

Zum Gründungsmythos der europäischen Philosophie

Klaus-Dieter Eichler/Mainz

In einer jüngeren Studie zu den „vorsokratischen Anfängen“ der europäischen Philosophie sieht sich der Verfasser zu folgender resignativen Feststellung veranlaßt: „trotz erheblicher ... Fortschritte der historischen Erforschung des Altertums und trotz mannigfacher historischer Betrachtungen zur Entwicklung des westlichen Denkens“ ist das „philosophische Interesse“ am historischen und systematischen Problem „des Anfangs nahezu völlig versiegt“¹. Auch in einer von Tobias Reichardt unlängst veröffentlichten Studie zu „Recht und Rationalität im frühen Griechenland“² wird auf den Umstand einer empfindlichen Abstinenz in philosophischen Darstellungen des frühgriechischen Denkens gegenüber Reflexionen auf seine „historische Genese“ verwiesen. Ungeachtet einer durchaus nachweisbaren längeren Tradition³ der Thematisierung des Zusammenhangs von gesellschaftlicher Entwicklung und Beginn der Philosophie im spätarchaischen Griechenland scheint es in der Tat so zu sein, dass Fragen nach ökonomischen⁴, sozialen, politischen⁵, technologischen⁶ und juristischen⁷

¹ Vgl. Othmar Franz Fett, *Der undenkbar Dritte. Vorsokratische Anfänge des eurogenen Naturverhältnisses*, Tübingen 2000, S. 12. Die informative Arbeit von Fett untersucht die Entstehung des philosophischen Denkens in der griechischen Antike vor dem Hintergrund des im 7. und 6. Jh. v. u. Z. aufkommenden kommerziellen Zwischenhandels im Mittelmeerraum. Unter Hinweis auf neuere Ergebnisse der Ökonomiegeschichte und der Phönizierforschung wird die „Tauschvermittlung“ als die entscheidende „kulturgenetische“ Kraft der Philosophieentstehung thematisiert. Ich werde am Ende dieses kleinen Aufsatzes auf den Versuch, die Genesis der frühgriechischen aus der kommerziellen Welterfahrung abzuleiten, etwas ausführlicher eingehen.

² Vgl. Tobias Reichardt, *Recht und Rationalität im frühen Griechenland*, Würzburg 2003, S. 10ff.. Reichardt wendet sich entschieden gegen eine Konzeption von Philosophiegeschichte, die im Stil einer, von den realen gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängigen Geistesgeschichte, auf die Thematisierung ihrer außertheoretischen Voraussetzungen verzichtet oder sogar als Ausdruck eines kruden Soziologismus denunziert. Ebenso entschieden weist er auf den Umstand hin, daß die Thematisierung der gesellschaftlichen Voraussetzungen der Philosophieentstehung selbst ein Problem darstellt, das das Selbstverständnis der Philosophie wesentlich tangiert.

³ Vgl. dazu die obengenannten Arbeiten und die Dissertation von Georg Beck, *Polis und Philosophieentstehung. Eine Untersuchung zum Zusammenhang von frühgriechischer Philosophie und Polisentstehung*, Osnabrück 1988.

⁴ Ökonomische Prozesse, die der Philosophieentstehung zugrunde liegen, thematisieren ausdrücklich die Arbeiten von Othmar Fett a. a. O., Rudolf W. Müller, *Geist und Geld – Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt am Main, 1981, Georg Thomson, *Die ersten Philosophen*, Berlin 1969, Alfred Sohn Rethel, *Warenform und Denkform – Versuch über den gesellschaftlichen Ursprung des ‚reinen Verstandes‘* Frankfurt am Main 1971.

⁵ Die Erklärung des Übergangs vom „Mythos zum Logos“ in Griechenland aus der Entwicklung des Stadtstaates läßt sich auf die Arbeiten von Emil Durkheim und Louis Gernet zurückführen. (Vgl. Louis Gernet, *Les Grecs sans miracle*, Paris 1983) Zu nennen sind vor allem die Arbeiten von Jean-Pierre Vernant, *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt am Main 1982 und *Mythos und Gesellschaft im antiken Griechenland*, Frankfurt am Main 1987 und Pierre Vidal-Naquet, *Der Rationalismus der Griechen und die Polis*, in: ders., *Der Schwarze Denker; Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike*, Frankfurt am Main/New York 1989. Für Vernant ist das „griechische Denken“ ein Produkt des Stadtstaates; es ist das politische System der Isonomie oder Demokratie, das sich in den Werken der Vorsokratiker manifestiert. „Der Zusammenhang zwischen der Entstehung der Stadt und der Geburt der Philosophie ist so deutlich, daß wir nicht umhin können,

„Determinanten“ dieser „intellektuellen Revolution“ heute eher von der Soziologie⁸, der vergleichenden Religionswissenschaft⁹, der Kulturanthropologie¹⁰, der Wissenschaftsgeschichte¹¹, den an den medialen Formen sprachlicher und literaler

die Ursprünge des rationalen Denkens in den für die griechische Stadt bezeichnenden geistigen und sozialen Strukturen zu suchen.“ (Vernant 1982, 152) Vernant stützt sich dabei auf Studien von Gregory Vlastos und Charles Kahn, so u.a. auf *Isonomia*, *AJPh* 74 (1953), *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, *Philosophical Quarterly* 2 (1952), 97-123; *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, *CPh* 42 (1947), 156-178; 337-367 und *Solonian Justice*, *CPh* 41 (1946), 65-83; Charles Kahn, *Anaximander and the origins of greek cosmology*, New York 1962.

⁶ Einflußreich ist hier die von Benjamin Farrington verfaßte Studie *Die Wissenschaft der Griechen*, Wien 1947. Farrington betont die enge Bindung der ionischen Philosophie an die neu entstandene Klasse der „manufactures and merchants“.

⁷ Vgl. dazu die obengenannten Arbeiten von T. Reinhardt und G. Beck.

