
Michael Franz

Anrufung und Herausforderung

Lesarten antiker Kulturtheorie von Johannes Stroux (1946)
bis zu Reimar Müller (2003)

Desillusionierung und Aufbruch. – Der Altphilologe Johannes Stroux hat unmittelbar nach Kriegsende bemerkenswerte Anstrengungen unternommen, die Altertumswissenschaft aus ihrer Isoliertheit herauszuführen und in die von Künstlern, Wissenschaftlern, Intellektuellen unterschiedlicher Couleur, von Politikern, Gewerkschaftlern, Kirchenleuten angestrebte »Erneuerung der deutschen Kultur« zu integrieren.¹ Stroux reagierte damit auf die Resignation vieler Altertumswissenschaftler, die sich in die Defensive gedrängt fühlten. Die Hoffnung des Dritten Humanismus, den deutschen Philhellenismus in einer verjüngten, nicht mehr allein vom Bildungsbürgertum getragenen, gesellschaftlich wirksamen Kulturbewegung erneuern zu können, war zerstoßen.²

Ludwig Curtius schrieb 1947 an Werner Jaeger, die europäische Katastrophe habe nicht nur Rathäuser und Industriestädte, Burgen und Kathedralen zerstört, sondern auch »das Gefüge unserer humanistischen Ideen« einstürzen lassen. Im gleichen Jahr verglich Jaeger in einem Brief an Eduard Spranger sich und seine Freunde mit hellenistischen Exilanten oder gefangenen Griechen. Er spielte auf den Philosophen Stilpo an, der nach der Einnahme von Megara vom siegreichen Makedonier Demetrios Poliorketes gefragt wurde, ob ihm jemand etwas von seinem Eigentum genommen habe. Stilpo hatte geantwortet: »Nein. Ich habe nämlich niemand Wissenschaft wegtragen sehen.« (Plutarch, *Demetrios* 9)³

Jaeger aktualisiert diese Antwort dahingehend, die Exilanten hätten noch ihre Paideia.⁴ Werner Jaeger war 1936 in die USA emigriert. Damals hatte Johannes Stroux gemeinsam mit Wolfgang Schadewaldt und Bernhard Schweitzer die Leitung der von Jaeger 1925 ins Leben gerufenen Vierteljahreszeitschrift *Die Antike* übernommen. *Die Antike* fungierte zugleich als Organ der 1924 gegründeten »Gesellschaft für antike Kultur«. Diese Gesellschaft hatte keinen Altertumswissenschaftler zum Vorsitzenden, sondern den Juristen und Finanzexperten, Staatssekretär und Minister Johannes Popitz. Stroux' Tätigkeit als Mitherausgeber der Zeitschrift *Die Antike* ist kein Indiz für eine besondere Nähe zum Dritten Humanismus, dem er eher in kritischer Sympathie gegenüberstand. Aber das galt für viele Beiträge, die relativ wenig mit Jaegers Konzeption des Dritten Humanismus zu tun hatten (wie etwa Ludwig Curtius, der gleichermaßen als Jaegers Freund und als skeptischer Kritiker des »Klassischen« als eines Wertbegriffs von über-

zeitlicher Geltung bekannt war). So erschien beispielsweise Bruno Snells große Abhandlung *Mythos und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie*, ein Hauptkapitel seines 1946 veröffentlichten Buches *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, zuerst in der Vierteljahresschrift *Die Antike* (Heft 20/1944). Mit Popitz und Schadewaldt verband Stroux darüber hinaus die Mitgliedschaft in der legendären Mittwochs-Gesellschaft. Seit 1863 existierte die »Freie Gesellschaft für wissenschaftliche Unterhaltung« als Honoratiorenkreis mit weitgespannten Interessen. Die Mittwochs-Gesellschaft hatte niemals mehr als sechzehn Mitglieder, die jeweils durch Zuwahl komplettiert wurden, wenn ein Mitglied (aus biologischen Gründen oder wegen dauerhafter Abwesenheit von Berlin) ausschied. Zu den Mitgliedern gehörten im Laufe der Jahrzehnte Geisteswissenschaftler (Historiker, Literatur- und Kunsthistoriker, Philologen, Archäologen, Theologen und Kirchenhistoriker, Philosophen), Naturwissenschaftler (Biologen, Physiker, Mediziner), Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler, aber auch Militärs und hohe Verwaltungsbeamte, Finanzexperten bzw. Bankdirektoren, ehemalige oder amtierende Regierungsmitglieder. Hier wurde noch der Allgemeinbildung in der Tradition der Enkyklios Paideia gefrönt und der seit dem 19. Jahrhundert beschleunigt vorangetriebenen Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften, Techne-Künsten und Philosophie, Theorie und Praxis entgegengearbeitet. Nach 1933 wurde direkt oder indirekt unter staatstheoretischen oder ethischen, historischen oder ideologiekritischen, militärstrategischen oder wissenschaftspolitischen Gesichtspunkten die Gegenwart des NS-Regimes problematisiert, auch wenn sich die Vortragenden dem Tyrannenmord als ultima ratio angesichts der auf Dauer gestellten Diktatur Caesars (Ulrich Wilcken) oder dem Verhältnis von stoischer Ethik und imperialer Politik, von Selbstreflexion und Tatkraft im Wirken von Marc Aurel (Johannes Stroux) zuwandten.⁵ Jede aktuelle Systemkritik hätte hier ihre Maßstäbe und Orientierungsvorgaben finden können, wären die Vorträge und Gesprächsrunden der Mittwochs-Gesellschaft nicht auf Exklusivität und Diskretion gegründet gewesen. Eduard Spranger prägte das Wort von »ethischer Zellenbildung«. Schließlich bildete sich ein Kreis im Kreis, der am Widerstand gegen die Hitlerdiktatur aktiv beteiligt war. Vier Mitglieder der Mittwochs-Gesellschaft – der Generaloberst Ludwig Beck, der Diplomat Ulrich von Hassell, der Nationalökonom Jens Jessen sowie der Jurist und Finanzpolitiker Johannes Popitz – wurden als Mitverschwörer des 20. Juni 1944 verhaftet, verurteilt und hingerichtet. Die Mittwochs-Gesellschaft mußte ihre Aktivitäten einstellen.

Diese Erfahrungen haben Johannes Stroux geprägt. Die Mittwochs-Gesellschaft und die akademieintern durchgespielten Reformüberlegungen für die Zeit nach Hitler müssen auch so etwas wie ein Experimentierfeld gewesen sein. Es muß sich viel Energie aufgestaut haben, die sich unmittelbar nach Kriegsende in zielstrebigem wissenschaftspolitischen und -organisatorischen Initiativen entladen hat.

Bereits im Juni 1945 unternahm Stroux mit einer Reihe von Mitstreitern alles Erforderliche, um die Berliner Akademie der Wissenschaften zu retten bzw. in einem arbeitsfähigen Zustand zu erhalten. In regelmäßigen Zusammenkünften der in Berlin ansässigen Akademiemitglieder, die sobald als möglich wieder aufgenommen wurden, wurden fachliche, personale, konstitutionelle und administrative Probleme beraten, um mit Unterstützung der sowjetischen Militäradministration die Wiedereröffnung der Akademie vorzubereiten. Stroux setzte sich nicht nur dafür ein, bewährte Wissenschaftstraditionen weiterzuführen, sondern war auch offen für Bestrebungen, der Forschung neue institutionelle Möglichkeiten zu erschließen. So war es kein Zufall, daß Stroux zum ersten Nachkriegspräsidenten gewählt wurde, als die Akademie der Wissenschaften am 1. Januar 1946 wiedereröffnet wurde.⁶

Die dynamische Seite der Kultur. – Stroux war auch der erste Nachkriegsrektor der Berliner Universität. Zur Eröffnung der Universität hielt er einen Vortrag, der alles andere war als eine akademische Festrede, die durch Honoratiorenrhetorik glänzte.⁷ Es war nichts weniger als ein konzeptionelles Angebot zur Erneuerung der Kultur. Stroux brachte Themen, Probleme, Argumente antiker Kulturtheorie ein, um einen breiten, im praktischen Lebensprozeß fundierten Kulturbegriff zu umreißen, der den Herausforderungen der Gegenwart angemessen war. Ausgehend von der Wortbedeutung von *cultura*, durchmaß er den Bedeutungskreis der antiken Kulturtheorie; hierbei demonstrierte er die Relevanz historischer Semantik und problemgeschichtlicher Vergewisserung auch für die Aufbereitung eines hochaktuellen Gegenwartsthemas.⁸ Das von *colere* (pflegen, bebauen, warten, bearbeiten) abgeleitete, in der römischen Bauernsprache heimische Hauptwort *cultura* (*agri cultura*: Ackerbau) bedeutet in der gesamten Antike »nicht eine Summe objektiver Inhalte, sondern eine Tätigkeit«, die sich zunächst auf eine Summe bäuerlicher Arbeiten bezieht.⁹ Der Bildgehalt der bäuerlich-gärtnerischen Arbeiten der Bodenpflege, der Saatauslese, der Baumzucht usw. prägte auch die Metaphorik antiker Erziehungskonzeptionen (Platon *Phaidros*; Plutarch *Moralia. Über Kindererziehung*) und hat im neuzeitlichen, vor allem von Cicero inspirierten Kulturbegriff weitergewirkt. Die Arbeitsmetaphorik in Ciceros Begriff *cultura animi* (*Tusculanae disputationes* II, 13) läßt die Kultur nicht in einer zuständlichen Geisteskultur erstarren, sondern verweist auf Formung des Menschengeistes als Tätigkeit.¹⁰ Stroux bleibt jedoch nicht bei geistiger Tätigkeit stehen, sondern fundiert Kultur im spezifischen Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur. »In dem Bedeutungskreis der antiken Kulturtheorie herrscht noch viel stärker als im Kreise der Wortbedeutung die Auffassung, daß Kultur aus dem unablässigen Bemühen und dem schweren Ringen des Menschen mit dem Rohzustand der Natur, mit den in ihr enthaltenen Stoffen, Kräften und Möglichkeiten entsteht. Das aktive Element ist entscheidend.«¹¹ Stroux möchte zeigen, wie sich in Verbindung mit

dieser Kulturtheorie, ungeachtet aller sozialen Vorurteile, eine philosophische Theorie der Arbeit entwickelt hat; »sie entstammt einer hellenistischen philosophischen Theorie, die zweifellos der stoischen Richtung angehörte. Diese Theorie der Arbeit und ihre Zugehörigkeit zu dem Plan der Weltordnung, in die der Mensch als Geschöpf eingestellt ist, erhebt sich zu einer gewaltigen Argumentation.«¹² Eine solche hellenistische Arbeitstheorie hat es – wenigstens in ausdrücklicher und ausgearbeiteter Form – nicht gegeben; aber es wurden viele Bausteine zusammengetragen, deren theoretischer Zusammenfügung vor allem eines im Wege stand: das soziale Vorurteil, in dem sich die Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit verfestigt hat.¹³

Solche Bausteine finden sich in der Kulturentstehungslehre des Stoikers Poseidonios, in Lukrez' *De rerum natura*, Vergils *Georgica* und Manilius' *Astronomica*, in der Aufwertung des *ponos* in der hellenistischen Kunst und innerhalb der in sich differenzierten kynischen Kulturkritik, in der bis auf Hesiod zurückreichenden Geschichte des Topos *labor improbus* (maßlose Mühsal)¹⁴, in der vielsträngigen Diskursgeschichte der Begriffe Erfindung und Techne, die auch in Senecas Darlegung der kulturgeschichtlichen Konzeption des Poseidonios eine wichtige Rolle spielen.¹⁵ Diese und andere Elemente fließen in Stroux' Versuch zusammen, ein philosophisches Konzept der Arbeit innerhalb der antiken Kulturtheorie zu rekonstruieren. Das geht auch aus dem Resümee seiner Gedankenführung hervor. Die von Stroux aus verschiedenen Bausteinen zusammengefügte »Theorie der Arbeit und ihrer Funktion in den Daseinsbedingungen des Menschen« leugnete nicht ab, »daß sie Mühsal und Plage für den Menschen bedeutete. Aber sie adelte diese Plage, indem sie ihre Notwendigkeit aus der Funktion, die die Arbeit im Prozesse der Kulturschöpfung erfüllt, begründete. Wenn die Natur auf der einen Seite zwar alles, was die Lebensbedürfnisse des Menschen erfüllen kann, potentiell enthält, aber ihm nicht paradisisch als fertiges Geschenk darbieht, andererseits der Mensch, der selbst als Geschöpf ein Teil der Allnatur ist, mit Anlagen, Begabungen und Gliedern ausgerüstet ist, die ihm ermöglichen, alles Notwendige und alles sein Dasein Verfeinernde und Veredelnde der Natur abzugewinnen – dann ist, so folgert antikes Denken, diese Bezogenheit aufeinander eine Weisheit des Schöpfungsplanes und die Arbeit als unentbehrliches Mittel der Bearbeitung der Natur als der Spenderin der Nahrung und der Rohstoffe gleich notwendig und gleich sinnvoll. Die Weisheit dieses Schöpfungsplanes wurde bald aus dem Naturgesetz, bald aus der göttlichen Weltordnung abgeleitet.«¹⁶

Es gibt eine große antike Gesamtkonzeption, mit der Stroux' Überlegungen in wesentlichen Punkten übereinstimmen. Sein Vortrag erweist sich in allen relevanten Textindizien als ein Kommentar zu Vergils *Georgica*, verbunden mit der kulturanthropologisch-arbeits-theoretischen Auswertung der stoischen Oikeiosis-Lehre; dies läßt sich auch anhand der direkten Bezugnahme auf Poseidonios' Kulturgeschichte der Techne und Senecas Einwände im 90. Brief an Lucilius belegen. Die

Verbindung zwischen Vergil und Poseidonios wird über den menschlichen Erfindungsgeist und den teleologischen Gesamtzusammenhang der menschlichen und außermenschlichen Natur hergestellt. Dieser Annahme kommt auch Reimar Müller entgegen, wenn er im Vergil-Kapitel seiner *Entdeckung der Kultur* von einer spannungsreichen Synthese von Lukrez und Poseidonios spricht: »Obwohl Jupiter den Anstoß zur gesamten Entwicklung gegeben hatte, haben die Menschen mit ihren Kräften doch alles selbst geleistet.«¹⁷

