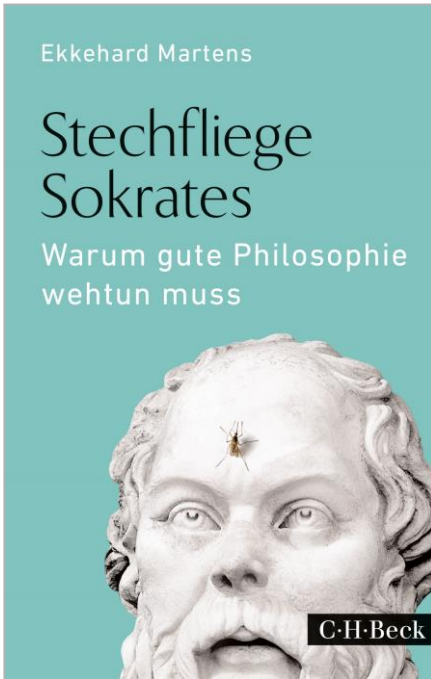


**Unverkäufliche Leseprobe**



**Ekkehard Martens**  
**Stechfliege Sokrates**  
Warum gute Philosophie wehtun muss

208 Seiten. Broschiert  
ISBN: 978-3-406-68211-7

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<http://www.chbeck.de/14858550>

# Inhalt

Vorsicht, Stechfliege! . . . . .	7
1. Warum wollen wir überhaupt frei sein? Der <i>gewaltige Stein</i> des Sisyphos . . . . .	10
2. Was ist für uns im Leben wichtig? Die <i>Stechfliege</i> Sokrates . . . . .	25
3. Können wir die Wirklichkeit erkennen? Platons <i>Höhlengefangene</i> . . . . .	44
4. Können wir glücklich leben? Epikurs <i>Sturm der Seele</i> . . . . .	66
5. Was kann uns trösten? Boethius' <i>Seelenärztin</i> . . . . .	79
6. Welche Gewissheit können wir erreichen? René Descartes' <i>Traum am Kamin</i> . . . . .	94
7. Wie viel Gier brauchen wir? Bernard Mandevilles <i>Bienenfabel</i> . . . . .	116
8. Was ist der Mensch? Immanuel Kants <i>bestirnter Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir</i> . . . . .	129
9. Ist die Wissenschaft der Maßstab von allem? Martin Heideggers <i>blühender Baum</i> . . . . .	150
10. Wozu brauchen wir Urteilskraft? Hannah Arendts <i>Denken ohne Geländer</i> . . . . .	171

II. Wem kann Philosophie heute noch wehtun? Harry G. Frankfurts <i>Bullshit</i> und Philosophie in der Öffentlichkeit . . . . .	186
Literaturnachweis. . . . .	200
Dank . . . . .	205
Personenregister . . . . .	206

## Vorsicht, Stechfliege!

«Ich glaube, man sollte überhaupt nur noch solche Bücher lesen, die einen beißen und stechen.» (Kafka 1958, S. 27) Was Kafka in einem Brief an seinen Freund von guter Literatur erwartet, sollten wir auch von guter Philosophie erwarten: Sie muss wehtun, sie muss einen beißen und stechen. Mit einer Stechfliege vergleicht sich Sokrates selber in seiner Verteidigungsrede vor Gericht (vgl. Kapitel 2). Er hatte zeit seines Lebens seine Mitbürger mit seinen Fragen genervt und ist ihnen – im wahrsten Sinne des Wortes – auf den Geist gegangen. Seine Philosophie besteht nicht aus trockenen Lehrsätzen, sondern macht etwas mit uns, bringt durcheinander, wie wir denken, wie wir leben und wer wir sind. In jeder guten Philosophie geht es um uns: als konsequentes Weiterdenken über grundsätzliche Fragen, auf die wir im alltäglichen Leben, in der Politik, im Beruf und im Wissenschaftsbetrieb meistens nicht genügend achten.

