



Bernd Seidensticker

„Ich bin Odysseus“ : zur Entstehung der Individualität bei den Griechen

(Akademievorlesung am 25. November 1999)

In: Berichte und Abhandlungen / Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (vormals Preußische Akademie der Wissenschaften) ; 8.2000, S.167-184

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-32174](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-32174)

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Bernd Seidensticker

„Ich bin Odysseus“

Zur Entstehung der Individualität bei den Griechen

(Akademievorlesung am 25. November 1999)

Im 3. Buch der Ilias ruft Priamos, der zusammen mit dem Rat der Alten von der Mauer herab den Aufmarsch der Griechen beobachtet hat, Helena zu sich und läßt sich von ihr die griechischen Fürsten vorstellen.

„Komm her, liebes Kind! und setze dich zu mir!
Daß du den früheren Gatten siehst und die Schwäger und Freunde

...

Und nenne mir auch diesen Mann, den ungeheuren, bei Namen,
Wer er auch ist, dieser achaische Mann, der tüchtige und große.
Wahrhaftig! mit dem Haupt sind andere noch größer,
Doch so schön habe ich noch keinen gesehen mit den Augen
Noch so ehrfurchtgebietend, denn einem königlichen Manne gleicht er.“

(3. 162-70)¹

Und Helena antwortet:

„Dieser ist des Atreus Sohn, der weitherrschende Agamemnon,
Beides: ein tüchtiger König und ein starker Lanzenkämpfer.
Mein Schwager auch war er, ...“

(3. 178-80)

Die Reihe der Merkmale, mit denen Priamos und Helena erst Agamemnon, dann Odysseus und schließlich Aias beschreiben und identifizieren, reicht von Name, Vatername und Heimat über physische Eigenheiten bis zu Status, Leistung und Charakter; und die so sorgfältig differenzierten Individuen gewinnen im Verlauf

¹ Übersetzungen hier und im folgenden nach Schadewaldt, W.: Homer, Die Odyssee, übers. in deutsche Prosa, zuerst: Hamburg 1958; Homer, Ilias, zuerst: Frankfurt 1975.

des Epos auf dem Schlachtfeld, in Beratungen und Versammlungen und bei den Leichenspielen für Patroklos eine immer reichere und genauere Individualität. Jedem Leser der Ilias stehen Achilleus und Hektor, Agamemnon und Menelaos, Aias und Diomedes, Nestor und Odysseus als unverwechselbare Persönlichkeiten vor Augen, und dieselbe Kunst der individuellen Differenzierung der Protagonisten zeigt sich auch in den Götterszenen, im olympischen Palast und auf dem Schlachtfeld vor Troja. Die kleinen Gefolgsleute der Großen treten dagegen nur als „Achäer“, als „Gefährten“ oder als „Männer“ in Erscheinung, und gewinnt tatsächlich einmal ein Kleiner wie der krummbeinige und spitzköpfige Spötter Thersites im Kontrast zu den Großen für einen Moment Kontur und individuelle Präsenz, so wird er schnell und hart zur Ordnung gerufen und tritt unter dem Gelächter der Soldaten zurück in die Anonymität der Heeresversammlung (2. 211-70). Die Menge der Kämpfer erscheint in immer neuen Bildern als anonyme Masse: als reißender Sturzbach oder Meeresgewoge, als Schafherde oder Wolfsrudel, als Wespenschwarm oder Vogelschar.

Vor diesem Hintergrund gewinnen die mit Stieren und Ebern, Adlern und Löwen verglichenen Helden als Gruppe und als einzelne besonderes Profil. Gewiß haben sie manches gemeinsam: edle Herkunft, großen Besitz und besondere physische und geistige Leistungskraft als „Tuer von Taten und Redner von Reden“ (II. 9. 443), und gewiß sind sie alle denselben Idealen und Zielen des heroischen Codes verpflichtet; aber zugleich hat der Iliasdichter sie bis ins Detail hinein individuell differenziert, und das gilt, wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, nicht nur für ihr Denken und Handeln und ihr ganz aus ihrer individuellen Persönlichkeit erwachsendes Schicksal, sondern sogar für ihre Sprache².

Das wahrscheinlich ein bis zwei Generationen jüngere der beiden homerischen Epen bietet bei allen Unterschieden in Stoff und Thema, Atmosphäre und Ton in diesem Punkt ein durchaus vergleichbares Bild. Auch der Sänger der Odyssee hat eine Fülle individueller Charaktere gestaltet und dabei seiner Hauptfigur noch größere Aufmerksamkeit geschenkt als der Iliasdichter dem zentralen Helden seiner Geschichte.

Daß der Odysseedichter dabei auf eine lange und reiche Tradition der Gestalt zurückgreifen konnte, ist evident. Bereits bei der Mauerschau der Ilias offenbart sich in Priamos' Frage ein ausgeprägtes Interesse für die Besonderheit des Odysseus:

„Auf! nenne mir auch diesen, liebes Kind, wer der dort ist.
Kleiner ist er als Agamemnon, der Atreus-Sohn,
Doch breiter an Schultern und Brust zu schauen.
Die Waffen liegen ihm auf der vielnährenden Erde,

² Vgl. Martin, R. P.: *The Language of Heroes*, Princeton 1989, bes. S. 89-205; dort auch die ältere Literatur.

Und er selbst schreitet wie ein Widder die Reihen der Männer entlang.
 Einem Bock vergleiche ich ihn mit dichter Wolle,
 Der durch eine große Herde von Schafen schreitet, weißschimmernden.“
 (3. 192-198)

Und anders als im Falle des Agamemnon, begnügt sich der Dichter hier nicht mit der Antwort Helenas:

„Dieser hier ist der Laertes-Sohn, der vielkluge Odysseus,
 Der aufgewachsen ist im Gau von Ithaka, so steinig sie ist,
 Und weiß allfache Listen und dichte Gedanken“,
 (3. 200-202)

sondern fügt der Beschreibung des so auffällig individuellen Äußeren, das Priamos zu dem Vergleich mit einem Bock inspiriert³, und Helenas Betonung der besonderen Intelligenz des Listenreichen noch eine detaillierte Beschreibung der ganz ungewöhnlichen Form und außergewöhnlichen Gewalt seiner Rede hinzu. Antenor, einer der Alten, die zusammen mit Priamos auf der Mauer sitzen, erinnert sich daran, wie Odysseus vor dem Krieg, zusammen mit Menelaos, nach Troja kam, um die Herausgabe der von Paris geraubten Helena zu verlangen:

„Doch als die beiden sich nun unter die versammelten Troer mischten,
 Ragte, wenn sie standen, Menelaos hervor mit breiten Schultern,
 Doch wenn sie beide saßen, war der stattlichere Odysseus.
 Sobald sie aber Worte und Gedanken webten,
 Wahrhaftig! da redete Menelaos geläufig,
 Nur wenig, doch mit sehr klarer Stimme, denn er war nicht wortreich
 Und kein nichtiger Schwätzer; und war doch von Geburt der Jüngere.
 Aber wenn nun der vielkluge Odysseus aufsprang,
 Stand er da und schaute nach unten, die Augen auf die Erde geheftet,
 Und bewegte den Stab nicht rückwärts und nicht vorwärts,
 Sondern hielt ihn starr in der Hand, einem linkischen Manne gleichend;
 Du hättest sagen mögen, daß er stumpf sei und ganz unverständlich.
 Doch sobald er die Stimme, die gewaltige, aus der Brust entsandte
 Und Worte, Schneeflocken gleichend, winterlichen,
 Dann hätte es mit Odysseus kein anderer Sterblicher aufgenommen.“
 (3. 211-23)

³ Vgl. Müller, C.W.: Komik und Realismus in der frühgriechischen Dichtung. In: Philologus 138 (1994), S. 175-88, 182-86.