Auch Stroux hält die aus der stoischen Oikeiosis-Theorie ableitbare kulturphilosophische Arbeitskonzeption durchaus für Lukrez offen, da er sie nicht unverbrüchlich an die Teleologie der göttlichen Weltordnung bindet. Weiter gedacht, müßte dies heißen, daß auch die Oikeiosis-Theorie insgesamt nicht an alle stoischen Prämissen gebunden ist, sondern aus dem teleologischen Rahmen auch herausgelöst werden kann; genau dies ist in der neuzeitlichen Rezeptionsgeschichte von Locke über Hegel bis Marx auch erfolgt.¹⁸

Oikeiosis und Diastrophe. – Inwiefern erweist sich die Oikeiosis-Lehre als Grundlage für Stroux' arbeitstheoretische Hypothese? »Sie [die Stoiker] sagen, der erste Trieb eines Lebewesens richte sich darauf, sich selbst zu erhalten, weil die Natur es von Anfang an sich zueigen mache, wie Chrysipp im ersten Buch seiner Schrift *Über die Endziele* sagt. Für jedes Lebewesen, so erklärt er, ist das erste ihm Eigene seine eigene Konstitution und das Bewußtsein davon. Denn es stünde der Natur weder an, sich das Lebewesen selbst zu entfremden, noch, es zwar zu schaffen, dann aber weder zu entfremden noch sich zueigen zu machen. Es bleibt also übrig zu sagen, daß die Natur, als sie es konstituierte, es sich selbst zueigen machte. So nämlich erklärt sich, daß ein Lebewesen das abwehrt, was schädlich ist, und das akzeptiert, was ihm zueigen ist.« (Diogenes Laertius VII, 85)¹⁹ Im Unterschied zur angeborenen Selbstzugehörigkeit (die eine Selbsteignerschaft ist, ein Eigentum an der eigenen Person) muß alles im Umfeld Vorhandene, das für die eigene Konstitution erforderlich ist, erst gesucht und angeeignet werden. So ist Aneignung doppelt ausgerichtet: Sie ist Selbstaneignung als Betätigung der eigenen Anlagen und Naturaneignung als Suche nach dem, was dem eigenen Bestehen förderlich ist. Während sich die Tiere naturgemäß verhalten, wenn sie ihrem Aneignungstrieb folgen, tritt beim Menschen die Vernunft als *technites* (»kunstverständige Könnerrin«, Karlheinz Hülsler) zum Trieb hinzu. Die Natur habe den Menschen nur begonnen, sagt der Stoiker Panaitios. Wenn aber Selbstaneignung die ausgreifende Erprobung der eigenen Anlagen einschließt, dann ist sie nicht auf Selbsterhaltung zu reduzieren, dann drängt sie zur Selbstentfaltung, die ihre Spielräume nach außen erweitert: Selbst- und Weltaneignung steigern sich aneinander und gefährden einander, wenn sie kein Maß finden. Gegen die vielfältigen Widerstände der Natur vollzieht sich anthropogene Naturaneignung in produktiver Mühe und Anstrengung und geht in Erfindungen und Entdeckungen über, in eine Viel-

zahl spezieller Künste (*technai*), mit deren Entstehungsgeschichte sich der Stoiker Poseidonios eingehend befaßt hat.

Die stoische Oikeiosis-Konzeption hatte auch eine überindividuell-soziale Dimension, die von Stroux – vermutlich aus Raumgründen – ausgeklammert wurde, obwohl sie für die angestrebte Erneuerung der Kultur unverzichtbar war. Die sozial-interaktive Dimension von Aneignung wurde unterschiedlich konzipiert. Die Versionen reichten vom Sozialinstinkt über die verständige »Gemeinschaft der Rede und der Lebensgestaltung« (Cicero, *De officiis* I, 12)²⁰ bis zu einer durch Reflexion gefilterten Sympathie mit den Mitmenschen, die sich in konzentrischen Kreisen bis zur Fernstenliebe erweitert. Von umstrittenen altruistischen Konzepten abgesehen, war der sozial-interaktive Charakter der Aneignung durchaus richtig erfaßt: Die anthropogene Naturaneignung wird erst dadurch zu einem geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß, daß sie arbeitsteilig-kooperativen Charakter annimmt. Soziale Aneignungsverhältnisse sind allerdings nicht a priori solidarischer Natur. Sie gestalten sich ebenso als Macht- und Ausbeutungsverhältnisse; auch die Aneignung fremder Arbeit ist eine Form von Aneignung. Primär ist Aneignung die dem Tier angeborne Hinwendung zum Lebenserhaltenden und die gleichermaßen angeborne Abwendung vom Schädigenden (die moderne Verhaltensbiologie unterscheidet zwischen affinem und diffugem Status). Das allein reicht beim Menschen nicht aus. Menschen finden das der eigenen Systasis (Organisiertheit) Artgemäße und Förderliche in der Natur nicht fix und fertig vor. Sie eignen sich auch Abweisendes und Entgegenstehendes an, in seinem Nutzen Ungewisses, Unbekanntes, das erst erkundet werden muß – mit einem Wort: Fremdes. Menschen müssen eine widerständige und gefahrenreiche Umwelt in eine wirtliche und menschenfreundliche verwandeln. Das müssen sie lernen; hierbei müssen sie aber auch lernen und üben, ihre Anlagen zu gebrauchen und zu Fertigkeiten auszubilden. Kultur ist die praktische Konsequenz aus der Tatsache, daß der Mensch »die Bedingungen seiner Existenz nicht einfach vorfindet, sondern in hohem Grade selbst schafft.«²¹ Doch hierbei tun Menschen der Natur auch Gewalt an. Dieses gewaltförmige Moment von Aneignung wird in den antiken theoretischen Kontexten vernachlässigt; hierbei sehen wir zunächst von einigen avancierten Erörterungen des Verhältnisses zwischen Menschen und Tieren ab (Orphiker, Pythagoreer, Theophrast). Daß Naturaneignung insgesamt in Naturzerstörung umschlagen kann, wäre in stoischer Sicht ein Aspekt der Entfremdung, liegt aber insgesamt außerhalb des antiken Problemhorizonts (spielt auch bei Stroux noch keine Rolle).

Die auf Arbeit als anthropogene Naturaneignung gegründete Kultur erfordert die unablässige Anspannung aller geistigen und körperlichen Kräfte. Das ist ein Hauptargument in Stroux' Rede, das nachgerade dramatisch, im Gestus einer nachdrücklichen Warnung, betont wird. Stroux nutzt eine nicht dem Bereich der Agrikultur entstammende Metapher Vergils, um eine weitreichende Verallgemei-

nerung zu treffen. Unter Anspielung auf den gegenwärtigen Stand der Kultur formuliert er eine Konditionalaussage über deren künftiges Schicksal: »Wie das Boot in starker Strömung durch kräftigen Ruderschlag stromaufwärts getrieben werden kann, aber sogleich rückwärts abgelenkt, läßt der Ruderer die Arme ermatet sinken, so geht es der von Menschen erschaffenen Kultur. Sobald die Kräfte, die sie erschufen, versagen, zerfällt, vergeht und versinkt sie [...]«²² In der Antithetik von Anspannung und Niedergang spielt Stroux auf ein weiteres gedankliches Motiv an, das mit der stoischen Oikeiosis-Theorie untrennbar verbunden ist: die Lehre von der Diastrophe (Verwirrung, Verkehrung, Entfremdung). Die mangelnde oder nachlassende Bereitschaft, die körperlichen und geistigen Kräfte anzuspannen, um die eigenen Möglichkeiten auszuschöpfen und durch Verringerung der eigenen Unvollkommenheit einen ethischen Fortschritt (*prokope*) zu erzielen (Vollkommenheit ist nicht erreichbar), ist ein Hauptgrund der Entfremdung (*allotriosis*), die sich als Verwirrung/Verkehrung (*diastrophe*) äußert. Die drei wichtigsten Aneignungskräfte: das *logistikon*, die Anlage zum folgernden Denken und verständigen Handeln, das *epithymetikon*, das Begehren, und das *thymoeides*, die mutartige, durch Zorn verstärkte Aktionsbereitschaft werden durch falsche Vorstellungen und falsche Gewohnheiten verwirrt. Diese Entfremdung wird, was ihre inneren Ursachen betrifft, physiologisch bzw. humoralpathologisch erklärt (gestörte Mischung der Säfte und Elemente, die sich auf Konstitution und Temperament auswirkt); in den äußeren Ursachen auf die »Katechese durch die Umwelt« zurückgeführt, auf Einflüsse von Mutter, Amme, Verwandten, Schule, öffentlicher Meinung usw. Beides kann durch Belehrung und Umgewöhnung geändert werden, durch Erziehung und Selbsterziehung, die den ganzen Organismus erfaßt, durch Diät, Arbeit, Sport und Spiel. Man könnte annehmen, daß in diesem Konzept der Anspannung keinerlei Entspannung vorgesehen ist; auch Stroux redet nicht davon. Doch hier muß differenziert werden. Die Lust (*hedone*) kann nach stoischen Prämissen zwar nicht als Telos der Lebensführung gelten, ist aber als Begleiterscheinung der Tätigkeit (als Funktionslust und sinnlich-vitaler Ausgleich) durchaus anerkannt.

Entfremdung ist nicht nur ein individueller Vorgang, sondern auch ein geschichtlich-gesellschaftlicher Prozeß. Die Vervielfältigung und Verbesserung der Technai, insbesondere die Entwicklung der mechanischen Künste, ließen das gesellschaftliche Mehrprodukt anwachsen, erhöhten die Annehmlichkeiten des Daseins für die Angehörigen der Oberschichten, steigerten die Luxusproduktion, förderten die Pleonexia. Die Produktion von Luxusbedürfnissen sprengte die homöostatisch regulierten Maßverhältnisse von Bedürfnis und Befriedigung; daraus erwuchs die Tendenz zur Maßlosigkeit. Verständigkeit und Tugendethik waren ein schwaches Gegengewicht (worüber sich die Stoiker im klaren waren). So produziert Aneignung Entfremdung, nicht als äußeren Gegensatz, sondern als immanente Gefährdung und Gegenteil. Aneignung vollzieht sich nicht in

reiner, sondern in vielfach entfremdeter Form. Diese Entfremdung kann niemals vollständig und endgültig aufgehoben werden (auch darüber gaben sich die Stoiker keinen Illusionen hin).

Der positive Effekt der auf Arbeit gegründeten anthropogenen Naturaneignung liegt jedoch nicht nur in der Erleichterung der Mühsal menschlicher Existenz, sondern auch in der Rückwirkung auf die Fähigkeitsentwicklung, auf die Kultivierung subjektiver Dispositionen. Darauf legte Stroux in seinem Vortrag von 1946 besonderen Wert.

Kultur ist nicht nur Umschaffen der Natur zu menschengemäßen Daseinsbedingungen, sondern auch Entwicklung einzelmenschlicher Kompetenzen und Ressourcen. Dementsprechend differenziert auch Stroux den Kulturbegriff nach seiner objektiven und subjektiven Seite, nach der dynamischen Seite der Kulturschöpfung und der zuständlichen Seite der Kulturgüter: »Mag sie [die Arbeit] in einem goldenen Zeitalter, in einem paradiesischen Zustand gefehlt haben – in der Weltordnung, in der wir leben, ist sie die eigentliche Stütze des Menschen, aus dessen Schaffen sie die Kultur entstehen läßt. Kultur ist zwar auch das, was er hervorbringt, die Werke und Gegenstände; aber wichtiger und entscheidender ist doch ihre zweite Wesensseite, die unmittelbare Kulturschöpfung und die dafür erfundenen Künste und Fertigkeiten.«²³ Stroux sieht die Arbeit nicht nur unter dem Aspekt der immerwährenden Anstrengung, sondern auch von den schöpferischen Möglichkeiten her, in ihrer Verbindung mit dem menschlichen Erfindungsgeist, und plädiert für eine neue Einheit von Wissenschaft und Techné, von Theorie und Praxis.« »Die Theorie der Arbeit, die als kulturschöpferische Kraft notwendig ist, ist auch für die Arbeit auf dem Gebiet der geistigen Tätigkeiten geltend l. . .] In der differenzierten Welt moderner Wissenschaften wie auf dem Wege der Entwicklung zu ihr seit der Antike hat sich die Verbindung zwischen den Forschungen der Geistesarbeit und den Lebensbedürfnissen des menschlichen Daseins zwar gelockert, aber es entstanden immer wieder neue Zweige der Wissenschaften, die umgekehrt den Aufgaben, die die den Menschen umgebende Natur und die Vervollkommnung seiner Daseinsbedingungen stellten, hingegeben waren. Immer wieder ist die Wissenschaft zu der Aufgabe, Erfinderin zu sein, zurückgekehrt. Sie gehört zu ihrem Leben nicht weniger als die reine, von allen Bindungen, die die Zielsetzungen der Kulturbedürfnisse auferlegen, befreite Wissenschaft in den abstrakten Gebieten und in den Sphären des reinen Geistes, die allzu oft einseitig als das eigentliche Ideal, das der Natur der Wissenschaft und der Forschung entspricht, gefeiert werden. Beide Arten und Leistungen der Wissenschaft gehören zu ihrer Natur, zu ihrem Wesen und sind seit der Antike theoretisch wie praktisch mit ihr verbunden. In ihrer Vereinigung liegt die Macht der Idee der Wissenschaft l. . .]«²⁴ Gegen Senecas unversöhnliche Gegenüberstellung von Daidalos und Diogenes wirbt Stroux gewissermaßen für ein Bündnis zwischen Leibniz und Daidalos. In wenigen Strichen zeichnet er Poseidonios' philosophi-

sche Kulturgeschichte der Erfindungen und Künste nach, wie sie nicht ohne Einwände Seneca im 90. Brief an Lucilius referiert hat. Stroux bündelt die Argumente des Poseidonios und erläutert die Wege, auf denen die als älteste Philosophen aufgefaßten frühen Weisen, den Fingerzeigen der Natur folgend, »zur Erfindung des Werkzeuges, aus dessen Anwendung Handwerke und Künste hervorgingen, gelangt sein mußten«. Stroux verweist auf Säge (Daidalos) und Töpferscheibe (Anacharsis), auf Hausbau und Bauerngerät, auf Schifffahrt und Webekunst. Zugleich setzt er sich mit Senecas Gegenposition auseinander: »Zwar wurden diesen Einsichten von gegnerischer philosophischer Seite Einwände entgegengehalten, der moralische z. B., daß damit die Philosophie als Erfinderin in den Dienst der Feinschmeckerei und des Luxus gestellt würde, oder auch der ganz summarische Einwand, der an die moderne Unterscheidung der Kopf- und Handarbeit erinnert: »Sapientia non manus edocet, animorum magistra est.« Die Philosophie lehrt nicht die Hände, sondern die Geister.«²⁵ Das ist ein direktes Senecazitat²⁶, auch wenn der Name nicht fällt (ebensowenig wie die Namen Poseidonios oder Vergil: Stroux nennt in diesem öffentlichen Vortrag zur Wiedereröffnung der Universität überhaupt keine Namen, als wolle er sein junges Publikum nicht verschrecken und den Eindruck von Bildungsbeflissenheit verbreiten). Stroux antwortet Seneca: »Alle Erfindungen, die von der Wissenschaft ausgehen, treten auch in den Dienst der Kultur.«²⁷

Sozialismus als Kulturaufgabe. – Einer der wenigen Kulturpolitiker der KPD bzw. der SED, die den heuristischen Gehalt von Stroux' Vortrag erkannt haben, war Anton Ackermann.

