Reimar Müller

Natur und Kultur. Antike Kulturtheorien und ihre Nachwirkung in der Neuzeit*

Fragen einer Theorie des Menschen und einer Theorie der Kultur bilden einen Schwerpunkt in der Geschichte antiken Denkens und haben in zahlreichen Texten der antiken Literatur, Philosophie und Wissenschaft, von den frühen mythischen Dichtungen Homers und Hesiods bis in die römische Kaiserzeit und in die Spätantike, ihren literarischen Niederschlag gefunden. Wir haben diesem Thema, den sog. Kulturentstehungslehren, bereits eine Anzahl von Studien gewidmet, die nunmehr ausgedehnt und in Gestalt einer Monographie zu einer Gesamtdarstellung geführt werden sollen. Ein solches Vorhaben scheint angezeigt, weil sich in der Forschung der vergangenen Jahrzehnte wesentliche Entwicklungen vollzogen haben[1]. Was die Nachwirkung dieser Theorien in der Neuzeit betrifft, möchte ich auf mein 1997 erschienenes Buch „Anthropologie und Geschichte. Die frühen Schriften Rousseaus und die antike Tradition" verweisen, das einen wichtigen Abschnitt in der Rezeptionsgeschichte der antiken Theorie behandelt. Es geht darin um anthropologische und kulturtheoretische Konzeptionen bei Philosophen und Gelehrten der Aufklärung um die Mitte des 18. Jahrhunderts, außer Rousseau auch Diderot, Condillac, Buffon, Turgot, aber auch deren englische Vorläufer oder Zeitgenossen Hobbes, Locke, Hume, Adam Smith und die sog. Schottische Schule der Aufklärung. Insgesamt wird die Rolle antiker Traditionen bei der Herausbildung moderner Theorien der Staats- und Rechtsphilosophie, der Politischen Ökonomie, des Evolutionsdenkens, der Theorie der Sprachentstehung und verwandter Themen untersucht, die zur sog. anthropologischen Wende der Aufklärungsphilosophie um 1750 beitrugen. Das Buch entstand am Forschungszentrum für Europäische Aufklärung in Potsdam. Es

* Vortrag, gehalten vor der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 16. März 2000.

wurde während einer Tätigkeit als Gastwissenschaftler an diesem Zentrum begonnen und steht in der Tradition von Werner Krauss, der sich am Ende seiner Forschungsarbeit besonders Fragen der Anthropologie der Aufklärungszeit zugewendet hat. Es erschien in der von Martin Fontius herausgegebenen Reihe „Aufklärung und Europa" 1997 im Akademie Verlag[2].

Vorausschicken möchte ich zwei knappe Betrachtungen: erstens über die Art und Weise, in der bestimmte Fragen der antiken Kulturtheorie im Problemhorizont der gegenwärtigen Philosophie und Wissenschaft erscheinen; zweitens über die unterschiedliche Form, in der sich das Verhältnis von Natur und Kultur – das Rahmenthema dieses Vortrags – in Antike und Aufklärung einerseits und aus der Sicht der zeitgenössischen Wissenschaft andererseits darstellt. Der interdisziplinäre Kontext der Diskussionen zur modernen Kulturtheorie kann hier nur skizzenhaft umrissen werden. In einer recht allgemeinen Beziehung zu unserem Thema stehen die sog. Kulturwissenschaften, in deren Rahmen sich im letzten Jahrzehnt ein Paradigmenwechsel einer Reihe von Geisteswissenschaften vollzogen hat, durch den der Begriff Kultur wieder eine größere Bedeutsamkeit erlangte[3]. Er entwickelte sich zu einer zentralen Kategorie, mit der sozial- und geisteswissenschaftliche Fragestellungen in neuer Weise thematisiert wurden. Die Fragen der Entstehung und der Entwicklung der Kultur gehören vor allem in den Bereich der eigentlichen Kulturwissenschaft als einer selbständigen Disziplin, die auch in der DDR eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt hat, aber damals wie heute mit dem Problem ihres eigenständigen Profils ringt[4]. Zu deren Themenbereich gehört zweifellos auch die Geschichte der Kulturtheorie von den Anfängen bis in die Gegenwart.

Die Geschichte der Kultur der Menschheit steht seit einigen Jahrzehnten auch wieder im Mittelpunkt von historischen und geschichtsphilosophischen Erörterungen, die den Problemen der Universalgeschichte gewidmet sind[5]: Wie einst in der Antike bei Herodot und Poseidonios und in der Aufklärung bei Vico, Voltaire, Herder, Kant und Schiller wird die menschliche Gattungsentwicklung heute wesentlich als Geschichte der Kultur bzw. der Kulturen gesehen, wobei die bekannte Differenzierung einer unilinearen und einer multilinearen Deutung des Geschichtsprozesses eine zentrale Rolle spielt, die auch für die marxistische Formationstheorie wichtig ist[6]. Selbstverständlich reichen in diese Auseinandersetzung auch Probleme des Eurozentrismus, aber

auch eines universalen Kulturbegriffs in Antithese zu verschiedenen Spielarten des Kulturrelativismus hinein.

In das Zentrum unserer Fragestellung kommen wir mit Forschungsrichtungen, deren Charakter und Profil hier nicht in extenso umrissen werden kann: Philosophische Anthropologie, Strukturale Anthropologie, Cultural Anthropology und Kulturphilosophie. Die Philosophische Anthropologie, mit ihren Fragestellungen bis auf die Antike zurückgehend, in Deutschland seit dem ersten Viertel des 20. Jh. eine eigene Forschungsrichtung der Philosophie darstellend (vertreten durch M. Scheler, A. Gehlen und H. Plessner)[7], hat vor allem durch A. Gehlen einen eigenständigen, mit der philosophischen Tradition ebenso wie mit der modernen empirischen Forschung verbundenen Beitrag geleistet, der sich z. T. auf bereits in der Antike erörterte Fragen wie Instinktreduzierung, Weltoffenheit, Mensch als „Mängelwesen", verlängerte Kindheitsphase, kulturelle Bedeutung der Institutionen bezieht und diese mit einer großen synthetischen Kraft aus der Sicht der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts zu beantworten sucht[8]. Die Strukturale Anthropologie von Cl. Lévy-Strauss hat den Strukturgedanken der modernen Sprachwissenschaft in fruchtbarer Weise für die Untersuchung kultureller Universalien in verschiedenen Einzelkulturen genutzt und dabei in Anknüpfung an Rousseaus frühe anthropologische Gedanken (Lévy-Strauss' hohe Bewertung dieser Konzepte kommt darin zum Ausdruck, daß er Rousseau den „fondateur des sciences de l'homme" nennt) in vermittelter Form auch antike Denkansätze aufgegriffen[9]. Eine große Bedeutung für die moderne Theorie des Menschen hat seit vielen Jahrzehnten die letztlich auf F. Boas zurückgehende Cultural Anthropology, eine amerikanische Spielart der Ethnologie, die in ihren Wirkungen weit über den engeren Bereich dieser Disziplin hinausgeht und dabei auch theoretische Fragen berührt, die tief in die Wissenschaftsgeschichte zurückreichen[10]. Die deutsche Kulturanthropologie hatte in M. Landmann und W. Mühlmann Repräsentanten, die bei der Konzipierung ihrer Theorie des Menschen und der Kultur auch einen wesentlichen Beitrag zur Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart leisteten[11]. Zu nennen ist auch die Historische Anthropologie im Verständnis einer historisch orientierten Theorie des Menschen. Sie hat in einem Handbuch „Vom Menschen" 1997 auch den Lehren der Antike einen beachtlichen Raum gewidmet[12]. Zum Thema „der ganze Mensch" wurde am Beispiel der „Rehabilitierung der Sinnlichkeit" um die Mitte des 18. Jahrhun-

derts gezeigt, wie die Einsichten des zeitgenössischen Sensualismus von Grundtendenzen geprägt sind, die sich bereits in der hellenistischen Philosophie entwickelt haben[13]. In hohem Maße ist für unseren Zusammenhang auch die Kulturphilosophie des 20. Jahrhunderts relevant, die sich im Rahmen des Neukantianismus entwickelt hat. Ihr bedeutendster Vertreter, der im letzten Jahrzehnt eine wahrhafte Renaissance erlebte, Ernst Cassirer, war mit der Problemgeschichte der Anthropologie und der Kulturtheorie in Renaissance und Aufklärung durch intensive eigene Forschungen verbunden. Mit seiner Philosophie der symbolischen Formen hat er einen grundlegenden Beitrag zur Deutung des Menschen als Kulturwesen geleistet[14]. In ihrer Bedeutung für die Kulturphilosophie hervorheben müssen wir auch die Psychoanalyse (S. Freud, C. G. Jung; Erich Fromm)[15] und die Kritische Theorie (M . Horkheimer und Th. Adorno)[16].

Die Erörterung kulturtheoretischer Fragen kann nur in engem Zusammenhang mit einer allgemeinen Theorie des Menschen fruchtbar geleistet werden. Hier gab es in der wissenschaftlichen Entwicklung der DDR durch die dogmatische Zuspitzung auf terminologische Fragen (Ablehnung des Begriffs der philosophischen Anthropologie zugunsten eines überstrapazierten Begriffs des historischen Materialismus) auch inhaltliche Blockaden, die erst spät unter dem Einfluß ausländischer Marxisten (hier sind vor allem Lucien Sève und Adam Schaff zu nennen), allmählich abgebaut werden konnten[17]. Durch die Forschungen eines interdisziplinären Arbeitskreises an der Humboldt-Universität und an der Akademie der Wissenschaften zum Menschen als bio-psycho-soziales Wesen wurde hier ein Neuansatz versucht, der seit der Wende nur noch in geringem Maße fortgesetzt werden konnte. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch die Arbeiten von F. Klix und ein Buch von R. Löther[18].

Auch beim zweiten Teil der vorbereitenden Ausführungen müssen wir uns kurz fassen. Wir haben über unseren Beitrag das Begriffspaar Natur – Kultur gestellt. Kultur gehört zu den Termini, denen eine Reihe von Gegenbegriffen zugeordnet werden kann: Natur und Geschichte, Natur und Gesellschaft, Natur und Zivilisation, schließlich eben Natur und Kultur, wobei von den Griechen, die den B e g r i f f der Kultur im umfassenden Sinn noch nicht explizit formuliert hatten, wohl aber dessen Inhalt zu erfassen begannen, mit den Paaren Physis – Techne und Physis – Nomos in komplementärer Weise

jene Hauptbereiche umschrieben wurden, die für das Thema tragende Bedeutung haben: Natur und Kultur, Natur und Gesellschaft. Zum Begriff der Physis, einer zentralen Kategorie der antiken Philosophie und Wissenschaft von Anfang an sei lediglich dessen Grundbedeutung erwähnt: 'Physis' von 'phyesthai' (wachsen, werden) bezeichnet nach griechischer Auffassung alles von selbst, frei von menschlicher Einwirkung, Gewachsene, d. h. die kosmische Gesamtheit aller Dinge, die auch den Menschen als biologisches Wesen einschließt. Da 'physis' zugleich auch das jedem Naturding innewohnende Wesen bezeichnet, gibt es unter den 'physeis' aller Einzeldinge auch die 'physis' des Menschen, die insofern der Allnatur des Kosmos gegenübergestellt werden kann.

Die Antithese Natur – Kultur blieb auch in der Neuzeit, etwa in der Philosophie der Aufklärung, in Geltung. Wenn Rousseau die Natur des Menschen herauszuarbeiten versucht, so tut er es auf dem Wege seiner reduktiven Methode. D. h. indem er von der gegenwärtigen Natur des Menschen alles „abzieht", was im Verlauf der historischen Entwicklung dazugetreten ist, glaubt er im übriggebliebenen Rest die u r s p r ü n g l i c h e Natur des Menschen (nämlich im Naturzustand) freigelegt zu haben. Rousseau gelangt auf diese Weise, was von vielen nicht beachtet wird, bereits zu dem historisch differenzierten Begriff einer Menschennatur, die sich im Verlauf der menschlichen Gattungsentwicklung immer wieder verändert hat[19].