⁸ Vgl. dazu vor allem die Rekonstruktionsversuche der Entstehung vorsokratischer Philosophie in den Arbeiten von Günter Dux, der diesen Vorgang in eine Entwicklungslogik von Natur- Gesellschafts- und Denkprozessen integriert. In Dux' historisch-genetischer Theorie, die der genetischen Erkenntnistheorie Piagets stark verpflichtet ist, folgt die Herausbildung unterschiedlicher kognitiver Niveaus in der Geschichte der Menschheit durch eine in der Praxis situierte Handlungs- und Organisationskompetenz. Dabei verbindet er den „revolutionären“ Einschnitt in der Geschichte der Entwicklung der Weltbilder mit der Entstehung der demokratisch verfaßten griechischen Poleis. Hier treten erstmals im Bewußtsein der Menschen Natur- und Sozialordnung auseinander (Differenzerfahrung). Die veränderte politische Gestaltungskompetenz der Politen trifft dabei mit zwei weiteren Entwicklungen zusammen, die zu einem Prozeß der „abstraktiven Reflexion“ führen. Zum einen ist es das Zusammentreffen verschiedener Kulturen im Gefolge von Bevölkerungs- und Siedlungsbewegungen im Mittelmeerraum, das zur Relativierung des eigenen Weltbildes führt und zum anderen ist es die Wissenszunahme über die Natur, die Prozesse der Säkularisierung und Dezentrierung initiieren. Philosophie verdankt ihre Entstehung somit einer „reflexiven Thematisierung“ einer neuartigen sozialen Praxisform. Insofern interessiert hier der Zusammenhang zwischen soziokulturellen Formen und unterschiedlichen Kognitionsniveaus. In der Sprache der von Piaget entlehnten Entwicklungspsychologie fragt Dux also nach denjenigen sozialen Interaktionsformen, die so wirkmächtig waren, daß die ihnen entsprechende „reflexive Abstraktion“ zu einer Forcierung der Anforderungen an das „konkrete operationale“ Denken führt und Philosophie entstehen läßt. Vgl. dazu Günter Dux, *Die Zeit in der Geschichte – Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt am Main 1992. Siehe auch Christopher Hallpike, *Die Grundlagen des primitiven Denkens*, Stuttgart 1990 und Jean Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1989.

⁹ Vgl. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992 und Klaus Heinrich, der in *Anthropomorphe – Dahlemer Vorlesungen 2*, Berlin 1986 die Tatsache der Beherrschung verschiedener technai (Astronomie, Agrarwissenschaft, Meteorologie, Zoogonie, Ökonomie) durch die Vorsokratiker als „Verfügungsinteresse“ thematisiert. Für dieses „Verfügungsinteresse“ ist die Abstraktion von den Sphären der Arbeit und der Sinnlichkeit wesentlich. Es konstituiert ein „transzendentes Subjekt“ als Herrschaftssubjekt.

¹⁰ Hier ist vor allem auf die Arbeiten der amerikanischen Kulturanthropologen Jack Goody und Ian Watt zum Zusammenhang von Schrift und Philosophieentstehung hinzuweisen, die in ihrem paradigmatischen Aufsatz *Konsequenzen der Literalität*, in: J. Goody (Hrsg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1981 um eine grundsätzliche Beschreibung der Differenz zwischen mündlichen und schriftlichen Kulturen in bezug auf die Entstehung abstrakten, situationsinvarianten Denkens bemüht sind. Vgl. dazu auch Eric A. Havelock, *Als die Muse schreiben lernte*, Frankfurt am Main 1992 und *Schriftlichkeit: Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim 1990. Havelock spricht von der „Geburt der Philosophie aus dem Geist der Schrift.“ (1992, 21) Er hat, so eine Bemerkung von Jan Assmann, die „Mythos-Logos Debatte auf eine empirische medienhistorische Basis gestellt.“ Vgl. A. und J. Assmann; *Einleitung*, in: E.A. Havelock, *Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, S.20. Zum Problem der Beziehung von Alphabetschriftgebrauch und Philosophie- und Logikentstehung siehe auch Rainer Totzke, *Buchstabenfolgen, Schriftlichkeit, Wissenschaft und Heideggers Kritik an der Wissenschaftsideologie*, Weilerswist 2004.

¹¹ Die These von der Entstehung der frühgriechischen Philosophie als Wissenschaft formulierte schon früh John Burnet in seinem 1892 erschienenen Werk *Early Greek Philosophy*. Er stellte das Stichwort „Ionian Enlightenment“ für die weitere Diskussion des Zusammenhang von Philosophie- und Wissenschaftsentstehung zur Verfügung, das dann einige Jahrzehnte später Popper bereitwillig aufgriff, um den Vorsokratikern insgesamt ein positivistisches Wissenschaftsverständnis zu attestieren. Vgl. Karl Popper, *Zurück zu den Vorsokratikern*, in:

Kommunikation interessierten Sprachwissenschaften¹², der Kulturpsychologie¹³ oder der sozial- und kulturwissenschaftlich orientierten Altertums- und Geschichtswissenschaft¹⁴ gestellt werden, so daß eine angemessene Untersuchung nur noch interdisziplinär erfolgen kann.¹⁵

Das „Bewußtsein“ für die philosophische Dimension der Fragen nach ihrem eigenen Anfang, ihrem Beginn in der Zeit, ist der Philosophie weitgehend abhanden gekommen. Mit der Erosion der Geschichtsphilosophie in den letzten Jahrzehnten wird zunehmend auch die historische Perspektive auf philosophische Probleme dem Verdacht ausgesetzt, keine für das systematische Verständnis der Philosophie ableitbaren Konsequenzen zu besitzen. Die Ausblendung genetischer Momente des philosophischen Denkens wiederholt jedoch, wie schon in der frühen Kritischen Theorie nachdrücklich hervorgehoben wurde, lediglich das ursprüngliche, für seine Entstehung notwendige „Vergessen“ derjenigen Bedingungen, deren Vorhandensein sie sich verdankt. Gerade in der Abstraktion von ihrer Genese bleibt sie negativ auf diese bezogen.¹⁶ Dabei sind diese Fragen im Diskurs der Philosophie schon seit

ders. *Vermutungen und Widerlegungen – Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Tübingen 1994, 198-242

¹² Vgl. dazu Christian Stetter, dem es in seiner Studie *Schrift und Sprache*, Frankfurt am Main 1999 eindrucksvoll gelingt, den Zusammenhang von Schrift- Sprach- und Weltbild auch in bezug auf die Entstehung des philosophischen Denkens plausibel zu machen. Stetter geht von einer „gleichsam transzendentalen Funktion“ der Alphabetschrift für die Entwicklung formaler Wissenschaften aus.

