

I. EINLEITUNG

Perhaps one of the most abiding myths of civilization perpetuated by thinkers, certainly since Plato, is that goodness is somehow a product of greater knowledge.

(Carlton 1996: 11)

Bestimmte Wissensformen gehen ‚irgendwie‘ mit Vortrefflichkeit einher oder führen gar direkt zu ihr: Diese Überzeugung wird in dem eingangs wiedergegebenen Zitat als Mythos bezeichnet, der spätestens seit Platon fest etabliert gewesen sei. In der politischen Ideengeschichte kamen immer wieder äußerst einflussreiche Gegenentwürfe zu diesem Mythos auf – angefangen bei Aristoteles über das frühe Christentum, die Proklamation der natürlichen Gleichheit aller Menschen während der Französischen Revolution bis hin zu antiintellektualistischen Strömungen rechter wie linker Provenienz. Auch gegenwärtig lässt sich eine tiefgreifende Skepsis gegenüber elitären Ansprüchen beobachten, die Michael Hartmann als „Unbehagen“ angesichts „ungerechtfertigte[r] Privilegien [...], Abgehobenheit und Arroganz der Macht“ bezeichnet hat.¹ Verstärkt wird dieses Unbehagen möglicherweise dadurch, dass laut Pierre Rosanvallon in den letzten Jahrzehnten gerade in den westlichen Demokratien eine „Zunahme der Ungleichheiten“, etwa in Bezug auf die Verteilung von Einkommen und Vermögen, konstatiert werden kann.² In Anbetracht radikal ungleicher Startbedingungen im Wettstreit um Bildung, berufliche Positionen und Einflussmöglichkeiten kann eine ‚gerechte‘ Auslese der Besten allein durch Leistung in der Tat kaum gewährleistet werden. Rosanvallon zufolge geht jedoch das weitverbreitete Gefühl, in einer ungerechten Gesellschaft zu leben, nicht mit dem Gefühl einher, etwas gegen diese Ungerechtigkeit tun zu können: Es herrsche ein resignatives „Einverständnis mit der Ungleichheit“ vor.³ Neben weiteren Faktoren wie der gegenwärtigen Krise kapitalismuskritischer Ideologien und der suggestiven ‚Alternativlosigkeit‘ des Kapitalismus ist möglicherweise auch die Persistenz des eingangs zitierten Mythos verantwortlich dafür, dass allen ‚Gleichheitsideologien‘ zum Trotz die Ungleichheit zwischen ‚Guten‘ – also: ‚Wissenden‘ – und ‚Schlechteren‘ – da ‚Unwissenden‘ – weithin akzeptiert wird.

1 Hartmann 2004: 7.

2 Rosanvallon 2013: 9 (vgl. ebd.: 9–11 und 249–299).

3 Ebd.: 13–15, Zitat 13; er beruft sich dabei v.a. auf die Auswertung von Meinungsumfragen.

Um die Ursprünge dieses Mythos von der Vortrefflichkeit der ‚Wissenden‘ geht es in der vorliegenden Arbeit. Sie befasst sich mit der Frage, wie in der griechischen Antike und damit erstmals in der europäischen Geistesgeschichte die Einschätzung aufkommen konnte, dass ein direkter Zusammenhang zwischen der Weisheit (*sophia*; σοφία) oder der Liebe zur Weisheit (*philosophia*; φιλοσοφία) auf der einen und ‚Gutheit‘, Tugendhaftigkeit, Vortrefflichkeit (Aristie) auf der anderen Seite bestehe. Solche Vorstellungen werden von bestimmten Akteuren in bestimmten sozialen Kontexten hervorgebracht, verbreitet und weiterentwickelt; sie sind keine eigenständig handlungsfähigen historischen Subjekte. Deshalb verschränken sich in dieser Fragestellung zwei Themenfelder: erstens die Frage danach, welche Vortrefflichkeitsvorstellungen im antiken Griechenland existierten, wer deren Träger waren und unter welchen Bedingungen sie sich mit welchem Erfolg auf diese beriefen; zweitens die Frage nach der Entstehung der antiken Philosophie als jenem sozialen Ort, an dem die Vorstellung von der Vortrefflichkeit der Weisheit und der ‚Weisen‘ in einer bestimmten Weise ausgeformt wurde. Es wird sich zeigen, dass diese beiden Fragen nicht unabhängig voneinander betrachtet werden können: Um zu erklären, wie die antike griechische Philosophie entstand, ist es unabdingbar, sie in einem bestimmten kulturellen, sozialen, intellektuellen Milieu zu verorten und in den Blick zu nehmen, aus welchen Gründen, mit welchen Zielen und aus welchem Selbstverständnis heraus sich einzelne Akteure mit welchen philosophischen Überlegungen befassten und zu welchen Thesen sie dabei kamen.⁴

Den gesellschaftlichen Kontext, unter dem sich die antike Philosophie entwickelte, so die im Folgenden zu erörternde These, bildete zunächst die archaische Adelskultur, später dann deren Transformation im Zuge jenes tiefgreifenden Politisierungs- und Demokratisierungsprozesses, der spätestens gegen Ende der Archaisik das adlige Selbstverständnis, die aristokratische Ideologie und die damit verbundene Lebensweise nachhaltig zu beeinflussen begann. Es wird daher untersucht, welche Auswirkungen diese spezifische Kultur auf die soziale Praxis des Philosophierens ebenso wie auf inhaltliche Aspekte philosophischer Theorie hatte.