Die lebendige Vignette zeigt nicht nur, daß und wie der Iliasdichter – lange vor der Entstehung einer Theorie der Rhetorik – individuelle Redestile gegeneinander abgrenzt, sondern daß er auch um den engen Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Sprechstil weiß⁴. Jedenfalls dient die Spannung zwischen äußerer Erscheinung und Rede offenbar der Charakterisierung des Odysseus, und zwar ganz unabhängig davon, ob wir uns einen in der Tat linksischen Odysseus vorstellen oder davon ausgehen, daß der Listenreiche den überraschenden Kontrast zwischen seiner scheinbaren Unbeholfenheit und der sanften Gewalt seiner wie Schneeflocken fallenden Worte als raffiniertes Mittel einsetzt.

Der Dichter der Odyssee hat diese und andere Züge des Odysseus der Ilias⁵ – und manche Elemente, die er anderen Epen entnehmen konnte⁶ – zu einem facettenreichen Porträt entwickelt; und stärker noch als der ‘Bock unter Löwen’ und linksischgewaltige Redner der Ilias trägt auch sein Odysseus die Züge der Individualität, die im Sinne der Definition des Porphyrios in der einzigartigen Kombination nicht unbedingt einzigartiger Elemente besteht⁷: der sehnsüchtige Heimkehrer und neugierige Wanderer, der Städtezerstörer und Dulder, der listenreiche Enkel des diebischen Schelms Autolykos und große Geschichtenerzähler, der Intellektuelle und Fresser, der König und Bettler, Lehnsherr und Kamerad, Vater und Ehemann, kurz: der ganz besondere Held⁸, dessen Einzigartigkeit und Komplexität der Dichter schon in den immer neuen, ganz für ihn reservierten Epitheta mit der Vorsilbe *poly*/viel verdichtet hat: *poly-tlas*, der vieles Erduldende, *poly-mechanos*, der vieles Ersinnende, *poly-ainos*, der, von dem so viel erzählt wird und der selber viel erzählt, und – zuletzt und besonders – *poly-tropos*, der Vielgewandte (d. h. Wendige) und Vielgewendete (d. h. Umhergetriebene)⁹.

⁴ Vgl. Gotoff, H., Rez. von: Kennedy, G.: *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition*. In: CP 77 (1982), S. 56-62, 57; Martin, s. Anm. 2, S. 95f.

⁵ Zum Odysseus der Ilias bes. Stanford, W. B.: *The Ulysses Theme, A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, 2. Aufl., Oxford 1963, Kap. II-V; Hölscher, U.: *Die Odyssee, Epos zwischen Märchen und Roman*, München 1988, bes. Kapp. I-V.

⁶ Zum Odysseus des epischen Kyklos bes. Stanford, s. Anm. 5, Kap. VI.

⁷ Porphyrios, *Isagoge*, Kap. 7, 21-23: „Individuen aber heißen solche Wesen, weil jedes aus Eigentümlichkeiten besteht, deren Gesamtheit bei keinem anderen jemals dieselbe wird“; vgl. Graeser, A.: *Individualität und individuelle Form als Problem in der Philosophie der Spätantike und des frühen Mittelalters*. In: MH 53 (1996), S. 187-96, 195; Kobusch, Th.: *Historisches Wörterbuch, s.v. Individuum, Individualität*, S. 300-304.

⁸ Die Ambivalenz vieler Eigenschaften des Odysseus erweist sich schon in der antiken Rezeption der Gestalt als überaus fruchtbar; vgl. Jens, W.: *Odysseus, das Doppelgesicht des Intellektuellen*. In: Ders., *Mythen der Dichter*, München 1993, S. 9-37.

⁹ Vgl. Stanford, W. B.: *Homer's Use of Personal *polu*-Compounds*. In: CP 45 (1950), S. 108-110.

Die Komplexität der Figur wird noch reicher durch die als Folie hinter der Odyssee liegende und immer wieder evozierte epische Tradition, durch die Ilias¹⁰ vor allem, aber auch durch die Odysseusgeschichten aus den verlorenen kleinen Epen des troischen Sagenkreises¹¹; entscheidend aber ist die Erzähltechnik des Odysseedichters, der in Exkursen und Rückblenden die Lebensgeschichte seines Helden weit vollständiger erzählt als der Dichter der Ilias. Erfüllt sich das Schicksal Achills ganz in der auf wenige Tage begrenzten Tragödie seines Zorns, so wirft der Roman von der Heimkehr des Odysseus auch einen Blick auf die Geburt des Odysseus und auf wichtige Ereignisse seiner Jugend¹², vergißt auch nicht nachzutragen, wo und wie er den Bogen (20. 11-41) und das Gift für seine tödlichen Pfeile (1. 257-65) bekam, entfaltet in den ersten Büchern des Epos aus der Perspektive von Familie, Freunden und ehemaligen Waffengefährten immer neue, zum Teil ambivalente Aspekte der Gestalt (B. 1-4) und läßt ihn schließlich selber, auf der letzten Station vor der Heimkehr nach Ithaka, ausführlich die zehn Jahre seiner Irrfahrten erzählen (B. 9-12). Die gut 20 % des Epos umfassende Ich-Erzählung (zu der später die immer neuen Lebensentwürfe der Lügenerzählungen¹³ hinzutreten) entfaltet nicht nur in immer neuen Abenteuern physische, emotionale und geistige Eigenschaften und Leistungen des Helden, sondern läßt auch deutlich werden, wie er zu dem geworden ist, der er ist¹⁴, und verleiht so nachträglich der Formulierung einen tieferen Sinn, mit der Odysseus bei den Phäaken nach langem Schweigen das Geheimnis seiner Identität lüftet: „Ich bin Odysseus“ (9. 19)¹⁵.

Haben auch die in den vorausgehenden Büchern geschilderte allmähliche Wiederaufnahme des lange verschollenen Niemand in die menschliche Gemeinschaft und die schrittweise Wiedergewinnung seiner Identität die Voraussetzungen geschaffen für die selbstbewußte Nennung seines Namens, so gibt doch erst die sich anschließende lange Ich-Erzählung dem Individuum Odysseus seine volle, sich ihrer selbst bewußte und sich mit sich selbst identifizierende Individualität zurück. Erst jetzt ist der Mann, der sich mit den Worten „Ich bin Odysseus“ vorstellte, wirklich wieder Odysseus. Ich erzähle, also bin ich.

¹⁰ S. Anm. 5.