Nur wenige Tage trennen die Wiedereröffnung der Berliner Universität am 29. Januar 1946 und die Erste Zentrale Kulturtagung der KPD nach dem Krieg, die vom 3. bis 5. Februar in Berlin stattfand. Ackermann konnte Stroux' Rede noch nicht berücksichtigen, als er sein programmatisches Hauptreferat hielt. Darin unternahm auch er, den Kulturbegriff in der Einheit und Wechselwirkung von materieller und geistiger Kultur zu fundieren: »[...] denn eine hochstehende Kultur ist nicht nur durch einen hohen Stand der Wissenschaft, Literatur, Kunst und Volksbildung gekennzeichnet, sondern ebenso dadurch, daß die Menschen in menschenwürdigen Wohnungen leben, sich menschenwürdig ernähren und kleiden können und alle Voraussetzungen einer hochstehenden Volkshygiene gegeben sind. So gehören zur Kultur ebenso das Buch und das Kunstwerk wie die Kanalisationsanlage und der Wohnungsbau. Reichtum oder Armut an materiellen wie geistigen Gütern und Werten machen einen hohen oder niedrigen Stand der Kultur eines Volkes aus. Ja, die geistige Kultur hat die materielle sogar zur Voraussetzung und Grundlage wie andererseits Wissenschaft und Kunst fördernd und befruchtend auf die Erzeugung der materiellen Güter einwirken.«²⁸ Sprengt Ackermann hiermit den engen, auf Kunst, Wissenschaft und Bildung begrenzten

Kulturbegriff, so fehlt doch das gedankliche Zentrum, von dem aus ein übergreifender Kulturbegriff zu entwickeln war, der notwendige Differenzierungen erlaubte. Ein solches Zentrum hatte Stroux in der als kulturanthropologische Arbeitstheorie interpretierten Oikeiosis-Lehre der Stoa bzw. in Vergils spannungsvoller Synthese von Lukrez und Poseidonios gefunden. Die erstaunliche Nähe zu Marx' Gedanken, insbesondere was das Verhältnis von Selbst- und Weltaneignung betrifft, dürften sich nicht aus expliziter Auseinandersetzung mit Marx, sondern aus einer einfachen Tatsache erklären: Die Aneignungsphilosophie von Marx, die von den *Pariser Manuskripten* (1844) bis zu den *Grundrissen* (1859) eine zäsureiche Weiterbildung erfährt, hat antike Quellen. Sie verdankt sich in wesentlichen Ansatzpunkten und Bildungselementen der intensiven kritisch vergleichenden Epikureismus- und Stoa-Rezeption, die Marx in den Quellenstudien zu seiner Dissertation beschäftigt hat.

Zwei Jahre später, auf dem Ersten Kulturtag der SED, referierte Ackermann erneut über kulturtheoretische Probleme, die seine Partei lösen mußte, um nicht in Ideologie und Dogmatismus zu verfallen. Diesmal knüpfte Ackermann ausdrücklich an Stroux an. Er referierte ausführlich die von Stroux skizzierte Terminus- und Begriffsgeschichte und zog aus Stroux' Erörterung wesentlicher Aspekte des Kulturbegriffs die Schlußfolgerung, »daß Kultur nicht Zustand, sondern Tätigkeit und Arbeit bedeutet«. ²⁹

Von einem breiten, lebenspraktisch und mentalitätsgeschichtlich verankerten Kulturbegriff ließ sich Ackermann auch in der Diskussion über den Weg zum Sozialismus leiten. Sein Konzept vom besonderen deutschen Weg zum Sozialismus war ein Gegenentwurf zu allen dogmatischen Bestrebungen, das (durch Stalin deformierte) Sowjetsystem für allgemeingültig zu erklären und den Deutschen aufzunötigen. Eine selbständige, in ihren Entscheidungen freie marxistische Partei sollte den Marxismus nicht als Ansammlung starrer Grundsätze behandeln, sondern »auf die spezifischen deutschen Verhältnisse und den spezifischen deutschen Weg der Entwicklung« schöpferisch anwenden. Ackermann hat die Konzeption des besonderen deutschen Weges zum Sozialismus nicht wirklich ausgearbeitet. Einen Forschungsvorlauf, auf den er zurückgreifen konnte, gab es nicht, und eine begleitende Forschung zu organisieren, stand nicht in Ackermanns Macht. Nicht zuletzt war die Zahl kompetenter marxistischer Theoretiker in den Reihen der SED verschwindend gering. Nach der Exkommunizierung Titos wurde Ackermanns Konzept als ideologisch untragbar denunziert. Der »Parteisoldat« Ackermann ließ sich zum Widerruf nötigen. Zunehmend isoliert und auf subalterne Posten abgeschoben, konnte sich der Autodidakt Ackermann nicht länger auf der Höhe der theoretischen Herausforderungen halten, die er in einem wichtigen historischen Augenblick klar erkannt hatte.

Als Stroux 1946 seinen Kulturbegriff umriß, war die Zwei-Staaten-Konfrontation auf deutschem Boden für die Dauer einer ganzen Epoche, der Epoche des

Kalten Krieges, noch nicht absehbar. Soweit die Einheitssozialisten an den kulturtheoretischen Ansprüchen und Antizipationen von 1945/46 festhielten, war Stroux auch nach der Gründung der DDR als ein führender Wissenschaftspolitiker des neuen Staates bereit, die Zusammenarbeit fortzusetzen, was ihm auf westlicher Seite den Vorwurf des Verrats und der Anbiederung an die östlichen Machthaber eingetragen hat.

Hellenistisch-römische Philosophie mit Schwerpunkt Epikureismus. – Bereits im Jahre 1946 gründete Stroux das Institut für hellenistisch-römische Philosophie an der Berliner Akademie. Schon die Namengebung war Programm und ließ eine wohlbedachte Entscheidung erkennen. Das neue Institut sollte kein Klassikzentrum sein, sondern der philologisch-philosophischen Hellenismus- und Romforschung in Nachkriegsdeutschland neuen Auftrieb geben. Die Anknüpfung an wegweisende Arbeiten von Hermann Usener und Hermann Diels war naheliegend. Dies betraf ebenso Diels' Herausgabe des ersten und dritten Buchs von Philodems Schrift *Über die Götter* wie Useners große Sammlung der *Epicurea*. »Dies Werk zu erneuern war die erste und wichtigste Aufgabe, die Johannes Stroux im Jahre 1946 seinem Institut stellte. Seit Usener war wesentliche Arbeit auf dem Gebiet geleistet worden: In der Textgestaltung unserer Hauptquelle Diogenes Laertius war man weitergekommen [. . .], es waren auf philosophiegeschichtlichem Gebiet neue kühne Vorstöße unternommen worden [. . .], und vor allem hatte die Arbeit an den herculanischen Papyri nicht geruht (einige Namen aus neuerer Zeit – Wilhelm Crönert, Siegfried Sudhaus, Achille Vogliano, Robert Philippson, Christian Jensen, Wolfgang Schmid, Carlo Diano – müssen hier für viele stehen). Es war ein großes und schönes Ziel, und wenn man sich auch darüber im klaren war, daß wir uns bei der Schwierigkeit, an die herculanischen Papyri heranzukommen, vielfach auf sichtende und auswertende Tätigkeit würden beschränken müssen, und wenn wir auch noch nicht für alle Teilgebiete der epikureischen Lehre Mitarbeiter hatten, ging man doch mit gutem Mute ans Werk.«³⁰ Die epikureische Philosophie sollte in ihrer Komplexität erschlossen werden. Von einzelnen Lehrstücken her sollte konzentrisch auf eine spätere zusammenfassende Gesamtedition und -kommentierung hingesteuert werden. 1955, ein Jahr nach Stroux' Tod, ging sein Institut für hellenistisch-römische Philosophie als selbständige Arbeitsgruppe in dem von Johannes Irmscher umfänglicher angelegten Institut für griechisch-römische Altertumskunde auf, was für das aufwendige epikureische Projekt nicht, wie erhofft, von Vorteil war. Planungen wurden verändert, und auch der Erhalt und Ausbau des von Stroux zusammengestellten und eingespielten Teams war nicht dauerhaft gewährleistet. Unter den Bedingungen der deutschen und europäischen Teilung war ein solches Projekt wohl nicht zu realisieren. Daran gemessen, ist es hochachtungswert, was im ersten Jahrzehnt nach der Institutsgründung auf den Weg gebracht wurde, dokumentiert durch die Schriftenreihe³¹ des Insti-

tuts und zahlreiche Beiträge in der Zeitschrift *Philologus*. An der Wende von den 1950er zu den 1960er Jahren kam es zu Verzögerungen und Unterbrechungen in der Epikureismus-Forschung, die erst seit Mitte der 1960er Jahre an Intensität und Kontinuität gewann. Als Reimar Müller 1963 nach zwei Jahren Schulpraxis als Latein- und Griechischlehrer im thüringischen Altenburg und nach sechsjähriger traditionell philologischer Tätigkeit in der Redaktion der *Bibliotheca Teubneriana* an der Berliner Akademie der Einstieg in die Forschung ermöglicht wurde, stieß er zur verbliebenen »Arbeitsgruppe hellenistisch-römische Philosophie« mit dem Schwerpunkt Epikureismus. Er traf auf Ernst Günther Schmidt, der ein Jahr später einen Ruf nach Jena annahm³², und Fritz Jürlß, dessen Spezialgebiet die epikureische Erkenntnistheorie und Wissenschaftsmethodologie wurde. Jürlß hatte unmittelbar nach dem Studium in Berlin eine Anstellung an der Akademie gefunden und war längere Zeit als Mitarbeiter der »Kommission für spätantike Religionsgeschichte« tätig, bevor er auf eigenen Wunsch in die Philosophie wechseln konnte. Gemeinsam arbeiteten Jürlß, Müller und Schmidt an der umfangreichen Schriften-, Fragmente- und Testimonienauswahl *Griechische Atomisten*, die 1970 in deutscher Übersetzung (bedauerlicherweise) ohne die griechischen Originaltexte in hoher Auflage als Reclam-Band erschien und weite Verbreitung erfuhr. Aus der unerhörten Fülle des Stoffs und der Texte, die in den *Epicurea*-Vorarbeiten aufbereitet worden waren, wurde unter philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkten eine Auswahl getroffen, die durch die Schwerpunktsetzungen ein eigenes Profil gewann.

Als Müller seine Forschungsarbeit am Berliner Akademie-Institut für griechisch-römische Altertumskunde aufnahm, fand er die von Stroux geschaffene und geprägte Struktur vor, auf die er seine eigenen Optionen und Präferenzen abstimmen mußte. Das fiel ihm aufgrund der Cicero- und Poseidonios-Studien, die er zuvor bereits im Rahmen der Jenenser bildungsgeschichtlichen Schule betrieben hatte, nicht schwer. Die Erforschung der hellenistisch-römischen Philosophie mit dem Schwerpunkt Epikureismus wurde zu einer der Grundkomponenten des eigenen Lebens. Gerade die vorangegangenen bildungsgeschichtlichen Studien zur Rhetorik und zu den Risiken des *bios praktikos* verhalfen ihm dazu, manche Vorurteile über den Epikureismus, was etwa dessen Verhältnis zur Allgemeinbildung und zur Rhetorik betrifft, auszuräumen.³³

Während Fritz Jürlß seine Forschungen zur frühgriechischen und epikureischen Erkenntnistheorie und Methodologie ausbaute³⁴, hat Reimar Müller ein Desiderat der internationalen Epikur-Forschung, die Sozial- und Rechtsphilosophie, bearbeitet. Die Hinwendung zu Epikur nimmt in diesem Fall häufig den Weg über die Rezeptionsgeschichte, insbesondere die Geschichte des Vertragsgedankens; der Weg führt über Hobbes, über Rousseau. Geboren und aufgewachsen in der thüringischen Kulturlandschaft im Raum Jena, früh fasziniert von Herder und Reimarus, brachte Müller ein genuines Interesse an der Kultur- und

Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts mit, die in der griechischen und römischen Antike ihr historisches Referenzmodell fand. Umgekehrt haben die Epikureismus- und Stoa-Studien Müllers Interesse an der Antike-Rezeption im 18. Jahrhundert verstärkt.³⁵ Höhepunkt der bisherigen rezeptionsgeschichtlichen Untersuchungen ist zweifellos das Rousseau-Buch, das um die Dialektik von *perfectibilité* und *corruptibilité* kreist und damit einen vermittelten Bezug zur stoischen Oikeiosis-Diastrophe-Problematik gewinnt.³⁶

1970 habilitierte sich Müller mit der Arbeit *Die epikureische Gesellschaftstheorie*. Er hatte Gelegenheit, in dem Konferenzbeitrag *Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit* einen Grundgedanken seiner Habilitationsschrift auf dem VIII. Kongreß der Association Guillaume Budé 1968 in Paris vorzustellen.³⁷ Dieser unter öffentlicher Anteilnahme veranstaltete internationale Epikur-Kongreß gilt heute als ein wissenschaftsgeschichtliches Ereignis; er leistete nicht nur eine Bestandsaufnahme bisheriger Erkenntnisse, sondern wird als großer Impuls für die weitere Forschung angesehen.

