vollständig in einem konventionellen aufgeht, vielmehr, darüber hinausgehend, eine, seine Persönlichkeit prägende Verantwortung gegenüber den politischen und, vermittelt, den sozialen Problemen wahrnimmt, glaube ich gezeigt zu haben.

In anderem Kontext steht Demosthenes ebenso wie Sokrates quer zu seiner Zeit und ihrer herrschenden Tendenz, wird ganz erst von der Nachwelt verstanden (oder auch missverstanden); beide haben sich mit dem Volk von Athen, dem von Aristophanes personifizierten „Herrn Demos“, und seinem konventionellen oder gar präkonventionellen moralischen Bewusstsein öffentlich auseinandergesetzt und sind in diesem Ringen empirisch, nicht unbedingt auch ideell, unterlegen, denn

immerhin wurde auch Demosthenes von den Athenern verurteilt, und sein Freitod und das von Sokrates provozierte Todesurteil haben ähnliche Qualität. Andererseits ergänzen sie sich unter universalhistorischem Aspekt auch gegenseitig, indem jeder den Mangel des anderen ausgleicht: der in der Politik praktisch unbeholfene, sie jedoch gedanklich radikal hinterfragende Philosoph und der Redner, der nicht systematisch philosophiert, aber gründlich nachdenkt, der jedenfalls nicht wie Anytos und andere athenische Politiker gegen die Philosophie agitierte und schon gar nicht wie Isokrates den Anspruch erhob, ein Philosoph zu sein, womit er ein sokratisches Postulat erfüllte. Diese hypothetische Synthese des Sokrates und Demosthenes könnte die konventionelle und die postkonventionelle Stufe des moralischen Bewusstseins im Sinne jener Verantwortungsethik paradigmatisch übergreifen. Sie möchte für uns gewiss akzeptabler sein als der platonische Philosophenkönig.

Um hier wiederum den Vergleich des Demosthenes mit seinen Zeitgenossen aufzugreifen, so dürfte jener der Stufe der Verantwortungsethik näher positioniert sein als Isokrates und wohl auch als Aristoteles, wenn man ihn nicht a priori, schlecht hegelianisierend, auf das weltgeschichtliche Abstellgleis stellt, an dem der Zug des Hellenismus triumphalistisch vorbeizieht, ihn vielmehr, durchaus nicht idealistisch zwischen „Demokratie“ und „Tyrannis“ globalisierend, in seiner konkreten, historisch aufgegebenen Entscheidungssituation vor der ihm gestellten Alternative sieht. Athen hatte gewiss keine weiße Weste (bzw. Chiton); auch Demosthenes kannte die zurückliegenden Verbrechen des demokratischen Imperialismus. Diese werden in ihrem moralischen Gewicht jedoch sicher mehr als aufgewogen durch diejenigen Philipps und auch Alexanders, der dessen Gewalttätigkeiten mit der Zerstörung Thebens nicht nur gegenüber seinen militärischen Gegnern fortsetzte, vielmehr auch in seiner persönlichen Umgebung mit einer Reihe befohlener und sogar eigenhändiger Morde, was den Verdacht nicht von vorneherein unbegründet erscheinen lässt, er stehe selbst hinter der Ermordung seines Vaters, lediglich der spektakulärsten Bluttat am makedonischen Hofe. Das hier vorherrschende moralische Bewusstsein ist wohl am ehesten als präkonventionell einzustufen, sicher als regressiv gegenüber der Konvention jedenfalls der attischen Polis. Dass Demosthenes selbst auf die Forderung des siegreichen Alexander, ihn als Gott kultisch zu verehren, nicht wie andere aufrechte Demokraten bloß mit entrüsteter Ablehnung reagierte, sondern sie diplomatisch und der politischen Situation angemessen behandelte, ist ein weiteres Indiz für ethisch verantwortungsvolle und verantwortbare Politik, gerade, wenn man an jene moralischen Qualitäten des neuen Gottes denkt.

Lediglich Verantwortung für eine bereits zum Untergang verurteilte Formation des moralischen Bewusstseins? Diese Frage soll und kann hier nicht entschieden werden. Mir geht es darum, die mögliche Bedeutung der attischen Bered-

samkeit und des Demosthenes als ihres hervorragendsten Repräsentanten – im Altertum galt er als „der Redner“ wie Homer als „der Dichter“ und im Mittelalter Aristoteles als „der Philosoph“ – für die Geschichte der Kommunikation und die Entwicklung des moralischen Bewusstseins hervorzuheben und zu problematisieren.

Dass Sokrates und sein Prozess in dieser Entwicklung Epoche machen, haben wir mehrfach berührt. Im zeitgenössischen Athen dürfte dessen Wirkung nicht so überragend gewesen sein, wie die seltenen Belegstellen bei den Rednern zeigen, vielleicht von ähnlich aufsehenerregender, aber vorübergehender Tagesaktualität wie die Gerichtsverfahren gegen stadtbekanntes Hetären wie Neaira und Phryne. Eher umgekehrt verhält es sich bei einem Prozess, der 69 Jahre nach dem des Sokrates vor dem attischen Volksgericht stattfand, nämlich demjenigen des Jahres 330 v. Chr. über die Ehrung der Verdienste des Demosthenes um Athen mit einem Kranz, in dem sich dieser und Aischines als Kontrahenten und Redner gegenüber standen, und der die Aufmerksamkeit ganz Athens und Griechenlands erregte, dessen Bedeutung dagegen in der geschichtlichen Nachwirkung und Bewertung zurücktritt oder zwiespältig aufgefasst wird. Das liegt an der ungefähren zeitlichen Koinzidenz dieses Prozesses mit der Schlacht von Gaugamela, wo Alexander den letzten Perserkönig endgültig besiegte, der dann auf der Flucht ermordet wurde, und daraufhin zum König von Asien ausgerufen wurde, so dass der vorgebliche Rachefeldzug für beendet erklärt und die griechischen Kontingente entlassen werden konnten. Während hier also um die Weltherrschaft gerungen wird, scheinen in Athen wie in Krähwinkel Lokalmatadoren eine Provinzposse aufzuführen. So sieht es allerdings aus der Perspektive eines missverstandenen Weltgeistes aus, nicht aber aus einer, welche den Schicksalen der kommunikativen Vernunft, dem Aufstieg und Niedergang der praktischen Diskurse nachgeht.

