

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.

Wohlgermerkt (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 τὸ ὄν. 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 strengte 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 (*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 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, das 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, das 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 überhaupt mit dem Sein und nicht mit dem Schein identisch sein kann, muss es etwas am Sein geben, das die Identität möglich 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 Anspruch, 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 stößt, 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 denn 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 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 *éón*, 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 *eón* und des *lógos*, des Seienden und der Sprache dieses Seienden.

Schauen wir uns noch ein wenig an, was Parmenides nun über das Seiende 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 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: 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 Beisitzer 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 Philosoph 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 Poleis 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.

7. Vorlesung

Sokrates ist vielleicht der Philosoph, der die Frage „Was ist ...?“ zum ersten Mal effektiv in das Philosophieren eingeführt hat. Philosophieren heißt hier: in das philosophische Gespräch, in dessen Verlauf die Frage: „Was ist ...?“ geklärt werden soll. Diese Klärung wird nun bei Sokrates ausdrücklich nicht im Sinne einer Erklärung der Natur, der *phýsis*, durchgeführt. Sokrates wendet sich ab von den Denkern, die vor ihm dachten, von Thales, Anaximander, Heraklit und Parmenides (oder Empedokles, Pythagoras, Anaxagoras etc.). Das Philosophieren wird nun eines über den Menschen und seine Praxis, sein Leben. „Wie man leben soll“, so lautet eine Frage, die Sokrates hier und da einmal gestellt hat. das ist die Frage nach der *areté*, nach der Tugend, der Bestheit, der Besserung, die die Menschen durch die Philosophie erfahren können.

Dazu gehört das viel genannte *lógon didónai*, das Gründe geben im Reden. Für Sokrates ist dieses Gründe geben, dieses Argumentieren, wenn man so will, nicht einfach eine Fähigkeit des Philosophen, sondern überhaupt des rechtschaffenen Menschen: Rechtschaffenheit - was ein seltsames Wort. Wahrscheinlich werden Sie es sehr selten verwenden. Jemand, der es versucht, recht zu machen, gerecht zu sein und so das Recht walten zu lassen. Das tun wir, wenn wir nicht einfach irgendetwas daher reden, unbedacht behaupten, ohne Sinn und Bedeutung. Diese Innovation des Sokrates ist in der Philosophie bis heute lebendig geblieben. Philosophie ist zuerst ein Begründen, ein Begründenkönnen auch.

Doch ich hatte schon darauf aufmerksam gemacht, dass es sehr schwierig, beinahe unmöglich ist, Sokrates von Platon zu trennen. Sokrates ist der Lehrer des Platon, Platon schafft diesem Lehrer ein unsterbliches Gedächtnis in seinen Dialogen, die Sie sich natürlich nicht als Original-Dialoge des Sokrates vorstellen können. Zwar gibt es noch einen anderen Schüler des Sokrates, den Xenophon, der von Sokrates berichtet bzw. der Texte verfasst hat, in denen Sokrates auftritt (die *Memorabilien*, *Erinnerungen an den Sokrates* sind wohl der interessanteste Text), doch Xenophon ist keineswegs mit Platon zu vergleichen.

Ich hatte Ihnen das berühmte Zitat von Whitehead vorgelesen: „Die sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, daß sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht.“ Das will und kann nicht bedeuten, dass es nur Platonische Philosophie gibt. Doch in einer gewissen Hinsicht ist beinahe jede Philosophie *auch* eine Antwort auf Platon, auch wenn sie sich noch so anti-platonisch verhält - oder gerade deshalb.

Platon hatte nun, so mein Übergang von Sokrates zu Platon, die Frage gestellt, warum wir überhaupt die Frage: „Was ist ...?“ stellen können? Was ist die „Bedingung der Möglichkeit“, so zu fragen. Warum können wir überhaupt etwas wissen und nicht nur einfach etwas meinen? Wie entsteht Wissen (*epistémé*), wie kommen wir aus der

alltäglichen Meinung (dóxa) heraus? Dazu hatte Platon nun den Gedanken eingeführt, die gewaltige Hypothese aufgestellt, dass es so etwas gibt wie die Ideen. Die idéa: der Mensch kann fragen, was ist ..., weil er das, wonach er fragt, schon einmal „gesehen“ und dann wieder vergessen hat. Indem er fragt: was ist ...? versucht, beginnt er, sich zu erinnern. Ich hatte auf die kognitive Tätigkeit des Erinnerns aufmerksam gemacht. Da gibt es ja tatsächlich die Erfahrung, dass wir gerade etwas sagen wollen, das aber augenscheinlich vergessen haben: mir fällt es gerade nicht ein, dann aber, plötzlich ist es wieder da, so als wäre das Vergessene wie ein innerer Nachtfalter, der bei einem eingeschalteten Licht zu diesem hinfliegt und wenn er es erreicht, im Denken erscheint.

Platon nennt das anámnesis, Erinnerung. Die Rede von ihr präsentiert Platon ein wenig wie in einem Mythos (Platon dichtet eine ganze Reihe von Mythen), die Seele habe die Ideen und das ihnen entsprechende Wissen schon pränatal kennengelernt. Alles Fragen nach etwas geht dann immer schon auf dieses pränatale Ideen-Wissen zu rück. Lernen, so führt Sokrates im Menon aus, sei dann stets ein Sich-Erinnern. Den Kindern wird nicht etwas völlig Unbekanntes beigebracht, etwas, zu dem sie hinkommen wie die Jungfrau zum Kind. Sokrates wählt im Menon dafür ein geometrisches Beispiel, anhand dessen er einem Sklaven Schritt für Schritt die Lösung einer Aufgabe beibringt. Dazu ist es wichtig zu sehen, dass Sokrates nicht lehrt, sondern fragt. Der Schüler kommt von selbst auf die Lösung des Problems.

Das ist überhaupt eine Methode des Sokratischen Gesprächs: die Mäeutik. Die μαῖα ist die Hebamme. Wir hörten, dass des Sokrates Mutter Hebamme war, was aber nicht so wichtig ist. Sokrates bestimmt seine Methode der Unterredung vielmehr im Dialog Theaitetos selber als Hebammenkunst, als Mäeutik. Das will sagen, dass Sokrates die Gedanken aus einem herausholt wie die Hebamme das Kind aus der Mutter. Das Hervorkommen der Gedanken ist wie eine Geburt, sie sind schon da, sie existieren, müssen nur zur Erscheinung gebracht werden.

Das hängt damit zusammen, dass sie eben in uns schon da sind und nicht gleichsam aus dem Nichts produziert werden. Um das noch etwas genauer zu erklären, verwendet Platon noch ein anderes 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, individuellen Erscheinung, sondern so etwas wie ihre *Form*. Wir wissen, wie eine Katze aussehen muss, in ihrer groben Form oder Gestalt, in ihrem Aussehen. 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, das 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 entsteht ein Unterschied, eine Differenz, vielleicht sogar eine Trennung, die Platon am berühmtesten in einem sogenannten Gleichnis, in einem Bild (εἰκῶν) dargestellt hat. Diese Bild schildert eine Höhle, in dem die Menschen in einem gewissen Zustand sich befinden. Diese Höhle hat eine Öffnung gegen das Licht, sie hat einen Zugang und Ausgang. In dieser Höhle leben die Menschen seit ihrer Kindheit. Sie sind gefesselt an Hals und Beinen, können sich also nicht in der Höhle herum bewegen und schauen nur nach vorn, können nur nach vorn schauen. (Der französische Philosoph Alain Badiou hat in einer interessanten aktualisierenden Übersetzung des Buches, in dem sich dieses Bild befindet, der „Politeia“, dem VII. Buch, die Höhle als ein Kino beschrieben.) Licht gibt es in der Höhle aber in Form eines künstlich hergestellten Feuers. Mithilfe dieses Feuers nun schaffen es nun bestimmte Gaukler, Leute, die wunderliche Dinge tun, mithilfe wiederum von künstlich hergestellten Geräten Schatten an die Wand zu werfen, auf die die Menschen gezwungen sind, hinzustarren. Denken Sie an die herrlichen Schattenspiele, die es z.B in China gibt. Manchmal sprechen diese Schattenkünstler miteinander.

Sokrates erzählt dieses Bild in dem Dialog „Politeia“ dem Glaukon, einem Bruder des Platon. Dieser sagt an dieser Stelle zu Sokrates: „Ein Verrücktes, erzählst Du da, und auch verrückte Gefangene sind das.“ Sokrates aber bezeichnet diese als uns ähnlich (zu Beginn hat er schon sogar gesagt, dass er unsere Natur (phýsis) darstellen wird). Die Leute dieser Höhle sehen nun nichts anderes als die Schatten, die von den Schattenkünstlern auf die Höhlenwand projiziert werden. Sokrates führt nun aus, dass diese Menschen, wenn sie sprechen könnten, doch wohl genau über das reden würden, was sie da sehen. Zudem würden sie meinen, dass die Stimmen, die sie hören, die

Stimmen der manchmal redenden Schattenkünstler, zu den gesehenen Schatten gehören. Sokrates meint damit, dass die Hörer in den Stimmen die Bedeutungen der Schatten erfassen würden. Sie würden also ganz und gar das für wahr halten, was sie da vor sich sehen. Sie würden glauben, meinen, das sei das, worum es im Leben geht.

Nun aber geschieht etwas Einzigartiges, etwas Seltsames. Es gibt eine Lösung, eine Befreiung aus diesem Zustand. Einer wird entfesselt und gezwungen, aufzustehen und sich umzudrehen, zugehen und direkt ins Licht, ins Feuer zu schauen. Wir kennen das selbst, dass wir, wenn wir lange in einer bestimmten Stellung gelegen oder gesessen haben, beim plötzlichen Aufstehen uns unwohl fühlen, ja, dass wir es doch vermeiden, direkt in ein helles Licht zu blicken, wenn wir vorher im Dunkel lagen (so wenn einer morgens plötzlich die Jalousien öffnet und das Sonnenlicht ins Zimmer fällt). Bei Platon ist das noch gesteigert, da ja der Aufstehende und sich plötzlich Bewegende sich noch niemals bewegt hat. Das tut also alles sehr weh. Und jetzt sagt ihm jemand, dass er, wenn er ins Feuer schaut, dem Ursprung der Sachen, die er vorher gesehen hat, also der Herkunft der Schatten, der Wahrheit der Schatten, viel näher sei. Jetzt werden ihm die originalen künstlichen Dinge gezeigt, die die Schatten geworfen haben. Sokrates fragt da, ob nicht doch ein solcher Mensch eher das für wahr und wirklich halten würde, was er vorher, ohne Schmerzen und gemeinsam mit den Anderen gesehen hatte. Und diese Frage ist rhetorisch.

Nun aber wird das Ganze noch gesteigert. Der Befreite soll nun auch noch in das Licht selbst schauen, also in Richtung des Ausgangs der Höhle, in die ja das wahre Licht hineinscheint. Da könnte er dann sogar Angst bekommen und zurück zu den Anderen laufen wollen. Doch nichts da, er wird mit Gewalt, sagt Sokrates, mit Gewalt nun den steilen Aufgang aus der Höhle herausgeschleppt, herausgezerrt, bis er das Licht der Sonne selbst erblickt. Nun ist er dann wohl geradezu überwältigt, wenn nicht sogar gänzlich zerstört, denn nun sind seine Augen voller Licht, weshalb er - ganz anders als in seiner gewohnten Höhle - erst einmal gar nichts mehr sehen kann. Der ehemalige Höhlenbewohner wird diesen Ort erst einmal überhaupt nicht mögen, ihn sehr befremdend, ja sogar bedrohlich finden. Erst durch Gewöhnung werden sich die Schmerzen in den Augen verflüchtigen und er wird dann anfangen, die Umgebung zu erkennen. Zunächst, so beschreibt es Sokrates, wird er die Schatten sehen der Dinge, die es da gibt, dann Bilder der Menschen und Dinge die es da gibt, im Wasser. Und nachdem er diese Bilder gesehen hat die Menschen und Dinge selbst. Dann wird er den Kopf sogar nach oben wenden und an den Himmel blicken. Zunächst des Nachts wird er den Mond und die Sterne erblicken und dann zuletzt: die Sonne selbst. Dann wird er auch herausbekommen, dass diese Sonne selbst, so heißt es, „alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet im sichtbaren Raum selbst, und auch von dem, was sie dort (in der Höhle) sahen, gewissermaßen die Ursache ist“. Denn die Sonne ist ja die Quelle des Lichts selbst.

Da nun, an diesem Ort, wird der Befreite dann wohl auch an die Gefangenen in der Höhle denken und er wird wohl glücklich sein über das neu gefundene Leben. Wenn er sich daran erinnert, dass er damals mit den anderen stets den besonders geehrt hat, der das Gesehene am Besten erkannt hat, indem er vorhersehen konnte, was als nächstes komme (die Naturwissenschaftler), dann wird er den so verehrten Mann jetzt, unter diesen ganz anderen Umständen, wohl nicht mehr so ehrwürdig finden. Er wird ihn vielleicht als den Einäugigen unter den Blinden betrachten. Gewiss aber wird er ihn nicht als einen wahrhaft Wissenden sehen. An dieser Stelle zitiert Sokrates Homer und sagt, dass dieser Befreite wohl lieber als Tagelöhner Feldarbeit verrichten wolle als wieder solche Meinungen haben zu müssen, wie dort unten in der Höhle.

Schließlich aber sei auch noch Folgendes zu bedenken. Wenn nun dieser Befreite wieder hinunterstiege in die Höhle zu den Anderen, den Gefesselten, dann würde er, weil er die Augen voller Sonne habe, doch im Dunkeln überhaupt nichts mehr sehen. Und in dem Wettbewerb, die Schatten zu erkennen und vorherzusagen, welcher Schatten als nächstes komme, werde er eine lächerliche Figur abgeben. Man würde ihn tatsächlich auslachen und meinen, dass er mit verdorbenen Augen von oben zurückgekehrt sei und dass es sich daher auch nicht lohne, nach oben die Höhle zu verlassen. Wenn dieser Zurückgekehrte nun auch noch anfangen würde, die Gefesselten zu befreien, wenn er versuchen würde, ihren Zustand zu beenden, dann, so Sokrates, würden sie, wenn sie diesen Zurückgekehrten gefangen nehmen könnten, auch umbringen.

Soweit das Bild. Sokrates bleibt nun nicht einfach dabei, dieses Bild erzählt zu haben. Er deutet es. Diese Deutung ist besonders eigentümlich. Warum, werde ich gleich sagen. Zunächst einmal weist er darauf hin, dass einiges von dem Erzählten sich auf schon vorher Gesagtes bezieht. Der Aufenthalt in der Höhle ist einfach das, was wir optisch vor den Augen haben, unser gewöhnlicher Zustand der Wahrnehmung. Das Feuer ist dabei nichts anderes als ein Repräsentant der Kraft der Sonne. Der Gang aus der Höhle, der Aufstieg, sei der Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntnis. Nun sagt Sokrates aber noch etwas Besonderes. Er sagt: das, was ich hier erzählt habe, das ist meine Hoffnung (ἐλπίς), und nur Gott mag wissen, ob das wahr ist. Wir befinden uns hier demnach nicht im Bereich eines sicheren Wissens. Das ist auch gar nicht möglich, weil es um ein Bild und seine Deutung geht. Dennoch geht es nicht um eine bloße Meinung, sondern schon um so etwas wie eine Vorstellung, die die bloße Meinung hinter sich gelassen hat. Es ist aber wichtig, wenn Sie Platon aufmerksam lesen wollen, die Bestimmungen der jeweiligen Aussageart genau wahrzunehmen. Hier wurde ein Bild erzählt. Später wird Platon/ Sokrates sagen: Glaukon, ich habe dir das Bild erzählt, weil du so ein schlichter Kopf bist. Jetzt werde ich etwas darstellen, was du nicht mehr verstehen wirst. Es hängt durchaus mit dem Bild zusammen, also du kannst gern dabei bleiben, das schadet nicht, doch das geht jetzt weit darüber hinaus. Das können nur noch die wahrhaften Philosophen verstehen.

Zurück zur Deutung (wir sind ja keine wahrhaften Philosophen, wir sind Glaukōne). Ich zitiere den nächsten Schritt in der Deutung: „Was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für Alle die Ursache alles richtigen und schönen ist, im sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.“ Die Sonne wurde vorher schon, im sogenannten Sonnengleichnis, als die Idee aller Ideen, die Idee der Idee, die Idee des Guten bezeichnet, d.h. sie wurde als die bildliche Darstellung dieser Idee bezeichnet. Diese Sonne, diese Idee, muss sehen, wer besonnen, wer vernünftig handeln will. Das aber, kann man wohl sagen, ist doch zuerst der Philosoph. In diesem Sinne muss ich hier betonen, dass das Bild der Höhle und des Aufstiegs aus ihr das Bild der Entstehung des Philosophen, der Philosophie ist.