Dabei ist zunächst die spezifische Struktur des griechischen Adels zu beachten: Soziologisch – also seiner sozialen Rekrutierung nach – handelte es sich bei ihm um eine *Elite*, das heißt eine aus der breiten ‚Masse‘ herausgehobene „Minderheit“, die einen „Ausleseprozess durchlaufen“ hat.⁵ So war die Zugehörigkeit

4 Znaniecki 1968: 10: „[W]hile admittedly systems of knowledge – viewed in their objective composition, structure and validity – cannot be reduced to social facts, yet their historical existence within the empirical world of culture, in so far as it depends upon the men who construct them, maintain by transmission and application, develop them, or neglect them, must in a large measure be explained sociologically.“

5 Wasner 2006: 16; ihr zufolge bildet diese Definition angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Elitenkonzepte in der Forschung einen Minimalkonsens ab. Zur Problematik des Elitenbegriffs vgl. auch Ober 1990: 11. Beck u.a. 2008: 2 halten den Elitenbegriff aufgrund seiner Vagheit für heuristisch unbrauchbar. Zur Bedeutung des Gegensatzpaares ‚Masse – Elite‘ in den klassischen Elitentheorien vgl. Hartmann 2004: 9–10, 13–42.

zur Gruppe der ‚Adligen‘ im antiken Griechenland nicht erblich,⁶ sondern musste durch ständige Bewährung und somit durch Leistung immer wieder neu errungen und bekräftigt werden.⁷ Dieses Streben führte dazu, dass die einzelnen *aristoi* in signifikant höherem Maß als die Restbevölkerung über ökonomisches, kulturelles sowie soziales Kapital verfügten und damit die entsprechenden gesellschaftlichen Felder dominierten: Sie bildeten eine Elite.⁸ Die äußere Repräsentation und teilweise auch die Legitimation dieser Elite war dagegen *aristokratisch*:⁹ Um als ‚Guter‘ (*agathos*; ἀγαθός) akzeptiert zu werden, mussten elaborierte Wertmaßstäbe und Verhaltenscodes befolgt und ein distinktiver, folglich kostspieliger und auf die Erringung von Ansehen und Ehre fokussierter Lebensstil gepflegt werden.¹⁰ Damit ging häufig – aber nicht immer und auch nicht notwendig – die Vorstellung einher, dass es sich bei den hierzu Fähigen um eine überlegene, ‚von Natur aus‘ über die Mitmenschen hinausgehobene Gruppe von ‚Guten‘ (*agathoi*; ἀγαθοί) oder gar ‚Besten‘ (*aristoi*; ἄριστοι) handele.¹¹ Letztlich hing die Gruppenzugehörigkeit des Einzelnen jedoch vor allem von der Akzeptanz derer ab, die sich untereinander als Aristokraten anerkannten und von den Nicht-Aristokraten als solche akzeptiert wurden.¹² Ging der zur Finanzierung eines aristokratischen Lebenswandels erforderliche Reichtum verloren, büßte der Betreffende auch seinen Status unweigerlich ein.¹³ Infolgedessen nahm der griechische ‚Adel‘ eine unsichere