Gaugamela ist wie Issos eine unter vielen Entscheidungsschlachten der Weltgeschichte, wie sie auch Caesar, Napoleon sowie die Feldherren Hitlers und Stalins geschlagen haben, wenn auch zweifellos das Bild des einherstürmenden jugendlichen Welteroberers, wie es uns in einem pompejanischen Mosaik und später bei Altdorfer entgegentritt, und das auf überragende griechische Meister wie Lysipp und Apelles zurückgeht, die Phantasie besonders beflügeln und veranschaulichen mag, was charismatische Herrschaft nach Webers Typologie ist. Die neuerdings in Frankfurt am Main identifizierte Statue, die Alexander als Pharaon zeigt, erinnert daran, dass jene Dynamik auch unter der Maske des orientalischen Gottkönigtums erstarrte, dass hier zwar eine universalhistorisch höchst bedeutsame Begegnung und Auseinandersetzung verschiedener Kulturen sich abspielte, jedoch ebenso eine Despotie die andere ablöste, symbolisiert in der Proskynese (Fußfall), die nun Alexander wie seine persischen Vorgänger auch von den empörrten Griechen einforderte, eine der Weltherrschaften der biblischen

Tradition die andere, während sich an der grundsätzlichen Situation der einfachen Untertanen nicht viel änderte. Alexander, seine Vorgänger und Nachfolger fühlten sich grundsätzlich niemandem, keinem Menschen gegenüber verantwortlich, höchstens einem Gott, in dessen Auftrag sie zu handeln behaupteten oder als dessen Sohn sie sich ausgaben.

Dem gegenüber geht es im Prozess und in den Reden über den Kranz um Verantwortung von Menschen vor Menschen oder vor einem Staat, einer realen Kommunikationsgemeinschaft und ihren Gesetzen, die zwar ebenfalls religiös legitimiert, aber von Menschen wie Solon, nicht von einem Gott wie Schamasch oder Jahwe, nicht einmal einem sokratischen Daimonion gegeben waren. Neben den formaljuristischen Problemen, die sich aus dem komplexen Gefüge der attischen Demokratie ergaben, wird hier die von Demosthenes zu verantwortende Politik erörtert, in Frage gestellt und gerechtfertigt, angegriffen und verteidigt, mit sprachlich formulierten Argumenten und durch eine Abstimmung gleichberechtigter Richter entschieden.

Im historischen Vergleich fällt auf, dass hier über eine erfolglose, vom endgültigen Scheitern bedrohte Politik verhandelt wird, womit denn auch Aischines' Rede den Siegeslauf Alexanders kontrastierte, dass hier eigentlich Besiegte sich und ihre Niederlage bekränzen, ein weltgeschichtliches Paradox, das, für Griechenland bezeichnend, im Löwendenkmal von Chaironeia und Grabepigrammen auch bildliche und künstlerische Gestalt angenommen hat. In anderen berühmten Prozessen, die in der historischen Nachbarschaft kriegerischer Eroberungen stattfanden, ging es ebenfalls um politische Verantwortung, im Senat und den Geschworenengerichten in Rom um diejenige Catilinas und Ciceros, vor dem Konvent und den Revolutionstribunalen in Paris um die Ludwigs XVI., Dantons und Robespierres, dort im Schatten des Pompejus und dann Caesars, hier in dem Napoleons. Während es aber in diesen Prozessen neben den ethischen Fragen auch und vor allem um Erfolg und Misserfolg, um Überleben oder Untergang der Parteien geht, ist davon im Kranzprozess erheblich abstrahiert; der Verlierer Aischines war von einer Geldbuße bedroht und ging freiwillig in die Verbannung. Seine Niederlage war mehr von moralischer als juristischer Bedeutung. So tritt in Athen gewissermaßen die formalpragmatische Seite gegenüber dem Inhalt der Argumente noch reiner hervor, in einem umfassenden praktischen Diskurs, in den die Redner ihre ganze, lebensgeschichtlich bedingte, pathetisch-emotional engagierte Identität im Kontext der realen Kommunikationsgemeinschaft einbringen, zu der Richter und Publikum gehören. Dieses Redenpaar zieht selbstbewusst die Schlussbilanz der griechischen Polis.

Esoterisch-Exoterisch / Mündlich-Schriftlich / Privat-Öffentlich

Bemerkungen und Fragen zu: Th. A. Szlezák,
*Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein
platonischer Dialog?*

Museum Helveticum 66, 2009, S. 65–83

Nach esoterischem Verständnis, das im folgenden ohne Stellungnahme vorausgesetzt wird, bleiben den platonischen Dialogen, abgesehen davon, dass sie den Spieltrieb des Autors befriedigen, auf der Rezeptionsseite zwei „Restfunktionen“:

- die hypomnetische
- die protreptische.

Die protreptische Funktion setzt eindeutig die Publikation der Schriften voraus, die sich außerhalb der Kontrolle des Autors an beliebige Leser wendet, die hypomnetische schon weniger, da „zum Erinnern der Wissenden“ auch private Aufzeichnungen, vielleicht in wenigen Exemplaren reproduziert, genügen, über deren Verbleib und Rezeption der Autor (noch) verfügt. Die Entstehung eines solchen Hypomnema für den privaten Gebrauch aus der mündlichen Tradition des Sokrates und seine Rezeption in einer kommunikativen Situation des nachsokratischen Freundeskreises sind im Eingang des „Theaitetos“¹ geschildert, wozu der Anfang des „Phaidros“ zu vergleichen ist.