Die Athener wollten den Quälgeist Sokrates schließlich loswerden und verurteilten ihn, als er siebzig Jahre alt war, zum Tode. So schlimm geht es einem selten, wenn man philosophiert. Auch kann uns die Philosophie nur im Ausnahmefall «mit einem Faustschlag auf den Schädel wecken», wie Kafka in seinem Brief weiter höchst drastisch von einem guten Buch verlangt, oder eine «Axt sein für das gefrorene Meer in uns». Dennoch kann uns die lästige Stechfliege Philosophie auf die Dauer zu schmerzlichen Einsichten führen, vielleicht sogar dazu bringen, unser Leben zu ändern. «Ich bin nun schon mit ihm bekannt und weiß, dass man dieses notwendig von ihm leiden muss», so versucht in Platons *Laches* (188a) ein Gesprächspartner den anderen vor Sokrates zu warnen, allerdings vergeblich. Warum aber sollte man sich überhaupt auf Sokrates und andere philosophische Stechfliegen einlassen? Kaum aus Lust an Selbstquälerei und endlosem Sinnieren. Vielleicht aber aus Lust am Den-

## 8 Vorsicht, Stechfliege!

ken und in der Hoffnung, etwas von ihnen zu lernen, was uns für unser Leben wichtig ist.

Gute Philosophie muss wehtun – ich möchte mit diesem Buch versuchen, in die Philosophie aus einer ungewohnten Perspektive einzuführen. Es zeigt an ausgewählten Beispielen, wie gute Philosophie jeden Einzelnen und jede Zeit auf eine schmerzhaft Probe des Denkens stellen kann, jedes Mal von neuem und jeden Einzelnen auf eine andere Weise. Die Auswahl ist notwendigerweise subjektiv und begrenzt, da ich vor allem von meinen eigenen Denkerfahrungen im Unterricht an der Universität und in der Schule ausgehe; andere mögen ganz andere Erfahrungen gemacht haben. Ich möchte aber den Blick auf einige elementare Fragen lenken, die uns noch heute in unserer wissenschaftlich-technisch geprägten Welt beschäftigen oder, wie ich überzeugt bin, beschäftigen sollten. Mein Ziel ist es, den Leser auf diese Weise in gute Philosophie einzuführen oder auch Altbekanntes neu sehen zu lassen (vgl. Martens <sup>6</sup>2015).

Den einzelnen Kapiteln sind Bilder, Metaphern oder Szenen aus philosophischen Texten vorangestellt, die zugleich unsere Phantasie *und* unser Denken anregen können. Dass die antike Philosophie dabei besonders stark vertreten ist, liegt außer an meiner eigenen Vorliebe daran, dass zu Beginn der Philosophiegeschichte die elementaren Fragen des Menschen in aller Frische und Einfachheit entdeckt und elementare Antworten versucht wurden. Die Kapitel können unabhängig voneinander gelesen werden und sind durch einzelne Querverweise miteinander verbunden. Dabei zieht sich durch das gesamte Buch wie ein roter Faden die Frage, was freies Denken und Handeln für den Einzelnen und für die Gesellschaft bedeutet.

Zugleich versucht es in mehreren Anläufen aus heutiger Sicht eine Antwort auf die vier Kant-Fragen (Logik, A 25/26) zu geben: «Was kann ich wissen?», «Was soll ich tun?», «Was darf ich hoffen?» und zusammenfassend «Was ist der Mensch?»

Die provozierenden Texte und Gedanken der ausgewählten Klassiker zu verstehen und sich mit ihnen kritisch auseinander-

zusetzen, verlangt einem eine gewisse Anstrengung des Denkens ab, bereitet einem aber auch Lust am freien, uneingeschränkten Denken, vergleichbar einer anstrengenden und schönen Wanderung oder Segeltour. Für ein solches Philosophieren braucht man «Muße» (griech. *scholé*). Es setzt nicht nur Freiheit von äußeren Zwängen des Alltags und Berufs voraus, sondern zuvor die Bereitschaft, sich von den Fesseln seines Denkens zu befreien. Sokrates stellt in Platons Dialog *Theätet* (172b-173d) die philosophische Muße den Reden vor Gericht gegenüber, die in ihrem Ablauf durch eine Wasseruhr und enge thematische Vorgaben geregelt sind:

Die sich von Jugend auf im Gericht und ähnlichen Orten herumtreiben, scheinen im Vergleich zu denjenigen, die mit der Philosophie und ähnlichen Beschäftigungen aufgewachsen sind, wie Sklaven im Gegensatz zu freien Menschen ausgebildet worden zu sein. – Wieso denn? – Weil sie immer die von dir angesprochene Muße haben und ihre Untersuchungen in Ruhe und Frieden durchführen. (...) Die anderen aber reden immer unter Zeitdruck – denn das ab rinnende Wasser dängt sie – und sie können sich nicht ihre Themen nach ihren eigenen Wünschen aussuchen, sondern der Gegner steht daneben und übt Zwang auf sie aus. (...) Sie sind engstirnig und haben kein Rückgrat. Denn ihre Knechtschaft von Jugend auf hat ihre Entwicklung und eine geradlinige, freie Haltung verhindert.

# 1. Warum wollen wir überhaupt frei sein?

## Der *gewaltige Stein* des Sisyphos

Auch den Sisyphos sah ich, der, starke Qualen ertragend,  
Einen gewaltigen Stein mit beiden Armen daherschob.  
Ja, fürwahr, mit Händen und Füßen dagegen sich stemmend,  
Stieß er den Stein den Hügel hinan; doch wenn er ihn grade  
Über den Gipfel zu wälzen gedachte, dann trieb seine Wucht ihn  
Immer zurück, und der tückische Stein rollt' wieder zu Tale.  
Aber er stieß ihn von neuem und strengte sich an, und der  
Schweiß rann

Ihm von den Gliedern herab, und Staub stieg über sein Haupt auf.

(Homer, *Odyssee*, 11. Buch, Vers 593–600, in: Hampe 1979b, S. 190f.)

Sisyphos, eine Gestalt aus der antiken griechischen Mythologie, können wir als den ersten Philosophen ansehen. Soweit wir wissen, hat er als Erster versucht, sich gegen eine göttliche Übermacht aufzulehnen und als Mensch sein Schicksal in die eigene Hand zu nehmen. Er wollte frei sein. Hierfür musste er mit dem qualvollen Schicksal büßen, das Homer in den zitierten Versen der *Odyssee* beschreibt. Sisyphos «strengte sich an», immer wieder denselben «gewaltigen Stein» den Hügel hinauf zu stemmen. Kaum war er kurz davor, ihn über den Gipfel zu wälzen, entglitt er ihm jedes Mal und rollte wieder den Hügel hinunter. Sisyphos musste seine Arbeit von neuem beginnen und ohne Erfolg wiederholen. Wie man sich vorstellen kann, bereitete ihm diese Arbeit «starke Qualen».

Warum aber sollten wir uns mit einem Sisyphos näher beschäftigen, der für sein Aufbegehren, wie es scheint, nichts als Qualen erlitt? War es überhaupt gut für ihn, frei sein zu wollen? Ist es gut für uns? Wäre es nicht besser, wenn durch irgendwelche Götter oder durch ein perfektes System alles für uns ge-

regelt wäre, ohne dass wir uns um irgendetwas noch Gedanken machen und frei entscheiden müssten? Was wollen wir mehr, als sorglos nach unseren Wünschen leben und einfach glücklich sein? Die Glücksmaschine ist ein alter Traum der Menschheit und bis heute ein beliebtes Kinderspiel oder Gedankenexperiment der Philosophen: Was wäre, wenn uns wirklich alle, nicht nur einige Wünsche automatisch erfüllt würden, für die wir uns erst mühsam entscheiden müssten? Wären wir dann wunschlos glücklich, auch wenn wir uns nur in einer Illusion befänden? Man sollte sich zur Erfüllung eines solchen Traums aber nicht nach der Herrschaft der Götter Homers zurücksehnen. Denn seine Götter waren keine guten Herrscher, sondern unter sich zerstritten und den Menschen nicht immer wohlgesinnt. Auch die Vorstellung eines glücklichen Lebens unter der Herrschaft eines allwissenden, allmächtigen und allgütigen christlichen Gottes war spätestens seit dem verheerenden Erdbeben von Lissabon (1755), das schlimmes Unheil über Gerechte und Ungerechte brachte, für viele kaum mehr glaubwürdig. Der Versuch der Theodizee, als Rechtfertigung Gottes zu zeigen, dass seine Wege uns Menschen eben verborgen sind, ist für die meisten Menschen nicht überzeugend. Warum sollten wir uns trotz unserer Erfahrungen mit dem Übel in der Welt einem guten Gott anvertrauen?