- 6 Vgl. etwa Welwei 1981: 8; Stein-Hölkeskamp 1989: 25; Duploux 2006: 49–63; Mann 2007: 125; Mann 2008: 11; Schmitz 2008: 47. Beachte auch allgemein die Unterscheidung von Elite und Aristokratie bei Freund 1975: 227–228.
- 7 Zur Bedeutung der ‚Qualifikation‘ für den Elitenbegriff siehe Dreitzel 1962: 63–75.
- 8 Vgl. Ober 1998: 4, der griechische Eliten als „those who were wealthy, highly educated, and relatively cosmopolitan in outlook“ definiert; ähnlich bereits Ober 1990: 11–17, sowie Duploux 2006: 12.
- 9 Conze 1972: 2 spricht von der Aristokratie als einem ‚geschichtlichen Idealtypus‘, der sich vor allem in der „Zuordnung von ‚Adel‘ und ‚Tugend‘“ manifestiere; im Anschluss daran Walter 2008: 378. Vgl. zu den epochen- und kulturübergreifenden Gemeinsamkeiten des Aristokratiebegriffs auch Beck u.a. 2008.
- 10 Ebd.: 2 zufolge bezeichnet der Begriff der Aristokratie „zugleich eine spezifische Herrschaftsform, ein besonderes Ethos und Selbstbild sowie einen distinktiven Lebensstil, der seinerseits in alle Bereiche des Denkens und Handelns hineinreicht.“ Vgl. auch Walter 1993: 77; Donlan 1999: 19, 51; Duploux 2006: 28–31. Zum Begriff der Distinktion siehe Kap. III.1. (*Demokratische Ideologie und Distinktionsstreben*).
- 11 Nach Stein-Hölkeskamp 1989: 8 beziehen sich griechische Begriffe zur Bezeichnung der Ober- und Führungsschichten auf „bestimmte ökonomische, politische, gesellschaftliche und/oder moralische Überlegenheitsmerkmale [...]“; sie stehen weniger für eine Gruppe, deren supra-individuelle Charakteristika und deren Homogenität und Kohärenz“. Zur Vielfalt aristokratischer Gruppenbezeichnungen vgl. auch Meier 1972: 7; Schulz 1981: 67.
- 12 Vgl. Starr 1977: 123. Siehe auch den knappen Überblick bei Nagy 1996: 577–578.
- 13 Siehe zur „terrible nécessité, celle de rester riche si l'on veut rester *agathos*“ Foucharde 1997: 102–107, Zitat 102, sowie Stahl 1987: 83–84; Stein-Hölkeskamp 1989: 11, 91; Bryant 1996: 100; Duploux 2006: 23; Mann 2007: 142–143.

gesellschaftliche Stellung ein, die stets prekär, stark fluktuierend, relativ informell und schwach institutionalisiert blieb.¹⁴

Die spezifischen Charakteristika des griechischen ‚Adels‘ werfen die Frage auf, ob und inwiefern der Adelsbegriff für die Bezeichnung dieser gesellschaftlichen Gruppe überhaupt angemessen ist.¹⁵ So mag es zunächst paradox erscheinen, sie als Elite mit aristokratischem Selbstverständnis und Lebensstil zu definieren, weil dabei zwei inkongruente soziale Rekrutierungsformen miteinander vermischt werden: die Rekrutierung einer Elite durch Leistung und die Rekrutierung eines Adels durch Geburt. Dabei handelt es sich jedoch um idealtypische Kategorien, die sich in der Praxis oft als wesentlich weniger trennscharf erweisen.¹⁶ Letztlich sind beide mit weitreichenden ideologischen Zuschreibungen verbunden: Die Vorstellung einer allein durch Leistung rekrutierten Elite verkennt, dass soziale Herkunft, Sozialisation und soziales Umfeld eine entscheidende Rolle bei der zumeist innerfamiliär ablaufenden Elitenreproduktion spielen.¹⁷ Dabei erfüllt das Leistungsprinzip in der Praxis häufig eine primär legitimatorische Funktion, indem es den Eindruck erweckt, jeder habe gleiche Chancen, zur Elite zu gehören.¹⁸ Mit der Erbllichkeit der Adelsstellung wiederum geht häufig die Überzeugung einher, dass der Adlige nicht nur eine soziale Position, sondern auch bestimmte ‚innere‘ Qualitäten erbe – zu denen durchaus auch eine erhöhte Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft gehören können.¹⁹

Ausschlaggebend für die Unterscheidung zwischen Adel und Elite sind also oftmals gar nicht die tatsächlich praktizierten Rekrutierungsformen, sondern die damit verbundenen Zuschreibungen.²⁰ Diese sind allerdings keineswegs bedeu-

14 Stahl 1987: 91, 176, 257–258; Stein-Hölkeskamp 1989: 32; Scholz 2008: 71–72.

15 Der Adelsbegriff wird in der neueren Forschung für die griechische Archaik und Klassik teilweise völlig abgelehnt; vgl. dazu etwa Fraß 2014 (MS Diss., Dresden). Begriffe wie ‚Elite‘ oder ‚Führungsschicht‘ treffen jedoch, wie oben ausgeführt, die ‚aristokratischen‘ Komponenten dieser spezifischen Elite nicht, weshalb im Folgenden – mit den angeführten Einschränkungen – die Begriffe ‚Adel‘ und ‚Aristokratie‘ verwendet werden.

16 ‚Vererbung‘ und ‚Leistung‘ sind laut Hartmann 2004: 64 (im Anschluss an Suzanne Keller), die „zwei Grundprinzipien der Elitenauswahl“ (Fettdruck nicht übernommen). Er unterscheidet somit innerhalb der Elite selbst zwischen Leistungs- und Geburtselite. Von einer Elitenrekrutierung allein durch Leistung geht dagegen Dreitzel 1962: 65 aus.

17 Vgl. zur faktischen ‚Erbllichkeit‘ elitärer sozialer Stellungen Hartmann 2004: 154–162; speziell zur Bildungssituation in Deutschland ebd.: 181, sowie Wasner 2006: 138. Aktuelle Beispiele für die selbstbewusste Haltung, mit der selbsternannte Elitensprösslinge ihre letztlich von den Eltern übernommene gesellschaftliche Stellung der eigenen Leistungsfähigkeit zuschreiben, bieten die Berichte von Friedrichs 2009.