Die Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Sphäre betrifft auch die mündliche Kommunikation. Das Gespräch der unter sich bleibenden, gleichgestellten Wissenden ist esoterisch. Der (in der Publikation abgebildete) Dialog zwischen dem Wissenden und dem/den Unwissenden, also Ungleichen, ist ebenso exoterisch wie die öffentliche Vorlesung „Über das Gute“. Die Reden im „Phaidros“ und im „Symposion“ sind (halb?) esoterisch – die Redner im „Symposion“ scheinen gegenüber Sokrates nicht alle gleich und nicht so eindeutig als nicht-wissend abgestuft wie Phaidros in seinem Titeldialog –, die vor Gericht und der Volksversammlung exoterisch. Im 7. Brief erwägt Platon die Möglichkeit, dass seine Lehre, „geschrieben oder vorgetragen“, „der breiten Öffentlichkeit schriftlich oder mündlich vermittelt werden“ könnte.²

1 142a-143c.

2 341d.

Die Unterscheidung zwischen privat bleibenden und veröffentlichten Aufzeichnungen muss auch bei der Schriftkritik des „Phaidros“ berücksichtigt werden, da sie nur auf letztere sinnvoll angewendet werden kann. Bei Aufzeichnungen, die nur im Freundeskreis der Wissenden zirkulieren, gar als Brief nur von einem Einzigem rezipiert werden, kann der Autor jederzeit (1) auf Fragen antworten, (2) sich die verständigen Leser aussuchen und (3) jenen mündlich zu Hilfe kommen.

Zur Entstehungszeit des „Phaidros“ muss ein bereits ausgebildetes Publikationswesen vorausgesetzt werden, gegen das sich die Kritik richtet. Der Unterschied zwischen privater (hypomnetischer) und öffentlicher/publizierter (protreptischer) Aufzeichnung/Schrift muss spätestens seit dem 4. Jahrhundert für die Antike als etabliert gelten. Er wird durch die neuzeitliche Erfindung des Buchdrucks nur verstärkt bzw. wieder aufgenommen (Renaissance), nicht erstmals begründet, nachdem im frühen Mittelalter in den Klöstern eine (teilweise) „Reprivatisierung“ der antiken Öffentlichkeit und im hohen und späten in den Universitäten ihre graduelle „Republikation“ stattgefunden hatte.

Bei der Lysias-Rede im „Phaidros“ ist zu fragen, ob sie von Platon als private oder publizierte Aufzeichnung behandelt bzw. fingiert ist.

Beruhen die (literarischen) Zitate bei den Autoren des 4. Jahrhunderts mehr auf dem Gedächtnis, also auswendig gespeicherter mündlicher Tradition, oder auf Publikationen, die gezielt nachgeschlagen wurden? Das betrifft Homer und die Tragiker bei Platon, Homer, die Vorsokratiker, Platon, die Tragiker und Redner bei Aristoteles – einmal angenommen, die zitierten Autoren in den verlorenen exoterischen Schriften entsprechen denen in den erhaltenen esoterischen, später publizierten – und die Dichter beim Redner Lykurg. Konnten solche Zitate von jedermann in Publikationen, also privaten und öffentlichen Bibliotheken, überprüft werden und rechneten die Autoren damit? Die Tragikerzitate der Alten Komödie rechnen mit dem Gedächtnis der Zuschauer während der komischen Vorführung. Stützt sich dieses nur auf die Erinnerungen an zurückliegende (bis zum 4. Jahrhundert einmalige) tragische Aufführungen oder etwa bereits auch (bei den „Gebildeten“) auf publizierte Texte? Ab wann ist mit der Publikation der Tragödien (auch Komödien) zu rechnen, also erst in Alexandria, aus dem Staatsarchiv zur Zeit des oder vor Lykurg oder gar schon (gelegentlich) durch die Autoren selbst? Hierzu ist das Problem der nachträglichen, authentischen oder überarbeiteten Publikation der (Gerichts-) Reden zu vergleichen. Sind die Verhältnisse bei Cicero verändert?

Dachte Platon an die Tradition seiner esoterischen Lehre nach seinem Tode? Wie stellte er sie sich vor, nachdem die publizierten Dialoge dafür nicht in Frage komme? Im „Staat“ und den „Gesetzen“ scheint dieses Problem durch die Auslese, Erziehung und Bildung der nachwachsenden Herrscher (-Generation) gelöst, denen die Lehre mündlich oder vielleicht durch Hypomnemata (eines privat

bleibenden Archivs) tradiert wird, die in deren Geheimnisse „eingeweiht“ werden wie die Nachfolger der amerikanischen und französischen Präsidenten in die der Atombombe. Ist dieses hier nur theoretisch postulierte esoterische Traditionsprinzip in der Akademie realisiert worden und wie lange erhalten geblieben? Hat die offenbar wichtige Bestimmung des Schulhauptes und die Überlieferung bzw. Konstruktion der Sukzessionskontinuität (Diadochai) durch die Philosophiegeschichtsschreibung etwas damit zu tun? Wie verhalten sich die anderen Schulen dazu und gibt es eine Fortsetzung in den Mönchsregeln und Logen des Mittelalters und der Neuzeit?

Gibt es Verbindungen zwischen den modernen Theorien der Oralität / Schriftlichkeit (Derrida) und denjenigen der Öffentlichkeit (Habermas)?

Platon, Theaitetos: Proömium

Bemerkungen und Fragen zur äußeren Disposition

Umfasst das βιβλίον nur den „Theaitetos“ oder auch den „Sophistes“ und den „Politikos“? Sokrates und Theodoros treten in allen drei Dialogen auf, Theaitetos nur in den ersten beiden. In jedem Fall ist das ein großes Vorlesepensum für den παῖς. Die Rahmensituation wird in allen drei Dialogen nicht wieder aufgenommen.

Zwischen 143 b4 und 5 findet ein Ortswechsel vom Markt (?) in Megara zum Haus des Eukleides ebendort statt. Dieser zeigt erst dort dem Terpsion das Buch vor, das offenbar auch dort aufbewahrt wird. Als einzelnes oder in einer Bibliothek? Der Knabe/Sklave befindet sich im Haus. Übt er die Tätigkeit des Vorlesens nur gelegentlich, also auch jetzt eher zufällig aus – wie Phaidros in seinem Titeldialog die Rede des Lysias vorliest – oder ist er „Berufsvorleser“?