Als diese Entstehung gilt der Aufstieg der Seele aus der Finsternis der Höhle ins Licht, der Aufstieg der Seele aus dem Bereich der bloßen Meinung zur Erkenntnis. Doch auch, und das ist interessant, gehört auch der Abstieg in die Höhle zur Entstehung des Philosophen. Damit beschäftigt sich Sokrates zunächst und erklärt, dass in beiden Richtungen des Weges ja zunächst Schmerz und Verwirrung entstehen. Das Lachen - und ich habe ihnen ja schon zu Beginn die Geschichte vom in den Brunnen gefallenen Thales erzählt, über diesen Thales, über dann eben die einfache Magd lachen konnte - hat nun zwei Bedeutungen, jedenfalls differenziert Sokrates. Es sei nämlich ein Unterschied, ob die Seele aus der Finsternis ins Licht treten würde und sich dann seltsam, ja vielleicht sogar komisch gebärdet oder ob sie aus diesem Licht wieder zurück in die Finsternis kommt: „Und wie? kommt dir das erstaunlich vor, daß von göttlichen Anschauungen unter das menschliche Elend versetzt einer sich übel gebärdet, und gar lächerlich erscheint, wenn er, so lange er noch trübe sieht und ehe er sich noch an die Finsternis hinreichend gewöhnt hat, schon genötigt wird vor Gericht oder anderwärts zu streiten über die Schatten des Gerechten oder die Bilder, zu denen sie gehören, und dieses anzufechten, wie es sich die etwa vorstellen, welche die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben?“ Und es ist natürlich kein Zufall, dass Platon hier an das Schicksal des Sokrates selbst erinnert, der, sozusagen des Lichtes voll, ja vor Gericht sich selbst verteidigt hat.

Der Gedanke, dass die Seele aus der Finsternis der Höhle zum Platz an der Sonne heraufsteigen muss, hat nun Folgen für das, was Sokrates in der „Politeia“ *paideía* nennt. Früher konnte man noch „Pädagogik“ studieren. Dieses Wort besteht aus zwei griechischen Wörtern: *παῖς* und *ἄγω*, aus dem Substantiv Kind und dem Verb führen. Die Pädagogik ist demnach so etwas wie ein Wissen, das Kind zu führen, anzuleiten, es zu erziehen. Heute heißt das „Erziehungswissenschaft“, was vielleicht zeitgemäßer ist als Pädagogik. Sokrates spricht über die *paideía*, d.h. über die Erziehung oder Bildung, womit er aber nicht nur so allgemein die Bildung der Kinder meint, sondern besonders die Bildung bestimmter Kinder zu den sogenannten Wächtern, d.h. zu den politischen

Anführern der pólis. Das Höhlengleichnis ist demnach so etwas wie ein Bild für das Verständnis der paideía.

In dieser Hinsicht ist es nicht so, dass man dem Menschen das Wissen in die Seele einpflanzt. Das hatten wir ohnehin schon gelernt, als wir über die Mäeutik sprachen. Dort hatten wir gesehen, dass ja schon das Wissen eigentlich in dem Menschen ist, dass die Seele schon alles weiß, ohne es doch zu wissen. Nun schließt Sokrates aus seinem Bild, dass nicht das Wissen in die Seele gebracht wird, sondern dass die Seele als ganze umgewendet werden muss. Das griechische Wort dafür ist periagogé (περιγωγή). Das Wort perí heiß herum. agogé stammt von jenen Verb ágo, führen, lenken. Die Seele muss, um gebildet zu werden, demnach eine Bewegung vollziehen: eine Umwendung weg von den Schatten unseres Lebens zum Licht des philosophischen Lebens. Diese Umwendung ergreift die ganze Seele, ist demnach so etwas wie eine vollkommene Verwandlung des Menschen.

Doch das ist nur die erste Folgerung, die Sokrates aus dem Bild zieht (wie kann man überhaupt Folgerungen aus einem Bild ziehen? ich machte schon darauf aufmerksam, dass wir uns hier nicht in der eigentlichen Wahrheitsrede befinden, sondern eben nur in der Deutung des Bildes). Im Bild wurde ja gezeigt, wie der Mensch aus der Höhle befreit wird, wie also die Seele umgewendet wird, und wie wenig sie das wirklich will, d.h. wie sehr sie gezwungen werden muss, wie sogar Gewalt angewendet werden muss. Man kann sagen, dass seit Platon und dann auch Aristoteles, bei dem sich ähnliche Stellen finden, die Erziehung mit Gewalt verbunden wird. Woran liegt das? Daran, dass die Seele zu träge ist, dass sie sich keineswegs gern von ihren alltäglichen Meinungen trennt, ja, dass es ja sogar eine Voraussetzung unserer Welt ist, in diesen Meinungen besonders geschickt zu sein. Das hatte ja das Bild auch gezeigt, dass die Politiker unserer Welt, die Herrscher also, die den Wettbewerb des Schattenratens bzw. -vorhersagens gewinnen, dass die dazu keineswegs eine philosophische Bildung brauchen. Ja, noch mehr: diese scheint ja zunächst sogar für den Erfolg in dieser Welt der Schatten hinderlich zu sein. Der Philosoph ist eine lächerliche Gestalt.

Doch dem wird nun widersprochen. Es geht darum, zu verstehen, wie es eigentlich zu dem Abstieg der philosophischen Seele kommt. Warum eigentlich kehrt denn der Philosoph in die Höhle zurück, um dort vielleicht sogar nicht nur ausgelacht, sondern auch noch getötet zu werden? Das ist eine schwierige Frage. Ich hatte Ihnen ja in der letzten Woche erzählt, dass Platon die Akademie gegründet hat, wo Philosophen miteinander leben und sprechen. Was will der Philosoph den mehr als das? Wenn nun die Seele jenen Ort erreicht, an dem sie das Licht der Sonne selbst, das Licht des Guten genießt, warum sollte diese Seele denn wieder überhaupt zurückkehren wollen? Warum wollte einer aus der Akademie wieder zurück auf die Agora? Warum sollte ein hochbezahlter Professor noch mit öffentlich wichtigen Fragen beschäftigt? Das ist auch für Sokrates/Platon eine völlig nachvollziehbare Haltung. Wer einmal auf der Insel der Seligen lebt, der will diese nicht mehr gern verlassen.

Doch nun sagt Platon, dass das nicht dem Gesetz, dem *nómos*, entspricht, den Gesetzen, die der guten Stadt zu geben sind. Dieses Gesetz besagt, dass das Gute und die Wahrheit nicht nur einem besonderen Geschlecht gehören kann. Gewiss, die Philosophen leben in der Nähe der Wahrheit, sie genießen sogar vielleicht den Anblick des Wahren selbst, doch das Wahre ist das Wahre für jeden. Mit anderen Worten: Die Philosophie und ihre Wahrheit haben eine allgemeine Bedeutung. Die Wahrheit gehört niemandem so wie einem z.B. ein Haus gehört. Nein, auch der Hausbesitzer muss mit der Wahrheit in Berührung treten. Platon sagt nun, dass es wohl Staaten gibt, in denen die Verfassung so ist, dass sich dort Leute zu Philosophen bilden können, um dann gleichsam nur für sich selbst zu leben. Das, wohlgemerkt, ist dann ganz im Sinne dieser Verfassung, die nichts mit der Philosophie zu tun hat, und auch nichts mit ihr zu tun haben will. Doch es gibt aber auch Verfassungen, in denen das anders ist, philosophische oder, wir können im Sinne Platons auch sagen, vernünftige Verfassungen. Und im Sinne einer solchen Verfassung, die das Ziel der Herstellung einer Guten Stadt hat, ist es dann notwendig, dass die Philosophen die Herrschaft übernehmen, dass sie sich es zum Ziel machen, die Stadt gut zu machen. Zu diesem Gedanken aber gehört notwendig hinzu, dass die Philosophen von sich her keineswegs nach dieser Macht streben. Nein, das sind ja doch ganz andere Leute, nämlich die, die in den Meinungen erfolgreich sein wollen, die Lust dabei empfinden, über den Anderen zu herrschen. Der Philosoph hat aber gar keine Lust dazu. Und doch wird er es einsehen, dass es der Vernunft entspricht, wenn er herrscht.

Das ist die Erläuterung eines Gedankens, den Sokrates im Dialog schon vorher geäußert hatte. Dort sagt er an einer Stelle, selbst wenn es lächerlich sei, müsste gesagt werden: „Wenn nicht die Philosophen Könige werden in den Städten, oder die jetzt so genannten Könige und Herrscher wahrhaft und gründlich philosophieren, und also dieses beides zusammenfällt, die Politik und die Philosophie, die vielen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzu nahen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, ehe gibt es keine Erholung von dem Übel für die Städte, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das ganze Menschengeschlecht, noch kann jemals zuvor diese Verfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen.“ Hier haben sie also den vollkommen vernünftigen Gedanken, dass die Philosophen, die ja nun wissen, was eine vernünftige Verfassung für die Städte ist, herrschen bzw. dass die Herrscher sich bei den Philosophen Rat holen.

Was ist zu diesem ganzen Szenario zu sagen? Man kann sehr Vieles, wahrscheinlich zu Vieles dazu sagen. Zunächst einmal muss eine Konsequenz des Höhlengleichnisses bzw. auch des Sonnengleichnisses gezogen werden. Leser, die sich nicht die Mühe machen, den Text differenziert zu lesen, Leser, die selbst keine Philosophen sind, haben aus dem Gleichnis einen Schluss gezogen, der, sagen wir, bis in die Neuzeit, bis heute gewirkt hat. Man hat von einem Dualismus oder, schlimmer, von einer „Zwei-Welten-Theorie“ gesprochen (Kant: *mundus intelligibilis et sensibilis*). Das liegt ja nahe, könnte man sagen. Es gibt eine Welt der Philosophen, in der sich diese Ausnahmemenschen mit den Ideen

beschäftigen, mit diesen Ideen, die anscheinend wenig mit dem wirklichen Leben zu tun haben. Denn dieses wird ja ausdrücklich als eine Welt der Schatten beschrieben, als eine Welt der bloßen Meinungen, in welcher der Mensch auch unbedingt leben will, von der er ganz und gar nicht befreit werden will.

Hier entsteht eine Kluft, eine Kluft zwischen der Idee und der existierenden Welt, ein Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Wahren und dem Besonderen und Falschen, der kaum noch überbrückt werden kann. Wie verhält sich das denn überhaupt: Der konkrete, wirkliche Mensch und die Idee des Menschen? Gibt es da noch eine Berührung, wenn für Platon ganz offenbar der Philosoph bzw. die philosophische Seele die Idee des Menschen darstellt? Wie sieht diese Berührung aus? Oder ist das Ganze nur eine lächerliche Idee eines Philosophen?

Wir haben es mit etwas zu tun, was schon Platon selbst thematisierte, was er selbst spürte und mit den Worten, dass die Leute doch den Philosophen umbringen würden, wenn er sie befreien wollte, auch darstellte. Die Philosophie formuliert bei Platon zum ersten Mal ihren radikal revolutionären Anspruch. Die Umwendung der Seele weg von der Welt der Schatten, d.h. der alltäglichen Geschäfte, hin zum Licht der Sonne, ist die Revolution, die Revolution nicht nur der Seele, sondern auch und gerade der Stadt, des Staates. Mit Platon wird die Philosophie revolutionär. Und in der Tat gibt es ja sogar den Hinweis auf die Gewalt. Keine Seele wird sich freiwillig von ihren alltäglichen Geschäften abwenden.

Theoretisch hat dieser revolutionäre Anspruch mit jener Differenzierung der Idee und des existierenden Einzeldings zu tun. Diese Differenz ist deutlich. Das liegt daran, dass die Idee alle Gegenstände in der Perfektion darstellt. Ich habe schon gesagt, dass für Platon das die Welt des wahren Seins ist, die Welt der Einzelgegenstände ist notwendig defizitär. Die Schönheit an sich ist immer schöner als ein schönes Ding, das ja altert und vergeht. Doch ich muss abschließend sagen, dass Platon all diese Probleme durchaus bewusst waren und dass seine Texte sich mit ihnen zuweilen ironisch, dann aber auch wirklich problematisierend damit beschäftigen.

In der nächsten Woche lernen wir einen Kritiker kennen, der recht früh gesehen hat, welche Probleme es hier gibt, nämlich Aristoteles.

8. Vorlesung

Wer Platon sagt, der ist bei einem Höhepunkt der Geschichte der Philosophie überhaupt angekommen. Ich habe in den letzten beiden Wochen versucht, in eine zentrale Figur dieses Denkens einzuführen, in das Denken der *idéa* oder des *eidos*. Mit diesen Begriffen ist es Platon zum ersten Mal umfassend gelungen, das Denken als solches zu betrachten. Die Vorsokratiker, so habe ich Ihnen ja schon mehrfach mitgeteilt, beschäftigen sich vordringlich mit der Natur oder, vielleicht besser, mit ihren ontologischen Voraussetzungen. Freilich klingt das nicht ganz korrekt, denn auch Heraklit und Parmenides fragen nach dem *lógos* und die mit ihm verbundene Unterscheidung von Wissen und Meinung, von *epistéme* und *dóxa*. Die Frage nach diesem Unterschied übernimmt Platon von seinen Vorgängern, kommt aber dann mit seiner Theorie der *idéa* zu viel reicheren Ergebnissen.

Ich möchte, bevor ich fortfahre, noch auf einen Aspekt dieser Theorie eingehen, der dann all die Probleme enthält, die in dieser Theorie immanent sind. In dem Dialog „Phaidon“ geht es um den Tod des Sokrates, um den Tod überhaupt, genauer, um die Frage, ob die Seele des Menschen unsterblich ist. Darum geht es im Vordergrund des Dialogs. Um die Frage zu behandeln, bezieht sich Sokrates aber im Grunde ausschließlich auf die Idee, auf das Sein der Ideen. Sie bilden das Modell, nach dem die Unsterblichkeit der Seele „bewiesen“ werden soll. Man spricht von den „Beweisen“ der Unsterblichkeit der Seele, von mehreren Argumenten, die Sokrates in diesem Dialog vorträgt. Ob es sich aber wirklich um „Beweise“ handelt, ist eine diskutabile Frage. Doch das ist hier nicht wichtig. Wichtig ist, wie Sokrates an einer Stelle das Verhältnis von Seele und Körper bestimmt. Dieses Verhältnis bildet die Grundlage für alle Überlegungen bezüglich der möglichen oder unmöglichen Unsterblichkeit der Seele.

Zwischen Seele und Körper gibt es eine Kluft, einen Unterschied, der im Tod gleichsam aktiviert wird. Platon nennt diese Kluft *chorismós*. Seele und Körper sind demnach zwei sehr unterschiedliche Dinge, später, in der Neuzeit, bei Descartes z.B., hat man gesagt, zwei Substanzen (*res cogitans* und *res extensa*). Solange der Mensch lebt, ist die Seele gleichsam gezwungen, mit dem Körper zusammen zu sein. Das ist für die Seele ziemlich anstrengend, da ja der Körper all das Sinnliche beansprucht, das er eben braucht (denken Sie an den Geschlechtstrieb). Dadurch wird die Seele regelmäßig beschmutzt, muss sich demnach darum kümmern, rein zu bleiben oder sich zu reinigen. Nun aber, nach dem Tod, wird die Seele eben ganz frei vom Körper und kann dann ohne ihn „leben“. Daher ist der Tod prinzipiell nichts schlechtes, im Gegenteil, der Philosoph sollte sich eigentlich ständig auf ihn vorbereiten. Denn ihm geht es nicht um die sinnlichen Dinge, um Sex und schöne Schuhe sozusagen. Philosophieren sei so etwas wie „Sterben lernen“, d.h. eigentlich eine ständige Betonung des Nichtsinnlichen, eben des ideenmäßigen. Denn die Ideen, das ist ja klar, sind eben auch so wie die Seele etwas Nichtsinnliches.

Der *chorismós*, der zwischen Seele und Körper besteht, besteht demnach auch zwischen Idee und Einzelding. Doch bevor ich darauf eingehe, lassen Sie uns einen Moment an

dieser Stelle innehalten. Warum? Weil es doch, wie ich meine, immer wieder ein Wunder ist, wenn man im Denken an eine Stelle kommt, wo etwas gesagt wird, was dann Jahrtausende lang gültig geblieben ist. Gültig geblieben ist der Gedanke, dass es zwischen Seele und Körper einen so elementaren Unterschied gibt, dass die Seele sogar ohne den Körper hat leben können. Ich will sagen: Sind wir nicht noch heute mit dem Problem konfrontiert, dass wir nicht einfach davon ausgehen, dass es zwischen mir und meinem Körper eine vollständige Identität gibt? Bin ich nur diese Ansammlung von Materie, in die der Arzt sein Skalpell einführen kann, um allerhand von Dingen aus mir herauszuholen? Mit anderen Worten: Was bleibt, wenn ich sterbe? Nun gut: In naturwissenschaftlicher Hinsicht gehen wir nicht davon aus, dass es so etwas gibt wie die Seele, eine nichtsinnliche Entität, etwas Immaterielles also, das den Kern unserer Person bildet. Naturwissenschaftlich müsste das ja „gemessen“, d.h. nachgewiesen werden können. Das hat aber noch niemand geschafft. Oder anders: Heute gehen wir davon aus, dass die Seele eigentlich das Gehirn ist. Das sind freilich Überlegungen, die schon im 18. Jahrhundert, z.B. bei La Mettrie, einem Cartesianer, aufkommen. Das Gehirn als Zentrum der Person zu betrachten, ist also ein alter Hut. Das bedeutet aber, dass wir nicht mehr bereit sind, die Unsinnlichkeit der Seele anzunehmen.