¹¹ S. Anm. 6.

¹² Od. 19. 357-504 (Geburt, Namengebung, Eberjagd mit den Söhnen des Autolykos, Narbe; zur Narbe s. u. Anm. 16).

¹³ 13. 256-86; 14. 199-359; 17. 419-44; 19. 172-202, 270-307; 24. 304-14.

¹⁴ Vgl. Reinhardt, K.: Die Abenteuer der Odyssee. In: Ders., Von Werken und Formen, 1948, S. 47-124.

¹⁵ Zur Bedeutung des Namens als Identitäts- und Individualitätsmerkmal vgl. z. B. Harder, R.: Eigenart der Griechen, Eine kulturphysiognomische Skizze. In: Ders., Kleine Schriften, München 1960, S. 1-38, 3-6; Lesky, s. u. Anm. 47, S. 11.

Die zweite Hälfte des Epos erweitert und vertieft in einer zweiten Aufwärtsbewegung – jetzt vom scheinbar hilflosen Bettler zum Patron und Vater, Ehemann, Sohn und König – das Bild des Irrfahrers um zentrale soziale Bindungen des Heimkehrers, und neben Odysseus gewinnen hier, wie schon in den einleitenden Büchern der Telemachie, eine ganze Reihe weiterer Gestalten individuelle Kontur: Telemach und Penelope vor allem; aber auch Helena, Menelaos und der alte Nestor sowie eine Reihe der Freier, und sogar die in der Ilias ganz in den Hintergrund tretenden kleinen Leute wie der göttliche Sauhirt Eumaios oder Eurykleia, die alte Amme des Odysseus, der Sänger Phemios und sogar Argos, der alte Jagdhund des Odysseus, der zwanzig Jahre sehnsüchtig gewartet hat und nun als einziger sofort die Identität des geliebten Herrn unter der Maske des Bettlers erkennt – und zufrieden stirbt¹⁶.

So öffnet sich bereits am Anfang der europäischen Literatur (oder vielleicht besser bereits am Anfang der erhaltenen europäischen Literatur) ein reichdifferenziertes Panorama individueller Gestalten vor uns, unter denen die Protagonisten der beiden großen Epen vom Zorn Achills und von der Heimkehr des Odysseus durch ihre besonders sorgfältig ausgearbeitete Individualität noch einmal besonders hervortreten¹⁷.

Dieser Tatsache wird auch von allen denen nicht widersprochen, die die These vertreten, daß im Zuge einer schrittweisen „Entdeckung des Geistes“ auch die Vorstellung von der Individualität des Menschen erst allmählich entstanden sei und bei Homer noch völlig – oder doch weitgehend – fehle. Auf welche Beobachtungen und Argumente also stützen dann so bedeutende Philologen wie Bruno Snell und Hermann Fränkel, Eric Dodds und Arthur Adkins¹⁸ ihre einflußreiche These,

¹⁶ Die lange Reihe der Wiedererkennungen auf Ithaka (Telemach, Argos, Eurykleia, Eumaios, Penelope, Laertes) trägt ihren Teil zur Thematik Identität und Individualität bei; von besonderer Bedeutung sind dabei die unverwechselbare Narbe, an der die alte Amme den heimgekehrten Herrn erkennt (19. 386-502) und das einzigartige Bett, das schließlich die schwierige Anagnorisis der Penelope vollendet und besiegelt (23. 164-230). In der modernen Individualitätsdiskussion spielt seit Fichte (Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena-Leipzig 1796, 130) der Gedanke eine Rolle, daß das Individuum zu seiner Bestätigung der Anerkennung durch andere Individuen bedarf.

¹⁷ Es sei in diesem Zusammenhang auch daran erinnert, daß auch die Schöpfer der beiden homerischen Epen trotz der jahrhundertealten Tradition, in der sie arbeiten und die sie stark prägt, sich auf allen Ebenen der poetischen Arbeit (Vokabular und Formeln, Gleichnisse und Szenen) als ausgeprägte Individuen erweisen.

¹⁸ Vgl. Snell, B.: bes. Aischylos und das Handeln im Drama, Leipzig 1928; Die Entdeckung des Geistes, 6. Aufl., Göttingen 1986; Fränkel, H.: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, Literarische und philosophiegeschichtliche Studien,

die sich trotz energischen Widerspruchs¹⁹ bis heute – vor allem im deutschsprachigen Raum – weiter Verbreitung und breiter Zustimmung erfreut, und wie weit vermögen diese Argumente zu überzeugen?

Im zweiten Teil des Vortrags werde ich – nach einem kurzen Blick auf zwei m. E. weniger bedeutungsvolle Argumente – die beiden angeblichen Defizite des homerischen Menschenbilds prüfen, die, wenn sie tatsächlich bestünden, es in der Tat unmöglich machen würden, schon bei Homer von einer wirklichen Individualität zu sprechen: das Fehlen einer Vorstellung von der seelisch-geistigen Einheit des Menschen und das Fehlen des Bewußtseins von der Autonomie des menschlichen Entscheidens und Handelns²⁰.

Ohne großes Gewicht für die Frage nach dem Zeitpunkt der „Entdeckung der Individualität“ ist in meinen Augen die verschiedentlich ins Feld geführte Tatsache, daß Homer noch keinen Begriff für „Individuum“ oder „Person“ besitzt²¹; denn ganz unabhängig von der m. E. zu verneinenden Frage, ob das Fehlen eines Begriffs das Fehlen des später mit diesem Begriff bezeichneten Sachverhalts oder Konzepts bedeutet (bzw. bedeuten muß)²², fehlt ein solcher Begriff den Griechen

2. Aufl., München 1962; Dodds, E.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951 (dt.: *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970); Adkins, A.: *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values*, Oxford 1960.

¹⁹ Der Widerspruch begann bereits mit E. Wolffs Rezension von Snells Habilitationsschrift *Aischylos und das Handeln im Drama* (1928). In: *Gnomon* 5 (1929), S. 386-400; eine detaillierte Darstellung der Forschungsgeschichte bietet Schmitt, A.: *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*, Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers. In: *AAWM* 1990.5, Stuttgart 1990, bes. Kap. 1 und 4.

²⁰ In diesen beiden zentralen Punkten unterscheiden sich die Positionen der führenden Vertreter der These einer allmählichen Entstehung der Vorstellung von Individualität nur im Detail. Der Name Snell steht daher im folgenden nicht selten für die evolutionistische Position in toto.

Bruno Snells „*Entdeckung des Geistes*“ ist eines der großen Bücher der klassischen Philologie in diesem Jahrhundert und hat weit über das Fach hinaus gewirkt und für das Fach geworben. Ich bekenne dankbar, daß meine eigene Entscheidung, das Studium der Germanistik und Geschichte zugunsten der Klassischen Philologie aufzugeben, maßgeblich von diesem Buch und der faszinierenden persönlichen Wirkung seines Autors bestimmt worden ist. Wenn ich mich im folgenden kritisch mit den Thesen Snells auseinandersetze, so geschieht das im Geist der Forderung Goethes, die Kritiker des Euripides sollten ihre Kritik gefälligst auf den Knien vortragen.