Was nun die Konzeption der zeitgenössischen Wissenschaft von der der Antike und der Aufklärung prinzipiell unterscheidet, ist die Erkenntnis, daß es den sog. Naturzustand des Menschen nicht gibt; d. h. daß der Mensch per definitionem ein Kulturwesen ist, das nur unter den Bedingungen der Kultur existieren kann; daß dort, wo wir evolutionsgeschichtlich vom Menschen sprechen, immer auch Kultur ist. In dem langen Zeitraum (mehrere. Millionen Jahre) des Tier-Mensch-Übergangsfeldes traten an die Stelle protokultureller einfacher Werkzeuge verbesserte Werkzeuge, an die Stelle instinktiver Regulierungen immer mehr ein bewußt gesteuertes Handeln, neben die genetische zunehmend die kulturelle Tradition. Kulturelle Elemente wurden zu einem entscheidenden Faktor der Evolution selbst[20]. Daß der Mensch in diesem Sinne Schöpfer seiner selbst ist, kann man bei antiken Autoren wie Demokrit und Aufklärungsphilosophen wie Diderot und Rousseau keimhaft angelegt finden[21], wurde aber erst durch die moderne Wissenschaft im ein-

zelnen gezeigt. In diesem Erkenntnisprozeß wurde die Antithese Natur – Kultur letztlich gegenstandslos. Gleichwohl besteht im Hinblick auf den gesamten Fragenkomplex zwischen genialen Antizipationen von Philosophen der Antike und der Aufklärung und der Forschung der modernen empirischen Wissenschaft ein ähnliches Verhältnis wie bei den Lehren von der unendlichen Vielzahl der Welten (apeiria ton kosmon); von den Elementen, d. h. den vier bzw. fünf Urstoffen, oder von den Atomen als Bausteinen der Welt: heuristische Gemeinsamkeiten im Allgemeinen und fundamentale Unterschiede im Einzelnen. Es zeigt sich wie in den anderen genannten Fällen auch bei der Antithese Natur – Kultur die große Bedeutung der Problemgeschichte, ohne die es zu den Ergebnissen der modernen Wissenschaft nicht hätte kommen können. Nur am Rande erwähnt sei ein Themenkomplex, der die Theorie heute besonders beschäftigt: das Verhältnis des Menschen zur Gesamtnatur. Die sog. äußere Natur hat sich zu allen Zeiten für die menschliche Erkenntnis nur in Formen erschlossen, die historisch bedingt waren und sind, d. h. im Rahmen der Wissenschaftsgeschichte. Diese ist Bestandteil der Kulturgeschichte, so daß man konsequenterweise von einer „Kulturgeschichte der Natur" spricht[22].

Nun sollen uns heute mehr die Inhalte der antiken Kulturtheorie, weniger die Phasen der Begriffsgeschichte beschäftigen[23]. Aber einige Bemerkungen auch zu ihr scheinen angebracht. Die begriffliche Fixierung dessen, was wir Kultur nennen, blieb, wie es in der antiken Philosophie häufig der Fall ist, zunächst hinter der Erfassung und Ausgestaltung komplexer inhaltlicher Zusammenhänge zurück. Die Betrachtung partieller antiker Analogiebegriffe wie Paideia, Humanitas u. a. würde uns nicht sehr weit führen. Erst spät schließt sich auch hier in einem einzigen Begriff zusammen, was sich in einer langen Folge gedanklicher und theoretischer Arbeit vorbereitet hatte. Der Kultur b e g r i f f hat zwar seine inhaltlichen Wurzeln in der Antike, ist aber so, wie wir ihn verwenden, ein Produkt der Neuzeit. Ciceros 'cultura animi' bezieht sich auf die individuelle Persönlichkeitsbildung, die subjektive Bildungsfähigkeit im Sinne einer rein geistigen Kultur: Das Wort entstammt jedoch etymologisch und nach seinem metaphorischen Gehalt einer Sphäre, die die Grundlagen menschlicher Lebentätigkeit schlechthin berührt: 'colere' bebauen, das Land bearbeiten, Ackerbau (agri cultura) betreiben. Von der 'agri cultura' zur 'animi cultura' scheint der Weg weit. Es bedurfte philosophischer Reflexion, um die Metapher von der 'cultura animi' zu konstituieren. Auf der

Suche nach ihren Wurzeln stößt man auf die Bildungstheorie der Sophisten des 5. Jh., die sich bei ihren Betrachtungen über die Rolle von Begabung, Erziehung und Lehre in der Bildung des Gleichnisses von Boden, Ackerbauer und Samen bedienten[24]. So konnte die Kultivierung des Bodens zum Urbild zunächst der individuellen Erziehung, im Abstand von Jahrhunderten auch des Prozesses der Selbstformung der menschlichen Gattung werden. Diese Wendung vollzog sich in der Neuzeit bei F. Bacon, H. Grotius und vor allem S. Pufendorf. Bei Pufendorf wird mit dem Gedanken der „Kultur der Natur", der kulturellen Tätigkeit des Menschen als Inhalt und Ziel seiner Entwicklung ein entscheidender Schritt zur Konstituierung des modernen Kulturbegriffs getan. Auf diese Andeutung müssen wir uns beschränken.

Was die neuzeitliche Rezeption der antiken Kulturtheorie betrifft, gilt generell, daß wir hier nur auf einige herausgehobene Entwicklungslinien hinweisen können. Es sind glanzvolle Namen, die zu nennen wären, aber in vielen Fällen nicht einmal in Andeutungen Erwähnung finden können: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Paracelsus, Montaigne, F. Bacon, Vico, Hobbes, Hume, A. Smith, Turgot, Diderot, Rousseau, Buffon, Condillac, Helvétius, Herder, Kant, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud. Die Auswahl der Namen soll einen Eindruck von dem thematischen Einzugsgebiet vermitteln, um das es hier geht und das wir nur in besonders aussagekräftig erscheinenden Beispielen zur Sprache bringen können. Ungeachtet aller Fortschritte etwa der staatstheoretischen, sprachtheoretischen, ethnographischen, biologischen, medizinischen Forschung, die das 17. und das 18. Jahrhundert gebracht haben, gibt es doch hinsichtlich der Verallgemeinerung bestimmter Erkenntnisse Gemeinsamkeiten zwischen den antiken Denkern und den Theoretikern des 18. Jahrhunderts. In mancherlei Hinsicht haben sich antike Philosophen und Wissenschaftler methodologisch gegenüber ihren Gegenständen nicht prinzipiell anders verhalten als im 18. Jahrhundert die Theoretiker des Staates und des Rechts, der Sprache, der biologischen Evolution gegenüber der Realität ihrer eigenen Zeit, d. h. in einer schwer definierbaren Mischung von Analyse empirisch-konkreten Materials und deren theoretischer Verallgemeinerung auf einer hohen Ebene der Abstraktion, nicht selten auch der Spekulation.

I.

Die ersten Zeugnisse des Nachdenkens über den Ursprung des Menschen und frühe Ausprägungen seiner Lebensweise sind Werke der Dichtung. Auch hier wie auf anderen Gebieten hat der Mythos als eine ursprüngliche Form der Weltdeutung der Philosophie und Wissenschaft vorgearbeitet und seine außerordentliche Kraft als Mittel der historisch-genetischen Erklärung, der Ordnung und der Sinnstiftung bewährt. Gemäß der Auffassung von G. Vico, des Geschichtsphilosophen des 18. Jh., sind die Mythen die ersten Träger historischer Wahrheit und ihrer Reflexion. Wir müssen uns auf einige Grundzüge dieser Tradition beschränken. Der böotische Dichter Hesiod (um 700 v. Chr.) schafft in seinem Lehrgedicht „Werke und Tage" mit dem Mythos von den fünf Menschengeschlechtern das Muster für eine Deutung der Geschichte, die für bestimmte Teile des antiken Denkens bestimmend werden sollte: eine Dekadenztheorie, die an den Anfang die paradiesische Welt eines „goldenen Geschlechts" setzt, das, den Göttern noch nahe, ohne Mühe und Plage lebt, weil ihm die Erde ohne sein Zutun ihre Früchte schenkt[25]. In einer Abfolge stetigen Niedergangs (nur an einer Stelle unterbrochen von einem Heroengeschlecht, das die Welt des Homerischen Epos widerspiegelt) bringt die Entwicklung zum silbernen, ehernen, „heroischen" und eisernen Geschlecht zwar kulturelle Entfaltung, aber auch moralischen Niedergang. Die Zeit des „eisernen Geschlechts", die die eigenen Lebensumstände des Dichters in eindringlichen Bildern vor uns stellt, ist von Mühe bei der Gewinnung des täglichen Lebensunterhalts; von Unrecht und Gewalttat im Zusammenleben der Menschen gekennzeichnet. Dieser Mythos ist genetisch-ätiologisch: Er will den gegenwärtigen Zustand, in dem die Arbeit das Leben des Menschen bestimmt, aus einer Deutung der Vergangenheit erklären. Man hat die Weltsicht Hesiods immer wieder als pessimistisch bezeichnet. Die Dinge liegen aber komplizierter. Die Arbeit, die in der eigenen Lebenswelt des bäuerlichen Dichters das Leben prägt, wird nicht nur als entscheidende Voraussetzung menschlicher Existenz, sondern auch als Mittel sittlicher Bewährung verstanden. Zudem vollzieht sich gegenläufig zum moralischen Niedergang bei den Menschen auf der oberen Etage der Götterexistenz eine Entwicklung, die für die von Willkür und Gewalt bedrohten Menschen zumindest eine Hoffnung bezeichnet: das von Zeus nach seinem Herrschaftsantritt ausgeübte Regiment

stellt den Menschen 'dike', 'Gerechtigkeit', in Aussicht. Eine Rückkehr zum Goldenen Zeitalter wird es nicht geben, aber ein sinnvolles Leben unter den Bedingungen von Arbeit und einem Mindestmaß an gesellschaftlicher Ordnung soll gesichert sein. Der Mythos Hesiods hat die Forschung vor schwierige Aufgaben gestellt, von denen hier nicht die Rede sein kann. Orientalische Wurzeln für das Schema der Metallsymbolik sind gesichert, stellen aber nicht den eigenen Anteil des Dichters an der geschichtsphilosophischen Ausdeutung in Frage[26]. Daß der Mythos auch eine bestimmte Relevanz für die Ursprünge sozialutopischen Denkens in der Antike besitzt, kann hier gleichfalls nicht ausgeführt werden[27].

Ein zweiter Mythos, der für die Deutung von Kulturentstehung und Kulturentwicklung eine die Zeiten überdauernde Bedeutung gewann, ist uns in zwei Fassungen von extremer Unterschiedlichkeit in der Bewertung des Geschehens überliefert: die Geschichte vom Feuerdiebstahl des Prometheus. Bei Hesiod bietet die Sage von Prometheus und Pandora eine zweite, zusätzliche Ätiologie für die Leiden der Menschen. Das dem Dichter Aischylos zugeschriebene Stück „Der gefesselte Prometheus", in Wahrheit von einem uns namentlich nicht bekannten Dichter vom Ende des 5. Jahrhunderts stammend, der vom aufklärerischen Denken dieser Zeit zutiefst geprägt war[28], erblickt im Titanensohn Prometheus den Wegbereiter für den Aufstieg des Menschen aus einem tierähnlichen Leben zur Herausbildung der Kultur, d. h. der Künste (technai) und der sich in ihrer Ausübung realisierenden geistigen Entfaltung Bei Hesiod bringt Prometheus mit dem Diebstahl des Feuers, das den Sterblichen vorenthalten bleiben sollte, zusätzliche Qualen und Plagen. Im „Gefesselten Prometheus" erscheint er als Wegbereiter des Fortschritts, der der Menschheit zugleich mit dem Feuer auch alle übrigen Güter der Kultur zugänglich gemacht hat. Wenn es im großen Monolog des Titanensohns heißt, daß „alle Künste von Prometheus den Menschen zugekommen sind" (506), dann steht hinter der mythischen Ausdrucksform bereits eine ausgearbeitete Theorie, von der im Folgenden ausführlicher zu sprechen sein wird. Der Dichter dieses Weltdramas steht nicht mehr im Banne der mythischen Auffassung von göttlichen Kulturstiftern, sondern Prometheus erscheint bereits als Sinnbild für die eigene Kraft des Menschen, dem es gelungen ist, sich mit Hilfe der 'technai' und der mit ihnen sich entfaltenden geistigen Potenzen aus den tierhaften Lebensformen eines urtümlichen Weltzustandes zu befreien. In der

Auseinandersetzung mit Zeus wird der menschlichen Kultur ein Platz in der kosmischen Ordnung zugewiesen, den diese eigener Leistung verdankt.[29] Von der weltliterarischen Bedeutung der Prometheus-Gestalt (bei Calderón, Shelley, Shaftesbury, Goethe, Herder und Marx) kann hier nicht einmal in Andeutungen gesprochen werden[30].

II.

