

Einführung in die Philosophie der Antike

1. Vorlesung

Einführung in die Philosophie der Antike - das klingt nach einem ziemlich „akademischen“, d.h. langweiligen, Projekt. Man meint vielleicht, dass man das einmal über sich ergehen lassen müsse, weil eben doch die Philosophie, wie schon das Wort sagt, einer antiken, nun toten, Sprache entspringe. Dass man das einmal über sich ergehen lassen muss, um einen Überblick zu haben und nicht mehr, das hängt gewiss auch damit zusammen, dass das Griechisch und das Latein Sprachen sind, die man nicht mehr gern lernt. Denn wozu soll man die gebrauchen können, wenn nicht nur zur Lektüre antiker Autoren? Und wozu braucht man antike Autoren? Die Kenntnis antiker Autoren wird nirgendwo mehr gefordert. Gut, man könnte Griechisch- oder Latein-Lehrer werden, aber an welchen Schulen wird das noch unterrichtet? Und dann kann man die Frage ja wiederholen: Wieso sollte das denn noch unterrichtet werden, wenn man nur ein paar alte Autoren damit studieren kann?

Zugestanden ist, dass es um den Anfang der Philosophie geht. Das ist allerdings nicht wenig. Etwas ohne seinen Anfang zu kennen, ist das überhaupt möglich? Schwer zu sagen: Eher nein, denke ich. Denn im Anfang befinden sich ja doch schon die wesentlichen Motive, die dann im Verlauf seiner Entfaltung ausgebaut, verändert und auch vernichtet werden können. Wer also wissen will, was am Beginn der neuzeitlichen Philosophie, sagen wir bei Descartes oder auch Spinoza, wirklich geschehen ist, der müsste eigentlich wissen, worauf sich diese beiden Philosophen beziehen, wenn sie z.B. von der substantia sprechen.

Im Anfang sind die wesentlichen Motive dessen, was sich dann entfaltet, schon anwesend. Philosophen, die sich produktiv auf diese Idee der Entfaltung und Entwicklung eingelassen haben (selbstverständlich keine Philosophen des Anfangs selbst, denn die wussten ja nichts von Entfaltung und Entwicklung - selbst wenn die antike Philosophie einen Zeitraum ungefähr von 1000 Jahren durchmisst), haben diese Worte in ihrem metaphorischen Sinn genommen: Der Anfang ist wie ein Samen, in dem ja schon alles da ist, was sich dann in seinem Auswachsen zeigt. (Hegel hat solche Metaphern verwendet.)

Das hat eine gewisse Überzeugungskraft, ist es aber auch wirklich wahr? Ist Nietzsche schon in Platon angelegt? Heidegger in den Vorsokratikern? Und Foucault? Und Derrida? Und Habermas? Anders gefragt: Wenn alles im Anfang angelegt ist, wie dann philosophisch mit dem Internet umgehen, mit der Atombombe, mit Auschwitz? Das haben die antiken Philosophen nicht gekannt, wie könnte man dann sagen, dass sie noch wichtig sein können für uns - die wir doch uns vielmehr mit diesen Dingen herumschlagen müssen als - sagen wir einmal - mit dem, was bei den griechischen Philosophen *phýsis* (Natur) hieß. So gesehen haben „die Alten“, wie z.B. schon Aristoteles seine Vorgänger einfach nannte oder auch der Deutsche Idealismus die griechischen und römischen Denker, dann doch nichts mehr mit uns zu tun. Oder?

Nun, das ist nicht einfach zu entscheiden. Immerhin könnte ich darauf verweisen, dass die Sprache, mit der wir auch heute noch wichtige Bereiche unserer Welt erfassen, gerade wenn es um das Verstehen und Verständlichmachen dieser Welt geht, griechisch und lateinisch sind. Nehmen Sie den Begriff der „Technik“. Wenn Sie versuchen, zu bestimmen, was das sein soll, dann wäre es gewiss keineswegs falsch, zu wissen, dass das Wort von *téchne* her stammt. Zur *téchne* hat z.B. Aristoteles Einiges gesagt. Wäre es nicht besser, das zu kennen, bevor man anfängt, selbst zu versuchen, etwas darüber zu sagen? Man kann natürlich dann irgendwann sagen, dass das, was Aristoteles gesagt hat, nicht mehr zureicht, das zu erklären, was heute „Technik“ ist. Doch ganz von der Herkunft dieses Wortes und vor allem der Bedeutung dieses Wortes abzusehen, um es dann auf eigene Faust zu versuchen, das kann nur schief gehen. Und ich spreche jetzt nicht von einem ausgemacht philosophischen Versuch. Wer philosophisch über die „Technik“ sprechen will, der muss selbstverständlich wissen, was Aristoteles unter *téchne* verstanden hat.

Ich möchte noch ein weiteres Beispiel aus unserem alltäglichen Umgang miteinander wählen. Der Satz: „Ich habe eine Idee!“ ist nun weiß Gott keine besonders auffällige Formulierung. Dadurch, dass man ihn ausspricht, wird man auch noch kein Philosoph. Man kann in sehr vielen, auch banalen Kontexten „eine Idee haben“. Nun kann man irgendwie durchaus herausfinden, was das heißen soll: einen „besonderen Gedanken haben“, eine „Lösung eines Problems“ gefunden haben etc., aber das griechische Wort *idéa* ist nun einmal der Ursprung unserer alltäglichen Formulierung. Nun geht es natürlich nicht nur um die Etymologie, die schon sehr Vieles sagt in diesem Fall (dass das Wort mit „Sehen“ zusammenhängt). Aber natürlich ist es von Wichtigkeit, dass das Wort bei Platon eine übergroße Wichtigkeit hat und von dort aus in die Philosophie einging, um dann im Verlauf der Geschichte in den verschiedenen idealistischen Philosophie-Entwürfen variiert zu werden. Es ließen sich unzählige solche Beispiele finden.

Es spricht demnach doch noch etwas dafür, dass die Philosophie der Antike und ihre Kenntnis wichtig ist, wichtig nicht nur im Sinne eines historischen Wissens, das man zumeist nicht anwenden kann, sondern wichtig auch im Verständnis der Gegenwart. Und doch lässt sich da ein sehr starker Einwand erheben: Leben wir nicht in einer Welt, in der die Rede davon, dass die Antike, d.h. Griechenland und Rom, der Anfang der Philosophie sei, geradezu chauvinistisch klingt? Ist das nicht ein, wie man sagte, „Eurozentrismus“? Vielleicht war Europa einmal das Zentrum der Welt, doch ist es das heute noch? Gewiss nicht.

Wie gehen wir also damit um, dass doch auch in anderen Kulturen „philosophiert“ worden ist, vorausgesetzt, wir nehmen diesen Begriff jetzt einmal nicht in seinem engeren griechischen Sinne, sondern in dem Sinne, dass es auch in anderen Kulturen eine authentischen Sprache gegeben hat, in der man Denkprobleme besprochen hat, indem Lösungen vorgeschlagen wurden. In dieser Hinsicht hat der Philosoph Karl Jaspers in

seinem Buch „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ von 1949 einen Vorschlag gemacht, der auch heute noch diskutabel ist. Jaspers spricht von einer „Achsenzeit“, einer „Achse der Weltgeschichte“. Dort sei der „Mensch“ entstanden, „mit dem wir bis heute leben“, d.h. natürlich nicht der Mensch als homo sapiens, d.h. als biologische Gattung, sondern der Mensch in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung als ein einzigartiges Individuum, das sich spezifisch vom Tier unterscheidet. Jaspers setzt diese Achse in die Zeit „rund um 500 vor Christus“.

Dann heißt es:

„In dieser Zeit drängt sich Außerordentliches zusammen. In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-Ti (Mohismus), Tschuang-Tse, Lie-Tse (Liezi) und ungezählte andere, - in Indien entstanden die Upanishaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, - in Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, - in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterjesaias, - Griechenland sah Homer, die Philosophen - Parmenides, Heraklit, Plato - und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. Alles, was durch solche Namen nur angedeutet ist, erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien und dem Abendland, ohne daß sie gegenseitig voneinander wußten.“

Und ich fahre noch etwas fort:

„Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei Welten, daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. Er erfährt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. Indem er mit Bewußtsein seine Grenzen erfaßt, steckt er sich die höchsten Ziele. Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz.“

In diesem Sinne ist die griechische Antike nur ein Teil eines Ereignisses der „Achsenzeit“, in der sich die genannten Kulturen gebildet haben, in der sie ihren Anfang gefunden haben. Europa ist da nur eine Kultur unter anderen. Und wer wollte sagen, dass Europa eine irgendwie „wichtigere“ Kultur sei, dass „die Griechen“ wichtiger seien als z.B. „die Chinesen“? Jaspers' Sujet ist die „Weltgeschichte“. Im Sinne der „Weltgeschichte“ ist es absolut wichtig zu sehen, dass es so etwas wie eine seltsame Gleichzeitigkeit dieser Phänomene gegeben hat. Aber es gibt ein Argument, das hier ein wenig differenzierter und differenzierend eingeführt werden muss.

Zunächst einmal nennt Jaspers in seiner kulturhistorischen Aufzählung auch religiöse Phänomene (z.B. die Propheten). Das darf er natürlich, weil es ihm nicht allein um die Philosophie geht. Uns hier geht es natürlich nur um die Philosophie, nicht um die Religion

(da gibt es Unterschiede, die wir vielleicht später einmal ansprechen werden). Das vielleicht wichtigste Kriterium, das einen Unterschied machen kann, ist eine Eigenart, die wir in der griechischen Philosophie erkennen und die *auf diese Weise* weder in Indien noch in China aufgetreten ist. Diese Eigenart kann man - ich hoffe, ich überfordere Sie nicht schon zum Anfang - *Universalität des lógos* nennen.

Lógos - auch so ein Wort, das z.B. in der „Logik“ wiederkehrt oder in der Bestimmung von Wissenschaften wie der Theologie oder der Soziologie etc. *lógos* heißt zunächst einfach Rede. Jeder Satz, jede Aussage, ist ein *lógos*. Sokrates - dieser vielleicht erste wirkliche Philosoph - begann, diesen *lógos* zum Zentrum seines Philosophierens zu machen: Er unterhielt sich mit Männern, die er auf der Agora traf, d.h. er bewegte sich mit ihnen in *lógoi*. Doch das ist freilich nicht genug. Er unterhielt sich nicht nur, problematisierte nicht nur, sondern er begann auch, die Bedeutung des *lógos* selbst zu untersuchen. Und dabei kam er auf die „Idee“, dass *lógoi*, wenn sie wahr sein sollen, einen universalen Sinn beanspruchen müssen. Mit anderen Worten: Wenn die Frage gestellt wurde: Was ist das Gerechte? Dann konnte die Antwort nicht mit den Worten beginnen: Für uns ist das Gerechte ..., sondern „das Gerechte“ musste für alle möglichen Menschen an allen möglichen Orten der Erde, will sagen, für *den* Menschen das Gerechte sein. Wenn wir heute von Menschenrechten sprechen, dann auch deshalb, weil die europäische Philosophie schon sehr früh ein Bewusstsein dafür entwickelte, dass dem Denken diese universale Struktur zu eigen ist.

Das lässt auf der Basis des Begriffs des *lógos* noch weiter entwickeln. *lógos* kein sowohl mit Vernunft als auch mit Rechnung übersetzt werden. Ratio, das ist die lateinische Übersetzung dieses Wortes, bedeutet auch Vernunft und Rechnung. Damit kündigt sich das an, was wir „universale Rationalität“ nennen können, bzw. Rationalität ist schon in sich universal. Kulturhistorisch bedeutet das, dass von der europäischen Philosophie her so etwas wie eine universale Wissenschaft und Technik entstand, die inzwischen in der Tat alle verschiedenen Kulturen in einer universalen Kultur wenn nicht vereint, so doch verbunden hat. Vereinfacht gesagt: dass wir heute mit dem Flugzeug um die ganze Erde reisen, ein solches Phänomen lässt sich nicht von Konfuzius oder von Buddha oder von Zarathustra her verstehen, eher aber von Platon und Aristoteles her.

Von unserer globalen Wissenschaftskultur aus betrachtet, stellt Europa eben doch noch eine besondere Geschichte dar, einen besonderen Anfang. Gewiss, die neuzeitliche und moderne Wissenschaft unterscheidet sich sehr von dem, was Platon und auch Aristoteles für die höchsten Formen des Wissens hielten. Doch in ihrem universalen Anspruch können sie gar nicht anders als eine gewisse Verbindung mit dem antiken Ursprung der Philosophie anzuerkennen.

Wohlgemerkt (das ist das Letzte, was ich hier zu diesem Punkt sage): Es ist ein sehr seltsames Phänomen, dass die universale Matrix des Denkens - dass es um *die* Gerechtigkeit, *die* Schönheit etc. geht - an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit

selbst ins Denken trat. Das ist seltsam, weil, wenn es sich um die universale Matrix des Denkens selbst handelt, keinerlei weitere Bestimmung dieses Denkens im Sinne einer kulturellen oder gar nationalen Codierung möglich ist. Wenn ich sage: Es geht hier um *das* Denken schlechthin, dann gilt das für Chinesen, Inder, Europäer und Australier insgesamt. Die Zahlen, selbst wenn sie römische oder arabische Ziffern haben, sind nicht römisch oder arabisch. Sie gelten für alles, was denkt. Trotzdem erschien diese universale Matrix des Denkens in Griechenland. Kann es dafür einen Grund, gar eine Notwendigkeit geben? Musste die griechische Philosophie *notwendig* diese universale Matrix des Denkens freilegen? Alles, was sich sagen lässt, ist, dass wir ja genau *das* Philosophie nennen. Das bedeutet keineswegs, dass diese notwendig in Griechenland erscheinen musste. Welche Notwendigkeit sollte es da geben? Es bleibt also nur die Möglichkeit, zu sagen: dass die Entstehung der Philosophie bei den Griechen ein kontingentes, ein zufälliges Ereignis der Weltgeschichte gewesen ist. (Das meint nicht, dass die universale Matrix des Denkens *in sich* ein kontingentes Phänomen ist - das kann natürlich nicht sein.)

Demnach gibt es doch einen Grund, der europäischen Philosophie einen gewissen Sonderstatus zuzusprechen; einen „gewissen“ - denn auch was die Wissenschaftsgeschichte angeht ist die europäische Philosophie freilich nicht die einzige Quelle, die dort zu berücksichtigen wäre. Nehmen Sie z.B. die Ägypter, die für die Geschichte der Mathematik überaus wichtig sind. Ich will also auf keinen Fall in einen alten europäischen Chauvinismus zurückfallen. Ich möchte nur einen Relativismus im Verhältnis der verschiedenen Kulturen verhindern. Konfuzius ist nicht Platon, Platon nicht Konfuzius.

Nun aber genug davon. Ich beginne. Doch womit? Mit wem? Man könnte nun einfach eine Entscheidung fällen und sagen: wir beginnen mit X, weil alle mit dem beginnen. Nun: genau das werde ich tun, aber es gibt einen Grund, warum wir mit diesem X beginnen. Den Grund gibt uns Aristoteles, der in seinen Vorlesungen über die Metaphysik (wir werden noch sehen, was das ist) über diesen X spricht. Aristoteles gibt am Beginn dieser Vorlesungen eine Bestimmung dessen, was die Philosophie tut, wonach sie fragt. Er sagt: In der Philosophie geht es um die ersten Prinzipien des Seienden (árchai, arché). Die Philosophen fragen: Warum ist das so und nicht so? Woher kommt das? Das ist eine unheimlich wichtige Frage, dieses Warum (griech.: tí - zugleich auch „was“. Wer fragt: Was ist ...? fragt: Warum ist ...?). Wer verstehen will, der fragt: warum? woher?

Ich sagte nun aber schon, dass es um die ersten Prinzipien des Seienden geht. Auch dieses Wort ist griechischer Natur. Das Seiende heißt tò ón. Diese Redeweise ist bereits eine Abstraktion. Natürlich kann einer fragen: Warum gibt es diesen Vogel, woher kommt der? Diese Frage aber ist nach Aristoteles keine philosophische. Der Philosoph fragt sich: woher kommt das Seiende schlechthin? woher kommen alle Lebewesen, alle Dinge etc.? Was ist der Ursprung von allem?

Die ersten Philosophen, Aristoteles nennt sie selbst so, haben diesen Ursprung von allem, dieses erste Prinzip, jeweils mit einem bestimmten Stoff (hýle) verbunden. D.h. sie haben den Ursprung, dieses erste Prinzip, von allem auf ihre Weise mit der Natur, der phýsis, verknüpft. Der erste, den Aristoteles da nennt und den wir hier auch nennen können oder müssen, ist Thales von Milet, der ungefähr von 624 vor Christus bis 547 lebte. Von diesem Thales sagt Aristoteles:

„Thales, der Urheber einer solchen Philosophie (die das erste Prinzip in der Natur gesehen hatte) nennt es (das Prinzip, die Natur) Wasser (weshalb er auch erklärte, daß die Erde auf dem Wasser sei), wobei er vielleicht zu dieser Annahme kam, weil er sah, daß die Nahrung aller Dinge feucht ist und das Warme selbst aus dem Feuchten entsteht und durch dasselbe lebt (das aber, woraus alles wird, ist das Prinzip von allem); hierdurch also kam er wohl auf diese Annahme und außerdem dadurch, daß die Samen aller Dinge feuchter Natur sind, das Wasser aber für das Feuchte Prinzip seiner Natur ist.“ 983b20 ff.

Aristoteles versucht also selbst zu begründen, warum Thales das erste Prinzip von Allem im Wasser erkannt habe. Die Gründe, die er dafür angibt, sind empirischer Natur, d.h. sie stammen aus der Naturwahrnehmung. Wir erfahren das Feuchte, das Nasse, das Wasser, als Ursprung nicht nur der Lebewesen. Die Erde, der Stoff, Materie überhaupt, scheint irgendwie immer feucht zu sein. Aristoteles setzt nun noch hinzu, dass auch Thales, neben anderen, recht dunkel über diese Dinge gesprochen habe, was hier meint, dass in den Aussagen auch mythische Verweise auftraten (Okeanos war nicht nur der Ozean oder vielleicht nicht zuerst der Ozean, sondern ein Gott - das ist schwer zu verstehen, schwer zu sagen: es klingt für unsere Ohren zu einfach, zu sagen: Okeanos ist Gott und Meer - diese Auslegung des Mythos (allegorisch) ist banal).

Wichtig ist aber - bemerken Sie bitte, dass ich hier schon aus der Perspektive des Aristoteles spreche, d.h. die Philosophie ist schon entstanden, Thales hat sich selbst wahrscheinlich nicht als Philosoph betrachtet -, dass Thales *ein* Prinzip für *Alles* behauptet, d.h. dass er eine Denkfigur der europäischen Philosophie formuliert. Es gibt ein Eines, das in sich Alles ist. Diese Figur des Denkens hat in der europäischen Philosophie eine ungeheure Karriere gemacht. Sie reicht bis in die Philosophie Heideggers hinein, nicht natürlich, weil Heidegger etwa irgendetwas als Prinzip von Allem behauptet, wohl aber, weil dass Eine und das Ganze Begriffe geblieben sind, denen man bestimmte Bedeutungen zusprechen kann, wenn auch nur diese, dass das Eine das Eine ist...

Ich hatte vorhin darauf hingewiesen, dass die europäische Philosophie Denkfiguren enthält, die dann in die Entstehung der Wissenschaftskultur eingegangen sind und bis heute eine gewisse Aktualität besitzen. Ich nannte das Universalität. Die Warum-Frage ist nun nichts anderes als *die wissenschaftliche Frage schlechthin*. Das hängt natürlich mit etwas zusammen, das Thales noch nicht kannte, und das auch Aristoteles so noch nicht kennen (d.h., dass sie es nicht so nennen): es geht natürlich um die „Kausalität“. Der Satz vom Grund, der besagt: Nihil est sine ratione, nichts ist ohne Grund, alles hat eine

Ursache, ist sogar erst von Leibniz ausgesprochen worden. Doch freilich können wir in der griechischen Philosophie an unzähligen Stellen zeigen, dass es um dieses Phänomen, dass alles die Wirkung einer Ursache sei, geht.

Mit Thales beginnt also die Philosophie, wenn die Philosophie ein Fragen nach dem Einen und Allem ist, d.h. nach dem einheitlichen Zusammenhang, in dem wir denken und leben. Mit Thales scheint aber auch etwas anderes begonnen zu haben, nämlich eine Beurteilung dieses Denkens, die die Philosophie bis heute begleitet. Was meine ich damit? Die Philosophie, wenn sie so fragt, wie Thales und ja auch noch Aristoteles, weil der ja diese Art des Fragens und Denkens bei Thales erkennt, ist eine Denkform, die sich von anderen Denkweisen unterscheidet. Ich habe vorhin darauf aufmerksam gemacht, dass Sokrates' Denken sich ja nicht nur im *lógos* bewege, sondern dass dieses Denken auch fragt, was eigentlich der *lógos* sei. Die Philosophen haben so auch über die Philosophie selbst nachgedacht. Sie waren nicht einfach nur Philosophen, sondern sie haben von Anfang gefragt, was ist das denn überhaupt? Was unterscheidet den Philosophen, sagen wir von einer normalen Magd.

In dieser Hinsicht erzählt Platon in seinem Dialog „Theaitetos“ etwas über Thales:

„Es wird erzählt, [...] daß Thales, als er astronomische Beobachtungen anstellte und dabei nach oben blickte, in einen Brunnen gefallen sei und daß eine witzige, reizende thrakische Magd ihn ausgelacht habe: Er strengt sich an, die Dinge im Himmel zu erkennen, von dem aber, was ihm vor Augen und vor den Füßen liege, habe er keine Ahnung.“

Diese Anekdote, wenn man das so nennen will, ist nicht unbedeutend. In Platons Philosophie bzw. in seinen Dialogen, in denen ja zu allermeist Sokrates die Hauptfigur ist, spielt dieses Lachen der Nicht-Philosophen in Bezug auf die Philosophen eine große Rolle. Warum? Weil die Philosophie in der Tat ein solches in-den-Brunnen-fallen ist. Die Philosophie ist die Beschäftigung mit Fragen, die die thrakische Magd nicht stellt. Sie ist einzig und allein daran interessiert, ihr Leben zu meistern. Sie geht in den alltäglichen Anforderungen des Lebens auf, kann die leisten. Die Philosophie durchbricht die alltägliche Normalität. Dadurch werden die Philosophen zu Leuten, die in der Normalität, unter den Gesichtspunkten der Normalität, scheitern.

Sokrates z.B. war wahrscheinlich Bildhauer. Denselben Beruf übte sein Vater aus, seine Mutter war, wie er selber hin und wieder sagt, Hebamme. Doch offenbar vernachlässigte er seine Verpflichtungen. Alle kennen nämlich den Namen seiner Frau, mit der er übrigens Kinder hatte: Xanthippe. Sie ist legendär geworden. Ihr Eigenname wurde zu einem allgemeinen Charakter. Doch das ist eigentlich nicht platonisch, in Platons Dialogen tritt sie im Grunde nur wirklich im *Phaidon*, im Sterbedialog des Sokrates auf, keineswegs so, dass man verstehen würde, warum ihr Name zu einem Ehe-Frauen-Bild wurde. Das bedeutet, dass die schimpfende, keifende Xanthippe aus der nachplatonischen Zeit stammt. Man hat sie erfunden, weil ihr Mann, der Philosoph Sokrates, ihr gleichsam soviel

Gründe zum Schimpfen geliefert hatte. Sokrates selbst nämlich bezeichnet sich als bettelarm, als jemand, der sich nicht um die Ökonomie kümmert, weil er gleichsam gar nicht an sie denkt. Als Philosoph denkt er nur an das Denken. Da Sokrates nun nicht zur Athenischen Aristokratie gehörte (wie Platon) - und nicht arbeitete - konnte er auch seine Familie nicht besonders unterstützen. Sokrates war dadurch eben tatsächlich ein wenig eine lächerliche Figur. (Seine Schüler freilich liebten ihn.)