²¹ Z. B. Snell, *Entdeckung des Geistes*, s. Anm. 18, Kap. 1; Dodds, s. Anm. 18, S. 15f.

²² Vgl. Gundert, H.: *Charakter und Schicksal homerischer Helden*. In: *NJbb* 3 (1940), S. 225-37, 226; Latacz, J.: *Das Menschenbild Homers*. In: *Gymnasium* 91 (1984), S. 15-39, 33-39; Williams, B.: *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles-London

auch noch weit über den Zeitpunkt hinaus, zu dem Snell die von ihm konstatierte Entwicklung als abgeschlossen betrachtet, d. h. in der Tragödie des 5. Jahrhunderts. Erst mit Platon und Aristoteles beginnt die metaphysische und logische Reflexion über das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, Begriff und Einzelding²³, erst in den hellenistischen Philosophenschulen, vor allem bei Epikur und in der mittleren Stoa, tritt die Individualität des einzelnen Menschen stärker in den Mittelpunkt; und erst die spätantike Philosophie – von Plotin und Porphyrios bis zu Boethius – schafft schließlich (unter dem wachsenden Einfluß der christlichen Vorstellung von der Bedeutung des Individuums) die Basis für die hochdifferenzierten Analysen von Individuum und Individualität im Mittelalter, in deren Verlauf auch erst die heutige Begrifflichkeit entsteht²⁴.

Auch die auf einem diachronischen Modell der griechischen Literaturgeschichte (erst Epos, dann Lyrik, dann Drama) beruhende, auf den ersten Blick einleuchtende Auffassung, daß die individuelle Persönlichkeit noch nicht im homerischen Epos, sondern erst in den lyrischen Kleinformen der archaischen Zeit spontanen und persönlichen Ausdruck gefunden habe²⁵, verliert viel von ihrer Überzeugungskraft, wenn man einerseits den Gattungsunterschied zwischen Epos und Lyrik angemessen in Rechnung stellt und andererseits nicht übersieht, daß die Ich-Aussagen der Lyrik in weit geringerem Maße unmittelbarer Ausdruck individuellen Fühlens und Denkens sind, als Snell und Fränkel anzunehmen geneigt sind. Das folgt nicht allein aus der ganz allgemein gültigen Erkenntnis, daß das Ich eines Textes nicht identisch ist mit dem Ich des Autors, sondern eine von diesem kreierte Persona, in der Eigenes und Fremdes, Persönliches und Allgemeines in ganz unterschiedlichen Mischungsverhältnissen zusammenfließen kann. Für die frühgriechische Lyrik gilt darüber hinaus, daß das Ich hier sowohl als Stimme des Chors wie als

1993, S. 21-49; Halliwell, St.: Traditional Concept of Character. In: Pelling, Chr. (Hg.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1990, S. 37f.

²³ Zu Platon: McCabe, M. M.: *Plato's Individuals*, Princeton 1994; zu Aristoteles: Frede, M.: *Individuen bei Aristoteles*. In: *A&A* 24 (1978), S. 16-39 (repr. in M. F., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, 49-71).

²⁴ Vgl. Vogel, C. J. de: *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought*. In: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Vol. 2: *Essays in Greek and Medieval Philosophy*, Washington, D.C., 1963, S. 20-60; Graeser, s. Anm. 7, S. 187-96 (A.18: „Die Geschichte dieser Thematisierung (sc. der Individualität) muß erst noch geschrieben werden.“

²⁵ Das 4. Kapitel der „*Entdeckung des Geistes*“ trägt den Titel: „Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik“.

singendes oder rezitierendes Einzel-Ich immer Teil öffentlicher Produktions- und Rezeptionszusammenhänge ist, die Inhalte und Ausdrucksformen der Texte wesentlich bestimmen²⁶:

So sind zum Beispiel die derb sexuellen Fragmente des Archilochos nicht unmittelbarer Ausdruck individuellen Gefühls, sondern stammen aus Texten, die für die Aufführung in Fruchtbarkeitskulten oder für den Vortrag beim Männersymposium geschrieben sind, das heißt, das Obszöne ist nicht individualpsychologisch, sondern gattungstypologisch zu verstehen²⁷; und auch für Sappho gilt, daß viele ihrer Texte, die wie sehr private, sehr persönliche, sehr individuelle Liebesgedichte klingen, in Wahrheit nur aus dem sozio-kulturellen und kultischen Kontext verstanden werden können, in dem und für den sie entstanden sind. Wir können zwar auf der Basis der erhaltenen Texte und Zeugnisse die genauen Produktions- und Rezeptionsbedingungen der sapphischen Poesie nicht mehr rekonstruieren; so viel aber scheint sicher, daß Sappho die jungen Mädchen aus guten Familien, die der Gegenstand vieler ihrer Gedichte sind, im Rahmen einer Schule oder eines Kults (bzw. einer Art Schule im Kontext eines Kults) auf ihre zukünftigen Aufgaben als Frau und Mutter und die damit verbundenen gesellschaftlichen Aufgaben vorbereitet hat. Die Gedichte, in denen Sappho über Werbung und Ablehnung (z. B. 1), über Liebe und Verlangen (z. B. 130), über den Schmerz der Trennung (z. B. 94) oder über die Sehnsucht nach verlorenem Glück (z. B. 96) spricht, dienen also, so individuell und einmalig sie auch klingen, doch der exemplarischen Gestaltung universeller Gefühle und Grundsituationen und ihrer institutionalisierten Bewältigung²⁸.

Hinzu kommt schließlich, daß die kargen Reste der frühgriechischen Lyrik ja nicht den Anfang der griechischen Lyrik, sondern lediglich den Anfang der erhaltenen griechischen Lyrik darstellen²⁹, wir also nicht von einer chronologischen Sukzession Epos-Lyrik sprechen können, in der sich eine geistesgeschichtliche Entwicklung spiegelt.

²⁶ Dieser Aspekt der archaischen Lyrik ist in den letzten drei Jahrzehnten von der Forschung stark betont worden, gelegentlich so stark, daß darüber der bedeutende Anteil des Individuellen völlig in den Hintergrund getreten ist.

²⁷ Vgl. West, M. L.: *Studies in Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974, S. 22-39; Mireilles, C. & J. Portulas: *Archilochus and the Iambic Poetry*, Rom 1983, bes. S. 127-57.

²⁸ Vgl. Rösler, W.: *Realitätsbezug und Imagination. Sapphos Gedicht phainetai moi kênos*. In: Kullmann, W. & M. Reichel (Hg.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen 1990, S. 271-87.

²⁹ Das hat bereits 1963 K. J. Dover festgestellt: *The Poetry of Archilochus*. In: *Archiloque, Entretiens sur l'antiquité classique* 10, Genf 1963, S. 181-222.