Die zweite Phase des Nachdenkens über den Ursprung der Kultur ist bereits von wissenschaftlichem Geist geprägt: In der ionischen Naturphilosophie um 600 v. Chr. wird die Entstehung der Kultur zum Bestandteil eines evolutionären Weltbildes, das Kosmogonie, Zoogonie und Anthropogonie umfaßt. Die Auseinandersetzung mit dem mythischen Weltbild, die von den ionischen Philosophen geführt wurde, war a u c h das Ringen um ein neues Bild vom Menschen. Die Frage nach der 'arche', nach dem Urgrund und dem Wesen des natürlichen Seins, schließt auch immer die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos ein. So finden wir wissenschaftliche Denkansätze auch für eine philosophische Anthropologie. Anximander, der als erster die Auffassung vom Entstehen und Vergehen einer unendlichen Zahl von Welten (kosmoi) konzipiert hat, wandte im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung alles Organischen in unserem Kosmos besondere Aufmerksamkeit auch dem Menschen zu und versuchte dabei erstmals eine Frage zu beantworten, die auch die moderne Anthropologie beschäftigt: Die verlängerte Kindheits- und Jugendphase des Menschen, die sich in Pflege- und Hilfsbedürftigkeit über einen langen Zeitraum ausdrückt, soll mit einer uns heute etwas abenteuerlich anmutenden Hypothese erklärt werden. Die ersten Menschen hätten sich in einer fischähnlichen Hülle (wie ein Insekt in der Larve) vollständig ausgebildet und dann auf dem Lande ihr Leben fortgesetzt (A 30 D.-K.). Die in der Antike im weiteren Verlauf der Diskussion entstandenen Ansätze für eine evolutionäre Theorie der Entstehung und Entwicklung organischen Lebens und speziell der Arten (im strikten Gegensatz zur Aristotelischen Lehre von der Konstanz und Unwandelbarkeit der Arten) haben die ersten tastenden Versuche einer evolutionären Biologie im 18. Jahrhundert (de Maillet, Maupertuis, Buffon, Diderot) beeinflußt[31]. Bestimmte Prinzipien wie „survival of the fittest" wurden von Empedokles und Lukrez in spe-

kulativer Weise entwickelt, ohne eine eigentliche Deszendenztheorie (Entwicklung der höheren Arten aus den niederen) zu begründen. Darwin und Häckel waren sich dieser Zusammenhänge durchaus bewußt. Der Streit, der zu diesem Thema von E. Zeller bis in die Gegenwart geführt wurde, kann hier übergangen werden[32].

Kehren wir zur eigentlichen Theorie der Entstehung der Kultur zurück. Der erste uns erhaltene Satz, der den Menschen explizit als Schöpfer seiner Kultur sieht, stammt von Xenophanes (6. Jh. v. Chr.), einem leidenschaftlichen Aufklärer und Kritiker des Mythos, der sich gegen den Glauben an göttliche Kulturstifter (der Prometheus der überkommenen Tradition, Palamedes, Demeter u. a.) wendet: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Menschen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere" (Fr. 18 D.-K.)[33]. Die Entwicklung im Verlaufe langer Zeiträume, die die Erfahrungen vieler Generationen summiert, wird ein wesentlicher Faktor der antiken Kulturtheorie bis in die Spätantike bleiben.

Auch die Anfänge geographisch-ethnographischer Forschung (die ionische 'historíe'), vor allem bei Hekataios, dem Vorläufer Herodots, waren für die Kulturtheorie und die Kulturgeschichte von Bedeutung[34]. Ihr vor allem war es zu danken, daß über den griechischen Raum hinaus auch Kulturleistungen anderer Völker, vor allem des Orients, in den Blick traten, in besonders eindrucksvoller Weise bei Herodot mit seinen großen kulturhistorischen Exkursen über Perser, Babylonier, Ägypter, Skythen und andere Völker, die den Beginn der Kulturgeschichte innerhalb der antiken Geschichtsschreibung bezeichnen[35]. Die Wechselwirkung zwischen Anthropologie und Ethnographie wurde dann im 17. und 18. Jahrhundert in ganz ähnlicher Weise zu einem Stimulus kulturtheoretischer Fragestellung (bei Fontenelle, Buffon, Rousseau u. a.)[36]. In diesem Zusammenhang ist auch die folgenreiche Klimatheorie der Hippokratischen Schrift „Über Lüfte, Gewässer, Örtlichkeiten" zu nennen, die die körperliche und geistige Struktur der Völker in Abhängigkeit vom Klima sieht, im Anschluß an Montesquieu von Anthropologen und Ethnographen der Aufklärung erweitert und vertieft, nachdem sie in der Antike selbst auch zur Begründung spezifischer Auffassungen über Hellenen und Barbaren gedient hatte, die zu den Schattenseiten einer Herrschaftsideologie gehören, mit der sich noch die Theoretiker der neuzeitlichen Aufklärung auseinandersetzen mußten[37].

Hier ist auch der Ort, etwas über die Stellung der Griechen und Römer zu unentwickelten Völkern zu sagen, vor allem über die Wirkung solcher Positionen auf die Theorie[38]. Die „Barbaren" an der Peripherie des Mittelmeerraums (Skythen, Äthiopier, Kelten, Germanen u. a.) haben stets eine Faszination auf die Völker im Zentrum ausgeübt, wobei es schon sehr früh zu Idealisierungen im Sinne des 'Bon sauvage' kam[39]. Ursprünglichkeit, Bedürfnislosigkeit, Gemeineigentum, Frauengemeinschaft, Reinheit der Sitten waren wirkliche oder vermeintliche Eigenschaften, die, wie beim 'Bon sauvage' des 18. Jahrhunderts, gewissen Erscheinungen eines übermäßigen Luxus, des Sittenverfalls usw. gegenübergestellt wurden (etwa die Lebensweise der Germanen den Verfallserscheinungen der römischen Kaiserzeit). Wissenschaftliches Interesse weckte schon früh die Beobachtung, daß die Völker zu einer bestimmten Zeit sich auf ganz unterschiedlichen Stufen der Entwicklung befanden, was im Sinne der späteren Survival-Theorie dazu benutzt wurde, Schlußfolgerungen für die früheren Phasen der eigenen Entwicklung zu ziehen[40]. Wir haben hier erste Ansätze von Fragestellungen, die sich nach den Errungenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts erst in unserer Zeit in der Kultur- und Sozialanthropologie voll entwickelt haben. Nicht vergleichbar war die Intensität empirischer Einzelforschung, auf die die moderne Wissenschaft ihre Schlußfolgerungen für Sozial- und Überbaustrukturen der sog. Primitiven gründete. Aber der herausragende späthellenistische Philosoph und Historiker Poseidonios schuf mit seinen z. T. auf Autopsie beruhenden Darstellungen von gesellschaftlichen und religiösen Institutionen, etwa der Kelten, Ansätze für eine fundierte ethnographische Forschung, wobei bei ihm bereits ein beachtliches Verständnis für die jeweilige Besonderheit der Ethnien und für die Leiden festzustellen ist, die das mediterrane Zentrum den Völkern der Peripherie zugefügt ha[41].

III.

Die ersten ausgearbeiteten Konzeptionen der Entstehung und Entwicklung der Kultur sind mit der anthropologischen Wende der griechischen Philosophie im 5. Jahrhundert v. Chr. verbunden, die ihrererseits einen Bestandteil der großen Aufklärungsbewegung in der Blütezeit der Demokratie im Perikleischen Athen darstellt[42]. Auch sie sind Ausdruck eines neuen Selbstbewußt-

seins des Menschen, der seine Stellung im kosmischen Entwicklungsprozeß zu verstehen und sich als Glied dieser Entwicklung zu deuten versuchte[43]. Die Errichtung der Demokratie produzierte unmittelbar praktische Bedürfnisse nach Herrschaftswissen, denen die sich nun herausbildenden Disziplinen Rhetorik, Politik und Ökonomik entsprachen. Gesellschaft, Staat und Recht, Religion, Sprache und Dichtung wurden jedoch über die unmittelbar praktischen Bedürfnisse hinaus erstmals einer tiefer lotenden Betrachtung unterzogen. Der Mensch wurde als Gesellschafts- und Kulturwesen erkannt, ein Typus sui generis in der kosmischen Evolution, der auf dem Wege des Reduktionismus aus Naturgesetzen allein nicht abgeleitet werden konnte. Die neue Phase aufklärerischen Denkens entwickelte sich auf der Grundlage eines rapiden Fortschritts Athens und anderer Poleis im technischen, politischen und kulturellen Bereich. In dieser Zeit entstand ein Bewußtsein von der kulturschaffenden Kraft des Menschen, das in dieser Form in der Antike einzigartig bleiben sollte. Es ist die Wurzel einer spezifischen antiken Form des Fortschrittsdenkens, die gegenüber dem der Aufklärung des 18. Jahrhunderts Gemeinsamkeiten, aber auch grundlegende Unterschiede aufweist: ein Streitpunkt in der Forschung, auf den noch zurückzukommen sein wird. Dabei blieb der Zusammenhang mit der ionischen Aufklärung des 6. Jahrhunderts bestehen. Anaxagoras und Demokrit konnten die sog Naturphilosophie auch in der Analyse der menschlichen Kultur zu neuen Ergebnissen auch deshalb führen, weil sie Denkformen anthropologischer Untersuchung übernahmen, die zuerst von den Sophisten gepflegt wurden.

Der Sophist Protagoras und die sog. Naturphilosophen Anaxagoras und Demokrit sind im 5. Jh. v. Chr. die eigentlichen Archegeten der antiken Kulturtheorie. Über Protagoras erfahren wir das Wichtigste in Platons Dialog „Protagoras" (320 Dff.) in eine mythische Hülle gekleidet[44]. Unser Wissen über Anaxagoras und Demokrit verdanken wir ausschließlich Bruchstücken (Fragmenten und Testimonien) bei späteren antiken Autoren. Nach der Darstellung Platons ist für Protagoras die 'demiourgike techne', die Handwerkskunst, bzw. die 'entechnos sophia', die technische Kunstfertigkeit, das Grundmerkmal des Menschen. Dieser erscheint als ein Wesen, das die Voraussetzungen seiner Existenz nicht wie die Tiere als natürliche Ausstattung mitbekommen hat, sondern mit Hilfe seiner spezifischen Fertigkeiten erst selbst herstellen muß. Zur 'demiourgike techne' tritt als unentbehrlich, wie sich im historischen

Prozeß erweist, die 'politike techne', d. h. die gesellschaftlich-politische Organisationsfähigkeit. Entscheidend sind in der Sichtweise des Protagoras für beide Entwicklungsstufen geistige Potenzen, die dem Menschen als Ausgleich für eine mangelhafte physische Ausstattung von der Natur zuteil wurden[45]. Der Vergleich zwischen Mensch und Tier führt zur Feststellung gewisser physischer Defizite („Mängel"), aber auch zur Erfassung von Anfang an vorausgesetzter technisch-intellektueller Vorzüge. Es handelt sich um ein anthropologisches Deutungsschema, das nicht nur in der Antike selbst starke Nachwirkungen hatte, sondern in seiner Grundkonzeption bis ins 18. Jahrhundert und darüber hinaus bis in die Gegenwart reicht. Wir wollen es als ein erstes Beispiel für die Rezeptionsgeschichte in großen Zügen umreißen, im Bewußtsein der Tatsache, daß es auch und gerade in der Form, in der es im 20 Jahrhundert noch einmal Gestalt annahm, nicht unumstritten ist.

Die Deutung des Menschen als eines organischen „Mängelwesens" begegnet in der Philosophie der Aufklärung bei La Mettrie, Holbach und Kant[46]. Die unmittelbare Anknüpfung an Protagoras ist am deutlichsten bei Herder in der Schrift „Über den Ursprung der Sprache" zu fassen. Nach Herder entsteht aus der Doppelnatur des Menschen (organisches Mängelwesen einerseits, Vernunftwesen andererseits) eine Spannung, die eine Entwicklung auslöst: „Als ein nacktes, instinktloses Tier betrachtet, ist der Mensch das elendeste der Wesen ... Schwach und unterliegend, dem Zwist der Elemente, dem Hunger, allen Gefahren, den Klauen aller stärkeren Tiere, einem tausendfachen Tode überlassen, stehet er da, einsam und einzeln ! ... Doch so lebhaft dieses Bild ausgemalt werde, so ist's nicht das Bild des Menschen – es ist nur eine Seite seiner Oberfläche und auch die stehet in falschem Licht ... Das instinktlose, elende Geschöpf, das so verlassen aus den Händen der Natur kam, war auch vom ersten Augenblick an das frei tätige, vernünftige Geschöpf, das sich selbst helfen sollte und nicht anders als konnte. Alle Mängel und Bedürfnisse als Tier waren dringende Anlässe, sich mit allen Kräften als Mensch zu zeigen"[47].