18 Vgl. Freund 1975: 154–162. Nach Bourdieu 2005b: 54 ist „die am besten verborgene und sozial wirksamste Erziehungsinvestition“ in der „*Transmission kulturellen Kapitals in der Familie*“ zu suchen. Speziell zur Reproduktion sozialer Ungleichheiten über die Erziehung in der Antike vgl. Too 2001.

19 Zur Verbindung von „Wohlgeborenheit“ und praktischer Vortrefflichkeit im antiken Griechenland siehe etwa Meier 1972: 7.

20 Vgl. dazu auch die Überlegungen bei K. Nebelin 2012: 20–23.

tungslos; für die legitimatorische Begründung und symbolische Darstellung einer herausgehobenen Position macht es durchaus einen Unterschied, ob diese primär auf Leistung oder auf Geburt zurückgeführt wird. Der Adel als Sonderform einer herausgehobenen gesellschaftlichen Gruppe unterscheidet sich dabei von anderen Elitenformen primär dadurch, dass es ihm in besonderem Maße gelungen ist, die eigene Stellung durch Erbtitel und sonstige Standesabzeichen augenfällig zu machen und sich damit als soziale Gruppe dauerhaft vom Nichtadel abzuheben. Andere Elitentypen verfügen zumeist über weniger rigide Schließungsmechanismen, tendieren aber häufig ebenfalls dazu, sich durch einen besonderen Lebensstil, durch generationenübergreifende und damit ‚erbliche‘ Beziehungsnetzwerke sowie durch klar erkennbare äußere Standesabzeichen vom Rest der Gesellschaft abzugrenzen.

Im antiken Griechenland wiederum existierten weder erbliche Adelstitel und -positionen noch verbindliche, formalisierte Ausleseverfahren zur Elitenrekrutierung. Infolgedessen gab es auch keine scharfe begriffliche und konzeptionelle Trennung zwischen Erbadel und Leistungselite: Je nach Akzentuierung konnte die aristokratische Vortrefflichkeit (*arete*; ἀρετή) als angeboren und vererbbar oder als lern- und lehrbar verstanden werden. Deshalb gelang es den bereits Etablierten nie, neureichen Aufsteigern die legitime Zugehörigkeit zur Gruppe der Aristokraten dauerhaft abzusprechen.

Die damit verbundenen Statusunsicherheiten und Abgrenzungsschwierigkeiten schlugen sich auch im philosophischen Denken auf unterschiedliche Weise nieder. Und obwohl bei keinem einzigen der hier behandelten Denker – von den Vorsokratikern über die Sophisten bis zu Isokrates und Platon – zweifelsfrei davon ausgegangen werden kann, dass er *nicht* zur Oberschicht gehört hatte,²¹ können diese Denker, ihre soziale Position und ihre philosophischen Ideen nicht einfach einseitig als ‚elitär‘ oder ‚aristokratisch‘ abgestempelt werden. Spätestens seit der Herausbildung der Philosophie zu einer eigenständigen Form des Denkens und Lebens verlief die entscheidende Trennlinie nämlich nicht mehr zwischen Aristokraten und Nicht-Aristokraten, sondern zwischen Philosophen und Nicht-Philosophen. Den spätestmöglichen Zeitpunkt für diese Ausdifferenzierung bildete, wie Peter Scholz ausgeführt hat, die ab der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. erfolgte „Institutionalisierung der philosophischen Lebensform“ innerhalb von Philosophenschulen.²² Allerdings spricht einiges dafür, dass die Philosophen schon in den Dreißiger Jahren des fünften Jahrhunderts zu einer „wahrnehmbare[n] Gruppe“ geworden waren,²³ und sogar das Ideal einer theoretisch und kontemplativ ausgerichteten ‚philosophischen Lebensweise‘ lässt sich mög-

21 Siehe dazu insbesondere Kap. II.2.2. und Kap. III.2.2. sowie die Anmerkungen zu Isokrates' und Platons sozialer Herkunft in Kap. IV.1.

22 Scholz 1998: 1; zur ersten Schulgründung – Platons Akademie, ca. 385 v. Chr. – siehe ebd.: 15. Auch Cartledge 1998: 387 betont, dass die „distinction and opposition of the *vita activa* and the *vita contemplativa*“ erst nach Sokrates' Hinrichtung erfolgt sei.