Den Versuch, eine perfekte Herrschaft des Guten und des Glücks ohne die Risiken und Mühen freien menschlichen Selbstdenkens und Entscheidens zu errichten, beschreibt aus der Sicht der fortgeschrittenen wissenschaftlich-technischen Gesellschaft Dave Eggers in seinem Weltbestseller *Der Circle* (2014). Was von ihm als Dystopie einer totalitären Welt der Datenerfassung gemeint ist, gegen die George Orwells 1984 harmlos war, verstehen die Ingenieure des Circle in Eggers Buch als Utopie des paradisischen Endzustandes menschlichen Zusammenlebens. Unter dem «Circle» verstehen sie den Zustand einer zukünftigen Gesellschaft, in dem ein geschlossener Informationsfluss über sämtliche vergangene, gegenwärtige und zukünftige Ereignisse vorliegt und von jedermann abrufbar ist, ein Zustand, den



Eggers bereits heute in Ansätzen verwirklicht sieht. Der Circle wäre ein optimales Service-System für die Benutzer und böte optimale Sicherheit und Wellness für alle, aber auch totale Kontrolle. Für Bailey, einen der Gründer und «weisen Männer» des Circle, zählt dabei der Verlust an Privatheit und Selbstdenken nicht. Nicht nur der Gewinn vollkommener Sicherheit und Sorglosigkeit, sondern auch der erhoffte Zustand vollkommener Moralität überwiegt für ihn alles: «Was wäre, wenn wir alle uns so verhielten, als ob wir beobachtet würden? Das hätte einen moralischen Lebenswandel zur Folge. Wer würde noch etwas Unethisches oder Unmoralisches oder Illegales tun, wenn er beobachtet würde? (...) wir wären endlich gezwungen, bessere Menschen zu sein. Ich glaube, die Menschen wären erleichtert. Es würde einen gewaltigen globalen Stoßseufzer der Erleichterung geben.» (Eggers 2014, S. 331) Nicht nur die moralischen Probleme, sondern auch die alten Geißeln der Menschheit wären verschwunden, wie der «weise» Bailey überzeugt ist: «Wir können jedes Problem lösen. Wir können jede Krankheit heilen, den Hunger besiegen, alles, weil wir uns nicht mehr von unseren menschlichen Schwächen behindern lassen.» (S. 333)

Selbst wenn man die kaum realistische Prämisse akzeptiert, dass «jedes Problem» durch optimales Wissen und totale Transparenz gelöst werden könne, ist die Circle-Utopie aus mehreren Gründen unhaltbar: Erstens unterstellt sie einen physikalisch gesehen unmöglichen lückenlosen Determinismus sämtlicher physischen und psychischen Vorgänge (vgl. Kapitel 9); zweitens klammert sie das Problem aus, wer die Kontrolleure kontrolliert, ob sie wirklich auch selber ihre eigenen Handlungen transparent machen und somit «moralisch» sind; drittens lässt sie offen, ob Moralität mit Legalität gleichzusetzen und ohne Zustimmung des Einzelnen möglich ist; außerdem, so viertens, rechnet sie nicht damit, dass Menschen trotz aller zugegebenen Vorzüge des «Circle» misstrauisch sind, ob wirklich alles für sie bestens geregelt ist; fünftens übersieht sie, dass viele Menschen selber entscheiden wollen, was für sie wünschenswert ist und

was nicht. Insgesamt reduziert die Circle-Utopie den Menschen auf eine Marionette, die alles mit sich geschehen lässt, ohne frei selber denken zu können und auch nur zu wollen. Möglicherweise missachtet sie damit einen entscheidenden Selektionsvorteil der Evolution, den menschliche Lebewesen durch ihre Fähigkeit besitzen, sich auf ihre Entscheidungen zurückzubeziehen und dabei flexibel auch unerwartete Anomalien zu berücksichtigen (Welsch 2012, 8. Vorlesung).