Dennoch ist das mit dem Tod und dem Sterben so eine Sache. Kant hat darauf hingewiesen, dass die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit der Seele zu den grundlegenden menschlichen Charaktereigenschaften gehört. Es ist nicht wichtig, ob wir das Hoffnung nennen oder nicht, aber die letzte Unsicherheit, die wir angesichts des Todes haben, also die Meinung, dass es ja doch irgendwie auch nur eine Behauptung ist, dass es nach dem Tod nichts gibt, dass wir also spurlos verschwinden müssen, diese letzte Unsicherheit hängt ja irgendwie doch mit der Hypothese zusammen, dass wir uns nicht einfach für Stoffansammlungen halten. Und, ja, das geht irgendwie auf diesen Gedanken zurück, dass es einen *chorismós* zwischen Körper und Seele gibt. Freilich hat nicht Platon die Unsterblichkeit der Seele erfunden. Dieser Gedanke, dass die Seele nach dem Tod in den Hades fährt, der findet sich schon bei Homer, bei dem die Seele allerdings doch etwas anders vorgestellt wird als bei Platon. Ich möchte nicht sagen, dass Platon das als erster thematisiert hat. Aber er hat mit dem Gedanken, dass es da immer einen latenten Unterschied gibt, etwas ungeheuerlich Einflussreiches auf den Begriff gebracht.

Damit aber hat er sich zugleich in theoretischer Hinsicht etwas sehr Problematisches eingehandelt. Dazu komme ich gleich. Vorher machen wir den Schritt von Platon zum nächsten großen Namen der antiken Philosophie, zum nächsten großen Namen der ganzen Philosophie, zu Aristoteles. Dieser lebte von 384 bis 322. Wie schon Platon, so entstammte auch Aristoteles einer wohlhabenden Familie. 367, mit 17 also kommt er nach Athen, um in die Platonische Akademie einzutreten, um bei Platon zu studieren. Dort hat er wohl auch zunächst Dialoge nach dem Vorbild seines Lehrers verfasst, die aber, ich hatte das schon einmal gesagt, allesamt verloren gegangen sind. Was sich dagegen erhalten hat, das sind logische Schriften, Vorlesungen, die Aristoteles relativ früh dort

gehalten hat und die dann später unter dem Titel „Organon“, also Werkzeug, versammelt worden sind. Die Logik ist das Werkzeug, mit dem man denkt.

Um 347 verlässt Aristoteles Athen, vermutlich aus politischen Gründen. Um 342 wird er der Erzieher eines gewissen Alexander von Makedonien. Dieser Alexander erhielt dann später den Beinamen „der Große“. Was zwischen Lehrer und Schüler stattgefunden hat, was für ein Verhältnis das war, ist nicht bekannt. Ein Einfluss des Aristoteles auf die Politik Alexanders ist nicht erkennbar. Wer dieser Alexander ist, sollte bekannt sein. Wie dem auch sei. Aristoteles ist um 335 wieder nach Athen zurückgekehrt, wo er dann aber nicht mehr an der Akademie, sondern im sogenannten Lykeion gelehrt hat, einer anderen Schule also. Dann, um 323 verließ er Athen ein zweites Mal. Offenbar hat ihn irgendetwas in Gefahr gebracht. Überliefert ist ein Ausspruch, nach dem er nicht wollte, dass sich die Athener ein zweites Mal an der Philosophie vergehen, d.h. nach der Hinrichtung des Sokrates noch einen zweiten großen Philosophen hinrichten. Aristoteles ist geflohen, in seine Heimat auf die Insel Euboia, in das Land der glücklichen Kühe, zurückgekehrt, wo er dann 322 gestorben ist.

(Interessant auch aus philosophischer Hinsicht ist die Geschichte der Überlieferung des Nachlasses des Aristoteles. Der galt bis 86 vor Christus als verschollen. Da ist er in einem Keller in Rom aufgetaucht, nachdem ohnehin viele Schriften verloren gegangen sind. Man stelle ich vor, wenn die Texte verschollen geblieben wären. Es hätte eine ganz andere Geschichte der Philosophie gegeben, denn nach Platon ist freilich Aristoteles der wichtigste Philosoph vor allem des Mittelalters. Die Platonische und Aristotelische Tradition teilt sich gleichsam die Geschichte der Philosophie. Man hat aus diesen Namen oft einen Gegensatz gemacht, bei Plotin aber, dem Begründer des Neoplatonismus, dem letzten großen Namen der antiken Philosophie (wenn man nicht Augustinus nehmen will, der allerdings die Grenze zum Mittelalter macht), werden Platon und Aristoteles miteinander „versöhnt“.)

Nun also sehen wir Aristoteles, wie er auf seinen Lehrer Platon schaut und, ihn kritisiert. Warum? Weil es nach Aristoteles erhebliche Probleme mit der Theorie (oder den Theorien) der Ideen gibt. Schauen wir uns einmal ein paar Einwände des Aristoteles an. Sie finden diese Einwände in den Vorlesungen zur sogenannten Metaphysik. Vielleicht sage ich zunächst einmal etwas zu diesem Namen, denn der ist ja in der Geschichte der Philosophie sehr wichtig geworden. Metaphysik, τὰ μετὰ τὰ φυσικά, das bedeutet: das, was hinter oder neben der Physik ist. Der Titel klingt so, als würden in den Vorlesungen über dieses Thema die Dinge betrachtet, die über die Physis, d.h. über die Natur, hinausgehen. Das wäre dann beinahe synonym mit dem, was man so sich unter Philosophie vorstellt. Sie spricht eben nicht von dem, was vorhanden ist, was uns vorliegt, sondern sie spricht über das, was das Vorliegende tran-szendiert, was es übersteigt. Dazu würde ja dann besonders gut das Platonische Denken passen, denn die Ideen befinden sich ja anscheinend, wie es das Bild der Höhle zeigt, jenseits der natürlichen Dinge. Doch die Geschichte ist anders. Aristoteles hat nicht nur Vorlesungen über die Metaphysik,

sondern auch über die Physik gehalten. D.h. er hat sich sehr ausführlich mit der Natur, mit dem, was die Natur ist, was sie ausmacht, beschäftigt. Nun gab es im 1. Jahrhundert vor Christus zu dem Zeitpunkt, als man in einem römischen Keller die Texte des Aristoteles fand, die Aufgabe, diese zu ordnen. Das unternahm ein Philosoph namens Andronikos von Rhodos. Da er nun die Physik-Vorlesungen sah und wusste, um was es darin ging, es verstand, nun aber die Metaphysik-Vorlesungen sah und nicht unmittelbar wusste, was das sein soll, hat er die Texte „hinter/neben die Physik“ eingeordnet. In dieser Hinsicht ist der Titel Metaphysik weniger sublim. Für die Geschichte der Philosophie blieb natürlich die erste Bedeutung wichtig. Wenn Schopenhauer einen Text „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ nennt, dann meint er natürlich den Titel in der ersten Bedeutung.

Also nun zur Sache. Im ersten Buch dieser Metaphysik-Vorlesungen finden sie die Kritik der Platonischen Rede von den Ideen. Schauen wir uns noch einmal so eine Idee an. Es gibt eine lebende einzelne Katze, die wird geboren, frisst und liegt in der Sonne und stirbt. Diese Katze ist etwas Individuelles, Besonderes. Nun sagt Platon, um die Katze zu verstehen, um sie erkennen zu können, um zu wissen, was das ist, müssen wir wissen, was eine Katze ist, wie sie ganz allgemein betrachtet, aussieht, welche Form, Gestalt sie hat. Das ist das Allgemeine, das alle einzelnen, existierenden Katzen zu Katzen macht. Nun haben wir aber hier ein sinnlich Erscheinendes und dort etwas Unsinnliches. Wie verhalten sich diese zueinander? Nun sie sind durch den chorismós getrennt, doch ganz getrennt können sie ja nicht sein, denn die Idee der Katze zeigt uns, was eine Katze ist. Nun sagt Platon u.a.: das Sinnliche der Einzelkatze hat Teil an der Idee, méthexis, Teilhabe ist *ein* Modell, mit dem Platon anzeigen möchte, wie sich Einzelding und Idee zueinander verhalten.

Aristoteles legt nun den Finger auf dieses Modell. Wenn wir uns so eine Einzelkatze anschauen, dann gibt es ja in Bezug auf diese nicht nur *eine* Idee. Will sagen: So eine Katze hat auch Augen und Fell und Beine. Also muss es auch für all das Ideen geben. Es muss auch für das „kaputte“ Auge eine Idee geben, auch für das alte Fell etc. Wenn nun Platon sagt: Ja, diese Ideen gibt es alle, dann kann man sich die Frage stellen: Gibt es dort bei den Ideen dann genau dasselbe, was es hier bei den Einzeldingen auch gibt? Es gibt dann die Welt komplett noch einmal. Wie aber dann die eine an der anderen „teilhat“, wird mit keinem Wort erklärt. Aristoteles sagt dann auch, dass der Gedanke die Ideen seien zu sehende Bilder, an denen das Einzelseiende teilhat, leere Wort und poetische Metaphern seien. Ein anderer Einwand ist dann auch die Frage, wie denn die Einzeldinge entstehen, wenn die Ideen doch ewig unveränderbar sind. Platon nennt die Ideen zwar im Phaidon auch Ursachen, aber Aristoteles sieht nicht, wie aus der bloßen Teilhabe der Einzeldinge an den Ideen etwas werden kann. Es müsse doch eine bewegende Kraft geben, um etwas in Bewegung zu setzen, die aber gibt es nicht in den Ideen. Nun sagt aber Aristoteles etwas dort im Verlauf der Diskussion, das für seine eigene Auffassung dieser Dinge ganz entscheidend ist.

Er sagt: „Ferner muß es wohl für unmöglich gelten, daß das Wesen und dasjenige, wovon es Wesen ist, getrennt voneinander existieren.“ Das Wort, das Aristoteles hier für „Wesen“ verwendet, ist *ousía*. *Ousía* hängt etymologisch mit *einai*, mit dem *ón*, dem Sein und dem Seienden zusammen. In dem deutschen Wort „Wesen“ hören wir (mindestens) zweierlei: einmal eben die Wesenheit, das Wesen einer Sache, was etwas zu etwas macht, das es dann ist; wir hören aber auch das Wesen im Sinne des Lebewesens, das ist so ein „liebes Wesen“ können wir auch sagen. Für Platon ist es nun so, dass das „liebe Wesen“ und seine „Wesenheit“ voneinander getrennt sind wie die Seele und der Körper nach dem Tod. Aristoteles zeigt aber, wie problematisch genau diese Trennung ist. Er sagt dann ganz gegen den Platon eben: Es gibt keine Trennung zwischen dem einzelnen Wesen und der Wesenheit. Es gibt nur dieses Wesen.

Ousía ist das Wort, das Aristoteles an die Stelle des Platonischen Begriffs der *idéa* setzt. Es ist demnach so etwas wie das Gegenmodell. Der Begriff ist zu einem Hauptbegriff der Philosophie überhaupt geworden. Ins Lateinische hat man ihn mit *substantia* und *essentia* übersetzt. „Wesen“ ist wohl die beste deutsche Übersetzung. Was behauptet demnach Aristoteles? Dass es nur das Einzelding gibt, die Katze, die die Katzenheit in sich selbst trägt. Die *ousía* ist der Begriff dafür, dass es nichts anderes gibt als das Vorhandene, das Begegnende, wenn man eben auf dieses Begegnende schaut, wenn man es verstehen will. Dafür gibt es noch einen anderen Begriff, der das noch anschaulicher macht. Die *ousía* ist ein *tóde ti*, ein Dieses da. Hier wird also erst einmal aufgeräumt damit, dass wir eine nicht in diesem Dieses da selbst anwesende Wesenheit, eine Idee behaupten müssen, um das Ding da zu verstehen. Es ist alles da, mehr braucht es nicht.

Dieses, es ist alles da, mehr braucht es nicht, das ist dann vor allem im Verständnis der Substanz sehr wichtig geworden. Es gehört geradezu zur Definition der Substanz, dass das ein Seiendes ist, das ganz in sich selbst und unabhängig von allem anderen existiert. Das ist freilich ein hoher Anspruch für ein Seiendes, für ein Ding, wenn man will. Daher sind dann in der Neuzeit die Substanzen immer weniger geworden. Bei Aristoteles ist ja jedes Einzelding eine *ousía*, ein Substanz. Bei Descartes aber gibt es nur noch drei: *res cogitans*, *res extensa* und *deus*, bei Spinoza gibt es dann nur noch eine.

Es hat den Anschein, dass Aristoteles mit einem famosen Gedanken das ganze Problem des Platonismus, das Verhältnis des vergänglichen Seienden zum unvergänglichen gelöst hätte. Doch das ist natürlich erst der Anfang des Aristotelischen Denkens, damit, mit dem Begriff der *ousía*, ist ja noch nicht viel gesagt. Ich möchte das in einem ersten Schritt ein wenig erweitern. Wir müssen sehen, wie sich das Aristotelische Denken dann ausbreitet.

Gehen wir an den Anfang, den Anfang der Philosophie insofern, als auch Aristoteles sie eine *epistéme* nennt. Sie ist ein Wissen, das sich nicht nur von der *dóxa* unterscheidet, das sich auch von anderen Formen des Wissens unterscheidet, indem es hier um ein besonderes Thema geht. Die Philosophie ist das besondere Wissen, in dem es um das Seiende als Seiendes, *òn he ón*, geht, aber um das Seiende als solches, indem seine

ersten und letzten Ursachen betrachtet werden. Diese beiden Momente der Aristotelischen Bestimmung der Philosophie sind zunächst einmal wichtig. Schauen wir genauer hin.

Mit Platon und Parmenides und vielleicht auch mit Heraklit teilt Aristoteles die grundsätzliche Einsicht, dass es um das *ón*, das Seiende, geht. Ich hatte Ihnen ja gezeigt, inwiefern es bei Parmenides um jenes *eón* geht, jenes eine Seiende, das unveränderbar, ohne Ende, d.h. ewig, ganz, einheitlich, unerschütterlich ist. Für Parmenides ist dieses das wahre Seiende, das von den veränderbaren und vergehenden Dingen unterschieden werden müsse. Platon nimmt dieses Sein als das *óntos ón*, als das wahrhaft seiende Seiende, das vom *mè ón*, dem Nicht-Seienden differenziert wird. Aristoteles ist einverstanden: das *ón* ist die Frage. Doch nicht nur das *ón*, denn damit können sich ja auch die Ärzte z.B. beschäftigen. Sie beschäftigen sich mit dem *ón* als erkrankter Körper. Das ist aber offenbar keine Philosophie. Sie beschäftigt sich daher mit dem *òn he ón*, dem Seienden als solches, d.h. dem Seienden im Allgemeinen, mit den allgemeinen oder allgemeinsten Bestimmungen des Seienden. Was können wir vom Seienden überhaupt aussagen?

Diese Frage klingt für Aristoteles auf eine bestimmte Art und Weise. Er hat darin eine andere Frage gehört, würde ich sagen, nämlich die: Was sind die ersten Ursachen oder sogar was ist die erste Ursache des Seienden? Die griechischen Worte dafür sind *arché* und *aítion*. Wenn Sie so wollen ist das eine entscheidende Erweiterung des philosophischen Frageprinzips. Wenn Sokrates die Frage in die Philosophie einführt: Was ist ...? Und wenn Platon diese Frage in einer gewissen Hinsicht als die wichtigste anerkennt, dann hat Aristoteles die Frage: *Warum* ist etwas? in die Philosophie eingeführt. Ja, womöglich wird er wohl gedacht haben, dass die Frage: Was ist ...? in Wahrheit die Frage: Warum ist ...? ist. Habe ich erst das Warum, also den Grund, den Anfang, die Ursache, die *arché* oder das *aítion*, dann weiß ich auch, was etwas ist.