A. Gehlen hat diesen von Herder in enger Anlehnung an antike Muster entwickelten Gedanken in die Sprache moderner anthropologischer Wissenschaft übersetzt und mit naturwissenschaftlich-empirischen Mitteln auszubauen versucht. In seinem Hauptwerk „Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt" wird der Begriff des „Mängelwesens" (oft auch mißdeutet

und, wie Gehlen später sagt, ein Eigenleben gewinnend, „nicht immer mit meiner Zustimmung") zu einer zentralen anthropologischen Kategorie. Er hat hier vor allem zwei Aspekte: die relativ unspezialisierte physische Ausstattung (Mangel an morphologischen Spezialanpassungen) und das Fehlen einer instinktiven Eingebundenheit, in der sich das Tier instinktiv richtig, d. h. maximal angepaßt, bewegt[48]. Das grundsätzlich Problematische des Mängelbegriffs, das Herder schon zum Ausdruck gebracht hatte, wird nach Darwin noch fragwürdiger: die sog. menschliche Natur erscheint mißverständlich abstrahiert von der Entwicklung des homo sapiens in der Interdependenz biologischer und kultureller Faktoren. Aus der Sicht der Anthropologie des 18. Jahrhunderts ist Gehlen insofern interessant, als er damalige Bemühungen, eine „Anthropologie von unten" zu begründen, mit modernen naturwissenschaftlichen Mitteln fortsetzt. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich Gehlen der Kritik aussetzte, von marxistischer Seite wegen einer unzureichenden Berücksichtigung der sozialen Komponente, von Seiten einer geisteswissenschaftlichen Psychologie und Erkenntnistheorie wegen seines „Biologismus". In einer weiteren Ausarbeitung seiner Konzeption hat Gehlen bestimmte Einseitigkeiten zu korrigieren versucht, z. B. durch seine Lehre von den Institutionen als Mittel der Stabilisierung der menschlichen Plastizität (von ihm freilich in einem konservativen Sinn instrumentalisiert)[49].

Kehren wir in die unmittelbare Gedankenwelt des 5. Jahrhunderts v. Chr. zurück. Auch Anaxagoras, bedeutender Vertreter der attischen Aufklärung aus der Tradition der Naturphilosophie[50], geht von dem Prinzip aus, daß der Mensch mit seiner spezifischen Grundausstattung, vergleicht man ihn mit dem Tier, bestimmte physische „Mängel" auszugleichen vermag: Neben 'sophia' (Klugheit) und 'techne' (Kunstfertigkeit) werden 'empeiria' (Erfahrung) und 'mneme' (Gedächtnis) als wesentliche Anthropina genannt (Fr. 21 b D.-K.). Eine erstaunliche Akzentuierung erfährt die technische Leistungsfähigkeit des Menschen in dem Satz des Anaxagoras, daß der Mensch das klügste Lebewesen sei, weil er Hände habe (A 102 D.-K.). Wesentlich für das richtige Verständnis dieses Satzes ist der polemische Kontext, in dem er uns in Aristoteles' Schrift „Über die Teile der Tiere" (IV 10, 687 a 7ff.) überliefert ist: „Es ist aber vernünftig anzunehmen, daß er Hände bekam, weil er das klügste Lebewesen ist. Die Hände sind nämlich ein Werkzeug: die Natur aber teilt immer wie ein kluger Mensch jedes Ding dem zu, der es zu gebrauchen ver-

mag". Anaxagoras muß also im Gegensatz zu der akzentuiert teleologischen Sicht des Aristoteles die geistige Natur des Menschen nicht nur aus dessen körperlichem Aufbau, sondern auch aus seinem die natürliche Umwelt umgestaltenden Handeln abgeleitet haben. Offenbar hat er den Menschen primär als tätiges Lebewesen verstanden und die Entwicklung seiner geistigen Fähigkeiten mit dieser tätig-aktiven Haltung in Verbindung gebracht[51]. Im Sinne einer Wechselwirkung innerhalb einer teleologisch vorgegebenen Gesamtstruktur hat dann bereits der Stoiker Poseidonios (bei Gregor von Nyssa überliefert) die wechselseitige funktionelle Bedingtheit von Hand und Intelligenz gedeutet (durch die aufrechte Gestalt Freiwerden der Hände, durch das Freiwerden der Hände Entlastung des Mundes für die artikulierte Sprache im Dienste des Logos)[52].

Auch diese, wie wir sehen, schon in der Antike sehr nuancierte Diskussion hat sich über die Aufklärung bis in unsere Gegenwart fortgesetzt. Neben Bemerkungen von Helvétius (De l'esprit) zeugt wiederum vor allem Herders Sichtweise von einem eindringenden Verständnis: „Durch die Bildung zum aufrechten Gang bekam der Mensch freie und künstliche Hände, Werkzeuge der feinsten Hantierungen und eines immerwährenden Tastens nach neuen klaren Ideen."[53] Ein bemerkenswerter Satz, der zeigt, daß Herder einen engen Zusammenhang zwischen der sinnlichen Tätigkeit an den Dingen und deren geistiger Erfassung im abstrakten Denken gesehen hat. Um die Linie fortzuführen, sei auf B. Franklins Definition des Menschen als „tool-making animal" verwiesen. Marx hat bereits in den Manuskripten von 1844 in Fortführung Hegelscher Gedanken in der Arbeit das Spezifikum des Menschen gegenüber dem Tier gesehen, Engels nach dem Erscheinen der Arbeiten Darwins seine bekannten Schlußfolgerungen für die Rolle der Hand bei der Anthropogonie gezogen. Über die komplexe Sichtweise der modernen Forschung kann hier nicht im einzelnen gesprochen werden. Bestätigt wurde die wesentliche Rolle des aufrechten Gangs und des dadurch bedingten Freiwerdens der Hände. Im übrigen ist eine Wechselwirkung in dem Sinne anzunehmen, daß die immer vielseitigere Verwendung der Hand durch ein vervollkommnetes Gehirn möglich wurde[54].

In tiefere Regionen stößt das kulturtheoretische Denken Demokrits vor, neben Aristoteles und Poseidonios d e r universale Gelehrte der Antike[55]. Von seinen Auffassungen sind starke Impulse auf die gesamte Lehre von der

Kulturentstehung ausgegangen, wie wir noch im Hellenismus bei so unterschiedlichen Geistern wie dem Epikureer Lukrez und dem Stoiker Poseidonios feststellen werden. Während, wie wir sahen, seine unmittelbaren Vorläufer Protagoras und Anaxagoras die Beherrschung der ‚technai' noch als eine Art „Mitgift" der Natur, d. h. der natürlichen Ausstattung des Menschen betrachteten, versuchte Demokrit, auch diese historisch-genetisch abzuleiten. Vorausgesetzt sind als Anlagen Hände (cheires), Redefähigkeit (logos) und Verstand (psyches anchinoia). Triebkraft der zivilisatorischen Entwicklung ist nun die Not, das Bedürfnis (chreia). Sie veranlaßt, vermittelt durch die Erfahrung, die unter primitiven Lebensbedingungen vegetierenden Menschen der Urzeit (theriodes bios) nach Mitteln und Wegen zur Verbesserung ihrer Lage zu suchen. Nachdem der Mensch das Feuer beherrschte, konnten jene 'technai' ausgebildet werden, die Nahrung, Kleidung und Wohnung sicherten. Besonders bemerkenswert ist eine Stufenfolge in der Entwicklung der Künste: „Die Musik sei eine jüngere Kunst. Denn nicht die Not habe sie (aus sich ?) abgesondert, sondern sie sei aus dem bereits vorhandenen Überfluß entstanden" (Fr. 144 D.-K.). Wenn auch die heutige Forschung (etwa über Höhlenzeichnungen und ihre lebensnotwendige Funktion im Jagdzauber oder die Rolle von Musik und Tanz im frühen Ritus) zu anderen Ergebnissen kommt, ist der gedankliche Ansatz vom Verhältnis von Not (Bedürfnissen) und Überfluß doch sehr weitreichend. Nur andeuten können wir die bedeutende Rolle, die die antike Theorie von den Bedürfnissen als Triebkraft der Fortschrittsentwicklung bei der Herausbildung der Politischen Ökonomie, der Geschichtsphilosophie und der Kulturtheorie in der Neuzeit gehabt hat[56]. Von Hume und A. Smith über Turgot zu Diderot und Rousseau hat dieses Konzept (angereichert durch konkretes historisches Material) vor allem in der sog. Vierstadientheorie bei A. Smith und Turgot (mit ihrem antiken Vorläufer, der Dreistufentheorie bei Dikaiarchos) eine wichtige Funktion gehabt[57].

Die Gedanken der antiken Kulturtheorie über die Technik erschließen sich in ihrer Tiefe erst, wenn man die scheinbar rein technologische Sichtweise in einen größeren Zusammenhang einordnet. Die antike Kulturtheorie betrachtet die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, in deren Verlauf sich die 'technai' (artes et scientiae) sukzessive herausbilden, als einen Prozeß, in dem der Mensch nicht nur die Voraussetzungen der Lebensbewältigung schafft, sondern auch seine Wesenskräfte entfaltet: d. h. mit der Umgestal-

tung der äußeren Natur entwickeln sich produktive Kräfte in einem umfassenden Sinn der „Aneignung"[58]. Durch den Gedanken einer Stufenfolge von technischen, „schönen" und philosophisch-wissenschaftlichen Künsten (letztere sind durch Aristoteles der Zweistufigkeit bei Demokrit hinzugefügt[59]), verstanden als Aufstieg von der bloßen Existenzsicherung zur reicheren Ausgestaltung des Lebens und höheren Entfaltung der menschlichen Potenzen, erhält diese Konzeption einen besonders dynamischen Aspekt. Von großer Bedeutung nicht nur für Fragen der Erziehung des Individuums, sondern in der Übertragung auf das gesamte Verhältnis von Physis und deren Umgestaltung durch den Menschen ist ein Fragment Demokrits über die Fähigkeit des Menschen, eine „zweite Natur" zu schaffen: „Die Natur (physis) und die Erziehung (didache) sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt zwar den Menschen um. Aber durch diese Umformung schafft sie Natur (metarhysmousa ... physiopoiei, Fr. 33 D.-K.)[60]". Der eigentliche Begriff einer „zweiten Natur" ist für Demokrit nicht überliefert, aber dieser hat mit dem Gedanken eines Neuschaffens von Natur einem wesentlichen Prinzip die Bahn gebrochen, das in der kulturtheoretischen Tradition eine große Bedeutung gewinnen sollte. Bei Cicero heißt es dann: „Durch unsere Hände wagen wir innerhalb der Natur gleichsam eine zweite Natur zu schaffen" (De natura deorum II 152). Von der Renaissance (Leonardo da Vinci, Erasmus, Giordano Bruno) und Aufklärung (Rousseau, Herder, Kant und Schiller) bis in die Gegenwart (Nietzsche, Adorno, Gehlen u. a.) entfaltet der Gedanke der „zweiten Natur" eine große Wirkung[61]. Wir können hier nur andeuten, daß sich das bereits durch Demokrit veränderte Verhältnis von „erster" und „zweiter" Natur durch den beschleunigten Prozeß der Technisierung in globalen Dimensionen stets weiter relativiert und in einer Abfolge immer weiterer „Naturen" die Bereiche von Natur und Technik, bezogen auf den ganzen Planeten Erde, allmählich verschmelzen.

IV.

Wir hatten bereits die große Affinität von Kulturentstehungslehre und Geschichtsphilosophie hervorzuheben. Auch hier müssen wir uns auf wenige Grundlinien beschränken. Das 5. Jahrhundert hat zwei Formen des Geschichtsdenkens hervorgebracht: Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie[62].