In der philosophischen Tradition und in unserem lebensweltlichen Selbstverständnis verstehen wir unter diesem evolutionären Überlebensvorteil der Reflexion die Besonderheit menschlicher «Autonomie» und «Würde» (vgl. Kapitel 8). Die meisten Menschen wollen nicht wie eine Marionette funktionieren und gelenkt werden, sondern bewusst und selbstbewusst leben, das heißt, sich selbst und ihren Lebensweg frei bestimmen. An dem elementaren Interesse an Freiheit ändert auch die Tatsache nichts, dass ein freies und gutes Leben das Überleben-Können zur Voraussetzung hat. Beides steht oft in einem Konflikt miteinander. Trotz der Gefahr, im Kampf gegen die Götter sein Leben zu verlieren, entschied sich Sisyphos für seine Freiheit und musste mit seiner äußeren Unfreiheit dafür büßen. Selbst wenn er vermutlich nicht über das grundsätzliche Problem «mühselige Freiheit oder glückliche Knechtschaft» intensiv nachgedacht hat, kann er wegen der Wahl seiner Lebensweise als erster Philosoph gelten.

Von Sisyphos wissen wir vor allem aus der *Odyssee* Homers, der vermutlich im achten vorchristlichen Jahrhundert gelebt hat. Nach dem Sieg der Griechen gegen Troja irrte Odysseus jahrelang umher, bis er endlich in sein Königreich, die Insel Ithaka, und zu seiner Frau Penelope zurückkehren konnte. Neben vielen anderen Abenteuern verschlug es ihn bei seiner Irrfahrt auch in die Unterwelt. Homer beschreibt, wie Odysseus im Hades, in der Schattenwelt des Todes, außer dem bejammernswerten Schicksal vieler anderer gefallener Helden aus dem siegreichen Kampf der Griechen gegen Troja auch die Qua-

len des Sisyphos mitbekam. Bei Homer erfahren wir nichts über dessen sonstiges Leben. Aus anderen antiken Quellen wissen wir jedoch, dass Sisyphos als König von Korinth einst ein mächtiger Herrscher unter den Menschen gewesen war (Seidensticker/Wessels 2001). In Überschätzung seiner eigenen Macht hatte er sich gegen Zeus gestellt, den obersten Herrscher aller Götter und Menschen, und hatte obendrein die Götter gegeneinander ausgespielt. Sisyphos hatte nämlich beobachtet, dass Zeus die schöne Aigina entführte, die Tochter des Flussgottes Asopos, und verriet diese Tat ihrem Vater. Als Belohnung musste Asopos dem Sisyphos versprechen, auf dessen Burg von Korinth eine frische Wasserquelle zu schlagen. Als Zeus von dem Verrat des Sisyphos erfuhr, schickte er Thanatos, den Gott des Todes, zu ihm. Sisyphos gelang es jedoch, die Macht des Thanatos zu brechen und ihn in einem Kerker anzuketten. Niemand mehr konnte sterben, und der Gott des Todes war machtlos. Dem erzürnten Thanatos gelang es schließlich, sich zu befreien und Sisyphos in die Unterwelt zu verbannen. Auch diesmal aber konnte Sisyphos die Götter überlisten und wieder auf die Erde in sein Königreich zurückkehren. Letztlich jedoch entkam auch er der Macht der Götter nicht. Sisyphos war zwar, wie es bei Homer heißt, «der schlaueste unter den Männern» (Homer, *Odyssee*, 6. Buch, Vers 153, in: Hampe 1979b, S. 114), seine ganze Schlauheit nützte ihm aber nichts. Die Machtlosigkeit des Menschen gegenüber den Göttern beklagt in Homers *Ilias* beispielsweise der griechische Held Achilleus, als ihn Apollon von den Stadtmauern Trojas vertrieben hatte:

Schaden tatest du mir, verderblichster aller der Götter  
 (...) Nun aber nahmst du mir großen Ruhm und rettetest jene  
 Leicht, denn du hast ja keine Vergeltung für später zu fürchten.  
 Gerne ließ ich dich büßen, wenn ich nur die Macht dazu hätte.  
 (Homer, *Ilias*, 22. Buch, Verse 15–20, in: Hampe 1979 a, S. 453)