Ausgehend von der Frage nach dem *physei*-Charakter oder der *nomo(i)*-Bedingtheit der Gesellschaftsbildung, der Herausbildung sozialer Beziehungen und Verhaltensweisen, analysierte Müller die epikureische Rechtsphilosophie als einen Versuch, die Antithese von Physis und Nomos, Natur und Konventionalität in der Evolution des Rechts zu überwinden. Epikur negiert in seiner Sozial- und Rechtsphilosophie die »natürliche Gemeinschaft«, das heißt die Auffassung von einer naturbedingten Soziabilität der Menschen. Statt dessen geht er von verstreut lebenden Individuen aus, die lediglich darauf bedacht sind, sich selber am Leben und gesund zu erhalten; dies läßt an eine egoistisch-individualistische Fassung des stoischen Selbsterhaltungstrieb denken. Mit der Nachwuchspflege keimte unter Nachbarn der Wunsch auf, »sich gegenseitig nicht zu verletzen noch selber Schaden zu leiden«. Stammelnd mit Worten und Gesten deuteten sie einander die Überzeugung an, »billig sei es, daß alle mit den Schwachen Mitleid hätten« (Lukrez, *De rerum natura* V, 1020–1023).³⁸ Der gegenseitige Schutz der Frauen und Kinder war Gegenstand eines ersten Vertrages, der von einem großen Teil auch gehalten wurde, um die Nachkommenschaft nicht zu gefährden. Als naturbedingte Triebe läßt Epikur also nur den Selbsterhaltungstrieb und den Sexual- oder Arterhaltungstrieb gelten; in dieser Hinsicht geht er mit der Stoa konform. Es wird aber kein Oikeiosis-Trieb akzeptiert, der sich über den Familiennachwuchs hinaus in konzentrischen Kreisen zu einem Sozialinstinkt ausweitet und bis zur Fernstenliebe reicht. Sozial-kooperative Verhaltensweisen aus einer Triebgrundlage ableiten zu wollen, ist in epikureischer Sicht rational nicht begründbar. Zu fragen bleibt allerdings, welcherart Vertrag stammelnd und andeutend durch Worte und Gesten zustande kommen sollte. Offenbar handelt es sich noch nicht um einen regulären, mit entsprechenden sprachlichen Formeln verbindlich gemachten Vertragsabschluß, sondern um eine Vorform, für die im 18. Jahrhundert der Topos des *tacit consent*

geprägt wurde (Locke, Hume, Adam Smith und andere). Es ist an Humes Begriff der Konvention zu erinnern, die sich in der Praxis als ein System wechselseitiger Erwartungen einspielt, ohne codifiziert zu sein. Müller spricht »mit Rücksicht auf die Formlosigkeit der Abmachung« von einem »losen Vertrag«. ³⁹ Von verstreut lebenden Individuen auszugehen, wie auch schon Protagoras, setzt einen Urzustand an, der bereits selbständige Individuen kannte, was zweifellos eine Projektion ist. Das Selbständigwerden der Individuen durch Abnabelung von naturwüchsigen Gemeinschaftsbanden vollzog sich in der Form ihrer Entgegensetzung (Arbeitsteilung beginnt sich sozial festzusetzen). Von hier ausgehend, gab es kein Zurück mehr zur naturwüchsigen *Gemeinschaft*, sondern nur ein Voran zur *Gesellschaft* der Individuen, die auf Tausch- und Marktbeziehungen beruht. Da das Vertrauen auf ein unreflektiertes Gefühl für den gegenseitigen Nutzen keine ausreichende Basis für eine Regelung der sozialen Beziehungen abgeben konnte, wurden in epikureischer Sicht die »Stiftung der Gesetze« und die Einführung des »Gesetzesstaats« zu einer historischen Daseinsnotwendigkeit, die ihren Ausdruck in einer erzwungenen Freiwilligkeit fand. »Das System des losen Vertrages bietet keine Möglichkeit einer einigermaßen zuverlässigen gegenseitigen Verpflichtung.« ⁴⁰ Aus dieser Einsicht resultiert das rechtshistorische Interesse der Epikureer, das Müller kenntnisreich nachzeichnet (insbesondere in den Ausführungen zu Hermarchos).

Die Epikureer haben den starren Gegensatz *physei-nomo(i)* historisiert und relativiert (was Müller auch für ihre Sprachauffassung nachweist). Der rechtsbegründende Rückgriff auf den Nutzen als Prinzip, das der Natur gemäß ist, erlaubt allerdings nicht, Epikur für eine Naturrechtsauffassung in Anspruch zu nehmen. Wie Georg Klaus gezeigt hat, liegt der Nützlichkeitsrelation zugrunde: »X ist nützlich für Y in Bezug auf Z.« ⁴¹ Daher weist der Nutzen nicht nur einen geschichtlich-gesellschaftlichen Charakter, sondern auch eine kulturabhängige Relativität auf. In der Nützlichkeitsrelation (*to sympheron*) verbirgt sich eine Wertungsrelation, die nur in der Frage nach dem Kriterium zu objektivieren ist. ⁴²

Die Jenenser bildungsgeschichtliche Schule. – Reimar Müller ist aus der Jenenser bildungsgeschichtlichen Schule von Karl Barwick und Friedmar Kühnert hervorgegangen. ⁴³ Mit seiner Dissertation »Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero« (1963) hat Müller einen weiterführenden eigenständigen Beitrag zur Jenenser Schule geleistet, deren Forschungsprogramm er auch später in den Grundzügen treu geblieben ist. ⁴⁴ Es lag durchaus in der Konsequenz dieser Richtung, daß sich der bildungsgeschichtliche zu einem kultursemantischen und historisch-anthropologischen Ansatz erweitert hat. Das bildungsgeschichtliche Interesse erwuchs nicht aus dem krampfhaften Festhalten an einem auf eine bloße Bildungswelt reduzierten Kulturbegriff, sondern aus Bemühungen zur Revitalisierung der

Bildung als Kulturfaktor. Es ging um Bildung in ihren philosophischen und lebenspraktischen, kommunikativen und ethischen Voraussetzungen und Implikationen. Schwerpunkte der Jenenser Schule waren die Divergenz von Fachbildung und Allgemeinbildung, die Spannung zwischen Theorie und Praxis, das Verhältnis von Bildung und Lebensform, Philosophie und Rhetorik als konkurrierende Bildungsmächte. Nicht nur in Gemeinsamkeiten, sondern auch in konzeptionellen Unterschieden bewährte sich die kritisch-produktive Anknüpfung an die konkret-historische Paideia-Forschung von Werner Jaeger, der insbesondere die Sophisten als »bildungsgeschichtliches Phänomen« behandelt hat. Neben der Übermittlung enzyklopädischen Wissensstoffs und formal-operationalen Verstandesübungen haben die Sophisten nach Jaeger »auch noch eine Formbildung im höheren Sinne« verfolgt, »welche nicht von der Struktur des Verstandes und der Sprache, sondern von der Ganzheit der seelischen Kräfte ausgeht« und den Menschengest auch in seiner »sozialen Bedingtheit« erfährt.⁴⁵ Durch die Sophisten sei die Paideia »in dem Sinne der bewußten Idee und Theorie der Bildung in die Welt gekommen und auf rationale Grundlage gestellt worden.«⁴⁶ Die Jenenser bildungsgeschichtliche Schule befaßte sich mit den verschiedenen antiken Bildungskonzepten, die miteinander konkurriert haben oder aufeinander gefolgt sind, mit praktizierten Modellen des Elementarunterrichts, des höheren allgemeinbildenden Unterrichts, des Fachstudiums, mit den verschiedenen Bildungsangeboten an freie erwachsene Bürger.

Hintergrund war ein ungeheurer Differenzierungsprozeß, in dem neue kulturelle Formen, ästhetische, technische und praktische Künste, literarische Gattungen und Diskursformen, Wissenschaften und Bildungssysteme entstanden. Im Zuge der Spezialisierung und Professionalisierung wurde Fachbildung immer wichtiger; Experten- und Laienkommunikation traten auseinander; um die Kluft nicht immer tiefer werden zu lassen, wurde Allgemeinbildung zur Alternative: zum einen als Distinktionsmerkmal für junge Angehörige der Oberschichten, die ihre Mühe nutzen konnten, um sich ohne Akribie und keineswegs zu Erwerbzwecken zu bilden; zum anderen aber als allgemeine Voraussetzung dafür, die Pflichten und Rechte eines vollgültigen Polisbürgers wahrnehmen zu können. Demokratie war dauerhaft nicht möglich ohne Bildung. Bildungssysteme sind nicht ein für allemal gegeben, Fächer- und Anforderungsstrukturen ändern sich. Es war wichtig zu entscheiden: Wozu und für wen wird Allgemeinbildung benötigt, welche Technai und Wissenschaften sollten dazugehören, wie tief sollte man in die jeweilige Fachproblematik eindringen, wie sollte das Verhältnis von theoretischer und praktischer Bildung gestaltet werden? Es war wichtig, zwischen Erfahrungswissen, Technai und theoretischen Wissenschaften zu unterscheiden und ihre Wechselbeziehung zu diskutieren.

Ansetzend an der historischen Semantik der Begriffsverbindung *enkyklios paideia*, hat Kühnert verdeutlicht, daß die enzyklische Bildung zu keiner Zeit die

gewöhnliche, das heißt elementare Bildung gewesen ist. Die antiken Quellen legen ausnahmslos die räumlich-geometrische Bedeutung des Adjektivs *enkyklios* zugrunde. In Übereinstimmung hiermit verstand Kühnert unter *enkyklios paideia* eine »allgemeine, nicht-fachmännische Bildung, die der Freie sich an einem (mehr oder weniger) bestimmten Kreis von Lehrgegenständen erwirbt.«⁴⁷ Kühnert wies nach, daß die *enkyklios paideia* als festes Bildungssystem mit dem Fächerkreis Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik bereits Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. beim Sophisten Hippias von Elis im Grundbestand ausgebildet war. Dieses System erfuhr unter dem römischen Aspekt der *utilitas iuvandi*, das heißt der Popularisierung der Wissenschaft aus Gründen der praktischen Nützlichkeit, seine Transformation in den lateinischen Enzyklopädiën der *Artes liberales*.⁴⁸ Das Verhältnis der Stoa zur *Enkyklios Paideia* hat sich mehrfach gewandelt, wie Kühnert hervorhebt. Unter dem Einfluß des Kynismus hat Zenon zunächst eine bildungsfeindliche Position eingenommen, später hat er sein Urteil über den Wert enzyklischer Studien relativiert. Bildungsfreundlich war auch die Einstellung von Chrysipp und Kleantes. Poseidonios ging noch einen Schritt weiter; ohne Mithilfe der Fachwissenschaften konnte die Philosophie als »Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen und ihren Ursachen« ihre Aufgabe nicht erfüllen. Auch bestimmte enzyklische Fächer wie Grammatik oder die mathematischen Fächer konnten zum Gegenstand eines fachwissenschaftlichen Studiums werden. Damit gewann die enzyklische Bildung zunehmend propädeutische Funktion für ein späteres Fachstudium. Auf diese Weise entstanden engere Verbindungen zwischen Allgemeinbildung und Fachbildung. In diesem Zusammenhang wurden aber auch neue Debatten über die Notwendigkeit der Allgemeinbildung für den Redner oder für den Architekten ausgelöst. Gegen römischen Utilitarismus stand das aristotelische Ideal des Gebildeten (*pepaideu-menos*), »der die Fähigkeit zum Urteilen hat, weil er nicht nur eine formale Verstandesbildung, sondern auch ein gewisses Maß von Sachwissen auf den verschiedenen Gebieten besitzt, bei dem sich also formale und materiale Bildung in der glücklichsten Weise gegenseitig ergänzen.«⁴⁹ Darin sah Kühnert zugleich den Kulturwert der antiken Allgemeinbildung.

In der bildungsgeschichtlichen Konzeption der Jenenser Schule nahm die Rhetorik einen wichtigen Platz ein. Wie konnte die antike Rhetorik zu einer dominanten Bildungsmacht werden? Schwerpunkte bei der Bearbeitung dieser Fragestellung waren vor allem Isokrates und Cicero. In seiner Konzeption des *Logos* als Redefähigkeit stellte Isokrates eine neuartige Beziehung zwischen Sprachentstehung und Kulturentstehung, Rhetorik und Philosophie her. Isokrates bezeichnete die Art zu reden als sicherstes Indiz für Sinnesart und Verständigkeit. Ein Diskurs (*logos*), der wahr, geregelt und gerecht ist, sei das Bild (*eidolon*) eines guten und vertrauenswürdigen Gemüts. Dank unserer Redefähigkeit vermögen wir miteinander über Zweifelhafte und Unbekanntes zu streiten; denn dieselben Beweismittel

tel, die wir in öffentlicher Rede gebrauchen, um andere zu überzeugen, wenden wir auch an, wenn wir mit uns selbst zu Rate gehen. Während wir als eloquent (*rhetorikos*) diejenigen bezeichnen, die in der Lage sind, vor einer Menge zu sprechen, nennen wir wohlberaten jene, die am besten ihre Probleme mit sich selber dialektisch erörtern können (*dialegein, dialegesthai*). (Isokrates, *Nikokles*, 7–9; Isokrates, *Antidosis*, 255–57)⁵⁰ Hier wird die Macht der Rede nicht auf die pragmatische Funktion beschränkt, die Grenzen der persuasiven Rhetorik werden überschritten. Deutlich wird, daß die Macht der Rede auch in ihrem kognitiven und konstruktiven Potential besteht. Der Logos wird nicht als zeichenfrei wirksame Intelligenz gefaßt, die ihre Ergebnisse nachträglich in Zeichen umsetzt, speichert und überträgt. Logos ist vielmehr das sprachgebundene verständige Denken, das sich der dialektischen Möglichkeiten und Beweismittel auch der inneren Rede bedient. Sprache wird nicht nur als Kommunikationsmittel, sondern auch als Artikulations- und Konstruktionsmittel des folgernden Denkens (*logismos*) aufgefaßt. Gerade aufgrund des Wechselverhältnisses von semantischer, pragmatischer und formativ-operationaler Funktion der Sprache wird die Rhetorik zur Bildungsmacht, die auch am Philosophischen partizipiert, nicht nur, indem sie philosophische Lehrstücke aufnimmt, sondern auch und vor allem, weil die Rhetorik (in ihrer methodendemonstrativen Selbstreflexion) auch eine Weise ist, über Sprache zu philosophieren. Die Erweiterung sprachlicher Ausdrucks- und Kombinationsmöglichkeiten gilt Isokrates als Modell dafür, wie Regeln generiert werden. Auf der Grundlage eines sprachlichen Regelwerks haben sich Menschen auf dem Wege der Staatsbildung Gesetze gegeben. Mit der Vervollkommnung des Sprachsystems hat sich auch das folgernde Denken entwickelt, das die unmittelbare Bindung ans sinnlich Gegebene überschreitet. Dies ist aber wesentlich für die Erfindung vieler Künste. In diesem komplexen Sinne wird die Redefähigkeit (*logos*) bei Isokrates »zum entscheidenden Anthropinon«. Reimar Müller erkennt darin »eine wesentliche Wendung in der Gedankenentwicklung der Kulturtheorie: Nicht mehr *techné* und *nomos* wie bei Protagoras; nicht mehr *nous*, *empeiria*, *mneme*, *sophia* und *techné* wie bei Anaxagoras, sondern die Redefähigkeit, die bei Isokrates immer als Einheit von Reden und Denken gesehen wird, tritt in den Mittelpunkt«.⁵¹