Die Philosophie ist eine lächerliche Beschäftigung, d.h. sie ist eine Beschäftigung, die ein prekäres Verhältnis zur Wirklichkeit, zur politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit hat. Nicht nur, dass sie sich nicht an die bürgerlichen Gepflogenheiten dieser Welt kümmert, sie macht auch noch Vorschläge, wie diese Welt verbessert, wie sie revolutioniert werden kann. Was das betrifft, gefriert dann das Lachen und wird zur politischen Sanktion. Sokrates wurde hingerichtet, weil er die Sitten und Gebräuche seiner Polis nicht achtete (jedenfalls hat das die Polis so gesehen).

Freilich gibt es noch eine andere Anekdote über Thales. Diese erzählt Aristoteles in seiner *Politeia*:

„Als man ihm wegen seiner Armut einen Vorwurf machte, als ob die Philosophie zu nichts taue, habe er, sagen sie, da er aufgrund seiner astronomischen Kenntnisse vorausgesehen hatte, dass die Olivenernte reichlich sein würde, noch im Winter mit dem wenigen Geld, das ihm zur Verfügung stand, als Handgeld, sämtliche Ölpresen in Milet und Chios für einen niedrigen Preis gemietet, wobei niemand ihn überbot. Als aber die Zeit [der Ernte] gekommen war und auf einmal und gleichzeitig viele Pressen verlangt wurden, da habe er seine Pressen so teuer verpachtet, wie er nur wollte, und auf diese Weise sehr viel Geld verdient: zum Beweise dafür, dass es für die Philosophen ein leichtes ist, reich zu werden, wenn sie dies wollen, dass es aber nicht das ist, was sie wollen.“

Es gibt demnach nicht nur den in den Brunnen gefallenen Philosophen. Es gibt auch den Philosophen, der, wenn er es nur wollte, durch sein Wissen leicht erfolgreich sein könnte. Das In-den-Brunnen-fallen wird dadurch geradezu zu einer Entscheidung. Der Philosoph weiß, dass ihn die Welt misstrauisch betrachten muss. Doch das führt nicht dazu, dass er in der Welt mitspielt. Er weiß, dass es Besseres gibt als Ölpresen und Olivenernten.

Was sich hier zum Vorschein bringt, das ist ein allgemeiner Zug der antiken Philosophie: die Philosophie ist viel weniger eine Wissenschaft, sie ist mehr ein Leben, ein *philosophisches Leben*. Der antike Philosoph geht nicht morgens in die Universität, um danach seinen „wohlverdienten Feierabend“ zu haben. Er lebt, was er denkt, und denkt, was er lebt. Das haben Wissenschaftler wie z.B. Pierre Hadot (1922-2010) stets in ihren Abhandlungen über die antike Philosophie betont. Das müssen wir uns auch hier schon ganz zu Beginn merken - und wir werden immer wieder darauf zurückkommen: Es gibt ein philosophisches Leben. Die Philosophie enthält ein Wissen, das uns auf eine spezifische Art und Weise leben lässt. Dieses Leben steht dann unter politisch-gesellschaftlichen

Bedingungen, die die Philosophie dann auch stets mitreflektiert. Dadurch wird die Philosophie dann als solche politisch. Es gibt nicht nur politische Philosophie als einen Teil der Philosophie: Philosophie ist als solche politisch.

Wir sehen also, inwiefern Thales als einer der ersten Philosophen gilt. Gewiss, er hat diesen wichtigen Satz über die Natur gefasst, dass Alles Wasser sei, alles vom Wasser her komme; ein Satz, der im systematischen Sinne eine Denkfigur ausführt, die für die ganze Geschichte der Philosophie wichtig wurde. Doch zugleich diente er bereits für die späteren, für Platon und Aristoteles, dazu, die politisch-gesellschaftliche Rolle des Philosophen anekdotisch zu beschreiben.

Ich beende diese Sitzung mit einem kleinen Ausblick. Wohl seit Cicero gibt es eine Zäsur in der griechischen Philosophie: Man spricht von Vor-Sokratikern, weil Sokrates diese Zäsur ist. Sokrates lebte ungefähr zwischen 469 und 399. Warum er diese Zäsur ist, können wir später bedenken. Grob gesagt, ist er der Philosoph, der aufhört, über die Natur zu denken, indem er beginnt, über den Menschen, seine ethische Orientierung, zu sprechen. Wir befinden uns nun zunächst im Bereich der Vorsokratik. Die nächsten Philosophen, die wir zu bedenken haben, heißen also Anaximander, Empedokles, Heraklit, Parmenides. Schon das sind eigentlich zu viele Namen. Man könnte über jeden Einzelnen eine Vorlesung halten. Ich muss also auswählen und verkürzen, wie immer, wenn es um eine allgemeine Einführung geht.

2. Vorlesung

Ich hatte Ihnen zunächst klarzumachen versucht, warum die antike Philosophie noch nicht „vorbei“ ist, inwiefern sie noch heute gleichsam anwesend ist - zumindest in bestimmten Redewendungen, abgesehen von der Terminologie der Philosophie, die überall vom Griechischen und Lateinischen bestimmt ist. Dann hatte ich auch darauf hingewiesen, dass die Philosophie in Griechenland nicht das einzige Phänomen ist, dass man als Anfang der „Kultur“ betrachten kann. Karl Jaspers bezeichnet eine sogenannte „Achsenzeit“ der Weltgeschichte um 500 vor Christus, in der in China, in Indien, in Palästina bzw. Israel und eben in Griechenland die wesentlichen Entscheidungen fielen, die unser Verständnis vom Menschen heute prägen. Insofern wäre es ein „Eurozentrismus“, wenn man behaupten würde, Europa allein wäre so etwas wie die „Wiege der Kultur“. Das stimmt nicht. Dennoch - und das hatte ich ein wenig betont - lässt sich sagen, dass bestimmte Merkmale, die heute die globalisierte Welt bestimmen, aus der griechischen Philosophie stammen - wie z.B. der Gedanke des Universalen überhaupt, d.h. der universalen Gültigkeit von *lógoi*. Das geschah spätestens in der Philosophie des Platon.

Ich hatte dann von Aristoteles ausgehend, der die Philosophie als die Suche nach den ersten Gründen, nach den ersten Anfängen (*archaí, principia*), bezeichnet, auf einen Gedanken hingewiesen, den wir als den ersten philosophischen Gedanken bezeichnen können, nämlich den, dass Thales von Milet, der zwischen 624 und 547 lebte, gesagt haben sollte, dass Alles aus der Natur (*phýsis*), aus dem Wasser komme. Dieser Gedanke wird von Aristoteles als eine empirische Aussage verstanden, nämlich dass Alles, was lebt, feucht ist, Feuchtigkeit braucht. In der Tat: Wasser ist *eine* Bedingung für Leben. Doch wichtiger ist, dass Thales vielleicht als erster genau das tat, was Aristoteles für den Beginn der Philosophie hält, nämlich nach einem ersten Grund zu fragen. Damit hatte Thales eine Denkfigur formuliert, die eben universal den wissenschaftlichen Geist darstellt: man fragt: warum ist das so? woher kommt das? Leibniz hat diesen Geist in dem Satz zusammengefasst: *Nihil est sine ratione*, nichts ist ohne Grund. (Kausalität, selbst Gott *causa sui*). Die Philosophen fragen dann noch: woher kommt das Ganze? Während so keine Einzelwissenschaft fragt, besteht in dieser Frage eine Ähnlichkeit zwischen der Philosophie und der Religion. Doch die Philosophie fragt, die Religion glaubt...

Mit Thales beginnt also die Philosophie, wenn die Philosophie ein Fragen nach dem Einen und Allem ist, d.h. nach dem einheitlichen Zusammenhang, in dem wir denken und leben. Mit Thales scheint aber auch etwas anderes begonnen zu haben, nämlich eine Beurteilung dieses Denkens, die die Philosophie bis heute begleitet. Was meine ich damit? Die Philosophie, wenn sie so fragt, wie Thales und ja auch noch Aristoteles, weil der ja diese Art des Fragens und Denkens bei Thales erkennt, ist eine Denkform, die sich von anderen Denkweisen unterscheidet. Ich habe vorhin darauf aufmerksam gemacht, dass Sokrates' Denken sich ja nicht nur im *lógos* bewege, sondern dass dieses Denken auch fragt, was eigentlich der *lógos* sei. Die Philosophen haben so auch über die Philosophie

selbst nachgedacht. Sie waren nicht einfach nur Philosophen, sondern sie haben von Anfang gefragt, was ist das denn überhaupt? Was unterscheidet den Philosophen, sagen wir von einer normalen Magd.

In dieser Hinsicht erzählt Platon in seinem Dialog „Theaitetos“ etwas über Thales:

„Es wird erzählt, [...] daß Thales, als er astronomische Beobachtungen anstellte und dabei nach oben blickte, in einen Brunnen gefallen sei und daß eine witzige, reizende thrakische Magd ihn ausgelacht habe: Er strenge sich an, die Dinge im Himmel zu erkennen, von dem aber, was ihm vor Augen und vor den Füßen liege, habe er keine Ahnung.“

Diese Anekdote, wenn man das so nennen will, ist nicht unbedeutend. In Platons Philosophie bzw. in seinen Dialogen, in denen ja zu allermeist Sokrates die Hauptfigur ist, spielt dieses Lachen der Nicht-Philosophen in Bezug auf die Philosophen eine große Rolle. Warum? Weil die Philosophie in der Tat ein solches in-den-Brunnen-fallen ist. Die Philosophie ist die Beschäftigung mit Fragen, die die thrakische Magd nicht stellt. Sie ist einzig und allein daran interessiert, ihr Leben zu meistern. Sie geht in den alltäglichen Anforderungen des Lebens auf, kann die leisten. Die Philosophie durchbricht die alltägliche Normalität. Dadurch werden die Philosophen zu Leuten, die in der Normalität, unter den Gesichtspunkten der Normalität, scheitern. Sie werden zu lächerlichen Gestalten.

Sokrates z.B. war wahrscheinlich Bildhauer. Denselben Beruf übte sein Vater aus, seine Mutter war, wie er selber hin und wieder betont, Hebamme. Doch offenbar vernachlässigte er seine Verpflichtungen. Alle kennen nämlich den Namen seiner Frau, mit der er übrigens wohl Kinder hatte (zwei Söhne): Xanthippe. Sie ist legendär geworden. Ihr Eigenname wurde zu einem allgemeinen Charakter. Doch das ist eigentlich nicht platonisch, in Platons Dialogen tritt sie im Grunde nur wirklich im *Phaidon*, im Sterbedialog des Sokrates auf, keineswegs so, dass man verstehen würde, warum ihr Name zu einer Ehe-Frauen-Karikatur wurde. Xenophon, neben Platon der zweite Schüler des Sokrates, der von Sokrates, der ja, wie Sie wissen, niemals ein Wort geschrieben hat, „berichtet“, legt in seinem „Symposion“ dem Antisthenes, einem weiteren Schüler des Sokrates in den Mund, dass „Xanthippe die schwierigste Frau sei von allen, die da sind“. (Es gibt ein viel späteres Gemälde, um 1650, von Reyer von Blommendael, in dem eine Episode gemalt wird, nach der Xanthippe dem Sokrates, der, vor seinem Haus sitzend, mit Alkibiades im Gespräch ist, einen Krug Wasser über den Kopf gießt aus Eifersucht.) Freilich wird man auf andere Gründe kommen, warum man „Xanthippe“ erfunden hat. Nietzsche hat einmal im Blick auf Sokrates gesagt, dass ein „verheirateter Philosophie“ in die „Komödie“ gehöre. Warum kann der Philosoph nur ein schlechter Ehemann sein? Welche Gründe zum Schimpfen liefert er? Sokrates selbst bezeichnet sich als bettel-arm, als jemanden, der sich nicht um die Ökonomie kümmert, weil er gleichsam gar nicht an sie denkt. Als Philosoph denkt er nur an das Denken. Da Sokrates nun nicht zur Athenischen Aristokratie gehörte (wie Platon) - und nicht arbeitete - konnte er auch seine Familie nicht besonders unterstützen.

Sokrates war dadurch eben tatsächlich ein wenig eine lächerliche Figur. (Seine Schüler freilich liebten ihn, was dann wiederum einen weiteren Hinderungsgrund für die Ehe ergeben kann. Denn Philosophieren ist auch ein erotisches Ereignis. Dazu vielleicht später.)

Nietzsches Hinweis auf die „Komödie“ ist übrigens auch historisch zu verstehen. Aristophanes, der große griechische Komödiendichter, der auch in einem sehr berühmten Dialog des Platon, im „Symposion“, auftritt, hat gleichsam eine Komödie über den Sokrates verfasst, die „Wolken“. Dort erscheint Sokrates sehr komisch als ein exzentrischer Sophist. Man lachte eben auch über die Philosophen (Unterschied zum Christentum: im ganzen Neuen Testament wird nicht einmal gelacht, bzw., wenn gelacht wird, dann sind die Lacher die Bösen, z.B. die Soldaten, die Jesus foltern).

Die Philosophie ist eine lächerliche Beschäftigung, d.h. sie ist eine Beschäftigung, die ein prekäres Verhältnis zur Wirklichkeit, zur politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit hat. Nicht nur, dass sie sich nicht an die bürgerlichen Gepflogenheiten dieser Welt kümmert, sie macht auch noch Vorschläge, wie diese Welt verbessert, wie sie revolutioniert werden kann. Was das betrifft, gefriert dann das Lachen und wird zur politischen Sanktion. Sokrates wurde hingerichtet, weil er die Sitten und Gebräuche seiner Polis nicht achtete (jedenfalls hat das die Polis so gesehen).

Freilich gibt es noch eine andere Anekdote über Thales. Diese erzählt Aristoteles in seiner *Politeia*:

„Als man ihm wegen seiner Armut einen Vorwurf machte, als ob die Philosophie zu nichts taue, habe er, sagen sie, da er aufgrund seiner astronomischen Kenntnisse vorausgesehen hatte, dass die Olivenernte reichlich sein würde, noch im Winter mit dem wenigen Geld, das ihm zur Verfügung stand, als Handgeld, sämtliche Ölpresen in Milet und Chios für einen niedrigen Preis gemietet, wobei niemand ihn überbot. Als aber die Zeit [der Ernte] gekommen war und auf einmal und gleichzeitig viele Pressen verlangt wurden, da habe er seine Pressen so teuer verpachtet, wie er nur wollte, und auf diese Weise sehr viel Geld verdient: zum Beweise dafür, dass es für die Philosophen ein leichtes ist, reich zu werden, wenn sie dies wollen, dass es aber nicht das ist, was sie wollen.“

Es gibt demnach nicht nur den in den Brunnen gefallenen Philosophen. Es gibt auch den Philosophen, der, wenn er es nur wollte, durch sein Wissen leicht erfolgreich sein könnte. Das In-den-Brunnen-fallen wird dadurch geradezu zu einer Entscheidung. Der Philosoph weiß, dass ihn die Welt misstrauisch betrachten muss. Doch das führt nicht dazu, dass er in der Welt mitspielt. Er weiß, dass es Besseres gibt als Ölpresen und Olivenernten.

Was sich hier zum Vorschein bringt, das ist ein allgemeiner Zug der antiken Philosophie: die Philosophie ist viel weniger eine Wissenschaft, sie ist mehr ein Leben, ein *philosophisches Leben*. Der antike Philosoph geht nicht morgens in die Universität, um

danach seinen „wohlverdienten Feierabend“ zu haben. Er lebt, was er denkt, und denkt, was er lebt. Das haben Wissenschaftler wie z.B. Pierre Hadot (1922-2010) stets in ihren Abhandlungen über die antike Philosophie betont. Das müssen wir uns auch hier schon ganz zu Beginn merken - und wir werden immer wieder darauf zurückkommen: Es gibt ein philosophisches Leben. Die Philosophie enthält ein Wissen, das uns auf eine spezifische Art und Weise leben lässt. Dieses Leben steht dann unter politisch-gesellschaftlichen Bedingungen, die die Philosophie dann auch stets mitreflektiert. Dadurch wird die Philosophie dann als solche politisch. Es gibt nicht nur politische Philosophie als einen Teil der Philosophie: Philosophie ist als solche politisch.

Wir sehen also, inwiefern Thales als einer der ersten Philosophen gilt. Gewiss, er hat diesen wichtigen Satz über die Natur gefasst, dass Alles Wasser sei, alles vom Wasser her komme; ein Satz, der im systematischen Sinne eine Denkfigur ausführt, die für die ganze Geschichte der Philosophie wichtig wurde. Doch zugleich diente er bereits für die späteren, für Platon und Aristoteles, dazu, die politisch-gesellschaftliche Rolle des Philosophen anekdotisch zu beschreiben.

Ich möchte hier eine kurze Zwischenbetrachtung einfügen. Die Philosophie, so können wir jetzt sagen, erscheint so um 500 vor Christus in Griechenland. Doch können wir irgendeinen Grund angeben, warum eigentlich? Ist sie gleichsam vom Himmel gefallen? Die Philosophie, so könnte man sagen, ist bereits eine Antwort. Sie reagiert auf etwas, was es schon gibt. Was aber gibt es schon - und zwar auf eine sehr mächtige Weise? Die Dichtung bzw. den Mythos. Seit Homer und Hesiod (der eine eine legendäre Gestalt, die um 850 vor Christus gelebt haben soll, der andere lebte so um 700 vor Christus) haben „die Griechen“ eine Dichtung (Ilias, Odyssee, Theogonie, Werke und Tage), in der sie sich so etwas wie ein Bewusstsein über sich selbst verschafft haben. Ein gebildeter Grieche war der, der den Homer kannte (ähnlich wie im Zeitalter der Bibel). Es waren die Dichter, die dem Griechen sagten, wie er zu leben habe. (Das ist heute natürlich nur noch schwer vorstellbar.) Darauf reagieren die Philosophen, besonders Platon, aber auch Aristoteles. Der zweite z.B. zitiert am Beginn seiner Vorlesungen über die Metaphysik einen Dichter namens Simonides mit dem Satz: „Viel lügen die Dichter.“ Was Aristoteles damit meint, das ist, dass sie den Göttern Neid zugesprochen haben, ja, dass sie überhaupt die Götter recht menschlich dargestellt haben. Diesen Einfluss der Dichter galt es philosophisch zu bekämpfen. In diesem Sinne ließe sich sagen, dass die Philosophie eine kritische Antwort auf die Dichtung war. Natürlich ist dann daraus recht schnell mehr und etwas anderes geworden. Doch in einer gewissen Hinsicht hat sie diese kritische Position niemals ganz aufgegeben (Heidegger die Ausnahme).

Ich habe jetzt bereits Sokrates, diese zentrale Figur der griechischen antiken Philosophie genannt. Er stellt eine historische Zäsur dar. Man spricht nämlich von den sogenannten „Vorsokratikern“ (auch „Vorplatoniker“). Warum ist Sokrates eine solche Zäsur? Darauf gibt vielleicht Marcus Tullius Cicero (106-43) zuerst eine Antwort. Sokrates habe „als erster die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in

die Häuser hineingeführt, und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen“. Was haben dann die „Vorsokratiker“ getan? „Aber von der alten Philosophie an bis zu Sokrates [...] wurden die Zahlen und Bewegungen studiert und die Frage, woher alles käme und wohin es unterginge; ebenso erforschten sie aufmerksam die Größen, Abstände, Bahnen der Gestirne und alle Himmelserscheinungen“. Kurz gesagt: Vor Sokrates waren die Philosophen mit der *Natur* beschäftigt (das darf nicht so verstanden werden, als hätten die Philosophen empirisch geforscht), Sokrates hat angefangen, nach dem Menschen zu fragen. (Das erste müsste allerdings genauer erläutert werden. In dieser Schlichtheit kann man das nicht sagen. Heraklit oder Parmenides, zwei der wichtigsten Vorsokratiker fragten gewiss auch anders. Aber wir machen nun einmal diese Zäsur, und in einer gewissen Hinsicht ist sie auch zutreffend. Mit Sokrates beginnt etwas Neues.)

Ich aber bleibe zunächst bei den Vorsokratikern, und zwar bei einem, über den wir sehr wenig wissen, von dem auch sehr wenig überliefert ist. Es handelt sich um Anaximander. Er lebte ungefähr von 610 bis 547, auch in Milet, gilt als ein Schüler des Thales. Von Anaximander soll der erste schriftlich überlieferte Satz der griechischen Philosophie stammen. Daher spricht man manchmal auch vom „Satz“ oder „Spruch“ des Anaximander. (Man besitzt von den Vorsokratikern ohnehin nur „Fragmente“. D.h. spätere Philosophen, zuweilen sehr viel spätere, zitieren eben einen solchen Anaximander (in diesem Falle Smplikios, 490 bis 550 nach Christus). Diese Fragmente wurden dann einmal in einer klassischen Sammlung zum Anfang des 20. Jahrhunderts veröffentlicht, „Die Fragmente der Vorsokratiker“, von einem wichtigen Altphilologen namens Hermann Diels. Damit haben wir gleichsam eine kanonische Übersicht über diese Denker, deren Schriften im Zusammenhang leider verloren sind. Es ist unvorstellbar, zu ermessen, welche Bedeutung es hätte, wenn wir z.B. eine komplette Schrift des Heraklit hätten. Das würde höchstwahrscheinlich die ganze Geschichte der Philosophie auf den Kopf stellen, wenn wir eine solche irgendwo noch fänden.)

Dieser Satz besteht eigentlich aus drei Sätzen:

„Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung.“

Das ist die Übersetzung aus jenen „Fragmenten der Vorsokratiker“ von Hermann Diels. Ich möchte sie nachher ein wenig entdramatisieren. Der Anfang (arché) der Dinge, im Griechischen, des „Seienden“ - das ist dasselbe wie bei Thales, d.h. der Anfang von Allem ist: ... (nicht wie bei Thales das Wasser) das Unendliche, das ápeiron. Das ist schon einmal gleichsam „ein Hammer“, will sagen, ein äußerst bemerkenswerter Gedanke. Das liegt vor allem daran, dass man simplifizierend und kulturhistorisch behauptet, „die Griechen“, d.h. die griechischen Philosophen, hätten das Unendliche nicht besonders gemocht. Tatsächlich beschäftigt sich Aristoteles im XI. Buch seiner Vorlesungen über die

Metaphysik mit ihm und kommt zu durchgängig negativen Ergebnissen. Das Unendliche, wörtlich Unbegrenzte (*tò péras*), das, was sich nicht in Grenzen fasst, was also nicht zu erscheinen vermag, ist gleichsam ein Nicht-Seiendes. Das Unendliche gibt es nicht. „Die Griechen“ hätten sich vielmehr für das Sich-zeigende, das Begrenzte, das Maß (*métron*) interessiert. Freilich ließen sich auch da passende Zitate finden, aber ich denke, dass eine solche kulturhistorische Verallgemeinerung nahe am Klischee ist. Es gibt keinen Grund, anzunehmen, dass etwa Anaximander den Begriff des *ápeiron* hier negativ verwendet.