Die Theorien von der Kulturentstehung boten einen wesentlichen Vorteil, der sie zu einer der wesentlichen Komponenten antiken geschichtsphilosophischen Denkens werden ließ. Auf die großen Zusammenhänge der geschichtlichen Entwicklung ausgerichtet, ermöglichen sie einen hohen Grad historischer Verallgemeinerung, die nach Triebkräften, Bewegungsformen und Ergebnissen des Geschichtsprozesses zu fragen gestattet: Not, Nutzen und Nachahmung als Triebkräfte; Fortschritt, Dekadenz und Kreislauf als Bewegungsrichtungen; materielle und geistige Errungenschaften einerseits, Luxus und zerstörerische Kriege andererseits als Ergebnis. Damit sind einige der wichtigsten Felder umrissen, auf denen in der Antike Antworten auf geschichtsphilosophische Fragen erteilt wurden. Hinzu kommen die gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Institutionen, nach antiker Auffassung ein wesentlicher Bestandteil der Kultur. So bildhaft-anschaulich die Darstellungen oft ausfallen (glänzendstes Beispiel ist das 5. Buch von Lukrez' Lehrgedicht „De rerum natura"), können und wollen sie doch keinen Ersatz für die Geschichtsschreibung bieten. Die Fülle der empirischen Realität im Detail seiner jeweiligen historischen Gestalt, den Reichtum der Bewegungen, besonders der politischen, in der Geschichte der Völker und Staaten im einzelnen zu erfassen, wurde die Aufgabe der Geschichtsschreibung, die im 5. Jahrhundert in Herodot und Thukydides ihre ersten großen Repräsentanten fand[63]. Was die weitere Entwicklung im europäischen Geschichtsdenken betrifft, so setzen sich die Traditionen der antiken Kulturentstehungslehren an drei markanten Stellen durch: in der Philosophie, sofern sie philosophische Anthropologie ist (z. B. Rousseaus Zweiter Discours und Herders „Ideen")[64]; in der Geschichtsphilosophie, die erst durch Voltaire ihren Namen „philosophie de l'histoire" erhält, obwohl sie bereits seit vielen Jahrhunderten existiert, und in der Kulturgeschichte, als deren neuzeitliche Vorbildgestalt gleichfalls Voltaire mit seinem „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations" mit Recht angesehen wird.

Die Kulturtheorie des 5. Jahrhunderts (Protagoras, Anaxagoras, Demokrit u. a.), die dem Menschen eine so hohe Leistungsfähigkeit zuspricht (Christian Meiers Begriff "Könnensbewußtsein" erscheint etwas blaß angesichts der singulären Stellung dieser Auffassungen in ihrem antiken Kontext) und diese in einem historischen Prozeß sich Schritt für Schritt entfalten läßt, ist konsequenterweise auch mit einer optimistischen Geschichtsbetrachtung im

Sinne des Fortschritts verbunden[65]. Diese muß freilich (im Vergleich mit dem neuzeitlichen Fortschrittsbegriff) in ihrer Eigenart erfaßt werden[66]. Primär am technischen Fortschritt bis in die damalige Gegenwart hinein orientiert, setzt sie diesen doch nicht linear in die Zukunft fort, sondern sieht Möglichkeiten, über den im 5. Jahrhundert erreichten Stand hinauszugelangen, nur noch auf wissenschaftlichem und ethischem Gebiet. Diese Beschränkung hat ihre Ursache im Entwicklungsstand der Polisgesellschaft. Unter den Bedingungen einer voll entfalteten Sklaverei konnte an eine weitere, gar beschleunigte Entwicklung der Technik nicht gedacht werden. So gab es keinen Anlaß, sich den technischen Fortschritt, der in der Vergangenheit eine so große Rolle gespielt hatte, in die Zukunft verlängert zu denken. Man erklärte sich im 5. und 4. Jahrhundert mit dem erreichten Stand der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse im allgemeinen zufrieden und neigte eher dazu, in deren weiterer Zunahme eine Gefahr für das Gemeinwesen und die Moral des Einzelnen zu sehen (sehr ausgeprägt bei Platon in seiner Kritik der realen Polis und in den auf diese Kritik sich gründenden Konzeptionen eines Idealstaats), aber auch bei Aristoteles in seiner Theorie von den Gefahren der Chrematistik, der Warenwirtschaft. So entstand im 5. Jahrhundert eine Fortschrittstheorie, die im Hinblick auf die t e c h n i s c h e Entwicklung (nicht aber im Hinblick auf Wissenschaften und Ethik) überwiegend retrospektiv war.

Im 4. Jahrhundert wurden von Platon und Aristoteles die Lehren von der Entstehung der Kultur (ohne Namensnennung sogar z. T. in ihrer Demokritischen Form) in den Zusammenhang großer ontologischer Systeme eingebunden[67]. Platon versuchte in seiner Konzeption vom kosmischen Kreislauf eine Synthese aus dem Mythos des „goldenen Geschlechts" und den Aufstiegskonzeptionen des 5. Jahrhunderts zu schaffen. Der kosmische Zyklus hat eine irdische Entsprechung in der Gegenläufigkeit von Abwärtsbewegung und Aufstieg mit ungeheuren Katastrophen als Zäsuren. Bei Aristoteles treten an die Stelle des kosmischen Kreislaufs „irdische" Auf- und Abwärtsbewegungen mit lokalen Katastrophen, die dazu führen, daß alle zivilisatorischen Erfindungen von der Menschheit immer wieder neu gemacht werden müssen, weil das Vorhandene größtenteils zerstört und die Tradition unterbrochen worden war. Spezielles Interesse verdient dabei der theoretische Umgang des Aristoteles mit den Problemen der Technik. Daß bei ihm der technische Fortschritt nicht mehr so stark betont erscheint wie im 5. Jahrhundert, hängt vor

allem mit der Akzentverschiebung zusammen, nach der für Aristoteles das menschliche Produzieren vor allem die Aufgabe hat „auszufüllen", was die Natur „ausgelassen hat" (Pol. VII 17, 1337 a 1f.). Das Prinzip äußert sich in zwei Formen: teils (gemäß den Bedürfnissen des Menschen) zum Abschluß zu bringen, was die Natur nicht zum Abschluß zu bringen vermag (wohl im Hinblick auf die landwirtschaftliche Produktion), teils das von Natur Gegebene nachzubilden (wohl im Hinblick auf die handwerkliche Tätigkeit), wie in der „Physik" ausgeführt wird (II 8, 199 a 15ff.). In beiden Fällen wird die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur stärker unter dem Aspekt der Einordnung in den naturgegebenen Zusammenhang gesehen als unter dem im 5. Jh. höher bewerteten Gesichtspunkt der Überwindung der Naturgrenzen durch menschliches Ingenium[68]. Aristoteles ordnet dagegen die Leistungen des Menschen im technischen Bereich einer teleologischen Grundstruktur ein, die er für Natur und Technik gleichermaßen voraussetzt: „Wäre ein Haus z. B. eines der Dinge, die von Natur entstehen, so würde es auf dieselbe Weise zustande kommen, wie es nun durch die ‚techne' hergestellt wird" (Phys. II 8, 199 a 12ff.). Die Auffassung von der Strukturgleichheit zwischen einer nach einem „Bauplan" zwecksetzend sich organisierenden Natur und der Technik führt zu einer Verwischung der spezifischen Leistung des Menschen. In dieser Tendenz hat auch C. Castoriadis in einer Untersuchung zum techne-Begriff der Antike die Grenze der Aristotelischen Auffassung von der 'techne poietike' (als mimetische Aktualisierung des Möglichen, das von Natur immer schon gegeben ist) gesehen[69]. H. Blumenberg hat in seiner Untersuchung zur Nachahmung der Natur mit Recht hervorgehoben, daß bei Aristoteles „dem werksetzenden Menschen keine w e s e n t l i c h e Funktion zugeschrieben" werden kann, unter Verweis auf die anfangs- und endlose, immer schon waltende selbstursprüngliche Natur[70]. M. Scheler, der damit letztlich in der Tradition des Aristoteles steht, hat in seiner Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos" dem Herstellen eine besondere Dignität abgesprochen, mit der Begründung, nicht der Geist, sondern die organisch gebundene praktische Intelligenz habe die technisch-zivilisatorische Entwicklung hervorgebracht [71]. In Auseinandersetzung mit der Bewertung des „Geistes" durch M. Scheler in Aristotelischer Tradition gelang es E. Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen, zusammengefaßt in seinem Spätwerk „An essay on man", die ganze Vielfalt geistigen Produzierens in

ihrer letztendlichen Einheit zu erfassen: „Demgegenüber (der Kunst des „Umwegs" bei Intelligenzversuchen an höchststehenden Tieren) bedeutet die Welt des menschlichen Geistes, wie sie sich in der Sprache und im Werkzeuggebrauch und in der begrifflichen Erkenntnis aufbaut, nichts anderes als die ständige, stets erweiterte 'Kunst des Umwegs'. Mehr und mehr lernt der Mensch, sich die Welt zu beseitigen, um die Welt an sich zu ziehen – und mehr und mehr verschmelzen diese einander entgegengesetzten Grundrichtungen des Wirkens zu einer einzigen, in sich einheitlichen Tätigkeit, deren beide Seiten, wie Ein- und Ausatmen, einander wechselseitig bedingen..."[72]

V.

Mit dem Hellenismus (der Zeit nach Alexander dem Großen) begann noch einmal eine Entwicklungsstufe der antiken Gesellschaft, die große Potenzen in sich schloß. In den Territorialstaaten, die weite Teile des Vorderen Orients mit umfaßten, entstanden neue Zentren, die Wissenschaften und Künste zu einer eigenständigen Blüte brachten. Die Naturwissenschaften erreichten in Alexandria und Pergamon einen hohen Stand, der alles hinter sich ließ, was es in diesem Bereich vorher gegeben hatte. Möglichkeiten einer Umsetzung von Forschungsergebnissen in Technik gab es aber nur beschränkt, aus Gründen, die bereits angedeutet wurden. Die Zurückhaltung im perspektivischen Denken des 4. Jahrhunderts erweist sich also nachträglich als begründet. Nach wie vor richtet sich das Fortschrittsbewußtsein für die Zukunft nur auf wissenschaftliche Leistungen in Disziplinen wie Astronomie, Mathematik, Physik, Geographie und Medizin (es gibt hier in römischer Zeit eindrucksvolle Formulierungen bei Seneca und Plinius) und auf den ethischen Fortschritt[73].

Da sich in hellenistischer Zeit soziale und politische Widersprüche verschärften, die bereits im 4. Jahrhundert aufgebrochen waren (der Niedergang der Polisdemokratie und ökonomische Krisenerscheinungen im griechischen Mutterland), ist es nicht überraschend, daß das Geschichtsdenken dieser Zeit zugleich von der Erfahrung kulturellen Fortschritts (etwa in den Wissenschaften) u n d von den Eindrücken geprägt war, die sich aus Krisenerfahrungen ergaben. Als Ergebnis dieser Verbindung entstand eine geschichtsphilosophische Konzeption, die rund zweitausend Jahre später in der Philosophie der Aufklärung im Kern und in manchen Details verwandte Erscheinungen zei-

tigen sollte. Vor allem in Rousseaus frühen anthropologischen Schriften und bei Herder, vornehmlich in der Schrift „Auch eine Philosophie", finden wir eine Geschichtsphilosophie, die nicht darauf verzichten wollte, nach dem Preis zu fragen, der für jeden historischen Fortschritt bezahlt werden muß, bei Rousseau mit starken Anleihen bei den hellenistischen Theorien, wie wir in unserem Buch zu Rousseaus frühen Schriften nachgewiesen haben.

Die Vertreter der großen Philosophenschulen des Hellenismus – Peripatos, Epikureismus und Stoa – stehen unter dem weiterwirkenden Einfluß der Kulturtheorie des 5. Jahrhunderts. Das bedeutet eine grundsätzlich positive Bewertung der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen, die diesen in die Lage versetzen, die Auseinandersetzung mit der natürlichen Umwelt erfolgreich zu bestehen und in langen Entwicklungsprozessen eine hohe Zivilisation auszubilden. Wenn aber auch Verfallserscheinungen und Gefährdungen, Deformationen und Rückschritte konstatiert werden, dann entsteht eine bedeutsame Richtung dialektischer geschichtsphilosophischer Reflexion, die im Lichte unsere eigenen Erfahrungen besonderes Interesse weckt[74].

Die hellenistischen Theorien der Kulturentstehung stellen nach ihrem theoretischen Gehalt zunächst einmal große Synthesen der Erkenntnisse dar, die seit dem 5. Jahrhundert gewonnen worden waren. Die bedeutendsten uns erhaltenen Zeugnisse sind das 5. Buch von Lukrez' „De rerum natura" für die epikureische und Senecas 90. Brief für die stoische Schule, in deren Rahmen Poseidonios – Philosoph, Historiker und Universalgelehrter – eine besonders interessante Version der Geschichtsphilosophie entwickelt hat. Beide, der Epikureer und der Stoiker, wurzeln entscheidend im Erbe Demokrits, zeigen aber auch Neuerungen und Erweiterungen, u. a. im Hinblick auf empirisches Einzelmaterial (bei Poseidonios vor allem in der Fixierung einzelner Schritte des technologischen Fortschritts durch Erfindungen und durch die Heranziehung ethnographischen Vergleichsmaterials für die Rekonstruktion früher Kulturstufen).