23 Laks 2005: 33–35, Zitat 35.

licherweise bereits wesentlich früher fassen, als Scholz dies getan hat.²⁴ Scholz merkt zudem selbst an, dass die Gründung von Philosophenschulen „prinzipiell nicht mit den Anfängen des Philosophierens verbunden“ war, sondern erst viel später einsetzte.²⁵

Da jedoch im Folgenden dezidiert die Anfänge des Philosophierens betrachtet werden sollen, also ein langwieriger, nicht immer geradliniger und erst recht nicht zielgerichteter Entstehungs- und Entwicklungsprozess in den Blick genommen wird, ist eine allzu enge Definition des Untersuchungsgegenstandes nicht sinnvoll.²⁶ Stattdessen soll von einem bewusst offen gehaltenen Philosophiebegriff ausgegangen werden: Unter *Philosophie* wird somit nicht vornehmlich eine bestimmte Art zu leben, sondern zunächst eine bestimmte Art zu denken verstanden. Sie kann als besonderer, autonomer Bereich menschlichen Reflektierens beschrieben werden, in dem es darum geht, mithilfe theoretischer, dem eigenen Anspruch nach rationaler Überlegungen zu einer Wahrheit über den Menschen und die Welt, den konkreten wie abstrakten Dingen darin sowie deren Beziehungen zueinander zu gelangen.²⁷

Solche Reflexionen stellten bereits die Vorsokratiker an, und obwohl sich logisch-systematische Begründungs- und Argumentationsmethoden erst zur Zeit der Sophisten allgemein durchsetzten,²⁸ waren Forderungen nach einer intellektuellen Haltung, die überkommene Überzeugungen nicht einfach hinnahm, sondern kritisch hinterfragte, schon im vorsokratischen Denken präsent.²⁹ Sie bildeten den

24 Nach Riedweg 2004: 172 geht das Aufkommen dieses Ideals spätestens „bis in die 2. Hälfte des 5. Jh. [zurück]“. Beachte auch die Rezension von Trampedach 1999: 521, der Scholz' Ausgehen „von Sokrates und einem sokratischen Philosophiebegriff“ kritisiert, denn „die Sophisten und Rhetoren bleiben auf diese Weise aus dem Spiel, auch wenn sie sich, wie etwa Isokrates, selbst als Philosophen verstanden. S[cholz] muß sich fragen lassen, ob er hier nicht den philosophiegeschichtlichen Systematisierungen der Antike allzu unkritisch gefolgt ist.“ Zu den Schwierigkeiten, die sich gerade aus der dominanten Stellung des platonischen Sokrates und damit letztlich Platons selbst innerhalb der Geschichte der Philosophie ergeben, siehe auch die folgenden Ausführungen.

25 Scholz 1998: 1.

26 Mansfeld 1990: 10–20 zufolge war erst Parmenides nach heutigem Sprachgebrauch ein Philosoph, während die ihm vorangehenden Denker höchstens eine ‚Vorform‘ der Physik betrieben hatten. Siehe jedoch die Kritik an dieser „conception restrictive de la philosophie“ von Sassi 2002: 56.

27 Diese sehr breite Umschreibung des Philosophiebegriffs wird dadurch gestützt, dass sich auch gegenwärtig, trotz der Institutionalisierung der Philosophie als universitärer Disziplin, ihr Gegenstand kaum präzise angeben und schon gar nicht eng begrenzen lässt. Schäfer 1996: 34 etwa bezeichnet die Philosophie als „Grundwissenschaft“ ohne klar umrissenen Gegenstand“. Ähnlich Laks 2005: 35, der die „thematische Universalität“ der Philosophie betont; vgl. bereits Laks 2002: 33, sowie Dihle 2006: 25.

28 Siehe hierzu Kap. III.2.4. Vorläufer der sophistischen Argumentationsmethoden waren die eleatischen Schlussfolgerungsverfahren; siehe dazu Kap. II.2.4.1. (*Logisches Schlussfolgern*) sowie Kap. II.2.5.3.

29 Vgl. hierzu Kap. II.2.4. In Aristot. metaph. 2,4, 1000a 5–24 grenzt Aristoteles die frühen philosophischen Denker von theologisch-kosmologischen Spekulationen archaischer Dichter

Ausgangspunkt eines Entwicklungsprozesses, der spätestens „im Griechenland des 5. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung“, also zur Zeit der Sophisten, zur „Autonomisierung und Institutionalisierung einer ihren eigenen Regeln unterworfenen Debattierwelt“ führte, die nicht mehr von der „analogischen Vernunft“ des Mythos und der religiösen Riten, sondern von der „logischen Vernunft“ des philosophischen Denkens bestimmt wurde.³⁰