Die Philosophie ist die Suche nach diesen Gründen und Ursachen, ja sogar nach den höchsten Ursachen, nach der höchsten Ursache sogar. Diese nennt Aristoteles übrigens Gott. Er ist die höchste Ursache schon deshalb, weil er der erste Bewegter von Allem ist. Sie erinnern sich: Aristoteles fragte Platon: Du sagst, dass Deine Ideen auch Ursachen seien. Wie machen die es aber, dass etwas anfängt, etwas entsteht? Gibt es eine bewegende Kraft in den Ideen? Platon konnte in den Augen des Aristoteles darauf nichts Überzeugendes antworten. Ich wollte hier mit dem Hinweis auf den ersten unbewegten Bewegter nur darauf hinweisen, dass sich Aristoteles natürlich die Frage sehr gründlich gestellt hat nach der ersten Ursache des Seienden, eben so grundsätzlich, dass er ein Modell für die später sogenannten Gottesbeweise geliefert hat, wonach es ja einen Anfang der Bewegung überhaupt geben muss. Aristoteles nennt den Teil der Philosophie, die sich mit *diesem* Seienden, diesem besonderen Seienden, dem Göttlichen, beschäftigt: Theologie. Ich komme vielleicht später noch einmal darauf zurück.

Mit der ousía hat nun Aristoteles die erste Antwort darauf gegeben, was denn das ón sei, das òn he ón: es ist zuerst ousía, das tóde ti, das Dieses da. Das müssen wir von allem Seienden als Seienden aussagen können. Nun aber geht es darum, zu fragen, was ist die Ursache des Seienden. Woher kommt das Seiende? Ich zitiere jetzt einmal eine Passage aus den Vorlesungen zur Metaphysik, und zwar aus dem 1. Buch. Der Stil des Aristoteles ist ein ganz anderer als der des Platon. Auch hier gibt es Unterschiede. Platon war ja wirklich auch so etwas wie ein Dichter, Platon hat die Philosophie gedichtet, wenn er auch und vielleicht gerade deswegen gegen die Dichter angedacht hat, weil diese mit ihren lässigen Fiktionen das Leben in der Polis durcheinander bringen. Das kann man von Aristoteles nun überhaupt nicht behaupten. Allerdings - ich hatte das schon gesagt - auch Aristoteles soll Dialoge geschrieben haben. Die aber sind allesamt verschollen. Nun also: „Da wir nun offenbar ein Wissen/eine Wissenschaft von den anfänglichen Ursachen uns erwerben müssen (denn ein Wissen von jedem zu haben beanspruchen wir dann, wenn wir die erste Ursache zu kennen glauben), die Ursachen aber in vier verschiedenen Bedeutungen genannt werden, von denen die eine, wie wir behaupten, das Wesen (Wesenheit) und das Sosein ist (denn das Warum wird zuletzt auf den Begriff der Sache zurückgeführt, Ursache aber und Prinzip ist das erste Warum), eine andere der Stoff und das Substrat, eine dritte die, woher der Anfang der Bewegung kommt, eine vierte aber die dieser entgegengesetzte, nämlich das Weswegen und das Gute (denn dieses ist das Ziel aller Entstehung und Bewegung).“

Damit haben wir nun eine ganze Menge zu tun. Klar: das ist die sogenannte Lehre von den vier Ursachen. Diese Lehre ist natürlich sozusagen weltberühmt. Wahrscheinlich können Sie die hier einfach „aufsagen“. Aber damit werden wir die Stelle nicht vollkommen verstanden haben. Wir müssen gründlich sein. Also: Die Philosophie ist ein Wissen von den ersten Ursachen. Als Philosoph betrachte ich also diese Ursachen. Nun sagt Aristoteles: Die Ursachen werden in vier verschiedenen Bedeutungen genannt, vierfach genannt. Für Nennen steht im griechischen Text légetai. Das ist der lógos. Das ist natürlich sehr wichtig. Ich hatte vorhin an die Logik des Aristoteles erinnert, an die logischen Schriften im sogenannten „Organon“, dem Werkzeug. Hier geht es um eine Entscheidung, eine sehr wichtige Entscheidung. Aristoteles fragt nach den ersten Ursachen, der Philosoph muss überhaupt nach diesen fragen. Was tut er? Er betrachtet lógoi, Reden, Bedeutungen. Was sollte der Philosoph auch sonst betrachten, könnte man fragen? Es geht in der Philosophie um Begriffe, um Bedeutungen. Wenn ein Philosoph eine Katze betrachtet, dann will er wissen, was diese Katze ist, er will die Katzenheit herausbekommen. Das heißt für Aristoteles, er muss danach fragen, was die Katze verursacht (eine andere Katze übrigens). Aber das tut er nun nicht so, dass er die Katze beobachtet, sondern er betrachtet die Bedeutung, die wir dem Begriff der Ursache überhaupt geben.

Was geschieht da? Etwas vollkommen verständliches, aber doch seltsames. An Platon hatten wir vorhin kritisiert, dass er eine befremdende Verdoppelung hervorbringt, wenn er die Einzelkatze von der Idee unterscheidet. Dagegen hatte Aristoteles gesagt, nein, das

geht nicht, es gibt nur die ousía (die ja hier als erste Ursache auch genannt wird). Jetzt aber heißt es, wir müssen natürlich betrachten, wie diese ousía im lógos vorkommt, welche Bedeutung ousía hat. Der lógos, sagt Aristoteles, ist ein deloun, ein Offenbarmachen. In der Sprache, in den Bedeutungen, zeigt sich das Seiende überhaupt erst. Daher betrachtet der Philosoph vor allem diese Bedeutungen. Diese Bedeutungen sind wichtig, um zu verstehen, was die ousíai eigentlich sind. Diese Bedeutungen aber nennt nun Aristoteles an einer Stelle deúterai ousíai, zweite Wesenheiten. Wo tut er das? In der sogenannten Kategorienschrift, dem ersten Text des „Organon“. Kategorie ist bei Aristoteles genau so eine Redeweise über das Seiende (also nicht das, was Kant unter Kategorie versteht). Kategoría - was einer über etwas sagt, urteilt.

Und da gibt es nun tatsächlich den Unterschied zwischen einem ersten Wesen, ersten Wesenheiten, und einem zweiten, zweiten Wesenheiten. Hier wird nun von den eíde und géne, den Arten und Gattungen im logischen Sinne gesprochen. Um die ousíai im ersten Sinne erkennen zu können, brauchen wir natürlich dieses Wissen von den eíde und géne. Diese müssen wir betrachten, um die erste ousía zu erkennen, besser, erkennen zu können. Das sind allesamt logische Gebilde. Gibt es jetzt nicht aber doch wieder eine gewisse Zweiteilung wie bei Platon? Man kann ja jetzt fragen: Wo befinden sich diese logischen Gebilde denn, mit denen wir das Erscheinende erst verstehen können?

Aristoteles sagt: in der ersten ousía, da ist alles insofern, als wir keine andere Weise haben, als ja auch schon die ousía selbst als einen Begriff zu betrachten. Zwischen dem Erscheinenden und dem lógos gibt es demnach eigentlich doch keinen Unterschied, wie können das nicht auseinanderreißen. Denn was bliebe denn übrig, wenn wir von den erscheinenden Gegenständen die Begriffe wegnähmen? Also hat Aristoteles doch Recht: die ousía ist ein tóde ti, ein Dieses da, in dem alles irgendwie schon drin steckt (Universalienstreit). Und dennoch - Sie sehen, jetzt könnten wir uns unentwegt im Kreise drehen, weil wir hier an dem Punkt sind, wo wir nach dem Ersten fragen und Ei und Henne im Blick haben. Was ist nun das Erste?

Die Philosophie hat darauf eine Antwort gegeben, sie hat einen Unterschied eingeführt, der so klar bei Aristoteles noch nicht vorliegt, er aber klärt, was hier geschieht. Man unterscheidet Genesis und Geltung, ein zeitlich erstes von einem logisch-ontologisch ersten. In der Hinsicht der Geltung sind die deúterai ousíai primär, in der Hinsicht der Genesis die erste ousía. Aber das muss uns nicht genauer interessieren. Das ist für eine Einführung für Anfänger vielleicht schon zu verwirrend.

Gehen wir zurück zu unserem Zitat: Aristoteles will die Bedeutungen von Ursache betrachten, was wir Ursache nennen. Die erste Ursache ist die ousía, das Wesen, die Wesenheit bzw. das Sosein. Was soll das aber nun heißen? Warum ist denn das tóde ti Ursache? Wir können ja nicht einfach auf eine Kuh schauen und sagen: die Kuh ist Ursache der Kuh. Dann wäre alles Seiende so etwas wie der Baron von Münchhausen, der sich am eigenen Haarschopf aus dem Sumpf zieht. So ist das nicht gemeint. Die Kuh

selbst ist nicht Ursache der Kuh selbst (jedenfalls nicht, wenn wir hier von nur einer Kuh sprechen), sondern der Begriff der Kuh ist Ursache der Kuh.

Was soll das nun wieder besagen? Ich muss vorsichtig sein. Aristoteles sagt ja ausdrücklich, dass der *lógos* das letzte Warum sei (hier geht es wieder um Genesis und Geltung), daher kann nicht der *lógos* das erste an der *ousía*, an der Bedeutung *ousía*, sein. Es ist etwas anderes: An der *ousía* kann man etwas unterscheiden. Einmal ist es das, was zuletzt (und zuerst) allem zugrundeliegt. Aristoteles nennt es das *hypokeímenon*. Das, worüber wir sprechen, darauf kommen wir immer zurück, die Grundbedeutung. Über das haben wir die ganze Zeit gesprochen. Jetzt gibt es aber auch noch eine andere Bedeutung. Im Dies da erscheint uns eine *ousía* immer in einer bestimmten Form, in einer bestimmten Gestalt (*morphé* und *eidos*). Die Bedeutung von Form und Gestalt gehört also auch zu dem Begriff der *ousía*.

Die erste Ursache eines Seienden ist also stets die *ousía* im Sinne der Form und der Gestalt. Das ruft aber nun sogleich nach etwas anderem. Wer Form sagt, der muss auch Stoff sagen. Und in der Tat: Die zweite Ursache, die Aristoteles ausdrücklich nennt, ist der Stoff, die *materia*, die der *forma* unterliegt, ihr zugrundeliegt. Dass nun aber Aristoteles zuerst die *ousía* im Sinne der *morphé* oder des *eidos* als Ursache bezeichnet, ist kein Zufall. Klar ist, dass alles Seiende als Seiendes eine Form haben muss. Form ist eine allgemeine Bestimmung alles Seienden. Das Formlose, der erste Stoff, die *próte hulé*, das gibt es im Grunde gar nicht. Jeder Stoff ist immer schon geformter Stoff. Ist aber jede Form notwendig immer schon verstofflichte Form? Vorsicht. Warum? Was könnte nun entstehen, wenn wir sagen würden: Klar, es gibt Formen ohne Stoff? Dann sind wir wieder bei Platon. In diesem Sinne ist es also klar, darauf hinzuweisen, dass jede Form immer schon verstofflicht sein muss. Aber Aristoteles gibt hier der *ousía* als *morphé* und *eidos* nicht umsonst den Vorzug. Denn auch er meint, dass im Sinne der *Physis*, also der Entstehung des Seienden, der Natur, die Form gleichsam mehr Natur ist als der Stoff. Das sagt er am Beginn seiner Vorlesungen über die Physik ausdrücklich: „*Morphé* (Form) ist mehr Natur (im höheren Maße) als der Stoff.“ Was steckt hinter diesem Gedanken? Etwas sehr Eigentümliches. Wenn wir etwas hervorbringen, was brauchen wir dann in höherem Maße - die Form oder den Stoff? Sagen wir, wir wollen eine Skulptur hauen. Was wird benötigt? Klar: Die Form, die Gestalt *und* der Stoff, der Stein, der Marmor. Aber dann liegt da der Block. Der Stoff ist da. Würden wir aber jetzt nicht dazu übergehen, ihn zu formen, wäre er eben da dieser Block (freilich in einer eigenen Form bereits). Das heißt: Damit das fertige Seiende, das, was wir sehen wollen sozusagen, da ist, braucht es doch mehr die Form. Wir formen - wir stoffen nicht. Das macht für Aristoteles nicht in erster Linie der Künstler, sondern die Natur selbst. In der Natur ist ja alles sehr schön gestaltet.

Damit aber gibt es in einer gewissen Hinsicht doch eine Übereinstimmung mit Platon, Aristoteles tendiert zu Platon an dieser Stelle, denn faktisch muss ja die Form beim Künstler unabhängig vom Stoff existieren. Aber das vertiefen wir hier jetzt nicht. Zurück zu

den Ursachen. Also: die erste Ursache alles Seienden ist die *ousía* als *morphé* und *eidós*. Die zweite ist der Stoff, *húle* (es geht, wie gesagt, um Bedeutungen von Ursache).

Es gibt nun noch zwei weitere Ursachen. Wenn ich den Künstler noch einmal in Erinnerung rufen kann, dann sehen wir nun da den Künstler und da den Steinblock. Das reicht noch nicht hin, die Skulptur hervorzubringen. Was muss geschehen? Der Künstler oder die Künstlerin muss sich in Bewegung setzen, bzw. das Seiende selbst muss irgendwie in Bewegung gesetzt werden, es muss anfangen. Aristoteles nennt das auf Griechisch *archè tes kinéseos*, Anfang der Bewegung. Das ist natürlich ganz basal gemeint in dem Sinne, dass etwas überhaupt anfangen muss, zu existieren. Etwas muss Ursache sein in dem Sinne, dass es etwas bewirkt, dass es Wirkung zeigt, dass etwas wirklich wird. Wie schon bei dem ersten Ursachenpaar Form und Stoff, gibt es auch hier etwas, das notwendig zum Anfang hinzugehört. Das ist freilich das Ende, das Aristoteles hier aber *hu hénéka* bzw. *agathón*, das Weswegen und das Gute nennt.

Klar: etwas beginnt zu sein, indem es auf etwas hinausläuft. Hier zeigt sich aber eine schöne, eine optimistische, liebe Seite an Aristoteles. Mit der heute zu enden, ist doch schön. Also: Dass etwas anfängt, zu existieren, ist ein freudiges Ereignis. Denn alles Seiende hat ein Warum, ein Ziel, worauf es hinstrebt. Dieses Ziel ist gut in dem Sinne, dass es in der Ordnung des Seienden einen Sinn findet, dass es nicht sinnlos ist. Das geht nach Aristoteles schon allein deshalb nicht, weil sich das Seiende zu bewegen hat, vor allem natürlich das lebendige Seiende. Wenn sich aber etwas bewegt, dann muss es das im Sinne eines Zieles tun, eines sinn stiftenden Zieles.

Die vier Ursachen, über die wir nun gerade gesprochen haben, sind in Form der lateinischen Bezeichnungen in die Philosophiegeschichte eingegangen. Die erste Ursache ist die *causa formalis*, die zweite die *causa materialis*, die dritte die *causa efficiens*, die vierte die *causa finalis*. Sie sehen, dass es sich eigentlich um zwei *causae*-Paare handelt. Wir werden in der nächsten Woche mit Aristoteles fortfahren.

9. Vorlesung

Wir treffen uns heute zum vorletzten Mal (in dieser Vorlesung), weil übernächste Woche „Rosenmontag“ ist. Ich habe Karneval niemals gemocht, wahrscheinlich weil ich aus keiner Karnevalsgegend stamme. Für uns bedeutet das, dass wir von der Philosophie der Antike nur einen sehr kleinen Ausschnitt kennengelernt haben. Wir haben einen Blick auf Thales, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Sokrates, Platon und Aristoteles geworfen. Zu Aristoteles werde ich heute noch einiges sagen. Nächste Woche werde ich etwas über Plotin erzählen. Wir hätten auch über Pythagoras, Empedokles, dann über die Stoa und über Epikur, auch über Cicero sprechen müssen. All diese Philosophen kamen nicht vor. Sie würden sozusagen eine zweite Einführung in die Philosophie der Antike bilden. Ich sage das mit dem Rosenmontag vor allem deshalb, weil wir dann in der nächsten Woche die Prüfungstermine zu besprechen haben.

Weil ich aber nur noch zwei Sitzungen zur Verfügung habe, komme ich gleich zur Sache. Ich habe Ihnen in der letzten Stunde gezeigt, wie Aristoteles Platon kritisiert, wie er den Begriff der *idéa* kritisiert. Grob gesagt: Aristoteles kann zeigen, dass es Platon nicht gelungen ist, den Zusammenhang zwischen der *idéa* und dem erscheinenden Einzelding zu erklären. Platon nennt diesen Zusammenhang einmal *méthexis*, Teilhabe. Das, so Aristoteles, sei nur eine Metapher, die nichts erkläre. In der Tat - wie soll eine einzelne Kuh an der Idee der Kuh „teilhaben“? Das ist nicht zu verstehen. Der *chorismós*, die Kluft zwischen der Idee und dem Seienden, ist zu groß, nicht zu überspringen, ja, überhaupt von einer solchen Kluft auszugehen, ist problematisch.