¹³ Vgl. dazu Aaron S Lurija, *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse*, Weinheim 1986. Lurija, dessen in den 50er Jahren geschriebenen Arbeiten erst 1974 in der Sowjetunion publiziert werden konnten, thematisiert den Zusammenhang von mündlicher und Schriftkultur vor dem Hintergrund der Herausbildung „propositionalen Denkens“, das in der frühgriechischen Wissenschaft und Philosophie dominiert. Mündlich geprägtes Denken ist nach Lurija eher additiv als subordinativ, eher aggregativ als analytisch, eher redundant und nachahmend als konstativ, eher konservativ und traditionalistisch als kritisch, eher lebensnah als situationsinvariant, eher einfühlend und teilnehmend als objektiv-distanzierend und eher situativ als abstrakt.

¹⁴ Vgl. dazu Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980 und *Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen*, in: S.N. Eisenstadt (Hrsg.), *Kulturen der Achsenzeit*, Frankfurt am Main 1987, 89-128. Meier thematisiert, in kritischer Absetzung von J. P. Vernant und G. E. Lloyds Arbeit: *Magic, Reason and Experience – Studies in the Origin and Development of Greek Science*, London/New York 1979 den Zusammenhang von Polisdemokratie und Philosophieentstehung.

¹⁵ Einen interdisziplinären Zugang fordert Joachim Ritter in *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main 2003. Nach diesem geht es bei der Erklärung der Entstehung des vorsokratischen Philosophierens weder um die „Entdeckung des griechischen Geistes“ noch um die „Loslösung eines sogenannten Rationalen aus einem mythischen Denken“ (46). Im Konflikt zwischen Mythos und Logos geht es vielmehr um die Frage, „ob Dichtung und Mythos weiter in der Lage sind, die Bildung zu tragen“ und das „Wissen um das das Gemeinwesen gründende göttliche Gesetz (Nomos) in einer lebendigen und tragfähigen Form zu überliefern“ (46). Der Philosoph hat das Amt des Dichters zu übernehmen. Unter diesem Aspekt, so Ritter, rücken die verschiedenen Fachdisziplinen Philosophie, Geschichte, und Religionswissenschaft zusammen.

¹⁶ So heißt es bei Alfred Sohn-Rethel: „Es muß verstanden werden, daß die Selbständigkeit des abstrakten Intellekts in seiner begrifflichen Reflexion damit verknüpft ist, daß für ihn im Akte seiner genetischen Konstituierung jeglicher Zusammenhang mit seiner Genese zerschnitten ist. Der Akt seiner Konstitution ist in einem der Akt seiner Entfremdung, in welchem er jedweden Merkmals seiner Herkunft und geschichtlichen Natur verlustig geht, und der Akt, worin er das Vermögen der Selbständigkeit erlangt, sieht sich nach einer ihm als seiner ‚Logik‘ angehörenden normativen Natur zu bewegen.“ (Alfred Sohn-Rethel, *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, in: Paul Matik, Alfred Sohn-Rethel, Helmut Hassis, *Beiträge zur Kritik des Geldes*, Frankfurt am Main 1976, 68f. Zur Ableitung der Philosophie aus Warenproduktion, Geld und Zirkulation vgl. auch Georg Thomson, *Die ersten Philosophen*, Berlin 1961, Rudolf Wolfgang Müller, *Geld und Geist – Zur*

Platons und Aristoteles' Versuchen, das „Staunen“¹⁷ und die dazu notwendige Muße als Vollzugsweise und anthropologische „Bedingung“ philosophischer Praxis präsent.¹⁸

Einen Höhepunkt erlebte die Dechiffrierung des Anfangs als einen interessengeleiteten Akt der Konstitution; an Ort, Zeit und äußere Umstände gebundenen Vorgang in der Aufklärungsphilosophie mit der Entstehung einer pragmatisch verfahrenen „Philosophiegeschichte“, die als eine erstmals spezialisierte Disziplin einer Interpretation von Philosophie folgt, die deren Vergangenheit und ihren Beginn in der Zeit¹⁹ vorstellbar und deren Geschichtserzählung möglich macht.²⁰

Im philosophiehistorischen Diskurs Ende des 18. Jh. findet auch eine Neubelebung der auf Aristoteles und Diogenes Laertios zurückgehenden Tradition statt, der Beschreibung des Anfangs der griechischen Philosophie in der Regel einen Abschnitt über die vorgriechische Philosophie voranzustellen – Philosophie bei den Chaldäern, Persern, Arabern, Indern,

Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt am Main/New York 1981, Hartmut Apel, *Verwandtschaft, Gott und Geld*. Frankfurt am Main. 1982, Karl-Winfried Schmidt, *Logik und Polis*, Diss. Hannover 1982.

¹⁷ Vgl. dazu Platon, *Theaitet* 155d und Aristoteles, *Met.* 982b 12. Das „Staunen“ wird von Aristoteles als „Zweifel und Verwunderung (aporon kai thaumatōn)“ bestimmt, als eine Erfahrung des Nicht-Kennens (agnoein) einer Sache. „Wer aber in Zweifel und Verwunderung über eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu kennen (agnoein).“ (*Met.* 982b). Das philosophische „Staunen“ ist hier ein Indiz der Differenz zur gewohnheitsmäßig vollzogenen Praxis. Am Beginn der Philosophie steht also eine Differenzerfahrung, die Prozesse des methodisch geleiteten Suchens, Befragens und Problemlösens initiiert. Nicht „Daß“ gestaunt wird, sondern „Wie“ unterscheidet Philosophie vom Staunen des Mythos, das eine Verehrung gegenüber dem Wunderbaren zum Ausdruck bringt.

¹⁸ Eine späte Variante, die philosophische Haltung im Staunen zu fundieren, findet man bei Heidegger. In dem 1955 gehaltenen Vortrag *Was ist das die Philosophie?* beantwortet er die Frage nach der Philosophieentstehung unter Verweis auf die zentrale Kategorie der „Stimmung“. „Schon die griechischen Denker, Platon und Aristoteles, haben darauf aufmerksam gemacht, daß die Philosophie und das Philosophieren in die Dimension des Menschen gehört, die wir Stimmung (im Sinne der Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit) nennen.“ (1984, 24) Das „Erstaunen“ wird zu einem notwendigen Ferment alles Philosophierens, es wird zur *arche*, die „jeden Schritt der Philosophie durchherrscht.“ Erst durch die Abstraktion von der Wirklichkeit als Ganzer, die in der Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ zum Ausdruck kommt, ereignet sich die „Entstehung“ der Philosophie als „Seinsgeschick“. Der bloße Umstand, „daß Seiendes ist“, versetzt einen Menschen in Erstaunen, wenn er sich das Seiende zuvor als Nichtseiendes vorgestellt hat, von der Existenz alles Existierenden abstrahiert hat.