Eine bemerkenswerte Wendung hatte auch das kulturtheoretische Denken und Forschen in der Schule des Aristoteles, im Peripatos, genommen. Der Aristoteles-Schüler Dikaiarchos hat die Kulturentstehungslehre in seinem Werk „Leben Griechenlands" (Bios Hellados) in Richtung auf eine Kultur-g e s c h i c h t e erweitert, wobei Griechenland offenbar stellvertretend auch für die Entwicklung anderer Völker stehen sollte. Auch ihm geht es um die

Kosten des Fortschritts, den er als empirische Realität keinesfalls bezweifelt[75]. Als Philosoph und Historiker geht Dikaiarchos an den Mythos vom „Goldenen Geschlecht" kritisch heran und versucht, in ihm einen realen historischen Kern aufzudecken. Dieser liegt für ihn im Wesen einer urgemeinschaftlichen Ordnung, in der zwar die äußeren Lebensbedingungen hart, aber mit dem Fehlen des Privateigentums auch wesentliche gesellschaftliche Widersprüche und der Krieg ausgeschlossen waren: „Dafür gab es unter ihnen auch nicht Krieg und Aufruhr; denn es gab keinen Preis, um dessentwillen jemand dergleichen hätte erregen sollen, so daß sie das Glück hatten, ihr Leben hauptsächlich in Muße, Sorglosigkeit in Bezug auf ihre notwendigen Bedürfnisse; Gesundheit, Frieden und Freundschaft bestehen zu sehen" (Fr. 49 Wehrli). Dikaiarchos, der, wie schon angedeutet, drei Entwicklungsstufen annahm (Früchtesammeln, Nomadenleben, Ackerbau) und damit die Grundlage für eine höchst folgenreiche Periodisierung schuf, die in der neuzeitlichen Vierstadientheorie fortlebt, hat die Dialektik der Geschichte darin gesehen, daß der Fortschritt in der Entwicklung der produktiven Kräfte durch starke soziale Widersprüche, ferner durch eine übertriebene Vielfalt der Bedürfnisse im Luxuskonsum erkauft war. Die Kriege forderten einen hohen Preis durch den Tod zahlloser Menschen.

Während Dikaiarchos stärker auf die Landwirtschaft orientiert war, soweit unsere Quellen ein Urteil zulassen, bezogen Epikureer und Stoiker die Technik im weitesten Sinn des Wortes in ihre Betrachtung ein. Wie vor allem das 5. Buch des Lukrez, unsere Hauptquelle für die Kulturtheorie Epikurs, beweist, stehen die Epikureer ganz in der Tradition der sophistisch-demokritischen Kulturentstehungslehre[76]. Die Schlußpartie dieses Textes zeigt in eindrucksvoller Weise die Weite der zugrunde liegenden Kulturanschauung, die Technik, Lebensweise, gesellschaftliche Ordnung, schöne Künste und moralische Gesichtspunkte einschließt:

> Schiffahrt, Ackerbebauung, Errichtung von Mauern, Gesetze,
> Waffen, Straßen, Bekleidung und alles ähnliche Gute,
> Ehren und alles, was irgend zur Lebensverfeinerung beitrug,
> Lieder und Bilder und alle die sonstigen Künste,
> Lehrte Erfahrung und Übung den mählich von Stufe zu Stufe
> Vorwärts schreitenden Geist, der unverdrossen sich mühte.
> So bringt Schritt für Schritt die Zeit jedwedes zum Vorschein,
> Und der Verstand hebt alles empor zum Reiche des Lichtes.

Denn man ersah mit dem Geiste, wie eins aus dem andern
sich aufhellt,
Bis man in jeglicher Kunst zu dem höchsten Gipfel gelangt ist.
(V 1449ff., übers. von H. Diels).

Für Epikur ist 'techne' im umfassenden Sinn „eine Methode, die für das Leben das Nützliche schafft" (Fr. 227 b Us.). Er sieht im menschlichen Logos und in den 'technai' prinzipiell positive Kräfte, die die Funktion haben, an die naturgegebenen Bedingungen anzuknüpfen und diese weiter auszubauen: „Was nun die (menschliche) Natur angeht, so ist anzunehmen, daß sie durch die Umstände (pragmata) selbst zur Ausbildung vieler verschiedenartiger Fähigkeiten gezwungen worden ist, die das Denken dann verfeinert hat durch weitere Erfindungen; diese wurden sowohl bei den verschiedenen Dingen als auch zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlichem Tempo gemacht" (Epikur, Brief an Herodotos 75). Auch die Kategorien Bedürfnis und Erfahrung weisen in eine positive Richtung. Bei dem Epikureer Diogenes von Oinoanda heißt es: „Alle Künste haben die Bedürfnisse und Erfahrungen im Laufe der Zeit hervorgebracht". Die Abhängigkeit von den Bedürfnissen und praktischen Erfahrungen des Lebens allein reicht freilich dann doch nicht aus, wenn es um die Bewertung der Künste durch die Epikureer geht, wie uns das Beispiel des Lukrez noch zeigen wird.

Lukrez zeichnet die Entwicklung der 'technai' ('artes et scientiae'), die entscheidende Stufen der Kulturentwicklung ausmachen, mit aller Liebe zum Detail: Gebrauch des Feuers, Metallgewinnung, Werkzeuge und Waffen, Webkunst, Ackerbau und Obstzucht, aber auch Entstehung von Sprache, Musik und Tanz, die Herausbildung der Familie, des Stammesverbandes, des Privateigentums, der Städte, der Monarchie und der Demokratie und der Religion[77]. Eine Zwischenbilanz, historisch etwa auf die Zeit um 700 v. Chr. zu datieren, lautet:

Nunmehr lebte man sicher von mächtigen Türmen umschirmen
Und man bebaute die Erde, die einzeln verteilt und begrenzt ward.
Jetzt erblühte das Meer weithin von den Segeln der Schiffe,
Und durch Verträge gewann man die Hilfe der Bundesgenossen.
Jetzt auch begannen die Dichter, die Heldentaten in Liedern
Uns zu verkünden; die Schrift war nicht lange vorher schon erfunden.

Deshalb kann man in unserer Zeit, was noch früher geschehn ist,
Nur erforschen, soweit uns der Schluß des Verstandes die Spur zeigt.
(V 1440ff., übers. von H. Diels)

Die Kehrseite des kulturellen Fortschritts sind für den Epikureer katastrophale Kriege und ein sinnloser Luxus der Oberschicht. Die Frage nach der geschichtsphilosophischen Tendenz der Lukrezischen Kulturentstehungslehre war lange Zeit umstritten[78]. Seine Zivilisationskritik, die in ihrer Schärfe moderne Vergleiche herausfordert, wird konterkariert durch die zitierten Schlußverse des 5. Buches, die einen Hymnus auf die schöpferischen, die Natur umgestaltenden Kräfte des Menschen darstellen. Man muß dabei bedenken, daß Epikur von einer unveränderlichen Menschennatur ausgeht, die er bei allen historischen Überformungen, die z. B. im Bereich des Nomos zu Varianten der Rechtsbestimmungen nach Ort und Zeit führen, in seiner Ethik sicher zu erfassen glaubt. Demnach mußte gelten, daß die menschlichen Bedürfnisse sich zu allen Zeiten gleich bleiben. Es fehlt die neuzeitliche Erkenntnis, daß die menschlichen Bedürfnisse relativ sind und nicht nur am physischen Existenzminimum gemessen werden dürfen, sondern sich nach dem historischen Entwicklungsstand wandeln. D. h. es fehlt die Einsicht in die Existenz der „sekundären Bedürfnisse". Die Erkenntnis von der Wandelbarkeit und dem Wachstum der zivilisatorischen Errungenschaften ist nicht von der Einsicht begleitet, daß sich im Verlauf dieser Entwicklung auch die Bedürfnisse ändern. Daher weist die epikureische Ethik die Verantwortung für den richtigen Gebrauch der Kulturerrungenschaften dem Individuum zu. Da die kulturellen Errungenschaften als im Prinzip irreversibel erscheinen, gelangen die Epikureer zum Bekenntnis zu einer Art alternativer Lebensform, die zwar nicht den totalen Ausstieg aus der bestehenden Gesellschaft, wohl aber die Verpflichtung des Einzelnen vorsieht, extreme Fehlentwicklungen nicht mitzumachen[79].

Die Rezeption des Lukrezischen Werkes, besonders des 5. Buches über die Kulturentstehung, war im 18. Jahrhundert intensiv. Während für viele zeitgenössische Philosophen das naturphilosophische System Epikurs als wissenschaftlich überholt galt, wurde der kulturtheoretische Aspekt wichtig für die rapide Entwicklung der Geschichtsphilosophie, vor allem für die sich nun herausbildenden Fortschrittsauffassungen. Daß der g a n z e Lukrez (Naturphilosoph, Ethiker, Kulturtheoretiker) für den französischen Materialismus

(Diderot, La Mettrie, Holbach, Helvétius) eine außerordentliche Bedeutung hatte, können wir hier nur andeuten[80].

Auch Poseidonios, bedeutendster Vertreter der stoischen Kulturtheorie, die in der sog. Mittleren Stoa erwachsen ist, stellt sich uns als Verfechter einer dialektischen Fortschrittsauffasung dar[81]. Wie die Epikureer sah er einen Widerspruch zwischen den Fortschritten in der Kultur und den im Laufe der historischen Entwicklung zunehmenden gesellschaftlichen Gegensätzen, in deren Gefolge sich Gewalttätigkeit und moralischer Verfall eingestellt hätten (überliefert bei Seneca im 90. Brief) . Zu den eindrucksvollsten Zügen der Poseidonischen Kulturtheorie gehört die Konzeption einer inneren Einheit, die die ersten lebensnotwendigen Erfindungen der Frühzeit mit den größten Leistungen der späteren Philosophie und Wissenschaft verbindet[82]. Poseidonios sieht die Philosophen seiner eigenen Zeit als Erben und Fortsetzer der frühesten Vertreter einer ursprünglichen „Weisheit" (sapientia), bei denen Kompetenz für technische Erfindungen, allgemeine geistige Überlegenheit und gesellschaftliche Führungsqualitäten untrennbar verbunden waren. Er stellt sich damit in Gegensatz zu Aristoteles, der das hohe Lob praktischer Weisheit als Merkmal einer längst überholten Stufe des Denkens (aus der Sicht seines zweckfreien 'bios theoretikos') betrachtete[83]. Bei Poseidonios schließen sich Hochschätzung der Technik und Respekt vor den Leistungen einer hochentwickelten Philosophie und Wissenschaft wieder zu jener Einheit zusammen, die die Kulturtheorie des 5. Jahrhunderts geprägt hatte.

Auch Poseidonios' herausragende Position in der Geschichte der antiken Anthropologie und Kulturtheorie können wir hier nicht in den Einzelheiten würdigen. Was wir bereits bei der Erkenntnis der wechselseitigen Bedingtheit von Hand und Intelligenz als Ausdruck für ein tieferes funktionales Verständnis menschlicher Grundgegebenheiten andeuteten, beweist sich auch in anderen Zusammenhängen. Man hat Poseidonios oft oberflächlich interpretiert, wenn man z. B. seine dialektische Fortschrittskonzeption als eine einfache Parallelität oder widerstrebende Einheit von technischem Fortschritt und moralischer Dekadenz deutete. In Wahrheit geht es um etwas Anderes: Technischer und sozialer Fortschritt, die lange Zeit in konvergierenden Linien verliefen, trennen sich an einem bestimmten Punkt, weil die Fähigkeit des Menschen, den technischen Fortschritt unter sozialer Kontrolle zu halten, nicht mehr ausreicht. Technischer und intellektueller Fortschritt kommen nun in ungeahntem Maße

dem Individuum zugute. Mit einer zunehmenden Individualisierung der Werte und einer mit ihr verbundenen Hypertrophie der individuellen Potenzen vermag die Entwicklung der bindenden Kräfte (ehemals in Gestalt der klassischen Polis) nicht mehr Schritt zu halten. Wie bei Lukrez sind auch bei Poseidonios bestimmte Gedanken vorgezeichnet, die Jahrhunderte später Rousseaus geschichtsphilosophische Konzeption von der Ambivalenz des Fortschritts unter historischen Bedingungen entstehen ließen, bei denen sich die Widersprüche zwischen Individuum und Gesellschaft weiter vertieft hatten[84].

