

Elenor Jain /  
Stephan Grätzel (Hg.)  
Sein und  
Werden im  
Lichte Platons

Festschrift für Karl Albert  
zum 80. Geburtstag am 2. Oktober 2001

ALBER PHILOSOPHIE



ALBER PHILOSOPHIE 

Zu diesem Buch:

Was die Philosophie heute noch sein soll, wird gegenwärtig höchst kontrovers diskutiert. Die Autoren dieser Karl Albert zum 80. Geburtstag gewidmeten Festschrift versuchen mit Blick auf dessen Ansatz der »ontologischen Erfahrung«, Philosophie als existentielle denkerische Disziplin darzustellen, die im Platonischen Sinne nach den Grundprinzipien menschlichen Daseins fragt. Aus verschiedenen Perspektiven heraus und mit unterschiedlicher Akzentuierung gelingt es den Autoren, die Bedeutung einer sich auf »geistige Erfahrung« berufenden Philosophie wieder vor Augen zu führen. Neben grundlegenden begriffsgeschichtlichen Erörterungen geht es daher um die Klärung der Frage, welche Bedeutung die nur scheinbaren Gegensätze »Sein« und »Werden« für die Daseinsqualität und die Weltorientierung des Menschen besitzen.

About this book:

What the proper subject of philosophy should be is at present being discussed in a very controversial manner. In view of Karl Albert's thesis of the »ontological experience«, the authors of this *Festschrift* intend to present philosophy as a profound discipline which in Plato's sense inquires about the principles of human existence. Different perspectives and accentuations of view reveal the significance of a special »philosophy of experience«, which has been in development for a long time. The important question and its answer concerning the merely apparent contrast of »Sein« (being) and »Werden« (becoming) with respect to human existence thus is the main topic and goal of the essays.

Die Herausgeber:

Dr. habil. Elenor Jain arbeitet als philosophische und kunstwissenschaftliche Autorin.

Dr. Stephan Grätzel ist Professor für Anthropologie und Ethik an der Universität Mainz.

Elenor Jain / Stephan Grätzel (Hg.)  
Sein und Werden im Lichte Platons

# Alber-Reihe Philosophie

Elenor Jain /  
Stephan Grätzel (Hg.)

# Sein und Werden im Lichte Platons

Festschrift für Karl Albert  
zum 80. Geburtstag am 2. Oktober 2001

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Sein und Werden im Lichte Platons :**  
Festschrift für Karl Albert / Elenor Jain ... –  
Freiburg (Breisgau) ; München : Alber, 2001  
(Alber-Reihe Philosophie)  
ISBN 3-495-48039-0

Texterfassung: in der Verantwortung der Herausgeber

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany  
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 2001  
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg  
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 2001  
ISBN 3-495-48039-0



*Gene Albert*



# INHALT

Einleitung . . . . .	11
----------------------	----

## Erster Teil: Dynamik des Seins

*Hubert Benz*

I. Aufnahme des Seins als Bedingung des Werdens. Platons ὑποδοχή und ihre Interpretation in Calcidius' Timaios-Kommentar . . . . .	17
--	----

*Johann Kreuzer*

II. Dynamik des Seins. Zur Geschichte des Begriffs in der Philosophie des Mittelalters . . . . .	41
--	----

*Rolf Schönberger*

III. Sein – Nichtsein – Werden. Zur Privationstheorie bei Albertus Magnus . . . . .	59
---	----

*Wolfgang Janke*

IV. »Der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor«. Von der Erfahrung des Seins in Fichtes Vollendung des Platonischen Idealismus . . . . .	77
---	----

*Günther Pöltner*

V. Sein als Gewordensein – Sein als Ereignis . . . . .	91
--	----

## Zweiter Teil: Erfahrung und Wissen

<i>Hans Krämer</i>	
I. Ist die Noesis bei Platon fallibel? . . . . .	111
<i>Michael Erler</i>	
II. Vom Werden zum Sein. Über den Umgang mit Gehörtem in Platons Dialogen . . . . .	123
<i>Klaus Held</i>	
III. Platons Kritik am Relativismus des Protagoras . . . . .	143
<i>Hans-Ulrich Baumgarten</i>	
IV. Die Grenze des Wissens. Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Glauben im Ausgang von Platon und Kant . . . . .	165
<i>Stephan Nachtsheim</i>	
V. Über ein Platonisches Element in Nicolai Hartmanns Theorie des Apriori . . . . .	187

## Dritter Teil: Die ethische Dimension von Sein und Werden

<i>Matthias Kofler</i>	
I. Die ›Ordnung der Liebe‹ bei Augustinus und Thomas von Aquin . . . . .	203
<i>Juliusz Domański</i>	
II. Platon der Humanisten. Einige Bemerkungen über Pe- trarca, Giannozzo Manetti und Guarino Veronese . . . . .	229
<i>Alexius J. Bucher</i>	
III. Liebe unter den Bedingungen der Postmoderne. Von den Bedingungen eines sittlichen Sein-Sollens . . . . .	225

## Vierter Teil: Religiöse Aspekte der Seinserfahrung

*Christina Schefer*

- I. Bild und Geheimnis. Von Platon zu den Mysterien von Eleusis . . . . . 273

*Stephan Grätzel*

- II. Das kultische Erbe in der Philosophie seit Platon . . . . . 297

*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*

- III. Ante Christum natum – post Christum natum. Anmerkungen zum christlichen Zeitbegriff . . . . . 313

## Fünfter Teil: Der Menschen zwischen Sein und Werden

*Rolf Kühn*

- I. Leben und Wissen bei Fichte. Zur Phänomenologie und Metaphysik immanenter Lebenserprobung . . . . . 333

*Claus-Arthur Scheier*

- II. Wie sublim ist das Erhabene? . . . . . 365

*Elenor Jain*

- III. Zur anthropologischen Dimension von Sein und Werden . . 383

- Bibliographie Karl Albert . . . . . 399



## EINLEITUNG

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,  
ὄππόθεν ἀρξῶμαι τόδι γὰρ μάλιν ἴξομαι αὔθις  
- Parmenides -

Kein Schatten ist ohne eine Lichtquelle denkbar. Das Licht ermöglicht erst den Schatten, verleiht ihm seine Existenz. Verlöschte die Lichtquelle, so mit ihr auch der Schatten. Eine Umkehrung dieses Satzes ist unmöglich, denn die Lichtquelle kann auch ohne Schatten zu werfen, für sich und allein existieren. Wir suchen den Schatten, wenn die Sonne uns zu heiß erscheint, gleichwohl ist die Sonne Ursache für den Schatten; er *ist* durch sie. Der Schatten allein hat durch seinen Status als abhängiges Prinzip keine Eigenexistenz, kann uns keinen Raum bieten, in dem wir uns aufhalten könnten, wäre nicht die Sonne.

Diese Metapher mag das Verhältnis von Sein und Werden in dem Sinne verdeutlichen, wie es der mit diesem Band zu würdigende Philosoph Karl Albert versteht.

Sein und Werden sind in der Philosophie häufig als Antipoden verstanden worden, dies hat Albert in vielen seiner systematischen und philosophiehistorischen Schriften betont. Während bei Parmenides, Platon und bei den an diese anschließenden Metaphysikern immer das Sein als Urgrund alles Seienden hervorgehoben werde, sei dagegen von anderen das Sein verleugnet und das Werden in seinem ewigen Fluß und mit ihm die bloße Diesseitigkeit zum ersten Prinzip erklärt worden. Doch indem man das Werden seines Urgrundes beraubt, verliert es seine eigentliche Existenz, seine Bedeutung im Leben als Möglichkeit des „Mehr-Lebens“ und durchaus im Nietzsche'schen Sinne als „Höher-Leben“.

Das Sein ist für Karl Albert das grundlegende Prinzip, welches das Leben und mit ihm den Menschen in seinem Dasein trägt, ihm Seinsgewißheit verleiht und zugleich den Sinn allen Daseins offenbart.<sup>1</sup> Erst durch die Erfahrung des Seins erhalte das Leben eine

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu seine grundlegende Schrift „Die ontologische Erfahrung“ (1974), jetzt in: Philosophische Studien Bd. I. Sankt Augustin 1988, S. 7-207.

geistige Dimension, eine Dimension, die dem *eigentlichen* Wesen des Menschen entspreche und deren er bedürfe, und ohne die er ein belangloses, oberflächliches und in jedem Falle auch unbefriedigendes Leben führe. Das Werden in seiner Vielfalt und mit seinen Facetten des ständigen Wandels erhalte durch die Seinserfahrung eine andere, eine tiefergehende Qualität, indem Denken und Handeln durch die Gewißheit der Seinsbindung gelenkt werde.

Albert betont immer wieder, daß es jedem Menschen möglich sei, der Seinserfahrung teilhaftig zu werden, und daß es in der Verantwortung und Bewußtseinskraft eine jeden liege, sich ihr zu öffnen. Er müsse nur 'hinhören', nach innen horchen und Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden lernen. In unserer Zeit falle es dem Menschen jedoch schwer, sich von den lauten und alles beherrschenden Quisquilien der Welt loszulösen und einmal in 'Abgeschiedenheit' und innerer Ruhe Besinnung zu finden. Keine Weltflucht ist mit solchen Gedanken verbunden, auch nicht Resignation angesichts des immer desolater werdenden Zustandes dieser Welt, sondern vielmehr eine ernsthafte philosophische Mahnung an unsere Zeit, den *Menschen* im Menschen wiederzufinden, sich seiner selbst wieder bewußt zu werden als Teil des Seins, in dem jedes Werden aufgehoben ist. So reicht es Albert nicht, die Welt und ihre Probleme rational und analytisch zu beschreiben, es reicht ihm auch nicht, soziale und politische Widersprüche zu diskutieren. Er bemüht sich vielmehr, eine Philosophie zu betreiben, die das Urprinzip der Philosophie vor Augen führt, um von daher zur Bewältigung menschlicher Probleme beitragen zu können. Er wendet sich mithin an den Menschen selbst, wie dies auch in seinen Schriften über die Lebensphilosophie zum Ausdruck kommt.<sup>2</sup> Diesen Grundgedanken verfolgt Albert seit Anfang seines philosophischen Denkens, das sich nicht nur der traditionellen abendländischen Philosophie verpflichtet fühlt, sondern auch asiatisches Denken miteinbezieht. So sind nicht nur Lao-tse und die alten Inder Leitmarken auf seinem philosophischen Weg, sondern vor allem

---

<sup>2</sup> Vor allem „Die Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács“. Freiburg/München 1995; „Vom philosophischen Leben. Platon, Meister Eckhart, Jacobi, Bergson, Berdjajev“. Würzburg 1995 sowie K. Albert/E. Jain: Philosophie als Form des Lebens. Zu ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie. Freiburg/München 2000.

auch Parmenides, Platon, Meister Eckhart und schließlich Lavelle, dem er wesentliche Anregungen verdankt.<sup>3</sup>

Die folgenden Beiträge, die Karl Albert zum 80. Geburtstag am 2. Oktober 2001 - verbunden mit guten Wünschen für ein langes und erfülltes philosophisches Leben - gewidmet sind, befassen sich aus gegebenem Anlaß mit den zentralen Themen seines Denkens: mit den Begriffen *Sein* und *Werden*. In Alberts philosophischen Arbeiten sind diese beiden Begriffe nicht als Antipoden zu verstehen: das Werden ist gleichwohl nicht ohne das Sein zu denken, es lebt aus ihm, erhält seine Gestalt, Kraft und geistige Substanz aus ihm.

E. J.

---

<sup>3</sup> Vgl. meine Monographie „Erfahrung des Seins. Reflexionen zur Philosophie Karl Alberts“. Sankt Augustin 1996; ferner meine Einzeldarstellung Karl Alberts in: „Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen“. Hg. von J. Nida-Rümelin. Stuttgart 1999, S. 18-22 sowie eine ausführliche Selbstdarstellung in der Ausgabe von Chr. und M. Hauskeller („Was die Welt im Innersten zusammenhält“. 34 Wege zur Philosophie. Hamburg 1996, S. 24-31).



# Erster Teil: Dynamik des Seins



# I. Aufnahme des Seins als Mit-Bedingung des Werdens. Platons ὑποδοχή und ihre Interpretation in Calcidius' Timaios-Kommentar

Hubert Benz

Im folgenden wird der Versuch unternommen, Platons in der Forschung höchst kontrovers diskutierte „dritte Gattung“ des Werdens durch Heranziehen des Timaios-Kommentars von Calcidius (Teil II) genauer zu bestimmen. In vielen Punkten werfen Calcidius' Erläuterungen ein aufschlußreiches Licht auf die von Platon selbst behauptete Dunkelheit und jeder Erkennbarkeit entzogene Unzugänglichkeit des 'Materie-Prinzips'.

## 1. Die drei Gattungen des Werdens in Platons *Timaios* (47e-52d)

In seiner Spätphilosophie kennt Platon nicht nur zwei Arten des Seins, das stets mit sich selbst identischen „Immer-Seiende“ (die Idee) und das „niemals-seiende“ Werden,<sup>1</sup> sondern außerdem noch ein „weiteres drittes γένος“,<sup>2</sup> welches er ausdrücklich als ein dunk-

---

<sup>1</sup> Tim. 27d 6-28a 4; vgl. Plotin: Enn. VI 5 (23) 2,9-16; VI 2 (43) 1,16-33. Zu Methodik und Aufbau des Tim. vgl. K. Gloy: Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios (Würzburg 1986) S. 80f.; D. J. Schulz: Das Problem der Materie in Platons „Timaios“ (Bonn 1966), S. 18-21; zur Selbständigkeit von Tim. 48b sqq. in bezug auf das im Dialog Voranstehende vgl. ebd. S. 20f. – Zu Karl Alberts Versuch, den Ursprung von Platons Begriff der Idee in der griechischen Religion aufzuzeigen vgl. Albert: Platon und die Philosophie des Altertums. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie, Teil I (Dettelbach 1998), S. 52-68: Trotz Platons Mythenkritik sei eine strukturelle Analogie von Ideen und mythologischem Denken erkennbar: „Die Ideen sind für die Dinge in dem Sinne Ur-Sache wie der Mythos für das menschliche Handeln“. Wie die Götter im Mythos stellen auch die immer seienden, heiligen und göttlichen Ideen ihren Abbildern gegenüber die primäre, handlungsleitende Wirklichkeit dar (65f.).

<sup>2</sup> Tim. 48e 4. – Es kann wohl kaum bestritten werden, daß wesentliche Merkmale des aristotelischen ὕλη-Begriffs in Platons ὑποδοχή-Lehre antizipiert

les und schwer beschreibbares εἶδος bezeichnet.<sup>3</sup> Die erste Form wird „als εἶδος eines Urbildes vorausgesetzt“. Sie ist „geistig und in ihrem Sein stets sich selbst entsprechend“, „ungeworden und unvergänglich“.<sup>4</sup> Platon sagt weiter, daß sie „weder anderes von anderswoher in sich aufnimmt noch irgendwohin in anderes eingeht“, daß sie unsichtbar, jeder Wahrnehmbarkeit entzogen, allein der νόησις zugänglich ist.<sup>5</sup> Sie ist „das Woher“, dessen Funktion für alles Entstehende mit einem Vater verglichen wird.<sup>6</sup>

Die „dritte Gattung“ oder „Art“<sup>7</sup>, „in der [das Wahrnehmbare] entsteht“,<sup>8</sup> ist ihrer wesenhaften Möglichkeit nach (δύναμις κατὰ φύσιν)<sup>9</sup> die Aufnehmerin alles Werdens (ὑποδοχή πάσης γενέ-

---

und grundgelegt sind, auch wenn terminologisch und sachlich betrachtet die Auskunft H. Happs: Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff (Berlin, New York 1971), S. 125ff., korrekt sein dürfte, daß keine Identität der platonischen χώρα mit der aristotelischen ὕλη anzunehmen ist; vgl. auch C. Baeumker: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (Münster 1890. ND Frankfurt/M. 1963) 114 Anm. 1, 137f.; Schulz (s. Anm. 1), S. 52-57, sieht den entscheidenden Unterschied zwischen Platon und Aristoteles in dieser Frage darin, daß Platon die ὑποδοχή mit dem Raum identifiziere.

<sup>3</sup> Tim. 49a 3-4; vgl. auch a 7, b 5 und 51a 7-b 1; vgl. D. Zeyl, Plato and Talk of a World in Flux: Timaeus 49a6-50b5, in: Harvard Studies in Classical Philology 79 (1975), S. 125-148: „something that is difficult, not something that is impossible or illegitimate“ (128); Th. A. Blackson: Inquiry, Forms and, Substances. A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology (Dordrecht, Boston, London 1995), S. 141; C. Osborne: Space, Time, Shape, and Direction: Creative Discourse in the Timaeus. In: Form and Argument in Late Plato, ed. by C. Gill and M. M. McCabe (Oxford 1996), S. 179-211: 198-203; Gloy (s. Anm. 1), S. 80.

<sup>4</sup> Tim. 48e 5-6; 52a 1-2.

<sup>5</sup> Tim. 52a 2-4.

<sup>6</sup> Tim. 50d 1-3.

<sup>7</sup> Auch wenn die ὑποδοχή von Platon als das der noetischen Form konträre Prinzip des Werdens konzipiert ist, verwendet er für sie dennoch gelegentlich ebenfalls den Ausdruck εἶδος; allerdings wird sie als „unsichtbare und gestaltlose Form“ gekennzeichnet (vgl. Tim. 49a 3-4; 51a 7).

<sup>8</sup> Tim. 50d 1, vgl. d 6, e 5, 49e 7-8, 50e 5.

<sup>9</sup> Tim. 49a 4-5, vgl. 50b 7-8; vgl. Baeumker (s. Anm. 2) 176 Anm. 2; wie aus Soph. 247d-248c hervorgeht, kennt Platon neben einer δύναμις τοῦ ποιεῖν auch eine δύναμις τοῦ πάσχειν.

σεως)<sup>10</sup> und soll gleichsam einer Mutter oder Amme ähneln.<sup>11</sup> Zwischen diesen beiden (ἢ μεταξὺ τούτων φύσις) steht gewissermaßen als deren Kind,<sup>12</sup> das erst als Produkt jener vorauszusetzenden Prinzipien in die Wirklichkeit treten kann, das Entstehende (γυγνόμενον): die sichtbare WerdeWelt als Nachahmung des Urbildes (μίμημα παραδείγματος).<sup>13</sup> Als diesem Ähnliches (ὁμοίον) ist sie wahrnehmbar. Somit wird sie von Platon die „zweite“, d.h. die von der ersten abgeleitete Form, genannt.<sup>14</sup> Sie ist dauernd in Bewegung, indem sie an einem Ort entsteht und von da wieder

---

<sup>10</sup> Tim. 49a 5-6; vgl. L. Robin: Untersuchungen über die Bedeutung und Stellung der Physik in der Philosophie Platons. In: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie, hg. v. J. Wippert (Darmstadt 1972), S. 261-298; 263; J. Bassfreund: Über das zweite Prinzip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato (Breslau 1885), S. 45; F. Bobertag: De materia Platonica, quam fere vocant, meletemata (Vratislaviae 1863), S. 10-13; G. Bode: Materia qualem apud Platonem habet vim atque naturam (Neu-Ruppin 1853), S. 10-11.

<sup>11</sup> 50d 2-3 und 49a 6; vgl. Plotin: Enn. III 6 (26) 13,12-20; 19,1-2 und 17-41; Kap. 7-19 dieser Enneade sind über weite Strecken eine Auslegung des hier besprochenen Tim.-Textes; vgl. H. Benz: 'Materie' und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins (Würzburg 1990), S. 85-177.

<sup>12</sup> Tim. 50d 3-4; G. Schneider: Das materiale Princip der Platonischen Metaphysik (Gera 1872), S. 3ff. und 11, meint das Gewordene sei eine 'Mischung' aus Bestimmtem und Unbestimmtem.

<sup>13</sup> Tim. 49a 1-2; 48e 6-49a 1; zur Identifikation der wahrnehmbaren Phänomene mit den 'Nachahmungen' der Ideen vgl. A. Schmitt: Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons (Würzburg 1973), S. 113; K. W. Mills: Some aspects of Plato's theory of Forms: Timaeus 49c ff., in: Phronesis 13 (1968), S. 145-170: 151f. und 159ff.; J. A. Kilb: Platons Lehre von der Materie (Marburg 1887), S. 19-23, 31f., 35f., 38; Schneider (s. Anm. 12), S. 14f.

<sup>14</sup> Tim. 52a 4-5; vgl. R. Patterson: Image and Reality in Plato's Metaphysics (Indianapolis 1985), S. 3.

verschwindet.<sup>15</sup> Erfassbar ist sie nur durch eine mit Wahrnehmung verbundene Meinung (δόξη μετ' ασθήσεως περιληπτόν).<sup>16</sup>

Während das wahrnehmbare werdende ständig „flieht und niemals bleibt“,<sup>17</sup> kein festhaltbares Dieses (μὴ τοῦτο), sondern nur ein Jeweilig-Solches (τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε) darstellt,<sup>18</sup> ist das immer mit sich selbst identische (ταῦτόν ἄει) γένος des aufnehmenden ein bestimmtes Dieses (τοῦτο, τόδε).<sup>19</sup> Es tritt nämlich

---

<sup>15</sup> Tim. 52a 5-7; Bassfreund (s. Anm. 10) 36-41, gibt zu bedenken, daß sich der Werdeprozeß für Platon „lediglich auf den Wechsel der Formenbestimmtheit“ erstrecke (37f.).

<sup>16</sup> Tim. 52a 7; vgl. 28a 2-3 und Resp. 475e-480a; M. Sartorius: Die Realität der Materie bei Plato. In: Philosophische Monatshefte (1886), S. 129-167; S. 148ff.

<sup>17</sup> Tim. 49e 2; H. Cherniss: The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues. In: American Journal of Philology 78 (1957), S. 225-266; 241f.; die Termini φεύγειν, ὑπομένειν, ἐνδείκνυσθαι und φάσκειν stehen nach A. E. Taylor: A Commentary on Plato's Timaeus (Oxford 1928), S. 317f., der Gerichtssprache nahe und drücken einen Entzug vor öffentlicher Anzeige aus.

<sup>18</sup> Tim. 49d 5-6; zu den verschiedenen Interpretationsansätzen der Aussage von ebd. 4-6 vgl. H. Cherniss: A much misread passage of the Timaeus (Timaeus 49C 7-50B 5). In: American Journal of Philology 75 (1954), S. 113-130; 115f. Anm. 2 und 3; Schmitt (s. Anm. 13), S. 108ff.: Es werde deutlich, „daß sich το-ῦτο überhaupt nicht auf das wahrnehmbare Feuer als solches bezieht, sondern auf die ὑποδοχή, die bald so, bald anders und manchmal auch als Feuer erscheint“ (109 Anm. 2); Schulz (s. Anm. 1), S. 22f.; N. Gulley: The interpretation of Plato, Timaeus 49D-E. In: American Journal of Philology 81 (1960), S. 53-64, mit einer Kritik an Cherniss' Annahme, Platon habe im Bereich des Werdens unterschieden zwischen „distinct and self-identical (sensible) characteristics“ (57ff.; 63f.) und E. N. Lee: On Plato's Timaeus 49D 4-E 7, in: American Journal of Philology 88 (1967), S. 1-28, mit einer Zurückweisung der Thesen Gulley's (15-20); ferner N. H. Reed: Plato on Flux, Perception and Language. In: Proceedings of the Cambridge Philological Society 198, N. S. 18 (1972), S. 65-77: Es gehe Platon darum, daß unsere Beschreibungen den Phänomenen unangemessen sind, da sie jeweils nur für in Veränderung befindliche Beschaffenheiten zutreffen (66f.).

<sup>19</sup> Vgl. Tim. 50b 5-7 und 50a 1-2 (mit 49d 7-e 2); Gloy (s. Anm. 1), S. 79; Schulz (s. Anm. 1), S. 22f.; Baumker (s. Anm. 2), S. 129ff.; Sartorius (s. Anm. 16), S. 150f.; F. M. Cornford, Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, translated with a running commentary (New York 1957), S. 181; Cherniss: A much misread passage... (s. Anm. 18), S. 117f.; Gulley: The interpretation of

nicht aus seiner Rezeptionsfähigkeit für qualitative Bestimmtheiten heraus.<sup>20</sup>

In Abhebung von denjenigen ionischen Naturphilosophen, die das ‚Woraus‘ alles Entstehens und das ‚Wohinein‘ alles Vergehens in einem der vier Elemente (bzw. in allen gemeinsam) anzusetzen versuchten,<sup>21</sup> weist Platon auf die Unbeständigkeit der Elemente, die aus deren permanentem gegenseitigen Ineinanderumschlagen resultiere, hin.<sup>22</sup> Er will damit zeigen, daß sie nicht leichthin als

---

Plato..., S. 59-61; E. N. Lee: On the Metaphysics of the Image in Plato's Timaeus. In: *The Monist* 50 (1966), S. 341-368; 357f.: „Strictly speaking, one cannot properly assert of any phenomenal particulars, ‚this is fire (or water...)‘. For... the term ‚this‘ cannot securely apply to them, but rather denotes that medium (the Receptacle) ‚in which‘ they appear“; ders., *On Plato's Timaeus...*, S. 7 und 11f.; eine Zusammenstellung der Lehrunterschiede von Cherniss, Gulley und Lee findet sich bei L. Brisson: *Le Meme et L'Autre dans la Structure Ontologique. Un commentaire systématique du Timée de Platon* (International Plato Studies, Volume 2. Sankt Augustin 1994), S. 180-197; J. P. Wohlstein: *Materie und Weltseele in dem platonischen System* (Marburg 1863) meint (18 Anm. 1), für Platon sei die Materie „ein Werdendes“ (vgl. auch S. 11-13 und 20f.); ähnlich: A. Rivaud: *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origins jusqu'à Théophraste* (Paris 1906), S. 301.

<sup>20</sup> Vgl. Tim. 50b 7-8; J. T. Reagan: *Plato's Material Principle*. In: *Modern Schoolman* 47 (1969/70) 177-193: „Only the Receptacle itself, that in which... qualities come to be, should be called ‚this‘ or ‚that‘. But even the Receptacle cannot be called a ‚this‘ literally, if by ‚this‘ is meant having a permanent character of its own. True, it receives all things but never assumes the character of what is received in it. It can be called ‚same‘ only in the negative sense that it persists in its own neutral character“ (185).

<sup>21</sup> Aristoteles: *Metaph.* A3, 983b 8-10; vgl. Thales (VS 11: A 12), Anaximenes (VS 13: B 2, B 3, A 7, A 5), Diogenes von Apollonia (VS 64: B5), Xenophanes (VS 21: B 27, B 29, A 33), Heraklit (VS 22: B 30, B 90, B 31); vgl. Taylor (s. Anm. 17), S. 314f.; P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (Darmstadt 1975), S. 366f.

<sup>22</sup> Tim. 49b-c; vgl. D. Ross: *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1961), S. 123 („The four so-called elements are not ultimate elements, but four states of one thing“); vgl. Blackson (s. Anm. 3), S. 136-144. Platons Bezugspunkt bei seiner Stellungnahme zur vorsokratischen Naturphilosophie ist wahrscheinlich Anaxagoras' Kritik an der empedokleischen Elementenlehre, in der ein fortwährendes

Prinzipien angesehen werden dürfen, sondern daß jedes einzelne Element bereits eine Zusammensetzung aus Eigenschaften und aus dem, woran diese als an einem ‚ontologischen Prius‘ erscheinen, ist.<sup>23</sup> Es geht Platon nicht darum, die Elemente als solche zu bestreiten, sondern er übt vornehmlich daran Kritik, daß die ionischen Physiologen einem bestimmten Element Prinzipienstatus eingeräumt und damit die Erkenntnis des Werdens von etwas Wahrnehmbarem abhängig gemacht haben. Das ‚Woran‘ müsse, gerade weil es im Unterschied zu den laufend wechselnden Bestimmungen der Elemente und der wahrnehmbaren Phänomene überhaupt ein Prinzip sein soll, eine gewisse Konstanz (βεβούλητος) haben.<sup>24</sup>

---

Auseinander-Hervorgehen und eine gegenseitige Mischung der vier Grundelemente alles in allem enthalten sein ließen. Ist damit aber die Beständigkeit der Elemente als wandelbarer in Frage gestellt, um wieviel mehr diejenige jedes einzelnen Wahrnehmbaren; vgl. Schmitt (s. Anm. 13), S. 107f. Anm. 5; E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. II 1 (Hildesheim 1963), S. 724f.; Natorp (s. Anm. 21), S. 374f., will im Anschluß an einen aristotelischen Bericht Demokrit als Platons Vorlage geltend machen; vgl. auch I. Hammer-Jensen: Demokrit und Platon. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 23 (1910), S. 92-105 und 211-229: S. 100 und 226-229.

<sup>23</sup> Vgl. auch C. J. De Vogel: Probleme der späteren Philosophie Platons, in: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie. Hg. v. J. Wippern (Darmstadt 1972), S. 41-87: Die ὑποδοχή sei im Tim. „ein präexistierendes Etwas... Platon beabsichtigte offenbar nicht zu behaupten, daß seine χῶρα in die Dinge als ein konstitutives Element eingeht“ (49f.); Robin (s. Anm. 10), S. 262f. (Auch wenn Sein und Raum „der Erzeugung der Welt vorausliegen“, ergebe sich doch das grundlegende Problem: „Wie könnte das Aufnehmende... seinen Seinsgrund in dem Bereich finden, der dem Werden entgegengesetzt ist?“); Gloy (s. Anm. 1), S. 75-77. Zum Problem der Elementenumwandlung und ihrem Substrat bei Platon und Aristoteles vgl. Schulz (s. Anm. 1), S. 45-49; Baumker (s. Anm. 2), S. 128f.; J. S. Körtzner: Über Verhältniss, Form und Wesen der Elementarkörper nach Platons Timaios (Neu-Ruppin 1846), S. 24f.; W. Schwabe: „Mischung“ und „Element“ im Griechischen bis Platon. Wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von „Stoicheion“ (Bonn 1980), S. 11f.

<sup>24</sup> Vgl. De Vogel (s. Anm. 23) 50f.; Happ (s. Anm. 2), S. 29 („Die Hyle ist ein ‚geistiges‘ Prinzip und als solche nicht ‚wahrnehmbar‘, ‚solid‘“); F. Ueberweg:

In dem Abschnitt *Tim.* 49d-50a warnt Platon mit besonderem Nachdruck vor einer Applikation der Termini τοῦτο und τόδε sowohl auf das stets nur solchermaßen Erscheinende und das sich jeweils ‚so ähnlich‘ Zeigende als auch auf die konträren, an der sie aufnehmenden ‚Grundlage‘ Gestalt gewinnenden Qualitäten. Dabei ist es offenbar Platons Intention, die Bezeichnung ‚Dieses‘ als Prädikat einer für das Werden relevanten, in sich beständigen Ursache ausschließlich für die ὑποδοχή zu reservieren.<sup>25</sup> Daher kann N. Gulley's Interpretation, ‚Dieses‘ und ‚Solches‘ seien lediglich „different ways of describing the same object“, nicht zutreffend sein. Zwar entwirft Platon in *Tim.* 49d-e sicherlich „a criticism as a mode of description“<sup>26</sup> des in stete Andersheit verwickelten und darum auch nicht eindeutig benennbaren Werdenden, doch gründet seine Kritik der Benennung des Wahrnehmbaren in erster Linie darin, daß er weder dem Gewordenen noch seinen jeweiligen Eigenschaften, sondern nur der ὑποδοχή Beständigkeit zugesteht, weil diese im permanenten Wandlungsprozeß eines Gegenstandes das allein Bleibende ist, an dem sich Gestalt- und Qualitätswechsel allererst vollziehen können. Auch H. Cherniss' Behauptung, τοῦτο habe die Funktion eines „deictic pronoun“<sup>27</sup> und Platon bestreite

---

Über die Platonische Weltseele, in: Rheinisches Museum 9 (1854), S. 37-84: 58 (Die Materie „als Bedingung der Möglichkeit körperlicher Existenz“); Bassfreund (s. Anm. 10), S. 18, 23 (Platons ‚Materie‘ als „die Ursache und Bedingung... durch welche das Sein der Erscheinung überhaupt erst möglich wird“), S. 34, 43 („Prinzip des ‚Werdens““) und 55; Bobertag (s. Anm. 10), S. 21ff.; Schneider (s. Anm. 12), S. 15f. und 19f.; kein Element kann die von Platon für das die Abbilder der Formen aufnehmende Prinzip verlangte βεβαιότης für sich in Anspruch nehmen (so *Tim.* 49d-e); vgl. Ueberweg 57f.; Bassfreund 23; Sartorius (s. Anm. 16), S. 151 und 153. - Zur innerschulischen Diskussion der Akademie um die χώρα, die einen festen Platz in der platonischen Prinzipienlehre unter dem Oberbegriff der ‚unbestimmten Zweiheit‘ eingenommen hat, vgl. Happ 112.

<sup>25</sup> Vgl. *Tim.* 50a 1-2; Schmitt (s. Anm. 13) 108ff.; Reed (s. Anm. 18), S. 66f.; Lee, *On the Metaphysics of the Image...* (s. Anm. 19), S. 357f.; Reagan (s. Anm. 20s), S. 185; Sartorius (s. Anm. 16), S. 150f.

<sup>26</sup> *The interpretation of Plato...* (s. Anm. 18), S. 57.

<sup>27</sup> Oder eines „grammatical pointer“ (so Gulley 58 Anm. 8, in seiner Kritik an Cherniss' These); vgl. Cherniss: *A much misread passage...* (s. Anm. 18), S. 117f. Anm. 5: „it means simply ‚X, where X is what we mean to designate as

generell die Möglichkeit, ein Phänomen aus dem Wahrnehmungsbereich als ‚etwas‘ zu beschreiben,<sup>28</sup> vermag nicht Timaios' Aussage zu entsprechen. Ebensovienig wird K. W. Mills' These, τὸ τοιοῦτον stehe für die Idee,<sup>29</sup> Platons Aussageabsicht gerecht. Auch die von D. J. Schulz vertretene Meinung, die ‚Materie‘ selbst sei das τοιοῦτον, da sie eine Zwischenstufe zwischen den Formen und dem Raum sei, ist nicht überzeugend.<sup>30</sup>

Was als Prinzip des Entstehenden immerwährend alle ‚Gestalten‘ aufnehmen können soll,<sup>31</sup> darf, wenn eine nicht ‚gestaltverfälschende‘ Tragefähigkeit gefordert wird, selbst keinerlei mit dem Aufzunehmenden ähnliche oder auch von ihm verschiedene Gestalt haben.<sup>32</sup> Denn jeder bestimmte Formcharakter, der dem Aufzunehmenden als solchem eigentümlich wäre, würde unumgänglich ein neutrales Aufnahmevermögen ausschließen.<sup>33</sup> Eine eigene Geformt-

---

something when by using the deictic pronoun we say ‘this is X’; vgl. auch Zeyl (s. Anm. 3), S. 146-147.

<sup>28</sup> Vgl. Cherniss, ebd. 118: „the point is not that you should not designate a phenomenon ‘this’ or ‘that’ but that you should not call the phenomenon anything (like ‘fire’...) that is designated in such statements as ‘this is X’“.

<sup>29</sup> Some aspects of Plato's theory of Forms... (s. Anm. 13), S. 154ff. und 167-169.

<sup>30</sup> Schulz (s. Anm. 1), S. 58-60 und 63.

<sup>31</sup> Vgl. Tim. 50b 6 und 8, c 2, e 5 und 51a 7 (πανδεχέος).

<sup>32</sup> Das ist in 50b-51b zweifelsohne die Platons Gedankengang leitende Intention; vgl. 50c 1-2; 50e 1-4 heißt es, daß die Eigenschafts-Aufnehmerin im Falle einer Ähnlichkeit mit den ‚in‘ sie ‚eintretenden‘ qualitates sensibiles ihr konträr entgegengesetzte oder generell von ihr verschiedene Eigenschaften nur schlecht abbilden könnte, weil sie dann ihr eigenes Aussehen neben den anderen wahrnehmbaren Qualitäten sehen lassen würde; vgl. Bassfreund (s. Anm. 10), S. 10, 12 und 17; Ross (s. Anm. 22), S. 124: „in order to be able to accommodate all sorts of qualities (such as heat and cold), the receptacle is necessarily not itself characterized by any of these“.

<sup>33</sup> Anhand zweier Beispiele wird dieser Sachverhalt folgendermaßen illustriert: Eine Flüssigkeit muß möglichst geruchlos sein, soll sie eine Duftnote unverfälscht aufnehmen können, und ein weicher Stoff muß soweit wie möglich glatt und eben sein, wenn er einen Abdruck klar erkennbar wiedergeben können soll (50e 5-51a 1); vgl. H. Gauss: Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons, III/2: Die Spätdialoge (Bern 1961), S. 196; Gloy (s. Anm. 1), S. 90;

heit, qualitative Prägung des ‚Ur-Aufnehmenden‘ lehnt Platon strikt ab, indem er es entschieden als ἄμορφον ἀπασῶν τῶν ἰδῶν oder als πάντων ἐκτὸς εἰδῶν kennzeichnet.<sup>34</sup>

Um die prinzipielle Unbestimmtheit und auch Bestimmbarkeit der Gattung des Aufnehmenden zu veranschaulichen, bedient sich Platon neben den bereits erwähnten Bildern der Amme (τιθήνη) und Mutter (μήτηρ) alles Werdens auch derjenigen einer „Matrize“ (ἐκμαγεῖον), die der ganzen Natur zugrunde liege,<sup>35</sup> und eines „Immerwährenden (dritten γένος) des Raumes, das allem, was ein Entstehen besitzt, einen Platz bietet“.<sup>36</sup> Timaios’ Rede von

---

Baeumker (s. Anm. 2), S. 132; Bassfreund (s. Anm. 10), S. 10-12,18; Sartorius (s. Anm. 16), S. 138f.

<sup>34</sup> Tim. 50d 7-e 1, e 4-5, 51a 1-3 und 7; Taylor (s. Anm. 17), S. 326f.; Schulz (s. Anm. 1), S. 23 und 48f. (der der Auffassung ist, daß bei Platon und Aristoteles „das Problem des Werdens gar nicht unbedingt ein absolut formloses Substrat fordert“); Baeumker (s. Anm. 2), S. 127f.; Schneider (s. Anm. 12), S. 5f.; Bode (s. Anm. 10), S. 10; Sartorius (s. Anm. 16), S. 139 und 150. - Die Rede von einer „ersten Materie“ im Sinne eines gänzlich qualitätslosen, stets sich selbst gleichen All-Aufnehmenden ist wenig sinnvoll, wenn von ihr eine „zweite Materie“, die mit abbildhaften Formen verbunden ist, abgehoben wird; vgl. etwa Baeumker S. 136f. und 142ff.; A. Boeckh: Über die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon, in: ders., Gesammelte kleine Schriften (Leipzig 1866), S. 109-175: S.126-128; Ueberweg (s. Anm. 24), S. 61f.; in Tim. 30a wird nur von einem unruhigen und ordnungslosen Sichtbaren, nicht aber von der ὑποδοχῆ gesprochen; vgl. H. Siebeck: Untersuchungen zur Philosophie der Griechen (Freiburg <sup>2</sup>1888), S. 80f. (Dem Chaos könne keinerlei Bedeutsamkeit im Sinne eines metaphysischen Prinzips zukommen). Gegen die Trennung einer primitiven von einer sekundären Materie wenden sich Wohlstein (s. Anm. 19), S. 9-11, Schneider (s. Anm. 12), S. 6, und Zeller (s. Anm. 22), S. 728-732.

<sup>35</sup> Vgl. Tim. 50c 2; zur Übersetzung vgl. Gauss (s. Anm. 33), S.196; Baeumker (s. Anm. 2), S. 130 m. Anm. 2, entnimmt die Bedeutung von ἐκμαγεῖον als eines „zum Aufnehmen von Abdrücken Geeigneten“ aus Theait. 191c-d und zieht Aristoteles, Metaph. A 6, 988a 1, zum Vergleich heran; vgl. auch Taylor (s. Anm. 17), S. 321 Anm. 1. De Vogel (s. Anm. 23), S. 50, meint, daß Platon mit diesem Vergleich („eine Art plastischen Materials für alle Dinge“) „der aristotelischen Materie sehr nahe kommt“; Zeller (s. Anm. 22), S. 728.

<sup>36</sup> Tim. 52a 8 -b 1; vgl. Phileb. 25c und 24d; Brisson (s. Anm. 19), S. 199f.; Bassfreund (s. Anm. 10), S. 27 Anm. 2; Gauss (s. Anm. 33), S. 198, versteht

der  $\chi\omega\rho\alpha$  weist zum einen deutlich zurück auf das 'Worin' des Werden, zum anderen aber auch voraus auf die Lehre von den Elementardreiecken.<sup>37</sup>

---

distributiv („jeweils“); ähnlich auch O. Wichmann: Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk (Darmstadt 1966), S. 444f. („Das jeweilig Räumliche“); Taylor (s. Anm. 17) 343 („in every case“), wozu wohl kein zwingender Anlaß besteht, zumal  $\acute{\alpha}\epsilon\lambda$  durch die unmittelbar angeschlossene Wendung („das kein Vergehen annimmt“) in seiner Bedeutung fortgeführt wird. Es ist nicht davon die Rede, daß jedes Ding nur jeweils einen Raum einnehmen kann, sondern davon, daß das ‚Ur-Aufnehmende‘ seinem Wesen nach ständig Formen ‚Platz gibt‘. Zum Raumbegriff vgl. Ross (s. Anm. 22), S. 125f.; P. Friedländer, Platon III (Berlin 1954), S. 499, will Platons Begriff des Raums bildlich verstehen.

<sup>37</sup> Vgl. Tim. 53c-55c; Robin (s. Anm. 10), S. 273ff., hält es für „unbestreitbar, daß sich die Materie in geometrischen Bestimmungen darstellt... Die platonische Materie scheint, insofern sie durch das Große und das Kleine konstituiert ist, ... Aristoteles ‚zu mathematisch‘ zu sein“ (zu Metaph. A 9, 992a 1-7); in De gen. et corr. (II 1, 329a 21-24) meine Aristoteles, da die Elementarkörper in Flächen zerlegbar seien, sei die Amme des Werdens „durch Flächen konstituiert“, zur Auslegung von der Lehre der Elementardreiecke als Ursachen durch Proklos vgl. M. Schmitz: Euklids Geometrie und ihre mathematiktheoretische Grundlegung in der neuplatonischen Philosophie des Proklos (Würzburg 1997), S. 180ff. - Gewiß ist nicht an eine bloße Formalität der  $\chi\omega\rho\alpha$  zu denken, was aber vielfach vermutet wurde: vgl. Boeckh (s. Anm. 34), S. 129: Platon wolle gerade durch die Entwicklung des Raumbegriffs „die Materie ausmerzen“ und „das Aufnehmende, welches man materiell dachte, zu einem Immateriellen“ umbilden; ähnlich Zeller (s. Anm. 22) S.725, 733f. (Plato knüpfe an Leukipps und Demokrits Begriff des Leeren an, indem er den leeren Raum mit der Materie als dem Nicht-Seienden identifiziere, „nicht als raumerfüllende Masse, sondern als der Raum selbst, als das Leere gedacht“) und 740f. (es sei der „kühne Versuch einer idealistischen Construction der Körperwelt“, „die bloße Form der Materialität“); Siebeck (s. Anm. 34), S. 84-88 und 97f. („die abstrakte Form der Räumlichkeit“); C. Ritter: Platon II (München 1923), S. 351; Schulz (s. Anm. 1), S. 60f., plädiert für die Verwendung des Terminus ‚Materialität‘; bei Platons ‚Materie‘ könne es sich „eigentlich nur um eine Form oder Bestimmung der ‚materiellen‘ Körper..., nicht aber um ihr Substrat“ handeln; gegen Boeckhs These einer Auflösung der Materie in den Raumbegriff vgl. Ueberweg (s. Anm. 24), S. 59-61, und Könitzer (s. Anm. 23), S. 26f. - Sartorius (s. Anm. 16), S. 145ff., meint, daß Plato die Materie „bloß im Sinne

Das πανδεχές räumt gewissermaßen allen ‚Gestalten‘ im Werden vorübergehend eine ‚Stelle‘ ein, wodurch sie allererst erscheinen können. Damit ist es die unvergängliche Bedingung der Möglichkeit eines zeitlich begrenzten Auftretens von wahrnehmbaren Qualitäten im Bereich des Körperhaften.<sup>38</sup>

Aufgrund seiner Freiheit von Formen ist das ‚Ur-Aufnehmende‘ unserer Erkenntnis unzugänglich. Auch nicht durch die ihm am nächsten stehende Erkenntnisweise der Wahrnehmung läßt es sich ermitteln. Vielmehr soll es höchstens „mit Hilfe von Wahrnehmungslosigkeit durch eine gewisse illegitime Schlußfolgerung erfaßbar“ sein, so daß Timaios es als „kaum glaubhaft“ bezeichnet.<sup>39</sup>

---

von Ort oder Stelle irgend einer Masse“ auffaßt (145) und daß dadurch „die Raumesnatur der Materie nicht erwiesen wird“ (147); zur Erläuterung zieht Sartorius (157) Aristoteles: Phys. IV 2, 209b 11-16, heran; vgl. auch De Vogel (s. Anm. 23), S 49f.; Siebeck (s. Anm. 34) 95f.; Ueberweg (s. Anm. 24), S. 61f. Anm. 22; Zeller (s. Anm. 22), S. 735 mit Anm. 3; nach Simplikios (In Phys. 540, 3ff.) will Aristoteles (Phys. 209b 33-210a, 2) zeigen, daß Plato die Materie nur anscheinend als Raum gelehrt habe.

<sup>38</sup> Vgl. W. Scheffel: Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog „Timaios“ (Philosophia Antiqua 29. Leiden 1976), S. 55-61 (notwendiges Prinzip des Werdens); Bassfreund (s. Anm. 10), S. 23 (Die ὑποδοχή als „die Ursache und Bedingung... durch welche das Sein der Erscheinung überhaupt erst möglich wird. Sie ist dasjenige..., worin die Bilder der Ideen erst eingehen müssen, wenn sie überhaupt des Seins teilhaftig sein sollen“) und S. 33; Zeller (s. Anm. 22), S. 724; Boeckh (s. Anm. 34), S. 127 („Bedingung des Werdens“); Ueberweg (s. Anm. 24), . 58 („Bedingung der Möglichkeit körperlicher Existenz“); Siebeck (s. Anm. 34), S. 74: Ein „(ontologisch) als der Idee gleichzeitiges Prius der Erscheinungswelt“. - Als ‚Mit-Prinzip‘ des Werdens ist die ὑποδοχή auch eine Grundlage für die Wahrnehmbarkeit von Phänomenen; vgl. Schmitt (s. Anm. 13), S. 114: Die dritte Gattung sei „eine notwendige Bedingung von Sein und Erkennbarkeit des wahrnehmbaren Einzelnen“, ohne die Annahme ihres Prinzipencharakters müsse jeder Beschreibungsversuch des stets wandelhaften Wahrnehmbaren zu „unlösbaren Aporien“ führen. - Zur Frage, ob Platon das Aufnahme-Prinzip für geschaffen oder ungeschaffen hält, vgl. Scheffel 59f.; Boeckh (s. Anm. 34), S. 129f., und dagegen Könitzer (s. Anm. 23) 27.

<sup>39</sup> Tim. 52b 2; vgl. Taylor (s. Anm. 17) 343ff. und 331f. (zu 51a 7-b 1); Reagan (s. Anm. 20), S. 185f. und 191; Lee: On the Metaphysics of the Image... (s. Anm. 19), S. 366f.; H.-G. Gadamer: Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios

Dies bedeutet jedoch nicht, daß die ὑποδοχή irrational ist, sondern allenfalls, daß sie in einem ‚a-rationalen‘, ontologisch defizienten Bereich liegt.<sup>40</sup>

## 2. Interpretation von Platons ὑποδοχή unter Zuhilfenahme von Calcidius' Timaios-Kommentar

Das, worin die Abbilder der Urbilder entstehen, ist nach Calcidius' Zeugnis für Platon nichts räumlich oder zeitlich Begrenztes, nichts quantitativ oder qualitativ Veränderliches, kein Teilbares. Der *silva* (als wörtliche Übersetzung von ὅλη gebraucht) kommen keine quantitativen und qualitativen Veränderungen zu. Sie erfährt weder eine Vergrößerung, Zunahme (*incrementum*) noch eine Verkleine-

---

(Heidelberg 1974), S. 20; Gauss (s. Anm. 33), S. 66ff.; Gloy (s. Anm. 1), S. 89 und 94f.; D. G. Ritchie: *Plato* (New York 1902), S. 137; immerhin hält Timaios die als höchst aporetisch gekennzeichnete Teilnahmemöglichkeit der ὑποδοχή am Geistigen und ihre äußerst schwierige Erfäßbarkeit für „nicht gelogen“ und für „am ehesten korrekt“ (51b 2-3); Baumker (s. Anm. 2) meint, es handle sich bei Platons Erfassungsversuch des δεχόμενον nicht um einen Analogieschluß, sondern um ein schließendes Denken, dessen Inhalt völlig fehle (137f.); anders: Schulz (s. Anm. 1), S. 48 (ein formloses Substrat werde „durch gewisse Analogieschlüsse postuliert“) und 50-53; vgl. auch Schneider (s. Anm. 12), S. 8; Zeller (s. Anm. 22), S. 729 und 741f.; Bobertag (s. Anm. 10), S. 35-41; Sartorius (s. Anm. 16), S. 148f. und 151f.; Ueberweg (s. Anm. 24), S. 58f.; Köntzner (s. Anm. 23), S. 26f.

<sup>40</sup> Gegen Bassfreund (s. Anm. 10) 41f. (der, „irrationale Rest“); Zeller (s. Anm. 22) 743 (der „irrationale Überrest“); L. J. Eslick: *The Material Substrate in Plato*. In: *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, ed. by E. McMullin (Notre Dame/Indiana 1963, 1965), S. 39-54: 45-47 („matter is neither sensible nor intelligible... but it is in the strict sense irrational. Its real irrationality exerts a traumatizing effect even on the higher plane of the objects of science... this irrationality connotes matter's essential negativity and indefiniteness, its lack of limit and nature“); E. McMullin: *Introduction zu: The Concept of Matter...* (ebd.), S. 10 („the material principle is also a positive source of irrationality“). - Zur aristotelischen These vom (relativen) Nichtsein des von Platon gelehrteten ‚Großen und Kleinen‘ (Phys. A 9, 192a 6-8) vgl. De Vogel (s. Anm. 23), S. 51; Sartorius (s. Anm. 16), S. 162; Ueberweg (s. Anm. 24), S. 61f. Anm. 22.

zung, Abnahme (*imminutio*), „weder eine Diffusion (Auseinanderfließen, Verdünnung) noch eine Kontraktion (Zusammendrängung, Verdichtung)“.<sup>41</sup> Die *ὑποδοχή* ist kein räumlich vorzustellendes Gefäß, in welchem werdendes als etwas, das mit bestimmter Größe versehen ist, für gewisse Zeit Unterkunft finden kann.<sup>42</sup> Viel-

---

<sup>41</sup> Vgl. Calcidius: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink (Plato Latinus IV. London, Leiden 1962), cap. 313-315; vgl. cap. 314: *silva caret qualitate: neque igitur ut fusilis materia porrigitur nec contrahitur ut replicabilis* (Waszink 312,10-11). Auch gegen eine grenzenlose Teilbarkeit der *silva* wendet sich Calcidius (cap. 315): „Einige glauben auch, die *silva* sei für eine unendliche Teilung (*sectio infinita*) empfänglich. Aber alles, was geteilt wird, ist zusammengesetzt und wird mitnichten einfach (*simplex*) und in einem Raum (*spatium*) sein, was eine Eigentümlichkeit (*proprium*) der Quantität ist: also wird die *silva* keineswegs geteilt werden (*minime secabitur*); sie entbehrt nämlich der Quantität gleicherweise wie der Qualität, obwohl sie Qualität und Quantität begleitet (*comitor*)“ (Waszink 312,12-16). Nach B. W. Switalski: *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus* (Münster 1902), S. 40 (mit Anm. 1) ist diese Aussage gegen die Stoiker gerichtet; vgl. Baeumker (s. Anm. 2) 345 m. Anm. 6 (Chrysipp lehre eine grenzenlos teilbare Materie). Als Hauptquelle des doxographischen Berichtes bei Calcidius nennt Waszink in seiner Praefatio zum Tim.-Kommentar Porphyrius und z. T. Numenius (LXXX-XCI); vgl. H. Krause: *Studia Neoplatonica* (Leipzig 1904), S. 33; E. Steinheimer: *Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius* (Aschaffenburg 1912), S. 48; R. Beutler: *RE XXII 1* (1953), S. 281; P. Hadot: *Porphyre et Victorinus I* (Paris 1968), S. 85; M. Baltes: *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil I (*Philosophia Antiqua* 30. Leiden 1976), S. 172.

<sup>42</sup> Schneider (s. Anm. 12), S. 12f., warnt aber davor, mit den Termini *τόπος* und *χώρα* unsere moderne Vorstellung vom Raum zu verbinden. Zu einer Hervorhebung des Raumcharakters der *ὑποδοχή* vgl. Baeumker (s. Anm. 2), S. 177ff., bes. S.184-186; Gauss (s. Anm. 33), S. 201; Bassfreund (s. Anm. 10), S. 25ff., 30ff., 43ff. Zum Verhältnis von Raum und Materie bei Platon vgl. Gloy (s. Anm. 1), S. 82-89, mit den widersprüchlichen Thesen: Die „platonische Konzeption“ sehe „den Raum als materiell gefüllten und die Materie als räumlich ausgedehnte“ an und laufe damit auf einen „Zusammenfall von Materie und Raum“ hinaus (87); die *χώρα* sei „apriorische Aufweisung“ und „Ermöglichungsgrund“ von „Stellen und Relationen“ (88f.). Eine eigenwillige Auslegung der platonischen Raummetapher bei C. Braig: *Zu Plato's Timäus p. 51E-52B*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 4 (1891), S. 22-29: Platons „Urmaterie“

mehr ist sie frei von meßbarer Ausdehnung unendlich (*infinita*) und völlig unbestimmt (*minime terminata*). Calcidius schreibt, frühere Philosophen seien sich zwar darin einig, daß die *silva* ewig und beständig (*aeterna, perpetua*) sei, da sie doch Gipfel und Ursprung der Dinge (*arx et origo rerum*) sei, aber nicht darin, ob sie begrenzt, d. h. bestimmt (*limitata, id est determinata*) sei. Nun ist sie jedoch „deutlich als formfrei und der Qualität entbehrend (*informis et qualitate carens evidenter*) aufgezeigt worden, also ist sie auch unbegrenzt und ganz und gar nicht bestimmt (*infinita et minime terminata*). Unbegrenzt aber nicht wie das, was unermesslich, weit und unübersteigbar ausgedehnt ist, sondern wie das, was durch irgendeine Grenze (*limes*) umschritten werden kann und doch bislang nicht durch eine Betrachtung des Geistes (*consideratio mentis*) umzäunt worden ist (*vallata*); und wie wir sagen, sie sei ohne Qualität und auch ohne Gestalt, so ist sie auch unendlich (*infinita*), gleich wie sie vor ihrer Ausschmückung (*exornatio*) und solange sie (lediglich) *silva* ist noch nicht durch eine Grenze (*finis*) umgeben ist“.<sup>43</sup>

Mithin ist sie auch nicht Materie im gewöhnlichen Sinne des Wortes<sup>44</sup> und noch weniger Material,<sup>45</sup> sondern eine geistig zu fol-

---

sei „die Einheit des physikalischen und des mathematischen Raumes“ (27f.). - Zur aristotelischen Raumtheorie, der zufolge es keinen leeren, sondern nur einen ‚erfüllten‘, von der Materie unterschiedenen Raum gibt, vgl. *Phys.* IV 4, 210b 32sq., und *Categ.* 6, 6a 11-18; Schulz (s. Anm. 1), S. 52-57.

<sup>43</sup> Vgl. Calcidius, cap. 312 (Waszink 311,10-312,2); anders: Gloy (s. Anm. 1), S. 91 (Der Raum müsse, solle er wirklich all-aufnehmend sein, „extensional strukturiert sein und eine unendliche, grenzenlose Ausdehnung aufweisen“). Zum aristotelischen Einfluß der Auffassung, daß die Materie der Möglichkeit nach unbegrenzt ist, vgl. Switalski (s. Anm. 41), S. 26; Baeumker (s. Anm. 2), S. 237f.

<sup>44</sup> Vom „festen Stoff“, vom „Kraft-Stofflichen (Mechanisch-Materiellen)“ und „Wesenhaften (Substanziellen) im räumlich-stofflichen Sinne“ spricht Wichmann (s. Anm. 35), S. 439ff. und 443; Wohlstein (s. Anm. 19), S. 11ff. (Für Platon sei „der materielle Stoff ein immer werdender“); Hammer-Jensen (s. Anm. 22), S. 99f.; Ueberweg (s. Anm. 24), S. 58ff. (Ein „Urstoff als Substrat“ im Sinne einer „materiellen Masse“; es gebe Textstellen, an denen Platon „unzweifelhaft eine materielle Masse meint“) und 61-63; Kilb (s. Anm. 13), S. 46 (Die ‚Materie‘ im *Tim.* sei identisch „mit der von den jonischen Naturphilosophen gelehrteten chemischen Materie“); Bassfreund (s. Anm. 10), S. 17f. („die

gernde und zu fordernde Grundlage für alles Entstehende und Entstandene,<sup>46</sup> ein umfassendes, einshaftes (simplex) und dauerhaftes (aeternum, perpetuum) Prinzip (initium, origo)<sup>47</sup>, eine notwendige Gattung und Mit-Ursache des Werdens.<sup>48</sup>

---

materielle Grundlage der Dinge“); Könitzer (s. Anm. 23), S. 25 („ein materielles Substrat“) und 27f.; Schneider (s. Anm. 12), S. 13 („realistische Materie“) und S. 16 („realistisches Substrat“); Braig (s. Anm. 40), S. 28; Schulz (wie Anm. 1), S. 57ff., warnt angesichts der „Vielfalt verschiedener Materiebegriffe“ vor einer Festlegung auf eine bestimmte ‚Materialität‘.

<sup>45</sup> Einige Interpreten betonen ausdrücklich, daß Platons ὑποδοχή nicht das Woraus des Werdenden im aristotelischen Sinne, sondern das Worin der Formabbilder ist; vgl. Siebeck (s. Anm. 34), S. 83f.; Zeller (s. Anm. 22), S. 733f.; Bassfreund (s. Anm. 10), S. 27-34, bes. 30f.; Boeckh (s. Anm. 34), S. 128 m. Anm. 1; anders: Ueberweg (s. Anm. 24), S. 60 (Platon verwende beides „ohne Verschiedenheit des Sinnes“).

<sup>46</sup> Daß Platons ὑποδοχή durch ein schlußfolgerndes Denken vorausgesetzt wird, bedeutet allerdings nicht, sie selbst sei geistig bestimmt und bestimmbar, auch wenn das schwierige Unternehmen, sie sprachlich einzugrenzen, im Timaios gerade auszuführen versucht wird; gegen Bassfreund (s. Anm. 10), S. 23f.: Wie Platon die ‚Materie‘ „wegen ihrer Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit - die sichersten Kriterien wahrer Realität nach Plato - in Bezug auf das Sein fast auf eine gleiche Stufe mit den Ideen stellt, so auch in Bezug auf ihre Erkennbarkeit, die ja immer der Seinsform entspricht. Denn sie soll, wenn auch in etwas anderer Weise als die Ideen, intellegibel... sein. Sie steht also auch in Bezug auf die Erkenntnisform, wenn auch nicht ganz auf derselben Stufe mit den Ideen, so doch immerhin diesen sehr nahe“; Könitzer (s. Anm. 23), S. 25 und 27 (Platon habe „die Urmaterie bis zur Unsichtbarkeit verflüchtigt“; „somit scheint sie gewissermaßen in das Gebiet des Ideellen erhoben“); Gloy (s. Anm. 1), S. 92f., problematisiert die „unmittelbare Nähe“ des Raumes zu den Ideen; abzulehnen ist die These, bei der „Nicht-Wahrnehmbarkeit des Raumes“ und der Idee des Guten liege eine „analoge Argumentation“ vor (94). Die ὑποδοχή ist nämlich weder ein Sein gebender noch ein Erkenntnis gewährender Grund wie Platons Idee des Guten, sondern eine lediglich passive Mit-Bedingung des Werdens.

<sup>47</sup> Vgl. Calcidius, cap. 303: als origo silvestris (Waszink 305,15) ist sie das, was alle mit Hilfe der Methode der resolutio bzw. dissolutio (cap.302, Waszink 303,14-15) geistig von ihr ‚abhebbaren‘ Qualitäten, Quantitäten, Formen untrennbarerweise umfaßt und hält (inseparabiliter... contineat, cap. 303, Waszink 305,11-14); als origo (vgl. cap. 308, Waszink 309,3) ist sie simplex per-

Die ὑποδοχή darf als solche zwar kein Körper sein,<sup>49</sup> aber sie kann auch nicht wie Calcidius zu bedenken gibt - etwas dem Körper gänzlich Fremdes (*neque incorporeum quiddam*) sein, da sie doch unmittelbar mit seiner Grundlegung zu tun hat und für die Ermöglichung von Wahrnehmbarem mit zuständig ist. Die *silva* ist nach Calcidius immer schon durch den Schöpfer 'hervorgebracht' (*facta est effectu opificis atque operatione*) und quantitativ wie qualitativ gestaltet (*formata qualitibus, quantitibus etiam figurisque et omni cultu convenustata*). Somit ist sie gewissermaßen ein latenter Teil des Körpers, und es läßt sich durchaus fragen, ob sie nicht ein bloß gedanklich konstruiertes Erfordernis für das Bestehen des *sensibile* ist, da sie als solche niemals in Reinform, sondern stets in Verbindung mit den Eigenschaften vorkommt.<sup>50</sup> Jeden-

---

*petua, sine qualitate* (cap. 305, Waszink 306,13-14); als *initium* (cap. 307, Waszink 308,14-309,2) *aeterna* und *immortalis* (cap. 306, Waszink 307,7 und 10). Zur Herkunft der *resolutio* im Timaioskommentar des Calcidius vgl. Switalski (s. Anm. 41), S. 25f.

<sup>48</sup> Den Terminus ἀνάγκη (vgl. auch Phaid. 97b -99b) behandelt Baeumker (s. Anm. 2), S. 117ff. (bes. 121 und 124), wobei er herausstellt, daß die *πλανωμένη αἰτία* (Tim. 48a 7) nicht im kausalen Sinne notwendig sei, sondern erst für den die WerdeWelt ordnenden Geist zur Mitursache des Entstehens werde (46c-e); vgl. W. Scheffel (s. Anm. 38), S. 120ff. und 58f. Anm. 11 (gegen Happ [s. Anm. 2] 106ff.); Gloy (s. Anm. 1), S. 79f.; Gauss (s. Anm. 33) 191f.; Reagan (s. Anm. 20) 182f. („Necessity is not here to be taken in the modern sense which equates it with order and regularity... we must regard Reason and Necessity as, in some sense, co-causes really operating in the cosmos“); Cornford (s. Anm. 19), S. 164f.; Ross (s. Anm. 22), S. 128; Hammer-Jensen (s. Anm. 22), S. 96f. (m. Anm. 7); Sartorius (s. Anm. 16), S.136; Schneider (s. Anm. 12), S. 17-19.

<sup>49</sup> Vgl. Taylor (s. Anm. 17), S. 329 und 332f.; Ueberweg (s. Anm. 24), S. 58; Bassfreund (s. Anm. 10), S. 41f. („unkörperliche Materie“), S. 59 und 61; Zeller (s. Anm. 22), S. 737; Baeumker (s. Anm. 2), S. 163.

<sup>50</sup> Vgl. Calcidius, cap. 320 (Waszink 316,4-13). Dafür, daß die *silva* kein Körper sein kann, zählt Calcidius (cap. 319, Waszink 314,7-316,3) insgesamt sieben Gründe auf. Als Ergebnis hält er fest: *Neque corpus neque incorporeum quiddam posse dici simpliciter puto, sed tam corpus quam incorporeum possibilitate* (ebd. 314,18-19; vgl. 316,11-13: *eam simpliciter et ex natura sua neque corpoream neque incorpoream cognominamus, sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus*); zum aristotelischen Charakter dieser paradoxen

falls ist ihr Wesen (*natura*) nicht intelligibel. Sie ‚trägt‘ wesenhaft Körperhaftigkeit, indem sie stets bereits ‚unter‘ einem qualitativ geformten und quantitativ bemessenen Konkreten verborgen ist.<sup>51</sup>

Zu einem Versuch ihrer Erfassung müßte man unter die tiefste menschliche Erkenntnisweise hinabtauchen, um das ‚All-Aufnehmende‘ irgendwie erahnbar machen zu können. Gleichsam nur durch eine Art Un-Denken ließe sie sich rekonstruieren.<sup>52</sup> Wegen der für es geforderten gänzlichen Unbestimmtheit nennt Platon das *dexómenon* mehrfach eine schwierige und dunkle Gattung,

---

‚Definition‘ vgl. Switalski (s. Anm. 41), S. 27 Anm. 3 (mit Verweis auf cap. 107), S. 22f. Anm. 1 (mit Verweis auf cap. 288) und S. 102 (wörtliche Übereinstimmung mit Albinus sei an den zitierten Stellen gegeben).

<sup>51</sup> Darum ist es unzulässig, die platonische ‚Materie‘ als völlig unabhängig vom Wahrnehmbaren sehen und ansiedeln zu wollen; unklar: Bassfreund (s. Anm. 10), S. 42, 32 und 34 („ganz außerhalb des ‚Werdenden““, zugleich aber auch „innerhalb der materiellen Dinge“).

<sup>52</sup> Baeumker (s. Anm. 2) 162, weist nach, daß Platon die *ὑποδοχή* „noch unter die Erscheinungswelt hinabdrückt... Unstreitig steht also ihre Erkennbarkeit noch unter der Wahrnehmung und Vorstellung“, und zwar aufgrund der Parallelität von Erkenntnisart und -gegenstand (mit Verweis auf Resp. 477sq., Tim. 29b und 51d in Anm. 3); ausschlaggebend sei dabei, daß dem Wahrnehmbaren die Erkenntnisform der *πίστις* zugeordnet sei (nach Tim. 29c und 37b; vgl. Resp. 511e und 533e), während das *δεχόμενον* als *μόγισ πιστόν* (Tim. 52b 2) charakterisiert werde (Baeumker, ebd. Anm. 4). Eine andere Auffassung vertritt Natorp (s. Anm. 21) 371, für den „entscheidende Merkmale“ des Substrates und der Ideen sich zu entsprechen scheinen, obgleich der ‚Raum‘ als „Mittleres“ zwischen Werden und Sein „nicht ins Ideenreich völlig hineingerechnet werden“ dürfe, da er niemals „aus den reinen Prädikaten des Denkens ... hergeleitet werden“ könne, „sondern allein aus ihrer Beziehung auf das *x* der Erfahrung... die Gesetze des Raumes können nicht anders als von reinen Denkgesetzen abgeleitet sein“, Natorp bedenkt dabei nicht, daß für Platon ein enormer ontologischer Abstand das *δεχόμενον* von den Urbildern der Formen trennt. Zur Frage, ob in Tim. 52b-c das Hinblicken auf die ‚Materie‘ als ein Träumen aufzufassen ist, oder ob Platon vielmehr sagen will, daß die uns notwendig scheinende Annahme eines Ortes, an dem alle wahrnehmbaren Formen sich befinden müssen, einem Traum gleicht, vgl. C. Baeumker: Noch einmal zu Platon’s *Timaeus* p. 51E - p. 52B. In: Philosophisches Jahrbuch 4 (1891), S. 256-259; gegen Braig (s. Anm. 40), S. 26f.; vgl. auch Gloy (s. Anm. 1), S. 95f.; Zeller (s. Anm. 22), S. 736, Anm. 1.

indem er es grundsätzlich der bestimmt-beschaffenen und insofern erkennbaren Geformtheit entgegensetzt. Calcidius sagt, die *silva* sei ohne Qualität, ohne Figur und Form. Obwohl sie immer mit ihnen verbunden ist, hat sie die Eigenschaften nicht aus sich oder in ihr, sondern sie begleitet sie nur (*haec ex propria natura non habeat nec possideat potius quam comitetur species et qualitates*).<sup>53</sup>

Eine Aufnahmefähigkeit, die qualitative und quantitative Bestimmtheiten ‚tragen‘ soll, ohne diese bei der Übernahme zu verfälschen, läßt sich nur so denken, daß das *δεχόμενον* vorgängig zu jedem Aufnehmen von Eigenschaften als solches ganz und gar frei von Abbildern ist. Als selbst eigenschaftslose ‚Grundlage‘ des Werdens muß das *τρίτον ἄλλο γένος* ein stets sich selbst gleiches, nicht aus seiner eigenen *δύναμις* heraustretendes, unvergängliches ‚Dieses‘ sein.<sup>54</sup>

Und darin unterscheidet es sich maßgeblich von dem ‚Solchen‘, ‚Je-so-oder-so-Beschaffenen‘, für die Dauer seines jeweiligen Erscheinens beständigen und aussagbaren Einzelwahrnehmbaren sowie von den lose mit diesem verbundenen, stets wechselnden und darum auch nicht als etwas Bleibendes benennbaren Qualitäten.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Vgl. Calcidius, cap. 310 (Waszink 310, 12-15: *silvam sine qualitate esse ac sine figura et sine specie*); vgl. Switalski (s. Anm. 41), S. 101f. (mit Verweis auf cap. 331: Calcidius verwende mehrmals und geradezu formelhaft: *informis, sine qualitate, minime figurata*, ähnlich wie auch *Albinos*).

<sup>54</sup> Vgl. Schmitt (s. Anm. 13), S. 114f.: Das *τοῦτο* des Tim. meint nicht etwa das singuläre Wahrnehmbare als ganzes, „sondern dasjenige an den Einzeldingen, das im Wechsel der Gestalten beharrt und nur durch diese als ein immer anderes erscheint... Die verschiedenen Subjekte, *τοῦτο* und *τοιούτων* in 49d 5 sind... die *ὑποδοχή*, die immer wieder anders, und das in ihr entstehende und vergehende Feuer, das immer wieder als ein Gleiches erscheint“; De Vogel (s. Anm. 23), S. 50; Baeumker (s. Anm. 2), S. 156, 159, 128f.

<sup>55</sup> Zu Tim. 50a 2-4 vgl. Schmitt (s. Anm. 13), S. 117ff.: *τοιούτων* ist als „etwas, was mit sich identisch bleibt“ (unter Hinweis auf Calcidius 117,15-16: *qui semper idem est... cuius proprietates manet*) „das einzig legitime Subjekt bestimmter Bezeichnungen (in Bezug auf Wahrnehmbares)“ (Schmitt, S. 119.). Etwas Qualitatives (*ὁποιοῦν τι*) hingegen geht stets eine neue Verbindung mit einem jeweils anderen *τοιούτων* ein und wird nur für die Dauer dieses Zusammenseins zu einem ‚Solchen‘. „Dies, daß man das Warme und das Leuchtende nicht mit einem bestimmten Namen benennen dürfe, ist in Timaios' Be-

Um das in Dunkelheit und Schwerverständlichkeit gehüllte, unbestimmte, gestaltlose - und doch wesentlich form-empfindliche ‚All-Aufnehmende‘ einigermaßen verständlich machen zu können, sieht sich Platon gezwungen, zu metaphorischer Ausdrucksweise zu greifen.<sup>56</sup> Wenn Timaios nämlich schon hinsichtlich der abbildhaften Werdewelt, die unserer Wahrnehmung immerhin noch Nachahmungen der sicher erkennbaren geistigen Formen darbietet, auf nur wahrscheinliche Reden (εἰκότες μύθοι/λόγοι) zurückgreifen muß,<sup>57</sup> um wieviel mehr wird er bei dem Versuch, die völlig in Erkenntnisferne gerückte ὑποδοχή zu erläutern, auf die Hilfe von Symbolen und Vergleichen angewiesen sein.<sup>58</sup> Vielleicht kommt sogar die gesamte Darstellung des ‚All-Aufnehmenden‘ - wenn man so weit gehen will - über ängstliche Andeutungen, wie es sich mit einer ‚Aufnahme‘ von μιμήματα verhalten müßte,

---

hauptung impliziert, daß man diese weder τοῦτο noch τοιοῦτον nennen könne“ (a.a.O.).

<sup>56</sup> Vgl. Gloy (s. Anm. 1), S. 81f. und 90; Schulz (s. Anm. 1), S. 23f. und 54; Bassfreund (s. Anm. 10), S. 25f.; Boeckh (s. Anm. 34), S. 127f.; Sartorius (s. Anm. 16), S. 130; Bobertag (s. Anm. 10), S. 9f.

<sup>57</sup> Vgl. Cornford (s. Anm. 46), S. 28-32; Gloy (s. Anm. 1), S. 33-43; K. M. Meyer-Abich: Eikos Logos. Platons Theorie der Naturwissenschaft. In: Einheit und Vielheit. Festschrift für C. F. von Weizsäcker (Göttingen 1973), S. 20-44; Schulz (s. Anm. 1), S. 19; Gauss (s. Anm. 33), S. 162f. (zu Tim. 29b-d; vgl. auch 30b, 44c, 45d, 56a-b, 57d, 59d, 68b-d, 72d, 90a).

<sup>58</sup> Das Beispiel vom weichen Stoff wird von Calcidius in dem Bild des zwar geschmeidigen und leicht form-empfindlichen, als Grundstoff jedoch in seinem ‚Wesen‘ unveränderlichen Wachses aufgegriffen und anschaulich erweitert (vgl. cap. 309, Waszink, S. 310,7-11); als besonders illustrativ hat sich das Gold-Beispiel (Tim. 50a 4-b 5) erwiesen; aus dem Gleichnis geht hervor, daß das wahrgenommene quale nicht das ist, was wir als das jeweils Erscheinende anreden, sondern erst das vielschillernde Konstrukt aus dem Abbild einer Form und aus der ὑποδοχή, ‚an‘ der sich ein konträr Qualitatives in seiner Wechselhaftigkeit zeigt, indem sie sich immer wieder zu einem anderen τοιοῦτον ‚bilden‘ läßt; vgl. Schmitt (s. Anm. 13), S. 116-120; vgl. auch Reagan (s. Anm. 20), S. 177f.; Sartorius (s. Anm. 16), S. 138; Bassfreund (s. Anm. 10), S. 10 und 17; Cherniss: A much misread passage... (s. Anm. 18), S. 124 Anm.15, und dagegen: E. N. Lee: On the „Gold-Example“ in Plato's Timaeus (50A 5-B 5), in: Essays in Ancient Greek Philosophy, ed. by J. P. Anton (New York 1971, <sup>2</sup>1972), S. 219-235: S. 219-223 und 231.

nicht hinaus und Platon strebt bewußt keine deskriptive Schilderung der ‚Entstehensgrundlage‘ an, weil sie ohnehin als etwas nahezu Unausprechliches vorausgesetzt wird und wegen ihrer gänzlichen Unbestimmtheit für genaue Erklärungen unzugänglich im ‚Unter-Sprachlichen‘ verborgen bleibt.<sup>59</sup>

Worauf deutet aber die platonische Rätselsprache über das Wesen des ‚Worin‘ hin? Die Bilder von der Amme (Mutter) und Matrize weisen deutlich auf die Rezeptivität und auf Platons Forderung einer im Urzustand des Materie-Prinzips möglichst unbeeinträchtigtigen Eignung zum ‚Tragen‘ abbildhafter Formen hin.<sup>60</sup> Denn die Aufgabe einer Amme besteht darin, Kinder, und diejenige einer noch ungeformten Matrize, Buchstabenabdrücke entgegenzunehmen.

Der Vergleich mit dem „Immer-Seienden des Ortes“, das allem Werdenden eine Stelle gewährt,<sup>61</sup> läßt an ein ‚Platz-Einräumen‘ und

---

<sup>59</sup> Insofern muß man nicht nur - mit Natorp (s. Anm. 21), S. 368f. - vor einer Verführung durch die Metaphern „zu einer dinglichen Auffassung“, sondern auch vor einer Irreleitung zu einer ausschließlich logischen Deutung hin, der Natorp selbst anheim fällt (vgl. S. 368ff.), warnen. Als Ergebnis seiner Timaios-Interpretation hält Natorp fest: „Diese Grundlegung aber ist logisch durch und durch, sie fußt auf nichts als den gesetzmäßigen Bedingungen des Urteilens, auf den Bedingungen der Bestimmtheit der Beziehung der Prädikate des Denkens auf das x der Erfahrung“ (376).

<sup>60</sup> Wie die Passivität des Ur-Aufnehmenden aufzufassen ist, verdeutlicht Calcidius (cap. 309): Die silva heiße zurecht patibilis („empfänglich“), indem sie als eine gänzlich veränderlich und wandelbar erscheinende (mutabilis tota et conversibilis, cap. 308, Waszink, S. 309, 14-15) stets Qualitäten, Quantitäten und überhaupt Formen aufnehme, als solche jedoch aufgrund ihrer Unveränderlichkeit (ex immutatione, Waszink 310,3) keinerlei Veränderung erleide, sondern sich höchstens für den äußeren Betrachter, der von den an ihr wechselnden Eigenschaften auf ihre ‚passio‘ zurückschleife (vgl. cap. 309, Waszink, S. 310,4-7), wandle (so auch cap. 319, Waszink, S. 315,18-20: passio eius modi est, ut ipsa quidem in nihil aliud convertatur, sed quia recipit ea quae mutantur pati aliquid falso putatur); vgl. Siebeck (s. Anm. 34), S. 74.

<sup>61</sup> Daß Platons Kennzeichnung der ‚Materie‘ mit dem Begriff des Raumes von den meisten antiken Kommentatoren als bildlich aufgefaßt worden ist, kritisiert Baeumker (s. Anm. 2), S. 182; (vgl. auch S. 184-186); anders: Wichmann (s. Anm. 35), S.445, der allerdings Platons Raum-Metapher mit dem Materie-Be-

„Raum-Geben“ denken.<sup>62</sup> Die gleiche Inaktivität der dritten Gattung des Werdens kommt in den von Platon bevorzugt gewählten Formulierungen des ‚Worin‘, des ‚All-Aufnehmenden‘ oder der ‚Aufnehmerin‘ alles Entstehenden zum Ausdruck.

Weitaus größere Schwierigkeiten bereiten jedoch die Charakteristika des ‚Stets-Selbigen‘ und des aus seiner δύναμις nie heraustretenden, unvergänglichen und gestalt-freien ‚Diesen‘, mit denen Platon das δεχόμενον kennzeichnet.

Was könnte die von Platon für das ‚Ur-Aufnehmende‘ geforderte Gestatlosigkeit und Ungeformtheit anderes heißen, als daß es von den reinen, für sich seienden Formen denkbar weit entfernt sein soll, obwohl es zugleich für ein ‚Gestalt-Aufnehmen‘ und ‚Form-Abilden‘ bestens geeignet sein soll?<sup>63</sup> Und was könnte das ‚Mitsich-selbst-Identisch-Bleiben‘ und das ‚Als-ein-Dieses-unvergänglich-Sein‘ anderes bedeuten, als daß die ‚Abbilder der Formen‘ an einer dauerhaften ‚Grundlage‘ einen relativ beständigen ‚Seins-Ort‘ und für das Wahrnehmungsvermögen registrierbaren Erkenntnis-

---

griff Kants als dem „spatium perceptibile“ gleich zu setzen versucht (S. 445f. mit Anm. 367).

<sup>62</sup> Angesichts dieser Bilder und Umschreibungen eines ‚bloßen Empfangens‘ muß man sich über das Streben und Drängen, das Happ (s. Anm. 2), S. 198, der platonischen ‚Materie‘ zuschreiben möchte, wundern. Happ versteht die „Dyas als unbestimmte Bestimmbarkeit, die zur Bestimmtheit des ἔν drängt und doch sich wieder gegen sie wehrt“, Happ spricht von einem „von der Materie ausgehenden Transzendierungsdrang des Seins-Defizienten, das vollkommen werden will“ (207); vgl. auch Zeller (s. Anm. 22), S. 743: So wenig der ‚Materie‘ von Platon auch Wirklichkeit zuerkannt wird, so soll sie „doch die Kraft haben, die Idee wenigstens für ihre Erscheinung in den Fluß des Werdens und die Äußerlichkeit des räumlichen Daseins hineinzuziehen, den Wechsel des Entstehens und Vergehens herbeizuführen“.

<sup>63</sup> Dieses ‚Vermögen‘ darf nicht als ein aktives im Sinne eines Machen- oder Hervorbringen-Könnens mißverstanden werden, sondern es ist lediglich als eine Art des Erfahren-Könnens und als eine Fähigkeit, Bestimmtheiten anzunehmen, gefaßt; vgl. auch Baeumker (s. Anm. 2), S. 160f. - In Analogie zu dieser passiven Funktion, die der platonischen ‚Materie‘ im Werdeprozeß zukommen soll, steht die wenig später von Timaios angenommene Bildung der vier Elemente aus verschiedenen angeordneten Elementardreiecken, die auf ein einziges Dreieck - die Grundform aller unterschiedlich gestalteten Figuren der Elemente - zurückführbar sein sollen; s. auch o. Anm. 37.

halt finden? Die Bedeutung der Rolle, die das  $\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  in Platons Entwurf der wahrnehmbaren Welt zukommt, darf mithin nicht auf seine Funktion, die Wahrnehmbarkeit sinnenfälliger Phänomene mitzubegründen, reduziert werden. Platons ‚Materie‘ ist nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern zugleich auch eine ontologische Mit-Bedingung des Werdenden.

Wenn eine Grundfrage des platonischen Philosophierens ist, „wie überhaupt Sinnendinge neben den Ideen sich begründen lassen“,<sup>64</sup> so wird man antworten müssen: Durch eine konstante ‚Form-Trägerin‘, welche die Nachahmungen der Formen möglichst unverfälscht abzubilden vermag.<sup>65</sup> Nur aufgrund ihrer ‚Mit-Hilfe‘ als eines permanenten, das jeweilige Erscheinen sich ändernder Abbilder ermöglichenden ‚Zugrunde-Liegenden‘<sup>66</sup> wird das Werdende in die Lage versetzt, eine relative Seinsdauer<sup>67</sup> zu gewinnen und als Wahrnehmbares zu ‚erscheinen‘. Allein weil es ein  $\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  als ein  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$  gibt, können  $\mu\mu\eta\mu\alpha\tau\alpha$  zeitweise Gestalt annehmen und wahrgenommen werden.<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> Baeumker (s. Anm. 2), S. 185; vgl. Cherniss: *The Relation of the Timaeus...* (s. Anm. 17), S. 242; auch Gauss (s. Anm. 33), S. 199f., hebt Platons besondere Beachtung der Erscheinungswelt sowie die Relevanz einer Begründungs- und Erschließungsmöglichkeit derselben hervor.

<sup>65</sup> Wiederum im Sinne einer passiven Möglichkeit verstanden; vgl. Calcidius cap. 307: Gott als der *origo primaria moliens et posita in actu (ut faciens)* steht die *silva* als *ex qua prima fit quod gignitur (ut patiens)* gegenüber, ‚zwischen‘ diesen beiden liegt das *exemplum* (Waszink, S. 308, 11-309,2).

<sup>66</sup> Auch Baeumker (s. Anm. 2), S. 160, interpretiert die platonische ‚Materie‘ „als Bedingung..., ohne welche das Sein der Erscheinung nicht möglich ist“.

<sup>67</sup> Oder mit Natorp (s. Anm. 21), S. 371, einen „Halt am Sein“; allerdings möchte Natorp unter der dritten Gattung des Werdens „das wissenschaftliche Urteil ‚x ist A‘“ und die „Identität des Bezugspunkts (Subjekts)“ verstehen, indem er einen „rein logischen Sinn des Urbilds und der Abbilder“ in Platons Philosophie erkennen will; zum anderen bleibt sein Verständnis des Raumes undeutlich: „Die Erscheinung... könnte den Halt am Sein nicht gewinnen, wenn nicht wenigstens die Stellen selbst fest blieben“ (370f.).

<sup>68</sup> Durch das Sein abbildhafter Formbestimmtheiten in etwas ihnen gegenüber ‚anderem‘ charakterisiert Platon das Wahrnehmbare, unter dem er mithin nicht das ‚Ding‘ oder den ‚Gegenstand‘ im modernen Sinne versteht; vgl. G. Prauss: *Platon und der logische Eleatismus* (Berlin 1966), S. 71: Es dürfe nicht übersehen werden, „daß bei Platon die Einzeldinge als Beispiele für Wahr-

---

nehmbares gegenüber anderen in der Minderzahl stehen. Weitaus häufiger führt er solches an, was wir Qualitäten oder Attribute von Einzeldingen nennen“. Als Wahrnehmbares bestimme er dasjenige, „was an verschiedenen Einzeldingen jeweils anders in Erscheinung tritt“. Dadurch sei wahrscheinlich, daß „Aistheta für Platon in erster Linie die sachhaltigen Bestimmungen der Dinge sind“, genauer: A. Schmitt: *Neuzeitliches Selbstverständnis und Deutung der Antike*, in: *Geisteswissenschaften wozu?* Hg. v. H.-H. Krummacher (Stuttgart 1988), S. 187-210: Das Sein einer Sache ist für Platon „nichts Sichtbares, sondern etwas, was man bei der Beurteilung von Sichtbarem begreift, es ist überhaupt nichts dinghaft Gegenständliches, sondern eine bestimmte Beschaffenheit materialer Elemente, durch die diese eine Einheit bilden, zu einer Sache werden“ (199).



## II. Dynamik des Seins. Anmerkungen zur Geschichte seines Begriffs in der Philosophie des Mittelalters

Johann Kreuzer

1. Ausgangspunkt der folgenden Bemerkungen zur Dynamik des Seins-Begriffs in der mittelalterlichen Philosophie ist eine Stelle aus den „Confessiones“ von Augustinus. Von der Gabe des Geistes heißt es dort in Kapitel XIII,31,46: „Durch ihn sehen wir, daß gut ist, was immer auf irgendeine Weise ist: von jenem nämlich ist es, der nicht auf irgendeine Weise ist, sondern das Ist ist“.<sup>1</sup> Was hat es mit diesem 'Ist' (des Seins) auf sich?

Als Hypothese, die durch die folgenden Überlegungen geprüft und gestützt werden soll, ließe sich formulieren: Was wir als schöpferisches Prinzip des zeitlich Veränderlichen denken - und zu denken genötigt sind, sofern das, was in Raum und Zeit erscheint, in seiner Veränderlichkeit, d.h. Kreatürlichkeit und damit Endlichkeit begriffen wird -, zeigt sich im Ist dieser veränderlichen Dinge selbst.<sup>2</sup> Eben darin gründet die Dynamik dessen, was als Sein gedacht wird - eine Dynamik, die insbesondere in der mittelalterlichen Philosophie reflektiert worden ist.<sup>3</sup> 'Sein' steht nicht als etwas statisch Gegebenes der Welt des Veränderlichen bloß gegenüber. Vielmehr ist dieses Sein wirklich (im Sinne von wirkend), solange und sofern die veränderlichen Dinge sind, d.h. raum-zeitlich-be-

---

<sup>1</sup> „(...) per quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est“ (Augustinus: Confessiones XIII, 31, 46, ed. L. Verheijen. Turnhout 1981, S. 269/70).

<sup>2</sup> Die folgenden Anmerkungen können natürlich nur verstreute Hinweise geben zur Entfaltung der Dynamik des Seins-Begriffs in der Epoche der mittelalterlichen Philosophie.

<sup>3</sup> Die Adaptation des (auf Parmenides zurückgehenden) Gedankens eines absoluten Seins im Kontext jüdisch-christlicher Mythologie dynamisiert diesen Gedanken in einer Weise, „daß man sagen kann, es sei daraus etwas anderes und etwas Neues geworden“ (vgl. K. Albert: Einführung in die philosophische Mystik. Darmstadt 1996, S. 131, unter Berufung auf: C.J. de Vogel: Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel. In: FS J. Lortz I, Baden-Baden 1958, S. 538).

dingt entstehen und vorübergehen. Seine Dynamik zeigt und bezeugt sich im Vorübergehen des Veränderlichen.

Was ist das für ein Sein, das nicht 'auf irgendeine Weise ist', sondern 'das Ist' ist dessen, was jeweils und jeweilen ist und als das Veränderliche erscheint?<sup>4</sup> Augustinus hat es als 'das Heute (der Ewigkeit) Gottes' bezeichnet: „Du nämlich bist der Höchste und veränderst dich nicht, noch geht der heutige Tag in dir dahin. Und dennoch geht er in dir dahin, weil auch dies alles in dir ist. Denn es hätte keine Wege des Vorübergehens, enthieltest du es nicht. Und da deine Jahre nicht schwinden, sind deine Jahre dein heutiger Tag. Und wie viele unserer und unserer Väter Tage sind schon durch dein Heute vorübergegangen und haben aus ihm ihr Maß empfangen und existierten wie auch immer aus ihm, und es werden noch andere (durch es) vorübergehen und aus ihm (ihr Maß) empfangen und wie auch immer existieren. Du aber bleibst derselbe selbst, und alles Morgige und das danach und alles Gestrige und das vorher: heute wirst du es tun, heute hast du es getan“.<sup>5</sup> Was ist das für ein 'Sein', das 'heute' ist: d.h. jeweils jetzt und in der Zeit sich immer von neuem wiederholend?

2. Eine erste Antwort auf diese Frage findet sich in Buch VII von Augustinus' „Confessiones“. Sie soll hier kurz skizziert werden. Einsatzpunkt ist die Überlegung, was die Schönheit der himmlischen und irdischen Körper beurteilen läßt (neuzeitlich gesprochen also die Frage nach dem Grund ästhetischer Urteilskraft).<sup>6</sup> Als

---

<sup>4</sup> Zum Adverb „jeweilen“ vgl. Grimm'sches Wörterbuch. ND München 1984, Bd. 10, Sp. 2326).

<sup>5</sup> „Summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia: non enim haberent vias trans-eundi, nisi contineres ea. Et quoniam anni tui non deficiunt, anni tui hodiernus dies: et quam multi iam dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt et ex illo acceperunt modos et utcumque extiterunt, et transibunt adhuc alii et accipient et utcumque existent. Tu autem idem ipse es et omnia crastina atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti.“ (Confessiones I,6,10, a.a.O., S. 5).

<sup>6</sup> Es ist die Frage nach dem „(...) tief verborgenen allen Menschen gemeinschaftlichem Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden“. (I. Kant: Kritik der Urteilskraft, § 17. Vom Ideale der Schönheit, zit. nach: Werke in zwölf Bänden. Hg. v. W. Wei-

Antwort auf diese Frage formuliert Augustinus eine Aufstiegsbewegung des menschlichen Geistes (der mens). Er bedient sich dabei klassischer neuplatonischer Muster. In der Beantwortung der Frage, was die Schönheit sinnlich erfahrener Gegenstände beurteilen läßt, vollzieht das urteilende Subjekt einen Aufstieg vom sinnlich Körperlichen (Stufe 1) zu der dieses Sinnliche empfindenden Seele (Stufe 2) und von da zu jenem inneren Vermögen, das als etwas Inneres sich durch alle Empfindungen durchhält (Stufe 3). Von diesem inneren Vermögen der Wahrnehmung geht die Erkenntnisbewegung weiter zur schlußfolgernden Kraft des Verstandes (Stufe 4), die jeweils urteilt. Da auch diese „ratiocinans potentia“ der Kraft des Verstandes dem nach dem Grund seiner Urteilskraft fragenden Subjekt des Urteils sich als veränderlich erweist, verlangt der Aufstieg in diesen Grund der Urteilskraft die Selbstreflexion der „ratiocinans potentia“ des Verstandes in einem Akt der Selbsteinsicht („intellegentia sua“, Stufe 5). In diesem Akt der Selbsteinsicht begreift nun das nach dem Grund seiner Urteilskraft fragende Bewußtsein, daß Bedingung der Möglichkeit dieses Urteilsvermögens das Wissen um ein Unveränderliches ist, d.h. die Gewißheit, daß ohne Zweifel dies Unveränderliche dem Veränderlichen vorzuziehen ist (Stufe 6). Das freilich betrifft nun auch das fragende Bewußtsein selbst: Denn zum geforderten Akt der Selbsteinsicht gehört, daß dieses Bewußtsein sich selbst als Veränderliches erfährt in Beziehung zu jenem Unveränderlichen, das es zugleich in sich findet. Die Evidenz dieses Findens eines Unveränderlichen im selbst endlichen und durch dieses Finden in seiner Endlichkeit sich begreifenden Bewußtseins formuliert der Satz, daß die schlußfolgernde Kraft des Verstandes in eben einem solchen Akt der Selbsteinsicht „an das gelangte, was ist im Blitz eines er-

---

schedel. Frankfurt/M. 1968, Bd. 10, S. 313) - Gerade bei Augustinus zeigt sich, „daß die Vernunft durch Reflexionen über die apriorischen Bedingungen des ästhetischen Urteils (das er ja auch sonst gern zum Aufstieg zu Gott heranzieht) nicht nur zur Erkenntnis der absoluten Einheit gelangt, die er mit Gott gleichsetzt, sondern auch zur Annahme der absoluten Ähnlichkeit, die das Wort Gottes ist“. (J. Koch: Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus. In: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hg. v. W. Beierwaltes. Darmstadt 1969, S. 328).

zitternden Blicks“.<sup>7</sup> Es wäre nun aber falsch - auch wenn Conf. VII,17,23 meist nur bis zu dieser siebten Stufe dieses 'Aufstiegs' zitiert wird -,<sup>8</sup> die von Augustinus hier beschriebene Erkenntnisbewegung als ein Beispiel einer mystischen Entrückung zu deuten, die jenseits der Kraft des Verstandes führe.<sup>9</sup> Denn a) ist es die Kraft der schlußfolgernden Ratio (die *ratiocinans potentia*), die in den Augenblicken bzw. -blitzen der Selbsteinsicht „an das gelangt, was ist“.<sup>10</sup> Und b) beläßt es Augustinus in Conf. VII,17,23 nicht bei dem aus der neuplatonischen Tradition übernommenen und für das Mittelalter zum gängigen Schema gewordenen siebenstufigen

---

<sup>7</sup> „Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium (...) inveneram incommutabilem (...) aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret (...) atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam (...) et inveniret (...) sine ulla dubitatione (...) incommutabile praefendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile (...) et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus“ (Conf. VII,17,23, a.a.O., S. 107) - Das Denkmotiv, daß die Erkenntnis des Grundes ästhetischer Erfahrung ein Erkennen Gottes in sich schließt, findet sich erläutert in: Verf.: Pulchritudo - Vom Erkennen Gottes bei Augustin. München 1995.

<sup>8</sup> Vgl. die parallelen Erkenntnisaufstiege in De quantitate animae 33,70-76; De vera religione 26,49 und als Hintergrund Plotin Enn. I,6,7.

<sup>9</sup> Eine solche Deutung würde Conf. VII,17,23 auch nicht als ein Beispiel 'philosophischer Mystik' begreifen. „Wenn das, was Augustinus hier beschreibt, Mystik ist, so handelt es sich jedenfalls um philosophische Mystik.“ (K. Albert: Augustinus und der mystische Neuplatonismus. In: Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Dettelbach 1999, S. 513; zum Begriff „philosophischer Mystik“ vgl. ders.: Einführung in die philosophische Mystik, a.a.O.).

<sup>10</sup> Zum Zusammenhang zwischen „Augenblick“ und „Augenblitz“ vgl. Grimm'sches Wörterbuch, Art.: „AUGENBLICK“: ictus oculi, momentum; (...) punctus der zeit, (...) meistentheils im (...) adv. momento, puncto temporis (...); AUGENBLICKEN, oculos jacere (...) AUGENBLICKLICH, adv. momento, gleich eben, quovis momento, immer (...) AUGENBLITZ, fulgur oculorum, scharfer Blick“ (a.a.O., Bd. 1, Sp. 802-04); „schön und oft verwendet unsere sprache blick vom licht und strahl des auges, das ja selbst das sehende, leuchtende ist (...) das auge blickt, blitzt und leuchtet“ (Art. „Blick“, ebd., Bd. 2, Sp. 114).

Aufstieg.<sup>11</sup> Er fügt vielmehr eine achte Stufe hinzu. Denn zur Erkenntnisbewegung, die in der Evidenz der Augenblicke der Erfahrung dessen, was ist, gründet, gehört das Überschreiten dieser Augenblicke, in denen die Bedingungen endlichen (=kreatürlichen) Seins transzendiert zu sein scheinen, selbst.<sup>12</sup> Zu dem Akt der Selbsteinsicht, der 'an das gelangen läßt, was ist', gehört, daß das erkennende Bewußtsein die Sehkraft solcher augenblickshafter Selbsterkenntnis nicht festzuhalten vermag. Vielmehr bleibt ihm, das seiner „Schwäche“ wegen sich „ins Gewohnte zurückgeworfen“ erfährt, nur die „liebende und wiederbegehrende Erinnerung“ eben dieser Augenblicke und ihrer Evidenz.<sup>13</sup> Durch diese „liebende und wiederbegehrende Erinnerung“ begreift sich das das unveränderliche 'Ist' eines schöpferisch gedachten Seins findende Bewußtsein in seiner Endlichkeit. Es findet dieses 'Ist' in sich - nicht als statische Gegebenheit, wie das ein Sein bliebe, das jenseits der Bedingungen kreatürlicher Endlichkeit angenommen würde. Es findet ein dynamisches Sein: ein 'Ist', das gerade im Vorübergehen endlich-veränderlicher Natur sich schöpferisch zeigt.

3. Noch einmal: Wie ist dieses 'Ist' zu denken, wenn es kein Produkt des menschlichen Intellekts ist, sondern etwas, was der Geist (die *mens*) qua „liebender und wiederbegehrender Erinnerung“ in sich - jeweils und immer von neuem - findet? Das Sein Gottes, das Ist, das als kreatives Prinzip des endlich Erscheinenden gedacht

---

<sup>11</sup> Vgl. J. Bernhart: Die philosophische Mystik des Mittelalters. ND Darmstadt 1966, S. 53-62, 256-261 et pass.

<sup>12</sup> Wahrhaftes Transzendieren schließt die Grenzen kreatürlicher Endlichkeit nicht aus-, sondern ein. Es ist ein solches, daß seiner eigenen Kreatürlichkeit eingedenk bleibt. Dies drückt der wenig zitierte Satz aus „De vera religione“, der auf das oft zitierte „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum“ folgt: „Doch bedenke, daß, wenn du über dich hinausschreitest, die vernünftige Seele es ist, die über dich hinausschreitet“. – „Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere“ (De vera rel. 39,72, zit. nach: Augustinus: Theologische Frühschriften, übers. u. erl. v. w. Thimme. Zürich 1962, S. 486/87).

<sup>13</sup> „(...) sed aciem figere non evalui et reperiussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem“ (Conf. VII,17,23, a.a.O.).

wird, gehört mit dem, was das Bewußtsein, die Seele, der Mensch in konkreter Endlichkeit und als seine konkrete Endlichkeit findet, zusammen.<sup>14</sup> Das 'Ist' dessen, was als kreatives Sein gedacht wird, gehört mit seinem Erinnertsein zusammen. Das 'Ist' dieses Seins will immer von neuem so erinnert werden, wie es schon - in der Evidenz augenblickshafter Selbsterkenntnis - erinnert ist. Eben darin gründet seine Dynamik - wobei hier Erinnern keinen Verinnerlichungsvorgang meint. Denn das Sein, dessen kreatives Ist sich jeweils erinnern läßt, ist, um die oft zitierte Formel von Augustinus zu wiederholen, „innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes“.<sup>15</sup> Das hat nun freilich folgende, nur auf den ersten Blick paradox scheinende Konsequenz: Wenn das 'Ist' dessen, was als kreatives Sein gedacht wird, weder etwas auswendig noch inwendig Gegebenes ist, sondern sich als das erweist, was im kreatürlich Erscheinenden als kreatives Prinzip dieses Erscheinens zu erinnern ist, dann muß man sagen, daß dieses kreative Sein 'noch nicht ist'. Denn könnte es bestimmt als ein Etwas, das ist, dann wäre es gedacht wie etwas gegenständlich Gegebenes. Das aber ist, sozusagen prinzipiell, 'noch nicht'. Exakt diese logische Konsequenz aus dem augustinschen Theorem eines qua Erinnerung der eigenen Endlichkeit dynamisch begriffenen Seins hat Boethius gezogen. Im Traktat „De hebdomadibus“ lautet das zweite der insgesamt neun genannten Axiome: „Verschieden ist das Sein und das, was ist; das Sein selbst nämlich ist noch nicht, das aber, 'was

---

<sup>14</sup> Hegel hat diese Selbsterkenntnis konkreter Endlichkeit das „ungeheure Moment“ genannt, das mit der christlichen Religion „in der Welt aufgekommen“ sei. „Nur das Konkrete ist das Wahre (...), es (...) ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur“ (G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Theorie-Werkausgabe Bd. 19. Frankfurt/M. 1971, S. 493). Das Konkrete ist das im 'Ist' seines Erscheinens schöpferisch gedachte Sein. „Mit der Idee desselben sind wir durch die neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten“. Aber, so Hegel weiter, „die Wahrheit der Idee des Geistes (muß) als konkreter Geist erkannt sein“ (vgl. a.a.O., S. 493-495, vgl. auch S. 506-511). Dies ist, was „unter den Kirchenvätern“ vornehmlich auch Augustinus, geleistet hat.