Die Rolle der Sprachentstehung und -fortbildung im Kulturprozeß gibt auch den Untersuchungen Friedrich Zuckers zur historischen Semantik der griechischen Diskurs- und Problemgeschichte eine besondere Wertigkeit. Reimar Müller hat sich immer als Schüler von Friedrich Zucker gesehen, der die Jenenser Altphilologie im 20. Jahrhundert maßgeblich geprägt hat. 1928 hat Zucker mit seinem Jenenser Vortrag *Syneidesis-conscientia* einen »wegweisenden Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum« vorgelegt; darin konnte er zeigen, daß Epikur dem Gewissen in der Philosophie erstmals eine Rolle eingeräumt hat. Mehr als fünfundzwanzig Jahre später, 1955, hat Zucker in einem Fachvortrag zur Eröffnung des Instituts für

griechisch-römische Altertumskunde an der Berliner Akademie die Wissensproblematik erneut angesprochen und um einen Beitrag zur historischen Semantik von Verantwortung erweitert.⁵²

Auf die sprachtheoretische und -geschichtliche Argumentation des Isokrates greift Cicero zurück, wie Karl Barwick und Reimar Müller unabhängig voneinander herausgearbeitet haben, vermittelt über Poseidonios, wie Müller darüber hinaus erhellen konnte. Müller las Ciceros philosophische und rhetorische Schriften als Bildungsschriften. Wehmütig blickte Cicero auf die Stellung der praktischen Beredsamkeit in der klassischen griechischen Polisgemeinschaft zurück. In einem bildungsgeschichtlichen Rückblick in *De oratore* stellt Cicero die Hypothese einer ursprünglichen einheitlichen Bildung auf, die sich im historischen Prozeß aufgespalten habe. Die Trennungsgeschichte von Philosophie und politischer Praxis wird als Verfall beschrieben. Die hieraus resultierende Isolierung der Rhetorik wollte Cicero durch eine neue Bildungssynthese überwinden. Die Einheit von Theorie und Praxis, für die er weiterhin plädiert, erschien ihm noch immer realisierbar als Einheit von Philosophie (einschließlich Dialektik und Naturphilosophie) und praktischer Beredsamkeit, die schon Isokrates von Regelroutine abgegrenzt hatte. Anders als der Philosoph kann der Rhetor eine »unmittelbare Beziehung zum tätigen Leben, zur staatlich-politischen Sphäre« unterhalten. Hat er darüber hinaus gelernt, philosophisch zu denken und ist er hinreichend allgemein gebildet, so »besitzt er in der *eloquentia* einen zusätzlichen Vorzug, der in der Philosophie nicht ohne weiteres enthalten ist.«⁵³ Doch Cicero täuschte sich in den Wirkungsmöglichkeiten einer philosophisch fundierten Rhetorik, und so trat in Ciceros Verhältnis zur Rhetorik eine Wandlung ein. Im »Gebet an die Philosophie« in den *Tusculanen* wird jetzt der Philosophie die Erfindung der Kultur zugeschrieben, sie habe die verstreuten Menschen zusammengeführt und die Gemeinschaft des Denkens und der Sprache geschaffen. Auch die Wertigkeiten des *bios praktikos* und des *bios theoretikos* kehren sich um; das Gewicht verschiebt sich zugunsten der Theorie und wohl auch der *vita contemplativa*, was Müller als Ausdruck einer tiefen Krise wertet.

Zur Bildungsmacht war die Rhetorik nicht einfach deswegen aufgestiegen, weil sie Techniken der Persuasion bereitstellte. Die Rhetorik-Handbücher befaßten sich mit der methodischen Aufbereitung stofflicher Vielfalt, mit Argumentationstheorie, Interpretationsverfahren, Regeln der Indiziensemiotik und der Wahrscheinlichkeitsschlüsse: Das waren Anleitungen und Hilfsmittel, um Wissenschaften aufzubauen, Systematiken zu entwickeln, Gegenstandsbereiche zu strukturieren. Gerade hierin bestand der Hauptanteil der griechischen Rhetorik am Ausbau der römischen Jurisprudenz. Der Einfluß der Rhetorik erstreckte sich jedoch nicht nur auf systematische Fragen, sondern auch auf offene Fragen der juristischen Interpretationslehre. Im Mittelpunkt stand hierbei die Billigkeit (*aequitas*) richterlichen Urteils im Verhältnis zur buchstäb-

lichen Gesetzestreue. Dies philologisch exakt nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst von Johannes Stroux.⁵⁴

Kultur wird zum Problem: Die Geschichte der antiken Kulturentstehungslehren. – Bereits in der bildungsgeschichtlichen Dissertation ist Reimar Müller auf die Schlüsselfunktion antiker Kulturentstehungslehren gestoßen, zugeschnitten auf die Frage nach dem Zusammenhang von Sprach- und Kulturentstehung (Isokrates) und auf Ciceros Annahme einer ursprünglichen synkretistischen Bildung, die im kulturellen Differenzierungsprozeß eine Desintegration erfahren habe.⁵⁵ Es dürfte kein Zufall sein, daß in der Geltungskonkurrenz zwischen Philosophen und Rhetoren immer wieder Überlegungen zur Sprachentstehung und zur kulturschöpferischen Funktion von Sprache angestellt wurden. Hierbei ging es um Schlüsselfragen wie um das Verhältnis von Sprache und Denken, um Sprachgebundenheit oder -enthobenheit des Logos und um den jeweiligen Anteil von Philosophie und praktischer Beredsamkeit am Kulturprozeß. Solche Fragen waren verbunden mit Debatten über Triebkräfte und Charakter der Kulturentwicklung, über Dominanz und Wechselverhältnis einzelner Kulturfaktoren. Eine solche Erweiterung der Problematik zeichnete sich auch sehr bald bei Reimar Müller ab.⁵⁶ In der Geschichte der antiken Kulturentstehungslehren fand er sein Lebensthema, das er nicht aus den Augen verlor, so stark er auch durch andere Anforderungen und Projekte beansprucht war.⁵⁷ Paradoxerweise war dieses Haupt- und Herzensthema niemals Gegenstand eines selbständigen Projekts; erst gegen Ende des siebten Lebensjahrzehnts erhielt Müller die Gelegenheit, jahrzehntelang betriebene Einzeluntersuchungen zu bündeln und eine zusammenhängende Darstellung antiker Kulturentstehungslehren von Homer bis Seneca zu geben.

Die Geschichte der antiken Kulturentstehungslehren ist nicht einfach Ideen- oder Problemgeschichte. Sie ist, mit Foucault zu sprechen, eine Genealogie von Problematisierungsweisen, die an Praktiken und deren Veränderungen ansetzt. Es geht darum, »die Bedingungen zu bestimmen, in denen das Menschenwesen das, was es ist, was es tut, und die Welt, in der es lebt, »problematisiert«.⁵⁸ Die Praktiken und ihre Veränderungen, die in den antiken Kulturentstehungslehren problematisiert werden, sind die Gestaltungsformen und -bereiche der *Techne*. Die Sphäre der Kultur (wofür die Griechen keinen Allgemeinbegriff hatten) hat sich zuerst konstituiert als eine Welt von *Technai*. Der Begriff *Techne* bezog sich zunächst auf Herstellungs- und Verfahrensweisen der *Demiurgen* (»Werker im Volk«, handwerkliche Berufe von Zimmermann und Schmied bis zum Schiffs- und Wagenbauer, vom Arzt über den Herold bis zum Sänger). Der Begriff erfuhr im Laufe des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. eine immer größere Ausdehnung – von den »mechanischen Künsten« Bergbau, Wasserleitungs- und Brunnenbau, Kriegstechnik usw. über Rhetorik, Grammatik, Architektur usw. bis hin zur politischen Regierungskunst (*politike technē*) und zur Lebenskunst im individuellen

Bereich. Athen rühmte sich im 5. Jahrhundert v. Chr. als eine Stadt der *Techne* und ließ sich als solche auch feiern. Und doch wirkten alte Vorurteile gegenüber menschlichen Eingriffen in göttliche Vorrechte weiter, und es bildeten sich neue ideologisch motivierte Vorurteile. Stets blieb die Spannung zwischen den zu freien Künsten erhobenen, der Wissenschaft angenäherten *Technai* und der Technik im engeren Sinne.⁵⁹

Nach Müller konstituieren zwei große Themenkomplexe die antike Kultur-entstehungslehre: »Geschichte der ›Künste‹ im weitesten Sinne des Wortes (*artes et scientiae*) und Geschichte der gesellschaftlichen und politischen Organisationsformen sowie der sie regelnden Normen von den Sitten und Bräuchen bis zu den Gesetzen (*nomema* und *nomoi*).«⁶⁰ Die *Technai*, »d. h. die ›Künste‹ im umfassenden Sinn«, reichen in dieser Umschreibung von Kultur »von den handwerklichen und künstlerischen Tätigkeiten bis zu den reifsten Formen der Philosophie und Wissenschaft.«⁶¹ Sicher ist der *Techne*-Begriff rasch ausgeweitet worden und hat auch Kunstfertigkeit in einem allgemeinen Sinne bezeichnet. Doch lag nicht ein Hauptverdienst des *Techne*-Begriffs gerade darin, zwischen Empirie und wissenschaftlicher Theorienbildung eine selbständige Aktivitätsform einzuschieben, die ungeachtet wissenschaftlicher Fundierungsaspekte nicht in angewandter Theorie aufging? Das Interessante sind ja die Auseinandersetzungen um das gesellschaftliche Ansehen einzelner *Technai*, die Differenzierung zwischen utilitären und ästhetischen *Technai*, die gleitenden Übergänge zwischen mechanischen *Technai* und empirischen Wissenschaften, die Geltungskonkurrenz zwischen *Technai*, Einzelwissenschaften, Philosophie und ästhetischen Künsten.

Zugleich wirft die *Techne*-Problematik ethisch-moralische Fragen auf; zum Beispiel die ethische Indifferenz der technischen Instrumente (die insofern im stoischen Sinne *Adiaphora* sind): Sie können zum Bösen wie zum Guten gebraucht werden. Diese Entscheidung ist nicht durch die *Techne* vorgeschrieben, sondern erfordert eine ethische Regulation. Symptomatisch hierfür ist das erste Stasimon aus Sophokles' *Antigone*: »Viel Ungeheures ist, doch nichts / so Ungeheures wie der Mensch.« Reimar Müller resümiert seine Interpretation in dem Satz: »Alle großen Erfolge im Bereich der Kultur nehmen dem Menschen nicht die Entscheidung zwischen Gut und Böse ab.«⁶² Rechnen wir die Sittlichkeit zur Kultur, oder bildet sie eine eigene Sphäre?

Als Komplement zu den *Technai* hat Müller die *Nomoi* in die Kulturdefinition einbezogen. Als Kernbereich der *Nomoi* erweist sich die Regelung der Sozialbeziehungen durch Vertrag und Gesetz; doch wie gestaltet sich das Verhältnis zwischen *Nomoi* und *Technai* im Fall der Politike *Techne*? Zugleich werden im Prometheus-Kunstmythos des Protagoras ethische Gefühle angesprochen – Rechtsgefühl (*dike*) und gegenseitige Rücksichtnahme (*aidos*) –, die nicht zum Bereich der *Nomoi* zu rechnen sind. Hinzukommt das schon von Hegel analysierte historische Auseinandertreten von Sittlichkeit (als kultureller Form von Verhaltenswei-

sen und -traditionen) und Moralität (als Bereich der für sich frei gewordenen Innerlichkeit).

Müller läßt die Kulturentstehungslehren bereits mit Reflexionen in mythisch-narrativer Gestalt (Homer und Hesiod) beginnen. In der Arbeit am Mythos bildet sich ein dichtes Verweisungspotential, das in begriffliche Allgemeinheit nicht aufzulösen ist. Darauf vertrauen auch die Tragiker in ihren Mythenversionen, die häufig von landläufigen Überlieferungsmustern abweichen. Berücksichtigt werden auch die philosophischen Kunstmythen, in denen zugleich Verdrängtes der Philosophie zu entdecken ist (Prometheus-Mythos der Protagoras).

Bereits in der antiken Kulturtheorie ist der Zusammenhang von Kultur und Kult thematisiert worden. Dies erörtert Müller (unter Aussparung der Orphiker und Pythagoreer) am Beispiel des Prodikos und des Isokrates, Theophrasts und Vergils. Insbesondere der Aristoteles-Schüler Theophrast widmete sich der symbolischen Reproduktion der Polis als Opfergemeinschaft. Anhand der Geschichte der Opferriten zeichnete er griechische Kulturgeschichte in ihren Zäsuren und Richtungswechseln nach. Dem steht die sophistische Aufklärungsthese von der Erfindung der Religion als Priesterbetrug gegenüber: eine Religionskritik, die bei aller Schärfe zu kurz greift (Kritias, Sisyphos-Fragment).