Von erheblichem Gewicht für unsere Frage nach der Entstehung der Individualität bei den Griechen ist dagegen die These, daß bei Homer noch wesentliche Elemente unseres – nachcartesianischen – Konzepts von Individualität fehlen:

So hat Snell 50 Jahre lang – von seiner Habilitationsschrift über „*Aischylos und das Handeln im Drama*“ (1928) bis zum Nachwort der 6. Auflage der „*Entdeckung des Geistes*“ (1986) – darauf insistiert, daß der homerische Mensch noch kein Bewußtsein von sich selbst als einer physisch-psychischen Einheit besitze. So wie der Körper des Menschen bei Homer noch nicht als organische Einheit, sondern als Addition selbständiger Einzelteile verstanden sei³⁰, so gebe es auch noch kein Bewußtsein von einem „Ich“ oder „Selbst“, das als Zentrum und Motor aller geistig-seelischen Funktionen fungiere, sondern lediglich eine Mehrzahl voneinander getrennter „Seelenorgane“³¹, die sich von Körperorganen nicht prinzipiell unterscheiden und in einem wohlstrukturierten System jeweils für verschiedene seelische Funktionen zuständig seien. In der „*Entdeckung des Geistes*“ hat Snell das reichdifferenzierte homerische Wortfeld ‘Geist-Seele’ rigoros vereinfacht und spricht nur von *nóos* und *thymós* als den Organen der Vorstellungen und der Regungen. Dazu kommen *kradîê* und *kêr* (Herz), *êtor* (Eingeweide, Inneres), *phrên* bzw. *phrénes* und *prápidés* (Zwerchfell).

Ich muß an dieser Stelle auf den dank der systematischen Analyse des Materials durch Thomas Jahn³² durchaus möglichen Nachweis verzichten, daß die Vielfalt der Begriffe nicht etwa auf ein semantisch differenziertes System seelischer Einzelteile verweist, sondern sich, wie viele andere Erscheinungen des Formelrepertoires der epischen Sänger, als praktisches Hilfsmittel bei der Hexameterimprovisation erklären läßt³³, und kann ebenso nur als Ergebnis festhalten, daß Arbogast Schmitt es mehr als plausibel gemacht hat, daß der *Nóos*, die intellektuelle Wahrnehmungs- und Erkenntnispotenz des Menschen, als aktive innere Quelle selbständigen Handelns schon bei Homer die von vielen vermißte Einheit der Seele stiftet³⁴. Es muß

³⁰ Vgl. Snell, *Entdeckung des Geistes*, s. Anm. 18, S. 16-18.

³¹ Vgl. Snell, *Entdeckung des Geistes*, s. Anm. 18, S. 18-25; zum Begriff „Seelenorgane“, den Snell von J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Göttingen 1929, übernommen hat, vgl. Schmitt, s. Anm. 19, Anm. 554.

³² Vgl. Jahn, Th.: *Zum Wortfeld ‘Seele-Geist’ in der Sprache Homers*. In: *Zetemata* 83, München 1987 (mit detaillierter Geschichte der Forschung).

³³ Je nach metrischen Erfordernissen kann jede rationale, voluntative oder emotionale Regung in vielen der genannten Seelenorgane lokalisiert werden, die also lediglich bezeichnen, daß sich etwas im Inneren des Menschen abspielt.

³⁴ Schmitt, s. Anm. 19, S. 174-228, 224: „Es kann also keine Frage sein, daß die Einheit der Person bei Homer vom *Nóos* gestiftet wird und daß diese Einheit auf einem Zusammenwirken, nicht auf einem additiven Nebeneinander der verschiedenen seelischen Kräfte beruht“ ... „So gibt es bei Homer zwar kein Bewußtsein davon, daß es

genügen, darauf hinzuweisen, daß Körperteile wie Herz oder Zwerchfell aufgrund der allgemeinen menschlichen Erfahrung psychosomatischer Zusammenhänge in vielen Kulturen (und Sprachen) als Sitz und Quelle seelisch-geistiger Phänomene empfunden werden³⁵ und daß diese Art und Weise zu sprechen, wie der englische Philosoph Bernard Williams und andere zu Recht betont haben, keineswegs eine Fragmentierung des Ich bedeuten muß. Denn so wenig, wie man nur, weil ein Begriff für Körper fehlt, an der physischen Einheit der handelnden und leidenden Person Achill oder Odysseus zweifeln kann³⁶, so gewiß setzen auch einzelne seelische Zentren eine Person voraus, zu der sie gehören. „People think and feel with or in their thymós; they standardly reflect or deliberate with or within their phrên and their thymós. If people need a thymós to think or feel with, it is equally true that a thymós needs a person if any thinking or feeling is to go on“³⁷.

Am Anfang des 20. Buches der Odyssee liegt unser Muster-Individuum Odysseus in der Nacht vor dem Freiermord auf einem einfachen Lager in der Halle des Palastes und muß voller Erbitterung das Lachen und Scherzen der Mägde mitanhören, die sich wie immer mit den Freiern vergnügt haben:

„Da wurde sein Mut (thymós) aufgebracht in seiner Brust und er überlegte vielfach in seinem Sinn und Gemüt (phrên und thymós), ob er ihnen nach-eilen und einer jeden den Tod bereiten oder ob er sie mit den übermütigen Freiern sich noch einmal vereinigen lassen sollte zum letzten und äußersten Male. Und es bellte ihm das Herz (kradíê) in seinem Inneren, und wie eine Hündin, über ihren zarten Jungen stehend, einen Mann anbellt, den sie nicht kennt, und voller Begierde ist zu kämpfen: so bellte es in seinem Inneren, voll Unmut über die schlimmen Werke. Da schlug er gegen seine Brust (stêthos) und schalt das Herz (kradíê) mit dem Worte:

immer ein und dasselbe Ich ist, das wahrnimmt, fühlt, will, denkt usw., wohl aber ein Wissen, daß die einheitliche Quelle aller menschlichen Aktivitäten letztlich der Nóos ist, der freilich nicht immer als ein und derselbe wirkt, sondern durch das Medium, in dem er aktiv wird, eine je eigenartige Tätigkeit gewinnt.“

³⁵ Vgl. Rappe, G.: Archaische Lebenserfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen, Berlin 1995; Burkert, W.: Towards Plato and Paul: The „Inner“ Human Being. In: Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture, Essay in Honor of Hans Dieter Betz, Atlanta 1998, S. 59-82, 63-68.

³⁶ Vgl. Williams, s. Anm. 22, S. 23-25.

³⁷ Williams, s. Anm. 22, S. 26f. Viele formelhafte Wendungen und manche Szene der homerischen Epen bestätigen Williams' common sense. Denn wie sonst könnten der thymós eines Menschen als *sein* thymós bezeichnet werden oder sich homerische Helden in Momenten inneren Konflikts fragen: „Aber warum rät *mein* thymós *mir* dieses?“ (z. B. Il. 11.407, 17.97); vgl. Sharples, R.W.: 'But why has my spirit spoken with me thus?': Homeric decision-making, G&R 30 (1983), S. 1-7.