Allgemein wird angenommen, der Satz sagt etwas über den *kósmos*, er enthält eine Kosmogonie, eine Aussage über das Werden und Vergehen der Dinge im kosmischen Ausmaß. Das passt in das Schema, wonach die Philosophen vor Sokrates sich vornehmlich mit der Natur beschäftigt hätten. Und es ist ja auch durchaus plausibel. Dann nämlich ist das *ápeiron* so etwas wie das Unendliche, Unbegrenzte, von dem alles her ausgeht und zu dem alles zurückgeht. Was das sein soll, ist natürlich zuhächst fraglich, aber führende Forscher und Interpreten gehen davon aus, dass Anaximander hier an eine Art von unendlichem, unbegrenztem und daher auch unsinnlichem Urstoff denkt, an das, was Aristoteles die *próte hýle* nennt, den ersten Stoff, aus dem jeder andere konkrete Stoff besteht. Wenn sie nämlich sagen: Nicht das Wasser ist der erste Stoff, aus dem alles besteht. Es gibt ja noch mindestens drei Elemente, die einen ähnlichen Rang beanspruchen können: Feuer, Luft, Erde. Sondern der Stoff muss der erste sein, von dem die Elemente herkommen (was dann den Begriff Element natürlich relativiert). Mit anderen Worten: Wir haben es immer mit bestimmter Materie zu tun (Holz, Eisen, Gold etc.), aber wenn es *die* Materie gibt, dann kann die nur unsinnlich sein, denn wir finden ja auch nirgendwo *die* Materie. Anaximander soll aber sozusagen diesen Gedankengang vollzogen haben, weil er ja sagt, alle Dinge, alles Seiende, komme aus diesem Prinzip, diesem Anfang.

Das ist dann der zweite Gedanke: Diels übersetzt „Geburt“ und „Sterben“. Das macht das ganze vielleicht plastischer, im Griechischen steht aber eher (Vorsicht!) „Entstehen“ und „Untergang“ oder „Vergehen“, jedenfalls sollte hier an einen Vorgang gedacht werden, der eben alles Seiende betrifft. Also: Aus diesem *ápeiron* kommt alles hervor und dahin geht alles zurück, gemäß dem *xreón*, gemäß der Notwendigkeit. Es gibt demnach so etwas wie ein Gesetz, dass diese Bewegung des Hervorkommen und Zurückgehen organisiert. Das griechische Wort, das hier für Notwendigkeit steht, *tò xreón*, bedeutet soviel wie „das Nötige“, „Schickliche“, „Schuldigkeit“, „Schicksal“, „Notwendigkeit“. Es ist also zuhächst interpretierbar. Ich kann mich hier nicht lange dabei aufhalten. Anaximander dachte vielleicht daran, dass nichts diesem Verhältnis von Entstehen und Vergehen entgeht, da hier dann eine Regel vorliegen muss, muss diese bezeichnet werden. Es ist unvermeidlich, dass die Dinge entstehen und vergehen. Warum eigentlich scheint hier eine unpassende Frage zu sein. Das lässt sich als Notwendigkeit charakterisieren.

Und nun folgt der dritte Satz. Diels spricht von „Strafe“ und „Buße“ und „Ruchlosigkeit“. Im Griechischen stehen da die Worte *díke*, *tísis*, *adikía*. Das ließe sich auch mit Gerechtem,

Strafe und Ungerechtem übersetzen. Das hieße dann: Sie geben sich das Gerechte und die Strafe für ihr Ungerechtes nach der Ordnung der Zeit. Klingt das nicht moralisch? Geht es hier nicht um Handlungen, die beurteilt werden? Spricht nicht dann schon Anaximander vom Menschen und nicht erst Sokrates? Anaximander spricht vom Seienden, von allen Dingen, die es gibt, d.h. er spricht keineswegs distinkt vom Menschen (er schließt ihn nicht aus). Wie aber können denn die Dinge sich Gerechtes und Strafe verabreichen gemäß dem Ungerechten in der Ordnung der Zeit? Gehen wir einmal davon aus, dass alle Dinge in einer Wechselwirkung zueinander stehen. Wenn sie wechselseitig aufeinander wirken, dann geben sie sich und nehmen sie sich etwas. Dieses wechselseitige Geben und Nehmen bestimmt die Naturverläufe überall. Negativ gesagt: Offenbar geschieht es in der Natur nicht, dass sich etwas so viel nimmt, dass etwas Anderes daran zugrunde geht. Es scheint jedenfalls - jenseits irgendwelcher Eingriffe von Außen (Technik?) - eine gewisse Harmonie zu herrschen (in dem Sinne, dass die Verhältnisse sich genügen, dass alles „funktioniert“). Diesen Zustand kann Anaximander nun so beschreiben, dass er sagt, alle Dinge geben und nehmen sich etwas wie Gerechtes und Strafmäßiges nach dem Ungerechten, das geschieht. Denn auch das Gerechte und die Strafe gemäß dem Ungerechten bildet ein solches Verhältnis, indem Geben und Nehmen in einem Verhältnis (nicht unverhältnismäßig) stehen.

Ein ziemlich dunkler Satz dennoch am Anfang der Geschichte der Philosophie. An ihm haben sich Philosophen abgearbeitet (Nietzsche, Heidegger). Ich habe ihnen die übliche Deutung vorgetragen.

Ich werde zunächst noch in der Nähe von Milet bleiben, Ionien, der heutigen türkischen asiatischen Mittelmeerküste, der Lesbos vorgelagert ist. Milet liegt ein wenig südlicher als Lesbos auf dem Festland. Ephesos, zu dem ich jetzt springen werde, liegt ein wenig nördlicher als die Insel. In Ephesos wirkte ein Philosoph, der bis heute zu den interessantesten, um nicht zu sagen: mysteriösesten Gestalten der ganzen Philosophie-Geschichte gehört. Es handelt sich um Heraklit, den man in der Antike bereits den „Dunklen“ genannt hat wegen seines eigentümlichen, aber doch von der Sache her bestimmten Stils (Randbemerkung: Lesen lernen, das heutige Ideal der „Klarheit“, von der Analytischen Philosophie beeinflusst, brechen. Denn Philosophie war niemals dazu da, „verständlich“ zu sein, wenn das heißt, sein Denken herunterzubrechen für die, die sich beim Denken keine Mühe geben wollen. Bedenken, wieviele Texte aus der Geschichte der Philosophie im Horizont dieses Ideals einfach ausfallen. Heraklit würde gewiss auch zu denen gehören, die einem einfach zu anstrengend, eben zu „dunkel“ sind.)

Dieser Heraklit lebte zwischen 520 und 460 vor Christus in dem besagten Ephesos. Eine Verbindung mit Milet ist nicht bekannt. Heraklit gilt als sehr eigenständiger Kopf, wenn auch sein Verhältnis zu dem noch zu besprechenden Parmenides interessant ist. Von Heraklit gibt es nun entschieden mehr Fragmente als von Anaximander (ca. 140). Sie stammen offenbar aus einer Schrift, die Heraklit typischerweise Über die Natur genannt

hat, wobei eigentlich nur wenige Fragmente direkt über die phýsis sprechen. (Die phýsis der Bereich der Allheit des Seienden.)

Ich werde vier Fragmente zitieren, interpretieren, natürlich nicht ausführlich. Zudem ist diese Auswahl willkürlich, ich beanspruche überhaupt keinen Zusammenhang, keine Einheitlichkeit, will sagen, ich werde hier keine Gesamtinterpretation liefern, was schon im Versuch lächerlich wäre. Ich werde die fünf Fragmente zunächst hintereinander zitieren:

Frg. 50

„Habt ihr nicht mich, sondern das Wort (lógos) vernommen, ist es weise, übereinzustimmen (homologeín), dass alles eins ist.“

Frag. 51

„Sie verstehen nicht, wie es (das Eine?) auseinander strebend ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung (harmonía) wie bei Bogen und der Leier.“

Frg. 53

„Krieg (pólemos) ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien.“

Frg. 54

„Verborgene Vereinigung (harmonía) besser als offene.“

Frg. 123

„Die Natur (phýsis) liebt es, sich zu verstecken.“

Schauen wir uns zunächst das erste Fragment an. Heraklit spricht zu jemandem: Habt ihr nicht mich. Das kehrt im Frag. 51 wieder: Sie verstehen nicht. Wen meint er? Er denkt an die thrakischen Mägde, d.h. an die, die nichts von der Philosophie verstehen und auch nichts von ihr verstehen wollen. Heraklit nennt die ziemlich abschätzig: hoi polloí, die Vielen. Nun: wie das so ist, einerseits verachtet Heraklit die Vielen, die nicht auf den lógos hören wollen, andererseits spricht er sie häufig an, wendet sich an sie. Was sagt er ihnen?

Im Frg. 50 sagt er, dass die Zuhörer nicht ihn hören sollen, sondern den lógos. Was soll das meinen? Die Zuhörer sollen nicht der Person Heraklit zuhören, nicht seine Meinung zur Kenntnis nehmen, sondern den lógos. Ist das eine verständliche Differenz? Selbstverständlich. Es ist eine für die Philosophie überaus wichtige, eine zentrale Differenzierung. Der Philosoph zeigt, dass es lógoi, Aussagen, gibt, die keine Gültigkeit beanspruchen können, weil sie z.B. Meinungen ausdrücken: „Heute ist es kalt.“ Ein solcher lógos ist in seiner Gültigkeit begrenzt, er gibt die Grenze selbst an: „Heute“, wobei allerdings ja immer irgendwie „heute“ ist. Dazu gibt er eine sinnliche Erfahrung an: „mir ist kalt“. Das kann aber schon für den Nächsten ganz anders sein. In diesem Sinne kann der Satz auch so gesagt werden: Ich meine, dass es heute kalt ist. Ich kann noch einen

anderen *lógos* nehmen: BVB ist die beste Bundesligamannschaft. (Vor allem, wenn man BVB-Fan ist.) Auch dieser Satz kann natürlich keinen Anspruch auf universale Gültigkeit erheben. Bei einem Satz wiederum wie: Alles ist Eins, ist das anders. Das ist der *lógos*, den Heraklit nennt, und der nicht seiner ist. Doch eins nach dem anderen.

Also: Nicht auf Heraklit solle man hören, sondern man soll mit dem *lógos* übereinstimmen (*homologeín*), d.h. dem universalen *lógos* entsprechen, der sagt: Eines ist Alles. Eine seltsame Aussage. Dabei habe ich Ihnen die schon vorgetragen. Indem Thales sagt: Alles stammt aus dem Wasser, Anaximander sagt, Alles stammt aus dem *ápeiron*, ist der Gedanke schon genannt, nur dass Heraklit ihn als ihn selbst, man könnte sagen: in seiner formalen Anlage, erkannt. Thales und Anaximander sagen dasselbe: Eines ist Alles.

Entscheidend ist aber, dass Heraklit eben nicht sagt: das Eine ist Wasser oder das Unendliche oder vielleicht sogar die Natur. Er erkennt, wie der *lógos* als er selbst „funktioniert“. Er bringt das Denken gleichsam auf sich selbst zurück, er sagt, wie die Denkfigur als solche aussieht. Das Denken entdeckt das Denken selbst. Das ist im Verhältnis zu Thales und Anaximander ein anderer Gedanke, ein weiterer Schritt in dem, was die Philosophie ist, wie Philosophie geschieht.

Ich komme zum Frg. 51. Dieses scheint zunächst von etwas anderem zu sprechen. Wieder beginnt der Satz mit einer Ansprache: Sie verstehen nicht? Was verstehen sie nicht: „wie es (das Eine?) auseinander strebend ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung (*harmonía*) wie bei Bogen und der Leier.“ Das zentrale Wort hier scheint das der *harmonía* zu sein. Harmonie ist ein Gefüge von Bestimmungen, ein Gefüge, d.h. ein Verhältnis von mehreren Bestimmungen, das passt. Wie passen die Bestimmungen in dieses Gefüge?

Nicht, indem diese Bestimmungen allesamt gleichartig sind. Heraklit nimmt ein Beispiel zu Hilfe. Eine Leier oder ein Bogen. Die Leier hält die Seiten zusammen, die unter Spannung ja im Grunde alle auseinanderstreben. Es gibt also ein vereinigendes Verhältnis, das Differentes vereinigt. Das ist die Heraklitische Harmonie, d.h. es handelt sich hier nicht um die gewöhnliche Harmonie, die meint, dass nur das Gleiche oder Ähnliche eine solche bilden kann. Dieses Verhältnis versammelt Unterschiedliches.

Zudem: Spricht nicht Heraklit in beiden besprochenen Fragmenten von demselben? Die *Harmonía* ist doch ein Eines, eine Einheit, die das Auseinanderstrebende in sich zusammenspannt. Tatsächlich: der *lógos* ist sozusagen eine *harmonía*, er ist ein Verhältnis, das Alles versammelt. Wie das erste, so behandelt auch das zweite Fragment das Denken als solches, wie Denken „funktioniert“. Das Denken ist ein In-Ein-Verhältnis-Setzen von Unterschieden. Viel später, im 19. Jahrhundert hat man genau diese Denkfigur, dass Eines Unterschiedenes versammelt, in einen Zusammenhang bringt, System genannt.

Das Frg. 53 nennt ein besonderes Verhältnis: „Krieg (pólemos) ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ Dieses Fragment hat freilich eine ungeheure Wirkungsgeschichte. Es liegt nahe, dass es besonders von Soldaten gemocht wird. Heraklit spricht vom pólemos, was Kampf heißen kann, aber doch auch schlicht „Krieg“ meint. Dieser „Krieg“ wird hier weiter bestimmt: er sei Vater und König. Vater ist der Ursprung, von dem etwas ausgeht. König ist die Herrschaft, die von diesem Ursprung ausgeht. Der Ursprung herrscht. Inwiefern? Insofern er ein Verhältnis oder Verhältnisse generiert: Göttern/Menschen, Freie/Sklaven. Man kann darauf hinweisen, dass der Krieg unter Menschen keineswegs das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen bestimmt, wohl aber das zwischen Sklaven und Freien. Denkt also Heraklit an einen anderen Krieg als den unter Menschen? Das ist möglich.

Wichtig aber ist, dass Heraklit auch hier wieder ein Verhältnis bedenkt, die Genesis von Verhältnissen. Wie schon im harmoniá-Fragment ist dieses Verhältnis nicht so eingestellt, dass es Ähnliches versammelt. Es vereinigt Gegensätze. Auch das fand schon im Fragment 50 statt, in dem es um den lógos geht, der sagt: Eines ist Alles, ein Verhältnis ist Alles versammelnd.

3. Vorlesung

Wenn man sich mit dem Beginn der europäischen Philosophie beschäftigt, kommt man ganz von selbst auf den Gedanken, dass die geographischen Bedingungen in Griechenland so eigentümlich sind, dass sie kaum völlig unbedeutend für den Vorgang der Entstehung nicht nur von Philosophie, sondern auch von Dichtung, Architektur, Bildhauerei und auch Politik sein können. Dort, am Mittelmeer, hat sich auf ziemlich engem Raum so viel ereignet, dass man noch heute darüber staunt, wie das hat möglich sein können. Denken Sie einmal, was so um 500 vor Christus wohl hier bei uns, sagen wir, in den Bergischen Wäldern passiert ist...

In Milet, in Ionien, an der heutigen türkischen asiatischen Mittelmeerküste, begann unsere Einführung. Der Vorsokratiker Thales hatte dort gewirkt und auch sein Schüler Anaximander. Dessen Spruch oder Satz (drei Sätze) hatte ich in der letzten Woche zitiert und zu interpretieren versucht:

„Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Entstehung ist, dahin vergehen sie auch nach der Notwendigkeit. Denn sie geben einander Gerechtes (díke) und Strafe (tísis) für ihr Ungerechtes (adikía) nach der Zeit Ordnung.“

Führende Spezialisten der Antiken Philosophie interpretieren diesen Satz als eine Aussage über den Urstoff (ápeiron), von dem alles aus- und zu dem alles zurückgeht. Was in der Sprache des Anaximanders das Gerechte und die Strafe nach dem Ungerechten ist, das wird als Wechselwirkungen zwischen den Dingen betrachtet. Dabei scheint Anaximander vor allem die Harmonie des Ganzen aufgefallen zu sein, d.h. der Sachverhalt, dass trotz aller Wechselwirkungen, in denen auch „Negatives“ (Ungerechtes) geschieht, der kósmos nicht auseinander fliegt, dass es also ein einheitliches Gefüge gibt, wenn ich das einmal so sagen darf.

Milet, wo Anaximander wirkte, liegt unterhalb der Ionien vorgelagerten Insel Lesbos. (Diese gibt ja der sogenannten „lesbischen“ Liebe ihren Namen. Warum? Weil auf Lesbos eine Dichterin lebte namens Sappho (um 600 vor Christus), die einige junge Frauen in einer Gemeinschaft erzog. Ich hatte in der letzten Woche schon erwähnt, welche Wichtigkeit die Dichtung für die Entstehung der griechischen und damit europäischen Kultur besaß. Sappho wird dabei als die neben Pindar wichtigste Dichterpersönlichkeit betrachtet. Ihre Gedichte, von denen leider zu wenige überliefert sind, gehören zum Besten, was die griechische Dichtung zu bieten hat.) Also ein paar Kilometer nördlich dieser Insel Lesbos lag Ephesos. Dort wirkte ein Philosoph, der bis heute zu den interessantesten, um nicht zu sagen: mysteriösesten Gestalten der ganzen Philosophie-Geschichte gehört. Es handelt sich um Heraklit, den man in der Antike bereits den „Dunklen“ genannt hat wegen seines eigentümlichen Stils.

Dieser Heraklit lebte zwischen 520 und 460 vor Christus in dem besagten Ephesos. Eine Verbindung mit Milet ist nicht bekannt. Heraklit gilt als sehr eigenständiger Kopf, wenn auch sein Verhältnis zu dem noch zu besprechenden Parmenides interessant ist. Von Heraklit gibt es nun entschieden mehr Fragmente als von Anaximander (ca. 140). Sie stammen offenbar aus einer Schrift, die Heraklit typischerweise Über die Natur genannt hat, wobei eigentlich nur wenige Fragmente direkt über die phýsis sprechen. (Die phýsis der Bereich der Allheit des Seienden.)

Es gibt viele Geschichte über diesen Heraklit. Geschichte von diesen Philosophen haben sich - wie ich schon bei Thales gezeigt habe - durch die Antike hindurch entwickelt. Dann hat ein gewisser Diogenes Laertios diese Geschichten im dritten Jahrhundert nach Christus gesammelt. Diese Sammlung ist so etwas wie ein Klassiker der Philosophie-Historie. Natürlich ist nicht sicher, was Diogenes Laertios erzählt. Das ist auch gar nicht wichtig. Die Geschichten sagen auf jeden Fall etwas über die jeweiligen Philosophen. Zu Heraklit heißt es einmal: „Sein bekanntes Buch handelt im allgemeinen von der Natur, gliedert sich aber in drei Teile, deren erster von dem All, der zweite vom Staat, der dritte von der Gottheit handelt. Er legte es im Artemistempel nieder, absichtlich, wie einige meinen, in dunkler Sprache gehalten, damit nur die wirkliche Berufenen sich mit ihm beschäftigten, während ein zu volkstümlicher Ton seiner Schätzung leicht Eintrag tun könnte.“ Ich habe schon in der letzten Woche darüber gesprochen, dass die Philosophie nicht schon immer das Ideal hatte, von allen verstanden werden zu müssen. Das hängt auch damit zusammen, dass es in der Philosophie stets einen Vorrang der Qualität vor der Quantität gab. Es lag sozusagen nicht im Horizont der Philosophen, dass es besser ist, von möglichst Vielen verstanden zu werden. Das hängt u.a. auch mit soziologischen Umständen zusammen. Es war ja bis spät ins 19. Jahrhundert hinein ja keineswegs der Fall, das der „Mann von der Straße“ lesen konnte. Schon allein deshalb schrieben die Philosophen eben für ein sehr spezielles, von vornherein recht gebildetes Publikum. Doch auch das reicht nicht hin, Heraklits Absicht zu verstehen. Vermutlich gibt es für ihn auch eine Verbindung zu dem Ort, an dem er das Buch niederlegt: zum Artemistempel. Vielleicht stand er mit dem Kult der Artemis, der Schwester des Apollon, in Verbindung. Dann wird klarer, inwiefern es Eingeweihte auch im Bereich der Philosophie geben kann. Ich hatte schon darauf hingewiesen, dass es in der antiken Philosophie nicht eigentlich um „Wissenschaft“ ging in unserem Sinne. Das Wissen galt einer Wahrheit, die keineswegs nur einen formalen Sinn hatte. Es geht um das „philosophische Leben“: „Ich habe mich selbst gesucht“ oder „erforscht“, heißt dann auch ein Fragment.

Diogenes Laertios erwähnt ein Buch über die Natur. Dieses Buch ist verloren gegangen. Es ist fraglich, ob es in dieser Form der drei Teile überhaupt jemals existiert hat. Dass Heraklit z. B. ein besonderes Interesse für den Staat hatte, können wir von den überlieferten Fragmenten her nicht bestätigen. Ich werde vier Fragmente zitieren, interpretieren, natürlich nicht ausführlich. Zudem ist diese Auswahl willkürlich, ich beanspruche überhaupt keinen Zusammenhang, keine Einheitlichkeit, will sagen, ich

werde hier keine Gesamtinterpretation liefern, was schon im Versuch lächerlich wäre. Ich werde die fünf Fragmente zunächst hintereinander zitieren:

Frg. 50

„Habt ihr nicht mich, sondern das Wort (lógos) vernommen, ist es weise, übereinzustimmen (homologeín), dass alles eins ist.“

Frag. 51

„Sie verstehen nicht, wie es (das Eine?) auseinander strebend ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung (harmonía) wie bei Bogen und der Leier.“

Frg. 53

„Krieg (pólemos) ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien.“

Frg. 54

„Verborgene Vereinigung (harmonía) besser als offene.“

Frg. 123

„Die Natur (phýsis) liebt es, sich zu verstecken.“

Schauen wir uns zunächst das erste Fragment an. Heraklit spricht zu jemandem: Habt ihr nicht mich. Das kehrt im Frag. 51 wieder: Sie verstehen nicht. Wen meint er? Er denkt an die thrakischen Mägde, d.h. an die, die nichts von der Philosophie verstehen und auch nichts von ihr verstehen wollen. Heraklit nennt die ziemlich abschätzig: hoi polloí, die Vielen. Nun: wie das so ist, einerseits verachtet Heraklit die Vielen, die nicht auf den lógos hören wollen, andererseits spricht er sie häufig an, wendet sich an sie. Was sagt er ihnen?

Im Frg. 50 sagt er, dass die Zuhörer nicht ihn hören sollen, sondern den lógos. Was soll das meinen? Die Zuhörer sollen nicht der Person Heraklit zuhören, nicht seine Meinung zur Kenntnis nehmen, sondern den lógos. Ist das eine verständliche Differenz? Selbstverständlich. Es ist eine für die Philosophie überaus wichtige, eine zentrale Differenzierung. Der Philosoph zeigt, dass es lógoi, Aussagen, gibt, die keine Gültigkeit beanspruchen können, weil sie z.B. Meinungen ausdrücken: „Heute ist es kalt.“ Ein solcher lógos ist in seiner Gültigkeit begrenzt, er gibt die Grenze selbst an: „Heute“, wobei allerdings ja immer irgendwie „heute“ ist. Dazu gibt er eine sinnliche Erfahrung an: „mir ist kalt“. Das kann aber schon für den Nächsten ganz anders sein. In diesem Sinne kann der Satz auch so gesagt werden: Ich meine, dass es heute kalt ist. Ich kann noch einen anderen lógos nehmen: BVB ist die beste Bundesligamannschaft. (Vor allem, wenn man BVB-Fan ist.) Auch dieser Satz kann natürlich keinen Anspruch auf universale Gültigkeit erheben. Bei einem Satz wiederum wie: Alles ist Eins, ist das anders. Das ist der lógos, den Heraklit nennt, und der nicht seiner ist. Doch eins nach dem anderen.