Eukleides datiert das Gespräch ὀλίγον πρὸ τοῦ θανάτου¹ des Sokrates, der am Schluss des „Theaitetos“ in der Sache seines Prozesses auf das Rathaus geht. (Hier schließt der „Euthyphron“ an.) In dieser kurzen Zeit besuchte Eukleides von Megara aus mehrfach Sokrates in Athen – zu dieser Distanz vgl. Phaedr. 227 d –², um ihn bezüglich jenes Gespräches auszufragen. Diese Besuche und die Niederschriften, die sowohl unmittelbar danach³ als auch später nach müßiger Reflexion⁴ erfolgten, müssen also zeitlich sehr zusammengedrängt gewesen sein. Ist das als Fiktion glaubhaft, d. h. könnte es der damaligen „mnemotechnischen“ Praxis bei der Vergegenwärtigung weiter zurückliegender Gespräche und Reden entsprechen, auch zum Zwecke ihrer Publikation? Eukleides skizziert die Schwierigkeit dieser Gedächtnisleistung im Zusammenhang mit seinem rekonstruierenden Dialog mit Sokrates⁵, so wie sie im „Phaidros“⁶ in der entsprechenden Phase des rhetorischen Produktionsprozesses und bei Thukydides⁷ für den Hörer der in der Geschichtsdarstellung wiedergegebenen Reden sich ergibt, sei dieser nun der

1 142 c6.

2 143 a3 ὁσάκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην.

3 143 a1 εὐθὺς οἴκαδ' ἔλθων.

4 143 a2 ὕστερον ... κατὰ σχολήν.

5 U. a. 143 a4 ἐπηνορθούμην = „ich korrigierte“.

6 228 a ff.

7 I 22,1.

Autor selbst (hier Eukleides) oder sein Zeuge (hier Sokrates). (Warum haben erst die Römer, nicht bereits die Griechen die Stenographie für das Mitschreiben von Reden erfunden? Zufällig?) – Hat Eukleides den Sokrates auch noch im Gefängnis in dieser Sache besucht? Im „Phaidon“⁸ werden Eukleides und Terpsion aus Megara als anwesend erwähnt; sie bleiben stumm. Ist der Dialog bzw. sind die drei Dialoge als eine Art Testament des Sokrates konzipiert?

Nachdem sie in kurzer Zeit verfasst wurden, blieben die ὑπομνήματα⁹ fast vollendet¹⁰ während dreißig Jahren liegen, nämlich zwischen dem dramatischen Datum des Dialogs – 399 – und demjenigen des Proömiums – 369 –. Letzteres Datum ist zugleich Terminus post quem für die Entstehungszeit, d. h. strikt: nur des Proömiums, wahrscheinlich: des „Theaitetos“ und vielleicht auch: des „Sophistes“ und des „Politikos“. Die Hypomnemata stellen offenbar eine Art Tagebuch primär für den persönlichen Gebrauch dar¹¹. Es wird aber im Freundeskreis nicht geheim gehalten, denn Terpsion hatte früher schon davon gehört¹², vielleicht bereits seit dem gemeinsamen Besuch in Athen am Todestag des Sokrates. Von anderen Interessenten, Hörern oder Lesern der Hypomnemata ist indes nicht die Rede. Sind sie deshalb „esoterisch“?

Zur Stelle vgl. Detlef Thiel, Platons Hypomnemata. Die Genese des Platonismus aus dem Gedächtnis der Schrift, Freiburg/München 1993, S. 93 f.

Quintilian VII 2,24 erwähnt Raub-Publikation von Reden, „corruptae“, außerhalb der Kontrolle des Autors.

8 59 c.

9 143 a1.

10 143 a4 f. σχεδόν τι πᾶς ὁ λόγος.

11 143 a4 f. μοι ... γέγραπται.

12 143 a6.

Nachweise

Bei den Manuskripten zeigen die Daten den Abschluss der Arbeit an der Erstfassung ohne eventuelle spätere Überarbeitungen an.

Nr.	Titel und weitere Angaben	Entstehungsdatum
1	Projekt eines Brückenschlags zwischen N. Himmelmann-Wildschütz und J. Habermas	Mai 1970
2	Kritische Theorie, Kunst und Altertum	August 1970
3	Ikonologische Analyse mehrfiguriger plastischer Gruppen klassischer Zeit	November 1970
4	Mündigkeit und Naturversöhnung	Juni 1971
5	Der epische Held. Vorbemerkungen zu Homer und seinem Publikum. Beitrag zu einem von M. Fuhrmann und H. R. Jauß an der Universität Konstanz durchgeführten Seminar	Juni 1973
6	Bemerkungen zum Entwicklungsbegriff in Friedrich Schlegels Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie“, besonders im Vergleich mit Winckelmann	Februar 1974
7	Römer am Walensee. Versuch einer historischen Interpretation archäologischer Ausgrabungen an der Nordgrenze des Kantons Glarus Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus 65, 1974, S. 11 ff.	1974
8	Die Nachahmung der Alten. Politischer und ästhetischer Klassizismus. Bemerkungen im Anschluss an Jürgen Habermas und Dolf Sternberger	Oktober 1978
9	Paris und Helena, Hektor und Andromache. Zum Verhältnis der Geschlechter in der „Ilias“. Aus der literarischen Geschichte der Kommunikation. Vortrag an der Fachhochschule Wiesbaden	Dezember 1985

Nachweise

- | | | |
|----|--|---|
| 10 | Wie modern ist die Antike? | September 1987 |
| 11 | Lysistrate und Perikles. Gedanken zum historischen Hintergrund und der Aktualität der Komödie des Aristophanes.
Vortrag anlässlich einer Aufführung an der Fachhochschule Wiesbaden | Juli 1989
mit wenigen Ergänzungen von 2005 |
| 12 | Phaidros, der Rhetorik-Schüler. Das Vorspiel des platonischen Dialogs als Zeugnis für das System der Rhetorik
Ausarbeitung eines Forschungssemesters | Oktober 2005 |
| 13 | Zur griechischen Rhetorik.
Bericht über das Forschungssemester im WS 2005/2006 | Februar 2006 |
| 14 | Esoterisch-Exoterisch / Mündlich-Schriftlich / Privat-Öffentlich. Bemerkungen und Fragen zu: Th. A. Szlezák, <i>Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog?</i>
Museum Helveticum 66, 2009, S. 65–83. | Juli 2009 |
| 15 | Platon, Theaitetos: Proömium. Bemerkungen und Fragen zur äußeren Disposition | September 2009 |