‘Halte aus Herz (kradíê)! einst hast du noch Hündischeres ausgehalten an dem Tage, als mir der Kyklop, der Unbändige in seinem Drange, die trefflichen Gefährten verzehrte. Du aber hieltest aus, bis dich ein kluger Einfall aus der Höhle führte, der du schon wähnstest, daß du sterben müßtest!’
 So sprach er und schalt sein Herz in der Brust (êtor). Da verharrte ihm das Herz (kradíê) ganz im Gehorsam und hielt aus unablässig. Er selbst aber wälzte sich bald auf die eine und dann auf die andere Seite.“ (20. 9-24)

In der berühmten kleinen Szene, die dazu dient, die für den Sieg über die Freier unerläßliche rationale Selbstkontrolle des göttlichen Dulders zu demonstrieren, erscheinen im schnellen Wechsel mit thymós, phrên, kradíê und kêr nicht weniger als vier der genannten Seelenorgane. Gleichwohl ist der Gesamteindruck kaum der einer seelisch-geistigen Fragmentierung des Ich. Die Szene bestätigt vielmehr die schon konstatierte Austauschbarkeit der Begriffe, und sie bietet ein geschlossenes und überzeugendes Bild eines inneren Konflikts zwischen den wie ein Hund bellenden Emotionen und dem beruhigend auf das Seelentier einredenden Intellekt, der sich auf seine Lebenserfahrung berufen kann³⁸. Die Dramatisierung des Konflikts in der Selbstanrede setzt das einheitsstiftende Selbst voraus, das am Ende auch sprachlich realisiert ist, wenn es heißt:

„Er selbst (autós) aber, wälzte sich bald auf die eine und dann auf die andere Seite.“

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß autós – er selbst – hier im Gegensatz zu den einzelnen emotionalen und rationalen Impulsen die Einheit der Person des Odysseus bezeichnet³⁹.

Das Nachtstück mit dem inneren Konflikt des Odysseus ist aber nicht nur ein Hinweis darauf, daß Homer sehr wohl von einer seelisch-geistigen Einheit der Person ausgeht, sondern kann auch zur Einführung dienen für die Suche nach dem zweiten bedeutungsvollen Aspekt der Individualität, den Snell und andere Interpreten – neben der Einheit der Person – bei Homer noch vermißt haben: „Es fehlt bei Homer das Bewußtsein um die Spontaneität des menschlichen Geistes, das heißt das Bewußtsein davon, daß im Menschen selbst Willensentscheidungen (oder über-

³⁸ Schöne Interpretation der Szene bei Halliwell, s. Anm. 22, S. 38-42; vgl. auch: Russo, J., Fernández-Galliano, M. & A. Heubeck: A Commentary on Homer's Odyssey, vol. III, Oxford 1992, ad loc.

³⁹ Platon führt denn auch sowohl im Phaidon (94e 2-6) als auch im Staat (441c 1f.) eben die Selbstanrede des Odysseus an sein bellendes Herz als Bild dafür an, daß der vernünftige Teil der Seele die unvernünftigen Regungen kontrolliert, und bestätigt damit indirekt immerhin die Möglichkeit einer Deutung, die davon ausgeht, daß es bei Homer sehr wohl so etwas wie die Einheit des Ich gibt.

haupt irgendwelche Regungen und Gefühle) ihren Ursprung haben“⁴⁰. Die angebliche Heteronomie des menschlichen Entscheidens und Handelns demonstriert Snell an einer berühmten Szene im ersten Buch der Ilias:

Als Agamemnon auf dem Höhepunkt des erbitterten Streits mit Achill damit droht, ihm sein Ehrengeschenk wegzunehmen, heißt es:

„So sprach er; doch dem Peleus-Sohn war es ein Schmerz, und drinnen
Sein Herz in der behaarten Brust erwog ihm zwiefach:
Ob er, das scharfe Schwert gezogen von dem Schenkel,
Die Männer aufjagte und den Atreus-Sohn erschlage,
Oder Einhalt täte dem Zorn und zurückhalte den Mut.
Während er dies erwog im Sinn und in dem Mute
Und schon aus der Scheide zog das große Schwert, da kam Athene
Vom Himmel herab.

...

Und sie trat hinter ihn und bei der blonden Mähne ergriff sie den Peleus-Sohn,
Ihm allein sichtbar, von den anderen sah sie keiner.“

(1. 189-98)

Auf die verwunderte Frage Achills, warum sie gekommen sei, antwortet die Göttin:

„Gekommen bin ich, Einhalt zu tun deinem Ungestüm, wenn du mir folgst,
Herab vom Himmel, und mich schickt die Göttin, die weißarmige Here,
Die euch beide zugleich im Mute liebt und sich um euch sorgt.
Doch auf! Laß ab vom Streit und ziehe nicht das Schwert mit der Hand!
Aber freilich mit Worten halte ihm vor, wie es auch sein wird.
Denn so sage ich es heraus, und das wird auch vollendet werden:
Sogar dreimal so viel glänzende Gaben werden dir einst werden
Um dieses Übermuts willen. Du aber halte an dich und folge uns!“

(1. 207-14)

Und Achill folgt dem göttlichen Rat:

„Not ist es Göttin, euer beider Wort zu bewahren,
Ob man auch noch so sehr im Mute zürnt, denn so ist es besser.
Wer den Göttern folgt, sehr hören sie auf diesen.“

(1. 216-18)

⁴⁰ Snell, Entdeckung des Geistes, s. Anm. 18, S. 36.

Snell konstatiert: „Wir würden hier eine Entscheidung Achills einsetzen, seine Überlegung und seine eigene Tat. Aber bei Homer fühlt sich der Mensch noch nicht als Urheber seiner eigenen Entscheidung: das gibt es erst in der Tragödie. Bei Homer fühlt sich der Mensch, wenn er nach einer Überlegung einen Entschluß gefaßt hat, bestimmt durch die Götter“⁴¹.

Bei genauerem Zusehen zeigt sich jedoch, daß Achills Verhalten von der Göttin, nicht „bestimmt“ wird, wie Snell formuliert, sondern lediglich mitbestimmt: Athene greift zwar im entscheidenden Moment ein, aber sie zwingt, wie Kritiker Snells seit langem betont haben, Achill nicht dazu, das bereits halbgezogene Schwert in die Scheide zurückzustoßen, sondern gibt dem Zornigen mit dem Hinweis darauf, daß er später dreimal so viele glänzende Geschenke erhalten werde, ein neues Argument zu bedenken und rät ihm, sich die Sache noch einmal zu überlegen:

„Gekommen bin ich Einhalt zu tun deinem Ungestüm,
wenn ich dich denn überzeugen kann“

Und Achill läßt sich bereden von dem Argument und von der Autorität der Ratenen. So endet die Szene, die mit Achills Überlegung begonnen hat, was in dieser Situation zu tun sei, mit der Entscheidung des Helden: „So ist es besser“. Die Göttin (und ihr dringender Rat) sind sicher eine bedeutungsvolle Determinante in der Entscheidungsfindung des Menschen; aber sie entscheidet nicht für ihn⁴²; und auch sonst wird die Entscheidungsfreiheit des Menschen durch das Eingreifen der Götter in der Regel nur mehr oder minder stark eingeschränkt, aber nicht aufgehoben.