¹⁹ Der Vergangenheitsbezug der Philosophiegeschichte besteht dabei darin, das Gewesene als Vergangenes zu präsentieren, so daß das Einnehmen einer historischen Einstellung impliziert, dieses gerade nicht zu vergegenwärtigen bzw. zu aktualisieren. Dazu benötigt die Philosophiegeschichte eines Begriffs von Geschichte, der es erlaubt einen größeren Zusammenhang, in dem das jeweilige Interpretandum steht, darzustellen. Darin liegt offensichtlich der entscheidende Unterschied zur hermeneutischen Vergegenwärtigung des Vergangenen, deren Vorgehen seinen Sinn allein aus der Situation des Hermeneuten bezieht.

²⁰ Die Entstehung des historischen Interesses am philosophischen Wissen dokumentiert ausdrücklich das von Wilhelm Gottlieb Tennemann 1798 herausgegebene elf Bände umfassende Werk *Geschichte der Philosophie*, das diesen Titel erstmals in der Geschichte der deutschen Literatur trägt. Tennemann bekennt im Vorwort, daß die historische Betrachtung der Philosophie ein schwieriges Unternehmen sei, das besonderen Regeln unterstehe: So heißt es, daß neben der Wiedergabe der philosophischen Systeme, der Forscher zugleich verpflichtet sei „seinen beobachtenden Blick immer auch zugleich auf das Leben, den Geistescharakter und Bildung der Denker, auf alle Zeit- und Ortsverhältnisse, auf ihre Verbindungen zu anderen Denkern, auf ihre Beschäftigungen zu wenden, und sich ein treues Gemälde von dem ganzen politischen, religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Zustand jeder Zeit zu entwerfen.“ (W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* 1. Leipzig 1798, LIX.) Vgl. dazu U.J. Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt am Main 1990.

Chinesen, Ägyptern und Juden – ein Verfahren, das weniger auf einen Bruch mit den Vorläufern als auf eine Kontinuität verweist und das dann im 19. Jh. zu Gunsten der These der Originalität und Exklusivität des griechischen Anfangs aufgegeben wurde und in der Behauptung eines „griechischen Wunders“²¹ kulminiert. Die Rede vom „Wunder des griechischen Geistes“ durchzieht dann in den unterschiedlichsten Versionen die Philosophiegeschichte, hervorgehoben werden folgende Topoi: günstige Umstände²², glückliche Begabung²³, geniales Volk, angeborene Neugierde, besondere klimatische und geographische Bedingungen²⁴, Eigenart des griechischen Geistes bis hin zur nationalsozialistischen Okkupation des Anfangs der Philosophie bei Oskar Becker, der davon sprach, dass die griechische Philosophie die Philosophie eines „rasseverwandten Volkes“²⁵ sei. Selbst in Publikationen jüngerer Datums spricht sich die Kapitulation des Interpreten vor dem Versuch einer Herleitung des Anfangs der Philosophie von ihr verschiedenen Bedingungen recht drastisch aus. So bei Jaap Mansfeld, der sich des der Sprache der Biogenetik entlehnten Begriffs „der Mutation des Geistes“²⁶ bedient. Die Erzählung vom Wunder oder den besonders glücklichen Umständen verwandelt jedoch den Anfang der Philosophie in ein nicht begreifbares Mysterium; anbetende Deutung wäre, wie überhaupt gegenüber Wundern, dann das einzig angemessene Verhalten. Die Philosophie müsste paradoxer Weise dann kapitulieren, wenn sie sich selbst angemessen ihres Beginns bewußt werden will. Ihr Ursprung wäre dann konsequenterweise ein Gegenstand heiliger Scheu, ihre

²¹ Die Rede vom „griechischen Wunder“ betont zugleich den autochthonen Charakter der griechischen Kultur- und Philosophieentstehung. Ein prominenter Vertreter dieser Auffassung war Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, der von den Semiten und Ägyptern ausdrücklich feststellte, sie hätten „den Hellenen trotz ihrer alten Kultur nichts abgeben können als ein paar Handfertigkeiten und Techniken, abgeschmackte Trachten und Geräte, zopfige Ornamente, widerliche Fetische für noch widerlichere Götzen (Ulrich von Willamowitz-Moellendorf, *Staat und Gesellschaft der Griechen*, Berlin 1910, 26. Diese Formulierungen spiegeln sich auch in jenen klassizistischen Typisierungsversuchen wider, die, zusammen mit antisemitischem Gedankengut, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem die deutschen Altertumswissenschaften durchsetzt hatten, der „griechischen Eigenart“ das Wort reden. So kann man etwa bei R. Harder lesen: „Die Natur habe den Menschen in zwei Anläufen geschaffen, das eine Mal als den allgemeinen Menschen und ein zweites Mal in einer höchstentwickelten, vielleicht auch einseitig übertriebenen Sonderform, den Griechen.“ (Richard Harder, *Die Eigenart der Griechen. Eine kulturphysiognomische Skizze*, Freiburg i. Br. 1962, 62.

²² Vgl. Wilhelm Capelle, *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1953 Band .I, 19.

²³ Vgl. Eduard Zeller, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Essen 1984, 21.

²⁴ Vgl. dazu schon Aristoteles, *Politik*, 1327 b20ff. „Die Völkerschaften nämlich, die in den kalten Gegenden Europas wohnen, sind zwar voll von Mut (thymos), aber weniger mit Denkvermögen (dianoia) und Kunstfertigkeit (techné) begabt. Das Geschlecht der Griechen vereinigt die Vorzüge beider, denn es ist voll Mut und zugleich mit Denkvermögen begabt.“

²⁵ Vgl. Oskar Becker, *Griechische Philosophie*. in: Kriegsvorträge der Rheinischen-Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn, Heft 60, 1942, 26: „Die griechische Philosophie ist die Philosophie eines uns rasseverwandten Volkes. [...] es ist dieselbe geschichtliche Sendung, mit der die altionische Philosophie in dem ‚schmalen Saum, dem Lande der Barbaren angewoben‘ begann: dieselbe, für die unsere Soldaten im Osten gegen die neuen bolschewistischen Barbaren kämpfen, fallen und siegen.“ Vgl. dazu auch Georg Beck, *Polis und Philosophieentstehung*, Diss. Osnabrück 1988, 150.