Also: Nicht auf Heraklit solle man hören, sondern man soll mit dem *lógos* übereinstimmen (*homologein*), d.h. dem universalen *lógos* entsprechen, der sagt: Eines ist Alles. Eine seltsame Aussage. Dabei habe ich Ihnen die schon vorgetragen. Indem Thales sagt: Alles stammt aus dem Wasser, Anaximander sagt, Alles stammt aus dem *ápeiron*, ist der Gedanke schon genannt, nur dass Heraklit ihn als ihn selbst, man könnte sagen: in seiner formalen Anlage, erkannt. Thales und Anaximander sagen dasselbe: Eines ist Alles.

Entscheidend ist aber, dass Heraklit eben nicht sagt: das Eine ist Wasser oder das Unendliche oder vielleicht sogar die Natur. Er erkennt, wie der *lógos* als er selbst „funktioniert“. Er bringt das Denken gleichsam auf sich selbst zurück, er sagt, wie die Denkfigur als solche aussieht. Das Denken entdeckt das Denken selbst. Das ist im Verhältnis zu Thales und Anaximander ein anderer Gedanke, ein weiterer Schritt in dem, was die Philosophie ist, wie Philosophie geschieht.

Ich komme zum Frg. 51. Dieses scheint zunächst von etwas anderem zu sprechen. Wieder beginnt der Satz mit einer Ansprache: Sie verstehen nicht? Was verstehen sie nicht: „wie es (das Eine?) auseinander strebend ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung (*harmonía*) wie bei Bogen und der Leier.“ Das zentrale Wort hier scheint das der *harmonía* zu sein. Harmonie ist ein Gefüge von Bestimmungen, ein Gefüge, d.h. ein Verhältnis von mehreren Bestimmungen, das passt. Wie passen die Bestimmungen in dieses Gefüge?

Nicht, indem diese Bestimmungen allesamt gleichartig sind. Heraklit nimmt ein Beispiel zu Hilfe. Eine Leier oder ein Bogen. Die Leier hält die Seiten zusammen, die unter Spannung ja im Grunde alle auseinanderstreben. Es gibt also ein vereinigendes Verhältnis, das Differentes vereinigt. Das ist die Heraklitische Harmonie, d.h. es handelt sich hier nicht um die gewöhnliche Harmonie, die meint, dass nur das Gleiche oder Ähnliche eine solche bilden kann. Dieses Verhältnis versammelt Unterschiedliches.

Zudem: Spricht nicht Heraklit in beiden besprochenen Fragmenten von demselben? Die *Harmonía* ist doch ein Eines, eine Einheit, die das Auseinanderstrebende in sich zusammenspannt. Tatsächlich: der *lógos* ist sozusagen eine *harmonía*, er ist ein Verhältnis, das Alles versammelt. Wie das erste, so behandelt auch das zweite Fragment das Denken als solches, wie Denken „funktioniert“. Das Denken ist ein In-Ein-Verhältnis-Setzen von Unterschieden. Viel später, im 19. Jahrhundert hat man genau diese Denkfigur, dass Eines Unterschiedenes versammelt, in einen Zusammenhang bringt, System genannt.

Das Frg. 53 nennt ein besonderes Verhältnis: „Krieg (*pólemos*) ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ Dieses Fragment hat freilich eine ungeheuer Wirkungsgeschichte. Es liegt nahe, dass es besonders von Soldaten gemocht wird. Heraklit spricht vom *pólemos*, was Kampf heißen kann, aber doch auch schlicht „Krieg“

meint. Dieser „Krieg“ wird hier weiter bestimmt: er sei Vater und König. Vater ist der Ursprung, von dem etwas ausgeht. König ist die Herrschaft, die von diesem Ursprung ausgeht. Der Ursprung herrscht. Inwiefern? Insofern er ein Verhältnis oder Verhältnisse generiert: Göttern/Menschen, Freie/Sklaven. Niederlage und Sieg im Krieg entschied über den in der Stadt geltenden Kult. Oft wurden die tradierten Kulte von denen der Sieger ersetzt. Auch das Verhältnis zwischen Freien und Sklaven wurde durch den Krieg entschieden. Die Unterlegenen wurden von den Siegern versklavt. Doch höchstwahrscheinlich geht es Heraklit nicht nur oder kaum um den wirklichen Krieg.

Wichtiger ist, dass er auch hier wieder ein Verhältnis bedenkt, eine Genesis von Verhältnissen. Wie schon im *harmonía*-Fragment ist dieses Verhältnis nicht so eingestellt, dass es Ähnliches versammelt. Es vereinigt Gegensätze. In diesem Sinne sagt das Frg. 80:

„Man soll aber wissen, dass der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und dass alles durch Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt.“

Auch hier spricht Heraklit von *pólemos*, aber auch von *éris*. Es ist notwendig, zu wissen, dass der Ursprung von Allem das Eine alles Gegensätzliche zusammenhaltende ist. Das ist nun einmal Krieg und Streit. Heraklit sagt dann ausdrücklich: Recht (*díke*) ist Streit, d.h. dass der Streit gleichsam „in Ordnung“ ist, dass er die Ordnung bestimmt. Streit ist nicht das Ende von Ordnung, sondern ihr Anfang. Diese Struktur finden wir schon im Fragment 50, in dem es um den *lógos* geht, der sagt: Eines ist Alles, das Verhältnis ist Alles versammelnd. Das scheint dann überhaupt *das* Thema des Heraklitischen Denkens zu sein: das Verhältnis selbst als das Alles auf Eines versammelnde.

Dazu kommt noch, dass Heraklit bedenkt, wie dieses Verhältnis gegeben ist. Darüber geben dann die zuletzt genannten Fragmente Auskunft:

Frg. 54

„Verborgene Vereinigung (*harmonía*) besser als offene.“

Frg. 123

„Die Natur (*phýsis*) liebt es, sich zu verstecken.“

Wie ist die alles Widerstrebende vereinigende *harmonía* gegeben? Ist sie sichtbar, ist sie erfahrbar? Sie ist unsichtbar (*aphanés*), sie erscheint nicht. Heraklit sagt nicht nur, dass sie nicht erscheint. Er sagt auch, dass es „besser“ bzw. mächtiger sei, wenn sie nicht erscheine. Das ist ein seltsamer, ein dunkler Gedanke. Warum ist das Unsichtbare mächtiger als das Sichtbare? was ist denn unsichtbar? Schwer zu sagen.

Man kann hier einen Unterschied konstatieren zwischen den sichtbaren Dingen und dem, was diese sichtbaren Dinge sein lässt. Nehmen wir uns, unseren Körper. Was wir sehen,

ist seine so und so geartete Form, sein Aussehen. Aber - sehen wir auch das, was diesen Körper *belebt*? Sehen wir an den Lebewesen das Leben selbst? Sehen wir das an ihnen, was sie leben lässt?

Das sagt nun das letzte Fragment: Die Natur liebt es, sich zu verbergen. Ein seltsames Fragment: Als ob die Natur überhaupt etwas lieben oder mögen könnte, als ob sie ein Subjekt sei, das irgendwie handelt. Warum kann Heraklit so etwas überhaupt sagen? Auch das ist also „dunkel“. Dennoch stimmt, dass die Natur sich ja als solche nicht zeigt. Um das zu verdeutlichen, möchte ich mich auf eine viel spätere, neuzeitliche Unterscheidung bei Spinoza beziehen. Der nämlich unterscheidet in Bezug auf die Natur eine *natura naturata* und eine *natura naturans*. Die *natura naturata* ist die *naturierte* Natur, d.h. die gegenständliche Natur, die Naturgegenstände (Pflanzen, Tiere etc.). Die *natura naturans* ist die *naturierende* Natur, die das hervorbringt, was dann gegenständlich erscheint, wenn sie so wollen, die Naturkraft, die in den Gegenständen nicht erscheint. In diesem Sinne gibt es in der Natur eine sich verbergende und eine erscheinende Dimension.

Das sagt übrigens schon das Wort *natura* selbst, das von *nasci*, geboren werden, herkommt. In der Geburt kommt etwas, das lange verborgen war, zum Vorschein. Die Natur allerdings bestimmt beide Seiten, sie ist im Verborgenen und im Erscheinenden, wobei das Verborgene gleichsam ja auch *im* Erscheinenden steckt.

So lässt sich vielleicht am Ende wieder sagen, was schon Aristoteles über die Vorsokratiker gesagt hatte, nämlich dass sie über die „Natur“ nachdenken. In der Tat: Heraklit betrachtet die Natur als das Verhältnis aller Verhältnisse, das die widerstrebenden Verhältnisse der Welt zu vereinen vermag. Dieses Verhältnis ist aber gleichsam mit dem *lógos* identisch. Die Natur kann nicht nur vom *lógos* verstanden werden, der *lógos* ist auf seine Weise mit der Natur identisch. Dass die Natur das Verhältnis aller Verhältnisse ist, das wiederholt sich im *lógos*. Auch er ist das Verhältnis aller Verhältnisse.

Heraklit hat nun diesen Gedanken in seiner kosmologischen „Physik“ weiter ausgeführt. Das muss uns hier nicht weiter interessieren. Nur soviel: im Mittelpunkt des Werdens und Vergehens von Allem, im Mittelpunkt also des Kosmos gibt es ein immer lebendes Feuer. Dieses Feuer ist überhaupt das Prinzip von allem Werden, mithin auch das Prinzip des Denkens. Das ist aber für uns hier nicht so wichtig. Ich möchte Heraklit als den Denker des Verhältnisses (wenn Sie so wollen, der *harmonía*, denken).

Heraklit ist vielleicht der Vorsokratiker, der in der Neuzeit und in der Moderne das meiste feedback erhalten hat. Hegel, Nietzsche und Heidegger haben sich sehr ausführlich mit ihm beschäftigt, beziehen sich sehr häufig auf ihn. Das könnte damit zusammenhängen, dass Heraklit ein Denker des Verhältnisses, mithin der Vereinigung der Gegensätze, ist. Dieser Gedanke ist natürlich basal für die europäische Philosophie. Für sie gilt es zu verstehen, wie es ein Ganzes gibt, das sich nicht in reiner Heterogenität, in lauter Gegensätzen, auflöst, und das wiederum auch nicht die bestehenden Gegensätze in ein

graues Einerlei, wo alles gleich ist, aufhebt. Obwohl es die größten Unterschiede gibt, bleibt doch alles in *einem* Verhältnis erhalten. Das ist die erste Erkenntnis des Heraklit.

Ein kurzer Rückblick, eine kleine Wiederholung: Wir haben jetzt den Weg von Thales über Anaximander zu Heraklit genommen. Dieser Weg wird uns irgendwie als ein Fortschritt erscheinen. Doch muss das notwendig so sein? Oder müssen wir nicht auch beachten, dass es von Heraklit viel mehr überlieferte Fragmente gibt als von den anderen beiden? Oder ist das kein Zufall? Könnte es sein, dass es mehr Fragmente von Heraklit gibt, weil er einfach wichtiger ist? Immerhin beschäftigt sich Platon intensiv mit Heraklit, Thales und Anaximander spielen aber eigentlich keine Rolle. Trotzdem: sollten wir jetzt schon, hier am Anfang der Geschichte der Philosophie, einen Fortschritt sehen wollen, dann müsste man eigentlich dieses Prinzip auf die ganze Geschichte der Philosophie anlegen. Ist das aber berechtigt? Ist *Fortschritt das Prinzip der Geschichte*?

Diese Zwischenfrage ist ja nicht unwichtig, weil sie unseren Umgang mit der Geschichte überhaupt betrifft. Sollte Fortschritt ihr Prinzip sein, dann ist jeder, der sich mit der antiken Philosophie beschäftigt und diese besonders ernst nimmt Nicht-fortschrittlich, ja, vielleicht sogar rückschrittlich, jedenfalls keineswegs „auf dem Laufenden“. Doch dabei muss man die Frage stellen: Was ist das Kriterium des Fortschritts in der Geschichte? Die Frage ist schnell erklärt: Wenn ich z.B. sage, dass der BMW 3000 im Vergleich zum BMW 2000 einen Fortschritt gemacht hat, dann weiß ich auch, in welcher Hinsicht. Er ist z.B. schneller oder leiser etc.

In welcher Hinsicht also könnte es in der Philosophie einen Fortschritt geben? In Hinsicht der Klugheit der Philosophen? Ist diese messbar? Das ist eine rhetorische Frage. Es wäre seltsam, wenn wir ein Mittel besäßen bzw. es überhaupt versuchen würden, zu ermessen, inwiefern Sartre „klüger“ sein sollte als Platon. Wir haben eigentlich kein Kriterium, um in der Philosophie einen Fortschritt vorauszusetzen.

Dennoch befinden sich nicht alle Philosophen auf der Ebene des Thales oder Anaximander. Dass es keinen Fortschritt in der Geschichte der Philosophie gibt, bedeutet nicht, dass es keine Unterschiede zwischen den Denkern gibt. Diese Unterschiede hängen natürlich auch mit ihren Positionen in der Geschichte der Philosophie zusammen. Denken Sie einmal: worauf schaute ein Heraklit zurück, als er dachte und worauf schaut ein Jürgen Habermas zurück, wenn er denkt? Je später ein Philosoph in der Geschichte der Philosophie auftritt, umso mehr Philosophen hat er hinter sich und d.h. vor sich. Der jeweils späteste Philosoph muss sich auf diese Philosophen beziehen, er kann nicht einfach die Thales-Situation wiederholen, nämlich gleichsam „von Null“ anfangen. In dieser Hinsicht weiß der späteste Philosoph immer am meisten. Doch ob er damit schon wie der BMW 3000 im Vergleich zum BMW 2000 ein besserer ist, ist mit keinem Wort gesagt. Im Gegenteil: er könnte ja sogar schlechter sein, weil er weiter vom Ursprung entfernt ist als der erste Philosoph.

Das ist wiederum eine andere Form, die Geschichte und damit auch die Geschichte der Philosophie zu lesen. Sie besagt nicht, dass es hier einen Fortschritt gibt, sondern dass es einen Verfall gibt. Je früher ein Philosoph ist, je näher er dem Anfang ist, desto wahrer denkt er. In dieser Hinsicht wäre dann die Thales-Situation die ursprünglichste. Thales wäre *der* Philosoph schlechthin - und die, die ihm nahe stünden, wären „philosophischer“ als die späteren. Der späteste Philosoph wäre dann kaum noch einer. Auch diese Sicht entbehrt des Kriteriums. Denn warum sollte der Ursprung oder Anfang „philosophischer“ sein als das Ende? Doch genau wie beim Fortschritts-Gedanken gibt es auch hier eine Sicht, die ein gewisses Verständnis für die Idee, dass die frühesten Philosophen die philosophischsten seien, nahelegt. Genau wie der jeweils spätere Philosoph schon den, der vor ihm dachte, im Blick haben muss, ist der früheste Philosoph der, der ganz frei vor dem steht, was er zu denken hat, der also ganz frei und als erster vor der Natur steht, die er denkt. Das war eine kleine Zwischenüberlegung. Seien Sie skeptisch gegenüber der Fortschritts- und der Verfalls-These.

Also: Thales, Anaximander und Heraklit, drei Vorsokratiker, wobei dieser Begriff ja, wie ich gerade andeutete, die Fortschrittsperspektive schon voraussetzt. Diese drei Denker sind eben nur „Vorsokratiker“, sie haben vor Sokrates gedacht, auf den kommt es aber an.

Bevor wir aber zu dem kommen, bleiben wir noch bei diesen Vorsokratikern. Ein Zeitgenosse Heraklits ist *Parmenides*. Er lebte zur gleichen Zeit, nur an einem anderen Ort, nämlich im heutigen Süditalien, in Elea, wie es damals hieß (das liegt heute in Kampanien). Damit gehört Elea zur Magna Graecia, zu Großgriechenland, d.h. zu den Gebieten in Sizilien und Süditalien, die von Griechenland seit dem 8. Jahrhundert kolonisiert worden ist (die schönsten griechischen Tempel (bis auf den Parthenon in Athen) finden sie in Sizilien).

Natürlich gibt es auch über Parmenides' Leben Geschichten, allerdings weniger als über Heraklit, der als Person doch stärker hervortritt (was aber belanglos) ist. Die Fragmente des Parmenidäischen Werkes sind - wie schon das Fragment Anaximanders - von Simplikios überliefert. Genau wie Heraklit scheint Parmenides ein Text *Über die Natur* geschrieben zu haben. Anders als in Bezug auf Heraklit, haben wir allerdings längere zusammenhängende Teile dieses Werkes, auf das ich mich erst in der nächsten Woche länger einlassen werde.

Hier möchte ich mich nur auf ein ganz kurzes und auf den ersten Blick seltsames Fragment einlassen. Es lautet:

Frg. 3

Denn dasselbe ist Denken und Sein.

Welch ein ungeheuerlicher Satz - möchte ich ausrufen. Denken und Sein sind dasselbe. Doch: Was soll das heißen? Schauen wir uns die drei Elemente des Satzes an: dasselbe,

Denken, Sein. Dasselbe ist nicht das Gleiche. Sage ich z.B.: das ist der gleiche Schuh oder das ist derselbe Schuh meine ich nicht notwendig denselben. Der gleiche Schuh ist der, der einem anderen gleicht. Ich kann den gleichen Schuh tragen wie mein Freund, doch nicht denselben. Derselbe Schuh ist der, den ich vorgestern aus Versehen unters Bett geschoben habe und den ich erst jetzt, nachdem ich nach ihm suchte, wiederfand. Denken, Sein, sind dasselbe muss also heißen, dass sie in Einem, in einer Identität zusammen kommen.

Denken: im Griechischen steht *noein*. Man könnte das mit Vernehmen übersetzen, Vernehmen steckt auch in Vernunft. In diesem Sinne vernimmt Denken etwas. Wem das etwas zu künstlich klingt, dem kann gesagt werden, das Denken immer bedeutet: Etwas Denken. Dieses Etwas kann auch das Denken selbst sein (Denken kann Denken denken, wenn es sich auf sich selbst als Denken bezieht), aber es muss eben stets etwas denken. Woher stammt das, was das Denken denkt, wenn es nicht schon und nur sich selbst denkt?

Sein: *einai*. Ein seltsames Wort. Was ist damit gemeint? Das Leben? Die Welt? Das Leben kann nicht gemeint sein, da ja auch Dinge sind, die offenbar nicht leben: Steine, Tische, etc. Die Welt kann dann nicht gemeint sein, wenn wir unter der Welt so etwas vorstellen wie die Gesamtheit der Dinge. Diese Dinge sind ja dann stets immer etwas Spezifisches (Steine, Tische, etc.). Das Sein aber ist nichts Spezifisches. Und doch muss es irgendwie sein.

Bleiben wir bei diesem Wort. Wenn wir wirklich davon überzeugt sind, dass etwas ist, dann ist es wirklich und wahr. Mir kommt es nicht auf das Überzeugtsein an, sondern nur auf den modus, wie das Sein, dass etwas wirklich ist, ist. Dieser modus kann von etwas unterschieden werden, dass so aussieht, als wäre es, das aber doch gar nicht wirklich ist: das ist der Schein, griechisch *dóxa*. Der Schein sieht so aus, als wäre er wirklich, doch er ist es gar nicht. Der Gegensatz zu Sein ist Schein.

Denn dasselbe ist Denken und Sein, und nicht Denken und Schein. Das klingt komisch, soll uns aber eine erste Richtung angeben. Parmenides sagt uns, dass das Denken mit etwas identisch ist, und mit etwas anderem nicht. Es ist identisch mit dem Sein, nicht mit dem Schein.

Um das zu verstehen, müssen wir in der nächsten Woche sehen, wie Parmenides das Sein weiter fasst. Damit das Denken mit ihm und nicht mit dem Sein identisch ist, muss es etwas am Sein geben, dass diese Differenz begründet, dass sie verständlich macht. Mit dem Schein jedenfalls hat es das Denken anscheinend nicht zu tun.

4. Vorlesung

Heraklit ist der Denker des Verhältnisses, der harmonía bzw. des lógos, der sagt, dass Alles Eines sei. Inwiefern kann man sagen, dass harmonía und lógos dasselbe sind? Für Heraklit verbindet oder verknüpft die harmonía Auseinanderstrebendes. Was auseinanderstrebt, ist sich entgegengesetzt. Das Verhältnis verbindet oder vereint also nicht irgendwelche Dinge, die sich neutral zueinander verhalten. Es verbindet Entgegengesetztes. Das aber macht auch der lógos, die Sprache, der Satz, das Wort. Wir sprechen von Liebe und Hass, von Leben und Tod, von Nacht und Tag, von Trockenheit und Nässe etc. All das kommt in der Sprache zusammen, wird von ihr in einer Einheit gehalten. In diesem Sinne ist der lógos eine einzige großartige und wie die Natur unsichtbare harmonía.

Heraklit ist vielleicht der Vorsokratiker, der in der Neuzeit und in der Moderne das meiste feedback erhalten hat. Hegel, Nietzsche und Heidegger haben sich sehr ausführlich mit ihm beschäftigt, beziehen sich sehr häufig auf ihn. Das könnte damit zusammenhängen, dass Heraklit ein Denker des Verhältnisses, mithin der Vereinigung der Gegensätze, ist. Dieser Gedanke ist natürlich basal für die europäische Philosophie. Für sie gilt es zu verstehen, wie es ein Ganzes gibt, das sich nicht in reiner Heterogenität, in lauter Gegensätzen, auflöst, und das wiederum auch nicht die bestehenden Gegensätze in ein graues Einerlei, wo alles gleich ist, aufhebt. Obwohl es die größten Unterschiede gibt, bleibt doch alles in *einem* Verhältnis erhalten. Das ist die erste Erkenntnis des Heraklit.

Ein kurzer Rückblick, eine kleine Wiederholung: Wir haben jetzt den Weg von Thales über Anaximander zu Heraklit genommen. Dieser Weg wird uns irgendwie als ein Fortschritt erscheinen. Doch muss das notwendig so sein? Oder müssen wir nicht auch beachten, dass es von Heraklit viel mehr überlieferte Fragmente gibt als von den anderen beiden? Oder ist das kein Zufall? Könnte es sein, dass es mehr Fragmente von Heraklit gibt, weil der einfach wichtiger ist? Immerhin beschäftigt sich Platon intensiv mit Heraklit, Thales und Anaximander spielen aber eigentlich keine Rolle. Trotzdem: sollten wir jetzt schon, hier am Anfang der Geschichte der Philosophie, einen Fortschritt sehen wollen, dann müsste man eigentlich dieses Prinzip auf die ganze Geschichte der Philosophie anlegen. Ist das aber berechtigt? Ist *Fortschritt das Prinzip der Geschichte der Philosophie*?

Diese Zwischenfrage ist ja nicht unwichtig, weil sie unseren Umgang mit der Geschichte überhaupt betrifft. Sollte Fortschritt ihr Prinzip sein, dann ist jeder, der sich mit der antiken Philosophie beschäftigt und diese besonders ernst nimmt Nicht-fortschrittlich, ja, vielleicht sogar rückschrittlich, jedenfalls keineswegs „auf dem Laufenden“. Doch dabei muss man die Frage stellen: Was ist das Kriterium des Fortschritts in der Geschichte? Die Frage ist schnell erklärt: Wenn ich z.B. sage, dass der BMW 3000 im Vergleich zum BMW 2000 einen Fortschritt gemacht hat, dann weiß ich auch, in welcher Hinsicht. Er ist z.B. schneller oder leiser etc.