Aristoteles reagiert auf dieses Problem, indem er an die Stelle der *idéa* die *ousía* setzt, das Wesen, lateinisch die Substanz. Die *ousía* ist der Begriff und das Wesen selbst ineins. Die begriffliche Bestimmung der Kuhheit ist „in“ der Kuh. Es ist sinnlos, zu meinen, der Begriff der Kuhheit sei irgendwo anders. Wir müssen dazu sagen, dass auch das eine seltsame Erklärung ist. Wie kann der Begriff der Kuh „in“ der Kuh sein? Das Seltsame dabei ist, dass Aristoteles eigentlich die andere Möglichkeit, das Ganze zu erklären, schon kannte. Die andere Möglichkeit ist ja die, insofern vom *lógos*, von der Rede, von der Sprache, auszugehen, als man eben hätte sagen können, es gibt die Sprache, und diese Sprache macht uns die Welt erst zugänglich. Wir gelangen über die Sprache zu den Dingen. Ich sagte, dass Aristoteles das irgendwie schon wusste: Am Beginn seiner „*Politeia*“ (nicht nur Platon hat eine geschrieben) bestimmt Aristoteles den Menschen als das *zoon lógon échon*, das Lebewesen, das den *lógos*, die Sprache, hat. Die Sprache macht nicht nur das Nützliche und Schädliche, sondern auch das Gerechte und Ungerechte offenbar (*deloun*). (Die Sprache hat daher bei Aristoteles gleichsam von Beginn an eine politische Bedeutung, denn weil der Mensch den *lógos* hat, ist er das *zoon politikón*, das politische Lebewesen.)

Diese Bestimmung, dass der Mensch das sprechende Lebewesen ist, ist für das Denken des Aristoteles sehr wichtig. Er nimmt sie ernst, auch in seinen metaphysischen Ideen (ich

habe Ihnen in der letzten Woche die Herkunft des Begriffs der „Metaphysik“ erläutert.) So bestimmt Aristoteles das Seiende einmal: „τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, τὸ δὲ καθ’ αὐτό. Das Seiende wird gemäß dem Hinzukommenden, wie auch an sich ausgesagt. Das Seiende ist, das wissen wir, die ousía. Das ist seine erste Bestimmung. Die ousía ist das an sich, das kath’ hautó. Doch das reicht nicht. Das Seiende wird auch durch das Hinzukommende bestimmt. Um Ihnen das leichter zu machen, um Ihnen das Problem in seiner Vertrautheit aufzuzeigen, so entspricht im Lateinischen dem Begriff der Substanz ja gleichsam notwendig ein anderer, nämlich der Begriff der Akzidenz. Übersetzt in ein Beispiel: Die Kuh ist braun. Es eignet der Kuh ja nicht notwendig, dass sie braun ist. (Das sie überhaupt eine Farbe haben muss, das gehört gleichsam schon zur Substanz.) Doch ich möchte eigentlich auf etwas anderes hinaus. Ich möchte wieder dieses légetai betonen. Aristoteles weiß, dass wir bei den metaphysischen Fragen im Grunde immer auf die Sprache schauen. Immer untersucht Aristoteles Bedeutungen (ich hatte bereits auf die Bedeutungen der vier Ursachen verwiesen, ich werde gleich darauf zurück kommen). Doch obwohl er ständig Bedeutungen untersucht und nun doch sagen könnte, es gibt eben die Sprache, die ein besonderes Seiendes ist, ein Seiendes, das beinahe kein Seiendes mehr ist (weil es ja nicht eigentlich erscheint etc.), hält er doch an dem Begriff der ousía fest, indem er sagt, dass die Bedeutung eines Seienden in dem Seienden selbst steckt. Nun gut: Man könnte sagen, das ist Onto-logie, als eine Lehre vom Seienden, in der die Bedeutungen des Seienden untersucht werden. Es geht dem Aristoteles also 1. wirklich darum, das Seiende als eines solchen zu untersuchen; 2. indem er seine Bedeutungen betrachtet.

Nun war es so, dass Aristoteles im Grunde sagt: Wenn wir das Warum eines Seienden kennen, dann wissen wir auch, was dieses Seiende ist. Philosophie ist bei Aristoteles das Fragen nach den ersten Ursprüngen und Ursachen. Ich hatte schon gesagt, dass auch das mit dem Vorgänger und Lehrer Platon zusammenhängt. Sokrates hatte die „Was-Frage“ „entdeckt“ (so spricht man philosophisch eigentlich nicht). Platon hat daraus die idéa gemacht. Die idéa konnte, so Aristoteles, eigentlich nicht zeigen, „warum“ etwas existiere. Das sei aber die eigentliche Frage. Es gibt also einen Zusammenhang zwischen der Was- und der Warum-Frage, wenn Sie so wollen.

Die Warum-Frage wird nun zunächst (alles hier ist ja nur einführend) vierfach beantwortet. Was Ursache ist, das habe vier Bedeutungen. Die ersten beiden hatten wir letzte Woche besprochen. Aristoteles bestimmt die erste als das Wesen und das Sosein (ich lasse die Bestimmung des Soseins absichtlich weg, die brauchen wir hier nicht, sie gehört ohnehin zur ousía). Die zweite Bestimmung sei der Stoff oder das Zugrundeliegende. Ich hatte dann gezeigt, inwiefern dem Wesen, der ousía, die Bedeutung der morphé oder des eidos zukommt. Das erste Bedeutungspaar ist also die berühmte Form-Stoff-Beziehung. Alles Seiende ist geformter Stoff. Dabei hatte ich aber auch schon erklärt, dass für Aristoteles die Form „höher“ steht als der Stoff (ousía ist eben schon von sich her eigentlich Form). Hier zeigt sich dann doch womöglich noch ein Rest der Platonischen Rede von den Ideen. Denn die Formen, die sind auch für Aristoteles ewig und unveränderlich. Klar: Denken wir

an den Kreis oder das Dreieck, dann hat das wirklich den Anschein, dass solche geometrischen Figuren der Vergänglichkeit, der Zeit, entzogen sind (es gibt kein „altes“ oder „kaputtes“ Dreieck). Auf die möglichen Probleme der Stoff-Form-Beziehung gehe ich hier nicht ein.

Nun geht also um die zwei anderen Ursachen-Bedeutungen. Wenn ich den Künstler noch einmal in Erinnerung rufen darf, dann sehen wir nun da den Künstler (Form) und da den Steinblock (Stoff). Das reicht noch nicht hin, die Skulptur hervorzubringen. Was muss geschehen? Der Künstler oder die Künstlerin muss sich in Bewegung setzen, bzw. das Seiende selbst muss irgendwie in Bewegung gesetzt werden, es muss anfangen. Aristoteles nennt das auf Griechisch archè tes kinéseos, Anfang der Bewegung. Das ist natürlich ganz basal gemeint in dem Sinne, dass etwas überhaupt anfangen muss, zu existieren. Etwas muss Ursache sein in dem Sinne, dass es etwas bewirkt, dass es Wirkung zeigt, dass etwas wirklich wird. Das ist die verwirklichende Ursache, die bewirkende.

Wie schon bei dem ersten Ursachenpaar Form und Stoff, gibt es auch hier etwas, das notwendig zum bewirkenden Anfang hinzugehört. Das ist freilich das Ende, das Aristoteles hier aber *hénéka* bzw. *agathón*, das Weswegen und das Gute nennt. Etwas beginnt zu sein, indem es auf etwas hinausläuft. Das ist ein weitere ganz ungeheuerliche Erkenntnis. (Beim Aristoteles stellt sich immer so eine Begeisterung für das Einfache ein. Aber diese Begeisterung, dieses Erstaunen, ist ganz ernst gemeint. Es gibt so etwas in der Philosophie wirklich: Ich hatte Ihnen das schon gesagt, dass nach Platon und Aristoteles die Philosophie mit dem Staunen beginnt, das Staunen aber bezieht sich hier nicht auf, ich weiß nicht, iPhones (auf technische Wunderwerke), sondern auf Selbstverständlichkeiten, die, wenn wir sie betrachten, plötzlich gar nicht mehr so selbstverständlich sind.) Also: Alles, was ist, hat ein Ziel, läuft auf ein *télos* hinaus. Die Natur ist für den Aristoteles eine Natur der Zwecke und Ziele, d.h. doch ungefähr soviel wie, die Natur hat Ursachen, die wir erkennen könne, sie ist in sich vernünftig organisiert. (Die Blume blüht, der Steinblock wird Skulptur, der Mensch wird Philosoph etc.) Diese Organisiertheit ist aber bereits eine Ursache, sie steckt in der Ursache als solcher, kommt nicht irgendwann später hinzu. Wenn sich überhaupt etwas bewegt, dann muss es das im Sinne eines Zieles tun, eines sinnstiftenden Zieles.

Die vier Ursachen, über die wir nun gerade gesprochen haben, sind in Form der lateinischen Bezeichnungen in die Philosophiegeschichte eingegangen. Die erste Ursache ist die *causa formalis*, die zweite die *causa materialis*, die dritte die *causa efficiens*, die vierte die *causa finalis*. Sie sehen, dass es sich eigentlich um zwei *causae*-Paare handelt.

Bleiben wir etwas bei dieser Erörterung der Ursache. Ich möchte so ganz allgemein und auch etwas ungeschützt - im Sinne der staunenerregenden Einfachheit - sagen, dass der, der sich über die Ursachen, das Warum, Gedanken macht, vom Phänomen, von der Sache her, darauf kommt, nach der Möglichkeit und nach der Wirklichkeit des Seienden zu

fragen. Warum? Nun: Die Ursache ist ja die Schnittstelle zu dem, was ist und was nicht ist, was schon ist, was nicht mehr ist, was noch nicht ist, was noch ist etc. Z.B. ist ja das noch nicht wirklich, was nur möglich ist, oder was nicht wirklich sein kann, kann ja auch nicht möglich sein. Das ist so ins Blaue geredet, ohne nachzudenken. Es hat aber natürlich mit dem Aristoteles und seinen Vorlesungen über die Metaphysik zu tun. Das 9. Buch, das sogenannte Buch Θ dreht sich um Möglichkeit und Wirklichkeit. Aristoteles spricht ihnen demnach selber eine sehr große Bedeutung zu.

Eigentlich haben wir implizit über dieses Problem von Möglichkeit und Wirklichkeit schon gesprochen, nämlich mindestens als wir über die archè tes kinéseos sprachen, die Ursache der Bewegung, die causa efficiens. Diese archè tes kinéseos ist für Aristoteles Möglichkeit, griechisch dúnamis, oder, andersherum: dúnamis ist archè tes kinéseos. Genauer gesagt: „Vermögen (Möglichkeit) heißt einmal das Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem anderen oder insofern es ein anderes ist.“ Ich muss Sie also sogleich auf den doch nicht nur ein-deutigen Begriff der dúnamis aufmerksam machen. Dúnamis ist, indem sie Möglichkeit ist, Vermögen, d.h. durchaus auch so etwas wie Kraft, Dynamik eben. Wenn sich etwas in Bewegung setzt, dann durch ein Vermögen, eine Kraft. Und Sie sehen auch wieder, dass Aristoteles diese seltsame Ausdrucksweise pflegt, nämlich dass die dúnamis „in einem anderen oder insofern es ein anderes ist“. Vor allem dieses „in“ ist ja eigentümlich. Aristoteles denkt bei dem ersten an die Baukunst, die sich nicht „in“ dem Gebauten befindet. Nein, wenn sie sich überhaupt „in“ etwas befindet, dann in dem Bauenden (in dem Wirklichen), dem Architekten. Die zweite Bestimmung „insofern es ein anderes ist“ wird etwas eigentümlich erklärt. Er bezieht sich auf die Heilkunst und sagt: Das Vermögen der Heilkunst kann in dem Geheilten sein, aber nicht insofern er geheilt ist. Die Heilkunst gehört zum Menschen, der auch geheilt sein kann, aber das ist nicht notwendig für das In-sein der Heilkunst. Egal, die Beispiele sind nicht unser Problem (ich wollte nur auf dieses „in“ hinweisen, zudem geht es häufig bei Aristoteles in der Erläuterung von Möglichkeit und Wirklichkeit um technische Beispiele, auch das kann nicht weiter ausgeführt werden).

Uns leuchtet ein: damit etwas Ursache ist, muss ihm ein Vermögen „innesein“. Also das Vermögen findet man auf der Seite der causa efficiens. Dann könnte es ja sein, dass man die Wirklichkeit, das Wirkliche, auf der Seite der causa finalis findet. Und tatsächlich ist es doch sinnvoll, zu sagen, dass etwas anfängt, um sich zu verwirklichen. Das klingt ja sogar so wie der Aristoteles selbst. Ist das aber wirklich so? Wir werden sehen.

Zunächst müssen wir uns der Wirklichkeit zuwenden. Das griechische Wort für Wirklichkeit ist enérgeia. In diesem Wort, das natürlich das Wort Energie ist, hört Aristoteles zunächst die wirkliche Tätigkeit. Das ist einigermaßen seltsam. Aber Aristoteles kann unterscheiden: das Bauende und den Baukünstler, das Wachende vom Schlafenden, das Sehende von dem, was die Augen verschließt, was aber doch Gesichtssinn hat. Und dann sagt er noch, dass er „das aus dem Stoff Ausgegliederte vom Stoff und das Bearbeitete vom Unbearbeiteten“ unterscheiden könne. Es geht auf der einen Seite immer um das aktuelle

Tun, auf der anderen Seite um das diesem Tun zugrundeliegende. Also das Bauende im Bauenden, das Wachende im Schlafenden, das Sehende im gerade nicht Sehen etc. Denken Sie einfach daran, dass ja hier im Raum wahrscheinlich Leute sind, die Musik machen können. Nun können Sie hier sagen: Ich bin Pianist. Schön und gut. Aber Sie sind doch eigentlich erst Pianist, wenn sie wirklich Klavier spielen. Da sieht man dann die Wirklichkeit des Klavierspielens und des Klavierspielers.

Das leuchtet uns unmittelbar ein. Der Klavierspieler verfügt über die Möglichkeit des Klavierspielens, das er im konkreten Tätigsein verwirklicht. Die Möglichkeit (*dúnamis*) ist das Spielkönnen, das Spielen ist die Wirklichkeit (*enérgeia*). Die Kunst ist wahrscheinlich das naheliegendste Beispiel für diese Angelegenheit. Wie gesagt: Es geht hier bei der Möglichkeit/Vermögen und der Wirklichkeit/wirklicher Tätigkeit nicht um Nebensachen, sondern darum, dass diese Bestimmungen jedem Seienden als solchen zukommen. Wir kennen das ja noch in einer anderen Version, einer Super-Version sozusagen. Es gibt ja nicht nur den kleinen, menschlichen Künstler, sondern auch den Super-Künstler, der, der alles gemacht hat, der alles verwirklicht hat, den Schöpfergott. Der hat alles aus dem Nichts geschaffen (*creatio ex nihilo*).

Das ist der Super-Künstler, sagen wir, weil er über das ungeheuerlichste Vermögen verfügt, nämlich alles zu verwirklichen. Das ist wieder so eine Selbstverständlichkeit. Ein Vermögen zu haben, das ist etwas Wichtiges und Schönes. Jemand kann Klavierspielen. Das ist schon gut. Aber noch schöner ist es, wenn er auch noch Malen kann oder Schnell laufen kann oder Gut aussieht (eben sportlich ist) oder ein Auto hat, damit er sich schnell und frei bewegen kann. Besser wäre noch, wenn er auch gut kochen könnte und ein guter Liebhaber wäre, wenn er ein Hausbesitzer wäre und einen teuren Weinkeller besäße. Sie merken, ich übertreibe. Doch was ich damit sagen will, das ist, dass wir das Vermögen für etwas überaus Wichtiges halten. Nicht umsonst hat dieses Wort diesen zweideutigen Klang. Jemanden ohne Vermögen, ja, mein Gott, das wollen wir lieber nicht. Zudem gibt es hier, im Deutschen jedenfalls, zwischen dem Vermögen und der Macht einen Zusammenhang. Jemand hat Macht bedeutet, er kann Vieles tun, wenn er will. Und je mehr einer Macht hat, je mehr er tun kann, umso besser. (Das ist keine Ironie, sondern es bezieht sich auf den Bewusstseinsstand unserer Welt.) Auch für Aristoteles wären das durchaus positive Bestimmungen.