²⁶ Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker I u. II*, Stuttgart 1983, 11.

frühesten Texte wären als Reliquien ihres Ursprungs zu frommer Meditation und tiefsinniger Exegese bestimmt.

Die Antworten auf die Fragen nach dem Wo, Wann und Warum der Entstehung der Philosophie befriedigen jedoch nicht primär den Wissenstrieb des Historikers, sondern sie betreffen in erster Linie das Selbstverständnis der Philosophie. Von diesem ist es abhängig, ob die „Verflechtung“ philosophischen Denkens mit gesellschaftlichen Voraussetzungen überhaupt als ein philosophisches Problem anerkannt wird. Ein zentrales Problem, das sich daraus ableitet, besteht in der Frage, inwiefern die Thematisierung historischer Entstehungsbedingungen von Philosophie ein philosophisches und nicht ein in die Geschichts- und Kulturwissenschaften zu delegierendes Unternehmen darstellt. Der Beginn von Philosophie ist nicht als ein bloßes Faktum zu registrieren, seine Datierung ist Ergebnis einer nachträglichen Setzung, indem jemand benannt wird, der zuerst eine philosophische Lehre vertreten hat oder eine philosophische Einstellung gelebt hat. Geschichten vom Anfang der Philosophie sind abhängig von der Definition der Philosophie durch diejenigen, die diese Geschichte erzählen. Die Rede vom Anfang der Philosophie in der Geschichte ist deshalb zutiefst aporetisch.²⁷ Sie erfolgt immer post festum, da es jedem wirklichen Anfang eigentümlich ist, daß er denen, die ihn setzen, im Vollzug dieser Praxis, nicht als dieser bewußt ist.

Die Bestimmung des Anfangs erfolgt demnach nicht unabhängig vom Selbstverständnis des Philosophen, der diese Bestimmung vornimmt. Aristoteles' Vorgehen in bezug auf die Arche-Bestimmungen der Vorsokratiker²⁸ ist hierfür repräsentativ. Ob aber die Reflexion auf die Genesis der Philosophie zu den Aufgaben der Philosophie zählt, und auf welche Weise ökonomische, soziale und politische Faktoren zu ihren eigenen Bedingungen zählen, sind philosophische Fragen. Es ist genuine Aufgabe der philosophischen Reflexion, darüber ein

²⁷ In der Reflexion auf die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit wird sich dabei das philosophische Denken seiner Bindung an einen Zustand bewußt, dessen Vorhandensein sie ihre Existenz verdankt. Dies ist, um in der Sprache der Philosophie zu bleiben, ein Zustand der Entzweiung des Lebensvollzugs. (Differenzerfahrung) Die Thematisierung eines Gesamt der Natur in der frühgriechischen Philosophie ist somit Moment eines Entfremdungsprozesses zwischen Mensch und Natur, so daß jeder Begriff von „Natur“ die Entzweiung mit ihr voraussetzt. Deutlich wird dieser Zusammenhang bei Schelling in der Schrift: *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (Jena 1803), ausgesprochen: „Wie eine Welt außer uns war, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturzustande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt.“ (12f.) Daher müsse die Philosophie „jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis zu philosophieren“ (14). Nur aufgrund der Entzweiung können wir uns von der Versöhnung einen Begriff machen, wie wir umgekehrt jene nicht denken können, ohne Versöhnung zu entwerfen.

²⁸ Vgl. dazu Pierre Aubenque, *Philosophie und Philosophiegeschichte bei Aristoteles*, in: Volker Caysa/Klaus-Dieter Eichler (Hrsg.) *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*, Leipzig 1996, 17-26.

Urteil zu fällen, was daraus für ihr Selbstverständnis folgt.²⁹ Bejaht sie diesen Zusammenhang, steht sie vor dem Problem, die Verbindlichkeit ihrer Aussagen über ihr kulturelles Umfeld zu begründen ohne dabei zu vernachlässigen, daß ihre Urteile über die Verbindlichkeit dieser Urteile selbst kultureller und sozialer Herkunft sind. Zwischen der Skylla des historischen Relativismus und der Charybdis dogmatischer Festlegung ist hier zu vermitteln. Auch Foucaults Versuch, den Aporien des historischen Denkens mit dem Projekt eines genealogischen Diskurses zu entgehen, für das die Perspektive der Herkunft und nicht die des Ursprungs maßgeblich ist, der selber ungeschichtlich gedacht wird, macht Anstrengungen nicht überflüssig, die Thematisierung der Herkunft als Anfang von etwas Neuem der Alternative, entweder Ergebnis einer bewußten Stiftung oder Vollzug eines Ereignisses zu sein, zu entwenden.

Orientierung bietet hier schon Hegel mit seiner paradigmatischen Feststellung, daß das „Verhältnis der politischen Geschichte, der Staatsverfassungen, Kunst und Religion zur Philosophie“ nicht als ein Ursache-Wirkungs-Zusammenhang bzw. ein Grund-Folge-Verhältnis zu denken sei, sondern einzig und allein nach der „Totalität“ und „Repräsentation“ von „Ganzes und Teil“ zu begreifen ist.³⁰ Zu vermitteln ist also das Apriori des Grundes, d.h. die Unableitbarkeit der Philosophie mit dem Faktum ihrer historischen Entstehung und Entwicklung. In seiner Philosophiegeschichte, die den notwendigen Entwicklungsgang des philosophischen Denkens in der Geschichte rekonstruiert, bezieht sich Hegel deshalb auch konsequent primär auf den Textkorpus vergangener Philosophen und neben anderen Quellen auch auf Berichte von Geschichtsschreibern, die die Gedanken der Philosophen gewissermaßen als die Tatsachen dieser Geschichte dokumentieren.³¹ Aufgabe der philosophierenden Geschichtsbetrachtung ist es deshalb, zu unterscheiden zwischen dem

²⁹ Bei Hegel heißt es: „Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung.“ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: G.W.F. Hegel: Werke in 20 Bänden. Hrsg. v. K.M. Michel und E. Moldenhauer. Band 18. Frankfurt am Main 1986, 65.