Das gilt auch für Forschungen im Bereich der Physik oder Chemie. Hier bauen bestimmte Forschungen auf andere, vorangegangene auf. Nehmen wir die am 17. 12. 1938 entdeckte Kernspaltung von Otto Hahn im Kaiser-Wilhelm-Institut für Chemie in Berlin. Hahns Forschungen wären nicht möglich gewesen ohne die Forschungen Ernest Rutherfords, der 1911 das Atommodell entwickelte sowie vor allem nicht ohne die Forschungen von Enrico Fermi. Die Bewegungen solcher naturwissenschaftlicher Forschungen sind klar zielgerichtet, auch wenn die Ziele der Naturwissenschaft vermutlich nicht begrenzbar sind. Das Kriterium für die Erkenntnis des Fortschritts ist dann nichts anderes als der jeweilige Forschungsstand selber.

In welcher Hinsicht aber könnte es in der Philosophie einen Fortschritt geben? In Hinsicht der Klugheit der Philosophen? Ist diese messbar? Das ist eine rhetorische Frage. Es wäre seltsam, wenn wir ein Mittel besäßen bzw. es überhaupt versuchen würden, zu ermessen, inwiefern Sartre „klüger“ sein sollte als Platon. Wir haben eigentlich kein Kriterium, um in der Philosophie einen Fortschritt vorauszusetzen.

Dennoch befinden sich nicht alle Philosophen auf der Ebene des Thales oder Anaximander. Dass es keinen Fortschritt in der Geschichte der Philosophie wie in der Technik und Naturwissenschaft gibt, bedeutet nicht, dass es keine Unterschiede zwischen den Denkern gibt, die sich manchmal durchaus fortschrittsähnlich präsentieren. Diese Unterschiede hängen natürlich auch mit ihren Positionen in der Geschichte der Philosophie zusammen. Denken Sie einmal: worauf schaute ein Heraklit zurück, als er dachte und worauf schaut ein Jürgen Habermas zurück, wenn er denkt? Je später ein Philosoph in der Geschichte der Philosophie auftritt, umso mehr Philosophen hat er hinter sich und d.h. vor sich. Der jeweils späteste Philosoph muss sich auf diese Philosophen beziehen, er kann nicht einfach die Thales-Situation wiederholen, nämlich gleichsam „von Null“ anfangen. In dieser Hinsicht weiß der späteste Philosoph immer am meisten. Der späteste Philosoph ist jeweils vor die schwierigste Aufgabe gestellt. Doch ob er damit schon wie der BMW 3000 im Vergleich zum BMW 2000 ein besserer ist, ist mit keinem Wort gesagt. Im Gegenteil: er könnte ja sogar schlechter sein, weil er weiter vom Ursprung entfernt ist als der erste Philosoph.

Das ist wiederum eine andere Form, die Geschichte und damit auch die Geschichte der Philosophie zu lesen. Sie besagt nicht, dass es hier einen Fortschritt gibt, sondern dass es einen Verfall gibt. Je früher ein Philosoph ist, je näher er dem Anfang ist, desto wahrer denkt er. In dieser Hinsicht wäre dann die Thales-Situation die ursprünglichste. Thales wäre *der* Philosoph schlechthin - und die, die ihm nahe stünden, wären „philosophischer“ als die späteren. Der späteste Philosoph wäre dann kaum noch einer. Auch diese Sicht entbehrt des Kriteriums. Denn warum sollte der Ursprung oder Anfang „philosophischer“ sein als das Ende? Doch genau wie beim Fortschritts-Gedanken gibt es auch hier eine Sicht, die ein gewisses Verständnis für die Idee, dass die frühesten Philosophen die philosophischsten seien, nahelegt. Genau wie der jeweils spätere Philosoph schon den, der vor ihm dachte, im Blick haben muss, ist der früheste Philosoph der, der ganz frei vor

dem steht, was er zu denken hat, der also ganz frei und als erster vor der Natur steht, die er denkt. Das war eine kleine Zwischenüberlegung. Seien Sie skeptisch gegenüber der Fortschritts- und der Verfalls-These.

Also: Thales, Anaximander und Heraklit, drei Vorsokratiker, wobei dieser Begriff ja, wie ich gerade andeutete, die Fortschrittsperspektive schon voraussetzt. Diese drei Denker sind eben nur „Vorsokratiker“, sie haben vor Sokrates gedacht, auf den kommt es aber an.

Bevor wir aber zu dem kommen, bleiben wir noch bei diesen Vorsokratikern. Ein Zeitgenosse Heraklits ist *Parmenides*, d.h. er lebte zwischen 520 und 460 vor Christus. Er lebte zur gleichen Zeit, nur an einem anderen Ort, nämlich im heutigen Süditalien, in Elea, wie es damals hieß (das liegt heute in Kampanien). Damit gehört Elea zur Magna Graecia, zu Großgriechenland, d.h. zu den Gebieten in Sizilien und Süditalien, die von Griechenland seit dem 8. Jahrhundert kolonisiert worden ist (die schönsten griechischen Tempel (bis auf den Parthenon in Athen) finden sie in Sizilien).

Natürlich gibt es auch über Parmenides' Leben Geschichten, allerdings weniger als über Heraklit, der als Person doch stärker hervortritt (was aber belanglos) ist. Die Fragmente des Parmenidäischen Werkes sind - wie schon das Fragment Anaximanders - von Simplikios überliefert. Genau wie Heraklit scheint Parmenides ein Text *Über die Natur* geschrieben zu haben. Anders als in Bezug auf Heraklit, haben wir allerdings längere zusammenhängende Teile dieses Werkes, auf das ich mich erst in der nächsten Woche länger einlassen werde.

Hier möchte ich mich nur auf ein ganz kurzes und auf den ersten Blick seltsames Fragment einlassen. Es lautet:

Frg. 3

Denn dasselbe ist Denken und Sein.

Welch ein ungeheuerlicher Satz - möchte ich ausrufen. Denken und Sein sind dasselbe. Doch: Was soll das heißen? Schauen wir uns die drei Elemente des Satzes an: dasselbe, Denken, Sein. Dasselbe ist nicht das Gleiche. Sage ich z.B.: das ist der gleiche Schuh oder das ist derselbe Schuh meine ich nicht notwendig denselben. Der gleiche Schuh ist der, der einem anderen gleicht. Ich kann den gleichen Schuh tragen wie mein Freund, doch nicht denselben. Derselbe Schuh ist der, den ich vorgestern aus Versehen unters Bett geschoben habe und den ich erst jetzt, nachdem ich nach ihm suchte, wiederfand. Denken, Sein, sind dasselbe muss also heißen, dass sie in Einem, in einer Identität zusammen kommen.

Denken: im Griechischen steht *noein*. Man könnte das mit Vernehmen übersetzen, Vernehmen steckt auch in Vernunft. In diesem Sinne vernimmt Denken etwas. Wem das etwas zu künstlich klingt, dem kann gesagt werden, das Denken immer bedeutet: Etwas

Denken. Dieses Etwas kann auch das Denken selbst sein (Denken kann Denken denken, wenn es sich auf sich selbst als Denken bezieht), aber es muss eben stets etwas denken. Woher stammt das, was das Denken denkt, wenn es nicht schon und nur sich selbst denkt?

Sein: einai. Ein seltsames Wort. Was ist damit gemeint? Das Leben? Die Welt? Das Leben kann nicht gemeint sein, da ja auch Dinge sind, die offenbar nicht leben: Steine, Tische, etc. Die Welt kann dann nicht gemeint sein, wenn wir unter der Welt so etwas vorstellen wie die Gesamtheit der Dinge. Diese Dinge sind ja dann stets immer etwas Spezifisches (Steine, Tische, etc.). Das Sein aber ist nichts Spezifisches. Und doch muss es irgendwie sein.

Bleiben wir bei diesem Wort. Wenn wir wirklich davon überzeugt sind, dass etwas ist, dann ist es wirklich und wahr. Mir kommt es nicht auf das Überzeugtsein an, sondern nur auf den modus, wie das Sein, dass etwas wirklich ist, ist. Dieser modus kann von etwas unterschieden werden, dass so aussieht, als wäre es, das aber doch gar nicht wirklich ist: das ist der Schein, griechisch dóxa. Der Schein sieht so aus, als wäre er wirklich, doch er ist es gar nicht. Der Gegensatz zu Sein ist Schein.

Denn dasselbe ist Denken und Sein, und nicht Denken und Schein. Das klingt komisch, soll uns aber eine erste Richtung angeben. Parmenides sagt uns, dass das Denken mit etwas identisch ist, und mit etwas anderem nicht. Es ist identisch mit dem Sein, nicht mit dem Schein.

Um das zu verstehen, müssen wir weiter sehen, wie Parmenides das Sein fasst. Damit das Denken mit, muss es etwas am Sein geben, dass diese Differenz begründet, das sie verständlich macht. Mit dem Schein jedenfalls hat es das Denken anscheinend nicht zu tun. Um Ihnen Parmenides plastischer vor Augen zu führen, werde ich Ihnen den Anfang des sogenannten Lehrgedichts „Über die Natur“ vorlesen:

„Das Rossegespann, das mich fährt, zog mich fürder, soweit ich nur wollte, nachdem es mich auf den vielgerühmten Weg der Göttin geleitet, der den wissenden Mann durch alle Städte führt. Dort also ging meine Fahrt; dort fuhren mich nämlich die vielverständigen Rosse, die den Wagen zogen, und die Mädchen wiesen den Weg. Die Achse knirschte sich heißlaufend in den Naben mit pfeifendem Tone (denn sie ward beiderseits von zwei wirbelnden Kreisen beflügelt), wenn die Heliadenmädchen, welche das Haus der Nacht verlassen und nun den Schleier von ihrem Haupte zurückgeschlagen hatten, die Fahrt zum Lichte beeilten. Da steht das Tor, wo sich die Pfade des Tages und der Nacht scheiden; Türsturz und steinerne Schwelle hält es auseinander; das Tor selbst, das ätherische, hat eine Füllung von großen Flügeltüren; die wechselnden Schlüssel verwahrt Dike, die gewaltige Rächerin. Ihr nun sprechen die Mädchen mit Schmeichelworten zu und beredeten sie klug, ihnen den verpflockten Riegel geschwind von dem Tore zu stoßen. Da sprang es auf und öffnete weit den Schlund der Füllung, als sich die erzbeschlagenen

Pfosten, die mit Zapfen und Dornen eingefügten, nach einander in ihren Pfannen drehen. Dorthin mitten durchs Tor lenkten die Mädchen stracks dem Geleise nach Wagen und Rosse. Da nahm mich die Göttin huldreich auf. Sie ergriff meine Rechte und sprach mit folgendem Worte an: Jüngling, der Du unsterblichen Lenkern gesellt mit dem Rossegespann, das Dich trägt, unserem Hause nahst, sei mir begrüßt! Kein böser Stern leitete Dich auf diesen Weg (denn weit ab fürwahr liegt er von der Menschen Pfade), sondern Recht und Gerechtigkeit. So sollst Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, denen verlässliche Wahrheit nicht innewohnt. Doch wirst Du trotzdem auch das erfahren, was man bei allseitiger Durchforschung annehmen müßte, daß sich jenes Scheinwesen verhalte. Doch von diesem Wege der Forschung halte Du Deinen Gedanken fern und laß Dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, *nur* Deinen Blick den ziellosen, Dein Gehör das brausende, Deine Zunge walten zu lassen; nein, mit dem Verstande bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich Dir riet, zur Entscheidung. Es bleibt Dir dann nur noch Mut zu Einem Wege.“

Der Text ist, wie Sie hören, recht ungewöhnlich. So klingen heutzutage keine philosophischen Texte. Man spricht vom „Lehrgedicht“, was, wie mir scheint, nur die Verlegenheit ausdrückt, wie man den Text wirklich zu verstehen hat. Wovon ist die Rede? Von einem „wissenden Mann“, der dann von der „Göttin“ als „Jüngling“ angesprochen wird, d.h. also von einem wissenden und jungen Mann. Dieser junge Mann befindet sich auf einem Pferdegespann, das ihn zu einem Ort bringt. Den Weg, den das Gespann nimmt, nennt der Philosoph den „vielgerühmten Weg der Göttin“. Dieser Hinweis auf den Weg ist offenbar wichtig, denn das ganze Fragment endet ja mit dem Hinweis, dass der Mann den Mut (*thymós*) für den Einen Weg aufbringen soll. Parmenides wendet nun nicht wenig dafür auf, diesen Weg, den das Pferdegespann nimmt, genauer zu beschreiben. Parmenides geht es ganz offenbar um eine sinnliche Erfahrung, um eine Art von Ekstase, jedenfalls gibt er sich Mühe, die Geräusche, die das auf sich auf einem bemerkenswerten Wege befindliche Gespann macht, zu beschreiben.

Die Reise geht zu einem Tor, wo sich die Wege von Tag und Nacht scheiden. Da schon vorher von Sonnenmädchen die Rede war, wird man die Topographie der Reise des Gespanns in den Himmel verlegen. Es geht also gleichsam um eine kosmologische Erfahrung. Gleichsam, weil auch das Göttliche im Spiel ist. Die „Göttin“, die die „wechselnden Schlüssel“ hält, ist Dike. Sie wird als „gewaltige Rächlerin“ bezeichnet. Dike ist das Recht und die Gerechtigkeit. So sagt ja auch diese Göttin etwas später zum Jüngling, dass ihn Recht und Gerechtigkeit auf diesen Weg (den Weg der Göttin) gebracht habe.

Das freilich muss betont werden. Die philosophischen Aussagen, das, was der Jüngling erfahren soll (er soll alles erfahren), werden von einer Göttin ausgesprochen. Das ist natürlich sehr wichtig. Die Wahrheit, die ausgesprochen wird, ist göttlichen Ursprungs. Sie stammt nicht von den Menschen, wird nicht zwischen Menschen entschieden: „So sollst

Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, denen verlässliche Wahrheit nicht innewohnt.“ Es ist notwendig, dass der junge Mann alles erfährt. Alles, das ist die Wahrheit und die Unwahrheit, vielmehr „der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz“, eine seltsame Redeweise, die vielleicht klarer wird, wenn wir uns anschauen, was die Wahrheit und was die Wahngedanken sein sollen.

Immerhin muss noch darauf hingewiesen werden, dass die Göttin den jungen Mann darauf hinweist, dass er diese Wahrheit bzw. ihr Gegenteil mit seinem eigenen Verstand zu prüfen hat. Es geht also nicht einfach nur um eine göttliche Offenbarung, die der wissende Mann anzuerkennen, sozusagen zu glauben hat. Wir befinden uns immer noch in der Philosophie und nicht in der Religion.

Was für eine Wahrheit aber soll der junge Mann den erfahren?

„Wohlan, so will ich denn verkünden (Du aber nimm mein Wort zu Ohren), welche Wege der Forschung allein denkbar sind: der eine Weg, daß *das Seiende ist* und daß es unmöglich nicht sein kann, das ist der Weg der Überzeugung (denn er folgt der Wahrheit), der andere aber, daß es nicht ist und daß dies Nichtsein notwendig sei, dieser Pfad ist (so künde ich Dir) gänzlich unerforschbar. Denn das Nichtseiende kannst Du weder erkennen (es ist ja unausführbar) noch aussprechen.“

Das ist die alles überragende Wahrheit, das „unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit“. Dass das Seiende ist und unmöglich nicht sein kann, dass das Nichtsein aber nicht sein kann, dass es also nur Seiendes gibt, nicht aber Nicht-Seiendes. Sie werden vielleicht sagen, dass das keine so ganz große Wahrheit ist. Doch hier erscheint ein ungeheures Problem der Philosophie zum ersten Mal: wie können wir die Negativität, die Negation, das Nein, das Nicht überhaupt denken, wenn Denken immer heißt etwas Denken? Denken Sie einmal das - Nicht, das Nein, das Nein selbst also solches, das Nein, das wir gegenüber einer Frage ausdrücken.

Damit sind wir wieder bei dem Fragment, mit dem ich begonnen habe: Denn Denken und Sein sind dasselbe. Immer wenn ich etwas denke, denke ich etwas, das ist, etwas Seiendes. Ich kann nicht etwas denken, das nicht ist. Dazu gehört nicht nur das Nicht-Seiende, sondern auch der Schein. Der Schein ist überhaupt das, dass wir denken, wir könnten etwas Nicht-Seiendes sagen oder denken. Wenn ich sage: Er ist scheinbar verliebt - dann weiß ich im Grunde gar nicht, was ich da sage. Die Göttin warnt vor diesem Weg. Sie nimmt ihn sehr ernst.

Dieser erste Weg, der wahre Weg ist der, der sagt: Es gibt nur Seiendes, Nicht-Seiendes gibt es nicht. Dieser Weg ist der des Philosophen. Der zweite ist der der sogenannten „Doppelköpfe“. Über sie sagt die Göttin: „Denn Ratlosigkeit lenkt den schwachen Sinn in ihrer Brust. So treiben sie hin stumm zugleich und blind die Ratlosen, urteilslosen Haufen,

denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt.“ Welchen Fehler begehen also die Doppelköpfe, was ist ihr Weg? Sie bleiben indifferent gegenüber dem ersten Weg. Nicht, dass sie ihn rundheraus verneinen. Sie bleiben urteilslos, nehmen einmal an, dass Seiendes und Nichtseiendes dasselbe sind, was ganz offenkundig falsch ist (für Parmenides), dann wieder sagen sie das Gegenteil. Diese Indifferenz kann der Philosoph nicht anerkennen. Er muss sich differenziert verhalten.

Was hier im Blick ist, ist das εἶν, das Seiende. Wir befinden uns am Beginn dessen, was die Philosophie „Ontologie“ nennt, die Lehre vom Sein bzw. Seienden. Vielleicht übersetzt man sogar besser: Logik des Seienden, denn was bei Heraklit und bei Parmenides zugleich immer auch bedacht wird ist, wie das Seiende ausgesprochen werden kann bzw. - hier bei Parmenides - dass das Nichtseiende *nicht* ausgesprochen werden kann. Es geht also um das Verhältnis des εἶν und des λόγος, des Seienden und der Sprache dieses Seienden.

Schauen wir uns noch ein wenig an, was Parmenides nun über das Seiende noch im Einzelnen zu sagen hat. Denn die Bestimmungen, die er ihm gibt, sind wichtig für die Entwicklung der Ontologie. Es heißt in Fragment 8:

„So bleibt nur noch Kunde von Einem Wege, daß (das Seiende) existiert. Darauf stehn gar viele *Merkzeichen*; weil *ungeboren*, ist es auch *unvergänglich*, *ganz*, *eingeboren*, *unerschütterlich* und *ohne Ende*. Es war nie und wird nicht sein, weil es zusammen nur im Jetzt vorhanden ist als Ganzes, Einheitliches, Zusammenhängendes (Kontinuierliches). Denn was für einen Ursprung willst Du für das Seiende ausfindig machen? Wie und woher sein Wachstum? (Weder aus dem Seienden kann es hervorgegangen sein; sonst gäbe es ja ein anderes Sein vorher), noch kann ich Dir gestatten (seinen Ursprung) aus dem Nichtseienden auszusprechen oder zu denken. Denn unaussprechbar und unausdenkbar ist es, wie es nicht vorhanden sein könnte. Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, früher oder später mit dem Nichts zu beginnen und zu wachsen? So muß es also entweder auf alle Fälle oder überhaupt nicht vorhanden sein.

Auch kann ja die Kraft der Überzeugung niemals einräumen, es könne aus Nichtseiendem irgend etwas anderes als eben Nichtseiendes hervorgehen. Drum hat die Gerechtigkeit Werden und Vergehen nicht aus ihren Banden freigegeben, sondern sie hält es fest. Die Entscheidung aber hierüber liegt in folgendem: es ist oder es ist nicht! Damit ist also notwendigerweise entschieden, den einen Weg als undenkbar und unsagbar beiseite zu lassen (es ist ja nicht der wahre Weg), den anderen aber als vorhanden und wirklich zu betrachten. Wie könnte nun demnach das Seiende in der Zukunft bestehen, wie könnte es einstmals entstanden sein? Denn entstand es, so ist es nicht und ebensowenig, wenn es in Zukunft einmal entstehen sollte. So ist Entstehen verloschen und Vergehen verschollen. Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz *gleichartig* ist. Und es gibt nirgend etwa ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr

ganz von Seiendem erfüllt. Darum ist es ganz zusammenhängend; denn ein Seiendes stößt dicht an das andere.

Aber unbeweglich liegt es in den Schranken gewaltiger Bande ohne Anfang und Ende; denn Entstehen und Vergehen ist weit in die Ferne verschlagen, wohin sie die wahre Überzeugung verstieß; und als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst und verharrt so standhaft alldort. Denn die starke Notwendigkeit hält es in den Banden der Schranke, die es rings umzirkt. Darum darf das Seiende nicht ohne Abschluß sein. Denn es ist mangellos. Fehlte ihm der, so wäre es eben durchaus mangelhaft.

Denken und des Gedankens Ziel ist ein und dasselbe; denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst Du das Denken antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts anderes geben außerhalb des Seienden, da es ja das Schicksal an das unzerstückelte und unbewegliche Wesen gebunden hat. Darum muß alles leerer Schall sein, was die Sterblichen (in ihrer Sprache) festgelegt haben, überzeugt, es sei wahr: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe.

Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist (das Seiende) abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark. Es darf ja nicht da und dort etwa größer oder schwächer sein. Denn da gibt es weder ein Nichts, das eine Vereinigung aufhöbe, noch kann ein Seiendes irgendwie hier mehr, dort weniger vorhanden sein als das Seiende, da es ganz unverletzlich ist. Denn (der Mittelpunkt), wohin es von allen Seiten gleichweit ist, zielt gleichmäßig auf die Grenzen.

Damit beschließe ich mein verlässliches Reden und Denken über die Wahrheit. Von hier ab lerne die menschlichen Wahngedanken kennen, indem Du meiner Verse trüglichen Bau anhörst.

Denn sie haben ihre Ansichten dahin festgelegt, zwei Formen zu benennen; von denen man (freilich) eine nicht (benennen) sollte (in diesem Punkte sind sie in die Irre gegangen). Sie schieden aber (beider) Gestalt gegensätzlich und sonderten ihre Merkzeichen voneinander: hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, sich selber überall gleiche, dem anderen, aber ungleiche. Dagegen gerade entgegengesetzt die lichtlose Finsternis, ein dichtes und schweres Gebilde. Diese Welteinrichtung teile ich Dir, scheinbar wie sie ist, ganz mit; so ist's unmöglich, daß Dir irgend welche menschliche Ansicht den Rang ablaufe.“

Ein starker Text. Finden Sie nicht? Bedenken Sie, der ist ungefähr 2500 Jahre alt. Ich wiederhole noch einmal mein Staunen vor diesem Sachverhalt. Stellen Sie sich einmal vor, was in dieser Zeit hier in diesen Gegenden passiert ist. Man will sich das ja gar nicht vorstellen, so finster wird das gewesen sein. Also schauen wir uns ein wenig an, welche „Merkzeichen“ (σήματα), welche Bedeutungen, dem Seienden zugesprochen werden müssen.