Man könnte sagen: Je ähnlicher wir dem Schöpfergott sind, desto besser. Das ist freilich ein wenig verdächtig. Wäre der Schöpfergott dann nicht vielleicht einfach eine gigantische Übertreibung des Übermenschen? Das soll uns nicht beschäftigen. Zurück zu Aristoteles, für den das letztendlich doch anders ist. Wir haben gerade das Vermögen dem Subjekt zugesprochen, also dem Subjekt von Möglichkeiten und haben gerade diese Möglichkeiten für etwas Vorzügliches gehalten. Das ist für den Philosophen, wie gesagt, anders. Ich hatte schon diese seltsamen Unterscheidungen bei der Erläuterung der Wirklichkeit zitiert: „das aus dem Stoff Ausgegliederte vom Stoff und das Bearbeitete vom Unbearbeiteten“. Das Sehende, diese wirkliche Tätigkeit, ist etwas, das vom Stoff

ausgegliedert wird, vom Auge, wenn Sie so wollen. Die Skulptur ist das Bearbeitete im Unterschied zum Steinblock, dem Unbearbeiteten. Das eine ist wirklicher als das andere. Warum? Weil es geformt ist. Das bedeutet, dass auf der Seite des Vermögens sich der Stoff befindet, auf der Seite der Wirklichkeit die Form. Aristoteles sagt das auch im achten Kapitel des neunten Buches der Metaphysik: „Ferner ist der Stoff dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach), weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber in Wirklichkeit ist, dann ist er in der Form.“ Die Form, die *morphé*, das *eidos*, die *ousía*, ist zuerst *enérgeia*, Wirklichkeit. Andersherum: Die Wirklichkeit ist zuerst Form. Die Möglichkeit ist zuerst Stoff. Würden wir das nicht umdrehen und sagen, dass die Wirklichkeit eigentlich zuerst immer der Stoff ist, also das Materielle? Und die Möglichkeit, das Vermögen, das ist das Vermögen über die Formen, eben das noch nicht Wirkliche, das erst verwirklicht wird? Ist das Ziel nicht die Möglichkeit eines Dinges? Nein, für Aristoteles nicht: „*Télos* ist die *enérgeia*, und um ihretwillen erhält man die *dúnamis*.“ Das Ziel (die Wirklichkeit) also ist die Form, die *ousía*. erinnern Sie sich, Aristoteles hatte ja das Weswegen zugleich als das Gute bezeichnet. Die Wirklichkeit ist das Gute. Und das Vermögen ist der Stoff. So gesehen kann man übrigens die vier Ursachen auf zwei reduzieren. Das zweite Ursachenpaar, die *causa finalis* und die *causa efficiens*, stecken jeweils in der *causa formalis* und *materialis*. (In einer bestimmten Hinsicht kann man natürlich sagen: Alles, was Ursache bedeutet, steckt in der ersten Wirklichkeit schlechthin. Alles Mögliche steckt in der Wirklichkeit.)

Das, worum es geht, das ist primär die Wirklichkeit. Je mehr etwas wirklich ist, umso besser. Das ist aber das Geformte, mehr noch, das die Formen in sich habende. Das, was nur der Möglichkeit nach ist, ist ja nur der daliegende Stoff, das Ungeformte. Hier haben Sie dann in nuce die Geschlechterdifferenz, wie sie jahrtausendlang uns erschien, vielleicht noch heute dem einen oder der anderen erscheint. Der Mann ist der, der die Formen beherrscht, der wirklich ist, der tätig ist, aktiv. Der Frau ist das Mögliche, das zugrundeliegende, der Stoff, die passive, träge Materie, in diesem Wort steckt ja, wie Sie wissen, *mater* (griechisch *méter*), die Mutter. Sie sehen, wie sehr die griechische Philosophie Ansichten beeinflusst, von denen auch wir noch irgendwie beherrscht sind.

Was aber an der Aristotelischen Auffassung dennoch durchaus anders ist, was darin uns doch fremd ist, das ist, dass das Wirkliche eben nicht das Vorhandene ist. Darin liegt nämlich der Punkt. Je wirklicher etwas ist, desto seiender gleichsam. Was aber ist das Wirklichste? Das Wirklichste ist das, was keine Möglichkeit mehr in sich hat, was also überhaupt keinen Stoff mehr in sich hat, und was aber gleichzeitig über die Formen verfügt. Das ist für Aristoteles das Göttliche.

Davon handelt in den Vorlesungen das 12. Buch, Metaphysik Λ . In diesem Buch finden Sie einen Höhepunkt der antiken Philosophie. Dieses Buch ist dann von ungeheurer Wichtigkeit für das ganze Mittelalter geworden, nicht nur für das Mittelalter, auch für den Neoplatonismus, für Plotin, der wiederum eine große Wichtigkeit für das Mittelalter hatte,

das übrigens philosophisch weitaus interessanter ist als Sie sich wahrscheinlich vorstellen. Schauen wir uns zuletzt dieses Buch einmal ein wenig an.

Es beginnt mit dem griechischen Satz: *perì tes ousías he theoría*. Über das Wesen ist die Betrachtung, der Gegenstand der Betrachtung ist das Wesen, die *ousía*. Hier sehen wir beiläufig etwas, was dann ebenfalls für das ganze Denken der Europäischen Philosophie wichtig geworden ist. Philosophie ist im Höchsten, für Aristoteles, die Theorie, die Betrachtung, und schließlich die Betrachtung des Göttlichen. Das meint aber nicht weniger, als dass die größte Glückseligkeit des Menschen schlechthin in dieser so verstandenen Philosophie besteht. Der glückliche Mensch betrachtet unentwegt das Wirklichste, das Göttliche. - Stellen Sie sich das einmal vor, wenn man das dem Vermögens-Menschen von heute sagen würde. Das Göttliche - das Wirklichste, das Beste - der Ferrari, Stoff, schlechtes Mögliches. Kann man mit dem Wirklichsten schnell fahren?

Der Theorie wird dann natürlich die Praxis gegenübergestellt. Das geschieht ebenfalls bei Aristoteles. Der hat, wie Sie vielleicht wissen, zwei Ethiken verfasst, die Eudemische und die Nikomachische Ethik. Es ist natürlich eine Schande, dass ich hier nicht vor allem auf die zweite eingehen kann. Das sind wirklich alle Grundbücher der Philosophie, das muss man kennen, wenn man sich ernsthaft mit der Philosophie beschäftigen will. Wenn ich sagte, dass die Theorie von Aristoteles über die Praxis gestellt wird, dann soll damit natürlich nicht gesagt werden, dass die Praxis für nichts gilt. Das wäre nun wirklich eine vollkommene Dummheit. Im Gegenteil - Aristoteles ist wohl mehr als Platon und mehr als alle anderen Philosophen, mit denen ich mich in dieser Vorlesung beschäftigt habe, der Ansicht, dass die Praxis, das Handeln, von größter Wichtigkeit für den Menschen ist. Allerdings besteht die Philosophie oder das Philosophieren zuletzt nicht in einem Handeln, sondern in einem Denken als Betrachten. Und - wenn ich mich auf meine Erörterungen des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit beziehen darf - schließlich hat es das Handeln doch mehr mit dem Möglichen als mit dem Wirklichen und Wirklichsten zu tun. Auch das eine vielleicht seltsame Auffassung, wenn man das Vorurteil über die Philosophie berücksichtigt, dass der Philosoph sich doch vorzüglich mit irgendwelchen Phantastereien, jedenfalls mit Unwirklichem beschäftigt.

Zurück zum 12. Buch der Metaphysik-Vorlesungen. Es soll also um das Wesen, die *ousía*, gehen. Und da heißt es dann recht bald: „Der Wesen sind drei; erstens das sinnlich wahrnehmbare; von diesem ist das eine ewig, das andere vergänglich, das alle anerkennen, z.B. die Pflanzen und die Lebewesen, wovon die Elemente gefunden werden müssen, mag es nun eines oder mehrere sein. Zweitens das unbewegliche (Wesen).“ Das lässt sich schnell auflösen. Das sinnlich Wahrnehmbare wird aufgeteilt in ein vergängliches und ein ewiges Wesen. Das vergängliche Wesen sind die Pflanzen und Lebewesen, d.h. auch wir. Das bewegt sich zeitlich begrenzt. Nun gibt es aber auch etwas, was sich ewig bewegt, d.h. was ein ewiges Lebewesen ist. Das sind für Aristoteles die Sterne, die sich geradezu perfekt bewegen, nämlich immer gleich und regelmäßig auf

ihren Bahnen. Der kósmos, das ist die geschmückte Ordnung, die Schmuck-Welt, im Unterschied zum Chaos, zum Ungeordneten.

Aristoteles behandelt nun zunächst die ersten beiden Wesen (übrigens dürfen Sie an dieser Stelle nicht den Begriff der deúterai ousíai - der zweiten Wesenheiten - einmischen - das ist für Aristoteles in der Kategorienschrift etwas anderes - ein logisches Phänomen - die kategorialen Bestimmungen, die wir einer ousía zusprechen). Dann kommt er zum dritten Wesen. Es müsse notwendig ein ewiges unbewegtes Wesen geben. Dann heißt es: „Denn die Wesen sind von dem Seienden das Erste, und wenn alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich. Unmöglich aber kann die Bewegung entstehen oder vergehen; denn sie war immer.“ Das ist ein Hauptgedanke des griechischen Denkens, das keine creatio ex nihilo kennt. Ich habe vorhin an den Schöpfergott erinnert, der so mächtig ist, dass er Alles aus dem Nichts hervorbringt. Dieser Gedanke ist eher religiös als philosophisch motiviert. Die Bewegung des Kosmos war immer. Der Kosmos hat nicht aus nichts angefangen.

Wenn aber eine immerwährende Bewegung existiert, dann muss es ein Prinzip der Bewegung geben. Das ist eine seltsame Auffassung, oder? Gerade sagt Aristoteles, die Bewegung war immer, nun sagt er, also muss es eine Ursache der Bewegung geben. Wie passt das zusammen? Eine Ursache setzt doch einen Anfang, denkt man. Diese Ursache, sagt er weiter, muss nun in Wirklichkeit existieren, sie muss wirklich sein. Denn wäre es nicht wirklich, wäre die Ursache der Bewegung nicht wirklich, gäbe es auch keine Bewegung. Das ist noch ein Schlag gegen Platon. Denn es genügt nicht, die Ideen als ewige Wirklichkeit zu behaupten, wenn nicht gezeigt wird, wie in ihnen die dúnamis zur Bewegung sich befindet. Das kann aber Platon nicht, selbst wenn er, wie gesagt, im Phaidon die Idee als Ursache bestimmt.

Wir müssen ein Prinzip, eine arché, voraussetzen, dessen ousía die enérgeia, dessen Wesen die Wirklichkeit ist. Diese Wirklichkeit muss das ewig bewegende Prinzip sein, denn, wie gesagt, ohne diese Ursache, ohne dieses Prinzip, keine Bewegung. Nun kommt Aristoteles bei diesem Gedanken auf eine Dreiteilung, von der man nicht ganz weiß, wie man sie auffassen soll. Wir hatten ja schon von den ewigen Lebewesen gehört, den Sternen. Diese ewigen Lebewesen bewegen sich in ewiger Kreisbewegung. Nun ist es aber so, nach Aristoteles, dass diese Lebewesen bewegt werden und bewegen. Sie bewegen sich und bewegen. Das nennt Aristoteles ein Mittleres. Es gibt demnach noch zwei andere Bestimmungen des Wesens. Die einen sind nur bewegt. Das andere bewegt, ohne selbst bewegt zu werden, ohne bewegt zu sein. Diese Dreiteilung ist nicht einfach zu entschlüsseln. Ich werde mich hier zu Folgendem entscheiden.

Das erste Bewegte sind die Lebewesen, die Pflanzen und Tiere, die durch ein bewegt Bewegendes bewegt werden. Das ist die Seele, das Lebensprinzip. Das dritte Wesen wird dann das sein, was ohne bewegt zu sein, alles bewegt. Diese Dreiteilung, die in Aristoteles' Buch De anima, Über die Seele, vorkommt, hat den Nachteil, dass ich darin die Sterne nicht unterbringen kann, jedenfalls nicht als das Mittlere, als das dieses Wesen

doch in den Vorlesungen zur Metaphysik erklärt wird. Das ist aber vielleicht auch nicht so wichtig, wenn man bedenkt, dass es hier doch um das Dritte, das unbewegt Bewegende geht. Wie bewegt dieses Bewegende, das wirklich ist?

Es gibt zwei Erklärungen für dieses Bewegende. Die Vorlesungen der Metaphysik beginnen mit einem Satz, den ich bisher nicht zitierte, der aber auch sehr berühmt ist: πάντες ἀνθρώποι του εἰδέσθαι ὀρέονται φύσει. Alle Menschen streben von Natur nach dem Wissen. Der Satz müsste erläutert werden, da es natürlich verschiedene Formen dieses Wissens gibt. Für Aristoteles ist die erste Form die Wahrnehmung mit den Sinnen. Da doch wohl alle Menschen Lust haben am Wahrnehmen (das ist ja doch beinahe schon synonym mit „Leben“), kann man das sagen. Worauf es aber ankommt, das ist das Verb ὀρέονται, das Streben. Denn das Streben ist ein Bewegtwerden von etwas, das nicht notwendiger Weise selbst bewegt sein muss. Und so sagt Aristoteles in Buch XII: „Auf solche Weise aber bewegt das Erstrebte und das Erkennbare; es bewegt, ohne bewegt zu werden.“ Also ist das erste Modell eines Bewegtwerdens von etwas, was nicht bewegt wird, nicht bewegt ist, das Erkennen. Aristoteles bezeichnet das ausdrücklich als τὸ ὀρεκτόν.

Nun gibt es aber noch eine andere Art und Weise, etwas zu bewegen, ohne selbst bewegt zu sein. Das ist das erotische Begehren. Wenn ich etwas erotisch begehre, werde ich bewegt von etwas, was nicht notwendig selbst bewegt sein muss. Aristoteles sagt das ausdrücklich, das, was alles bewegt, diese erste und höchste Wirklichkeit, bewegt ἡσ ἐρώμενον, wie ein erotisch Begehrtes. Das ist ein sublimer Gedanke. Alles Seiende wird bewegt durch etwas, das es begehrt, das sein letztes Ziel, seine letzte Wirklichkeit ist.

Nun hatte ich bereits gesagt, dass das umso wirklicher ist, je weniger Möglichkeit, je weniger Veränderung, es in sich enthält. Die Bewegung, die Ortsbewegung, ist aber eine Weise der Veränderung, selbst wenn diese ganz regelmäßig, wie bei den Sternen ist. Dieses erste Bewegende, das immer alles in Bewegung hält (und nicht als eine erste in zeitlicher Hinsicht, eine solche Bewegung gibt es ja nicht, weil die eben ewig ist), bewegt sich also insofern nicht, weil es als volle Wirklichkeit sich nicht mehr zu verändern braucht. Es hat gleichsam immer schon alle Veränderungen verwirklicht.

Aristoteles ist stilistisch, ich habe das schon einmal gesagt, im Vergleich zu Platon geradezu nüchtern. Doch an dieser Stelle, an der es ja um das Göttliche geht, ich hatte das schon gesagt, wird auch er enthusiastisch. Ich zitiere: „Sein Leben aber ist das beste, und wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, sie ist es bei ihm immerwährend. Denn seine Wirklichkeit ist zugleich Lust. Und deshalb ist wachen, Wahrnehmen, Denken das Angenehmste, und durch diese erste Hoffnungen und Erinnerungen. Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste auf das Höchste. Sich selbst denkt das Denken in Ergreifung des Denkbaren. [...] Und Leben wohnt in ihm; denn die Wirklichkeit des Denkens, seine Wirklichkeit, ist Leben, die Wirklichkeit des Denkens ist aber seine Wirklichkeit, an sich bestes und ewiges Leben.

Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, so daß dem Gott Leben und ewige Beständigkeit zukommen; denn dies ist der Gott.“ Der Gott, das Göttliche, was ist es?

Es ist reine Wirklichkeit. Es gibt in ihm keinen Stoff mehr, sondern nur noch die reine Form. Diese reine Form aber, die wird in einer Wirklichkeit verwirklicht, die eben das Beste schlechthin ist. Das ist aber das Denken, die nóesis. Wenn aber die beste Wirklichkeit des Gottes das Denken ist, dann kann dieses Denken sich natürlich nur wiederum auf das Wirklichste und Beste schlechthin beziehen. Das ist das Göttliche selbst. Mit anderen Worten: Das göttliche, wirklichste Denken denkt das Wirklichste des Göttlichen selbst, und das ist das Denken selbst. Der Gott ist das ewig sich selbst denkende Denken des Göttlichen, die berühmte nóesis noésos. Das ist höchste Lust, höchste Lebendigkeit.

Nun ist es doch auffällig, wie oft Aristoteles an dieser Stelle das Wort „Leben“ verwendet. Ja, auffällig, dass der Gott sogar als bestes und ewiges Lebewesen (zóon) bezeichnet wird. Seltsam daran ist natürlich, dass Leben und Lebewesen bei Aristoteles doch eigentlich Bewegung anzeigt. Das aber gilt nicht in Bezug auf den Gott, der sich nicht bewegen kann, weil Bewegung Veränderung bedeutet. Wie dem auch sei. Der Philosoph betrachtet in der Theorie dieses ewige und beste Lebewesen, wird von ihm wie ein erotisch Begehrtes bewegt, bis er stirbt. (Der Philosoph betrachtet den Super-Philosophen, das ist für den Philosophen das reinste Vergnügen.) Das Denken selbst aber ist unsterblich.