Index

- Achaia 135
Acheloos 292
Achill/Achilleus 20, 31, 36, 55, 57-60, 132, 148, 153, 158
Achäer 35, 132, 143
Adorno, Th. W. 14, 17, 27, 38, 43-47, 49, 56, 123, 163, 171, 181, 307
Adrastos 62
Afrika 88
Agamemnon 56-59, 62, 132, 143-146
Agathon 228, 235, 245 f.
Agesilaos 323
Agora 35, 50, 190, 314
Ägypten 47, 302
Ägypter 166 f.
Aias 154
Aischines 184, 249, 306, 311, 318 f., 326 f.
Aischylos 9, 14, 22, 186, 292, 310
Akropolis 32, 208 ff., 224, 322
Alarich 205
Alberti 128
Alemannen 102
Alexander (d. Gr.) 119, 196, 221, 317, 320-323, 325 ff.
Alexandria/Alexandrien 54 f., 74, 186, 329
Alexandros (= Paris) 59 f., 132-135, 137, 140-145, 147-152, 155, 160, 333
Alkibiades 196, 222, 228, 246, 283 ff., 317
Alkidamas 315
Alpen 82 f., 87, 93, 98, 100, 109
Alpenmassiv 93
Alpenraum 7, 80, 84, 89
Alpenvölker 84, 88, 92 f., 96, 100
Altdorfer 326
Amazonen 95
Amor 107
Anaxagoras 14, 174, 176, 294, 298-301

- Anaximenes 303
 Andromache 7, 60, 132, 152-155, 157-161, 333
 Antalkidas 323
 Antenor 138
 Antiochos IV. 166
 Antipater 323
 Antiphon 308 f.
 Antonius 119
 Apel, K. O. 11 f., 205, 307 f.
 Apelles 326
 Apennin 88
 Aphrodite 134 f., 139-143
 Apollo/Apollon 14, 27, 31, 59, 106 f.
 Appenzell 210
 Araber 197
 Arendt, H. 12, 113 ff., 119
 Ares 119, 133, 135-138, 142 f., 146
 Argeier/Argiver 62, 135
 Arginusen 319
 Argos 61 f., 135, 148, 156
 Ariovist 83, 110
 Aristarch 176
 Aristeides 249
 Aristogeiton 29, 120, 314
 Aristophanes 8, 114, 174, 183, 186, 192 f., 208, 210-214, 217, 219, 221, 223 ff., 228, 232, 292, 308 ff., 315, 324, 334
 Aristophanes (aus der Biographie des Phaidros) 232
 Aristoteles 19, 22, 24, 39 ff., 54, 56 f., 112-119, 123, 125, 128, 131, 175, 178, 181, 184, 187, 191 f., 194 f., 198 ff., 203, 230, 252 f., 262, 282, 285, 303 f., 309, 311, 316 f., 320 f., 324 ff., 329
 Artemis 154
 Artemisia 209
 Artemision 291
 Asien 322, 326
 Astyanax (= Skamandrios) 153, 158, 160
 Athen 8, 13, 29, 31, 39, 54, 74, 120, 172, 175, 180, 183, 187, 193 f., 199 f., 208, 210-213, 215, 217 ff., 221 f., 232, 236, 269, 285, 298, 306, 308-312, 314, 316 f., 320, 322, 324-327, 331 f.
 Athena 19, 31 ff., 145, 209
 Athenaios 306

Index

Athos 290 f.
Atreus 133
Auctor *siehe* Herennius
Augsburg/Augusta Vindelicorum 85, 87, 224
Augst/Augusta Raurica 83, 87
Augustus 81, 84, 87-91, 95-98, 100 f., 110, 121, 197
Augustus (= Oktavian) 81, 84, 87-91, 95-98, 100 f., 110, 119, 121, 197
Auschwitz 128, 223
Bacchus 107
Baden 102
Basel 9, 38, 41, 82 f., 109, 248, 269
Baumgarten, A. G. 117, 128
Belgica 81
Benjamin, W. 125
Bernini 126
Betlis 79, 81
Biberlikopf 79 ff., 86
Bismarck 121, 217
Blass, F. 180, 232, 306 f., 309, 318, 324
Bloch, E. 210
Blumenberg, H. 11
Bodensee 83
Bollack, J. 56
Bonn 302
Boreas 289 ff., 296
Bramante 126
Bregenz 87
Briseis 20, 132
Brunelleschi 130
Brutus 120
Buddenbrook, Hanno 158
Buddenbrook, Thomas 158
Burckhardt, J. 12, 20 f., 128, 170, 204 f., 306, 310
Byzantiner 197, 200
Caesar 83, 90, 326
Cantabrer 100
Caracalla 165
Cassius 120
Cassius Dio 90, 92-95, 110
Catilina 304, 327

- Cerunnos 107
 Chamberlain, N. 217
 Chiavenna 82
 Chryseis 132
 Chur 103
 Churfürsten 82
 Chäronea/Chaironeia 119, 185, 309, 318 ff., 327
 Cicero 185, 303, 306, 329
 Cimbern 83, 110
 Ciompi 124
 Clark, K. 202, 204 f.
 Claudius 97, 99, 102
 Cola di Rienzo 124
 Curtius, E. R. 170, 201
 Daidalos 28, 31
 Dalfen, J. 229, 299
 Dante 76
 Danton 327
 Dardaner *siehe* Achäer
 Dareios 42, 323
 Dareios III. 323
 David, J.-L. 120, 125, 127
 Deimos 146
 Deinarchos 308
 Delacroix 120, 125
 Delos 27
 Delphi 14, 31, 35 f.
 Demetrios von Phaleron 320
 Demodokos 20, 63
 Demokrit 54
 Demosthenes 8, 119, 184 f., 189, 196, 249, 274, 304, 306, 311, 313, 316, 318-327
 Derrida, J. 330
 Deutschland 106, 172, 306
 Diana 106
 Diels-Kranz (= Diels, H. und Kranz, W.) 298 f.
 Dio *siehe* Cassius Dio
 Dion 316
 Dionysios d. J. (von Syrakus) 317
 Dionysios d. Ä. (von Syrakus) 316, 322
 Dionysios von Halikarnass 306