Dieser Vorgang wird in der vorliegenden Arbeit als Prozess der *Autonomisierung*, *Disziplinierung* und *Institutionalisierung* der Philosophie aufgefasst. Diese Kategorien und die ihnen zugrundeliegenden Überlegungen knüpfen an die wissenssoziologischen Theorien Pierre Bourdieus und Michel Foucaults an. Foucault hat die These aufgestellt, dass seit den Griechen der ‚wahre Diskurs‘ allein dem „Willen zur Wahrheit“ verpflichtet gewesen sei; dieser Diskurs weise „Begehren“ und „Macht“ explizit zurück.³¹ Bereits das vorsokratische Denken diene nicht explizit zur Rechtfertigung einer ‚herrschenden Ordnung‘, sondern begann „mit einem gigantischen Verzicht auf den *Sinn* der Welt“³². Entsprechend bestand auch keine direkte Verbindung zwischen Philosophie und gesellschaftlichen oder politischen Machthabern.³³ Diese spezifische intellektuelle Unabhängigkeit begründete schließlich die *relative Autonomie* der Philosophie in Bezug auf andere gesellschaftliche Handlungsfelder beziehungsweise auf das ‚gesellschaftliche Ganze‘.³⁴

Der Begriff der relativen Autonomie meint hier – vor dem Hintergrund von Pierre Bourdieus Feldtheorie – die Ausbildung spezifischer Regelungen und Normen, die nur innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Feldes gelten und deren Entstehung, Entwicklung und Veränderung nicht von Außen gesteuert werden kann, sondern wiederum nach eigenen, internen Regeln abläuft.³⁵ Diese Re-

wie etwa Hesiod ab; als Unterscheidungskriterium benennt er das Streben nach argumentativer Untermauerung der eigenen Thesen. Allerdings führt diese Unterscheidung nicht zum völligen Ausschluss der ‚Theologen‘; vgl. dazu etwa metaph. 1,2, 982b 18–19. Zum Stellenwert theologischer und mythischer Argumentationen in Aristoteles’ *Metaphysik* vgl. auch Jaeger 1953: 14; Mansfeld 1990: 7–10; Sassi 2002: 67–70. Zur Abgrenzung vorsokratischer Denker von den Dichtern und deren Weisheit siehe auch Kap. II.2.1., sowie Kap. II.2.4.

30 So Bourdieu 2001: 28.

31 Foucault 2003: 17.

32 Laks 2005: 39. Ähnlich Castoriadis 1991: 104: „Philosophy, as the Greeks created and practiced it, is possible because the world is not fully ordered. [...] But this vision of the world also conditions the creation of politics.“

33 Dies betont vor allem Meier 1989: 76–84, 95–97. Siehe auch Lloyd 1979: 240–246; Laks 2005: 35–39; Martin 2009a: 460.

34 Nach Bourdieu 2001:123 kann ein gesellschaftliches Feld stets nur in Relation auf andere Felder und damit eben nur ‚relativ‘ autonom sein.

35 Zu Bourdieus Feldbegriff vgl. den Überblick bei Schwingel 1993: 60–65, 78–80; speziell zur Autonomie des intellektuellen Feldes siehe etwa Bourdieu 2003a: 355–362, wonach das in kulturellen Werken objektivierte kulturelle Kapital „eine autonome Welt dar[stellt], die, obgleich Produkt geschichtlichen Handelns, ihre eigenen, dem Willen der Individuen gegenüber transzendenten Gesetze hat und sich nicht zurückführen läßt auf das, was Einzelne oder selbst die Gesamtheit der Individuen sich anzueignen vermögen (also auf das inkorporierte kulturel-

geln strukturieren einerseits den Kampf der involvierten Akteure um dominante Positionen innerhalb des Feldes und werden andererseits auch selbst durch diesen Kampf strukturiert und verändert. Wer zu diesen Akteuren gehört und wer vom Kampf ausgeschlossen wird, muss ebenfalls innerhalb des Feldes geregelt werden, denn die Differenzierung zwischen ‚Mitspielern‘ und ‚Laien‘ ist zentral für die Herausbildung eines autonomen Feldes.

Im Fall der Philosophie ist die Wahrheit Gegenstand und Ziel der feldinternen Kämpfe, in denen es letztlich um die diskursive Durchsetzung der eigenen Wahrheitsansprüche geht.³⁶ Dafür ist es erstens erforderlich, gewisse Regeln dafür zu etablieren, unter welchen Umständen eine Aussage als legitime philosophische These akzeptiert, also innerhalb des philosophischen Kampffeldes als satisfaktionsfähig angenommen wird. Damit geht zweitens unweigerlich der Ausschluss allerer einher, deren Aussagen diesen Regeln nicht genügen. Mit Foucault lässt sich diese Reglementierung, Regulierung und Begrenzung des philosophischen Diskurses als dessen *Disziplinierung* bezeichnen.³⁷ Grundlegend ist dabei, dass der ‚diszipliniert‘ hervorgebrachte Diskurs ‚wahr‘ ist und nach Wahrheit strebt – und diese Wahrheit wird nicht durch rituelle Akte verbürgt, sondern beruht allein auf der Verabsolutierung der ‚wahren‘ Aussage selbst: „[D]ie höchste Wahrheit [lag] nicht mehr in dem, was der Diskurs *war*, oder in dem, was er *tat*, sie lag in dem, was er *sagte*“.³⁸ Damit wird es zur Aufgabe der (philosophischen) Sprache, sprachliche Äußerungen aus sich selbst heraus zu verifizieren.³⁹ Durch diese Zurückweisung aller ‚äußeren‘ Bestandteile der Aussage wird aber zugleich explizit geleugnet, dass auch die ‚wahre Aussage‘ nicht selbst die eigene Wahrheit verbürgen kann, sondern nur als solche akzeptiert wird, wenn sie, wie Foucault ausführt, „einer diskursiven ‚Polizei‘ gehorcht“, also den Regeln des jeweiligen Dis-