Der mit der Kulturentstehung verbundene Aufbruch des Menschen in die Selbständigkeit erzeugte einen ungeheuren Legitimationsdruck. »Die Menschen haben von alters her zwischen dem Glauben, die Künste seien die Gaben der Götter, und dem, sie seien ein Übergriff auf deren Vorrechte, geschwankt. Beide Versionen legen Zeugnis davon ab, daß man in den Künsten etwas Außergewöhnliches sah, das entweder übermenschlich oder unnatürlich ist.«⁶³ Ausdruck dieses Konflikts ist die *Kulturbringerideologie*, die lange Zeit das Thema der *protoi heuretai*, der ersten Erfinder, beherrscht hat. Diese Rolle blieb zuerst den Göttern vorbehalten, wurde dann auf die Heroen übertragen und schließlich durch die Menschen beansprucht. Die Erfinderkataloge des 5. Jahrhunderts v. Chr. zeigen ein gewachsenes Individualitätsbewußtsein an. Es blieb jedoch bei herausragenden Führergestalten, die als frühe Weise, Gemeinschaftsbildner, Staatsgründer, Gesetzgeber, Religionsstifter hervortraten; sie nahmen die Funktion wahr, die anderen zu beraten, zu belehren, zu erziehen.

Reimar Müllers *Die Entdeckung der Kultur* gibt ein Bild der griechischen bzw. griechisch-römischen Kulturgeschichte, gebrochen durch die Kulturentstehungslehren, die eine Reflexionsebene der historischen Vergewisserung bilden. Was alles haben die Vertreter der antiken Kulturentstehungslehren zur Kultur gerechnet, wie haben sie einzelne Kulturfaktoren jeweils gewichtet, welche Beziehungen haben sie zwischen ihnen hergestellt?

Müller tritt nicht mit einer kulturanthropologischen Axiomatik an die antiken Kulturdiagnostiker und -historiker heran, er befragt das Material, schlägt Schneisen und rekonstruiert das Fragespektrum, das im Rahmen konkret historischer

Wissensvoraussetzungen und Problemzugänge möglich war. Der Autor veranstaltet nicht einfach eine Höhenkammwanderung, die durch allbekannte Namen markiert wird: die Epiker Homer und Hesiod, die Philosophen Xenophanes und Empedokles, die Sophisten Protagoras und Prodikos, die Tragiker Aischylos, Sophokles und Euripides, die Geschichtsschreiber Herodot und Thukydides, den Atomisten Demokrit und den Arzt Hippokrates, die Systembildner Platon und Aristoteles, die hellenistischen Neudenker Epikur und Poseidonios, die Römer Lukrez und Cicero, um nur die wichtigsten Bezugspersonen zu nennen. Vielmehr werden auch Forscher vorgestellt, die ein wenig im Schatten der großen Namen stehen oder beim breiteren Publikum in Vergessenheit geraten sind, obwohl sie neue Fragen gestellt und den Gesichtskreis erweitert haben. Das betrifft beispielsweise Archelaos, den Anonymos Iamblichi, Isokrates, Theophrast, Dikaiarchos, Hermarchos, Diogenes von Oinoanda, Varro und andere. Gerade weil es sich bei ihnen um weniger geläufige oder nicht mehr allzu präzise Autoren und Gedanken handelt, stechen die ihnen gewidmeten Kapitel und Abschnitte in der Gesamtdarstellung hervor. Der Verfasser hat besondere Sorgfalt aufgewandt, damit sich dem Leser, mit Heine zu sprechen, nicht nur jeweils ein Buch, sondern eine Individualität einprägt. Müller analysiert sein Material in römisch-chronistischer Sachlichkeit und in griechisch-teilnahmsvoller Problemverbundenheit. Auf wenig mehr als vierhundert Seiten liefert er ein Kompendium der antiken Kulturentstehungslehren, das eine Fülle von Material auf jeweils engem Raum organisiert und in schlüssiger Argumentation aufbereitet. Zu den Bezugsebenen, die den Text vielschichtig machen (griechisch-römische Kulturgeschichte, gebrochen durch die antiken Kulturentstehungslehren), kommt eine weitere Bezugsebene hinzu: knapp gehaltene instruktive Hinweise nicht nur auf den jeweiligen Forschungsstand, sondern auch auf unterschiedliche Lesarten. Der Streit der Interpretationen wird nicht ausgeblendet. Wenn der Verfasser seine Meinung äußert, unterschlägt er niemals eine möglicherweise vertretene Gegenmeinung. Originaltexte werden direkt und gegebenenfalls ausführlich zitiert, um den Leser nicht zu bevormunden. Müller beschreibt, wie sich Problematisierungsweisen historisch verändern, alte Problemgestalten sich auflösen, neue Fragen auftauchen. Er beschreibt, welche benachbarten Problemfelder tangiert werden, so zum Beispiel die Geschichte der philosophisch reflektierten und der tatsächlich praktizierten Ethik. Leider bleibt nicht der Platz, Veränderungen der Praktiken konkret zu beschreiben. Müller ist genötigt, sich fast durchweg auf konzeptioneller Ebene zu bewegen.

Rekonstruiert werden auch die intertextuellen Bezüge und der Methodenstreit zwischen den antiken Kulturtheoretikern. Anhand unterschiedlicher Intuitionen, Spekulationen oder indiziengestützter Hypothesen, gegensätzlicher philosophischer Konzeptionen und Denkweisen lassen sich Debattenlinien nachzeichnen: Evolutionismus versus Diffusionismus; Irreversibilitäts- versus Kreislauftheorien

des Geschichtsverlaufs; anthropozentrische oder physiozentrische Sicht des menschlichen Daseins; teleologische Denkweise oder hypothetische Rekonstruktion spontaner Lernprozesse nach dem Trial-and-Error-Prinzip; Tier–Mensch-Vergleich mit unterschiedlichen Konsequenzen: Anthropogonie (Entstehung des Menschen aus tierhafter Lebensform, zum Beispiel aus fischähnlichen Wesen) oder Emergenz der menschlichen Spezies, die von Anfang an als ein Wesen eigener Art in die Naturordnung eintritt. Als Diskursbegründer der antiken Kulturtheorie wird Xenophanes behandelt. Als »erstes Zeugnis der eigentlichen Kulturtheorie der Griechen« wird das folgende Fragment bezeichnet und analysiert: »Keineswegs wiesen die Götter den Sterblichen alles von Anfang, / sondern man findet Befres hinzu mit der Zeit und durch Suchen.« (Xenophanes, Fr. B18 DK)⁶⁴ Zur Zeit der Sophistik haben Kulturentstehungslehren Konjunktur. Müller erkennt darin den Anbruch einer anthropologischen Selbstverständigung, die sich der »neuen Medien« des auf breiterer Basis sich entfaltenden Buchhandels und des Theaters bedient. Diese »anthropologische Wende« stößt sich entweder polemisch von der Naturphilosophie ab oder vereint anthropologische und ontologische Fragestellungen (Archelaos).

Als Schlüsselfragen der antiken Kulturentstehungslehren kristallisieren sich folgende Schwerpunkte heraus:

(1) *Urzeitmodelle*. Kannibalismus oder Goldenes Zeitalter, Kampf aller gegen alle oder natürliche Solidarität, tierhafte Daseinsweise der frühen Menschen in unterschiedlicher Sicht und Bewertung.

(2) *Vergesellschaftungsprozesse*. Sozialinstinkt, angeborenes kooperatives Verhalten oder »lose Verträge«, *tacit consent*, verstreut lebender Individuen oder Kleingruppen, belehrt durch Erfahrungswerte nach dem Trial-and-Error-Prinzip. Auf den Spuren des epikureischen Vertragsgedankens untersucht Müller die Differenz von Gesellschaft und Staat, die aus der Auflösung und Transformation naturwüchsiger Gemeinschaftsformen durch die Ware-Geld-Beziehung hervorgegangen ist. Gesellschaftselemente dringen in Gemeinschaften ein, die auf Blutsbanden beruhen. Auf der anderen Seite konstituiert sich die Polis nicht nur als Opfergemeinschaft, die sich in religiös-kultischen Riten reproduziert, sondern auch als neuartige politische Gemeinschaft, die die Bildungskräfte der Gesellschaft (Warenökonomie, Marktbeziehungen, Münzgeld als Zirkulationsmittel, Individualisierungsschübe, beschleunigte Spezialisierung) unter Kontrolle zu halten sucht. Zugleich entstehen innergesellschaftliche Wertegemeinschaften, die zum Teil alternative Lebensformen erproben. Der »lose Vertrag« der *Amicitia* (Freundschaft) kennzeichnet den Übergang von Gemeinschaft zu Gesellschaft, der auf dem Wege der Staatsbildung durch förmliche Verträge besiegelt wurde.

(3) *Kulturhistorische Periodisierung*. Das Paradigma liefert der Peripatetiker Dikaiarchos mit seinem Periodisierungsschema Sammler/Viehzucht/Ackerbau, das die Drei-Stadien-Lehre des 18. Jahrhunderts vorwegnimmt.

(4) *Triebkräfte des Kulturprozesses*. Ananke (Notwendigkeit), Chreia (Bedürfnis), Sympheron (Nutzen).

(5) *Richtung des Kulturprozesses*. Einlinige Fortschritts- oder Dekadenztheorien wurden durch »Geschichtsphilosophien der Ambivalenz« (Reimar Müller) relativiert, die sich sowohl mit Konzeptionen einer übergreifenden Entwicklungskontinuität als auch mit Kreislaufmodellen des geschichtlichen Verlaufs verbinden konnten.

(6) *Kultur und Kreativität*. Als schöpferischen Prozeß des Suchens und Findens charakterisierte Xenophanes den Kulturprozeß. Platons Kriterium des Schöpferischen – etwas Neues in die Welt setzen, das vorher nicht da war – wird nach den Ausführungen der Aristotelischen Physik-Vorlesung durch die Techne erfüllt; diese beruhe auf der Mimesis der Naturproduktivität, vermöge aber darüber hinaus zustandezubringen, was die Natur nicht hervorbringen kann. Dies zeichnet nach Aristoteles aber gerade das Poiein, das Herstellen aus. Wenn das Poiein im Streit um den höheren Rang, der zwischen Politik und Theorie ausgetragen wird, gar nicht zur Diskussion steht, dann opfert Aristoteles die bessere Einsicht dem sozialen Vorurteil.⁶⁵

(7) *Kultur und Bildung*. Durch Suchen und Vergleichen lernen wir, das Bessere zu finden; nichts wird aus dem Nichts geschöpft. Das Schöpferische entfaltet sich in einem Erkundungs- und Lernprozeß, der ein bestimmtes Wissen und Können, Fach- und/oder Allgemeinbildung voraussetzt. Müller zitiert Demokrit: »Weder Kunst noch Wissenschaft kann man erwerben, wenn man nicht lernt.« (Demokrit, Fr. B 59 DK)⁶⁶ Poseidonios zeichnet die menschliche Spezies durch Lernfähigkeit aus.

(8) *Konservatismus und Neuerertum*. Ohne eine produktive Neugier ist der Kulturprozeß vom Stillstand bedroht. Nicht zufällig waren die Athener im 5. Jahrhundert v. Chr. wegen ihrer Neuerungssucht berühmt, aber auch verschrien. »Denn sie sind die ewigen Neuerer (*neoteropoiot*), scharf im Planen und rasch im Ausführen dessen, was sie einmal beschlossen haben.« (Thukydides, *Peloponnesischer Krieg* I 70, 2)⁶⁷

(9) *Kulturrevergleich und Hellenen-Barbaren-Schema*. In die Zeit der ersten Kulturentstehungslehren fällt auch das verstärkte Interesse an fremden Kulturen und Lebensformen; aus der Aneignung des Fremden gewannen die Griechen Eigenes, das sie gegen das Fremde kehrten. Im Hellenen-Barbaren-Schema haben sie auch verdrängt, was sie von orientalischen Kulturen gelernt haben.

Ausblick. – In den antiken Kulturentstehungslehren ist der Kulturprozeß in seinen Voraussetzungen, seinen Triebkräften, seinem Entwicklungsstand, seiner Ambivalenz und seinen Zukunftsaussichten problematisiert worden. Kultur wurde in unterschiedlicher Herleitung und Bewertung als ein Prozeß angesehen, der das, was den Menschen von Natur aus gegeben ist, überschreitet. Dieser Prozeß entfernt sich immer weiter von einer Schwellensituation (wir sprechen heute vom

Tier-Mensch-Übergangsfeld), die unterschiedlich konzipiert wurde: als mythisch verklärter Ursprung, als Naturzustand in verschiedenen Versionen (goldenes Zeitalter oder tierhaftes Dasein), als emergenter Eintritt des Menschen in die Naturordnung als ein Wesen von ganz eigener Bestimmung von Anfang an. Die Überschreitung des Naturgegebenen konnte als »künstlich« und »unnatürlich«, als starrer Gegensatz von *Techne* und *Physis*, *Nomos* und *Physis* erscheinen. Soweit erkannt wurde, daß Kultur ihre Wurzeln in der (menschlichen) *Physis* hat, mußte der Gegensatz von *Physis* und verallgemeinerter *Techne* jedoch relativiert werden. Und auch dies vollzog sich in komplementären Ansätzen: als Verwirklichung und Vervollkommnung natürlicher Anlagen im Wechselverhältnis von Welt- und Selbstaneignung und als Entfaltung eines im Aneignungstrieb angelegten sozialen Sinns, der in konzentrischen Kreisen ausgreift (Stoiker); oder als Lern- und Entdeckungsprozeß nach dem Prinzip des Nutzens und als Gesellschaftsbildung durch einen »losen Vertrag«, der den Übergang zum Gesellschaftsvertrag einleitet (Epikureer). Ein allgemeiner Kulturbegriff entstand nicht (erst recht nicht als Invarianzklasse von artbildenden Gemeinsamkeiten und Unterschieden), eher ein Listenbegriff, der Verschiedenes nach übergreifenden Gesichtspunkten summiert (*Technai*, *Nomoi*, Moralität, individuelle Subjektivität als Dispositionsbildung und Fähigkeitsentwicklung und anderes mehr). Einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Phänomenbereichen materieller und geistiger, objektiver und subjektiver Kultur herzustellen erlaubt die *Oikeiosis*-Theorie der Stoa (die aus dem teleologischen Rahmen herausgelöst werden konnte, wie die neuzeitliche Rezeption bei Locke, Hegel und Marx endgültig bewies).