Index

- Dionysos 22, 62, 208
Donatello 127
Donau 84-87, 100
Dresden 67, 223
Droysen, J. G. 162
Drusus 82, 85, 87, 90 f., 93, 95-100, 109
Durkheim, E. 173
Dürst, Ch. 10
Eckstein, F. 30, 35
Eder, K. 172
Ehrenberg, V. 193
Eich, A. 206
Einstein, A. 117
Elias, N. 195
England 106, 125, 305
Epona 107
Eris 146
Eros 226 ff., 231, 234 f., 237, 239, 252, 254
Eryximachos 234
Esus 104 f.
Euhemeros 295
Eukleides 331 f.
Euripides 22 ff., 32, 41, 50, 186, 192, 214
Europa 154, 310, 322
Eëtion 153
Feller-Fest, V. 110
Feyerabend, P. 172
Filzbach 79-82, 86
Finley, M. I. 206
Florus 90 f., 93 f.
Frankfurt/Main 10 f., 17 f., 21, 23, 25, 27 ff., 33, 38 ff., 43, 50, 53, 162 f., 168, 170,
172, 187, 191, 195, 242, 293, 302, 304, 307 f., 326
Frankreich 106, 120, 125, 202
Frei, B. 102, 105, 108
Fränkel, H. 63 f.
Fuhrmann, M. 11, 53, 56, 176, 180, 306, 333
Gadamer, H. G. 39, 308
Galilei 176, 181, 200
Gallia/Gallien 83, 84, 88, 90 f., 100, 108
Ganschinietz 84 f.

Index

- Ganymed 99
Gaugamela 326
Geneleos 28
Germania/Germanien 84 ff., 94, 109
Gérôme, J. L. 249
Ghibellinen 124
Ghiberti 170
Gibbon, E. 202
Giotto 128
Glarus 7, 9, 79, 86, 89, 103 f., 108 ff., 192, 333
Goebbels 220
Gorgias 39, 180, 182, 228 f., 232, 266, 297, 299, 308
Gracchen 197
Graubünden 87, 102
Gregorovius, F. 200
Griechen 9, 11 f., 17-21, 24, 27, 29, 31 f., 38, 40 ff., 47, 49, 51, 54, 59, 65, 67 ff.,
72 f., 94, 114 f., 117 f., 123, 131 ff., 135-139, 141, 144 ff., 151-154, 156, 160,
169, 176, 178, 181 f., 186 f. 206, 211, 214, 223, 227, 230 f., 241 f., 247 ff., 291,
293, 295, 302, 304, 307 f., 322, 326, 332
Griechenland 7, 24, 50, 53, 75, 116, 121, 158, 166, 175, 180, 202, 206, 209, 212,
221, 302, 322 f., 327
Grieder, H. 38, 41
Grimal, P. 164 f.
Guelfen 124
Habermas, J. 5, 7, 10-13, 15-18, 23, 25, 28 f., 33 f., 40-44, 50 f., 112-115, 123, 125,
128, 132, 162 ff., 166, 168 f., 171 ff., 176 ff., 182 f., 186, 188, 190 f., 197, 204 f.,
208, 307 f., 312, 330, 333
Hadrian 90
Hannibal 98, 101
Harmodios 29, 120, 314
Harpalos 318
Hasdrubal 97
Hegel, G. W. F. 16, 39, 44 f., 47 f., 50, 170, 187, 213, 308
Heidegger, M. 12, 308
Heinimann, F. 175, 269
Heintze, H. von 249
Heitsch, E. 226, 229-234, 236, 238 ff., 242, 252 f., 259-262, 264, 266, 268, 270 f.,
275, 282, 285 f., 290, 293-296, 298, 300
Hekabe 156
Hektor 7, 57, 59 ff., 132-137, 146-149, 151-160, 333

Index

- Helena 7, 20, 39, 58 f., 132, 134-145, 148-152, 154 f., 160, 333
Helenos 30
Helikaon 136
Hellespontier 291
Helsinki 224
Helvetier 81, 83, 88, 92
Hera 144 f.
Herder, J. G. 117
Herennium, Auctor ad/Herennius, an 247, 303
Herkules 107
Hermes 26, 45, 137
Herodikos 269
Herodot 21, 42, 54, 62, 194, 196, 290 ff., 322
Hesiod 41
Heuberger, R. 89 ff., 96
Heyne, Chr. G. 67
Hiketaon 138
Hildebrandt, K. 226, 268 f., 271, 275, 285, 295 f., 298 f.
Himmelman-Wildschütz, N. 7, 13, 15 f., 27, 30, 36, 333
Hippias aus Elis 234
Hippokrates 231, 233, 236, 245
Hitler 217, 223, 316, 323
Holland 106, 125
Homann-Wedeking, E. 13
Homer 7, 53-56, 137, 139, 146 f., 150, 169, 174, 180 f., 198, 238, 305, 326, 329, 333
Hommel, H. 248, 253
Horaz 89, 92 f., 95-99, 101, 110, 320
Horkheimer, M. 14, 17, 27, 56, 123, 171, 181
Hypereides 249, 306, 309, 321
Hölderlin, F. 119, 310
Hölscher, U. 41
Hüttenbösch 7, 79 f., 101-105, 107 f.
Idomeneus 154
Ilion (= Troja) 20, 58 ff., 62, 132, 135 ff., 140, 144, 146, 155-159
Ilissosfluss 290
Illyricum 84
Indien 166
Iris 136
Isokrates 8, 197, 230, 232 f., 239 ff., 269, 306, 316 ff., 320-325
Italien/Italiker 33, 87-92, 94, 102, 116, 120, 123 ff., 127 ff., 164, 170, 197, 201 f., 213