Zunächst einmal wird noch einmal wiederholt, dass dieser Eine Weg des Seienden der einzig wirklich gangbare, der wahre ist. Dann wird vom Seienden zunächst gesagt: es ist

ungeboren, will sagen: ungeworden, es wird nicht, und daher ist es auch nicht vergänglich. Das ist eine Aussage über die Zeitlichkeit des Seienden. Über die wird genauer gesagt: „Es war nie und wird nicht sein, weil es zusammen nur im Jetzt vorhanden ist als Ganzes, Einheitliches, Zusammenhängendes (Kontinuierliches).“ Es gibt keine Vergangenheit des Seienden und keine Zukunft. Das kann schon deshalb nicht sein, weil Vergangenheit und Zukunft offenbar Nicht-Seiende sind. Alles ist immer Jetzt. Oder wie haben wir uns das vorzustellen, dass Vergangenes und Zukünftiges *sind*? Sie sind ja nicht mehr und noch nicht, das heißt sie sind nicht. Davor aber soll man sich eben hüten, sagt die Göttin. (Gibt es dann aber überhaupt so etwas wie Zeit? In der Tat eine für Parmenides schwierige Frage, d.h. für Parmenides überhaupt keine Frage, jedoch für uns, die wir von Parmenides kommend annehmen, dass es doch so etwas wie Zeit geben muss.)

Wenn das Seiende aber weder werden noch vergehen kann, dann ist es, insofern es notwendig ist, immer *ganz*. Man kann nicht sagen, dass schon etwas verloren gegangen ist oder dass noch etwas hinzukommt. Indem es ist, ist es ganz. Das nächste Merkzeichen heißt auf griechisch monogenés. Das wird übersetzt: ein-geboren. Das klingt widersprüchlich. Wie kann es überhaupt „geboren“ sein, wenn es doch, wie vorher gesagt wird, nicht wird und auch nicht vergeht? Hier tritt nun die Philologie auf den Plan. Schon Plutarch, 45 bis 125 n. Chr., hat festgestellt, dass hier ein Widerspruch vorliegt. Er geht deshalb davon aus, dass bei Parmenides im Urtext etwas anderes hat stehen müssen, und zwar οὐλομελής, holomelés, was soviel bedeutet wie: ein-gliedrig. Die meisten Forscher haben sich dieser Korrektur angeschlossen. Das liegt natürlich auch vielmehr auf dem Weg, den Parmenides geht. Es ist, indem es ist, nicht vielgliedrig, sondern eines, einheitlich.

Die letzten beiden Merkzeichen lauten „unerschütterlich“ und „ohne Ende“. Vom ersten hatten wir schon gehört, nämlich vom „unerschütterlichen Herz der wohlgerundeten Wahrheit“. Die Unerschütterlichkeit lässt sich von dem her, was wir bisher besprochen haben, ableiten. Es ist ungeworden, unvergänglich, ganz, immer jetzt, ein-heitlich, d.h. auch nicht zu verändern von irgendetwas, was ihm zustoßen könnte. Es ist nicht zu bewegen, es ruht in sich. Die Bestimmung „ohne Ende“ ist nicht nur zeitlich, sondern auch formal zu verstehen. Zunächst einmal sagt allerdings Parmenides, dass das Seiende nicht ohne Abschluss sein kann. Was soll das nun wieder bedeuten? Ist das nicht ein Widerspruch: ohne Ende und zugleich nicht ohne Abschluss? Vor allem steht im Griechischen auch noch dasselbe Wort, nur das eine Mal positiv, das andere Mal negativ verwendet.

Die erste Bedeutung, dass das Seiende ohne Ende ist, bezieht sich auf seine Ganzheit, seine Unvergänglichkeit und Ungewordenheit. Es ist immer ganz, d.h. es hört nicht irgendwo auf und geht dann woanders weiter. Das würde notwendig auf eine Vielheit hinweisen, die das Seiende nicht haben kann. Zugleich aber bedeutet das, diese Ganzheit, dass dem Seienden auch nichts fehlen kann, es ist ohne Mangel, es mangelt ihm nichts. D.h. dann aber, dass es in sich abgeschlossen sein muss. Wie geht das erste

mit dem zweiten zusammen? „Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist (das Seiende) abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark.“ Nur eine Kugel ist zugleich ohne Abschluss und doch abgeschlossen. Die Oberfläche einer Kugel, d.h. die Kugel, ist unbegrenzt und begrenzt zugleich, unbegrenzt für den, der sich auf dieser Oberfläche bewegt. Mathematisch nennt man das zweidimensionale, geschlossene Mannigfaltigkeit, die vom Mittelpunkt der Kugel aus berechnet werden kann.

Das „unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit“, es ist die wohlgerundete Kugel des Seins. Damit hat Parmenides seinem Gedanken, dass das Seiende ist, das Nicht-Seiende aber nicht ist - und daher auch nicht gedacht und gesagt werden kann - ein schönes Bild gegeben. Das Sein, eine perfekte Kugel, ist das einzig mögliche Thema der Philosophie. Doch ist es wirklich wahr, dass es das Nicht-Seiende nicht gibt?

5. Vorlesung

Parmenides sagt: „Denn dasselbe ist Denken und Sein.“ Ein seltsamer Satz, der in der Geschichte der Philosophie eine große Bedeutung hat. Er ist ein Grundsatz der Ontologie, der Lehre vom Sein, der Logik vom Sein, der Frage also nicht nur nach dem Sein, sondern auch danach, wie man von diesem Sein sprechen kann. Noch im 20. Jahrhundert hat die Ontologie eine große Karriere gemacht, weil Heidegger noch einmal die „Frage nach dem Sinn von Sein“ gestellt hat und sich in seinem Denken gerade auch mit Parmenides und jenem Satz beschäftigt hat. Der Sinn jenes Satzes ist nicht leicht zu ermessen und es ist klar, dass er viele Interpretationen hervorgerufen hat. M.E. gewinnt er sein Verständnis dadurch, dass er etwas ausschließen will, etwas, wovon der Satz nicht spricht, und zwar den Schein bzw. die Unwahrheit. Was soll das heißen? Es gibt einen Gegensatz zwischen Sein und Schein. Dieser Gegensatz hängt mit der Frage nach der Wahrheit zusammen, denn das, was nur so aussieht, als wäre es so, obwohl es aber in der Tat gar nicht so ist, das nennen wir unwahr.

Ich habe in der letzten Woche darauf aufmerksam gemacht, dass das Sein im Grund Wahrsein bedeutet. Ich möchte noch einmal darauf zurückkommen. Wenn ich von einem Gegenstand sage, dass er sei, dann meine ich immer nicht nur, dass er wirklich sei, sondern dass er wirklich auch so sei, wie ich sage, dass er ist. Wenn ich z.B. sage: „X ist ein Freund.“, dann meine ich, dass X wahrhaft ein Freund ist, ich impliziere, dass die Aussage wahr sei. In diesem Sinne können wir z.B. von einem „wahren Freund“ sprechen. Doch warum verwenden wir diese Formulierung eigentlich? Weil wir wissen, dass es scheinbare Freunde gibt. Doch die scheinbaren Freunde sind eben doch eigentlich gar keine Freunde, weshalb die Formulierung „wahrer Freund“ immer implizit gemeint ist, wenn ich von „meinem Freund“ spreche. Das bedeutet: Freund ist im Grunde immer „wahrer Freund“. Das gilt von allem, was wir aussagen. Wenn ich „Mutter“, „Gold“, „Waschmaschine“, „Liebe“ oder „Krawatte“ sage: stets gehe ich davon aus, dass die Dinge wahrhaft Gegenstände meiner Aussage sind. Wenn ich sage: „Meine Mutter hat heute Geburtstag.“ wird wohl kaum einer nachfragen: wirklich? meinst Du wirklich deine Mutter?

Daher kann Parmenides sagen, dass wir es im Denken stets mit der Wahrheit zu tun haben. Ich habe Ihnen den Anfang des sogenannten Lehrgedichts vorgelesen, in der eine Göttin einen wissenden jungen Mann nach einer Reise in einem Pferdegespann empfängt, um ihm die Wahrheit mitzuteilen, d.h. um ihn mit einer Wahrheit bekannt zu machen, mit einem Weg, von dem er nicht abweichen solle, auf dem er sein ganzes Leben lang gehen solle. Diese Wahrheit lautet:

„Wohlan, so will ich denn verkünden (Du aber nimm mein Wort zu Ohren), welche Wege der Forschung allein denkbar sind: der eine Weg, daß *das Seiende ist* und daß es unmöglich nicht sein kann, das ist der Weg der Überzeugung (denn er folgt der Wahrheit), der andere aber, daß es nicht ist und daß dies Nichtsein notwendig sei, dieser Pfad ist (so

künde ich Dir) gänzlich unerforschbar. Denn das Nichtseiende kannst Du weder erkennen (es ist ja unausführbar) noch aussprechen.“

Das Seiende ist (eón), das Nichtseiende ist nicht. Die Mitteilung erschien uns zunächst etwas dürftig zu sein. Aber sie enthält genau das, was ich gerade ausgeführt habe: das Sein ist wahrhaft das, worauf wir uns stets immer schon beziehen, wenn wir nur sprechen, wenn wir Aussagen machen. Immer wenn wir wahrhaft denken, denken wir Sein. Auf das, was nicht ist, kann sich das Denken nicht einstellen, kann sich nicht darauf verlassen, es ist kein Weg für das Denken. Dazu gehört auch das, was im Griechischen dóxa heißt, Schein oder Meinung. Wer etwa meint, es gäbe nicht nur das Seiende, sondern auch das Nicht-Seiende, der ist für Parmenides ein „Doppelkopf“, der führt eine zweideutige Rede, der geht auf einem Weg, auf dem man eigentlich nicht gehen kann.

So spricht die Göttin von dem „unerschütterlichen Herz der wohlgerundeten Wahrheit“. An diesem Herz soll man sich im Denken halten. Ich war nun dabei stehen geblieben, Ihnen noch eine weitere längere Passage vorzulesen, in der Parmenides ein paar Zeichen (sémata) des Seins ausführt, um genauer zu entfalten, was wir unter dem eón zu verstehen haben. Ich setze dabei noch einmal an:

Es heißt in Fragment 8:

„So bleibt nur noch Kunde von Einem Wege, daß (das Seiende) existiert. Darauf stehn gar viele *Merkzeichen*; weil *ungeboren*, ist es auch *unvergänglich*, *ganz*, *eingeboren*, *unerschütterlich* und *ohne Ende*. Es war nie und wird nicht sein, weil es zusammen nur im Jetzt vorhanden ist als Ganzes, Einheitliches, Zusammenhängendes (Kontinuierliches). Denn was für einen Ursprung willst Du für das Seiende ausfindig machen? Wie und woher sein Wachstum? (Weder aus dem Seienden kann es hervorgegangen sein; sonst gäbe es ja ein anderes Sein vorher), noch kann ich Dir gestatten (seinen Ursprung) aus dem Nichtseienden auszusprechen oder zu denken. Denn unaussprechbar und unausdenkbar ist es, wie es nicht vorhanden sein könnte. Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, früher oder später mit dem Nichts zu beginnen und zu wachsen? So muß es also entweder auf alle Fälle oder überhaupt nicht vorhanden sein. Auch kann ja die Kraft der Überzeugung niemals einräumen, es könne aus Nichtseiendem irgend etwas anderes als eben Nichtseiendes hervorgehen. Drum hat die Gerechtigkeit Werden und Vergehen nicht aus ihren Banden freigegeben, sondern sie hält es fest. Die Entscheidung aber hierüber liegt in folgendem: es ist oder es ist nicht! Damit ist also notwendigerweise entschieden, den einen Weg als undenkbar und unsagbar beiseite zu lassen (es ist ja nicht der wahre Weg), den anderen aber als vorhanden und wirklich zu betrachten. Wie könnte nun demnach das Seiende in der Zukunft bestehen, wie könnte es einstmals entstanden sein? Denn entstand es, so ist es nicht und ebensowenig, wenn es in Zukunft einmal entstehen sollte. So ist Entstehen verloschen und Vergehen verschollen. Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz *gleichartig* ist. Und es gibt nirgend etwa ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr

ganz von Seiendem erfüllt. Darum ist es ganz zusammenhängend; denn ein Seiendes stößt dicht an das andere.

Aber unbeweglich liegt es in den Schranken gewaltiger Bande ohne Anfang und Ende; denn Entstehen und Vergehen ist weit in die Ferne verschlagen, wohin sie die wahre Überzeugung verstieß; und als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst und verharrt so standhaft alldort. Denn die starke Notwendigkeit hält es in den Banden der Schranke, die es rings umzirkt. Darum darf das Seiende nicht ohne Abschluß sein. Denn es ist mangellos. Fehlte ihm der, so wäre es eben durchaus mangelhaft.

Denken und des Gedankens Ziel ist ein und dasselbe; denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst Du das Denken antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts anderes geben außerhalb des Seienden, da es ja das Schicksal an das unzerstückelte und unbewegliche Wesen gebunden hat. Darum muß alles leerer Schall sein, was die Sterblichen (in ihrer Sprache) festgelegt haben, überzeugt, es sei wahr: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe.

Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist (das Seiende) abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark. Es darf ja nicht da und dort etwa größer oder schwächer sein. Denn da gibt es weder ein Nichts, das eine Vereinigung aufhobe, noch kann ein Seiendes irgendwie hier mehr, dort weniger vorhanden sein als das Seiende, da es ganz unverletzlich ist. Denn (der Mittelpunkt), wohin es von allen Seiten gleichweit ist, zielt gleichmäßig auf die Grenzen.

Damit beschließe ich mein verlässliches Reden und Denken über die Wahrheit. Von hier ab lerne die menschlichen Wahngedanken kennen, indem Du meiner Verse trüglichen Bau anhörst.

Denn sie haben ihre Ansichten dahin festgelegt, zwei Formen zu benennen; von denen man (freilich) eine nicht (benennen) sollte (in diesem Punkte sind sie in die Irre gegangen). Sie schieden aber (beider) Gestalt gegensätzlich und sonderten ihre Merkzeichen voneinander: hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, sich selber überall gleiche, dem anderen, aber ungleiche. Dagegen gerade entgegengesetzt die lichtlose Finsternis, ein dichtes und schweres Gebilde. Diese Welteinrichtung teile ich Dir, scheinbar wie sie ist, ganz mit; so ist's unmöglich, daß Dir irgend welche menschliche Ansicht den Rang ablaufe.“

Ein starker Text. Finden Sie nicht? Bedenken Sie, der ist ungefähr 2500 Jahre alt. Ich wiederhole noch einmal mein Staunen vor diesem Sachverhalt. Stellen Sie sich einmal vor, was in dieser Zeit hier in diesen Gegenden passiert ist. Man will sich das ja gar nicht vorstellen, so finster wird das gewesen sein. Also schauen wir uns ein wenig an, welche „Merkzeichen“ (σήματα), welche Bedeutungen, dem Seienden zugesprochen werden müssen.

Zunächst einmal wird noch einmal wiederholt, dass dieser Eine Weg des Seienden der einzig wirklich gangbare, der wahre ist. Dann wird vom Seienden zunächst gesagt: es ist

ungeboren, will sagen: (1) ungeworden, es wird nicht, und daher ist es auch (1/2) nicht vergänglich. Das ist eine Aussage über die Zeitlichkeit des Seienden. Über die wird genauer gesagt: „Es war nie und wird nicht sein, weil es zusammen nur im Jetzt vorhanden ist als Ganzes, Einheitliches, Zusammenhängendes (Kontinuierliches).“ Es gibt keine Vergangenheit des Seienden und keine Zukunft. Das kann schon deshalb nicht sein, weil Vergangenheit und Zukunft offenbar Nicht-Seiende sind. Alles ist immer Jetzt. Oder wie haben wir uns das vorzustellen, dass Vergangenes und Zukünftiges *sind*? Sie sind ja nicht mehr und noch nicht, das heißt sie sind nicht. Davor, also davon auszugehen, dass es Vergangenheit und Zukunft gebe, soll man sich eben hüten, sagt die Göttin. (Gibt es dann aber überhaupt so etwas wie Zeit? In der Tat eine für Parmenides schwierige Frage, d.h. für Parmenides überhaupt keine Frage, jedoch für uns, die wir von Parmenides kommend annehmen, dass es doch so etwas wie Zeit geben muss.)

Wenn das Seiende aber weder werden noch vergehen kann, dann ist es, insofern es notwendig ist, immer (2) *ganz*. Man kann nicht sagen, dass schon etwas verloren gegangen ist oder dass noch etwas hinzukommt. Indem es ist, ist es ganz. Das nächste Merkzeichen heißt auf griechisch monogenés. Das wird übersetzt: ein-geboren. Das klingt widersprüchlich. Wie kann es überhaupt „geboren“ sein, wenn es doch, wie vorher gesagt wird, nicht wird und auch nicht vergeht? Hier tritt nun die Philologie auf den Plan. Schon Plutarch, 45 bis 125 n. Chr., hat festgestellt, dass da ein Widerspruch vorliegt. Er geht deshalb davon aus, dass bei Parmenides im Urtext etwas anderes hat stehen müssen, und zwar οὐλομελές, holomelés, was soviel bedeutet wie: (3) ein-gliedrig. Die meisten Forscher haben sich dieser Korrektur angeschlossen. Das liegt natürlich auch vielmehr auf dem Weg, den Parmenides geht. Es ist, indem es ist, nicht vielgliedrig, sondern eines, einheitlich.

Die letzten beiden Merkzeichen lauten (4) „unerschütterlich“ und (5) „ohne Ende“. Vom ersten hatten wir schon gehört, nämlich vom „unerschütterlichen Herz der wohlgerundeten Wahrheit“. Die Unerschütterlichkeit lässt sich von dem her, was wir bisher besprochen haben, ableiten. Es ist ungeworden, unvergänglich, ganz, immer jetzt, einheitlich, d.h. auch nicht zu verändern von irgendetwas, was ihm zustoßen könnte. Es ist nicht zu bewegen, es ruht in sich. Die Bestimmung „ohne Ende“ ist nicht nur zeitlich, sondern auch formal zu verstehen. Zunächst einmal sagt allerdings Parmenides, dass das Seiende nicht ohne Abschluss sein kann. Was soll das nun wieder bedeuten? Ist das nicht ein Widerspruch: ohne Ende und zugleich nicht ohne Abschluss? Vor allem steht im Griechischen auch noch dasselbe Wort, nur das eine Mal positiv, das andere Mal negativ verwendet.

Die erste Bedeutung, dass das Seiende ohne Ende ist, bezieht sich auf seine Ganzheit, seine Unvergänglichkeit und Ungewordenheit. Es ist immer ganz, d.h. es hört nicht irgendwo auf und geht dann woanders weiter. Das würde notwendig auf eine Vielheit hinweisen, die das Seiende nicht haben kann. Zugleich aber bedeutet das, diese Ganzheit, dass dem Seienden auch nichts fehlen kann, es ist ohne Mangel, es mangelt

ihm nichts. D.h. dann aber, dass es in sich abgeschlossen sein muss. Wie geht das erste mit dem zweiten zusammen? „Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist (das Seiende) abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark.“ Nur eine Kugel ist zugleich ohne Abschluss und doch abgeschlossen. Die Oberfläche einer Kugel, d.h. die Kugel, ist unbegrenzt und begrenzt zugleich, unbegrenzt für den, der sich auf dieser Oberfläche bewegt. Mathematisch nennt man das zweidimensionale, geschlossene Mannigfaltigkeit, die vom Mittelpunkt der Kugel aus berechnet werden kann.

Ich fasse noch einmal die *sémata* des Seienden zusammen:

- 1) ungeboren, darum unvergänglich
- 2) ganz
- 3) einheitlich
- 4) unerschütterlich
- 5) ohne Ende

Das „unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit“, es ist die wohleugerundete Kugel des Seins. Damit hat Parmenides seinem Gedanken, dass das Seiende ist, das Nicht-Seiende aber nicht ist - und daher auch nicht gedacht und gesagt werden kann - ein schönes Bild gegeben. Das Sein, eine perfekte Kugel, ist das einzig mögliche Thema der Philosophie. Doch ist es wirklich wahr, dass es das Nicht-Seiende nicht gibt? Bei dieser Frage denke ich nicht an den Tod (über den wir in der letzten Woche schon einmal an dieser Stelle sprachen). Ich frage mich vielmehr, ob es nicht doch eine Negativität gibt, die auch in der Logik, im *lógos* eine große Rolle spielt. Darüber hinaus kann natürlich auch die Frage gestellt werden, ob man den Schein, die *dóxa*, die Parmenides aus dem Denken ausschließen will, weil sie sich scheinbar nicht denken lässt, wirklich auf diese Art bedenken kann. Platon wird uns zeigen, dass das eben nicht geht.

Nach Thales, Anaximander, Heraklit und Parmenides würde jetzt eigentlich noch der letzte große sogenannte Vorsokratiker folgen müssen, Empedokles, der 495 bis 435 in Agrigent/Sizilien lebte. Auch er ist, wie schon Heraklit, ja vielleicht noch mehr, eine legendäre Gestalt. Das liegt auch an seinem legendären Tod. Es gibt eine Überlieferung seiner Biographie, nach der er in den Ätna gesprungen sein soll. Zudem soll er politisch gewirkt haben, geradezu wie ein Halbgott soll er gewirkt haben. Hölderlin hat den „Tod des Empedokles“ gedichtet, eine Tragödie, die nie vollendet wurde. In ihr geht er eigentlich kaum auf das Denken des Empedokles ein, umso mehr auf die genannte Legende. Ich kann mich aber nicht auf Empedokles einlassen, weil wir zu wenig Zeit haben; ein banaler Grund, aber an der Universität ist recht Vieles banal. (Ich habe auch nicht den Pythagoras erwähnt, was auch peinlich ist.)

Ich komme zu Sokrates, zu dem Philosophen, der die Zäsur bildet. Ich hatte schon den römischen Philosophen Cicero zitiert, der in den Gesprächen in Tusculum schreibt, dass

Sokrates „als erster die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt, und sie gezwungen habe, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen“. Was soll das heißen? Wer war dieser Sokrates?

Sokrates wurde 469 vor Christus geboren und starb 399. Wir wissen recht viel über Sokrates. Von wem? Von Platon (428 bis 348). Das ist schon eine entscheidende Auskunft, doch sie ist unvollständig. Wir wissen auch etwas über Sokrates von Xenophon (430-355), einem weiteren Schüler des Sokrates. Entscheidend ist die Auskunft deshalb, weil eine selbständige Gestalt „Sokrates“ wegen Platon eigentlich nicht existiert. Wie sollte es auch möglich sein, Sokrates von Platon zu unterscheiden? Wie sollte man Platon von Sokrates unterscheiden? Nun, einige tun das, vielleicht nicht mit schlechten Argumenten.

Über Sokrates wissen wir also das meiste aus den Texten des Platon. Diese sind zum allergrößten Teil Dialoge, was natürlich schon eine Besonderheit darstellt. Doch in der Antike war es keineswegs ungewöhnlich, dass Philosophen Dialoge schrieben, auch Aristoteles soll welche geschrieben haben, wobei kein Dialog sich von ihm erhalten hat, was vielleicht etwas heißt. Zudem hat Platon eine „Rede“ des Sokrates geschrieben und zwar die sogenannte „Apologie des Sokrates“, eine Verteidigungsrede, die Sokrates vor dem Athener Volksgericht gehalten haben soll, nachdem man ihn der Gotteslästerung und der Verführung der Jugend (in geistigen Dingen) angeklagt hatte. Aus dieser Apologie stammen und aus mindestens zwei anderen Dialogen (Symposion, Phaidon) weiß man dann auch viel Biographisches.