<sup>15</sup> „Tu autem interior intimo meo et superior summo meo“ (Confessiones III, 6,11, a.a.O., S. 33).

ist', weil es die Form zu-sein empfangen hat, ist und besteht“.<sup>16</sup> 'Das Sein selbst ist noch nicht'. Es ist nichts Gewordenes, sondern (zu denken als) dasjenige, das Werden bewirkt. Es ist im Vorübergehen des Ists des Gewordenen wirklich. Dieses Sein, das erinnert ist als dasjenige, was noch nicht ist, ist kein Gegenstand endlichen Erscheinens. Es zeigt sich vielmehr in der Form des endlich Erscheinenden. Diese „Form“, die selbst nicht ist bzw. noch nicht ist, nennt Boethius in seinem Traktat über die „Trinität“ das „Sein selbst“: „Es ist das, wodurch alles zur Erscheinung gelangt. Diese Form erscheint selbst nicht - sie 'ist', indem Endliches erscheint. Deshalb gelte es, „die Form zu erblicken, die wahrhaft Form und (...) das Sein selbst ist, und aus der das Sein ist. Denn alles Sein ist aus Form. (...) Nichts also wird nach der Materie als Sein benannt, sondern nach der eigentümlichen Form. Die göttliche Substanz aber ist Form ohne Materie und daher ein Eines und sie ist 'das, was ist'. Die übrigen (Seienden) nämlich sind nicht 'das, was sie sind'. Ein jedes nämlich (...) ist dies und das (...); folglich ist es nicht 'das, was ist'. Was aber nicht dies und das ist, sondern nur ein Dieses ist, das ist wahrhaft 'das, was ist'; und es ist das Schönste und Stärkste (...)“.<sup>17</sup> Bei aller Dichte und Gnomik dieser Thesen

---

<sup>16</sup> „Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit“. (QUOMODO SUBSTANTIAE IN EO QUOD SINT BONAE SINT CUM NON SINT SUBSTANTIALIA BONA. In: A.M.S. Boethius: Die Theologischen Traktate, übers., eingel. und mit Anm. vers. v. M. Elsässer. Hamburg 1988, S. 36/37) - Der mögliche Bezug dieses Axioms wie der ganzen Schrift von Boethius zu Proklos' „Elementatio theologica“ kann hier nicht diskutiert werden. - Zur Fortwirkung dieses Axioms von Boethius vgl. A. Zimmermann: Art. „Sein. Seiendes. III. Mittelalter“. In: Hist. Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. J. Ritter u.a., Bd. 9. Basel 1995, Sp. 187-197; vgl. auch R. Schönberger: Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seins-Begriffs im Mittelalter. Berlin 1986.

<sup>17</sup> „(...) oportebit (...) inspicere formam quae vere forma (...) est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est. (...) Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam. Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt. Unum quodque enim (...) est hoc atque hoc (...). Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est; et est pulcherrimum fortissimumque (...)“ (Boethius: QUOMODO TRINI-

scheint doch festgehalten werden zu können: Die Erfahrung des Schönen stellt sich zum einen als die Erfahrung jenes Seins heraus, das als gedachtes nur ein Gedankending, als in seinem Erscheinen begriffenes Sein aber wirklich ist. Das ist eine Einsicht, die natürlich auf Platon zurückgeht und in neuplatonischer Tradition sowie nicht zuletzt durch Augustinus' Bekenntnis zur *pulchritudo* als Antwort auf die Frage, was geliebt wird, wenn Gott geliebt wird, tradiert worden ist.<sup>18</sup> Zum anderen ist dieses Sein als Form-, nicht als Gegenstandsprinzip zu denken. Es ist das, was jedes Endliche in seiner ihm jeweils eigenen Form erscheinen läßt und es zugleich transzendiert. Es ist mit allem zugleich, ohne selbst etwas zu sein. In dieser Spannung, daß es mit allem 'ist' - daß es das 'Ist ist' -, ohne selbst etwas zu werden, gründet die Dynamik dieses Seins. Denn wenn es gewußt wird als das, was 'noch nicht ist', dann kommt es auf die Kontinuität und das Erkennen des Seins in dem, was 'dies und das ist', an. Die Geschichte erscheinender Natur wird zum kreatürlichen Ort der Erfahrung und Erkenntnis dieses Seins.

Eine Bemerkung sei hier eingefügt. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß Boethius diese Unterscheidung zwischen einem prinzipiierenden Sein (das mit sich identisch und 'Eines' ist) und dem prinzipiierten Sein des Kreatürlichen (dem „hoc atque hoc“, das 'nicht ist, was es ist', weil es zu denken ist als nicht durch sich selbst verursacht) in Unkenntnis folgenden Arguments, das sich bei Augustinus in „De trinitate“ findet, formuliert hat: „Sieh, wiederum schau, wenn du kannst. Sicherlich liebst du nur das Gute, denn gut ist die Erde durch die hohen Berge, die sanften Hügel und die weiten Felder (...), gut ist die Rede, die angenehm belehrt und den Zuhörenden passend mahnt, gut ist das Lied im Rhythmus der Töne und dem Ernst seiner Gedanken. Doch warum soll ich noch mehr aufzählen? Dieses Gute und jenes Gute? Nimm dies und jenes weg und schaue das Gute selbst, wenn du kannst; so wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gutes gut ist, sondern das

---

TAS UNUS DEUS AC NON TRES DII. In: Die Theologischen Traktate, a.a.O., S. 8/9).

<sup>18</sup> Vgl. insbes. Phaidros, 249c-250d. - Zur „*pulchritudo*“ als Augustinus' Antwort auf die Frage, was als Gott geliebt wird, vgl. *Confessiones* X,1,1-27,38 (zur Erläuterung vgl. Verf.: *Pulchritudo*, a.a.O.).

Gute eines jeglichen Guten“.<sup>19</sup> Meister Eckhart hat gerade diesen Passus aus „De trinitate“ an entscheidenden Stellen seines Werks - bis hin zur Verteidigungsschrift - als Beleg zitiert.<sup>20</sup> Wenn Eckhart sich auf die Unterscheidung beruft zwischen dem 'Dies und Das' des kreatürlich Erscheinenden und der göttlichen Substanz, die 'das Gute selbst ist' (so Augustinus), die zu denken ist als die 'göttliche Substanz, die allein ist, was sie ist' (so Boethius), d.h. als kreativ Eines mit allem zugleich und deshalb mit sich identisch ist - dann dürfte Augustinus mit „De trinitate“ nicht zuletzt deshalb der Gewährsmann sein, weil Boethius dessen Grundgedanken übernimmt und in seinem Traktat zur Trinität in neuplatonisch-proklischer Begrifflichkeit formuliert.

4. Was sich bei Boethius in logische Kürze zusammengedrängt findet, hat Johannes Scottus Eriugena mit seiner 'Einteilung der Natur' konkretisiert. In seinem Hauptwerk „Periphyseon“ formu-

---

<sup>19</sup> „Ecce iterum vide si potes. Non amas certe nisi bonum quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et plantie collium (...), et bona locutio suaviter docens et congruenter movens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni“. (Augustinus: De trinitate VIII, 3,4, ed. W.J. Mountain/Fr. Glorie. Turnhout 1968, S. 271/72).

<sup>20</sup> Ich zitiere zwei Stellen: „Sankt Augustinus spricht: Nimm weg dies und das Gute, so bleibt die lautere Gutheit in sich selbst schwebend in ihrer bloßen weite: das ist Gott“ (Traktat I, zitiert nach: Meister Eckhart: Werke. Hg. v. N. Largier. Frankfurt/M. 1993, Bd. II, S. 257). – „Die Liebe ist nämlich Liebe zum Guten, insofern es gut ist, und das ist Gott, das 'gute Gute', 'das Gute alles Guten', wie Augustinus sagt. Dieses oder jenes Gute, das Gute für diesen oder das Gute für jenen, ist ein Geschaffenes und etwas unterhalb des Guten (selbst), (...) schließt etwas aus, die Liebe aber schließt nichts aus. Augustinus sagt an der oben erwähnten Stelle: 'Nimm das Dies und Das weg'“ (In Sap. n. 98, zit. nach: Meister Eckhart: Kommentar zum Buch der Weisheit, eingel., übers. u. erl. v. K. Albert. St. Augustin 1988, S. 57) - Für Eckharts Berufung auf die genannte Stelle in Augustinus' „De trinitate“ vgl. Processus Coloniensis II, n. 72 (ed. G. Thery. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge I (1926/27), S. 234. - Für weitere Nachweise des Zitats bei Eckhart vgl. K. Albert: Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters, a.a.O., S. 74 (Anm. 215).

liert er drei Formen dieser „divisio naturae“. Die erste ist eine zweifache. Es ist die Einteilung „in solches, was ist und was nicht ist. Natur ist der allgemeine Name für alles, was ist und nicht ist“. <sup>21</sup> Nicht nur für das, was als gegenständliches Objekt bestimmt werden kann, gilt der Name Natur, sondern auch dafür, was sich dieser Bestimmbarkeit und Definition zu entziehen scheint. Als schöpferischer Prozeß des Werdens bildet Natur deshalb einen prozessualen Zusammenhang von 'Sein und Nicht-Sein': eine Einheit von „natura creata“ - dem prinzipiierten Sein des Kreatürlichen (dem „hoc atque hoc“, das 'nicht ist, was es ist', wie es bei Boethius heißt) - und „natura creatrix“, jenem Sein, das mit sich identisch und 'Eines' ist. <sup>22</sup> Die zweite Einteilung ist eine innerhalb dieses Verständnisses von Natur als Inbegriff des Zusammenhangs von prinzipiiertem und prinzipiiertem Sein. Es ist die Einteilung in 1) die „schaffende und nicht geschaffene“, 2) die „geschaffene und schaffende“, 3) die „geschaffene und nicht schaffende“ und schließlich 4) die „nicht geschaffene und nicht schaffende“ Form der Natur. <sup>23</sup> Als diese vierte Form denkt Eriugena die gänzliche Rückkehr aller Dinge in die erste Form, den „reditus omnium“ in seine schöpferische Ursache (vgl. weiter unten). Die dritte (fünffache) Einteilung betrifft die möglichen Modi der Einteilung in Sein und Nichtsein. Im folgenden soll nur der erste Modus dieser fünffachen Einteilung betrachtet werden. Denn mit ihm expliziert Eriugena die Relation, in der sich vollzieht, was hier Dynamik des Seins genannt wurde.

Dieser erste Modus ist das 'Sein von allem' (die „essentia omnium“). Dieses 'Sein von allem' ist durch die 'Vortrefflichkeit sei-

---

<sup>21</sup> „(R)erum (...) primam summamque divisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt horum omnium generale vocabulum occurit quod graece phýsis, latine vero natura vocitatur. (...) Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt? - Est quidem“ (Periphyseon, De divisione naturae I, ed. I.P. Sheldon-Williams. Dublin <sup>2</sup>1978, S. 36).

<sup>22</sup> „Prima siquidem et maxima divisio est universalis naturae in creatricem universitatis conditae et creatam in ipsa condita universitate“ (Periphyseon III, ed. I.P. Sheldon-Williams. Dublin 1981, S. 30) - Zu Eriugena vgl. insgesamt W. Beierwaltes: Eriugena. Grundzüge seines Denkens. Frankfurt/M. 1994.

<sup>23</sup> Vgl. Periphyseon III: „quattuor species naturae recipere: prima quae creat et non creatur, secunda et creat et creatur, tertia quae creatur et non creat, quarta nec creat nec creatur“ (a.a.O., S. 30).

ner Natur' („per excellentiam suae naturae“) 'über' allem oder dem Nichtsein gleich.<sup>24</sup> Sie unterscheidet sich von jener Relation zwischen Sein und Nichtsein, die in der „Fülle der sichtbaren Welt und ihren Ursachen erblickt“ wird. Denn diese bezieht sich auf das, was in der Zeit erscheint und als Natur zeitlich bestimmt ist. „Sein“ haben hier die Erscheinungen, die in der Welt sichtbar werden und geworden sind – „Nichtsein“ diejenigen, die „noch verborgen und dennoch zukünftig“ sind.<sup>25</sup> In dieser Relation von Sein und Nichtsein wird das Werden von Natur unter der Bestimmung und Bedingung der Sukzession, d.h. die dem zeitlichen Nacheinander unterliegende Erscheinungsweise von Natur gedacht. Ursache - das, was 'verborgen' und so noch nicht ist - und Wirkung - das, was erschienen und geworden ist - können, wird am zeitlichen Nacheinander der Betrachtungsweise erscheinender Natur festgehalten, nicht „zugleich und auf einmal“ sein. Genau hierin unterscheidet sich diese dritte Seinsweise der Natur von der ersten, dem als „essentia omnium“ begriffenen Sein. Denn dieses „Sein“ zeigt sich bei allem, „was zugleich und auf einmal in den Ursachen und Wirkungen geschaffen ist“.<sup>26</sup>

Wie sich dieses Sein zeigt, formuliert Eriugena mit einem Satz, der jenes von Augustinus benannte Ziel der Erkenntnis, die in einem Akt der Selbsteinsicht an das gelangen läßt, „was ist im Blitz eines erzitternden Blicks“, prinzipientheoretisch reformuliert. So heißt es in Buch III von „Periphyseon“: „Alles ist nämlich im Augenblick des Auges gemacht. Denn auch das, was im Laufe der Zeiten zeitlich verschiedene Zeugung erfuhr und erfährt und noch erfahren wird, ist zugleich und auf einmal in ihm selber gemacht, in dem sowohl Vergangenes als auch Gegenwärtiges und Zukünftiges zugleich und auf einmal und Eins sind“.<sup>27</sup> Was für uns Dyna-

---

<sup>24</sup> Vgl. Periphyseon I, a.a.O., S. 38-40.

<sup>25</sup> „Tertius modus (...) inspicitur in his quibus huius mundi visibilis plenitudo perficitur (...). hi qui iam in mundo visibiliter apparent et apparuerunt dicuntur esse, qui vero adhuc latent futuri tamen sunt dicuntur non esse“ (Periphyseon I, a.a.O., S. 42).

<sup>26</sup> „Inter primum et tertium hoc distat: primus generaliter in omnibus qui simul et semel in causis et effectibus facta sunt“ (a.a.O.).

<sup>27</sup> „Omnia enim in momento oculi facta sunt. Nam et ea quae per cursus temporum distincta generationem acceperunt et accipiunt et acceptura sunt simul et

mik des Seins heißt, zeigt sich im Zusammenfall der zeitlichen Dimensionen, mit denen wir das 'Ist' kreatürlichen Erscheinens ordnen. Es gibt dieses Sein, solange die Wirkungen in diese Welt „hervorgetreten sind und noch hervortreten und hervortreten werden“.<sup>28</sup> Weil das Sein von allem 'ist', indem das endlich Erscheinende das ist, was notwendig vorübergeht, gilt es, Natur „gleichzeitig als ewig und geworden“ zu denken.<sup>29</sup> 'Geworden' sind die Wirkungen - das 'Dies und Das', das 'nicht ist', sondern vorübergeht. Ewig ist das mit sich identische Sein, das 'ist', indem Kreatürliches vorübergeht. Ewig ist dieses Sein nun nicht in einer anderen, sondern in dieser Natur. Der Satz, mit dem Eriugena in "Periphyseon" diese Zusammengehörigkeit von Ewigkeit und Zeit festhält, lautet: „Und während er in allem wird, hört er nicht auf, über allem zu sein“.<sup>30</sup> Als Erscheinung eines kreativ gedachten Seins führt Natur damit einen Index mit sich. Es ist der der Erkenntnis, die alles, was erscheint, mit seinem Ursprung, der als Sein gedacht ist, vermittelt. Das Sein, das in der Vielfältigkeit endlicher Natur erscheint, ist als „Ursprung, Mitte und Ende“ des Kreatürlichen zu denken.<sup>31</sup> Nicht zuletzt darin zeigt sich sein dynamischer Charakter. Denn es ist eben die Erkenntnis dieses Seins, die sein zeitliches Erscheinen mit sich selbst als Ursprung vermittelt.

5. Damit sind wir bei Meister Eckhart. Das Sein Gottes ist sein Erkennen. Es ist die Erkenntnis des schöpferisch gedachten Seins in

---

semel in ipso facta sunt in quo et praeterita et praesentia et futura simul et semel et unum sunt“ (Periphyseon III, a.a.O., S. 210).

<sup>28</sup> „(...) processisse, procedere, processuros esse“ (Periphyseon V, ed. H.J. Floss. Paris 1865 (=PL 122), 909 B).

<sup>29</sup> „(...) et non alia esse quae aeterna sunt et alia quae facta sed eadem sunt simul et aeterna et facta“ (Periphyseon III, a.a.O., S. 78) - Eriugena übersetzt damit in die Selbstreflexion von Natur als zeithaft erscheinender creatura das „Wahrhafte in dem, was Platonische Philosophie heißt (...): daß das Eine in dem Anderen, in den Vielen, Unterschiedenen identisch mit sich ist“ (G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, a.a.O., S. 76).

<sup>30</sup> „(...) et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit (deus)“ (Periphyseon III, a.a.O., S. 172).

<sup>31</sup> „(A)b ea (causa divisionis, JK) omnis universitatis principium est et medium et finis (...) horum omnium principium causale et medium implens et finis consummans“ (Periphyseon III, ebd., S. 32).

der dynamischen Vielfalt seines Erscheinens.<sup>32</sup> Insbesondere an zwei Stellen der Predigt über 1 Joh. 3,1 wird dies deutlich: „Man muß wissen, daß Gott zu erkennen und von Gott erkannt zu werden, Gott zu sehen und von Gott gesehen zu werden, der Sache nach eins ist. Darin erkennen wir Gott und sehen, daß er uns sehen und erkennen macht“.<sup>33</sup> Es ist die Erkenntnis des Seins jener „natürlich nicht geschaffenen, sondern schöpferischen Natur“, von der Augustinus in „De trinitate“ gesprochen hat und die Johannes Scottus Eriugena (im Anschluß insbesondere an Augustinus und Dionysius Pseudo-Areopagita) mit seiner Einteilung der Natur ausdifferenziert hat.<sup>34</sup> Dieses Sein zeigt sich insbesondere in seiner Intelligibilität. „Gott macht uns sich selbst erkennen, und erkennend macht er uns sich selbst erkennen und sein Sein ist sein Erkennen, und es ist dasselbe, daß er mich erkennen macht und daß ich erkenne“.<sup>35</sup> In diesem Erkennen ist das Sein Gottes niemals nur Objekt, sondern immer zugleich Subjekt der Erkenntnis.<sup>36</sup> Der menschliche Geist bzw. Intellekt ist das „Bild“, in dem sich erkennt, was als Sein Gottes gedacht wird.

Was ist das für ein Sein, das sich als Bild begreift? Um das zu beantworten, greift Eckhart auf Augustinus' Rede von der Morgen (Tages)- und Abenderkenntnis zurück: „Wenn man die Kreatur in ihrem eigenen Wesen erkennt, so heißt das eine »Abend«, und da

---

<sup>32</sup> „Die Erkenntnis des mit Gott identischen Seins geschieht also durch den Intellekt (...). Der unmittelbare Zugang zum göttlichen Sein durch den Intellekt ergibt sich daraus, daß das Sein Gottes nichts anderes ist als Intellekt“ (K. Albert: Eckharts Lehre von der Erkenntnis des Seins. In: Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters, a.a.O., S. 345).

<sup>33</sup> Meister Eckhart, Pr. 76, zit. nach Werke, a.a.O., II, S. 127.

<sup>34</sup> Über der Natur des Endlichen „(...) si quaerimus aliquid et verum quaerimus, deus est, natura scilicet non creata sed creatrix“ (Augustinus: De trinitate XV,1,1, a.a.O., S. 460; vgl. auch De trin. XIV,12,16, ebd., S. 443). - Zu Eriugena vgl. die Anm. 21-23, 26, 29 und 30.

<sup>35</sup> „Got machet uns sich selber bekenkende, und bekenkende machet er uns sich selber bekenkende, und sîn wesen ist sîn bekennen, und ez ist daz selbe, daz er mich machet bekenkende und daz ich bekenne“ (Pr. 76, a.a.O., S. 130; Übers., ebd., S. 131).

<sup>36</sup> Vgl. Verf.: Der Seelengrund als Subjekt und Objekt der Erinnerung bei Eckhart und Tauler. In: J.J. Berns/W. Neuber (Hg.): Seelenmaschinen. Wien 2000, S. 169-186.

sieht man die Kreaturen in Bildern mannigfaltiger Unterschiedenheit (in bilden etlicher unterscheide); wenn man aber die Kreaturen in Gott erkennt, so heißt und ist das eine »Morgenerkenntnis«, und auf diese Weise schaut man die Kreaturen ohne alle Unterschiede und aller Bilder entbildet (aller bilde entbildet) und aller Gleichheit entkleidet in dem Einen, das Gott selbst ist“.<sup>37</sup> Bild ist dasjenige, was sein Urbild zur Erscheinung bringt. Es ist nicht (bloßes) Abbild eines vorgegebenen Urbildes (eines Seins vor allem zeitlichen Sein), sondern seine Erscheinung. Bild ist etwas dann, wenn es das, wovon es als Bild gedacht wird, vollendet erfüllt. Dieser Gedanke geht wieder auf Augustinus zurück, ebenso der, daß in einer solchen, „Diesselbigkeit“ bedeutenden, 'Entsprechung' die Schönheit (zum Beispiel) eines Bildes gründet. „Erfüllt ein Bild dasjenige vollendet, dessen Bild es ist, dann gleicht es sich diesem an, nicht jenes seinem Bild. In diesem Bild hat (Hilarius v. Poitier, JK) die Gestalt benannt, wegen der Schönheit, die da schon von so großer Übereinstimmung und erster Gleichheit und erster Ähnlichkeit ist, daß sie nicht abweicht und auf keine Weise ungleich und aus keinem Teil unähnlich ist, sondern bis zur Dieselbigkeit dem entspricht, dessen Bild sie ist. Dort ist (...) alles wie ein vollendetes Wort, dem nichts fehlt“.<sup>38</sup> Eckhart erläutert das folgendermaßen: „Was ein Bild im eigentlichen Verstande sei, das sollt ihr an vier Stücken erkennen (...). Ein Bild ist nicht aus sich selbst, noch ist es für sich selbst; es stammt vielmehr von dem, dessen Bild es ist, und gehört ihm mit allem, was es ist, zu (ez ist aleine des, des bilde ez ist, und ist im alzemâle allez, daz ez ist). Was dem, dessen Bild es ist, fremd ist, dem gehört es nicht zu, noch stammt es von ihm. Ein Bild nimmt sein Sein unmittelbar von dem, dessen Bild es ist, und hat *ein* Sein mit ihm und dasselbe Sein (Bilde nimet aleine sîn wesen âne mittel an dem, des bilde ez ist, und hât éin wesen mit im

<sup>37</sup> Vgl. Von dem edeln Menschen, a.a.O., II, 326/27 (Eckhart bezieht sich bei Augustinus auf De genesi ad litteram IV,23-26 und De civitate dei 11,7 u. 29).

<sup>38</sup> „Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominavit, credo propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est; ubi est (...) omnia tamquam verbum perfectum cui non desinit aliquid (...)“ (De trinitate VI,10,11, a.a.O., S. 241).

und ist daz selbe wesen)<sup>39</sup> Wenn Eckhart die Einheit von Bild und Urbild folgert, so bedeutet diese 'Einheit ihres Seins' gerade nicht Identität. Jedes Bild und alles, was Bild ist, bleibt unterschieden von dem Sein, das in ihm erscheint.<sup>40</sup> Die Erkenntnis dieser Differenz - Platons Kategorie des Verschiedenen oder Anderen<sup>41</sup> - ist die Erkenntnis des Urbildes im Verweisungszusammenhang von Bild und Urbild. Deshalb, so Eckhart, „ist Gott auf viel edlere Weise in dem Bilde, als das Bild in Gott ist. Hier nimmt das Bild Gott nicht, wie er Schöpfer ist, sondern es nimmt ihn, wie er ein vernünftiges Sein ist“. Und er fügt hinzu: „Mehr vermag ich nun dem Bilde nicht zu geben; gäbe ich ihm aber irgend etwas mehr, so müßte es Gott selbst sein; dem aber ist nicht so, denn dann wäre Gott nicht Gott“.<sup>42</sup> Mit der Erkenntnis, daß das 'Ist' kreatürlichen Erscheinens Bild jenes Seins ist, das als sein Urbild gedacht wird, ist nun allerdings das in Frage stehende 'Sein' in stärkster Weise dynamisiert. Denn nur in der Vielfalt, der Veränderlichkeit und im Vorübergehen der endlichen 'Bilder' zeigt sich jenes Sein. Eckhart mit aller Deutlichkeit: „Aber man kann keinerlei Unterschied erkennen zwischen Bild und <Ur->Bild (man enmac keinen unterschied verstân zwischen bilde und bilde). Mehr noch sage ich: (...) Verginge das »Bild«, das nach Gott gebildet ist, so verginge auch das »Bild« Gottes“.<sup>43</sup> Deshalb kommt es darauf an, das Sein, das

<sup>39</sup> Vgl. Pr. 16b, a.a.O., I, S. 190/91. - Vgl. auch in Ioh., n. 23-27 (in: Lat. Werke III, hg. v. A. Zimmermann/L. Sturlese. Stuttgart 1994, S. 19-21), wo der Begriff „imago“ in neun Schritten erläutert wird.

<sup>40</sup> Zu erinnern ist hier an Eriugenas Grundsatz: „(...) et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit“ (vgl. Anm. 30).

<sup>41</sup> Zu Platons Kategorie des Verschiedenen oder Anderen (heteron) vgl. Sophistes (insbes. 254d ff.). Ihr kommt unter den 'wichtigsten Gattungen' ein zentraler Stellenwert zu: vgl. B. Mojsisch: 'Dialektik' und 'Dialog': Politeia, Theaitetos, Sophistes. In: Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen. Hg. v. T. Kobusch u. B. Mojsisch. Darmstadt 1996, S. 171-77.

<sup>42</sup> „Doch ist got vil edellicher in dem bilde, dan daz bilde si in gote. Hie ennimet daz bilde niht got, als er ein schepfer ist, sunder ez nimet in, als er ein vernünftic wesen ist, und daz edelste der natüre erbildet sich aller eigenlichest in daz bilde. (...) Nû enmac ich niht mër gegeben dem bilde; gæbe aber ich im iht mër, sô müeste ez got selber sîn, und des enist niht, wan sô enwære got niht got“ (Pr. 16B, a.a.O., S. 190, Übers., 191).

<sup>43</sup> Vgl. Pr. 69, a.a.O., II, S. 52/53.

als kreative Instanz gedacht wird, in der Art und Weise seines Erscheinens zu sehen und zu erkennen.<sup>44</sup>

6. Den Schluß dieser Überlegungen zur Dynamik des Seins soll ein Hinweis auf Nikolaus v. Kues bilden.<sup>45</sup> Er fügt die Entwicklungslinie der mittelalterlichen Philosophie, auf die hier hingewiesen wurde, in seinem Werk zusammen.<sup>46</sup> Das gilt nicht zuletzt bezüglich des Begriffs des Seins. In der Frühschrift „De docta ignorantia“ heißt es, daß das kreatürliche Sein, sofern nach seinem Ursprung gefragt wird, in unhintergebar Weise vom Ist des kreativen Seins her 'ist'. Dieses „absolute Sein“ ist das 'Ist', hinter das ein Denken, das sich in seiner Endlichkeit begreift, reflektierend nicht zu gelangen vermag.<sup>47</sup> Wie aber dieses 'Sein', vom der her alles 'ist', zu denken ist, präzisiert Nikolaus v. Kues später: „Das Sein (...) ist die Vollendung jedes Seins und darum die Einfaltung aller Formen“.<sup>48</sup> Das Sein, von dem hier die Rede ist, stellt sich im Rhythmus von Einfaltung (*complicatio*) und Vollendung (*perfectio*) des kreatürlich Erscheinenden selbst dar. Deshalb kann der Cusaner sagen, daß diese kreatürlich-erscheinende Welt „von der unsagbaren Schönheit stammt, die vor dem Nichtsein ist. Ihr Name (Kosmos, JK) besagt, daß sie nicht die unsagbare Schönheit ist. Er bestätigt aber, daß sie das Bild ist dessen, dem die unsagbare Wahrheit eignet. Was anderes also ist die Welt als die Erscheinung

---

<sup>44</sup> Vgl. Eckharts berühmten Satz: „Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht und éin bekennen und éin minnen (...)“ (Pr. 12, a.a.O., I, S. 148), mit dem er (so Hegel) „(...) das Innerste des göttlichen Wesens“ gefaßt habe (vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. In: Theorie-Werkausgabe Bd. 16. Frankfurt/M. 1969, S. 209).

<sup>45</sup> Zu Nikolaus v. Kues vgl. jetzt umfassend K. Flasch: Nikolaus v. Kues. Geschichte einer Entwicklung. Frankfurt/M. 1998.

<sup>46</sup> Zur Ergänzung und Vertiefung der hier gegebenen Hinweise auf die Entwicklungslinien des philosophischen Denkens im Mittelalter vgl. Verf.: Gestalten mittelalterlicher Philosophie. München 2000.

<sup>47</sup> Vgl. De docta ignorantia II,2.

<sup>48</sup> „Esse (...) perfectio omnis esse et ideo omnium formarum complicatio“. (Nikolaus v. Kues: Trialogus de possess, zit. nach: Philosophisch-Theologische Schriften, hrsg. v. L. Gabriel, übers. u. komm. v. D. u. W. Dupré. Wien ND 1982, Bd. 2, 346/47).

des unsichtbaren Gottes? Was ist Gott anderes als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?<sup>49</sup> Wenn das so ist, dann gelangt das 'Ist' des kreativ gedachten Seins in dieser sichtbaren Welt zur Erscheinung, dann ist es deren Werden selbst, in dem sich die 'Dynamik des Seins' zeigt.

---

<sup>49</sup> „(...) ab ineffabili pulchritudine, quae est ante non esse (pulchrum cosmon est). Et nomen id negat ipsum esse ipsam pulchritudinem ineffabilem. Affirmat tamen esse illius imaginem, cuius ineffabilis est veritas. Quid ergo est mudus nisi invisibilis Dei apparitio? Quid Deus nisi visibilium invisibilitas (...)?” (A.a.O., S. 354) - Vgl. Anm. 7.



### III. Sein – Nichtsein – Werden. Zur Privationstheorie bei Albertus Magnus

Rolf Schönberger

#### 1. Zur Bedeutung des Problems

Zu den intrikatesten Problemen des Denkens gehört das Werden.<sup>1</sup> Da das Denken auf Identifikation angewiesen ist, das Sich-in-Veränderung-Befindliche aber dem ersten Anschein nach keine durchgängige Identität aufweist, ist es gar nicht fernliegend, daß die Realität des Werdens ganz bestritten wird. Niemand hat dies so radikal und eindrucksvoll getan wie Parmenides. Gegenüber dem Kriterium der Nichtdenkbarkeit reicht es selbstverständlich nicht aus, auf die Wahrnehmung des Werdens zu verweisen. Denn diese Wahrnehmung hatte Parmenides ja auch. Es kann aber auch nicht um eine einfache „Aufwertung“ der Wahrnehmung im Sinne einer gewichtigeren Anerkennung ihres Status als einer Berufungsinstanz gehen. Denn dies würde den philosophischen Diskurs zu einer Frage von Mentalitäten oder ganz zufälligen geschichtlichen Verschiebungen machen. Abgesehen davon, daß man dann nicht mehr begründen könnte, warum es sich lohnte zu philosophieren, könnte man damit die Kraft der jeweils vorgebrachten Argumente nicht einschätzen. Sie würden nur auf die plane Ebene jeweiliger Einstellungen bezogen und dann als deren Ausdruck deklariert. Das Werden von philosophischen und anderen Überzeugungen würde damit zum Paradigma für ein Problem gemacht, das sehr viel allgemeiner als es selbst ist: das Problem des Werdens überhaupt.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger: Vom Wesen und Begriff der  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , GA IX, S. 283: „Was ist Bewegtheit, nämlich als das Sein, d.h. die Anwesenheit des Bewegten? Aristoteles gibt die Antwort in Phys.  $\theta$  1-3. Es wäre vermessen, die aristotelische Auslegung der Bewegtheit, das Schwierigste, was in der Geschichte der abendländischen Metaphysik gedacht werden mußte, in wenigen Sätzen vor den Wesensblick zu bringen.“

Die klassische griechische Philosophie hat im wesentlichen zwei Argumente vorgebracht, die von den beiden großen griechische Philosophen stammen. Platon hat eingewandt, daß mit der Leugnung jeglicher Veränderung sich die These selbst aufhebt. Denn das Denken beruht doch nicht nur auf Leistungen der Identifikation, sondern ist eben auch ein Prozess.<sup>2</sup> Das Denken könnte sich also selbst nicht mehr verstehen, wenn es sich nicht mehr in den Zusammenhang des Werdens bringen dürfte. Aber vielleicht ist es ja so? Dies mag ja sein, aber dann hat diese These nur noch die Form eines Verdachtes, nicht mehr aber die Form einer These. Sie schließt sich damit aus dem Austausch von Argumenten aus.

Aristoteles findet die Parmenideische These selbst unklar, weil auf einer Äquivokation beruhend. Das „ist“ hat nicht nur *einen* Sinn, schon gar nicht den, den Parmenides als den einzigen unterstellt. Damit ist jedoch in den Augen des Aristoteles das philosophische Problem noch nicht vollständig gelöst. Er macht es aber nicht zu einer Frage der bloßen Beweislastverteilung. Er könnte ja sagen, wenn die logischen Einwände des Parmenides ausgeräumt sind, dann gibt es keinen Grund mehr, das Zeugnis der Wahrnehmung nicht wieder in sein Recht einzusetzen. Dies aber tut Aristoteles nicht. Er rekurriert darauf, die Semantik des Wortes Nichtsein zu klären. Auch dies hat vor ihm schon Platon getan. Platon hat im *Sophistes* das Phänomen der Sophistik mit dem Eleatismus in Zusammenhang gebracht. Wenn nämlich der parmenideische Satz gilt: „Nichtseiendes ist nicht“, dann kann es nicht mehr möglich sein, den Begriff des Bildes zu klären. Denn zum Bild gehört wesentlich das Moment der Negativität. Das Bild ist nicht nur das, was es gegenständlich ist, sondern auch das, was es nicht ist, worauf es aber verweist. Daher war für Platon die Unterscheidung von Nichtsein im Sinne der Nichtexistenz von dem des Anderseins ein erster Schritt, das eleatische Dogma aufzubrechen.

Aristoteles hat einen zweiten Schritt getan. Er versuchte, die Vielfältigkeit der Bedeutungen von „sein“ weiter aufzuklären. Nichtsein hat auch den Sinn des bloßen Möglichseins. Es ist zwar auch nicht, insofern es noch nichts Bestimmtes ist. Aber es ist gleichwohl nicht in dem Sinne nichts, daß es gar nicht existierte. Aristoteles hat es sich bekanntlich zu seinen großen Leistungen gerechnet, daß er in vielen Dingen über das vorsokratische Niveau

---

<sup>2</sup> Soph. 248a-249d.

der Diskussion hinausgekommen ist. Er behält allerdings sehr wohl bei, daß das Werden eine logische Verfassung hat. Auch dies wiederum hat schon Platon behauptet - dies sogar in mehrfachen Sinne: Zum einen hat Platon bereits verschiedene Sinne des Werdens bzw. der Bewegung unterschieden.<sup>3</sup> Sie kann also nicht den Sinn des reinen Chaos und der Nicht-Transparenz haben. Er sagt daher mit Recht, daß der Herakliteismus in der Sprache der Menschen gar nicht ausdrückbar ist.<sup>4</sup> Seine Theorie greift noch viel zu kurz, wenn sie glaubt, nicht eine neue Sprache kreieren zu müssen. Zum anderen aber ist auch die Beanspruchung der Teleologie eine Logisierung der Bewegung. Durch den Bezug auf einen Zweck wird nämlich die Bewegung verständlich, und zwar unabhängig davon - jedenfalls für die einzelne Bewegung -, ob das Ziel tatsächlich erreicht wird.

Aristoteles setzt diese Linie fort. Er führt aber über diese beiden Logisierungsversuche noch eine weitere vor. Dies führt zu dem berühmten Lehrstück, daß das Werden sich immer zwischen Gegensätzen abspielt

All dies sei zunächst nur als eine kurze Rekapitulation gedacht. Diese Rechtfertigung des Werdens büßt seine Universalität wieder ein, wenn es darum geht, die Schöpfung zu verstehen. Schöpfung scheint kein Werden zu sein. Denn wenn Aristoteles Recht hat, daß etwas immer aus etwas wird, dann läßt sich dieses Axiom dann nicht mehr anwenden, wenn das Woraus selbst geschaffen ist. Nun könnte man sagen, dies sei eben nur eine Beschränkung der Universalität der aristotelischen Prinzipien. Vor die Klammer der aristotelischen Werdeprinzipien wird der Begriff der Schöpfung gesetzt, der Inhalt der Klammer zwar seiner Form nach relativiert, inhaltlich aber doch gänzlich in Takt gelassen. Diese Frage, inwieweit der Schöpfungsbegriff die aristotelische Naturphilosophie verändert, wird aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet: Für die Vertreter der klassischen neuzeitlichen Physik ist der Unterschied zwischen Aristoteles und der Scholastik immer nur ein verschwindender gewesen. Für die am historischen Aristoteles Interessierten liegt im Gegenteil immer der Verdacht nahe, daß man diesen nur zurechtgemacht, mehr oder weniger stark verdorben hat aus ganz naheliegenden Gründen. Diese Diskussionen können wir hier auf

---

<sup>3</sup> Theait. 181 c ff.

<sup>4</sup> Theait. 180 b.

sich beruhen lassen. Stellen wird man diese Frage lieber an einen, der sich wie wenige andere für die Rezeption - und zwar für die adäquate Rezeption - des Aristotelismus stark gemacht hat: an Albertus Magnus.

## 2. Die Privation als Bedingung des Werdens

Für den Ursprung der Welt nimmt Albertus Magnus nur ein einziges Prinzip an. Natürlich kennt er die alte und in seiner Zeit auch erneuerte Lehre von dem doppelten Ursprung der Welt. Diese gründet nach dem Manichäismus in einem moralischen, aber hypo-stasierten Antagonismus. Albert glaubt, dies im wissenschaftlichen Sinne nicht weiter ernst nehmen zu müssen: *haeresis Manichaei numquam habuit in scientia defensorem, quia numquam habuit rationabilem positionem, quae etiam satis parum litterato probabilis possit videri.*<sup>5</sup> Einen doppelten Ursprung kann das Universum nicht haben, weil die dafür überhaupt in Frage kommenden Prinzipien keine Mannigfaltigkeit zulassen.

Mit der neuplatonisch-augustinischen Tradition ist auch Albert der Überzeugung, daß das Malum eine Privation ist und daher weder selbständig existieren noch für sich gedacht werden kann.<sup>6</sup> Aber die Privation spielt nicht allein in der neuplatonischen Theorie des Malum, sondern auch in der aristotelischen Theorie des Werdens eine unverzichtbare Rolle. Wenn in letzterem Zusammenhang die Privation als Prinzip angenommen werden muß, so ist dies ja „nur“ durch Erfordernisse erzwungen. Dies setzt aber voraus, daß die Privation überhaupt Prinzipiencharakter annehmen kann. Albertus Magnus bespricht interessanterweise gerade dieses Problem mit großer Ausführlichkeit.<sup>7</sup>

a) Was nicht ist, kann auch kein Prinzip sein. Dies aber scheint für die Privation zu gelten.

b) Von welcher Art ist denn überhaupt der Prinzipiencharakter Privation? Denn über die Unterscheidung von Ding und Prinzip

---

<sup>5</sup> II Sent. d. 1 a. 2 (ed. Borgnet XXVII, 10a-b).

<sup>6</sup> Vgl. vom Vf.: Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie. In: Die Wirklichkeit des Bösen. Ed. F. Hermann u. P. Koslowski. München 1998, S. 15-47.

<sup>7</sup> Phys. I, 3, 3 (ed. Col. IV/1, 40-44).

hinaus läßt sich angesichts der Universalität der Begriffe Substanz und Akzidens auch eine Unterscheidung von wesentlichen und akzidentellen Prinzipien machen. Aber ist denn eine Instanz, die nur akzidenteller Weise Prinzip ist, überhaupt im regulären Sinne ein Prinzip? Man kann dies in Frage stellen, nicht aber, daß die Privation ein akzidentelles Prinzip darstellt. Dies aus dem einfachen Grunde, weil nämlich die Materie durch sie der Bewegung unterliegt.

c) Ein letzter Einwand fordert, daß ein Prinzip auch eine Zahl, wohl gemeint eine Ordnungszahl unter den Prinzipien aufweist. Bei der Privation ist dies aber nicht der Fall. Daher kann man den Vorwurf des Aristoteles an andere Denker auch leichtfertig finden, daß in ihren Prinzipientheorien die Privation nicht berücksichtigt.

Es bleibt aber auf der anderen Seite, daß sich das elementare Phänomen der Veränderung, d.h. der Bewegung im weitesten Sinne nicht denken läßt, wenn nicht zwei Bedingungen als erfüllt angesehen werden können. Alles was wird, wird aus etwas. Dies ist aber nur dann keine Aussage, welche den eleatischen Einwand nicht unterläuft, wenn das Woraus und das Wohin des der Veränderung nicht identisch sind. Es muß also ein Gegensatzverhältnis gedacht werden. Das Woraus ist schon so wie das Wohin der Veränderung, aber eben nicht auf dieselbe Weise. Gerade die Gegensatzverhältnisse lassen eine reguläre Veränderung zu, wohingegen alles andere auch in einer zufälligen Beziehung stehen kann.

Albertus Magnus kann hier nicht nur auf Aristoteles zurückgreifen. Schon dieser hatte ja gesagt, daß auch das Wort ἀρχή vielfältig ausgesagt wird. Es braucht hier nicht betont zu werden, daß schon in diesem Blick auf die Mehrdeutigkeit der philosophischen Grundbegriffe eine Emanzipationsbewegung aus dem Eleatismus vorliegt. Aber die pure Mannigfaltigkeit der Bedeutungen kann ja bei dieser Frage gar nicht mehr genügen. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Frage, ob denn nun die Privation Prinzipiencharakter haben kann, als eine falsch gestellte Frage zurückgewiesen würde. Es könnte demgegenüber nur dann nur noch die Frage sein, in welchem Sinne denn die Privation Prinzip sein könne. Doch wie sollte man eine solche Frage denn beantworten? Wenn es unterschiedliche Sinne des Begriffes Prinzip gibt, dann muß es zumindest Gruppen geben. Denn wenn jedes Prinzip nur in einem besonderen Sinne Prinzip heißen könnte, dann wäre damit eine einheitliche Prinzipienlehre aufgehoben. Dies aber ist deswegen unsinnig,

weil die Prinzipien ja nicht einfach eine bestimmte Menge oberster Annahmen oder dergleichen ausmachen, sondern so gedacht werden müssen, daß sie aufeinander abgestimmt sind, sich entsprechen bzw. komplettieren. Diese Einheitsstruktur wäre mit einer schieren Äquivokation des Prinzipienbegriffs nicht zu leisten.

Allerdings ließe sich einwenden, daß auch in der Lehre von den sog. vier Ursachen der Begriff Ursache ja ebenfalls in mehrere Sinnrichtungen aufgeteilt wird, die einerseits zueinander komplementär, aber eben doch vielfältig sind. Diese Analogie trifft aber nicht zu. Denn diese sog. vier Ursachen nennen ja selbst die verschiedenen Weisen des Ursacheseins. Gewiß gibt es dort noch eine Vorordnung - dies gilt insbesondere für *causa finalis* -, aber dies macht keinen grundsätzlich unterschiedlichen Sinn im Ursachebegriff selbst aus.

Einen ähnlichen Weg geht nun interessanterweise auch Albertus Magnus. Er beruft sich hierfür auf Avicenna. Auch dieser hatte gelehrt, daß der analoge Sinn der Grundbegriffe der Philosophie auch auf den Begriff des Prinzips sich anwenden lasse. Auch diese Begriffe werden zumindest *per prius* und *per posterius* ausgesagt. Schon der Begriff der Privation selbst ist ja in sich differenziert:

- Privation meint zum einen das, was in der Objektivität nichts setzt; die Beraubung der Blindheit meint eben die Aufhebung des Gesichtssinnes;

- Privation meint aber auch eine bloß relative Aufhebung. Dies aber nicht bloß im partiellen Sinne - etwa, um im Beispiel zu bleiben, eine massive Beeinträchtigung der Sehstärke. Die Privation kann nicht nur einen „Rest“ der Bestimmung übrig lassen, sondern auch ein bestimmtes Verhältnis zu dieser Bestimmung: eine *aptitudo in subiecto*. Diese Fähigkeit bestimmt als dasjenige, wodurch seine Materietheorie Berühmtheit erlangt hat: *quae est incoatio formae in ipso, in qua incoatione forma est in potentia formali*.<sup>8</sup>

Albert hält hier fest, daß *privatio* in beiderlei Sinn in gewisser Hinsicht (*secundum quid*) den Charakter eines Prinzips ist. Diese Bestimmung muß aber noch weiter präzisiert werden. Im ersten Sinn, wenn also Privation nur und nichts anderes als die Abwesenheit, genauer das Fehlen der Form (*caerentia formae*) meint, dann hat es zwar den Sinn eines Prinzips, aber nur in einem einzigen Sinne. Diese Bestimmung kann auf keine andere zurückgeführt

---

<sup>8</sup> Phys. I, 3, 10 (ed. Col. IV/1, 56, 43-44).

werden, wohl aber ist anderes dadurch bestimmt. In dem Woraus (*ex*) kann dies noch festgemacht werden, da es die Beziehung auf das meint, was vorher der Bestimmung ermangelte. Dies muß als Bedingung der Bewegung verstanden werden, denn Bewegung meint die Realisierung von etwas - also darf das Realisierte nur im Modus der Abwesenheit - also der Privation - vor da sein. *Et hoc modo privatio dicitur esse principium, a quo est motus et cuius essentia non salvatur in ipso motu vel mobili* (56, 56-58).

Der zweite Sinn der Privation läßt es nach Albert ebenfalls zu, den Charakter eines Prinzips ihm zuzuschreiben. Denn die Eignung zur Form(ung) macht gerade die Materie aus, wenn es auch dem Sein nach von dieser verschieden ist. Es muß hier eine fortlaufende Vervollkommnung gedacht werden und zugleich ein schon eine Art von Form. Wenn man also die Privation als unterschieden von der Materie annimmt, dann kommt ihr als solcher kein Status des Prinzips zu. Aber in der Einheit damit muß auch die Privation ebenso wie Materie und Form zu den Prinzipien gerechnet werden. Denn diese sind es, die im Prozeß des Werdens bleiben. Es ergibt sich aber darüber hinaus ohnehin eine Hierarchie der Prinzipien. Im ersten und höchste Sinne ist die Form Prinzip; denn erstens ist die Form der Grund, warum die Materie von der Wirkursache verändert wird und zweitens strebt die Materie nach der Form. Die der Materie eigentümliche Dynamik kann nur mit Bezug auf die Form verstanden werden. Da also in diesem doppelten Sinn die Form in den Begriff der Materie eingeht, hat die Form einen höheren Status. Unnötig zu sagen, daß dies der Sache, nicht aber der Zeit nach gilt; selbstverständlich realisiert sich die Form erst am Ende einer Veränderungsprozesses. Von allen drei Prinzipien ist hingegen die Privation zwar ebenfalls ein Prinzip, jedoch nur im letztangigen Sinn.

Was aber sagt Albert zu den oben angeführten Einwänden? Zum ersten Einwand, der die Negativität der Privation zum Ausschlußkriterium für den Prinzipiencharakter gemacht hat, sagt Albert - der Text ist jedoch an dieser Stelle nicht ohne weiteres verständlich -, daß sie keine Privation ist, insofern sie die Negation des Habitus ist (aber dies ist doch ihre Definition!), aber gleichwohl nicht zurückführbar ist auf das reine Nichts. Eben dies unterscheidet doch die Privation von der Negation, daß erste die Wirklichkeit nicht einfach aufhebt, sondern gerade etwas läßt - nämlich das Subjekt der Negation und dessen Neigung zur Form.

Der Einwand, daß ein bloß im akzidentellen Sinne sich auf ein sein Prinzipiertes beziehendes Prinzip im strengen Sinn gar nicht Prinzip heißen könne, veranlaßt Albert, diese Beziehungsmodalitäten noch gründlicher zu unterscheiden. Der Ausdruck *per se* ist nämlich doppeldeutig: Er meint zum einen das Wesentliche im Unterschied zum Zufälligen; es meint aber möglicherweise auch das Selbständige im Unterschied zu dem, was durch anderes ist. Im ersten Sinne nun ist die Privatio tatsächlich kein Prinzip, die Privatio gerade nicht erhalten bleibt in dem, was entsteht; sie kann also, so die implizite Prämisse, sich nicht zum Entstandenen immer noch wesentlich verhalten. Als Bestimmung der Materie ist sie darin nur indirekt beteiligt, also in diesem Sinne nicht wesentlich.

Der andere Sinn aber erfüllt die Bedingung, unter der man den Begriff des Prinzips denken kann. Denn was immer entsteht, entsteht notwendig aus der Privation dessen, was es ist. Aber dies unterliegt als es selbst der Bewegung. Den dritten Einwand räumt Albert in gewisser Weise ein. Er führt in zu einer Klärung, die den Sinn des Prinzipiencharakters der Privation noch genauer bestimmen läßt. Privation bezieht sich auf die der Bewegung unterliegenden Materie. Diese Vermittlung schließt es aus, daß sie einfach ein Prinzip neben den beiden anderen sein könnte. Aber sie ist eben doch umgekehrt nicht etwas anderes als die Prinzipien Form und Materie, sondern ist vermittels der Materie und deren Prinzipstatus zur Zahl der Prinzipien gehörig.

### 3. Das Streben der Materie

Wenn nun aber der Begriff der Materie nicht bloß die Negation der Formbestimmtheit meint, dann muß dies in einer „positiven“ Relation der Materie zum Ausdruck gebracht werden können. Gibt es eine Möglichkeit, sich das Streben des Möglichen verständlich zu machen?<sup>9</sup> An einer einzigen Stelle in der „Physik“ spricht Aristot-

---

<sup>9</sup> Auch Leibniz kennt ein solches Aussein, wenn auch in verwandelter Form: dem Streben der Wesenheiten zur Existenz. Diese ist umso merkwürdiger, als man sagen könnte, daß Leibniz' Festhalten an einem eher aristotelischen als megarischen Möglichkeitsbegriff konterkariert wird dadurch, daß die wichtigste Auszeichnung der Wirklichkeit bei Aristoteles, nämlich das Streben, nun auf die Möglichkeit übergeht.

teles davon, daß die Materie nach der Form strebt.<sup>10</sup> Damit verschiebt man das Problem allerdings nur. Denn wenn auch Aristoteles das Streben nicht an bewußtes Sein bindet, sondern bereits im Wirklichsein selbst verankert, so ist dies in unserem Fall eine Minimalbedingung. Aber die Schwierigkeiten sind nicht so eindeutig verteilt: Denn ebenso wie man fragen kann: Wie kann ein Unwirkliches streben?, so kann auch fragen: Wonach sollte ein Wirkliches streben? Aristoteles bestreitet denn auch, daß ein so und so Bestimmtes nach dieser Bestimmung noch streben könnte.<sup>11</sup> Freilich sagt er an anderer Stelle, daß ein Sobestimmtes nach der Erhaltung seiner selbst strebt; dieses Streben ist für Aristoteles aber auch nur unter der Bedingung sinnvoll, daß das Strebende eine von seinem eigenen Streben unterschiedene Identität hat. Das Streben hätte sonst keinen Inhalt - außer dem Streben selbst. Aber was sollte das heißen?

Das Streben der Materie bei Aristoteles ist daher nur verständlich, wenn man es wie er selbst abhebt gegen eine andere Weise der Negativbestimmtheit. Ein Etwas, das zwar bestimmt ist, aber noch anderes werden kann, strebt nach dieser Bestimmung. Das heißt aber nichts anderes als: ein Etwas, insofern es Materie ist. Man kann also weder sagen, der rein logische Gegensatz strebe nach seiner positiven Bestimmung, noch daß die *materia prima* als solche auf irgendeine Weise zu streben vermöchte. Was man sich gleichwohl beim Streben der Materie denken sollte, war ein schwieriges Problem, andererseits aber ein vielzitiertes Theorem.<sup>12</sup> Thomas etwa begegnet in seinem Kommentar zur Physik einem entsprechenden Einwand des Avicenna. Auch ein moderner Interpret und Kommentator wie Hans Wagner, der zum einen eine selt-

---

<sup>10</sup> Phys. I, 9; 192 a 22-23; in den *Auctoritates Aristotelis* (ed. J. Hamesse, Louvain 1974, 142) heißt dies: *Materia appetit formam sicut femina virum et turpe bonum.*

<sup>11</sup> Phys. I 9; 192 a 20-21.

<sup>12</sup> Albertus Magnus: *De homine*, q. 65 a. 2 (ed. Borgnet XXXV, 551b); *Super Ethica III*, 6 nr. 191 (ed. Col. XIV/1, 171, 23-25); Duns Scotus, *II Lect. d. 12 n. 17* (ed. Vat. XIX, 74); immer wieder auch bei Meister Eckhart; Pseudo-Buridan (Guillaume de Vauvémont), *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, Paris 1513 (= ND Frankfurt 1969), I, 3 (fol. 4rb): *appetitus quo quis appetit non differt ab appetente; probatur conclusio quia appetitus materiae quo appetit formam est ipsa materia, igitur etc.*

sam anmutende Leugnung eines Strebens der Materie bei W. Wieland zurückweist,<sup>13</sup> sagt doch zum anderen selbst nur, daß es sich hier um eine Mischung von rationalen Momenten und teleologischen Metaphern handelt.<sup>14</sup>

Auch Albertus Magnus thematisiert dieses Problem. Er widmet ihm das vorletzte Kapitel in seinem Physik-Kommentar, welches Kapitel er ausdrücklich als eine *digressio* bezeichnet.<sup>15</sup> Er benennt zunächst eine ganze Reihe von Gegengründe, die allesamt den Strebenscharakter der Materie in Zweifel ziehen sollen. Um es gleich vorweg zu sagen: Ein Argument, das man vielleicht am ehesten erwarten würde, wird auffälligerweise nicht vorgebracht. Niemand in der langen Diskussionsgeschichte dieser Stelle hat offenbar eingewandt, daß die Materie ja nicht eigentlich selbst real sei und deshalb auch nicht streben könne. Gewiß muß im Streben eine Negation gedacht werden. Selbst wenn sich das Streben auf eine Eigenschaft oder eine Befindlichkeit bezieht, die das Strebende bereits aufweist, so muß doch mindestens seine Bedrohtheit durch die künftige Zeit mit gedacht werden. Dies hat erstmals Platon in seiner Lehre vom Eros herausgestellt.<sup>16</sup> Aber selbst in der Gotteslehre, in der die Zeit aus systematischen Gründen keine Rolle spielen kann, muß der auf das göttliche Sein gerichtete Wille von seinem Strebenscharakter entkleidet sein.

Nun aber zu den Schwierigkeiten, die Albert selbst namhaft macht. Der Begriff des Strebens (*appetitus vel desiderium*) gehört doch, so der erste Einwand, dem Reich des Lebendigen an. Ver-

---

<sup>13</sup> Aristoteles, Physikvorlesung. Übersetzt von H. Wagner. Darmstadt 41983, S. 354.

<sup>14</sup> A. a. O., S. 442. Auch Gadamer relativiert völlig die Bedeutung dieser Stelle, Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft (1973). In: Gesammelte Werke VI. Tübingen 1986, S. 201-217; hier 206: „Wer hier einen teleologischen Anthropomorphismus hineingeheimißt, für den hat Aristoteles die ganze scharfsinnige Analyse von Met. θ umsonst geschrieben, in der es den ontologischen Begriff des *δυνάμει* von der 'vulgären' und in der Bewegungslehre gewiß wichtigen *δύναμις κινετική* (Potenz zum Bewegen oder Bewegtwerden) abhebt [...]. Es ist mir völlig rätselhaft, was für eine 'Kausalität' die Materie bei Aristoteles haben soll außer der, das jeweils letzte Zugrundeliegende *εσχάτη ὕλη* zu sein“.

<sup>15</sup> Phys. I, 3, 17 (ed. Col. IV/1, 73-75).

<sup>16</sup> Symp. 206a.

nunftfreie und vernünftige Lebewesen streben nach etwas. Nachdem aber die nichts Belebtes ist, scheint hier dieser Grundbegriff allen Lebens, nämlich auf etwas aus zu sein, ganz deplaziert.

Außerdem ist die Materie ja in sich von doppelter Art - jedenfalls sofern ihr die Privation beigemischt ist. Denn diese - so muß man das Argument ergänzen - ist von zweifacher Art. Denn die Materie als reine Potenzialität kann ja von sich her kein Differenzierungsprinzip enthalten. Nun ist aber die der Materie zugeordnete Privation die Ursache des Schlechten. Als solche aber kann sie nicht zugleich Ursache für das Streben der Materie sein, denn - auch hier ist nochmals eine Ergänzung vonnöten - das Schlechte oder auch die Ursache des Schlechten kann nicht als Ziel eines Strebens fungieren. Dies muß in irgendeiner Weise - sei es von Natur oder durch Antizipation, sei es durch wahre oder irrige Überlegung - als gut erscheinen.

Ein zweiter Einwand bestreitet die Vollständigkeit des Gedankens. Denn wenn die Materie nach der Form strebt, dann muß man nach dem Grund dieses Strebens fragen. Dieser Grund kann nur in der Unvollständigkeit des Seins der Materie liegen, welches ja in der bloßen Potenzialität liegt. Daher ist die Materie niemals für sich wirklich. Wenn aber tatsächlich dies das zureichende Argument für das Streben der Materie ist, dann muß ein solches Streben auch der Form zugeschrieben werden. Albert formuliert dieses Bedenken mit dem Prinzip des Strebens nach dem Sein. Nach Sein - hier steht ein Satz des Avicenna,<sup>17</sup> den auch Meister Eckhart immer wieder zitiert,<sup>18</sup> im Hintergrund - strebt alles. Da aber die Form ebenfalls nicht für sich wirklich ist, sondern nur als Form in der Materie, muß auch sie nach der Materie als der Bedingung ihres Seinkönnens streben.

Ein weiteres Bedenken greift nochmals auf den oben schon im Zusammenhang des Prinzipiencharakters vorgebrachten Gesichtspunkt auf. Da die Privatio als solche nicht ist, die Privation aber die Bestimmung der Materie darstellt, kann sie weder Prinzip noch auch nur Ursache eines Strebens sein.

Das nächste Argument setzt merkwürdigerweise gerade umgekehrt an. Die Privation könnte gerade wesentlich Prinzip sein. Die-

---

<sup>17</sup> Met. VIII, 6: id quod desiderat omnis res, est esse et perfectio esse.

<sup>18</sup> Prolog. gen. n. 8 (LW I, I, 153); Gen. I n. 174; 243 (LW I, 319; 387); Sap. n. 177; 222; 259 (LW II, 512 sq.; 558; 589).

se Erwägung bezieht sich darauf, daß erstens ja auch die Form wesentlich Prinzip (und kein Ding - mit der kritisierten Verdoppelung der Welt) ist und zweitens Form und Privation in einem Gegensatzverhältnis zueinander stehen. Wenn dies jedoch zutrifft, dann kann die Privation nicht numerisch dasselbe sein wie die Materie, von der sie sich nur der Art nach unterscheidet, aber auf diese als auf ihre Bedingung angewiesen ist. Wenn man nun die Privation in dieser Weise von der Materie zu trennen hat, dann entfällt der Hauptgrund dafür, der Materie den Charakter des Strebens zuzuschreiben.

Dieser Durchgang zeigt schon jetzt, daß die Bedenken und Einwände nicht aus einer bestimmten Richtung kommen. Die jeweils leitenden Gesichtspunkte sind dafür zu disparat. Die Materie der Dinge des Werdens und Vergehens (*materia generabilium*) läßt sich ebensowenig von der Privation trennen wie der Form. Andernfalls wären alle diese Prinzipien nämlich selbständige Entitäten. Wenn sie sich aber der Zahl nach gar nicht unterscheiden, sondern nur ihrer Artbestimmtheit, d.h. zugleich ihrer Kraft und Potenz nach drei sind, dann kann nicht eines davon zum Strebensziel für ein anderes erkoren werden. Hierzu müßte, so die Voraussetzung des Einwandes, mindestens doch eine numerische Verschiedenheit gefordert werden.

Aristoteles hatte die Form als etwas Göttliches bezeichnet. Er tut es gerade in diesem Zusammenhang: *divinum et optimum et appetibile* (θεῖου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφειτοῦ).<sup>19</sup> Aber als solchermaßen reich bestimmtes Prinzip kann man es nicht auf diese Zielfunktion für die Materie beschränken. Die Form ist ohnehin darüber hinaus auch noch *species, ratio, idea, paradigma, imago*. Diese Bezeichnungen müßten in ihrer Verschiedenheit erst geklärt

---

<sup>19</sup> Phys. I, 9; 192 a 17; cf. Thomas von Aquin, ScG I, 50 (426). - Hier gehört wohl auch die Stelle aus der Nikomachischen Ethik angeführt, wo Aristoteles sagt, Eth. Nic. VII, 13; 1153 b 32: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. Aristoteles zitiert in De an. I, 5; 411 a 8 den Satz von Thales von Milet: „Alles ist voll von Göttern“. (VS 11 A 22: θεῶν εἶναι πλήρη πάντα). Auch Platon hat diesen Satz - „der einzige in sprachlicher Prägung von ihm überlieferte Ausspruch“, so W. Jaeger (Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1964, S. 31) - in den *Nomoi* (899b) durch die Begründung des Primats der selbstbewegten Seele nicht nur zitiert, sondern sogar für sich selbst in Anspruch nehmen können.

werden; jedenfalls aber darf diese Verschiedenheit nicht auf die eine Relation auf die Materie - genauer gesagt: der Materie zu ihr - beschränkt und reduziert werden.

Wenn nun aber, so das letzte Argument, die Form durch die genannten Prädikate ausgezeichnet werden muß, dann scheint es keine Verkehrung im Streben mehr geben zu können. Dann aber scheint damit überhaupt alle Fehler in der Natur unverständlich zu werden. Woher sollen diese dann kommen: *Unde ergo provenit error et perversitas* (73, 73-74)? Aus der ersten Ursache kann dergleichen ohnehin nicht kommen; wenn aber alles andere nur am Guten teilhat - weil es ja nur nach der Form mit seiner Zielorientierung strebt, dann wird das Sinnlose, Mißratene und Mißgebildete völlig unerklärlich.

Albertus Magnus hält ungeachtet der stattlichen Zahl an problematisierenden Einwänden das damit aufgebrachte Problem für relativ leicht lösbar. Schon der Kommentierungsgeschichte ist dieses Problem zu lösen versucht worden. Obwohl Albert ansonsten keine auffällig polemische Stellung Averroes gegenüber einnimmt, sieht er sich doch hier veranlaßt, dessen Lösungsvorschlag zu kritisieren. Averroes hatte - wie das die lateinische Philosophie des Westens dann ebenfalls getan hatte - ein zweifaches Streben unterschieden. Das Streben der Pflanzen muß als ein bloß natürliches Streben angesehen werden, wohingegen das Streben der Lebewesen insofern von anderer und höherer Art ist, weil es ja die Wahrnehmungsleistung der Tiere voraussetzt.<sup>20</sup>

Dieser Vorschlag des Averroes ist jedoch in den Augen Alberts ganz unzureichend. Albert nennt zwei Gegengründe: Zum einen deshalb, weil ja auch Pflanzen eine Seele haben, die Materie jedoch nicht. Wenn man also den Begriff des Strebens ontologisch am Lebendigen festzumachen hat, dann geht die Distinktion des Averroes an diesem Einwand völlig vorbei. Tatsächlich aber ist hier jeweils ein unterschiedlicher Charakter des Strebens zu denken, so daß das Streben der Materie nicht unter das der Pflanzen zu subsumieren ist. Genau dies ist nun der zweite Einwand Alberts gegen Averroes. Das Streben der Pflanzen geht nicht darauf, daß sie in eine (jeweilige) Form überführt werden, sondern doch vielmehr darauf, in der - durch die Form (mit-)konstituierte - Art zu bleiben, in der allein sie sein können. Das Streben der Materie hingegen ist

---

<sup>20</sup> Phys. I comm. 81 (Venedig 1562, 46 D.

kein Erhaltungsstreben - denn sie gehört unmöglich einer Art an -, sondern ist genau ein solches Streben nach Geformtwerden, was der Pflanze, da sie schon geformt ist, abgesprochen werden muß.

Albertus Magnus selbst setzt nun sehr viel grundsätzlicher an. Das Bewegbare wird zuletzt vom ersten Bewegter als der Ursache aller kosmischen Bewegung bewegt. Diese Bewegung ist aber eine, die durch den göttlichen Intellekt geschieht (74, 2-3: *quae per intellectum movet*). Daher ist diese Bewegung eine finale und als solche ist sie zuletzt gerichtet das göttliche Sein, welche alle Bewegung zuletzt anzielt und zwar in seiner ihm möglichen Weise der Annäherung.<sup>21</sup> Es ist also die Strebensbewegung der Materie keineswegs die sozusagen unterste und primitivste, sondern eine, die unmittelbar auf den ersten Ursprung und seine Art der Bewegung zurückgeführt werden muß: *ideo appetitus intellectualis est, quo appetit materia similari primo in esse divino* (74, 5-6). Insofern es sich dabei aber um die Strebensbewegung der Materie handeln soll, muß noch eine Unterscheidung angebracht werden:

Wir können von dem Streben der Materie reden und dabei die Materie als das Subjekt dieses Strebens auffassen. In diesem Sinn aber hat die Materie kein Streben. Albert nennt hier leider den Grund nicht, doch ist er nicht allzu schwer zu erraten: Streben kann nur das, was irgendwie schon ist und das heißt zugleich, auch schon etwas Bestimmtes ist. Andernfalls kann man das Streben nicht beschreiben. Das Streben, von dem der Aristotelismus gesprochen hat, ist ja stets ein Bestimmtes und für die natürlichen Dinge auch prinzipiell erfüllbares Streben. Selbst wenn man sagt, daß doch alle Dinge nach dem Sein streben, so realisiert sich dieses Streben doch dadurch, daß es das jeweils bestimmtes Sein dieses (Lebe-) Wesens ist, worauf es gerichtet ist. Dieses Bestimmtheit aber kann der Materie nicht nur nicht zugeschrieben werden; der Begriff der Materie wird umgekehrt gerade dadurch gebildet, daß alle Bestimmtheit eliminiert wird.

Das Streben kann aber auch aufgefaßt werden im Sinne des Bewegtseins durch einen Bewegter, der seinerseits selbst ein Streben aufweist. In diesem und nur in diesem Sinne kann von einem Streben der Materie gesprochen werden. Es ist hier ein Ziel vorgesetzt auf das sie sich hin bewegt. Albert begründet dies mit einem bei ihm häufig zitierten Prinzip, das er an dieser Stelle Ari-

---

<sup>21</sup> So auch Thomas von Aquin, ScG III, 19.

stoteles zuschreibt: *opus naturae est opus intelligentiae*.<sup>22</sup> Die Materie enthält in sich bereits einen Anfang des göttlichen Seins (74, 15-16: *habe<a>t incohesionem esse divini in seipsa*). Der Grund für diese erstaunliche Behauptung liegt darin, daß die Materie bereits einen Akt des Bewegers aufnimmt. Wiederum bringt Albert dafür nicht nochmals ein Argument. Man muß also wiederum ein solches ergänzen: Insofern die Materie von Gott geschaffen ist und gerade kein von der Schöpferkraft Gottes unabhängiges Prinzip darstellt, muß sie irgendeinen ontologischen Status haben. Der Neoaugustinismus hat aus dieser schöpfungstheologischen Prämisse gefolgert, daß die Materie bereits irgendwie real ist. Dies tut Albert hier nicht. Aber es ist eben doch ein anfangsweises Geformtsein. Dies ist die Voraussetzung für genau die Folgerung, die Albert zieht: Die Materie strebt danach, noch vollständiger geformt zu werden (74, 16-17: *desiderat conformari plenius* [!]).

Hierher gehört übrigens auch, daß die Materie in der Tradition des Dionysius Areopagita<sup>23</sup> als etwas angesehen werden muß, das auch selbst schon eine gewisse Gutheit hat. Thomas von Aquin hat es auf die prägnante Formel gebracht: *nihil appetit bonum nisi bonum*.<sup>24</sup> Auch Albertus Magnus selbst nennt die Materie ein *bonum incohatum*,<sup>25</sup> da sie der Potenz nach am Guten Anteil hat.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> J.A. Weisheipl: The Axiom 'Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins. In: Albertus Magnus. Doctor universalis, 1280/1980. Ed. G. Meyer u. A. Zimmermann, Mainz 1980, S. 441-463.

<sup>23</sup> De div. nom. IV, 28 (PG 3, 729A; CD 174, 4 sqq.).

<sup>24</sup> ScG III, 20 (2013).

<sup>25</sup> In De div. nom. IV n. 148 (ed. Col. XXXVII/1, 243, 63).

<sup>26</sup> In De div. nom. IV n. 90 (ed. Col. XXXVII/1, 194). - Thomas sagt nicht nur, daß es von der Materie als einem *con-creatum* eine göttliche Idee geben müsse (De ver. 3, 5), sondern spricht ihr auch eine Teilhabe am Guten zu, nämlich *ordo vel aptitudo ad bonum* (Sum. theol. I, 5, 3 ad 3. Noch akzentuierter ist der Gedanke in der *Summa contra gentiles*: Obgleich die Materie bloß potentiell seiend ist, ist sie doch schlechterdings gut, da ihr die Hinordnung auf die Form als einem Guten wesentlich ist, ScG III, 20 (2013): *potest autem ex hoc simpliciter dici bona*; In De div. nom. IV, 2 (296-298).

Den Einwand, die Privation könne nur Grund für das Üble, nicht aber Grund eines Strebens sein, bringt Albert mit der platonischen Anschauung zusammen, daß die Privation überhaupt kein Prinzip sein könne. Platon habe einen entscheidenden Zug in diesem Prinzip übersehen, nämlich die *aptitudo formalis*. Diese aber sei zugleich Grund für das Streben.

Jene Umkehrung des Strebungsverhältnisses, welche auch der Form ein Streben nach der Materie zuschreiben will, nennt Albert absurd. Denn für sich genommen ist die Form einfach und selbstständig. Durch ihre Materialisierung hingegen wird die Form zerstörbar. Da dies der schlechtere Zustand ist, kann dieser kein Strebenziel sein.

Albert fügt dem noch eine weitere Klärung des Strebensbegriff hinzu: Man kann nur zwei Fälle unterscheiden:

- das Streben nach Kontinuität; dies ist das Streben eines bereits vollkommenen Dinges;
- das Streben nach Veränderung zum Sein; dies ist das Streben eines noch unvollkommenen Dinges.

Beides kann auf die Form nicht zutreffen. Als solche ist sie auf eine Kontinuierung gar nicht angewiesen, denn die Form ist für sich genommen unzerstörbar. Die Form wird aber auch nicht verändert, ist vielmehr selbst Prinzip einer Veränderung.

Der ontologische Status der Privation bedarf, wie der nächste Einwand gezeigt hat, einer weiteren Klärung. Die Privation ist nicht einfach nichts, sondern ein relatives Nichtsein. Es ist noch etw. im Subjekt und als solches kann es auch Grund eines Strebens sein. Die Unterscheidung von Materie und Privation ist erforderlich, weil nur so die Möglichkeit von Bewegung gedacht werden kann. Wenn die Materie nicht durch Privation bestimmt wäre, könnte es keine Bewegung als den Fluß von der Möglichkeit zur Wirklichkeit geben.

Die abschließende Entgegnung greift nochmals den Zusammenhang von Veränderung in der Natur und dem Problem des Malum auf, ein Zusammenhang, der in der Privationstheorie nicht immer in derselben Intensität festgehalten worden ist. Der Grund für alle Verkehrung, so Albertus Magnus, ist in Natur und Moral ein und derselbe, aber ist in keinem Fall ein Wirkgrund. Vielmehr ist es - augustinisch - nur die Hinderung der Entfaltung von Wirkursachen. Diese Hinderung nimmt sozusagen mit dem Abstand von der

ersten Ursache zu. Nicht weil die Kraft der ersten Ursache irgendwo doch nachlassen würde, sondern durch die Zunahme an Potentialität in den niedrigsten Geschöpfen. Wo aber ein hohes Maß an Unbestimmtheit vorliegt, dort geschieht auch die Hinderung umso leichter.



#### IV. „Der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor“. Von der Erfahrung des Seins in Fichtes Vollendung des Platonischen Idealismus.<sup>1</sup>

Wolfgang Janke

Am 9. August 1805 berichtet Philipp Konrad Marheineke, damaliger Universitätsprediger und Professor in Erlangen, Schleiermacher über Fichtes Tätigkeit in der Preußischen Universitätsstadt. „Ich höre mit unseren Professoren die Wissenschaftslehre bei ihm in einer Privatvorlesung, der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor“.<sup>2</sup> Diese Charakterisierung Marheinekess stand unmittelbar unter dem Eindruck der 18. Stunde am 30. Juli im *Vierten Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen im Sommer 1805*<sup>3</sup>: Da hatte die Vorlesung das Ende des Aufstiegs zum absoluten Sein und den Ausblick auf dessen Existenz und Erscheinung in der Vielheit der Idee erreicht und die Idee als das schlechthin Reale im Unterschied zum wandelbar Wirklichen bestimmt. Fichte selbst hatte in seinem historischen Rückblick Plato als den Denker namhaft gemacht, welcher einer Vernunftwissenschaft vom Wissen dessen, was in Wahrheit ist und erscheint, am nächsten kam. „Historisch: kein philosophisches System vor Kant hat *deutlich* das Wissen, als solches zum ausschliessenden Objekte seiner Betrachtung gemacht. Am nächsten war, so viel wir das beurteilen können, *Plato*“.<sup>4</sup> Zudem eröffnet und durchherrscht das Platonische Grundwort Idee den Gedankengang der Erlanger Vorlesung *Ueber das Wesen des Gelehrten. Fichtes Logik. Erlangen 1805* erklärt die zeitgenössische Unterstellung, der Idealismus sei erst mit Kants Kritik in der Welt, für eine grobe Unwahrheit. „Soweit die Menschengeschichte, haben Begeisterte, besonders religiöse Männer, p. p. Plato, Jesus“.<sup>5</sup> Und die *Metaphysik, Erlangen 1805*,

<sup>1</sup> Der Titel „Seinserfahrung“ nimmt das philosophische Grundproblem auf, das Karl Albert in seinem erstaunlichen Lebenswerk, unbeirrt durch Moden der Zeit, beziehungsreich lebendig erhalten und vertieft hat.

<sup>2</sup> J.G. Fichte im Gespräch. Hg. Von E. Fuchs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, III, S. 360.

<sup>3</sup> GA II/9, S. 260-265.

<sup>4</sup> GA II/9, S. 9 S. 81.

<sup>5</sup> GA II/9, S. 96.

verweist auf den theologischen Charakter der Vernunftwissenschaft vom Sein, Absoluten, Leben, Licht, Gott und darauf, daß sie mit der „heiligen Philosophie“ eines Plato und des Johannesprologs generell übereinstimme: „heilige ph. Plato, Johannes ... Mit diesen ist sie einig“.<sup>6</sup> Daß sich Fichte seit dem Anfang seiner Berliner Zeit 1800 in die Nachfolge Platonischer Ideen-, Seins- und Gotteslehre einreihet, markiert eine bedeutungsvolle Wende seines Denkweges. In der Jenaer Zeit einer Grundlegung der gesamten, d. h. theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre unter der Grundgleichung Ich = Ich kommt Plato nicht vor.

Allein das *System der Sittenlehre* 1798 wiederholt die These: Der Staatsbeamte und Regent muß Gelehrter und Philosoph sein, denn er soll im Lichte reiner apriorischer Begriffe von Recht und Gerechtigkeit, Gesellschaft und Staat regieren. „Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen theilhaftig sey, sagt Plato: und dies ist gerade dasselbe, was wir hier sagen“.<sup>7</sup> An einem Studium Platonischer Quellen selber ist Fichte in Jena bis auf eine mit Kurznutzen versehene Durchsicht der ersten drei Bücher der *Politica* nicht weiter gelegen. Kennzeichnend dafür ist die karge Höflichkeit, mit der er auf das ihm zugesandte *Wörterbuch der Platonischen Philosophie*<sup>8</sup> antwortet: „Mir gefällt Ihr Platonisches Wörterbuch, soweit ich darin gelesen habe“.<sup>9</sup> Und in seinen Vorlesungen über E. Platners *Philosophische Aphorismen*<sup>10</sup> geht Fichte auf die zahlreichen, historisch gelehrten Plato-Verweise Platners nicht

---

<sup>6</sup> GA II/9, S. 157-158.

<sup>7</sup> GA I/5, S. 311. Das steht bei Kant. Am Eingang der transzendentalen Dialektik (KrV A 316) verteidigt er die These Platons, „niemals würde ein Fürst wohl reagieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre“, gegen Brucker, der das lächerlich findet (vgl. J.J. Brucker: *Historia critica philosophiae*, 1742-44).- Fichte verteidigt den Satz gegen J.G. Schlosser: *Platos Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Königsberg 1795. – Für Kant sind echte Ideen reine Maßstäbe der Beurteilung im Felde der Rechts- und Staatsphilosophie und Vernunftforderungen an menschliches Verhalten; vgl. H. Heimsoeth: *Kants Ideenbegriff und Plato*. In: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin 1966 I, S. 31-43.

<sup>8</sup> Göttingen 1798 von J.J. Wagner, Redakteur des *Verkündigers* in Nürnberg.

<sup>9</sup> GA III/3, S. 141.

<sup>10</sup> Leipzig<sup>3</sup> 1793.

ein.<sup>11</sup> Das Desinteresse an Platos Lehre vom ursprünglichen Sein und Wesen verschwindet in Berlin. Während des im ganzen so unerquicklichen Umgangs mit dem Romantikerkreis (August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Tieck) hat Fichte ein tieferes Verhältnis zur Tradition des Altertum überhaupt gewonnen. So hatte ja Friedrich Schlegel in seiner *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*, 1798 die Gottesbegeisterung Homers mit dem Wort des Platonischen Sokrates, Poesie sei eine Gabe der Götter, verknüpft<sup>12</sup> und im *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* 1795-96 erklärt: Das Studium der Griechen sei eine Schule des Großen, Edlen, Guten und Schönen, der Humanität; es sei von unbedingtem Wert für die ganze Menschheit und müsse öffentliches Eigentum der modernen, dem Barbarischen nahen, Bildung werden.<sup>13</sup> Fichtes *Briefe an Konstant*, 1802-1803, enthalten ein Echo davon. Plato sei wie Homer und Sophokles Teilhaber der öffentlichen Kultur, und es gelte aus Ehrfurcht vor den Altertümern diese rein wiederherzustellen, zu erhalten und dem eigenen Zeitalter zu übergeben. Das sei das eigentliche Ziel aller Mysterien, „daß durch sie rein und allgemein menschliche Bildung beabsichtigt werde“.<sup>14</sup> Der zentrale Beweggrund dafür aber, daß Fichtes Wissenschaftslehre ausdrücklich die Nachfolge Platos antritt, liegt in der systematischen Neugestaltung seiner Vernunftwissenschaft selber. So erklärt Fichte in der *Anweisung zum seligen Leben*: „Unter den Griechen ist Plato auf dem Wege“.<sup>15</sup> Und: „Wir sind die eigentlichen Nachfolger der Alten, nur daß wir klar

---

<sup>11</sup> In der dritten Auflage seiner *Philosophischen Aphorismen* konnte Platner selber aus der aufblühenden geschichtlichen Plato-Forschung schöpfen: Ch. Meiners: *Geschichte des Ursprungs und Fortgangs der Wissenschaft in Griechenland und Rom. Lemgo 1781-82.* – F.V.L. Plessing: *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Altherthums.* Leipzig 1788-90. – D. Tiedemann: *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley.* Marburg 1791-97. – W.G. Tennemann: *System der Platonischen Philosophie.* Leipzig 1792-95.

<sup>12</sup> *Krit. Schriften und Fragmente.* Hg. von E. Behler u. H. Eichner. Paderborn 1988, II, S. 43.

<sup>13</sup> A.a.O. I, S. 42.

<sup>14</sup> GA I/8, S. 460f.

<sup>15</sup> GA I/9, S. 73.

einsehen, was für sie dunkel blieb“.<sup>16</sup> Fichte repetiert nicht, er vollendet den Platonischen Weg zum Ursprung der Ideen. So profiliert sich Fichtes Wissenschaftslehre selbst zu dem, was sie am Ende ist, eine Gestalt der Platonischen Metaphysik im Stadium ihrer Vollendung.

Das soll am höchsten Punkte der Systemgründung gezeigt werden, dem Auf- und Überstieg zur absolut einfachen Einheit und Singularität des Seins und dem Abstieg zur Vielheit der Vernunftansichten und Ideen von Welt.

Fichtes These vom wahren Sein und absoluten Wissen in der vierfachen Grundlegung von Berlin–Erlangen lautet: „*Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich heraus kann*“.<sup>17</sup> Die evidente Erfahrung des Seins ist: Lebendigsein, reine geistige Tätigkeit, ursprüngliches Sein von sich, metaphorisch: sich selbst effizierendes Licht. Und das ursprüngliche Leben ist das Eine und Absolute. Außer ihm verdient nichts den Namen Sein. „Nur das esse lebt, und da ist es ganz, als eine untheilbare Einheit“.<sup>18</sup>

Das wahre Sein sei nicht zu verwechseln mit dem, was Empiristen, Eudämonisten, Dogmatisten (und Naturphilosophen im Schellingschen Unverstande) für das Sein der Dinge an sich halten: die sinnlich bezeugte Wirklichkeit des wandelhaft vergänglichen Werdens der Erfahrungswelt. Diese sei stehend-gegenständlich, ohne die Kraft der Freiheit für höhere Weltansichten, also in sich tot. „Das Seyn, durchaus und schlechthin als Seyn, ist lebendig und in sich thätig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben: keinesweges aber ist es todt, stehend und innerlich ruhend“.<sup>19</sup> Darin weiß sich Fichte ausdrücklich mit Plato einig: Die vorgebliche Weisheit der Empiristen, daß sinnlich bekundete Erfahrung das Höchste und Letzte bleibe, sei wahre Torheit; „dies gerade ists, was (ausser den Alten insgesamt, z. B. *Plato* ...) Kant ... und *ich*, voraussetzen“.<sup>20</sup> Wahres Sein kommt allein dem Überwirklichen, den Ideen, und deren transzendenten Ursprung zu, der göttlichen Idee des Guten: „die schlechthin in sich selber und durch sich sel-

---

<sup>16</sup> GA I/9, S. 74.

<sup>17</sup> 1804-II, 16. Vortr.; GA II/8, S. 242.

<sup>18</sup> GA II/8, S. 230.

<sup>19</sup> Ueber das Wesen des Gelehrten. GA I/8, S. 24.

<sup>20</sup> An Appia, 23. Juni 1804; GA III/5, S. 245.

ber lebendige, göttliche Idee (Plato)<sup>21</sup> Und auch darin ist Fichte mit Plato (und den Neuplatonikern) einig: Das Sein übersteigt den Begriff und die Wesensform des Wissens überhaupt; das ursprünglich aufstrahlende Licht, das unser Sehen belebt und hell macht, ist an ihm selbst unsichtbar. Auf diesen Grundzug der Platonischen Idee des Guten hat Reinhold mit einem Bardili-Zitat aufmerksam gemacht: das schlechthin Gute bei Plato sei nicht bloß das Wesen der Dinge, „sondern als noch über daßelbe erhaben, als das Unnennbare rein Intelligible ohne Gattung ohne Differenz ohne (Anderes) wiewohl es den Urgrund dieses alles ... enthält“.<sup>22</sup> Im Sonnengleichnis der *Politeia* gleicht die Idee des Guten, die gutsteht für alles Sein, Werden und Sichtbarwerden der Dinge im Lichte der Idee, auch darin der Leben und Licht spendenden Sonne: Die Sonne als Quelle des Lichts ist das alles sichtbar machende Unsichtbare an ihm selbst; ihre Genesis und Entstehung, das Entquellen des Lichts von sich und aus sich, bleibt dem Auge entzogen. Dasselbe erklärt der höchste Schritt von Fichtes transzendentalen Transzensus. Das absolute Sein zeige sich nicht selber, und zwar nicht, weil es im Dunkeln hause, sondern weil der sich begreifende Begriff und das reflektierende Wissen überhaupt dessen einfache Klarheit nicht fassen kann: „das allerklarste, und zugleich das allerverborgenste“.<sup>23</sup> So also wie die Sonne im Sonnengleichnis Platos als Quelle des Lichts nur im Vorschein ihrer eigenen Helle sichtbar da und an ihr selbst verborgen ist, so steht es auch mit dem ursprünglichen Sein in Fichtes Vernunftwissenschaft: „Es ist absolut Licht, schlechthin ohne alle Sichtbarkeit der Genesis“.<sup>24</sup>

Wie aber kommt es, wenn alles begreifende und reflektierte Ideen-Wissen überstiegen wird, zu einer Art „Erfahrung“ des Seins

<sup>21</sup> Privatissimum für G.D., April 1803; GA II/6, S. 337.

<sup>22</sup> An Fichte, 23. Januar 1800; GA III/4, S. 204.

<sup>23</sup> 1804-II, Votr.; GA II/8, S. 229.

<sup>24</sup> GA II/8, S. 298. Wie die anderen Gleichnismomente des Platonischen Sonnengleichnisses in Fichtes Lichttheorie reproduziert sind, darauf weist R. Ferber (Platos Idee des Guten. Sankt Augustin 1984) hin. – Der Fichte-kritische Strukturvergleich des Platonischen *Charmides* mit Fichtes *Bestimmung des Menschen* von B. Zehnpfennig (Reflexion und Metareflexion bei Plato und Fichte. Freiburg/München 1987) hat bei allen Verdiensten den Nachteil, den Weg des Denkens bei Fichte an der Wende zum neuen Aufstieg des absoluten Wissens zum Sein zu verlassen.

als des Absoluten, Einfach-Unzerteilten, wandellos Einen und Ganzen? Das bleibt in den Analogien des Sonnengleichnisses dunkel und wird in der „Übung“ des Platonischen *Parmenides* des Selbstwiderspruchs überführt. Fichtes Theorie vom Sein nimmt nun nicht nur ausdrücklich das Spinozistische Lösungswort der Zeit, das *Hen kai Pan*, auf, unausdrücklich führt sie auf die Parmenideische Wahrheitsgleichung  $On = Hen$  zurück. So beginnt die ontologische Grundlegung von Fichtes Religionslehre 1806: „Das eigentliche und wahre Seyn wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtseyn ... es bleibt unveränderlich ... ganz, ungetheilt, und ohne Abbruch ... das Seyn schlechthin nur als Eins“.<sup>25</sup> Das erinnert – im Unterschied zu Schellings und Hegels Anfangsgrund einer absoluten Identität bzw. Indifferenz – an den Denkweg des Parmenides.<sup>26</sup> Übrigens hat auf diesen geschichtlichen Anfang Reinhold hingewiesen. „Ich merke nur an, daß die *beschriebene absolute Identität* in den letzten Zeiten nur bestimmter ausgesprochen, keineswegs aber erfunden, oder auch nur in die Spekulation eingeführt ist – Sie ist die Parmenideische“.<sup>27</sup>

Was aber in aller Ontologie der Alten fehlt, ist die Rückbesinnung auf Bedingungen und Schranken unserer möglichen Erkenntnis. Dies verlangt, sich auf Form und Inhalt des Wissens und Andenkens des Seins zurückzuwenden. So lautet Fichtes Aufforderung an sein philosophiekundiges Erlanger Professoren-Auditorium: Denken Sie das Sein und Eine schlechthin, absolute, von sich und durch sich seiend! Und: Denken Sie den, der das absolute Sein und Eine denkt! In solcher Besonnenheit wird deutlich, wie auf der Leiter von Reflexionsstufen die höchste Stufe erreicht wird: das Sich-Erfahren als Nichts und leere Form der Reflexibilität im Aufleuchten des einzig-einen, in sich geschlossenen Seins.<sup>28</sup> Dabei geschieht das Aufsteigen so, daß sich Hauptformen und -momente des sich wissenden reinen Wissens als Ursprung des absoluten Seins, Lichts und Lebens erproben und als inadäquates Prinzip

<sup>25</sup> GA I/9, S. 85f.

<sup>26</sup> Vgl. die Fragmente B 8,3; 8,5-8; 8,22.

<sup>27</sup> An Fichte, 31. Oktober 1803; GA III/5, S. 215.

<sup>28</sup> Zu Fichtes Erklärung des Seins an sich nach dem Gesetz der positiven Selbstvernichtung des Lichts im Aufstieg der Erlanger Existenzlehre vgl. Vf.: J.G. Fichtes Wissenschaftslehre 1805. Werkinterpretation. Darmstadt 1999, S. 29-84.

absetzen und „sich vernichten“, bis schließlich auf der höchsten Stufe der absoluten Reflexion und Abstraktion das Eine, lebendige Sein von sich her einleuchtet und das Prinzip der Seinsspaltung durchsichtig wird.

Dafür ist vorzüglich die Zweite Fassung der Berliner Vortragsreihe von 1804 in der Diskussion. Daran soll hier nur im Rückblick auf zwei entscheidende Reflexionsstufen erinnert werden, an das Sich-Vernichten des (durch Plato entdeckten) Begriffs (4. Vortrag) und an das Absehen von der Bewußtseinsrelation überhaupt im Hinsehen auf das, was in diesem Abzug übrig bleibt (15. Vortrag).

Das Wissen in der Form des Begriffs oder des „Durch“ nimmt dihairretisch sukzessiv etwas im Ausgrenzen alles anderen durch (in der Erlanger Wissenschaftslehre unter den Grundformen der Dieselbigkeit oder Identität und der Nichtdieselbigkeit oder Nichtidentität.<sup>29</sup> Nun versagt das begreifende Wissen bereits am einzusehenden Prinzip der Disjunktion, der Aufspaltung des Einfach-Einen in die Zweihelten von Denken (Subjekt) und Sein (Objekt) wie von Wirklichkeit (Sinnenwelt) und Überwirklichkeit (intelligible Ideenwelt). Dies geschieht nämlich mit einem Schlage (exaiphnes!). Das kann ein begreifendes Durchgehen im Nacheinander nicht adäquat fassen. Die plötzliche Disjunktion des Einen in die Vielheit (Fünffachheit) der Bewußtseinsrelationen und Weltansichten ist nur als Unbegreifliches zu begreifen. Dieses selbstkritische Sich-Besinnen des Wissens hat das weitreichende Resultat: Soll es zur Evidenz des Prinzips der Seinsspaltung kommen, so muß der Begriff gesetzt und als oberstes Prinzip „vernichtet“ werden.

Auf der höchsten Reflexionsstufe schließlich geht es um die absolute Abstraktion und Reflexion. Wovon abstrahiert werden soll, ist die Relationsform reinen Wissens (des Intelligierens und Intuierens) überhaupt im Sehen des Seins in der Helle der Wahrheit. Bei dieser Operation kommt heraus: Wird von aller Bewußtseinsrelation abgesehen, so daß die leere, sich selbst haltlos bespiegelnde Reflektierbarkeit und ein jedes Reflektiersystem – für das die Wissenschaftslehre bis heute gehalten wird – in der Wurzel negiert ist, was bleibt dann übrig? Das ist die Schlußfrage des langen transzendentalen Transzensus auf dem Wege der Sich-Absetzung der Ichheit.

---

<sup>29</sup> GA II/9, S. 258.

Übrig bleibt nicht das Nichts an Bestimmtheit. So wird Hegels Seinslogik den Parmenideischen Anfang aufheben. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, sei recht bedacht nichts, nämlich das durch nichts Bestimmte; seine konkrete Wahrheit sei das Werden, das Umschlagen von Sein und Nichts ineinander. Und übrig bleibt schon gar nicht das Nichts eines sich selbst Widersprechenden, wie es der erste Gang der Übung im Platonischen *Parmenides* nahelegt: Das von aller Vielheit absolvierte Eine sei teillos (und darum auch kein Ganzes), es ist ohne Beziehung zu einem anderen (und darum auch nicht identisch mit sich selbst), es ist ort- und zeitlos ohne Werden (und darum gar nicht da): ein namen- und erkenntnisloses Nichts. Eben das, was dem Dialektiker (Platon-Hegel) klar geworden ist, scheint der Fichteschen Rede und Bestimmung des Seins dunkel geblieben zu sein.<sup>30</sup> Aber abgesehen davon, daß der erste Übungsgang des Platonischen *Parmenides* nicht von einem göttlichen Ursprunge (und dem Einswerden mit ihm) handelt, ist der Widerstreit zwischen der Loslösung und der Abtrennbarkeit der Bewußtseinsrelation vom Sein an sich der Stachel der Fichteschen Seinserfahrung.

Was demnach nach Abzug aller Formen des Begreifens und Intuierens einschließlich der intellektuellen Anschauung übrig bleibt, ist der Inhalt: der Vollzug und reine Akt eines aufstrahlenden (gött-

---

<sup>30</sup> Die geschichtlich durchgreifende und systematisch scharfsinnige Analyse des Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriffs bei Platon, Fichte und Hegel durch Karen Gloy (Einheit und Mannigfaltigkeit. Berlin-New York 1981) kommt zu dem Schluß, daß Fichte diejenigen Konsequenzen, die Plato im *Parmenides* für einen abstrakten prädikatslosen Einheitsbegriff zieht, übersieht: „Im Grunde wiederholt er denselben Fehler, den Platon an der Parmenideischen Einheitskonzeption in der ersten Position des gleichnamigen Dialogs moniert, nämlich daß sie das Eine und Absolute, als Eines und nur Eines unter Ausschluß und Aufhebung alles anderen zu fassen beansprucht und gleichwohl es faktisch nur 'mehr als Eines' anzusetzen vermag“ (107). – M. Budde-Burmann (Das lebensorientierte Eine bei Platon und Fichte. Zum Verhältnis von Platons *Parmenides* zu Fichtes Wissenschaftslehre <sup>2</sup>1804. In: *prima philosophia* 4/1991, S. 11-31) sucht dagegen den Vergleich von Platon und Fichte mit Bezug auf den ersten Teil *Parmenides*, mit dem Ergebnis: „Während die Umschaffung des Menschen bei Fichte tatsächlich im Selbstverlust endet, erscheint hier (bei Plato) die Möglichkeit der Selbstfindung – durch Ausschluß und Überwindung des Falschen“ (26).

lichen) Lichtes, in welchem Leben von sich (Subjektivität) und Bestehen durch sich (Substantialität) ununterscheidbar ungesondert ineinander aufgehen. „Wir leben aber unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Seyn selber.“<sup>31</sup> Und dieses unvordenkliche Leben, das höher ist denn alle Reflexion, begreifen wir nicht, wir sind immer schon von ihm ergriffen. Das hat Fichte stets als den Wendepunkt des transzendentalen Aufstiegs herausgestellt: Das lebensvolle Sein entsteht nicht durch die Helle unseres Selbstbewußtseins, das Selbstbewußtsein lebt und ist hell durch das Sich-Lichten des Seins in uns.

Das nimmt den höchsten neuplatonischen Gedanken in sich auf. Um zur wahren Einheit zu kommen, müsse die Vernunft im Licht versinken; denn auf der Stufe der Vernunft herrscht noch die Einheit von Unterschiedenem, die Zweiheit von Denken und Gedachtem, das Wahre aber ist das unzerteilte Eine, die lautere Lichtfülle des Hen. Nur dadurch könne das geistige Leben der Vernunft sich mit dem göttlichen Licht vereinigen, daß es sich in dieses versenke und selber Licht werde. Das kommt im transzendentalen Grundsatz zum Ausdruck: der Mensch kann das Sein nicht in den Formen seines Begreifens und Intuierens fassen und sich einen Gott erzeugen, aber er kann sich als autarkes Prinzip vernichten, und sodann versinkt er in Gott.<sup>32</sup>

Dabei ist das Bewußtsein nicht etwa ausgelöscht. Es lebt gesteigert in einer unmittelbaren Erfahrung, die über alle Reflexion geht, in der Liebe.<sup>33</sup> Darauf läuft die ontologische Grundlegung der Fich-

---

<sup>31</sup> GA II/8, S. 230.

<sup>32</sup> Einen systematischen Vergleich der spekulativen Reflexion Plotins und Fichtes hat H.M. Baumgartner vorgelegt (Die Bestimmung des Absoluten. In: Zeitschr. f. philos. Forschung 35/1980, S. 321-342).

<sup>33</sup> Die material- und gedankenreichen Studien J.-L. Vieillard-Barons (Platon et l'idéalisme allemande. 1770-1830. Paris 1979) kommen zumal für die Interpersonalitätstheorie Fichtes zum Ergebnis: „von der im Kreise der Romantiker so lebendigen Theorie des Platonischen Eros findet sich keine Spur. L'amour reste extérieur au noyau essentiel du système fichtéen“ (110). – Auf die Rede des Aristophanes im *Symposion* scheint Fichte bezeichnenderweise in seiner Bestimmung des moralisch Religiösen anzuspielden. „Es bleibt in ihm ein wehmütiges Streben, und Sehnen, sich zu vereinigen, und zusammenzuströmen mit den zu ihm gehörenden Hälften“. (Anweisungen zum seligen Leben, 1806; II/9, S. 163. Schleiermachers *Symposion*-Übersetzung ist 1807 erschienen).

teschen Religionsschrift 1806 hinaus. Liebe übertrifft alle Reflexionsstufen; denn jede Art Reflexion spaltet sich in sich selber und bleibt so ihrer Grundoperation nach in sich entzweit. Die Liebe aber lebt als Sehnsucht nach dem Einen, und sie ist durch keine Bewußtseinsform außer ihr je auszufüllen. Erst in unmittelbarer Vereinigung mit dem Leben des wahren Seins und göttlichen Einen ist ihre Sehnsucht gestillt. Daher formuliert Fichte: Die Liebe ist die Quelle aller Realität, in der Erfahrung der Liebe erschließt sich das göttliche Licht und Leben als das ursprüngliche, ewige Sein, in dem wir leben und weben.

Das alles gerät ins Zwielficht mystischer Schwärmerei. So hatte Schelling schon 1795 „die heiligsten Gedanken des Alterthums“ als Schwärmerei, ja als Ausgeburd menschlichen Wahnwitzes abgetan. „’Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner Selbst’ – ist die nicht das Princip aller schwärmerischen Philosophie, das nur von verschiedenen verschieden – nach ihrer Geist- und Sinnesart – ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden ist. Das Princip für die Geschichte aller Schwärmerei ist hier zu finden“.<sup>34</sup>

Gehört mithin Fichte und seine Fassung einer *unio mystica* in die Geschichte mystizistischer Schwärmerei? Die Forschung hat von einer mystischen Periode und einer aktualistischen Mystik, die mit dem kritischen Geiste bricht, gesprochen und einen Zwiespalt in Fichtes Geistesart herausgestellt. Nach dem Sturm und Drang des Revolutionärs der Tathandlung komme mehr und mehr der Mystiker der Stille zum Vorschein, der sich sehnsuchtsvoll in den göttlichen Abgrund versenke. Indessen, immer wieder hat sich Fichte gegen einen Mystizismus ausgesprochen, der es allein zur andächtigen Schwärmerei bringe.<sup>35</sup> Die vorgetragene Seinerfahrung einer *unio mystica* ist nicht Ausdruck hochfliegenden Schwärmens, sondern Resultat kritisch aufklärenden Aufstiegens des absoluten Wissens bis zum Vereinigungspunkt mit dem göttlichen Einen. Und sie eröffnet den Ausgang für eine kritische Ableitung

---

<sup>34</sup> Philosophisches Journal. Hg. von F.I. Niethammer. Nachdr. Hildesheim 1969, Bd. 3, S. 201.