le Kapital)“ (ebd.: 358). Siehe auch Bourdieu 1997: 75–86 und insgesamt Bourdieu 2005a. Bourdieus Feldtheorie ist bereits von Azoulay 2007, Haake 2009 und Tell 2011a: 17–19 auf das intellektuelle Feld der antiken Philosophie angewandt worden.

36 Nach Elias 2004: 60–63 erfordert die relative Autonomie einer Wissenschaft erstens, dass diese über ein eigenes ‚Gegenstandsgebiet‘ verfügt, auf dem zweitens eigenständige Theorien gebildet werden, und drittens, dass die so konstituierte Wissenschaft und ihre Vertreter im „Institutionsgefüge der akademischen Forschung und Lehre“ (ebd.: 62) relativ autonom von allen anderen Wissenschaften und deren Vertretern sind. Dies war spätestens durch Platons Abgrenzung der Philosophie von der Rhetorik gegeben; vgl. dazu Kap. IV.1.

37 Foucault 2003: 25, bezeichnet die Disziplin als „ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses“; vgl. auch ebd.: 10–11: „Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird“; zu den Praktiken, mit denen dies geschieht, siehe ebd.: 1–30.

38 Foucault 2003: 14.

39 Die Wahrheit einer Rede wurde damit von der sozialen Position des Sprechenden getrennt; dazu Foucault 2003: 14–17. Siehe auch Vidal-Naquet 1990: 253; Detienne 1996: 69–106; Flaig 2002: 122. Auch wenn diese Scheidung in der diskursiven Praxis häufig nicht erreicht wird, stellt sie doch als allgemein akzeptiertes Ideal innerhalb des philosophischen Feldes einen zentralen Orientierungspunkt dar. Explizit formuliert wird dieses Ideal bereits von Heraklit in DK 22 B 50; siehe dazu auch Kap. II.2.4.1. (*Selbsterforschung*).

kurses entsprechend geäußert wird.⁴⁰ Die Philosophie als Disziplin neigt daher laut Foucault dazu, in ihrer Betonung des ausschließlichen Strebens nach Wahrheit zu verkennen, dass es durchaus noch immer darauf ankommt, von wem, wann und wie eine Aussage gemacht wird – nämlich eben nicht in einem „wildem Außen“, sondern innerhalb der Grenzen des philosophischen Feldes.⁴¹

Diese Bezugnahme auf den Feldbegriff ist deshalb so wichtig, weil sonst die Philosophierenden und die Ausgeschlossenen ebenso wie der feldinterne und der weitere gesellschaftliche Handlungsrahmen, in welchem sie sich bewegen, aus dem Blick geraten. So hat Bourdieu gegen Foucaults Diskurstheorie vorgebracht, dass diese „die in den Beziehungen zwischen den Produzenten [des Diskurses; KN] verankerten [...] Gegensätze und Antagonismen in den Ideenhimmel“ projiziere und damit die für Bourdieus eigene Analyse zentralen gesellschaftlichen Produktionsbedingungen des Diskurses ignoriere.⁴² Vielmehr muss, wie auch Hubert Knoblauch betont hat, von der grundlegenden „Sozialität von Wissen und Erkennen“ ausgegangen werden, was Knoblauch zu der Einschätzung führt, dass „Erkenntnistheorie [...] immer auch Gesellschaftstheorie“ sei.⁴³ Allerdings geht es nicht um irgendeine Gesellschaftstheorie: Ausdifferenzierte Wissensbestände, die in der Regel gestützt auf eine ‚sekundäre Sozialisation‘⁴⁴ als Spezialwissen vermittelt werden, müssen keineswegs ‚gesellschaftlich [...] sonderlich relevant‘ sein; sie können vielmehr an eigenständige, von der übrigen Gesellschaft, ihren Praktiken und Wertvorstellungen relativ autonome ‚Wissensgesellschaften‘ gebunden sein.⁴⁵ Die historische Analyse muss dieser relativen Unabhängigkeit Rechnung tragen: Ein Denker, der von sich und seiner Umwelt in besonders hohem Maße abstrahiert, kann diese Abstrahierung zwar nur deshalb vornehmen, weil bestimmte, auch gesellschaftliche, Voraussetzungen gegeben sind, die ihm ein solches Handeln ermöglichen.⁴⁶ Dennoch lässt sich sein Handeln nicht auf diese Voraussetzungen reduzieren.⁴⁷ So hat beispielsweise Dieter Bremer in ei-

40 Foucault 2003: 25.

41 Ebd.; vgl. dazu auch ebd.: 30.

42 Bourdieu 2005a: 317; vgl. zu seiner Auseinandersetzung mit Foucault insgesamt ebd.: 316–321.

43 Knoblauch 2005: 14.

44 Zum Begriff der ‚sekundären Sozialisation‘ vgl. Berger / Luckmann 2004: 148–157; er wird dort auf die außerfamiliäre, meist schulische Vermittlung von Sopezialwissen bezogen.