Welche Weiterungen und Problematisierungen der Aneignungsprozeß zuläßt, zeigen neue Entwicklungen. (1) Das Konzept der Gegenaneignung, das im Rahmen der Postcolonial Studies entwickelt wurde.⁶⁸ Kolonisierte Völker haben die Aneignung von Elementen ihrer kulturellen Formen und Traditionen durch westliche Kulturen als Enteignung erlebt und erfahren. Zugleich wurden sie in der ihnen aufgenötigten Sprache, Kultur und Ethik der imperialistischen »Mutterländer« sozialisiert. Werden die westlichen Sprachen, Kulturen, Ethiken aber in postkolonialer Perspektive benutzt, um eigenes Selbstbewußtsein zu artikulieren und durch Mischung eigener und fremder, traditioneller und innovativer Kulturelemente neue hybride kulturelle Formen zu schaffen, so handelt es sich um (subversive, interkulturelle, schöpferische) Gegenaneignung. Dieser Begriff läßt sich verallgemeinern. Gegenaneignung ist auch die Zweckentfremdung funktional gebundener Bauten und öffentlicher Räume oder die kulturell-experimentelle Neunutzung funktionslos gewordener Industriebauten; in der Gentrification geht dieser Charakter der subversiv-kulturschöpferischen Gegenaneignung allerdings verloren. Von Gegenaneignung kann auch gesprochen werden, wenn die Antike-Aneignung mit überkommenen und lange Zeit dominierenden Rezeptionsmustern und Antikebildern bricht, um marginalisierte, verdrängte, unabgeholte Seiten der antiken

Kultur zu entdecken. (2) Das Mensch und Tier übergreifende Zugehörigkeits- und »Verwandtschafts«-Verhältnis (*oikeiotes*).⁶⁹ Das gewaltförmige Moment anthropogener Naturaneignung im Verhältnis zu den Tieren ist auch innerhalb der antiken Kulturtheorie erörtert worden: insbesondere von Theophrast in seiner in großen Textpartien durch Porphyrios überlieferten Schrift *Über die Frömmigkeit*.⁷⁰ Darauf nachdrücklich hingewiesen zu haben ist eines der Hauptverdienste von Müllers Geschichte der antiken Kulturentstehungslehren. Die Argumentation von Theophrast faßt Müller wie folgt zusammen: »Es sind nicht nur die »körperlichen Grundbestandteile« (*ton somaton archai*) wie Haut, Fleisch und Körperflüssigkeiten, die alle Menschen sowie Menschen und Tiere miteinander verwandt (*oikeious, syngeneis*) erscheinen lassen, sondern seelische Potenzen wie Begierde und Affekte (*epithymiai* und *orgai*), ja sogar Denkleistungen (*logismoi*) und natürlich der ganze weite Bereich der Wahrnehmungen (*aistheseis*), die hier ins Blickfeld treten. Im Hinblick auf die *logismoi* überschreitet Theophrast die von Aristoteles gezogenen Grenzen, der den Tieren rationale Fähigkeiten abgesprochen hatte. Für Theophrast werden die graduellen Unterschiede wichtig.«⁷¹ Hieran knüpfen sich Fragen nach der Gerechtigkeit oder der moralischen Verantwortlichkeit im menschlichen Umgang mit Tieren. Dies wurde insbesondere in Verbindung mit Opferpraktiken erörtert; schon Orphiker und Pythagoreer lehnten die blutigen Opfer ab, worin ihnen Theophrast gefolgt ist. Wieweit kann die Zugehörigkeitsbeziehung, die dem Aneignungsbegriff zugrunde liegt, auf die Tiere ausgedehnt werden? Im Kontext moderner Ethikdebatten hat auch diese Frage neue Aktualität gewonnen.⁷²

Anmerkungen

- 1 Vgl. Johannes Irmscher: *Johannes Stroux zum Gedenken*, in: *Altertum*, 25(1979)3; Jürgen Dummer: *Johannes Stroux in memoriam*, in: *Philologus*, 124 (1980); Reimar Müller: *Von Theophrast zum neuen Geist der Akademie*, in: *Spectrum*, 17(1986)8.
- 2 Vgl. Johannes Irmscher: *Der Dritte Humanismus*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Sprachwissenschaftliche Beiträge. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 21(1972)5/6: »Der antike und der sozialistische Humanismus«; Reinhard Mehring: *Humanismus als »Politicum«*. Werner Jaegers Problemgeschichte der griechischen »Paideia«, in: *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*, hg. von Wolfgang Harms, Werner von Koppenfels, Helmut Krasser, Christoph Riedweg, Ernst A. Schmidt, Wolfgang Schuller, Rainer Stillers, Bd. XLV, Berlin–New York 1999.
- 3 Plutarch: *Große Griechen und Römer*, aus dem Griechischen übertragen und erläutert von Konrat Ziegler, Bd. 5, München 1980, S. 252.
- 4 Vgl. Suzanne L. Marchand: *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970*, Princeton, New Jersey 2003, p. 356.
- 5 Vgl. Klaus Scholder (Hg.): *Die Mittwochs-Gesellschaft. Protokolle aus dem geistigen Deutschland 1932–1944*, Berlin 1982.
- 6 »Ein Teil jener Mitglieder, die in den Jahren der faschistischen Diktatur gegen Th.

- Vahlen aufgetreten waren und nach dessen Abtritt einen Präsidenten gefordert hatten, der dem Ansehen der Akademie dienlich wäre, hatte sich in einer Zusammenkunft im Hause des ehemaligen Sekretärs H. Lüders im Jahre 1943 bereits damals für J. Stroux entschieden. Es ist wahrscheinlich, daß das seinerzeit von H. Grapow übermittelte Verbot der faschistischen Machthaber, einen Berliner Präsidenten der Akademie zu wählen, von dieser Beratung beeinflusst war.« Werner Hartkopf: *Die Akademie der Wissenschaften der DDR. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte*, Berlin 1975, S. 163.
- 7 Johannes Stroux: *Vom Wesen der Kultur. Auszüge aus seiner Ansprache zur Eröffnung der Berliner Universität*, in: *Aufbau. Kulturpolitische Monatsschrift*, 2/1946.
- 8 Vgl. Johannes Irmscher: *Der Begriff der Kultur - Ursprünge und Entwicklung*, in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, 10(1996)1-2.
- 9 Stroux: *Vom Wesen der Kultur*, S. 112.
- 10 Vgl. Marcus Tullius Cicero: *Gespräche in Tusculum. Tusculanae disputationes*, lateinisch-deutsch, mit ausführlichen Anmerkungen neu hg. von Olof Gigon, München-Zürich 1992, S. 123 ff.
- 11 Stroux: *Vom Wesen der Kultur*, S. 112.
- 12 Ebd.
- 13 Als Kritiker und Problematisierer haben John Dewey und Alfred Sohn-Rethel diese Trennungsgeschichte in ihren Voraussetzungen und Folgen auch für die Philosophiegeschichte gründlich analysiert. Vgl. John Dewey: *Die Suche nach Gewisheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*, Frankfurt/Main 1998 (amerikan. Original 1929); Alfred Sohn-Rethel: *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, revidierte und ergänzte Aufl., Weinheim 1989; ders.: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt/Main 1985.
- 14 Vgl. Heinrich Altevogt: *Labor improbus. Eine Vergilstudie* (Orbis antiquus 8), Münster 1952; Bernd Effe: *Labor improbus - ein Grundgedanke der »Georgica« in der Sicht des Manilius*, in: *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung*, Bd. 78, Heft 5/1971; Friedrich Klingner: *Vergils Georgica*, Zürich-Stuttgart 1963; Reimar Müller: *Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca*, Düsseldorf-Zürich 2003.
- 15 L. Annaeus Seneca: *Ad Lucilium. Epistulae morales. LXX-CXXIV. An Lucilium. Briefe über Ethik 70-124*, 90. Brief, in: *L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften*, lateinisch und deutsch, hg. von Manfred Rosenbach, Bd. 4, Darmstadt 1999, S. 341-371.
- 16 Stroux: *Vom Wesen der Kultur*, S. 114 f.
- 17 Müller: *Die Entdeckung der Kultur*, S. 396.
- 18 Vgl. Michael Franz: *Aneignung*, in: Karlheinz Barck et al. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 1, Stuttgart-Weimar 2000.
- 19 Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, edited by G. P. Goold, Vol. 2, Cambridge, Mass.-London 1995, p. 192. Verwendet wird die Übersetzung von Karlheinz Hülser in: A. A. Long, D. N. Sedley: *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, übersetzt von Karlheinz Hülser, Stuttgart-Weimar 2000, S. 413.
- 20 Marcus Tullius Cicero: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, lateinisch/deutsch, übersetzt, kommentiert und hg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 1992, S. 15.
- 21 Müller: *Die Entdeckung der Kultur*, S. 167.
- 22 Stroux: *Vom Wesen der Kultur*, S. 113.
- 23 Ebd., S. 113.
- 24 Ebd., S. 116. Auf dieser Linie liegt auch die von Stroux befürwortete Angliederung von Einrichtungen der Industrieforschung an die Akademie der Wissenschaften seit ihrem Neuaufbau nach 1945.

- 25 Ebd., S. 115 f.
- 26 Der Satz lautet im Original: »sapientia altius sedet nec manus edocet, animorum magistra est« (die Weisheit thront auf höherem Sitz und lehrt nicht die Hände – der Seele Lehrerin ist sie) (Seneca, *Epistulae morales*, 90, 26).
- 27 Ebd., S. 116. Auffallend ist die Nähe zu Dewey: *Die Suche nach Gewisheit*.
- 28 Anton Ackermann: *Unsere kulturpolitische Sendung*, in: *Um die Erneuerung der deutschen Kultur. Dokumente zur Kulturpolitik 1945-1949*, zusammengestellt und eingeleitet von Gerd Dietrich, Berlin 1983, S. 124; vgl. auch Horst Haase: *Für die Erneuerung der deutschen Kultur. Zur Ersten Zentralen Kulturtagung der KPD im Februar 1946*, in: *Weimarer Beiträge*, 4/1986.
- 29 Anton Ackermann: *Der deutsche Weg zum Sozialismus. Selbstzeugnisse und Dokumente eines Patrioten*, hg. von Frank Schumann, Berlin 2005, S. 184.
- 30 Otto Luschnat: *Hellenistisch-römische-Philosophie*, in: *Das Institut für griechisch-römische Altertumskunde. Protokoll der Eröffnungstagung vom 23.-26. Oktober 1955*, Berlin 1957, S. 119 f.
- 31 Zeugnis von der Originalität und Ergiebigkeit der Epikureismus-Forschung an der Berliner Akademie legt die Schriftenreihe des Instituts für hellenistisch-römische Philosophie ab: Nr. 1: Otto Luschnat: *Zum Text von Philodems Schrift de musica* (1953); Nr. 2: Günther Freymuth: *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie* (1953); Nr. 3: Emilie Boer: *Epikur, Brief an Phytokles* (1954); Nr. 4: Jürgen Mau: *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten* (1954); Nr. 5: Annemarie Jeanette Neubecker: *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern. Eine Analyse von Philodems Schrift De musica* (1956); Nr. 7: Gerhard Müller: *Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez* (1959); als vorgesehene Veröffentlichung innerhalb der Schriftenreihe nicht zustande gekommen, dafür im Selbstverlag erschienen: Werner Liebich: *Aufbau, Absicht und Form der pragmateiai Philodems*, Berlin Steglitz 1960; Nr. 9: Jürgen Mau, Ernst Günther Schmidt (Hg.): *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* (1964). – Von wichtigen Zeitschriftenaufsätzen seien genannt: G. Freymuth: *Eine Anwendung von Epikurs Isonomiegesetz (Cicero, De nat. deor. I, 50)*, in: *Philologus*, 98 (1954); J. Mau: *Raum und Bewegung. Zu Epikurs Brief an Herodot 60*, in: *Hermes*, 82 (1954); Otto Luschnat: *Die atomistische Eidola-Poroi-Theorie in Philodems Schrift De morte*, in: *Prolegomena*, 2 (1952); W. Liebich: *Ein Philodem-Zeugnis bei Ambrosius*, in: *Philologus*, 98 (1954). Der 1961 frühverstorbene Epikur-Bearbeiter Peter von Kloch-Kornitz leistete wichtige Vorarbeiten für die von Marcello Gigante und Wolfgang Schmid besorgte Nachlaßedition von Useners *Glossarium Epicureum* (Rom 1977). Berthold Häslers schloß seine langjährigen forschungsbibliographischen Arbeiten mit der Habilitationsschrift *Die epikureischen Texte aus Herculaneum in der Forschung zweier Jahrhunderte* (Halle 1963, masch.) ab. – Die spezifischen Probleme der Textedition auf der Grundlage der Herkulanischen Papyri werden am Beispiel der Forschungstätigkeit von Annemarie Jeanette Neubecker deutlich. Bereits im Jahre 1950 begann sie eine umfangreiche Zettelsammlung für ein Philodem-Lexikon anzulegen. »Die Verzettelung des gesamten Wortmaterials der Schrift De Musica wurde zugleich im Blick auf eine Neukonstituierung des Textes vorgenommen, das heißt unter ständigem Zurückgehen auf die Original-Faksimilia in den Volumina Herculansia, und mit Verwertung einer von Achille Vogliano freundlich zur Verfügung gestellten Photographie des Papyrus 1497 (De musica, Buch IV).« Luschnat: *Hellenistisch-römische Philosophie*, S. 120. Wie Textherstellung und -interpretation ineinandergreifen, zeigt Neubeckers Dissertation, die 1956 als Nr. 5 der Schriftenreihe des Instituts für

hellenistisch-römische Philosophie erschien. Dieser Publikation sollte sich eine kritische Textausgabe von Philodems *Über die Musik IV. Buch* mit Übersetzung und Kommentar anschließen. »Es kam aber nur zu Vorarbeiten, bei denen Otto Luschkat der Forscherin mit wichtigem Rat zur Seite stand. Erst in den 1980er Jahren konnte Annemarie Neubecker, die 1955 nach Heidelberg gegangen war, die Beschäftigung mit dem alten Vorhaben wieder aufnehmen. »Daß ich es schließlich wieder aufnehmen konnte, verdanke ich nicht zum wenigsten der freundlichen und bereitwilligen Unterstützung des Leiters und der Mitarbeiter der Officina dei Papiri Ercolanesi in Neapel, die mir die Einsicht in den Originalpapyrus und die Benutzung der dort vorhandenen Hilfsmittel ermöglichten. Zu besonderem Dank verpflichtet fühle ich mich aber gegenüber Herrn Professor Marcello Gigante, der mit großer Freundlichkeit zu steter Hilfe bereit war und die Arbeit schließlich in seiner Reihe *La Scuola di Epicuro* aufnahm.« *Philodemos. Über die Musik IV. Buch*, Text, Übersetzung und Kommentar von Annemarie Jeanette Neubecker, Napoli 1986, S. 23 f.