<sup>35</sup> Näheres Vf.: Religion und Mystik. Fichtes Abwehr des Mystizismus. In: Entgegensetzungen. Fichte-Studien Suppl. 4, Amsterdam 1994, S. 83-96.

der Vielheit von Wissensformen und Weltansichten, welche die Idee Platos als ein weltveränderndes „Gesicht“ versteht.<sup>36</sup>

Um den Ort der Platonischen Idee für die Genese spezifischer Weltansichten herzuleiten, ist es eben nötig, das Prinzip der Spaltung kritisch sicherzustellen. Das gibt Fichtes These vom Sein vor, das Sein sei ein in sich geschlossenes Singulum, das „nicht außer sich kann, nicht herausgehen aus sich selbst zur Zweiheit“.<sup>37</sup>

Das verschließt den Weg der spekulativen Selbstentfaltung der absoluten Idee (Hegel) und das Wunder einer Selbstdifferenzierung der absoluten Indifferenz (Schelling). Das verwirft speziell auch den neuplatonischen Gedanken der Emanation und eines stetigen Übergangs des Unendlichen zum Endlichen, insbesondere und ingrimmig aber Schellings Theorie von der Entfernung, dem Abfall von Gott und Sündenfall der Welt in *Philosophie und Religion*, Tübingen 1804. Schelling beruft sich dabei auf Plato und dessen Verbindung zu den griechischen Mysterien. Fichte referiert Schellings Diktum: „nur durch den Abfall vom Urbilde läßt Plato die Seele von ihrer ersten Seligkeit herabsinken. – Es war ein Gegenstand der geheimen Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato nicht undeutlich hinweist“.<sup>38</sup> Fichte repliziert in der vergifteten Atmosphäre des Schelling-Streitens ironisch: „Nun, wenn Plato und die griechischen Mysterien das annehmen, so wer-

---

<sup>36</sup> M. Wundt (Fichte-Forschungen. Stuttgart 1929, Nachdr. 1976) erklärt im Abschnitt 'Fichte als Platoniker' überspitzt: „Vom Jahre 1904 an, dem Erscheinungsjahre des ersten Bandes von Schleiermachers Übersetzung, wird auch Fichte in einem neuen Sinne Platoniker“ (357). Dabei verfolgt Wundt die Neubestimmung der Idee vorzüglich in den „populären Schriften“ (das geht inder Tat weit über die Abwertung der Ideenlehre als allegorische Dichtung und Mystizismus, die Fichte bei Platner (Philosophische Aphorismen § 420) und auch bei Kant (KrV B374 ff.) lesen konnte, hinaus). „Idee, oder bloßes Gesicht, das ist das einzig reale und einzig wahre Sein, welches dem reinen Denken sich erschließt“ (Nachgel. Werke III, S. 31). – „Man kann diesen höheren Grund der Erscheinung in seiner höchsten Allgemeinheit sehr schicklich nennen: die göttliche Idee ... ein bestimmter Theil des Inhalts dieser göttlichen Idee von der Welt ... soll, unter der Leitung dieses Begriffs, durch die freie That des Menschen an der Sinnenwelt herausgebildet und in ihr dargestellt werden“ (Ueber das Wesen des Gelehrten, 1. Vorl.; GA I/8, S. 64.

<sup>37</sup> GA II/8, S. 230.

<sup>38</sup> Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre, 1806/7; GA II/10, S. 59.

den wir andern wohl Respekt haben, und es uns gleichfals gefallen laßen müßen; sollte es sich auch finden, daß in der ganzen Lehre durchaus kein Sinn und Verstand sei“.<sup>39</sup> Fichte führt das Dilemma vor. Entweder ist es das Absolute selbst, das von sich abfällt und sich so als Absolutes vernichtet – oder es ist nicht das Absolute selbst, sondern ein anderes, das von sich und durch sich, d. h. absolute ist, und wir haben zwei Absoluta. Beides ist absurd.<sup>40</sup>

Das einzige, das widerspruchsfrei außer dem absoluten Sein ist, ist das absolute Wissen als Existenz, Da-Sein, Urerscheinung, des verborgenen Absoluten und unzugänglichen Lichtes. Es hat die Seinsart eines Bildes in der Reflexionsform des sich als Bild Gottes bildenden Bildes unter dem Sollensgebot, dieses „Gesicht“ in der Welt zur Wirklichkeit zu bringen. So kommt die Platonischen Urrelation von Sein und Bild, Urbild und Abbild zum Zuge, und zwar in der neuzeitlichen Gestalt der Idee als Vorbild (Paradigma) unter dem Freiheitsanspruch des Sollensgebotes.

---

<sup>39</sup> A.a.O.

<sup>40</sup> Daß die Aufnahme und Würdigung des bahnbrechenden Platonischen Anfangs in den späten Schriften zurücktritt, mag seinen Grund darin haben, daß und wie Schelling Plato für sich vereinnahmt. – Überliefert ist der Anfang der Königsberger Vorträge 1807, der Plato weltgeschichtlich als Verdunkler, nicht als Lichtbringer einordnet. „Ich habe gesagt, daß wir nichts wissen, weil von Erschaffung der Welt bis auf Plato, von Plato bis Kant bis jetzt alles im Dunkeln getappt hat und darin noch fort beharrt“ (vgl. GA II/10, S. 114). – H.Meyer (Einiges zum Platonismus, besonders in der Philosophie der Neuzeit. In: Parousia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. FS J. Hirschberger. Frankfurt a.M. 1965, S. 428) erwähnt in seiner knappen Skizze von Fichtes Stellung zu Platon einen „kritischen Kommentar zu Platons Staatslehre“ von Fichte aus dem Jahre 1912. Freilich handelt es sich nach dem von H. Jacob angefertigten Nachlaßverzeichnis (V, 7) lediglich um ein einziges, bisher noch nicht publiziertes Blatt. Fichtes Manuskript enthält unter der Überschrift *Platon Republik* acht Notizen über die Idee der Gerechtigkeit im ersten Buch und in den zwei folgenden Büchern der *Politeia*. Zum Beispiel: „Ueber die *Lüge*: Dieselbe dem Regenten allenfalls erlaubt, aber dem Bürger, als gegen das *allgemeine Interesse* laufend, verboten. / Sehr bedeutend, und stimmt mit meinen Grundsätzen über den Kontrakt überein“. (V, 7: 1r). Die Herausgeber der Akademie-Ausgabe vermuten wohl mit Recht, daß das Textstück nicht aus der Spätzeit, sondern aus der Zeit der Grundlage des Naturrechts oder davor, also ca. 1795, stammt.

So nimmt Fichte für seine Deduktion der fünf Weltansichten (Natur, Recht, Höhere Moralität, Religion, Vernunftwissenschaft) generell die Platonische Hauptdisjunktion von sinnlicher Erscheinungs- und übersinnlicher Ideenwelt in Anspruch. Dabei ist wohl die fünffache Abstufung des Sollens im Dunkel geblieben. Im *System der Sittenlehre*, 1812 findet sich eine „*Historische Anmerkung*: wir haben gesagt, der absolute Begriff sei das reale und wahrhaftige Sein, darum sei die S.-L. *Seinslehre*, als reine Theorie. So auch schon *Plato*, indem er sagt: die Dinge seien Abspiegelungen der Ideen, der Gesichte; die Ideen seien die Vorbilder der wirklichen Welt ... nicht klar aber ist, ob ihm die Unterscheidung der beiden objektiven Weltformen, der Welt als Freiheitsprodukt, der praktisch zu erschaffenden, und der schlechthin ohne alle Beziehung auf Freiheit gegebenen empirischen, recht klar geworden ist“.<sup>41</sup>

Speziell ordnet Fichte Plato als gottbegeisterten Mann einer heiligen Philosophie derjenigen Weltansicht zu, die er Höhere Moralität nennt. Auf der Stufe dieses Standpunktes kommen Religion, Kultur, Kunst in die Welt. Erster Repräsentant dafür ist eben Plato. „Unter den alten Philosophen mag Plato eine Ahnung derselben haben“;<sup>42</sup> denn die Höhere Moralität bringt jene VernunftEinstellung zum Tragen, welche die Idee als das wahrhaft Reale und Selbständige zum Prinzip erhebt. Dabei treten die Ideen des Guten, Schönen, Wahren und des Heiligen maßgeblich hervor. Sie schaffen als übersinnliche Vorbilder unser Verhalten zum Wirklichen um und erschaffen eine neue Weltgestalt. Solche „Gesichte“ haben Dichter, Propheten und Gelehrte wie Plato (und Jesus, das außerordentliche sittliche Genie).

Fichte hat die Seinserfahrung Platos überboten. Die systematische Entfaltung im Abstieg der Wissenschaftslehre zur Vielheit hat die Fünffachheit unserer Weltansichten in eins mit der fünffachen Struktur unseres Selbstbewußtseins (einschließlich der unendlichen Vielfalt der Körperdinge und der Iche) abgeleitet. Er hat im ganzen die Grundfrage der Alten seit Parmenides nach der Einheit von Einheit und Vielheit in kritischer Besonnenheit gelöst. Diese Vollendung der Vernunftwissenschaft geht ausdrücklich auf Plato als den Anfang der großen Scheidung von Werden und Sein zurück.

---

<sup>41</sup> Nachgel. Werke 1835, Nachdr. 1962 III, S. 42f.

<sup>42</sup> GA I/9, S. 110.

Fichte erklärt zu Ende seines Lebens- und Denkweges 1812: „Bin ich darum Platoniker? Ich glaube wohl mehr zu sein“.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> A.a.O.

## V. Sein als Gewordensein – Sein als Ereignis

Günther Pöltner

Im folgenden soll ein Grundzug im Seinsverständnis des Thomas von Aquin in Erinnerung gerufen werden, der im denkwürdigen Kontrast zur vorherrschend technomorphen, am Herstellungsmodell gewonnenen Begrifflichkeit der klassischen Metaphysik steht und sich in dem platonischen Grundwort der *participatio* verbirgt.

### 1. Sein als Selbständigsein

Den Ausgang des thomistischen<sup>1</sup> Seinsverständnisses bildet das, was ist, – das Seiende („ens sive id quod est“, In Boethii De Hebdomadibus n. 23) – dasjenige, was uns in unserer Erfahrung als das Wirkliche gegeben ist, das konkrete selbständig Seiende. Selbständig ist, was in seinem Sein subsistiert („subsistens in suo esse“, STh I, 45, 4), d.h. den Grund seiner Eigenständigkeit in sich selbst hat und deshalb durch sich (*per se*) ist. Solch ein Seiendes ist das substantiell Seiende, die *substantia* („ratio substantiae est, quod per se subsistat“, Spir. Creat. 5). Sein besagt in erster Linie Selbständigsein. Von ihm her und auf es hin wird alles andere, das ebenfalls in welcher Weise auch immer ist, verstanden.

Von Bestimmungen, wie z.B. Eigenschaften, sagen wir zwar zu Recht, sie seien, aber diese Rede hat einen anderen Sinn. Bestimmungen, seien sie wesentlicher oder hinzukommender Art, sind nicht im strengen Wortsinn etwas Seiendes, sondern sie sind, insofern *durch sie* etwas selbständig Seiendes ist, was und wie es ist, z.B. die weiße Farbe, die nicht für sich besteht, sondern sich immer nur an etwas, einem Zugrundeliegendem (*subiectum*) findet. Es gibt nicht das Weiße, sondern immer nur etwas, das weiß ist („*formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album*“, STh I, 45, 4). Zu dem ,anderen

---

<sup>1</sup> Der Ausdruck ‚thomistisch‘ bezieht sich nicht auf die von Thomas ausgehende Schulphilosophie, sondern auf das Denken des Thomas selbst.

solcher Art<sup>2</sup> (alia huiusmodi) gehören die Seinsprinzipien (esse,<sup>2</sup> essentia, forma, materia) und die Erkenntnisprinzipien,<sup>3</sup> aber auch das konkrete Sein des Seienden. Denn so wie man nicht sagen kann, das Laufen läuft (sondern nur, der Läufer läuft), so kann man auch nicht sagen, das Sein ist (sondern nur, das Seiende ist).<sup>4</sup>

Das Sein wird vom Seienden wie eine Tätigkeit ausgesagt. So wie vom Seienden gesagt wird, es sei, so vom Laufenden, er laufe (In Boethii De Hebd. n. 23). Wie der Laufende als „subiectum currendi“ bezeichnet wird, so das Seiende als „subiectum essendi“ (a.a.O.). Zu sein heißt nicht einfach, für einen Beobachter konstaterbar sein, oder bloß, Thema einer Aussage sein. Gefragt wird, was es für das (jeweilige) Seiende heißt zu sein. (So heißt z.B. für die Lebewesen zu sein so viel wie leben).<sup>5</sup> Sein wird von Thomas verbal (zeitwörtlich) verstanden. Das belegen nicht nur die dutzenden Stellen, in denen das Sein eines Seienden als actus primus bezeichnet wird. Vielmehr wird ausdrücklich erklärt, das Wort ‚sein‘ meine einen Vollzug („esse actum quendam nominat“, ScG I 22, n. 208), und dementsprechend leite sich das Wort ‚das Seiende‘ vom Seinsvollzug („ens sumitur ab actu essendi“, Ver. 1, 1) – und nicht umgekehrt Sein vom Seienden her. Damit wird nicht nur der Vollzugscharakter des Seins betont, sondern auch ein Fundierungsverhältnis ausgesprochen. Das Seinsverständnis ermöglicht es uns, auf dergleichen wie ein Seiendes zu stoßen. Weil wir irgendwie verstehen, was es heißt zu sein, kann uns etwas *als Seiendes*<sup>6</sup> gegenwärtig werden.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Das esse als Seinsprinzip ist ein „non subsistens“ (Pot. 1, 1).

<sup>3</sup> Die species intelligibilis ist nicht das Erkannte (id quod cognoscitur), sondern das, wodurch etwas erkannt wird (id quo cognoscitur) („species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus ... id quod intelligitur primo, est res“, STh I, 85, 2).

<sup>4</sup> „sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit“ (In Boethii De hebd. n. 23).

<sup>5</sup> „vivere ... viventium est ipsum esse eorum“ (ScG II, 98, n. 817).

<sup>6</sup> Höher organisierten Tieren, so zeigt die Erfahrung, ist offenkundig etwas Seiendes gegenwärtig – sie suchen es oder fliehen es –, aber nicht als Seiendes. Tiere betreiben keine Tierkunde.

<sup>7</sup> Demgemäß wird zu Beginn von Ver. 1, 1 gesagt, ens (das Seiende als solches) sei das ursprünglich Vernommene und gewissermaßen Bekannteste des Intellekts („quod primo intellectus concipit quasi notissimum“).

Freilich muß sofort auf die *Verschiedenheit* aufmerksam gemacht werden, die durch den Vergleich des Laufendem mit dem Seiendem verdeckt wird. Der Laufende ist zwar Subjekt seiner Tätigkeit, aber er kann diese ausführen oder nicht. Sein Subjektsein geht nicht darin auf, Laufender zu sein, sondern ist der Tätigkeit vorausgesetzt (*agere sequitur esse*).<sup>8</sup> Das Laufen ist mit dem Subjektsein des Läufers nicht einfachhin identisch, sondern ein nachfolgender, vom Subjektsein ermöglichter Vollzug (die operatio ist ein *actus secundus*). Der Seinsvollzug hingegen ist kein nachfolgender, sondern der ursprüngliche Vollzug (*actus primus*). Das Seiende ist nichts anderes als das Subjekt des Seinsvollzugs. Dem Seinsvollzug ist kein seiendes Subjekt vorausgesetzt, das in der Möglichkeit stünde, zu sein oder nicht zu sein. Solch ein vorausgesetztes *subiectum wäre* ja wiederum, so daß sich an ihm das Problem erneuerte. Vielmehr beruht das Subjektsein einzig im Seinsvollzug. *Subiectum currendi* und *actus currendi* stehen in einer kontingenten Differenz, *subiectum essendi* und *actus essendi* hingegen in einer notwendigen Differenz.<sup>9</sup> (Die Notwendigkeit betrifft die Differenz von *subiectum* und *actus essendi* – Seiendes zu sein heißt, *subiectum essendi* zu sein – , nicht aber ist gesagt: Es ist notwendig, daß Seiendes ist).

## 2. Selbständigsein als Teilhabebezug

### 2.1 Subsistere als *convenire*

Selbständigsein, Substantialität, ist nicht identisch mit Unabhängigkeit, schließt Abhängigkeitsbeziehungen nicht aus, sondern ein.<sup>10</sup> Die Abhängigkeit selbst liegt in einem Haben, Zukommen, Teilhaben. Das Seiende ist, indem es ihm *zu eigen gegeben* ist, zu

---

<sup>8</sup> ScG III, 69, n. 2450.

<sup>9</sup> Deshalb ist nichts so kontingent, daß es nicht in sich etwas Notwendiges hat („*nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat*“, STh I, 86, 3).

<sup>10</sup> Wo Selbständigkeit und Abhängigkeit gegeneinander ausgespielt werden, und infolge dessen ein reduktionistischer Substanzbegriff den leitenden Gesichtspunkt für die Auslegung des Seienden im Ganzen und seines Grundes abgibt, wird die Selbständigkeit des Seienden aufgehoben und zum Akzidens seines Grundes depotenziert.

sein, indem es dieses sein Sein *hat* („ens simpliciter est quod habet esse“, STh I-II, 26, 4), oder indem ihm Sein *zukommt*. Was nämlich das Sein hat, dem kommt es auf *eigentliche Weise* zu, und das ist das in seinem Sein subsistierende Seiende („illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse, STh I, 45, 4).

Was also das Seiende selbst vollzieht – sein In-sich-Stehen, seine Subsistenz –, das ist genau das, was ihm zukommt, was ihm zu eigen gegeben ist. Was bezüglich der Differenz von subiectum und actus essendi gilt, gilt demnach auch hier: Dem Zukommen von Sein geht kein subiectum voraus. Denn das hieße ja, daß Seiendes schon wäre, und ihm dann nachträglich Sein zukäme. Für das Seiende heißt aber zu *sein*, es *kommt* ihm zu sein zu. Es gibt hier kein Davor und Danach. Es geht dem Zukommen nichts voraus, vielmehr wird die Differenz von subiectum und actus essendi und deren Einheit *im Zukommen* selbst allererst *gestiftet*. Die Differenz von Seiendem und seinem Sein ereignet sich *als Zukommen* von Sein.

## 2.2 Teilhabedifferenz als ontologische Differenz

„Haben“ (habere esse) heißt Teilhaben. Das selbständig Seiende ist durch Teilhabe („omnis res est ... participatione alicuius, scilicet ipsius esse“, ScG I, 22, n. 210). Dem Zukommen von Sein entspricht auf der Seite des Seienden das Teilhaben bzw. Teilnehmen am Sein. Partizipation darf nicht als ein Haben von Teilen mißverstanden werden. Der Vergleich mit einem Gespräch kann das verdeutlichen.

Man hat an einem Gespräch teil, indem man es vollzieht. Vollziehen heißt aber nicht Zerteilen, der Gesprächsbeitrag ist kein Gesprächsstück. Mit ihm besitzt man nicht einen Teil des Gesprächs, vielmehr vollzieht man in ihm das Gespräch selbst. Dieses setzt sich nicht aus seinen Beiträgen zusammen. Es besteht nicht für sich, getrennt und unabhängig von seinen Beiträgen, sondern nur in ihnen, indem es in ihnen präsent ist. Das Gesprächsganze hat seine Wirklichkeit einzig *in* den Beiträgen, *ohne* sich in ihnen zu erschöpfen, weshalb umgekehrt die Beiträge das Gesprächsganze sind, indem sie es auf ihre Weise manifestieren, d.h. symbolisieren. Deshalb leistet nur der einen Beitrag zum *Gespräch*, der umgekehrt imstande ist, das Gesprächsganze in seinem Beitrag präsent werden zu lassen.

Per participationem esse besagt, das Ganze, woran teilgehabt wird, nicht auf die Weise des Ganzen (non totaliter),<sup>11</sup> sondern teilweise (partialiter)<sup>12</sup> sein. Woran teilgehabt wird, ist nichts Seiendes, sondern das Sein. Dieses stückt sich nicht aus Teilen zusammen, noch läßt es sich zerteilen. „Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum“ (ScG II, 52, n.1274).<sup>13</sup> Und weil dem Sein nichts äußerlich hinzugefügt werden kann, muß gesagt werden, das Seiende hat am Sein teil, indem es dieses (teilweise, partialiter !) *ist*. Wenn das Sein des Seienden in der Teilhabe beruht, dann bedeutet Sein zumindest zweierlei: einmal das je eigene Sein des Seienden (esse suum als Resultat der Teilhabe) und einmal das Woran der Teilhabe (esse commune, esse non subsistens).<sup>14</sup> Die *Teilhabledifferenz* besteht nicht zwischen Seienden, sie ist keine ontische Differenz, sondern die *ontologische Differenz*, sie herrscht zwischen *Sein* und Seiendem (dem einen Sein und der Vielheit der Seienden).

### 3. Partizipation als ontologische Kausalität

Die Seinsteilhabe des Seienden ist Index eines Kausalbezugs. „Ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod est causatum ab alio“ (STh I, 44, 1 ad 1). Das causatum ist das ens per participationem, gefragt wird nach der causa der partizipativen, d.i. der ontologischen Differenz. Es geht also nicht um eine Kausalbeziehung zwischen Seienden (ontische Kausalität), sondern um die ontologische Kausalität. Für die in Frage stehende ontologische Kausalität scheidet demnach von vornherein eine Antwort in Form einer Erklärung von Seiendem im Rückgriff auf anderes

---

<sup>11</sup> Was etwas nicht zur Gänze ist, von dem wird im eigentlichen Sinn gesagt, es habe teil („quod ... non totaliter est aliquid ... proprie participare dicitur“. In Met. I, n. 154).

<sup>12</sup> „quod participatur ... partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum“ (ScG I, 32, n. 288).

<sup>13</sup> Dieses ist kein Reisenstück, dessen Teile die Seienden wären, und also auch nicht die Summe der Seienden.

<sup>14</sup> „esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens“ (Pot. I, 1).

Seiendes aus.<sup>15</sup> Sein läßt sich nicht durch Rückführung auf anderes Seiendes erklären. Thomas bringt das dadurch zum Ausdruck, daß er eine Kausalität des *Werdens* (*causa fiendi*) von einer Kausalität des *Seins* (*causa essendi*) unterscheidet („*causa non solum fiendi, sed essendi*“, STh I, 104, 1). Die eine (*causa fiendi*) ist die *ontische*, die andere (*causa essendi*) die *ontologische* Kausalität.

Bei der ontologischen Kausalität handelt es sich um einen Kausalbezug von streng *singulärer* Art. Die Partizipation ist nicht ein Sonderfall bekannter Kausalitätsverhältnisse, deren Begriff – gewonnen durch Komparation, Reflexion und Abstraktion ontischer Kausalrelationen – einfach auf die Partizipation anzuwenden wäre. Entgegen dem äußeren Anschein wird von Thomas keineswegs ein Begriff von ontischer Kausalität auf das Partizipationsverhältnis übertragen.<sup>16</sup> Nur im Durchdenken der Seinsteilhabe läßt sich per negationem (in der ständigen Abwehr ontischer Kausalitätsvorstellungen) die Einzigkeit des ontologischen Kausalbezugs umschreiben. Was Kausalität (als das vermeintlich schon Bekannte und bloß Anzuwendende) heißt, geht dem Denken überhaupt erst an der Partizipation auf. Und so singulär der ontologische Kausalbezug<sup>17</sup> ist, so auch das Denken, das ihm entspricht. Thomas nennt es im Anschluß an Augustinus ein „Berühren im Geist“.<sup>18</sup> Was im Geist einzig *berührt* werden kann, ist das Unbegreifliche, dasjenige, was niemals so erkannt werden kann, wie es von ihm selbst her erkennbar ist. Allerdings kommt es darauf an, des Unbegreifli-

---

<sup>15</sup> Die Frage nach dem Ursprung der ontologischen Differenz ist prinzipiell keine naturwissenschaftliche (z.B. astro-physikalische) Frage.

<sup>16</sup> Der Anschein einer Übertragung oder Subsumption wird von ihm freilich dadurch erweckt, daß er die Erörterung der Seinsteilhabe regelmäßig durch Vorstellen eines allgemeinen Satzes einleitet: „*omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per se ipsum*“ (ScG I, 98 n. 819), oder: „*si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab ei cui essentialiter convenit*“ (STh I, 44, 1).

<sup>17</sup> Wie nicht anders zu erwarten, bleibt die sprachliche Schwierigkeit aufrecht. Denn auch die Unterscheidung von ontischer und ontologischer Kausalität – Thomas spricht in beiden Fällen von *causa* – suggeriert die Vorstellung eines logischen Subsumptionsverhältnisses: Kausalität, die sich in ontische und ontologische besondert, womit die ontologische Kausalität zu einer Kausalität neben anderen auch noch herabgesetzt wäre – was es genau zu verhindern gilt.

<sup>18</sup> „*attingere mente*“ (STh I, 12, 7).

chen nicht nur inne zu sein, sondern es auch *als das Unbegreifliche* denkend zu bewahren, und das Denken nicht zu verabschieden, damit nicht aus dem Un-Begreiflichen unter der Hand das bloß Noch-nicht-Begriffene wird.

#### 4. Ontische und ontologische Kausalität

Wie sehr sich Thomas der Singularität des ontologischen Kausalbezugs bewußt ist, zeigt bereits der semantische Rahmen, in dem er ihn zur Sprache bringt. Er spricht von *emanare*<sup>19</sup> (ausfließen), *influere*<sup>20</sup> (einfließen) – was gerade nicht im Sinne von Vergänglichkeit gemeint ist –, von *processio*<sup>21</sup> (Hervorgang). Das Grundwort jedoch, in das all diese Worte verweisen, lautet: *dare*<sup>22</sup> (geben), *communicare*<sup>23</sup> (mitteilen) – und von genau daher sei das *creare*<sup>24</sup> (Schaffen) zu verstehen.

##### 4.1 Ontische Kausalität – Sein als Gewordensein

Die ontische Kausalität betrifft das Werden. Werden besagt *mutatio*, *transmutatio* (STh I, 44, 2), Umschlag von etwas (einer Bestimmtheit, *forma*) an etwas (einem Zugrundeliegenden, *subiectum*). Das Woran schlägt selbst nicht um, sondern liegt dem Umschlag als Identisches zugrunde. Es ist vor dem Umschlag anders als nach ihm. „*De ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius*“ (STh I, 44, 2 ad 2). Je nach dem, ob das Werden gemäß den Akzidenzkategorien (*qualitas*, *quantitas*, *ubi*) oder gemäß der Substanzkategorie erfolgt, ist das Identische ein selbständig Seiendes (*ens actu*) oder der an ihm selbst formlose, auf Formung hin offene Materiegrund (*materia prima*). „*Quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque*

---

<sup>19</sup> „*emanatio totius entis a causa universali*“ (STh I, 45, 1), „*emanatio totius esse*“ (STh I, 45, 1).

<sup>20</sup> „*influxus*“ (STh I, 104, 1 ad 1), „*continue influit esse*“ (STh I, 104, 4).

<sup>21</sup> „*processio creaturarum*“ (STh I, 44, 1 prol.).

<sup>22</sup> „*actio qua dat esse*“ (STh I, 104, 1 ad 4).

<sup>23</sup> „*esse communicat*“ (STh I, 104, 4).

<sup>24</sup> „*creare autem est dare esse rei creatae*“ (Super Ev. S. Ioannis Lect. V, n. 133).

vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia“ (STh I, 44, 2 ad 2). Im Falle des akzidentellen Werdens<sup>25</sup> handelt es sich um Veränderungen im weiteren Sinn (ein selbständig Seiendes verändert sich hinsichtlich seiner Beschaffenheit oder seiner Größe, es wechselt seinen Ort), im Falle des substantiellen Werdens<sup>26</sup> handelt es sich um das Entstehen und Vergehen des selbständig Seienden (*generatio et corruptio*): Etwas hat angefangen oder aufgehört zu sein.

Zwischen den Veränderungen im weiteren Sinn und dem Entstehen und Vergehen besteht zwar ein fundamentaler Unterschied (wenn jemand stirbt, hat er sich nicht bloß als Lebender verändert, sondern er hat zu leben aufgehört), beide besitzen jedoch eine gemeinsame Struktur. In beiden Fällen wird, wie bei Aristoteles ersichtlich, Werden als Umschlag gedacht. Was umschlägt, ist jedesmal die *forma*, einmal die *forma accidentalis*, einmal die *forma substantialis (essentialis)*, ein Vorgang, den Thomas partikulares Werden nennt. „*Philosophus ... loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam, sive accidentalem sive substantialem*“ (STh I, 44, 2 ad 1). Werden heißt allemal Umformung, eingrenzendes Bestimmen (*contractio*) eines Zugrundeliegenden: Etwas wird aus etwas zu etwas. Einmal wird ein selbständig Seiendes weiter bestimmt (dieser Mensch da wird weiß: „*ut homo contrahitur per album*“, STh I, 44, 2), einmal wird der Materiegrund auf ein bestimmtes Artwesen hin eingegrenzt („*materia per formam contra-*

---

<sup>25</sup> Antike Philosophen, für die das Seiende identisch war mit dem körperlich Seienden, erklärt Thomas, hätten das Werden im Grunde auf das akzidentelle Werden reduziert. Seinsunterschiede sind bloß quantitative Unterschiede der Dünne und Dichte, der Vereinigung und Trennung (*raritas, densitas, congregatio, segregatio*). Entsprechend dieser Seinsauffassung wurden als Ursachen für dieses Werden Freundschaft, Streit (*Empedokles*), Verstand (*Anaxagoras*) oder dergleichen angegeben (STh I, 44, 2). Heute spricht man nicht von Dünne oder Dichte etc., sondern reduziert die Seinsunterschiede auf unterschiedliche Komplexitätsgrade.

<sup>26</sup> Das substantielle Werden steht bei Platon und Aristoteles im Blick, die zwischen Form- und Materiegrund unterschieden und das Werden als Umschlag von Wesensformen begriffen haben („*perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles*“, STh I, 44, 2). Dementsprechend haben sie auch umfassendere Ursachen des Werdens (wie Aristoteles die Kreisbewegung oder Platon die Ideen) angesetzt (a.a.O.).

hitur ad determinatam speciem“ (STh I, 44, 2). Beide Male wird das Seiende nur unter einem partikularen Gesichtspunkt bedacht: einmal hinsichtlich seiner hinzukommenden Bestimmungen als ‚Diesesda‘ und einmal hinsichtlich seiner Wesensart als so beschaffenes.<sup>27</sup>

Das Modell, nach welchem das Werden (*mutatio*) gedacht wird, ist das menschliche Herstellen (*facere*). Etwas (ein künstlich Seiendes) wird aus etwas (aus einem schon geformten natürlich Seienden) hergestellt. Was genau im Herstellen hervorgebracht wird, ist eine *forma* (Bestimmtheit) *an* etwas, nicht aber dieses etwas selbst. Die Umformung bringt das Woran nicht hervor, sondern setzt es voraus. „*Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem*“ (STh I, 45, 2). Deshalb handelt es sich beim Machen nur um eine ‚*emanatio effectuum particularium*‘ bzw. um ein ‚*fieri particulare*‘. Analog wird das Werden der Naturdinge, ihr Entstehen und Vergehen, gedacht. Im Falle des Herstellens ist das Woran (die Materialursache) ein schon Geformtes, im Falle des natürlichen Entstehens der an ihm form-lose Materiegrund (*materia prima*). Auch die Natur hat bei ihren Hervorbringungen den Materiegrund zur Voraussetzung, sie bringt nicht ihn selbst, sondern nur Formen an ihm hervor.<sup>28</sup> Weil die antiken Philosophen das Werden immer nur als Umschlag von etwas an etwas Vorausgesetztem und damit das Seiende nur unter einem partikularen Gesichtspunkt betrachtet haben, konnten sie den Satz aufstellen, aus nichts wird nichts (*ex nihilo nihil fieri*).<sup>29</sup>

Das Werden (*mutatio*) ist dem Sein entgegengesetzt. Was wird, ist noch nicht, und was ist, wird nicht mehr.<sup>30</sup> Es ist geworden, zu Ende gekommen. Was in sein Ende gekommen ist, das ist nicht

---

<sup>27</sup> „*utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens*“ (STh I, 44,).

<sup>28</sup> „*et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam*“ (STh I, 45, 2).

<sup>29</sup> „*antiqui philosophi ... non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione: et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri*“ (STh I, 45, 2 qd 1).

<sup>30</sup> „*quandiu durat motus, aliquid fit et non est; in ipso autem terminus motus ... iam non fit aliquid, sed factum est*“ (ScG II, 17, n. 950).

vergangen, sondern das hat seine Vollendung, die Verwirklichung seiner Möglichkeit, erreicht. Sein besagt Gewordensein, Vollendetsein, Vollkommensein.<sup>31</sup> Es wird vom Werden her als dessen Resultat gedacht.

Weil die ontische Kausalität nur den Umschlag von Bestimmtheiten an einem Substrat betrifft, ist die Abhängigkeit des Werdens und des Gewordenen von der Ursache ebenfalls nur eine partikuläre, d.h. vorübergehende. Nach Thomas gilt das sowohl für das Herstellen als auch für das natürliche Werden. Der Baumeister ist wohl der Grund dafür, daß das Haus geworden ist, nicht aber, daß es als Haus besteht. Er ist nur der Entstehungs-, nicht aber der direkte Bestandsgrund („est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe ad esse eius“, STh I, 104, 1). Der Bestand des Hauses hängt letztlich von den natürlichen Beschaffenheiten des Baumaterials ab. Das Haus wird, indem der Baumeister es baut. Das Bauen des Baumeisters und das Werden des Hauses ist ein einziges Geschehen. Nicht baut zuerst der Baumeister (actio) und dann wird das Haus (passio), sondern die Entstehung des Hauses geschieht als Bauen. Eines als das andere. Deshalb hängt das Werden unmittelbar an der Tätigkeit des Baumeisters, so daß jenes auch mit dieser aufhört („fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri“, STh I, 104, 1). Die Ursache der Entstehung (die causa fiendi) ist aber nicht diejenige des Bestehens (causa essendi): Mit dem Ende der Bautätigkeit hört das Haus nicht zu existieren auf. Das Ende der Bautätigkeit ist nicht das Ende, sondern die Vollendung des Hauses. Analoges gilt auch für das natürliche Entstehen. Individuen bringen andere Individuen derselben Art, nicht aber die Wesensart hervor, der beide (Bewirkendes und Erwirktes) angehören („nullum particulare agens univocum potest esse simpliciter causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae“, ScG III, 65, n. 2400). Individuen bewirken nur eine Vervielfältigung der Art, sie geben ihre eigene Wesensform weiter, d.h. sie sind die Ursache dafür, daß ein bereits Vorliegendes eine Wesensform erlangt („unum ... potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirit hanc for-

---

<sup>31</sup> Im strengen Wortsinn ist das Vollkommene dasjenige, in welchem das Machen in sein Ende gekommen ist: „si stricte accipiatur ... nihil est perfectum nisi quod est factum“ (Ver. 2, 3 ad 13).

mam. Et hoc est esse causa secundum fieri“, STh I, 104, 1). Individuen verursachen nur eine Umformung, sind also nur Entstehungsursache, Ursache des Werdens, nicht aber verursachen sie das Sein des Entstandenen („causa ... non directe secundum esse eius“, STh I, 104, 1). Das Zeugen geschieht als Entstehen (Werden) des Gezeugten, weshalb dieses direkt von jenem abhängt. Die Zeugung ist aber nicht die Ursache für das Sein des Gezeugten, weil dessen Sein nicht im Gezeugtwerden liegt. Das Ende der Zeugung ist nicht die Vernichtung des Gezeugten. Gezeugt wird nicht die Menschennatur, sondern menschliche Individuen, anderenfalls müßten Menschen sich selbst zeugen.<sup>32</sup>

Für Thomas, so läßt sich seinen Überlegungen entnehmen, geht eine partikulare Betrachtung des Seienden von einer Entgegensetzung von Sein und Werden aus. Sie nimmt das Sein des Seienden vom Werden her in den Blick, denkt dieses als *Umschlag*, nicht aber bedenkt sie das Sein als *Sein*. Für eine partikulare Betrachtung kann daher nur die ontische Kausalität und damit Sein als Gewordensein relevant werden.

#### 4.2 Ontologischer Kausalbezug – Sein als Ereignis

Anders verhält es sich, wo das Seiende nicht bloß als etwas Bestimmtes – entweder hinsichtlich seiner akzidentellen oder substantiellen Bestimmung (*forma accidentalis*, *forma substantialis*) –, sondern als solches (*ens inquantum est ens*), das Seiende hinsichtlich seines Seins betrachtet wird (*secundum omne illud quod perti-*

---

<sup>32</sup> „hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa omnis hominis, et per consequens sui ipsius, quod est impossibile. Est autem causa hic homo huius hominis, per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia“ (ScG III, 65,n. 2400). Für die Herausarbeitung des Unterschieds von ontischer und ontologischer Kausalität kann unberücksichtigt bleiben, daß menschliche Zeugung (ein immer wieder gebrachtes Beispiel des Thomas für das natürliche Werden) nicht als bloße Vervielfältigung der *species humana* bestimmt werden kann, und erst ein unhaltbarer Begriffsrealismus so etwas wie ein Individuationsproblem (und damit die Suche nach einem eigenen Individuationsprinzip: *materia quantitate signata*) heraufbeschwört.

net ad esse illorum quocumque modo).<sup>33</sup> Hier wird die ontologische Kausalität, der Hervorgang des Seins des Seienden, d.i. die „emanatio totius esse“ (STh I, 45, 1)<sup>34</sup> – creatio<sup>35</sup> genannt – relevant. Die ontologische Kausalität betrifft nicht – wie das Werden – etwas am Seienden,<sup>36</sup> sondern den Gesamtbestand des Seienden, das Seiende in seinem Selbständigsein („in creatione ... producitur tota substantia rerum“, STh I, 45, 2 ad 2). Da das Sein des Seienden in der Seinsteilhabe beruht, geht es bei der emanatio totius esse um den Hervorgang der ontologischen Differenz und damit um das Sein als Ereignis.

Thomas nähert sich dem singulären Geschehen der creatio auf zwei sich überschneidenden Wegen, einem negativen und einem positiven. Zunächst einmal müssen alle Vorstellungen ontischer Kausalität (Veränderung, Entstehen) ferngehalten werden. In diesem Sinn heißt es: „creatio non est mutatio“ (STh I, 45, 2), sie ist kein innerzeitliches Werden („est sine motu et tempore“, STh I, 104, 1 ad 4), und kann demnach nicht auf etwas Seiendes zurückgeführt werden. Sie ereignet sich aus nichts Seiendem, und so gesehen aus nichts („creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil, STh I, 45, 1). Sie ist ein (in ontisch-kategorialer Sicht) absolut voraussetzungsloses Geschehen,<sup>37</sup> welches allen

---

<sup>33</sup> „Et ulterius aliqui exererunt ad considerandum ens inquantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo“ (STh I, 44,2).

<sup>34</sup> „emanatio totius entis a causa universali“, „emanatio totius entis universalis a primo principio“ (STh I, 45, 1), „productio totius esse“ (STh I, 45, 4 ad 3).

<sup>35</sup> „hanc quidem emanationem (= emanationem totius esse) designamus nomine creationis“ (STh I, 45, 1).

<sup>36</sup> „Philosophus ... loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam, sive accidentalem sive substantialem: nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi“ (STh I, 44, 2 ad 1).

<sup>37</sup> Jedes Werden von etwas aus etwas hat eine Voraussetzung („necesse est praesupponere aliquid“) – und genau das ist beim Hervorgang des Seins nicht der Fall („hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio“, STh I, 45, 2 ad 1).

Formen ontischen Werdens als deren Ermöglichung zugrunde liegt („*creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei*“ (STh I, 45, 1 ad 2). Geschaffensein heißt, zur Selbständigkeit (*substantia*) des Seins und Wirkens ermächtigt sein (in *creatione ... producitur tota substantia rerum*), nicht aber, aus etwas gemacht sein. Das Geschaffene ist kein *factum*, kein Mach-Werk. Wenn Thomas im Zusammenhang der *creatio* dennoch von einem *facere* („*creare est ex nihilo aliquid facere*“ (STh I, 45, 2 ad 2) redet, dann bloß, um eine Ursprungsbeziehung anzuzeigen. Eine solche fällt aber nicht *eo ipso* mit einer *mutatio* zusammen. In diesem Sinn wird *facere* und *fieri* ausdrücklich dem *mutare* und *mutari* (dem ontisch-kategorialen Werden) gegenübergestellt.<sup>38</sup> Thomas kennt demnach einen ontischen und einen ontologischen Sinn von *facere*, den es auseinanderzuhalten gilt. *Facere* im ontisch-kategorialen Sinn fällt mit der *actio*, dem Gegensatz der *passio*, zusammen und ist der *mutatio* zugeordnet. Die durch die *mutatio* gestiftete Relation ist an ein Substrat gebunden und etwas Nachträgliches. Beim *facere* im ontologischen Sinn, wo es kein Werden (von etwas aus etwas) gibt und also der *motus* entfällt, bleibt nur eine Ursprungsrelation übrig.<sup>39</sup> In dieser formal klingenden Redewendung verbirgt sich das Problem der nicht-kategorialen, transzendentalen Relation, die Thomas von der kategorialen Relation zwar nicht in Form einer ausgearbeiteten Begrifflichkeit, wohl aber der Sache nach genau unterscheidet. Die kategoriale Relation wird von Seiendem zu Seiendem hergestellt, sie setzt selbständige Glieder voraus und ist so gesehen etwas Nachträgliches, sie ergibt sich aus dem Selbständigsein des Seienden. Bei der ontologischen Kausalität hingegen ist der Bezug das Vorgängige, weil ihm das Selbständigsein allererst entspringt (*producitur tota substantia*). Hier kommt die Relation zum selbständig Seienden nicht hinzu, sondern fällt mit dessen Selbständigsein

---

<sup>38</sup> „*facere et fieri magis in hoc conveniunt quam mutare et mutari: quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti*“ (STh I, 45, 2 ad 2).

<sup>39</sup> „*subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remaneat nisi relatio*“ (STh I, 45, 3).

zusammen.<sup>40</sup> Deswegen heißt es: „*creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem*“ (Sth I, 45, 3) bzw. „*creatio passive accepta est in creatura, et est creatura*“ (Sth I, 45, 3 ad 2), d.h. der als Geschaffensein waltende Bezug kommt nicht zum Seienden hinzu, sondern macht dessen Sein aus (*creatio ... est creatura*). Sein des Seienden besagt immer schon Bezogensein.<sup>41</sup> Das bedeutet zum einen die Aufhebung der gewöhnlichen Entgegensetzung von Werden und Sein und zum anderen die bleibende Abhängigkeit des Seienden von seinem Seinsursprung (*causa essendi*).

Weder geht der *emanatio totius esse* ein Werden voraus noch ist sie selbst ein Werden. Es geht um das Sein im umfassenden Sinn<sup>42</sup> und nicht bloß um das Gewordensein des Seienden. „*In his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse*“ (Sth I, 45,2 ad 3).<sup>43</sup> Das grammatikalische Perfekt (*factum esse*) meint gerade nicht ein vergangenes Werden, Sein als Gewordensein. Nicht wird zuerst etwas und dann ist es – das Werden hinter sich lassend –, vielmehr *ist* das Seiende, indem es *wird*. Das Sein des Seienden beruht im Ereignetwerden. Thomas verdeutlicht das mit dem Beispiel der Helle der Luft, d.i. unseres Schraumes. Die Helle des Schraumes ist identisch mit dem Erhelltheitsein durch das Sonnenlicht. Daher schwindet mit dem Sonnenlicht auch die Helle des Schraumes.

Im Unterschied zur ontischen Kausalität impliziert die ontologische Kausalität eine bleibende und allumfassende Abhängigkeit des *causatum* von seiner *causa essendi*. Weil Sein im Ereignetwerden beruht, eines als das andere geschieht, würde Seiendes in nichts versinken, bestünde nicht sein Sein im Bewahrtwerden. „*Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione*

---

<sup>40</sup> Die hier in den Blick kommende Relation würde in die Substanzkategorie fallen, womit das kategoriale Schema gesprengt ist, gemäß dem die Relation zu den Akzidentien zu zählen ist.

<sup>41</sup> Auf ontologischer Ebene operiert Thomas mit einer kategorialen Begrifflichkeit, wie die ständig gebrauchte Unterscheidung von *relatio realis* und *relatio rationis* zeigt. So steht das Seiende zu Gott in einer *relatio realis*, Gott hingegen zum Seienden in einer *relatio rationis tantum* (Sth I, 45, 3 ad 1).

<sup>42</sup> „*producere ... esse absolute, non inquantum est hoc vel tale*“ (Sth I, 45, 5).

<sup>43</sup> „*cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est*“ (Sth I, 45, 2 ad 3).

divinae virtutis conservarentur in esse“ (STh I, 104, 1).<sup>44</sup> Schaffen (creare) ist in sich ein Bewahren (conservare) des Seins. Diese Rede hat präsentischen Sinn, freilich nicht im Sinn einer der drei Zeitdimensionen (Gegenwart, die in Vergangenheit übergeht), weil Zeitlichkeit ihrerseits noch in der Seins-Gabe gründet („conservatio rerum a Deo ... est ... per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore“, STh I, 104, 1 ad 4). Die ontologische Kausalität meint nicht ein Niederhalten in unfreimachender Abhängigkeit, vielmehr stiftet sie Selbständigkeit (substantia, subsistere). Seiendem ist es gegeben, selbständig zu sein und zu wirken, und infolge dessen vermag es dies selbst (subsistere potest). Thomas spricht denn auch von einer „virtus essendi“<sup>45</sup> des Seienden. In eben diesem Ermächtigen zur Selbständigkeit des Seins und Wirkens liegt die Gegenwart Gottes im Geschaffenen, bzw. die Immanenz des Seienden in Gott. Das Sein des Seienden hängt an der Gegenwart Gottes: „Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet“ (STh I, 8, 1). Weil das Geschaffene bleibend von Gott her ist, ist Gott notwendig „in allen Dingen und zwar auf innigste Weise“.<sup>46</sup> Und deshalb besteht auch zwischen der ontischen und ontologischen Kausalität ein Immanenzverhältnis („causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae“, Pot. 3, 4), und dies nicht im Sinne einer Alleinwirksamkeit Gottes, sondern so, daß dem Seienden das selbständige Wirken-können gegeben ist („Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi“, Pot. 3, 7). Wenn Thomas im Zusammenhang der conservatio esse von einem ‚influere‘ spricht,<sup>47</sup> dann nicht, um diesen Hervorgang in ein notwendiges Geschehen umzubiegen, sondern um die Vorstellung ontischer Kausalrelationen abzuwehren.

<sup>44</sup> „nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse“ (STh I, 104, 1).

<sup>45</sup> In De Causis, Prop. IV, n. 109.

<sup>46</sup> „oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime“ (STh I, 8, 1). Das aber nicht wie ein Teil des Wesens oder wie eine hinzukommende Bestimmung, sondern wie ein Wirkender im Erwirkten: „Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit“ (STh I, 8, 1).

<sup>47</sup> „nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse“ (STh I, 104, 3).

Denn daß die ontologische Differenz waltet, ist gerade nicht notwendig (so wie aus dem Vorhandensein einer Quelle notwendigerweise folgt, daß Wasser fließt). Vom Fließen ist trotz des sich aufdrängenden Bildes von der Wasserquelle eher so die Rede wie vom Wortfluß. Fließen, Ausfließen meint ein Lassen. Thomas gebraucht zwar oft den Vergleich von Künstler und Kunstwerk,<sup>48</sup> aber erstens interessiert ihn an diesem Vergleich einzig der Repräsentationsbezug, und zweitens stehen diese Aussagen in einem Kontext, der nicht von einem technomorphen Seinsverständnis bestimmt ist. Die Grundworte für die ontologische Kausalität sind nicht dem Bereich des Herstellens, sondern dem personalen Bereich des Mitteilens und Schenkens entnommen. ‚Agere‘ bzw. ‚actus‘ verweist nicht in den Kontext einer Effizienzursächlichkeit, es bedeutet nicht ‚leisten‘, ‚machen‘, ‚verwirklichen‘, sondern ‚mitteilen‘: „agere vero nihil aliud est quam communicare“ (Pot. 2, 1). „Deus creaturae esse communicat“ (STh I, 104, 3), „creare autem est dare esse rei creatae“ (Super Ev. S. Ioannis Lect. V, n. 133). Es ist dies der Versuch, das Singuläre der ontologischen Kausalität, in der die ontologische als partizipative Differenz von Sein und Seiendem erwirkt wird, positiv zur Sprache zu bringen.

Schaffen heißt, Sein hervorbringen („producere autem esse absolute ... pertinet ad rationem creationis“, STh I, 45, 5). Das hervorgebrachte Sein ist das Allumfassende („universalissimum“, STh I, 45, 5), das als Woran der Teilhabe nicht in sich besteht (non subsistens), sondern als hervorgebrachtes Sein immer schon Sein des Seienden ist. Wenn anders die creatio keine mutatio ist, dann liegt der Seins-Gabe nichts voraus, vielmehr wird mit ihr allererst die Möglichkeit ihres Empfangs eröffnet. Die Seins-Gabe geschieht als die Eröffnung der Ur-Differenz von esse (non subsistens) und essentia, von mitgeteiltem Sein und empfangendem Wesen.<sup>49</sup> Daß das Sein des Seienden durch die Differenz von esse und essentia gekennzeichnet ist, bedeutet, daß Seiendes *zur Gänze* sich selbst gegeben ist. Zwischen ontologischer Kausalität (Seins-Gabe) und ontischer Kausalität besteht demnach kein Konkurrenzverhältnis, sondern das der Freigabe des Seienden zu sich selbst und damit zu selbständigem Wirken. Im Falle des Menschen bedeutet das:

---

<sup>48</sup> „omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificata ad artificem“ (ScG III, 100, n. 2761).

<sup>49</sup> „Deus simul dans esse, producit id, quod esse recipit“ (Pot. 3, 1 ad 17).

Sein Dasein geschieht als ein Freigegeben-sein bzw. Freigegebenwerden zur Freiheit.

Es ist zuzugeben, daß der Ereignischarakter des Seins bei Thomas zwar an den entscheidenden Stellen seines Werkes ausdrücklich betont wird, aufs ganze gesehen jedoch eher den unthematischen Hintergrund seines Denkens bildet. Im Vordergrund steht eine technomorphe, am Herstellungsmodell gewonnene Begrifflichkeit. Dadurch wird die Verschiedenheit von ontologischer und ontischer Kausalität verwischt und der verbale Sinn von ‚sein‘ zurückgedrängt. Bezeichnenderweise wurden seine über das herstellungsanaloge Denken hinausweisenden Ansätze in der nachfolgenden Geschichte bis in das 20. Jahrhundert hinein kaum wirkmächtig. Denkwürdig aber bleibt, daß man sie bei genauem Hinsehen sehr wohl entdecken kann.



## Zweiter Teil: Erfahrung und Wissen



## I. Ist die Noesis bei Platon fallibel?

Hans Krämer

Karl Albert hat mit seiner Schrift 'Über Platons Begriff der Philosophie'<sup>1</sup> einen der wichtigsten Beiträge zur Platonforschung der letzten Jahrzehnte geleistet. Albert hat dort die herrschende Auffassung von einem wesentlich unvollendeten, infinitistischen Philosophieren etwa in Gestalt einer nur gleichsam asymptotischen Approximation bei Platon als unhistorisch destruiert und überzeugend durch eine näherliegende und historisch besser begründete Deutung ersetzt: die „Infintheit“ der Philosophie ist bei Platon nicht linear, sondern zyklisch gemeint und bezieht sich auf das wiederholte *Erreichen* und Wiedezurückfallen des erkennenden Menschen in Abhebung vom stets gleichbleibenden göttlichen Wissen. Die systematische Parallelität anderer, übergreifender Zyklen (des Kosmos, der Geschichte, der Generationen u.a.) sowie die religiöse Vorgeschichte der Philosophie treten bestätigend hinzu.

Albert hat damit Platon von der Überfremdung durch einen unreflektiert zurückprojizierten modernen Begriff des Philosophierens befreit, der seine Dynamik dem Sturz der antiken und mittelalterlichen Teleologie und Ontologie im neuzeitlichen Nominalismus verdankt und so die Gegenposition zur traditionellen Metaphysik und zum originären Platonismus markiert. Die Konsequenzen von Alberts Rekonstruktion für die Dialektik, die Gnoseologie, die Ontologie und Systematik sowie das Selbstverständnis und den methodischen Geltungsanspruch Platons, aber auch für seine Stellung im Ablauf der antiken Philosophiegeschichte sind weithin erst noch zu ziehen. Sie treffen begreiflicherweise auf den Widerstand aller derjenigen, die an den naiven postnominalistisch, kritizistisch oder hermeneutisch inspirierten Adaptionen und Appropriationen Platons in der Gegenwart festhalten wollen, oder eine solche aktualisierende „Überwindung“ des Historismus sogar für unvermeidlich

---

<sup>1</sup> K. Albert: Über Platons Begriff der Philosophie. Beiträge zur Philosophie Bd. 1. Sankt Augustin 1989 (auch ital., poln.). Vorarbeiten dazu in: K. Albert: Philosophische Studien Bd. 1. Sankt Augustin 1988, S. 54ff., 434ff., 558f.

halten. Insbesondere geht es dabei um die Konservierung des - zuweilen auch literarisch begründeten - vermeintlichen Fiktionalismus und Utopismus, den man Platon im Zeichen eines „offenen“ Philosophiekonzepts glaubt unterstellen zu dürfen und der es erlaubt, gewisse „dogmatische“ Absolutheits- und Totalitätsansprüche, die die Modernen an Platon erschrecken, zu entschärfen und durch unverbindliche Gedankenexperimente und vorläufig uneinlösbare Fernziele und Programme zu ersetzen.<sup>2</sup> Die vormodernen

---

<sup>2</sup> Getreu der modernen Neigung, ein infinit offenes Philosophieren auf Platon zu projizieren, hält etwa R. Ferber unentwegt an der Vorstellung fest, Platon habe zwar Postulate aufgestellt und ideale Programme entworfen, dabei aber gewußt, daß sie utopisch und faktisch unerreichbar waren. So blieb die ungeschriebene Lehre deshalb ungeschrieben, weil Platon kein *Wissen* darüber besaß und sie daher nicht in schriftlicher Form fixieren wollte. Ferber verkehrt damit nach wie vor Platons eigene Aussage ('Phaidros', Brief VII), die Schrift sei zur Mitteilung zumal des Wertvollsten untauglich, da sie keine Rückfragen zulasse, in die ganz andere, der Fixiertheit der Schrift dürfe nur eine certistisch gewisse Theorie anvertraut werden, was die ungeschriebene Lehre mithin nicht gewesen sein könne - mit der Verschiebung des Themas von Problemen der philosophischen Mitteilung zu solchen des originären Erkenntnisserwerbs. Zudem hätte Platon dann, nach Ferbers eigenen Voraussetzungen (vgl. Anm. 3: 1993, 53), gar nichts schreiben dürfen. Ferber hätte ferner von J. Derrida lernen können, daß die Starrheit der Schrift gerade *Vieldeutigkeit* zur Folge hat (Phdr.277 D ff., und dazu J. Derrida: Platons Pharmazie. Deutsche Übersetzung in: Dissemination. Hg. von P. Engelmann, übers. von H.-D.Gondek. Wien 1995, S. 152ff.). Ferbers Argumentation ist also mehrfach abwegig. - Mit dem Vorwurf der „Spaltung“ zwischen einem aporetischen Philosophiebegriff in den Dialogen und einem *dogmatischen* in der akademischen Lehre ignoriert Ferber im übrigen den *Verweisungscharakter* der Dialoge (Szlezák) und interpretiert auch die Dialoge so einseitig aporetisch, wie das heute nicht einmal mehr für die Frühdialoge vertretbar ist (Erler, Merkelbach u.a.). Die tendenziöse Legende von der Rückprojektion systematischer Züge von Aristoteles auf (den ungeschriebenen) Platon (Ferber, 1993, S. 52) war schon vor über dreißig Jahren (Verf., Kant-Studien 55, 1964, S. 81 f.) im Blick auf den Konsens *aller* Platonschüler und Platons eigene Begrifflichkeit zerstört worden (von Ferber offensichtlich nicht rezipiert; auch Ferbers Bemerkungen zur axiomatischen Rekonstruktion Platons (1993, S. 41-44) sind mehrfach irreführend, worüber

Züge an Platon sollen so domestiziert und Platon, zu einem Jules Verne der Philosophie verharmlost, dem Projekt der Moderne gefügig gemacht werden.

Im Zentrum der Debatte steht dabei naturgemäß die platonische Gnoseologie und zwar so, daß die Dialektik und die Noetik - trotz ihres Zusammenwirkens bei Platon - heute einer gesonderten Erörterung bedürfen. Die Dialektik ist zunehmend in die Diskussionslage nach dem linguistic turn hineingezogen worden und dadurch den Risiken einer modernisierenden Umdeutung in höherem Grade ausgesetzt; Dialektik erscheint mehr und mehr auf Diskurs, Dialogizität und Sprachlichkeit reduziert und zusätzlich auch der epistemologischen Selbstkritik im Exkurs von Platons Siebentem Brief unterworfen. Demgegenüber stellt sich die Noetik Platons als engster Kreis der platonischen Gnoseologie dar, der auch für die Dialektik die erforderliche ontologische Rückversicherung gewährleistet und sich einer Strategie der Relativierung sehr viel entschiedener widersetzt. Die Noesis bietet der Dialektik die gesuchte Erfüllung und fängt ihren vermeintlichen Infinitismus finitistisch auf. Auch Karl Alberts Klärungen zur Finitheit des platonischen Philosophiebegriffs lassen sich dahingehend zuspitzen, daß sie ein noetisch erfahrbares fundamentum inconcussum der philosophischen Erkenntnis voraussetzen müssen.

Die moderne Platon-Hermeneutik hat auf verschiedene Weise versucht, die platonische Noetik historisch zu entkräften, um so das gewichtigste Hindernis für die Formalisierung und Relativierung der dialektischen Methode zu beseitigen und das „Philosophieren“ Platons für den postnominalistischen Pluralismus beliebig verfügbar zu machen. Es sind dabei drei verschiedene Interpretationsansätze zu unterscheiden, die man beispielhaft etwa in den Arbeiten von R. Ferber oder P. Stemmer<sup>3</sup> vertreten finden kann:

---

anderswo Weiteres. Vgl. die zusammenfassenden Stellungnahmen des Verfassers in: Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons. Perspektiven der Philosophie 16 (1990), S. 85-107, bes. S. 92ff.; sowie in: Altes und neues Platonbild. Méthexis VI (1993), S. 108f. (jeweils gegen Ferber).

<sup>3</sup> R. Ferber: Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben? Sankt Augustin 1991. Vgl. Ferbers Beitrag in dem der ungeschriebenen Lehre gewidmeten Band der Zeitschrift Méthexis VI. Buenos Aires 1993, S. 37-54. Weiter im Sinn der zuerst auf-

1. Die Noesis wird gar nicht ernstgenommen, sondern von vornherein antipsychologisch in den modernen Sprachidealismus Humboldtscher oder Wittgensteinscher Provenienz zu absorbieren gesucht. Die Noesis ist dann nicht der Zielpunkt der Dialektik, sondern wird als Symbol und Metapher für den infiniten Diskurs aufgefaßt. Diese Deutung lehnt sich an die fiktionale Interpretation der platonischen Schriften an, die angeblich die Welt alltäglicher Erfahrungen idealisierend überhöhen, ohne damit verbindliche Aussagen machen zu können oder zu sollen.<sup>4</sup>

2. Auch dort, wo diese am weitesten reichende Deutung nicht überzeugt wie im Siebten Brief, in dem Platon im eigenen Namen und offenbar aus eigener Erfahrung über die Noesis spricht, sei die Noesis doch als fallibel dargestellt. Sie sei irrtumsanfällig wie die übrigen im Brief-Exkurs aufgeführten Erkenntnismittel:

a) weil sie zwar der vierten, mentalen, nichtsinnlichen Medienstufe zugerechnet wird, aber die Fallibilität ausdrücklich alle vier Erkenntnisstufen betreffe;

b) weil die sinnlichen Erkenntnismittel, auf denen sie aufruht und mit denen sie kooperiert, sie notwendig affizieren und ganz oder teilweise korrumpieren und dadurch eine adäquate Erkenntnis verhindern oder doch wenigstens als zweifelhaft erscheinen lassen.

Man bemerkt: Ging es in 1. um eine Art von Existenzskepsis - der Nus existiert nicht und ebensowenig die ihm zugeordneten, essentialistisch verstandenen Universalien - , so in 2. um die Gewißheitsskepsis (im Hellenismus als Akatalepsie, in der Gegenwart als Fallibilität bezeichnet). Dies bedeutet: die noetische Erkenntnis gibt der Dialektik keinen certistischen Rückhalt, sondern wird selber problematisiert. Sie liefert nur mögliche, nicht notwendige und gewisse Einsichten, läßt daher für Alternativen Raum und erlaubt darum für die Philosophie Platons insgesamt nicht mehr als den Status einer Hypothese unter anderen Hypothesen, die nicht dogmatisch vertreten werden kann.

3. Über die Fallibilität hinaus führt führt eine dritte Interpretation, die man als (inhaltliche) Erkenntniskepsis bezeichnen könnte und

---

geführten Interpretation (1.) geht P. Stemmer: Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge. Berlin - New York 1992.

<sup>4</sup> R. Ferber: Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben? Atti del II. Symposium Platonicum, Università degli Studi di Perugia (1989), S. 7ff.

die wiederum an die Verflochtenheit der Noesis mit den sinnlichen Medien der Mitteilung anknüpft. Sie besagt, daß der Nus nicht nur irrturnsanfällig sei, sondern daß er wesentlich hermeneutisch-perspektivisch verfährt, da er durch die übrigen Medien an bestimmte Situationen und Kontexte gebunden sei. Es sei daher in der Konsequenz der im Siebten Brief entfalteten platonischen Prämissen illusionär, über die Bedingtheit und Jeweiligkeit menschlicher Erkenntnis hinaus zur Sache an sich vordringen zu wollen. Auch die Noologie Platons bleibe mithin aus systematischen Gründen der Endlichkeit und Perspektivität des Menschen verhaftet. Dabei kann es offenbleiben, ob die Noesis bestimmte Aspekte des idealen Seins erreicht oder ob sie selbst solche Hinsichten durch Deutungsleistungen erst hervorbringt. -

Zu 1.: Die Metaphorisierung der Noesis hat keinerlei historischen Erkenntniswert, sondern stellt eine Kritik am Platonismus dar, und zwar keine immanente, sondern eine externe Kritik von massiver postnominalistischer Modernität. Eine ähnliche Kritik wird bekanntlich neuerdings auch gegen die aristotelische Noetik ins Feld geführt und müßte konsequenterweise auch auf die vorplatonische Noologie ausgedehnt werden. In allen diesen Fällen bleibt die Kritik natürlich historisch ganz unverbindlich; es handelt sich bestenfalls um den Versuch einer systematischen Rekonstruktion, bei dem es aber zweifelhaft bleibt, ob er den phänomenalen Gehalt der älteren Welterfahrung voll transponieren und einholen kann. Für die historische Erforschung der antiken Philosophie und des Platonismus ist damit jedenfalls nichts gewonnen.

Zu 2.: Die Fallibilitätsthese der Noesis ist vor allem von R. Ferber verfochten worden, und zwar vornehmlich im Blick auf die Medienkritik des Siebten Briefes. Sie ist jedoch mit der platonischen Noologie grundsätzlich unvereinbar. Dabei stimmt die Version des Siebten Briefes mit der Darstellung der Ideenerkenntnis in 'Politeia' V und der Behandlung des Themas bei Aristoteles (Metaph. IX 10) in allem Wesentlichen überein. Der Gegensatz zur Ideenerkenntnis ist, wie einschlägige Spezialuntersuchungen klar gestellt haben,<sup>5</sup> nicht etwa der Irrtum, sondern das Nichterkennen (z.B. Pol. 477A, 478C). Die noetische Erfassung ist daher in elea-

---

<sup>5</sup> G. Jäger: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. XII (1968), S. 133: „Bei Platon ist für Nus kein Irrtum möglich“; K. Oehler: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Hamburg<sup>2</sup>1985, S. 119f.

tischer Nachfolge („dasselbe ist zu denken und zu sein“: Parm. B3, vgl. B2 fin.) immer wahr und niemals falsch. Beispiele für eine Fallibilität, Revidier- oder Korrigierbarkeit des Nus sind daher weder für Platon noch für die Akademie belegt.<sup>6</sup> Die einzige Schwäche oder „Korruption“ des Nus bestünde eben nur darin, daß er sein Ziel nicht erreicht, d.h. dahinter zurückbleibt und *nichts* erkennt, aber nicht etwa in seinem Abirren auf Anderes. Wahr und *Falsch* und damit die Möglichkeit von Irrtum und Täuschung (Fallibilität als mögliche Vertauschung von Wahrem und Falschem) gibt es vielmehr dem ‘Sophistes’ zufolge erst auf der Ebene der Urteile und Sätze (263D ff.), nicht schon auf der vorgelagerten, dem Nus vorbehaltenen der einzelnen Ideen (‘noologischer Singularismus’: ep. VII 344 B7: *peri hekaston*).<sup>7</sup>

Im übrigen hat man zum Exkurs des Siebten Briefes schon verschiedentlich bemerkt (u.a. Isnardi Parente, deren *statement*<sup>8</sup> Ferber durch ein Falschreferat „umdreht“), daß der übersinnlich gerichtete Nus im Unterschied zu den anderen, auf Wahrnehmbares bezogenen Gliedern der vierten Medienstufe (Meinung, Wissenschaft: vgl. Phileb. 61 D f.) von der Defizienz ausgenommen sei, da der Lernprozeß in ihm erklärtermaßen zum Ziel kommt, und demgemäß auch „die Seele“ mit den Gedanken - hier ein anderes Wort für Nus - von den defektiven vier Medien unterschieden und als „unwiderlegbar“ - und damit infallibel - hingestellt wird, ebenso das Wissen der „gutgearteten“ Idee im „gutgearteten“ Adepten -

---

<sup>6</sup> Neben Pol. V Parm. 132 B ff. und beachte man den eleatisierenden akademischen Ideenbeweis bei Aristoteles *De ideis* (Alexander in Arist. met. comm. 81, 25ff. Hayduck). - Auch in modernen Sprachen ist, wenn jemand etwas „begriffen“, „eingesehen“ oder „verstanden“ hat, damit in der Regel der Anspruch der epistemischen Unwiderruflichkeit und Nichtrevidierbarkeit verbunden.

<sup>7</sup> Der ‘Nus *alethés*’, den Ferber immer wieder beschwört (weil er die Alternative eines ‘Nus *pseudés*’ einschliesse), beruht auf einem grammatischen Mißverständnis von ep. VII 342 C4 (*episteme kai nus alethés te doxa*): Die enklitische Partikel steht zwischen dem ersten und zweiten Wort des *dritten* Gliedes der Aufzählung! Es bleibt also bei der Ambivalenz der *Doxa*, die im Unterschied zum Nus notorisch wahr oder falsch sein kann.

<sup>8</sup> M. Isnardi Parente: *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*. Napoli 1970, S. 87f. (zuerst 1964).

Gleiches durch Gleiches wie im Sonnengleichnis Pol. VI - , wiederum in Abhebung von den „schlechtgearteten“ vier Medien (343 D 8 - E 2f., 344 C 7f., vgl. 341 D 1, 343 A 2f.; Tim. 37 C, 90 C). Die Noesis wird durch die Medien solliziert und evoziert, aber nicht affiziert oder gar korrumpiert (so wenig wie der Funke durch die Reibehölzer im Vergleich 344B). Die Medien gehen m.a.W. nicht in die spontan sich entfaltende (341 D 1f., vgl. Phdr. 276 E f.) Noesis ein, sondern bleiben als weggeworfene Leitern zurück (Ferbbers Ausdruck „Abhängigkeit“ ist ungenau und irreführend). Gesichert wird dies durch den Satz, daß nur das Zusammenwirken aller Medien *vollkommenes* (teléos) Wissen um die Idee erzeuge (342 E1 f.), den Ferber gewaltsam und paradoxal ins Gegenteil zu verkehren sucht („die vollkommene Teilhabe ... ist defektiv“, 1991, S. 42, obwohl Platon ein hinreichendes Wissen sogar bei Dionys für möglich hält: 345 B 1), ferner durch die auf *Erfahrungen* (gnomischer Aorist 343 E 2, 344 B 7, vgl. Pol. 508 D 6) perweisende Rede vom „plötzlichen“ Ergreifen und „Erfassen“ der Idee (341 C 7, 344 B 7, D 1f.), von ihrer Unvergeßlichkeit (344 D 9f.) und der Absicht, sie zu „offenbaren“ (343 D 3), was ihren Besitz voraussetzt. Die dafür aufzuwendende „Mühe“ und „Anspannung“ (343 E 2, 344 B3, 7f.) zeigt, daß das Problem wie in Pol. V das *Erreichen* oder *Nichterreichen* ist, aber gerade nicht eine angebliche Fallibilität (möglicher Irrtum durch Vertauschung von Wahrem und Falschem) der Noesis.<sup>9</sup>

Ein prinzipieller Fallibilismus Platons, der für seine Philosophie nur einen hypothetischen Geltungsanspruch zuließe, ist jedenfalls durch die grundlegende Noesis ausgeschlossen, und damit strenggenommen auch die Idee der Approximation.<sup>10</sup> Alberts Klärungen zum Philosophiebegriff Platons behalten also ihre volle Gültigkeit. Die Fundierung durch noetische Evidenz sichert zumal den Gel-

---

<sup>9</sup> Die Konstitution der Denkseele im 'Timaios' gibt für die Fallibilität des Nus nichts her (auch die Götterseelen sind gemischt, wenn auch in einem graduell besseren Mischungsverhältnis).

<sup>10</sup> Zur modernen Genesis der infiniten Approximation in der Deutschen Bewegung vgl. die Monographie von M. Frank: Unendliche Annäherung. Frankfurt 1997 (stw 1328).

tungsanspruch der keineswegs hypothetischen Prinzipientheorie, die Platon gerade im Siebten Brief vorzugsweise im Auge hat.<sup>11</sup>

Zu 3: Die hermeneutisch-perspektivische Auslegung der Noesis führt weit über einen angenommenen Fallibilismus hinaus, der immer noch für eine adäquate Erkenntnis Raum ließ, auch wenn sie als solche nicht certistisch zu sichern war. Nun aber wird Platon zum Skeptiker und Phänomenalisten, ja potentiell zum Antirealisten, der nicht beansprucht, das Seiende so zu erkennen, wie es an sich ist. Tatsächlich schreibt ihm Ferber einen Phänomenalismus nicht mehr kantianisierender, sondern zeitgerecht hermeneutisch-pluralistischer Prägung zu und macht aus ihm einen Interpretationsphilosophen wider Willen, für den Thomas Nagel und Popper<sup>12</sup> Pate stehen, während er in der Antike zu Platons Antipoden Gorgias (Agnosie, Nichtmittelbarkeit) und Protagoras (relativistischer Wahrheitsbegriff) zurücklenkt. Ferber möchte die Individualisierung und Perspektivierung der Noesis durch eine Überinterpretation der Medienkritik des Briefes gewaltsam erzwingen, der zufolge die Medien der Mitteilung dem Wesen der Sache auch noch „Beschaffenheit“ (Akzidentelles qua sinnlich Wahrnehmbares, Teilbares, Vielheitliches, vgl. Tim. 49D ff.) hinzufügen. Nach Ferber, der aus dem „auch“ ein „nur“ macht, wird dadurch die Noesis selber hermeneutisch korrumpiert (wobei er bezeichnenderweise den heute führenden Hermeneutiker als einzigen Bundesgenossen verbuchen kann<sup>13</sup>). Doch handelt es sich bei dieser Art von Exegese

---

<sup>11</sup> Pl. Pol. 534 B gibt die Fähigkeit zur dialektischen Rechenschaftsablage als Kriterium dafür an, ob jemand Noesis besitzt (und nicht nur vortäuscht oder sich einredet). Daß damit keinerlei Affektion oder gar Korruption der Noesis durch den Logos impliziert ist, zeigt der Kontext (C), wo das erreichte(!) Wissen mit einem „Traumleben“ und vorweggenommenen Todesschlaf im Hades sehr bestimmt und sarkastisch kontrastiert wird.

<sup>12</sup> Ferber, a.a.O. 1991, S. 48 (Nagel); 1993, S. 51 (Popper).

<sup>13</sup> Zu Gadammers reaktiver, Platon gegenüber den Metaphysikvorwürfen von Nietzsche und Heidegger verteidigender Platoninterpretation, die Platon als Nichtmetaphysiker, Antisystematiker, Lebensweltphilosophen und Hermeneutiker darzustellen sucht, ist jetzt zu vergleichen die ausgezeichnete kritische Monographie von F. Renaud: Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadammers. In: International Plato Studies 10. Sankt Augustin 1999.

durchweg um Inter- und Extrapolationen des Briefftextes, die der Bestimmtheit und Singularität der hier gemeinten „Sache“ (to pragma) widersprechen (nur sie erklärt beispielsweise die Profanisierungs- und Plagiatsvorwürfe, die Platon in diesem Zusammenhang erhebt). Von einem Auseinanderfallen der Noesis in verschiedene Perspektiven ist im Briefftext nicht einmal andeutungsweise die Rede, zumal das Thema des erfolgreichen Erkennens dafür auch keinen Raum läßt. Platon rechnet hier im Gegenteil mit einer *intersubjektiven*, auf Allgemeingültigkeit verweisenden Verstehbarkeit der Idee, die ihre *Beurteilung* möglich macht (345 B 7; daher auch das *allgemeinmenschliche* Vermögen als Voraussetzung ihrer Erfassung, 344 C 1). Aber auch sonst kann sich die Rückprojektion des zeitgenössischen Interpretationismus auf keine Theorie oder Praxis Platons stützen: für eine pluralistische (infinite?) Perspektivenflucht gibt es bei Platon keinerlei Indiz, wohl aber Gegenbelege (z.B. Symp. 211 A f.; vgl. Pol. 484 C f., 499 D; Leg. 716 C, entsprechend der „Eingestaltigkeit“ der Idee).

Vollends findet sich bei Platon kein prinzipieller Agnostizismus: die Idee ist *gnostón* (ep. VII 342B 1), und „mit Mühe“ (*mogis*) heißt bei Platon stets, daß das Ziel, hier die Erkenntnis der Idee, zwar schwer, aber zuletzt doch erreicht wird.<sup>14</sup> Daß auch der Nus in Distanz zur Idee steht (342 D 1ff.), besagt zunächst nur, daß Platon kein Mystiker ist, aber mystische Einung und Agnosie bilden keine vollständige Disjunktion. Platon vertritt vielmehr nach moderner Terminologie eine Korrespondenztheorie der Wahrheit, die im Grundsatz 'Gleiches durch Gleiches' wurzelt (342 D 2; vgl. Pol. 509 A 3) und durch die Beschreibung des Erkenntnisaktes Symp. 212 A wohl am eindringlichsten illustriert wird.<sup>15</sup> Im übrigen würde ein prinzipielles Scheitern die „Bemühung“ um noeti-

<sup>14</sup> Vgl. dazu die Ermittlungen H. Steinthals. In: Antike Texte in Forschung und Schule. Frankfurt 1993, S. 99-104.

<sup>15</sup> Ferber beruft sich ganz zu Unrecht auf J. Stenzels Aufsatz 'Der Begriff der Erleuchtung bei Platon', in: J. Stenzel: Kleine Schriften zur griechischen Philosophie. Darmstadt 1956, S. 151-170. Stenzel verteidigt darin Platon zutreffend gegen Kants Vorwurf der Mystagogie in Platons Siebtem Brief mit dem Hinweis auf die Vermitteltheit der noetischen Erkenntnis, doch liegt ihm eine Relativierung dieser Erkenntnis völlig fern. Stenzel bleibt nur darin unklar, daß er Platons „Korrespondenztheorie“ der Wahrheit nicht genügend von der modernen Erkenntniskritik abhebt.

sche Einsicht ebenso als absurd erscheinen lassen wie die Berufung auf die manifeste Erfahrung ihres Gelingens (341 C 6 ff., 343 E 2, 344 B 7) als bewußte Irreführung seiner Leser seitens Platons (!). Darüber hinaus könnte die inadäquate Vermittlung einer ihrerseits schon inadäquaten Erkenntnis gar nicht mehr als ein sinnvolles Problem gelten, während der Siebte Brief doch gerade dies unterstellt. Die Adäquatheit der Erkenntnisvermittlung kann überhaupt nur dann zum Problem werden, wenn eine Adäquatheit des originären Erkenntniserwerbs vorgängig garantiert ist. Es bleibt also dabei, daß der Siebte Brief nur soviel besagt: viele Bedingungen müssen zusammenkommen, damit die Erkenntnis von Ideen und Prinzipien erfolgreich weitervermittelt werden kann. Daß diese Erkenntnis einhellig ist und zu einem Konsens führe, setzt Platon offensichtlich voraus. Man kann ihn dafür kritisieren (vgl. z.B. Verf., Philos. Rundschau 27, 1980, S. 7, Anm. 13), aber man kann ihm nicht unterstellen, er selbst habe diese Kritik in irgendeiner Weise antizipiert. Wie sehr eine agnostische Interpretation Platons in die Irre geht, zeigt wohl am deutlichsten die anthropologische Aussage, daß der Mensch im Unterschied zum Tier durch (anamnestisch begründete) Universalienkenntnis konstituiert ist, die der Philosoph nur weiter explizieren kann ('Phaidros' 249 B 5-C 4). Die willkürliche Unterstellung eines radikalen Agnostizismus bei Platon würde schließlich Platon als selbstdestruktiv erscheinen lassen ('Es gibt Ideen - aber sie sind unerkennbar') und für die systematische Philosophie weitgehend zur Redundanz verurteilen.

*Um zusammenzufassen:* Die unvoreingenommene Überprüfung der platonischen Noetik in ihrer textlichen Bezeugung und unter Einbeziehung der eleatischen Vorgeschichte zeigt, daß keine der drei<sup>16</sup> möglichen Formen des Skeptizismus (Existenzskepsis - Erkenntniskepsis - Gewißheitsskepsis) mit Platons Verständnis der Noetik vereinbar ist. Insbesondere gibt es für Platon in diesem Kernbereich der Gnoseologie - im Unterschied zur diskursiven Dialektik oder gar zur Wahrnehmung - keine Fallibilität (Möglichkeit des Irrtums).

Diesbezügliche Aufstellungen sind im übrigen im Kontext des zeitgenössischen Legitimations- und Affirmationsmodells der Philosophiegeschichte im Verhältnis zwischen Gegenwart und Vergan-

---

<sup>16</sup> Zu dieser Unterscheidung zuletzt H. Schmitz: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie. Bonn 1994, S. 268.

genheit zu sehen, das die Alternativmodelle der (wechselseitigen) Kritik und der innovatorischen Heuristik zunehmend verdrängt - ein Prozeß, der seinerseits mit den mannigfaltigen Überwindungsversuchen des Historismus und der damit verbundenen Schwächung des historischen Sinns im Laufe des 20. Jahrhunderts zusammenhängt. Für die Platonrezeption bedeutet ein solches Anverwandeln, daß der Platonismus an die nachkritische und post-metaphysische Situation der Gegenwart adaptiert wird. Demgegenüber wird eine auf normative Historizität verpflichtete Philosophiegeschichtsschreibung darauf insistieren müssen, daß Platon zunächst einmal als Kontrastfigur und Antipode zum main stream der Neuzeit anzuerkennen ist. Die systematische Philosophie kann aber dessen sicher sein, daß auch dann vom Platonismus, wenn schon nicht direkt, so doch umso mehr indirekt, noch manches zu lernen sein wird. Das historisch Richtige ist zuletzt immer auch das systematisch Ergiebigere, im Unterschied zum historisch Falschen, weil Adaptierten.



## II. Vom Werden zum Sein. Über den Umgang mit Gehörtem in Platons Dialogen

Michael Erler

1. In seiner Schrift ‚Über Platons Begriff der Philosophie‘<sup>1</sup> wendet sich Karl Albert mit Recht gegen moderne Interpretationen, die, offenbar beeinflusst von modernen Vorstellungen, Platon einen Philosophiebegriff zuschreiben, der für ein grundsätzlich offenes, unabschließbares Streben nach Wahrheit um seiner selbst willen steht. Mit Recht betont er, daß Platons Philosophiebegriff zwar einen Prozeß meint, ein Weg jedoch, dem ein Ziel vorgegeben ist, das, wie zahlreiche Stelle in den Dialogen nahelegen,<sup>2</sup> als prinzipiell erreichbar angesehen wird. Der Weg aus der Höhle des Werdens zum Bereich des Seins ist zwar mühsam, schmerzvoll und bedarf der Hilfe desjenigen, der nach der Schau der Wahrheit in die Höhle zurückgekehrt ist (*rep.* 515c-e).<sup>3</sup> Doch gibt sich Platons Sokrates überzeugt, daß die Suche zur Ruhe kommen kann (*rep.* 532e). Gewiß hat man auch die *conditio humana* in Rechnung zu stellen, an die Sokrates immer wieder erinnert (z.B. *rep.* 613a-b). Doch weist K. Albert mit guten Gründen darauf hin, daß dieses Defizit menschlicher Existenz gegenüber derjenigen der Götter nicht ein beständiges, jedoch fruchtloses Streben nach Erkenntnis bedingt, sondern sich allein darin äußert, daß die Menschen offenbar jene Erkenntnis nur punktuell erreichen, welche die Götter in beständiger Gegenwärtigkeit genießen.<sup>4</sup> Der Philosoph ist kein Tantalos, der sich vergebens um Speise und Trank der Erkenntnis bemüht, aber auch kein Sisyphus, der Ziel erreicht, aber wieder zu-

---

<sup>1</sup> K. Albert: Über Platons Begriff der Philosophie. St. Augustin 1989; K. Albert: Zum Philosophiebegriff Platons. In: ders.: Platon und die Philosophie des Altertums. Dettelbach 1998, S. 244ff.

<sup>2</sup> Die Angleichung des Menschen an den göttlichen Bereich und die Ideenwelt ist, wenn auch mit Schwierigkeiten, möglich, *Theait.* 176b-c, *rep.* 613a, *Tim.* 90c-d.

<sup>3</sup> Dazu N. Delhey: Περιπαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς. Bemerkungen zur Bildungstheorie in Platons POLITEIA. *Hermes* 122 (1994), S. 44-54.

<sup>4</sup> Albert: Über Platons Begriff, S. 22ff.

rückgeworfen wird und dies als trostlos empfindet.<sup>5</sup> Gerne wird er vielmehr jener Aufforderung zu Übung und Bemühung nachkommen, mit der Sokrates seine Partner konfrontiert (*rep.* 532d). Diese Übung besteht in einer langandauernden Gemeinschaft zwischen Schüler und Lehrer, in der in wohlwollender Prüfung durch Frage und Antwort und ohne Mißgunst der Funke der Erkenntnis entspringen kann und die er mit visuellen, oftmals der Mysterienterminologie entlehnten Metaphern beschreibt.<sup>6</sup> Allein das mündliche, dialektische Gespräch kann aus der Welt des Werdens befreien und den Weg zur Schau der Ideen bereiten (*rep.* 532a). Mit der häufigen Verwendung visueller Metaphern bei der Beschreibung jenes Erkenntnisprozesses trägt Platon dem Charakter der erstrebten Erkenntnisobjekte Rechnung. In der Bezeichnung ‚Idee‘ kommt nicht nur ein von Albert in der Nachfolge W. Jaegers betonte ‚paradigmatische‘ Denken zum Ausdruck, das Platon mit mythischem Denken verbindet.<sup>7</sup> Mit der ‚Zurückführung des Erkennens auf den Gesichtssinn‘<sup>8</sup> stellt sich Platon zudem in eine Tradition, die dem Sehen Vorrang vor dem Hörsinn zubilligt wie dies schon bei Parmenides und Heraklit zu beobachten ist. Wenn im folgenden gleichwohl dem Hören in Platons Dialoge ein wenig Aufmerksamkeit gewidmet werden soll, dann deswegen, weil das Hören zentraler Bestandteil eben jener dialektischen Wahrheitssuche ist, die nach Platon allein Wissenserwerb erlaubt. Hören spielt in diesem dialektische Prozeß eine wichtige Rolle als Zuhören des Partners, aber auch als Möglichkeit, Informationen in das Gespräch einzubringen, die man selbst oder indirekt durch Gehörtes erfahren hat.<sup>9</sup> Hören ist generell ein wichtiger Bestandteil jener idealisierten Welt des 5. Jahrhunderts, die Platon in seinen Dialogen in einer Art

---

<sup>5</sup> Vgl. Od. 11, 598, dazu H. Steinthal: Platons problematische Lehre, Gymnasium 103 (1996), S. 1-24, bes. S. 21.

<sup>6</sup> Vgl. ep. VII, 344b mit *rep.*, 435a; zur Mysterienterminologie; vgl. Ch. Riedweg: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin/ New York 1987.

<sup>7</sup> Albert: Platon und die Philosophie, S. 65.

<sup>8</sup> Vgl. Parm., fr. 28B4, 1 D.-K.; Heraklit 22B 101a D.-K.; vgl. W. Kullmann: Aristoteles und die moderne Wissenschaft. Stuttgart 1998, S. 246-253.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu die materialreiche Arbeit von S. Usener: Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr. Tübingen 1994, bes. S. 141ff.

Rückprojektion darstellt, einer Welt, die von Sprechen und Zuhören, weniger von Lesen geprägt ist, einer Welt, in der mündlichem Diskurs unbedingter Vorrang vor schriftlichen Formen der Wissensvermittlung zugesprochen wird. Zahlreiche Stellen in den Dialogen betonen explizit oder erinnern implizit daran, daß allein mit Hilfe des mündlichen *logos* der Weg zu Wahrheit, Wissen und Erkenntnis zu finden ist.<sup>10</sup> Bisweilen jedoch, so scheint es, erzählen die Dialoge eine andere Geschichte, ja scheinen den Leser geradezu davor zu warnen, dem mündlichen *logos* allzusehr zu trauen und die Gefahren des Mißverständnisses zu unterschätzen. Gemeint sind Szenen, in denen Gesprächspartner im Dialog - auch Sokrates gehört dazu - ihr Wissen mündlicher Information verdanken.<sup>11</sup> Sie haben etwas gehört und machen von dieser mündlichen Information im Gespräch Gebrauch. Mehr noch: Oft handelt es sich bei dem ‚Gehörten‘ nämlich um mündliche Information, die inhaltlich durchaus vertretbar scheint und sich zudem für das jeweils gerade behandelte Problem als bedeutsam erweist. Man kann sagen: Das Gehörte ist formal richtig, ja oft schlechthin wahr. Und dennoch: Fast immer scheitert der Versuch des Empfängers dieser Botschaft, das Gehörte für die Diskussion fruchtbar zu machen: Offenbar wird hier eine ‚Schwäche‘ auch der mündlichen Kommunikation angedeutet. Das mag mit Blick auf die im Dialog immer wieder betonte Stärke des mündlichen *logos* befremden. Ich möchte deshalb im Folgenden einige Beispiele vorstellen, die den Umgang mit Gehörtem in Platons Dialogen illustrieren und zu zeigen versuchen, daß und wie diese ‚Schwäche‘ des mündlichen *logos* auf dem Weg vom Werden zum Sein überwunden werden kann.

---

<sup>10</sup> Dem *Logos* und der Homologie zu folgen, sieht Sokrates als seine Aufgabe an (*Crit.* 46b); vgl. *Phaed.* 99e; dazu M. Erler: Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken. Berlin/New York 1987, 268ff.; vgl. J. Dalfen: Platonische Intermezzi: Diskurse über Kommunikation. GB 16 (1989), S. 71-123; Wolf-Lüder Liebermann: *Logos* und Dialog. Überlegungen zum platonischen ‚Gespräch‘. In: Th. Holz-müller/ K.N. Ihmig (Hgg.): Zugänge zur Wirklichkeit (Festschrift H. Braun). Bielefeld 1997, S. 99-122.

<sup>11</sup> Vgl. Usener a.a.O., S. 151 ff. Für den *Phaedrus* vgl. A.W. Nightingale: Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy. Cambridge 1995, S. 133-171.

2. Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit: Dies ist ein Motiv, das man als ein Standardmotiv der platonischen Dialoge bezeichnen kann, dessen philosophische und literarische Implikationen aber noch mehr als bisher geschehen, erläutert zu werden verdienen. Denn mit diesem Motiv nähern wir uns einem Kernproblem Platonischen Philosophierens und Platonischer Darstellungskunst: der Frage nämlich, wie mündliches Wissen vermittelbar und wie dieser Prozeß darstellbar ist. Mit Illustrationen unterschiedlichen Umgangs mit ‚gehörter Wahrheit‘ und mit ‚Eigenkommentaren‘ in seinem Werk bietet Platon nämlich eine erstaunlich kritische Stellungnahme zu den Möglichkeiten mündlicher Wissensvermittlung, eine Kritik der Mündlichkeit sozusagen, die an Bedeutung seiner viel diskutierten Schriftkritik am Ende des *Phaidros* (274b-278e) gleichkommt, ja für das Verständnis seiner Philosophie wie auch seiner literarischen Darstellung von Bedeutung ist.

Wie die Schriftkritik gewinnt Platons Kritik an der Mündlichkeit<sup>12</sup> zudem an Profil, wenn man sie in den zeitgenössischen Kontext stellt.<sup>13</sup>

Wenden wir uns also einigen einschlägigen Stellen zu. Zunächst ein Hinweis auf den *Laches*: Nachdem Sokrates und Laches bei

---

<sup>12</sup> Da ich auf das Thema in einer eigenen Abhandlung (Arbeitstitel ‚Platons Kritik der Mündlichkeit‘) zurückzukommen hoffe, in der ich die, wie mir scheint, zu selten berücksichtigte Kritik auch an mündlicher Kommunikation in den Dialogen hervorzuheben und in den historischen Kontext zu stellen versuche (vgl. z.B. *Phaedr.* 277e; vgl. *Prot.* 329a, 334c- 336d), beschränke ich mich hier bei der Literaturangabe auf das Notwendigste.

<sup>13</sup> Zum historischen Kontext der Schriftkritik vgl. E. A. Havelock: *Preface to Plato*. Cambridge/ Mass. 1982 (wozu allerdings heranzuziehen ist E. Pöhlmann: *Mündlichkeit und Schriftlichkeit gestern und heute*. *WuJbb* 14 (1988), 7-20); R. Thomas: *Literacy and orality in ancient Greece*. Cambridge 1992; Erler: *Aporie*, 21ff., S. 38ff.; siehe auch W. Kullmann: *Hintergründe und Motive der Platonischen Schriftkritik*. In: W. Kullmann/ W. Reichel (Hgg.): *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*. Tübingen 1990, S. 317-334; G. Reale: *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998. Es geht dabei um die wachsende Bedeutung von Texten bei der Wissensvermittlung im philosophischen Kontext, nicht um einen prinzipiell neuen Übergang von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit. Die Rolle der Schriftlichkeit schon zu dieser Zeit betont L. Bahmer: *Schriftlichkeit und Rhetorik. Das Beispiel Griechenland, Hildesheim/ Zürich/ New York* 2000.

der Suche nach dem Wesen der Tapferkeit in einen ‚Sturm der Argumente‘ geraten sind, soll Nikias eingreifen. Er bietet eine Bestimmung der Tapferkeit, wobei er auf eine These zurückgreift, die nach eigenen Worten nicht von ihm selbst stammt, sondern die er schon oft von Sokrates gehört haben will (194d):

Nikias: „Ich habe dich häufig sagen hören, daß jeder von uns darin gut sei, worin er wissend ist, worin er aber unwissend ist, darin sei er schlecht.“<sup>14</sup>

Im folgenden Gespräch wendet Nikias diese Information dann in der Tat auf die Bestimmung der Tapferkeit an: Tapferkeit ist demnach ein Wissen von Gefährlichem und Furchtbarem in Krieg und in anderen Umständen.<sup>15</sup> Diese Bestimmung, die also auf der Grundlage von etwas von jemand anderem Gehörtem basiert, ist - wie von den Interpreten kaum bestritten wird - der Form nach nicht falsch.<sup>16</sup> Sie entspricht zudem in wichtigen Gesichtspunkten jener Definition, die Sokrates selbst in der *Politeia* über Tapferkeit vortragen wird (*rep.* 430b), freilich auch dort noch in Form einer Skizze, die weiterer Begründung mit Hilfe jenes philosophischen Wissens bedarf, das in der *Politeia* erst später mit den Philosophenherrschern eingeführt wird.<sup>17</sup> Kein Zweifel kann jedoch daran bestehen, daß Nikias Wichtiges und Richtiges gehört hat. Dennoch gelingt es ihm im weiteren Gespräch mit Sokrates nicht, diesen

---

<sup>14</sup> 194d: „πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός“. Vgl. K. v. Fritz: *The Philosophical Passage in the Seventh Platonic Letter and the Problem of Plato's „Esoteric“ Philosophy* (Schriften zur griechischen Logik, Bd. 1). Stuttgart/Bad Cannstatt 1978, S. 200.

<sup>15</sup> 194e: „ταύτην ἐγῶγε, ὃ Λάχης, τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.“

<sup>16</sup> Vgl. Eiler: *Aporie*, 122ff.; Ch. Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge 1996, 157ff., 164ff.; anders G. Vlastos: *Socratic Studies*. Cambridge 1994, 24ff.; zum Problem B. Manuwald: *Protagoras* (Platons Werke. Übersetzung und Kommentar. Band VI 2) Göttingen 1999, S. 429-431; zur Aporie richtig auch Anne Michelini: *Plato's Laches. An Introduction to Socrates*, RhM 143 (2000), S. 60-75.

<sup>17</sup> Vgl. T. Penner: *What Laches and Nicias Miss- And Whether Socrates Thinks Courage Merely a Part of Virtue*. *Ancient Philosophy* 12 (1992), S. 1-27, bes. S. 13, Anm. 24.

These auch als wahr zu erweisen. Vielmehr macht sich das Vorwissen davon. Es fehlt ihm, wie Nikias konstatiert, an Festigkeit (194a, 200b).

Das Motiv: Hören des Richtigen, Verfehlen oder Entlaufen der Wahrheit findet sich auch in zahlreichen anderen, in frühen, wie späteren Dialogen. Aus Zeitgründen sei hier nur auf ein Beispiel aus der späteren Phase, auf den *Theaitet*, verwiesen. Hier beruft sich nämlich Theaitetos bei seinem dritten Versuch, Wissen zu definieren, auf etwas, das er gehört habe. Zwar habe er, so Theaitetos, das Gehörte kurzzeitig vergessen; jetzt aber - gerade rechtzeitig - erinnere er sich wieder daran, daß sein Quelle davon sprach, die mit Erklärung verbundene Meinung sei Wissen (201c).<sup>18</sup>

Sokrates ist der Inhalt dieses ‚Hörensagens‘ in der Tat nicht unbekannt (201d-202c). Dennoch aber will er das Gehörte nicht einfach akzeptieren. Er unterzieht das *akousma* vielmehr einer eindringlichen Interpretation (202c-206b), fragt nach logischer Stimmigkeit, nach Vereinbarkeit mit Empirie. Wieder hält das ‚Gehörte‘ einer Prüfung nicht stand. Theaitetos scheint nicht in der Lage, den Inhalt des Gehörten angemessen zu erklären oder gar zu rechtfertigen, obgleich die Bestimmung - wenigstens dem Wortlaut nach, - interessante und wichtige Aspekte enthält und an die im Menon postulierte Verbindung von Meinung (*doxa*) und Begründung (*logos*) erinnert.<sup>19</sup> Wieder also wird wichtige, mündliche Information ins Gespräch eingebracht, wieder erweist sich der Umgang mit dem ‚Gehörten‘ als problematisch.

Ziehen wir eine erste Zwischenbilanz:

Wir sind mit einem Motiv konfrontiert, das man zum Standardrepertoire platonischer Dialogkunst rechnen darf: Man hat etwas von anderen gehört und glaubt, über das Gehörte gleichsam zu verfügen, meint, es wie eine Formel in die Diskussion einbringen zu können, nur um dann erkennen zu müssen, daß sich das Gehörte einem erfolgreichen Gebrauch entzieht. Obgleich man ihm hinterher jagt, fliegt es gleichsam davon - ganz so wie Sokrates im *Me-*

---

<sup>18</sup> Theaet. 201c: „Ὁ γε ἐγώ, ὃ Σώκρατες, εἰπόντος τοῦ ἀκούσας ἐπελελήσμην, νῦν δ' ἐννοῶ· ἔφη δὲ τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι.“

<sup>19</sup> Vgl. M. Burnyeat: *The Theaetetus of Plato* (1990), S. 234ff.

non jene Meinungen beschreibt, die, obgleich richtig, mangels angemessener Begründung unstet sind und sich deshalb wie Daidalosfiguren davon machen.<sup>20</sup>

Dramaturgisch dient unser Motiv dazu, durchaus bedeutsame Informationen ins Gespräch einzubringen, ohne Verantwortung übernehmen zu müssen. Literarisch erinnert es zudem an jene *Topoi*, mit denen ein Autor bestimmten Aussagen seiner Figuren Gewicht und Plausibilität verleihen will. Es gehört damit zu jenem Beglaubigungsapparat, auf den schon Homer zurückgreift. Wenn er Odysseus erzählen läßt, Zeus werde die Griechenschiffe wegen des Rinderfrevels auf der Heliosinsel vernichten, dann läßt er dieses göttliche Wissen durch den Hinweis auf mehrere Vermittlungsstationen wie der Halbgöttin Kalypso und des Gottes Hermes beglaubigen.<sup>21</sup> Diese Art Homers und der späteren Tradition, durch Quellenangabe und Überlieferungsweg Wahrheit des Inhalts und Plausibilität zu suggerieren, diese Art der Beglaubigungsbemühung sind für Sokrates ein Stein des Anstoßes.

Für ihn garantieren mündliche Information in Form von Gehörtem, gleich aus welcher Quelle, keineswegs Glaubwürdigkeit, Sicherheit und Festigkeit des Gehörten, - und dies auch dann nicht, wenn der Inhalt des Gehörten diskussionswürdig, richtig, ja wahr erscheint. Nicht *wer* etwas sagt, sondern ob der Inhalt des Berichteten richtig ist, zählt.<sup>22</sup>

Dies erlaubt eine erste Schlußfolgerung: Wenn das Gehörte inhaltlich bedeutungsvoll ist, der Umgang mit ihm aber dennoch scheitert, dann soll offenbar auf ein Problem hingewiesen werden, das beim Rezipienten zu suchen ist: Womit Homer bei Odysseus

---

<sup>20</sup> Men. 85c; 97d; vgl. Euthyd. 291b; Euthyphr. 11b; 15b; Erler: *Aporie*, S. 78-96; dazu R. Merkelbach: *Gefesselte Götter*, *Anatos* 12 (1970/71), S. 549-565 (jetzt in: ders.: *Hestia und Erigone. Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart/ Leipzig 1996, S. 17-30); K. Meuli: *Die gefesselten Götter*, in: *Gesammelte Schriften II* (Basel/Stuttgart 1975), S. 1043-1081; R. Kassel: *Dialoge mit Statuen*. ZPE 51 (1983), S. 1ff.

<sup>21</sup> Od. 14, S. 389f.; vgl. E. Pöhlmann: *Dichterweihe und Gattungswahl*. In: FS. Wimmel, S. 247ff. bes. S. 247-251; zu Strategien bei Homer und in der Tragödie, Wahrscheinlichkeit herzustellen vgl. R. Scodel: *Credible Impossibilities. Conventions and Strategies of Verisimilitude in Homer and Greek Tragedy*. Stuttgart/ Leipzig 1999.

<sup>22</sup> *Phaedr.* 274c. *Charm.* 161c.

offenbar nicht rechnet, wird Sokrates zum Problem: Nicht die mündliche Botschaft selbst, sondern deren Rezipient, d.h. die Möglichkeit, daß man Richtiges falsch oder nicht vollständig versteht, daß man das Gehörte nicht richtig erklären und deshalb keinen richtigen Gebrauch von ihm machen kann. Offenbar ist den Gesprächspartnern, die von Sokrates oder anderen ‚Richtiges‘ hörten, Wichtiges entgangen: sie haben sich ‚verhört‘. Aristoteles beschreibt eine solche Situation mit dem Bild vom übereifrigen Diener, der aus dem Zimmer eilt, bevor er seinen Auftrag ganz gehört hat,<sup>23</sup> von ‚Verhören‘ (*parakouein*) ist auch im *Theaitet* die Rede (195a).

Zur Disposition steht also die Kompetenz des Rezipienten des Gehörten. Die Bedeutung eben dieses Aspekt wird durch weitere Stellen bestätigt: Im *Charmides* z.B. trägt Charmides nach einigen gescheiterten Definitionsversuchen der Besonnenheit eine Meinung vor, die er von jemandem gehört hat:

„Ich erinnere mich gerade daran, sagt er, jemanden gehört zu haben, der Besonnenheit als Tun des Eigenen bestimmte“ (161b).<sup>24</sup>

Wieder also erinnert sich ein Gesprächspartner eher zufällig an eine mündliche Information. Wieder macht der Verlauf des weiteren Gespräches deutlich, daß das *akousma* wichtig und der Problemlösung förderlich sein kann. Die *Politeia* bestätigt, daß dieses *akousma* - wenigstens dem Wortlaut nach - auch für Sokrates akzeptabel ist.<sup>25</sup> Und dennoch: Auch im *Charmides* geht der Empfänger der Information offenbar nicht richtig mit ihr um. Das Gespräch scheitert. Im *Charmides* gibt Sokrates jedoch einen methodisch wichtigen Hinweis für einen Umgang mit solchen *akousmata*, der erfolgsversprechend zu sein scheint. Gehörtes darf demnach nicht einfach als richtig übernommen werden, nur weil sie scheinbar Richtiges formulieren. Ein bloßes Weiterreichen von Information als mündliche Formel ist nicht immer hilfreich. Vielmehr bedarf es einer Prüfung und Interpretation der gehörten Faustregel,

---

<sup>23</sup> Arist. *EN* VII 6, 1149a 26ff.