³⁰ Hegels Kritik des „Räsonnements aus äußeren Gründen“ ist keine Aufhebung der Notwendigkeit des Begründens als Praxis wissenschaftlicher Erklärung. Vielmehr wird das Ableiten aus Gründen unterschieden von der Bestimmung des „zureichenden Grundes“. „Das Aufsuchen und Angeben von Gründen ist darum ein endloses Herumtreiben, das keine letzte Bestimmung enthält; es kann von allem und jedem einer und mehrere gute Gründe angegeben werden [...] es können eine Menge von Gründen vorhanden sein, ohne daß aus ihnen etwas erfolgt. [...] in ihrer Form gilt der eine so gut als der andere, weil sie nicht den ganzen Umfang der Sache enthalten, sind sie einseitige Gründe, [...] wovon keiner die Sache, welche ihre Verknüpfung ausmacht und sie alle enthält, erschöpft; keiner zureichender Grund ist, d.h. der Begriff.“ (Logik II. 108) Die äußere Reflexion greift ein Moment der Sache für sich heraus, wobei jedes Moment eines Begriffs zu einem äußeren Grund gemacht werden kann. Der zureichende Grund einer Sache ist der „Begriff“, der zureichende Grund und die Gründe der äußeren Reflexion stehen nicht auf einer Ebene, sie sind nicht gleichwertig. Der Grund der äußeren Reflexion entspricht seinem Begriff nicht. Nur der Grund ist das Setzen einer Folge. Vgl. dazu auch Georg Beck a.a.O., 50.

³¹ Für Hegels Konzept der „Geschichte der Philosophie“ gilt die in der politischen Historiographie gängige Unterscheidung von Geschichte als dem Gesamt der „res gestae“ (Begebenheiten und Taten) und der Geschichte

„äußeren Schicksal einer Wissenschaft und der Geschichte des Gegenstandes selbst. Das gelehrte objektive Interesse ist ein Interesse an der „äußeren Geschichte“, die als eine Geschichte des Entstehens, des Verbreitens, des Blühens und des Wiederauflebens der Philosophie, aber auch als eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer und Gegner geschrieben werden kann.

Im Grunde lassen sich aus der Sicht der Hegelschen „Logik“ die vielfachen Versuche der Ableitung philosophischen Denkens aus kulturellen und sozialen Bedingungen als „äußere Reflexion“ beschreiben, das den generellen Einwänden, die ihr gegenüber vorgebracht werden können, subsumierbar sind. Wesentlich ist hier die Unterscheidung von Grund und Bedingung.³² Es gehört zum Defizit der Reflexionslogik, daß nicht entschieden werden kann, welcher der angeführten Gründe zureichender, also notwendiger Grund der Sache ist, und welche Gründe nur Voraussetzungen, Bedingungen, Möglichkeiten benennen. Es ist der Voluntarismus des Begründens, der die „Entscheidung darüber, welche Gründe gelten sollen, in das Subjekt verlegt, und es auf dessen „individuelle Gesinnung und Ansichten“³³ ankommen läßt. Die Beantwortung der Frage, was zureichender Grund und was Bedingung sei, ist also abhängig vom Begriff der Philosophie. Nun unterstellt Hegels Konzeption einer Philosophiegeschichte bekanntlich Annahmen, die obsolet geworden sind. In seiner Nachfolge wird Kritik an der Annahme eines teleologischen Verlaufs des Geschichtsprozesses geübt und das Modell der Vermittlung von Wahrheit und historischer Perspektivität außer Kurs gesetzt.³⁴ Nichtsdestotrotz bleibt das Problem virulent, sich der nicht nur theoretischen Bedingungen des Philosophierens zu vergewissern.

In vielen, der bisher oft nur stichpunktartig vorgestellten Konzeptionen, wird der Beginn der philosophischen Untersuchungen zurückgeführt auf eine Erfahrung der „Entzweiung“³⁵ einer

als „*historia rerum gestarum*“ (der geordneten Erzählung der Begebenheiten) nicht, weil hier die *res gestae* selbst in Form eines philosophischen Textkorpus vorliegt.

³² Die Bedingungen begründen nichts, aber wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind, tritt der Grund nicht in Existenz. Deutlich wird diese Unterscheidung schon in Platons *Phaidon*. Sokrates spricht im Gefängnis mit seinen Freunden über Anaxagoras und kritisiert, daß in dessen Philosophie die Vernunft die Ursache von allem sei, er aber im einzelnen nicht sagen kann, was z.B. an den Planetenbahnen vernünftig ist. Der Bezug auf seine eigene Situation macht es noch deutlicher: Der Grund, warum er nicht flieht, liegt nicht darin, daß er aus Knochen, Muskeln und Organen besteht, sondern darin, daß die Athener es für gut befunden haben, ihn zu verurteilen, und er es für gut hält, die Gesetze zu befolgen. Bedingung ist also dasjenige, ohne welches der Grund nicht Grund sein könnte. Der zureichende Grund einer Sache ist ihr Zweck. Darin liegt nun wiederum der Grund, weshalb die Frage nach der Entstehung der Philosophie die Beantwortung der Frage nach ihrem Wesen immer schon voraussetzt.

³³ G.W.F.Hegel Enzyklopädie des Geistes I, §121

³⁴ Vgl. dazu Klaus-Dieter Eichler, *Wie ist Philosophiegeschichte als systematische Disziplin möglich?* in: Volker Caysa/Klaus-Dieter Eichler, *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*, Leipzig 1996, 26-46.

³⁵ Vgl. dazu G.W.F. Hegel, *Differenzen des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: G.W.F. Hegel: Werke in 20 Bänden, Hrsg. v. K.M. Michel und E. Moldenhauer. Band 2. Frankfurt am Main 1986, 20.