Ich muss jetzt aufhören, obwohl es noch soviel zu bedenken gibt.

10. Vorlesung

Es gibt nach Aristoteles einige Philosophen und philosophische Strömungen, die es verdient hätten, in einer Einführung in die Philosophie der Antike ausführlicher erwähnt zu werden. Zu der Zeit, als Aristoteles 322 vor Christi Geburt starb, war Zenon von Kition, der Begründer der sogenannten Stoa (στοὰ ποικίλη, bunte Vorhalle - auf der Agora) schon geboren. Diese philosophische Schule, wenn man will, hat einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die europäische Geistesgeschichte ausgeübt. Ihre bekanntesten Vertreter sind vielleicht (Lucius Annaeus) Seneca (1-65) und Mark Aurel (121-180 - alle „Gladiator“-Fans mögen sich erinnern). Noch heute spricht man von der „stoischen Ruhe“. Doch nicht nur die Stoa muss genannt werden. Als Aristoteles starb lebte auch bereits ein gewisser Epikur (341-271), der Begründer des „Epikureismus“. Der ist besonders interessant, weil er entgegen der Hauptströmung der griechischen Philosophen ein „materialistisches“ Denken vertreten hat. Er übernahm die Theorie, dass das Seiende aus kleinsten unteilbaren Teilchen, aus Atomen, bestehe, von Demokrit (459-371), einem Zeitgenossen des Sokrates und Platons. Den römischen Philosophen Cicero (106-43) hatte ich schon mehrfach erwähnt. Aber auch die Skepsis eines Sextus Empiricus (2. Jahrhundert nach Christus) wäre zu nennen. Das alles und noch mehr kann in meiner Vorlesung nicht gebühlich berücksichtigt werden.

Wir springen stattdessen an das Ende der antiken Philosophie, in die sogenannte Spätantike. Die Epocheneinteilung, die für uns maßgeblich immer noch davon ausgeht, dass es eine Antike, ein Mittelalter und eine Neuzeit gibt (auf die Neuzeit mag die Moderne folgen, ob Postmoderne ein Epochenbegriff sein kann, weiß wahrscheinlich niemand), ist stets ein wenig beliebig. Wann endet die Antike, wann beginnt das Mittelalter - vermutlich gibt es da keine klare Zäsur, sondern einen zunächst unmerklichen Übergang, von dem aus dann in der Tat beinahe alles anders wird. Für uns hängt das Verschwinden der Antike und das Auftreten des Mittelalters gewiss mit dem Christentum, d.h. mit der Verchristlichung der Welt zusammen. Dabei hat dann Rom natürlich eine zentrale Rolle gespielt. Ich hatte schon erwähnt, dass der christliche römische Kaiser Justinian I 529 die Schließung der Platonischen (heidnischen) Akademie in Athen befahl. Das ist ein Datum jenes Übergangs.

Ich habe gesagt, dass auf dem Übergang von einer Epoche zur nächsten sich *beinahe* alles ändert. Das meint, dass bei allen Unterschieden eine gewisse Kontinuität sich erhält. Das betrifft die Entstehung des Christentums, vor allem die seiner Theologie, nachdrücklich. Die sogenannten Kirchenväter, die Begründer der christlichen Theologie, waren davon überzeugt, dass Jesus Christus tatsächlich „die Wahrheit“ ist. Sie glaubten dabei nicht nur der Selbstaussage Jesu Christi, der sich ja, wie Sie wissen, als „die Wahrheit und das Leben“ bezeichnet, sondern sie erkannten in der griechischen Philosophie Hinweise auf diese Wahrheit. Die griechische Philosophie bestätigte sozusagen, was in den christlichen heiligen Texten stand. Die „Scholastik“ des Mittelalters ist ohne diese Voraussetzung gar nicht zu verstehen. Ein griechischer (griechisch

sprechender) Philosoph aber, der in dieser Hinsicht im Übergang zum Mittelalter eine sehr große Rolle gespielt hat, ist *Plotin*. (vgl. seinen Einfluss z.B. auf Augustinus).

Plotin wird 204 nach Christus geboren und ist im Jahre 270 in Minturnae, zwischen Rom und Neapel gelegen, gestorben. Wo, wissen wir nicht. Das liegt nicht daran, dass wir über die Biographie dieses Philosophen nichts wissen. Im Gegenteil: wir haben - im Unterschied zu den andren großen Philosophen, von denen wir im Grunde niemals wirklich viel wissen - eine ausführliche Beschreibung „Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften“. Diesen Text hat ein Schüler des Plotin verfasst, Porphyrios, ungefähr 30 Jahr nach dem Tod seines Lehrers. Dieser Porphyrios ist selber ein Philosoph gewesen, er hat z.B. die sogenannte „Isagoge“ (εἰσαγωγή), eine im Mittelalter sehr wichtige Einführung in die „Kategorienschrift“ des Aristoteles geschrieben. Der erste Satz dieser Biographie über Plotin lautet: „Plotinos, der Philosoph, der zu meiner Zeit lebte, war die Art von Mann, die sich dessen schämt, im Leibe zu sein (εἶναι ἐν σώματι); aus solcher Gemütsverfassung wollte er sich nicht herbeilassen, etwas über seine Herkunft, seine Eltern oder seine Heimat zu erzählen.“ Deshalb wissen wir nicht, wo Plotin geboren wurde, auch wann er geboren wurde, wissen wir nicht von ihm selbst.

Man kann natürlich im Großen und Ganzen etwas über seine Herkunft sagen. Plotin schreibt griechisch, er ist in jeder Hinsicht griechisch sozialisiert. Sein Name aber ist römisch. Er muss demnach irgendwo im griechisch sprechenden Ost-Rom geboren sein - allerdings sprach man auch in Süditalien oder Sizilien griechisch. Jedenfalls scheint die Legende, Plotin sei ein Ägypter aus Lykopolis (das glaubt noch Hegel), nicht zuzutreffen.

Doch eigentlich sind diese Überlegungen fehl am Platze. Die Frage ist doch, warum Plotin die Auskunft über seine Herkunft verweigert. Schauen wir noch einmal in die Biographie. Dort heißt es weiter: „Einen Maler oder Bildhauer zu dulden wies er weit von sich, ja er erklärte dem Amelius, der ihn um seine Einwilligung bat, daß ein Bild von ihm gefertigt werde: Es soll also nicht genug daran sein, das Abbild zu tragen, mit dem uns die Natur umkleidet hat, nein, du forderst, ich soll freiwillig zugeben, daß ein Abbild des Abbildes von mir nachbleibe, ein dauerhafteres, als sei dies Abbild etwas Sehenswertes!“ Plotin, so hieß es vorhin, habe sich geschämt, „im Fleisch“ zu sein. Nun verweigert er die Möglichkeit, sich abbilden zu lassen. Warum? Worauf verweist dieses für uns vielleicht seltsame Verhalten?

Plotin gibt sich als φιλόσοφος zu erkennen. Philosoph, das heißt aber für Plotin, Liebhaber des *Platon*: „Monat aber und Tag, an dem er geboren, hat er niemals jemandem verraten; er wollte nicht, daß jemand an seinem Geburtstagsfest opfere oder feiere, obgleich er selber an den überkommenden Geburtstagen des Platon und des Sokrates opferte [...]“ Philosophie, das war für Plotin - aber nicht nur für ihn - zuerst Platonische Philosophie. Plotin gehört zu einer Gruppe von Philosophen, die man als „Neuplatoniker“ bezeichnet. Vom „Neuplatonismus“ unterschieden wird ein „Mittelplatonismus“, Vorgänger der „Neuplatoniker“ sind die sogenannten „Mittelplatoniker“. Nun - die Kontinuität des

Platonismus garantierte die Akademie. Justinian ließ nicht nur die Akademie schließen, er war es auch, der Bücher der „Heiden“, also der Philosophen, öffentlich verbrennen ließ.

(Zur Vollständigkeit: nach Plotin ist vor allem der Neuplatoniker Proklos (412-485) zu nennen. Er leitete ab 437 die Platonische Akademie. Der Begriff „Neuplatonismus“ stammt übrigens aus historiographischen Schriften des 18. Jahrhunderts. Vielfach wurde er kritisch verwendet, weil die Aufklärung z.B. in Plotin mehr oder weniger nur einen „Schwärmer“ hat sehen können. Es gibt in der Tat Seiten an Plotin, die uns seltsam erscheinen.)

Der Philosoph für Plotin ist Platon. Um den Neuplatonismus im Ansatz zu verstehen, muss man Platon kennen. Ich habe hier auf wesentliche Momente des Platonischen Denkens schon hingewiesen (idéa, chorismós, Politeia, revolutionärer Philosophie-Entwurf). Für das Verständnis des Plotinschen Denkens stellt aber vor allem *ein* Gedanke Platons eine alles entscheidende Voraussetzung dar.

Da gibt es einen Gedanken aus der „Politeia“. Ich hatte ihn eigentlich schon erwähnt. Platon spricht dort von *der höchsten Idee*. Das sei die *Idee des Guten* (Sie sollten hier nicht in erster Linie an das moralisch Gute denken). Diese Idee des Guten, die gleichsam alle anderen Ideen sein lässt, die also so etwas ist wie die Idee der Idee, ist keine gewöhnliche Idee mehr. Sie „ist“ nicht wie die anderen Ideen, sie befindet sich ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, jenseits des Seins (sechstes Buch des Dialogs, Sonnengleichnis).

Das ist ein besonders wichtiger Gedanke, der gewiss nicht besonders einfach zu verstehen ist, der aber m.E. von alles überragender Bedeutung ist - auch und vielleicht gerade heute noch. Wir hatten bisher den Unterschied von ὄντως und μὴ ὄν kennengelernt, eine Differenzierung zweier Arten des Seienden, die eine höher als die andere, höher eben die unwandelbaren Ideen, die uns das empirische Seiende verstehen lassen. Nun aber scheint Platon behaupten zu wollen, dass es noch etwas über die Ideen hinaus gibt, etwas, das so seinsmächtig ist, das es sich außerhalb des noch irgendwie Denkbaren befindet, eben jenseits des Seins.

Platon spricht in dieser Hinsicht, wie gesagt, von der Idee des Guten. Plotin hat den Gedanken eines Jenseits des Seins und d.h. Jenseits der Ideen aufgenommen, nur hat er es nicht mehr nur als die Idee des Guten bezeichnet. Alle Neuplatoniker haben sich noch mit einem anderen Dialog Platons beschäftigt (es gibt natürlich noch mehr Dialoge: Symposion, Alcibiades etc.). Dieser Dialog trägt den Namen eines Vorplatonikers, nämlich den Namen „Parmenides“, ein späterer Dialog des Platon, der vielleicht schwierigste.

In diesem Dialog versucht Platon noch einmal, seine Theorie der Ideen zu begründen, ja sie irgendwie konsistent zu gestalten (es ist ja nicht einfach, zu begründen, wie sich ὄντως und μὴ ὄν zueinander verhalten). Dabei nun wählt Parmenides nicht zufällig einen Begriff, ja eine Idee, die in der Geschichte der Philosophie von überragender Bedeutung

ist: τὸ ἓν, das Eine. Der historische Parmenides hatte bereits festgestellt, dass das Sein Eines sei, dass die Einheit ein Merkmal des Seins ist. Auch Heraklit hatte über das Eine gesprochen. Noch in der Neuzeit ist das Eine und die Einheit ein gewichtiges philosophisches Problem (z.B. bei Spinoza und dem Deutschen Idealismus).

Wie dem auch sei. Plotin identifiziert nun mehr oder weniger das Jenseits des Seins mit dem Einen. Warum? Dafür gibt es Argumente, die ich aber hier noch nicht ausführlich darstellen möchte. Nur soviel: nach Platon gibt es etwas, das es sozusagen nicht gibt, jedenfalls nicht so gibt wie Ideen und Einzelgegenstände. Von dem, was es da gibt, kann man im Grunde gar keine Bestimmungen mehr angeben (es ist ja höher als die Ideen). Das Eine ist nun ein ernstzunehmender Kandidat für Etwas, von dem man keine Bestimmungen angeben kann, denn wenn wir sagen „das Eine ist gelb“, haben wir schon zwei Bestimmungen (Einheit und Gelbheit), d.h. wir haben das Eine bereits verfehlt. Selbst wenn wir sagen „das Eine ist“, haben wir zwei (nämlich die Einheit und das Sein), schon wieder haben wir das Eine verfehlt. Darüber müssten wir sehr ausführlich sprechen, wir können es aber leider nur en passant.

Ich möchte in aller Kürze in das Denken des Plotin einführen, d.h. ich möchte in seine Philosophie *in ihrer Grundstruktur* einführen. Diese Grundstruktur ist mit jenen Platonischen Differenzierungen eigentlich schon gegeben worden. Demnach gibt es vier verschiedene Sphären des Seins, wenn Sie so wollen, vier Seinsstufen. Sie bilden ganz unmittelbar den Aufbau des Plotinschen Denkens: Es gibt das sinnliche Seiende (μὴ ὄν) und das Übersinnliche (ὄντως ὄν), das Reich der Ideen sozusagen. Dann gibt es aber auch noch die Sphäre jenseits dieses Reiches, die Sphäre des Einen, die höchste Sphäre schlechthin.

Für Plotin stellt sich das so dar: das Eine bildet das Höchste schlechthin. Aus ihm fließt alles aus (Emanation), d.h. es ist die Quelle von Allem. Warum? ist eine gute Frage, auf die ich später zu sprechen kommen muss. Damit haben wir die erste „Hypostase“. „Hypostase“ heißt wörtlich soviel wie: das darunter Stehende, sich darunter Sammelnde (wie die Blätter eines Baumes, Unterschied ὑπέρ - ὑπό). Daraus wurde dann so etwas gemacht wie: Grundlage. Wir können aber auch von „Seinsstufe“ sprechen, denn das ist es bei Plotin. Also: 1. Seinsstufe: das Eine. Die zweite Seinsstufe oder Hypostase ist der νοῦς, der Geist, im Sinne des Ortes der Ideen. (Wir haben gehört, dass das Eine noch über die Ideen hinaus ist.) 3. Seinsstufe oder Hypostase: die Seele. Mit ihr haben wir es mit dem Menschen im engeren Sinne zu tun, mit der Frage nach dem Leben, der Natur. Dann bleibt noch die Materie. Sie könnte nun noch selber als vierte Hypostase bezeichnet werden, wenn Plotin nicht darauf bestehen würde, dass die Materie eigentlich überhaupt nicht sei, d.h. dass sie eben *nicht* als *Seinsstufe* bezeichnet werden darf. Dennoch müssen wir uns mit ihr beschäftigen und dennoch hat sich Plotin sehr intensiv mit ihr auseinandergesetzt. Wie könnte es auch anders sein: da sich die Materie ja nicht einfach so schlechthin ignorieren lässt. Die Materie ist eine vierte Sphäre, obwohl sie eigentlich, wie gesagt, gar nicht wirklich ist.

Man sagt also: Plotin ist der Begründer des „Neoplatonismus“. In einer Hinsicht ist dieser Titel irreführend (jeder Titel ist als solcher irreführend). Hegel schreibt einmal in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: „Besonders gut sind bei ihm (Plotin) Platons Ideen und Ausdruck herrschend, aber ebensogut die des Aristoteles; man kann Platon ebensogut einen Neuplatoniker als Neuaristoteliker nennen.“ Richtig ist jedenfalls, dass Plotin natürlich den Aristoteles kennt und sich verschiedene Gedanken von ihm hernimmt (z.B. den Unterschied zwischen Dynamis und Energeia, über den wir hier ja in der letzten Stunde einiges gehört haben). Wer bin ich, einem Hegel zu widersprechen. Wenn wir heute einen starken Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles machen, weil wir z.B. die Platon-Kritik des Aristoteles sehr ernstnehmen, dann war sowohl für die Antike als auch für das ganze Mittelalter dieser Gegensatz nicht so klar. Immerhin war Aristoteles ein Schüler des Platon. Man hat sie mehr als zusammengehörig verstanden. Sicher aber ist es sehr auffallend, dass, wenn man Plotin unter dem Titel „Neuplatoniker“ liest, man plötzlich an vielen Stellen Gedanken des Aristoteles begegnet. Trotzdem glaube ich, dass der „Geist“ der Philosophie des Plotin mehr Platonisch ist, wenn man so etwas sagen kann.