Poseidonios hat auch den in der Antike oft strapazierten Tier-Mensch-Vergleich[85] für eine Fragestellung nutzbar gemacht, die im 18. und 19. Jahrhundert nicht zufällig eine starke Aufmerksamkeit auf sich zog: den Unterschied zwischen den bei vielen Tierarten anzutreffenden Formen instinktmäßiger „Produktion" und der bewußten, zwecksetzenden Tätigkeit des Menschen. Auch hier erwiesen sich Herders Anthropologie und Kulturtheorie als bemerkenswert produktiv in der Aufnahme antiker Anregungen. In der Schrift „Über den Ursprung der Sprache" heißt es: „Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von der Geburt an gehört, gleich eintritt, in dem es lebenslang bleibet und stirbt: nun ist es aber sonderbar, daß je schärfer die Sinne der Tiere und je wunderbarer ihre Kunstwerke sind, desto kleiner ist ihr Kreis: desto einartiger ist ihr Kunstwerk". Herder demonstriert es am Beispiel von Biene und Spinne und fährt fort: „Der Mensch hat keine so einförmige und enge Sphäre, wo nur eine Arbeit auf ihn warte: eine Welt von Geschäften und Bestimmungen liegt um ihn" [86]. Bei Poseidonios lesen wir (überliefert im 121. Brief Senecas): „Siehst du nicht, wie scharfsinnig die Bienen beim Bau ihrer Behausungen sind ... wie unnachahmlich für alle Menschen jenes Gewebe der Spinne ist... Diese Kunst ist angeboren, nicht erlernt ... Unsicher und ungleich ist, was die Kunst lehrt: gleich ist, was die Natur verleiht".[87] Von hier aus ist es nicht mehr weit zu den bekannten Sätzen von Marx über die „Produktion" von Biber, Biene und Ameise in den Schriften von 1844. Freilich führt Marx mit beträchtlich weiterreichenden Schlußfolgerungen fort, was in Antike und Aufklärung angelegt war: „Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu producieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß: der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit"[88]. Herder und Marx haben sich im übrigen des gleichen

Vermittlers antiker Gedanken bedient: Hermann Samuel Reimarus' vielzitiertes Werk „Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe".[89] In diesem Buch sind die herangezogenen antiken Texte vollständig zitiert und übersetzt enthalten. Zufällig wissen wir aus einem Bericht von Marx an seinen Vater aus dem Jahre 1837 über seine Literaturstudien an der Berliner Universität, daß er das Werk des Reimarus gründlich durchgearbeitet hat: „beschäftigte mich sehr mit Reimarus, dessen Buch 'von den Kunsttrieben der Tiere' ich mit Wollust durchgedacht"[90].

VI.

Es ist immer von Interesse, wenn wir problemgeschichtliche Zusammenhänge, Filiationen, Beziehungen so klar nachweisen können, wie es im Verhältnis von Antike und Aufklärung vielfach möglich ist. Aber damit allein ist die Arbeit nicht getan. Es geht um die Erkenntnis, unter welchen historischen Umständen, nach welchen Prinzipien der Auswahl, mit welchen fundamentalen oder geringeren Umgestaltungen bestimmte Ideen, Konzepte, Systeme einer Transformation unterworfen wurden, die das Tradierte oft in völlig neue Zusammenhänge brachte. Am Beispiel von Rousseaus frühen anthropologischen Schriften haben wir das zu zeigen versucht. Der p r o b l e m geschichtliche Blick in die Vergangenheit führt immer wieder zu der Einsicht, daß die Rezeptionsgeschichte alles andere ist als ein Feld bloßer Übernahme von Tradiertem, nur weil es einmal tradiert ist. Rezeptionsgeschichte hat immer von den Bedürfnissen und Problemstellungen derjenigen Epoche auszugehen, in der aus einer bestimmten historischen Position Traditionen aufgegriffen und einer Umgestaltung unterworfen werden. Wenn wir in unserem Vortrag den umgekehrten Weg beschritten haben, dann mit dem Ziel, zunächst die Entstehung und das Reifen anthropologischer und kulturtheoretischer Gedanken in der Antike selbst zu zeigen und dann an Hand von Beispielen deutlich zu machen, welches z. T. außerordentlich fruchtbare Potential in einigen antiken Lehren für weiterreichende Denkansätze angelegt war. Nicht selten bildet die Philosophie der Aufklärung mit ihrem starken Interesse für die verschiedenen Aspekte einer anthropologischen oder kulturtheoretischen Fragestellung ein verbindendes Glied zwischen antiker und moderner Wissenschaft. Sofern Gelehrte der Aufklärung im Interesse ihrer neuen Konzeptionen antike Theorien aufgriffen, können wir

von einer Form von Kontinuität sprechen, freilich eher der Fragestellungen, nicht so sehr der Antworten, die sich aus dem jeweiligen Stand der Forschung ergeben, und dies ungeachtet aller Diskontinuitäten, die aus unterschiedlichen historischen Bedingungen, Weltbildern und sozialen Bezügen folgen.

Anmerkungen

1 Aus der großen Zahl von Einzelstudien sind einige zusammenfassende Arbeiten herauszuheben. Die letzte umfassende Darstellung im deutschsprachigen Bereich erfolgte durch W. Graf Uxkull-Gyllenband, Griechische Kulturentstehungslehren, Berlin 1924. Vgl. jetzt S. Blundell, The origins of civilization in Greek and Roman thought, London 1985. Die vollständigste Übersicht über die relevanten antiken Texte bieten A. O. Lovejoy – G. Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, New York 1935 (Neudruck 1980). Umfassendere Untersuchungen aus einer bestimmten Perspektive bei W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien, Basel 1959 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9); A. Schoele, Zeitaltersage und Entwicklungstheorien. Die Vorstellungen vom Werden von Hesiod bis Lukrez, Diss. Humboldt-Universität Berlin 1960; Th. Cole, Democritus and the sources of Greek anthropology, Western Reserve University 1967 (Philol. Monographs publ. by the Amer. Philol. Ass. 25). Vgl. ferner W. K. C. Guthrie, In the beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man, London 1957; R. Müller, Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur, Das Altertum 14, 1968, 70ff.; F. Lämmli, Homo Faber: Triumph, Schuld, Verhängnis?, Basel 1968 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 11); R. Müller, Herausbildung und Formen des Geschichtsdenkens in Griechenland, in: Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken, Weimar 1987, 121ff.; K. Kubusch, Aurea saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid, Frankfurt a.M. u. a. 1986.

2 R. Müller, Anthropologie und Geschichte. Rousseaus frühe Schriften und die antike Tradition, Berlin 1997 (Aufklärung und Europa. Beiträge zum 18. Jahrhundert). Zu den Forschungen von W. Krauss und seiner Schule vgl. vor allem: W. Krauss, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung. Hrsg. von H. Kortum und Chr. Gohrisch, Berlin 1978 (in der Gesamtausgabe: W. K., Das wissenschaftliche Werk. Hrsg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften der DDR von W. Bahner, M. Naumann und H. Scheel. 6: Aufklärung II. Frankreich. Hrsg.. von R. Geißler, Berlin und Weimar 1987, 62ff.); - ders., Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes, in: W. K., Das wissenschaftliche Werk, 5: Aufklärung I. Frankreich, hrsg. von W. Schröder, Berlin und Weimar 1991, 5ff.; W. Krauss – H. Kortum (Hrsg.), Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts, Berlin 1966; M. Starke, Das geschichtliche Weltbild der französischen Aufklärung, in: W. Schröder (Hrsg.), Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewußtseinsbildung, Leipzig 1974, 237ff.

3 Vgl. die Einführung in die Gesamtproblematik: H. Böhme/P. Mattusek/L. Müller, Orientierung Kulturwissenschaft, Reinbek bei Hamburg 2000 (rowohlts enzyklopädie).

4 Vgl. Böhme/Matussek/Müller, a. a. O., 203ff.

5 Vgl. die Beiträge von O. Marquard/K. Eder/Chr. Meier/G. Dux/E. Schulin/St. Breuer in: Zur Theorie der Geschichte als Universalgeschichte, Saeculum 33, 1982, H. 2; Chr. Meier, Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers, Berlin 1989.

6 Vgl. W. Eichhorn/W. Küttler, Geschichte in möglichen Perspektiven denken. Formationsentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 34, 1999. H. 7, 7ff.

7 Zur Philosophischen Anthropologie vgl. M. Landmann, Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin - New York 1964.

8 A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 6. Aufl., Bonn 1958; - ders., Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Hamburg 1986.

9 Cl. Lévi-Strauss, Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschen, in: Strukturale Anthropologie II, aus dem Französ. von H.H. Ritter, Frankfurt a.M. 1975, 45ff.; W. Lepenies/H.H. Ritter, Orte des Wilden Denkens: Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, Frankfurt a.M. 1970.

10 Zur Cultural Anthropology vgl. K.-H. Kohl, Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München 1993, 106ff.; 162ff.; allgemein zur Kulturanthropologie R. Girtler, Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden, München 1979.

11 M. Landmann, De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Von M. L. unter Mitarbeit von E. Diem u. a., Freiburg 1962; W. E. Mühlmann, Geschichte der Anthropologie, 2. verb. und erw. Auflage, Frankfurt a.M. - Bonn 1968.

12 Chr. Wulf (Hrsg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim und Basel 1997.

13 Zu den antiken Bezügen des Rousseauschen Sensualismus R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 19f. u. Anm. 23, 107f., 110ff.

14 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, I–III, 10. Aufl., Darmstadt 1994; - ders., Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt a.M. 1990.

15 M. Erdheim, Von der Medizin zur Psychoanalyse: Freuds kulturtheoretische Denkbewegung, in: H. Brackert/F. Wefelmeyer, Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1990, 15ff.

16 H. Dubiel, Kulturtheorie der Frankfurter Schule, in: Brackert-Wefelmeyer, a. a. O., 255ff.

17 Zum ideologischen Verdikt gegen die philosophische Anthropologie vgl. W. Rügemer, Art. Anthropologie, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hrsg. von J. Sandkühler, Bd. 1, Hamburg 1990, 145f.: vgl. die verdienstvollen Arbeiten von A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien 1965; L. Sève, Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, aus dem Französ. übers. von J. Wilke, 2. Aufl., Berlin 1973. In ihnen wurde das Problem der Anthropologie vor allem an den Fragen des Individuums erörtert.

18 Das Wesen des Menschen. Probleme der Forschung (mit Beiträgen von J. Herrmann, G. Tembrock, H.-J. Matthies, H. Hörz, G. Kröber, P. Hagemann), Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Jg. 1989, Nr. 3 G/89, Berlin 1989; vgl. J. Herrmann/ H. Ullrich (Hrsg.), Menschwerdung. Millionen Jahre Menschheitsentwicklung – natur- und geisteswiss. Ergebnisse. Eine Gesamtdarstellung, Berlin 1991; R. Löther, Der unvollkommene Mensch, Philosophische Anthropologie und biologische Evolutionstheorie, Berlin 1992; F. Klix, Erwachendes Denken. Eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Intelligenz, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 1985; vgl. jetzt auch F. Klix/K. Lanius, Wege und Irrwege der Menschenartigen, Stuttgart - Berlin - Köln 1999.

19 R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 33ff.
20 Vgl. Herrmann/Ullrich (Hrsg.), Menschwerdung, passim.
21 Vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 133.
22 Vgl. etwa G. Grossklaus (Hrsg.), Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Karlsruhe 1983.
23 Vgl. J. Irmscher, Der Begriff der Kultur – Ursprünge und Entwicklung, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 10, 1996 (H. 1–2), 5ff. Grundlegend zur Begriffsgeschichte S. Niedermann, Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder, in: Biblioteca dell 'Archivum Romanicum', Serie I: Storia – Letteratura – Paleographia, Vol. 28, Florenz 1941.
24 Vgl. W. Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, I, 4. Aufl., Berlin 1959, 394f.
25 Werke und Tage, 110ff., vgl. B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit und verwandte Vorstellungen, Hildesheim 1967, 39ff. (Spudasmata). Generell zur Bedeutung Hesiods für die Herausbildung des kulturtheoretischen Denkens Uxkull-Gyllenband, a. a. O., 1ff.; Lovejoy/Boas, a. a. O., 24ff.: H. Schwabl, Art. Weltalter, in: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband XV, München 1978, 783ff.; H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1984, 329ff.
26 A. Heubeck, Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum, in: Hesiod. Hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt 1966, 545ff. (Wege der Forschung 44); P. Walcot, Hesiod and the Near East, Cardiff 1966; Seybold/v. Ungern-Sternberg, in: K. Raaflaub, Anfänge politischen Denkens in der Antike, München 1993, 215ff.
27 Vgl. R. Günther/R. Müller, Sozialutopien der Antike, Leipzig 1987; R. Müller, Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike, in: Polis und Res publica, 17ff.
28 Vgl. M. Griffith, The authenticity of Prometheus Bound, Cambridge 1977, 217ff.; R. Bees, Zur Datierung des Prometheus Desmotes, Stuttgart 1993; B. Marzullo, I sofismi di Prometeo, Firenze 1993.
29 Vgl. R. Müller, Die „Kulturgeschichte" in Aischylos' „Prometheus", in: E. G. Schmidt (Hrsg.), Aischylos und Pindar. Studien zu Werk und Nachwirkung, Berlin 1981, 230ff.; Zs. Ritoók, Zum Konflikt in Aischylos' „Prometheus", ebd., 224ff.
30 J. Duchemin, Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes, Paris 1974; C. Träger, Prometheus in Frankreich und Deutschland, in: Studien zur Literaturtheorie und vergleichenden Literaturwissenschaft, Leipzig 1970, 182ff.; Blumenberg, a. a. O., 327ff.
31 B. de Maillet hat in seinem „Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionaire francois, Nouvelle édition, La Haye 1755, den Gedanken dargelegt, daß Pflanzen, Tiere und Menschen aus Meereswesen entstanden seien, die sich durch Anpassung in Landtiere entwickelt hätten.
32 Vgl. R. Müller, Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie, in: Menschenbild und Humanismus der Antike, Leipzig 1980, 43ff.
33 L. Edelstein, The idea of progress in Classical antiquity, Baltimore 1967, 3ff.; E. Heitsch, Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens, Abh. der Akademie der Wiss. und der Literatur Mainz, Geistes- und sozialwiss. Klasse 1994, 7.
34 Vgl. K. E. Müller, Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen, I, Wiesbaden 1972.
35 Vgl. F. Hartog, The mirror of Herodotus. The representation of the Other in the writing of history, Berkeley u. a. 1988.