Die überlieferten Quellen berichten nichts darüber, ob sich Sisyphos dumpf in sein Schicksal ergab oder ob er sich wenigstens in seinem Aufbegehren seiner Freiheit stolz bewusst war. Immerhin hatte er ja versucht, als sterblicher Mensch den unsterblichen Göttern zu trotzen, und dies, obwohl er wissen musste, dass diese allmächtig sind und ihn bestrafen würden. Er hatte freiwillig die sichere Strafe dafür auf sich genommen, dass er sein Schicksal in die eigene Hand nehmen wollte.

Seit der Antike sind zahlreiche Interpretationen der mythologischen Figur des Sisyphos unternommen worden. Unter ihnen ist die des Schriftstellers und Existenzphilosophen Albert Camus (1913–1960) philosophisch besonders anregend. Camus sieht in der Gestalt des Sisyphos den Prototypen des menschlichen Widerstands gegen Götter und gegen andere Übermächtige. Sein Essay *Der Mythos des Sisyphos* erschien 1942 in der Besatzungszeit Frankreichs. Daher ist das Motiv des Widerstands für Camus auch politisch zu verstehen. Außerdem zieht er eine aktuelle gesellschaftspolitische Parallele: «... der Arbeiter von heute arbeitet sein Leben lang an den gleichen Aufgaben, und sein Schicksal ist genauso absurd» (Camus 2010, S. 157). Das Schicksal des Sisyphos ist für Camus aber vor allem allgemein menschlicher Art. Camus schreibt ihm ein Selbstbewusstsein oder Gefühl von Freiheit zu, sogar das Gefühl eines inneren Glücks als Selbsterfahrung seines Widerstands. Dieses Gefühl oder Bewusstsein sieht Camus in der Zeitspanne, in der Sisyphos' Felsbrocken immer wieder von neuem den Gipfel hinabrollt: «Diese Stunde, die gleichsam ein Aufatmen ist und ebenso zuverlässig wiederkehrt wie sein Unheil, ist die Stunde des Bewusstseins. In diesen Augenblicken, in denen er den Gipfel verläßt und allmählich in die Schlupfwinkel der Götter entschwindet, ist er seinem Schicksal überlegen. Er ist stärker als sein Fels.» (S. 157) Für Camus macht Sisyphos generell «aus dem Schicksal eine menschliche Angelegenheit, die unter Menschen geregelt werden muß. Darin besteht die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache.

Ebenso lässt der absurde Mensch, wenn er seine Qual bedenkt, alle Götzenbilder schweigen. Im Universum, das plötzlich wieder in seinem Schweigen ruht, werden die tausend kleinen, höchst verwunderten Stimmen der Erde laut. Unbewußte, heimliche Rufe, Aufforderungen von allen Gesichtern bilden die unerläßliche Kehrseite und den Preis des Sieges. Es gibt kein Licht ohne Schatten, und man muß auch die Nacht kennen. Der absurde Mensch sagt ja, und seine Anstrengung hört nicht mehr auf.» (S. 159) Im aussichtslos erscheinenden Kampf des Sisyphos sieht Camus geradezu den Inbegriff menschlichen Glücks, wie er seinen Essay abschließt: «Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.» (S. 160)

Man kann sicher bezweifeln, dass ausgerechnet eine derartig hoffnungslose Tätigkeit wie die Sisyphos-Arbeit Glück bedeuten kann, eher scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Dennoch lässt sich das trotzige Aufbäumen des Sisyphos als ein erster Schritt des menschlichen Freiheitsstrebens verstehen, das auch ohne sichtbaren Erfolg Glück bedeuten kann. Sisyphos ist trotz seiner Qualen glücklich zu nennen, weil er nicht resigniert, sondern auf seine eigene Kraft vertraut, sich selbst befreien zu können. Außerdem war die Lage des Sisyphos nicht völlig hoffnungslos. Er konnte immerhin darauf hoffen, dass er mit seinem Aufbegehren anderen Menschen Mut gemacht hatte, und vielleicht konnte er ja auch darauf hoffen, dass er sich selbst oder andere ihn befreien würden. Außerdem hat Sisyphos nicht nur selber Qualen erlitten, sondern er hat vermutlich auch die Götter, die bei Homer alle menschlichen Schwächen besitzen, in ihrem Stolz empfindlich verletzt. Gute Philosophie tut nicht nur den Beherrschten, sondern auch den Herrschern weh und kann ihre Herrschaft schließlich sogar brechen.