Schauen wir uns also einmal zunächst die erste Hypostase des Einen etwas genauer an. In der Enneade VI 9 über das „Gute“ (Die Schriften des Plotin werden „Enneaden“ genannt. ἐννέα heißt neun. Von Plotin sind 54 Schriften überliefert. Der schon genannte Porphyrios hat sie also in 6 Neunergruppen geordnet, nach einem Prinzip, das ich hier nicht weiter erklären kann). Die Enneade beginnt mit dem Satz: „Alles Seiende ist durch das Eine ein Seiendes, sowohl das, was ein ursprünglich und eigentlich Seiendes ist, wie das, was nur in einem beliebigen Sinne als vorhanden seiend bezeichnet wird. Denn was könnte es sein, wenn es nicht eines ist? Da ja, wenn man ihm die Einzahl, die von ihm ausgesagt wird, nimmt, es nicht mehr das ist, was man es nennt.“ Plotin springt demnach sogleich ins Thema ohne jede Einführung. In diesem Ton sind alle Texte verfasst, griechisch im Original, jedoch geschrieben in einem recht schlichten Griechisch.

Zunächst aber schauen wir uns an, was die Sätze sagen. Alles, was ist, ist durch das Eine. In einer anderen Enneade (V 4) wird das Eine schlechthin als der Ursprung von Allem (ἀρχή παντῶν) bezeichnet. Es ist der Ursprung von Allem - das muss wirklich wörtlich und ernstgenommen werden. Aus dem Einen fließt Alles Seiende aus. Es ist so etwas wie der absolut transzendente (jenseits des Seienden) Urgrund schlechthin. Wovon er das ist, da können wir Unterschiede machen. Man kann von einem ursprünglichen und einem beliebigen Seienden unterscheiden. Plotin meint dabei so etwas wie die Ideen, die verstandesmäßigen Gegenstände, und die vorliegenden Dinge. Er beweist das sogleich an Beispielen. Er nennt das Heer, den Reigen, die Herde, das Haus, das Schiff, dann auch den Körper der Pflanzen und Tiere und zuletzt die Gesundheit, die Ordnung des Körpers, die Schönheit, die Tugend der Seele - all das ist immer Eins. Anders gesagt: es ist Eines im Denken und - wenn wir so wollen - außerhalb des Denkens. Wir können das alles überhaupt nur denken, wenn all das jeweils Eines ist. Was nicht Eines ist, kann nicht gedacht werden bzw. ist für das Denken nicht. Gewiss, es gibt Vielheit. Doch die Vielheit

kann nur gedacht werden, indem wir sie ver-einen, synthetisch zusammenfassen. Denken heißt: Eines denken.

Was er meint, lässt sich flüchtig so beschreiben: alles, was wir denken, denken wir in seiner Einheit. Das bedeutet nicht, dass wir keine Vielheiten erkennen können. Im Gegenteil, wir haben es immer mit Vielheiten zu tun. Jedes Seiendes ist Vielheit. Doch wir fassen diese Vielheiten stets zusammen. Haus - Teile, die das Haus ergeben. In dem Haus Ordnung und Unordnung von verschiedenen Dingen - in der Formulierung „in dem Haus“ schon eine Einheit.

Doch damit haben wir nur ein sehr vorläufiges Verständnis des Einen. In der Enneade V 4 heißt es: „Das absolut Erste nämlich muss ein schlechthin Einfaches sein, das vor und über allem ist, verschieden von allem, was nach Ihm ist, das rein für sich selbst ist, nicht vermischt mit dem, was von Ihm stammt, und dabei doch in anderer Weise wieder fähig, allem anderen beizuwohnen, das wahrhaft und absolut Eines ist und nicht zunächst etwas anderes und dann erst Eines, von dem schon die Aussage falsch ist, dass es Eines ist, von dem es keine Aussage und keine Erkenntnis gibt, und von dem deshalb auch gesagt wird, dass Es ‚jenseits des Seins‘ ist. Denn wenn Es nicht absolut einfach wäre, jenseits aller Bestimmtheit und aller Zusammengesetztheit, und wahrhaft und absolut Eines, wäre es nicht der Urgrund (arché); erst dadurch, dass Es absolut einfach ist, ist Es das von Allem absolut Unabhängige und so das absolut Erste.“ (V 4)

Dieser Gedanke ist erstaunlich - äußerst einflussreich in der Geschichte der Philosophie. Noch einmal: Platon hatte die Idee des Guten bereits als ein Jenseits des Seienden, Jenseits des Seins, bestimmt. Es befindet sich außerhalb der Seinsordnung, die uns vertraut ist, die wir kennen. Das muss nun ganz radikal verstanden werden. Warum befindet sich das Eine jenseits des Seienden, warum ist es, wenn wir es zu denken versuchen, so „transzendent“, d.h. so jenseits und außerhalb unserer Welt? Ich hatte gesagt, dass das Eine sich im Denken als die synthetisierende Kraft von allen Vielheiten erweist. Was aber ist das Eine selbst, das Eine an sich?

Das Eine ist Ursprung von Allem. Das sagt Plotin selbst, er sagt sehr Vieles über das Eine. Nun habe ich aber dem Einen Bestimmungen zugesprochen, die aus dem Einen mehr als nur Eines machen. Das Eine - ist - Ursprung - von Allem. Es gibt hier also drei oder vier Bestimmungen, Bedeutungen: das Eine, das ist, der Ursprung, das Alles. Seltsam: wenn wir über das Eine sprechen, wird eine Vielheit daraus.

Versuchen wir einmal, das absolut Eine Einfache Erste zu denken. Das tut Platon in dem schon genannten Dialog „Parmenides“. Das Eine - absolut in sich selbst betrachtet - kann kein Ganzes sein, denn dann hätte es eine Vielheit in sich. Es kann auch nicht in Anfang, Mitte und Ende differenziert werden, ist deshalb aber dann unendlich, denn was ist und weder Anfang, Mitte und Ende hat ist eben grenzenlos. Wenn es aber grenzenlos und unendlich ist, ist es weder in sich noch in einem anderen. Als so unendlich ortlos ist es

jenseits aller Bewegung, aber auch jenseits aller Ruhe. Es ist auch nicht identisch mit sich selbst oder mit anderem, auch nicht unterschieden von sich selbst oder von anderem. Es ist weder ähnlich noch unähnlich, weder gleich noch ungleich, weder a priori noch a posteriori (d.h. weder voraufgehen noch nachkommend), auch ist es natürlich, wie gesagt, jenseits des Seins. Ja, so gesehen ist es auch eben nicht eins. Das Eine ist nicht und es ist nicht eins. Es ist also jenseits des Seins und auch jenseits des Einsseins. Es ist, so heißt es auch bei Plotin, das „Hyper-Eine“, das „Über-Eine“.

Plotin schreibt: „Es ist auch nicht Seiendes, sonst würde auch hier das Eine nur von einem anderen ausgesagt, in Wahrheit kommt Ihm kein Name zu, wenn man es denn benennen muss. So wird man Es passend gemeinhin ‚das Eine‘ nennen, freilich nicht, als sei Es sonst etwas und dann erst das Eine.“ (VI, 9) Damit nähern wir uns dem Herzen des Plotinschen Verständnis des Einen: Ich kann vom Einen nichts aussagen, ich kann nichts von ihm präzisieren, kann ihm keine Bestimmungen geben - denn dann wäre es eben nicht mehr das Eine. Ich kann noch nicht einmal sagen: Das Eine ist. Abgesehen davon, dass diese Aussage überhaupt nur verständlich ist, wenn ich das „ist“ hier als „Existenz“ verstehe (was nicht selbstverständlich ist), kann ich auch das nicht. Denn dann spreche ich vom Einen wie von einer Vielheit: Das Eine existiert - zwei Bestimmungen. - Ja, zuletzt kann ich auch das Eine selbst mit dem Wort „Eines“ nicht aussprechen, nicht denken, denn ich habe ja dann schon das Eine selbst und das Wort oder den Gedanken. Das absolut Erste und Eine ist im letzten gesehen unsagbar, ἄρητος. Dieses Wort hängt mit dem anderen griechischen Wort εἶπω zusammen, d.h. mit sagen, reden. Das Wort Rhetorik kommt da her. Das Eine ist also das ἄρητον schlechthin, das Unsagbare schlechthin. (Wir können demnach „zwei“ Verständnisse des Einen unterscheiden: Das Eine, das alle Vielheit vereint, und das über dieses Eine noch hinausgehende Eine - beide Bestimmungen hängen natürlich im einen Einen miteinander zusammen.)

Das hat, wie gesagt, das europäische Denken sehr stark beeinflusst. Es ist für das Christentum sehr wichtig geworden. So sprechen wir heute von einer Tradition der „Negativen Theologie“. Ein legendärer Denker, eine beinahe mythische Gestalt, namens Dionysius Areopagita, der um 500 nach Christus lebte, hat diesen Gedanken, dass man vom Einen eigentlich nur negative Aussagen machen kann (das Eine ist nicht ...), auf die Gottesfrage übertragen. Gott ist das Übermächtige Eine. Wenn man es präzisiert, mit Prädikaten ausstattet, verletzt man sein „Über-Wesen“. Insofern könnte man von Gott nur in Negation sprechen: Gott ist nicht ... Daher spricht man von „Negativer Theologie“.

Es gibt noch eine andere Tradition der christlichen Theologie, die an Plotin anschließt. Ich erinnere Sie daran, dass Plotin von drei Hypostasen spricht: vom Einen, vom Geist und von der Seele. Darunter befindet sich noch die Materie, die hyle (wir sprachen von ihr, als wir von Aristoteles redeten). Der Mensch als Körper-Seele-Wesen hat in einer gewissen Hinsicht an allen drei Hypostasen teil. Da alles Seiende Eines oder Einheit ist, muss auch der Mensch in Körper, Seele und Geist an diesem Einen teilhaben. Nun ist es aber so, dass das Eine als Ursprung von Allem dort jenseits des Seins die höchste aller

Hypostasen ausmacht. Der Mensch hat nun nicht nur an dem Einen teil, weil er es gleichsam logisch stets beansprucht. Er kann sich auch dem Einen selbst zuwenden und zu ihm „hinaufsteigen“.

„Aufstieg“? Ist das nicht eine bloße Metapher? Ja und Nein. Ich sagte vorhin, dass das Eine der Ursprung von Allem sei insofern, als alles aus ihm „ausfließe“. (Man spricht von der Emanation.) Die Metapher des „Ausfließens“ entspricht der anderen des „Überflusses“. Das Eine ist „Überfluss“, d.h. es kann sozusagen nicht an sich halten, es setzt Alles von sich her frei (das hängt mit dem Verhältnis von dynamis und energeia zusammen). Nun setzt es aber alles frei im Sinne eines Abstiegs. Dazu schreibt nun Plotin: „Denn alles Erzeugte muß stets von gleicher Art sein wie das Erzeugende, dabei aber schwächer sein, weil es im Hinabschreiten verblasst.“ Je weiter sich das Seiende von dem Einen entfernt, umso „schwächer“ muss es sein im Verhältnis zu dem Stärksten, dem Einen. Auch dieser Gedanke, dass die Wahrheit mit Nähe und Ferne zusammenhängt, Nähe und Ferne zur Idee selbst, dieser Gedanke ist Platonisch (vgl. Sophistes).

Das heißt nun aber, dass der Mensch, der ja auch an der Materie teilhat, die am weitesten von ihrem Ursprung entfernt ist, und daher am „schwächsten“ ist, ja, die darum eigentlich das „Üble“ genannt werden kann, dass dieser Mensch im Sinne dieses Auf- und Absteigens „hinaufsteigen“ kann. Er kann zum Einen „hinaufsteigen“.

Das Eine ist nichts von allem Seienden, es ist vor Allem Seienden, es hat kein Sein, es ist nicht, es existiert somit auch nicht, es ist vor der Existenz (pro hypostaseos), über das Sein hinaus. Nun könnte man doch sagen: hier hört nicht nur alles Denken, sondern auch alle Praxis auf. Denn - was sollen wir mit einem solchen „Nichts“ überhaupt anfangen? Wie können wir uns zu ihm überhaupt verhalten, außer zu schweigen?

In der Enneade V 3 (17) appelliert Plotin an die Mitdenkenden: ἄφελε πάντα! Wörtlich übersetzt heißt das: Lass ab von Allem! Es geht um die Befreiung zum Einen, um die Befreiung zur Transzendenz, um Freiheit, um die Freiheit der Philosophie, die Freiheit im unaussprechlichen Einen. Nun ist aber schon dieser Appell interessant und wichtig. Die Befreiung zum Einen setzt voraus, dass wir schon das, was vor dem Einen liegt (also das, was dem Einen immer schon entsprungen ist), kennen. Wir müssen das schon durchgemacht, schon durchgedacht haben auf unserem Aufstieg zum Einen. Das Alles liegt gleichsam schon hinter uns. Es geht demnach nicht darum, dass wir einfach irgendwie irrational zum Einen übergehen, sondern dass wir denkend die Möglichkeit erkennen, dass es noch etwas gibt, was im Grunde unmöglich ist, was aber doch geschehen kann: eben das Ablassen und Loslassen von Allem.

In der Philosophie ist dieser Gedanke als „Mystik“ bekannt. Das Wort Mystik stammt von dem griechischen Wort myein ab. Es bedeutet soviel wie Augenschließen. Es geht demnach um eine Abschließung gegen das Außen, eine Bewegung also *ins Innere*. Es muss darauf hingewiesen werden, dass es nicht um ein Gefühl geht. Denn Gefühl setzt

ein Außen, mithin eine Vielheit, voraus. Wir fühlen stets etwas, und wenn dieses Etwas wir selbst sind (Selbstgefühl). Doch im Einen gibt es nichts, was zu fühlen wäre. Die Befreiung zum Einen ist demnach eine Erfahrung im Denken, eine intellektuelle Erfahrung. Dabei ist das Loslassen von Allem, die Wendung ins Innere des Bewusstseins, wenn wir so wollen, erst der erste Schritt oder vielmehr der letzte Schritt. Denn nun, in der Abstoßung von allem, was uns umgibt, gibt es sozusagen keinen festen Boden mehr. Denn nun wird ja nicht mehr gedacht, weil im Einen nichts zu denken ist. Plotin spricht dementsprechend von einer Schau, einer Betrachtung, einer Einsicht, wobei Schau, Betrachtung und Einsicht nun nicht mehr diskursiv zu verstehen sind. Es ist so etwas wie eine Offenheit für das, was im Einen geschieht. Das ist allerdings auch, wie ich vorhin in Bezug auf das Problem im Einen gesagt habe, die Fülle des Seins. Der Übergang zum Einen in der reinen Offenheit des Bewusstseins ist dann auch zugleich ein Innewerden der Ganzen Fülle des Seins. Dieser Übergang ist aber - das müssen wir uns immer wieder klarmachen - ein notwendiger Absprung von einem erreichten Ort zum Nicht-Ort.

Hören wir einmal Plotin selbst: „Immer wieder, wenn ich aus dem Leib aufwache zu mir selbst, lasse ich das Andere hinter mir und werde mir selbst innerlich, schaue eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue, in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören, verwirkliche höchstes Leben, bin in Identität mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet, denn ich bin zur transzendenten Wirklichkeit gelangt und habe meinen Stand errichtet hoch über allem, was sonst geistig ist; nach diesem Stillstehen (stasis) im Göttlichen, wenn ich da aus dem Geist herabsteige in das diskursive Denken, dann muß ich mich immer wieder fragen: wie ist dies mein jetziges Herabsteigen denn möglich?“

Der Philosoph nimmt den Leib nicht als das erste wahr. Das ist seit Platon ein klares Gesetz der Philosophie. Der Leib ist nicht das Ziel des Philosophen, viel eher ist es ein Über-den-Leib-Hinausgehen oder, wie Plotin sagt, ein Erwachen aus ihm. Der Leib ist hier freilich eher der Hinweis auf die Welt der Gegenstände, auf die Welt überhaupt. Wer nur in der Welt lebt, nur die Voraussetzungen und Bedingungen der Welt kennt, wird niemals verstehen, was Philosophie heißt. Er wird seine ersten Ziele nicht an der Erkenntnis oder der Vernunft orientieren, sondern an den schon erwähnten sozialen Erfolg. Sozialer Erfolg hat aber mit Philosophie nichts zu tun. Dafür vielmehr mit dem Körper, denn dann kann man sich schöne Dinge kaufen und sie genießen.

Plotin nennt dieses Verlassen der Welt, das doch wohl augenblickshaft geschieht, „höchstes Leben“ - und das ist das Leben des Philosophen. Bei aller spekulativen Dimension, die das Denken des Plotin hat, bleibt Plotin antiker Philosoph, weil es in erster Linie um das philosophische Leben geht. Die Philosophie erfüllt sich im Leben, das *télos* der Philosophie ist Leben, daher ist das *télos* des Lebens die Philosophie.

Mit diesen Worten möchte und muss ich diese Vorlesung schließen. Ich habe Ihnen einen sehr rudimentären Einblick nicht nur in Plotin gegeben. Jeder der Philosophen, die ich

Ihnen hier vorgestellt habe, verdient eine eigene ganze Vorlesung. Aber vielleicht habe ich Ihnen doch einen Eindruck vermitteln können in die antike Philosophie, die wahrscheinlich die reinste und schönste Philosophie ist, die jemals entstanden ist.