Wenn ich aber gesagt habe, dass wir von Sokrates nur von Platon und Xenophon wissen, dann ist damit schon etwas sehr Wichtiges gesagt, etwas sehr Merkwürdiges, nämlich dass Sokrates nichts geschrieben hat. Gibt es das, dass ein Philosoph nichts schreibt? Offenbar. Aber wenn es Platon und Xenophon nicht gegeben hätte, wüssten wir dann nichts über Sokrates? Offenbar. Sokrates lässt durch Platon oder Platon lässt durch Sokrates mitteilen, was gegen die Schrift als Medium der Philosophie zu sagen ist. Das geschieht in dem Dialog Phaidros und in einem Brief Platons. Die Schrift nämlich stellt das Denken still, es nimmt dem Denken die Aufgabe der Erinnerung, die aber nicht nur so zu verstehen ist, als würde es darum gehen, das, was man schreibt, ja auch sich merken zu können. Es geht eher darum, dass das Denken als ein Gespräch mit sich selbst (Platon sagt einmal, Philosophie sei das Gespräch der Seele mit sich selbst) durch die Schrift angehalten wird. Durch die Schrift meint man, dass ein Gedanke sich vergegenständlichen lässt, dass er eben dann ja da so ist, wie er sein soll. Dabei aber geht es doch in der Philosophie, ich hatte das schon häufiger gesagt, um ein gelebtes Denken, um ein Denken als Tätigkeit. Die Schrift aber ist nicht tätig, sie steht einfach da. Sokrates hat diese Erkenntnis rigoros realisiert.

Biographisches lässt sich schnell abhandeln. Sein Vater, ich sagte das bereits, war Bildhauer (er selbst auch) und seine Mutter Hebamme, was gleich noch wichtig sein wird.

Sein Lehrer war vor allem der Philosoph Anaxagoras (499-428), den Platon Sokrates im „Phaidon“ erwähnen lässt. Interessant ist, dass er zwei Lehrerinnen gehabt haben soll: die eine heißt Aspasia, die Frau des Perikles, die andere Diotima. Sie spielt im „Symposion“ eine Rolle, man weiß aber nicht, ob es sie wirklich gegeben haben soll. Er soll an zwei Schlachten im Peloponnesischen Krieg teilgenommen haben, als Hoplit, d.h. als Schwebewaffneter. In der Polis Athen gab es keine Wehrpflicht, sondern die Bürger, die sich eine Hoplitenausrüstung leisten konnten, verstanden es als eine Eigenschaft ihres Bürgerseins, dass sie für die Polis kämpften. In diesen beiden Schlachten soll sich Sokrates so gut geschlagen haben, dass er einmal sogar dem legendär-schönen Alkibiades, einem weiteren Schüler des Sokrates, einem späteren großen Politiker, der ein schlimmes Ende genommen haben soll (eine Hetäre soll ihn begraben haben), das Leben gerettet haben soll.

Das gelebte Denken des Sokrates bestand darin, auf der Agora, d.h. entschieden in der Stadt (und nicht etwa außerhalb der Stadtmauern) Gespräche mit den reichen Jünglingen der Polis oder zuweilen auch mit Sophisten wie Protagoras oder Gorgias (Rhetor) zu führen. Reich waren diese Jünglinge, weil sie sie frei waren, d.h. weil sie über soviel Vermögen verfügten, dass sie nicht selber arbeiten mussten. Denn Philosophie verlangt Muße, freie Zeit. Das betont Sokrates selber immer wieder, der, wie ich schon ausführte, selber keineswegs reich war. Unter diesen Jünglingen scheint er sehr viele Anhänger gefunden zu haben, so viele, dass der Polis selbst es gefährlich wurde. Aus diesem Grunde haben sie dann den alten Sokrates vor Gericht gestellt.

Davon sprechen drei Dialoge des Platon. Die Apologie, die eigentlich kein Dialog ist, der Kriton und der Phaidon. In der Apologie sehen wir, wie sich Sokrates verteidigt, um zuletzt doch zum Tode verurteilt zu werden. Im Kriton sehen wir Sokrates mit seinem Schüler Kriton, wie er im Kerker die ihm angebotene Flucht ablehnt. Im Phaidon (auch der Name einer seiner Schüler) sehen wir, wie er mit seinen Freunden zum Abschied über den Tod spricht, um am Ende des Dialogs dann das Gift zu nehmen, mit dem damals die Leute hingerichtet wurden. Die Apologie ist, wie viele Interpreten meinen, eigentlich keine moderierende Verteidigung, sondern eine Anklage, ein Angriff auf die Polis selbst. Sokrates nämlich anerkennt keineswegs irgendeine Schuld, und er vermag es auch, jede Anklage als falsch zu erweisen. Ja, es wird deutlich, dass die Polis ihn, diesen Störenfried, diesen „Revoluzzer“ der Straße, los werden wollte. Man kann seinen Tod also als einen Justizmord bezeichnen - obgleich Philosophen wie z.B. Hegel anderer Meinung waren und der Polis ein gewisses Recht zugesprochen haben, sich gegen diesen Philosophen zu wehren. Ich spreche hier über Texte, die zu *den* Klassikern in der Geschichte der Philosophie gehören. Die Lektüre der Apologie ist - Pflicht, wenn man etwas mit der Philosophie anfangen will.

Was also hat Sokrates denn nun philosophisch geleistet, so dass die Aussage des Cicero mit Recht getan wurde? Sokrates hat den *lógos* entdeckt. Das klingt seltsam, da wir ja schon gesehen haben, welche große Bedeutung der *lógos* bei Heraklit und auch bei

Parmenides hatte. Doch bei Sokrates geht es um etwas anderes. Zunächst einmal erweitert er das Feld des *lógos*, indem er ihn von den Fragen der vorsokratischen Philosophen abkehrt und anderen Fragen zuwendet. Sokrates ist der Philosoph, der auf der Agora mit den jungen Männern diskutiert, und zwar über Fragen, die diese Männer in ihrem Leben betreffen, in ihrem politischen und ethischen Leben. Sokrates interessiert sich nicht für die große Frage nach der Natur, sondern er interessiert sich für den Menschen, der sich in der alltäglichen Welt zu bewähren hat.

Wenn Heraklit und Parmenides bewusst gerade nicht sich mit dem Menschen „auf der Straße“ auseinandergesetzt haben, wenn sie die Vielen von der Philosophie ausgeschlossen haben, so ist das bei Sokrates anders. Die große Frage „Was ist die Natur?“, die Heraklit und Parmenides implizit gestellt haben, wird zurückgewiesen, ohne dass das Modell der Frage zurückgewiesen wird. Die Frage „Was ist ...?“ wird von Sokrates exzessiv verwendet, indem sie nun auch auf Dinge wie die Tugend, die Gerechtigkeit, das Wissen etc. bezogen wird.

Diese Frage „Was ist x?“ stellt Sokrates aber in einer bestimmten Haltung. Er sagt in der Apologie: „Ich weiß, dass ich nichts weiß.“ Sokrates hatte nämlich etwas entdeckt. Die Menschen in der Polis meinen nämlich, dass sie alles immer schon wissen. Ein Politiker z.B. behauptet schlechthin, dass er weiß, was Gerechtigkeit sei. Denn wie könnte er ein Politiker sein, wenn er das nicht wüsste? Sokrates aber kann im Gespräch, im *lógos*, recht schnell zeigen, dass es sich bei den Politikern nicht um ein Wissen (*epistéme*), sondern bloß um eine Meinung (*dóxa*) handelt. Die Menschen „auf der Straße“ meinen zu wissen, sie wissen aber keineswegs (hier erscheint demnach das Thema des Parmenides wieder in einem anderen Gebiet). Sie wissen demnach nicht, dass sie nichts wissen. Das hält sie ab, nach den Dingen zu fragen, sie wie ein Philosoph zu untersuchen. Der Philosoph aber weiß eben, dass er nichts weiß. Darum beginnt er zu fragen.

Die Frage, etwas zu wissen oder nicht zu wissen, ist in Bezug auf die Gerechtigkeit gewiss etwas anderes, als etwa die Frage nach der Natur zu stellen - davon geht Sokrates offenbar aus. So wie wir heute sagen würden, dass das Wissen über die Natur doch ein Spezialwissen sein kann, das keineswegs der Mensch überhaupt kennen muss, ist das bei der Gerechtigkeit anders. Wie gehen davon aus, dass uns die Gerechtigkeit in unserem alltäglichen Leben betrifft, weswegen sich der Mensch doch damit beschäftigen sollte. Wenn wir diese Einstellung in ihrer allgemeinsten Form fassen, dann hat Sokrates ein Wissen davon, dass es im Leben des Menschen um das Gute geht. Der Mensch ist davon betroffen, gut sein zu können und also sollen. Diesen Zustand, dass der Mensch sich bessern kann, nennt Sokrates *areté*, Gutheit, Bestheit, wir übersetzen gewöhnlich mit Tugend.

Doch Vorsicht! Dass es *areté* gibt, das bezieht sich nicht nur auf Menschen. Sokrates weiß, dass wir davon ausgehen, dass Alles in einer besseren und schlechteren Verfassung sein kann. Auch ein Tisch oder ein Pferd kann besser oder schlechter sein. Ein

defekter Tisch ist ein schlechter, ein krankes Pferd ist ein schlechtes. Das hängt damit zusammen, dass wir vom Tisch und vom Pferd bestimmte Bedeutungen im Blick haben. Dazu gleich.

Es ist nun aber eine wichtige Erkenntnis, dass der Mensch sich besser kann oder, da im Grunde kein guter Mensch existiert, sich bessern muss, wenn er wirklich ein Mensch sein will. Das kann man übrigens auch auf den Körper beziehen. In Bezug auf ihn kann man von der Schönheit und Gesundheit sprechen. Fassen wir nun all das zusammen, dann haben wir das Thema der Pädagogik, der Bildung, doch das geht in Bezug auf Sokrates vielleicht schon zu weit. Bei Platon, in seiner politischen Hauptschrift, der berühmten „Politeia“, auf die ich noch zu sprechen kommen werde, geht es um die Ausbildung und Bildung der Wächter der Polis. Dazu später.

Diese möglich Besserung des Menschen findet nun statt im lógos, im Gespräch selbst. Mit Sokrates wird die Philosophie schlechthin Gespräch, sie findet im und als Gespräch statt. Dabei geschieht etwas mit dem lógos. Er wird zum lógon didónai. Er wird zum, wörtlich übersetzt, lógos geben, Rede gegen, Rede stehen, wie wir sagen. Die Philosophie wird zu einem Rechenschaft geben können bezüglich der Dinge, die man sagt, die man entweder nur meint und dann nicht recht belegen kann, oder die man weiß, wobei dann das Wissen mit „Argumenten“ ausgewiesen werden kann. Diese Bestimmung des philosophischen Sprechens bei Sokrates ist natürlich ganz zentral, denn selbstverständlich betrachten wir noch heute das Philosophieren als ein Argumentieren.

Doch auch dabei muss Vorsicht geboten sein. Das lógon didónai ist bei Sokrates/Platon nicht einfach eine neutrale Technik. Bedenken Sie, beim Argumentieren kommt es ja auch darauf an, wie einer reden kann, ob er sozusagen die Intelligenz mitbringt oder, so muss man das ja dann sehen, mehr Intelligenz als die Mitredenden hat (es bleibt doch ein gewisses Problem der Philosophie, dass sie mit naturhafter Intelligenz verbunden ist, dass also, krass gesagt, man eine gute hardware mitbringt - alles andere ist Heuchelei). Darum geht es bei Sokrates nicht. Das lógon didónai gehört selbst zum Gutsein. Dieses Gutsein besteht nicht nur darin, dass man es gut beherrscht (auch das bedeutet Gut sein), sondern dass man im Sinne der Rechtschaffenheit es anerkennt, dass Menschen sich mit Gründen begegnen, dass sie einander Gründe geben für das, was sie denken und tun.

Epistéme, diese Art des Wissens, die im lógon didónai gewonnen wird, ist deshalb eben keine moderne Wissenschaft. Man spricht zwar von der „Epistemologie“ und meint damit die Lehre von der Wissenschaft, also: was macht eine Wissenschaft zur Wissenschaft? Doch es gibt darin keine Möglichkeit, dass wissenschaftliche Wissen mit der Redlichkeit der Person zu verbinden. Sie müssen nicht an das Gute denken, um ein Professor zu werden, im Gegenteil würde ich sogar sagen. Sie müssen überhaupt nicht gut sein, um irgendwo (so auch in der modernen Wissenschaft) einen Job zu bekommen. Das ist für einen Philosophen aber anders. Als Philosoph dürfen sie im Grunde kein schlechter Mensch sein. Das ist ein großer Anspruch.

6. Vorlesung

Ich begann meine Einführung in die Philosophie der Antike mit den Vorsokratikern Thales, Anaximander, Heraklit und Parmenides. (Ich musste selbstverständlich auswählen.) Über diese sagte schon Aristoteles, dass sie sich mehr oder weniger mit der Natur beschäftigt hätten. In der Tat wird berichtet, dass die Bücher, die Heraklit und Parmenides geschrieben haben, schlicht „Über die Natur“ geheißen hätten. Doch mit diesem Titel kann ein Missverständnis entstehen, wenn wir meinen, mit „Natur“ wäre das gemeint, was wir heute, unter dem Einfluss der Naturwissenschaft, darunter verstehen. „Die Natur“ ist für Heraklit und Parmenides einfach das Ganze, in dem sich der Mensch zu bewegen hat. Daher beschäftigen sich diese Philosophen nicht mit Tieren und Pflanzen oder Steinen, also mit dem, was wir die belebte und unbelebte Natur nennen, sondern mit dem Sein und dem, wie dieses Sein zur Sprache kommt, d.h. mit dem *lógos*. Wenn ich hier „Sein“ sage, dann ist das freilich etwas ungenau. Generationen von Philosophiehistorikern haben z.B. gesagt, dass es vor allem bei Parmenides um das „Sein“ geht (*eón*). Dieses „Sein“ ist total, d.h. es gibt nichts anderes als „Sein“, es gibt kein „Nichtsein“, d.h. es gibt auch keinen „Schein“. Das Denken ist, wenn es wahrhaft denkt, stets auf dieses eine, unbewegliche, überall anwesende „Sein“ bezogen. Demgegenüber sei es aber dem Heraklit um das „Werden“ gegangen, d.h. um das Ineinanderumschlagen der Gegensätze wie z.B. Leben und Tod, Eines und Alles. Heraklit habe gesagt: *pánta rhei*, Alles fließt. Wo aber alles fließt, da gebe es kein festes und unbewegliches „Sein“. Heraklit hat das zwar nie gesagt (der Satz taucht bei Simplicios in einem Aristoteles-Kommentar auf (ungefähr ein halbes Jahrtausend nach Christus, d.h. ca. ein Jahrtausend nach Heraklit, was aber nichts zu sagen braucht, weil Simplicios eine wichtige Quelle der Vorsokratiker-Fragmente ist), aber man kann sagen, dass in jenen (von mir nicht behandelten) Fluss-Fragmenten des Heraklit, etwas Ähnliches gesagt wird. Damit ließe sich also sagen, dass Heraklit etwas ganz Anderes als Parmenides sagt, doch stimmt das wirklich? Gewiss, das Geschehen des Wandels, des Umschlags von einem in das andere, ist hier wichtig. Doch gerade das bezeichnet Heraklit ja als das Eine und Alles, d.h. doch in einer gewissen Hinsicht als das „Sein“. Es geht Heraklit dann aber genauso wie dem Parmenides um das „Sein“, wenn er auch nicht einfach das gleiche sagt wie Parmenides.

Wichtig war aber in der letzten Stunde vor den Ferien, zu sehen, inwiefern Sokrates eine Zäsur in der Geschichte der Philosophie bedeutet, inwiefern also die Bezeichnung „Vorsokratiker“ in einer gewissen Hinsicht berechtigt ist, wenn man damit natürlich auch eine entscheidende Bedeutung dem Sokrates selber zuspricht, so als wäre nun das, was der Sokrates gesagt hat, viel wichtiger als das, was Heraklit und Parmenides gesagt haben. So etwas kann nur gerechtfertigt werden, wenn man eine besondere Perspektive hat, ein Kriterium. Das hat Cicero geliefert, der römische Philosoph, der 106 vor Christus bis 43 vor Christus gelebt hat und der mit Sokrates das Schicksal teilt, dass er nach der Ermordung Caesars (44) aus Rom fliehen musste und dann eben aus politischen Gründen auf dieser ermordet wurde (also er teilt das Schicksal der Ermordung aus politischen Gründen). Cicero sagt in den Gesprächen in Tusculum, dass Sokrates „als erster die

Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt, und sie gezwungen habe, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen“. Anders als Heraklit und Parmenides hat Sokrates also nicht mehr „Über die Natur“ nachgedacht, sondern vielmehr über den Menschen und was die Philosophie diesem Menschen eigentlich zu bedeuten vermag.

Das ist dann wirklich eine wichtige Frage, nicht wahr? Was sollen wir eigentlich mit dieser Philosophie, warum sollen wir uns mit ihr beschäftigen? Für Heraklit und Parmenides ist die Frage im Grunde schon beantwortet, sie beantwortet sich selber insofern, als beide davon ausgehen, dass das, was sie sagen, mit der Wahrheit „Über die Natur“ zusammenhängt, dass sie diese Wahrheit sagen. Und wer da nicht mithalten kann, wer sich dafür nicht interessiert - nun gut, zum Teufel (wenn sie den gekannt hätten) mit ihnen, wahrscheinlich sind sie zu dumm. Seit Heraklit und Parmenides sind die Verächter der Philosophie einfach hoí polloí, die Vielen, die dann bei Nietzsche zu den „Viel zu vielen“ werden. Die, denen die Philosophie gleichgültig ist, werden einfach zu den Vielen, den Überflüssigen, mit denen ein Gespräch sinnlos ist.

Das gilt nicht für Sokrates. Die Wahrheit, sollte diese wirklich die Wahrheit sein, kann nicht nur wenigen zugänglich sein, kann nicht nur den Wenigen gehören. Wie sollte das auch möglich sein, da doch Wahrheit, um wahr zu sein, für jeden Menschen wahr sein muss, da Wahrheit nicht nur für mich und dich, sondern für uns beide und dann auch noch für einen dritten gelten muss. Der Dritte ist wichtig, weil er uns beide noch korrigieren kann. Der Dritte ist dabei nicht zahlenmäßig der Dritte, sondern eben der anonyme Andere, der sozusagen aus der Ferne auf uns schaut und daher einen anderen Blick hat (in Fragen der Gerechtigkeit besonders anschaulich). Wahrheit, sagt Sokrates implizit, der wahre lógos, ist ein *universaler lógos*. Er gilt - oder er gilt nicht. Wenn er aber gilt, gilt er für jeden Denkenden als Denkenden.

Das ist das Kriterium einer Aussage, die Wahrheit beanspruchen will. Ich habe Ihnen bereits davon berichtet, inwiefern mit diesem Gedanken in die Philosophie ein „Prinzip“ eingeführt wird, das doch die Philosophie erst zur Philosophie macht. Es geht um das sogenannte lógon didónai, dem Rechenschaft geben, dem Rechenschaft geben können. Der Philosoph sagt nicht nur einfach irgendetwas daher, er gibt Gründe für das, was er behauptet. Das unterscheidet ihn z.B. von einem Dichter oder, wenn Sie so wollen, von einem mythischen oder religiösen Menschen. In der Philosophie, im philosophischen Gespräch, bin ich berechtigt zu fragen: Warum? Warum behauptest Du das? Wie kannst Du das behaupten? Gib mir einen Grund dafür.

Nun kommt eine genau bestimmte Differenz in bestimmte Redeweisen hinein, mit und in denen der Mensch lebt. Nehmen wir die Meinungen oder, wie schon von mir angesprochen, den Glauben, der ja nicht nur der religiöse Glaube ist, sondern der ja im Alltag existiert, wenn wir sagen: „ich glaube aber, das Merkel Recht hat“. Meinung und Glauben hängen da eng miteinander zusammen. Sokrates weiß nun, dass im Alltag

Meinungen nicht nur wichtig sind, sondern dass sie den Alltag geradezu beherrschen. In alltäglichen Diskussionen prallen Meinungen aufeinander, die dann nicht mit wirklichen, sondern nur mit scheinbaren Argumenten, mit rhetorischen Redefiguren, mit sophistischen Schlüssen operieren. Manchmal genügt auch einfach nur die Macht, die einer hat, um seine Meinung durchzusetzen (wer widerspricht schon gern seinem Boss?). Oder nehmen sie die Massenmedien, die Bild-Zeitung, diese wirklich überaus geschickt gemachte Zeitung, die in der sogenannten „Meinungsbildung“ eine große Rolle spielt. Hier bilden sich inmitten der Meinungen Machtstrukturen aus, die politische Situationen entscheiden. Das ist nicht weit entfernt von der Reklame oder der Propaganda. Bei all diesen Redeweisen - es handelt sich um solche - spielt es keine Rolle, ob man Argumente hat. Gewiss, die BMW-Reklame glaubt natürlich oder, besser, will glauben machen, dass es „Argumente“ für den Kauf eines BMW gibt, wenn man dann aber vier oder meinetwegen zehn weitere Automarken mit demselben Preisgefüge daneben hält, wird einem doch wohl klar, dass es um etwas anderes als um „Argumente“ geht. Bei all dem geht es um die *dóxa* und nicht um *epistéme*, um die Meinung und nicht um das Wissen.

Weil es aber, wie Sie vielleicht gesehen haben, nicht einfach um theoretische Fragen geht, weil die Frage nach dem Unterschied von Meinung und Wissen nicht einfach eine innerphilosophische Spezialität ist, sondern unseren Alltag mitbestimmt, sagt Sokrates dann auch, dass das *lógon didónai* eine *areté*, eine Tugend ist. Argumente geben zu können, *epistéme* zu haben, ist gut, es ist besser, Gründe geben zu können, als seine Meinung mit einem Revolver durchzusetzen. Das wird erstrecht klar, wenn sie die Frage nach dem Gründe geben geradewegs auf praktische Fragen lenken. Für Sokrates geben wir nicht nur Gründe, wenn es um theoretische Fragen geht. Ja, in theoretischen Fragen, könnte man vielleicht sogar sagen, ist das Gründegeben sogar ein wenig prekär. Nehmen wir eine bestimmte *téchne* wie z.B. die Architektur. Diese ist natürlich auch ein Wissen, auch in ihr wird argumentiert. Aber bezüglich z.B. der Statik eines Gebäudes liegen ja die Gründe gleichsam auf der Hand. Wo eine Berechnung zeigt, dass ein Haus unweigerlich zusammenstürzen würde, wenn es so gebaut würde, da ist das Argument evident. (Vielleicht könnte man in einer bestimmten Hinsicht sogar fragen: ja, welche Bedeutung hat denn *lógon didónai* noch, wenn es um Berechnung geht? Werden da überhaupt Gründe gegeben? Lassen Sie mich das ein wenig vertiefen: Sollte z.B. das *lógon didónai* einfach in eine *téchne* überführt werden, sagen wir, in eine Argumentationslogik, in der es darauf ankommt, verschiedene logische Redefiguren zu beherrschen, ist dann nicht immer der im Vorteil, der diese Figuren beherrscht? Schlimmer noch: wenn alles auf eine formale Folgerichtigkeit reduziert werden kann, was zählt dann überhaupt noch der Denkvorgang als solcher? Könnten wir es dann nicht Maschinen überlassen, die besten Argumente herauszufinden?)