<sup>24</sup> *Charm*: 161b: „ἀρτι γὰρ ἀνεμνήσθην – ἥδη ἤκουσα λέγοντος – ὅτι“.

<sup>25</sup> Vgl. *Apol.* 33a, *Tim.* 72a. Ch. Kahn, a.a.O., S. 189f.

die sich keineswegs nur am Wortlaut, sondern am inhaltlichen Verständnis orientieren muß (161c).<sup>26</sup>

3. Es ist nun von Interesse, daß die Dialoge nicht nur negative Beispiele für einen offenbar unzureichenden Umgang mit Gehörtem vorführen, sondern auch andeutet, wie man mit ihnen umzugehen hat, um sie sich zunutze zu machen. Wie nicht anders zu erwarten, dient auch hier der Protophilosophen Sokrates - aber nicht nur er - als Vorbild. Denn auch Sokrates beruft sich nicht selten auf Gehörtes, sei es auf die Weisheit der Alten, sei es auf Wissen anderer Quellen.<sup>27</sup> Gewiß, bisweilen geschieht dies mit ironischem Unterton; doch betrifft diese Ironie immer die Quellen und die - traditionelle - Wertschätzung ihrer Rolle als Beglaubigungsinstanz für den Inhalt des Gehörten. In der Tat erweist sich rasch, daß das Hörensagen, von dem Sokrates berichtet, ebenfalls inhaltlich von großer Bedeutung für die jeweilige Diskussion sind, ja daß sie nicht selten den Schlüssel zur Wahrheit bergen.

Wenn Sokrates z.B. im *Menon* die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele von weisen Männern und Frauen gehört haben will (81a), läßt er keinen Zweifel daran, daß er diese Lehre für einen richtigen *logos* hält. Und dennoch: Anders als Nikias oder Kritias signalisiert Sokrates gleichzeitig Distanz zu dem Gehörten. Sofort fordert er nämlich seinen Partner dazu auf zu überprüfen, ob die Alten denn wirklich die Wahrheit zu sagen scheinen (81b).<sup>28</sup> Bei allem Respekt also: Einer Weisheit der Alten, von der er gehört hat, vertraut Sokrates nur bedingt. Ein Auto: „Alter *logos* gleich Wahrheit“, besteht für ihn nicht. Wie wir schon vermuteten, hält es Sokrates für unabdingbar, Gründe anzuführen, warum das, was richtig klingt, auch richtig ist.

---

<sup>26</sup> Erler: *Aporie*, S. S. 177.

<sup>27</sup> *Men.* 81a-b, *Gorg.* 493a, 499c, 524a, *Phd.* 70c, conv. 175d, 195b, rep. 329a. Usener, a.a.O., S. 155.

<sup>28</sup> Vgl. M. Erler: *Legitimation und Projektion. Die Weisheit der Alten im Platonismus der Spätantike*. In: D. Kuhn/ H. Stahl (Hgg.): *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezuges in den Hochkulturen der Alten Welt* (Edition Forum) Heidelberg 2000 (im Druck). M. Baltes: *Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren*. In: *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. Ed. by John J. Cleary. Aldershot/ Brookfield/ Singapore/ Sydney 1999, S. 115-138.

Was sich im *Menon* andeutet, begegnet uns wiederholt in den Dialogen. Immer wenn Sokrates auf Gehörtes rekurriert, wird nach Begründung verlangt. Diese Forderung betrifft nicht nur die ‚Weisheit der Alten‘, sondern auch Thesen des *common sense* oder philosophische Lehren. Kommt es aber zu einem Test, dann fällt auf, daß dieser Test keineswegs immer negativ enden muß. Im Gegenteil! Oft besteht das Ergebnis der Überprüfung von Gehörtem in einer Affirmation der mündlichen Tradition oder des Gehörten – man kann sagen, der alte Inhalt des Gehörten wird auf eine neue Grundlage transponiert, insofern die Gründe expliziert werden, warum das Gehörte akzeptabel ist.<sup>29</sup>

Daß ein solcher Umgang mit Gehörtem vom Philosophen in der Tat gefordert wird, bestätigt der Dialog *Sophistes*. In ihm tritt ein Gast aus Elea auf, der sich als in vieler Hinsicht begabt und für Philosophie positiv disponiert erweist.<sup>30</sup> Dieser Eleat wird gebeten zu berichten, was er Leute in Elea darüber sagen hörte, was unter einem Sophisten zu verstehen sei. Wie Nikias, Laches, Kritias oder Theaitetos soll also auch der Gast aus Elea Gehörtes in ein Gespräch einbringen. Anders aber als etwa Theaitetos erinnert sich der Eleat keineswegs nur beiläufig an das, wonach er gefragt wird. Ausdrücklich erinnert er sich gut an das Gehörte (οὐκ ἀμνημονεῖν); denn nach eigenen Worten hat die Ansichten der Eleaten in ‚hinreichendem Maße bis zum Ende gehört‘ (ἐπεὶ διακηκοέναι γέ φησιν ἱκανῶς) und sie im Gedächtnis behalten (217b).<sup>31</sup> Und in der Tat: Wie das folgende Gespräch zeigt, hat der Eleat anders als Nikias oder Kritias mehr zu bieten als nur eine

---

<sup>29</sup> Dazu ausführlicher in ‚Platons Kritik der Mündlichkeit‘.

<sup>30</sup> Zur philosophischen Qualifikation des Timaeus vgl. Th. A. Szlezák: Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im Timaios. In: T. Calvo/ L. Brisson (Hgg.): *Interpreting the Timaeus-Critias*. Sankt Augustin 1997, S. 195-203, bes. S. 195f.; die Art Wissensvermittlung, wie sie im Timaeus dargestellt wird diskutiert von L. Brisson: *Les mots et les mythes*. Paris 1994, 32ff.; zu literaturtheoretischen Implikationen vgl. M. Erler: *Ideal und Geschichte. Die Rahmengespräche des Timaios und und Kritias und Aristoteles' Poetik*. In: T. Calvo/ L. Brisson (Hgg.): a.a.O., S. 83-98.

<sup>31</sup> Vgl. Th. A. Szlezák: *Theaitetos und der Gast aus Elea: Zur philosophischen Kommunikation in Platons Sophistes*. In: H.-Chr. Günther/ A. Rengakos (Hgg.): *Beiträge zur antiken Philosophie (Fs. W. Kullmann)*. Stuttgart 1997, S. 81-101, bes. S. 90-91.

Formel, die man vergessen kann und die einem zufällig wieder einfällt. Denn wie das Gespräch zeigt, erweist sich der Eleat als fähig, den Prozeß zu reproduzieren, der zu jener formelhaften Definition führte, die er gehört hatte. Die Diskussion im Dialog erklärt und begründet, daß und warum der Inhalt jener mündlichen Information richtig ist, daß nämlich der Sophist zur bildherstellenden Gattung gehört (236e-264d).

Halten wir also fest: Das Motiv ‚Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit‘ deutet in der Tat eine Schwäche des gesprochene Wortes an: Mündlicher Wissenstransfer - auch wenn die Quelle noch so hochrangig ist und damit dem Gehörten Glaubwürdigkeit zu verleihen scheint - ist problematisch, wenn man mit ihr nicht richtig umgeht. Doch wird zugleich angedeutet, daß und wo Sokrates eine Chance sieht, diese Schwäche mündlicher Wissensvermittlung auszugleichen. Nicht die Quelle, sondern der Rezipient des Gehörten und sein Umgang mit ihm erweist sich als der entscheidende Faktor: die Bereitschaft und Fähigkeit, in mündlicher Diskussion jene Gründe zu finden und zu explizieren, die dem Gehörten zugrunde liegen und die erklären, warum das Gehörte richtig ist. Denn oft sind die mündlich tradierten Formeln ja Ergebnisse längerer Überlegungen, Folgerungen aus umfangreichen Gedankengängen, Konklusionen also, in denen die Prämissen gleichsam eingefroren mitgegeben sind.<sup>32</sup>

Gewiß: Regeln für richtiges Handeln, Gebrauchsanweisungen für die Bedienung eines komplizierten Gerätes, von denen man gehört und die man auswendig gelernt hat, mögen im Einzelfall hilfreich sein: Solche mündlichen ‚Faustregeln‘ helfen nicht, das jeweilige Handeln in jeder Situation gleichermaßen zu rechtfertigen. Sie sind nicht flexibel und können einen in wechselnden Situationen im Stich lassen.

Deshalb verlangt Sokrates, die Erstarrung gehörter Formeln aufzulösen, gleichsam rückwärts zu denken, nach den Prämissen zu suchen und den Gedankengang nachzuzeichnen, der zur formelhaft formulierten Folgerung geführt hat. Als isoliert zitierte Sätze sind die Inhalte der *akousmata* offenbar nur insoweit brauchbar, wie man ihre Funktion in einem Gedankenzusammenhang verstanden

---

<sup>32</sup> Vgl. A. Graeser: Die Philosophie der Antike 2 (Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles), (Geschichte der Philosophie Bd. II). Hg. v. W. Röd. München 1993, S. 128f.

hat. Erst dann hat man sich das Gehörte, also fremden Besitz, angeeignet und kann mit ihm umgehen.<sup>33</sup>

4. Was wir nun aus der bisherigen Betrachtung unseres Motivs erschließen mußten, wird durch eine weiteren Stelle des *Corpus Platonicum* bestätigt - unser letztes Beispiel: Ich möchte die Aufmerksamkeit auf den *VII. Brief* lenken. Gewiß, die Authentizität des Briefes ist nach wie vor umstritten.<sup>34</sup> Dennoch lohnt es sich, diesen Brief für unsere Frage heranzuziehen. Denn gerade die vielen Interpreten anstößige zentrale Stelle des Briefes, an der von einer ‚Schwäche des mündlichen *logos*‘ (τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου) die Rede ist, liest sich geradezu wie ein Kommentar zur philosophischen und literarischen Bedeutung unseres Motiv. Was nämlich nicht immer beachtet wird: Die Bemerkungen über die Schwäche des gesprochenen *logos* und wie man sie überwinden soll, stehen in einem Kontext, der genau unserem Motiv ‚Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit‘ entspricht.<sup>35</sup>

Dionysios der Zweite, der angeblich an platonischer Philosophie interessierte Tyrann in Syrakus, wird nämlich in einer Situation vorgestellt, die genau den oben angesprochenen Szenen in den Dialogen entspricht: Auch er hat etwas gehört (*ep. VII* 340b; 341b; 345a): seine Quelle ist nicht irgendeine Weisheit der Alten, sondern Platon selbst (341b). Von ihm hat er Teile seiner Lehre gehört. Was Nikias, Kritias und andere durch ihr Verhalten zu erkennen

---

<sup>33</sup> Dies wird vor allem auch im *Phaidros* klar, vgl. Nightingale, a.a.O., S. 133ff.

<sup>34</sup> Über die Echtheitsfrage informieren zuletzt K.M. Sayre: *Plato's Literary garden: How to read a Platonic dialogue*. Notre Dame 1995, xviii-xxiii; F. J. Gonzalez: *Dialectic and dialogue* (1998), S. 245-248 mit Anm. 378-379. L. Brisson: *Platon. Lettres*. Paris 1987, S. 139ff.; für das Verständnis der *Dialoge ep. VII* fruchtbar zu machen, versuchen auch R.S. Brumbaugh: *Digression and Dialogue: The Seventh Letter and Plato's Literary Form*. In: Ch. L. Griswold, Jr. (ed.): *Platonic writings. Platonic readings*. London 1988, S. 84-92; K. M. Sayre: *Plato's Dialogues in the Light of the Seventh Letter*. In: Ch.L. Griswold, Jr. (Hg.): a.a.O., S. 93-109.

<sup>35</sup> *Ep. VII* 341c bezieht sich nicht auf das Hören eine Buches (so W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. V, Cambridge 1979, S. 411, Anm. 2); vgl. Th. A. Szlezák: *The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter*. In: *Arcturos. Hellenic Studies Presented to B.M. W. Knox*. Berlin 1979, S. 354-363.

geben, Dionysios bringt es zum Ausdruck. Er gibt sich fest davon überzeugt, wesentliche Teile von Platons Lehre richtig und ‚hinreichend‘ gehört zu haben (341a-b), auch auf Grund von Erzählungen anderer.<sup>36</sup> Die Ausdrucksweise ‚hinreichend hören‘ erinnert an den Eleaten im *Sophistes*. Auch der hatte behauptet, hinreichend gehört zu haben, was man in Elea unter einem Sophisten versteht (217b). Was der Eleat jedoch kann, ist Dionysios nicht gegeben: das Gehörte im Gespräch zu entwickeln, zu begründen und die Implikationen des Gehörten zu entfalten. Dionysios ergeht es wie Laches oder Nikias, als das mündlich erworbene Vorwissen einer Prüfung unterzogen wird (340b-341a). Er scheitert. Mehr noch: Er läßt sich zudem durch sein ‚Scheinwissen‘ zu einem Fehlverhalten verleiten (341c, vgl. 344d): Denn Dionysios scheut sich nicht, sich über das Gehörte schriftlich zu verbreiten, d.h. das fremde Wissen als Eigenes auszugeben (344e), obwohl - wie der Briefautor kommentiert - er hätte wissen müssen, daß es unangemessen ist, sich über so Wichtiges in einem unflexiblen Medium wie der Schrift zu äußern.

Kurz, Dionysios wird vorgestellt als jemand, der mündlich vermittelte philosophische Information nur oberflächlich aufgenommen hat und sich deshalb falsch verhält: Was der Briefautor über Dionysios sagt, trifft auch auf Nikias oder Kritias zu: sie sind ‚voll von nur oberflächlich Gehörtem‘ (*ep. VII* 340b). Dionysios ist nicht in der Lage, aus dem Richtigen, das er gehört hat, hinreichendes Wissen zu machen. Wir sehen: Situation und Analyse passen zu dem, was wir in den Dialogen über fehlerhaften Umgang mit *akousmata* herausgearbeitet haben. Der *VII. Brief* sieht die Ursache hierfür in der Qualität des Rezipienten, aber auch in einem prinzipiellen Defizit mündlicher Wissensvermittlung: Die ‚Schwäche des mündlichen *logos*‘ (τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου). Diese Schwäche resultiert aus einem Defizit der Erkenntnismittel: ein vorstellbares Bild, Wort und Definition, sind nicht in der Lage das Wesen einer Sache zur Sprache zu bringen ohne gleichzeitig auch eine Qualität dieser Sache (ποιόν τι) anzubieten, obgleich allein nach einer Wesensbestimmung gefragt ist (342e-343a).<sup>37</sup> Deshalb

<sup>36</sup> Ep. VII 341b: „διά τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς.“

<sup>37</sup> Gute Analyse bei A. Graeser: *Philosophische Erkenntnis und begriffliche Darstellung*, Mainz 1989, bes. S. 12f. Die zweite Passage scheint radikaler als die erste, die damit rechnet, daß mit der Qualität doch auch das Wesen mitgegeben wird. Betont wird die Differenz u. a von F. J. Gonzales: *Dialectic and*

kann Einsicht in das Wesen der Dinge nicht wie andere Arten von Wissen transferiert werden.<sup>38</sup> Es ist nicht mittels fertiger Formulierungen übertragbar.

5. Freilich: Es gibt Rettung. Auch der *VII. Brief* gibt Konditionen an, unter denen die Schwäche mündlicher Kommunikation in gewissem Maße überwunden werden kann. Und diese Konditionen entsprechen dem, was wir durch die Interpretation unseres Motivs über den Umgang mit *akousmata* gelernt haben. Wenige Andeutungen müssen hier genügen:

Erstens fordert der *VII. Brief* eine besondere Kompetenz der Gesprächspartner für den Umgang mit Gehörtem: Die Rezipienten von mündlicher Information müssen mit der (gehörten) Sache verwandt sein (344a-b). Ungeeignete Naturen hingegen können auch bei richtiger Einsicht Erkenntnis nicht erzwingen (343e-344b). Wir sahen: Auf eben dies will unser Motiv: ‚Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit‘ hinweisen.

Zweitens: Notwendig, damit aus Gehörtem Wissen werden kann, ist dauerhafter Umgang von Lehrer und Schüler (341c), ist ein dialektisches Frage- und Antwortspiel, sind freundschaftliche Tests und Widerlegungen (344b),<sup>39</sup> vor allem aber ist richtiger Umgang mit den Erkenntnismitteln, d.h. man soll die Erkenntnismittel: sinnlich vorstellbare Bilder, Worte, Definitionen beständig aneinander reiben, wie es im Brief heißt (344b), bis eine Flamme der Er-

---

Dialogue. Evanston 1998, S. 254ff. mit Anmerkungen, der die radikale zweite Passage als eigentliche Aussage wertet; keine Differenz sieht K. v. Fritz, a.a.O., S. 185; Zweifel bei Graeser, a.a.O., S. 12f. In der Tat scheint die Radikalität der zweiten Partie nur kontextbedingt. Der Logos kann demnach das Wesen einer Sache zwar nie allein, aber doch auch mit anbieten.

<sup>38</sup> Ep. VII 341c: „ῥῆτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα“; dazu vgl. W. Kullmann: Platons Schriftkritik. In: *Hermes* 119, (1991), S. 4 und Anm. 7.

<sup>39</sup> Ep. VII 344b: „μόγισ δὲ τριβόμενα πρὸς ἀλλήλα αὐτῶν ἕκαστα ... ἐν εὐμενέσιν ἐλεγχοῖς ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνεσις περὶ ἕκαστον καὶ Νοῦς“. Vgl. Kahn: *Plato*, S. 389. Für die Bedeutung von ἐξέλαμψε vgl. v. Fritz, a.a.O., S. 179f.; vgl. Kahn, a.a.O., S. 389.

kenntnis aufleuchtet (343d), die sich selbst nährt und keineswegs aussagbar ist wie andere Weisen von Wissen<sup>40</sup>.

Man fühlt sich an das lange Trainingsprogramm erinnert, das in der *Politeia* vorgeführt wird, wo an zentraler Stelle, eine bereits gefundene Definition der Gerechtigkeit mit dem Bild von der dreiklassigen Polis gerieben werden soll, damit als Funke das Wesen der Gerechtigkeit herauspringt (435a).<sup>41</sup> Man kann vielleicht sagen, daß, daß die Dialoge Augenblicksaufnahmen dieser Art von lebenslanger Wahrheitssuche abbilden. Da hierfür auch eine natürliche Verwandtschaft mit dem Gesuchten notwendig ist, ist die ‚Auswahl‘ eines geeigneten Partners ein wichtiges Element der dialektischen Diskussion.<sup>42</sup>

Was im *VII. Brief* für den Umgang mit Erkenntnismitteln gefordert wird, trifft, was sich für den Umgang mit ‚Gehörtem‘ als notwendig erwies: Nicht die zur Formel geronnene Konklusion garantiert den Besitz ihres Inhaltes, sondern der dauerhafte Prozeß gemeinsamer mündlich- dialektischer Auseinandersetzung über ihren Inhalt. Ansonsten gibt es Scheinwissen, Vergeßlichkeit und Fehlverhalten. Wir sehen: Kontext und Analyse passen zur dem, was wir als Kritik der Mündlichkeit in den Dialogen beobachtet haben. Es ist daher problematisch, die Aussagen des *VII. Briefes* von denen der Dialoge isolieren zu wollen. Und fraglich scheint auch, in der Mündlichkeitskritik des *VII. Briefes* das Zeichen eines resignierenden, alternden Professors sehen zu wollen, der nicht mehr an den Erfolg mündlicher Unterweisung glaubt - wie dies bisweilen geschieht. Gewiß, jeder, der Vorlesungen zu halten hat und versucht, bei Prüfungen wiederzuerkennen, was man bei ihm ‚gehört‘ haben will, wird Platon verstehen. Jedoch: Wie unser Motiv belegt, hat Platon offenbar schon früh über das Problem mündlicher Wissensvermittlung reflektiert, allzu großes Vertrauen in bestimmte

---

<sup>40</sup> Bei ἐξέλαμψε darf man mit v. Fritz, a.a.O., 179f. an die Erfahrung denken, daß einem nach langem Nachdenken ‚ein Licht aufgeht‘.

<sup>41</sup> *Rep.* 435a: „καὶ φανεράν γενομένην βεβαιωσαίμεθ' ἂν αὐτὴν παρ' ἡμῖν αὐτοῖς“. Vgl. N. Blössner, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons ‚Politeia‘*. Mainz 1997, S. 154ff.

<sup>42</sup> Der Partner muß συγγενῆς τοῦ πράγματος sein (vgl. Szlezák: *Platon und die Schriftkritik*. S. 63; Erler: *Aporie*, S. 266; vgl. auch *Phaedr.* 275e, 276e, *rep.*, 535a; Platons Sokrates reflektiert dieses Prinzip im *Politikos*, vgl. Erler: *Ideal und Geschichte*).

Formen mündlicher Wissensvermittlung kritisiert und Konditionen für richtigen Umgang mit *akousmata* zumindest angedeutet. Wie seine Kritik der Schriftlichkeit hat ihn auch dieses Problem immer begleitet.

6. Dies wird verständlich, wenn man erkennt, daß Kritik, aber auch die Vorschläge für einen angemessenen Umgang mit *akousmata* offenbar einen konkreten Hintergrund in der zeitgenössischen Auffassung vom Wert mündlicher Wissensvermittlung haben: Was Platon nämlich in den Dialogen illustriert und kritisiert, gehört zum Alltag mündlichen Wissenstransfers, sei es in der Schule, sei es in anderen Bereichen. Man mag an den Sophisten Hippias aus Elis denken, der sich seiner Fähigkeit zum Auswendiglernen rühmte.<sup>43</sup> Merksätze und Auswendiglernen machten einen wesentlichen Bestandteil des Unterrichtes zur Zeit Platons aus. Platons Zeitgenosse Isokrates macht sich zum Sprachrohr der gängigen Auffassung.<sup>44</sup> In der Schrift *An Demonicus* heißt es gleichsam als Vorgabe für richtiges Verhalten:<sup>45</sup>

„Es ist nicht möglich für eine Person, die nicht angefüllt ist mit zahlreichen, feinen *akousmata*“, - hier wird sogar das Wort verwendet - „in eine angemessenen geistigen Zustand zu geraten“.

Und mehr noch:

„Man solle beherzigen, daß *akousmata* wertvoller sind als Reichtum. Denn Reichtum vergeht schnell; *akousmata* aber bleiben“.<sup>46</sup>

Wir erinnern uns: Bei Platon entfliehen derartige *akousmata* beständig oder werden vergessen. Isokrates will mit seinen Schriften eine Schatzkammer entsprechender Anweisungen geben (*Hel.* 44) - er stellt sich damit in der Tradition der traditionellen Dichtung. Man mag an Theognis, man mag aber auch an philosophisch prak-

---

<sup>43</sup> Vgl. Plat.: *Hipp.* min. 285e.

<sup>44</sup> Vgl. Isokr.: *Paneg.* 30.

<sup>45</sup> Ad Dem. 12: „οὕτω δὲ τὴν γνώμην οὐ δυνατόν διατεθῆναι τὸν μὴ πολλῶν καλῶν ἀκουσμάτων πεπληρωμένον.“

<sup>46</sup> Ad Dem. 19: „ἤγοῦ τῶν ἀκουσμάτων πολλὰ πολλῶν χρημάτων κρείττω.“

tische Maximen wie diejenigen des Demokritos denken, der davon überzeugt war, daß

„wenn jemand mit Intelligenz auf meine Gnomen hörte, dieser gute Taten vollbringen und schlechten meiden würde“.<sup>47</sup>

Dionysios' Verhalten soll uns offenbar eines anderen belehren. Auch Nikias verhält sich anlässlich der Mondfinsternis während des Sizilienfeldzuges so, als habe er zeitweilig vergessen, was er von Sokrates als Formel über Tapferkeit gehört hat.<sup>48</sup> Schließlich wird man an die Pythagoreer denken dürfen. Zwar ist das Wort *akousma* im pythagoreischen Kontext erst später belegt. Doch hat Burkert mit Grund ihre Verwendung schon für das 5. Jh. angenommen. Jedenfalls verstanden Pythagoreer unter *akousmata* einen Wissenstransfer, der ausdrücklich ohne Beweis oder Begründung auskommt.<sup>49</sup> Viele dieser *akousmata* stellen zudem eine Antwort auf eine ‚Was ist ...‘ Frage dar oder wollen Fragen nach dem, ‚was man tun soll‘ beantworten.<sup>50</sup> Wir erinnern uns an Nikias oder Kritias und an die von ihnen behandelten Fragen: ‚Was ist Besonnenheit? Was ist Tapferkeit?‘. Wir erinnern uns zudem, daß sie diese Fragen mit als Formeln übernommene Definitionen beantworten wollen, und erkennen, welche Grundhaltung sie illustrieren: Sie sind Produkte jener Erziehung und Form von Wissensvermittlung, welche traditionell ist und die Platon durch eine neue Form der Mündlichkeit ersetzen will.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Dem. 68B 35; vgl. J. Barnes: Aphorism and Argument. In: K. Robb (Hg.): Language and Thought in Early Greek Philosophy. La Salle 1983, S. 91-109; Nightingale, a.a.O., S. 139ff.

<sup>48</sup> Vgl. Plut.: Nikias XXIII.

<sup>49</sup> Jamb. VP 82=58C4: „ἢ μὲν τῶν ἀκουσμάτων φιλοσοφία ἀκούσματα ἀναπόδεικτα καὶ ἄνευ λόγου.“

<sup>50</sup> Vgl. W. Burkert: Lore and Science. Cambridge/ Mass. 1972, S. 166ff.

<sup>51</sup> Vgl. die Metapher von Wissensvermittlung als ein ‚Umfüllen‘, welche die von Platon abgelehnte Form des Wissenstransfers illustrieren soll, Phaedr. 235c-d, conv. 174d; auch Phaidros' Verhalten beschreibt diese falsche Auffassung (Nightingale, a.a.O., S. 135-6). Sokrates ironisiert diese, wenn er Vergeßlichkeit oder Begierde vorgibt, vieles zu hören (Phaedr. 227d, 275a).

7. Halten wir also fest: Unser Motiv illustriert vor dem Hintergrund zeitgenössischer Praxis, wie ein Philosoph mit mündlicher Information umgehen soll. Doch es bietet mehr: Es gehört zu jenen Elementen, welche den selbstreflexiven Charakter der Dialoge ausmachen. Denn seine Aussage verhilft zu einem - wie mir scheint - besseren Verständnis auch von Platons schriftstellerischer Darstellungskunst, z.B. der Frage, warum Platon denn überhaupt Dialoge schrieb. Gewiß spielt hier eine Rolle, daß Platon Sokratiker ist, sich in dieser Tradition sieht und sich in dieser Tradition mit Konkurrenz auseinanderzusetzen hat. Unser Motiv legt jedoch einen weiteren Grund nahe: Wenn nicht fester Besitz, sondern beständiger Umgang mit mündlicher Information den Weg zu Wissen ebnet, wenn mündliche Traditionen, Definitionen oder Formulierungen also kontextbestimmt sind und beständiger Aneignung in dialektischen Gespräch bedürfen, dann kann man dies eigentlich nur mittels einer Gattung wie dem *Sokratikos logos* vorführen. Die Dialogform ist für Platon also nicht bloß didaktisch hilfreich wie bei Cicero oder Augustinus, sondern philosophisch notwendig, überwindet die angeführten Probleme zwar nicht, verleiht ihnen aber angemessenen Ausdruck.

Dieses Ineinander von philosophischer Theorie und poetischer Gestaltung läßt sich auch im einzelnen bei jenen traditionellen Motiven beobachten, mit deren Hilfe Platon seine idealisierte Welt mündlicher Kommunikation darstellt: Wie Odysseus oder andere Figuren bei Homer bemühen sich auch Platons Figuren, Berichten vom Gehörtem Glaubwürdigkeit zu verleihen, indem sie die Bedeutung der Quellen und die Detailgenauigkeit ihres Berichtes hervorheben. Paradebeispiel hierfür ist Apollodoros zu Beginn des *Symposiums*, der einen ausgefeilten, komplizierten Bericht über die Überlieferung und Quellenlage dessen bietet, was er über die Gespräch im Hause Agathons hörte.<sup>52</sup>

Sokrates - wir wiesen darauf hin - steht dieser Art von Beglaubigung eher skeptisch gegenüber. Mehr noch: In eben jenem Dialog *Symposium* macht er vor, was er unter Beglaubigung von Gehörtem versteht: Denn in diesem Dialog hat auch Sokrates von Gehörtem zu berichten: von der Lehre der Diotima. Gewiß, auch So-

---

<sup>52</sup> Vgl. conv. 172 aff.; vgl. David M. Halperin: Plato and the Erotics of Narrativity. In: J. C. Klagge/ N.D. Smith (Hgg.): *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues* (OSAPh Suppl. 1992), S. 93-129.

krates sucht das Gehörte zu beglaubigen. Doch tut er dies auf eine Weise, die offenbar als Kontrast zu Apollodoros' Vorgehen und damit zum traditionellen Topos gemeint ist, ein Kontrast, der sich an ‚seinen‘ Vorgaben für einen richtigen Umgang mit Gehörtem orientiert. Weniger die Quelle selbst oder die Genauigkeit der Wiedergabe sind ihm von Bedeutung. Sokrates geht es um die Explikation der inhaltlichen Wahrheit des Gehörten.<sup>53</sup> Er zeichnet deshalb nicht nur den Fortgang des Gespräches in Frage und Antwort nach, betont dabei seine aktive Rolle und erklärt den Gedanken des Gehörten. Er versucht vielmehr, die Ergebnisse mehrerer, längerer Lehrgespräche von Lehrerin und Schüler gleichsam auf den Punkt zu bringen.<sup>54</sup> Eine Beglaubigung also nicht durch formale Richtigkeit des Gehörten, sondern durch inhaltliche Begründung des gehörten Inhaltes: Aus einem traditionellen, literarischen wird gleichsam ein philosophischer Beglaubigungstopos. Und als Leitfaden erweist sich jene Auffassung vom richtigen Umgang mit Gehörtem, wie er in den Dialogen vorgeführt und im *VII. Brief* thematisiert wurde. Wir sehen: unser Motiv ‚Hören des Richtigen, Verfehlen des Wahren‘ ist wichtig für Platons Philosophie und für das Verständnis seines Werkes, es ist philosophisch wie literarisch relevant.

8. Eben diese Bedeutung wurde von den Platonikern der Kaiserzeit erkannt.<sup>55</sup> Unser Motiv wurde zu dieser Zeit Gegenstand heftiger Diskussionen: Gegner Platons beriefen sich auf unser Motiv - und ließ dabei jenen Kontext beiseite, der uns soeben beschäftigte: die Art wie Platon seinen Sokrates mit dieser mündlichen Information umgehen ließ. Bei ihnen wird Sokrates zu einem bloß passiven Rezipienten alter Weisheit, sozusagen wie Odysseus bei Homer. Der Vorwurf des Plagiats liegt dann nahe.<sup>56</sup> Den Anhängern Platons hingegen war nicht entgangen, daß Sokrates eben kein bloß passiver Rezipient war. Kelsos rühmt, daß Platon Gehörtes durch richtige Begründung zu Wissen gemacht und dadurch traditionelle Wahrheit gesichert habe, daß er eben nicht, wie z.B. die Christen,

---

<sup>53</sup> Conv. 201d-212c.

<sup>54</sup> Conv. 206b foita'n, dazu Th. A. Szlezák, a.a.O., S. 257.

<sup>55</sup> Hierzu vgl. Erler: Legitimation und Projektion.

<sup>56</sup> Testimonien bieten H. Dörrie/ M. Baltus: Der Platonismus in der Antike, Band 2. Stuttgart/ Bad Cannstadt 1990, Bausteine 37.1-37.9 und 236-246.

Neuerungen einzuführen versuchte.<sup>57</sup> Und noch Proklos preist Platon, weil er traditionelle Vorstellungen alter Theologen auf philosophische Grundlagen zurückgeführt, d.h. gehörtes Altes neu begründet habe.<sup>58</sup> Eben dieser Umgang mit *akousmata* verleiht nach ihrer Ansicht Platon seinen Vorrang unter den Weisen des Altertums, ja läßt ihn in den Augen seiner Anhänger zum ersten, eigentlichen Philosophen werden. Wir sahen, daß dies in der Tat Platons Intention in Theorie und in philosophischer und literarischer Praxis entspricht.

---

<sup>57</sup> Vgl. H. Dörrie: Die platonische Theologie des Kelsos in der Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origines, c. Celsum 7, 42ff. Nachr. Akad. Gött. 1967, 2, S. 19-55; jetzt in: H. Dörrie: *Platonica Minora*, München 1976, S. 229-262; M. Frede: *Celsus philosophus Platonicus*. In: W. Haase (Hg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36. 7, Berlin/ New York 1994, 5183-5213, 5186f.

<sup>58</sup> Vgl. Prokl., *Theol. Plat.* I 5. p. 26, 18ff. S.-W.

### III. Platons Kritik am Relativismus des Protagoras<sup>1</sup>

Klaus Held

Platons „Theaitetos“ bildet nach herrschender Meinung den Auftakt seiner Spätphilosophie. Die Leitfrage des Dialogs lautet: Was ist Wissen? Der Text hat drei Teile. In jedem wird eine mögliche Definition des Wissens geprüft. Es stellt sich heraus, daß keine von ihnen haltbar ist. Die erste Definition besagt: Wissen ist Wahrnehmung, *aissthesis*. Wie wichtig Platon die Widerlegung dieser These ist, zeigt sich darin, daß ihre Diskussion – der erste Teil – die Hälfte des ganzen Textes einnimmt.

Gleichbedeutend mit der These „Wissen ist Wahrnehmung“ ist nach Platon die Auffassung, die der Sophist Protagoras in dem berühmt-berüchtigten *homo-mensura*-Satz formuliert hat: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der

---

<sup>1</sup> Im folgenden handelt es sich um einen Text, dessen Urfassung in den Jahren der freundschaftlichen Zusammenarbeit mit Karl Albert beim Aufbau des Faches Philosophie an der Bergischen Universität in Wuppertal entstand. Neben anderem war es die gemeinsame Liebe zu Platon, die uns miteinander ins Gespräch brachte. Es ist mir eine Freude, den Aufsatz nunmehr zu Ehren des Jubilars zu veröffentlichen. In der hier vorgelegten überarbeiteten Fassung habe ich den Text entsprechend seiner damaligen Gestalt ohne Anmerkungsapparat belassen, in der Annahme, daß die Anspielungen auf die Platonliteratur auch so erkennbar sind. Auf Stellen im „Theaitetos“ und in anderen platonischen Dialogen verweise ich durch Angabe der Stephanusseiten in Klammern. Die Bemerkungen zu Heraklit stützen sich auf meine Untersuchung „Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung“, Berlin 1980. Ergänzendes zu der im Aufsatz versuchten Interpretation der *dóxa* enthalten meine Arbeiten: „Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats“. In: J. Schwartländer u. D. Willoweit (Hrsg.): Meinungsfreiheit. Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA. Kehl a.Rh. 1986; „Die Sophistik in Hegels Sicht“. In: M. Riedel (Hrsg.): Hegel und die antike Dialektik. Frankfurt a.M. 1990; „Die Doxa in der Pädagogik des Isokrates“. In: K. Helmer, N. Meder, K. Meyer-Drawe, P. Vogel (Hrsg.): Spielräume der Vernunft. Festschrift für Jörg Ruhloff. Würzburg 2000.

nichtseienden, daß sie nicht sind“ (152 a). Mit diesem Satz begann wahrscheinlich eine Schrift des Protagoras, die den Titel *Alétheia*, „Wahrheit“, trug. Der *homo-mensura*-Satz handelt tatsächlich von der Wahrheit; denn er bezieht sich darauf, wie den Menschen die Welt *erscheint*. Im außerphilosophischen Alltag erscheint den einzelnen Menschen in ihren wechselnden Lebenssituationen jeweils immer wieder anderes Seiende. Die Menschen bringen dieses jeweilige Erscheinen, das Ansichtigwerden von Seiendem, in entsprechenden „Ansichten“ zur Sprache; das griechische Wort für die so verstandene „Ansicht“ lautet *dóxa*.

Der *homo-mensura*-Satz sagt etwas über den Wahrheitsgehalt der *dóxa*. Er behauptet: Der einzelne Mensch kann nicht *mehr* von der Welt wissen, als ihm im jeweiligen Erscheinen und der darauf bezogenen *dóxa* zugänglich wird. Was sich in einem jeweiligen „es erscheint mir so“, „es wird mir ansichtig“, *dokeî moi*, zeigt, ist zwar und es ist wahr, aber es gibt keine Wahrheit, mit der wir die Beschränkung auf die situative Jeweiligkeit des Erscheinens transzendieren könnten. Was ist oder nicht ist, entscheidet sich ausschließlich im Erscheinen von etwas für einzelne Menschen – oder auch Menschengruppen – in ihrer jeweiligen Situation. In diesem Sinne ist der Mensch das Maß aller Dinge. Sein findet nur in der Jeweiligkeit des Erscheinens-für-jeweils-jemanden statt; es ist relativ auf die jeweilige Ansicht, die beschränkte *dóxa* von einzelnen Menschen oder Menschengruppen.

Platons fundamentale Kritik an diesem Relativismus hatte zur Folge, daß das doxahafte Erscheinen bei den maßgebenden Denkern der philosophischen Tradition gründlicher Verachtung anheimfiel. Die Philosophie als Wissen im emphatischen Sinne, als „Wissenschaft“, *epistème*, war gerade dadurch definiert, daß sie sich über die *dóxa* und das ihr zugrundeliegende Erscheinen erhob. Erst seit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und dann Hegels „Phänomenologie des Geistes“ beginnt das Erscheinen ins Zentrum des philosophischen Denkens zu rücken, und erst Husserl, der – Kants transzendentaler Wendung fortführend – die Philosophie als „Phänomenologie“, d.h. als Analytik des Erscheinens erneuern wollte, wagte es in seinem Spätwerk über die „Krisis der europäischen Wissenschaften“ von 1936 zu formulieren, daß die Philosophie in ihrer gegenwärtig erreichten Situation vor die Aufgabe gestellt sei, gerade *als epistème* die seit alters verpönte *dóxa* zu rehabilitieren.

Das neu erwachte Interesse für das doxahafte Erscheinen ist allerdings bis heute mit der Hypothek einer Einseitigkeit belastet: Das „es erscheint mir so“ oder das „mir scheint“, also die dem altgriechischen *dokei moi* äquivalenten Wendungen, werden überwiegend als Ausdruck für irgendwelche Eindrücke oder Erlebnisse der sinnlichen *Wahrnehmung* verstanden. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß sich der vorherrschende Gebrauch solcher Ausdrücke im Alltag viel mehr auf Ansichten bezieht, die wir in bestimmten Situationen über unser *Handeln* haben. Die alltägliche *dóxa* bringt eher ein handlungsleitendes „Meinen“ als ein wahrnehmungsmäßiges Erscheinen zum Ausdruck; der Charakter, den das *dokein* im Alltag hat, entspricht mehr dem, was im Deutschen mit „Meinung“ oder im Englischen mit „opinion“ bezeichnet wird, als dem, was oben als „Ansicht“ gekennzeichnet wurde.

Trotz dieser Sachlage hat die Philosophie sich seit Platon sehr viel stärker für den Wahrnehmungscharakter des doxahaften Erscheinens interessiert. Die Protagoraskritik im „Theaitetos“ ist für uns heute von besonderem Interesse, weil Platon hier den Handlungsbezug, den pragmatischen Sinn des Erscheinens noch deutlich mit in den Blick nimmt, ohne den Wahrnehmungsaspekt zu vernachlässigen. Was Protagoras betrifft, so verstand er sich, wie Platons gleichnamiger Frühdialog deutlich zeigt, als Lehrer für die heranwachsenden Bürger der Polis; ein *sophistés* war ja zunächst nichts anderes als ein Lehrer. Deshalb dürfen wir annehmen, daß das primäre Interesse des historischen Protagoras nicht primär einer abstrakten Erkenntnistheorie der Wahrnehmung galt, sondern eher der Beschaffenheit des handlungsleitenden Meinens.

Platon läßt dies im „Theaitetos“ auch durchblicken, vor allem in der fingierten Verteidigungsrede für Protagoras, die er den Sokrates halten läßt (166 a – 168 c). Aber die Interpreten haben diese Seite von Platons reifer Auseinandersetzung mit Protagoras bisher noch zu wenig gewürdigt. Der Dialog wird im wesentlichen als eine „erkenntnistheoretische“ Untersuchung verstanden, und das jeweilige situationsgebundene Erscheinen wird einseitig als sinnliche Wahrnehmung aufgefaßt. Nach gängiger Auffassung zielt Platons Absicht in der Hauptsache darauf, wie schon in den vorangegangenen Dialogen der mittleren Periode der Unbeständigkeit und Unverbindlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung die Verlässlichkeit und Verbindlichkeit des unsinnlichen Ideendenkens entgegenzustellen. Diese Sicht trifft gewiß eine Seite der Protagoraskri-

tik, aber es gibt noch eine andere Seite, die in der besagten Verteidigungsrede zur Sprache kommt.

Protagoras – vertreten durch Sokrates – wehrt sich hier gegen einen Einwand, den Platon auch in dem wahrscheinlich zur gleichen Zeit abgefaßten Dialog „Kratylos“ (385 e) vorträgt: Der Relativismus scheint alle Rangunterschiede beim Wissen zu nivellieren. Solche Rangunterschiede gibt es aber; denn jeder, der lehrt oder mit anderen diskutiert – so auch Protagoras –, setzt damit unvermeidlich die Möglichkeit voraus, daß es die Überlegenheit eines besseren Sich-Auskennens gegenüber einem schlechteren oder durchschnittlichen Sich-Auskennen gibt. Auf diesen Einwand erwidert Protagoras: Mein Relativismus schließt zwar aus, daß eine *dóxa* wahrer sein kann als eine andere, aber nicht, daß sie als Ratschlag für das Handeln nützlicher sein mag als die andere und insofern doch als ein überlegenes Wissen gelten darf (166 d, 167 b).

Mit dieser Argumentation bekommt das situative Erscheinen – ohne daß Platon den Wechsel zu dieser anderen Sicht des Erscheinens als solchen signalisiert – eine neue Bedeutung. Bis zu diesem Stadium des Gesprächs wurde das „ich bin der Ansicht“ als ein *emotí phainetai* (152 a), „es erscheint mir so“, verstanden und dieses als ein sinnliches Wahrnehmen interpretiert, worin der Mensch in einer vom Handlungsdruck freien Empfänglichkeit für irgendwelche Eindrücke das einfache Vorliegen von Qualitäten wie Wärme oder Kälte (152 b), Schwarz oder Weiß (153 e), Bitter oder Süß (159 d/e) usw. (171 e, 178 b) erfährt. Bei einem solchen An-sichtigwerden von Qualitäten ist noch kein Urteil im Spiel. Nun nimmt das *dokeí moi* den pragmatischen Sinn an: „Ich habe eine für das Handeln relevante Meinung“, d.h. „ich fälle ein handlungsleitendes Urteil“.

Die als praktisches Urteil verstandene *dóxa* bezieht sich, wenn sie öffentlich geäußert wird, vor allem auf das „politische“, d.h. bürgerschaftliche Zusammenleben von Menschen in der Polisgemeinde. Das bedeutet: Platon diskutiert das doxahafte Erscheinen keineswegs bloß „erkenntnistheoretisch“ als sinnliches Wahrnehmen, sondern auch als ein pragmatisches und besonders auf die politischen Angelegenheiten bezogenes Haben von urteilsmäßigen „Meinungen“. Und auch in dieser Hinsicht möchte er den Relativismus des Protagoras überwinden. Wie wichtig ihm diese Aufgabe ist, zeigt ein ausdrücklich signalisierter Gesprächspartner-

wechsel im Dialog (168 c/d): Über den Wahrnehmungsrelativismus läßt Platon den Sokrates zunächst mit dem ganz jungen Theaitetos diskutieren, der mit Fangfragen mehr oder weniger an der Nase herumgeführt wird. Den pragmatischen Relativismus hingegen erörtert Sokrates mit dem alten Lehrer des Theaitetos, dem hochangesehenen Mathematiker Theodoros, und zwar in einer gründlichen Prüfung seriöser Argumente (ab 168 e).

Platons Argumentation verläuft so auf zwei Ebenen. Die Analyse des wahrnehmungsmäßigen Erscheinens würden wir in die „theoretische Philosophie“ einordnen, die des handlungsleitenden Erscheinens in die „praktische Philosophie“. Eine solche Unterscheidung philosophischer Grunddisziplinen hat sich zwar erst seit der aristotelischen Pragmatientrennung angebahnt, und die Unterscheidung, die sich später als die von theoretischer und praktischer Philosophie verfestigte, ist erst seit dem 6. und 10. Buch der „Nikomachischen Ethik“ auf den Weg gekommen. Aber in der Zweigleichigkeit der Relativismuskritik des „Theaitetos“ bereitet sich die Unterscheidung doch schon vor. Hier läßt sich beobachten, wie sich das philosophische Denken ursprünglich in die „theoretische“ und die „praktische“ Fragerichtung gabelt. Das Bemerkenswerte daran im Licht des neu erwachten Interesses am Erscheinen ist aber: Diese Gabelung hat ihre Wurzel in der Ambivalenz des doxahaften Erscheinens als wahrnehmungsmäßiger Ansicht und als handlungsleitender Meinung.

In den folgenden Abschnitten 1 und 2 soll es darum gehen, die platonische Relativismuskritik auf beiden Frageebenen nachzuzeichnen. Dabei wird sich jeweils herausstellen, daß in beiden Fällen an dieser Kritik (a) eine Metakritik (b) geübt werden kann. Im abschließenden 3. Abschnitt sollen beide Argumentationslinien zusammengeführt werden, und es soll gezeigt werden, wie theoretische und politisch-praktische Philosophie ursprünglich im Nachdenken über das doxahafte Erscheinen zusammengehören.

## 1 (a).

Es empfiehlt sich, in Übereinstimmung mit Platons Vorgehen auf der erkenntnistheoretischen Ebene zu beginnen, also mit dem wahrnehmungsmäßigen Erscheinen. Das erste Beispiel im „Theaitetos“ ist das Erscheinen der Wärme oder Kälte des Windes (152 b). Der

Wind – und das gilt ebenso für die späteren Beispiele – wird hier von Platon noch nicht wie bei Aristoteles als eine Substanz mit akzidentellen Bestimmungen, als „Ding mit Eigenschaften“ gedacht, sondern als ein Ensemble elementarer zuständlicher Bestimmtheiten wie Wärme oder Kälte, Feuchtigkeit oder Trockenheit und dergleichen mehr. Das erfahrbare Seiende sind solche zuständlichen Bestimmtheiten, jeweils in unterschiedlicher Konstellation zu Dingen, *chrémata*, vereint.

Was seiend ist oder nicht ist, also beispielsweise die zum Wind gehörige Wärme oder Kälte, entscheidet sich ausschließlich darin, wie jeweils jemandem in seiner Situation der Wind erscheint. Dem einen wird davon warm, dem anderen kalt. D.h., derjenige, der das Erlebnis hat, wird von einem Zustand überkommen; er gerät – griechisch ausgedrückt – in ein *páthos* oder in der Sprache von Heideggers „Sein und Zeit“ ausgedrückt: in eine Befindlichkeit. In dem *páthos* – z.B. „mir wird warm“ – zeigt sich ihm Seiendes, in diesem Falle: die Wärme des Windes. Dies läßt sich an vielen Beispielen zeigen: Dem einen schmeckt der Wein bitter, dem anderen süß (159 d/e); den einen macht er munter, den anderen müde, usw. In allen solchen Fällen gilt: Indem es mir widerfährt, daß ich mich in diesem oder jenem Zustand „befinde“, kommt für mich etwas Seiendes zum Vorschein: die Süße oder Erfrischende beim Wein usw. So vollzieht sich das Erscheinen als ein Erleiden, *páschein* (157 a, 159 d/e) von Befindlichkeitszuständen, die ihrerseits eine zu einem *chréma* gehörige zuständliche Bestimmtheit, also etwas, was ist, offenbar machen. Als so beschaffenes „Erleiden“ hat das zuständliche Erscheinen den Charakter der Wahrnehmung, der *aisthesis* (163 d).

Auf die Leitfrage des „Theaitetos“ „Was ist Wissen?“ antwortet Protagoras – jedenfalls nach der platonischen Darstellung seiner Position: Die Wahrnehmung – und nur sie – ist zuverlässiges Wissen; denn nur in der Unmittelbarkeit des sinnlich-erleidenden Empfindens kann ich mich über das Seiende, nämlich die zuständliche Bestimmtheit, die sich mir im Überkommenwerden durch das *páthos* – in meinem Durchleben einer Befindlichkeit – zeigt, nicht täuschen.

Damit aber löst sich Wissen in eine fließende Mannigfaltigkeit wechselnder Sinneseindrücke auf. Hieran scheidet nun nach Platon die Überzeugung des Wahrnehmungsrelativismus, daß Wissen gleich Wahrnehmung sei. Angenommen, ich erlebe in einem ge-

genwärtigen *páthos* A die Wahrnehmung von Wärme und in einem folgenden *páthos* B eine solche von Kälte. Streng protagoräisch gedacht soll das Wissen ausschließlich im Haben beispielsweise des Eindrucks „Wärme“ bestehen, es soll nichts darüber hinaus enthalten. D.h., das Wissen ist hier nichts anderes als das Als-seiend-Vorliegen von Wärme. Wenn nun aber das Wissen auch das Als-seiend-Vorliegen von Kälte, d.h. der Verneinung des Seins von Wärme ist, dann bedeutet das: das Wissen selbst erweist sich im Übergang von *páthos* A zu *páthos* B als Gegenteil seiner selbst, d.h. als ein Nichtwissen. Die These des Protagoras führt sich also dadurch ad absurdum, daß es bei ihrer konsequenten Einhaltung überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen Wissen und Nichtwissen gibt (182 d/e).

Hiermit hat Platon indirekt bereits gezeigt: Es muß irgendetwas Identisches geben, das vom Wechsel der sinnlichen Erscheinungszustände nicht betroffen ist und eine dem Relativismus der Wahrnehmungseindrücke entzogene Beständigkeit aufweist. Gegen Schluß des ersten Teils des „Theaitetos“ deutet Platon an, wo das bleibend Identische zu suchen ist: Zur Wahrnehmung gehört die Auffassung des wahrgenommenen Gehalts als *seiend* (185 a). Indem er als *seiend* vorgestellt wird, begegnet er auch schon als *einer* im Unterschied zu einem anderen, außerdem als *etwas*, das im Verhältnis zu *anderem* steht, usw. (185 a/b). So verfügen wir beim Wahrnehmen von vornherein über gewisse bleibende Hinblicke wie Sein, Eines, Anderes und dergleichen, unter denen das Wahrgenommene überhaupt nur erscheinen kann. Diese Hinblicke eröffnen sich der Seele vorab zum sinnlichen Erscheinen, also neuzeitlich formuliert: apriori. So findet Platons Kritik des Wahrnehmungsrelativismus ihre positive Erfüllung im Rückgriff auf das im voraus zur sinnlichen Erfahrung geistig Erblickte, d.h. auf die Anschauung dessen, was 184 d zum ersten Mal im Dialog als *idéa* angesprochen wird. Platon hat das dann in dem an den „Theaitetos“ anschließenden „Sophistes“ näher ausgeführt.

1 (b).

Wenn im folgenden bezüglich dieser Kritik eine Metakritik geübt wird, so geht es nicht darum, den zuletzt angedeuteten platonischen Lösungsversuch auf seine Tragfähigkeit hin zu prüfen. Das hieße,

die gesamte platonische Spätphilosophie und im Grunde: die ganze Geschichte des apriori-Gedankens aufrollen. Es ist eine bescheidenerere Fragestellung möglich, die sich auf den folgenden literarischen Befund bezieht: Sokrates stellt in seinem ersten Gesprächsgang mit Theodoros zunächst nur fest, daß es ein bleibend Identisches im Wechsel des sinnlichen Erscheinens geben muß. Worin das Identische besteht, bleibt in dieser Phase der Unterredung offen. Erst in der Wiederaufnahme des nicht ganz so gewichtigen Dialogs mit dem jungen Theaitetos (183 c/d ff.) deutet Sokrates vorsichtig an, daß das Identische im Bereich der Ideen zu suchen ist. Mit dieser Zäsur im Gespräch räumt Platon uns, seinen Lesern, gewissermaßen eine Atempause zwischen den beiden Gesprächsabschnitten ein und verschafft uns so die Möglichkeit, an dieser Stelle nach einer eigenen Antwort auf die Frage zu suchen: Muß das bleibend Identische, ohne das es kein sinnliches Erscheinen zuständlicher Bestimmtheiten geben kann, im Bereich des Ideendenkens gesucht werden?

Aus Platons detaillierter Analyse können wir für uns den Hinweis auf eine andere mögliche Antwort herauslesen, die ihm selbst freilich nicht in den Blick gekommen ist. Vom haltlosen Zustandswechsel sind – so sagt Platon – diejenigen überzeugt, die schon früher so dachten und noch heute so denken wie Heraklit (152 e, 160 d, 179 e, 181 a). Nach einer Vermutung, die Sokrates in 152 c andeutet, bildet die Lehre, daß sich alles im Fluß befindet, der Heraklit und seine Gesinnungsgenossen anhängen bzw. anhängen, das esoterische Fundament des *homo-mensura*-Satzes. Unsere Kenntnis des Heraklit erlaubt uns heute, zu rekonstruieren, wie er selbst den Zustandswechsel beim Erscheinen hätte interpretieren können. Man hat die Erscheinungslehre im „Theaitetos“ bisher noch nicht vor diesen Hintergrund gestellt, obwohl Platons nachdrückliche Hinweise hierfür eigentlich genügend Anlaß boten.

In Heraklits Auffassung von den Erscheinungszuständen war es vor allem *ein* Zug des Erscheinens gewesen, der im Vordergrund der Aufmerksamkeit gestanden hatte: Derartige Zustände treten, wenn sie nacheinander erscheinen, immer in einem polaren Gegensatz auf: Es folgen Kälte auf Wärme, Helligkeit auf Dunkelheit, Trockenheit auf Feuchtigkeit, Festigkeit auf Lockerheit, Hunger auf Sättigkeit, Müdigkeit auf Frische, Krankheit auf Gesundheit usw., und umgekehrt (vgl. Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*. 22 B 31, B 36, B 57, B 65, B 67, B 88, B 111, B 126). In

einer solchen periodischen Abfolge von Befindlichkeiten kann der Mensch, der sie durchlebt, zwar immer nur den einen Zustand gegenwärtig erfahren, doch der Gegenzustand liegt gewissermaßen schon auf der Lauer, den aktuellen Zustand abzulösen; denn dieser besitzt seine Bestimmtheit allein dadurch, daß er Verneinung des Gegenzustandes ist. Diese Verneinung ist kein bloß gedankliches Verhältnis, sondern eine Entgegensetzung im Sein. Indem beispielsweise aktuell der Zustand der Wärme herrscht, hat er sich gegen den realemöglichen Zustand der Kälte durchgesetzt und verdrängt diesen Zustand aus dem Sein.

Das bedeutet aber: Die polaren Zustände stehen in einem ambivalenten Verhältnis zueinander: Einerseits bestreiten sie einander die aktuelle Anwesenheit; in diesem Sinne liegen sie miteinander in dem „Streit“, von dem Heraklit in mehreren überlieferten Formulierungen spricht. Andererseits sind sie trotz ihrer Strittigkeit aufeinander angewiesen; denn jeder Zustand ist das, was er ist, nur in der Negation des Gegenzustands, oder genauer gesagt: als Negation des Gegenzustands. Sofern sie einander brauchen, harmonisieren also die Zustände auch miteinander. Ihre Spannung ist zugleich eine Harmonie, ein friedliches Beieinander. In diesem Sinne charakterisiert Heraklit das Verhältnis der polaren Zustände in einer Reihe von Varianten als einen versöhnlichen Streit oder eine streitbare Versöhnung (vgl. Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*. 22 B 8, B 10, B 51, B 54, B 80). Hölderlin war in der Tat Heraklit ganz nahe, als er im „Hyperion“ das Wort von der „Versöhnung mitten im Streit“ prägte.

Heraklit läßt uns sehen, daß diese Struktur – der versöhnliche Streit oder die streitbare Versöhnung – etwas identisch Beherrnendes ist, das den Wechsel der polaren Zustände trägt und überdauert. Es dürfte genau diese beharrende Identität gewesen sein, auf die es Heraklit ankam. Seine Anhänger aber hörten aus seinen schwer verstehbaren Sprüchen nur das Interesse am Zustandswechsel, am „Werden“ heraus, von dem Heraklit in seinem Gleichnis vom Fluß gesprochen zu haben scheint (vgl. Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*. 22 B 12, B 49a). So erschien Heraklit auch Platon als der Philosoph des Werdens, und es blieb ihm verborgen, daß Heraklit bereits eine andere Antwortmöglichkeit auf die Frage: was ist das bleibend Identische? angeboten hatte. Auf diese heraklitische Alternative zur platonischen Option für die Ideen ist später noch einmal zurückzukommen. Zunächst bedarf

nun die andere Argumentationsebene der Aufmerksamkeit: Wie kritisiert Platon den Relativismus des Protagoras auf der pragmatischen Ebene des handlungsleitenden Meinens?

2 (a).

Wie einleitend erwähnt, knüpft die zuletzt genannte Kritik an die fingierte Verteidigungsrede des Protagoras an. Platon läßt ihn hier das Zugeständnis machen: Es gibt zwar keine Unterschiede des Mehr-oder-Weniger-Wahrseins bei den handlungsleitenden Meinungen, wohl aber solche größerer oder geringerer Nützlichkeit für unser Verhalten (166 c – 167 b, 169 d). Also: Wahrheitsrelativismus ja, aber kein Relativismus der pragmatischen Brauchbarkeit. Diese Konzession dient Platon als Basis für die Widerlegung des praktischen Relativismus. Das bedeutet aber: Die Überzeugungskraft dieser Widerlegung hängt davon ab, ob Protagoras die ihm in den Mund gelegte Konzession überhaupt hätte machen müssen.

Daß die Frage beantwortet werden muß, ob die Konzession unumgänglich ist, hat man in der bisherigen Beschäftigung mit dem „Theaitetos“ noch nicht klar gesehen, weil die Verknüpfung aller Argumentationslinien im zuständlichen Erscheinen der Aufmerksamkeit der Interpreten entgangen ist. Am Erscheinungserlebnis läßt sich sein gegenwärtiger Gehalt und sein Zukunftsbezug unterscheiden. Aussagen wie „der Wein erscheint mir anregend“ können sich darauf stützen, daß mir schon im Augenblick der Aussage erfreulich oder unwohl zumute ist; es kann aber auch gemeint sein, daß ich das Eintreten eines gehobenen oder eines unangenehmen Zustandes *erwarte*. In der Lebenspraxis geht beides gleitend ineinander über. Platon interpretiert das Erscheinen zunächst unter Abstraktion von seinem Zukunftsbezug und richtet seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf die unmittelbare Wahrheitsgewißheit, die das Als-gegenwärtig-Erscheinen gewährleistet. Auf diese Seite des Sachverhalts stützt sich die Auslegung des zuständlichen Erscheinens als sinnliche Wahrnehmung.

In der fingierten Verteidigungsrede des Protagoras macht Platon aber selbst darauf aufmerksam, daß bei dieser Interpretation des zuständlichen Erscheinens der Unterschied der Zeitdimensionen noch nicht berücksichtigt wurde (167 a/b). Daß das „mir erscheint etwas so“ auch die Erwartung eines Zustands ausdrücken kann

und daß Platon der zeitliche Doppelsinn des Erscheinens bewußt ist, geht aus einer späteren Phase des Gesprächs hervor, wo Sokrates ausdrücklich das, was in Zukunft zum Erscheinen gelangen wird, vom gegenwärtigen zuständlichen Erscheinen unterscheidet (178 a ff.).

Beim Erscheinen der Dinge, von denen der *homo-mensura*-Satz handelt, geht es letztlich immer um ihre Zuträglichkeit oder Abträglichkeit für das künftige Leben. Das ergibt sich auch aus dem überlieferten Originalwortlaut dieses Satzes (Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*. 80 B 1): Was wir hier mit „Ding“ übersetzen, heißt im Griechischen *chrêma*. Dieses vom Verb *chrômai*, „bedürfen, gebrauchen“ abgeleitete Substantiv meint ursprünglich nicht das „Ding“ im Sinne des späteren philosophischen Universalbegriffs „res“, also jedwedes Seiende überhaupt, sondern das „Gebrauchsding“, also ein jegliches, das von uns im alltäglichen Leben irgendwie gebraucht wird und uns so – in einem weitesten Sinne dieses Wortes – mehr oder weniger „nützlich“ ist. Das jeweilige zuständliche Erscheinen der Dinge des Alltagslebens vollzieht sich eigentlich immer in einem Horizont von Nützlichkeit und Schädlichkeit.

Die Perspektive von Lebenszuträglichkeit oder Lebensabträglichkeit entsteht ursprünglich im Durchleben gewisser Befindlichkeitszustände, die für das Leben als positiv oder negativ erfahren werden. Durch eben diese positive oder negative Besetzung motiviert das zustandsbezogene Erscheinen das menschliche Handeln, das als eine *kinesis*, als „Bewegung“ im weiten aristotelischen Sinne dieses Wortes, eines „Beweggrundes“, eines Motivs, bedarf. In der jeweiligen Lebenssituation habe ich normalerweise die Wahl zwischen mehreren Handlungsmöglichkeiten. Welche davon ich realisiere, hängt von der Verlockungs- oder Abschreckungskraft der Befindlichkeitszustände ab, die ich mit den verschiedenen Handlungsmöglichkeiten in Verbindung bringe. Ich kann mich aber nur deswegen für eine der Möglichkeiten entscheiden, weil mir die entsprechende handlungsmotivierende Ansicht das relativ größte Maß an positiver Befindlichkeit, d.h. mehr Nutzen als Schaden in Aussicht stellt. Somit *muß* es beim handlungsleitenden Erscheinen zwischen den verschiedenen Ansichten Unterschiede der Nützlichkeit geben; sonst gäbe es für die Entscheidung zugunsten einer bestimmten Handlungsmöglichkeit kein Motiv. Mithin war diese

Konzession des Protagoras von seinem Ansatz beim zuständigen Erscheinen her unvermeidlich.

An diesem Umstand hängt Platon nun seine Kritik auf. Seine These ist: Wenn es Unterschiede hinsichtlich der Nützlichkeit von handlungsleitenden Meinungen gibt, dann damit notwendig auch Unterschiede der Richtigkeit. Warum ist diese Implikation zwingend? Platon fragt zunächst: Wo zeigen sich die Unterschiede der Nützlichkeit konkret in der Praxis? Antwort: am deutlichsten dort, wo die Meinungen von einem Laien und von einem *sóphos*, also jemandem, der in einem Lebensbereich überlegene Sachkenntnis besitzt, aufeinanderstoßen. Der Arzt etwa weiß besser als der Patient, welcher Gesundheitszustand bei einem bestimmten Verhalten zu erwarten ist, und der Patient muß das in seinem eigenen Interesse anerkennen. Damit aber akzeptiert er, daß der Fachmann sich besser auskennt.

Die überlegene Sachkenntnis, die *sophia*, besteht in solchen Fällen in einer „Kunst“, *téchne*, d.h. einem Sich-Auskennen, von dem die Hervorbringung, *poiesis*, bestimmter „Werke“, *érga*, geleitet ist. So verstandene „Kunst“ kann zur bloßen Routine werden, für die kein Erkennen der Sache, um deren Hervorbringung es geht, erforderlich ist. Aber das Absinken zur Routine setzt voraus, daß der Sachkundige, der *technites*, sich ursprünglich von einer Erkenntnis der künftigen Verfassung des *érgon*, die durch das Hervorbringen herbeigeführt werden soll, leiten läßt; im Falle der medizinischen Heilkunst beispielsweise muß der Arzt wissen, was zur Verfassung des Menschen im Zustand der Gesundheit gehört; im Falle der Baukunst muß der Architekt den Bauplan des zu errichtenden Hauses kennen, usw. Immer muß dem *technites* bei der nicht bloß routinemäßigen Hervorbringung eines Werks ein „Muster“ – in der Sprache des „Timaios“: ein *parádeigma* – gegenwärtig sein, von dem er sich bei den einzelnen Schritten in Richtung auf das in der Zukunft zu Erreichende leiten lassen kann; dieses Werkmuster muß ihm *jetzt* geistig oder körperlich vor Augen stehen, damit er sich bei seinem Tun von vornherein danach richten kann.

Als etwas solchermaßen Gegenwärtiges ist das Werkmuster nichts Zukünftiges. Trotz der unaufhebbaren Ungewißheit bezüglich dessen, was überhaupt in Zukunft sein wird, und damit auch bezüglich des zukünftig möglicherweise existierenden einzelnen Werks gibt es doch ein wahres Wissen des Sachkundigen, weil sich

ihm das Werkmuster als etwas *Gegenwärtiges* zeigt. Damit wird die Ungewißheit der Zukunft unterlaufen, und hierauf beruht die Überlegenheit der *dóxa* des *sophós* gegenüber der des Laien. Also gibt es auch im Bereich der handlungsleitenden *dóxa* den Unterschied von mehr oder weniger wahren Wissen, und der Relativismus ist hier ebenfalls widerlegt.

Der zuletzt erörterte Zusammenhang erklärt zugleich, warum das *dokeî moi* hier, wie einleitend erwähnt, den Charakter des Urteils aufweist. Die *sophía* des Sachkundigen hat, wie Sokrates in 170 b formuliert, im Unterschied zur „falschen *dóxa*“ eines Unkundigen den Charakter der „wahren *diánoia*“. Mit dieser Wortwahl ist gesagt, daß das *dokeîn* sich nicht mehr als ein *noeîn* vollzieht, als einfaches Bemerkend und Vernehmen dessen, was mich in einem *páthos* überkommt, und entsprechend nicht mehr als ein unmittelbares Zur-Sprache-Bringen dessen, was mir im Erleiden zur Ansicht kommt. Das *dokeî moi* drückt nun vielmehr ein *diánoeîn* aus, ein gedankliches Durchnehmen des Vernommenen. Die *dóxa* ist kein einfacher Ausdruck des einfachen zuständlichen Erscheinens mehr, sondern sie enthält in sich die mehrgliedrige Bezüglichkeit des Urteilens. Der Arzt, der dank seiner Sachkenntnis ein bestimmtes Nahrungsmittel „für gut“ oder „für schlecht“ hält, formuliert damit eine Auffassung-über-etwas, die er in einem Urteilen – aristotelisch ausgedrückt: in einem *légein ti katá tinós* – ausspricht.

Beim *phainetai moi*, das noch kein Urteil ist, gibt es überhaupt keine Unterschiede; jeder, dem etwas in einem *páthos* erscheint, hat gleichermaßen recht, wenn er die zuständige Bestimmtheit, die sich ihm in der betreffenden Befindlichkeit zeigt, in Worte faßt. Beim einem *dokeî moi* hingegen, das als Urteil eines Experten mit dem eines Laien konkurriert, hat – dies konzidiert Protagoras – der Experte recht, zwar nicht im Sinne einer allgemeinverbindlichen Wahrheit, wohl aber im Sinne der allgemein anerkannten pragmatischen Brauchbarkeit seines Urteils. Eben diese Konzession aber bringt, wie gezeigt, den praktischen Relativismus zu Fall.

Für diesen Relativismus stellt sich nun wie beim Wahrnehmungsrelativismus die Frage: Was setzt Platon nach dem negativen Aufweis seiner Unhaltbarkeit positiv an seine Stelle? Die Antwort ergibt sich hier bereits aus der Kritik: Das relativismusüberwindende Wissen ist das des Fachmanns. Wissen heißt griechisch verstanden: Erkannthaben, *was die Sache ist*. Der Experte kennt

das Was, die Bestimmtheit einer Sache in ihrer Art, beispielsweise der Arzt die Verfassung eines gesunden Menschen. Diese arthafte Bestimmtheit ist das, was als das Identische beim Urteil über eine empirische Veränderung der Sachen vorausgesetzt ist. Solches Identische ist aber letztlich in der Anschauung der Ideen gegeben. So gründet die Verbindlichkeit des fachmännischen Wissens am Ende wieder in der Verbindlichkeit des Ideendenkens.

## 2 (b).

Hier zeichnet sich schon ab, daß und wie sich die beiden Argumentationslinien der platonischen Relativismuskritik in ihrem positiven Resultat treffen; denn es hatte sich bereits angedeutet, daß das Ideendenken auch den Relativismus im Felde des wahrnehmungsmäßigen Erscheinens überwinden sollte. Zur Wiederkehr der Ideenperspektive läßt sich nun erneut die metakritische Frage stellen: Ist diese Perspektive die einzige positive Möglichkeit, dem praktischen Relativismus zu entgehen? Es ist wiederum Platon selbst, der uns durch die Offenlegung seiner Argumentationsschritte eine andere Möglichkeit eröffnet, – allerdings abermals, ohne sie selbst als solche zu artikulieren oder gar zu ergreifen.

Platon läßt den Sokrates darauf aufmerksam machen, daß es zwei grundverschiedene Bereiche handlungsleitender *dóxa* gibt. Der eine Bereich ist derjenige der Einschätzung von Nutzen und Schaden für die Zukunft; hier gibt es Fachleute. Im anderen Bereich geht es nicht darum, was als nützlich oder schädlich, sondern was als gerecht oder ungerecht und als heilig oder unheilig erscheint. Weil es dafür keine Experten gibt, könnte Protagoras hier mit einem neuen Relativismus auftrumpfen: Ist der Meinungsstreit darüber, was gerecht oder ungerecht und heilig oder unheilig, d.h. ethisch geboten oder verwerflich ist, nicht letztlich unschlichtbar? Bleibt hier nicht tatsächlich eine unüberwindliche Relativität: Dem einen erscheint es so, dem anderen anders, – und dies nicht nur im Verhältnis zwischen den Individuen, sondern – was gravierender ist – auch im Verhältnis menschlicher Gemeinschaften. Was die eine Polis in ihren Gesetzen sanktioniert, sagt Sokrates, verwirft die andere (172 a/b).

Platon verzichtet im „Theaitetos“ auf eine Kritik des hier drohenden ethisch-politischen Relativismus mit Argumenten von der

Art, wie sie bis dahin im Gesprächsgang erörtert wurden. Aber seine Antwort auf die Bedrohung läßt sich doch im Dialog finden. Auf die fingierte Protagoras-Rede folgt wenig später eine längere Ausführung des Sokrates über die Befremdlichkeit der philosophischen Existenz (172 c – 177 c): Diese Existenz wirkt deswegen so sonderbar auf die Mitbürger, weil der Philosoph sich in seiner Lebensführung am wahrhaft Gerechten und Heiligen, d.h. an unverbrüchlichen Normen im Reich der Ideen orientiert (176 b ff.). Mit dieser Verhaltensweise – Platon charakterisiert sie als ein „Ähnlichwerden mit Gott“, *homoiōsis theō* (176 b) – lebt er der Polisgemeinschaft die vielleicht argumentativ nicht zu leistende, aber im Handeln praktizierte Überwindung des ethisch-politischen Relativismus vor. Für den Philosophen wird anstelle des Menschen Gott zum Maß aller Dinge, wie Platon später in den „Nomoi“ (716 c) sagen wird.

Platon läßt den Sokrates selbst seine Ausführungen über die philosophische Existenz als „Beiwerk“ (*parerga*, 177 b) bezeichnen, und so ist auch unter den Interpreten die Meinung verbreitet, es handele sich um eine für die vermeintlich bloß erkenntnistheoretische Problematik des „Theaitetos“ sachlich unwichtige Abschweifung. Aber der systematische Zusammenhang, der soeben hervorgetreten ist, zeigt, daß die Kennzeichnung dieser Ausführungen als eines bloßen Exkurses der Selbstironie des Sokrates zuzurechnen ist: Weil Sokrates sich selbst den Philosophen zurechnet, von denen der „Exkurs“ handelt, und weil es zum Befremdlichen ihrer Existenz gehört, die Muße für solche in der Sicht des Alltagslebens abwegige Fragen wie die von Gerechtigkeit und Heiligkeit zu haben, charakterisiert Sokrates die Ausführungen aus der Perspektive der Alltagsmenschen als Beiwerk. In Wahrheit aber zeigt gerade der Kontrast mit der alltäglichen Einstellung, daß diese Partie als die eigentliche Erwiderung auf die fingierte Protagoras-Rede den Mittelpunkt des Dialogs bildet. Dafür spricht übrigens auch, daß sie quantitativ genau in der Mitte des Textes steht.

Mit dem Philosophen-„Exkurs“ darf eine Bemerkung zusammengesehen werden, die Sokrates kurz davor macht. Er sagt, die Polis benötige eine *koiné dóxa*, eine gemeinsame Ansicht im Felde des Gerechten und Ungerechten (172 b). Aus dem „Exkurs“ ergibt sich indirekt, worauf Platon diese Gemeinsamkeit gründen möchte: auf die philosophisch praktizierte Einsicht in allgemeine Normen, die dem Philosophen als Ideendenker möglich ist. Diese Konse-

quenz hatte Platon bereits in der „Politeia“ ausgesprochen: Die Philosophen als diejenigen, die über das Ganze schlechthin und deshalb auch über das wahrhaft Gerechte nachdenken, sollen das Gemeinwesen leiten (473 d, 484 a-d, 501 b). Das bedeutet aber: Wie bei den anderen Sachfragen der handlungsleitenden *dóxa* kann und soll der Relativismus durch besondere Kennerschaft überwunden werden.

Der Philosoph ist zwar kein Experte auf einem bestimmten Gebiet, wie dies ein *technites* ist; denn das Ganze-slechthin transzendiert alle Gebiete, auf die sich eine *téchne* beziehen kann, und das Gerechte ist, wie gesagt, kein Gegenstand eines Expertenwissens. Aber die philosophische Einsicht in das allgemein Gerechte und Heilige führt – in der Sprache des „Phaidon“ ausgedrückt – zu einer gereinigten Lebensführung, die den ethisch-politischen Relativismus nicht in theoretischen Urteilen, sondern durch die das Handeln tragende Haltung überwindet, und eben hiervon handelt der Philosophen-„Exkurs“. So wird man sich doch dem Eindruck nicht entziehen können, daß Platons Konzept von einer idealen Bürgergemeinde auf eine Epistemokratie der Philosophen hinausläuft, welche das Gerechte erkennen, indem sie es praktizieren, und daß auf diese Weise die Philosophen in der utopischen Idealpolis paradoxerweise doch als so etwas wie „Experten fürs Allgemeine“ fungieren. Es scheint, daß sich in Platons Sicht auch der ethisch-politische Relativismus durch eine einschlägige überlegene Kennerschaft meistern läßt, nämlich der besonders gearteten Kennerschaft derjenigen, deren Lebenshaltung im Unterschied zu derjenigen der Alltagsmenschen durch die Einsicht in die Ideen selbst bestimmt ist.

Die positive Überwindung dieses Relativismus scheint also am Ende doch erneut auf eine Inanspruchnahme des Ideendenkens hinauszulaufen. Wie immer es hiermit stehen mag – jedenfalls überspringt Platon hier eine Möglichkeit der Relativismuskritik im Bereich des politischen Meinens, die erst durch Aristoteles ans Licht gekommen ist. Mit seinem Rekurs auf die gelebte Einsicht der Philosophen sucht Platon den Frieden für die Polisgemeinde jenseits des Streits der divergierenden handlungsleitenden Meinungen. Aber auf solche Weise werden diese Meinungen selbst nicht zu einer Gemeinsamkeit gebracht, sondern es tritt das philosophisch gelebte Ideenwissen an ihre Stelle. Damit übergeht Platon, daß es eine echte Gemeinsamkeit unter den Bürgern mit ihren

vielen Meinungen geben kann, die dann entsteht, wenn sie sich darin einig sind, daß die Polis den Freiraum bilden soll, der jedem am bürgerschaftlichen Zusammenleben Beteiligten die Möglichkeit bietet, seine politische Meinung öffentlich zu äußern und sie allen anderen Bürgern anzusinnen.

In einer entsprechend rechtlich institutionalisierten Gestalt des öffentlichen Zusammenlebens – der *politeia* als gemäßigter Demokratie, für die sich seit Cicero der Name „Republik“ eingebürgert hat – entsteht ein Wettstreit der divergierenden politisch-handlungsleitenden Meinungen darum, welche von ihnen jeweils der Majorität der Bürger am ehesten akzeptabel erscheint. Auf dem Felde des öffentlich diskutierten gerechten Handelns gibt es so zwar keine philosophisch-wissenschaftlich abgesicherte Verbindlichkeit, wohl aber Unterschiede der öffentlichen Geltung: Nicht jedes handlungsleitende *dokēi moi* besitzt den gleichen Grad der Ansinnbarkeit für alle.

Die später von Kant als „reflektierende Urteilskraft“ bezeichnete Fähigkeit, die eigene handlungsleitende Meinung daraufhin zu prüfen, inwieweit sie einer möglichst großen Anzahl von Mitbürgern überhaupt angesonnen werden kann, ist bei den einzelnen Bürgern verschieden gut entwickelt; deshalb besitzen ihre handlungsleitenden Urteile im öffentlichen Meinungsstreit über das Gerechte unterschiedliche Überzeugungskraft. Dies darf mit dem Kompetenzgefälle zwischen Fachmann und Laie, an dem sich Platon im Grunde auch dann noch orientiert, wenn er die Leitung der Idealpolis in die Hände der Philosophen legt, nicht verwechselt werden. Es bedeutet vielmehr eine Abstufung im Grad der *phrónesis* – dieser Begriff allerdings nicht so verstanden, wie er von Platon in der „Politeia“ gebraucht wird, sondern mit der Bedeutung, die er durch das 6. Buch der „Nikomachischen Ethik“ erhalten hat: *phrónesis* als „Klugheit“, *prudentia* – entsprechend der bei Cicero erwähnten Etymologie (*pro-videntia*) – als vorausschauende politische Urteilsfähigkeit.

Die Überlegenheit eines den Mitbürgern ansinnbaren „klugen“ Urteils gegenüber einem mehr oder weniger eigenbrötlerischen Meinen ist eine Art von Verbindlichkeit im Bereich der handlungsleitenden *dóxa*, für die Platon in seinem ethischen Rigorismus wenig Sinn aufbrachte. So hat er nicht gesehen, daß es eine durch die Überzeugungskraft überlegener Klugheit zustandegekommene Übereinstimmung im Feld der politischen *dóxa* geben kann, die

eine eigene, von jeder *epistème* verschiedene Möglichkeit der Überwindung des ethisch-politischen Relativismus darstellt. Platons Blindheit für diese Möglichkeit belastet die philosophische Deutung der Phänomene des Politischen bis heute.

3.

Es darf nunmehr davon ausgegangen werden, daß Platon den Relativismus auf den Ebenen des wahrnehmungsmäßigen und des handlungsleitenden *dokēi moi* mit der gleichen Perspektive kritisiert: Verbindliches Wissen auf der Grundlage des Ideendenkens soll an die Stelle des sinnlichen oder politischen „es erscheint mir so“ treten. In der jeweils anschließenden Metakritik wurde auf beiden Ebenen an eine von Platon übergangene Möglichkeit der Überwindung des Relativismus erinnert. Es bleibt eine abschließende Frage: Besteht zwischen den beiden von Platon außer acht gelassenen Denkmöglichkeiten ein Zusammenhang? Ist es vielleicht im Grunde nur eine einzige über den Relativismus hinausführende Perspektive, die Platon zugunsten seiner Ideenperspektive vernachlässigt?

Bei der Beantwortung dieser Frage kann an die Ausführungen zur bürgerschaftlichen Urteilsfähigkeit angeknüpft werden: Dem gemeinsamen politischen Meinen, worin sich die klugen Urteile vieler Beteiligten treffen, fehlt die strenge Allgemeinheit, welche das Ideendenken verbürgt. Das Ideendenken hebt den Plural der Ansichten zugunsten der unumstößlichen Identität unsinnlicher Bestimmtheiten auf. Demgegenüber bleibt das gemeinsame kluge politische Meinen ständig von der Pluralität divergierender Ansichten durchdrungen und gefährdet; für die politische Meinungsgemeinsamkeit ist konstitutiv, daß sie sich immerfort im niemals beendbaren Streit zwischen den vielen Meinungen bewähren und erneuern muß; d.h., diese Gemeinsamkeit beruht im Unterschied zum Ideendenken gerade nicht auf einer Identität, sondern bezieht sich auf einen für sie konstitutiven Plural.

Dieser nicht-identitäre Zug der durch Klugheit erzielten Gemeinsamkeit ist Platon fremd. Solche Gemeinsamkeit ist deshalb nicht-identitär, weil in ihr der Streit der Meinungen nicht aufgehoben ist. Platons Vision ist ein Frieden jenseits dieses Streits. Die auf Klugheit gegründete Gemeinsamkeit bedeutet zwar eine politische Ver-

söhnung, aber eine solche, innerhalb deren die Streitbarkeit nicht getilgt ist. Den politischen Frieden nicht auf identitäre Beseitigung von Pluralität, sondern auf streitbare Versöhnung zu gründen, kommt Platon – ebenso wie allen, die ihm bis zur Apel-Habermaschen Vorstellung von einer idealen Kommunikationsgemeinschaft im Ansatz ihres „politischen“ Denkens gefolgt sind – nicht in den Sinn.

Die streitbare Versöhnung oder der versöhnliche Streit war nun aber auch das Beharrende auf der Ebene des Wechsels der polaren Erscheinungszustände beim Wahrnehmen. Diese Entdeckung Heraklits ist bei Platon schon vergessen. Damit deutet sich an: Es ist in der Tat eine einheitliche Perspektive, die des versöhnlichen Streits, die Platon bei seiner auf das Ideendenken hin angelegten Relativismuskritik vernachlässigt. Aber man könnte einwenden: Ist dies nicht nur ein Spiel mit gleichklingenden Worten? Sind der versöhnliche Streit im Bereich des polaren zuständlichen Erscheinens und in dem des gemeinsamen politischen Meinens sachlich nicht etwas Grundverschiedenes? Die Antwort lautet: sie sind in der Tat nicht dasselbe, aber sie stehen in einer wesentlichen Beziehung.

Es sei an den Streit der polar einander entgegengesetzten Befindlichkeitszustände wie Kälte und Wärme, Müdigkeit und Frische, Gesundheit und Krankheit, usw. erinnert. Dieser Streit besteht darin, daß der jeweils herrschende Zustand sich gegen das Andrängen des Gegenzustands in der Anwesenheit behaupten muß. Daß eine solche Selbstbehauptung gegen das Andrängen des Gegenzustandes stattfindet, kann derjenige, der sich in dem jeweils aktuellen Zustand befindet, freilich nicht wissen. Wer gerade einen solchen Zustand durchlebt, erfährt ihn zwar als etwas in seiner Intensität Steigerbares oder Verminderbares; die Wärme beispielsweise kann weniger werden und nähert sich so schon der Kälte. Insofern gehört zur Zustandserfahrung bereits ein Bewußtsein von der Übergänglichkeit des Zustands in den Gegenzustand. Aber daß der jeweilige Zustand in seinem Wesen durch den Gegenzustand zugleich ermöglicht und gefährdet wird, gehört nicht zum Erfahrungsgehalt des jeweiligen polaren Erscheinens; die Übergänglichkeit wird nicht *als* ein streitbares Beieinander bewußt. Man kann nur aus der *äußerlichen* periodischen Abfolge der polaren Zustände erschließen, daß sie *innerlich* im Verhältnis des Streits stehen. In der übergänglichen Sukzession der Befindlichkeitszustände kommt der Streit zwar zum Vorschein, aber nicht *als* Streit. Der

Streitcharakter bleibt verborgen, weil die Zustände aufeinander folgen und nicht *gleichzeitig* stattfinden.

Hieraus ergibt sich für die Verknüpfung der beiden Argumentationslinien, denen im Bisherigen gefolgt wurde, das Entscheidende: Nur wenn das miteinander Streitende sich in Kompräsenz und nicht bloß in Sukzession zeigt, wird der Streit *als* Streit erkennbar. Das bedeutet, daß die Befindlichkeitszustände in der Weise des Zugleich zur Erscheinung gelangen müssen, wenn der Streit als solcher in der Erfahrung hervortreten soll. Diese Gleichzeitigkeit aber ist nur auf eine Weise möglich: indem bei verschiedenen Menschen ein „es erscheint mir so“ stattfindet, das zur gleichen Zeit auf die gleiche Zuständlichkeit bezogen ist. Genau dies ist im politischen Streit der handlungsleitenden Meinungen der Fall. Diese Meinungen können nur deshalb ein Handeln motivieren, weil sie sich auf ein gemeinsames situatives Sich-Befinden der Beteiligten beziehen; denn nur aus solcher Befindlichkeit erwachsen Strebungen, aristotelisch gesprochen: *oréxeis*, durch welche die Bewegung ausgelöst wird, die wir „Handeln“ nennen.

Ein Aspekt der Fundamentalauseinandersetzung im politischen Denken der Neuzeit ist die Frage der Interessenabhängigkeit oder -unabhängigkeit des politischen Meinens. Die Klärung dieser Frage läßt sich mit der im Vorigen dargelegten Rückbeziehung des politischen Meinens auf das zuständige „es erscheint mir so“ auf eine neue Basis stellen. Sofern auch im politischen Meinen die polare Zuständlichkeit mit ihrem Horizont der Lebenszutraglichkeit oder -abträglichkeit zum Vorschein kommt, meldet sich auch hier noch das Leben mit seinen Befindlichkeitslagen, aus denen sich die Interessen ergeben. Aber das politische Meinen ist gerade nicht unmittelbarer ideologischer Reflex solcher Interessen, weil zwischen dem pragmatischen und dem wahrnehmungsmäßigen *dokeî moi* der Hiat liegt, der die Kompräsenz von der Sukzession, man könnte auch sagen: den Raum von der Zeit trennt.

Was die Interpretation des „Theaitetos“ betrifft, so hat sich bestätigt: Es ist in der Tat eine durchgehende Perspektive: die des versöhnlichen Streits, die Platon in seinem identitären Friedensdenken vernachlässigt. Sowohl auf der politisch-ethischen wie der erkenntnistheoretischen Seite des platonischen Ansatzes herrscht ein einheitlicher Zug zum Ideendenken. Zu diesem Zug gibt es an der Wurzel, in einem Denkbereich vor der Unterscheidung von „theoretischer“ und „praktischer“ Philosophie, eine Alternative. Im

Gegensatz-Denken des Heraklit und im *phrónesis*-Denken des Aristoteles haben die Griechen schon jeweils ein Stück dieser Alternative gesehen. Aber weder sie noch die spätere philosophische Tradition haben diese Stücke irgendwo vereint; denn noch fehlte der Zugang zur ursprünglichen Dimension des Erscheinens, der durch Kants transzendente Wendung und ihre phänomenologische Konkretisierung eröffnet wurde. Erst in einer transzendentalphänomenologischen Neuvergegenwärtigung von Platons vortranszendentaler Thematisierung der ursprünglichen Erscheinungsdimension zeigt sich, wie sich bei ihm die beiden Zweige des Denkens ursprünglich gabeln, die später als theoretische und praktische Philosophie auseinander gehalten wurden.



#### IV. Die Grenze des Wissens. Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Glauben im Ausgang von Platon und Kant.

Von Hans-Ulrich Baumgarten

In der griechischen Antike sind Religion und Philosophie eng miteinander verbunden. Darauf weist Karl Albert in seinen Schriften zur Platonischen Philosophie immer wieder hin, vor allem in seiner Untersuchung *Griechische Religion und Platonische Philosophie*.<sup>1</sup> Hier geht er den religiösen Anklängen nach, die sich in Platons Werk finden. Zwar könne man der These des Übergangs „vom Mythos zum Logos“<sup>2</sup> als Charakterisierung der Entwicklung des griechischen Denkens durchaus zustimmen, so Albert,<sup>3</sup> es seien aber doch insbesondere die kultischen Momente in Platons Dialogen, die die Herkunft des Platonischen Philosophierens aus dem mythischen Denken und dadurch seine Bindung an religiöse Zusammenhänge erkennen ließen. Das Hervorgehen der philosophischen Reflexion aus dem mythisch-religiösen Denken zeigt, daß ‚Mythos‘ und ‚Logos‘ letztlich dieselbe Problematik zum Thema haben. Albert erkennt diese in dem Begriff des Seins: „Indem es ihm zuletzt um die Einswerdung des philosophierenden Menschen mit dem einen und letzten Seinsgrund geht, verbindet sich bei Platon Religion und Philosophie“.<sup>4</sup> Mythisch-religiöse Intuition und

---

<sup>1</sup> Jetzt in: Karl Albert: Platon und die Philosophie des Altertums. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie. Teil I. Dettelbach 1998.

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm Nestle: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Stuttgart 1975.

<sup>3</sup> Vgl. Kult und Metaphysik bei Platon. In: Platon und die Philosophie des Altertums, S. 232.

<sup>4</sup> Griechische Religion und Platonische Philosophie, a.a.O., S. 190. Nach Albert bestimmt sich Philosophie überhaupt durch die Frage nach dem Sein: „Eine Betrachtung soll dann als eine philosophische gelten, wenn es in ihr um die denkerische Erhellung der Erfahrung des Seins geht. Philosophie wäre demnach Erhellung der menschlichen Seinerfahrung durch das Denken“. Philosophie der Religion. Sankt Augustin 1991, S. 13. Vgl. auch die nun wieder erhältliche Untersuchung: Meister Eckharts These vom Sein. In: Meister

philosophisch-begriffliche Reflexion streben zur Einsicht in den einheitlichen Zusammenhang und Urgrund der Wirklichkeit im Ganzen. Philosophie verdankt sich zumindest in ihren Anfängen, wie Albert, immer wieder auf Nietzsche sich berufend, feststellt, „einer mystischen Intuition ... und den Versuchen, diese Intuition begrifflich zu erfassen und sprachlich auszudrücken, welche Versuche im letzten nichts anderes beabsichtigen, als bessere Ausdrücke zu finden für den Satz ‚alles ist eins‘“.<sup>5</sup> Insbesondere Mensch und Welt müssen auf besondere Weise als Einheit begriffen werden, folgt man dieser intuitiven Einsicht. Auch wenn der Mensch der Welt gegenübersteht, und damit Mensch und Welt zueinander als etwas Anderes betrachtet werden müssen, wird diesem äußeren Fremdverhältnis ein ‚innerer‘ Zusammenhang zugrunde gelegt. Der Begriff „innerer Zusammenhang“ verweist auf die Tatsache, daß dieser Zusammenhang nicht gleichsam äußerlich erkennbar offen zu Tage liegt. Es bedarf gewissermaßen eines anderen, nämlich ‚inneren‘ Blickes auf die Welt in ihrer Gesamtheit, um diesen Zusammenhang ergründen zu können. Es bedarf der philosophischen Reflexion.

Das bloße Wahrnehmen der Objekte der Wirklichkeit faßt die erkannten Dinge als *Gegenstände*, nämlich als Anderes zu sich auf. Es sind damit Objekte der *Außenwelt* im Unterschied zur *Innenwelt* des erkennenden Subjekts selbst. Schon dem alltäglichen Erkennen der Welt ist der tiefgreifende Unterschied von Mensch und Welt auf bestimmte Weise bewußt, auch wenn er nicht zum Gegenstand der Erkenntnis erhoben und damit thematisiert wird. Es ist der Unterschied von Geist und Natur, der erst durch philosophische Reflexion auf den Begriff gebracht wird. Geist und Natur aber sind gerade in ihrer Unterscheidbarkeit der vornehmliche Gegenstand der Erkenntnistheorie. Denn das Erkennen verknüpft

---

Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie, Teil II. Dettelbach 1999.

<sup>5</sup> Griechische Religion und Platonische Philosophie, a.a.O., S. 48. Vgl. auch ‚Philosophie der Religion‘, S. 14ff. und ‚Einführung in die philosophische Mystik‘. Darmstadt 1996, S. 2ff.; ferner ‚Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion‘. Hamburg 1982. Der Nietzsche Text findet sich in der Schrift ‚Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen‘. In: Friedrich Nietzsche; Werke in drei Bänden. Hrsg. v. Karl Schlechta. München 1956, Bd. 3, S. 361.

beide in einem unlösbaren Verhältnis, das in seiner Einheit einsichtig zu machen die Aufgabe der philosophischen Reflexion ist.

Der Unterschied und die Einheit von Mensch und Welt wird im mythisch-religiösen Denken durch Gott oder Götter thematisiert und damit auch hier zu erklären versucht. Der ‚innere‘ Blick, der für die Thematisierung dieses besonderen Verhältnisses notwendig ist, wird durch das bestimmte religiöse Verhalten gewährleistet. Genauso wie die philosophische Einstellung ist der Glaube der alltäglichen Einstellung zur Welt enthoben. Das alltägliche Bewußtsein, insbesondere die Wahrnehmung der Außenwelt mittels der fünf Sinne, kann als empirische Einstellung bestimmt werden. Im Gegensatz dazu richtet sich die philosophische Einstellung und der religiöse Glaube auf nichtempirische Sachverhalte, auf Sachverhalte, die gerade nicht mittels der Sinne erkennbar sind.<sup>6</sup> Albert stellt fest: „Es verhält sich also bei der philosophischen Erkenntnis hinsichtlich der Begegnung mit dem übermenschlichen Sein ebenso wie beim Kult: nur vorübergehend wird die Verbindung mit der Gottheit hergestellt“.<sup>7</sup> „Gottheit“ kann hier verstanden werden als die Bezeichnung für den einheitsstiftenden Grund, dem sich Geist und Natur, Mensch und Welt verdanken.

Auch wenn sich in dieser Hinsicht letztlich mythisches Denken und Philosophie denselben Fragen verdanken, lassen sie sich doch nicht aufeinander reduzieren. Der Unterschied von ‚Mythos‘ und ‚Logos‘ bleibt bestehen. Und das gerade auch bei Platon. Platon erstrebt mit seinen philosophischen Überlegungen Einsicht in den übermenschlichen, nämlich nichtempirischen Bereich. Eine solche Einsicht im Sinne philosophischer Erkenntnis muß aber von explizit religiösem Verhalten, insbesondere vom Glauben an Gott oder an Götter unterschieden werden. Und dieser Unterschied zwischen religiösem Glauben und philosophischer Reflexion wird von Platon auch benannt und von Kant schließlich begründet.

---

<sup>6</sup> Dies bedeutet allerdings nicht, daß der religiösen Einstellung diese spezifischen nichtempirischen Sachverhalte auch als solche in reflektierter Weise einsichtig sein müssen.

<sup>7</sup> Griechische Religion und Platonische Philosophie, a.a.O., S. 116.

# I.

In Platons Dialog *Kratylos* diskutiert Sokrates mit seinen Gesprächsteilnehmern unterschiedliche Auffassungen zur Sprache, dabei geht es vor allem um die Funktion und Bedeutung der Wörter (ὄνομα). Im Zuge der von Platon vorgeführten Auseinandersetzungen werden von Sokrates immer wieder etymologische Herleitungen von Wortbedeutungen vollzogen, unter anderem auch von Götternamen. In diesem Zusammenhang trifft Sokrates eine wichtige Feststellung. Auf die Frage von Hermogenes, ob man untersuchen könne, in welcher Hinsicht und mit welcher Begründung man den Göttern ihre Namen gegeben habe, antwortet Sokrates, die einzig vernünftige und angemessene Weise einer solchen Erörterung wäre es, festzustellen, daß man über die Götter und die wahren Namen, die sie einander offenbar selbst geben, nichts wissen könne. Es käme deshalb lediglich in Frage, die Götternamen, die beim Gebet verwendet würden, zu untersuchen, denn das seien ja wohl diejenigen, durch die sie gerne gerufen würden. Weiter könne man nichts erkennen. Man solle daher den folgenden Betrachtungen die Mitteilung an die Götter zugrunde legen, „daß wir über sie nichts in Erfahrung bringen wollen, denn wir beanspruchen gar nicht, einer solchen Untersuchung fähig zu sein, sondern nur über die Menschen, was für Vorstellungen sie einmal bei der Festlegung ihrer Namen hatten“.<sup>8</sup>

Im *Kratylos* stehen sich zwei unterschiedliche Sprachauffassungen gegenüber, die durch die beiden Diskussionspartner von Sokrates vertreten werden. *Kratylos* ist der Ansicht, jeder Gegenstand

---

<sup>8</sup> Ναὶ μὰ Δία ἡμεῖς γε, ὦ Ἑρμόγενης, εἴπερ γε νοῦν ἔχοιμεν, ἕνα μὲν τὸν κάλλιστον τρόπον, ὅτι περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ ἑαυτοὺς καλοῦσιν· δῆλον γὰρ ὅτι ἐκεῖνοί γε τάληθῆ καλοῦσι. (400e) δεῦτερος δ' αὐτὸς τρόπος ὀρθότητος, ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχῆσθαι, οἷτινές τε καὶ ὀπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν, ὡς ἄλλο μηδὲν (401a) εἰδόμενος· καλῶς γὰρ δὴ ἔμοιγε δοκεῖ γενομίσθαι. εἰ οὖν βούλει, σκοπῶμεν ὥσπερ προειπόντες τοῖς θεοῖς ὅτι περὶ αὐτῶν οὐδὲν ἡμεῖς σκεψόμεθα — οὐ γὰρ ἀξιούμεν οἷοί τ' ἂν εἶναι σκοπεῖν — ἀλλὰ περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἣν ποτὲ τινα δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα·

habe von Natur aus seinen ihm zukommenden und damit richtigen Namen. Hermogenes behauptet dagegen, die Namen der Dinge beruhten einzig auf Vereinbarung. Zur Überprüfung dieser einander gegenüberstehenden Thesen zieht Sokrates im Laufe ihres Gespräches Etymologien heran. Es geht Platon mithin um die Wahrheit und Falschheit zweier einander widersprechender Theorien. Der *Kratylos* darf daher mit Recht als erstes umfangreiches griechisches Zeugnis sprachphilosophischer Überlegungen betrachtet werden. Die Bemerkung im Zusammenhang der Frage nach den Götternamen gewinnt nun dadurch ihr besonderes Gewicht, daß sie darauf aufmerksam macht, daß der Mensch über die Götter nichts wissen kann. Und nicht nur das. An anderer Stelle im Dialog betont Sokrates, daß ihnen zur Feststellung, ob ein Wort tatsächlich jeweils einem Gegenstand zukomme, und damit zur Entscheidung darüber, ob es wahrhaft ursprüngliche Wörter gebe, nur eine Möglichkeit bestehe: sie müßten die These der anfänglichen Nachahmung der Dinge durch Buchstaben und Silben gelten lassen, „wenn wir nicht, wie die Tragödiendichter, sobald sie in Verlegenheit sind, zu den Maschinen Zuflucht nehmen wollen, auf denen Götter erscheinen, und so uns behelfen, indem wir erklären, daß die Götter die ursprünglichen Wörter festgelegt haben, und diese darum richtig sind“.<sup>9</sup> Platon macht hier deutlich, daß für einen philosophischen Begründungsgang die Bezugnahme auf die Götter unzulässig ist. Die Götter bilden für Platon innerhalb der Philosophie kein Argument. Dies schließt allerdings für ihn nicht aus, daß der Bezug des Menschen zu den Göttern philosophisch betrachtet werden kann. Religiöses Verhalten des Menschen kann durchaus Gegenstand philosophischen Nachdenkens sein.<sup>10</sup> Diese philoso-

<sup>9</sup> (425d) εἰ μὴ ἄρα βούλει, ὥσπερ οἱ τραγωδοποιοὶ ἐπειδὴν τι ἀπορῶσιν ἐπὶ τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοῦς αἴροντες, καὶ ἡμεῖς οὕτως εἰπόντες ἀπαλλαγῶμεν, ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα οἱ θεοὶ ἔθεσαν καὶ διὰ ταῦτα ὀρθῶς ἔχει.