Arbogast Schmitt hat für Homer plausibel gemacht, was sich auch für das Wirken der Götter in der Tragödie vielfach zeigen läßt⁴³, „daß der Mensch selbst es ist, der sich das Göttliche in der Welt, das jedem gleich dargeboten ist, zugänglich macht und der durch das, worauf er seine Aufmerksamkeit und damit seine Neigungen und Abneigungen richtet, selbst erwirkt, in welcher Gestalt sich ihm das Göttliche zeigt – oder sich entzieht“⁴⁴: „operator deus in unoquoque secundum eius proprietatem“. Thomas von Aquins Formulierung eines Gedankens der neuplaton-

⁴¹ Snell, Entdeckung des Geistes, s. Anm. 18, S. 36.

⁴² Vgl. Kullmann, W.: Das Wirken der Götter in der Ilias. Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen 'Götterapparats', Berlin 1956, S. 109; Schmitt, s. Anm. 19, S. 15f., 76-81; Williams, s. Anm. 22, S. 30.

⁴³ Vgl. Wildberg, Chr.: Hyperesie und Epiphanie, Zur Funktion und Bedeutung der Götter in den Dramen des Euripides, Princeton 1999 (Man.; erscheint voraussichtlich 2001 in den Zetemata).

⁴⁴ Schmitt, s. Anm. 19, S. 72-110, 92.

nischen Philosophie⁴⁵ gilt offenbar in gewisser Weise bereits für Homer: „Gott wirkt in jedem Individuum so, wie es seiner Eigenart entspricht.“ Das gilt nicht nur für die Seelenverwandtschaft zwischen Odysseus und seiner göttlichen Patroin Athene oder für die Verbindung von Helena und Aphrodite, sondern zeigt sich auch in vielen Einzelszenen: zum Beispiel in der Art und Weise, wie Athene in der eben besprochenen Szene dem Achill erscheint und ihn mit einem ganz aus der Situation und aus seinem Charakter empfundenen Argument in die für beide beste Richtung zu lenken versucht oder als dieselbe Göttin den Trojaner Pandaros mit einem Appell an seinen Verstand und Mut, aber auch an seinen Ehrgeiz und an seine Besitzgier zu dem verhängnisvollen Schuß auf Menelaos verleitet, der die einen Moment lang möglich erscheinende friedliche Beendigung des Krieges vereitelt⁴⁶.

So wird denn auch da, wo die Götter direkt eingreifen oder ihr Einfluß auf menschliches Fühlen, Denken und Handeln vermutet wird, der Anteil des Menschen am Geschehen und damit auch seine Verantwortung für das, was geschieht, deutlich betont (und von den Beteiligten auch immer akzeptiert). Dabei ist die Verbindung von göttlichem und menschlichem Anteil am Geschehen (bzw. die beiden parallel laufenden Motivationen der Handlung) immer wieder in pointierter Juxtaposition formuliert:

Im 6. Buch der Ilias erklärt Diomedes (Il. 6. 227f):

„Denn viele Troer und berühmte Bundesgenossen werde ich töten
Wen immer ein Gott mir gibt und wen ich mit den Füßen erreiche“;

im 9. Buch, nach dem vergeblichen Versuch, Achill zur Rückkehr auf das Schlachtfeld zu bewegen, heißt es (Il. 9. 702f.):

„Er wird dann wieder kämpfen, wenn sein Herz
in der Brust ihn auffordert – und ein Gott ihn treibt“;

und in der Unterweltszene der Odyssee erklärt der bei Kirke betrunken vom Dach gestürzte Elpenor (Od. 11. 61):

„Ins Unheil hat mich ein Daimon gestürzt – und der übermäßige Wein.“

⁴⁵ Thomas von Aquin, Summa Theologiae, qu. 83 ad 3 et resp. ad 3; Proklos, in rem publicam (sc. Platonis) I, 105.9.

⁴⁶ Il. 4. 86-126; dazu Schmitt, s. Anm. 19, S. 82-84; 104-106.

Die in solchen Formulierungen besonders klar zum Ausdruck kommende sogenannte „doppelte Motivation“⁴⁷, die auch noch die Tragödie entscheidend prägt⁴⁸, zeigt, daß ‘*liberum arbitrium*’ und ‘*providentia dei*’ sich auch bei Homer nicht ausschließen⁴⁹.

Schließlich zeigen viele Formulierungen und Szenen in beiden Epen, daß Homer auch die völlig selbständige und alleinverantwortliche Entscheidung des Menschen für möglich hält⁵⁰. Besonders deutlich ist das in der Konstatierung von Alternativen; so wenn zum Beispiel der Herold auf Penelopes Frage erklärt, daß er nicht weiß, ob Telemachs Entschluß, nach Pylos zu reisen, von einem Gott ausgelöst worden ist „*oder* sein eigner Mut ihn drängte“ (Od. 4. 712f.); oder wenn Odysseus überlegt, warum der Kyklop am Abend vor der geplanten Blendung alle seine Schafe in die Höhle treibt: „Ob er nun etwas ahnte *oder* ob ein Gott ihn dazu getrieben hatte“ (Od. 9. 339). Und was sich hier (und an vielen weiteren Stellen) im kleinen zeigt, gilt auch und gerade für zentrale Momente der beiden großen Epen: für Achills Entscheidung, zur Sühnung des von ihm verursachten Todes seines geliebten Gefährten Patroklos das eigene Leben hinzugeben⁵¹, ebenso wie für die Heimkehr des Odysseus:

Denn gewiß steht Odysseus über weite Strecken der Odyssee unter dem Schutz der Athene, die im Götterrat dafür sorgt, daß er heimkehren darf und die seine siegreiche Heimkehr nach Ithaka mit Rat und Tat begleitet; der Sänger macht aber auch in diesen Szenen den persönlichen Anteil des Odysseus an den für die Erreichung des Ziels notwendigen Entscheidungen deutlich und läßt Odysseus in den langen Jahren der Irrfahrten sogar ganz ohne seine Schutzgöttin entscheiden und agieren. „Früher warst du mir immer hold“, sagt Odysseus vorwurfsvoll, als ihm Athene auf Ithaka entgegentritt, „doch seit wir die Stadt des Priamos zerstörten, habe ich dich nicht mehr gesehen und nicht gewahrt, daß du auf mein Schiff gestiegen wärest, damit du mir einen Schmerz abwehrtest“ (13. 313-19). Auch bei der letzten und wichtigsten Entscheidung der Irrfahrten betont Homer die Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit des Helden. Zwar entscheiden die Götter, daß der Zeitpunkt der Heimkehr gekommen ist (1. 26-78; 5. 1-42), aber Odysseus weiß davon nichts, als er sich entscheiden muß, ob er bei Kalypso bleiben und unsterb-

⁴⁷ Vgl. dazu die grundlegende Studie von A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, SHAW 61.4, Heidelberg 1961.

⁴⁸ Vgl. Lesky, A.: *Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus*. In: JHS 86 (1966), S. 78-85.

⁴⁹ Vgl. Kullmann, s. Anm. 42, S. 109.

⁵⁰ Erste Stelle: *Ilias*, 11, 401-10.