Differenz im Lebensvollzug³⁶, in der Regel aus Objektivierungs- und Entfremdungstendenzen³⁷, die das Bedürfnis nach Philosophie als dem Mittel ihrer Lösung und Mediatisierung entstehen lassen. Der Philosophie sind damit ihre Probleme vorgegeben, sie wurzeln in den Krisen menschlicher Praktiken, Erfahrungen und Einstellungen. Auf eine Form dieser praktisch erfahrenen Widersprüche und ihre möglichen philosophischen „Lösung“ möchte ich nun zum Schluß thesenartig eingehen. Insofern komme ich auf den am Anfang des Artikels erwähnten Ansatz zu sprechen, der die Herausbildung der europäischen Philosophie an der Westküste Kleinasiens aus Prozessen der Verkehrsökonomie und damit der Warenzirkulation und der kommerziellen Welterfahrung der Händler und der im Auftrag der Gemeinwesen reisenden *theoroi* ableitet. Eine mögliche Konsequenz dieser „Skizze“ besteht in dem Nachweis der Insuffizienz dieses Ansatzes. Auf konkrete Nachweise dieser eher idealtypisch vorgetragenen Argumentation wird hier aus Platzgründen verzichtet. Es gehört zur *communis opinio*, daß ohne Bekanntschaft mit einer Mannigfaltigkeit verschiedener Lebensweisen, Mythen und kultischer Praktiken die Entstehung der frühgriechischen Philosophie in Ionien nicht möglich gewesen wäre. Sie kann nicht entstehen, wenn für das Bewußtsein der Gruppe und des Einzelnen nur die eigene Welt, nur der eigene Kult und der sie „erklärende“ Mythos besteht. Nur in der Abstraktion von der jeweiligen Exklusivität der eigenen Praxis wird das eigene Gemeinwesen vergleichbar mit jedem anderen. Dieser Abstraktion muß eine praktische Erfahrung zugrunde liegen. Es sind nun primär die kommerzielle und literarische Welterfahrung (*historie*), die Etablierung eines durch Warenaustausch vermittelten Marktes, durch die die eigene bornierte Welt als eine von und neben vielen erscheinen kann. Die Aufhebung der unmittelbaren Identifikation mit dem eigenen Gemeinwesen ist u. a. das Resultat kommerzieller Aktivitäten, die es erforderlich machen, einen Standpunkt jenseits des eigenen und jedes anderen besonderen Gemeinwesens

³⁶ Vgl. dazu Joachim Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles und Aristoteles und die Vorsokratiker*, in: ders. *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main 2003

³⁷ So führt die Entstehung des privaten Eigentums an Grund und Boden zur ökonomischen Versachlichung der Beziehungen und zur Möglichkeit der Ausprägung eines kommerziellen Interesses an der Produktion. Die Zunahme der durch den Tausch vermittelten Produktion führt zur Herausbildung des Marktes als einem universellen Leveler der konkreten Produkte. Insofern gibt es substantielle Analogien zwischen den intersubjektiven Beziehung des marktlosen Lebens und dem mythischen Denken sowie den intersubjektiven Beziehungen des Marktes und der ionischen Naturphilosophie. In einer am Gebrauchswert orientierten autarken Produktion erfolgen Produktion und Konsumtion in der Regel gemeinsam. Die Dominanz persönlicher Beziehungen zwischen den Individuen impliziert die Tatsache, daß die „Individuen“ füreinander arbeiten. Die eigenen Bedürfnisse des Gemeinwesens bestimmen was produziert wird, in keinem Moment seiner Bewegung ist das konkrete Gut als eine bloße Sache gegenüber seinen konkreten persönlichen Funktionszusammenhängen objektiviert.

Die Konstitution der Sphäre einer öffentlich betriebenen Beratschlagung über die Angelegenheiten des Gemeinwesens in der Polis führt zur Versachlichung der Beziehungen zwischen den Politen, die ihnen als unabhängige Sphäre ihres Daseins gegenüberreten. Die Inthronisation der Dike als allgemeingültiges Prinzip der

einzunehmen, in dem die besonderen Gemeinwesen als bloße Exemplare einer einheitlichen Welt und die Mythen dieser Gemeinwesen als gleichgültige Besonderheiten, als Exemplare „illusionären Selbstbewußtseins“ der einzelnen Gemeinwesen erscheinen können.

Die Negation mythischen Denkens in der entstehenden ionischen Naturphilosophie ist nun aber kein direktes Resultat einer kommerziellen und literarischen Welterfahrung. Es ist eine Besonderheit der durch Warenzirkulation und händlerische Aktivitäten vermittelten Kenntnis anderer Gemeinwesen, das dieses gesammelte Wissen, ein bloßes Wissen von Phänomenen darstellt, das die Unterschiede der Gemeinwesen auf sich beruhen läßt. Die *historie* stellt die mannigfaltigen Erfahrungen fremder Welten dar, beschreibt die Überzeugungen und Lebensweisen wie die unterschiedlichen Naturauffassungen, ohne sie zu beurteilen oder nach ihrer Erklärung zu fragen. Sie verhält sich positivistisch zu den Erfahrung der Relativität der Mythen und Kulte.

So ist es ihr unmöglich, sich mit irgendeiner der fremden Welten besonders zu identifizieren oder von einer besonders zu unterscheiden. Dieses notwendige unparteiische Verhalten konstituiert ein objektives, positives Wissen von den mannigfaltigen Welten, das einer Universalisierung und extensiven Zunahme potentiell zugänglich ist. Das Wissen des Händlers und der literarischen Welterfahrung hat einen empirischen Inhalt, verdankt sich eigener Anschauung und entbehrt weitgehend jeder kritischen Dimension. Es ist Wissen von Phänomenen, das die Unterschiede auf sich beruhen läßt, eine gleichmäßige Darstellung des Ungleichen. Indem die *historie* Welten darstellt, ohne sich mit einer von ihnen zu identifizieren, negiert sie jedoch die unmittelbare Identifikation einer jeden Welt mit sich selbst, behauptet sie indirekt eine abstrakte Identität der Welten; jede Welt ist für sich etwas Besonderes, Unvergleichliches – aber gerade darin ist kein Unterschied zwischen ihnen. Indem die *historie* das Unterschiedliche darstellt, macht sie es vergleichbar, ermöglicht sie empirische Verallgemeinerung; sie zeigt in den Verschiedenheiten der Gemeinwesen, Lebensweisen und Überzeugungen gewisse Allgemeinheiten trotz lokaler Unterschiede. Dabei optiert sie nicht für eine Aufhebung der Besonderheiten. Damit verhält sich die literarische *historie* zu den Besonderheiten, gerade wie der Markt. Auch dieser setzt ohne besondere Geltung irgendwelche Gemeinwesen von beliebiger Besonderheit in Beziehung zueinander, er abstrahiert praktisch von ihren Besonderheiten und relativiert sie praktisch, setzt beliebige Teile zueinander ins Verhältnis, konstituiert einen Zusammenhang der Dinge, der ihnen nicht aufgrund ihrer Besonderheit zukommt.

Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen führt zur Abstraktion von den je verschiedenen Besonderheiten der Rechtssubjekte.