<sup>10</sup> Im *Phaidros* bemerkt Sokrates in seiner zweiten Rede, in der er über die Unsterblichkeit der menschlichen und göttlichen Seelen spricht, daß er sich von der Unsterblichkeit der Götter allein im Vergleich mit den Menschen ein Bild mache, ohne damit aber Gott „gesehen noch ihn hinlänglich begriffen zu haben“ (246c) οὕτε ἰδόντες οὕτε ἱκανῶς νοήσαντες. Wie es in Wahrheit sei, das verhalte sich daher „wie es Gott gefällt“ (246d) ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον. Im Zusammenhang des Gedankens, daß die Gestirne als Gottheiten aufzufassen

phische Reflexion muß aber immer argumentativ einsichtig bleiben. Der rein dogmatische Rekurs auf die Götter der traditionellen Mythen, wie sie vor allem in den Homerischen Epen dargestellt werden, wird von Platon abgelehnt, denn es geht ihm in der Philosophie um Wissen (ἐπιστήμη). Von den Göttern aber läßt sich kein Wissen gewinnen. Platon steht in dieser Hinsicht in der Tradition der Sophisten. Insbesondere Protagoras stellt fest, daß man über die Götter nichts wissen könne: weder daß sie sind, noch, daß sie nicht sind, noch wie sie womöglich aussehen.<sup>11</sup> Die Grenze des menschlichen Erkennens und damit die Einsicht in die Endlichkeit des Wissens, ob nun ausdrücklich festgestellt oder nur implizit vorausgesetzt, stehen hinter dieser Selbstbeschränkung philosophischer Reflexion.

Derjenige Bereich, den Platon für seine Ideen reserviert, darf daher nicht einfach mit dem Bereich der Götter gleichgesetzt werden, auch wenn ihn Platon bisweilen als einen gleichsam göttlichen beschreibt. Albert bemerkt zu Recht: „Das Philosophieren Platons setzt einen übermenschlichen Seinsbereich voraus, der mit dem Namen 'Gott' nur vorläufig gekennzeichnet ist“.<sup>12</sup> Der sogenannte ‚Ideenhimmel‘ stellt für Platon gerade die Bedingung der Möglichkeit für das Verhältnis des Menschen zur Welt dar. Die Ideen sind somit seine Antwort auf eine philosophische Fragestellung. Platon ist um Wissen bemüht.<sup>13</sup>

---

seien, überlegt Platon in den Nomoi, wie das Verhältnis dieser Götter zu den Körpern zu denken ist: ob sie in diesen wohnen, oder ob sie als lebende Wesen den gesamten Himmel durchziehen, „oder auf welche Art und Weise auch immer“ (899b) εἴτε ὅπη τε καὶ ὅπως. Auch an dieser Stelle will sich Platon nicht auf eine bestimmte Aussage über die Götter festlegen, denn über die Götter als solche können keine überprüfbaren und philosophisch nachvollziehbaren Aussagen gemacht werden.

<sup>11</sup> Vgl. Diels-Kranz 80 B 4.

<sup>12</sup> Griechische Religion und Platonische Philosophie, a.a.O., S. 188.

<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang spielt es keine Rolle, daß man Platon von einem philosophischen Standpunkt aus den Vorwurf des ‚Platonismus‘ machen kann, daß er nämlich die Ideen als Quasi-Gegenstände dogmatisch im Sinne der Lösung seines Problems voraussetzt und damit philosophisch nicht rechtfertigt. Dieser Vorwurf trifft nicht den Unterschied von religiösem Glauben und philosophischem Wissen, den Platon für sein Denken zugrunde legt.

Mit der philosophischen Zurückhaltung, die Platon den Göttern gegenüber walten läßt, kommt er mit Ansichten überein, die erst im neuzeitlich aufklärerischen Denken vollends zum Tragen kommen. Denn diese Zurückhaltung hat letztlich ihren Grund in dem Unterschied von Glauben und Wissen, der für die Philosophie von zentraler Bedeutung ist. Während die mittelalterlichen Philosophen größtenteils bemüht waren, die Lehren des christlichen Glaubens philosophisch zu untermauern, und auch noch die Leibniz-Wolffsche-Schulmetaphysik in der Erkenntnis Gottes ihr eigentliches Ziel gesehen hat, trennen sich spätestens mit Kant die Wege von Philosophie und Theologie. Da wundert es nicht, wenn Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Fides et Ratio – Glaube und Vernunft“ von 1998 von dem „Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft“ spricht.<sup>14</sup> Er bedauert die daraus sich entwickelnde Frontstellung von Theologie und Philosophie, wie sie sich insbesondere in der neuzeitlichen und modernen Geschichte der Philosophie abzeichne. Den Grund aber für diese Entwicklung auf Seiten der Philosophie sieht Johannes Paul II. vor allem in der Konzentration der Philosophie auf das menschliche Erkenntnisvermögen: „Anstatt von der dem Menschen eigenen Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis Gebrauch zu machen, hat sie es vorgezogen, deren Grenzen und Bedingtheiten herauszustellen“.<sup>15</sup>

Er wird zwar nicht explizit genannt, aber dennoch steht in erster Linie Kant im Hintergrund dieser Äußerung des Papstes. Denn Kant möchte, wie er in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* betont, durch die Begrenzung des menschlichen Wissens den „sicheren Gang“<sup>16</sup> der Philosophie als Wissenschaft erreichen.

Eine geläufige Philosophiegeschichtsschreibung scheint dem Papst mit seinem verdeckten Vorwurf an Kant Recht zu geben: Kants Kritik an der überkommenen Metaphysik, die Entlarvung traditioneller Lehrsätze insbesondere über Gott und die Unsterblichkeit der Seele als Scheinwissen, wird auch heute noch immer

---

<sup>14</sup> Enzyklika Fides et Ratio – Glaube und Vernunft. Stein am Rhein 1998, S. 48.

<sup>15</sup> A.a.O., S. 9.

<sup>16</sup> Vgl. B VII ff. Kants Schriften werden, wie üblich, nach der Akademie-Ausgabe (=AA) zitiert, die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ nach der ersten (=A) bzw. zweiten (=B) Auflage.

wieder als eine der wichtigsten Leistungen seiner Philosophie angesehen. Mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* scheinen, so zumindest der erste philosophiegeschichtliche Eindruck, jegliche Aussagen über Gott und damit ein philosophisch begründeter Glaube nicht mehr möglich zu sein. In diesem Sinne bezeichnet schon Moses Mendelssohn im *Vorbericht* zu seinem Werk *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* von 1785 Kant als den „alles zermalmende[n]“. <sup>17</sup>

Denn was aus der Sicht Kants zur Beantwortung der Frage nach Gott bleibt, ist lediglich ein Postulat in moralisch praktischer Hinsicht: „Durch dieses [das ... Gesetz des kategorischen ... Imperativs] bekommen *Ideen*, die für die bloß spekulative Vernunft völlig leer sein würden, ... eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu *verhalten*, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischen) Realität postulieren darf, gegeben wären“. <sup>18</sup> Die Idee Gottes, die in theoretischer Hinsicht sinnlos erscheint, weil ihr kein Gegenstand entspricht, der erkannt werden könnte, gewinnt im praktischen Zusammenhang Bedeutung, weil sie postuliert werden muß, damit die Vernunft, wenn sie das Moralgesetz befolgt, nicht in einen Widerspruch zum Bedürfnis nach Glückseligkeit gerät. Der postulierte Gott bildet nach Kant den Garanten für das höchste Gut, nämlich für die endgültige Versöhnung von Sittengesetz und Glückseligkeitsstreben. Er ist der Garant für die Glückswürdigkeit des Menschen. Doch die moralisch-praktische Realität, von der Kant in diesem Zusammenhang spricht, ist nicht die Realität Gottes, sondern die Realität der menschlichen Praxis. Denn in bezug auf Gott und die Unsterblichkeit der Seele bleibt dem Menschen einzig die Möglichkeit, so zu handeln, *als ob* sie „gegeben wären“.

Vor dem Hintergrund dieses philosophischen Ergebnisses verwundert es nicht, daß Kants berühmter Satz: „Ich mußte also das

---

<sup>17</sup> Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. III, 2, bearbeitet von Leo Strauss, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 3.

<sup>18</sup> Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie, AA Bd. 8, S. 416. Vgl. hierzu Wolfgang Röd: Ist der Gott der Philosophen tot?. in: Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Hans Michael Baumgartner und Hans Waldenfels. (Freiburg/München 1999), S. 37f.

*Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen<sup>19</sup> bisweilen als Ironie interpretiert wurde, insbesondere wenn man das „aufheben“ im Sinne Hegels liest<sup>20</sup>: Das Wissen auf seine eigentliche Höhe gehoben, überstiege den Glauben, woraus man folgern müßte, daß derjenige, der seine Vernunft voll zur Geltung bringt und damit weiß, nicht glaubt. Nach dieser Lesart stünden Vernunft und Glauben einander unvereinbar gegenüber, und die unversöhnliche Trennung von Theologie und Philosophie wäre vollzogen.

Die Enzyklika des Papstes hat mit ihrer Bestandsaufnahme zum gegenwärtigen Verhältnis von Glaube und Vernunft sicherlich recht: Philosophie und Theologie stehen einander widersprüchlich gegenüber. Und erst in Ansätzen läßt sich eine erneute Annäherung erkennen, wenn man z. B. die neuere Religionsphilosophie innerhalb der analytischen Theorie betrachtet.<sup>21</sup> In der Regel aber scheint Heideggers Diktum, daß der Glaube der „Todfeind“ der Philosophie sei,<sup>22</sup> immer noch zu gelten.

Doch schon Mendelssohns Bezeichnung Kants als den „alles zermalmende[n]“ erweist sich aus erkenntnistheoretischen Gründen als unzutreffend, obwohl Kant selbst zufolge der Idee von Gott allein in moralphilosophischer Hinsicht eine Bedeutung zukommt. Denn es kann auch gegen Kants eigene Auffassung in seiner *Kritik der reinen Vernunft* für einen vernünftig begründeten und damit berechtigten Platz des Glaubens argumentiert werden. Dafür sollen im folgenden zunächst Kants erkenntnistheoretische Überlegungen vorgestellt werden, wie sie sich unter Zugrundelegung des Begriffs der Intentionalität rekonstruieren lassen. Anschließend werden die Ergebnisse, die sich aus diesem Ansatz gewinnen lassen, zum Begriff des Glaubens in Beziehung gesetzt.

---

<sup>19</sup> B XXX.

<sup>20</sup> Vgl. Arsenij Gulyga: Immanuel Kant. Frankfurt a. M. 1981, S. 150 mit Anm. 106.

<sup>21</sup> Vgl. z. B. den Sammelband 'Analytische Religionsphilosophie'. Hrsg. v. Christoph Jäger. Paderborn 1998.

<sup>22</sup> Phänomenologie und Theologie. In: Wegmarken. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1978, S. 66.

## II.

Kants Transzendentalphilosophie kritisiert den Stellenwert, den der Glaube innerhalb der philosophischen Systeme seiner Vorgänger gewinnt. Es ist für ihn „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns ... bloß auf *Glauben* annehmen zu müssen“.<sup>23</sup> Das Skandalöse der von ihm sogenannten dogmatischen Metaphysik liegt darin, daß aus theorieinternen Gründen an einer bestimmten Stelle dieser Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Welt, von Subjekt und Objekt, Gott als Garant für das Wissen von der Wirklichkeit eintreten muß. Und es verbirgt sich nicht nur bei Descartes und seinen unmittelbaren Nachfolgern sowie der Leibniz-Wolffschen-Schulmetaphysik. Sogar bei einem Empiriker wie Locke läßt sich eine solche Dogmatik nachweisen.<sup>24</sup> All diesen Theorien liegt die Annahme zugrunde, daß das Subjekt ursprünglich und unmittelbar Erkenntnis von Vorstellungen gewinnt und nicht von Objekten der Außenwelt. Unter dieser Voraussetzung stellt sich aber die Frage nach der Entsprechung von Vorstellung und wirklichem Gegenstand. Diese muß auf die eine oder andere Weise letztlich durch Gott garantiert werden; andernfalls gerät man in das sogenannte Außenweltproblem, in die Frage nämlich, ob der Mensch überhaupt die Wirklichkeit erkennt, oder ob nicht vielmehr alles Wahrnehmbare der Welt der Schein ist, den uns unsere eigenen Vorstellungen vorgaukeln. Damit kommt aber dem Glauben der entscheidende Stellenwert innerhalb dieser erkenntnistheoretischen Argumentationen zu. Das Wissen von der Wirklichkeit wird durch einen dem Erkennen selbst unzugänglichen Bereich und damit durch ein Jenseits dieser Wirklichkeit begründet.

Dieses Dilemma der traditionellen Metaphysik verschärft sich unter einem weiteren Gesichtspunkt. Wird die Metaphysik als philosophischer Versuch der Wissensbegründung verstanden, so nimmt sie etwas in Anspruch, von dem sie im eigentlichen Sinne noch nichts wissen kann. Denn Gott wird in diesem Zusammenhang, wie jeder andere Gegenstand auch, als etwas Anderes zum erkennenden Subjekt selbst aufgefaßt, als ein Objekt. Das Ver-

---

<sup>23</sup> B XXXIX Anm.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu meine Abhandlung 'Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand'. Stuttgart 1992, S. 44f.

hältnis zu einem Anderen, das Subjekt-Objekt-Verhältnis soll jedoch erst durch die philosophische Reflexion begründet, das Erkennen eines Objekts soll erst durch die erkenntnistheoretische Argumentation in seinen Strukturen und Bedingungen gerechtfertigt werden. Im Glauben an Gott aber wird ein solches Verhältnis zu einem Anderen bereits vorausgesetzt. Es liegt mithin eine *petitio principii*, eine Erschleichung des Beweisgrundes, vor.

Diese argumentativen Schwierigkeiten sind Anlaß für Kants berühmte *kopernikanische Wende*: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten ... Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten“.<sup>25</sup> Dieser Ansatz erfordert nun aber, wie Kant hervorhebt, „sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst“,<sup>26</sup> und das bedeutet „eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis“ zu übernehmen.<sup>27</sup>

Wenn die Vernunft auf sich selbst reflektiert, so untersucht sie einen Bereich, der nicht empirisch ist. Sie untersucht das menschliche Erkenntnisvermögen, nämlich das menschliche Bewußtsein, den menschlichen Geist als nichtempirisches Phänomen, das als Forschungsobjekt somit allein von einer spezifischen nichtempirischen Reflexionswissenschaft untersucht werden kann, der Philosophie.

Erkenntnistheoretische Beiträge unterziehen sich häufig – und angeblich im Sinne Kants – einer Selbstbeschränkung: Menschlichem Erkennen, so das vorschnelle Urteil, sei allein die empirische Welt zugänglich. Alles, was darüber hinaus noch sein mag,

---

<sup>25</sup> B XVI.

<sup>26</sup> Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. AA Bd. 4, S. 274.

<sup>27</sup> A XI. Der Begriff der Vernunft kann in diesem Zusammenhang in zweierlei Weise aufgefaßt werden. Zum einen charakterisiert er, wie Kant sagt, das „eigentliche Selbst“ des Menschen, vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. AA Bd. 4, S. 457. Er dient damit als Oberbegriff im Sinne von ‚rational‘ zur Kennzeichnung dessen, was den Menschen in seinem Wesen ausmacht. Zum anderen bezeichnet ‚Vernunft‘ nach Kant das höchste Erkenntnisvermögen und damit insbesondere das Vermögen zur philosophischen Reflexion.

könne nicht erkannt werden. Wissen als wahre Erkenntnis könne mithin allein von Empirischem gewonnen werden. Das hat dann auch Folgen für die Auffassung von Wissenschaft: Sie sei demnach nur als empirische auch wahre Wissenschaft. Und das gelte dann gleichfalls für die Philosophie.

Eine solche Anknüpfung an die kantische Erkenntnistheorie verißt aber den Ansatzpunkt der Transzendentalphilosophie als Selbsterkenntnis der Vernunft. Kants Untersuchungen in seiner *Kritik der reinen Vernunft* dürfen in diesem Sinne als exemplarisch angesehen werden. Sie versuchen, diesen nichtempirischen Bereich des Bewußtseins und Geistes auszuloten und in seinen Strukturen zu erklären, der allein der nichtempirischen Reflexionswissenschaft Philosophie erreichbar ist.

Wodurch sind wir aber überhaupt berechtigt, so die häufig herausfordernde Frage von empiristischer Seite, einen nichtempirischen Bereich, womöglich einen Geist, anzunehmen, der zu erforschen sei? Müssen wir nicht unser angebliches Bewußtsein auf das Gehirn zurückführen, um uns wissenschaftlich auf gesichertem Gelände zu bewegen?

Hiergegen spricht die Tatsache der Wahrheitsdifferenz des menschlichen Erkennens. Niemand wird ernsthaft in Zweifel ziehen wollen, daß beispielsweise das Erkennen der Gegenstände der Welt wahr oder falsch sein kann. Jede sinnliche Wahrnehmung kann sich irren. Sie kann sich beispielsweise verhören oder auch versehen. Damit ist das menschliche Erkennen als ein besonderes Phänomen ausgezeichnet, als ein Sinngebilde, dessen Sinn gerade darin besteht, wahr oder falsch zu sein. Dies zeigt sich insbesondere auch an den Urteilen, in denen sich das Erkennen äußert. Diese Wahrheitsdifferenz ist aber selbst nicht durch Wahrnehmung erkennbar und damit als ein nichtempirisches Phänomen ausgewiesen. Erkenntnistheoretische Überlegungen müssen diesem Faktum des menschlichen Erkennens Rechnung tragen und es erklären. Alltäglich ist diese Tatsache der Wahrheitsdifferenz zumeist unthematisch. Philosophische Reflexion erhebt sie zum Thema und eröffnet dadurch den nichtempirischen Bereich des menschlichen Erkenntnisvermögens, des menschlichen Bewußtseins, des menschlichen Geistes. Diesen Bereich zu leugnen, hieße Selbstverleugnung zu begehen, denn das Leugnen als solches ist als Behauptung aufzufassen, und damit als ein wahrheitsdifferentes Gebilde eben gerade Zeugnis für das, was verneint werden soll.

Kants kopernikanische Wende zur philosophischen Analyse und Erklärung zunächst der empirischen Erkenntnis verlangt keine Selbstbeschränkung des Erkenntnisvermögens auf empirische Sachverhalte. Wenn sie im Sinne der Selbsterkenntnis der Vernunft, nämlich im Sinne der transzendentalphilosophischen Überzeugung fordert, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“,<sup>28</sup> geht es ihr vielmehr um eine Revision und Rekonstruktion der traditionellen Auffassung des menschlichen Erkennens und damit verbunden des Begriffs der Wahrheit.

Wenn die menschliche Vernunft, die menschliche Subjektivität, als eine Aktivität zu deuten ist, die, wie Kant formuliert, im Erkennen „a priori auf Objekte“ geht,<sup>29</sup> so muß der praktischen Vernunft, um mit Kant zu reden, der „Primat“<sup>30</sup> eingeräumt werden. Auch das menschliche Erkenntnisvermögen muß also von vornherein in einem praktischen Sinne aufgefaßt werden. Kant betont, daß „doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen aufs Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem Ziele vereinigen muß“.<sup>31</sup> Die Grundstruktur der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes, ist demzufolge prinzipiell praxisorientiert, nämlich durch und durch praktisch zu verstehen.

Diese Subjektivität als Praktikizität läßt sich mit Überlegungen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als Wille deuten. Im Unterschied zum bloßen Wunsch besteht der Wille als eine Absicht, nämlich in der „Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind“.<sup>32</sup> Den Zweck, der von der menschlichen Absichtlichkeit oder Intentionalität dabei letztlich verfolgt wird, bildet das Subjekt selbst. Der Wille ist somit als eine Selbstzweckstruktur zu begreifen. Jeder Willensakt, der gleichsam äußerlich betrachtet grundsätzlich etwas anderes erstrebt, richtet sich damit seiner inneren Struktur nach auch auf sich selbst, was nichts anderes heißt, als daß alles, was gewollt, immer für sich gewollt wird. Jede Willensäußerung, jede Absicht oder Intention terminiert somit nicht nur beim Zweck als einem erstrebten Objekt, sondern auch noch

---

<sup>28</sup> B XIII.

<sup>29</sup> A 79 B 105.

<sup>30</sup> Vgl. Kritik der praktischen Vernunft. AA Bd. 5, S. 119ff.

<sup>31</sup> Kritik der Urteilskraft. AA Bd. 5, S. 206.

<sup>32</sup> AA Bd. 4, S. 394.

rückbezüglich beim Wollenden selbst. Ich will das Brot nicht um seiner selbst willen, vielmehr will ich mit dem Brot *meinen* Hunger stillen.

Menschliche Subjektivität läßt sich durch diese Rekonstruktion des kantischen Ansatzes als Intentionalität begreifen, die prinzipiell in einem allgemeinen Sinne auf Erfolg für sich selbst aus ist.<sup>33</sup> Schon im Erkennen erstrebt das Subjekt daher Erfolg für sich. Und hierin kommt die Revision der traditionellen Wahrheitsauffassung nun zur Geltung. Eine wahre Erkenntnis entspricht diesem Verständnis zufolge dann einer erfolgreichen Intention: ihr Gegenstand ist wirklich, eine falsche Erkenntnis aber einer Intention ohne Erfolg: ihr Gegenstand im intendierten Sinne ist mithin unwirklich.

Wenn eine solche Intentionalität bereits für das Erkennen der Gegenstände der Außenwelt vorausgesetzt werden muß, so bilden dann die erkannten Gegenstände die spezifischen Wirkungen einer vorgängig ergehenden Absicht als Ursache des erkennenden Menschen und damit als dessen Leistung. Diese Leistung bestimmt Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* als die apriorischen Strukturen des menschlichen Erkenntnisvermögens, die durch die Selbsttätigkeit, die Spontaneität dieser Intentionalität hervorgebracht werden. Es sind insbesondere die reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit und die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien. Entsprechend faßt Kant die Erfahrung von Gegenständen der Außenwelt als „empirisches Produkt“<sup>34</sup> des menschlichen Erkenntnisvermögens auf. Aufgrund dieser Leistungen des wahrnehmenden Subjekts kann der Vorgang des Erkennens hinsichtlich des Objekts als Fremdverwirklichung verstanden werden. Wenn Kant nun die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als „Aufsuchen des Geburtsortes“ der für die Erkenntnis notwendigen Prinzipien bezeichnet,<sup>35</sup> und seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen als die Einsicht in „die Selbstgebärung unseres Verstandes“ begreift,<sup>36</sup> so deutet er damit an, daß die Fremdverwirklichung des Objekts in einem als Selbstverwirklichung des Subjekts aufzufassen ist. Und in diesem Sinne versteht sich der

---

<sup>33</sup> Vgl. zu einer solchen Rekonstruktion Gerold Prauss: *Die Welt und wir*. Bd. I/1, Stuttgart 1990; Bd. I/2, Stuttgart 1993; Bd. II/1, Stuttgart 1999.

<sup>34</sup> A 98.

<sup>35</sup> Vgl. A 65 f. B 90f.

<sup>36</sup> A 765 B 793.

Grundsatz der kopernikanischen Wende: „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“.<sup>37</sup>

Die prinzipielle Fehlbarkeit des Erkennens, der mögliche Mißerfolg einer Intention, zeigt aber, daß die Wirklichkeit des erkannten Objekts der Außenwelt nicht ausschließlich auf die Leistung, auf die Ursache der Erwirkung des Subjekts zurückzuführen ist. Es müssen noch weitere Bedingungen erfüllt sein, damit das menschliche Erkennen erfolgreich ist. Insofern sind eben die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht auch *die* Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und damit die hinreichenden, wie dieser Satz von Kant häufig falsch zitiert wird. Einem solchen falschen Verständnis zufolge müßte Kants Erkenntnistheorie als ein absoluter Idealismus aufgefaßt werden: Der Mensch wäre der Schöpfer der Wirklichkeit in einem absoluten Sinne. Die apriorischen Prinzipien sind aber allein die notwendigen Bedingungen. Daher bezeichnet Kant seine Theorie auch als ‚kritischen Idealismus‘.<sup>38</sup> Deutlich nimmt Kant in seiner *Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft* noch einmal auf seinen Grundsatz der kopernikanischen Wende Bezug und betont nun ausdrücklich: „es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keineswegs aber, ganz unabhängig von diesen, sich selbst welche gleichsam zu schaffen“.<sup>39</sup> Was für die Leistungen des erkennenden Subjekts gilt, daß sie allein als Selbstverwirklichung der Spontaneität des Verstandes zu begreifen sind, gilt nicht in einem absoluten Sinne für die erkannten Gegenstände der Außenwelt: Ihre Fremdverwirklichung von Seiten des Subjekts aus betrachtet ergeht allein in formaler Hinsicht.

Auf diesen wichtigen Zusammenhang reflektiert Kants Unterscheidung von ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ hinsichtlich ein und derselben empirischen Wirklichkeit. Der Begriff „Erscheinung“ bezeichnet das wirkliche Objekt in Bezug auf die notwendige Leistung des erkennenden Subjekts. Der Begriff „Ding an sich“ spricht das empirische Objekt in derjenigen Abhängigkeit an, die nicht in der intentionalen Leistung des Subjekts aufgeht. Es ist

---

<sup>37</sup> A 158 B 197.

<sup>38</sup> Vgl. Prolegomena. AA Bd. 4, S. 375.

<sup>39</sup> A 771 B 799.

derjenige Bereich, der, an sich selbst betrachtet, dem erkennenden Zugriff des Subjekts entzogen ist. So verfügbar die erkannte empirische Wirklichkeit als Erfolg dem Subjekt auch begegnet, die Möglichkeit des Mißerfolges verweist auf einen unverfügbaren Aspekt dieser Wirklichkeit.

Subjekt und Objekt, Mensch und Welt stehen damit in einem einzigartigen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang. Indem die empirische Wirklichkeit ihrer Form nach erwirkt ist durch die intentionale Leistung des Subjekts, nämlich geformt ist durch die apriorischen Strukturen des Erkenntnisvermögens, steht sie insbesondere als wahrnehmbare Natur dem Menschen als etwas Anderes seiner selbst gegenüber. Somit kann das Erkennen der empirischen Natur als Fremdverwirklichung begriffen werden: die erkannte Natur als verwirklicht durch die Intention des Subjekts. Die erkannte und damit erfolgreich verwirklichte Natur bildet als dieser Erfolg für den erkennenden Menschen das Ziel seiner Intentionalität als Selbstverwirklichung. Das Subjekt erfährt dabei dieses Andere *für sich selbst* als Erfolg. Der erkennende Mensch ist dadurch nicht nur auf Anderes seiner selbst gerichtet, sondern ist auch immer schon in bestimmter Weise bei sich. Selbstverwirklichung und Fremdverwirklichung gehen miteinander einher. Sie bilden zwei Aspekte des einen Erkenntnisvorgangs.

Karl Rahner deutet diesen erkenntnistheoretischen Zusammenhang in seinem *Grundkurs des Glaubens* an, wenn er feststellt: „Das wissende Haben der Erkenntnis als solcher im Unterschied von ihrem objektivierten Gegenstand und der wissende Selbstbezug sind Eigentümlichkeiten jeder Erkenntnis. In ihr wird nicht nur etwas gewußt, sondern immer das Wissen des Subjekts mitgewußt“.<sup>40</sup> Diese Überlegung fußt auf Kants Einsicht: „das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“.<sup>41</sup> Jede Erkenntnis, sie kann noch so sehr von ihrem Gegenstand, dem Objekt als Anderem zu sich, eingenommen sein, bildet damit nach Kant in sich einen Fall von Selbstbewußtsein. Dieses Selbstbewußtsein darf nicht mit Selbsterkenntnis verwechselt werden, denn Selbsterkenntnis thematisiert das Ich in seinem Erkennen. Kant hebt jedoch hervor: das *Ich denke* muß begleiten können. Dies besagt aber, daß zu jedem Fall von Erkennen im Sinne von „Dies

---

<sup>40</sup> Grundkurs des Glaubens. Freiburg i. Br. 1976, S. 29.

<sup>41</sup> B 131.

ist ein Tisch“ die weitere Erkenntnis „Ich denke, dies ist ein Tisch“ muß gebildet werden können. Aber erst ein solches *explizites* Wissen stellt auch einen Fall von Selbsterkenntnis dar. Der ist aber nur möglich auf Grund der vorgängigen intuitiven Kenntnis, daß die erkannten Gegenstände als das Andere zum Ich gleichsam nicht alles sind, sondern daß das Ich selbst immer mit dabei ist und auf den Zuspruch dieses Anderen in seiner Erfolgsintention angewiesen ist. Um noch einmal Rahner das Wort zu geben: „Diese subjektive Bewußtheit des Erkennenden bleibt bei der primären Erkenntnis eines von außen sich meldenden Gegenstandes immer unthematisch; sie ist etwas, was sich sozusagen hinter dem Rücken des Erkennenden abspielt, der von sich weg auf seinen Gegenstand blickt“.<sup>42</sup>

Der Zusammenhang von Mensch und Welt muß folglich als ein einheitliches Geschehen von Selbst- und Fremdverwirklichung verstanden werden, das allerdings nicht allein in der Leistung des Subjekts aufgeht.

Durch das menschliche Wissen stehen sich Vernunft, Bewußtsein, mithin Geist auf der einen und Natur auf der anderen Seite zwar gegenüber. Sie bilden aber miteinander die eine Wirklichkeit, die in sich zweideutig ist. Damit eröffnet sich nun ein besonderer Bereich, eine allumfassende Wirklichkeit, von deren Dasein der Mensch durch philosophische Reflexion wissen kann. Deren inhaltliche Bestimmtheit entzieht sich aber dem menschlichen Erkennen zu einer Seite hin. Diese in sich differente Wirklichkeit von der Seite des Anderen zum Subjekt her im Sinne der Unterscheidung von ‚Erscheinung‘ und ‚Ding an sich‘ muß als ein Aspekt der Wirklichkeit begriffen werden, der sich nicht mehr als Erfolg zu einer erkennenden Intention einstellen kann. Dabei bildet dieser Bereich jedoch keine für sich bestehende, unabhängige und eigentliche Wirklichkeit hinter der empirisch erkannten. Es ist ein Aspekt der einen, in sich aber differenten Wirklichkeit.

### 3.

An dieser Stelle der transzendentalen Reflexion ergibt sich nun der Gesichtspunkt des Glaubens, wenn man das philosophische Wissen gleichsam bis zu seiner Grenze führt.

---

<sup>42</sup> Grundkurs des Glaubens. Freiburg i. Br. 1976, S. 29.

Die Einsicht in diese allumfassende Wirklichkeit beinhaltet nämlich die Erkenntnis, daß der Mensch trotz seiner Intentionalität als Selbstverwirklichung und Ursächlichkeit für die empirische Welt in einer Abhängigkeit steht. So zuhanden, um mit Heidegger zu sprechen, die Wirklichkeit als beherrschte, empirische Natur auch sein mag, als An-sich-Natur bzw. An-sich-Wirklichkeit entzieht sie sich dem Menschen. Sie ist ihm als solche in inhaltlicher Bestimmtheit nicht erkennbar und damit nicht verfügbar. Dieser Aspekt der Wirklichkeit kann allein in einer gläubigen Einstellung bedacht werden.

Und so bestätigt sich in diesem Zusammenhang Schleiermachers berühmte Bestimmung des Wesens aller Frömmigkeit, nämlich „daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind“.<sup>43</sup> Wir sind in dem, was wir sind, ein Aspekt der Gesamtwirklichkeit, der wir uns als erfolgreiche und damit selbstverwirklichende Wesen verdanken.

Diese allumfassende Wirklichkeit bildet durch den Menschen, den Geist als Intentionalität, einen inneren Dualismus. Doch als Wesen, das zur Selbsterkenntnis und damit zur Philosophie fähig ist, kann der Mensch, wenn er diesen spezifischen Zusammenhang philosophisch zu ergründen versucht, sich nur auf sich als Geist, auf diesen einen Aspekt beziehen und kann daher auch durch Selbsterkenntnis inhaltlich Bestimmtes nur von sich wissen, von seiner eigenen Vernunft als Intentionalität. Der An-sich-Bereich entzieht sich seinem verstehenden Zugriff. Die Vernunft als spezifisches Vermögen zur philosophischen Reflexion kann bis zur Einsicht in diese Zweideutigkeit der Wirklichkeit gelangen, zur Einsicht in die notwendige Einheit dieser Zweiheit und damit zur Einsicht in die mystische Intuition „alles ist eins“. Was die Wirklichkeit inhaltlich an sich selbst betrachtet ihrem Wesen nach ist, vermag die Vernunft jedoch nicht mehr zu ergründen. Sie ist zur phi-

---

<sup>43</sup> Der christliche Glaube (1830/31). Hrsg. von Martin Redeker. Nachdruck der 7. Aufl. 1960, Berlin/New York 1999, S. 23. Vgl. zu Schleiermachers Definition Konrad Cramer: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins. In: Friedrich Schleiermacher 1768 – 1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge. Hrsg. von Dietz Lange. Göttingen 1985.

losophischen Zurückhaltung, wie sie Platon übt und Kant zu begründen versucht, gleichsam gezwungen.

Hier öffnet sich aber durch philosophische Reflexion schließlich der Platz für den Glauben an eine Offenbarung, die es erlaubt, über das Wissen hinaus, den An-sich-Bereich in seiner Verwiesenheit auf den Menschen als den Zuspruch eines Gottes anzu-reden. Dabei darf ein solcher Glaube jedoch am Ende nicht gleichsam ein Lückenbüßer dafür sein, daß die philosophierende Vernunft mit ihren Bemühungen nicht weiter kommt. Denn sie kann prinzipiell nur bis zu dieser Grenze gelangen. Die Möglichkeit des Glaubens entspringt an dieser Stelle daher aus Vernunftgründen.

Ein solcher Glaube erfordert es nun aber, sich zunächst gewissermaßen von sich selbst und seiner primären Intention auf Erfolg, der Intention auf das Gefügigmachen der Wirklichkeit, zu lösen. Ein solcher Glaube bedarf dann der äußersten Anstrengung von Subjektivität als Intentionalität zur Überwindung ihrer selbst als „Erfolgsbesessenheit“.<sup>44</sup> Diese Überwindung selbst muß aber ebenso als Erfolg betrachtet werden, als einer, der in der Überzeugung besteht, daß das Loslösen von der Verfallenheit an die Welt einen Zuspruch sichtbar macht, der auf ein Geheimnis verweist, das nicht durch Vernunft begriffen, sondern durch Vernunft zugelassen wird.<sup>45</sup>

Es ist durchaus kein Zufall, wenn Kant die religiöse Einstellung des Menschen mit der ästhetischen vergleicht.<sup>46</sup> In der ästhetischen Einstellung werden die erkannten Objekte ihrer Alltäglichkeit und

---

<sup>44</sup> Vgl. Gerold Prauss: Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt a. M. 1983, S. 314.

<sup>45</sup> Heideggers Spätphilosophie mit ihren Überlegungen zum Sein scheint insbesondere diesen Aspekt der Wirklichkeit zu bedenken, auch wenn er selbst betont: „Das ‚Sein‘ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund“ (Brief über den ‚Humanismus‘. In: Wegmarken, S. 328). Heideggers strikte Ablehnung hier richtet sich auf die Auffassung von Gott und Weltgrund als Seiendes, nämlich als Gegenstände, die durch eine alltägliche Einstellung erkannt werden könnten.

<sup>46</sup> Kritik der Urteilskraft. AA Bd. 5, S. 482 Anm.: „Die Bewunderung der Schönheit sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüt noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem *religiösen* Gefühl Ähnliches an sich“.

Zuhandenheit für den Menschen enthoben. Sie werden gleichsam entlassen aus ihrem Zweck-Mittel-Zusammenhang, der letztlich beim Menschen als Selbstzweck terminiert. Vor allem in der Betrachtung der Naturschönheit liegt für Kant die intuitive Einsicht: Wenn der erkennende Mensch mit seinem Erkenntnisvermögen „sich selbst frei überlassen wäre“, so hätte er diese Natur genauso entworfen.<sup>47</sup> In einem so verstandenen Begriff der Schönheit verbirgt sich mithin die Einsicht, daß sich die erkannte Wirklichkeit nicht in einem absoluten Sinne der Leistung des Subjekts verdankt. Im Begreifen der Naturschönheit im Sinne Kants liegt daher eine Würdigung des allumfassenden Bereichs der Wirklichkeit, die auch der religiösen Einstellung eigen ist.

Ästhetische Einstellung und religiöser Glaube lassen sich gleichwohl nicht aufeinander reduzieren. Sie entspringen aber einer vergleichbaren intentionalen Anstrengung menschlicher Subjektivität, die sich offenhält für ein Anderes. Ebenso muß auch die liebende Beziehung zu einem anderen Menschen als eine entsprechende Leistung begriffen werden. Der Glaube in seiner Offenheit richtet sich aber nicht, wie die ästhetische Einstellung, auf einen einzelnen Gegenstand oder, wie die liebende Einstellung, auf eine einzelne Person, sondern auf die Wirklichkeit in einem allumfassenden Sinne, auf das allumfassende Sein als Urgrund der Wirklichkeit, dem auch der Mensch sich verdankt.

Vor allem die Geschichte der Kunst ließe sich als Beleg für den engen Zusammenhang von Ästhetik und Religion heranziehen, und damit als ein Beleg für die intuitive Kenntnis von der Zweideutigkeit der Wirklichkeit. Der Ursprung aller Kunstgegenstände ruht in ihrer Verwendung im Rahmen religiöser Rituale. Es zeigt sich hier die intuitive Einsicht religiöser Menschen, sei es im Sinne der Mythen oder sogenannter Hochreligionen, daß die Wirklichkeit von Welt und Mensch weder im bloßen Geist noch in bloßer empirischer Natur aufgeht, sondern beides zusammen eine besondere Einheit bildet, die auf erkenntnistheoretischem Wege in ihrem Daß-Sein gewußt werden kann, in ihrem Was-Sein aber allein dem Glauben zugänglich ist. Bis zu diesem Punkt kann erkenntnistheoretische Reflexion im kantischen Sinne und damit das Wissen gelangen. Die menschliche Vernunft, der menschliche Geist ist auf einen Bereich verwiesen, der der Einsicht und damit dem Wissen

---

<sup>47</sup> A.a.O., S. 240f.

grundsätzlich enthoben ist, der aber als Wirklichkeit notwendig anzunehmen ist. *Daß* es diesen Bereich gibt, steht damit für die Vernunft außer Frage. *Wie* es diesen Bereich gibt und *was* dieser Bereich ist, das kann nicht erkannt und damit auch nicht gewußt werden. An ein *Wie* und ein *Was* dieses Bereiches kann folglich nur geglaubt werden. Dies ist der berechtigte Platz des Glaubens. Und er läßt sich vernünftig, nämlich philosophisch begründen.

Eine andere Bemerkung der Enzyklika „Fides et Ratio“ gewinnt so ihre Geltung: „Besonders wenn man bei der Suche nach der letzten und erschöpfendsten Antwort den Grund der Dinge vollständig erforschen will, erreicht die menschliche Vernunft ihren Gipfel und öffnet sich dem Religiösen“.<sup>48</sup> Kant formuliert entsprechend in einer Reflexion: „Das Wissen blähet auf (wenn es Wahn ist), aber das Wissen bis zu den Grenzen desselben macht demütig“.<sup>49</sup>

Daß der Urgrund allen Seins über sein bloßes philosophisches Gewußtsein hinaus auch noch „Vater“ genannt werden kann und darf, das ist im christlichen Abendland dann aber begründet in dem Glauben an die geschichtliche Offenbarung durch Jesus von Nazareth. Den Glauben an eine solche Offenbarung als Begründung für Wissen heranzuziehen, ist dem Philosophen verwehrt. Darauf macht Kant mit seiner Überlegung „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“ aufmerksam, und das wußte auch Platon. Den Glauben inhaltlich zu gestalten ist Aufgabe der Theologie. Philosophie widerspricht ihr nicht. Sie kann erklären, warum es Religion immer gegeben hat und immer geben wird.

---

<sup>48</sup> Enzyklika Fides et Ratio, S. 36 Anm.

<sup>49</sup> Reflexion 2446, AA Bd. 16, S. 372.



## V. Über ein Platonisches Element in Nicolai Hartmanns Theorie des Apriori

Stephan Nachtsheim

Helmuth Plessner hat einmal Nicolai Hartmanns systematische Philosophie als philosophisches Gespräch mit der Philosophiegeschichte charakterisiert.<sup>1</sup> Tatsächlich war Hartmanns Verhältnis zur Philosophiegeschichte überaus eng. Besonders starke und unmittelbare Anregungen gingen von den antiken Philosophie aus. Das belegen nicht nur die „historischen“ Arbeiten, sondern auch die problemgeschichtlichen Bestandsaufnahmen, die seine großen Werke zur philosophischen Systematik durchziehen. Kein Zweifel, daß Platon einer der wichtigsten Gesprächspartner gewesen ist. Die lange Reihe der Veröffentlichungen beginnt 1909, vielleicht nicht zufällig, mit einem großen Platon-Buch;<sup>2</sup> es folgen Abhandlungen über „Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie“ (1935), „Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles“ (1941) und über „Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie“ (1943, u.a. zu Platons Seelenlehre).<sup>3</sup> Die Auseinandersetzung mit Platon gibt auch in den systematischen Hauptwerken häufig entscheidende Impulse.<sup>4</sup> Hartmann ist allerdings kein Historiker, sondern Systematiker, der in der Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte das eigene Denken prüfen und fördern möchte. Stets sind die eigenen systematischen Belange und Sorgen bestimmend.

Erhebliches Gewicht hat die Beschäftigung mit Platon für den Weg, den Hartmann vom Marburger Neukantianismus über eine

---

<sup>1</sup> Offene Problemgeschichte. In: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Hg. von H. Heimsoeth und R. Heiß. Göttingen 1952, S. 97-104, dort S. 100.

<sup>2</sup> Platons Logik des Seins. Gießen 1909.

<sup>3</sup> Diese Arbeiten sind abgedruckt in Nicolai Hartmann: Kleinere Schriften. Band II. Berlin 1957, S. 48-85, 129-164, 164-191.

<sup>4</sup> Vgl. S. Nachtsheim: Ideenlehre und kritische Ontologie. Bemerkungen zum Platonischen in der Philosophie Nicolai Hartmanns. In: *Prima philosophia* 3 (1989), S. 391-411.

Kritik des Grundlegungsansatzes seiner Lehrer H. Cohen und P. Natorp zu einer Neubegründung der Ontologie zurücklegte. Bekanntlich war bei den Marburgern neben Kant die Philosophie Platons bevorzugter Gegenstand von (heftig kritisierten) Auslegungen und Aneignungen.<sup>5</sup> Die Gründe für diese Tatsache sind hier ebensowenig zu erörtern wie das Marburger Platon-Bild. Natorp schreibt jedenfalls über die Marburger kritische Philosophie: „Nimmt sie für sich den Ehrentitel des *Idealismus*, aber des *kritischen* Idealismus in Anspruch, so führt sie sich damit gleich bestimmt zurück auf *Plato*, den Urheber der Methode der *Ideen*, und auf *Kant*, der den schon ursprünglich kritischen Sinn dieser Methode zur vollen Klarheit und bisher reinsten Durchführung gebracht hat“.<sup>6</sup> Solche Interpretationen waren allerdings Hartmanns Sache nicht. Er kritisierte später an Natorps Platon-Buch, es deute Platon ganz im Sinne des transzendentalen Idealismus und zeichne dabei ein Bild, „das sich fast wie ein verkleinertes Bild der *Kritik der reinen Vernunft*“ ausnehme.<sup>7</sup> Man könnte Hartmanns Weg zu einer neuen Ontologie geradezu an seiner Platon-Deutung und deren Differenz vom „Marburger Platon“ exemplifizieren. Tatsächlich war es, neben anderem, ein Durchdenken der Platonischen Philosophie, das ihm eine Distanz gegenüber dem neukantianischen Kritizismus verschaffte.

Hier soll nur eine Einzelheit aufgegriffen werden: die Bedeutung Platons für Hartmanns Begriff der Erkenntnis a priori. Es ist keineswegs so, als hätte Hartmann Platons Philosophie auf Erkenntnistheorie reduzieren wollen. Aber er findet in dieser eben, neben anderem, eine Fassung des Erkenntnis-Apriori, mit deren Hilfe er in einem besonders empfindlichen Punkt gegen den logizistischen Idealismus argumentieren konnte. Das Problem des Apriorismus steht im Mittelpunkt seiner „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“ (1921)<sup>8</sup>, die den Auftakt der neuen Systemfassung darstellen: einer ontologischen Philosophie, einer seinsorientierten Theoretischen Philosophie vor allem, die dem Idealismus der Neu-

---

<sup>5</sup> Karl-Heinz Lembeck: Platon in Marburg. Würzburg 1994.

<sup>6</sup> Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. 4. Aufl. Göttingen 1929, S. 22.

<sup>7</sup> Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 49.

<sup>8</sup> 5. Aufl. Berlin 1965; für die zweite Auflage (1925) wurde das Werk überarbeitet und um wichtige Stücke erweitert.

kantianer (wie übrigens auch dem phänomenologischen Idealismus) eine Herausforderung war.

Dort wird Platon als der „Entdecker der Erkenntnis a priori“ bezeichnet.<sup>9</sup> Platon habe das Problem der apriorischen Erkenntnis in die richtige Fassung gebracht und darüber hinaus dessen sachlich allein mögliche Lösung gefunden. Diese kehre sodann in allen überhaupt diskutablen Fassungen des Apriorismus von der Antike bis zu Kant wieder, allerdings durch wechselnde systematische Überformungen verdeckt oder gar verbogen. Insbesondere habe Platon habe das Problem so gestellt und auch gelöst, daß sein Gedanke diesseits des Gegensatzes von Realismus und Idealismus bleibe, also eine überstandpunktliche Bedeutung besitze.<sup>10</sup> 1935 ist dann die Rede von dem „genialen erkenntnistheoretischen Grundgedanken Platons“, von einer „philosophischen Entdeckung ersten Ranges“; Platon erweise sich darin als „Problemdenker im höchsten Sinne des Wortes“ - das denkbar höchste Lob, das Hartmann zu spenden hat.<sup>11</sup> Wenige Jahre später, 1940, wird die überragende Bedeutung Platons für das Problem des Apriorismus nochmals bekräftigt.<sup>12</sup>

Zwar meint Hartmann, daß Platons Einfall auch in Kants „oberstem Grundsatz“ den haltbaren *Kern* ausmache. Doch enthält Kants Theorie des Apriori seinen Augen gegenüber derjenigen Platons eine Reihe von nachteiligen und sogar unhaltbaren Zusatzmomenten bzw. Verengungen.<sup>13</sup> So ist das Apriori Kants allein ein solches der Urteile, es ist rein „formal“, erschöpft sich in einer Funktion (das Mannigfaltige des Gegebenen durch bestimmte Arten der Synthesis zur Einheit zu bringen), und es soll subjektiven Ursprungs sein.<sup>14</sup> In jedem dieser Momente aber tritt die Hart-

---

<sup>9</sup> A.a.O., S. 95.

<sup>10</sup> A.a.O., S. 357.

<sup>11</sup> Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 53.

<sup>12</sup> Der Aufbau der realen Welt. 3. Aufl. Berlin 1964, S. 120f.

<sup>13</sup> Zum Problem des Apriorischen heißt es in einer überarbeiteten Nachschrift eine Vorlesung des Sommersemesters 1949: „Kant gibt schon eine Art Lösung; er ist dem Problem aber nicht auf den Grund gegangen. Ein sehr alter Vorgänger, Platon, war ihm schon einige Schritte voraus“. Nicolai Hartmann: Einführung in die Philosophie. Hg. von Karl Auerbach. 7. Aufl. Osnabrück o.J., S. 72.

<sup>14</sup> Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 49-51.

mannsche Erkenntnistheorie Kant und mehr noch seinen Nachfolgern entgegen.

Der ebenso schlichte wie „geniale“ Gedanke aber, den Hartmann bei Platon ausmacht, sei kurz vorweggenommen: Die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori läßt sich erkenntnistheoretisch nur denken unter der Bedingung, daß die Prinzipien des Erkennens identisch sind mit den Prinzipien der (zu erkennenden) Dinge.

Diese These einer Prinzipienidentität wird in mehreren Platon-Analysen herausgearbeitet, am eingehendsten in der Abhandlung „Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie“. Diese gliedert sich übrigens in auffallender Weise gemäß der Trias der Phänomendeskription, Problemanalyse und Behandlung der Erkenntnisaporien, welche die „Metaphysik der Erkenntnis“ beherrscht. Dabei geht es Hartmann nicht darum, eine historische Darstellung zu geben, sondern „einen erkenntnistheoretischen Problemgehalt ... greifbar zu machen, der in den bekannten Darstellungen selten einmal gestreift, meist aber gänzlich übergangen und sicherlich nirgends zum Gegenstand einer wirklichen Behandlung gemacht worden ist“.<sup>15</sup>

Nachfolgend sollen diese Analysen, notgedrungen knapp, skizziert werden, um zugleich auf einige derjenigen Momente hinzuweisen, die für seine eigene Theorie eine besondere Bedeutung haben.

1.

Hartmann findet zunächst bei Platon folgende Beschreibung der Erkenntnis a priori:<sup>16</sup>

Der Mensch weiß mehr von den Dingen, als er seinen Wahrnehmungsvorstellungen verdankt. Das Wahrgenommene gemahnt ihn

---

<sup>15</sup> A.a.O., S. 61.

<sup>16</sup> Es sei bemerkt, daß es Hartmann, hier jedenfalls, nicht um die philosophische Erkenntnis geht, sondern um das apriorische Moment in der Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen. Welche Schlüsse aus Platons Lehre für die *philosophische* Erkenntnis zu ziehen sind, hat er an anderer Stelle untersucht: Platos Logik des Seins, passim, bes. S. 256ff.; Systematische Methode. In: Kleinere Schriften. Band III. Berlin 1958, S. 1-22; Der Aufbau der realen Welt, S. 522ff.

an etwas, das der sinnlichen Gegebenheit nicht zu entnehmen ist: an die Idee als das Ansich oder Wesen der Dinge. Das Wesen der Dinge erfaßt die Seele, indem sie sich aus der Vielheit der Sinneswahrnehmungen zurückzieht, die Blickrichtung gleichsam umwendet und in sich selbst hineinblickt. Erkenntnis a priori also ist ein inneres Sichbesinnen, zwar *anläßlich* der gegebenen Einzelfälle, aber doch im *Gegensatz* zum Sinneszeugnis.<sup>17</sup>

Für Hartmann ist es nicht unerheblich, daß Platon die Erkenntnis a priori (*proeidenai*) als ein „Schauen“ (*kathoran, theasthai, idein*) beschreibt, wobei auch der *nous* ein Vermögen des Schauens des Unsichtbaren ist (*Phaidros* 247 C)<sup>18</sup> - „in schroffstem Gegensatz zu Kant“.<sup>19</sup> Er findet hierin eine Stütze für seinen Protest gegen eine Reduktion des Apriori auf Rationales. Nicht daß er selbst es in Anschauung aufgehen ließe. Doch möchte seine „Gnoseologie“ die exklusive Verbindung von Apriorität und Denken bzw. synthetischem Urteil (und reinen Verstandesbegriffen) aufbrechen.<sup>20</sup> Dies wiederum steht in Zusammenhang mit seiner Grundthese, daß alles Erkennen, auch das apriorische, als „Erfassen“ oder Hinnehmen eines unabhängigen Gegenstands zu verstehen ist (statt als „Erzeugen“ des Gegenstands durch das „reine Denken“).

Eine Vertiefung der Deskription bietet das Anamnesis-Bild des *Menon*, indem es die Erkenntnis a priori als Sichbewußtmachen eines latenten Wissens beschreibt. Aus der Tiefe der Seele soll der Erkennende ein verborgenes, nichtempirisches Wissen über das Wesen der Dinge heraufholen (*analambanein*, was in *Phaidon* 75 E wiederkehrt - dort ist dieses Wissen zudem als ein ureigenes gekennzeichnet und in 74 E mit dem „*proeidenai*“ identifiziert). So stellt das Wissen um die Gleichheit (*Phaidon* 74 E f.) ein von Erfahrung unabhängiges „Vorwissen“ dar; es muß daher aus einer inneren Erkenntnisquelle stammen.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> *Metaphysik der Erkenntnis*, S. 95; *Der Aufbau der realen Welt*, S. 121.

<sup>18</sup> *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, S. 50, 56.

<sup>19</sup> *Metaphysik der Erkenntnis*, S. 96. - Zu beachten ist, daß Hartmann hier, wie häufig, vermutlich weniger den historischen Kant meint als vielmehr den logizistisch „rektifizierten“ der Cohenschen Kant-Bücher.

<sup>20</sup> A.a.O., S. 81f., 96f., 340.

<sup>21</sup> A.a.O., S. 95f.; *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, S. 56f.

Hartmann wertet das sogleich weiter aus: hier sind ein gegenständlicher und ein (im Neukantianismus dann isolierter) funktionaler Aspekt noch *vereint*. Die Idee der Gleichheit ist einerseits etwas Inhaltliches, Gegenständliches, ein bestehendes Sein, das in der Besinnung erfaßt, aber nicht erzeugt wird (so gegen neokritizistische Interpretationen). Andererseits stellt die Besinnung eine *Methode* dar, die auf eine Wahrnehmungsgegebenheit bezogen ist (*Phaidon* 76 D).<sup>22</sup>

Die Hypothesis-Lehre (*Phaidon, Staat*) bringt eine Ausgestaltung der methodologisch-funktionalen Seite des Apriori. Das in der Seele vorhandene Wissen ist ein Inbegriff von logoi (apriorischen Erkenntnismomenten), von denen der jeweils passende zugrundegelegt ist. Die logoi sind ebensowenig erzeugt wie das *proeidenai* in der *anamnesis*.<sup>23</sup> Und die Seele erfaßt paradoxerweise im Wegschauen von den Dingen und ihrer Gegebenheit mittels der logoi die Wesensbestimmtheit der Gegenstände, die Dinge in ihrer Unverborgenheit (*aletheia*).<sup>24</sup>

Ein weiteres Moment ist Hartmann an der Hypothesis wichtig: ist der „stärkste“ *logos* einmal gefunden, wird er nicht mehr am Gegebenen kontrolliert. Vielmehr bildet er umgekehrt das Kriterium für die *aletheia* des Gegebenen (für das, was in Wahrheit seiend ist). Erkenntnis *a priori* mittels der logoi bedeutet also Erklärung und Kritik des Sinneszeugnisses. Hartmann hat hierin einen Anknüpfungspunkt für seine Behandlung des Problems des Wahrheitskriteriums gefunden.<sup>25</sup>

Die Gewißheit des zugrundegelegten *logos* bedarf ihrerseits der Begründung, zuletzt in einem *anhypotheton*, einem Prinzip, das jenseits aller besonderen Ideen steht (*Staat*, Buch VI). Daraus folgt: „Innerhalb des Apriorischen also steht die einzelne Einsicht nicht als etwas für sich da, sondern in Abhängigkeit von einem Zusammenhang, innerhalb dessen es einen Aufstieg zum Höheren gibt, und zwar bis zum absolut Gewissen“.<sup>26</sup>

Zusammenfassend: nach Hartmann beschreibt Platon das Phänomen der Erkenntnis *a priori* als Abwendung der Seele von den

---

<sup>22</sup> Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 58f.

<sup>23</sup> A.a.O., S. 60.

<sup>24</sup> *Metaphysik der Erkenntnis*, S. 66, 96.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 420ff.; zu Platon: S. 435f.

<sup>26</sup> Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 61f.

Sinnesgegebenheiten und Einkehr in das eigene Innere. In dem, was die Seele in sich selbst einsieht, findet sie, was an sich ist (*Phaidon* 83 A, B, 99 E).

2.

Das eigentliche *Problem* des Apriorischen deutet sich in seiner Beschreibung bereits an: Wie kann im Inneren solches erfaßt werden, was für die Dinge gilt?

Im logos soll die Idee erfaßt werden; diese macht das eigentliche Wesen der Dinge aus. Die logoi aber finden wir paradoxerweise in einer Umwendung des Blicks nach innen. *Phaidon* 100 A bekräftigt das nochmals: „Denn das gebe ich keineswegs zu, daß der, welcher die Dinge in den logoi betrachtet, sie bildlicher betrachtet als der, welcher sie in den Tatsachen betrachtet“. Mögen die logoi immerhin Repräsentationen der Ideen sein, so sind doch nicht sie das an sich Seiende verschleiernde Bilder, sondern gerade die sinnliche Gegebenheit, so daß das wahrhaft Seiende nur in der Abkehr von dieser offenbar wird. Wie aber ist es denkbar, daß in der Tiefe der Seele, in der denkbar radikalen Abwendung von den Erfahrungsdingen, die Unverborgenheit der Dinge gefunden wird (statt der Unverborgenheit der Seele selbst)?

Indem er Platons Bilder (Umkehr, anamnesis usw.) ernstnimmt, findet Hartmann in ihnen die „klassische Ausprägung“ des Problems, das jede Erkenntnistheorie des Apriori bewältigen müsse.<sup>27</sup> Wohlgermerkt: es geht hier, in Hartmanns Terminologie, nicht um das Problem einer „immanenten Apriorität“, nicht also um die intersubjektive Übereinstimmung, die ja ohne weiteres eine Übereinstimmung in Vorurteilen sein könnte. Das Problem ist vielmehr die „transzendente Apriorität“, kritizistisch gesprochen: die „objektive Gültigkeit“, der Wahrheitsanspruch der Erkenntnis a priori, ihre Möglichkeit, das Seiende zu erfassen.<sup>28</sup>

Es kann hier nicht zu verfolgt werden, wie Hartmann das Problem anhand der Platonischen Hinweise noch weiter zu entfalten

---

<sup>27</sup> A. a. O., S. 63f.

<sup>28</sup> *Metaphysik der Erkenntnis*, S. 336ff.

sucht. Es stellt sich jedenfalls als ein solches der „Zuordnung“<sup>29</sup> zwischen den Inhalten in der Tiefe der Seele (logoi) und den Dingen. Die Zuordnung aber bedarf einer Vermittlung.<sup>30</sup>

3.

Diese Vermittlung liegt in der Stellung der Ideensphäre: „Denn die Ideen sind es, die das Inhaltliche der aletheia ton onton ausmachen; und die Ideen wiederum sind es, zu deren Vollkommenheit die Dinge hinstreben“.<sup>31</sup>

Wie versteht Hartmann diese Stellung näherhin? Zunächst: Es handelt sich hier, wie erwähnt, um die Bedingungen transzendenter Apriorität, also, modern gesprochen, um die Frage: „... wie müssen Prinzipien beschaffen sein, die einerseits in innerer Schau unmittelbar erfaßt werden können und dennoch zugleich das Wesen der Gegenstände ausmachen, die uns durch äußere (sinnliche) Anschauung gegeben sind?“<sup>32</sup> Platons Lösung, und darin liegt nun Hartmanns Augen ihr spezifischer Vorzug, deckt sich weder mit einer realistischen noch mit einer idealistischen (Kantischen, neukantianischen) Auffassung. Sie wird vielmehr erst deutlich, wenn man solche anachronistischen Deutungen der Idee fernhält.

Sie liegt nämlich in einer Doppelfunktion der Ideen: sie sind Prinzipien sowohl mit Bezug auf die onta als auch mit Bezug auf die psyche. Deswegen müssen sowohl realistische als auch idealistische Deutungen der Idee ferngehalten werden. An letzterem ist Hartmann natürlich ganz besonders gelegen. Daß die Ideen in der Tiefe der Seele *erfaßt* werden, kann der Idealismus nicht für sich ins Feld führen. Denn das muß keineswegs bedeuten, daß sie aus der Seele stammen, ursprünglich der Seele zugehören.<sup>33</sup> Lügen sie nämlich in der Seele, so wäre transzendente Apriorität undenkbar. Ebenso unmöglich ist aber eine realistische Auffassung von den Ideen (nach der diese bloß Prinzipien der Dinge wären). Sie kann

---

<sup>29</sup> Vgl. Nicolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*. In: *Systematische Philosophie*. Hg. von N. Hartmann. Stuttgart 1942. 2. Aufl. Stuttgart 1947, S. 305f.

<sup>30</sup> *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, S. 64.

<sup>31</sup> A.a.O.

<sup>32</sup> A.a.O.

<sup>33</sup> A.a.O., S. 65.

nämlich nicht begreiflich machen, daß die Seele in sich ein Vorwissen über das Wesen (die allgemeine und notwendige Bestimmtheit) der Dinge findet. Also: Sind die Ideen lediglich Prinzipien der Dinge, nicht aber der Seele, dann bleibt es völlig unverständlich, wie die Seele sie *in sich* erfassen kann.<sup>34</sup> Kann jedoch die Seele die Ideen in sich erfassen, sind sie jedoch nicht Prinzipien der Dinge, dann bleibt es undenkbar, wie die Seele durch sie zur „Unverborgenheit der Dinge“ soll kommen können.<sup>35</sup>

Da Platon aber nur ein einziges Ideenreich kennt, ist für die Auflösung seines Problems eine Doppelfunktion der Ideen sachlich gefordert. Und wirklich denkt er denselben Ideen eine doppelte Funktion zu: sie bestimmen einerseits die Dinge, andererseits findet die Seele in den *logoi* Zugang zu den Ideen, so daß die *logoi* durch die Ideen bestimmt sein müssen. Die Dinge und die Seele müssen also gemeinsam den Ideen untergeordnet sein.<sup>36</sup>

Dieser Doppelaspekt ergibt sich für Hartmann zunächst hauptsächlich aus rein sachlichen Erwägungen auf Grund des bislang Vorliegenden. Die Logik des Sache (des Problems) fordert ihn. Aber er weiß zusätzlich Belege anzuführen, die seine Interpretation stützen.

Hier sind bloß die beiden wichtigsten anzuführen. Den ersten bildet der Seelenmythos des *Phaidros* (247 A - 248 B). Dieser impliziert, daß die Ideen nicht ursprünglich in der Seele liegen, denn die Seele muß sie erst schauen, und die anamnesis führt auf das Geschaute zurück. Mehr noch: die Ideen bestimmen das Seiende ganz unabhängig davon, welchen Anteil die Seele an ihnen hat.<sup>37</sup>

Richtet sich das vornehmlich gegen die idealistische Auffassung, so hat der zweite Beleg sachlich größeres Gewicht. Hartmann findet ihn im *Staat* (507 B - 509 B).<sup>38</sup> Denn dort wird das doppelte Bestimmendsein der Idee des Guten festgestellt: sie verleiht den Erkennenden das Vermögen des Erkennens, zugleich aber verleiht sie den Gegenständen des Erkennens die Unverborgenheit. Und am Schluß heißt es ausdrücklich: nicht nur das Erkenntwerden des Erkennbaren kommt von der Idee des Guten, sondern auch das

---

<sup>34</sup> A. a. O., S. 66f.

<sup>35</sup> A. a. O., S. 67.

<sup>36</sup> A. a. O., S. 68.

<sup>37</sup> A. a. O., S. 69.

<sup>38</sup> A. a. O., S. 70f.

Sein und Wesen (509 B). Die Idee des Guten ist also dieses beide in einem: Prinzip der Erkenntnis und Prinzip der Seiendheit der Dinge (Seinsprinzip).

Begreift man nun „das Gute“ als „das Eine“, als den selbst jeder besonderen Idee noch vorausliegenden Grund schlechthin,<sup>39</sup> und dazu tendiert Hartmann, so gewinnt diese Stelle noch erheblich an Aussagekraft. Denn dann ist es aus *Gründen* einsichtig, warum die einzelnen Ideen zugleich Prinzipien der Erkenntnis und Prinzipien des Einzelseienden darstellen, insofern sie eben ihrerseits durch jenes höchste Prinzip bestimmt sind: „Denn die Überordnung dürfte ihren Sinn eben darin haben, daß alle besonderen Ideen ihre Kraft, sowohl das bestimmte Sein der ontia als auch die Erkenntnis der ontia in der Seele hervorzubringen, von der alles bestimmenden Urkraft der einen Idee des Guten her haben“.<sup>40</sup>

So dient dies als Bestätigung dafür, was Hartmann aus der Ideenlehre als erkenntnistheoretische Einsicht mit Bezug auf den Apriorismus isoliert: die Erkenntnis a priori hat die Bedingung ihrer Möglichkeit darin, daß der Ursprung des Seins und der Ursprung des Erkennens ein und derselbe ist.<sup>41</sup> Die Möglichkeit des Apriori beruht auf einer Identität der Prinzipien des Seienden und der Prinzipien des Erkennens. „Das ist ein Satz, der sich sehr wohl selbst a priori einsehen läßt...“.<sup>42</sup> Und in dieser Form ist er nach Hartmann auch völlig unabhängig von standpunktlichen Voraussetzungen: denn weder ist die Vorstellung a priori durch den gegebenen Gegenstand, noch der Gegenstand durch die Vorstellung, sondern beide sind gemeinsam durch ein drittes bestimmt. Der Satz ist in Hartmanns Augen sogar indifferent gegen die speziellen Voraussetzungen und Schwierigkeiten der Ideenlehre, wie z.B. die Teilhabe-Frage.<sup>43</sup> Und da sie schlicht die Einsicht in die notwen-

---

<sup>39</sup> Karl Albert: *Philosophie der Philosophie*, Sankt Augustin 1988, S. 50ff.; *Platon und die Philosophie des Altertums*, Dettelbach 1998, S. 69ff.

<sup>40</sup> *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, S. 70f.; *Metaphysik der Erkenntnis*, S. 357f.

<sup>41</sup> *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, S. 74f.

<sup>42</sup> A.a.O., S. 75.

<sup>43</sup> Vgl. zu den diesbezüglichen Problemen Hartmanns Ausführungen über *Staat* 511 B-C und 521 A-534 E, *Parmenides* 129 A-135 C und *Sophistes* 253 A-259 E: a.a.O., S. 71ff.; ferner: *Platos Logik des Sein*, passim; *Der Aufbau der realen Welt*, S. 61f., 416ff.

dige Bedingung des Apriorismus enthält, kehrt die prinzipientheoretische These von der Identität der Gründe des Gegenstands und der Gründe der Erkenntnis der Sache nach in der Geschichte der Philosophie ständig, wenn auch modifiziert wieder.<sup>44</sup>

4.

Über die Bedeutung, welche Hartmanns Interpretation des Platonischen Apriorismus-Problems für seine eigene Erkenntnistheorie hat, ist oben bereits Einiges beiläufig erwähnt worden.

Dem seien noch drei, die Fülle der Bezüge allerdings keineswegs erschöpfende Bemerkungen hinzugefügt.

1. Indem Platon die seine Identitätsthese nicht auf Gegenstand und Erkenntnis überhaupt gemünzt, sondern auf deren Prinzipien beschränkt hat, bleibt darin die für Hartmanns Philosophie geradezu entscheidende Transzendenz des Gegenstands gegenüber der Erkenntnis gewahrt. Die Identität ist bei Platon auf ein (vorläufiges) „kritisches Minimum“ begrenzt - und doch wird die Möglichkeit des Apriorismus begreiflich. Denn mehr als eine Prinzipienidentität wird für das Problem nicht erfordert. Allen radikal identitätsphilosophischen „Überspannungen“ (von Parmenides bis Hegel), welche jene Transzendenz aufheben, ist so das Wasser abgegraben.<sup>45</sup>

2. Im Sinne der Stoßrichtung der „Metaphysik der Erkenntnis“ ist es noch bedeutsamer, daß mithilfe Platons *jeglicher* noch so sublimen Subjektivismus aus der Aprioritätenlehre restlos eliminiert und damit der erkenntnistheoretische Idealismus vollends umgestoßen werden kann. Zwar hatte Platon auch dem Marburger Neukantianismus als Schutzhelfer gegen unpassende subjektivistische Elemente im Idealismus gedient. Das Ergebnis von Hartmanns Platon-Studien jedoch lautet (s.o.): das Problem des Apriori erfordert *überhaupt* keine idealistische Lösung (im neuzeitlichen Sinne), also nicht einmal eine Verankerung der Kategorien des Seienden in einem *überrealen* Subjekt („reinen Bewußtsein“). Das hat recht weitreichende Konsequenzen. Denn Hartmann kann, so auf Platon gestützt, das Subjekt der Erkenntnis als realen Geist, den Gegenstand aber als erkenntnisunabhängig, „an sich“ bestimmt, und die

---

<sup>44</sup> Belege in: Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 75ff.

<sup>45</sup> Metaphysik der Erkenntnis, S. 353ff.

Erkenntnis als „Erfassen“ des unabhängig von seinem Erkenntwerden bestimmten Gegenstandes, und doch die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis neben der aposteriorischen ansetzen - alles geradezu Kernthesen seiner Erkenntnislehre.

3. Daher wundert es nicht, wenn er die „Platonische“ These der Prinzipienidentität unter dem Titel „kategoriale Grundrelation“ in den Mittelpunkt seiner Gnoseologie stellt - im Sinne einer Identität von Erkenntnis- und Seinskategorien.<sup>46</sup>

Allerdings nimmt er eine weitere Restriktion vor, die er bei Platon nicht nachzuweisen vermag:<sup>47</sup> die Prinzipienidentität kann nur eine (wechselseitig) *partiale* sein. Dann lautet die Grundthese: *so weit* die Erkenntnisprinzipien mit den Seinsprinzipien inhaltlich zusammenfallen, kann es apriorische Erkenntnisbestände von objektiver Gültigkeit geben. Weil Gegenstände - wie am Phänomen ausweisbar<sup>48</sup> - tatsächlich (auch a priori) nicht restlos erkennbar sind, kann auch die Identität der Prinzipien nicht eine totale sein, sondern sie muß als eine (wechselseitig) *partiale* gedacht werden. Dies betrifft nach Hartmann sogar das Verhältnis zwischen der einzelnen Erkenntniskategorie und der einzelnen Seinskategorie.

Dazu wären an sich noch genauere Untersuchungen nötig. Sie hätten sich vor allem auch mit dem sachlichen Verhältnis zwischen Hartmanns Erkenntniskategorien und Platons *logoi* zu befassen, und darüber hinaus mit dem Verhältnis zwischen den *logoi* und den Ideen einerseits und zwischen Erkenntnis- und Seinskategorien andererseits.

Daß auch hier Korrespondenzen zwischen Platon und Hartmann bestehen, ist ohne Zweifel. Sie in wenigen Sätzen anzugeben, ist jedoch umso problematischer, als Hartmann zwar eine Differenz zwischen *logoi* und Ideen herausstellt<sup>49</sup>, aber über deren Natur und über die darin doch notwendig liegende Beziehung ziemlich schweigsam bleibt. Dieser Umstand mag erklärlich sein, kommt es ihm doch auf die prinzipientheoretische Identitätsthese als solche an.

Vielleicht läßt sich jedoch andeutend so viel sagen: Die Identität der Erkenntnis- und der Seinsprinzipien, soweit sie Wahrheit ver-

---

<sup>46</sup> Metaphysik der Erkenntnis, S. 361ff.

<sup>47</sup> A.a.O., S. 361ff.

<sup>48</sup> A.a.O., S. 58ff.

<sup>49</sup> Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 59.

bürgt, wird eine *inhaltliche* Identität sein - und nur eine solche sein dürfen. Auch bei Platon sind in der Seele ja gerade nicht Ideen, sondern logoi, d.h. aber Repräsentationen der Ideen (Resultate aus ursprünglicher Schau der Ideen). Doch sind die logoi gewiß selbst durch die Ideen bestimmt (auf die ja *bezogen* sind). Ordnet man nun - versuchsweise - die Hartmannschen Erkenntniskategorien, welche ja Prinzipien der Erkenntnis darstellen (und nicht solche des Seienden), den Platonischen logoi zu, so gewinnt das Plausibilität aus dem, was Hartmann tatsächlich lehrt: die Erkenntniskategorien selbst sind Strukturmomente des Erkenntnisgehalts. Als solche aber werden sie dann selbst den Charakter von Erkenntnismomenten haben müssen (von Vorstellungen, Begriffen). Seinkategorien (oder Ideen) hingegen sind keineswegs Vorstellungen (sondern eben Korrelate von Vorstellungen bzw. von logoi). Doch müssen die Erkenntniskategorien (zumindest partial) Seinskategorien *repräsentieren*. Insoweit kämen sie also durchaus mit Platons logoi überein.

Insoweit nun Erkenntniskategorien Seinskategorien repräsentieren, vermag die Erkenntnis das Seiende in seinen allgemeinen und notwendigen Zügen a priori zu bestimmen. Mit Platonischen Begriffen: die logoi sind auf die Erfahrungsdinge bezogen, indem sie inhaltlich den Ideen als dem Wesen dieser Dinge „entsprechen“; in der Begriffssprache Hartmanns: Erkenntnis a priori beruht darauf, daß Seinsprinzipien in den prinzipienhaften Strukturmomenten der Erkenntnisgehalte inhaltlich wiederkehren. Die wichtigste Frage bleibt damit natürlich übrig: wie tritt, wenn überhaupt, die übergeordnete Stellung der Ideen bei Hartmann wieder auf? Das ist, wie gesagt, hier nicht mehr zu untersuchen. Sie kehrt jedenfalls dort wieder, nämlich im Zusammenhang seiner neuen, *ontologischen* Begründung der Erkenntnis.



# Dritter Teil: Die ethische Dimension von Sein und Werden



# I. Die 'Ordnung der Liebe' bei Augustinus und Thomas von Aquin

Matthias Kobler

Die Trennung von Philosophie und Theologie, wie sie heute geläufig ist, geht auf eine neuzeitliche Entwicklung zurück, die im Spätmittelalter ihren Ausgangspunkt hatte und bei Luther ihren klassischen Ausdruck in der Entgegensetzung von Glaube und Vernunft fand. Während Luther dem Glauben gegenüber der menschlichen Vernunft den Vorrang gab, verhält es sich heute eher umgekehrt; aber die Trennung ist im Grunde dieselbe: die rational begründende und vermittelbare Sicht der Welt wird als Erkennen der Philosophie und den Wissenschaften oder auch nur den Wissenschaften zugeordnet, der Religion dagegen der irrationale, gefühlsmäßige, subjektive Glaube, der eine eigene, von der Wissenschaft unabhängige Weltsicht darstellt.

Bis hin zum Spätmittelalter war das Verhältnis von Glaube und Erkennen von ganz anderer Art. Es ist zwar allgemein bekannt, daß Theologie und Philosophie im Mittelalter nicht voneinander getrennt waren, doch wird ihre Einheit in der Regel wieder von der uns selbstverständlichen Getrenntheit aus verstanden: als Vermischung von Glaubensinhalten und Tatsachen, von Gefühl und Rationalität, von Glaube und Vernunft; oder die Einheit wird als Unterordnung der Philosophie unter die Theologie vorgestellt, so daß die Philosophie als „*ancilla theologiae*“ sich von der Theologie hätte vorschreiben lassen, was sie zu denken hat.

Die Überordnung des Glaubens über das Erkennen ist nach dem antiken und mittelalterlichen christlichen Verständnis nicht im Sinne einer Einschränkung oder Reglementierung des Denkens aufzufassen. Vielmehr wird der Glaube deshalb vorangestellt, weil er das Erkennen erst ermöglicht. Nach Augustinus findet der Christ Gott nicht als etwas, was unerkannt nur geglaubt wird, und er findet ihn nicht, wenn er nicht vorher glaubt, was er nachher erkennen wird.<sup>1</sup> Auf diese Weise sind Glaube und Erken-

---

<sup>1</sup> Aurelius Augustinus: *De libero arbitrio* in: *Corpus Christianorum. Series Latina* [= CCL] Bd. 29. Turnhout 1970, S. 209-321, II, ii, 6, 18: „Deinde iam credentibus dicit [deus]: 'Quaerite et invenietis'; nam neque inuentum dici potest

nen so untereinander verbunden, daß bei einer Trennung beide ihre Kraft verlieren: sie ergänzen sich. Thomas von Aquin faßt zu Beginn der *Summa contra Gentiles* den Inhalt des Glaubens, nämlich Gott, als etwas, das dem Erkennen aufgegeben ist, aber wegen der Unzulänglichkeit des menschlichen Intellekts von diesem nicht erreicht werden kann. Der Glaube hat damit die Funktion, den Menschen vor der überheblichen Meinung zu bewahren, er könne durch seinen Verstand die Natur der Dinge adäquat begreifen, und ihm im Streben nach der ihm unerreichbaren Wahrheit zu erhalten. Denn nur durch dieses Streben kann er in einer gewissen Weise einen Begriff von der Wahrheit erreichen, der sich aus der Teilhabe am Erkennen Gottes erklärt.<sup>2</sup>

Bei der Verknüpfung von Glaube und Erkenntnis gibt es zwei Möglichkeiten, die eine unterschiedliche Stellung des Erkennens zum Göttlichen, zur Wahrheit und zum Guten mit sich bringen. Im einen Fall ist die Verbindung so eng, daß beide in einer Erfahrung der Gegenwart des Göttlichen zusammenfallen.<sup>3</sup> Diese Art von intuitiver Erkenntnis ist die mystische Schau dessen, was Gegenstand des Glaubens ist. Gott ist hierbei etwas positiv Gegebenes für das Erkennen, auch wenn es nicht begrifflich bestimmt

---

quod incognitum creditur neque quisquam inueniendo dei fit idoneus, nisi ante crediderit quod est postea cogniturus“. Vgl. a. *ibid.* I, ii, 4, 11: „Aderit enim deus et nos intellegere quod credidimus faciet“.

<sup>2</sup> Thomas von Aquin: *Liber de veritate catholica fidei contra errores infidelium, seu „summa contra gentiles“* [= *summa contra gentiles*]. Turin / Rom 1961, lib. I, cap. 1-10, insbes. cap. 2; cap. 5: „Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectus posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent“; cap. 8: „Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem ... ita se habet quod ad eam potest aliquas versimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur“.

<sup>3</sup> Im weiteren Sinne trifft das für die Formen zu, die Karl Albert im Anschluß an Louis Lavelle unter dem Begriff der „ontologischen Erfahrung“ zusammenfaßt; vgl. Karl Albert: *Die ontologische Erfahrung*. Ratingen / Kastellaun 1974; ders.: *Philosophie der Religion* (Philosophische Studien Bd. III). St. Augustin 1991, S. 126f.

werden kann. Etwas anderes ist es, wenn der Gottesbegriff nur in einer negativen Bedeutung für das Erkennen berücksichtigt wird. Der Glaube steht dann nur insofern in Verbindung mit dem Erkennen, als er es durch den Hinweis auf seine prinzipielle Unzulänglichkeit korrigiert. Deswegen ist Gott aber für das Erkennen nicht Nichts, sondern die negative Bedeutung wird in die Reflexion aufgenommen, z.B. in dem Gedanken, daß allein Gott die Dinge in ihrem lebendigen Wesen erfaßt, während der Mensch nur abstrahierend erkennt, dabei aber aus der Berücksichtigung der für das Erkennen negativen Bedeutung des Göttlichen heraus die Intention auf das Wesen, den Blick auf das Lebendige in den Dingen richtet. Dieses Selbstverständnis vom Erkennen, das kein intuitives Vermögen beansprucht, aber den Gottesbegriff im Sinne der Selbstbegrenzung in die diskursive Reflexion hineinnimmt, ist das spekulative; es ist wesentlich reflexiv, weil es sich bei der Betrachtung der Dinge immer zugleich kritisch auf sich selbst bezieht. Die Spekulation steht so zwischen der Mystik und dem neuzeitlich-empirischen Denken, bei dem Gott gar nichts oder ein absolutes Jenseits ist, das für das Erkennen keine Bedeutung, auch keine negative, hat.

Damit ist die Rolle des Gottesbegriffs im spekulativen Denken des Mittelalters angedeutet, die auch mit der Vorrangstellung des Glaubens bei Augustinus angesprochen ist:<sup>4</sup> Gott steht für die Wahrheit und die vollkommene Erkenntnis, an der der Mensch nur insofern teilhat, als er nach ihr strebt. Nur als Suchendem und Strebendem eröffnet sich dem Menschen die Erkenntnis der Natur als lebendiger, der Schöpfung. Und der Glaube hält ihn im Streben und Suchen, indem er ihm die über seine Fähigkeiten hinausgehende Wahrheit vorhält. Im Zusammenhang des spekulativen Denkens hat also der Gottesbegriff keine dogmatische Färbung, sondern drückt ein erkenntnistheoretisches Moment aus.<sup>5</sup> Das

---

<sup>4</sup> Das soll nicht heißen, daß etwa bei Augustinus und Thomas die mystische Erfahrung ausgeschlossen wäre; (vgl. K. Albert: Die ontologische Erfahrung, a.a.O., S. 62ff.) aber sie spielt keine Rolle für die Erkenntnistheorie, die dem diskursiven Denken verpflichtet ist.

<sup>5</sup> Von der Bestimmung als vollkommene Erkenntnis her kommt der Gottesbegriff mit dem aristotelischen überein; das spezifisch christliche der mittelalterlichen gegenüber der antiken Spekulation ist in der Aufnahme eines affektiven Moments - der Liebe zu Gott - in die Bestimmung des Erkennens zu sehen. Vgl.

christliche spekulative Denken begreift sich als ein solches, das nur wie durch einen unklaren Spiegel, in einer Analogie, erkennt. Es ist weit davon entfernt, sich die Erkenntnis übernatürlicher Dinge anzumaßen; vielmehr schränkt es die Gültigkeit der Naturerkenntnis ein, läßt dadurch aber gerade die Lebendigkeit und Selbsttätigkeit der Dinge bestehen. Und auch die Erkenntnis selbst ist nicht etwas, das aufbewahrt und gesammelt werden kann, sondern wird aus dem lebendigen Vollzug, der Tätigkeit heraus, verstanden. Der Mensch erkennt die Dinge in Gott, den er nicht erkennt. Das Verhältnis zu Gott besteht hierbei in dem Streben nach ihm, das zugleich die Liebe zu Gott, zum Guten, und die Liebe zur Wahrheit ist. Hier hängen Erkenntnistheorie und Ethik unmittelbar zusammen.

Durch den Zusammenhang von Erkenntnislehre und Ethik ergeben sich aus dem christlichen spekulativen Denken Eigentümlichkeiten im Begriff der Ethik, die heute jedoch nicht so fremdartig anmuten, wie dieses Denken selbst, weil im Bereich der Ethik die Gegenwart durch das Christentum noch viel stärker geprägt ist. So wie das Erkennen aus seinem Vollzug heraus und nicht aus den gesammelten Ergebnissen verstanden wird, so wird auch das Handeln weniger danach bewertet, ob die richtigen Normen und Gesetze ihm vorgesetzt werden, als danach, ob aus rechter Liebe (rechter Gesinnung) gehandelt wird. Ob es sich um die rechte Liebe handelt, hängt ebenso wie das rechte Erkennen damit zusammen, daß es mit der Liebe zu Gott verknüpft ist. Die Ethik ist also mit der Religion verknüpft, jedoch nicht in dem Sinne, daß das Ethische in den Normen - in den zehn Geboten oder gar in den Vorschriften des Katechismus - beschlossen sei. Gutes Handeln ist ein solches, das sich aus der Liebe zu Gott und nicht aus der bloßen Befolgung von Gesetzen versteht. Dadurch wird die Ethik vom Recht unterschieden und ihm sogar in gewisser Weise entgegengesetzt. Daß Moralität sich bisweilen gegen gesetzte Normen behaupten muß und umgekehrt die strikte Befolgung von Sitte und Gesetz unmoralisch sein kann, läßt sich nur auf der Basis einer solchen Differenzierung begründen.

Die christliche Ethik stellt dem Gedanken des Gesetzes den Begriff der Liebe als genuin ethischen gegenüber. Mit der Forde-

---

dazu Matthias Koßler: Artikel „Spekulation, spekulativ“ in: Metzler Philosophie Lexikon 2. Auflage. Stuttgart / Weimar 1999, S. 556f.

rung der Liebe wird das Ethische an die Situation gebunden; und auch hierbei ist wieder im Verhältnis zur Starrheit des Gesetzes die Lebendigkeit seiner Erfüllung im jeweiligen Vollzug im Blick. Damit ist vordergründig natürlich ein gewisser Verlust an Verbindlichkeit des moralischen Handelns gegenüber der Festigkeit und auch Unerbittlichkeit von Recht und Gesetz verknüpft. Aber dieser Verlust wird wettgemacht dadurch, daß der Mensch durch die Liebe zu Gott in einer höheren Verbindlichkeit steht. Denn er stellt sich damit in eine Ordnung, die fester und zuverlässiger als jede menschliche Rechtsordnung ist. Augustinus nennt diese Ordnung mit einem aus der stoischen Philosophie übernommenen Ausdruck „lex aeterna“.<sup>6</sup> Im moralischen Handeln aus Liebe wird die Gerechtigkeit also nicht negiert, sondern auf eine höhere Stufe gehoben. Auf diese Weise wird die Liebe, die im unmittelbaren Handeln situativ ist, durch die Verbindung mit der Liebe zu Gott mit einer Ordnung und Verbindlichkeit versehen, wegen der sie von Augustinus „dilectio ordinata“<sup>7</sup> genannt wird.

## 1. Augustinus

Nachdem die Grundzüge des Gedankens der geordneten Liebe dargelegt worden sind, ist nun zu betrachten, was Augustinus unter der Ordnung versteht, die der Liebe ihre höhere Verbindlichkeit gibt und sie zu einer höheren Form der Gerechtigkeit macht. Daß es sich nicht um die von den Menschen gesetzte Ordnung handeln kann, wie sie sich in Gesellschaft, Staat und Recht manifestiert, ist nach dem in der Einleitung Dargelegten klar. Im Unterschied zu dieser Ordnung nach Gesetzen, die die Menschen erlassen und die daher historisch wandelbar sind, ist die Ordnung, die eine höhere, moralische Verbindlichkeit mit sich bringt, unwandelbar. Es ist eine Ordnung, die in der Welt selbst liegt, im christlichen Verständnis die Ordnung, in der Gott die Welt als „sehr gut“ (vgl. Gen. 1, 31) geschaffen hat.

---

<sup>6</sup> Z.B. *De libero arbitrio*, a.a.O., I, vi, 15, 51 und I, xiv, 30, S. 101.

<sup>7</sup> Augustinus: *De doctrina christiana*. In: CCL Bd. 32, Turnhout 1962, S. 1-167, I, 27, 28.

Die Ordnung überhaupt bestimmt Augustinus als „die Anordnung der gleichen und ungleichen Dinge, die jedem seinen gebührenden Platz zuweist“.<sup>8</sup> Die Ordnung der Schöpfung läßt sich mit Hilfe der Vernunft im Groben nachvollziehen anhand der Aufteilung der Natur in Sein, Leben und Erkennen, die Augustinus aus der platonischen und neuplatonischen Philosophie übernommen hatte.<sup>9</sup> Diese Gebiete stehen nun nicht gleichrangig und beziehungslos nebeneinander, sondern stellen zugleich eine Stufenfolge dar, in der die nächsthöhere Stufe jeweils die niedrigere einschließt: Leben schließt Sein und Erkennen schließt Leben ein. Vom Gedanken der Schöpfung her stellt die jeweils höhere Stufe einen höheren Grad an Seinsverwirklichung dar. Und da alles, was Gott geschaffen hat, insofern er es geschaffen hat, gut ist, bedeutet der höhere Grad der Seinsverwirklichung auch zugleich einen höheren Grad an Güte. In der Schöpfungsordnung sind also die Ordnung der Natur und die moralische Ordnung dasselbe. Während sie von der Vernunft nur in dieser groben Einteilung erfaßt werden kann, ist die gesamte Schöpfung durch die göttliche Vorsehung, die auch als die „forma incommutabilis“<sup>10</sup> bezeichnet wird, bis ins kleinste bestimmt und geordnet.

Wenn alles, was von Gott geschaffen ist, uneingeschränkt gut ist, dann stellt sich die Frage, wie es in der Natur zu einer Abstufung kommen kann. Denn die unteren Stufen sind im Vergleich zu den höheren weniger gut, das heißt es müßte auch etwas Schlechtes an ihnen sein. Hier muß nun hinzugenommen werden, was in der Einleitung über das spekulative Denken gesagt worden war, nämlich daß es das Leben, die Bewegung, die Tätigkeit zum

---

<sup>8</sup> Augustinus: *De civitate Dei*. CCL Bd. 47 / 48. Turnhout 1955, XIX, S. 13: „Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio“.

<sup>9</sup> Augustinus: *De ordine*. In: CCL Bd. 29. Turnhout 1970, S. 87-137, II, S. 11, 13; *De libero arbitrio*, a.a.O., II, iii, 7 und II, v, 11 f.. Vgl. Leopold Wittmann: *Ascensus, der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*. München 1980, S. 261; Karl Anton Wohlfahrt: *Noverim me - noverim te. Die Begründung der Metaphysik in der Selbstausslegung des Geistes bei Augustinus*. Meisenheim 1969, S. 96, von dem der Ausdruck „Seinsverwirklichung“ übernommen wurde. Zum Einfluß Plotins vgl. die *Enneaden* III, 2, 3; V, 2; II, 8, 8; vgl. dazu a. Christian Parma: *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*. Leiden 1971, S. 126.

<sup>10</sup> *De libero arbitrio*, a.a.O., II, xvii, S. 45, 174.

Gegenstand hat. Die Schöpfung wird nicht als statische vorliegende aufgefaßt, so wie wir heute gewohnt sind, die Natur als Gesamtheit, als Summe der Erscheinungen zu sehen. Die Schöpfung wird von Augustinus von ihrem Aktcharakter her begriffen als die Bewegung, die der Akt der Schöpfung vom Nichts zur höchsten Verwirklichung des Seins vollzieht. Die Einheit der Welt ist kein äußerliches Zusammenfassen, sondern liegt in der unwandelbaren Form des Schöpfungsaktes selbst, die sich nach Augustinus in der Einheit des Ganzen ebenso zeigt wie in der Einheit jedes einzelnen Geschaffenen.<sup>11</sup> Die Bewegung ist hierbei freilich nicht als geschichtliche zu verstehen, etwa im Sinne der Heilsgeschichte oder der Evolution. Der Ausdruck 'Bewegung' soll hier nur die Sinnrichtung des vom Nichts zum Sein führenden Aktes innerhalb der Stufungen verdeutlichen. Jede Stufe ist vollkommen gut, insofern sie sich nach den höheren Stufen orientiert und über diese hinaus auf die Vollendung des Schöpfungsaktes ausgerichtet ist. In diesem Sinne ist die Schöpfungsordnung ein Bild der Bewegung des Schöpfungsaktes.<sup>12</sup> So wird das Problem

---

<sup>11</sup> In diesem Sinne ist die universitas „profecto ab uno cognominata“ (De ordine, a.a.O., I, 2, 3). Das Eine als Formprinzip entfaltet sich in die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe und erhält sie zugleich in ihrer individuellen Form als auch in ihrem Zusammenhang untereinander, vgl. Augustinus: De vera religione. In: CCL Bd. 32. Turnhout 1962, S. 169-260, 43, 81: „Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut cetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent“. Der Passus, aus dem das Zitat stammt, ist stark von Plotins Lehre von dem Einen (vgl. Enneade III, 8, Enneade VI, S. 9 und Enneade VI, S. 8, 9ff.) beeinflußt. Vgl. Odilo Lechner: Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins. München 1964, S. 82; vgl. a. Josef Rief: Der Ordo-begriff des jungen Augustinus. Paderborn 1962, S. 221ff., der auf den Unterschied zu Plotin hinweist, dem die Individuation, auch wenn die Dinge durch Zahl und Maß geordnet sind, vorrangig einen Abfall bedeutet, während Augustinus durch die Abbildung der Einheit des Alls in der Einheit des Einzelnen die Individualität grundsätzlich, d.h. sofern sie sich dem ihr eigenen Maß entsprechend geordnet verhält, positiv bewertet. Zur Rolle der Zahl überhaupt bei Augustinus vgl. Rief, a. a. O., S. 203ff.; Wohlfahrt, a.a.O., S. 101ff.; Lechner, a.a.O., S. 79ff.

<sup>12</sup> Die Einheit jedes Geschaffenen ist eine Nachahmung der Einheit des Schöpfungsaktes, die jeweils für sich betrachtet in einem der Stufe entsprechenden Maß unvollkommen ist. Bei den bloßen Körpern, die dem Nichts, aus dem sie geschaffen sind, am nächsten sind, ist die Unvollkommenheit der Nachahmung

der Widersprüchlichkeit zwischen der vollkommenen Güte der Schöpfung und ihrer Abstufung zunächst gelöst. Denn nur wenn die Orientierung umgekehrt von den höheren zu den niedrigeren Stufen und schließlich auf das Nichts gerichtet ist, kommen der Mangel und das Böse in den Blick.<sup>13</sup>

Die Schöpfungsordnung, nach der alles Geschaffene gut ist, wird durch den Sündenfall beeinflusst. Der Sündenfall selbst soll hier nicht näher betrachtet werden, sondern nur seine Rolle in Beziehung auf die moralische Ordnung. Innerhalb der dargelegten Schöpfungsordnung, d.h. unter den „bona“ der Natur, macht im Menschen der Wille ein „medium bonum“ aus: über ihm stehen Vernunft und Tugend - oder das Geistige -, unter ihm der Bereich des Körperlichen.<sup>14</sup> Der Mensch selbst, als das Wesen, das einen freien Willen hat, steht unter den Wesen, die aus Freiheit niemals sündigen, den Engeln, und über den Wesen, die nicht sündigen,

---

am größten, aber dennoch sind sie nur etwas im Hinblick auf das, was sie nachahmen; vgl. *De vera religione*, a.a.O., S. 34, 63: „*Omne quippe corpus uerum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est aut in tantum id imitatur, ut impleat, et tamen nec corpus ipsum esset nisi utcumque unum esset*“.

<sup>13</sup> Vgl. Remo Bodei: *Ordo amoris*. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit. Wien 1993, S. 112f.. Dieser dynamisch aufgefaßten Stufung der Natur in Sein, Leben und Erkennen entspringt der Gottesbeweis, den Augustinus in *De libero arbitrio*, a.a.O., II, iii – xv vorbringt: Auch die höchste Stufe der Natur, das Erkennen des Menschen, ist nicht die vollkommenste, denn es ist eine Tätigkeit, ein Streben, das auf etwas ausgerichtet ist, nämlich auf die Wahrheit. Die Wahrheit ist etwas, das über das menschliche Erkennen hinausgeht, denn die Wahrheit ist unwandelbar, während das menschliche Erkennen bisweilen klarer und manchmal undeutlich ist, zunimmt und verschwindet. Sie bildet also eine noch höhere Stufe; und was über dem Erkennen des Menschen steht und vollkommener als dieser ist, wird Gott genannt. Daß damit nur das Dasein Gottes bewiesen, nicht jedoch sein Wesen erkannt ist, wird darin deutlich, daß Augustinus sich nicht festlegt, ob die Wahrheit unmittelbar mit Gott gleichzusetzen ist, oder ob Gott nicht noch über der Wahrheit stehend anzunehmen sei (xv, 39, 153). Auch die Wahrheit wird in dem Beweis ja nicht erkannt, sondern der Mensch wird sich nur auf die Weise seines Strebens und Suchens bewußt, daß es die Wahrheit und Gott gibt. Und weil dies Bewußtsein auf dem Streben beruht, ist in Gott nicht nur die Wahrheit, sondern auch das höchste Gut und die Glückseligkeit.

<sup>14</sup> *De libero arbitrio*, a.a.O., II, xix.

aber auch nicht frei sind, den Tieren.<sup>15</sup> Das Besondere am menschlichen Willen ist, daß er frei ist zu sündigen. Das bedeutet, daß er sein Streben, das wie alle anderen Güter ursprünglich nach der Vollkommenheit ausgerichtet ist, umkehren kann, so daß es die Richtung auf das Nichts, aus dem er geschaffen ist, nimmt. Das geschieht im Sündenfall, und dadurch kommt das Böse und Schlechte in die Welt: nicht durch eine Gott gegenüberstehende Macht oder Substanz, sondern durch die „a summa substantia, te deo, detortae in infima uoluntatis peruersitas“.<sup>16</sup> Die Schöpfungsordnung selbst bleibt dabei insofern unberührt, als es nicht die geschaffene Natur des Menschen ist, die die Verkehrung bewirkt, sondern sein freier Wille. Daher ist für Augustinus das Schlechte am menschlichen Willen kein naturgegebenes, sondern ein Zustand (*affectio*) der Seele, der mit dem Begriff der Erbsünde bezeichnet wird.<sup>17</sup>

Mit dieser Unterscheidung versucht Augustinus das Problem der Theodizee zu lösen, das ihn in seinen Schriften von Anfang an beschäftigt hatte.<sup>18</sup> In unserer Untersuchung interessiert wieder nur der Aspekt, wie es sich auf den Ordnungsgedanken auswirkt. Infolge der Sünde des Menschen wird die Schöpfungsordnung

---

<sup>15</sup> De libero arbitrio, a.a.O., III, ix; vgl. Augustinus: De Genesi ad litteram. In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL] Bd. 28,1. Wien 1894, S. 1-435, VIII, 23, 44 und XI, 7.

<sup>16</sup> Augustinus: Confessiones (CCL Bd. 27). Turnhout 1981, VII, 16, 22.

<sup>17</sup> De libero arbitrio, a.a.O., III, ix, 26, 94: „Non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed adfectiones naturarum, illa uoluntaria, ista poenalis“; vgl. *ibid.* III, xiii, 36, 127: „... omnis natura in quantum natura est bona est ...“. Durch die Vererbung der Sünde wird der Zustand „quodam modo naturaliter“ (*ibid.*, III, xviii, 52, 177). In der Schrift De diversis quaestionibus ad Simplicianum (CCL Bd. 44). Turnhout 1970, in der Augustins Gnadenlehre ihre endgültige Gestalt erhält, scheint bisweilen die Sünde nicht nur gleichsam, sondern tatsächlich die Natur des Menschen auszumachen (z. B. I, 2, 17; vgl. a. Augustinus: De diversis quaestionibus octoginta tribus. In: CCL Bd. 84. Turnhout 1975, S. 1-249, quaest. 68, 3), doch bleibt auch hier die ursprüngliche Aussage, daß „omnis autem creatura dei bona est, et omnis homo, in quantum homo est, creatura est, non in quantum peccator est“ aufrechterhalten (I, 2, 18).

<sup>18</sup> Explizit in den Frühschriften De libero arbitrio und De ordine, implizit in allen Schriften, die sich mit dem Spannungsverhältnis von Willensfreiheit und Gnadenlehre bzw. Prädestination beschäftigen.

erst im eigentlichen Sinne, nämlich der genannten Definition zu einer Ordnung. Denn die Unterschiede der Stufen waren bisher in die Einheit der Bewegung auf die Vollkommenheit hin aufgehoben: sie kamen in dem allgemeinen Streben der Natur gar nicht in den Blick. Wo keine Unterschiede sind, ist für den menschlichen Verstand<sup>19</sup> auch keine Ordnung möglich; und wenn der Mensch von Natur aus das Gute tut, dann braucht es keine Gerechtigkeit.<sup>20</sup> Die gerechte Ordnung besteht darin, daß den Guten ein gutes und den Bösen ein elendes Leben zugeteilt wird. Diese Ordnung muß mit der Schöpfungsordnung, die ja die moralische Hinordnung auf das höchste Gut enthält, vereint werden. Denn die göttliche Ordnung soll ja, im Unterschied zu der vom Menschen gesetzten, eine unwandelbare sein - die *lex aeterna*, die auch mit dem Auftreten des Sündenfalls keine Wandlung erfährt.

Das geschieht, indem die Umkehrung des menschlichen freien Willens in die Aufstiegsbewegung der ursprünglichen Ordnung eingegliedert wird. Die Sünde führt die Strafe unmittelbar mit sich, so daß die Störung der ursprünglichen Ordnung ebenso unmittelbar wieder aufgehoben wird. Dabei erweist sich die bloße Zuständlichkeit der Sünde (und auch der mit ihr verbundenen Strafe) gegenüber der Natur. Das ist kurz zu veranschaulichen.

Der Mensch, wie er gut erschaffen wurde, richtet sein Tun und Streben im Sinne der Schöpfungsordnung nach Gott aus, d.h. er bezieht das unter ihm Stehende auf das, was über ihm ist: der Wille gebraucht die körperlichen Dinge, zu denen auch die Sinne und Triebe gehören, um zu Erkenntnis, Tugend und Gott zu gelangen. Da es so in der Ordnung ist, dient ihm das Körperliche ohne Widerstand in diesem Bestreben. In der Sünde kehrt er die Richtung um; er gebraucht jetzt die Vernunft und Gott um der körperlichen Dinge willen. Die Umkehrung der Ordnung beinhaltet zugleich aber die Strafe, weil damit die körperlichen Dinge dem Willen nicht mehr dienen, sondern beginnen, ihn zu beherr-

---

<sup>19</sup> Es muß betont werden, daß dies nur für den menschlichen Verstand so ist, wodurch die Ordnung der Schöpfung, die den Verstand übersteigt, nicht negiert wird. Die Erörterung, aus der das folgende Zitat entnommen ist, endet dementsprechend aporetisch.

<sup>20</sup> De ordine, a.a.O., II, S. 7, 22: „Non enim iudicium, dei fuit ullum, quando malum non fuit, nec, si aliquando bonis et malis sua cuique non tribuit, potest uideri iustus fuisse ... quando non erat malum, non erat iustus“.

schen:<sup>21</sup> die Bedürfnisse werden nur mit Mühe oder gar nicht gestillt, und darüber hinaus steigert sich die Bedürftigkeit ins Grenzenlose, weil immer mehr und neue Bedürfnisse entstehen. Begehren ohne Erfüllung bedeutet Leiden, und je größer die Begierde ist, desto größer das Leiden.<sup>22</sup> Darin liegt für Augustinus die mit der Sünde unmittelbar verknüpfte Strafe.