Ithaka 60, 63
 Iulia Equestris, Kolonie 83
 Iuppiter/Jupiter 98 f., 106
 Jaeger, W. 19, 130, 252, 254, 306
 Jahwe 327
 Jantzen, U. 274
 Jason von Pherai 316
 Jaspers, K. 129
 Jauß, H. R. 53, 57, 61 f., 163, 333
 Jens, W. 210
 Kahrstedt, U. 170 f.
 Kallias 234, 245 f.
 Kant, I. 12, 43, 128, 308
 Karl der Große 119, 121
 Karthago 98, 322
 Kaschnitz von Weinberg, G. 23, 26 f., 186 f.
 Kaspisches Meer 166
 Kilikier 153
 Kleisthenes d. Ä. 39, 62
 Kleopatra 119
 Klytios 138
 Koethe, H. 105 f., 108
 Kohlberg, L. 173, 307, 311, 324
 Konstanz/Konstanzer 10 f., 53, 304, 308, 333
 Kopenhagen 249
 Kopernikus 181
 Kopperschmidt, J. 179, 191
 Kraft, K. 26, 32, 48 ff., 58, 83 ff., 97, 120, 129, 137, 158, 198, 204, 218, 299
 Kranaë 143
 Kritios 29, 120, 125
 Kuchelmeister, A. J. 10
 Kyros d. J. 323
 Lamischer Krieg 318
 Lampos 138
 Landmann, P. 189, 208, 293
 Laodike 136
 Laur-Belart, R. 79-82, 84-89, 101-105, 107 ff.
 Lausberg, H. 303
 Le Corbusier 166
 Ledoux 130

- Legler-Staub, F. 79-82, 103
 Legnano 124
 Leo X. 170
 Leonidas 21
 Lepontier 79
 Leuzinger, H. U. 81
 Linth 79, 101
 Livia 97
 Livius 90, 109
 Loeschke 105
 Lollius 83
 Lorenz der Prachtige 121
 Ludwig I. (von Bayern) 121
 Ludwig XIV. 118, 121 f., 130
 Ludwig XVI. 327
 Luhmann, N. 40-43, 206
 Lukian 18
 Luzern 302
 Lykurg 329
 Lysander 31, 36, 196
 Lysias 180, 229-234, 236 f., 240 f., 248, 250 ff., 254-262, 265-273, 275 f., 280-283,
 286-289, 303, 306, 314, 316, 331
 Lysipp 75, 326
 Lysistrate (Person und Titel) 8, 208, 210-213, 216 f., 219 ff., 224 f., 334
 Löwith, K. 42, 52
 Maag 103
 Maienfeld 87
 Makedonen 318, 320, 323
 Manuwald, B. 229, 231, 234, 245
 Marathon 31, 316, 322
 Mars 106 ff., 199
 Marseille 166
 Marsilius von Padua 112, 119, 124, 128
 Marx, K. 12, 16, 43, 51, 67, 113, 118, 121 f., 127, 169, 171, 190, 206, 308
 Masaccio 128
 Mead, G. H. 173
 Megara 267, 269, 331 f.
 Melos 128
 Memnon 31, 36
 Menelaos 59 f., 132-137, 139-146

Index

Merkur 7, 101, 103 f., 106, 108, 112, 115
Metaurus 97
Meyer, E. 79, 83, 85, 90, 109
Meyer, E. Y. 38
Meyer, Eduard 206
Meyer, M. F. 227, 250, 266
Michelangelo 128
Miltiades 31, 36, 318
Minerva 106 f., 172
Mittelstrass, J. 176 f., 188, 198
Mytilene 128
München/Münchner 9 f., 21, 27, 30, 32, 36, 56, 63, 65, 109, 162, 171, 176, 183, 200,
206, 217, 248, 253, 303 f., 306, 332
Münster 224
Napoleon 121, 326
Naxos 27
Neaira 249, 326
Neapel 120, 265
Nereiden 291
Nesioten 19, 29
Nestle, W. 14, 174, 180 f.
Newton 117
Nietzsche, F. 22, 188, 213
Nikandre 27
Nil 98, 100
Nilkatarakte 166
Noriker 90 f.
Nymphen 153, 292
Nürnberg 223
Oberhausen 85 f.
Oberitalien 88
Odysseus 18, 20, 24, 26 f., 30, 56-61, 63 f., 158, 180
Okeanos 56
Oktavian *siehe* Augustus
Olymp 31, 55, 137, 144
Olympia 14 f., 30, 35, 54, 232
Olynth 323
Oreithya 289 f.
Osnabrück 50, 66, 224
Österreich 106

Index

- Palladio 170
Panofsky, E. 170, 201
Panthoos 138
Paris (Stadt) 10, 104, 166, 196, 327
Paris (Trojaner) *siehe* Alexandros
Parrhasios 33, 46
Patroklos 20, 57 ff., 61, 132
Paulus 200
Pausanias 30 f., 33, 35 f., 187
Pawlow(scher Hund) 264
Perikles (Person und Titel) 8, 14, 31 f., 161, 194, 208 f., 215-225, 249, 298 ff., 315, 319, 334
Persien 322 f.
Phaiaken 64
Phaidros (Person und Titel) 8, 11, 226-245, 247-256, 258-290, 292 ff., 296-303, 317, 328 f., 331, 334
Phidias 14, 24 f., 31 f., 54, 209
Philipp/Philipp von Makedonien 18, 33, 185, 316 ff., 320, 322 f.
Philippi 119
Phobos 146
Phryne 249, 326
Piaget, J. 173
Picasso 131
Pindar 21
Plataiai 322
Platon 8, 19, 39, 41, 46, 54, 175 f., 181, 209, 226-231, 233-236, 238-241, 244 f., 247 f., 250, 254 f., 258 f., 267, 275, 283 ff., 295 ff., 299 f., 308 f., 314-319, 324, 328 f., 331, 334
Plinius d. Ä. 29, 45, 109, 187
Plutarch 19, 32, 249, 299 f., 306
Po-Ebene (= Oberitalien) 88
Polybios 121
Polyeuktos 249
Polygnot 33
Polyklet 24, 26, 45, 48
Polykrates 299
Pompeji 265
Popper, K. R. 211, 308
Poseidon 31, 291
Priamos 57, 60, 132, 136, 138 f., 144, 147, 156, 158