45 Siehe dazu insgesamt Knoblauch 2005: 285–287, Zitat 286.

46 Vgl. dazu Bourdieu 2001: 138: „Wir müssen anerkennen, daß die Vernunft nicht wie eine geheimnisvolle, unerklärlich bleibende Gabe vom Himmel gefallen, daß sie also ganz und gar geschichtlich ist, sind aber keineswegs gezwungen, daraus – wie es gemeinhin geschieht – zu schließen, daß sie auf Geschichte reduzierbar sei. In der Geschichte und nur in ihr ist der Grund der relativen Unabhängigkeit der Vernunft von der Geschichte zu suchen, deren Produkt sie ist“.

47 Prägnant formuliert dies Tenbruck 1976: 52 in seiner Kritik an der Rede von der ‚sozialen Bedingtheit‘ des Wissens: „[S]ozial bedingt in irgendeiner Weise ist natürlich alles, was Menschen tun oder denken; daß es deshalb auch schon aus seinen sozialen Bedingungen erklärbar sei, ist hingegen so wenig selbstverständlich, daß es geradezu als absurd gelten muß.“

nem Einführungstext zur griechischen Philosophie erklärt, dass die „Entwicklung der Grundbegriffe“ des vorsokratischen Denkens „eine lebensweltliche Basis voraus[setze], die in Erziehung und Ausbildung die Wertvorstellungen der politisch führenden Klasse repräsentiert“.⁴⁸ Zugleich betont Bremer aber auch, dass „[d]ie Entstehung der griechischen Philosophie [...] nicht aus praktischen Lebensnotwendigkeiten ableitbar“ sei.⁴⁹

Gerade philosophische Texte stellen ihre Interpreten somit stets vor eine doppelte Gefahr: Einerseits verführen die Abstraktheit der Fragestellungen und Antworten sowie der universalistische Anspruch dieser Texte dazu, ihre Verortung in einer bestimmten Zeit, Gesellschaft, gesellschaftlichen Gruppe für irrelevant zu erachten. Andererseits jedoch droht jede Interpretation, die sich ausschließlich auf deren gesellschaftliche Entstehungsbedingungen stützt, gerade das nicht zu erfassen, was philosophische Texte ausmacht: den Versuch einer Abstraktion von allen äußeren Bedingungen und die Beschäftigung mit allgemeingültigen, rein verstandesmäßig zu erschließenden Fragestellungen.⁵⁰ Bourdieu zufolge basiert daher die „angemessene Analyse [solcher Texte; KN] auf einer doppelten Weigerung. Sie weist sowohl den Anspruch des philosophischen Textes auf absolute Autonomie und die damit einhergehende Ablehnung jedes Außenbezugs zurück als auch die unmittelbare Reduktion des Textes auf die allgemeinsten Bedingungen seiner Produktion.“⁵¹

Philosophische Texte vertreten folglich keine ‚reinen Klasseninteressen‘, selbst wenn sie von Angehörigen bestimmter sozialer Klassen verfasst wurden; vielmehr ‚übersetzen‘ sie deren Standpunkte in eine philosophische Sprache und in philosophisches Denken – und transformieren sie dabei entsprechend den Regeln des philosophischen Feldes. Zugleich dürfen aber die sozialen Rahmenbedingungen, unter denen jeweils philosophiert wird, nicht ignoriert werden. Für eine Geschichte des philosophischen Denkens sind weder die äußeren Formen des Philosophierens und des philosophischen Lebens noch die öffentliche Wahrnehmung der Philosophie sowie der einzelnen Denker oder deren gesellschaftliche Stellung bedeutungslos. Deshalb bildet schließlich auch die *Institutionalisierung* von Philosophenschulen im vierten Jahrhundert v. Chr. den Endpunkt der hier vorgenommenen Untersuchung: Mit ihr war die ‚Vorgeschichte‘ des philosophischen Denkens, seine Entwicklung hin zu einer autonomen Disziplin, abgeschlossen; nunmehr verfügte die Philosophie über feste Orte innerhalb der Polisöffentlichkeit, an denen die philosophische Lebensweise auf Dauer gestellt und das phi-

48 Bremer 2013: 83.

49 Ebd.: 88.

50 Zu dieser Charakterisierung der Philosophie siehe etwa Tenbruck 1976: 52–53; Piepenbrink 2001a: 17; Flaig 2002: 122–123.

51 Bourdieu 1988: 10.