Es gibt für den Menschen in dieser Situation zwei Möglichkeiten, dem ewigen Gesetz Genüge zu tun: die erneute Umkehr zu Gott und dem höchsten Sein oder der Abstieg durch das Elend zum Nichts.<sup>23</sup> Da aber infolge des Sündenfalls der Mensch seine Freiheit dadurch verloren hat, daß er vom Körperlichen beherrscht wird, kann die Umkehr zum guten Leben nicht vom Menschen selbst, sondern nur durch die Gnade Gottes geleistet werden, die zugleich die Freiheit des Willens wiederherstellt. Mit dem Gedanken der Gnadenwirkung wird die moralische Ordnung noch einmal modifiziert, damit aber auch die Differenz des ersten und zweiten Begriffs von (moralischer) Ordnung aufgehoben.

---

<sup>21</sup> De civitate Dei, a.a.O., XV, S. 15: „... dum tamen per iustitiam dominantis dei, cui subditi servire nolumus, caro nostra nobis, quae subdita fuerat, non seruiendo molesta sit ...“; vgl. Augustinus: Epistulae (CSEL Bd. 44). Wien/ Leipzig 1904, ep. 140, 2, 4: „qui enim iniuste se ordinat in peccatis, iuste ordinatur in poenis“.

<sup>22</sup> De diversis quaestionibus octoginta tribus, a.a.O., quaest. 77: „omnis igitur cupiditas passio ... omnis igitur cupiditas, cum est in nobis, ipsa cupiditate patimur, et in quantum cupiditas est patimur“. Die Begierde (cupiditas, concupiscentia) ist, wie zu sehen ist, nicht die Sünde selbst, sondern deren Folge. sie ist ein „vitium“, also ein Gebrechen, das von Adam auf die Nachkommen übergegangen ist (vgl. Augustinus: De nuptiis et concupiscentia. In: CSEL Bd. 42. Wien 1902, S. 211-319, I, 23, 25 und 24, 27). Der Sündenfall beruht auf der Freiheit, mit der der Mensch geschaffen ist, die Begierde auf dem Verlust der Freiheit durch ihren falschen Gebrauch.

<sup>23</sup> De libero arbitrio, a.a.O., III, xv, 44, 151f.: „Quia enim nemo superat leges omnipotentis creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo quod accepit aut reddit amittendo quod uti noluit bene. Itaque si non reddit faciendo iustitiam, reddet patiendo miseriam, quia in utroque uerbum illud debiti sonat ... Nullo autem intervallo temporis ista dividuntur - ut quasi alio tempore non faciat quod debet et alio patiat quod debet -, ne uel puncto temporis uniuersalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore uindictae“.

Entscheidend für das Verhältnis beider sind die Richtungen der Dynamik, die dem Ordnungsgedanken wesentlich ist. Die Schöpfungsordnung ist reine Bewegung, reiner Akt. Erst mit der Verkehrung der Bewegungsrichtung durch den freien Willen, die die ursprüngliche Bewegung aber nicht aufheben kann, entsteht der Anschein einer statischen Ordnung der Gerechtigkeit, die jedem Ding seinen Platz zuweist und Gutes wie Böses vergeltet. Die Dynamik der Ordnung wird so gewissermaßen verständigt.

Die moralische Ordnung nach dem Sündenfall entspricht aufgrund der Aufhebung des Dynamischen dem menschlichen Verstand und dessen Bestimmung der Ordnung. Die Gerechtigkeit der Ordnung ist hier als ausgleichende Gerechtigkeit klar ersichtlich. Mit der Einbeziehung der Gnadenwirkung geht diese Klarheit aber verloren. Denn daß Gott Menschen, die von sich aus nicht besser sind als die anderen, auswählt und ihnen zu Umkehr und Glückseligkeit verhilft, scheint der Vorstellung einer gerechten Ordnung zu widersprechen. Die Gnade ist aber dennoch mit der Gerechtigkeit vereinbar, insofern sie den Auserwählten nicht unmittelbar die Glückseligkeit verschafft, sondern ihm die in der Sünde verlorengegangene Freiheit, sich im Sinne der Schöpfungsordnung zu bekehren und somit Gutes zu tun, wiedergibt.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Dies ist der Grundgedanke, von dem ausgehend Augustinus sich um eine Synthese von Gnade und Willensfreiheit bemüht hat, die, anders als Kurt Flasch: *Logik des Schreckens: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*. Mainz 1990, S. 92 behauptet, für ihn das ganze Leben lang im Zentrum des Interesses stand. Noch in der Spätschrift *De praedestinatione sanctorum*. In: Sankt Augustinus. *Der Lehrer der Gnade* (ed. Kunzelmann / Zumkeller). Schriften gegen die Semipelagianer. Würzburg 1955, S. 240-438, heißt es „*Misericordia igitur et iudicium in ipsis voluntatibus facta sunt*“ (6, 11). Freilich ist, wie Augustinus in den Retraktionen selbst eingesteht, ihm die Lösung dieser Aufgabe nicht zufriedenstellend gelungen (vgl. Augustinus: *Retractationes* (CCL 57). Turnhout 1984, II, 1, 2). So wurde die Lehre von der Wiederherstellung des freien Willens später in den Schriften *De correptione et gratia* und *De dono perseverantiae* dahingehend modifiziert, daß der wiederhergestellte Wille nicht mehr fähig ist zu sündigen. Vgl. dazu a. Lechner, a.a.O. Das Zusammenbestehen von Willensfreiheit und Gnade und die Entwicklung hin zur Annahme einer „Gabe der Beharrlichkeit“ sind nur vor dem Hintergrund einer dynamischen Auffassung der Ordnung zu verstehen; vgl. dazu Matthias Köbler: *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundle-*

In der Barmherzigkeit Gottes, die in der Gnade wirksam ist, wird also die Gerechtigkeit nicht negiert, sondern auf eine höhere Stufe gehoben. Die Barmherzigkeit Gottes ist die vollkommene Gerechtigkeit, aber sie ist als solche auch eine „*aequitas occultissima*“.<sup>25</sup>

Verborgen ist die vollkommene Gerechtigkeit unter der moralischen Ordnung, der sie nicht widersprechen kann. So fehlt auch in ihr nicht das Leiden, das die Erbsünde begleitet; aber es hat in ihr nicht die Funktion der ausgleichenden Bestrafung, sondern die der Läuterung und Rückführung in die rechte Ordnung.<sup>26</sup> Diese Differenz ist aber für den Menschen nicht wahrnehmbar, so daß er nur die Ungerechtigkeit sieht, daß es in der Welt den Guten oft schlecht geht und den Bösen relativ gut. Auch aus einem anderen Grunde ist die höhere Gerechtigkeit verborgen, denn vom menschlichen Verstand aus ist nicht zu begreifen, wie das Erbarmen, das ja willkürlich ist, mit dem allgemeinen Gesetz und der Gerechtigkeit übereinstimmen kann. Obwohl das so ist, verhält sich der Mensch indessen im alltäglichen Umgang durchaus im Sinne dieser Übereinstimmung. Denn niemand sieht es als eine Ungerechtigkeit an, wenn z.B. jemand einem anderen die Schulden erläßt oder ihm verzeiht; und überall sieht das Strafrecht die Möglichkeit der Begnadigung vor. Der Mensch hat also offensichtlich eine Ahnung von der höheren Gerechtigkeit, wenn er sie

---

gung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther. Würzburg 1999, S. 37 ff., 109ff.

<sup>25</sup> De diversis quaestionibus ad Simplicianum, a.a.O., I, 2, 16; vgl. De libero arbitrio, a.a.O., III, xv, 44, 152; enn. Ps. 9, 1. An den beiden letztgenannten Stellen wird dem „*iudicium occultum*“ das „*iudicium manifestum*“ des Jüngsten Gerichts gegenübergestellt. Vom Ordnungsgedanken her gesehen ist das jedoch nur eine Reminiszenz an die menschliche Vorstellung von Gerechtigkeit, an die Fassungskraft des unter der Sünde stehenden Menschen. Das wird aus der Unterscheidung zwischen der ersten und zweiten Auferstehung deutlich, die Augustinus in De civitate Dei, a.a.O., XX, 6 f. darlegt, deutlich. Vgl. dazu Kofler, a.a.O., S. 115ff.

<sup>26</sup> Augustinus: Enarrationes in Psalmos (CCL 38–40). Turnhout 1966, Ps. 44, 18: „*Nemo sibi multum de misericordia Dei blanditur: virga directionis est ... Sic enim [Deum] dilige misericordem, ut uelis esse ueracem; non enim misericordia potest illi auferre iustitiam, neque iustitia misericordiam*“. Vgl. Rief, a.a.O., S. 257, der von einer „heilspädagogischen Bedeutung“ der Leiden spricht.

auch rational nicht nachvollziehen kann. Augustinus nennt daher dieses Verhalten „Abbild“ oder „Spur“ der vollkommenen Gerechtigkeit.<sup>27</sup>

Wer nun diese nur geahnte, aber nicht recht begreifbare vollkommene Gerechtigkeit anerkennt, der sieht Gesetz, moralische Ordnung und Gerechtigkeit mit anderen Augen an. Seine Haltung wird von Augustinus als Liebe zur Gerechtigkeit bezeichnet und der Furcht vor dem Gesetz gegenübergestellt.<sup>28</sup>

Wer die Gerechtigkeit von der Strafandrohung her begreift, so wie es im von Menschen gesetzten Recht der Fall ist, der hat Furcht vor dem Gesetz. Wird dieses Verständnis von Gerechtigkeit auf die moralische Ordnung der Welt übertragen, so muß sich die Haltung der Furcht vor dem Gesetz noch verstärken, weil der Mensch wegen der unvermeidlichen Sünde der Strafe verfallen ist. Er lebt also in Furcht vor dem ewigen Gesetz in der Form des Jüngsten Gerichts.<sup>29</sup> In der Ahnung der vollkommenen Gerechtigkeit hat sich aber gezeigt, daß die ausgleichende Gerechtigkeit nur einen beschränkten, dem unvollkommenen menschlichen Verstand angemessenen Begriff von Gerechtigkeit gibt. Die Furcht vor dem ewigen Gesetz rührt deshalb nach Augustinus nur daher, daß der Mensch seine *eigene* Gerechtigkeit aufstellen und auf Gott übertragen will.<sup>30</sup> Wird die moralische Ordnung in die-

---

<sup>27</sup> De diversis quaestionibus ad Simplicianum, a.a.O., I, S. 2, 16: „Quapropter cum dando et accipiendo inter se hominum societas conecatur, dentur autem et accipiantur uel debita uel non debita, quis non uideat iniquitatis argui neminem posse qui quod sibi debetur exegerit, nec eum certe qui quod ei debetur donare uoluerit, hoc autem non esse in eorum qui debitores sunt, sed in eius cui debetur arbitrio? Haec imago uel, ut supra dixi, uestigium negotiis hominum de fastigio summo aequitatis impraessum est“.

<sup>28</sup> Augustinus: Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos. In: CSEL Bd. 84. Wien 1971, S. 1-52, 40.

<sup>29</sup> Vgl. Anm. 53.

<sup>30</sup> De civitate Dei, a.a.O., XXI, S. 24: „Hanc Dei iustitiam, quam donat gratia sine meritis, nesciunt illi, qui suam iustitiam uolunt constituere, et ideo iustitiae Dei, quod est Christus, non sunt subiecti“. Die eigene Gerechtigkeit des Menschen ist dadurch bestimmt, daß sie am Gesetz hängt und auf der Furcht vor Strafe beruht, während die Gerechtigkeit Gottes „dulcis“ ist: „... illis, qui timore poenarum suam iustitiam uolunt constituere quae in lege est, non est iustitia Dei dulcis, quia nesciunt eam“.

sem Sinn aufgefaßt, so wird man durch das Gesetz zum moralischen Handeln gezwungen, indem die Furcht vor der Strafe, nicht der Wille oder die Gesinnung, dazu antreibt. Da die Strafandrohung sich auf das Körperliche im weiteren Sinne bezieht (auch die Höllenstrafen sind körperlich), beruht diese Auffassung von Moralität gerade auf dem Verhältnis zur Natur, die das Böse charakterisiert: um des Körperlichen willen, aus körperlicher Selbstliebe und nicht aus Liebe zu Gott soll das Gute getan werden.<sup>31</sup>

In der Liebe zur Gerechtigkeit dagegen erweist sich die Liebe als die Erkenntnis der höheren Gerechtigkeit und der wahren moralischen Ordnung der Schöpfung.<sup>32</sup> Diese Erkenntnis der Liebe ist zwar keine rationale Erkenntnis, aber sie läßt sich rational im Sinne des spekulativen Denkens als die Anerkennung einer über das Fassungsvermögen hinausgehenden Wahrheit begreifen, die sich im Streben nach ihr - in der Liebe eben - ereignet.<sup>33</sup>

Das Verhältnis von Liebe und moralischer Ordnung läßt sich nun in zweierlei Hinsicht darlegen: Zum einen insofern die Liebe als rechte Liebe das ist, was das Gesetz erfüllt und somit der moralischen Ordnung gerecht wird (die rechte Liebe als bedingt durch die Ordnung). Und zum anderen als die Erkenntnis der wahren moralischen Ordnung (die rechte Liebe als die Ordnung bedingend). Die Beziehung dieser beiden Aspekte aufeinander ist das, was die Ordnung der Liebe ausmacht.

Es ist gesagt worden, daß die rechte und die falsche Liebe sich danach unterscheiden, ob sie sich in die Ordnung der Schöpfung eingliedert oder ob sie sie umkehrt; d.h. wenn die niedrigeren Dinge gebraucht werden, um die höheren zu genießen, so ist die Liebe in der Ordnung, werden dagegen die höheren gebraucht,

---

<sup>31</sup> *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, a.a.O., 40, 3.

<sup>32</sup> Vgl. Augustinus: *De Trinitate* (CCL 50 / 50 A). Turnhout 1968, X, 3-5; *De doctrina christiana*, a.a.O., I, S. 27, 28: „Ille autem iuste et sancte uiuit, qui rerum integer aestimator est; ipse est autem, qui ordinatam habet dilectionem“.

<sup>33</sup> Vgl. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, a.a.O., quaest. 35, 2: „Quidquid autem mente habetur noscendo habetur, nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur“. Vgl. Bodei, a.a.O., S. 119ff., der von einer „Logik der Liebe“ spricht: „Die Logik der Liebe erzeugt jedoch keine statische Ordnung, sondern eine Ordnung in Bewegung“, vgl. a.a.O., S. 117, wo er die *ordinata dilectio* als „ein zum Guten hin polarisiertes Licht“ zu fassen versucht.

um die niedrigeren zu genießen, so ist die Liebe verkehrt.<sup>34</sup> Außerdem wurde die falsche Liebe mit der Selbstliebe in Verbindung gebracht. Hier muß noch einmal differenziert werden, denn auch in der rechten Ordnung ist die Selbstliebe enthalten, insofern das Körperliche da ist, um sich selbst geistig zu genießen. Und nicht nur hinsichtlich der Beziehung zu den niedrigeren Stufen, sondern auch für die Liebe zu Gott spielt die Selbstliebe eine entscheidende Rolle, wie sie in Mt 22, 37-39 zum Ausdruck kommt: „Du sollst Gott lieben“ ist das eine Hauptgebot und das andere „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, und dieses zweite ist „dem ersten gleich“. Da alle Liebe, sei es die rechte oder die falsche, auf den Genuß des Geliebten aus ist, ist sie an die Selbstliebe gebunden. In der rechten oder falschen Selbstliebe ist also die rechte oder falsche Liebe letztlich gegründet.<sup>35</sup>

Der Mensch kann sich selbst betrachten entweder als isoliertes Individuum im Rahmen einer verstandesmäßigen Ordnung oder im Rahmen der dynamischen Schöpfungsordnung als ein Wesen, das über sich hinaus zu Gott strebt. Im ersten Fall bezieht sich die Selbstliebe auf das Ich in seiner Isoliertheit.<sup>36</sup> Die Haltung zu allem außer ihm Stehenden, zu den Dingen, zum Nächsten und zu Gott, ist zunächst die des Gebrauchs; da aber ein umgreifendes Ziel der Liebe nicht gegeben ist, das den Gebrauch regelt, werden

---

<sup>34</sup> Die Verkehrung des Strebens, die in der Erbsünde habituell wird, wird von Augustinus als die Umkehrung des Verhältnisses von „uti“ und „frui“ gekennzeichnet: „Omnis itaque humana peruersio est, quod etiam uitium uocatur, fruendis uti uelle atque utendis frui; et rursus omnis ordinatio, quae uirtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti“ (De diversis quaestionibus octoginta tribus, a.a.O., quaest. 30). Vgl. Josef Brechtken: Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Gerechtigkeits-Ethik. Meisenheim 1975, S. 54.

<sup>35</sup> Daher besteht der Unterschied nicht nur hinsichtlich der Gegenstände der Liebe, sondern betrifft die ganze Art und Weise der Liebe und auch des Gebrauchs. Vgl. dazu Brechtken, a.a.O., S. 145ff., der von einem „neuen uti“ in der Gottes- und Nächstenliebe spricht, diesen Punkt aber zu wenig in seiner Darstellung der augustianischen Ethik als „appetitus-Ethik“ berücksichtigt (vgl. S. 187). Vgl. a. Augustinus: De civitate Dei, a.a.O., XIV, 7.

<sup>36</sup> Vgl. Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin 1929, S. 13f.

die zum Gebrauch vorgesehenen Dinge sogleich zum jeweils ausschließlichen Ziel der Liebe. Das Selbst verliert sich so in ungehemmter Begierde an die Gegenstände. Diese Selbstliebe ist daher eine nicht nur moralisch, sondern sachlich verkehrte Selbstliebe, weil sie infolge einer falschen Selbsterkenntnis an dem Selbst vorbeigeht, sich ständig verfehlt.<sup>37</sup>

Betrachtet sich der Mensch dagegen in der Bewegung der Schöpfungsordnung als im Streben auf Gott hin befindlichen, so hat er hierin nicht nur einen übergreifenden Zweck, dem er den Gebrauch der Dinge unterordnen kann, so daß er sich ihnen nicht in der Begierde ausliefert,<sup>38</sup> er tritt damit auch aus seiner Isolierung gegenüber anderen Menschen heraus und sieht in der Liebe zu Gott ein Gemeinsames in allen Menschen, das die Selbstliebe mitumfaßt. Wahre Nächstenliebe, in der der Nächste nicht nur als Mittel betrachtet wird, und damit ethisches Handeln überhaupt, ist für Augustinus nur auf diese Weise möglich. Aber es ist nicht nur so, daß diese rechte Selbstliebe unmittelbar die Nächstenliebe einschließt. Liebe zu sich selbst, zu Gott und zum Nächsten fallen in der rechten Selbstliebe unmittelbar zusammen, so daß das „wie sich selbst“ in dem Matthäus-Zitat nicht als Vergleich aufzufassen ist, sondern als Identität.<sup>39</sup>

In dem Zusammenfallen der höheren Momente der Ordnung: Gott, Nächster, Selbst, in der Unmittelbarkeit der Liebe zeigt sich die rationale Unbegreiflichkeit der moralischen Ordnung. Wie der spekulativ Denkende nicht weiß, was die Wahrheit ist, aber weiß, daß es sie gibt;<sup>40</sup> und wie der Glaubende nicht weiß, was Gott ist, aber daß es ihn gibt: so weiß auch der moralisch Handelnde nicht,

---

<sup>37</sup> Augustinus: *Sermones* (Patrologia Cursus Completus. Series Latina (ed. Migne) [= PL] Bd. 38. Paris 1841, sermo 142, 3: „Recessit [anima] ab illo [domino suo] et non remansit in se: et a se repellitur, et a se excluditur, et in exteriora prolabitur“.

<sup>38</sup> Die Dinge werden „temperanter“ gebraucht und nicht „cupide“ begehrt (Augustinus: *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*. In: PL Bd. 35. Paris 1902, Sp. 1977-2062, 2,11; vgl. *Contra Iulianum. Opus imperfectum* (CSEL Bd. 85,1). Wien 1974, I, S. 70, 4.

<sup>39</sup> Vgl. Bodei, a.a.O., S. 185.

<sup>40</sup> Vgl. *De Trinitate*, a.a.O., X, 15: „An cum se nosse amat, non se quam nondum nouit sed ipsum nosse amat acerbiusque tolerat se ipsam deesse scientiae suae qua uult cubcta comprehendere?“.

was die höhere Gerechtigkeit ist, aber er weiß, daß es eine höhere Gerechtigkeit, die vollkommene moralische Ordnung der Welt gibt, die nicht der rational abmessenden Gerechtigkeit entspricht und die sich in Spuren in der menschlichen Barmherzigkeit andeutet. Dieses Wissen, daß etwas, das ich nicht begreife, mich in meinem Handeln mit dem Nächsten verbindet und das Handeln verbindlich macht, ist aber die Liebe selbst. Man könnte sie in dieser Bestimmung auch den guten Willen nennen, wenn man unter gutem Willen den Willen versteht, dem anderen etwas Gutes zu tun, ohne die eigene Vorstellung oder irgendeine Definition des Guten dabei zugrunde zu legen, sondern das, was für ihn das Gute ist und das ich nicht kenne, weil es das Gute in der unbegreiflichen Ordnung ist. Daher gibt es für Augustinus eigentlich nur ein Gebot, das lautet „dilige, et quod vis, fac“.<sup>41</sup> Damit ist das Ethische des Handelns ganz an die jeweilige Situation gebunden: was zu tun ist, zeigt sich erst in der konkreten Situation. Aber dennoch ist es in einem unumstößlichen Gesetz, der „lex aeterna“, festgelegt.

## 2. Thomas von Aquin

Der Grundgedanke der „Ordnung der Liebe“ oder der „geordneten Liebe“ ist die Einheit eines erkenntnisartigen Moments (Ordnung, Gerechtigkeit, Wahrheit, aber gemäß einer höheren, vom Menschen nicht zu erreichenden Vernunft) mit einem willensartigen (Liebe, Streben, Unmittelbarkeit). *Innerhalb* dieser Einheit ist bei Augustinus in dem Gebot „dilige, et quod vis, fac“ eine stärkere Gewichtung des Willensartigen gegeben: Das Erkenntnismoment scheint hier ganz in den Affekt aufgehoben zu sein. Der Mensch ist in seinem ethischen Handeln darauf verwiesen, daß die Liebe sich ereignet. Er verfügt nicht über die Liebe, daher wird sie von Augustinus als Wirkung der Gnade gefaßt, in der

---

<sup>41</sup> In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem, a.a.O., 7, 8; vgl. *ibid.*, 9, 10: „Si Deus dilectio, quisquis diligit dilectionem, Deum diligit. Dilige ergo fratrem, et securus esto“.

Gott den Menschen die Liebe „einflößt“.<sup>42</sup> Es stellt sich dann die Frage, wie der Mensch sich zu seinem Handeln überhaupt bestimmen kann, was ja unter dem Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit zum ethischen Handeln gehört. Er hat zwar aus der Richtung der Ordnung in Beziehung auf die unter ihm stehenden Dinge, die er erkennen kann, den Hinweis, daß er sie nicht um ihrer selbst willen begehren soll (asketisches Moment); aber in Beziehung auf Gott, sich selbst und den Nächsten, kann ihm, indem das Selbst und der Nächste in ihrem über-sich-Hinausgehen zu Gott zu lieben sind, nur aus der Liebe selbst und in der jeweiligen Situation klar werden, wie er sie zu lieben hat.

Angesichts dieser Problematik soll nun noch kurz die Ausformung des im Grunde gleichen Gedankens der „Ordnung der Liebe“ bei Thomas von Aquin betrachtet werden, weil hier nämlich eine umgekehrte Gewichtung der genannten Einheit zugunsten des Erkenntnismoments zu beobachten ist.

Man pflegt in diesem Sinne Augustinus als 'Voluntaristen' und Thomas als 'Intellektualisten' zu bezeichnen. Diese Entgegensetzung von Voluntarismus und Intellektualismus ist jedoch hinsichtlich der Philosophie des Mittelalters sehr mit Vorsicht zu handhaben. Denn wie in der Einleitung gezeigt wurde, beruht das spekulative Denken, das die christliche Philosophie des Mittelalters prägt, auf der Integration eines Willensmoments, das sich im Streben nach der Wahrheit äußert. Und umgekehrt ist der Wille die Form des Strebens, die dem Menschen als erkennendem Wesen eigentümlich ist. Diese Einheit von Wille und Erkennen stellt bei Thomas wie bei Augustinus die erkenntnistheoretische Basis dar.<sup>43</sup> Die Unterschiede zwischen Augustinus und Thomas rühren

---

<sup>42</sup> Augustinus: *Contra Fortunatum disputatio*. In: CSEL Bd. 25,1. Wien 1891, S. 81-112, 22, 125: „cum autem gratia dei amorem nobis diuinum inspirauerit, et nos suae uoluntati subditos fecerit, (...) ab ista lege [peccati] liberamur, cum iusti esse coeperimus“. Hier wird die Problematik des Liebesgebots virulent, zu der sich Thomas von Aquin, anders als Augustinus, in: *Summa Theologiae*. Turin / Rom 1952, II / II, qu. 44, ausführlich äußert.

<sup>43</sup> Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, a.a.O., I, qu. 12, art. 6, resp.: „*Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suum naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deformitate constituit ... Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate*“.

von der Schwierigkeit her, die Einheit von Wollen und Erkennen begrifflich zu fassen.

Was für die Erkenntnis- und Willenslehre im allgemeinen gilt, läßt sich auch von der Lehre der geordneten Liebe im besondern sagen. Freilich ist die Philosophie Thomas von Aquins eine andere als die Augustins, schon wegen des Einflusses der mittelalterlichen Aristotelesrezeption, der bei Thomas sehr ausgeprägt ist. Aber gerade bei dem genuin christlichen Thema der Liebe ist die Nähe zu Augustinus unübersehbar. Wenn ich nun der stärkeren Gewichtung des Willensmomentes bei Augustinus die stärkere Gewichtung des Erkenntnismomentes bei Thomas gegenüberstelle, so ist anzumerken, daß der Unterschied hierbei noch durch die Interpretation, die ich beiden gebe, verstärkt ist: Wie es bei Augustinus Texte gibt, die im Vergleich zu der von mir herangezogenen Johannesbriefauslegung den Aspekt der Ordnung gegenüber dem der Unmittelbarkeit der Liebe stärker betonen, so gibt es bei Thomas auch Stellen - insbesondere in bezug auf die Liebe -, die einen eindeutigen Vorrang des Willens vor dem Erkennen behaupten.<sup>44</sup> Die Betonung des Unterschieds dient dem Zweck, die Problematik, aber auch die Möglichkeiten einer Konzeption

---

Vgl. a. Albert Ilien: *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin*. Freiburg 1975, insbes. S. 53ff. Es stellt sich hier übrigens gar nicht die Frage nach Irrationalismus oder Rationalismus, die im 19. Jh. akut war und wahrscheinlich zur Betonung der Differenz und zur Prägung der Begriffe geführt hatte.

<sup>44</sup> Für Augustinus ist vor allem die Schrift *De doctrina christiana* zu nennen, in der der Erkenntnischarakter der Liebe deshalb stärker hervorgehoben ist, weil sie zum Zweck einer Propädeutik der Schriftauslegung erörtert wird (vgl. a.a.O., I, 36, 40ff.). So wird dort stärker zwischen der Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst differenziert als in der Johannesbriefauslegung, die die Liebe zum Hauptthema hat und die Einheit des Affekts in den drei Momenten betont. Für Thomas kann beispielsweise *Summa Theologiae*, a.a.O., II, qu. 44, art. 5, resp. angeführt werden: „nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quod est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum quae moventur a voluntate: scilicet intellectus ... vis appetitiva inferior ... et vis executiva exterior ...“.

der geordneten Liebe auf der Basis spekulativen Denkens überhaupt deutlich zu machen.<sup>45</sup>

In der Einleitung ist gesagt worden, daß der Mensch in seinem Streben nach der Wahrheit teilhat an ihr. Während bei Augustinus das Streben im Vordergrund stand,<sup>46</sup> ist es bei Thomas die Teilhabe, die in den Blick genommen wird: Der Mensch erkennt die Natur, sich selbst, die Anderen und Gott, also alles, was da ist, auf die Weise der „*participatio*“ an der Erkenntnis Gottes.<sup>47</sup> Der *participatio* auf Seiten des Menschen entspricht auf der Seite Gottes die „*communicatio*“: Gott hat die Welt geschaffen, um den Menschen seine Güte mitzuteilen. Die Schöpfung ist also, über Augustinus hinausgehend, als Akt der Liebe Gottes zu den Menschen zu begreifen, in dem er ihnen seine Güte zu erkennen gibt und sie damit glücklich macht. Dennoch bleibt es dabei, daß der Mensch das Gute in der Schöpfung nur erkennen kann, wenn er es in liebender Hinwendung auf Gott bezieht. Aber mit dem Gedanken der „*diffusio bonitatis*“<sup>48</sup> durch Gott kommt sozusagen der Blickwinkel Gottes ins Spiel, der der Stufung der Güter - die im übrigen die gleiche ist wie bei Augustinus - neben deren dynamischem auch einen objektiven Charakter gibt, und zwar einen solchen, der sich nicht der Zuständlichkeit der Sünde verdankt, die unmittelbar wieder in die Dynamik aufgehoben wird. Infolgedessen ist der „*ordo caritatis*“ nicht wie bei Augustinus ganz in der Unmittelbarkeit aufgehoben, sondern wird von Thomas in einem

---

<sup>45</sup> Es ist klar, daß daher nicht der Anspruch erhoben wird, dem Liebesbegriff oder gar der Ethik des Hl. Thomas umfassend gerecht zu werden. Hier wird nur der Gesichtspunkt einer Verknüpfung von Liebe und Ordnung berücksichtigt.

<sup>46</sup> So ist in *De Trinitate* die erste Form der Dreieinigkeit, auf die Augustinus stößt, die von Liebendem, Geliebtem und Liebe, von der aus das (spekulative) Erkennen als Sichlieben in der Form des sich gegenwärtig sein Wollens, um sich zu genießen, entwickelt wird (a.a.O., IX, 2); vgl. a. *ibid.*, X, 3: „*An in ratione ueritatis aeternae uidet quam speciosum sit nosse semetipsam, et hoc amat quod uidet studetque in se fieri quia, quamuis sibi nota non sit, notum ei est quam bonum sit ut sibi nota sit*“<sup>46</sup> Zur Verknüpfung des Gedankens der geordneten Liebe mit der Trinitätsspekulation vgl. a. Bodei, a.a.O., S. 157ff. und 189ff.

<sup>47</sup> Zur Partizipationslehre, insbesondere in bezug auf die Verbindung mit der Funktion der Liebe, vgl. Ilien, a.a.O., S. 84ff.

<sup>48</sup> *Summa contra Gentiles*, a.a.O. II, cap. 45. Der Gedanke der „*diffusio bonitatis*“ geht auf die „*extasis amoris*“ bei Pseudo-Dionysius Areopagita zurück.

eigenen Abschnitt der *Summa Theologiae* in Form einer Rangliste vorgelegt, die festlegt, was mehr und was weniger geliebt werden muß.<sup>49</sup>

Die menschliche Gemeinschaft wird gemäß dieser Ordnung aus der Mitteilung der Güte und Glückseligkeit von Gott her und der gemeinsamen Teilhabe der Menschen an ihr begründet.<sup>50</sup> Das erste, was am meisten zu lieben ist, ist Gott, weil seine Mitteilung die Gemeinschaft der das Gute Liebenden konstituiert: Nur dadurch, daß das Gute in der Welt ist, kann überhaupt das Gute gewollt werden; und dem Nächsten Gutes tun zu wollen ist ja das Charakteristikum der Liebe.<sup>51</sup> Gott ist so das Fundament und Prinzip der wie bei Augustinus ethisch verstandenen Gemeinschaft. Aus der Liebe zu Gott folgt die Liebe zu sich selbst und die Liebe unter den Menschen, die durch die gemeinsame Teilhabe zu einer Gemeinschaft verbunden sind.<sup>52</sup> Drei Bedingungen für das Zustandekommen der Liebe werden von Thomas genannt, die sich auf die Rangordnung auswirken: 1. Die Liebe bezieht sich auf das Gute, daher ist Gott die erste Bedingung; die Stufung der Güter wirkt sich in der Rangordnung aus. 2. Die Liebe beruht auf Gegenseitigkeit, daher ist eine Gemeinschaft vorausgesetzt, die im Fall der Selbstliebe am größten ist und sich dann die Rangfolge der Nächstenliebe bestimmt; grundsätzlich aber sind alle Menschen durch die Verbundenheit in der Teilhabe eine Gemeinschaft. 3. Die Liebe setzt die Teilhabe an der Glückseligkeit vor-

---

<sup>49</sup> Thomas: *Summa Theologiae*, a.a.O., II / II, qu. 26: De ordine caritatis.

<sup>50</sup> *Summa Theologiae*, a.a.O., II / II, qu. 25, art. 12, resp.: „... amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et angelus; tertium autem est id ad quod per quendam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum“.

<sup>51</sup> *Summa Theologiae*, a.a.O. II, II, qu. 23, art. 1, resp.: „... quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus“. Vgl. *ibid.*, qu. 44, art. 7, resp.

<sup>52</sup> A.a.O.; „Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile: vel quia est unum nobiscum; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia: prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum“.

aus, daher ist der menschliche Körper nur indirekt zu lieben, insofern er mit der teilhabenden Seele verbunden ist.

Die Ordnung der Liebe als Rangordnung wird bei Thomas also, was die höheren Stufen betrifft, durch zwei verschiedene Prinzipien bestimmt: „ex parte obiecti“, insofern das in der Stufenfolge des Guten Höherstehende, das „excellentiore bonum“, mehr zu lieben ist; und „ex parte diligentis“, insofern das, zu dem eine engere Verbindung und Verwandtschaft, eine „maior coniunctio“ besteht, mehr geliebt werden soll.<sup>53</sup> Aus dieser Doppelung der ratio magis diligendi ergeben sich Zwiespältigkeiten in der Ordnung der Liebe. Im Rahmen der Nächstenliebe sind so nach Thomas unter dem Gesichtspunkt des höheren Guts der Vater mehr als die Mutter, diese mehr als Sohn und Tochter, die Eltern mehr als der Ehepartner und der Wohltäter mehr als der Empfänger der Wohltat zu lieben, während sich diese Verhältnisse unter dem Gesichtspunkt der engeren Verbundenheit hingegen gerade umkehren.<sup>54</sup> Bei dem Vorrang der geistigen Selbstliebe vor der Nächstenliebe ist einfach der Grund der Verbundenheit ausschlaggebend.<sup>55</sup> Aber bei der Frage nach dem Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe taucht die Zwiespältigkeit wieder auf, wenn auch nicht in der quaestio über den ordo caritatis selbst, in der der Vorrang der Gottesliebe eindeutig ist. In der darauf folgenden quaestio jedoch wird unterschieden zwischen der Liebe zu Gott, insofern sie nur für sich betrachtet wird, und insofern sie (im Sinne der Augustinischen Position) mit der Nächstenliebe unmittelbar zusammenfällt; und in dieser zweiten Hinsicht ist die Liebe zum Nächsten, die die zu Gott notwendig einschließt, höher zu bewerten.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Summa Theologiae, a.a.O., II / II, qu. 26, art. 4, ad 1; *ibid.*, art. 12, resp.

<sup>54</sup> A.a.O., qu. 26, art. 7 - 12.

<sup>55</sup> A.a.O., qu. 26, art. 4, ad 1.

<sup>56</sup> A.a.O., qu. 27, art. 8, resp.: „Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam ... Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet“. Die beiden Auffassungen der Gottesliebe werden in *ibid.*, qu. 182, art. 3, mit der vita contemplativa und der vita activa parallelisiert, wobei Thomas dann doch den Vorrang des kontemplativen Lebens behauptet. Vgl. *ibid.*, qu. 25, art. 1, resp. und qu. 26, art. 2, ad 1, wo der Vorrang der Gottesliebe ex parte obiecti und der Vorrang der Nächstenliebe ex parte diligentis unmittelbar gegenübergestellt sind.

Bei der durch die Zwiespältigkeit der Begründung in der Ordnung der Liebe vorhandenen Unbestimmtheit zieht Thomas gesellschaftliche Verhältnisse heran, um sie in Analogie auf die Rangfolge zu beziehen: wie die politische Freundschaft sich vorrangig auf den Vorsteher der Bürgerschaft beziehe, von dem das ganze Gemeinwohl der Bürgerschaft abhängt, so müsse Gott in höchstem Maße geliebt werden, weil er die Ursache der Glückseligkeit in allen ist, während der Nächste nur als solcher, der - wie ein Mitbürger - an dieser Glückseligkeit mit uns zusammen teilhat, geliebt werden soll.<sup>57</sup>

Diese Parallelisierung der ethischen Gemeinschaft mit der politisch-rechtlichen Gesellschaft ist auf beiden Seiten problematisch. Auf der Seite der Politik wird der rationale Charakter der Verfassung ethisch überhöht, der Unterschied zwischen ethischer und rechtlich verfaßter Gemeinschaft verwischt. Und auf der Seite der Ethik wird die Unmittelbarkeit der Nächstenliebe aufgehoben. Es scheint damit die Hauptbedingung der Liebe, die unter den drei Bedingungen vorhin nicht genannt war, nämlich daß das Geliebte an sich und um seiner selbst willen geliebt wird, in Frage gestellt zu werden. Thomas sieht diese Bedingung auch in der Liebe zum Nächsten, die um der Liebe zu Gott willen stattfinden soll, erfüllt, weil Gott auf die Weise der Teilhabe im Nächsten ist.<sup>58</sup> Aber dieser Gedanke der Einheit Gottes mit den Menschen führt wieder zu einer Auffassung zurück, wie sie bei Augustinus festgestellt worden ist. So ist es letztlich nach Thomas die Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens, die eine Mehrzahl von Liebesgeboten und damit auch eine Rangordnung der Liebe notwendig macht. Dabei zieht er ausdrücklich eine Parallele zum spekulativen Denken, indem sich die verschiedenen Gebote und Stufungen zu dem einen Liebesgebot verhalten, wie Schlüsse, die in den ersten Prinzipien bereits enthalten sind, aber wegen der Diskursivität des menschlichen Denkens nicht unmittelbar erfaßt werden: „... qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum pro-

---

<sup>57</sup> A.a.O., qu. 26, art. 2, resp.; vgl. qu. 25, art. 7, resp.

<sup>58</sup> A.a.O., qu. 44, art. 7, resp.: „propter hoc enim ex caritate debemus alios diligere, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem et secundum capacitatem gloriae“.

ponerentur“.<sup>59</sup> Das Prinzip der Liebe überhaupt ist das Gebot der Gottesliebe, aber seine Erkenntnis ist die Liebe selbst in ihrer Unmittelbarkeit, denn auch für Thomas besteht zwar ein Vorrang des Intellekts vor dem Willen bezüglich der Dinge, die nicht „supra animam“ sind, aber „de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est“ gilt der Primat der Liebe.<sup>60</sup> Es zeigt sich hier, daß es letztlich die Bewertung der Momente des Streben und des Erkennens im spekulativen Denken ist, die die festgestellte unterschiedliche Gewichtung von Ordnung und Unmittelbarkeit bedingt.

Während bei Augustinus die Schwierigkeit darin bestand, die Verantwortlichkeit des moralischen Handelns im Liebesgebot sichtbar werden zu lassen, ist bei Thomas eher umgekehrt das Problem, wie die Forderung der Liebe im Befolgen einer äußerlich festgelegt erscheinenden Ordnung erfüllt werden kann.<sup>61</sup>

Anhand der Gegenüberstellung von Augustinus und Thomas sollte die Problematik des Gedankens einer Ordnung der Liebe, wie er sich auf der Grundlage des spekulativen Denkens des Mittelalters ergibt, aufgezeigt werden. Bei allen Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten hat dieses Denken auch heute etwas zu sagen, wenn angesichts von 'Werteverlust' und 'Sinnkrise' Forderungen nach Wiederbelebung von Werten, nach Festsetzung ethischer Normen und nach Sinnstiftung erhoben werden. Denn es erinnert daran, daß diese Haltung, hinter der ein Denken der Machbarkeit steckt, nicht die einzig mögliche ist. Die Überlegungen, die sich aus der Erörterung der so weit ab von den gegenwärtigen Fragestellungen zu liegen scheinenden mittelalterlichen spekulativen Philosophie ergeben, geben zu bedenken, daß es gerade das Drängen auf eine Bestimmung von Werten, von Sinn und von

---

<sup>59</sup> A. a. O., qu. 44, art. 2, resp.

<sup>60</sup> Summa Theologiae, a. a. O., I, qu. 82, art. 3, resp. und ad 3.

<sup>61</sup> Damit im Zusammenhang ist übrigens auch zu sehen, daß Thomas trotz der Betonung des Verantwortungs- und Verdienstmoments im ethischen Handeln die *vita contemplativa*, also das in der Betrachtung bleibende Leben, der *vita activa*, dem tätigen Leben vorzieht; vgl. Anm. 58. Mit der dort angeführten Differenzierung der Gottesliebe hängt auch zusammen, daß Thomas in der Summa Theologiae, a. a. O., I / II, qu. 26, art. 3, resp., einen Unterschied zwischen amor, dilectio und caritas macht, während Augustinus in *De civitate Dei*, a. a. O., XIV, 7, diese Unterscheidung ausdrücklich ablehnt. Vgl. a. Brechtken, a. a. O., S. 48ff.

Wahrheit sein kann, was die Konstituierung einer ethischen Gemeinschaft und eines gemeinsamen Lebenssinns verhindert. Denn diese sind auf der Basis des Willens und nicht der beschränkten Erkenntnis gegründet. Daher können Werte, Sinn und Wahrheit nur dann eine Rolle spielen - und dann sind sie allerdings unbedingt notwendig -, wenn sie als Unbegreifliche erkannt werden, die nur auf die Weise des Strebens anerkannt werden können. Nur der Sinn, den ich nicht begreife, weil er über meine Vorstellungsfähigkeit hinausgeht, von dem ich aber dennoch weiß, daß es ihn gibt, kann meinem Leben Sinn geben. Und nur wenn ich dem Anderen etwas Gutes tun will, ohne eine vorgeprägte Ansicht davon zu haben, was gut ist, wird sich dieses Handeln als Wohltat für den Anderen und damit als ethisches Handeln erweisen.

## II. Platon der italienischen Humanisten. Einige Bemerkungen über Petrarca, Giannozzo Manetti und Guarino Veronese

Juliusz Domański

Es wird hier von keinen großen Denkern der Renaissance gesprochen, von keinen solchen Philosophen wie Marsilio Ficino oder Pico della Mirandola, von keinem Pietro Pomponazzi oder Giordano Bruno, sondern von den italienischen Humanisten. Den Unterschied zwischen den ersteren und den letzteren, zwischen Philosophen der Renaissance und Humanisten derselben Epoche, verstehe ich nach der Art und Weise, nach der er vor einem halben Jahrhundert von Paul Oskar Kristeller herausgearbeitet und formuliert wurde. Kristeller zieht nämlich eine scharfe Grenze zwischen der Philosophie und dem Humanismus, indem er schreibt: „the Italian humanists on the whole were neither good nor bad philosophers, but no philosophers at all“,<sup>1</sup> und zumal der Renaissanceforscher darauf aufmerksam macht, daß die Humanisten des 14. bis 16. Jahrhunderts sich absichtlich nur mit den streng bestimmten Fachgebieten befaßten, daß sie nämlich Grammatik, Rhetorik, Poetik, Geschichtsschreibung ausübten, und außerdem ja auch Moralphilosophie, aber nur dieses und gar kein anderes Gebiet des Philosophierens, auf dem sie vielmehr philosophische Publizisten bzw. Essayisten als Fachphilosophen waren und Werke verfaßten, die kaum etwas mit der professionell ausgeübten Philosophie zu tun hatten.<sup>2</sup>

Nach diesem Unterscheidungsprinzip sind auch für mich, wie für Kristeller, ein Ficino oder ein Pico keine echten Humanisten, mochten sie auch – was übrigens der Fall war – eine echt humanistische Formung erhalten haben und nach der humanistischen Art und Weise stilisierte Schriften verfassen. Und umgekehrt: ein Petrarca oder ein Leonardo Bruni oder ein Guarino Guarini Veronese, auch wenn sie ihre Aufmerksamkeit den antiken und mit-

---

<sup>1</sup> P. O. Kristeller: *Renaissance Thought and its Sources*. Ed. by M. Mooney. New York 1979, S. 91.

<sup>2</sup> A.a.O., S. 22-23.

telalterlichen Philosophen mehr oder weniger widmeten, waren doch aus den oben genannten Gründen eben und bloß Humanisten und keine Philosophen.

Unseren weiteren Erwägungen, die sich mit einigen konkreten, auf Platon bezogenen, humanistischen Texten befassen werden, müssen wir nebst dieser einleitenden Notiz noch drei andere Bemerkungen allgemeineren Charakters vorausschicken. Die erste bezieht sich auf die übrigens offensichtlich unterschiedliche Kenntnis der Platonischen Texte im 14. und im 15. Jahrhundert; die zweite versucht, den spezifischen Charakter der, nicht nur auf Platon und überhaupt auf die antike Philosophie, sondern auch auf das gesamte antike Erbe gerichteten Studien sowohl der italienischen Philosophen als auch der italienischen Humanisten, klar zu machen; die dritte soll – im engen Zusammenhang mit der zweiten – einen besonderen Aspekt des humanistischen Interesses für die Ethik näher bestimmen.

1. Die Unterschiedlichkeit des Zustandes Platonischer Texte im lateinischen Westen vor und nach dem 15. Jahrhundert braucht nur sehr kurz in Erinnerung gerufen zu werden. Während der ersten Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts hat sich der vorige, sehr magere Bestand lateinischer Platon-Texte sowohl dank der Importierung zahlreicher griechischer Manuskripte aus Byzanz nach Italien als auch und vor allem dank der von Leonardo Bruni gemachten Übersetzungen einiger Dialoge Platons wesentlich vergrößert, obwohl sich die volle Latinisierung Platonischer Werke erst mit Ficinos Übersetzung 1484 vollziehen sollte. Die Gewinnung seiner griechischen Texte war zwar für diese Änderung unentbehrlich, aber nicht genügend. Wir werden bald sehen, wie schwer es selbst für einen der begabtesten und vortrefflichsten auch im Griechisch ausgebildeten Humanisten wie Giannozzo Manetti war, eine synthetische Charakteristik Platons aufgrund der nur griechischen Überlieferung zu zeichnen, und wie unentbehrlich für die platonischen Studien der Humanisten einerseits die Übersetzungen der Platontexte ins Lateinische, andererseits die seit den römischen Zeiten in der lateinischen Sprache bestehenden Auslegungen sowohl der Platonischen Doktrin als auch der Persönlichkeit Platons waren. Und dies ist nicht nur, wie es scheint, deswegen so gewesen, weil anfangs nur sehr wenige Exemplare griechischer Platontexte vorhanden waren. Auch und wohl vor allem deswegen, weil – einer weit verbreiteten Meinung zum Trotz – die meisten damaligen, aber auch

späteren Humanisten zwar hervorragende Latinisten, aber nicht gleichfalls gewandte Gräzisten waren.<sup>3</sup> Voraussichtlich fiel es den meisten italienischen Humanisten gewiß leichter, Platon aus der Sicht entweder der seit jeher latinisierten griechischen oder lateinischen Doxographie und Anekdoten zu studieren.

2. Es wäre aber ein Mißverständnis, sich diese Studien als rein philosophiehistorische einer entsprechend unserer modernen Forschungsart- und -weise verfahrenen Disziplin vorzustellen. Ein heutiger Historiker der Philosophie ist bemüht, den Anschauungen eines antiken Philosophen gegenüber, die er analysiert und interpretiert, weder eigene Bewertungen noch eigene Überzeugungen entgegenzubringen. Er wird also, anders gesagt, ihnen gegenüber doktrinär und axiologisch gleichgültig bleiben. Solch eine 'unengagierte', neutrale Stellungnahme nicht nur hinsichtlich der Philosophie, sondern auch hinsichtlich der vielfältigen Elemente antiken Erbes scheint sowohl im Mittelalter als in der Renaissance durchaus unmöglich gewesen zu sein. Es gibt aber eine allgemein von den Renaissancehistorikern gehegte Überzeugung, daß erst die Humanisten der Renaissance diejenigen Forscher des antiken Nachlasses waren, denen es möglich war, aufgrund der ihnen bewußten zeitlichen Distanz wegen, die sie von der Antike trennte, aufs neue zu erkennen, zu verstehen und einzuschätzen - und daß sie dadurch erst so zu verfahren vermochten; dies im Gegensatz zu den mittelalterlichen Scholastikern, die sich angesichts des antiken Erbes und insbesondere angesichts der antiken Philosophien so verhielten, als ob die antiken Philosophen ihre Zeitgenossen wären, die man distanzlos wie die mittelalterlichen Philosophen interpretieren und benutzen konnte.<sup>4</sup> Darüber hinaus aber ist festzuhalten, daß auch die Humanisten, besonders die des 15. Jahrhunderts, auf keinen Fall nur als uneigennützig Forscher der Antike zu betrachten sind. Auch sie waren, wie die mittelalterlichen Scholastiker, vor allem Nutznießer des antiken Nachlasses und wollten dies auch bleiben. Der Begriff 'Nutznießer' bezeichnet diejenigen, die in den antiken Texten - nicht nur in den philosophischen, sondern auch in verschiedenen anderen Texten - vor allem Antworten auf

---

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Ch. B. Schmitt: *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism*. Padua 1971.

<sup>4</sup> Vgl. E. Garin: *La crisi del pensiero medievale*. In E. Garin: *Medioevo e Rinascimento*. Studi e ricerche. Bari 1966, S. 105-106.

ihre eigenen aktuellen Fragen und Bedürfnisse suchten; mit anderen Worten: daß sie die Texte als ein durchaus aktuelles, in gar keiner Hinsicht veraltetes Gedankengut betrachteten, das sich nicht nur erforschen, sondern auch und vor allem für ihr eigenes und ihrer Zeitgenossen Leben nützen ließe. Solch eine Auffassung der Renaissance-Humanisten war übrigens mit der der Renaissance-philosophen identisch. Der Unterschied bestand nur - wie schon erwähnt - darin, daß die Humanisten sich prinzipiell mit viel enger gefaßten Themen philosophischer Probleme befaßten und daß sie auch Probleme aus diesem begrenzten Rahmen anders als die Philosophen zu erörtern suchten.

3. Der obengenannten spezifischen Einstellung zur Antike scheint bei den italienischen Humanisten eine besondere Motivierung zu Grunde gelegen zu haben. Man könnte sie als deren „römisch-patriotisches“ Bewußtsein bezeichnen, genauer noch: als ihr nationales und kulturelles Identitätsbewußtsein in Hinsicht auf die antiken Römer. Ich möchte diese für uns ein wenig sonderbare Bewußtseinshaltung zunächst am konkreten Material aus Petrarca's *Rerum memorandarum libri* exemplifizieren.

In diesem Werk werden die moralisch belehrenden Ereignisse aus der Vergangenheit um die folgenden drei Kategorien ihrer Helden herum gruppiert: *externi*, *nostri* und *moderni* oder *recentiores*. Zur ersten Kategorie gehören vorwiegend die antiken Griechen (*Graeci*), dementsprechend bilden die zweite Gruppe die antiken Römer. Die dritte Gruppe der *moderni* enthält diejenigen, die in den nachantiken Zeiten lebten. Aber die stets von Petrarca gebrauchte Bezeichnung *nostri* hebt doch eine besondere Beziehung zwischen ihm und den antiken Römern hervor: er selbst nämlich bestätigt mit dieser Bezeichnung seine eigene Zugehörigkeit zu den antiken Römern sowohl als Italiener - und insbesondere als Italiener, der die republikanische Option gewählt hat<sup>5</sup> - als auch als Lateiner und Benutzer der lateinischen Kultur und Sprache. Unten werden wir von einer aus unserer Sicht ebenfalls eigenartigen, das Latein betreffenden Diskussion der italienischen Humanisten sprechen.

---

<sup>5</sup> Vgl. Th. E. Mommsen: *Medieval and Renaissance Studies*. Ed. by E. F. Rice. Ithaca N. Y. 1959, S. 106-129 (Aufsatz: *Petrarch's Conception of the Dark Ages*).

Nun sehen wir noch zu, welche Denker sich unter den Petrarkischen *moderni* befinden. Zu ihnen gehört nämlich nicht nur Petrarca Landsmann Dante Alighieri, der etwa ein halbes Jahrhundert älter als er war, sondern auch Karl der Große, der mehr als fünf Jahrhunderte vor Petrarca lebte und sich selbst römischer Kaiser nannte. Daraus ließe sich schließen, daß Petrarca sich selbst ebenfalls für einen Römer hielt, einen Römer wie Valerius Maximus, dem er die Mehrzahl seines faktographischen und anekdotischen Materials verdankte und der sich zwar des Fürworts *nostri* zur Benennung seiner römischen Mitmenschen in seinen Rubriken nicht bediente, der aber von den Nicht-Römern gleichfalls unter der Benennung *externi* erzählte. Karl der Große dagegen, ja auch Robert, König von Neapel und Sizilien, den Petrarca sehr schätzte, waren für ihn, anders als er selbst, keine Römer mehr. Daß diese Denk- und Redeweise auch später im reifen Humanismus des Quattrocento zutage tritt, kann man nicht nur mit der unten behandelten *Vita Socratis* Giannozzo Manettis belegen, sondern auch mit vielen anderen Texten, die diesen Sprachgebrauch deutlich machen.<sup>6</sup>

Ich gehe zum zweiten Beispiel derselben Einstellung über, das ich dem Humanismus des relativ frühen Quattrocento entnehme. Es legt nahe, daß es sich hier nicht nur um einen möglicherweise oberflächlichen Sprachgebrauch, sondern vielmehr um eine tief verwurzelte Denk- und Sprachweise handelt.

Im Jahre 1435 fand auf dem päpstlichen Hof zu Florenz eine Diskussion statt, in der das Problem erörtert wurde, ob im antiken Rom das einfache Volk und die Gebildeten sich ein und derselben oder zweier verschiedener Sprachen bedient hätten. Die Antworten fielen recht unterschiedlich aus. Nach Leonardo Brunis Auffassung hat das antike römische Volk eine andere Sprache als die der gebildeten Elite gesprochen. Die Sprache des Volkes, meinte Bruni, hatte keine Flexion, was bedeutet, daß die zwei in der Antike gebrauchten Sprachen sich genauso unterschieden wie das zu seinen Lebzeiten gesprochene Latein und das *volgare*. Brunis Gegner war Flavio Biondo, der zwar einen Unterschied zwischen der Sprache des Volkes und der Sprache der Gebildeten im antiken Rom zuließ,

---

<sup>6</sup> Siehe Th. E. Mommsen: a. a. O., S. 121; vgl. ebenfalls G. Martellotti: Nota introduttiva. In: Petrarca: Prose, a cura di G. Martellotti e di P. G. Ricci, E. Corrara, E. Bianchi. Milano 1955, S. 270.

aber nicht zugeben wollte, daß die Volkssprache keine Flexion hatte. Die Diskussion wurde fortgesetzt und weitete sich aus. Im Jahre 1449, also schon nach dem Tode Leonardo Brunis, äußerten sich Poggio Bracciolini und Lorenzo Valla gegen ihn, während Leonello d'Este und Angelo Decembrio die Meinung Brunis vertraten. Sehr interessant war hingegen Guarino Guarinis Auffassung dazu: er stellte sich gegen Brunis Meinung, die römische Volkssprache hätte keine Flexion gehabt. Als Argument diene ihm einerseits die Tatsache, daß die Relikte der Deklination im damaligen Spanisch bestanden. Andererseits betonte er, daß das Volk in Konstantinopel ein Griechisch mit Flexion, Aspiration und Akzenten sprach. Diese Diskussion, die vor mehr als hundert Jahren Remigio Sabbadini aus den humanistischen Handschriften zutagebrachte,<sup>7</sup> legt indes ein deutliches Zeugnis für die Neugier der Humanisten als der Triftigkeit ihrer Philologie ab. Sie verstanden es zwar, den Stil der antiken Schriftsteller geschickt nachzuahmen, verdankten die Perfektion ihrer Nachahmung indes nur ihrem distanzierten Bewußtsein, daß sie nämlich von der Antike tausend Jahre entfernt waren. Und auch das Bedürfnis solch einer Nachahmung, die dem Mittelalter gänzlich unbekannt gewesen war, konnte auch nur aufgrund eines solchen Bewußtseins entstehen. Grundsätzlich jedoch waren sie wohl trotzdem vor allem Benutzer des antiken Erbes als rein methodisch und historisch vorgehende Forscher.

Aus den zwei bisher dargestellten Momenten, die an der Formung der humanistischen Geisteshaltung mitwirkten – erstens dem langsamen Zuwachs und der langsamen, sich sukzessiv vollziehenden Rezeption Platonischer Texte, zweitens dem „römischen“, dem historischen Bewußtsein italienischer Nutznießer des antiken Erbes – kann man ein drittes, die beiden vorigen gewissermaßen synthetisierendes Moment erkennen, das zugleich als wesentliches Merkmal des humanistischen Bewußtseins gelten kann. Es handelt dabei sich um die Tatsache, daß die Humanisten des Quattrocento in ihrer Einstellung gegenüber Platon ihre römischen Ahnen auf eine besondere Weise nachahmten. Wenn sie sich nämlich mit den trivialen *artes*, mit Geschichtsschreibung und mit Ethik, aber nicht mit der gesamten Philosophie befaßten, so wiederholten sie gewis-

---

<sup>7</sup> R. Sabbadini: La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese. Catania 1896, S. 147-150.

sermaßen sowohl die römische Zurückhaltung gegenüber der spekulativen Philosophie, die sich im altrömischen, von Cicero überlieferten Spruch *paucis philosophari* widerspiegelt,<sup>8</sup> als auch im großen und ganzen das von Cicero selbst vertretene Prinzip des sich mehr auf die bürgerliche Rhetorik als auf die philosophische Spekulation stützenden Ideals des *vir bonus*. Zu dieser altrömischen Auffassung, die sich besonders im humanistischen Platonbild erkennen läßt, ist auch die christliche Auffassung hinzuzufügen, insbesondere die des hl. Augustinus, wie es beispielsweise bei Petrarca der Fall ist.

Was jedenfalls offenkundig ist, ist die besondere Weise, in der die Humanisten Moralphilosophie betrieben. Was sie nämlich in diesem Gebiet geleistet haben, scheint aus all den oben skizzierten Faktoren in dem Sinn zu resultieren, daß ihrer Meinungen nach das Ethische sich viel besser als in den allgemeinen ethischen Normen in ihren einzelnen, von einem konkreten ethischen Subjekt vollzogenen Verwirklichungen widerspiegelt, wie aus der Geschichte zu ersehen ist. Wenn auch die folgenden Sätze aus Ludovico Carbones *Praefatio habita in principio lecture Luciani et Valerii*<sup>9</sup> als scheinbarer Gemeinplatz gelten könnten, so drücken sie doch das Wesentliche des humanistischen Konkretismus aus:

„[...] historiae [...] praeclarum munus illud est, ut ad imitanda clarorum virorum facinora iuvenum animos alacriores efficiat et quae a philosophis disputata lentius persuadent allatis exemplis confirmet atque ad studium imitationis accendat. Monent philosophi amandam patriam, colendam pietatem, servanda promissa, nullum pro salute civitatis periculum vitandum. Honesta quidem oratio est, sed ad rem horret animus. [...] Cum autem in historicis legimus apud Athenienses Codrum, apud Romanos Decium se ipsum pro exercitus incolumitate devovisse, quis adeo vitae cupidus esse poterit, qui non omni ratione patriam defendendam putet et, si opus sit, pro re publica intereat? [...] Ad hanc autem rem maxime conducere videtur Valerius, qui ex rebus gestis ita singularum virtutum

<sup>8</sup> Cicero: *Tusculanae disputationes* II, 1, 1: „Neoptolemus quidem apud Ennium ‘philosophari sibi’ ait ‘necesse esse, sed paucis; nam omnino haud placere’“.

<sup>9</sup> In: K. Müllner: *Reden und Briefe italienischer Humanisten*. Wien 1899, S. 88-89.

genera excerpſit, ut non tam erudire mortales quam eos bonos reddere viſus ſit.“

Von dieſen Bemerkungen allgemeineren Charakters, mit denen das Quattrocento vorweggenommen wurde, und die noch nichts mit Platon zu tun hatten, kehren wir nun zum vorangehenden Jahrhundert zurück und lenken unsere Aufmerkſamkeit auf einige Ausſagen Petrarca's, die uns zugleich als Übergang vom Allgemeinen zum Konkreten, d. h. zum auf Platon Bezüglichen, dienen werden.

Das Platonbild, das in Petrarca's gelehrten Schriften erſcheint, iſt immer noch mittelalterlich zu verſtehen, ſowohl was die Kenntnis platonischer Schriften wie auch was den Inhalt und den Charakter platonischen Philoſophierens anbelangt. Platon galt im Mittelalter vor allem als Naturphiloſoph, während Ariſtoteles im frühen Mittelalter faſt excluſiv als Logiker betrachtet wurde. Während jedoch ſeit der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts ein ganz anderes Bild des Ariſtoteles aufgrund ſeiner durch die lateiniſchen Überſetzungen immer beſſer anzueignenden phyſiſchen, metaphyſiſchen und ethiſchen Werken auftauchte, blieb Platon auch im 14. Jahrhundert immer noch derſelbe Naturphiloſoph, den das Mittelalter aus dem erſten Teil des in der Überſetzung und mit dem Kommentar des Calcidius erhaltenen *Timaios* gekannt hatte. Unter den anderen Quellen, aus welchen Platons Lehre im lateiniſchen Weſten bekannt wurde, waren am wichtigſten die Schriften des hl. Auguſtinus; eine geringere Bedeutung dagegen ſcheinen die philoſophiſchen Schriften Cicero's gehabt zu haben. Die beiden antiken Autoren brachten natürlich wichtige Ergänzungen zu dem im *Timaios* vorhandenen Bild Platons als eines Naturphiloſophen. Aus Auguſtinus' Schriften, beſonders aus den *Confessiones* und *De vera religione* – wo er ſich übrigens unter dem gemeinſamen Namen der *Platonici* verſteckt – konnte er als Vorläufer der chriſtlichen Lehre vom Logos verſtanden werden. Cicero's philoſophiſche Werke ergänzten das im erſten Teil des *Timaios* vorhandene Platonbild mit vielen noch weſentlicheren, nicht nur ſeine Lehre, ſondern auch ſeine Perſon betrefflichen Details. Auffallend iſt, daß die von Heinrich Ariſtipp im 12. Jahrhundert überſetzten Schriften *Phaidon* und *Menon*, ſo wie auch der im 13. Jahrhundert von Wilhelm Moerbeke überſetzte Teil des *Parmenides*, wie es ſcheint, kein großes Intereſſe gefunden haben und in Vergessenheit geraten ſind, ſo daß, vom erſten Teil des *Timaios* abgesehen, Platons

Schriften dem lateinischen Mittelalter aus unmittelbarer Überlieferung nur teilweise und nicht überall bekannt waren.<sup>10</sup>

Somit verwundert Petrarca Bemühung nicht, Griechisch zu lernen, und zwar mit der Absicht, Platon auch griechisch lesen zu können. Die Art und Weise, in der er das in seinem *Secretum* bekennt, ist – nebst seiner Verteidigung der Dichtung – das, was Petrarca Verhältnis zu Platon vom mittelalterlichen Bild Platons als Naturphilosophen am ausdrücklichsten zu unterscheiden scheint, Hinweise, auf die genauer einzugehen ist. Nun notieren wir nur im allgemeinen, daß die meisten Hinweise Petrarca auf Platon von Hinweisen auf die beiden obengenannten antiken Autoren begleitet werden und daß nur diejenigen, die sich auf Platons *Timaios* beziehen, als unmittelbare Referenzen gelten können, obwohl er in *De sui ipsius et multorum ignorantia liber* (indem er die Meinung seiner Gegner, Platon habe gar keine Schriften hinterlassen, ablehnt), behauptet, daß er mehrere Schriften Platons in lateinischer Übersetzung besitze.<sup>11</sup> Was also die platonischen Quellen anbelangt, scheint Petrarca in derselben Situation gewesen zu sein, in welcher seine mittelalterlichen Vorgänger und Zeitgenossen sich befanden. Desto wichtiger ist, welche platonischen Themen er sich auswählte und wie er sie behandelte.

---

<sup>10</sup> Die Texte mit ausführlicher Besprechung der Überlieferung in: Plato Latinus. Ed. R. Klibansky u.a., Bd, 1-3. Dazu P. O. Kristeller: Renaissance Thought and its Sources, S. 153: („The translators of the twelfth and thirteenth centuries did not entirely forget the writings of the Platonist school“) und S. 302 (in Anm. 16 und 17 weitere Literatur). Vgl. auch E. Garin: Il ritorno dei filosofi antichi. Napoli 1983, S. 19-21 (S. 20 erwähnt Garin die Handschrift der Bibliothecque Nationale Paris Lat. 5657 A, die die Übersetzung von *Phaidon* enthält und von Petrarca glossiert wurde).

<sup>11</sup> Petrarca: *De sui ipsius et multorum ignorantia*. In: Francesco Petrarca: Prose, a cura di G. Martellotti e di P. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi. Milano – Napoli 1955 (unten zitiert: Martellotti), S. 756: „[...] Platonem, prorsus illis et incognitum et invisum, nihil scripsisse asserunt, preter unum atque alterum libellum.[...] Nec literatus ego, nec grecus, sedecim vel eo amplius Platonis libros domi habeo.[...] Si non credunt, veniant et videant.[...] Neque grecos tantum, sed in latinum versos aliquot nunquam alias visos aspicient literatissimi homines“. Daß Petrarca aus der unmittelbaren Tradition nur den *Timaios* zitiert, schließe ich aus Referenzen im Martellottis-Kommentar. Vgl. Anm. oben.

Nehmen wir einmal die oben erwähnte Stelle aus dem *Secretum* in den Blick, wo er seine durch Augustinus' Vermittlung gewonnene Kenntnis des Platonismus offen bekennt, so stellen wir fest, daß es sich zwar um das auf Gott und Gottes Wirkung gerichtete Denken (*divinorum cogitatio*) handelt, daß aber dieses Denken keinen spekulativ-theologischen, sondern vielmehr einen ethisch-praktischen Charakter aufweist. Petrarca's *divinorum cogitatio* bedeutet zunächst, sich von dem Sinnlichen abzuwenden und sich von den Lüsten fernzuhalten, d.h. sie hängt von einem derartigen Sich-Abwenden und Sich-Fernhalten entschieden ab. Dazu – was vielleicht noch wichtiger ist – wird Platons Lehre als 'Ermahnung' (*coelestis doctrina Platonis admonet*) aufgefaßt. Aus dem weiteren Kontext sehen wir klar, daß es um Petrarca's eigenes Moralleben geht, und daß er bereits in diesem Punkt die Unterstützung der Platonischen Doktrin ins Auge faßt.<sup>12</sup> Somit haben wir sicher Recht zu behaupten, daß sich Petrarca im *Secretum* für Platon zunächst als Moralphilosophen interessierte und in der wenig fruchtbringenden Lektüre seiner Dialoge moralische Unterstützung suchte.

Es fehlen natürlich bei Petrarca auch andere, mehr spekulative philosophische Themen aus Platon nicht, unter denen auch solche, die aus seiner unmittelbaren Lektüre der ersten Hälfte des ins Lateinische von Calcidius übersetzten und kommentierten *Timaios* stammen. Auch solche Themen werden jedoch von ihm aus der Sicht entweder des Calcidius oder anderer lateinischer Autoren formuliert und erläutert. So befaßt er sich z.B. in *De sui ipsius et multorum ignorantia* mit der platonischen Welterschöpfung, von der er natürlich im *Timaios* gelesen hatte, die er aber mittels der epiku-

---

<sup>12</sup> Petrarca: *Secretum*, in Martellotti, S. 98-100: „Aug. Habes igitur quod te vel maxime ab omni divinorum cognitione dimoveat. Quid enim aliud celestis doctrina Platonis admonet, nisi animum a libidinibus corporeis arcendum et eradenda fantasmata, ut ad pervidenda divinitatis archana, cui proprie mortalitatis annexa cogitatio est, purus expeditusque consurgat? Scis quid loquor, et hec ex Platonis libris tibi familiariter nota sunt, quibus avidissime nuper incubuisse diceris. Fr. Incubueram, fateor, alacri spe et magno desiderio; sed peregrine lingue novitas et festinata preceptoris absentia preciderunt propositum meum. Ceterum ista mihi, quam memoras, disciplina et ex scriptis tuis et aliorum platoniorum relatione notissima est.“ Im unmittelbar folgenden Text wird Cicero zitiert. Somit wird sowohl Cicero als Augustinus den Platonici zugerechnet.

reichen Polemik des Velleius aus Ciceros *De natura deorum* wiedergibt und in einer subtilen Weise verteidigt.<sup>13</sup> Wir sehen also, daß auch dort, wo er den Platonischen Text auf lateinisch lesen konnte und tatsächlich las, er die vermittelnde Hilfe seiner geliebten lateinischen Schriftsteller nutzte.

Mit den Ansichten Platons befaßt sich Petrarca übrigens nicht als Philosoph, den lediglich die Gedanken eines anderen Philosophen inspirieren, sondern vielmehr entweder als christlicher Gläubiger oder auch als Dichter, der sich mit den Anschauungen und Tendenzen der geistigen Welt auseinandersetzt. In dieser letzten Hinsicht sind besonders die Überlegungen wichtig, die den Wert und Unwert der Dichtung im dritten Buch der *Invectivae contra medicum* betreffen. Außer einem interessanten Versuch, aus Platons Unterscheidung der *haple diegesis* und der *mimesis* – mit Hilfe der von Boethius in der *Consolatio philosophiae* gebrauchten Benennung *scenicae meretriculae*<sup>14</sup> – eine Verteidigung der Epik zu konstruieren,<sup>15</sup> unternimmt Petrarca dort aus christlicher

---

<sup>13</sup> Petrarca: *De sui ipsius et multorum ignorantia*. In: Martellotti, S. 730-732 und 732-736, insbesondere S. 732: „[...] legant apud Calcidium in Thimeum Platonis secundo commentario [...]“. Vgl. S. 736-738, wo hinsichtlich der platonischen Auffassung der Welterschöpfung *ex praeiacente materia*, diese mit den Worten des Ciceronischen Epikureers Velleius in Frage gestellt wird (*De natura deorum* I, 18, 19: „Que mollitio, que ferramenta? qui vectes? que machine? qui ministri tanti muneris fuerunt? Quemadmodum autem obedire et parere voluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?“), ironisiert Petrarca als christlicher Denker, der die *creatio ex nihilo* nicht nur selbst annimmt, sondern auch geneigt ist, eine vergleichbare Idee Platon zuzuschreiben: „Questio difficilis et irreligiosi animi. Ita enim quasi de lignario aut ferrario fabro querit, non de Illo, de quo scriptum est: ‘Ipse dixit, et facta sunt.’ [...] Hic profecto mundum fecit ex nichilo, vel si, ut philosophi quidam volunt, ex informi materia, quam ‘ylen’ Grai quidam, alii ‘silvam’ vocant, factus est mundus. Hec ipsa, ut ait Augustinus, facta est de omnino nichilo.“

<sup>14</sup> Boethius: *De consolatione philosophiae* I, pr.1 (Z. 26-40 in der Ausgabe von E. Gegenschatz und O. Gigon. Turici 1969).

<sup>15</sup> Petrarca: *Invectivae contra medicum, liber tertius*. In: Martellotti, S. 664: „... in ultimo agmine poetarum quidam sunt quos scenicos vocant, ad quos pertinet illud Boetii [siehe die vorangehende Anmerkung], et quicquid a quolibet contra poetas vere dicitur, et hi quidem ipsos inter poetas contemnuntur, qui quales essent Plato ipse declaravit in sua Republica, quando censuit urbe pellendos

Sicht auch eine Verteidigung Platons gegen Aristoteles, eine Vorwegnahme des im 15. Jahrhundert so oft vorkommenden Themas.<sup>16</sup> Seine Verteidigung der Dichtung ist sowohl mit christlichen Argumenten untermauert als auch mit denen eines Dichters und eines Enthusiasten des schönen Stils.<sup>17</sup>

Dieser Verteidigung der Dichtung mit Hilfe der platonischen Differenzierung der *haple diegesis* und der *mimesis* schließt sich in *De sui ipsius et multorum ignorantia* die Verteidigung Platons selbst gegen die aristotelisierenden Scholastiker an. Sie kommt in einem spezifisch petrarkischen, antischolastischen und zugleich antiaristotelischen Kontext zum Vorschein. Antischolastisch bedeutet hier: die vorwiegende Rolle des aristotelischen Szientismus und der aristotelischen Spekulation vom Standpunkt eines nicht nur gläubigen, sondern auch ethisch bestimmten und den guten Willen dem scharfen Intellekt vorziehenden einfachen Christen beanstandend. Dies erfolgt also vom Standpunkt einer Ethik, die unter anderem in folgende Worten gefaßt ist:

„Tutius est voluntati bone ac pie quam capaci ac largo intellectui operam dare. Voluntatis siquidem obiectum, ut

---

[Martellotti verweist auf Rep. 398 a und 607 b, J.D.]. Ut enim constet non de omnibus eum sensisse, sed de scenicis tantum, ipsius Platonis ratio audienda est ab Augustino posita: quia, scilicet, ludos scenicos ‘indignos deorum maiestate et bonitate’ censebat. In quo multos sui temporis notavit eius generis poetas. Ita enim fere accidit, ut vilia quelibet multa sint. Id tamen Platonis iudicium non modo heroycis atque aliis nil nocebat, immo vero multum proderat, quoniam velut excussor poeticam ingressus in aream, valido verbi flabro grana discrevit a paleis. Quando autem Homerus apud illos, quando Vergilius apud nos, aut alii illustres scenicis ludis operam dederunt? Profecto nunquam, sed de virtutibus, de natura hominum ac rerum omnium, atque omnino de perfectione humana, stilo mirabili ... tractaverunt“. Zu bemerken ist, daß Aug. De civ. Dei VIII, 13, worauf Martellotti uns mit Recht verweist, nicht vom Wert der auf die Beschreibung der Tugend und der Natur bezogenen Epik spricht, und daß das oben Zitierte aus Petrarca's eigenen Erfahrungen zu stammen scheint. Außerdem ist hinzuzufügen, daß die platonische Unterscheidung von *haple diegesis* und *mimesis* in Rep. 393 e – 394 b erörtert wird.

<sup>16</sup> Zu diesem Thema vgl. neulich E. Garin: Il ritorno dei filosofi antichi, S. 79-95 (Kapitel: Platonismo e aristotelismo: dalla comparatio alla concordia).

<sup>17</sup> Martellotti, S. 662-664.

sapientibus placet, est bonitas: obiectum intellectus est veritas. Satius est autem bonum velle quam verum nosse. Illud enim merito nunquam caret; hoc sepe etiam culpam habet. Itaque longe errant qui in cognoscenda virtute, non in adipiscenda, et multo maxime qui in cognoscendo, non amando Deo tempus ponunt. Nam et cognosci ad plenum Deus in hac vita nullo potest modo, amari autem potest pie atque ardentem; et utique amor ille felix semper, cognitio vero nonnunquam misera, qualis est demonum, qui cognitum apud inferos contremiscunt.“<sup>18</sup>

Im Kontext der so aufgefaßten christlichen Moralität wird in den weiteren Erwägungen Platon dem Szientisten Aristoteles mehrmals entgegenstellt und als *philosophiae princeps* vorgezogen. Die Argumente, mit denen Petrarca Platons Überlegenheit zu beweisen versucht, sind jedoch den Werten, die Petrarca dem Szientismus sowohl der scholastischen Aristoteliker als auch des Aristoteles selbst entgegenstellt, nicht völlig gleichartig. Petrarca's Vorwürfe gegen die scholastischen Aristoteliker lassen sich auf einen der oben zitierten Sätzen reduzieren: „longe errant qui in cognoscenda virtute, non in adipiscenda, et multo maxime qui in cognoscendo, non amando Deo tempus ponunt“. Aristoteles selbst wird in einem längeren Diskurs fast dasselbe vorgeworfen. Ich entnehme diesem Diskurs nur die folgenden Sätze: „Docet ille, non infitior, quid sit virtus; at stimulos ac verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium incenditur, lectio illa vel non habet, vel paucissimos habet“.<sup>19</sup> Den erwünschten Ansporn zur Tugend findet Petrarca jedoch nur bei den lateinischen Schriftstellern, bei den *nostri*: Cicero, Seneca und Horaz.<sup>20</sup> Ihnen folgt allerdings im folgenden Sokrates als derjenige, der von Aristoteles verspottet wurde, weil er sich nur um die ethischen Werte bemühte.<sup>21</sup> Insofern bleiben aber

<sup>18</sup> Martellotti, S. 748. Nebenbei ist zu bemerken, daß in den letzten Worten eine Anspielung auf den Brief des hl. Jacobus 2, 19 vorhanden ist: „Tu credis quoniam unus est Deus: Bene facis: et daemones credunt, et contremiscunt“, wobei jedoch die fides durch die cognitio von Petrarca ersetzt wurde.

<sup>19</sup> A.a.O., S. 744.

<sup>20</sup> A.a.O., S. 744-746.

<sup>21</sup> A.a.O., S. 746: „Neque est mirari si in excitandis atque erigendis in virtutem animis sit parciore [nämlich Aristoteles], qui parentem philosophiae huius Socratem circa moralia negotiantem, ut verbo eius utar, irriserit, et, si quid

nur die oben genannten römischen Schriftsteller diejenigen, die wegen ihrer überzeugenden Beredtsamkeit imstande sind, die Tugend tatsächlich zu fördern.<sup>22</sup> Dem Sokrates folgt schließlich auch Platon.<sup>23</sup> Beide sind aber nur allgemein als Philosophen dargestellt und nicht als solche, die auch über eine moralisch überzeugende Beredtsamkeit verfügen. Wenn aber Petrarca weder Sokrates noch Platon in dieser Hinsicht den lateinischen Denkern und Schriftstellern gleichsetzt, scheint er dies ebenfalls der ciceronischen Einschätzung der zwei größten griechischen Philosophen, nämlich Platon selbst und Aristoteles, durch zwei der größten griechischen Redner in *De officiis* zu verdanken, Demosthenes und Isocrates, den er in seiner Handschrift als 'Socrates' geschrieben gefunden hat.<sup>24</sup> Es ist übrigens nicht die einzige Aussage Ciceros,

---

Ciceroni credimus, contempserit; quamvis eum ille non minus“. Wie Martellotti nachweist, bezieht sich die erwähnte Verspottung auf Arist. Met. 987 b 1, was aber folgt, ging aus einer falschen Lesart in Petrarcas Exemplar von Cic. De off. I, 1, 4 hervor, wo Petrarca 'Socrate' anstatt von 'Isocrate' las.

<sup>22</sup>A.a.O.: „Nostri autem – quod nemo nescit expertus – acutissimos atque ardentissimos orationis aculeos precordiis admovent infliguntque, quibus et segnes impelluntur, et algentes incenduntur, et sopiti excitantur, et invalidi firmantur, et strati eriguntur, et humi herentes in in altissimos cogitatus et honesta desideria attolluntur, ita ut terrena iam sordeant et conspecta vitia ingens sui odium, virtus internis spectata oculis formaque et tanquam honesti visa facies, ut vult Plato, miros sapientie, miros sui pariat amores“. Die letzten Worte – wie Martellotti notiert - ebenfalls aus Cic. De off. I, 5, 15 – erklären, warum die Entgegenstellung von Platon und Aristoteles nur mit einem unvollständigen Vergleich durchgeführt wurde.

<sup>23</sup>A.a.O., S. 750, wo Platon sowie die frühen griechischen Denker dem Aristoteles als - nach der Meinung der Scholastiker - dem einzigen Szientisten, entgeggestellt wird: „...antequam Aristotiles scriberet, antequam disceret, antequam nasceretur, multa aliquos scisse non dubito: Homerum, Hesiodum, Pithagoram, Anaxagoram, Democritum, Dyogenem, Solonem, Socratem, et philosophie principem Platonem. – Et quis – inquit – principatum hunc Platoni tribuit? - Ut pro me respondeam, non ego, sed veritas, ut aiunt, etsi non apprehensa, visa tamen illi, propiusque adita, quam ceteris. Dehinc magni tribuunt auctores“. Es folgt eine Anzahl griechischer und römischer Autoren, unter denen auch „nostri“ – was diesmal die lateinischen christlichen Schriftsteller bedeutet – „Ambrosius, Augustinus, Ieronimus, multique alii“.

<sup>24</sup> Vgl. Anm. 22.

die seine Überzeugung belegt, erst den römischen gut ausgebildeten Rednern – und ihm selbst insbesondere – sei es gelungen, die von Sokrates getrennt gesehene Philosophie und Rhetorik aufs neue in Einklang zu bringen.<sup>25</sup> Daß man einen gleichen Einklang auch in Platons Schriften finden könnte – und darüber hinaus einen noch wichtigeren, den der Belehrungen und der Taten in Gestalt des Sokrates – das scheint Petrarca in seiner Polemik gegen den glanzlosen aristotelisch-scholastischen Szientismus nicht ins Auge zu fassen. Was wir in den weiteren auf Platon bezogenen Überlegungen in *De sui ipsius et multorum ignorantia* finden, stellt Platon im Geiste des hl. Augustinus vor allem als Vorläufer des Christentums dar.<sup>26</sup> Der mehr moralische als spekulative Sinn, den im *Secretum* die als platonisch dargestellte *divinorum cogitatio* aufweist, wurde bei Petrarca nicht durch Schriften Platons, sondern durch die des Augustinus hervorgerufen.

Im großen und ganzen genommen, stand also Petrarca ein mittelalterliches, von den lateinischen - klassischen und christlichen – Autoren vermitteltes Platonbild zur Verfügung. Alles weist darauf hin, daß ihm selbst das antike, an der Wende des 2. und des 3. Jahrhunderts nach Chr. von Diogenes Laertios verfaßte und ca. 1430 in Paris von dem Philosophen englischer Herkunft, Walter Burley, ins Lateinische übersetzte Kompendium der griechischen Philosophie, unbekannt blieb.<sup>27</sup> Einige Jahrzehnte später, um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts, hat sich, wie man weiß, die Situation allmählich geändert, indem immer mehr Texte der griechischen Autoren in der Originalsprache nach Italien gebracht wurden und zugleich manche italienische Humanisten unter den byzantinischen Immigranten auch Lehrer der griechischen Sprache gewannen. Der Rezeptionsprozeß platonischer Werke vollzog sich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts allmählich und schrittweise und hatte eine immer umfangreichere Kenntnis derselben zur Folge, besonders seitdem manche von ihnen zuerst von Leo-

---

<sup>25</sup> Vgl. z. B. Cic. De orat. III, 15, 56 – 19, 73.

<sup>26</sup> So z. B. Martellotti, S. 760: „De Platone [...] nulla dubitatio est apud ipsum Augustinum, si aut hoc tempore revivisceret, aut dum vixit, hec futura prenoscere, quin christianus fieret; quod fecisse sua etate plerosque platonicos idem refert, quorum ipse de numero fuisse credendum est“.

<sup>27</sup> Jedenfalls kommt es unter den von Martellotti reichlich nachgewiesenen Quellen Petrarcas nicht vor.

nardo Bruni und dann auch von anderen ins Lateinische übersetzt wurden.<sup>28</sup> Diesem Zuwachs an platonischen Texte schloß sich, was hier besonders zu betonen ist, das Auftauchen einer sekundären antiken und nachantiken paraphilosophischen Literatur zweiten Ranges an, die jedoch eine sehr wichtige Rolle für das Verständnis sowohl der einzelnen philosophischen Texte als auch des Wesens und der Aufgabe der antiken Philosophie spielte. Besonders wichtig scheint hier das obengenannte Kompendium des Diogenes Laertios gewesen zu sein. Es brachte nämlich nicht nur eine mehr oder weniger geordnete Auslegung einzelner Doktrinen hervor, sondern auch reichliches biographisches und anekdotisch-apophthegmatisches Material, das die Eigenart jedes einzelnen Philosophen unvergleichbar besser charakterisierte, als es eine rein doxographische Überlieferung zu tun vermocht hätte. Es ist hier in Erinnerung zu bringen, daß der Burleighschen Übersetzung in den dreißiger Jahren des 15. Jahrhunderts eine neue und viel gelesene Übersetzung von Ambrogio Traversari folgte.<sup>29</sup>

Der oben beschriebenen, sich vielmehr dem Ethisch-Praktischen und Konkret-Persönlichen als dem Spekulativen und Allgemeinen (auch in der Ethik) zuwendenden Geisteshaltung der Humanisten verhalf eine derartige Literatur zum besseren Verständnis sowohl der Philosophie Platons als auch seiner und des Helden seiner Dialoge, der Person des Sokrates. Das gilt natürlich auch für andere Philosophen. Jedenfalls entstand – außer gelegentlicher Skizzen, z.B. innerhalb der Eröffnungsvorträge über einen beliebigen antiken Philosophen – eine Anzahl von selbständigen Biographien.<sup>30</sup> Was Platon anbelangt, scheint die in Petrarca's *Secretum*

---

<sup>28</sup> Vgl. E. Garin: *Il ritorno dei filosofi antichi*, S. 11-52 (die Kapitel: *Per una nuova 'biblioteca' und Nuovi testi e nuove traduzioni*).

<sup>29</sup> A.a.O., S. 59-61.

<sup>30</sup> Hinsichtlich der oben angedeuteten humanistischen Reorientierung im allgemeinen vgl. E. Garin: *Il ritorno dei filosofi antichi*, das Kapitel: *Per una 'storia' della filosofia antica: le vite dei filosofi*, insbesondere S. 61-62. Die Anzahl derartiger biographischer Literatur aus dem 15. Jahrhundert ist in den italienischen Handschriften groß, und man kann sich darin nur mit Hilfe von P. O. Kristellers *Iter Italicum* orientieren. Im Jahre 1979 studierte ich eine Anzahl solcher Biographien in den Handschriften der Biblioteca Nazionale Centrale in Florenz und der Biblioteca Apostolica Vaticana in Rom. Was unten folgt, ist Resultat meiner damaligen Erkundung.

kaum sichtbare Tendenz, ihn als Moralphilosophen anzusehen, sich verfestigt zu haben. Die unmittelbare Kenntnis sowohl seiner Texte als auch der mit den persönlichen und anekdotischen Details gefüllten paraphilosophischen Literatur änderte zugleich auch die Perspektive, aus welcher Petrarca's Auseinandersetzung mit dem wenig überzeugenden aristotelisch-scholastischen ethischen Theoretismus fortgesetzt wurde. An zwei kleinen humanistischen Biographien aus der ersten Hälfte des Quattrocento möchte ich im folgenden die genannten Wandlungen und Tendenzen exemplifizieren, nämlich an der *Vita Socratis* Giannozzo Manettis und *Platonis vita* des Guarino Guarini Veronese, die in der handschriftlichen Überlieferung nicht ihm, sondern Leonardo Bruni aus Arezzo, dem Übersetzer Platons, zugeschrieben wurde. Daß sie jedoch tatsächlich von Guarino verfaßt worden war, hat Remigio Sabbadini vor etwa einem Jahrhundert nachgewiesen.<sup>31</sup>

Die erste, aus dem Jahre 1440, zeichnet sich nicht nur durch eine große Zahl der auf Sokrates selbst bezüglichen Informationen aus, sondern auch durch ein ziemlich klares allgemeines Bild der antiken Philosophie und eine klare Einschätzung sowohl ihrer einzelnen Gebiete als auch der einzelnen Philosophen. Man sieht deutlich, daß Giannozzo Manetti die Moralphilosophie nicht nur am meisten schätzte und deswegen dem Helden seiner *Vita* die hervorragendste Stelle unter den übrigen Philosophen zuschrieb, sondern auch, daß er viel eindeutiger als Petrarca Platon als den eben in dieser Hinsicht treuesten Schüler des Sokrates ansieht. Somit stellt er auch öfter Sokrates und Platon gemeinsam dem Aristoteles gegenüber.

Der folgende Passus aus dem achten Kapitel von Manettis *Vita* scheint mir – verglichen mit dem, was wir oben bei Petrarca beobachtet haben, – in dieser Hinsicht besonders charakteristisch zu sein:

„Postremo ethicen – (wird zuerst von Sokrates gesprochen, J.D.) – abstrusam prius et incognitam solus ex ignorantiae tenebris, ubi a constitutione mundi per multa saecula hactenus demersa iacuerat, in lucem evocavit. Nam etsi Pythagoras non nulla de virtutibus et moribus [...] tradidisset, ita tamen obscura et falsa erant, cum ad numerum omnia referrent, ut traditionibus suis vel parum

<sup>31</sup> R. Sabbadini: La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese, S. 136.

vel nihil et ad veram virtutum cognitionem et ad bene beateque vivendum profecisse videretur. Hunc Socrates postea secutus de virtutibus ipsis planius ac verius disputavit, in quo licet ab Aristotele, philosophorum – Platonem semper excipio – magistro ac principe, redarguatur, irrideatur et, si Ciceroni credimus, contemnatur, quoniam virtutes scientias esse definiverit, a Platone tamen, nobilitate eius discipulo, cuius ego iudicium quamvis Aristotelico non anteponeam, inferius tamen illius censura existimandum esse non arbitror, simul atque a ceteris egregiis sapientibus ita laudatur, ut solus et primus philosophiam, ut aiunt, a caelo evocavisse et urbibus collocavisse videatur“.<sup>32</sup>

Trotz aller Hochachtung aber, die Manetti mit diesen Worten Aristoteles zollt, jedoch seine besondere Ehre für Platon mit bloßem Ciceronischem „Platonem semper excipio“ andeutend,<sup>33</sup> äußert er sich wenige Zeilen danach ganz offen gegen Aristoteles. Dabei knüpft er zwar offensichtlich an den oben zitierten Text Petrarcas an, zugleich aber modifiziert und bereichert dieser die Petrarkische Entgegensetzung der belanglosen, bloß definierenden aristotelischen Ethik und der erfolgreichen, rhetorisch ausgeprägten Ethik der römischen *nostri* mit einer wichtigen Ergänzung, indem er den römischen mit erfolgreicher Rhetorik ausgestatteten Denkern zwei mit gleicher Rhetorik ausgestatteten Griechen, Sokrates und Platon, vorangehen läßt:

„Insuper – (lauten seine zweifellos von Petrarca beeinflussten Worte, J.D.) – licet Aristoteles de definiendis atque inter se distinguendis animi virtutibus probe egregieque tractaverit, nihil tamen accurate legentibus attulisse videbatur, quo virtutes ardentius appeterentur, vitia enixius evitarentur, quod Socrates et Plato praecipue apud Graecos, apud nostros vero Cicero et Seneca prae ceteris fecisse laudantur, ut suasionibus suis ad incredibilem

<sup>32</sup> Janotius Manetti: Vita Socratis, prima edizione con una nota introduttiva e li varianti dei codici a cura di M. Montuori. Firenze 1974 (unten: Montuori), S. 19.

<sup>33</sup> Cic. Tusc. I, 10, 22: „Aristoteles, longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia“.

quemdam virtutum amorem simul atque vitiorum detestationem et dormientes homines et aliud agentes vehementer excitarentur, quemadmodum de Ciceronis 'Hortensio' a beato Augustino scriptum esse videmus: in quem librum cum forte incidisset, tantum philosophiae ardorem, cuius exhortationem continebat, inter legendum sibi iniecisse dicit, ut, mirabile dictu, mentem suam repente mutaverit et vota ac desideria sua longe alia fecerit".<sup>34</sup>

Dies ist nicht die einzige Stelle in der vom hervorragenden Gräzisten **Giannozzo Manetti**<sup>35</sup> verfaßten Biographie des Sokrates, wo dieser und Platon gleichzeitig behandelt werden.

Im 17. Kapitel wird geradezu eine Identität des Sokratischen und des Platonischen Philosophierens vertreten, folgend aus der Tatsache, daß es keine Schriften des Sokrates gibt:

„Nullum igitur doctrinae suae apud nos monumentum extat, nisi si quis forte Platonis libros Socratis magistri sui monumenta appellare vellet, in quibus fere omnibus cum Socrates loquens exprimat, eas Socratis sententias fuisse vere simul atque eleganter dici potest, quae in Platonis dialogis illius verbis efferuntur, et vice versa Platonis opi-

---

<sup>34</sup> Montuori, S. 20. Zu Petrarca vgl. oben Anm. 21 und 22. Es ist hinzuzufügen, daß die Worte „et dormientes homines et aliud agentes“, die auf Arist. Eth. Nic. I, 13, 1102 b 6-8 anspielen, ebenfalls bei Petrarca eine entsprechende Anspielung zu haben scheinen (Martellotti, S. 746: „[...] orationis aculeos [...] quibus et algentes incenduntur, et sopiti excitantur, et invalidi firmantur, et strati eriguntur, et humi herentes in altissimos cogitatus et honesta desideria attolluntur“), sowie auch die Erwähnung des Einflusses, welchen der ciceronische Hortensius auf Augustinus ausübte (ebenda: „quod [...] de Ciceronis Hortensio nominatim in se expertus grate admodum profitetur Augustinus“).

<sup>35</sup> Vgl. E. Garin: *La filosofia*, Bd. 1: *Dal Medioevo all'Umanesimo*. Milano 1947, S. 254-255; P. O. Kristeller: *Renaissance Thought and Sources*, S. 72. Es ist zu bemerken, daß Montuori (Einleitung, S. 7) der Meinung ist, „se nella ricostruzione socratica del Manetti convivono e si confondono Platone ed Agostino, Aristotele e Cicerone, Diogene Laerzio e Senofonte, la trama, tuttavia, c fornita dal racconto del Laerzio“, findet aber auch bei ihm (s. 8-9) manche Parallelen zu Petrarca.

niones extitisse dicemus, quae ex ore Socratis pronuntiantur“.<sup>36</sup>

Daß die so aufgefaßte Identität sich auf die Kenntnis aller Dialoge Platons stützt, bezeugt der latent gegebene Hinweis, Sokrates trete nicht in allen Platons Schriften auf („in quibus fere omnibus“). Daß diese Identität sich auf das Sokratische „Herabrufen der Philosophie aus dem Himmel“ nicht erstrecken läßt, geht aus dem Pronomen ‘solus’ hervor, das dem ‘primus’ zugefügt wurde: Sokrates sei *der einzige* gewesen, der sich vor allem mit der Ethik befaßte. Nichtsdestoweniger ersieht man aus der Entgegensetzung der beiden, des Sokrates und des Platon, daß auch der Letztgenannte Giannozzo faszinierte, insofern er imstande war, ein überzeugendes ethisches Lehren zu führen.

Platons Bild als eines vorwiegend ethisch bestimmten und in vorderster Reihe stehenden ethisch wirkender Philosophen kann natürlich bei Giannozzo Manetti als Ergebnis der Tatsache erklärt werden, daß er eine positive Biographie des Sokrates geschrieben hat und es ihm daran gelegen war, sein Lob des Sokrates (von dem man allgemein wußte, daß er nichts anderes als ein Moralphilosoph gewesen war), durch die vorsichtig angedeutete Übereinstimmung seines moralischen Philosophierens mit dem gleichfalls moralisch geprägten Philosophieren seines großen Schülers möglicherweise zu steigern. Daß dies aber kein spezielles Bild Platons als Ethiker war, und daß es auch eine allgemeinere, auch anderswo bei den italienischen Humanisten vorfindliche Tendenz dokumentierte, und daß diese Tendenz sich auch auf eine radikalere Weise ausdrücken konnte, möchte ich zuletzt am Beispiel der schon oben genannten zehn Jahre früheren *Platonis vita* (1430) des Guarino Guarini Veronese illustrieren.

Von dem berühmten humanistischen Lehrer, der seinen Schülern viele griechische Texte, darunter auch Platons Dialoge, erklärte<sup>37</sup> (sich jedoch trotzdem vorwiegend auf die entsprechenden Kapitel des Diogenes Laertios stützend),<sup>38</sup> zeichnet sich diese Biographie

<sup>36</sup> Montuori, S. 25.

<sup>37</sup> R. Sabbadini: *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, S. 37, 153-154.

<sup>38</sup> Es ist mir angenehm, daran zu erinnern, daß ich zum größten Teil den Teilnehmern meines im Semester 1998/9 an der Warschauer Universität veranstalteten neulateinischen Seminars die Sicherheit darüber verdanke, daß Guarino

Platons (wie ich übrigens schon anderswo Gelegenheit hatte, zu bemerken<sup>39</sup>) durch die sehr starke Betonung aus, daß Platon kein bloßer Theoretiker der Philosophie war, sondern daß er seine moralische Lehre in seinem eigenen Leben verwirklichte und daß dies kein bloßes Gelehrtenleben, sondern das eines auch politisch wirkenden Menschen war.

Somit begnügt sich Guarino nicht, wie es bei Manetti der Fall ist, mit der Behauptung, auch Platon sei, gleichfalls wie Sokrates, ein Moralphilosoph gewesen, obwohl er das, wie wir bald sehen werden, irgendwie voraussetzt. Für ihn war Platons Philosophie etwas anderes und etwas tiefergehendes als das moralisierende Philosophieren des Sokrates:

„Plato igitur, quom magistrum suum Socratem studium ab rebus occultis et ab natura ipsa reconditis, quibus superiorem impenderat etatem, avocasse et, ut ita dicam, declinasse perspiceret, non satis sententiam probasse poterat, potissimum quom illum veri inveniendi desperatione quadam adductum intelligeret, propterea quia superiora illa vel ita latere diceret, quod ea nostrum intuitum cogitationemque penetrare fas non esset vel, si penitus deprehensa cognitaque forent, nihil ad bene vivendum habere momenti: malle enim se bonum quam doctum evadere; preterea Socratem in omni sermone tum hoc tum illud asserere, nihil affirmare, usquequaque dubitare, hoc unum sese tantum scire quod nihil sciret. Omne tempus illi ad insectanda vitia virtutesque laudandas consumebantur, ut ab illis mortales absterreret, ad has autem accenderet ac animaret, quibus de rebus omnis illa disputatio acute copioseque tenebatur. At Plato, ut dixi, via magistri relicta vel non omnino probata omnem philosophandi rationem in tres partes distribuere cepit: unam, que de nature arcanis esset, quam Greci quidem physicam, nostri vero naturalem hystoriam appellant, alteram, que de moribus,

---

aus Diogenes Laertios fast die gesamte Faktographie des ersten Teils aus seiner Vita Platonis schöpfte.

<sup>39</sup> Vgl. J. Domański: La philosophie, théorie ou maniere de vivre? Les controverses de l'Antiquité et la Renaissance, avec une Préface de P. Hadot. Fribourg de Suisse 1966, S. 106-108.

quam nostri interdum philosophiam <moralem>, illi ethicam vocant, tertiam de discernendi veri falsique iudicio, quam dixere dyalecticam, cum disputando vera rimari, quod Socrates minime existimabat, aggressus est“.<sup>40</sup>

Dies ist offensichtlich eine durchaus zutreffende Beschreibung des Umfangs und des Inhaltes von Platons Philosophieren, ebenso wie des Unterschieds, der zwischen dem Platonischen und dem Sokratischem Philosophieren besteht. Nichtsdestoweniger bleibt auch bei Guarino Platon vor allem ein Ethiker. Als Ethiker aber wird Platon von Guarino ganz anders als von Manetti beschrieben. Nachdem er nämlich kaum einige Punkte aus Platons Lehre skizziert hat und zum wichtigsten von denen, das heißt zu Platons seinsmäßigem Dualismus der Ideen und der Dinge gekommen ist, unterbricht er plötzlich seine doxographische Auslegung und spricht den Empfänger seiner Biographie an: „Sed quid ago supervacue negociationis homo, qui ea, quae sunt a Platone aut excogitata aut ornatus digesta, percurro, quom ea et latinis litteris illustrata sint et tibi diligentissime cognita? Itaque ne ‘noctua Athenas’ aut ‘sus Minervam’, ut in proverbio est, hec omittens, de illius vita quod succurret absolvam, quom virtutis laudem in actione constare intelligeret atque predicaret. Nec enim ut de virtute tantum loqueretur ac disputaret, eius studio insudarat. Sepius de se in patriam, in amicos, in hominum genus periculum fecit“.<sup>41</sup>

Guarino führt eine Reihe von kämpferischen Taten Platons an, eine andere von dessen Wohltaten gegenüber den Freunden und Mitbürgern, auch eine weitere, die Platons politische Reisen nach Sizilien und seine damit verbundenen Abenteuer aufzählt.<sup>42</sup> All diese Einzelheiten schließt er mit ein einigen allgemeineren Sätzen von der Übereinstimmung der Gedanken und der Taten als besonderem Merkmal des Philosophen sowie von Platons Aktivität als einem besonderen Höhepunkt der Philosophie, die dadurch ihre Überzeugungskraft dokumentiert.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Guarino Guarini Veronese: Vita Platonis. Handschrift der Biblioteca Nazionale Centrale zu Florenz, Conv. Soppr. J, I, 31, Bl. 55r.

<sup>41</sup> A. a. O., Bl. 55v.