- 32 Ernst Günther Schmidt hat große Verdienste um die Text- und Quellenedition der Dissertation von Karl Marx: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang* einschließlich ihrer Vorarbeiten sowie ihre altertumswissenschaftliche Kommentierung und Auswertung: *Doktordissertation von Karl Marx (1841)*, eingeleitet und bearbeitet von Georg Mende und Ernst Günther Schmidt, Jena 1964; *Die Promotion von Karl Marx – Jena 1841. Eine Quellenedition*, eingeleitet und bearbeitet von Erhard Lange, Ernst Günther Schmidt, Günter Steiger, Inge Taubert unter Mitwirkung von Bolko Schweinitz, Berlin 1983. Eine Auswahl seiner innovativen Aufsätze publizierte er im Reclam Verlag unter dem Titel *Erworbenes Erbe. Studien zur antiken Literatur und ihrer Nachwirkung* (Leipzig 1988), darin sind so bedeutsame interkulturelle Studien wie *Demokrit und die östliche Welt* und *Die Einteilung der Philosophie in der altarmenischen Zenon-Schrift* enthalten. Ders.: *Die altarmenische »Zenon«-Schrift*, Berlin 1961 (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1960, 2).
- 33 Die Epikureer leugneten die Zuständigkeit der Rhetorik für die politische Praxis, die ohnehin einer wissenschaftlich-theoretischen Analyse nicht zugänglich sei, da zu viele nicht berechenbare kontextuelle Faktoren eine entscheidende Rolle spielten. Abgesehen vom Anspruch, der forensisch-politischen Praxis nicht nur ein Instrumentarium, sondern auch theoretische Grundlagen zu liefern, hat Rhetorik als eine spezifischen Inhalts entkleidete formale Disziplin die Epikureer als »Technik« der Prosaschriftstellerei durchaus interessiert. Vgl. Reimar Müller: *Rhetorik und Politik in Philodems Rhetorica*, in: Müller: *Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken*, Weimar 1987.
- 34 Fritz Jüriß habilitierte sich 1970 mit der Arbeit *Zum Erkenntnisproblem bei den frühgriechischen Denkern* (Berlin 1976); 1977 folgte der wichtige Aufsatz: *Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)*, in: *Philologus* 121. Als ein Standardwerk bewährte sich die von Jüriß herausgegebene *Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum*, Autorenkollektiv unter der Leitung von Fritz Jüriß, Berlin 1982. Die langjährigen Untersuchungen zum Epikureismus auf seinem Spezialgebiet krönte er mit der Monographie *Die epikureische Erkenntnistheorie*, Berlin 1991; hervorzuheben sind auch die an einen breiten Interessentenkreis gerichteten Publikationen *Von Thales zu Demokrit* (Leipzig-Jena-Berlin o. J.) und *Vom Mythos der alten Griechen. Deutungen und Erzählungen* (Leipzig 1990). 1998 legte Jüriß bei Reclam Stuttgart eine Neuübersetzung von Diogenes Laertios' *Leben und Lehre der Philosophen* vor.
- 35 Vgl. unter anderem Reimar Müller: *Hegel und Marx über die antike Kultur* (1972);

- Die Stellung Griechenlands in Herders Geschichtskonzeption* (1980), enthalten in der Aufsatzsammlung: *Menschenbild und Humanismus der Antike. Studien zur Geschichte der Literatur und Philosophie*, Leipzig 1980; *Zu Herders Auffassung von Wesen und Geschichte der Kultur* (1978); *Herder, Marx und die antike Kulturtheorie* (1978), enthalten im Sammelband *Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken*, Weimar 1987.
- 36 Vgl. Reimar Müller: *Anthropologie und Geschichte. Rousseaus frühe Schriften und die antike Tradition*, Berlin 1997.
- 37 Vgl. *Association Guillaume Budé. Actes du VIII. Congrès, Paris, 5.-10. avril 1968*, Paris 1969, S. 305 ff.
- 38 Lukrez: *Über die Natur der Dinge*, lateinisch und deutsch von Josef Martin, Berlin 1972, S. 347.
- 39 Reimar Müller: *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, 2., unveränderte Aufl., Berlin 1974, S. 42.
- 40 Ebd., S. 73.
- 41 Georg Klaus: *Die Macht des Wortes*, Berlin 1964, S. 114.
- 42 Da weitere Beiträge Reimar Müllers zur Epikureismus-Forschung hier nicht behandelt werden können, seien einige wichtige Aufsätze wenigstens genannt: *Der Streit um Epikurs Naturphilosophie. Wandlungen des Epikurbildes von Hegel bis zur Gegenwart*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe*, 18(1969)4; *Geschichtsphilosophische Probleme der Lukrezischen Kulturentstehungslehre* (1971), in: *Menschenbild und Humanismus; Zu einem Entwicklungsprinzip der epikureischen Anthropologie* (1983), in: *Polis und Res publica*. Die ethischen Probleme, die in den Studien zur Sozial- und Rechtsphilosophie sowie zur Kulturentstehungslehre der Epikureer aufgetreten sind, hat Müller in der Monographie *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991, auch explizit behandelt.
- 43 Vgl. Karl Barwick: *Zu den Schriften des Cornelius Celsus und des alten Cato*, in: *Würzburger Jahrbücher*, 3 (1948); ders.: *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin 1957; ders.: *Die Enzyklopädie des Cornelius Celsus*, in: *Philologus*, Bd. 104, Heft 3-4/1960; ders.: *Das rednerische Bildungsideal Ciceros*, Berlin 1963. – Friedmar Kühnert: *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961; ders.: *Die Bildungskonzeption des Isokrates*, in: Reimar Müller (Hg.): *Der Mensch als Maß der Dinge. Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis*, Berlin 1976; ders.: *Philosophie*, in: *Kleines Lexikon des Hellenismus*, 2., erw. Aufl., hg. von Hatto Schmitt und Ernst Vogt, Wiesbaden 1993; ders.: *Rhetorik*, in: *Kleines Lexikon des Hellenismus*.
- 44 Leider ist nie eine geschlossene Publikation der Dissertation zustande gekommen. Teil I und II der Dissertation erschienen in der Zeitschrift *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte*, Bd. 43-45 (1965) (S. 77-173) unter dem Titel: *Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero. Bios praktikos und Bildung*. Kürzere Teilabdrucke erfolgten auch in den Aufsatzbänden *Menschenbild und Humanismus der Antike* (Leipzig 1980) und *Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken*, Weimar 1987. Diese aufgesplitterte Publikationsweise hat Müllers groß angelegte Untersuchung um eine zeitnahe breitere Resonanz gebracht.
- 45 Werner Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 2. ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin-New York 1989, S. 372.
- 46 Ebd., S. 377.
- 47 Ebd., S. 14.

- 48 Vgl. Karl Barwick: *Die Enzyklopädie des Cornelius Celsus*, in: *Philologus*, Bd. 104, Heft 3-4/1960.
- 49 Kühnert: *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, S. 129.
- 50 Isocrates: *Nicocles or The Cyprians*, in: *Isocrates*, with an english translation by George Norlin, vol. 1, Cambridge, Mass.-London 1991, p. 81; *Antidosis*, in: *Isocrates*, vol. 2, Cambridge, Mass.-London 1992, p. 327 f.
- 51 Müller: *Die Entdeckung der Kultur*, S. 217. Isokrates hat so etwas wie einen Linguistic Turn in den antiken Kulturentstehungslehren eingeleitet, der sich auf andere Weise in der stoischen Sprachtheorie und Logik fortgesetzt hat. Es gehört in diesen Kontext, daß Karl Barwick den bildungsgeschichtlichen Ansatz um eine wichtige Schrift, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, bereichert hat.
- 52 Friedrich Zucker: *Syneidesis-conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum* (Jenaer Akademie-reden 6, Jena 1928); ders.: *Freundschaftsbewährung in der neuen attischen Komödie. Ein Kapitel hellenistischer Ethik und Humanität*, Berlin 1950; ders.: *Verantwortung in Denken und Sprache der Griechen und Römer*, in: *Das Institut für griechisch-römische Altertumskunde. Protokoll der Eröffnungstagung vom 23.-26. Oktober 1955*, Berlin 1957; ders.: *Isokrates' Panathenaios*, in: *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Phil. hist. Klasse*, 101/7, Berlin 1954; ders.: *Der Stil des Gorgias nach seiner inneren Form*, Deutsche Akademie der Wissenschaften. Klasse für Sprache etc. 1956/1, Berlin 1956; ders.: *Authentes und Ableitungen*, Berlin 1962. Eine Sammlung seiner Aufsätze hat Zucker unter dem sprachphilosophisch-semiotisch bedeutsamen Titel *Semantica, Rhetorica, Ethica*, Berlin 1963, veranstaltet. Zucker gehört zu den wenigen zeitgenössischen Autoren, auf die Werner Jaeger in seiner *Paideia* verweist, und zwar im großen Sophistenkapitel, bei Gelegenheit der Undenkbarkeit einer von der Staatsethik scharf unterschiedenen Privatmoral im 5. Jahrhundert v. Chr.: »Wir müssen von unserem Begriff des persönlichen Gewissens hier ganz absehen. Er ist zwar auch auf griechischem Boden entsprungen, aber erst in einer wesentlich späteren Zeit.« Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, S. 412. Dann folgt der Verweis auf Zuckers Jenenser Vortrag von 1928 *Syneidesis-conscientia*.
- 53 Müller: *Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero*, S. 140.
- 54 Vgl. Johannes Stroux: *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam 1949; darin die Abhandlung *Summum ius summa iniuria. Ein Kapitel aus der Geschichte der Interpretatio iuris* (1926) sowie der Fachvortrag *Die griechischen Einflüsse auf die Entwicklung der römischen Rechtswissenschaft* (1933).
- 55 Müller beschreibt das von Cicero entwickelte Dreistufenmodell der Bildungsgeschichte: »Autarkie und Universalität der alten mit Staatsweisheit verbundenen Beredsamkeit – Spaltung der Bildung und Usurpation der *sapientia* durch die Philosophen – Verfall der Rhetorik und Notwendigkeit, durch Anleihen bei der Philosophie den alten Rang wiederherzustellen.« Müller: *Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero*, S. 170.
- 56 Herder war für Reimar Müller auch in dieser Hinsicht der große Anreger, wie aus Müllers erster Veröffentlichung zum Thema hervorgeht: *Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur*, in: *Das Altertum*, 14(1968)2. Bereits in dem Aufsatz von 1968 verweist Müller auch auf die weiterwirkende Anregung durch Woldemar Graf Uxkull-Gyllenband (aus der Biologenfamilie der Uxkull), der zum George-Kreis gehörte (*Griechische Kulturentstehungslehren*, Berlin 1924), und auf die Anstöße, die von W. K. C. Guthrie (*In the Beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, London 1957) und Walter Spierri (*Spät-*

- hellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, Basel 1959) ausgingen.
- 57 Unter ihnen war sicher das wichtigste: *Kulturgeschichte der Antike*, von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Reimar Müller, Bd. 1: *Griechenland*, 3. Aufl., Berlin 1980; Bd. 2: *Rom*, 2. Aufl. 1982 (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie 6, 1 und 2).
- 58 Michel Foucault: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*, Frankfurt/Main 1986, S. 18.
- 59 »Besonders kompliziert gestaltet sich das Selbständigwerden der mechanischen Künste bzw. der Ingenieurkünste des Hellenismus in ihrem doppelt gepolten Verhältnis zur Empirie und zu den theoretischen Wissenschaften. In diesem Prozeß kristallisiert sich die spezielle Aktivitäts- und Wissensform heraus, die wir *Technik* nennen. *Die mechanischen Künste lassen sich als Kern der antiken Technik begreifen, zu deren Eigenart jedoch das unabdingbare Wechselverhältnis zwischen mechanischen und handwerklichen (cheiologischen) Künsten gehört.*« Michael Franz: *Daidalische Diskurse. Antike-Rezeption im Zeitalter der High Techne*, Berlin 2005, S. 214.
- 60 Müller: *Die Entdeckung der Kultur*, S. 242.
- 61 Ebd., S. 17.
- 62 Ebd., S. 128.
- 63 Dewey: *Die Suche nach Gewisheit*, S. 7.
- 64 *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von Hermann Diels, hg. von Walther Kranz, Bd. 1, Zürich-Hildesheim 1989, S. 133. Müller schreibt: »Die Kultur ist nicht ein Ergebnis göttlicher Unterweisung, eines Zeigens (*hypodeiknynai*), sondern eines menschlichen Suchens (*zetein*) und Findens (*epheuriskein*). Die Kultur-entstehung ist nicht Ergebnis eines einzigen Schöpfungsaktes von Anfang an (*ap'arches*), sondern eines lange währenden Prozesses in der Zeit (*chronos*). Und schließlich stellt sie sich als Fortschreiten zum Besseren (*ameinon*) dar.« *Die Entdeckung der Kultur*, S. 45.
- 65 Ebd., S. 247»Die Techne bezeichnet das menschliche Schöpfertum, sofern es schafft, was die Natur nicht zustandebringen kann. Für Aristoteles gibt es also einen Bereich, in dem der Mensch schöpferisch sein kann, indem er etwas herstellt, was es in dieser Form in der Natur nicht gibt. Es ist der Bereich des Möglichen: »was die Möglichkeit enthält, anders verfasst zu sein (endechomenon kai allos echein).«
- 66 *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, S. 157.
- 67 Thukydides: *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, 1. Teil: Buch I–IV, griechisch-deutsch, übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterung versehen von Georg Peter Landmann, München 1993, S. 89.
- 68 Vgl. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin: *The Empire Writes Back. Theory and practice in post-colonial literatures*, London–New York 1989; Franz: *Aneignung*, insbesondere die Einleitung S. 153–155; Walter Moser: *Kulturelle Aneignung. Eine kulturpolitische Debatte in Kanada*, in: *Weimarer Beiträge*, 41(1995)3.
- 69 Von *oikeiosis*, Zueignung, wobei die Betonung auf dem Prozeß der Zueignung liegt, unterscheidet sich *oikeiotes*, Angehörigkeit: (a) Verwandtschaft, (b) enge Verbindung.
- 70 Vgl. Müller: *Die Entdeckung der Kultur*, insbesondere den Abschnitt über Theophrast S. 260–270.
- 71 Ebd., S. 269.
- 72 Vgl. Richard Sorabji: *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London 1993.