Jedes Gemeinwesen verfügt über ein besonderes mythisches „Selbstbewußtsein“, hat seine eigenen Gesetze und Überzeugungen und pflegt ein unmittelbares exklusives Verhältnis zu den Göttern. Der kommerzielle Verkehr macht den Händler zwar mit einer Mannigfaltigkeit von Mythen bekannt, mit Kulturen fremder Gemeinwesen, dabei bleibt er aber als Gast ein Fremder, er nimmt an der kultisch vermittelten Praxis der jeweiligen Gemeinwesen als Beobachter und nicht als Kultgenosse teil. Durch die Bekanntschaft mit den diversen fremden Welten kann er nicht umhin zu bemerken, daß die Mythen der anderen so verschieden sind wie die Lebensweisen. Dadurch abstrahiert die *historie* von der Wahrheitsbehauptung, mit der jedes Gemeinwesen sich zum eigenen Kult verhält, und durch diese Abstraktion negiert sie an sich die „Wahrheit“ der jeweiligen Mythen, negiert sie die Unmittelbarkeit ihrer „Wahrheit“. Sie beschreibt die Kulte und Mythen als subjektive, menschliche Institutionen und Meinungen, so wie sie die fremden Lebensverhältnisse jeweils als subjektive menschliche Sitten beschreibt: Das ist keine radikale Negation und Relativierung, sondern eine, die auf der Ebene der Deskription verbleibt. Die *historie* erklärt nicht für subjektiv, was sie als subjektiv beschreibt, sie läßt es offen, sie verallgemeinert deskriptiv, sie zeigt, daß alle Völker Götter haben und Kulte besitzen, sie zeigt aber auch, daß verschiedene Vorstellungen sich entsprechen, trotz ihrer jeweiligen Besonderheit. Sie enthält sich dabei des Urteils über Wesen und Einheit der Götter bzw. des Urteils über das Wesen des mythischen Denkens, der Erklärung dieses Denkens, sie impliziert eine positivistische vergleichende Phänomenologie des mythischen Denkens.

Im Unterschied dazu schließt die Aufhebung des mythischen Denkens als mythisches Denken, die Aufhebung des eigenen mythischen Denkens, der exklusiven Mythologie des eigenen Gemeinwesens ein. Die Respektierung fremder Mythen und Lebensweisen relativiert die Besonderheiten der eigenen und widerspricht dem schlichten Selbstverständnis des ursprünglich autarken Gemeinwesens, das seine Mythen als verbindliche, nicht relativierbare erfährt, ohne eine Differenz von Besonderem und Allgemeinem zu thematisieren. Die Negation mythischen Denkens teilt in gewisser Hinsicht den Standpunkt der kommerziellen und literarischen Welterfahrung, die Besonderheiten durch Relativierung anzuerkennen bzw. durch Anerkennung zu relativieren, radikalisiert aber diesen Standpunkt. Während der Handel die Besonderheiten anerkennt, indem er sie relativiert, setzt die Negation die Besonderheiten absolut und entspricht damit dem ursprünglichen Selbstbewußtsein der einzelnen Gemeinwesen, dem seine Besonderheiten nicht relativierbar sind. Die Negation unterscheidet sich von diesem mythischen „Selbstbewußtsein“ nur darin, jede Besonderheit absolut zu setzen, während das einzelne Gemeinwesen jeweils nur seine eigene Besonderheit absolut

setzt. Auf dem Standpunkt der kommerziellen Relativierung der Unterschiede ist eine positive Integration der unterschiedlichen Welten und ihre Mythen nicht möglich. Daß der Markt jedoch trotz universeller Erfahrung der Besonderheiten der Mythen keine Integration im Modus des Mythos vollzieht, ist kein offenkundiger Mangel. Er bedarf der Einheit der Mythen nicht, die Relativierung ist die hinreichende ideelle Widerspiegelung und Affirmation der kommerziellen Beziehungen.

Zwar findet durch die kommerzielle Beziehung praktisch eine Scheidung statt zwischen dem, was kommerziell mittels Handel übertragbar ist, d. h. in den Prozeß der Zirkulation eingehen kann und dem, was nicht übertragbar, d.h. in den Prozeß der Zirkulation nicht eingehen kann. Übertragbar und zirkulieren können die Waren, das praktische Wissen in objektivierter Form, wozu die „Erfindung“ der Schrift eine notwendige Voraussetzung darstellt, die Erfahrung von Sachverhalten, die Mythen als subjektive Meinungen in Form des Redens über sie.

Unübertragbar ist der Mythos in seinem jeweiligen existentiellen Sinn, als Lebensorientierung, unübertragbar ist die „subjektive Wahrheit“ des Mythos, die Exklusivität der Beziehungen zu den Göttern, unübertragbar ist der Kult. Der Weltmarkt ist keine Einheit des mythischen Denkens, ist keine Kultgemeinschaft universellen Ausmaßes, er ist kein Gemeinwesen mit autarker Struktur und kann es nicht sein, demnach wird das Übertragbare durch die kommerzielle Praxis von dem Unübertragbaren, dem Besonderen getrennt, wird von seinen ursprünglichen Zusammenhängen getrennt und von seiner Bedeutung für das jeweilige Gemeinwesen abstrahiert. Diese praktische Abstraktion ist an sich ein Widerspruch, sie ist die praktische Aufhebung der ursprünglichen Identität von Besonderem und Allgemeinem.

Würde dieser Widerspruch vorbehaltlos und konsequent reflektiert, würde gefragt, wie es möglich ist, daß Gemeinwesen miteinander kommerziell verkehren, die je für sich Totalitäten von Besonderheiten sind und deren Lebensorientierungen einander ausschließen; so würde die Unwahrheit des mythischen Denkens erkannt und würde sich die Natur selbst als das abstrakt Allgemeine beliebiger Gemeinwesen zeigen. Wer das mythische Denken negiert, setzt sein eigenes Gemeinwesen einem beliebigen fremden, gleichgültigen gleich. Der Handel bedarf dessen nicht, er funktioniert, indem jedes Gemeinwesen seinen Bezug auf sein Besonderes, sein Unübertragbares behält. Die kommerzielle Beziehung bedarf der Kultgemeinschaft nicht, es abstrahiert praktisch von ihr. Das Fehlen der kultisch-mythischen Einheit des Weltmarktes ist kein Defekt, der ersetzt werden müßte durch die abstrakte Einheit des objektiven Wissens von der Natur. Insofern ist die Herleitung der ionischen Philosophie aus den Erfahrungen des kommerziellen Verkehrs nicht ausreichend, um die Intention eines Wissens zu erklären, das widerspruchslös, objektiv, unpersönlich und allgemein ist.