<sup>42</sup> A. a. O., Bl. 55r-57r.

<sup>43</sup> A. a. O., Bl. 55v, wo ich auf die im oben schon zitierten Passus befindlichen Worte aufmerksam mache: „[...] quom virtutis laudem in actione constare intelligeret atque predicaret“, die übrigens hier ferner schon in der Vita vorkom-

Auf diese Weise gibt Guarino seinen Lesern ein vollständiges Bild sowohl der philosophischen als auch der bürgerlichen Aktivität des größten Sokratikers ohne einerseits sein Philosophieren bloß auf Ethik, andererseits seine Ethik bloß auf erfolgreiche Paränetik zu reduzieren. Für ihn ist Platon letzten Endes schon deswegen ein genau so großer und echter Philosoph wie sein Meister Sokrates, weil er genau dieselben ethischen Charakterzüge durch sein philosophisches Leben aufwies, die auch Sokrates eigen gewesen waren.<sup>44</sup>

Noch eines scheint hier erwähnenswert zu sein. Guarinos *Platonis vita* stützt sich, wie oben bemerkt, auf das dritte Buch des Diogenes Laertios. Ob dabei Guarino ein griechisches Manuskript oder die lateinische Übersetzung von Ambrogio Traversari oder beides zusammen benutzte, darauf gehe ich hier nicht ein. Eines möchte ich aber betonen: aus seiner *Vita Socratis* ist diejenige lateinische Vermittlung verschwunden, an die sowohl Petrarca, der kein Griechisch konnte, als auch der vortreffliche Gräzist Giannozzo Manetti gehalten waren. Die Überlieferung der lateinischen *nostris* nur zu manchen nebensächlichen Zwecken nutzend,<sup>45</sup> scheint er aus den rein griechischen Quellen sein Porträt Platons als Ethik-

---

men; vgl. Anm. 44. Und die Erzählung schließt mit folgender Feststellung (Bl. 57r): „Tantum valebat philosophie ratio et opportuna factorum consiliorumque conscientia“.

<sup>44</sup> A. a. O., Bl. 53v, spricht Gurino von Sokrates: „quom Socrates omnem virtutis ludem in actione poneret[...]“, mit denselben Worten also, mit denen er weiter auch von Platon spricht; vgl. die vorangehende Anmerkung.

<sup>45</sup> Im großen und ganzen scheinen die lateinischen Autoren vor allem als Zeugen von Platons Ruhm von Guarino angeführt worden zu sein. Eine solche Rolle spielen jedenfalls die beiden auch von Petrarca und Manetti zitierten römischen Schriftsteller, Cicero und Augustinus, die auf Bl. 60v erscheinen, der erste als „orator maximus idemque philosophus eximius“, der dem Platon „adeo ... principatum attribuit, ut quom omnibus Aristotelem ingenio ac diligentia anteponeret, interiecit: ‘Platonem semper excipio‘“, der zweite als derjenige, der „Platonem eiusque sectatores predicat et vere, ut dicitur, in celum extollit tamquam verissimos Dei viteque beate cognitores atque magistros“. Auf Bl. 53r spielt auch Vergilius dieselbe Rolle. Und wenn gleichfalls auf Blatt 53r ein Zitat aus Catull vorkommt, wird ihm sofort ein anderes aus Isocrates hinzugefügt, als ob Guarino aufweisen wollte, er sei in gleicher Weise wie in den lateinischen auch in den griechischen Autoren bewandert.

ker und eines vortrefflichen Verwirklichers der von ihm selbst verkündeten Ethik geschöpft zu haben.

*Quidquid percipitur, ad modum percipientis percipitur.* Mit diesem aristotelisch-scholastischem Satz stimmt im großen und ganzen die humanistische Platonrezeption überein. Wenn wir mit Kristeller annehmen, daß die italienischen Humanisten des Quattrocento sich nur für die Ethik als ein einziges Gebiet der Philosophie interessierten, so müssen wir zugeben, daß sie auch dieses Gebiet auf eine ganz spezifische Weise faßten. Es gibt natürlich humanistische Schriften, die einer mehr oder weniger systematischen Auslegung ethischer Doktrinen der Antike gewidmet sind; es gibt z. B. das *Isagogicon moralis disciplinae* von Leonardo Bruni, wo drei antike ethische Doktrinen – die mit der platonischen übereinstimmende aristotelische, die stoische und die epikureische – kurz und klar dargestellt und miteinander verglichen werden; es gibt Lorenzo Vallas (der eine echt philosophische Geisteshaltung besaß und unter den italienischen Humanisten mit Recht als wirklicher Philosoph gelten darf) Dialog *De vero bono sive de voluptate*; es gibt ferner Cosimo Raimondis polemischen Brief *Quod recte Epicurus summum bonorum in voluptate constituerit maleque de ea re Academici, Stoici Peripateticique senserint*; es gibt auch fünf Bücher der unvollendeten Schrift *De morali disciplina* von Francesco Filelfo. Hinzu kommen natürlich auch verschiedene Nachlässe – vor allem die Inaugurationsvorträge – der humanistischen Auslegungen ethischer Schriften des Aristoteles und anderer antiker Philosophen.<sup>46</sup> Das ethische Interesse italienischer Humanisten drückte sich aber auch noch anders aus. Es richtete sich nicht so sehr auf bloß ethische Ideen, sondern vielmehr auf deren Verwirklicher, die diese Ideen in ihrem Leben und Wirken lebten, mochten sie Philosophen oder Staatsmänner oder auch Vertreter anderer Professionen sein. In dieser Hinsicht waren die italienischen Humanisten sehr von der Vorstellung, Philosophie praktisch auszuüben, beeinflußt, die ihren vermeintlichen Ahnen und reellen kulturellen Vorgängern, den alten Römern, darunter auch und besonders dem Cicero, eigen war. Petrarca verstand dies gut, obwohl er diesem Gedanken nicht ganz zustimmte, insofern er von einer besonderen rhetorischen Fähigkeit der römischen *nostri* sprach.

---

<sup>46</sup> Wie man z. B. der oben (Anm. 9) zitierten Anthologie Müllners entnehmen kann.

Das Hauptobjekt schriftstellerischer Tätigkeit der Humanisten war mehr Geschichte als Philosophie, mehr ethisches Leben als Moralphilosophie. An der abstrakten Denkweise wenig interessiert, scheinen sie ihr das Konkrete vorzuziehen. Wir haben hier nur zwei Beispiele der vor allem zur Geschichtsschreibung gehörigen literarischen Form in den Blick genommen, nur zwei Biographien der Philosophen. Diese Form wurde aber sehr häufig von den Humanisten gepflegt. In den italienischen Handschriften der Renaissance befinden sich unzählige *specimina* derartiger philosophischer oder paraphilosophischer Literatur.<sup>47</sup> In diesen Biographien spiegelt sich wohl am besten die spezifische Tendenz der *studia humanitatis* wider, die, wenn sie sich auch auf die Philosophie richteten, sicherlich auch die Philosophie als etwas Konkretes und Menschenbezogenes betrachteten. Mit welchem Erfolg, haben wir in dieser bescheidenen Studie näher zu bestimmen versucht.

---

<sup>47</sup> Vgl. oben Anmerkung 30.



### III. Liebe unter den Bedingungen der Postmoderne. Von den Bedingungen eines sittlichen Sein-Sollens

Alexius J. Bucher

#### Standortbestimmung

In der Aristophanesrede des „Symposion“ beschreibt Platon den Eros als die Kraft, die versucht „aus zweien eins zu machen“ (191 D). Das Streben der Liebe zielt auf die Vereinigung der Liebenden. „Denn dies ist die richtige Weise, zu dem, was man liebt, zu gelangen oder von anderen dahin geführt zu werden: bei dem einzelnen Schönen beginnend, jenes Schönen wegen immer höher hinaufzusteigen, gleichsam Stufen benutzend“ (211 B).

Karl Albert nimmt Platon beim Wort. Im Erststreben einer höchsten, vollkommenen Weisheit erfährt der Mensch, daß er weder ständig noch endgültig im vollkommenen Besitz der Weisheit sich aufhält. Streben nach Weisheit in Vollkommenheit ist ein immer wieder neu, geschichtlich neu anzustrebendes Streben. Angestrebte vollkommene Weisheit ist zweifellos nicht nur vollkommene Erkenntnis. „In diesem Streben aber geht es, wenn der Platonische Mythos beim Wort genommen wird, wohl nicht nur um ein Erkennen, bei dem der Erkennende hier und das Erkannte da steht, sondern um eine Berührung zwischen Erkennendem und Erkanntem, ja vielleicht sogar um eine Vereinigung. Denn das Streben der Liebe geht auf Vereinigung der Liebenden“.<sup>1</sup> Albert bietet diese Platoninterpretation, um die von Hans Leisegang aufgestellte These: Platon „nicht als Philosoph, sondern als Mystiker“ zu lesen, weiterzuentwickeln.<sup>2</sup> Was die Philosophie zur Philosophie macht, zeigt sich für Albert im mystischen Ursprung und im mystischen Ziel der Philosophie. Vollkommenheit der Weisheit, wenn nicht nur durch Erkenntnis erfüllt, sondern optimal als liebende Begegnung angestrebt, mutet sowohl der Idee Liebe, aber auch unserer Erfah-

<sup>1</sup> K. Albert: *Mystik und Philosophie*. In: *Philosophische Studien* Bd. I. Sankt Augustin 1986, S. 74.

<sup>2</sup> H. Leisegang: *Die Platondeutung der Gegenwart*. Karlsruhe 1929, S. 60.

rung von Liebe viel zu. Lässt sich eine Theorie von Liebe denken, bzw. eine Praxis von Liebe erfahren, die jener Zumutung gerecht wird? Was müßte "in Wahrheit sein" bzw. was müßte "erfahrbar werden", wenn Liebe sich als dieser mystische Ursprung und zugleich mystisches Ziel erweisen sollte? Mein durch Karl Alberts Interpretationen angeregten Überlegungen werden diese Frage nicht beantworten können. Alberts Platoninterpretation hat mich allerdings ermutigt, das personale Phänomen „Liebe“ in ein Theoriesystem einzubeziehen, das derzeit - vermutlich wegen einseitig positivistischer oder wissenschaftstheoretischer Verknappung - in erhebliche Argumentationsschwierigkeiten geraten ist. Wie weit meine eigenen praktischen Versuche für begründetes „verantwortliches Handeln“<sup>3</sup> sich einer „ontologischen Erfahrung als Grundbedingung philosophischen Denkens“ verdanken, muß an dieser Stelle noch offenbleiben.<sup>4</sup>

## 1. Von der zweischneidigen Bedürfnis - Konjunktur nach Ethik

### *1. Von der boomenden Konjunktur für Ethik*

Wenn an der Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert der einzelne Mensch als Mängel- und Bedürfniswesen geschildert wurde, so läßt sich auf der Schwelle vom zweiten zum dritten Jahrtausend die globale Menschheit als Mängel- Bedürfnisgesellschaft nach Ethik charakterisieren. Der Bedarf nach Ethik scheint enorm. Anfragen an die Ethik als wissenschaftliche Disziplin haben Konjunktur. Nur sehr zögerlich, nur sehr verschämt müssen sie - wenn sie ehrlich sind - zugeben, dass sie mit diesen Anfragen derzeit auf dem falschen Fuß erwischt werden. Denn: Der heutige Ethiker befindet sich in einer doppelten Verlegenheit.

### *2. Von der doppelten Verlegenheit des Ethikers heute*

#### a) Ethik unter dem Gewaltverdacht

Die erste Verlegenheit:

---

<sup>3</sup> A. Bucher: Verantwortliches Handeln. Ethik in Zeiten der Postmoderne. Regensburg 2000.

<sup>4</sup> E. Jain: Erfahrung des Seins. Reflexionen zur Philosophie Karl Alberts. Sankt Augustin 1986, S. 17ff.

- Jeder Ethiker versucht, eine wissenschaftliche Theorie ethischen Handelns zu entwickeln. Die ethische Theoriebildung gebraucht zwei Urteilsformen: Wertende Urteile und verpflichtende Urteile.
- Die Werturteile beziehen sich auf die sittliche Qualifizierung der Handlung und die durch die Handlung erreichte Veränderung. Der grundlegende Prädikator jedes Werturteils ist der Begriff „gut“, bzw. sein Gegenbegriff: „schlecht“.
- Die Verpflichtungsurteile beziehen sich auf den Normierungscharakter einer Handlung. Das Verpflichtungsurteil kennt drei Prädikatoren: Sollen, Dürfen, Verbieten.

Theorieproduzenten begegnet man mit Recht skeptisch. Entwickler von Theorien stehen nach dem Zusammenbruch weltbestimmender Theoriegebäude unter dringendem Verdacht, Gewalt zu säen. Religiöse, politische, kulturelle Streitereien erzeugen Fanatismus. Erbitterte und unversöhnliche Debatten um Fortpflanzungsmedizin, Atomkraft und Gentechnik bezeugen gefährliche fundamentalistische Tendenzen des Ethikbooms. Und wer beantwortet die Frage, ob es sich um kalkulierbare Nebenwirkungen oder um eine tödlich-immanente Logik des Ethikdialoges handelt?

#### b) Ethik unter Begründungsdefiziten

##### *Die verlorene universale Begründungsplausibilität*

Die zweite Verlegenheit belastet den heutigen Ethiker fundamental. Sie ist fundamental, weil sie die Fundamente der Ethik selbst nicht nur berührt, sondern bedroht, wenn nicht sogar vernichtet. Diese Verlegenheit führt direkt in den argumentativen Grund ethischen Tuns und Lassens. Die ethische Plausibilität bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, die lange Zeit als unbezweifelbare Ressourcen ethischer Entscheidungen genutzt wurden, ist verdunkelt. Die moralischen Forderungen christlicher Kirchen oder führender Weltanschauungen haben vielleicht nicht ihren Universalanspruch, wohl aber ihre universale Überzeugungskraft verloren. Die Zeiten großer, traditioneller Orientierungsvorgaben sind offenbar zwangsläufig und unumkehrbar abgelaufen. Pluralistische Denkmodelle und/als individualistische Evidenz-postulate dominieren. Weder göttliche Gebotstafeln noch ideologische Beglückungs-Manifeste können einen universal überzeugenden Sollens-Anspruch vorlegen. Aber auch kein kategorischer Imperativ, auch kein allgemeines Liebesgebot, schon gar nicht irgend eine demokratische Diskursnorm schaffen es, ihren jeweiligen universalen Anspruch gegenüber allen Menschen plausibel darzulegen und gemeinverbindlich

zu erheben. Bewährte Wertorientierung und Handlungsanleitungen aus dem Geist sowohl prämoderner, aber auch spätmoderner Selbstverständlichkeiten scheitern an einer Fülle völlig neuer Erkenntnisse und neuer Möglichkeiten.

### *Die Fehlentwicklungen traditioneller Verbindlichkeiten*

Die Scheiterhaufen von Ausschwitz, die Inquisitionsurteile des Faschismus und Marxismus, die Hekatomben Hungernder in der Dritten Welt, die täglich schärfer schneidende Schere zwischen Arm und Reich, die soziale Kluft zwischen Nord- und Süd-halbkugel etc. werfen bedrohliche Schattenbilder auf den Horizont des nächsten Jahrtausends. Belastende Beweise, wohin ein Handeln aus dem Geist traditioneller Verbindlichkeiten führt, illustrieren das abgeschlossene Jahrhundert. Wirtschafts-, Kriegs- und Sozialkatastrophen waren nie ausschließlich Schicksal, sondern Produkt individueller oder gesellschaftlicher Entscheidungen. Jedem, der auch nur entfernt berührt ist von den Kriegs-, Armut- und Elendszenarien des auslaufenden Jahrtausends und für den die Jahrtausendwende kein Schlussstrich gegenüber einer glücklich überwundenen Vergangenheit sein kann, ist verunsichert, wie in Zukunft, auf einer allgemein verbindlichen Basis, verantwortetes Handeln organisiert werden müßte. Aber auf welcher Grundlage rechtfertigt sich neues Handeln? Auf welches Fundament entscheidet sich, was gut oder schlecht, richtig oder falsch ist? Wer verantwortet Imperative: Du sollst, du sollst nicht, du darfst?

### *3. Die zwei Grenzen der Moderne*

#### *a) Abgrenzung vom Mittelalter*

Es gab geistesgeschichtlich bereits eine Epoche vergleichbarer ethischer Unsicherheit. Es geschah zu Beginn der Moderne. Die Moderne in sittlicher Perspektive begann, als ein absolut verbindlicher christlicher Gott seine normative Plausibilität für jedes menschliche Handeln abgeben mußte. Ein Handlung normierender Gott leidet seitdem an einem im Namen der Freiheit teils beklagten, teils begrüßten fehlenden Durchsetzungsvermögen. Die geistesgeschichtliche Katastrophe am Ende des 20. Jahrhunderts dürfte die Signatur einer neuen Epoche vergleichbar einschneidend prägen. Sie rechtfertigt, vom Ende der Moderne zu sprechen. Denn das Ende der Moderne wurde eingeläutet, als das säkularisierte Abbild jenes alles bestimmenden Gottes, die absolut verbindliche Vernunft, ihre eigene universelle Plausibilität bezweifelte. Wie denn soll verantwortliches Handeln möglich sein, wenn die Vernunft

selber nicht an ihre zumindest „prinzipielle Verbindlichkeit“ (Unfehlbarkeit), d.h. Allgemeinheit und Notwendigkeit glauben kann? - und dies aus guten, ihr einsichtigen Gründen?

#### b) Der Verlust des Selbstverständlichkeit

Die Selbstverständlichkeit, auf letzte Begründungsfragen sowohl in der Noetik wie in der Ethik allgemein verbindliche und alle verpflichtende Antworten zu finden, scheint seit geraumer Zeit verloren zu sein. Wenn nun aber die Selbstverständlichkeit, allgemeine und notwendige Begründungsfragen zu stellen, selbst nicht allgemein und notwendig einsichtig offengelegt werden kann, dann offenbart Philosophie sich selbst als höchst fragwürdiges Unterfangen. Diese Fragwürdigkeit allein scheint noch die Existenzberechtigung von Philosophie zu begründen. Zeitunabhängige, einsichtige Wahrheiten und überzeitliche verpflichtende Werte erscheinen dann wie Fixsterne aus einem präkopernikanischen Weltbild. Die Schlange der Vernunft beißt sich in den eigenen Schwanz.

Hinter dieser erschreckenden Entdeckung könnte aber auch eine überraschende Hoffnung wetterleuchten. Die Vermutung könnte auftauchen, ob möglicherweise die Vernunft entlastet wäre, Gott spielen zu müssen? Beide Fragen, die pessimistische: ob sittliches Handeln überhaupt noch möglich sei, und die optimistische: ob Vernunft nicht endlich ihre Endlichkeit praktiziert, zirkeln den Denkraum ab, der vorläufig mit postmodernem Denken titulierte wurde.

## 2. Von der Genealogie des Titels: Postmoderne

### 1. Die faschistische Verwurzelung

*Belastet* vom Orientierungsdefizit nach endgültigem Abschluss des Mittelalters und *entlastet* vom Universalisierungsdogma gilt es, die philosophische Konzeption dieser Postmoderne vorzustellen. Die Genealogie des Begriffes von der Postmoderne verweist auf eine Peinlichkeit, die zugleich ein bezeichnendes Licht auf das 20. Jahrhundert wirft.

Der Begriff „postmodern“ stammt aus dem Vokabular des frühen Kulturfaschismus im Schlepptau Friedrich Nietzsches. Nihilismus im Geiste Nietzsches meint: Die Sterblichkeit Gottes und aller metaphysischer Hinterwelten scheint erwiesen. Dies führt zum Zusammenbruch aller bisherigen, den Menschen stützenden und schützenden Wahn- und Wunschvorstellungen. Der Mensch steht nackt und ohnmächtig, schwach und hilflos vor und im

Nichts. Kein metaphysisches Korsett hält ihn aufrecht. Der Mensch wurde „schwachgedacht“. Ein neues, nach-metaphysisches, mächtiges und ermächtigendes Denken müsse vom Menschen und für den Menschen gefordert werden.<sup>5</sup>

R. Pannwitz postuliert 1917 vor dieser geistesgeschichtlichen Kulisse eine neue Anstrengung vom Menschen der Zukunft. Der Mensch jenseits dieser nihilistischen Moderne müsse der „sportlich gestählte, nationalistisch bewusste, militärisch erzogene, religiös erregte *postmoderne* Mensch (sic) ...“ sein.<sup>6</sup> Dreißig Jahre später führt Arnold Toynbee „postmodern“ als ideologiefreien kultur-geschichtlichen Epochenbegriff ein.<sup>7</sup> Terminologischen Rang erhält der Begriff 1959 durch den Aufsatz „Mass Society and Postmodern Fiction“ von I. Howe.<sup>8</sup> Postmodern wird zu einem positiven Begriff der Literaturkritik. Kann der Maßstab der klassischen Moderne - gemeint sind z.B. James Joyce und Ezra Pound - auch noch für die moderne Massengesellschaft und zur Qualifikation der Nachkriegsliteratur gelten? Nicht nur Gott, sondern auch der traditionelle moderne Roman sei tot! Die Signatur der Moderne waren: Analyse, Rationalität, Dialektik. Sie haben ausgedient. Das Naive und der Mythos werden von der Massenkultur einer an der Moderne enttäuschten Gegenwart gefordert. Die Signatur der Postmoderne prägt neue Paradigmen.<sup>9</sup>

Nach der Literaturkritik erwies sich die Architekturkritik des 20. Jahrhunderts als starker Prophet der Postmoderne. „Ein postmodernes Gebäude spricht ... zumindest zwei Bevölkerungsschichten gleichzeitig an: Architekten und eine engagierte Minderheit ... sowie die breite Öffentlichkeit oder die Bewohner am Ort, die sich mit Fragen des Komforts, der traditionellen Bauweise und ihrer

---

<sup>5</sup> F. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Musariusausgabe 12. München 1924, S. 156f.

<sup>6</sup> R. Pannwitz: Die Krisis der europäischen Kultur. Werke II. Nürnberg 1917, S. 64.

<sup>7</sup> A. Toynbee: Kultur am Scheideweg. Zürich u.a. 1949.

<sup>8</sup> Vgl. H.J. Türk: Postmoderne. Mainz u.a. 1990. Zur Genealogie des Ausdrucks „Postmoderne“ – allerdings ohne das präfaschistische Ursprungszitat – vgl. auch W. Welsch: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1987, bes. S. 12-43.

<sup>9</sup> Vgl. A. Huyssen/K. Scherpe (Hg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbek bei Hamburg 1986.

Art zu leben befasst“, stellt Ch. Jencks Mitte der siebziger Jahre fest.<sup>10</sup> Er nennt dieses doppelseitige Ansprechen: „Doppelkodierung“ der postmodernen Architektur. Gegensätzliches, Widersprüchliches wie Triviales und Intellektuelles, Ratio und Emotion, Farbe und Geist, Funktion und Form ordnen sich zueinander.

### 2. Die Übernahme in den gesellschaftswissenschaftlichen Kontext

Der Sprung vom postmodernen Hochhaus in den gesellschaftswissenschaftlichen Kontext und in eine postindustrielle Gesellschaft war gleichbedeutend mit dem Übergang von einer warenproduzierenden zu einer Informations- und Wissensgesellschaft. A. Etzioni beschreibt 1968, eine „postmoderne Gesellschaft“ sei gekennzeichnet von einem Zugleich an wissenschaftlich-funktionaler Rationalität und mythisch-antinomischer Kultur.<sup>11</sup> Funktionale Argumentationsstrukturen werden gefordert für die Naturwissenschaft, aber mythische, antinomische Erzählungen sind wichtig für die Kultur- und Geistes-„wissenschaften“. Postmoderne ist Avantgarde und deren Protest, das Nebeneinander unterschiedlichster Negationen der Moderne, daher teils unter Reaktionärsverdacht, teils unter Supramodernismusverdacht. Postmoderne ist durch Pluralität sich gegenseitig fundamental ausschließender Deutungselemente gekennzeichnet. Kennzeichen der Moderne war das Deutungsmonopol einer universalen, allgemein gültigen Wissenschaft: einer *Mathesis universalis*. Die Grundlagenkrise der Moderne ist eine Krise zentraler Deutungsbegriffe der Moderne (etwa: die Leitidee einer universalen Ordnung). Diese Krise zerstörte die Moderne und eröffnete den pluralen Deutungsmarkt der Postmoderne.

### 3. Die philosophische Aneignung

Es ist das Verdienst J.-F. Lyotards, zuerst auf Klärungsversuche des Begriffes „postmodern“ philosophisch reagiert zu haben. Postmoderne ist gekennzeichnet durch die Gleich-Gültigkeit im Nebeneinander unterschiedlicher, sich gegenseitig ausschließender Vernunftbegriffe und Vernunftkritiken. In der Schrift „Das postmoderne Wissen“ bringt Lyotard die postmodernen Tendenzen auf einen einzigen Begriff: *Paralogie!*<sup>12</sup> Postmoderne bedeutet: Anerkennung

---

<sup>10</sup> Ch. Jencks: Die Sprache der modernen Architektur. Die Entstehung einer alternativen Tradition. 2. Erw. Aufl. Stuttgart 1980, S. 85.

<sup>11</sup> E. Etzioni: The active society. A theory of social and political processes. London 1968 (dt. Die aktive Gesellschaft. Opladen 1975).

<sup>12</sup> J.-F. Lyotard: Das postmoderne Wissen. Wien <sup>2</sup>1993, S. 9f.

der grundsätzlichen Heteromorphie wissenschaftlicher Aussagen, sowie das Herausstellen des Wissens von der Nichtübereinstimmung, die Unmöglichkeit einer Vereinheitlichung all unseres Wissens. Heteromorphie und Nichtübereinstimmung meint der Begriff: *Paralogie*.

Die Kantische Kritik der Urteilskraft und L. Wittgensteins Traktat stehen im Hintergrund der Lyotardschen Philosophie. Für Lyotard ist Philosophie ein Metadiskurs der Wissenschaft, in welchem diese ihre Spielregeln legitimieren will. Wer legitimiert, tritt als Gesetzgeber auf. Doch ist für Lyotard diese Legitimierung so notwendig wie uneinlösbar. Der jeweils geforderte Gesetzgeber kann seine Autorität jedoch nicht universal plausibel vorweisen. Ob der antike Gott oder die moderne universale Vernunft als letzter Grund für stichhaltige Argumentationen beansprucht werden - jede versuchte Legitimierung führt zu bekannten Aporien, zu *circuli vitiosi*, zur *petitio principii*, zum unendlichen Regress, zu Paradoxien. „Der Konsens ist ein Horizont, er wird niemals erworben“, erläutert Welsch.<sup>13</sup>

Auch J. Derridas „Methodik der Dekonstruktion“ zielt darauf ab, die traditionellen Gegensätze von Einheit und Gegensatz, Sein und Seiendem, Geist und Natur, zu unterlaufen, sie aber nicht hegelianisch aufzuheben noch dialektisch zu überhöhen.<sup>14</sup> Für eine theoretische wie praktische Philosophie, also auch für eine Ethik als wissenschaftliche Disziplin bezüglich der Wirklichkeit<sup>15</sup>, wie sie sein soll, bedeutet dies zweierlei:

- (1) Ethik läßt sich nicht universalverbindlich letztbegründen. Dennoch:
- (2) Sittliches, d.h. verantwortetes Handeln braucht eine legitime, d.h. starke Begründung.

Es entsteht eine antinomische Pluralität ethischer Begründungssysteme, die sich nur in ihrem Binnendiskurs, d.h. nicht vor einer universal anerkannten Instanz, für stark letztbegründet halten. Dies benennt die Krise des gegenwärtigen Diskurses bezüglich sittlichen Handelns. Nicht nur, ob dieses oder jenes verbindlich sei, sondern

---

<sup>13</sup> W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1987, S. 228 zit. Lyotard (<sup>2</sup>1993), S. 177.

<sup>14</sup> Vgl. J. Derrida: *Deconstruction in a nutshell*. New York <sup>2</sup>1997.

<sup>15</sup> Zum Wirklichkeitsbegriff vgl. P. Strasser: *Philosophie als Wirklichkeits-suche*. Frankfurt a.M. 1989.

ob überhaupt universelle Verbindlichkeit begründet werden kann, ist die kritische Frage. Ethik ist nicht mehr nur ein wissenschaftliches Krisen-bewältigungs-projekt für verantwortliches Handeln; Ethik selbst ist die Krise.

### 3. Von der Transformation einer normativen Ethik

#### 1. Die paradoxe Situation der Postmoderne

Schon in den siebziger Jahren sprach Karl-Otto Apel von einer Paradoxie innerhalb der Ethik.<sup>16</sup> Die Paradoxie besteht darin, dass die Vernunft einerseits ungeheuerere Schwierigkeiten entdeckt, eine normative Ethik sich selbst plausibel nahezubringen. Andererseits gelingt der gleichen Vernunft die Erkenntnis, dass im Blick auf die Produkte ihrer eigenen instrumentellen Intelligenz - z.B. Naturwissenschaft, Technik, Politik - ein neues Handeln aus begründeter Verantwortung notwendig wäre.

Deutlicher nennt Ernst Tugendhat die Situation der normativen Ethik im Diskurs der Postmoderne. Die - täglich notwendige - Praxis zwingt zur notwendigen Rückfrage nach dem Fundament einer universalen Moral: „Bei allen anderen Arten von Urteilen, den wissenschaftlichen z.B. oder ästhetischen, kann das Problem ihrer Begründung als eine rein akademische Angelegenheit angesehen werden. Nur mit Bezug auf die Moral ist das Begründungsproblem eine Notwendigkeit des konkreten Lebens ... Die Frage nach der Begründung ... wird unausweichlich,... indem die moralische Überzeugungskraft einer Gesellschaft ihre vorgegebenen religiösen-traditionellen Begründungen verlieren und auf einmal als historisch relativ wahrgenommen werden“.<sup>17</sup> Aber auch er sieht sich nicht in der Lage, diese Begründung vorzulegen, weil keine der praktizierten Moralen ihren Universalanspruch auch außerhalb ihrer historischen Bedingtheit rechtfertigen könne.

---

<sup>16</sup> K.-O. Apel: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: ders. (Hg.): Transformation der Philosophie 2, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1981, S. 358-435, hier S. 359f.

<sup>17</sup> E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt a.M. 1979, S. 57.

## 2. Die historische Situation der Kultur

### a) Ethik im Kontext der Kultur:

Der Verlust ethischer Selbstverständlichkeit(en) ist historisch parallel eingetreten mit der Konfrontation ethischer Traditionen unterschiedlicher Kulturtraditionen. Die Konfrontation z.B. einer europäisch christlich geprägten ethischen Kultur mit der Ethik buddhistischer, hinduistischer oder muslimischer Kulturen, oder asiatisch und afrikanischer Kulturen stellte die gewohnte ethische Selbstverständlichkeit einer tradierten Kultur in Frage. Auch die kulturimmanenten Evaluationen erschütterten die traditionellen ethischen Selbstverständlichkeiten bestimmter Entwicklungsepochen. Die Erfahrung kultureller Entwicklungsepochen ist in der Regel geknüpft an die Erfahrung neuer Fraglichkeit bislang fraglos akzeptierter ethischer Verhaltensweisen. Die enge Zuordnung von Kultur und Ethik wird in der Regel kaum bestritten. Die Ethik der Kultur wird erfahrbar als Kultur der Ethik. Wie problematisch konstitutiv dieser Zusammenhang ist, zeigt sich aber erst, wenn wie selbstverständlich vom Wandel der Kultur, aber bedeutend kritischer vom Wandel der Ethik gesprochen wird. Wenn daher derzeit die ethische Gemengelage der Postmoderne nach Lösungen ruft, dann drängt sich eine Rückfrage auf in den kulturellen Vernetzungskontext der Ethik.

### b) Kultur im Kontext der Ethik:

- Kultur ist der Modus, in dem der Mensch die Natur zu seiner Welt gestaltet. Kultur ist initiierte, qualifizierte und wissentlich gewollte Weltgestaltung durch den Menschen.
- Kultur definiert die Lebenswelt des Menschen, und der Mensch definiert seine Lebenswelt als Kultur.
- Kultur ist der Inbegriff aller auf Verwirklichung von Werten gerichteter Tätigkeiten und zugleich das Ergebnis dieses Tuns.
- Kultur ist daher Vollzug und Ergebnis ethischen Handelns. Ohne wertbewusstes und wertgewolltes und davon abgeleitetes normatives Handeln wandelt sich Natur nicht zu Kultur.
- Kultur wird daher auch erfahren als verantwortetes Weltgestalten. Nur als erfahrbarer Ausdruck eines individuellen und sozialen Selbstverständnisses handelnder Menschen zeigt sich Kultur als Inbegriff normativer Wertsetzungen einer geschichtlichen Lebenswelt.

Nach dem Ende einer in handfeste Krisen geratenen rationalistischen und ökonomischen Fortschritt Kultur wächst die Einsicht in

die keineswegs grenzenlosen Grundlagen des Fortschritts; ebenso wächst - nach dem Ende eines unkritischen Glaubens an eine instrumentelle Universalvernunft - die Einsicht in die Notwendigkeit einer neuen Kultur der Vernunft. Damit wird aber nichts anderes gefordert als ein Nachdenken über die Richtlinien unseres Handelns, eine Nachdenklichkeit, die sowohl die Bedingungen des kulturellen Fortschrittes als auch die neuen Möglichkeiten der ihn gestaltenden Vernunft konkret einbezieht. Diese Nachdenklichkeit führt nicht mehr in eine Richtung, die auf eine universale Argumentationstheorie hoffen läßt, sondern weist in Richtung einer Praxis, die zur Lebenserfahrung eines jeden Menschen werden kann. Diese Praxis als bewusst gewollte, entschieden ergriffene Lebenserfahrung soll mit dem Begriff „Liebe“ benannt werden.

c) Liebe als optimale Disposition zur Kultur

#### *Liebe als bewährte Erfahrung*

Wenn es stimmt, dass die Liebe nicht „Jenseits von Gut und Böse“ steht, also nicht ohne Rücksicht auf sittliche Prinzipien realisiert werden kann, sondern als Liebe selbst das Kriterium optimaler Sittlichkeit darstellt, dann ist Liebe nicht nur Qualifikationskriterium ethischer Lebensgestaltung, sondern kulturelles Optimum jeder Weltgestaltung. Sollte ausgerechnet jene Vernunft, die rationalistisch als „pure Emotion“ verdächtigte Tugend, die Liebe als universales Ethikfundament entdecken?

Die Liebe macht es den Ethikern als Reflexionswissenschaftlern nicht leicht. Die Ethiker selbst haben mit der Liebe ein ähnliches Problem wie die Physiker mit der Natur. Niels Bohr behauptete: Die Physiker finden nicht heraus, wie die Natur sei, sie beschäftigen sich bloß mit dem, was sich über die Natur sagen lasse. Entsprechend scheint es, dass die Ethiker nicht herausfinden, was die Liebe sei, sie beschäftigen sich bloß mit dem, was sich über die Liebe sagen lasse. Vielleicht hilft aber diese Bescheidenheit! Nicht Liebe zu definieren, nicht das Wesen der Liebe auf den Begriff zu bringen soll angestrebt werden; es würde schon genügen einiges „was zu sagen sei“ über Liebe zu erinnern und für Ethik zu nutzen.

Das würde bedeuten, Liebe phänomenologisch als Gegebenheit ethischen Verhaltens zur Sprache zu bringen. Die Erfahrung der Liebe als optimale Möglichkeit für sinnvoll gelingendes Leben könnte als Basis ethischer Rechtfertigung sich erweisen. Liebe als nachweislich bewährte Lebenserfahrung und als optimales Kriterium kultivierter Weltgestaltung, könnte sich bewähren – be-

wahrheiten - als Aufweis, dass und wie Leben gelingt und individuell wie gesellschaftlich verantwortet werden kann.

Was läßt sich nachweislich über Liebe sagen? Offensichtlich geschieht Liebe. Sie läßt sich erfahren, kann scheitern und gelingen. Sie kann gewollt und gestaltet werden. Sie ist Wort und Antwort, wird riskiert und verantwortet. Als Erfahrungstatsache hat Liebe einen unersetzbaren Argumentationsvorteil. Liebe ist nicht reine Idee, nicht unbewiesene Forderung, nicht Glaubensgebot, nicht Weltanschauung. Liebe gehört zu unserer nachprüfbar und probierbaren Erfahrung. Sie ist weder spezifisch europäisch noch katholisch, sie ist weder mittelalterlich noch spezifisch atheistisch. Liebe gehört zur prinzipiellen Erfahrungsmöglichkeit jedes Menschen, dem sein Leben lieb ist und dessen Leben gelingen soll. Sie ist eine universale Lebenschance. Sie eint als Erfahrungstatsache Menschen unterschiedlichster Kulturen. Liebe ist die Hochkultur menschlicher Weltgestaltung. Daher lohnt sich die Überlegung, ob und in wie weit Liebe als Basis sittlicher Lebensgestaltung eine ethische Kultur universal plausibel begründen könnte.

#### d) Liebe als kultureller Kontext

Was läßt sich also über dieses Erfahrungsphänomen Liebe so sagen, dass zumindest gutwillige Zeitgenossen erfahrungsgestützt wissen, wovon die Rede ist?

##### *Liebe als personales Verhalten:*

Liebe ist weder rein emotional-ästhetisch noch rein kognitiv-noetisch, weder reines Gefühl noch reine Willensentscheidung zum guten Handeln. Liebe ist ein souveräner Akt der Person. Liebe benennt eine qualifizierte Lebenshaltung, die durch sittliche Handlungen erworben wurde und weitere Handlungsbezüge sittlich qualifiziert. Sämtliche konkrete Bedingtheit des handelnden Subjekts werden durch die Liebe konditioniert. Daher ist sie die optimale Ausdrucksform eines Charakters und authentische Disposition zu gelungenem vollkommenem Leben. Verstand, Wille und Gefühl - alle personalen Kräfte - tragen und gestalten den Ausdruck der Liebe in einer verantworteten Handlung. Liebe ist die personale und optimale Antwort auf die zentrale sittliche Forderung menschlicher Würde. Liebe läßt Leben in Würde gelingen.

##### *Liebe als Weltverhalten:*

Als personale Handlung konstituiert Liebe ein Verhältnis zur Welt. Welt verstanden als Inbegriff aller Bezüge der handelnden Person. Das Verhältnis zur Welt gipfelt im Verhältnis zu einem anderen

Du und zu anderen Person. Welt wird Erfahrungsort liebender Begegnung. Im Gelingen wie im Scheitern auf höchstem Niveau menschlich personaler Begegnung wird die Würde des Menschen erfahren. Auch Schuld und Sünde sind erfahrbare Ausdrücke menschlicher Würde. In einer liebenden Handlung geschieht nicht Überwindung, sondern Überbrückung der trennenden Unterschiedenheit, nicht Verlust der Individualität sondern Gewinn individueller Freiheit. Dadurch wird sowohl Einheit wie Verschiedenheit, Bejahung des Anderen in seiner Andersartigkeit wie in seiner Ähnlichkeit, zum Ausdruck gebracht.<sup>18</sup> Die Einheit wie Verschiedenheit, die Bejahung des Anderen in seiner Andersartigkeit wie in seiner Ähnlichkeit, wird in der Liebe erkannt und gewollt. Liebe erweist sich als ein qualifiziertes Verhältnis zum anderen, das den anderen in seiner Individualität und in seiner spezifischen Geschichtlichkeit wie in seiner universalen Einmaligkeit würdigt.

#### e) Qualitative Merkmale der Liebe

Wenn der Liebe diese ethische Bedeutung zukommt, dann müssen - gegen alle emotionale Fehlinterpretationen - deren qualitativen Merkmale um so deutlicher erinnert werden. Als zentrales personales Verhalten benennt Liebe jenen Habitus, der allen anderen verantwortlichen Verhaltensformen ihren Rang zuweist.

An drei qualitativen Merkmalen der Liebe läßt sich deren zentrale Verantwortlichkeit für geglücktes Verhalten kennzeichnen:

#### *Wohlwollen und Wohltun:*

Liebe als ganzheitliche Disposition zum sittlichen Handeln ist sowohl Geneigtheit als „Wohlwollen“ als aber auch Geneigtheit zum „Wohltun“. Selbst im Verständnis I. Kants läßt sich Liebe nicht zur reinen gesinnungsethischen Maxime verkürzen: „Man siehet bald: dass hier nicht bloß das Wohlwollen des Wunsches, welches gelegentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl des anderen ist ..., sondern ein tätiges, praktisches Wohlwollen und Heil des anderen zum Zweck zu machen (das Wohltun), gemeint sei. Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Tun kann der Grad ... doch sehr verschieden sein“.<sup>19</sup> Liebe hat Anteil an der um-

---

<sup>18</sup> Vgl. E. Fromm: Die Kunst des Liebens. Stuttgart 1956. Reife Liebe sei „Eins-Sein unter der Bedingung, die eigene Integrität und Unabhängigkeit zu bewahren“ (a.a.O., S. 39).

<sup>19</sup> I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Metaphysik der Sitten, AA VI. Berlin 1907, § 28, S. 451f.

fassenden Intelligibilität des Menschen. Wille und Verstand stehen im Dienst des Wohlwollens und Wohltuns. Liebe ist selbst jene - Wille und Verstand - umfassende Disposition der Vernunft, in der eine Person auf Vollkommenheit ausgerichtet ist und realisieren kann.

### *Selbst- und Nächstenliebe:*

Weil liebendes Wollen und Tun eine personale Relation qualifiziert, muß das Verhältnis von Selbst- und Nächstenliebe neu formuliert werden. Noch in den Zeiten einer metaphysischen, ontologisch definierten Bedeutung von „sittlich gut“ wurde der objektive Wert einer sittlichen Handlung allein bestimmt vom erreichten Grad ontischer Seinsvollkommenheit des Handelnden. Wenn die sittliche Qualität einer Handlung von einer in Liebe neu konstituierten Relation zum anderen konstitutiv abhängt, dann ist die Unterscheidung von Selbst- und Nächstenliebe eine rein begriffliche Willkür. Es gibt keine Selbstliebe ohne Nächstenliebe, und jede Nächstenliebe ist immer im gleichen Maße Selbstvervollkommnung. Liebe, die man empfängt, und Liebe, die man gibt, sind nicht getrennte Quantitäten. Ebenso zerschneidet die fromm-gewohnte Gleichsetzung von „Liebe und Selbstlosigkeit“ die konstitutive Relation liebenden Tuns nicht weniger als rein egoistisches Verhalten. Liebe ohne Selbstliebe läßt die Liebe zum Nächsten genauso scheitern wie eine Liebe ohne den Nächsten auch die Selbstliebe scheitern läßt.

Die Unterdrückung einer konstitutiven Erfahrungsweise von Liebe (z.B. Nächstenliebe oder Selbstliebe) verhindert auch die korrelativ zugeordnete andere Erfahrungsweise ein und desselben personalen sittlichen Verhaltens, d.h. vernichtet jede sittliche Verhaltensform. Sittliche Qualität, d.h. das Gute im Handeln, zeigt sich eindringlich in der Dialogstruktur jeder erfahrbaren Liebe. Liebe als Dialog erweist die wechselseitige Offenheit füreinander, als „gegenseitiges Sehen und Sichsehenlassen“. Liebe ist dialogisch oder sie ist keine Liebe: „Person erscheint, indem sie zu anderen Personen in Beziehung tritt ... Wer in der Beziehung steht, nimmt an einer Wirklichkeit teil, das heißt: an einem Sein, das nicht bloß an ihm und nicht bloß außer ihm ist“,<sup>20</sup> schreibt Martin

---

<sup>20</sup> Zit. nach K. Albert: Das gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen. Sankt Augustin 1981, S. 74 (jetzt in: Philosophie der Sozialität. Sankt Augustin 1992, S. 119-248).

Buber in: „Ich und Du“. Karl Albert setzt bei dieser Analyse an mit der Frage: Was ist das für ein Sein? Sollte es gelingen, die „Seinserfahrung“ personaler Liebe als Basis sittlichen Handelns - zumindest als Bewährungsangebot - plausibel zu vermitteln, wäre ein nächster Schritt in Richtung „ontologischer Reflexion“ denkbar. Liebe kreiert Vervollkommnung für jede im liebenden Handeln einbezogene Person. Liebe wertet Welt, Inbegriff personaler Beziehungen, erfahrbar auf. Liebe disponiert und konstituiert das personale, 'weltliche' „Zwischen“ – formuliert J. Schwartländer.<sup>21</sup> Exakt dieses „Zwischen“ umschreibt das kulturelle Niveau personalen gelingenden oder scheiternden Zusammenlebens.

#### *Enttäuschung und Chance:*

Leider stehen die erhofften und gewünschten, liebend ersehnten Glückserwartungen oft genug in bitterem herben Kontrast zur erfahrbaren Realität. Die Kraft der Liebe als Impuls zum Handeln zerbricht oft genug lebensrealistisch an prinzipieller Skepsis und an Risikoängsten. Ob meine aus und in Liebe geplante Handlung wirklich „sich lohnt“? Ob dadurch mein und anderer Leben wirklich besser gelingt? Bin ich der Dumme, der Ausgenutzte, der zu kurz kommt? Ein Rückfall und die Reduktion auf vor-vernünftige, 'sinnen'-liche Glückserwartungen und der Verzicht auf jegliches sittlich-gute Handeln können in unleugbaren Enttäuschungen gründen.

Es mag zunächst wenig trösten, dass gerade diese „Chance der Enttäuschung bzw. die Chance der Täuschung“ ein eindringlicher, wenn auch schmerzlicher Erweis für die Personalität und Souveränität sittlichen Handelns darstellt. Dennoch ist bereits die Erfahrung auch nur einer Handlung aus einer kraftvollen Disposition der Liebe ein schwer zu widerlegender Erweis erfahrbaren Glücks und erlebten, gelungenen, vollkommeneren Lebens.

Der Verstoß gegen geforderte sittliche Handlung und damit die Erfahrung von Schuld werden in ihrer die Personenwürde verletzenden Deutlichkeit bewusst, wenn und weil Schuld als verweigerte Liebe erkannt wird. Verweigerte Liebe schmerzt und belastet le-

---

<sup>21</sup> Vgl. J. Schwartländer: Kommunikative Existenz und dialogisches Personsein. In: ZphF 19 (1965), S. 53-86, hier S. 79. Ähnlich auch M. Buber: Das dialogische Prinzip. Darmstadt <sup>5</sup>1984, bes. S. 141ff.

bensbedrückend, weil in ihr unzertrennlich die Einheit von Nächsten- und Selbstliebe negativ erfahren wird.<sup>22</sup>

#### Ausblick

Die Liebe als bewährte Erfahrung gelingenden Lebens, könnte in postmoderner Wert- und Normpluralität eine universale Plausibilitätsbasis sein für sittliches Handeln. Dass diese Basis dennoch immer einem Bewährungsrisiko ausgesetzt bleibt, kann nicht geleugnet werden. Leben bleibt daher immer spannend, weil Liebe immer wieder riskiert werden muß und auf Bewährung aus ist. Wenn es aber stimmen sollte, dass zumindest Christen sich auf eine unendlich zugesagte Nächstenliebe Gottes zu verlassen trauen, dann besitzen Christen eine hervorragende Ausgangsposition, ihre Mitmenschen, ihre Gesellschaft, ihre Gegenwart von der lebensbereichernden Realität riskierter Liebe zu überzeugen. Eine Kultur der Liebe, kein Allerweltgefühl, sondern ein Handeln auf der Basis bewährter Erfahrung, die Wille und Verstand in den Dienst personaler Würde und geglückter Lebensgestaltung stellt, könnte ein universal plausibles Zeugnis geben vom Sinn ethischen Handelns. Diese geglückte und auch beglückende Erfahrung als einsichtiger Grund sittlichen Handelns könnte reflexiv befragt werden nach dessen ontologischer Implikation. Die von Karl Albert immer wieder angemahnte ontologische Frage hätte unter den Bedingungen einer Phänomenologie sittlich geglückter und beglückend vervollkommener Erfahrungen eine breitere Basis für eine ontologisch relevante Antwort.

---

<sup>22</sup> Zum Begriff der Schuld vgl. P. Ricoeur: *Phänomenologie der Schuld*. Freiburg i.Br. 1971; L. Honnfelder: *Zur Philosophie der Schuld*. In: *ThQ* (1975), 31-48; ähnlich A. Edmaier: *Schulderfahrung und Sollensbegriff*. In: *PhJ* 82 (1975), S. 1162-177.

# Vierter Teil: Religiöse Aspekte der Seinserfahrung



# I. Bild und Geheimnis. Von Platon zu den Mysterien von Eleusis

Christina Schefer

Das Verhältnis von Sein und Werden hat eine lange Vorgeschichte, die bis zu Platon zurückreicht. Sie läßt sich nur von Platon her verstehen und erhellen. Mit Recht verweist man immer wieder auf das platonische Höhlengleichnis als Hintergrund für diesen ganzen Problemkreis.<sup>1</sup> Es gilt nun, diesen Ansatz radikal zu vertiefen.

Dabei beginnen wir mit einer ausführlichen Interpretation von Platons Ideenlehre. Sie wird in einem zweiten Schritt durch seine sog. „ungeschriebene Lehre“ bzw. die „Prinzipienlehre“ der Tübinger Schule ergänzt. Diese „ungeschriebene Lehre“ wiederum setzt eine Art Urerfahrung voraus, die nicht nur nicht „geschrieben“ werden kann, sondern unsagbar ist.<sup>2</sup> Sie verweist, wie in einem dritten Schritt gezeigt wird, auf die sog. Mysterien von Eleusis. Platon hat nicht nur die Terminologie der Mysterien verwendet, sondern geht im letzten aus von einer kultisch-religiösen Mysterienerfahrung. Der Aufsatz endet mit einem Ausblick auf die unsagbare Erfahrung des Geheimnisses als gemeinsames Fundament von Philosophie, Theologie und Wissenschaft.

1.

Am radikalsten kommt die Unterscheidung zwischen Sein und Werden am Anfang des Dialogs *Timaios* zum Ausdruck. Platon läßt dort die eigentliche Untersuchung mit folgendem Grundsatz beginnen:

---

<sup>1</sup> Zur Grundproblematik des Folgenden vgl. auch Ch. Schefer: 'Mitten in der Nacht sah ich die Sonne'. Zur Paradoxie der aristotelischen und platonischen Theologie. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1 (2000), S. 124-137.

<sup>2</sup> Vgl. bes. Ch. Schefer: „Ein neuer Zugang zu Platon?“ Hermes 127 (1999), S. 422-436; dies.: Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 27). Basel 2001.

„Es ist nun also nach meiner Meinung nötig, zuerst folgende Unterscheidung zu treffen: Was ist das immer Seiende, aber kein Werden an sich Habende, und was ist das immer werdende, aber niemals Seiende? Das eine kann durch das Denken mit Hilfe des Logos erfaßt werden, das es ein immer gleichermaßen Seiendes ist; das andere wiederum kann nur durch die Meinung mit Hilfe der vernunftlosen Sinneswahrnehmung angenommen werden, das es ein werdendes und vergehendes, aber niemals wahrhaft Seiendes ist“ (27d5–28a4).<sup>3</sup>

Diese Trennung zwischen dem Immerseienden, den Ideen, und der irdischen Welt des Vergänglichen liegt nicht nur dem *Timaios* zugrunde. Sie ist für Platon „die Fundamentalunterscheidung schlechthin, ... die ursprüngliche Eröffnung des Bereiches, in dem sich seine Philosophie entfaltet“.<sup>4</sup> Trotzdem bleibt diese Trennung, der sog. χωρισμός, nicht unüberbrückt. Die sichtbaren Dinge haben nämlich „Anteil“ an den Ideen, welche ihrerseits die Ursache der Sinnesdinge sind. Dabei besteht die „Teilhabe“ der Dinge, die sog. μέθεξις, in der Nachahmung bzw. Nachbildung der Ideen, die folglich als „Urbilder“ (παραδείγματα) den „Abbildern“ (εἰδωλα) gegenüberstehen.

Das Wort „Idee“ (εἶδος) bezeichnet also nichts anderes als die Relation von Urbild und Abbild. Dieses Abbild-Urbild-Verhältnis ist der Kern der sog. „Ideenlehre“.<sup>5</sup> Wie dieses Verhältnis zu verstehen ist, muß nun noch schärfer durchleuchtet werden. Der Begriff εἶδος bedarf also einer genaueren Bestimmung.

Dazu wenden wir uns dem Schlüsseltext der Ideenlehre, den Gleichnissen in der *Politeia*, zu.<sup>6</sup> Diese Folge von Sonnen-, Li-

---

3 ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεί κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

<sup>4</sup> G. Picht: „Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart: Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides“. In: ders.: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien. Stuttgart 1969, S. 36–86, dort: S. 39.

<sup>5</sup> Literatur zur Ideenlehre bei H. Görgemanns: Platon. Heidelberg 1994, S. 87 (vgl. dort auch S. 88–113).

<sup>6</sup> Vgl. zuletzt H. J. Krämer: „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)“ und Th. A. Szlezák: „Das Höhlengleichnis (Buch VII

nien- und Höhlengleichnis (506d–518c) steht genau in der Mitte des Dialogs. Im letzten der drei Gleichnisse, dem berühmten „Höhlengleichnis“ (514a–518c),<sup>7</sup> beschreibt Platon den Aufstieg der Seele aus der Sinneswelt zur Ideenwelt. Dabei wird nicht ein besonderer Vorgang, sondern die Natur des Menschen überhaupt im Bild dargestellt. Die Menschen, so heißt es, leben wie in einer Höhle, gefesselt an Hals und Schenkeln, den Blick unverwandt auf die dem Eingang gegenüberliegende Höhlenwand gerichtet. Vom Eingang her leuchtet ein Feuer, dazwischen verläuft ein Weg, gesäumt von einer Mauer. Längs dieser Mauer tragen Menschen künstlich gefertigte Bilder vorbei, von denen die Höhlenbewohner nur die Schatten wahrnehmen. Diese Schatten halten sie für das allein Wahre. Wird nun ein Gefangener naturgemäß befreit und gezwungen, sich umzuwenden und gegen das Licht zu sehen, dann schmerzt ihn die Helligkeit, und er ist nicht imstande, die schattenwerfenden Gegenstände in ihrer Wahrheit zu erkennen. Dasselbe wiederholt sich, wenn man ihn zwingt, ins Feuer selbst zu schauen und ans Tageslicht emporzusteigen. Nur durch allmähliche Gewöhnung wird er zuerst die Schatten und Spiegelbilder, dann die Dinge selbst, schließlich die Gestirne und zuletzt auch die Sonne betrachten können. Im Anblick der Sonne aber wird er erkennen, daß sie es ist, die das Licht erzeugt und folglich die Ursache von allem Sichtbaren darstellt.

Platon deutet dieses Gleichnis so: die Höhle steht für den sichtbaren Kosmos, den  $\delta\rho\alpha\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$  oder *mundus sensibilis* bzw. die Welt des Werdens; der Bereich außerhalb der Höhle für den denkbaren Kosmos, den  $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$  oder *mundus intelligibilis* bzw. die Welt des Seins. Dementsprechend ist das Feuer in der Höhle ein Bild für die sichtbare Sonne und die Sonne außerhalb der Höhle ein Bild für die Idee des Guten. Die Schatten drinnen stellen Aspekte der Sinnesdinge dar, die künstlichen Bilder diese Sinnesdinge selbst.<sup>8</sup> Analog dazu stellen die Schatten und Spie-

---

514a–521b und 539d–541b)“. In: O. Höffe (Hg.): Platon, Politeia (Klassiker Auslegen Bd. 7). Berlin 1997, S. 179–203 und S. 205–228.

<sup>7</sup> Vgl. bes. G. Picht: Die Fundamente der griechischen Ontologie (Vorlesungen und Schriften), Stuttgart 1996, S. 37–233.

<sup>8</sup> Vgl. Picht: a.a.O. (oben Anm. 7), S. 64, S. 211ff., S. 218, S. 221. Nach einer anderen Deutung sind die Schatten die Sinnesdinge und die „Geräte“ die Objek-

gelbilder draußen die mathematischen Objekte dar, die wirklichen Dinge die Ideen. Die Höhlenwelt erscheint dabei als bloße Scheinwelt, als Illusion, während die Außenwelt die einzig wahre Welt, die reine Wirklichkeit versinnbildlicht. Diese Unterscheidung von sinnlicher und idealer Welt bzw. die Trennung zwischen Schein und Sein bezeichnet man als  $\chi\omega\upsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$ .<sup>9</sup> Die Erfahrungswelt bzw. Welt der Abbilder wird dadurch entschieden abgewertet.

Gerade das Höhlengleichnis aber macht deutlich, daß diese Trennung selbst nur Schein ist und dem Bild angehört. Es zeigt, daß der Begriff „Abbild“ in sich doppeldeutig ist. Auf der einen Seite nämlich ist das Abbild „bloßes“ Bild und damit negativ, auf der anderen Seite stellt es den Gegenstand dar, wie er sich zeigt, und damit positiv. Das Abbild ist also immer auch eine Erscheinung des eigentlich Seienden. Dies wird im Höhlengleichnis dadurch verdeutlicht, daß die unterschiedlichen Seinsstufen überwiegend Abbilder der jeweils übergeordneten Seinsstufe sind und daß die sichtbare Welt der wahren Welt in allem entspricht.<sup>10</sup> So sind die Schatten an der Höhlenwand Abbilder der hinter der Mauer vorbeigetragenen Gegenstände, die als künstlich gefertigte Bilder selbst wiederum Nachbildungen der von Natur gewachsenen Dinge außerhalb der Höhle sind. Und wie die künstlichen Bilder in der Höhle Schatten werfen, so werfen auch die natürlichen Dinge draußen Schatten und Spiegelbilder. Das Höhlenfeuer ist zudem ein Abbild der äußeren Sonne, genau wie das Gewölbe der Höhle ein Abbild des äußeren Himmelsgewölbes ist.

Das Verhältnis von Abbild zu Urbild kommt also sowohl innerhalb der Höhle als auch außerhalb der Höhle zum Tragen. Es bestimmt darüber hinaus das Verhältnis von Innen- und Außenwelt. Platon hat diesen Sachverhalt im zweiten Gleichnis, dem sog. „Liniengleichnis“ (509d–511e), verdeutlicht. Darin fordert er uns auf, eine Linie in zwei ungleiche Abschnitte zu gliedern und beide Abschnitte in demselben Verhältnis zu teilen. Die vier Teilstücke symbolisieren die Seins- und Erkenntnisstufen und deren Verhältnis zueinander. Der jeweils kleinere ist dabei ein Abbild

---

te der niederen mathematischen Disziplinen im Sinne von Phil. 56dff. (vgl. Szlezák, a.a.O. [oben Anm. 6] 215 A. 1).

<sup>9</sup> Vgl. Platons Gebrauch von  $\chi\omega\upsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$  Parm. 130bc und Tim. 51e1.

<sup>10</sup> Vgl. Picht, a.a.O. (oben Anm. 7), S. 208 und 220f.

des größeren: d.h. die durch die Sinneswahrnehmung (αἰσθησις oder εἰκασία) erfaßten sinnlichen Aspekte der Dinge sind Abbilder der durch die Meinung (πίστις oder ἀληθῆς δόξα) aufgefaßten wirklichen Sinnesdinge; ebenso sind die durch das Denken (διάνοια) begriffenen mathematischen Gegenstände Abbilder der durch die Vernunft (νοῦς) erkannten Ideen. Aber auch die beiden Hauptabschnitte verhalten sich zueinander wie die Unterabschnitte: d.h. der Bereich des Sichtbaren (τὰ ὄρατά) ist als ganzer ein Abbild des Bereichs des Denkbaren (τὰ νοητά).

Das Abbild-Urbild-Verhältnis ist also die prägende Grundstruktur der platonischen Philosophie. Wie dieses Verhältnis zu deuten ist, läßt sich vor allem am ersten Gleichnis, dem sog. „Sonnengleichnis“ (506d–509c), ablesen. Platon stellt dort die Idee des Guten im Bild der Sonne dar: Genau wie die irdische Sonne das Licht ausstrahlt, das den Dingen ihre Sichtbarkeit und dem Auge sein Sehvermögen verleiht, so strahlt vom Guten jenes Licht aus, das Platon „die Wahrheit und das Sein“ (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν: 508d5) nennt. Dieses Licht gibt den Ideen ihre Erkennbarkeit und der Vernunft ihr Erkenntnisvermögen (508e1–4). Ohne dieses Licht wären die Ideen weder von sich selbst her sichtbar noch für den νοῦς sichtbar. Ja, sie wären überhaupt nicht, denn wie die irdische Sonne den Dingen nicht nur ihre Sichtbarkeit, sondern auch ihr Werden und Wachstum verleiht, so das Gute den Ideen ihr „Sein und Wesen“ (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν 509b7–8).

Daher auch wird die Idee von Platon als εἶδος bestimmt. Εἶδος gehört nämlich zur gleichen Wurzel *vid-* „sehen“ wie *id-eiv* und bedeutet wörtlich die „Sicht“. Jede „Idee“ eröffnet die Sicht auf das, was je ein Seiendes ist: sie läßt dieses Seiende in seiner wahren Gestalt erscheinen. Damit sie diese Sicht bzw. diesen Anblick auf das wahrhaft Seiende aber überhaupt ermöglichen kann, muß zuerst Licht da sein. Nur wo die Idee des Guten scheint, gibt es Sicht bzw. Erscheinen dieser Sicht. In jeder „Idee“ also erscheint das Gute mit. Sie ist dementsprechend „das am meisten Scheinende unter dem Seienden“ (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον), wie Platon im Anschluß an das Höhlengleichnis sagt (518c9).

Dasselbe gilt nun aber auch für die Abbilder des Seienden: die sichtbaren Gegenstände. Zwar ist die Wirksamkeit der Idee des Guten auf dieser Stufe beschränkt, doch können auch die Abbilder *als* Abbilder nur auf dem Hintergrund des Lichts erscheinen.

Sie setzen als Abbilder der Ideen das Licht des Guten bereits voraus. Ohne diesen Lichtschein des Guten gäbe es weder Abbilder noch Urbilder, denn jedes Bild setzt von vornherein Sichtbarkeit und d.h. Licht voraus. Das Scheinen der Idee des Guten ist daher fundamentaler bzw. umfassender als die Unterscheidung zwischen Abbild und Urbild. Sie ist das in allem Erscheinende und daher das reine Scheinen bzw. die Idee schlechthin.

Alles andere, also sowohl das Sichtbare als auch das Denkbare, erscheint von hier aus primär als *Erscheinung*. Es ist das, was im Schein der Idee des Guten erscheint. Platon hat dies am deutlichsten im letzten der drei Gleichnisse, dem Höhlengleichnis, zum Ausdruck gebracht, das die beiden anderen Gleichnisse zusammenfaßt und in sich aufhebt. Dort verdankt alles Sichtbare von den wirklichen Dingen bis hin zu den Schatten sein Sein der Leuchtkraft der Sonne. Zwar zeigen die Schatten an der Höhlenwand als Abbilder von Abbildern nicht die Dinge in ihrer wahren Gestalt, sondern nur eine Art Zerrbild davon, doch sind sie auch so noch ein Phänomen des Lichts – wenngleich des abgeleiteten Lichts im Innern der Höhle. Das Höhlenfeuer ist nämlich von der Sonne geborgt. Die Sonne ist daher, wie Platon sagt, die Ursache ( $\alpha\lambda\tau\iota\omicron\varsigma$ ) von all dem, was sich außerhalb und innerhalb der Höhle zeigt (516b9–c2). Sie stellt sich in den verschiedensten Lichtbrechungen dar.

Dasselbe gilt analog für die Idee des Guten: ihr Licht bringt nicht nur die Ideen, sondern auch die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge hervor. Platon bezeichnet sie daher als „Ursache ( $\alpha\lambda\tau\iota\omicron\alpha$ ) alles Richtigen und Schönen, die im Sichtbaren das Licht und dessen Herrn (sc. die Sonne) erzeugt, im Erkennbaren aber selbst die Herrin ist und Wahrheit und Vernunft gewährt“ (517c2–4).<sup>11</sup> Sie ist folglich das Ur-Licht, das in allen Seinsstufen zum Vorschein kommt.

Hinter dem Verhältnis von Abbild zu Urbild verbirgt sich also das Wesen des Bildes bzw. der Erscheinung als solcher. „Erscheinen“ heißt griechisch φαίνεσθαι, „das Erscheinende“ bzw. „die Erscheinung“: τὸ φαινόμενον. Alles erscheint somit in einem tieferen Sinn als „Phänomen“: die Abbilder oder sichtbaren Dinge, aber auch die Urbilder oder Ideen. Die sinnlich-wahrnehmbaren

---

<sup>11</sup> πάντων ... ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῇ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῇ αὐτῇ κυρία ἀλφθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.

Dinge sind dabei vergängliche, bloße Erscheinungen, während die Ideen ewige, wirkliche Erscheinungen sind. Beide sind jedoch primär Erscheinungen, die erst im Schein der Idee des Guten sichtbar werden und erscheinen. In diesem Lichtschein erweist sich die Unterscheidung zwischen Abbild und Urbild, zwischen Werden und Sein als sekundär bzw. bedeutungslos. Ohne das Scheinen der Idee des Guten würde diese Unterscheidung gar nicht sichtbar, ja sie wäre nicht einmal möglich, da jedes Bild (ob Urbild oder Abbild, seiend oder werdend) zuerst einmal erscheinen und d.h. sichtbar werden muß. Beide Arten von Bildern weisen also über sich hinaus: sie verweisen auf jenes ursprüngliche Licht, das alles Seiende, ob es ist oder wird, überhaupt erst als Bild erscheinen läßt.

Jenseits von Urbild und Abbild bzw. jenseits von Sein und Werden also verbirgt sich der tiefere Unterschied zwischen Erscheinung und Licht. Oder anders gesagt: Jenseits der Bilder offenbart sich der Grund des Bildseins bzw. das, was die Phänomene zu Phänomenen macht: die Sichtbarkeit selbst bzw. die Phänomenalität der Phänomene. Da der Grund der Bilder aber nicht selbst wieder ein Bild sein kann, übersteigt er alle Bilder, auch die immerseienden Urbilder, radikal: er ist nicht nur transzendent, sondern übertranszendent. Oder wie es Platon am Höhepunkt des Sonnengleichnisses ausdrückt: das Gute sei nicht selbst das Sein, das es den Ideen verleihe – genauso wenig wie die Sonne das Werden sei, das sie den Sinnesdingen verleihe –, sondern es sei noch „jenseits des Seins“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) und rage an Würde und Macht darüber hinaus (509b8–10).

So führen uns die Gleichnisse stufenweise aufwärts: von den vergänglichen Abbildern, die wir mit unseren sinnlichen Augen wahrnehmen, zu den darin erscheinenden, ewigen Urbildern, die wir nur mit den Augen des Geistes erkennen können. Diese unsichtbaren εἶδη wiederum eröffnen uns die Sicht auf das in ihnen zur Erscheinung kommende, nicht-seiende Licht der Idee des Guten als Voraussetzung und Ursache aller Bilder.

Da dieses umfassende Licht der Idee des Guten aber sowohl die Ursache der erkennbaren Ideen als auch der Erkenntnis selbst ist (508e1–4), läßt es sich nicht erkennen wie die anderen Ideen. Es ist, als jenseits des Seins stehend, unerkennbar. Denn, so fragt Sokrates in der *Politeia* rhetorisch, „wie könnte etwas, was ja

nicht ist, erkannt werden?“ (477a1).<sup>12</sup> Dementsprechend heißt es im Dialog *Parmenides* über das mit dem Guten identische Eine: „Es gibt also kein Wort dafür, keinen Begriff, auch kein Wissen, keine Wahrnehmung und keine Vorstellung“ und „wird folglich nicht benannt, nicht begriffen, nicht vorgestellt, nicht erkannt und von keinem Seienden wahrgenommen“ (142a3–6).<sup>13</sup> Oder wie Platon im 7. *Brief* sagt: „Es ist in keiner Weise sagbar wie andere Erkenntnisse bzw. Lerngegenstände, sondern aus häufiger, gemeinsamer dialektischer Bemühung um die Sache selbst und aus dem gemeinsamen Leben entsteht es plötzlich wie ein von einem springenden Feuer entzündetes Licht in der Seele und ernährt sich nunmehr selbst“ (341c5–d2).<sup>14</sup>

## 2.

Wie also kann das Gute überhaupt erkannt werden? Damit es erkannt werden kann, muß es zuerst erscheinen. Wie aber kann das Gute, das doch der Grund aller Erscheinungen ist, selbst noch erscheinen? Oder bildhaft gefragt: Wie kann das Licht als Voraussetzung für das Erscheinen selbst noch erscheinen?

Erscheinen setzt den Hintergrund des Lichts voraus, vor dem etwas er-scheinen bzw. sichtbar werden kann. Das Licht selbst aber kann nicht auch im Licht sichtbar werden, sondern um *als* Licht sichtbar zu werden, braucht es den Hintergrund des Dunkels. Dasselbe gilt für das Gute: Um *als* Gutes erscheinen zu können, bedarf es seines Gegensatzes, des Negativen. Das jeweilige Andere, von dem sich das Erscheinende abhebt, ist also zur Erscheinung notwendig.

In Platons Höhlengleichnis kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck: Dort läßt sich das Licht des Höhlenfeuers *als* Licht nicht ohne die Dunkelheit der Höhle erkennen. Das bedeutet: Das

<sup>12</sup> πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖν;

<sup>13</sup> οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἰσθησις οὐδὲ δόξα. – ... – οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκειται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

<sup>14</sup> ἧτῶν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζητῆν ἕξαιρνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδησαντος ἕξαιφθεν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει.

Licht der irdischen Sonne kann als solches nur wahrgenommen werden, weil es auch die Nacht gibt. Analog verhält es sich mit der überirdischen Sonne: Sie scheint zwar immer, geht also nie unter, setzt aber dennoch die Existenz der Nacht voraus. Nur so erklärt es sich, daß der aus der Höhle Befreite nicht nur die Dinge im Licht und das Sonnenlicht selbst, sondern auch den Himmel in der Nacht und das Mond- und Sternenlicht betrachten muß (516a6–b2). Auf den gleichen antithetischen Bildern von Tag und Nacht, Licht und Dunkel basiert zudem das Sonnengleichnis (508c–d). Damit aber steht fest: das Gute im Bild der Sonne ist nicht ohne das werdende und vergehende im Bild der Dunkelheit erfahrbar. Es setzt den Gegensatz der Nacht und d.h. des Negativen voraus, der auch die Finsternis in der Höhle und damit die Vergänglichkeit erzeugt. Das Licht des Seins kann also nur leuchten vor dem Hintergrund der Nacht des Nicht-Seins.

Was in der Gleichnisfolge der *Politeia* bildhaft dargestellt ist, hat Platon philosophisch in seiner Lehre von den beiden gegensätzlichen Prinzipien ausgeführt.<sup>15</sup> Man nennt diese Lehre im Anschluß an Aristoteles auch seine „ungeschriebene Lehre“ (ἄγραφα δόγματα).<sup>16</sup> Platon selbst hat den geschriebenen Logos im *Phaidros* als „Abbild“ (εἰδωλον) des mündlichen Logos bezeichnet (276a8–9). Schriftlichkeit und Mündlichkeit verhalten sich also wie die sichtbare „Erscheinung“ zur unsichtbaren „Idee“.<sup>17</sup> Die sog. „ungeschriebene Lehre“, die nach Ansicht der Tübinger Schule der Ideenlehre zugrundeliegt, bildet daher das Fundament der platonischen Philosophie. Platon hat diese Lehre, die in den veröffentlichten Schriften nur angedeutet wird, den mündlichen Erörterungen in der Akademie vorbehalten. Sie bedurfte besonderer Vorbedingungen und Vorbereitungen, einer re-

---

<sup>15</sup> Vgl. bes. H. J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie.* Heidelberg 1959 (Amsterdam <sup>2</sup>1967); K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule.* Stuttgart <sup>2</sup>1968 (<sup>1</sup>1963); G. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Aus der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“.* Paderborn/München/Wien/Zürich 1993. Weitere Literatur bei Görgemanns, a.a.O. (oben Anm. 5), S. 113f. (vgl. dort auch S. 114–119).

<sup>16</sup> Aristot. *Phys.* 4, 2, 209b15 (= Test. Plat. 54 A Gaiser).

<sup>17</sup> Vgl. Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 4.

gelrechten Einweihung. Man spricht daher auch von Platons „mündlicher“, „innerakademischer“ oder „esoterischer“ Lehre, die nur einem bestimmten Kreis von Eingeweihten zugänglich war.

Nach dieser „ungeschriebenen Lehre“ nun basiert die Gesamtheit des Seienden nicht auf einem einzigen Seinsgrund, sondern auf zwei einander entgegengesetzten Prinzipien (ἀρχαί) bzw. Elementen (στοιχεῖα): dem positiven Prinzip des „Guten“ (ἀγαθόν) bzw. „Einen“ (ἕν) und dem negativen Prinzip der „Unbegrenzten Zweiheit“ (ἀόριστος δυάς) bzw. des „Groß- und Kleinen“ (μέγα καὶ μικρόν). Das „Eine“ steht dabei für Einheit, Bestimmtheit, Eindeutigkeit, Ewigkeit, Identität und Sein; die „unbegrenzte Zweiheit“ für Vielheit, Unbestimmtheit, Zweideutigkeit, Zeitlichkeit, Differenz und Nichtsein.<sup>18</sup>

Beide sind, wie aus dem *Phaidon* (97d1–5, 98b5–6) und dem 7. *Brief* (344a8–b2) hervorgeht, aneinander gekoppelt:<sup>19</sup> die Zweiheit an die Einheit, denn auch die Zweiheit ist noch eine Einheit. Sie ist als Einheit der Nicht-Einheit die Kehrseite der Einheit und setzt die Einheit als „Folie“ bereits voraus. Dementsprechend erscheint die Nacht in den Gleichnissen der *Politeia* als „nächtlicher Tag“ (νυκτερινὴ ἡμέρα 521c6) bzw. „nächtlicher Lichtschimmer“ (νυκτερινὰ φέγγη 508c6), also als Abwesenheit des Lichtes bzw. als Nicht-Licht. Aber auch die Einheit kann *als* Einheit nur im Unterschied zur Nicht-Einheit bzw. Vielheit erscheinen. Diese Vielheit ist jedoch nicht der tragende Hintergrund, vor dem die Einheit als solche erscheint, sondern das „Negativ“, von dem sie sich distanzierend abhebt. Sie ist das ganz Andere, und die Einheit erscheint *als* Einheit nicht auf der Grundlage der Nicht-Einheit, sondern im Gegensatz dazu. Auf das Sonnen- und Höhlengleichnis bezogen heißt das: die Sonne zeigt sich *als* Sonne nicht auf dem Hintergrund des Dunkels – es ist ja nicht Nacht, wenn die Sonne scheint –, sondern in Abgrenzung

---

<sup>18</sup> Vgl. Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 19; Reale, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 319; H. J. Krämer: „Das neue Platonbild“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994), S. 9.

<sup>19</sup> Vgl. Reale, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 140, 378f., S. 104; ders.: „Die Begründung der abendländischen Metaphysik: ‘Phaidon’ und ‘Menon’“. In: Th. Kobusch/B. Mojsisch (Hrsgg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt 1996, S. 76f.

zum Dunkel. Sie ist der Nacht radikal entgegengesetzt. Dennoch vermag sie ihre Leuchtkraft nur im Hinblick auf die ihr konträre Finsternis zu entfalten. So verweist das Licht auf das Dunkel, ist *als* Licht aber nur in Abhebung vom Dunkel erfahrbar.

Licht und Dunkel gehören also in gewissem Sinne zusammen. Man hat Platons Prinzipien daher als gleich ursprünglich zu betrachten. Die Einheit könnte ohne den Gegensatz der Zweiheit nicht als Einheit erscheinen, auch wenn sie der Zweiheit vorausgeht und diese als Nicht-Einheit sozusagen bedingt. Die Platonforschung spricht daher anstelle von einem Dualismus zu Recht von einem „Bipolarismus“, insofern das eine Prinzip das andere strukturell voraussetzt.<sup>20</sup>

Dennoch kommt man über einen letzten Ur-Gegensatz nicht hinaus. Indem die Einheit nur durch Abkehr von der Zweiheit erscheinen kann, bleibt „ein logisch unaufhebbarer Gegensatz oder Widerspruch“<sup>21</sup> bzw. „ein fundamentales Paradox“<sup>22</sup> bestehen. „Eine letzte ‘Begründung’“, so schreibt der Tübinger Forscher K. Gaiser, „wäre nur dann gegeben, wenn hinter den Antinomien, die in der Gegensatzlehre beschlossen sind, ein umfassender Grund sichtbar würde, der beides – Sein und Nichtsein, Peras und Apeiron, [Einheit und Vielheit] – in sich enthielte“.<sup>23</sup>

Auch die Prinzipienlehre kann also noch nichts Letztes sein. Da beide Prinzipien dem Logos vorausgehen und ihn begründen, können die Prinzipien selbst weder schriftlich noch mündlich mitgeteilt werden. Sie verhalten sich zur Prinzipienlehre wie die Prinzipienlehre zur Ideenlehre. Dies wird auch durch die in den Dialogen und im 7. *Brief* immer wieder betonte „Abbildhaftigkeit“ des Logos bestätigt.<sup>24</sup> Da nach Platon jede Art des Logos nur

---

<sup>20</sup> Vgl. Reale, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 207.

<sup>21</sup> Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 13 (vgl. 10).

<sup>22</sup> C. F. von Weizsäcker: *Die Einheit der Natur*. Studien. München 1971, S. 476 (vgl. S. 491).

<sup>23</sup> Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15) 200 (vgl. S. 27: „Wir stehen damit wieder vor der Frage, die im Rahmen unserer Untersuchung offen bleiben muß: ob es für Platon einen umfassenden ‘Grund’ gibt, in dem vielleicht das Zusammenwirken der gegensätzlichen Prinzipien auf eine logisch nicht ohne weiteres feststellbare Weise seine Ursache findet“).

<sup>24</sup> Vgl. Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15) S. 4f., 305–308 und 337 A. 4 mit Hinweis auf Phaid. 99d ff. (die λόγοι als ‘Bilder’ der Dinge); Tim. 29b–d (die Rede als

ein „Abbild“ der Sache ist, weist auch die ungeschriebene Lehre, gerade sofern sie auf den Ursprung gerichtet ist, radikal über sich hinaus: sie verweist auf die unsagbare Sache selbst,<sup>25</sup> die in der Prinzipienlehre zur Erscheinung kommt wie das Licht des Guten in den Ideen.

Daß es aber selbst zu diesem „Unsagbaren“ (ἄρορητον) noch einen Zugang gibt – wenn auch nicht über die Erkenntnis des Logos –, hat Platon mehrfach hervorgehoben. Gerade in der *Politeia* spricht er wiederholt von einem „Schauen“,<sup>26</sup> so z.B. auch gegen Ende des Höhlengleichnisses, wo er vom Philosophen sagt: „Zuletzt, so glaube ich, kann er die Sonne selbst ... anschauen und betrachten, wie sie ist“ (τελευταῖον δὴ οἴμαι τὸν ἥλιον ... δύναται ἄν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν 516b4–7). Damit führt Platon den Vergleich der Erkenntnis mit dem sinnlicher Sehen des Auges konsequent zu Ende. Denn wie wir nicht nur die von der Sonne beleuchteten Dinge, sondern auch die Sonne selbst betrachten können, so können wir nicht nur die im Licht des Guten bzw. einer erscheinenden Ideen, sondern auch das Gute selbst anschauen. Das „Schauen“ gehört also eindeutig dem Gleichnis an. Es ist Teil des Bildes und darf nicht mit dem, was im Bild dargestellt werden soll, verwechselt werden. Wir sagen daher: „Schauen“ ist an dieser Stelle metaphorisch<sup>27</sup>.

Platon verwendet die Metapher des „Schauens“ aber nicht nur in den Gleichnissen, sondern auch in der philosophischen Umsetzung dieser Gleichnisse.<sup>28</sup> So lautet die entsprechende Deutung des Höhlengleichnisses: „Zuletzt wird wenn auch mit Mühe die Idee des Guten geschaut, hat man sie aber gesehen ...“ (τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁφθείσα δὲ ... 517b8–c1). Und als Ziel der dialektischen Erziehung gibt Sokrates an, die

---

εἰκῶς λόγος); Epist. 7, 342aff. (ὄνομα – λόγος – εἰδῶλον – ἐπιστήμη als Annäherungen an die Sache selbst).

<sup>25</sup> Vgl. Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 5.

<sup>26</sup> Z.B. 518c10 (θεωμένη), 526e1 (κατιδεῖν), e4 (ἰδεῖν).

<sup>27</sup> Vgl. z.B. H. J. Krämer: „Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534B–C“. In: J. Wippert (Hrsg.): Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie. Darmstadt 1972, S. 401.

<sup>28</sup> Siehe oben Anm. 26.

Philosophen „müßten den Augenstrahl der Seele (τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν) emporrichten und auf das allem Lichtbringende selbst blicken (ἀποβλέψαι), und wenn sie das Gute selbst gesehen haben (ιδόντας), es als Urbild gebrauchen“ (540a7–9).<sup>29</sup>

Auch in anderen Dialogen (z.B. im *Symposion* und im *Phaidros*) wird die höchste und letzte „Erkenntnis“ immer wieder als „Schau“ beschrieben.<sup>30</sup> Da diese Erkenntnis weder sag- noch mitteilbar und auch nicht begründ- und beweisbar ist, spricht man – im Gegensatz zur dialektisch-diskursiven bzw. rational-begrifflichen Erkenntnis – gewöhnlich von einer „noetischen Erkenntnis“ bzw. „noetischen Erfahrung“: griechisch νοῦς oder νόησις im Gegensatz zu διάνοια oder λόγος.<sup>31</sup> Νοῦς aber bedeutet nichts anderes als „das unmittelbare Schauen des geistigen Auges“.<sup>32</sup> Das heißt, daß auch diese Bezeichnung dem Bereich des Metaphorisch-Bildhaften angehört und folglich unzureichend bzw. nur behelfsmäßig ist. Denn die Wahrheit läßt sich nicht schauen – genau so wenig wie sich das Licht schauen läßt, das die Sonne ausstrahlt und in dem die Dinge erscheinen (was wir sehen, ist vielmehr das von den Dingen reflektierte Licht).

### 3.

Was also verbirgt sich hinter der befremdlichen Schau der Prinzipien bzw. der paradoxen noetischen Erkenntnis des Ursprungs?

Dies läßt sich anhand der entsprechenden Dialoge beantworten. Die wichtigsten Textstellen, an denen von der Schau des Höchsten die Rede ist, bewegen sich nämlich alle im selben Umkreis: im Umkreis der antiken Mysterienkulte. Diese Mysterienkulte spielten im Altertum eine außerordentlich wichtige Rolle: sie bestanden über tausend Jahre lang vom 7. Jh. v. Chr. bis ins 5. Jh. n. Chr. und breiteten sich von Kleinasien und Ägypten bis nach

---

<sup>29</sup> ἀναγκαστέον ἀνακλιναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ιδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ, παραδειγματι χρωμένους ἐκείνῳ.

<sup>30</sup> Z.B. *Symp.* 210a1 (τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπικὰ), d7 (κατιδῆ), e4 (κατόψεται), 211d2 (θεωμένῳ), d3 (ἰδῆς); *Phaidr.* 248b4 (τῆς τοῦ ὄντος θέας), 250b5 (ἰδεῖν).

<sup>31</sup> Vgl. bes. Krämer, a.a.O. (oben Anm. 15) 27 Anm. 27, 465–467, 528 Anm. 71, S. 544–546.

<sup>32</sup> Krämer, a.a.O. (oben Anm. 27), S. 401.

Germanien und Britannien aus.<sup>33</sup> Die bedeutendsten griechischen Mysterien waren die Mysterien von Eleusis.<sup>34</sup> Wie die meisten Athener war auch Platon in diese Mysterien eingeweiht.

Wo immer Platon nun auf die noetische Erkenntnis des Letzten zu sprechen kommt, lehnt er sich an die Kulte der Mysterien, besonders die Mysterien von Eleusis, an. Dies gilt für das Höhlengleichnis<sup>35</sup> genauso wie für die Stelle vom überspringenden Feuerfunken im 7. Brief (341c5–d2d; vgl. 344b7).<sup>36</sup> Am auffälligsten ist der Mysterienhintergrund in den Dialogen *Symposion* und *Phaidros*.<sup>37</sup> Platon beschreibt dort den Aufstieg zur Urschönheit als Mysterieneinweihung. Dabei wird die Schau des reinen Geistes als heilige Schau der Mysterien vorgestellt.

Besonders deutlich ist die Anspielung auf die Mysterienschau, die sog. *εποπτεία*, im *Phaidros*.<sup>38</sup> Im Rahmen des großen Seelen-Mythos, der die Präexistenz der Seele schildert, heißt es:

„Die Schönheit war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chor wir im Gefolge des Zeus, andere im Gefolge eines anderen Gottes, einen seligen Anblick und eine selige Schau genossen und in die Mysterien eingeweiht

---

<sup>33</sup> Vgl. bes. W. Burkert: *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*. München 1990; M. Giebel: *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*. München 1993 (= Zürich/München 1990).

<sup>34</sup> Vgl. bes. W. Burkert: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin/New York 1972, S. 274–327.

<sup>35</sup> Vgl. K. Albert: *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg 1980, S. 102–104; D. Dewincklear: „La question de l’initiation dans le mythe de la caverne“. *Revue de philosophie ancienne* 11 (1993) S. 159–175; Picht, a.a.O. (oben Anm. 7), S. 44ff.

<sup>36</sup> Vgl. K. Gaiser: „Platons esoterische Lehre“. In: P. Koslowski (Hrsg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich/München 1988, S. 26f.

<sup>37</sup> Vgl. bes. Ch. Riedweg: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Kleomens von Alexandrien*. Berlin/New York 1987, Kap. 1. Speziell zum „Phaidros“ vgl. Ch. Schefer: „Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: a New Interpretation of the Platonic ‘Phaedrus’“ (Vortrag vom 12.11.1999, gehalten an einem internationalen Platon-Symposium der Universität Cincinnati zum Thema „Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy“; erscheint demnächst in einem Sammelband).

<sup>38</sup> Vgl. Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 40–42, 48ff.; Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 77f.; Giebel, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 53.

wurden, die man die allerseligsten nennen darf; diese Mysterien feierten wir, selbst vollkommen und unbetroffen von den Übeln, die uns in Zukunft erwarteten, indem wir als Mysten und Epopten vollkommene, einfache, unzeitende, selige Erscheinungen in reinem Lichte schauten, selbst rein und noch nicht geprägt von dem, was wir jetzt mit uns herumtragen und als Körper bezeichnen ...“ (250b5–c6).<sup>39</sup>

Platon beschreibt hier in feierlich-religiösem Ton die Schau der „überhimmlischen“ Ideen, allem voran die Schau der Schönheit. Da die Schönheit wie die Sonne eine einzigartige Leuchtkraft besitzt und eine Sonderstellung unter den Ideen einnimmt, kann sie nur mit der Idee des Guten aus der *Politeia* bzw. dem Einen der Prinzipienlehre identisch sein. Ihre Schau entspricht der höchsten Einweihungsstufe in den eleusinischen Mysterien, der sog. „Epoptie“. Mit ihr erreichte die Weihe ihre Vollendung und ihr Ziel. Zur Schau gehörten denn auch die Seligpreisungen, auf die Platon mehrmals Bezug nimmt.<sup>40</sup> Dasselbe gilt für die eindrücklichen Lichteffekte, die Platon glanzvoll beschwört.<sup>41</sup>

Das Licht spielte in den Mysterienkulten eine Schlüsselrolle. Die Einweihungsrituale wurden gewöhnlich in der Nacht begangen. Am Höhepunkt der Weihe fand jeweils ein plötzlicher Umschlag von dunkler Nacht in strahlende Helligkeit statt, und dieses Lichtereignis scheint geradezu im Zentrum der Mysterien gestanden zu haben. Plutarch z.B. berichtet über die Stufe der „Schau“: „Ein großes Licht leuchtete von Eleusis her auf“, oder an anderer

---

<sup>39</sup> κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμνητοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωπάτην, ἦν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενον, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλά καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μουσούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν ἀγῆ καθαρῶ, καθαρὸι ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τοῦτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν ...

<sup>40</sup> Vgl. N. J. Richardson: *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford 1974, S. 310ff.

<sup>41</sup> Vgl. Richardson, a.a.O. (oben Anm. 40) 26ff.; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 47–52.

Stelle: „Ein wunderbares Licht begegnete uns.“<sup>42</sup> Als σύμβολον bzw. Kennzeichen der Weihe erscheint das in der Nacht erstrahlende Licht auch in den Isis-Mysterien. So heißt es im ausführlichsten Mysterientext der antiken Literatur, dem letzten Buch der „Metamorphosen“ des Apuleius – allerdings in der verschlüsselten Sprache des Eingeweihten: „Ich kam an die Grenze des Todes, übertrat die Schwelle der Persephone, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren war, kehrte ich wieder zurück. Mitten in der Nacht sah ich die Sonne in glänzendem Lichte funkeln (*nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*). Ich trat vor die Götter der Tiefe und der Höhe und betete sie aus nächster Nähe an“ (11, 23, 7).<sup>43</sup>

In Eleusis erfolgte der plötzliche Umschlag von Nacht in Licht durch die Öffnung des Allerheiligsten, eines kleinen Raumes nicht ganz in der Mitte der Weihehalle.<sup>44</sup> Der höchste Priester, der sog. „Hierophant“, hatte darin zuvor ein loderndes Feuer entfacht und ließ dann – wie sein Name sagt – vor dieser Lichtkulisse „die heiligen Gegenstände erscheinen“ (τὰ ἁγρὰ φαίνειν). Diese wurden denn auch als „Erscheinungen“ (φάσματα) bezeichnet.<sup>45</sup> Nebst den heiligen Symbolen der Göttin wie Mörser und Stöbel oder einer geschnittenen Ähre wurden dabei vermutlich auch Bilder oder Statuen der Göttin selbst vom Hierophanten vorgezeigt.<sup>46</sup> Die letzte und wichtigste „Erscheinung“ aber war die Göttin selbst: sie „erschien“, wie aus dem *Homerischen Demeterhymnos* hervorgeht, im Glanz des hell erleuchteten, nächtlichen Raumes.<sup>47</sup> Die Nacht bildete für ihre „Erscheinung“, griechisch ἐπιφάνεια, den notwendigen Hintergrund, denn nur die Dunkel-

---

<sup>42</sup> Plut.: Them. 15, 1: φῶς ... ἐλάμψαι μέγα ... Ἐλευσινίῳθεν; Fr. 178 Sandbach: ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν.

<sup>43</sup> accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.

<sup>44</sup> Vgl. Burkert, a.a.O. (oben Anm. 34) 304–306; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 50.

<sup>45</sup> Vgl. Plut., Fr. 178 Sandbach; Aristeid., Or. 22, 3; Prokl., Comm. in Plat. Rep. II 185, 3 Kroll; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 55.

<sup>46</sup> Vgl. Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37) S. 52, 61f. mit A. 163 gegen Burkert, a.a.O. (oben Anm. 34) S. 316f.

<sup>47</sup> Hymn. Hom. Dem. 278–280.

heit ermöglichte ihr Er-scheinen im Licht. Ohne diesen Hintergrund gäbe es überhaupt keine Epi-phanien.

Doch nun hat Platon nicht einfach die Mysterienerfahrung gleichsam ins Philosophische übertragen, sondern auf charakteristische Weise umgedeutet – mit unabsehbaren Folgen für die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie. Anders als bei Platon ist nämlich in Eleusis nicht vom „nächtlichen Licht“, sondern umgekehrt von den „lichtbringenden Nächten“, vom „Erscheinen“ des Hierophanten „in strahlenden Nächten“ sowie von „seinem Erscheinenlassen in heiligen Nächten“ die Rede.<sup>48</sup> Nicht die immerscheinende Sonne steht im Zentrum der Einweihung, sondern die in der Nacht aufgehende Sonne.

Dies und der plötzliche Umschlag von Nacht in Licht beweisen, daß die Nacht in den Mysterien in eins mit dem Licht erfahren wurde: sie erschien den Schauenden als der tragende Hintergrund, der das Licht aus sich entläßt und damit allem Erscheinen vorgegeben sein muß. Dabei wurde die Dunkelheit durch das Aufleuchten des Lichtes nicht aufgehoben, sondern im Schein des Lichtes erschien in Wahrheit die Dunkelheit selbst: sie erschien *als* Dunkelheit und d.h. als unsichtbare Quelle des Lichts. Als solche aber war sie *μυστήριον*, „Geheimnis“, und dieses Geheimnis löste bei den Schauenden heftige Reaktionen aus: zunächst Schauer und Schrecken, dann Staunen und Ehrfurcht.<sup>49</sup>

Ganz allgemein faßte man diese gegensätzlichen Affekte mit dem griechischen Wort *πάθος*, zu deutsch „Widerfahrnis“ bzw. „Erfahrung“, zusammen. Bei Aristoteles sogar erscheint das *παθεῖν*, das „Erfahren“, geradezu als Kennwort für die Mysterienweihe: „Die Einzuweihenden“, so schreibt er in dem berühmten Fragment aus dem Dialog *Über die Philosophie*, „müßten nicht mehr etwas lernen (*μαθεῖν*), sondern erfahren (*παθεῖν*) und

---

<sup>48</sup> Aristeid., Or. 22, 11: τὰς φωσφόρους νύκτας; Inscriptiones Graecae II/III<sup>2</sup> 3811, 2: προφανέντα νύξιν ἐν ἀργενναίς; II/III<sup>2</sup> 3411, 1: σεμνῶν φάντορα νυκτῶν.

<sup>49</sup> Vgl. z.B. Plut., Fr. 178 Sandbach: πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φόβη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 60–67; zur antithetischen Erfahrung (das Entsetzen und die Seligkeit) vgl. auch Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 78.

in einen Zustand versetzt werden.<sup>50</sup> Damit bezieht er sich auf die unterschiedlichen Einweihungsstufen. Zur Vorbereitung gehörte nämlich die „Übergabe“ (παράδοσις) eines Wissens, einer Erkenntnis in Form eines Logos. Der Myste wurde in der sog. „heiligen Erzählung“, dem *ἱερὸς λόγος*, unterwiesen, und diese Belehrung hatte mythische oder halbphilosophisch-allegorische Form.<sup>51</sup> Auf der letzten und höchsten Stufe, der Stufe der „Schau“, aber gelangte das Lernen an seine Grenze: die Licht-Epiphanie konnte nicht mehr mitgeteilt, sondern nur noch erfahren werden. *Ἐποπτεύειν* und *παθεῖν* bzw. „schauen“ und „erfahren“ sind daher in den Mysterien gleichbedeutend.<sup>52</sup>

Wirklich geschaut wurden dabei lediglich die heiligen Schaugegenstände – sowohl das Licht als auch das Dunkel blieben für die sinnlichen Augen unsichtbar. In den „Erscheinungen“ (*φάσματα*), im Götterbild und vor allem im Aufleuchten des Lichtes aber kam das Dunkel zur Erscheinung. Die Bezeichnung „Schau“ ist daher zweideutig und paradox: sie geht aus vom Sichtbaren, zielt aber auf das Unsichtbare. Im Sichtbaren wurde das Unsichtbare geschaut. Daher auch ist der Myste wörtlich der, der die Augen schließt.<sup>53</sup> Hinter der „Schau“ verbirgt sich somit die Erfahrung des Unsichtbaren, des Mysteriums.

---

<sup>50</sup> Aristot., Fr. 15 Ross (= Synes., Dion 8, 48a): 'Αριστοτέλης ἀξιῶσι τοὺς τελομένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι. Zum πάθος in den Mysterien vgl. auch Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 63; R. Schlesier: „Lust durch Leid: Aristoteles' Tragödienlehre und die Mysterien. Eine interpretationsgeschichtliche Studie“. In: W. Eder (Hrsg.): Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsreform? Stuttgart 1995, S. 392–394 mit A. 20.

<sup>51</sup> Vgl. z.B. Theon Smyrn. p. 14, 26 Hiller, Burkert, a.a.O. (oben Anm. 34), S. 303; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 6ff.; Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 59.

<sup>52</sup> Vgl. Clem. Alex., Strom. 5, 71, 1: τὰ δὲ μεγάλα (sc. μυστήρια) περὶ τῶν συμπάντων, οὐ μαθάνειν <οὐκ> ἐπιποπτεύεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τὴν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα.

<sup>53</sup> Zur Ableitung des Wortes *μύστις* von *μύειν* „Augen/Lippen schließen“ als reiner Volksetymologie vgl. Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 15f. mit A. 36; ders.: „Der geheime Reiz des Verborgenen: Antike Mysterienkulte“. In: H. G. Kippenberg/G. G. Stroumsa (Hrsgg.): *Secrecy and Concealment. Studies in the*

Das Mysterium schlechthin war jedoch die Göttin selbst: Persephone. Sie erschien in der Helle der Nacht, genau wie die Mitternachtssonne in den Isis-Mysterien den Gott (Osiris) symbolisiert. Als Todesgöttin stieg sie aus der Tiefe des Hades herauf, um sich mit ihrer Mutter Demeter zu vereinen, und brachte aus der Unterwelt ein neugeborenes Kind mit: also Leben aus dem Bereich des Todes.<sup>54</sup> Aber sie durfte nach dem Mythos nicht immer auf der Oberwelt bleiben, sondern mußte für einen Drittel des Jahres wieder in die Unterwelt zurückkehren, bevor sie im Frühling erneut auferstand.<sup>55</sup> So erschien die Göttin dem Eingeweihten als „die Herrin beider Reiche der Ober- und Unterwelt“, als „die polare Einheit von Tod und Leben“.<sup>56</sup> Der Tod wurde dabei nicht als Gegensatz zum Leben, auch nicht als Durchgang zu einem neuen, ewigen Leben erfahren – vielmehr schlug der Tod durch eine „verwandelnde Erfahrung“<sup>57</sup> in Leben um. Diese Wende bildete nach W. Burkert die Quintessenz der Mysterieneinweihung. Er schreibt: „Nichts von einer Überwindung des Todes. [...] Das Leben hat eine Todesdimension gewonnen, was freilich auch eine Lebensdimension des Todes bedeutet.“<sup>58</sup> In der Göttin also offenbarte sich der Tod *als* Tod: das Nichtsein als unsagbarer Grund des Seins, aus dem alles hervorgeht und in den wieder alles zurückkehrt.

Damit ergibt sich die Schlußfolgerung: zum Sein gehört das Nichtsein wie zum Licht das Dunkel. Im Licht erscheint das Dunkel und im Sein das Nichtsein. Das aber bedeutet, daß das Licht in den Mysterien eine Erscheinung des Dunkels bzw. das Sein eine Erscheinung des Nichtseins ist und nicht umgekehrt wie bei Platon, der das Werden bzw. Nichtsein als „Götterbild“ (ἄγαλμα) des reinen Seins versteht (Tim. 37c7). Das Dunkel der Höhle ist entgegen der Auffassung des Höhlengleichnisses keine Erscheinung des Lichts, sondern das Licht *als* Licht kann nur sichtbar werden vor dem Hintergrund des Dunkels. Es ist selbst ein Bild

---

History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden/New York/Köln 1995, S. 82 mit A. 9.

<sup>54</sup> Vgl. Hippol., Haer. 5, 8, 40; Giebel, a.a.O. (oben Anm. 33) S. 45f.

<sup>55</sup> Vgl. Hymn. Hom. Dem. S. 398ff.

<sup>56</sup> Giebel, a.a.O. (oben Anm. 33) S. 46.

<sup>57</sup> Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33) Kap. IV.

<sup>58</sup> Burkert, a.a.O. (oben Anm. 34) S. 289.

des Dunkels, das im Licht *als* Dunkel zur Erscheinung kommt. Damit kehren wir aus dem Tageslicht in die Höhle als genuinen Ort der Mysterien zurück.<sup>59</sup>

So verweisen – zusammengefaßt gesagt – die Abbilder auf die Urbilder, die Urbilder auf das Licht und das Licht auf das Dunkel. Dieses Dunkel bildet den eigentlichen Ursprung der Bilder, da alle Bilder und d.h. alle Erscheinungen im Licht dieses Dunkel bereits voraussetzen. Ohne dieses Dunkel gäbe es überhaupt kein Erscheinen, denn Scheinen bedingt Licht, Er-scheinen aber zugleich Dunkelheit. In der Vorsilbe Er- kommt das Dunkel zum Vorschein.

4.

Was aber bedeutet hier „Dunkel“, was „Licht“? Sind Licht und Dunkel nicht selbst wieder Bilder – genau wie die Metaphern „Abbild“ und „Urbild“?