⁵¹ Vgl. dazu Gundert, s. Anm. 22, S. 232-37; Schadewaldt, W.: *Homerische Szenen 2. Die Entscheidung des Achilleus*. In: *Die Antike* 12 (1936), S. 173-201.

lich werden oder zu Penelope zurückkehren will. Denn – entgegen der Konvention epischen Erzählens – wiederholt Kalypso, als sie Odysseus vor die Alternative stellt, nicht den Wortlaut des göttlichen Auftrags, den Hermes überbracht hat (5. 97-115), ja erwähnt Zeus nicht einmal, sondern präsentiert das Angebot, ihn gehen zu lassen, als eigenen Entschluß (5. 160-70). Die Autonomie der menschlichen Entscheidung, die ganz aus persönlichen Motiven erwächst, wird durch den Götterrat in keiner Weise eingeschränkt.

Gewiß wird die Problematik der Entscheidungsfreiheit des Menschen und seiner Verantwortlichkeit für sein Handeln in der Tragödie intensiver und radikaler thematisiert als bei Homer⁵², das aber heißt, wie die angeführten Szenen und Formulierungen aus Ilias und Odyssee zeigen, nicht, daß sie erst im 5. Jahrhundert entdeckt worden sind.

Angesichts der Eindeutigkeit des Befunds drängt sich die Frage auf, wie Snell zu dem eingangs zitierten Urteil gekommen ist, daß bei Homer noch das Bewußtsein dafür fehle, daß Willensentscheidungen auch im Menschen selbst ihren Ursprung haben können. Die Antwort liegt, wie Arbogast Schmitt gezeigt hat⁵³, in dieser und parallelen Formulierungen Snells bereit, der ja nicht etwa behauptet, daß es bei Homer noch keine menschlichen Entscheidungen gebe, sondern lediglich, daß der homerische Mensch noch kein Bewußtsein davon habe, sich „noch nicht als Urheber seiner eigenen Entscheidungen fühle“⁵⁴. Wirkliche Selbständigkeit der Entscheidung bestehe aber nur dort, wo sie in dem grundsätzlichen Bewußtsein um die absolute Freiheit der menschlichen Wahl getroffen werde. Wie bei der Negierung des anderen wichtigen Elements der Individualität – der seelisch-geistigen Einheit der Person – orientiert sich auch diese These am modernen, d. h. nachcartesianischen, Konzept des Selbstbewußtseins des Geistes, und auf diesem Hintergrund kann man in der Tat von „noch nicht“ und von Grenzen, die der homerischen Form der Individualität gesetzt seien, sprechen. Vielleicht sollte man aber besser die Andersartigkeit der homerischen Vorstellungen von der Einheit der Person und von der Autonomie menschlichen Handelns konstatieren und nicht ihre Defizienz⁵⁵.

⁵² Vgl. Vernant, J. P.: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, Kap. 2.

⁵³ Vgl. Schmitt, s. Anm. 19, S. 12-71, bes. Anm. 2 und 28-35.

⁵⁴ Snell, *Entdeckung des Geistes*, s. Anm. 18, S. 36.

⁵⁵ Darauf insistieren auch Schmitt, s. Anm. 19 und Williams, s. Anm. 22. Anders als in der Moderne zielen die verschiedenen Erscheinungsformen der Individualität in archaischer und klassischer Zeit 1. auf Besonderheit, nicht auf Einzigartigkeit, Unauslotbarkeit, Unausprechlichkeit. „Individuum est ineffabile“ hat erst das Mittelalter formuliert, und erst vom 18. Jh. an wird dieser Gedanke zum zentralen Bestandteil aller Individualitätsdiskussionen. Das griechische Konzept hat und behält dagegen immer einen gewichtigen Anteil des Allgemeinen, Typischen, Paradigmatischen. 2. ist die Autono-

Es hat sich gezeigt, daß die zentralen Elemente unserer modernen Vorstellung von personaler Individualität (Besonderheit und Einheit der Person, Spontaneität des Geistes und Autonomie des Handelns) sich bereits in den homerischen Epen feststellen lassen⁵⁶. Das entscheidende Stück der Entstehungsgeschichte der europäischen Vorstellung von Individualität liegt also (wie die Entwicklung der Formelsprache) in den Jahrhunderten vor und nicht nach Homer. Walter Burkert hat jüngst in einem parallelen Kontext daran erinnert, daß es immerhin 2.000 Jahre dokumentierter Literatur- und Geistesgeschichte vor Homer gibt⁵⁷. Das heißt, wie ich schon betont habe, nicht etwa, daß in der archaischen Lyrik und im Drama des 5. Jahrhunderts – und natürlich auch in der vorsokratischen Philosophie – nicht manche andere Linie und manche neue Farbe zum homerischen Bild hinzugekommen sind; aber in den Grundzügen ist das Konzept bereits in Ilias und Odyssee deutlich zu erkennen und gewinnt in Figuren wie Achill und Odysseus eindrucksvoll Gestalt.

Angesichts dieser Tatsache ist es verwunderlich, daß die bildende Kunst die Individualität erst mehr als 200 Jahre später 'entdeckt' und Individualporträts auch in der Folge noch weitere 100 Jahre die Ausnahme bleiben⁵⁸. Eine Erklärung für diese überraschende Ungleichzeitigkeit ist nicht leicht zu finden. Auf jeden Fall deutet die 'Verspätung' der bildenden Kunst darauf hin, daß sich allzu gradlinige und widerspruchsfreie Entwicklungslinien nicht ziehen lassen. Wir tun besser daran, die unterschiedlichen Aspekte der Individualität, die in Epos, Lyrik und Drama in den Vordergrund treten, nicht einem diachronen Modell der allmählichen Entdeckung der Individualität zuzuordnen, sondern als Folge der ganz unterschiedlichen Gesetze und Intentionen der einzelnen literarischen und künstlerischen Ausdrucksformen zu betrachten.

mie des Individuums anders als in der Moderne durch vielfältige – theologische und soziale – Determinanten eingeschränkt. Absolute Freiheit des Ich, das „die Entschließung zu seinem Handeln rein aus sich selber nimmt“, gilt nicht wie für Hegel – als „Spitze der Individualität“.

⁵⁶ Zu den historischen, sozialen und ideologischen Bedingungen der Entstehung und Entwicklung von Individualität im archaischen Griechenland vgl. Spahn, P.: Individualisierung und politisches Bewußtsein im archaischen Griechenland. In: Anfänge des politischen Denkens in der Antike. Die nahöstliche Kultur und die Griechen, Kolloquium München 1990 (1993), S. 343-63.

⁵⁷ Burkert, s. Anm. 35, S. 60.

⁵⁸ Vgl. Giuliani, L.: Individuum und Ideal, Antike Bildniskunst. In: 150 Jahre Preußische Museen. Bilder vom Menschen in der Kunst des Abendlandes, Berlin 1980; Fittschen, K.: Griechische Porträts – Zum Stand der Forschung. In: Ders. (Hg.), Griechische Porträts, Darmstadt 1988, 1-38; Himmelmann, N.: Realistische Themen in der griechischen Kunst der archaischen und klassischen Zeit, Berlin-New York 1994, S. 49-88; Zanker, P.: Die Maske des Sokrates, München 1996; Krumeich, R.: Bildnisse griechischer Herrscher und Staatsmänner, München 1997.