Der von Sisyphos begonnene Kampf der Menschen gegen die Götter ging weiter. Im Zuge der griechischen Aufklärung entwickelte sich das Denken *Vom Mythos zum Logos*, wie Wilhelm Nestle (1940) sein bekanntes Buch betitelte. Beide Formen

menschlicher Orientierung, durch den Mythos und durch den Logos, sind eng miteinander verbunden. Das Aufbäumen des Menschen gegen die Götter wird in Homers Mythos als gut durchdachte Handlung des Sisyphos geschildert, des «schlauesten aller Männer». Insgesamt ist der Mensch auch im Mythos nicht nur eine willenlose Marionette der Götter, sondern «ein Lebewesen, das einen Logos hat», wie Aristoteles den Menschen definiert (Aristoteles, *Politik*, 1253a). Als nächster Schritt in der kulturellen Entwicklung des Menschen in der griechischen Antike folgt die Einsicht, dass der Mensch selber der Urheber der Mythen ist, auch der Mythen von der Macht der Götter über den Menschen. Der Logos beginnt seine eigene mythologische Form zu durchschauen.

Dass die Mythen oder Erzählungen über den Ursprung und die Ordnung der Welt eine direkte Mitteilung der Götter sind, versuchte dagegen der Dichter Hesiod um 700 v. Chr. seine Zuhörer glauben zu machen, etwa zu Beginn seiner *Theogonie* in der Anrufung der Musen, der Töchter des Zeus:

Musen am Helikon, ihr, von euch beginn ich zu singen. (...)  
 Diese nun lehrten auch den Hesiodos edle Gesänge,  
 wie er Lämmer betreut an des heiligen Helikon Hängen.  
 So begannen zu mir zuerst die olympischen, hehren Musen  
 zu reden,  
 die Töchter des aigisschwingenden Gottes.  
 (Hesiod, *Theogonie*, Verse 1, 22, in: Hesiod 1965, S. 3f.)

Xenophanes (580/77–485/80 v. Chr.) jedoch zerstört den Mythos Homers und Hesiods und brachte damit das Denken der damaligen Zeit durcheinander. Der Mythos war für die Griechen jahrhundertlang orientierend gewesen, was Platon als verderbliche Leitkultur der unmoralischen Götter kritisiert (*Staat*, X. Buch, 606e). Bereits vor ihm hatte Xenophanes kritisch festgestellt, dass sich die Menschen im Mythos die Götter nach ihrem eigenen Bild erschaffen haben, und dies oft gerade in

ihren schlechtesten Eigenschaften: «Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was nur immer bei den Menschen Schimpf und Tadel ist: Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen. (...) Doch wähnen die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie. Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte. (...) Die Äthiopier behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und rothaarig.» (Xenophanes *Fragmente* 11, 14–16, in: Diels 1966, S. 132 f.) Xenophanes gewinnt seine Einsicht von den anthropomorphen Göttergestalten auf Grund von Erfahrungen mit anderen Kulturen, die höchst unterschiedliche Vorstellungen von den Göttern haben. Er hält zwar grundsätzlich an der Vorstellung fest, es müsse einen Gott geben, reinigt aber sein Gottesbild von allen menschenähnlichen Eigenschaften. Gott wird vom Gott der Mythologen zum Gott der Philosophen, indem er als rein geistiger Urheber und Lenker des Weltganzen verstanden wird, dies aber unter skeptischem oder agnostischem Vorbehalt: «Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken. Gott ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr. (...) Und das Genaue freilich erblickt kein Mensch und es wird auch nie jemand sein, der es weiß (erblickt hat) in Bezug auf die Götter und alle Dinge.» (Xenophanes *Fragmente* 23, 24, 34, in: Diels 1966, S. 135, 137)

[...]