36 K. H. Kohl, Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie, Frankfurt a..M. 1987; H. Fink-Eitel, Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte, Hamburg 1994.

37 J. Jouanna (Hrsg.) Hippocrate. Tome II 2e Partie. Airs, eaux, lieux. Texte établi et traduit par J. J., Paris 1996; vgl. K. E. Müller, a. a. O., I 137ff.; W. Backhaus, Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die Hippokratische Schrift Peri aeron, hydaton, topon, Historia 25, 1976, 170ff.; Ch. Triebel-Schubert, Anthropologie und Norm. Der Skythenabschnitt in der hippokratischen Schrift „Über die Umwelt", Medizinhistorisches Journal 25, 1990, 90ff. Zur Rezeption in der neuzeitlichen Aufklärung vgl. R. Shackleton, The evolution of Montesquieus theory of climate, Revue internationale de philosophie 9, 1955, 317ff.

38 Vgl. A. O. Lovejoy – G. Boas, a. a. O., 287ff.; K. E. Müller, a. a. O., I 66, 126f., 248ff.; W. Nippel, Griechen, Barbaren und „Wilde". Alte Geschichte und Sozialanthropologie, Frankfurt a.M. 1990.

39 Vgl. K. H. Kohl, Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Frankfurt a.M. 1986; W. Krauss, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts, in: Das wissenschaftliche Werk, 6, Aufklärung II, 81ff.; R. Gonnard, La légende du Bon sauvage, Paris 1946.

40 Vgl. A. Tsakmakis, Thukydides über die Vergangenheit, Tübingen 1995, 45ff. (Classica Monacensia 11). S. auch im Rahmen einer umfassenden Untersuchung der Indiziensemantik bei Thukydides M. Franz, Von Gorgias bis Lukrez. Antike Ästhetik und Poetik als vergleichende Zeichentheorie, Berlin 1999, 29ff.

41 Vgl. K. E. Müller, a. a. O., I, 319ff.; R. Müller, Das Barbarenbild des Poseidonios und seine Stellung in der philosophischen Tradition, Emerita 51, 1993, 41ff.

42 Zum Charakter antiker Aufklärungsbewegungen und ihrer Bedeutung für das wissenschaftliche Denken vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 26ff. Zu einem epochenübergreifenden Begriff der Aufklärung vgl. J. Schmidt, Einleitung: Aufklärung, Gegenaufklärung, Dialektik der Aufklärung, in : J. Schmidt (Hrsg.), Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989, 1ff.; E.G. Schmidt, Komparative Aufgaben der klassischen Altertumswissenschaften, in: E.G. Schmidt, M. Fuhrmann, R. Gordesiani, Chr. Meier (Hrsg.), Griechenland und Rom. Vergleichende Untersuchungen zu Entwicklungstendenzen und -höhepunkten der antiken Geschichte, Kunst und Literatur, Tbilissi - Erlangen - Jena 1996, 30ff.

43 Zum Folgenden vgl. R. Müller; Naturphilosophie und Anthropologie in der Aufklärung des 5. Jahrhunderts v.u.Z., in: Polis und Res publica, 152ff.

44 Zur Authentizität der Grundzüge der dem Protagoras von Platon zugeschriebenen Auffassungen vgl. jetzt B. Manuwald, Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320 C 8 – 328 D 2), in: Lenaika. Festschrift für C.W. Müller, Stuttgart 1996, 103ff.; G. B. Kerferd/H. Flashar, Die Sophistik, in: H. Flashar (Hrsg.), Die Philosophie der Antike, Bd. 2/1. Sophistik. Sokrates. Sokratik. Mathematik. Medizin, Basel 1998, 39f. (Grundriß der Geschichte der Philosophie. Völlig neubearb. Ausgabe).

45 Vgl. R. Müller, Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie, 49ff.; E.Pöhlmann, Der Mensch – das Mängelwesen?, Archiv für Kulturgeschichte 52, 1970, 297ff.

46 R. Müller, Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie, 49f.

47 J. G. Herder, Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, 5, Berlin 1891, 93f.

48 Vgl. auch A. Gehlen, Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, 69ff.

49 Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, 69ff.

50 Zur Anthropologie des Anaxagoras vgl. F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos: Zur Geschichte einer Idee, Basel 1962, 92ff.

51 Vgl. R. Müller, Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie, 51ff.
52 Gregor von Nyssa, De hominis opificio, c. 8, Patrologia Graeca 44, 148 Df..; vgl. R. Müller Zur Anthropologie der Spätantike, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 18, 1997 (H. 3), 131ff.
53 J. G. Herder, Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, 13, Berlin 1887, 137.
54 Vgl. F. Klix, Erwachendes Denken, 100f., über anatomische Veränderungen der Organe der Lautbildung im Zusammenhang der Entwicklung der Sprache. Generell zur Rolle der Hand A. Leroi-Gourhan, Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt a.M. 1980.
55 Uxkull-Gyllenband, a. a. O., 25ff.; G. Vlastos, On the Pre-history in Diodorus, American Journal of philology 67, 1946, 56ff.; H. Herter, Die kulturhistorische Theorie der Hippokratischen Schrift von der „Alten Medizin", Maia 15, 1963, 472ff.; Th. Cole, Democritus and the sources of Greek anthropology; R.Müller, Naturphilosophie und Anthropologie im 5. Jahrhundert v.u.Z., in : Polis und Res publica, 177ff.; Jean Salem, Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil, Paris 1996, 265ff.
56 Vgl. J. Rohbeck, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung, Frankfurt - New York 1987, 109ff.; R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 153ff.
57 Vgl. R. L. Meek, Social science and the Ignoble savage, Cambridge 1976.
58 Der Begriff der „Aneignung" hat in der Antike seinen Ursprung im stoischen Gedanken der 'oikeiosis' Zur Entwicklung der Kategorie in Aufklärung, klassischer deutscher Philosophie und marxistischer Theorie vgl. M. Franz, Art. „Aneignung", in: Historisches Wörterbuch ästhetischer Grundbegriffe, hrsg. von K. Barck u. a. (im Druck).
59 Aristoteles, Metaphysik I 1, 981 b 13ff.
60 Zu den Grundlagen dieser Auffassung in der atomistischen Theorie der Seele vgl. G. Vlastos, Ethics and physics in Democritus, Philosophical Review 55, 1946, 54ff.. Zur Rolle Demokrits in der antiken Herausbildung der Auffassung von einer „zweiten Natur" vgl. N. Rath, Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik von 1800, Münster u. a. 1996, 140ff.
61 Zur Entwicklung in der Gegenwart N. Rath, Jenseits der ersten Natur. Kulturtheorie nach Nietzsche und Freud, Heidelberg 1994.
62 Vgl. R. Müller, Herausbildung und Formen des Geschichtsdenkens in Griechenland, in: Polis und Res publica, 121ff.
63 Zur Bedeutung des Thukydides für die Herausbildung der Geschichtstheorie J. de Romilly, Histoire et raison chez Thucydides, Paris 1956; V. Hunter, Past and process in Herodotus and Thucydides, Princeton - New Jersey 1982; R. Müller, Thukydides' Auffassung von historischer Gesetzmäßigkeit, in: Historiographiegeschichte als Methodologiegeschichte. Zum 80. Geburtstag von Ernst Engelberg, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin, Jahrgang 1991, Nr. 1, Berlin 1991, 92ff.
64 Vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 233ff.
65 Chr. Meier, Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens. Das „Könnens-Bewußtsein" des 5. Jahrhunderts v. Chr., Historische Zeitschrift 226, 1978, 265ff.
66 R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts in der Antike, in: Polis und Res publica, 86ff.
67 R. Weil, L'archéologie de Platon, Paris 1959; K. Gaiser, Platon und die Geschichte, Stuttgart 1961; R. Zoepffel, Historia und Geschichte bei Aristoteles, Abh. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg. 1972, 2. Abh.
68 R. Müller, Poiesis – Praxis – Theoria. Zur Bewertung der Technik in der Kulturtheorie der griechischen Antike, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Gesellschaftswissenschaften Jg. 1988, Nr.12/G Berlin 1989, 16ff.

69 C. Castoriadis, Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1983, 198f.
70 H. Blumenberg, „Nachahmung der Natur". Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, 73.
71 M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Gesammelte Werke, Bd. 9, Bonn und München 1976, 27ff.
72 E. Cassirer, „Geist" und „Leben" in der Philosophie der Gegenwart, in: Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, hsrg. von E. W. Orth, Leipzig 1993, 47.
73 Edelstein, The idea of progress in antiquity, 142ff.
74 J. Kerschensteiner, Antike Gedanken zum Kulturfortschritt und seiner Ambivalenz, in: Dialog Schule – Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen, München 1975, 26ff.; R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts in der Antike, 105ff.
75 Vgl. F. Wehrli (Hrsg.), Die Schule des Aristoteles, 1, Basel 1944, Fr. 47ff; K.E. Müller, Bd. 1, 213ff.; R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts in der Antike, 105f.
76 R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts in der Antike, 106f.
77 B. Manuwald, Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre, Abh. der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg. 1980, Nr. 3.
78 Vgl. F. Giancotti, L'ottimismo relativo nel ‚De rerum natura' di Lucrezio, in: Chrestomazia Latina 7, 2. Aufl., Torino 1968, 137ff: R. Müller, Geschichtsphilosophische Probleme der Lukrezischen Kulturentstehungslehre, in: Menschenbild und Humanismus der Antike, Leipzig 1980, 235ff.
79 R. Müller, Die epikureische Ethik, Berlin 1991, 127ff. (Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 32).
80 G. R. Hocke, Lukrez in Frankreich von der Renaissance bis zur Revolution, Diss. Köln 1935; W. Schmid, Lukrez und der Wandel seines Bildes, Antike und Abendland 2, 1946, 193ff.
81 Poseidonios. Die Fragmente, hrsg. von W. Theiler, Berlin 1982, Bd. I, Fr. 448 und dazu Bd. II, 348ff., 412ff.; G. Pfligersdorffer, Fremdes und Eigenes in Senecas 90. Brief an Lucilius, in: Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von M. Rassem, Berlin 1982, 303ff.
82 R. Müller, Poiesis – Praxis – Theoria, 21f.
83 Aristoteles, Metaphysik I 1, 981 b 13ff., vgl. Ps.-Plat., Epinomis 974 Df., 976 Cff.
84 Vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 264f.
85 Vgl. U. Dierauer, Tier und Mensch im Denken der Antike, Amsterdam 1977; R. Sorabji, Animal minds and human morals. The origin of the Western debate, London 1993.
86 J. G. Herder, Sämtliche Werke, 5, Berlin 1891, 22f. Vgl. R. Müller, Die Bewertung der Arbeit bei Herder und die antike Kulturtheorie, in: Beiträge zum Menschenbild deer deutschen Klassik. Collegium Philosophicum Jenense, H. 2, Weimar 1978, 121ff.
87 Seneca, 121. Brief, 23f. und dazu M. Pohlenz, Tierische und menschliche Intelligenz bei Poseidonios, Hermes 76, 1941, 1ff.
88 K. Marx/F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), II 1, 2, Berlin 1982, 241.
89 3. Ausgabe, Hamburg 1773. Den Gedanken Senecas hat bereits Buffon aufgenommen (Histoire naturelle, II, Paris 1749, 440ff.) und im Anschluß an ihn Rousseau (vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 189f.).
90 K. Marx/F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), III 1, 16, Berlin 1975.