Zurück zu Sokrates, der nun behauptet, dass das *lógon didónai* auch und gerade in praktischen Frage, z.B. in der, was gerecht sei, zählt. Denn auch und gerade hier, sagt Sokrates, gibt es Wissen und keineswegs einfach nur Meinungen, so wie Sie wahrscheinlich denken. Dieser Zahn muss gleich gezogen werden. Wahrscheinlich

meinen Viele von Ihnen ja gerade, dass nur in Fragen eines gleichsam „objektiven“ oder „objektivierbaren“ Wissens mit Argumenten diskutiert werden kann, da, wo „objektive“ Resultate am Ende der Diskussion stehen können. Da muss man aber dann gerade so etwas wie das „Gerechte“ oder, mehr noch, das „Schöne“ ausschließen. Denn was für mich „gerecht“ oder „schön“ ist, das braucht es ja nicht für den Anderen sein, ja, das kann es vielleicht sogar gar nicht. Ich finde es eben gerecht, wenn ein „Kinderschänder“ zu Tode verurteilt wird, aber ob Du das auch findest, ist Dir überlassen. Oder: Ich finde eben Helene Fischer ist eine wirklich gute Sängerin, eine Künstlerin, mindestens so gut wie Gustav Mahler oder Ludwig Beethoven - ob Du das auch findest, ist Deine Sache, ich werde Dir es nicht aufdrängen ... Das ist für Sokrates unmöglich, ja, das ist eben genau das Gegenteil von areté, so spricht jemand, der sich vom Menschlichen, vom Guten verabschiedet, der sagt: Mir ist die Gerechtigkeit im Grunde egal, für mich ist das so und nicht so. Das ist ja gerade, was Sokrates dóxa, Meinung nennt, wo man auf das lógon didónai verzichtet und dem Anderen - wie man so sagt: seine Meinung lässt, als sei das noch eine besonders menschliche Haltung, den Anderen in seiner Dummheit zu belassen.

Nein, für Sokrates bedeutet es, ein Philosoph zu sein, den Menschen aus seiner Dummheit zu befreien, ihn mit Argumenten zu konfrontieren, an denen er sich orientieren kann, an denen er tatsächlich „besser“ werden kann. An einem philosophischen Gespräch teilzunehmen bedeutet, besser zu werden. Das ist Philosophie - und damit bekommt nun die Philosophie wirklich eine andere Bedeutung als sie bei Heraklit und Parmenides es hatte. Die setzten einfach voraus, dass es ein Wissen gibt, das über das Wissen der Vielen hinausgeht. Bei Heraklit kann man annehmen, dass er gerade für diese „Eingeweihten“ gesprochen und geschrieben hat. Philosophie wird dann hier etwas für eine bestimmte Elite. Das ist nicht Sokratisch.

Bleiben wir noch ein wenig dabei. Was heißt das nun aber eigentlich, zu behaupten, dass wir auch über die „Gerechtigkeit“ mit Gründen sprechen kann? Nun: Ich hatte darauf hingewiesen, dass die Frage: „was ist...?“ mit Sokrates in die Philosophie eingetreten ist. „Was ist Gerechtigkeit? Was ist Schönheit? Was ist das Gute?“ - das klingt von vornherein philosophisch. Man fragt, um noch genauer zu sein: „Was ist Gerechtigkeit an sich? Schönheit an sich? das Gute als solches?“ Sokrates verfährt so. Stellen wir uns das einmal ein wenig anschaulicher vor. Ich sagte auch bereits, dass der Ort, an dem Sokrates vor allem mit den jungen Männern gesprochen hat, dass das die Agora war, der Markt, also die Öffentlichkeit, in der es nichts zu verbergen gab, in dem man auch nichts verbergen konnte, weil eben idealiter jeder fragen konnte. Nun sehen wir da eine Gruppe von Leuten, die irgendein politisches Ereignis, eine politische Entscheidung der Athener Bürgerversammlung diskutieren. Der eine sagt: diese Entscheidung ist völlig gerecht, der andere, nein, sie ist es nicht. Nun tritt Sokrates hinzu und fragt: „Was ist denn das überhaupt - Gerechtigkeit?“ Man kann sich, glaube ich, doch vorstellen, dass das nicht immer gut aufgenommen worden ist, ja, man kann sich sogar vorstellen, dass es genervt hat. Stellen Sie sich vor, sie kennen jemanden in ihrem Bekanntenkreis, der bei jeder Diskussion, sagen wir, über irgendeine Ausstellung, die sie besucht haben, fragen würde:

Ja, was ist denn das überhaupt, Kunst? Und der auch noch denkt: Diese Frage kann man wirklich beantworten? Das würde man doch wirklich unangenehm finden. Das stört doch. Und wirklich ist das dem Sokrates ja geschehen. Er bezeichnet sich einmal selbst als myops, das ist eine Stechfliege, ein hässliches Insekt, das so um einen herumfliegt, um einen zu stechen und das man mit lächerlichen Bewegungen totzuschlagen versucht. Auch das ist aber für Sokrates Philosophie. Philosophieren heißt: Fragen zu stellen, die stören, die im Ernstfall vielleicht sogar nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch die ganze Polis bessern können. Das setzt ja voraus, dass man anerkennt, überhaupt besser werden zu können. Wer ist aber dazu bereit? Noch dazu in aller Öffentlichkeit? Stellen Sie sich einen Politiker vor, der gerade irgendwelche rührenden Dinge über die Gerechtigkeit gesagt hat, was er Super-Gerechtes tun will, und einer steht auf und sagt ihm: „wenn Du hier so groß redest, was Super-Gerechtes Du tun willst, dann musst Du ja notwendig wissen, was Gerechtigkeit ist: also bitte, dann sage mir das einmal, ich möchte das auch gern wissen“. Es gehört nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, dass das Ärger verursacht. Und je häufiger das einer macht - und der Sokrates hat das zu seiner Tagesbeschäftigung gemacht - je störender wird einer. Zuletzt wird er dann eben doch totgeschlagen. Und so haben das dann die Athener zuletzt auch gemacht.

Mit Sokrates wird Philosophie auch insofern politisch, als das philosophische Denken zunächst in einer politischen Situation erscheint. Damit ist noch gar nicht gesagt, dass der Philosoph notwendig politische Fragen stellen muss, d.h. letztlich ein Spezialist für „politische Philosophie“ sein muss. Vielmehr ist damit zunächst einfach gesagt, dass der Philosoph als Philosoph in einer politischen Welt lebt, in der tatsächlich geschehenden Gesellschaft, um es schlichter zu sagen. Und dass er als Philosoph in dieser faktischen Gesellschaft irgendwie auch überleben muss. Das ist schon so nicht so besonders einfach, da ja der Philosoph nicht sowieso am Bruttosozialprodukt teilhat, sondern im Gegenteil häufig als so ein Parasit, ein Besitzer am Tisch, erscheint. Wenn es nun aber zur Philosophie auch noch gehört, störende Fragen zu stellen, dann wird diese Situation noch schwieriger (ein Parasit, der störende Fragen stellt - der Philosoph). Freilich kann der Philosoph dann noch die Frage nach der Guten Stadt, der Guten Polis im Besonderen stellen.

Nun hatte ich schon ebenfalls in der letzten Stunde gesagt, dass das mit dem, was nun „Sokratisch“ und was „Platonisch“ ist, was also in den Platonischen Dialogen eigentlich wirklich zu Sokrates gehört und nicht vielmehr zu seinem Schüler Platon, dass das im Grunde unentscheidbar ist. Wir haben nun einmal „nur“ die Platonischen Dialoge (und noch die paar Texte von Xenophon, einem weiteren Schüler des Sokrates), in denen Sokrates als dieser Philosoph erscheint. Daher war das, was ich gerade über den Sokrates gesagt habe, in einer gewissen Hinsicht durchaus fragwürdig. Vielleicht ist das alles schon eine Platonische Fiktion, eine Erzählung über seinen von ihm so sehr verehrten Lehrer, der wirklich einen überaus starken philosophischen Eros repräsentierte, der von den schönsten jungen Männern begehrt wurde, nicht weil er reich war oder gut aussah oder beides, sondern ganz einfach weil er dieser Philosoph war (der sogar auch

offenbar noch recht hässlich ausgesehen haben soll). Mit letzter Sicherheit ist hier nichts zu entscheiden.

Also Platon, 427 bis 347 vor Christus - über Platon etwas zu sagen, ist irgendwie befremdend. Gewiss, Sokrates ist schon eine Figur, die wie ein Mythos am Anfang der Geschichte der Philosophie steht. Doch auch an diesem Mythos, das wollte ich vorhin sagen, ist ja Platon beteiligt. Nun geht Platon in seiner Bedeutung noch weit über Sokrates hinaus, ja, er geht wohl weit über beinahe jeden anderen Philosophen hinaus. Alfred North Whitehead, der zwischen 1861 und 1947 lebte, hat einmal geschrieben: „Die sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, daß sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht.“ Die ganze europäische Philosophie - eine „series of footnotes to Plato“. Was soll man über so einen Philosophen noch sagen? Wie soll man einen solchen Philosophen noch überhaupt mit anderen Philosophen vergleichen? Nehmen Sie einmal so diese Leute ins Auge, die heute als Philosophen gelten. Dann stelle man die neben Platon. Das geht im Grunde gar nicht. Und doch: Es kann wiederum auch nicht anders sein, weil Philosophie - letztlich - eben doch noch mehr ist als „nur“ Platon. Und das wusste Platon nun am Besten.

Die Biographie Platons ist gänzlich anders als die des Sokrates. Platon stammte aus dem Athenischen Adel. Der Sklave war ihm eine überaus vertraute Institution, wie das ja für die ganze griechische Gesellschaft gilt. Doch anders als Sokrates war ihm Armut nicht bekannt. Das hat vielleicht doch Einfluss auf Platons Ansicht vom Geld genommen. Geld zu verdienen mit Philosophie - das war für Platon eine ungeheuerliche Vorstellung. Seine Feinde, die Sophisten, diese durch die Lande ziehenden Lehrer, die den Leuten z.B. beibrachten, wie man vor Gericht erfolgreich durchkommt, die nahmen Geld für ihre Leistungen. Für Platon (oder auch für Sokrates, wie es Xenophon nahelegt) war das schlimmer als Prostitution. Die oder der Prostituierte beschmutzt ja lediglich seinen Körper, der Philosoph, der Geld nimmt, beschmutzt aber seine Seele, da ja in ihr das Denkvermögen angesiedelt wird. Nun war Platon ein Schüler des Sokrates ungefähr von 410 bis 399. Platon war also knapp 20, als er seinen Lehrer traf, der dann, als er 30 war, hingerichtet wurde. Womöglich eine Reaktion auf diesen Schock (es war tatsächlich so etwas) war die Gründung der Akademie um 387 vor Christus. Diese dann Platonische Akademie genannte Institution gab es sehr lange. Erst der christliche römische Kaiser Justinian I (in der Orthodoxie als Heiliger verehrt) befahl 529 die Schließung dieser heidnischen Gemeinschaft. Mit der Akademie verlässt der Philosoph die Öffentlichkeit der Agora. Er baut sich gleichsam ein eigenes, abgeschlossenes Haus, in dem nur seinesgleichen zugelassen ist. Diese Philosophengemeinschaft wurde dann auch mythisch begründet, mit bestimmten religiösen Ritualen verbunden. Wenn man so will, institutionalisiert Platon, was Heraklit sich gedacht hat, nämlich zu einer Gemeinschaft von Eingeweihten zu gehören, die schätzen können, was Philosophie leistet, was sie ist. Hier, unter Philosophen, besteht zumindest keine Lebensgefahr. Ein historisches Vorbild für die Akademie-Gründung kann aber auch die Gemeinschaft der Pythagoreer gewesen sein,

ebenfalls eine Gruppe von Philosophen um Pythagoras herum (den ich hier ebenso nicht behandeln kann).

Ein weiteres biographisches Datum bildet Platons politisches Engagement. Das ist natürlich ein interessanter Zug an dieser Biographie. Vielleicht lässt sich hier ein Einfluss seines Lehrers festmachen. Jedenfalls reist Platon um 388 nach Sizilien. Dort lernt er nicht nur den Tyrannen von Syrakus Dionysios I kennen, sondern auch dessen Schwager und Schwiegerson Dion. Den Tyrannen (Tyranne nicht notwendig ein „schlechtes“ Wort) soll er dann philosophisch zu bilden versucht haben, was schlecht endete. Platon aber kann fliehen, wird dann um 366 noch einmal gerufen. Dieses Mal von Dionysios II unter dem Einfluss jenes Dion, den Platon vorher kennenlernte. Nun wollte allerdings Dion selber Tyrann werden, was zu einer schwierigen Konstellation führte. Für wen sollte sich Platon entscheiden? Offenbar entschied er sich irgendwie für Dion. Dieser aber verlor den politischen Kampf mit Dionysios II. Wieder floh Platon. Dann aber, 361, rief ihn dieser Dionysios noch einmal nach Syrakus. Und Platon, der immer noch interessiert daran war, politisch zu wirken, reiste. Doch wieder endete das Ganze schlecht. Der Machtkampf von Dion und Dionysios brach wiederholt aus. Platon entkam. Diese Episode bildete in der Geschichte der Philosophie einen Topos aus, also eine Weise, wie Philosophen erscheinen kann, nämlich so, dass der Philosoph der Ansicht ist, der beste Politiker zu sein. In der Tat behauptete das schon Sokrates von sich. Und in der „Politeia“, einem der Hauptwerke Platons und der gesamten politischen Philosophie, wird ja gesagt, dass die Polis erst glücklich werden können, wenn sie von einem Philosophen regiert werden oder wenn doch zumindest der Regierende sich von einem Philosophen belehren lässt. In der Geschichte der Philosophie haben dann Philosophen da und dort diesen Gedanken des Platon übernommen und sich ebenso wie er, politisch konkret eingesetzt. Das endete wie schon bei Platon zumeist ganz unglücklich. Warum das so ist, ist gar nicht einmal so einfach zu sagen. Es wäre ein besonderes Thema, das ich hier weiter nicht ausführen kann.

Platon ist der erste Philosoph, von dem wir nun doch ein ganzes corpus besitzen, also nicht nur Fragmente oder auch ein paar längere Texte, sondern doch eine Reihe von Werken, bei denen man unterscheiden kann, was frühere, mittlere und spätere Texte sind. Zu den frühen Dialogen gehört eine Gruppe von Texten, die aporetisch enden. Eine Aporie ist im wörtlichen Sinne eine Ausweglosigkeit. Es gibt zwei Argumente, von denen nicht zu ermitteln ist, welches das stärkere ist. Es geht jedenfalls nicht weiter. Zu diesen frühen Werken gehören z.B. der Charmides, Euthydemos, Gorgias, Kriton (nicht aporetisch wie), Apologie, Protagoras. Zur mittleren Schaffenszeit gehören Dialoge wie der Parmenides, Phaidros, Phaidon, Symposion, Politeia und Theaitetos. Spätwerke bilden die Nomoi, der Philebos, Politikos, Timaios und Sophistes. Zu diesen Texten gehören Klassiker der Philosophie, d.h. Texte, die auch besonders schön sind: das Symposion, der Phaidon, oder auch die Politeia mit dem wahrscheinlich rundum bekannten sogenannten „Höhlengleichnis“. Ich kann mir nicht verkneifen zu sagen, dass es Pflicht ist, diese Texte

zu kennen. Wer in der Philosophie ausgebildet wird oder ausbilden will, der muss wissen, dass er an Platonischen Texten nicht vorbeikommt.

Weil Platon dieser Philosoph aller Philosophen ist, ist es freilich im Grunde unmöglich, nun zu fragen, ja, was hat er denn so gesagt, der Platon? Man lernt Philosophie nicht durch solche Nachfragen kennen. Aber wenn das sonst schon komisch ist, bei Platon wird das noch komischer.

Nun gut: Ich muss ja irgendetwas Einführendes sagen. Also dann: Ich sagte Ihnen schon, dass Sokrates diese Frage: Was ist ...? gefunden hat. Mag sein, dass die Philosophen vor ihm - die sich übrigens niemals selbst Philosophen genannt haben, mag sein, dass diese Männer unausgesprochen die Frage: Was ist...? gestellt haben, dass sie sie im Kopf hatten sozusagen. Aber Sokrates hat sie doch ausdrücklich formuliert und sie als eine typische philosophische Gedankenbewegung erst bekannt gemacht. Platon kann darauf aufmerksam geworden sein und sich gefragt haben: Warum können wir diese Frage überhaupt stellen? Wenn wir uns die Frage: Was ist z.B. die Gerechtigkeit? gar nicht stellen könnten, ohne darauf eine Antwort geben zu können, ja, dann würden wir sie wahrscheinlich erst gar nicht stellen. Klar: Man hat über ungefähr 1900 Jahre die Frage: Was ist Gott? gestellt - und dann ist dabei herausgekommen, dass man diese Frage nun gerade nicht stellen kann. Aber man hat sie in der Tat gestellt, weil man doch dachte, eine Antwort darauf zu haben. Es ist sinnvoll, nur die Fragen zu stellen, auf die man überhaupt eine Antwort bekommen kann. Klar, vielleicht gibt es nicht nur eine Antwort auf jede Frage, aber doch eben Antworten.

Bei der Frage: Was ist Gerechtigkeit oder was ist Schönheit kann eine Antwort vorausgesetzt werden. Seltsam: Wo ist aber diese Antwort? Würden wir sie schon kennen, würden wir ja wohl nicht fragen. Sokrates hat ja, wie ich in der letzten Stunde sagte, behauptet, er wüsste, dass er nichts wüsste, dass er also doch die Antwort auf diese Fragen nicht schon immer parat hatte. Denn das wäre doch komisch, wenn er Fragen nach etwas stellen würde, das er schon kennen würde. Nun ist aber auch das Gegenteil nicht möglich: Wie könnte man nach etwas fragen, was man überhaupt noch gar nicht kennt? Nach einem völlig Unbekanntem kann man gar nicht fragen. Das hat Platon darauf gebracht, dass wir von all dem, wonach wir fragen, eine *Idee* haben. Es gibt Ideen. *Idéa*, das Wort hängt mit Wissen und das wiederum hängt mit Sehen zusammen. Wir haben Ideen von all dem, wonach wir fragen.

Das ist eine schlichte Auskunft, könnte man sagen. Aber es ist die vielleicht weitreichendste philosophische Begründung dessen, was wir Denken nennen. Ich hatte auch das schon gesagt, dass Denken immer heißt, etwas zu denken. Nach Platon haben wir es im Denken vor allem mit Ideen zu tun. Was heißt das? Es heißt, dass wir die Frage: was ist ...? beantworten können, weil wir immer schon wissen, was es ist. Ich habe immer schon gesehen, wonach ich frage. Nun können wir aber fragen: Sehr schön, wenn wir

aber immer schon wissen, was x ist, warum fragen wir danach. Ich hatte gerade festgestellt, dass Sokrates nicht umsonst sagt, er wüsste, dass er nichts wüsste.

Dieses Problem löst Platon so, dass er auf eine halbmythische sagt, dass wir die Ideen pränatal vermittelt bekommen. In den Dialogen Menon und Phaidon erklärt er, dass die Seelen vor der Einkörperung, bevor sie in einen Körper kommen, d.h. bevor der Mensch gezeugt und geboren wird, dass die Seelen von dorthier die Ideen bekommen. Die aber werden dann mit der Geburt vergessen. Alles, was wir dann das ganze Leben lang tun, ist der Versuch, uns an diese vergessenen Ideen zu erinnern. Was heißt das? Die Ideen bieten uns ein Wissen, das immer schon da war, da ist und da sein wird. Doch diese Anwesenheit wird nie als solche gewusst. Sie bildet so etwas wie einen Hintergrund, der im bewussten Fragen dann hervortreten vermag. Die Erinnerung, griechisch anámnesis, ist da ein ganz schönes Modell für so ein Wissen. Bedenken Sie, wenn wir uns an etwas erinnern wollen, wissen wir es ja auch nicht. Das ist erstaunlich. Man hat das manchmal bei Namen. Die wollen einem partout nicht einfallen. Man kann, obwohl sie einem nicht einfallen, nicht sagen, dass man sie nicht kennt. Wer spielt Han Solo in Star Wars? Es kann ja sein, dass einem Harrison Ford nicht gleich einfällt. Doch dann - plötzlich - ist der Name da. Wo war er denn vorher?

Platon behandelt dieses Problem auch im Umkreis des Lernens. Was bedeutet Lernen? Die Antwort ist klar: Erinnern. Wir erinnern die Kinder an etwas, das sie immer schon wissen. Jemand kann nun kommen und sagen: Ich erinnere also meine Tochter daran, dass Jesus Christus am Kreuz gestorben ist, wenn ich ihr zum ersten Mal davon erzähle. Oder noch besser: Ich erinnere sie daran, wo ich zum ersten Mal ihre Mutter getroffen habe. Das weiß meine Tochter doch bereits von Ewigkeit her. Gewiss, das ist nicht so. Bei empirischen Dingen wie Geschichten lässt sich das mit der Erinnerung nicht so leicht zeigen. Wenn die Geschichten oder die Geschichte etwas Individuelles ist, dann ist es schwierig sie auf dem Boden der Ideen zu erfassen (gibt es Ideen von Namen?). Doch das, was diese Geschichte oder Geschichten konstituiert, das lässt sich ideell begreifen.

Wie? Neben dem Begriff der idéa benutzt Platon auch das Wort eidos. Wie idéa hängt eidos etymologisch mit Wissen und Sehen zusammen. Übersetzt wird es für gewöhnlich mit Form oder Gestalt. Was wir also immer schon gesehen haben, sind natürlich nicht die Einzelgegenstände in ihrer konkreten Erscheinung, sondern so etwas wie ihre Form. Wir wissen, wie eine Katze aussehen muss, in ihrer groben Form. Durch diese Form können wir jede konkrete Katze erkennen. Noch einfacher lässt sich das an geometrischen Figuren deutlich machen. Wir wissen eben, wie ein Drei- und Viereck aussehen. Und sind nicht alle erscheinenden Dinge auf geometrische Figuren zurückzubringen? Ist ein Katze nicht eine Kombination von Kreisen und Dreiecken?

Ich sage, dass wir das „immer schon gesehen“ haben. Das soll natürlich nicht besagen, dass es irgendwann einmal einen Moment gegeben hat, an dem wir Menschen tatsächlich die Ideen sehen. Das, was hier „sehen“ meint, hat faktisch niemals stattgefunden. Es geht

nur darum, dass nach Platon der Mensch sich die ewigen unsichtbaren Ideen verinnerlicht an einem unvordenklichen Ort zu einer unvordenklichen Zeit. Damit ist ihm die Möglichkeit gegeben, alles empirische auf der existierenden Welt zu erkennen. Ihm ist die Möglichkeit gegeben, zu fragen: Was ist ...?

Nun aber kann man nicht daran vorbeisehen, dass hier Probleme liegen, mit denen wir uns beschäftigen müssen. Zunächst einmal macht Platon etwas, das sehr weitgehende Folgen hat. Er erklärt, indem er auf Parmenides zurückgeht (Parmenides hat er sehr verehrt), dass diese Ideen genau das sind, was Parmenides als das wahre Sein gedacht hat. Die Ideen sind unveränderbar, ohne Ende, d.h. ewig, ganz, einheitlich, unerschütterlich. Das hängt damit zusammen, dass sie ja unsinnlich keineswegs in unserer Welt erscheinen, dass sie sich dieser sinnlichen Welt entziehen. Nun aber gibt es natürlich auch diese sinnliche Welt. Die Dinge, die in ihr erscheinen und für die nicht gilt, was für die Ideen gilt, diese Dinge bezeichnet Platon nun als das Nicht-Seiende (*mè ón*). Dabei meint er nicht etwas, das überhaupt nicht ist, sondern etwas, das im Vergleich zu dem wahren Seienden (*óntos ón*) nicht so ist wie dieses, das sozusagen weniger ist, dem etwas mangelt, dem etwas fehlt, und zwar genau die Eigenschaften, die den Ideen zukommen.

Damit aber teilt Platon das Denken in zwei Teile, die man fälschlich „Zwei Welten“ genannt hat, die „Welt des Übersinnlichen“ und die „Welt des Sinnlichen“. Welche Probleme hier liegen, damit werden wir uns in der nächsten Woche beschäftigen.