Index

Prodikos 245 f.
Prometheus 41, 292
Protagoras (Person und Titel) 8, 181 f., 214, 226 f., 229, 231-234, 236, 243, 245 ff.,
267, 269, 300, 303, 311
Pseudo-Longin 54, 306
Pseudo-Plutarch 306
Pseudo-Xenophon 193 f., 309
Pöhlmann, R. von 183 f., 186
Quintilian 25, 274, 303, 306, 332
Raetia/Räter/Rätien 81, 82-85, 87-90, 92, 99, 101
Raffael 130
Rhein 83 f., 87, 110, 202
Riegl, A. 116, 170, 172
Ritter, J. 293
Robespierre 121
Rodbertus, K. 206
Rom 67, 83, 87 f., 94, 98, 101, 165 f., 249, 302, 327
Rostovtzeff, M. 206
Roth-Rubi, K. 109
Römer 7, 29, 44, 79, 84, 86, 89, 91-94, 96, 99, 110, 248, 322, 332 f.
Sablon 108
Salamis 21, 33, 209, 316, 322
Samos 28, 35
Sangallo 126
Sappho 20, 161, 198
Sargans 79, 102, 108
Sauer, B. 35 ff.
Schadewaldt, W. 130
Schamasch 327
Schefold, K. 27, 94, 248 f.
Schiller, F. 310
Schindler, M. 109 f.
Schinkel 130
Schlegel, F. 65-78, 333
Schmid, E. 80, 101, 104 f., 107
Schwarzes Meer 212
Schweitzer, B. 18, 32 f., 187
Schweiz 9 f., 79-83, 86 f., 104, 106, 108 f., 192, 310
Seeger, L. 208
Sepias 290 f.

Index

Septimerpass 82, 87
Sergios 201
Siedentopf, H. 37
Siegburg 302
Sikyon 62
Simonett, Ch. 104, 107
Sizilien 39, 212, 217
Skamandrios *siehe* Astyanax
Snell, B. 20, 176
Sokrates 8, 46, 54, 57, 174 f., 181, 214, 226 ff., 230-233, 235-247, 250 f., 254 f.,
257-277, 282-286, 289 f., 292-300, 308, 311, 314-317, 319, 324 ff., 328, 331 f.
Solon 63, 198, 327
Sophokles 19, 22 f., 150, 186
Spanien 88, 100
Sparta 21, 140, 143, 194, 208, 211-214, 216, 218, 223, 316, 322 f.
Spartakus 196
Spengler, O. 12
St. Gallen 102 f., 108 ff.
Stalin 316
Stalingrad 220, 320
Sternberger, D. 7, 112-115, 117-120, 124 f., 128 f., 333
Strabo 83 f., 87-95, 110
Strahlegg 79 f.
Stähelin, F. 82, 88 f.
Sueton 90, 95
Sugambrer 83, 100
Syrakus 217, 316, 322
Szlezák, Th. A. 328, 334
Tacitus 86, 94, 109
Tarn, W. 166 f., 177
Technau, W. 35 ff.
Tencterer 83
Terpsion 331 f.
Tertullian 198 ff.
Teutonen 83, 110
Thales 56, 198, 245
Thalwil 104
Thatcher 210
Theaitetos (Person und Titel) 8, 328, 331 f., 334
Thebaner 318

- Thebe 153
 Theben 316, 320
 Themistokles 21, 29, 249, 318 f., 322 f.
 Theodoros 331
 Thermopylen 320, 322
 Thessalien 290, 316
 Thetis 291
 Thiel, D. 10, 332
 Thukydides 39, 42, 116, 128, 171, 183, 188 f., 194, 196, 208, 213 f., 217 f., 225, 285, 299 f., 304, 324, 331
 Thymoites 138
 Tiberius 82 f., 85, 87, 90 f., 97-100, 109
 Tigris 100
 Toynbee, A. J. 12, 170 f.
 Trier 105, 170
 Troer (= Trojaner) 59, 132-138, 141, 143, 145 f., 148, 152, 155 f.
 Troja *siehe* Ilion
 Trojaner *siehe* Troer
 Tydeus 154
 Ufenau 79, 102, 105
 Ukalegon 138
 Ulbert, G. 80, 86, 109
 Unteritalien 212, 322
 Usipeter 83
 Varro 45
 Vasari 128, 170
 Venus 106
 Vergil 57
 Vindelizier 90, 92, 96, 99, 101
 Vindonissa 83, 85, 87, 110
 Vitruv 119, 128
 Vogt, E. 87, 102, 108
 Voremwald 79, 82
 Walensee 7, 79-82, 86, 88, 101, 110, 333
 Weber, M. 12, 162, 164, 166, 196, 202 ff., 206, 307, 312
 Weesen 110
 Weimar 206, 253
 Weizsäcker, R. von 304
 Wellmer, A. 163
 Wiedemer, H. R. 87 f., 102

Index

Wien 40, 109, 171, 206, 224
Wiesbaden/Wiesbadener 10 f., 109, 132, 208, 308, 333 f.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von 67
Winckelmann, J. J. 7, 15, 44, 46 f., 49, 51, 65-69, 72, 74 ff., 117, 128, 170, 173, 205,
310, 333
Winteler, J. 79, 86, 103 f.
Wirth, H. 104 f., 109
Wolff, Chr. 117
Wölfflin, H. 126, 128, 130, 173, 309
Xanthippos 215
Xenophanes 21, 55, 174, 181, 292
Xenophon 304
Xerxes 291, 323
Zenon (d. Ä.) 41
Zeus 9, 13 f., 25, 31 ff., 54, 59, 141 f., 144 f., 148, 150, 157 f., 290
Ziegelbrücke 103 f., 106
Zürich 9, 82, 87, 95, 102 ff., 106, 108 f., 171, 176, 179, 193, 248, 253