Um den tieferen Sinn dieser Bilder herauszufinden, wenden wir uns erneut dem Ausgangspunkt unserer Überlegungen, Platons Höhlengleichnis, zu. Platon stellt dort im Bild der Sonne das Gute bzw. Eine dar. Von ihr strahlt jenes Licht aus, das Platon „die Wahrheit und das Sein“ (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν 508d5) nennt. Die Dinge, die in diesem Licht erscheinen, stellt er als „Urbilder“, die Dinge, die im Licht der sinnlichen Sonne erscheinen, dementsprechend als „Abbilder“ dar. Die dunkle Höhle wiederum versinnbildlicht das Werden und Vergehen, die Vergänglichkeit, oder wie wir auch sagen können, die Zeit. Zusammen stellen Höhle und Außenwelt die Wirklichkeit dar. Daher bestimmt Platon das Wissen des Philosophen als „eine Schau der Zeit im ganzen und des Seins im ganzen“ (θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας 486a8–9). Die Höhle symbolisiert die Zeit, die Außenwelt das Sein.

---

<sup>59</sup> Zur Höhle als Mysterienstätte vgl. P. Boyancé: „L’antre dans les mystères de Dionysos“. *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* 33 (1960/61) S. 107–127; Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33) 85 (Dionysos-Mysterien), 14 etc. (Mithras-Mysterien); Dewincklear, a.a.O. (oben Anm. 35) 169 (kretische Zeus-Mysterien).

Das Sein wird dabei genauer als ἀλήθεια, als „Wahrheit“, charakterisiert. Platon hat bei diesem Wort an die Ableitung von ἀ-, „un-“, und λαθάνειν „verborgen sein“ gedacht, wonach die Grundbedeutung „Un-verborgenheit“ wäre.<sup>60</sup> In dieser Unverborgenheit sind die Ideen weder an sich selbst verborgen noch dem νοῦς verborgen. Sie sind folglich das Unverborgene bzw. Wahre schlechthin. Als das schlechterdings Unverborgene aber müssen sie zugleich anwesend und gegenwärtig sein. Sie sind das in der Gegenwart Gegenwärtige. Die Unverborgenheit muß daher als Gegenwart gedeutet werden. Dies stimmt denn auch mit dem Guten als Einheit überein. Einheit nämlich bedeutet Identität, und Identität ist nur in der Gegenwart möglich.

Gegenwart aber ist ein Charakter der Zeit. Die Zeit, dargestellt im Bild durch das Dunkel der Höhle, kann demnach nicht aus dem Sein, dargestellt durch das Licht der Außenwelt, abgeleitet werden. Vielmehr ist das Sein von der Zeit bzw. das Licht vom Dunkel her zu verstehen. Dies ist denn auch der Grundgedanke des ganzen Werks von M. Heidegger, daß die Zeit den Horizont jedes Seinsverständnisses bildet,<sup>61</sup> und nicht umgekehrt, wie man mit Platon annehmen könnte, der die Zeit als Abbild des Seins versteht (das ist der Sinn der sog. „Kehre“ und entspricht genau der Umkehr in den Mysterien). Die Zeit darf hier allerdings nicht traditionell als Vergänglichkeit, als Jetztfolge, als Fluß, als reine Form der Anschauung, als Maß und Medium und Dimension verstanden werden. Denn auch die Gegenwart ist ja nicht mehr das je gegenwärtige Jetzt, sondern der „Ort“, der erst Gegenwärtigsein, auch das Gegenwärtigsein des Jetzt, ermöglicht: die ἀλήθεια, die „Un-verborgenheit“.

Wie nun zur Gegenwart auch Vergangenheit und Zukunft gehören, so zur ἀλήθεια die λήθη, die „Verborgenheit“. Das Sein als Gegenwart, Anwesenheit im Sinne der Unverborgenheit und Lichtung verweist auf das Nichtsein als Abwesenheit im Sinne der Verborgenheit und Dunkelheit. Erst diese Verborgenheit ermöglicht Un-verborgenheit und damit alles Ent-bergen, Er-schei-

---

<sup>60</sup> Vgl. W. Luther: Wahrheit, Sicht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit (Archiv für Begriffsgeschichte 10). Bonn 1966, S. 33ff.; Görge-manns, a.a.O. (oben Anm. 5), S. 92.

<sup>61</sup> Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen <sup>12</sup>1972 (<sup>1</sup>1927), S. 1 (Vorwort) und S. 437 (Schlußsatz).

nen, Sich-Zeigen, alle Lichtung, alle Offenbarung, alle Bilder, alle Epi-phanie. Im Un- der Unverborgenheit bzw. im Epi- der Epiphanie scheint die Verborgenheit durch. Als Grund aller Entbergungen und Erscheinungen kann sie selbst jedoch nicht mehr entborgen werden und erscheinen. Sie kann nur noch erscheinen als sie selbst: als das sich in allem Verbergende bzw. als entbergende Verbergung. Als solche aber ist sie Geheimnis.

Dieses der Logik vorausgehende Paradoxon liegt allen Bildern und d.h. allen Erscheinungen zugrunde. Jede Erscheinung verweist auf die Unverborgenheit, die ihrerseits in der Verborgenheit beruht. Über sie ist nicht mehr hinauszukommen, da alle Erscheinungen, alle Bilder des Logos und des Mythos, alle Bilder der Religion, alle Zeichen, Symbole und Formeln den Hintergrund der Verborgenheit bereits voraussetzen.

Dies gilt auch für die wichtigste Form des Erscheinens überhaupt, die Sprache. In jedem Wort, in jedem Zeichen erscheint das Geheimnis, das selbst nicht in die Sprache eingeht. Das Wort „Geheimnis“ deutet daher – genau wie das Wort *μυστήριον*, das die Griechen von *μύειν* „die Lippen schließen“ ableiteten<sup>62</sup> – auf etwas, das sich nicht aussprechen läßt, ohne zerstört zu werden; auf etwas, das sich der Vermittlung durch Worte und Bilder entzieht; auf etwas, das seinem Wesen nach undarstellbar und unsagbar ist und nur noch im ursprünglichsten Sinn *erfahren* werden kann. Dieses Geheimnis, das wir auch Verborgenheit und Dunkelheit nannten, ist aber nicht irgendein Geheimnis oder Mysterium, sondern das Geheimnis schlechthin, jenes Mysterium, das R. Otto in seinem bahnbrechenden Buch *Das Heilige* als ‘Mysterium tremendum et fascinans’ umschrieben hat:<sup>63</sup> die Erfahrung des Heiligen, die allen lebendigen Religionen als Urerfahrung zugrunde liegen soll.

Mit Logik, logischem Nachdenken und Erschließen, mit Reflexion hat das nichts mehr zu tun. Die Philosophie als Streben nach der Wahrheit ist preisgegeben. Damit aber kehrt sich das übliche Verhältnis zwischen Philosophie und Religion um: es wird nicht mehr versucht, die Religion von der Philosophie her zu verstehen,

---

<sup>62</sup> Siehe oben Anm. 53.

<sup>63</sup> R. Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* München<sup>35</sup>1963 (1917).

sondern die Philosophie von der Religion her<sup>64</sup> Religion als ursprüngliche Erfahrung des Heiligen.

Platon selber verweist ja durch seine Anspielungen auf die Mysterien über das bloß Philosophische hinaus ins Kultisch-Religiöse.<sup>65</sup> Er beginnt in den Dialogen mit der Ideenlehre, die lern- und lehrbar und schriftlich mitteilbar ist, geht dann zur mündlichen Prinzipienlehre über, die nur noch in der Akademie lern- und lehrbar und mitteilbar ist, und endet schließlich bei der kultischen Erfahrung des Geheimnisses, die nicht mehr lern-, lehrbar oder mitteilbar, ja nicht einmal mehr eigentlich sagbar ist. Wir nennen sie die unsagbare Erfahrung. Zentrum der Akademie war dementsprechend ein Heiligtum, in dem geopfert und gebetet wurde, in dem Weihgeschenke dargebracht und Feste gefeiert wurden.<sup>66</sup>

Diese Erfahrung des Unsagbaren setzen Physik, Philosophie, Theologie und Religion im traditionellen Sinn voraus. Diese Erfahrung ist das Herz aller Mysterienkulte. Das bedeutet: Alle Bilder bzw. alle Erscheinungen gründen in der religiös verstandenen Epi-phanie. Alle Wissenschaften basieren auf der unsagbaren Erfahrung des lebendigen Gottes. Die Erfahrung selbst aber können wir weder mitteilen noch aussprechen. Die Erfahrung selbst können wir nur machen – wie der Mysterie, der an den Mysterien teilnimmt, sie erlebt, erfährt, erleidet. Die kultische Einweihung verlangt dabei – im Gegensatz zur wissenschaftlich-philosophischen „Einweihung“ – die Offenheit und Bereitschaft des *ganzen* Menschen, nicht mehr bloß den verstandesmäßigen und vernünftigen Mit- und Nachvollzug.

Dies gilt auch für uns – jetzt und hier. Wir können nur an die Sache herantreten – wie die Mystagogen es taten – oder an sie herangeführt werden. Mehr nicht. Wir können nur auf das Entscheidende hindeuten – genau wie der Eingeweihte der Isis, der das Unsagbare im Bild beschwört: „Mitten in der Nacht sah ich die Sonne ...“.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Vgl. bereits Ch. Schefer: Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos (International Plato Studies 7). Sankt Augustin 1996; siehe auch oben Anm. 2.

<sup>65</sup> Vgl. auch Ch. Schefer: „Platons ‘Lysis’ als Mysterieneinweihung“ (erscheint demnächst in der Zeitschrift „Museum Helveticum“).

<sup>66</sup> Vgl. Schefer, a.a.O. (oben Anm. 64) S. 254–265.

<sup>67</sup> Siehe oben Anm. 43.



## II. Das kultische Erbe in der Philosophie seit Platon

Stephan Grätzel

„Platons philosophischer Begriff der Theoria enthält sämtliche ... Momente der kultischen Theoria: es geht um das Göttliche, es wird ein Weg zu ihm zurückgelegt, und die Weise der Begegnung mit dem Göttlichen ist ein Schauen“ (Karl Albert).

„Von meiner Jugend an war es mir gewiß, daß alles Denken, wenn es sich zu Ende denkt, in Mystik endet“ (Albert Schweitzer).

### 1. Die Bedeutung der Kreativität in der Auslegung des Lebens

Im gegenwärtigen Leben spielt die Kreativität eine immer größere Rolle. Nicht nur im Bereich der Freizeitbeschäftigungen, wo viele Aktivitäten der Kreativität Raum geben, auch im Berufsleben wird Kreativität immer mehr zum Leistungsmaßstab und verdrängt hier zusehends den Maßstab bloßer Intelligenz. Es wird der Eindruck geweckt, daß wir in einem sehr schöpferischen Zeitalter leben. Nimmt man den technischen Fortschritt ernst, dann scheint dieser Eindruck bewahrheitet. Dagegen herrscht im Bereich der Künste als dem eigentlichen Bereich der Kreativität - zumindest in der allgemeinen Einschätzung - eine verkrampfte Suche nach Kreativität, die von Nicht-Kennern des Kunstmarktes kaum noch nachvollzogen werden kann. Zwischen dem Anspruch des elitären Kunstmarktes und den Erwartungen in der Pop-Kultur, dem Kunsthandwerk oder dem Freizeitverhalten gibt es offenbar erhebliche Unterschiede, die auf unterschiedliche Vorstellungen von Kreativität zurückgehen. Es stellt sich also die Frage, was sich hinter dem Begriff Kreativität verbirgt.

Zunächst ist allen Konzepten von Kreativität gemeinsam, daß es sich dabei um einen sehr hohen Wert handelt, der im modernen Verständnis für die Selbstentwicklung des Individuums steht und

damit nicht nur ästhetisch, sondern auch ethisch und religiös verwendet wird. Er steht analog zum Wert des Lebens selbst, eines Lebens allerdings, daß über das bloße vegetative Leben hinausgeht. Ein nicht-kreatives Leben ist ein ungelebtes Leben, ein ungelebtes Leben ist aber lebensunwürdig und in jedem Fall mißglücktes Leben.

Wenn Kreativität ein grundlegender Wert des Lebens ist, dann ist hier der Schöpfungsgedanke neu oder anders gedacht. Der Mensch sieht sich hier nicht nur als stofflich oder auch geistiges Daseiendes, also nicht nur ontologisch, sondern als Geschöpf, als geschaffenes Wesen. Dabei ist die speziell jüdisch-christliche Vorstellung von der Ebenbildlichkeit des Menschen für eine solche Selbsterkenntnis noch nicht einmal gefordert. Sich als Geschöpf sehen und wissen, ist eine grundsätzlich allen Religionen gemeinsame Vorstellung. Sie tritt dort hervor, wo der Mensch die Grundfragen nach dem Dasein stellt, also die Fragen: Warum lebe ich? Wo komme ich her? Wo gehe ich hin? Diese Fragen gehen über den ontologischen Rahmen hinaus und richten sich an den dramatischen Zusammenhang der individuellen Lebensgeschichte mit der kulturell-gesellschaftlichen Geschichte und Naturgeschichte. Die Selbstgenügsamkeit des Lebens, wie es im pflanzlichen oder tierischen Leben zu beobachten ist, ist dabei aufgelöst. Der Mensch ist sich in seinem Dasein nicht genug; es ist nicht genug, daß er *bloß lebt*. Das bloße Leben ist ein „nacktes Grauen“, das dem Individuum die Unlebbbarkeit des Lebens verdeutlicht. Das Leben in seiner Natürlichkeit ist allenfalls die Voraussetzung, es ist die Basis, von der aus das Leben beginnen kann, indem es sich kreativ gestaltet. *Bloßes Leben ist Vegetieren.*

Betrachtet man nun die einzelnen natürlichen Vorgänge selbst wie Essen, Trinken, Sexualität, Zeugen, Altern, Sterben, aber auch Bauen und Wohnen, dann läßt sich an ihnen diese Ambivalenz zwischen natürlicher Voraussetzung und Ungenügen konkret zeigen. Einerseits handelt es sich hier um Vorgänge, ohne die kein Mensch leben könnte und auch nicht da wäre. Andererseits sind sie als vitale Grundvorgänge vollständig *kultiviert*, also durch den kulturellen Umgang modifiziert. Dies zeigt sich darin, daß die vitalen Grundvorgänge nicht nur der leiblichen *Funktion* dienen, sondern auch Gegenstände des *Genusses* sind. Essen und Trinken beispielsweise sind nicht dem Auftanken eines Autos zu vergleichen, obwohl natürlich Analogien zwischen dem Kraftstoffver-

brauch einer Maschine und eines Leibes bestehen. Sexualität ist kein bloßer Reproduktionsvorgang, wie die Pflanzen- oder Viehzucht, obwohl solche Analogien auch aufgestellt werden, sogar in der Philosophie. Doch es bedarf keines großen Beweises um festzustellen, daß diese Analogien die Sache selbst nicht treffen, weil sie immer aus der Perspektive der Maschine gezogen werden und damit das technische Vorurteil aussprechen. Der Geschlechtsverkehr ist kein bloßer Zeugungsvorgang, von seinem Erlebnisgehalt hat er mit Zeugung gar nichts zu tun, Essen und Trinken sind keine bloßen Kraftstoffaufnahmen, auch sie vollziehen sich in einer subjektiven Erlebniswelt und werden von daher kulturell und kultisch gestaltet.

Die Ambivalenz der vitalen Grundvorgänge ergibt sich also einerseits aus dem rein biologischen Vorgang und andererseits aus dem Erleben dieses Vorgangs, der der Kultivierung unterliegt und sogar nur über die Kultivierung zugänglich gemacht wird, da diese Hintergründe nur durch sprachliche Darstellung, also nicht unmittelbar, bewußt gemacht werden. Die Kultur schafft also den Zugang zu allen vitalen Grundvorgängen.

Dieser Zugang steht durchaus nicht allein im Dienst des Genusses. So ist anhand der Askese ersichtlich, daß der kultivierte Umgang ganz andere Ziele verfolgen kann, als Genuß. Der bewußte, zum Teil sehr restriktive Umgang mit den vitalen Grundvorgängen hat dabei etwas zum Ziel, was mit diesen Vorgängen nichts mehr zu tun hat. Hier geht es darum, dem bloßen Leben das „Mehr-als-Leben“ (Georg Simmel) aufzuprägen. Genuß und Askese haben das gemeinsame Ziel, das bloße Leben zu überhöhen. Auch eine bekannte Bibelstelle spricht diesen Zusammenhang aus. In Matthäus 4,4 zitiert Jesus auf die Verführung des Teufels in der Wüste: „Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden“, den Satz von 5. Moses 8,3: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht“. Jesus antwortet hier nicht direkt auf das Angebot des Teufels, aus Steinen Brot zu machen, sondern zeigt vielmehr, daß ein solches Wunder sinnlos wäre, weil es das tiefere Bedürfnis des Lebens nicht berücksichtigt. Dieses tiefere Bedürfnis ist nicht durch natürliche Bedürfnisbefriedigungen abzudecken. Deshalb ist die Vermehrung irdischer Güter und die Sicherstellung des äußeren Lebens zwar notwendig, sie reicht aber nicht aus, das Grundbedürfnis des menschlichen Lebens nach Sinn zu befriedigen. Dem-

entsprechend ist die Verwandlung von Steinen in Brot auch kein Schöpfungsvorgang, wenn in Betracht gezogen wird, daß eine Schöpfung die gesamte Gestaltung umfassen muß und darin sogar den Höhepunkt und Abschluß sieht. Dagegen ist die symbolische Verwandlung von Wein und Brot im Abendmahl ein schöpferischer Vorgang, weil durch die Zeichen ein Andenken gestiftet ist und damit die geistige Anwesenheit vergegenwärtigt wird.

Nicht die Veränderung des Natürlichen ist ein Schöpfungsakt, sondern die Verwandlung des Geistigen in ein Natürliches oder des Natürlichen in ein Geistiges, wobei unter „geistig“ die unlebliche Präsenz im Andenken, in der Bedeutung oder im Glauben gemeint ist. Schöpfung ist damit ein Wandlungsvorgang von einer dieser Sphären in eine andere, die Deutung und Bedeutung des bloß Natürlichen, aber auch die Vergegenständlichung und Umsetzung einer Vorstellung. Während die Wandlung des Geistigen in ein Natürliches ebenso den biblischen Schöpfungsvorgang der Fleischwerdung des Wortes wie die Ausführung eines Planes meinen kann, ist die Wandlung des Natürlichen in ein Geistiges eine schöpferische Symbolisierung, die, ausgehend von der Unlebbarkeit des bloßen Lebens, über die Fleischwerdung des Wortes, also den natürlichen Schöpfungsbegriff hinaus, die Handlungen des Menschen schöpferisch, kreativ macht. Dies geschieht dadurch, daß die natürlichen Grundbedürfnisse in Handlungsvorgänge verwandelt werden und hierbei einer wie immer gearteten Kultivierung unterliegen.

In dieser Spannung zwischen natürlichem und geistigem Menschen muß Kultur, aber auch Kult gesehen werden. Im Kult werden, ebenso wie bei der allgemeinen Kultivierung, Grundvorgänge des Lebens zur Grundlage der Verwandlung. Essen, Trinken, Reinigung, Geschlechtsverkehr, Zeugung, aber auch Geburt, Pubertät und Tod sind deshalb Grundlagen und Elemente der Kultivierung, zum Teil auch der Verfeinerung und Erhöhung des Genusses, sie sind aber auch Grundlagen und Elemente aller religiösen Kulte. Sie finden sich in den Sakramenten der Religionen wieder, auch in den Sakramenten der christlichen Kirchen. Die Sakramente sind Symbole der Verwandlungen natürlicher und vitaler Grundbedürfnisse und Grundereignisse in geistige, man könnte auch sagen, die Verwandlung natürlicher Speise in geistige. Daß diese Verwandlung nicht an beliebigen Vorgängen des Lebens, sondern gerade an den elementaren ansetzt, bestärkt keineswegs bloß die natürliche Seite,

soll keine Unterstreichung des natürlichen Menschen sein. Obwohl immer der vitale Grundvorgang vollzogen wird, ist er doch nie als solcher gemeint, sondern immer symbolisch verwandelt. Daß diese Verwandlung eine schöpferische ist, leitet sich, wie oben gesagt, daraus ab, daß dieser natürliche Vorgang erst sinnhaft gestaltet werden muß, daß er an sich nicht schon befriedigend ist und dem Menschen genügt. Diese Gestaltung hat aber keine Vorlage, sie greift zwar den Vitalvorgang auf, sie gestaltet ihn aber nach den Kriterien eines sinnvollen, aber auch genußvollen Lebens. Diesen Eindruck des sinnvollen und genießenden Lebens hat der bloße Vitalvorgang als nacktes Grauen nicht. Sinnhaftigkeit und Genuß sind keine Ansprüche, die das Leben als bloßes Leben an sich stellt. Im Gegenteil scheint die Natur mit ihrem ungeheuren Aufbieten von Lebewesen und deren Sterblichkeit als Nahrung füreinander weit entfernt von Sinnhaftigkeit und Genuß zu sein. Das Natürliche an sich scheint sinnlos, gerade daraus entstehen ja die Grundfragen, die den Menschen wiederum zur Kultivierung seiner Grundbedürfnisse und zum Kult zwingen.

Diese Gestaltung ist das Grundelement des Kultes wie der Kultur. Sie wird nicht von einem Einzelnen allein, sondern in einer Gemeinschaft vollzogen. Im Kult einer religiösen Gemeinschaft hat jeder Einzelne seine spezielle Rolle und Aufgabe. Gemeinschaftlich werden die großen Krisen des Lebens, also Geburt, Pubertät und Sterben im Kult und mit dem Kult bewältigt. Daneben werden die kritischen Bedürfnisse des Menschen, von denen sein Leben abhängt, in der kultischen Gemeinschaft gedeutet und bewältigt. Diese gemeinschaftliche Deutung, Besorgung und Bewältigung gerät in der modernen Gesellschaft immer mehr in den Hintergrund. Immer mehr hat der Einzelne diese kultische und kulturelle Leistung selbst aufzubringen. Der Einzelne ist bei der Bewältigung der großen Lebenskrisen, soweit er sich aus religiösen Gemeinschaften herausgelebt hat und soweit auch die religiösen Gemeinschaften diese Aufgabe nicht mehr wahrnehmen und sich zu Interessensverbänden hinentwickeln, weitgehend sich selbst überlassen.

## 2. Die Auslegung und Wandlung des Lebens in der Therapie

Daß der Verfall der kultischen und kulturellen Bewältigung und Wandlung des bloßen Lebens in Sinn und Genuß nicht ohne Folgen

ist, zeigt sich am Krankheitsbild in Medizin und Psychologie, gerade der letzten hundert Jahre. Allein die Beschreibungen und Krankheitsbilder in der Psychoanalyse geben hierüber hinreichend Aufschluß. Sie stammen, und hierin mag eine bestimmte Zeitgebundenheit liegen, zumeist aus dem Bereich der Sexualität, also einem der Vitalvorgänge, die von der Kultur in besonderem Maß in den Hintergrund geschoben und einer Subkultur überlassen wurde. In der Sexualität ist der moderne Mensch wesentlich allein gelassen, dies war zu Freuds Zeiten so und dies ist auch heute noch so. Wesentlich allein bedeutet, daß es kaum eine kulturelle - außer in der Subkultur - und überhaupt keine kultische Bewältigung der Sexualität gibt. Die christlichen Kirchen haben sie nicht, im Gegensatz zu den meisten anderen Religionen, zum Sakrament erklärt. Dies ist sicher ein Grund für die große Problematik, die sie im westlichen Kulturbereich macht.

Die Psychoanalyse glaubte in Anbetracht der weiten Verbreitung sexueller Probleme zunächst, in ihr die alleinige Grundkraft des Lebens zu finden. Da sie sich weitgehend dieses Grundbedürfnisses angenommen und damit zur Kultivierung desselben vieles beigetragen hat, hat sie, ungeachtet der theoretischen Irrtümer bezüglich der Libido, wesentliches für die Bewältigung dieses Grundbedürfnisses und der Krise des menschlichen Lebens geleistet. Sie hat gleichsam etwas für den Einzelnen nachgeholt, was Aufgabe einer kultischen Gemeinschaft gewesen wäre und in archaischen Gesellschaften war und ist.

Interessant ist nun, daß die Psychoanalyse diese eigentlich kultische, also gemeinschaftliche Bewältigung vollzieht, indem sie einen privaten Ritus einrichtet. Dieser ist weitgehend bestimmt durch die Art der Behandlung, also der psychoanalytischen Therapie. Der Kern der Behandlung liegt in dem Gespräch zwischen Patient und Therapeut, in dem der Patient dem Therapeuten frei assoziierend über problematische oder auch belanglose Ereignisse aus der fernen und nahen Vergangenheit berichtet. In dieser freien Assoziation sah Freud das wichtigste Element der Behandlung, da hier, so ist es Freuds Theorie, das Unbewußte den Gesprächs- und Erzählfaden spinnt. Mithilfe der Leitung des Unbewußten wird der Sinn des Konflikts aufgespürt. Diese freie Assoziation würden wir heute als *kreativen Vorgang* verstehen. Die Psychoanalyse hat also Kreativität als Mittel der Anamnese verwandt und sie auch als Heilmittel eingesetzt.

Dieses Letztere läßt sich am Beispiel der Heilung von Zwangserkrankungen und Hysterien, der häufigsten Klientel Freuds, zeigen. Freud erkannte, daß diese Neurosen Ersatzhandlungen sind für andere Handlungen, die in einer bestimmten Situation notwendig gewesen wären, aber aus verschiedenen Gründen nicht vollzogen werden durften. So sind Zwangshandlungen die vergeblichen Versuche, eine peinliche Situation nachträglich zu korrigieren. Da den Patienten der Zusammenhang zwischen der peinlichen Urszene und der Zwangshandlung nicht bewußt ist (weil die Zwangshandlung nicht darauf hinweist), ist es ihm nicht möglich, den Grund der Zwangshandlung zu erkennen und sie dann eigenständig zu beheben. Durch die Psychoanalyse wird die Verbindung zwischen Urszene und Ersatzhandlung hergestellt.

In der Therapie macht dies gerade den Unterschied zwischen einer Zwangshandlung und der auf Kreativität beruhenden Heilung aus. Die Zwangshandlung ist ein Versuch der Korrektur, der aber gerade aufgrund seiner mechanisch-reproduktiven Art und Weise erfolglos bleibt. Die Zwangshandlung scheitert daran, das Ereignis, die kritisch oder peinliche Situation, nicht ungeschehen machen zu können. Gerade in der Unabänderlichkeit des Geschehens liegt die Verzweiflung, aber auch die Energie, aus der der Zwang gespeist wird. Ganz anders der Zugang durch die Therapie, die zwar nicht das Ereignis ungeschehen machen kann und dies auch gar nicht will, die aber die Bedeutung des Ereignisses umdeuten, den Wert umwerten kann. Dazu ist es erforderlich, das Ereignis in einen anderen Zusammenhang zu stellen und ihm einen anderen Sinn zu geben. Kreative Umdeutung ist also die Methode der Heilung von Geschichte, in dem etwas Unabänderliches, das Geschehene, von dem zusätzlichen Schuldbezug befreit. Die Umdeutung bezieht sich also nicht auf das bloß faktisch Geschehene, da an diesem nicht zu rütteln ist („des Willens Zähneknirschen“, wie Nietzsche sagt), sondern auf die subjektiv gedeutet Verstrickung.

Nach diesem Muster kreativer Heilung haben sich auch andere Therapieformen ausgerichtet, wobei nicht nur das Gespräch, wie in der Psychoanalyse, sondern auch andere Kommunikationsformen schwierige Erlebnisse umdeuten und umbewerten können, wie Malerei, Musik, Tanz, Schauspiel. Alle diese Formen sind mittlerweile therapeutisch genutzt und soweit dies der Fall ist, haben sie diese Aufgabe einer kreativen Umdeutung kritischer Erlebnisse. Diese Aufgabe teilt die therapeutische Aufarbeitung mit der kulti-

schen Verarbeitung der großen Lebenskrisen. Auch die Vorgehensweise ist weitgehend identisch. Hier wie dort wird ein tragisches oder kritisches Urereignis erinnert.

### 3. Philosophie als kultische Gestaltung und Bewältigung des Lebens

Für Karl Albert hat die Philosophie schon seit Platon, seit dem Endes des mythischen Zeitalters, das „Erbe des Kultes“ angetreten.<sup>1</sup> Seine Grundbedeutung, die „Wiederherstellung einer ursprünglichen, aber verlorengegangenen Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott, sei es im gemeinsamen kultischen Mahl, sei es in Form geschlechtlicher Vereinigung, sei es im kultischen Wettkampf und dem gemeinsamen Zuschauen von Göttern und Menschen, sei es in irgendeiner anderen Form“<sup>2</sup> vollzieht sich dabei in der der Philosophie eigenen Art der Erinnerung, der Anamnese. Diese Form der Erkenntnis bringt nicht „etwas Neues und bis dahin völlig Unbekanntes“, sondern etwas, „was immer schon, wenn auch unbeachtet, in uns lag“.<sup>3</sup> Das kultische Element der Philosophie übersteigt also das bloße Erkenntnisinteresse, die Neugierde und die Erforschung der Welt. Philosophie ist damit nicht nur Wissenschaft, sie ist, als Erbin des Kultes, Therapie. In dieser Rolle übertrifft sie aber die Formen moderner Therapie, wie sie sich von der Psychoanalyse herleiten. Hier wird nicht nur ein privater Ritus vollzogen, hier wird die gesamte Dramaturgie des Kultes - Reinigung, Erleuchtung und Einigung - umgesetzt. Karl Albert hat herausgestellt, wie und wo diese Elemente Teil der Philosophie seit Platon geworden ist. Seine Arbeiten zur *Philosophie der Religion* geben hierüber weitgehend Aufschluß. Karl Albert spricht damit eine Grundaufgabe der Philosophie an, die in Vergessenheit zu gehen scheint: Philosophie als Lebenshilfe, als Lebensgestaltung und als Lebensvollendung.

Wird Philosophie als kultische Handlung verstanden, dann wird der Philosophierende anders gefordert als der Wissenschaftler. Die Welt wird nicht substanziell, sondern als dramatischer Ablauf ver-

---

<sup>1</sup> Philosophie der Religion. Sankt Augustin 1991, S. 129.

<sup>2</sup> A.a.O., S. 75.

<sup>3</sup> A.a.O., S. 164.

standen, in dem der Einzelne eine *Rolle* spielt. Dabei ist grundsätzlich zu unterscheiden, ob er in dem Drama mitspielt oder ob er, entsprechend der sakralen Funktion des *theoros*, auch die Aufgabe der Beobachtung des Dramas hat. Den kultischen Beobachtern kam im antiken Griechenland eine Aufgabe zu, die dann von der Philosophie übernommen wurde, die beobachtende Teilnahme eines Gottesdienstes, bei dem es um die Wiederherstellung der Einheit mit der Natur und den Göttern geht. Diese Aufgabe ist gleichsam das Erbe, das die abendländische Philosophie angetreten hat und dem sie verpflichtet ist. Sie kann also daran gemessen werden, wie weit sie dieser Verpflichtung nachkommt. Auf moderne Ansprüche übertragen, gilt das Nachdenken der Philosophie genau dieser Rolle in einem Drama kosmischer oder gesellschaftlicher Art, in die der Einzelne hineingeboren wird. Das Denken als kultische Handlung bedient sich dabei der Erinnerungstechnik der Anamnese und Maieutik, bei der es, vergleichbar den Techniken in verschiedenen Therapien, um die Korrektur und Heilung eines tiefliegenden Traumas geht. Das Nachspüren dieses Traumas, und hier liegt der Unterschied zum Verständnis und zur Vorgehensweise moderner Therapien, ist nicht auf dem Wege der individuellen Lebensgeschichte möglich. Hier geht es um ein unvordenkliches Ereignis, von dem nur noch das Bewußtsein der Schuld erhalten ist und sich von Generation zu Generation fortsetzt. Was immer dieses Bewußtsein der Schuld ausgelöst hat, sie hat sich als „Ruf des Gewissens“, wie Heidegger dies formuliert hat, in das primäre Bewußtsein von der eigenen Existenz, in das Seinsverständnis des Daseins verankert. Doch während die Vorstellung von der Blut- und Erbschuld im religiösen und politischen Bewußtsein lebendig ist - wofür die Aufarbeitung und Bewältigung der Nazi-Verbrechen ein markantes Beispiel aus einer nicht-archaischen Kultur ist - ist sie von der Philosophie mit Ausnahme der Gnosis als Skandalon behandelt worden. Schuld ist philosophisch und ethisch in die Verantwortung des Einzelnen gestellt. Mit Ausnahme von Heidegger, der im Verfehlen des Seinsverständnisses kein persönliches Versagen einzelner sieht, sondern ein übergreifendes seinsgeschichtliches Ereignis, und Levinas, der mit seinem Konzept der „Stellvertretung“ die Grenzenlosigkeit der Schuld gezeigt hat, ist in der modernen Philosophie kein Verständnis des überindividuellen Schuldbewußtseins entwickelt, obwohl ein solches Bewußtsein gerade durch die politisch verursachten Verbrechen des 20. Jahrhunderts

derts besteht. Das kultische Reinigungsgebot hat sich, wenn überhaupt, philosophisch nur im theoretischen Bereich erhalten. Dabei handelt es sich darum, die Wahrheit von allen physischen, psychischen und kulturellen Voraussetzungen abzusetzen. Diese Form der Enthaltensamkeit führt allenfalls zu einem logischen Positivismus und einem ethischen Formalismus und hat mit der Wahrheitsfindung durch eine schuldbereinigende Lebensführung nichts gemein. Diese Art abstrakter Philosophie ist zurecht der Kritik und, wie bei Nietzsche, dem Gespött verfallen. Philosophie als Erbe des Kultes hat sich dagegen einer Tragik des menschlichen Daseins und deren möglicher Bewältigung zuzuwenden. Kierkegaard und - in einer Art negativen Philosophie der Schuld - auch Nietzsche mögen hier Vorbilder sein und sind es für die Lebensphilosophie und Existenzphilosophie auch gewesen. Beide haben die existentielle Problematik der Schuld, der sich der Einzelne, wie man sagen könnte, „unverschuldet“ ausgesetzt weiß, philosophisch angegangen und behandelt. So unterschiedlich die Ansätze bei Kierkegaard und Nietzsche auch sind, ihnen ist gemeinsam, daß der Mensch ein existentielles Schicksal hat, eine Problematik, die sich aus der bloßen Tatsache des Existierens, aus der Faktizität ergibt. Damit wird der grenzenlosen Naivität die Stirn geboten, die über das Sein als leere Voraussetzung, als leeren Begriff und über das individuelle Existieren als völligen Neuanfang aus dem Nichts und ins Leere hinein spricht. Diese Art von „Spaßphilosophie“ ist allen positivistischen und formalistischen Ansätzen zueigen und hat mit Philosophie als „Erbe des Kultes“ nichts gemein. Nimmt man dagegen die Spätphilosophie von Levinas und ihr Verständnis der Selbsterkenntnis als „Vorladung“ („Ich erkenne mich“ als Akkusativ, d.h. als „Anklage“), dann ist hier eine Auseinandersetzung, die schon im mythischen Denken und im Kult geführt wurde, auf eine vertiefende Weise fortgesetzt.

Neben der existentiellen Bedeutung der Rolle im Drama des menschlichen Daseins hat auch die Lösung dieses tiefverankerten Problems der Schuldfrage eine kultische Bedeutung und ist somit Aufgabe einer ernstzunehmenden, elementaren Philosophie, die sich als Erbe dieses Kultes versteht. Bei der Bewältigung geht es um die Aufarbeitung eines persönlich nicht erlebten Ereignisses, das aber doch im Bewußtsein des Einzelnen nachwirkt. Um diese Nachwirkung ranken sich die mythischen Auseinandersetzungen mit der Schuld, die sich im Denken Kierkegaards, Nietzsches, der

Lebens- und Existenzphilosophie bis hin zu Levinas insoweit fortsetzen, als hier Leben und Existenz überhaupt als große Herausforderung und Aufgabe gesehen werden, deren Bewältigung den Sinn menschlicher Existenz begründet. Existenzbewußtsein wird dabei als Nachwirkung eines traumatischen Urereignisses verstanden. Die Aufarbeitung dieses nicht erlebten und doch wirksamen Ereignisses im mythischen Denken versucht, eine Geschichte zu finden, in der dieses Ereignis geschildert wird. Der tradierten Philosophie geht es weniger um diese Geschichte eines ursprünglichen Zerfalls der Gemeinschaft zwischen Menschen, Göttern und Natur als um die Wiedergewinnung dieser Einheit und eben damit um die dem Kultischen vergleichbare Rückführung aus der Zerstreung. Dazu bedarf es einer bestimmten Art der Erinnerung, eines speziellen Wiederholens dieses Urerlebnisses. In dieser Wiederholung wird das Vergangene so präsent, daß es gleichsam als gegenwärtig angesehen werden kann. Erinnern ist damit Vergegenwärtigen. Der Kult, der das dramatische Urereignis wiederholt, gleicht darin der Therapie, die die kritische, peinliche Lebenssituation wiederholt und bewußt macht. Beides sind Re-inszenierungen, die aber nur dann realistisch sind, wenn die Wiederholung als kreativer Vorgang geschieht. Eine Wiederholung mechanischer Art, wie die technischen Reproduktion, ist hierzu nicht in der Lage.

Grundlage der kultischen Reinszenierung sind die Sakramente als spezifische Formen des Eingedenkens. Dies ist auch in der christlichen Religion der Fall. Dabei gibt es einen theologischen Streit über die Herkunft der Sakramente und ihre Zahl. Unabhängig von dieser ein modernes Denken befremdenden Diskussion liegt die philosophische Bedeutung der sakramentalen Zeichen in der geistigen Bewältigung des Natürlichen, gerade dort, wo die Natur den Menschen bedroht, also in den großen Lebenskrisen. Die Zeichen und Symbole dieser Krisen sind die Zeichen und Symbole des ursprünglichen Zerfalls der Einheit mit der Natur und den Göttern. Im Schmerz und im Tod wird der Zerfall auch zugleich als Strafe erlebt, wobei dem Kult die Aufgabe der gemeinschaftlichen Sühne mit dem Ziel der Wiederherstellung zukommt. Im Brennpunkt der philosophischen Bedeutung der Sakramente liegt die Verbindung von Rechts- und Heilsvorstellung zur Wiederherstellung einer zerbrochenen Einheit mit dem Ganzen. Die Krisen, die die Zerbrochenheit des Lebens erinnern, sind deshalb zugleich Ansatz und Ausgangspunkt einer Neubewertung und Neugestaltung des Lebens.

Wie philosophische Anthropologie und Existenzphilosophie immer wieder gezeigt haben, ist der Mensch grundsätzlich gezwungen, sein Leben zu deuten und entsprechend dieser Deutung zu gestalten. Er kann sich nicht auf die Position seiner Natürlichkeit zurückziehen. Es gibt keine natürlichen Fakten, Natur ist immer nur als gedeutete und ausgelegte Natur gegeben, nicht unmittelbar. In dieser Deutung seiner selbst und der Welt sind die großen Krisen Grundbilder der eigenen Zerrissenheit und zugleich Aufgabe ihrer Lösung und Erlösung. Philosophie in der Nachfolge des Kultes ist damit sowohl Erkenntnis der Stellung des Menschen im Kosmos, seiner Sonderstellung, die sich in Begriffen des „nicht-festgestellten Tieres“ (Nietzsche), der „Weltoffenheit“ (Scheler), der „exzentrischen Position“ (Plessner) ausdrückt und damit die Trennung von der Natur offenlegt. Sie ist aber auch Haltung und Handlung in der Bewältigung der Schuld, die das Leben in dieser Sonderstellung belastet. Die Erkenntnis, daß wir auf Kosten anderer leben, daß des „einen Tod des anderen Brot“ ist, zwingt zu einer Einstellung, die diese Grundsuld entweder ignoriert oder übernimmt. In der Haltung der Übernahme wird das Denken „elementar“, wie Albert Schweitzer dies genannt hat. Es bekennt sich zu einer Verpflichtung gegenüber dem Leben und läßt daraus die Verantwortung für die einzelnen Entscheidungen und Handlungen fließen. Die Tiefe der Verpflichtung geht über das hinaus, was zwischenmenschlich zuschuldenkommt. Es ist vielmehr die Ganzheit der Natur und des Kosmos, die sich in der größten Verschuldung andeutet. Sie zwingt zu einem Respekt, der in der tätigen Umsetzung zu einer Wiederherstellung tendiert. Albert Schweitzers Ethik einer „Ehrfurcht vor dem Leben“ gibt ein Beispiel einer elementaren Philosophie, die keine Spiel- und Spaßphilosophie von Denkmodellen ist, sondern die, dem kultischen Beobachtungsauftrag entsprechend, einerseits dem Geschehen zusieht, sich ihm aber zugleich verpflichtet und verdankt weiß. Der einzelne, auch der Nichtphilosophierende, kann sich durch reines Denken aus der Geschichte auf einen exorbitanten Standpunkt hinausdenken und sich durch bloßen Beschluß reinwaschen. Er ist dem, was ihn hervorgebracht hat und umgibt, dem Leben, in schuldhafter Weise verpflichtet und verdankt sich ihm zugleich.

#### 4. Die Ehrfurcht vor dem Leben als Erkenntnis, Haltung und Handlung

In „Kultur und Ethik“ (1923)<sup>4</sup> weist Albert Schweitzer der Philosophie eine Schlüsselrolle für die Kultur zu und macht sie dabei verantwortlich für den Kulturverfall der Gegenwart: „Kampflos und lautlos vollzog sich die Abdankung der Kultur. Ihre Gedanken blieben hinter der Zeit zurück, als wären sie zu erschöpft, mit ihr Schritt zu halten. Wie ging dies zu? Das Entscheidende war das Versagen der Philosophie“.<sup>5</sup> Schweitzers Unterscheidung zwischen elementarem und nichtelementarem Denken verdeutlicht dieses Versagen. Danach hat die Philosophie nicht die Aufgabe, nur das „Gold“ vergangener Theorien zu horten, sondern „Speisen“ zu bereiten für den geistigen Hunger der Gegenwart.<sup>6</sup> Für Schweitzer ist der Unterschied deutlich und die Entscheidung daher leicht: Nur elementares Denken nährt, nicht-elementares Denken zerstört. Elementares Denken ist nicht erkennbar an der Besonderheit der Inhalte und Ideale, die es vorträgt, sondern an der Haltung, die es gegenüber dem Leben einnimmt. Kein Denken ist bloßes Denken, jedes Denken nimmt eine Position ein gegenüber dem Leben, auch wenn dies nicht ausdrücklich festgestellt wird. In dieser Position liegt das sittliche Verhältnis, das jedes Denken gegenüber dem Leben einnimmt, auch dort, wo dies nicht explizit der Fall ist. Auch das abstrakte und formale Denken, das sich bewußt mit sich und seinen Möglichkeiten beschäftigt, bringt ein sittliches Verhältnis des Menschen zum Leben zum Ausdruck. Für Schweitzer liegt der Grund darin, daß der Mensch als einziges Lebewesen in der Lage ist, den Willen zum Leben nicht nur unmittelbar zu haben, sondern diesen Willen auch zu erkennen und sich damit auch zu dem Leben als ganzem zu verhalten. Deswegen hat alles Denken auch ein Ziel, es forscht nicht immer weiter in das Unendliche hinein. Das Ziel allen Denkens ist die Entdeckung und Offenbarung dieses Verhältnisses zum Leben. Eine solche Entdeckung, daß wir „Leben inmitten von Leben“ sind, kann nur zur *Ehrfurcht* führen. Insofern ist dieser Gedanke der „Ehrfurcht vor dem Leben“, so dürftig er sich anzuhören scheint, der Ausdruck des elementaren

---

<sup>4</sup> Neudruck München 1990.

<sup>5</sup> A.a.O., S. 16.

<sup>6</sup> A.a.O., S. 21.

Verhältnisses des Menschen zu sich und zu der Welt und das Ziel allen Denkens. Durch die Erkenntnis unseres Verhältnisses zu dem Leben erfährt das Bewußtsein eine neue Qualität, durch die es wieder kreativ wird.

Es steht in der Macht des Denkens, das sittliche Verhältnis zum Leben als ein solches zu erkennen, sich dieser Erkenntnis zu fügen und danach zu leben. Damit ist der Mensch kein bloß erkennender Reflex auf das Leben, gleichsam der Spiegel, der die im Leben vorkommende Grausamkeit übernimmt und weiterführt. Für Schweitzer ist der Mensch, gerade weil er das Leben in seiner Ganzheit erkennt, ein sittlicher Reflex und damit nicht bloß die spiegelnde Wiederholung der Animalität. Im sittlichen Verhalten spiegelt der Mensch also nicht nur seine Beziehung auf sein Ich oder seine Animalität wider, sondern sein Verhältnis zur Gesamtheit des Lebens. Die Reduktion der Ethik auf eine Angelegenheit von Menschen unter sich schafft ein Mißverhältnis zwischen dem ethischen Anspruch, der ja die Herrschaft der Vernunft anzeigt, und der tatsächlichen Umsetzung, die dann nur einen Teil dieser Herrschaft, soweit es nämlich das Verhalten unter Menschen betrifft, umsetzt. „Wird das Gebiet des Ethischen auf das Verhalten des Menschen zu Menschen beschränkt, so sind alle Versuche, zu einem Grundprinzip des Sittlichen mit absolut verbindlichem Inhalt zu gelangen, von vornherein aussichtslos. ... Gibt es wirklich ein Grundprinzip des Sittlichen, so muß es sich irgendwie auf das Verhalten des Menschen zum Leben als solchem, in allen seinen Erscheinungen, beziehen“.<sup>7</sup> Die Höherbildung des Naturverstehens zum sittlichen Verstehen zeigt sich darin, daß das sittliche Naturverstehen, im Gegensatz zum bloß abstrakten und formalen Verstehen, selbst wieder Erlebnis wird. Der Umschlag und Übergang von der Erkenntnis zum Erleben, wird zum Kern seiner Ethik: „Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will“. Dies ist nicht ein ausgeklügelter Satz. Tag für Tag, Stunde für Stunde wandle ich in ihm. In jedem Augenblick der Besinnung steht er neu vor mir. Wie aus nie verdorrnder Wurzel schlägt fort und fort lebendige, auf alle Tatsachen des Seins eingehende Welt- und Lebensanschauung aus ihm aus. Mystik ethischen Einswerdens mit dem Sein wächst aus ihm hervor“.<sup>8</sup> Ein Erkennen, das

---

<sup>7</sup> A.a.O., S. 199.

<sup>8</sup> A.a.O., S. 330.

bloß Erkennen bleibt, ist, auch wenn es vom Inhalt her sittlich und moralisch ist, tot. Die Sittlichkeit ist eine Qualität der Erkenntnis und verleiht jedem einzelnen Naturverständnis die Einbindung in das Geheimnis des Lebens.

Aus der höheren Einheit seiner Freiheit und seines sittlichen Naturverstehens heraus kommt der Mensch zu dieser letztlich mystischen Erkenntnis. „Von meiner Jugend an war es mir gewiß, daß alles Denken, wenn es sich zu Ende denkt, in Mystik endet“.<sup>9</sup> Damit ist endgültig der egoistische Standpunkt zwischenmenschlicher Sittlichkeit verlassen, der aus dieser Perspektive heraus eine gleichsam noch unterentwickelter Moralität darstellt. Über ein egoistisches Selbstverstehen hinaus erfaßt der Mensch die Natur in einem geistigen Verstehen und lebt diese höhere Einheit zugleich als Ehrfurcht vor dem Leben. Die sittliche Freiheit des Individuums ist dabei ein Schritt auf dem Wege zu dieser umfassenden Moralität. Dieser Weg hat ein Ziel und eine Vollendung, die sich in der mystischen, aber auch praktischen Schau der Ehrfurcht zeigt. Damit ist Philosophie zu ihrem Grundanliegen zurückgeführt, wie es Karl Albert in seiner Auslegung der Philosophie Platons gezeigt hat: „Das Göttliche soll nämlich nicht einfach in distanzierter Betrachtung erkannt werden, sondern die philosophische Erkenntnis ist als Theoria im Sinne einer Reise in den Bereich des Göttlichen und Heiligen zu verstehen. Das scheint auf den ersten Blick nichts Besonderes zu sagen, denn die Philosophie wird heute ja noch immer in Analogie zu einer Reise aufgefaßt: als unaufhörliches Unterwegssein und Auf-dem-Weg-Bleiben. Aber gerade das findet sich in Platons und im ursprünglichen Begriff der Theoria nicht. Eine Theoria ist zwar eine Reise, aber keine Reise ins Endlose und Uferlose: sie hat ein ganz bestimmtes Ziel“.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> A.a.O., S. 90.

<sup>10</sup> Philosophie der Religion, S. 312.



### III. Ante Christum natum - post Christum natum. Anmerkungen zum christlichen Zeitbegriff

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

#### 1. Zeitenwende und Zeitenfülle: Eine antike Vision

Der Dichter Vergil, die „erhabenste Seele des antiken Rom“,<sup>1</sup> schrieb in seinen „Hirtengedichten“ oder „Bucolica“ im Herbst des Jahres 40 v. Chr. eine Ekloge, die bis heute der Forschung Rätsel aufgibt. Vergil war damals knapp dreißig Jahre alt und erlebte zu dieser Zeit die heillosen Wirren eines Bürgerkrieges. Zwar steckt in der vierten Ekloge auch tatsächlich Politisches und durchaus Tagessaktualität, dennoch setzt Vergil hier sein ganzes Erleben als Dichter um. Dichter heißt: „Offenbarer des Glanzes und der Gloria der Dinge, nicht bloß der Dinge ohne ihren Glanz und ihre Gloria, aber auch nicht eines leeren Glanzes und einer eitlen Gloria ohne die Dinge, was einen zum Schwätzer, zum 'Idealisten' macht“,<sup>2</sup> so schreibt Theodor Haecker über Vergils Fähigkeit, mitten in der Geschichte und der Politik dieser Tage die ungeschichtliche, unpolitische Welt des amor aufstrahlen zu lassen. Und Vergil empfand selbst, daß er gerade in diesem Gedicht über den Rahmen der anderen Lieder hinausging - bis zur Deutung einer neuen Weltzeit.

Heilserwartung und Sehnsucht nach Frieden beschworen geheimnisvolle Verse herauf. Vergil singt die Wiederkehr des goldenen Zeitalters, das an die Geburt eines Knaben gebunden sei. Das prophetische Lied verfolgt dessen Leben von der Geburt bis zum Eintritt in den Olymp durch alle Stufen als Kind, Jüngling und Mann. Und hier zeichnet die Vision überreiche Bilder: Dem Kind bietet der Boden, frei von Schlangen und giftigen Kräutern, liebliche Blumen und duftende Stauden; unbehelligt von Feinden kehrt das Vieh von der Weide zum Stall zurück. Dem Jüngling trägt das Feld weiche Ähren, rötet sich die Traube am Dornbusch, tropft Honig aus der Eiche. Aber noch verwunden Pflüge die Erde, gibt es Kämpfe und Kriegszüge, noch bezwingen Schiffe die See und

<sup>1</sup> Theodor Haecker: Vergil, Vater des Abendlandes. Leipzig <sup>4</sup>1938, S. 30.

<sup>2</sup> A.a.O., S. 36.

müssen Mauern die Städte schützen. Erst wenn das Kind zum Manne gereift ist, trägt die gütige Erde alles für alle, die letzten Spuren früheren Truges schwinden, selbst das Färben der Wolle übernimmt die Natur, indem sie den lebenden Tieren ein Vlies in verschiedenen Farben wachsen läßt. Dem Willen des Schicksals, das die Rückkehr des goldenen Zeitalters beschlossen hat, fügen sich die Schicksalsgöttinnen, die Parzen, und spinnen den goldenen Faden auf ihren Spindeln. Den erwarteten Knaben aber ermuntern sie, seine ruhmvolle Laufbahn anzutreten, das Gottesreich auf Erden zur Freude des ganzen Weltalls zu mehren. Der Dichter schließt diese ungeheure Vision mit dem Wunsch, die Geburt des Knaben zu erleben, um dessen Taten besingen zu können.

Viele Jahrhunderte haben sich um eine Deutung dieses Liedes bemüht: Welche Wünsche verbergen sich hinter dem erwarteten Knaben? Die Jagd nach dem Namen des Kindes hat so früh eingesetzt, daß Vergil sie möglicherweise noch erlebte - er selbst hat das Geheimnis nicht offenbart. Nicht nur bei ihm aber war der Glaube lebendig, das Kind einer Jungfrau werde die Welt erretten. Die alexandrinischen Philosophen, die Anhänger des Gottes Mithras oder - tiefer zurück in der Geschichte - die Juden sprachen von einem Kind des Wunders. Hatte Vergil möglicherweise die heiligen Bücher des Alten Testaments gelesen, wo Jesaia den Weltfrieden und das wiedergefundene Paradies voraussagte, wie im 11. Kapitel seiner Prophezeiungen: „Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen, die Pardel bei den Böcken liegen. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben“<sup>3</sup>

Die frühe christliche Welt jedenfalls seit Lactantius, dem „christlichen Cicero“, hielt bis in das Mittelalter hinein den Gedanken lebendig, Vergil habe auf seine Weise den Messias geweisagt. Auch Augustinus deutete die Verse als Voraussage Christi im Heidentum kurz vor der Zeitenwende, was Vergil zum vorchristlichen Propheten erhebt. Bei Dante schließlich wird der Römer in der „Göttlichen Komödie“ zum Symbol irdischer Menschenführung: Er leitet Dante durch Hölle und Fegfeuer, als ein „vorchristlicher Christ“.

Wie soll man sich zu solchen Deutungen stellen? Lebte auch in der nicht-jüdischen Antike ein Advent? Vergils visionärer Entwurf geht auf jeden Fall über eine geschichtliche oder politische Erwar-

---

<sup>3</sup> Jes. 11,6.

tung hinaus - sie reicht in ein goldenes Zeitalter, das unter irdischen Bedingungen nicht zu finden ist. Ohne das Gedicht pressen zu wollen, läßt es sich doch lesen als Sehnsucht nach einer neuen Zeit, die eine nie dagewesene, abgründige Erfüllung bringen soll. In geheimnisvoller, nicht zu enträtselnder Weise waren Altes Testament, aber auch griechische und römische Kultur auf das Kommen eines Kindes als Träger einer Zeitenwende, ja einer Zeitenfülle vorbereitet. Ihm sei eine unerhörte Innovation von allem zu verdanken.

Was meint „Zeitenwende“ und „Zeitenfülle“? Die Antwort hat naturgemäß drei Teile, nämlich Anmerkungen zum Zeitbegriff ante und post Christum natum. Welche sachlichen Komponenten hat das Dasein Jesu in den Geschichtsverlauf eingetragen, die es erlauben, nicht allein glaubensmäßig, sondern mit dem historischen und philosophischen Blick von einem neuen Verständnis der Zeit zu sprechen? Und drittens: Was meint „Zeitenfülle“?

## 2. Unterschiedliche Zeitbegriffe bis zur „Zeitenwende“: Ante Christum natum

William Blake (1757-1827) formulierte den schönen Satz: „Die Zeit ist die Barmherzigkeit der Ewigkeit“.<sup>4</sup> Gemeint ist die Barmherzigkeit gegenüber dem menschlichen Unvermögen, der Vorstellung einer unendlichen, gleichförmigen Zeit standhalten zu können: Die Einteilung der Zeit enthält den Grundgedanken der Ordnung, und darin Sicherung und Maß für menschliches Leben. Nicht einfachhin ist – um die alte Metapher aufzugreifen – die Zeit der unaufhörlich strömende Fluß, nicht einfachhin ist der Mensch in diese naturhafte Abläufigkeit unbestimmt und unbestimmend eingebunden. Vielmehr erleben die Kulturen seit frühester Zeit im Fortströmen, im scheinbar Richtungslosen tröstliche Gesetzmäßigkeiten, rhythmische Wiederkehr: So die Wiederkehr des Tages auf die Nacht, die Wiederkehr der Sternbilder an ihren Ausgangspunkt im Umlauf eines Jahres, die Wiederkehr der Jahreszeiten, und in der sich rundenden Zeit die Gesetzmäßigkeit von Kindheit, Jugend, Erwachsensein, Alter und Greisentum in zugemessener Zeit. Sol-

---

<sup>4</sup> Zit. nach Hanno Helbling: Jahrtausendwende. Zürich 1998, S. 37.

che zyklischen Einteilungen, deren Grundgestalt astronomisch erfaßt oder wie die Sieben-Tage-Woche festgelegt wird, bieten Überblick und Deutung für Vergangenheit wie Zukunft. Auch kennt der Zeitfluß einen „Stand“, nämlich die Gegenwart als jenes „Ufer“, von dem aus das Strömen von Werden und Vergehen betrachtet und eingeteilt werden kann. Schon die Auffassung der Zeit als eines sich wiederholenden Zyklus bedeutet in gewissem Sinne eine Befreiung vom Endlosen. Die mythischen Umschwünge, selbst unter dem Gesetz der Wiederkehr des ewig Gleichen, sind doch in gewissem Sinne Zeitbewußtsein, und als Bewußtsein schon aus dem unmeßbaren, dem Bewußtsein Unzugänglichen herausgelöst. Kulturen wie Religionen wurzeln in der Kontinuität solcher Zyklen, vertrauen sich ihnen an, entwickeln darin ein Bestehen und eine gewisse Prognostik.<sup>5</sup> Dennoch ist *tempus reversibile* (tr) nicht die einzige, auch nicht die früheste Zeiterfahrung. Es gibt zwei weitere Zeitbezüge, die wenig im heutigen Bewußtsein stehen, aber entscheidend für ein Umgehen mit Zeit sind und für die Reflexion ihres Begriffs berücksichtigt werden müssen. Damit sei auch die allzu grobe Alternative von zyklischer und linearer Zeit – auf die gleich einzugehen ist – aufgebrochen.

### 2.1 Archaische Urzeit des Ursprungs: Der wählende Anfang

Die „archaische Zeit“ der Weltentstehungsmythen ist abgeleitet vom griechischen „arché“, was heißt: Ursprung, raum- und zeitfreier Anfang, aber auch Beherrschung, die sich in aller kommenden Veränderung als Prinzip durchhält. Die schöne lateinische Unterscheidung von „principium“ = wählender Anfang und „initium“ = zeitlicher Start trennt den „bleibenden Ursprung“, der sich in allem Kommenden selbig durchhält, von dem zeitlichen Beginn, der ins Gewesensein abfällt. Daher ist der Beginn des Johannesprologs „en arché“ richtig zu übersetzen mit „im Anfang“ und nicht „am Anfang“. Was dieselbe Präzision ausdrückt wie das erste Wort der Bibel, „bereshit“: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“.

Dieser wählende, nicht veraltende Anfang ist in den meisten mythischen Überlieferungen in vergleichbaren Bildern enthalten, entweder als Paradies, oder als dynamische Urzeit, in welcher die bestimmenden Ursachen der Weltentstehung (Zeugung, Kampf, Poiesis) statthaben. So ist diese wählende Anfänglichkeit nicht so sehr

---

<sup>5</sup> Zu den vier Weltalterumschwüngen im Hinduismus vgl. Heinrich Zimmer: Indische Mythen und Symbole. Köln 1972, S. 7-24.

zeitlos, als vielmehr zeitfrei: nicht U-Chronos, sondern Prae-Chronos, vor-zeitliche, ursprüngliche Gültigkeit, welcher der Zeitablauf nichts anhaben kann.

## 2.2 Zeitlosigkeit und magische Gegenwart

Eine geschichtlich greifbare Zeiterfahrung, die heute noch in Resten in sogenannten „primitiven“ Gesellschaften wirksam ist, stellt sich im magischen Lebensgefühl dar. Magie meint hier einen terminus technicus, wie er in Ethnologie und Kulturphänomenologie verwandt wird.<sup>6</sup> Im magischen Erleben erfährt sich der Mensch als abgelöst, sogar als herausgefallen aus dem Einklang mit dem Ursprung, womit er in ritueller Beschwörung wieder vereint und dessen heimlich-unheimlicher Mächtigkeit habhaft wird. Dies geschieht punktuell-ekstatisch in heiligen Zeiten und an heiligen Orten, wobei sich der Weg in die zu beschwörende All-Einheit in bestimmten Gegenständen verdichtet: Amulett, Totem und andere Symbole stehen als pars pro toto dafür. In solchen magischen Hoch-Zeiten wird der Anfang beispielsweise durch Erzählen nicht einfach „wiederholt“, sondern er wird gegenwärtig. Dem zeitlosen Strömen der Abläufe setzt der Ritus die magische Repräsentanz des Uranfangs entgegen. Was erzählt und gefeiert wird, ist niemals vergangen und wird im Eintauchen der Gruppe in die Zeitekstase wieder spürbar.

## 2.3 Mythischer Kreislauf der Zeit: tempus reversibile (tr)

Den mythischen Weltdeutungen (wie sie im alteuropäischen Raum vom vorderen Orient bis Griechenland eingehend untersucht sind), liegt eine weitere Zeiterfahrung zugrunde: Zeit als ein einziger, kosmisch-mütterlicher Kreislauf, als tempus reversibile (tr). Dieser Zyklus ist von einer anonymen und noch ganz unpersonal gedachten Fruchtbarkeit: rhythmisch erscheint das Leben der Pflanzen, Tiere, Menschen, das nach vorgesehenem Umschwung mit demselben Gleichmut in den Tod zurücktaucht, um in anderer Form wieder aufzutauchen. Hier wird Zeitablauf zur Möglichkeit nie endenden Gestaltwandels, dem eine große, vor-personale Gleich-Gültigkeit zugrunde liegt, da sich der Mensch auch als Baum oder Tier im zyklisch nächsten Leben wiederfinden kann. Die große unendliche Dauer, die wie ein Ozean alle gesonderten Lebewesen unterfängt, ist die eigentliche Zeit, vor deren Allgewalt der Mensch nur

---

<sup>6</sup> Vgl. Jean Gebser: Ursprung und Gegenwart. I: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. München 1973.

ein zufälliges und flüchtiges Wesen ist. Enden in der Zeit wäre hier Aufgeben der Eigen-Form, des Eigen-Sinns, Rücktauchen in die naturhafte, geheimnisvolle, anblicklose Unendlichkeit. Zyklisches Enden ist nicht telos; Sterben ist Sicheinfügen in die Macht der kreisenden Energie. Zyklische Wiedergeburt meint freilich keineswegs - europäisch gedacht - die Chance eines Neuanfangs, sondern Wiederauftauchen aus dem untergründigen Zeitstrom in mehr oder minder zufälligen abschnittshaften Ausgestaltungen (Hegels „schlechte Unendlichkeit“).

#### 2.4 Buddhistisch: Ausstieg aus der reversiblen Zeit als Verwehen ins Nichts

Wie weit das systemische Kreisen eine lähmende Vorstellung sein kann, zeigt sich in dem Protest des historischen Gautama Buddha gegen das Zeitrad. Seine Kunst des Zeitausstiegs stellt sich gegensätzlich sogar als Kunst der Nicht-Reinkarnation dar, wie sie in hochentwickelter Form der Urbuddhismus und heute noch, allerdings zahlenmäßig gering an Anhängern, der mönchische Hinayana und der Zen-Buddhismus vertreten.<sup>7</sup> Die klassische Lehrrede des Buddha im Tierpark von Benares kennzeichnet die langgesuchte Erleuchtung: Leben ist Leiden.<sup>8</sup> Sie gipfelt in der Vermeidung des Leidens = Lebens kraft Erlöschen allen Lebensdurstes. Freilich nicht, indem der Durst durch heftiges Austrinken aller Genüsse gestillt wird, sondern umgekehrt: indem der Durst selber stirbt - lange bevor das Leben selber stirbt. Das Lebens-Verlangen wird auf achtfachem Pfad ausgelöscht, Liebes und Leides gelten gleich viel (und wenig) auf dem kunstvoll abgedämpften Resonanzboden des Gemütes. Diese Kunst der Gleich-Gültigkeit wird für Gautama Buddha und den ihm folgenden Hinayana höchste Lebenskunst, die das endgültige Zeitverlassen vorbereitet. Die klassische Totenkopf-Meditation des Zenbuddhismus läßt den eigenen Schädel durch die Scheinhülle des lebendigen Gesichts spürbar werden.<sup>9</sup> Leben oder

---

<sup>7</sup> Der japanische Zenbuddhismus, der in Europa als Vertreter des Buddhismus wahrgenommen wird, zählt nur 5% Anhänger im Unterschied zu 95% synkretistischer Religiosität in Japan, die sich aus Naturreligion, Shintoismus und buddhistischen Überlagerungen zusammensetzt.

<sup>8</sup> Bekannt als „Rede von den vier edlen Wahrheiten und dem achtfachen Pfad“, in: Gautama Buddha: Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus. Hg. u. übers. v. K. Mylius. München 4. Aufl. 1992, S.118 - 124.

<sup>9</sup> Keji Nishitani: Was ist Religion? Frankfurt am Main 1998, Kap. 2.

Sterben ist Kunst der Zeitlöschung, letztes Herausziehen der noch verbliebenen Wurzeln aus dem Boden des Daseins, glückhafter Übergang ins Nichtmehrsein. Sterben ist Verwehen in den "Duft" des Nir-Wana, ohne Wiederkehr zu lastender neuer Geburt, ohne Eigensein, ja ohne Sein oder Zeit.

#### 2.5 Der Zeitpfeil mit Anfang und Ende: tempus irreversibile (ti)

Diese Befreiung von Sein und Zeit, aber auch das zyklische Eingehen und Wiederauftauchen aus der Zeit wird kontrapunktiert durch das Konzept einer nicht umkehrbaren linearen Zeit. Dies hat eine Wurzel auch im griechisch-philosophischen Denken in der Überwindung der Mythologie, aber offensichtlich bereits in der jüdischen Kultur, die den entscheidenden Schnitt setzt: Zeiten und Feste nicht mehr nur einfachhin jahreszeitlich zu organisieren, sondern aus einem „Ereignis“ heraus: dem Ruf Gottes an Abraham, an die Patriarchen, über Mose und den zu leistenden Exodus bis zu den Propheten. Hier wird ein Datum, ein Anruf, ein tatsächliches geschichtliches Ereignis als Einbruch in den Zeitfluß und als realer Anfang von etwas Neuem gesehen: Anfang als initium. Von da an kann gezählt, quantifiziert werden; erst ab dem singulären Datum gibt es ante und post und die Frage nach einem Ziel/Sinn; erst ab da gibt es die Konzeption von Geschichte als Folge solchen singulären Geschehens. Im musikalischen Vergleich: zum sich durchhaltenden Rhythmus kommt die Melodie. Solche definitiven Initia werden im mediterranen Raum mehrfach gesetzt: durch die Juden mit dem Anfang der Schöpfung (die eben keine kreisläufige Emanation der Gottheit oder überhaupt ewig-anfangslos ist), durch die Römer „ab urbe condita“. Solcher Anfang meint nicht ein zufällig temporär Neues, sondern ein qualitativ Neues: ex post ist alles anders. Solche Initia kennen oder postulieren auch spätere Kulturen: der Islam mit dem Auszug Mohammeds von Mekka nach Medina (622 n.Chr.), die Französische Revolution 1789, die Russische Oktoberrevolution 1917, Mussolinis Faschismus 1922<sup>10</sup>: alle mit neuer Jahreszählung. Davon unterscheidet sich aber die christliche Vorstellung einer „Zeitenwende“ in markanter Weise.

---

<sup>10</sup> Hans Maier: Die christliche Zeitrechnung. Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 45-54.

### 3. Die Entwicklung des Bewußtseins einer historischen Zäsur: die Zeitenwende

Das christliche Bewußtsein benutzt in bemerkenswerter Weise *alle* Zeitvorstellungen - vom principium über die Gegenwartigkeit und den Zyklus bis zur Linearität der Zeit - zur Ausdeutung des Geschehens von Jesu Geburt, um den kairos, die Fülle der Zeit zu beleuchten.

Zunächst ein Blick auf die lineare Zählung, d. h. den Einbau in den Zeitpfeil oder die Historisierung der Geburt Jesu. Bekanntlich wurde die Zeitenwende als Datum (post Christum natum) erst spät im 5. Jahrhundert eingetragen. Erst nach der kalendarischen Fixierung können wir uns der religionsphilosophischen Frage zuwenden, wie weit der Geburt Jesu ein „Wendecharakter“ im Verstehen von Zeit zukomme.

Die apostolische Urkirche hat bemerkenswerterweise *kein* Umschreiben der Zeit versucht, vermutlich aus der Naherwartung der Wiederkunft Christi heraus. Vielmehr blieb das 1. Jahrhundert in der Zeitrechnung der jüdischen Wurzel („seit der Erschaffung der Welt“) verhaftet und entwickelte die neuen Feste parallel zu den jüdischen Feiern gemäß der Erfüllung des Alten im Neuen Bund. Sofern aber auch Heiden die Adressaten der Verkündigung wurden, läßt sich gerade bei Lukas die Zuordnung des Wirkens Jesu zu der Zählung des Imperium Romanum zeigen, und zwar mit einer üblichen präzisen Zuordnung zu Regierungsjahren der Imperatoren: „Es war im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius; Pontius Pilatus war Statthalter von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa, sein Bruder Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis, Lysanias Tetrarch von Abilene“.<sup>11</sup>

Im prophetisch durchwirkten Ductus des AT tritt die Gerichtetheit jüdischer Geschichte auf das Kommen eines Gottesknechtes oder Messias/Christus je länger je mehr hervor, das Selbstverständnis des Judentums sieht die profane Geschichte Israels zugleich als theologische Geschichte. Die Evangelien und Paulus rücken die Gestalt Jesu in dieses vorhandene Deutungsmuster ein: zwischen Adam und dem zweiten Adam Christus erscheint für das sich ausbildende christliche Zeitbewußtsein ein qualitativer Aufstieg. Dazu tritt früh der Gedanke der Herrschaft über alle Zeit,

---

<sup>11</sup> Lk 3,1.

denn der präexistente Logos des Johannesprologs ist „älter als die zeiten“, „Anfang aus dem Anfang“.<sup>12</sup> Mit dem christozentrischen Fluchtpunkt allen Geschehens war der Anspruch anderer Herrscher, insbesondere des römischen Imperators, relativiert.<sup>13</sup>

Dennoch bleibt das frühe Christentum in jüdisch-biblische, hellenistische, römische und andere regionale Zählungen eingelassen. Christus ist dem Glauben nach, aber nicht profanzeitig gerechnet Mitte der Geschichte. „Er, in dessen Verfügungsgewalt Zahl und Zeit stehen“, sagt Ephräm der Syrer (+ 373).<sup>14</sup> Da sich die Naherwartung seiner Wiederkunft zunächst nicht bestätigt und die Endzeit nicht anbricht, kommt es ab der Mitte des 2. Jahrhunderts zu einer neuen kalendarischen Ordnung der Christengemeinden, und zwar anhand der Märtyrerakten, deren profane Datierung den Zusatz erhielt: „Nach unserer Zeitrechnung unter der Herrschaft Jesu Christi“. Diese Synchronisierung ist die erste „parallele Inanspruchnahme der Zeit“ und bildet das Fundament eines eigenen christlichen Jahreskalendariums.<sup>15</sup> Vermutlich geht die Doppelung auf den Wunsch zurück, den Tod der Märtyrer nicht einzig nach den Daten ihrer Peiniger zu zählen.

Mit der Konstantinischen Wende beginnt die Notwendigkeit politischer Gestaltung der Gesellschaft und dogmatischer Klärung des Glaubens. „Das Christentum wird, bildlich gesprochen, schwerer, es sinkt tiefer in die Verhältnisse ein. Wie auf die *Welt*, so läßt es sich auch stärker auf die Zeit ein. [...] das in ihm von Anfang an vorhandene Zeitbewußtsein löst sich von den herkömmlichen Mustern und entwickelt seine eigene Prägung: in einer neuen Zeitrechnung ebenso wie in der Neugestaltung des Jahres; in der Vergegenwärtigung der Heilsereignisse ebenso wie in den Festen der Märtyrer und Heiligen“.<sup>16</sup>

So entstehen der Sonntag als „Wochenpascha“ und das Kirchenjahr: als zyklische Vergegenwärtigung eines historisch-linearen Lebens, unter dem Gesichtspunkt „hodie“. Dieses liturgische „Heute“

---

<sup>12</sup> Gregor von Nazianz (+ um 390), Oratio 45,9.

<sup>13</sup> Hans Maier: *Welt ohne Christentum - was wäre anders?* Freiburg 1999, S. 39f.

<sup>14</sup> Diatesseron 18,16.

<sup>15</sup> Paul Talker: *Wendepunkt inmitten der Zeit*. In: *Die Tagespost* v. 3.4.1999, S. 23.

<sup>16</sup> Maier: *Welt ohne Christentum* (s. Anm. 14), S. 41.

repräsentiert – wie oben entwickelt – die „währende“ Kraft von Geburt, Tod und Auferstehung Jesu; das Prinzip erscheint auf der Zeitlinie.

Die Festlegung des Osterzyklus führte im 5. Jahrhundert zu einer Neugestaltung der Zeit nach christlichem Maß. Victorinus von Aquitanien legte 457 eine Ostertabelle vor, worin die römischen und alexandrinischen Osterberechnungen harmonisiert werden sollten. Von hoher Bedeutung ist die Tatsache, daß Victorinus erstmals die Zeitrechnung vom *Tod* Jesu her vollzog, den er (nach heutigen Berechnungen) auf das Jahr 28 datierte. Wenige Zeit später, im Jahr 525, legte Dionysius Exiguus seinerseits eine Osterfestberechnung vor, die Papst Johannes I. angeregt hatte. Um die Beziehung auf die Christenverfolgung durch Diokletian zu vermeiden, sah er eine Neubestimmung des Jahreslaufes von der Menschwerdung Jesu vor, „damit uns der Anfang unserer Hoffnung offenkundiger erscheine“.<sup>17</sup> Insofern ist die neue christliche Zeitrechnung in der Mitte des 6. Jahrhunderts endgültig fixiert, wobei sie bekanntlich durch die gregorianische Kalenderreform 1582 noch einmal verbessert wurde. Nach dieser Verbesserung datiert die Geburt Jesu nun auf das Jahr sieben vor der Zeitenwende. Damit wurde nun christlicherseits die Menschwerdung Jesu zum Ziel der alten und Ausgang der neuen Geschichte.<sup>18</sup>

„Post Christum natum“ wird also seit 525 gezählt. „Ante Christum natum“ dagegen zu zählen bedarf langer Umstellungen; das Mittelalter vollzieht dies nur vereinzelt und benutzt in der Regel nach wie vor die Angabe „seit Erschaffung der Welt“. Je länger dieses „Datum“ aber naturwissenschaftlich fragwürdig wurde, desto notwendiger wurde ein Fixpunkt der Zählung nach rückwärts. Ironischerweise ist es letztlich die Aufklärung, welche die Geburt Jesu als Zeitpunkt in Zeit stabilisiert: Voltaire beispielsweise verwendet als einer der ersten die „volle Zählung“.<sup>19</sup>

Mehrere gleichzeitige Zeitverhältnisse formen zusammenfassend das christliche Zeitverständnis:

- prinzipiell/archaisch sind die währende Schöpfung und Erlösung maßgeblich präsent, - repräsentativ „hodie/heute“ sind die Feste der Liturgie,

---

<sup>17</sup> Maier: Welt ohne Christentum (s. Anm. 14), S. 41.

<sup>18</sup> Vgl. Maier: Die christliche Zeitrechnung, (s. Anm. 11).

<sup>19</sup> Maier: Welt ohne Christentum (s. Anm. 14), S. 49.

- zyklisch das Kirchenjahr mit seiner Verschränkung von Naturzeit und Lebenszeit Jesu (Empfängnis im Frühling, Geburt zur Winter-sonnenwende, Tod und Auferstehung wieder im Frühling),
- linear das Gesamtgeschehen von der Schöpfung bis zum Ende der Zeiten: als prophetisch deutbare Heilszeit, als (intelligibler) Zusammenhang aller Geschichte,
- linear das Ein-für-Allemaal, die endliche Frist der Person, als Entscheidungszeit, stark von der Abschnitthaftigkeit und der Verantwortung her gesehen.

Insofern ist der - auch von Nietzsche konstruierte und häufig plakativ anzutreffende - Gegensatz von zyklisch-antiker und jüdisch-christlich-linearer Zeit unrichtig, ja er entstellt die Differenziertheit des christlichen Zeitverständnisses.

An Innovationen für die europäische Geistesgeschichte sind zu nennen:

1. Mit dem Gedanken der auszukaufenden „Frist“ für den einzelnen, für die „Wucht der Zeit“<sup>20</sup>, verbindet sich der Arbeitsgedanke im heutigen Sinn. Die antike Muße, der bei Platon und Aristoteles spezifisch die Philosophen zugehören, weil die Muße sie in die Sphäre der machensfreien, unpoietischen Götter erhebt, tritt noch etymologisch im lateinischen otium als Ziel aller menschlichen Unruhe hervor, die sich in der Negation des negotium, des Unmußes (wie es im Schwäbischen heißt), kundtut. Benedikt von Nursia, dessen Regel auf wesentlichen anthropologischen Entwürfen auch der Antike beruht, hat in diesem Punkt eine entschiedene Innovation vollzogen, als er Beten *und* Arbeiten zum neuen christlichen Lebensstil erhob. Arbeit wird zum Kennzeichen eines neuen Zeitverhältnisses, vor dem die Zeitlosigkeit der seligen Götter und ihrer Philosophie verblaßt.

2. Die schon alttestamentliche Zeitenfolge der Generationen, die durch göttliches Wollen gelenkt wird, findet ihre Fortsetzung in einem künftigen, gemeinsamen Geschehen, das nun nicht mehr nur für das auserwählte Volk, sondern potentiell „für alle“ gilt. Die Menschheit rückt in den Blick der spätantiken und frühmittelalterlichen Kultur - als Adressat einer gemeinsamen Ethik und Träger einer gemeinsamen *Heilsgeschichte*. Dies drückt sich aus in der

---

<sup>20</sup> Hans Urs von Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III, 2. Teil II, Einsiedeln 1969.

Konzeption einer überregionalen, übervolklichen Weltzeit, die „für alle“ gilt.

3. Die Bewertung der Zukunft löst den mythischen Kreislauf ab zum endgültigen linearen Fortgang. *Prognostik* (Beherrschung und Spekulation über die Zukunft, etwa in Form von Geschichtsgesetzlichkeiten) und (ein zunächst subkutaner) *Fortschritt* werden damit denkbar. Allerdings nicht notwendig - wie es das 19. Jahrhundert vereinseitigte - ein schlichter Fortschritt zum Guten bzw. Besseren. Die Christenheit balanzierte diese eher aufklärerische bzw. rousseausche Optimierungsthese immer wieder aus durch die Erfahrung schuldhaften Rückschritts, auch durch die Konzeption apokalyptischer Zerstörung der *Weltzeit* am Ende. Jedenfalls wird Geschichte als *Weltgeschichte* deutlich. Das „Christentum ist keine geschichtliche Größe: die Geschichte ist vielmehr eine christliche Größe“. <sup>21</sup>

4. Der „eschatologische Vorbehalt“ setzt das hiesige Tun ins Vorläufige, macht damit frei für Entscheidung im weltlichen Bereich. Die Trennung von Theologie und Politik wird möglich: Das jetzt zu Tuende hat seine - nicht absolute, aber relative - Autonomie. Politik und Kult hängen nicht mehr zusammen wie noch im römischen Kaiserreich. Das bedingte Handelmüssen im Vorläufigen und Kontingenten ist nicht identisch mit dem unbedingten Ideal - auch wenn es sich an ihm messen muß. Politisches Handeln von Christen kann Kompromisse eingehen, muß, ja darf nicht Theokratie im alteuropäischen oder im modernen ideologischen Sinn, auch nicht säkulare Heilsideologie wie im Dritten Reich oder im vollendeten Kommunismus, bedeuten. Utopisches oder Perfektes mit Gewalt im Bedingten durchzusetzen, verbietet sich aus demselben Grund.

#### 4. Die Zeitenfülle: Heilsgeschichte in religionsphilosophischer Betrachtung

Das bisher Gesagte erhellt, daß die Beziehung der Geburt Jesu auf die Zeitachse ein neues Zeitverständnis initiierte. Damit ist aber noch nichts zu einer möglichen religionsphilosophischen Bedeutung der Zeitenfülle selbst, zum „pleroma“ gesagt.

---

<sup>21</sup> Henri de Lubac: Glaubensparadoxe. Einsiedeln 1972, zit. nach H. Maier: Welt ohne Christentum (s. Anm. 13), S. 5.

„Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen“, sagt der Epheserbrief.<sup>22</sup> Um dies auszudeuten, sind methodisch zu unterscheiden: die gläubige Innensicht, um die es hier nicht gehen kann, und die *religionsphilosophisch aufzuweisenden Konsequenzen* einer „Fülle der Zeit“.

Schopenhauer machte einen wichtigen Einwand gegen die angebliche Innovation der Welt-Zeit durch Christus: „Eine Religion, die zu ihrem Fundament eine einzelne Begebenheit hat, ja aus dieser, die sich da und da, dann und dann zugetragen, den Wendepunkt der Welt und allen Daseyns machen will, hat ein so schwaches Fundament, daß sie unmöglich bestehn kann, sobald einiges Nachdenken unter die Leute gekommen“.<sup>23</sup> Dieser Positivismus-Vorwurf trifft aber genau die philosophisch herausfordernde Aussage des Christentums: daß eine einzelne Begebenheit, ein Ereignis, und zwar nicht sachhafter Natur, sondern als Person, die Geschichte verändert. Nicht eine geschriebene Lehre, sondern ein Mensch bildet die Mitte des Christentums. Von daher ist es unrichtig, wie immer wieder zu hören, das Christentum sei eine Buchreligion (was tatsächlich für den Islam zutrifft); eine solche ist es nur in zweiter Linie.

Unter den vielen strukturellen Gesichtspunkten, die aus dem personalen „Wesen des Christentums“, nämlich der Person Jesus Christus folgen, seien drei herausgegriffen und dem religionsphilosophischen Blick angeboten: der Einmalige als behauptete Norm der Geschichte; das Incognito Gottes in der Geschichte; die Eschatologie als „Zeit mit Finale“ die Wiederkunft Jesu Christi im Unterschied zu einer „Zeit ohne Finale“. Diese drei Dynamiken, die ihrerseits eine Fülle von gedanklichen Anstößen bewirkten, entspringen gemeinsam dem Denken einer „Zeitenfülle“.

#### 4.1 Der Einmalige als behauptete Norm der Geschichte

Der Messianismus des Alten Testaments erwartete ein neues Gottesreich durch die Mittlerschaft eines werkzeuglichen Knechtes, wie ihn vor allem die Prophetie des Jesaja als den Löser, Friedensfürst und Befreier, aber auch als den um seines Volkes willen Zerschlagenen gezeichnet hatte. Das Neue Testament überbietet diese Erwartung durch die These, nicht ein werkzeuglicher Mittler eines

---

<sup>22</sup> Eph 1,10.

<sup>23</sup> Arthur Schopenhauer: Parerga und Paralipomena II. Über Religion. § 182. In: Schopenhauer: Sämtl. Werke VI. Wiesbaden 1947, S. 418.

neuen Zustandes sei gekommen, sondern der Sohn selbst; das erwartete Reich Gottes sei er. Nicht im abgedroschenen Sinn wird hier der Arzt selbst die Medizin und der Bote die Botschaft. Christentum meint Denken aus dem Ereignis: *initium* und *principium* fallen der Behauptung nach zusammen. Hier setzt eine Theologie der Geschichte an, in welcher das Faktische zugleich in diesem Fall das Normative wird,<sup>24</sup> wo Wahrheit zugleich der Behauptung nach als Person auftritt, wie es das Johannesevangelium und die Patristik immer erneut unterstreichen.<sup>25</sup> Die gedankliche und genauerhin philosophische Herausforderung liegt in der Konsequenz, daß die Kluft von antik gedachter göttlicher *Urwirklichkeit* und dem *Schein* des Hiesigen überwunden wird; daß die Ewigkeit Gottes *in der Zeit ohne Minderung* erscheint, daß die platonische Idealität *keine Abschattung* durch die Materialität erfährt. Nur das Christentum konnte Sätze formulieren im Unterschied zum Resonanzboden der philosophischen Antike, in denen das Fleisch zum Angelpunkt wird: „*caro cardo*“. Durch die Inkarnation beginnt eine Anthropozentrik, in welcher auch der Mensch zum Angelpunkt wird: „*homo cardo*“. Dieses Denken *aus dem Ereignis* verbietet die pure „mythische“ Systematisierung der Geschichte und setzt vielmehr ein dramatisches Verständnis von Geschichte, d. h. ein reales Mitwirken des Menschen an ihrem Verlauf, frei.

#### 4.2 Das „Incognito Gottes“ in der Geschichte

Dem Verständnis des Christentums nach inkarniert Gott nicht einfach als Es-Macht, als magische Mächtigkeit, als mythische Dynamik, sondern in einem menschlichen Antlitz. Der schöpferische Urwille, der wollte, daß etwas sei und daß es gut sei, wie die Genesis betont, wird nicht nur als Uranfang vor aller Zeit betrachtet, sondern hat einen Namen *in der Zeit*, in einem schmalen Ausschnitt der Geschichte, zugleich und in einem geographisch sehr kleinen Feld, ist nicht von einer Philosophenschule, sondern von Fischern umgeben. Daß der präexistente logos nicht nur in Ewigkeit, sondern auch in der Zeit ist, bildet die zweite gedankliche Herausforderung der „Zeitenfülle“. Denn daß der Unsichtbare als sichtbar geglaubt, als aufleuchtende Epiphanie im Materiellen

---

<sup>24</sup> Hans Urs von Balthasar: *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln <sup>5</sup>1959, S. 17-23.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Michel Henry: „*Ich bin die Wahrheit*“. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 2. Aufl. 1999.

erfahren wird, daß der Schöpfer selbst als Teil der Schöpfung erscheint, bedeutet zugleich ein Incognito. Die Verhüllung ist „der Jude und Zimmermannssohn selbst“, wie Jean Paul sagte; aber die Verhüllung betrifft auch die Geschichte: Sie wird Zeit eines *descensus*, die nicht einfachhin als Heilsgeschichte *offen* liegt – obwohl sie dem Glauben als solche anvertraut ist. Augustinus hat für das Abendland die gewissermaßen ineinander verschlungenen Geschichtslinien der säkularen und der Heilszeit entfaltet.<sup>26</sup> Seither begleitet die abendländische Geschichtsspekulation der Gedanke einer inneren Sinnlinie der Zeit, deren klare Manifestation noch aussteht: die Erwartung eines *ascensus* nach dem gegenwärtig erfahrenen *descensus*. Bis in die marxistischen und utopischen Erwartungen hinein wird eine solche „Heilsgeschichte“ bei bleibendem äußeren Unheil denkbar, gerade durch „dialektische“ Modelle.

#### 4. 3 Eschatologie: Zeit mit Finale gegen Zeit ohne Finale

Christliches Geschichtsbewußtsein denkt nicht nur ein Alpha, sondern auch ein Omega: Diese Schöpfung hat ein Ende, genauer eine Umwandlung in neuen Himmel, neue Erde. Umwandlung ist aber wiederum nicht nur als temporärer Vorgang gedacht, sondern im selben Sinne an die Person Christi gebunden, deren Wiederkunft die Bergung und das Ziel der Geschichte vorstellt. Für das säkulare historische Bewußtsein ist daran bedeutsam, daß es überhaupt die Vorstellung eines Zieles/Telos für die Geschichte gibt, was eine andere Konsequenz für Handeln und Denken freisetzt. Johann Baptist Metz hat darauf hingewiesen, daß die Gegenwart nicht einfach Angst vor dem Ende habe, sondern vielleicht die *größere* Angst davor empfinde, es könne gar kein Ende geben. Ohne Finale wird Zeit antlitzlos und gnadenlos, sie überflutet gewissermaßen die menschliche Identität.<sup>27</sup>

Wird die apokalyptische Hoffnung aufgegeben, wird konsequenterweise zugleich die Sehnsucht nach *universaler Gerechtigkeit verspielt*. Die Erinnerung an die Opfer der Geschichte, an ungesühntes Unrecht bleibt in der Gleichgültigkeit eines unpersonalen Zeitablaufs verschleudert.

Ähnlich ist dem Gedanken eines Omega der Zeit strukturell zu verdanken, daß die ideologischen Verheißungen des 19. und noch

---

<sup>26</sup> Aurelius Augustinus: De civitate dei.

<sup>27</sup> Johann Baptist Metz: Vortrag auf dem Symposion der Josef-Pieper-Stiftung in Münster im Mai 1999.

des 20. Jahrhunderts von innergeschichtlicher Vollkommenheit, die notfalls mit Gewalt durchzusetzen sei, nicht greifen. Der eschatologische Vorbehalt sichert den Christen sachliche und pragmatische Lösungen, ohne daß die Verkrampfung einer selbstgeschaffenen „neuen Welt“ angesagt ist. So verstanden *bewahrt* die Apokalypse vor der Angst und ruft sie gerade *nicht* hervor. Zumindest strukturell bleiben die Energien unter einem solchen Zeitverständnis aktiv und vermeiden die Apathie eines ziellosen Weltverlaufs ebenso wie die Hybris einer totalen Gesellschaft.

5. Läßt sich eine solche komplexe Deutung der Zeit einem „modernen Menschen“ vermitteln?

Wie lassen sich diese Vorgaben betrachten? Für Christen wie Nichtchristen am Ende des grausamen 20. Jahrhunderts fällt es gegenwärtig schwer, eine erkennbare Sinnlinie der Geschichte zu behaupten, soweit wir sie überblicken. Alle möglichen Systematisierungen der Geschichte sind zerstoßen vor der Wirklichkeit: so die aufklärerische These vom stetigen, unaufhaltsamen Aufstieg der Menschheit trotz aller Rückschläge oder die marxistische These vom „dialektischen“ Auf und Ab, das letztlich in die große Friedenherrschaft und befriedete Gesellschaft auf dieser Erde münde. Ernüchtert ist zu sehen, daß „Fortschritte“ um den hohen Preis der Verlierer und Getöteten erkaufte sind, daß die Menschheit keineswegs insgesamt „besser“ wird. Zudem bliebe selbst in einer unerwartet humanisierten Gesellschaft eine „offene Flanke“, die Ernst Bloch in seiner Utopie markiert hat: Immer noch ist es *keine todlose* Gesellschaft.<sup>28</sup>

So kann gegenwärtig nur die Sinndeutung des *Einzelnen* für sich selber im Blick gehalten werden unter Verzicht auf eine zu großflächige Thematisierung des gesamten „Sinns“ von Geschichte. Solcher Sinn steht auch für den Glauben unter einem Incognito. Überschaubarer, kleinräumiger deutbar ist die Biographie des Einzelnen – auch sie eine Biographie von Entwicklung und Verlust, von Gewinn und Untergang. In dieser individuellen Geschichte kann der Glaubende auf die Gestalt Jesu in der Zeit zurückgreifen:

---

<sup>28</sup> Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde. Frankfurt 1954.

auf ihren langsam zerbrechenden Weg. In ihrem Untergang in dieser Zeit ist jedoch eine weitere Dimension aufgestoßen: die Auferstehung. Daraus lebt eine entscheidende christliche Denkfigur: daß Untergang in Aufgang verwandelt wird. So wenig die Sinnlinien der Weltgeschichte heute zu erkennen sind, so sehr läßt sich in persönlicher glaubender Auslegung die Sinnlinie des Einzelnen aus einer solchen Überlieferung aufbauen, auf Hoffnung hin – wie dies gerade von den Martyrern dieses Jahrhunderts geschehen ist.

Dem Nichtglaubenden ist dies gewiß nicht begreiflich zu machen. Er wie der Glaubende müssen gemeinsam die Wirrnis dieser Geschichtszeit ertragen. Der Unterschied läßt sich aber in einer historischen Erzählung zusammenfassen: Als Byzanz, das alte Ost-Rom, im 5. Jahrhundert in Straßenkampf und offenem Aufruhr tobte, wurde ein Rat abgehalten, ob der Kaiser kämpfen oder fliehen solle. Die anwesende Kaiserin Theodora sagte das lakonische Wort: „Du, Justinian, magst fortsegeln; das Schiff liegt am Kai und die See ist offen; ich aber werde bleiben und aushalten, denn ‚Das Reich ist ein schönes Leichentuch‘“. Der Historiker Arnold Toynbee, der die Geschichte wiedergibt, ergänzt: „Ein schöneres Leichentuch ist das Reich Gottes“<sup>29</sup> – denn aus ihm läßt sich auferstehen. Diese unauflösliche, unaufhörliche Spannung zwischen vergehender *Basileia* und unvergänglicher *Basileia tou Theou*, zwischen politischem Reich und Reich Gottes, ist eine Triebfeder der europäischen Kultur. Aus dem Scherbenhaufen jeweiliger Unheilsgeschichte, wie sie spezifisch im 20. Jahrhundert entfesselt wurde, vermag sich das Christentum auf eine Vollendung der Zeit auszurichten, die vor 2000 Jahren paradigmatisch angesagt, ja gelebt wurde.

---

<sup>29</sup> Arnold Toynbee: *Civilization on Trial*. London (1946) 5. Aufl. 1957, S. 225.



# Fünfter Teil: Der Mensch zwischen Sein und Werden



# I. Leben und Wissen bei Fichte. Zur Phänomenologie und Metaphysik immanenter Lebenserprobung

Rolf Kühn

## 1. Husserl und Fichte: Persönlichkeit oder Seligkeit?

Die Berührungspunkte der Husserlschen Phänomenologie mit Johann Gottlieb Fichtes Denken (1762-1814) lassen sich zunächst allgemein im Bereich der Verstandesspontaneität und der Entelechie im Zusammenhang mit einer ethischen Finalbestimmung des Lebensweltlichen wie Philosophischen ausmachen. Damit soll nicht gesagt sein, daß Husserl auch den metaphysischen Ansatz der transzendentalen Spekulation Fichtes im Ausgang von Kants Vernunftkritik übernahm, sondern unterstrichen werden soll nur, daß Husserl selber noch im Bereich der passiven Synthesen etwa eine solche Vorherrschaft der „Ichleistung“ kennt, indem die Passivität nur als die „unterste Stufe der Aktivität“ angesehen wird. Ähnlich wirkt in diesem hyletischen Bereich für ihn eine instinktiv-willentliche Motivationskraft, welche alle Sinngebungen im Horizont eines letzten regulativen Ideenideals als Telos miteinander implikativ verbindet, welches zugleich als ethisches „Menschheitsideal“ einer Vernunft in Freiheit und Selbstverantwortung verpflichtet ist. Insofern die Fichtesche „Wissenschaftslehre“ in ihrem Zentrum selbst eine Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie postuliert, die den Akzent auf das reine Handeln und Gesetz des Sollens legt, läßt sich Husserls Praxisbegriff im Sinne umfassend transzendentaler Selbstbesinnung sodann auch ausdrücklich als Auseinandersetzung mit Fichtes Schriften belegen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Fichtes Menschheitsideal (1917-18). In: E. Husserl: Aufsätze und Vorträge 1911-1921 (Husserliana XXV). Dordrecht 1987, S. 267-293; F.G. Hart: Husserl and Fichte - with special regard to Husserl's lectures on „Fichte's ideal of humanity“. Husserl Studies 12 (1995), S. 135-163.

Daß Husserl hier selbst die Theorie als eine Form der Praxis im Auge hat, um den Zusammenhang von Lebenswelt, Wissenschaftlichkeit und Transzendentalität in deren Rückwirkung auf die Bewußtseinshabitualitäten im Sinne von geschichtlichen Sedimentierungen zu artikulieren, verweist nun gerade - über die originäre Verknüpfung der Phänomenologie an sich mit dem Lebensfluß im Bewußtsein hinaus - auf eine Grundproblematik bei Fichte zurück, insofern es für diesen eine *unmittelbare Erfahrung der Absolutheit des Lebens* gibt: „Das Leben ist notwendig selig, denn es ist die Seligkeit; der Gedanke eines unseligen Lebens hingegen enthält einen Widerspruch. Unselig ist nur der Tod [...] Denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe, und entsteht aus der Liebe.“<sup>2</sup> Damit hat Fichte seinerseits über die aus der Sicht späterer Phänomenologie sich ergebenden Bezüge zu seiner Philosophie hinaus eben eine Frage in den Mittelpunkt gestellt, die im folgenden hauptsächlich erforscht werden soll, denn jenseits der Auseinandersetzung hinsichtlich Ichspontaneität und Ethik auch im Husserlschen Sinne sowie bei seinen Nachfolgern geht es letztlich prinzipiell um diesen reinen Phänomenalitätsbezug von Leben/Denken im Absoluten bzw. als Absolutes.<sup>3</sup>

Wie entscheidend eine solche Betrachtungsweise ist, ergibt sich umgekehrt aus Husserls begrenzendem Verständnis des Seligkeitsbegriffs bei Fichte, denn er faßt diesen nicht nur als einen bloßen Hinweis auf seinen eigenen Korrelationsbegriff der „Erfüllung“ bzw. der „Befriedigung der Intuition“, sondern Husserl sagt von diesem Wort „Seligkeit“, daß es einen „unerwünschten Beigeschmack hat, den einer bodenlosen Überschwenglichkeit“.<sup>4</sup> Das heißt, für Husserl ist die Seligkeit eine Frage des radikalen Verhältnisses von Ethik und Logik in dem Sinne, daß eine univer-

---

<sup>2</sup> Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre (1806). Hamburg 1994, S. 11 (weitere Seitenangaben im Text oben beziehen sich hierauf). Vgl. K. Hammacher u. a. (Hg.): Religionsphilosophie (Fichte-Studien 8). Amsterdam/Atlanta 1995.

<sup>3</sup> Vgl. auch W. Janke: Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes. Berlin 1993.

<sup>4</sup> Ms. B I 37, 29b-31b, zit. H. R. Sepp, Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens. Freiburg/München 1997, S. 136f.

sale Wissenschaftslehre einerseits das erkennende Leben als Vernunftleben zum Gegenstand habe sowie andererseits dieses gesamte Vernunftleben - mit seinen je „besonderen Vernunftlehren“ - hinsichtlich des „Echten“ und „Unechten“ untersuche, wobei dem „universalen Studium der vollen und ganzen Subjektivität“ die grundsätzliche Stufe zukomme, um sich dann dem Spezifischen der Vernunftarten, -tätigkeiten und -gebilde zuzuwenden. Das für Husserls Phänomenologie insgesamt zentrale Problem der Evidenz und Nichtevidenz als auch der „Auflösung naiver Selbstverständlichkeiten“ hat nun seinen Bezug zur Realisierung eines „seligen Lebens“ wie eines „seligen Gesamtlebens“ überhaupt, insofern die Seligkeit als Erfüllungsintentionalität sich, wie gesagt, ganz im Sinne des Husserlschen Teleologieaprioris entweder auf teilweise erfüllte Erkenntnisintentionen bezieht bzw. auf ein seliges Gesamtleben der Erkenntnis, die - wie alles Menschenleben - der strebenden Sorge unterworfen ist. Im ersteren Fall wäre für ihn jedes wissenschaftlich einsichtige Tun ein „Stück seliges Leben“, im zweiten, umfassenden Fall handelt es sich um ein „einheitliches Leben, das nach allen seinen Intuitionen, nach all seinem Streben, immerfort, in der Form reiner Erfüllung verliere“. Mit anderen Worten geht es nicht darum, radikal zu analysieren, warum das Leben in seiner Eigenphänomenalisierung Seligkeit *ist*, wie Fichte dies spekulativ andeutet, sondern wie dem Erkennen als theoretisch-ethischer Praxis ein es qualifizierendes Seligkeitsmoment im Sinne eigener Erfüllungsrealität zugesprochen werden kann.

Gerade diese für sich unverstänglich verbleibende originäre Faktizität bzw. Genesis des Wesensverhältnisses von rein phänomenologischem Leben und Seligkeit gilt es aber so weit wie möglich mit Fichte zu verstehen, wenn für diesen das Leben *in sich*, in seinem Sein und „Dasein“, Liebe ist und grundsätzlich jeden Tod aus sich ausschließt, da es sich letztlich mit Gott identifiziert, der philosophisch wie johanneisch im Sinne der genannten Einheit von Leben und Liebe verstanden wird. Auch hier kann noch auf eine weitere Parallele zu Husserl verwiesen werden, da er den fünf Stufen oder Standpunkten Fichtes in ethischer Hinsicht folgt, die dieser selbst als theoretische Weltansicht bzw. als den Zusammenhang von „Genuß und Liebe“ in der fünften und siebten Vorlesung (mit Rückgriff auf die fünf Entwicklungsgrade des geistigen Lebens in der dritten Vorlesung) innerhalb der „An-

weisung zum seligen Leben“ ausgeführt hat. Folgen wir zunächst Fichte, um dann Husserls Stufung dieser Fichteschen „Fünffachheit“ damit zu vergleichen.

Auf der ersten Stufe der Weltansicht, wo allein dem Gegenstand des äußeren Sinnes Realität zuerkannt wird, herrscht der sinnliche Genuß vor (111f.). Allerdings ist es für Fichte dank der Absolutheit des göttlich einen Lebens so, daß sich hier der Affekt des Ich oder des Menschen ebenfalls auf die Liebe zu diesem Sein „als einem organisierten sinnlichen“ Leben gründet. Dieses Sein wird hier unmittelbar gefühlt, es belebt und erhöht das organische Dasein unsererseits, wenn uns etwas schmeckt oder eine Blume angenehm duftet. Weit davon entfernt, ein solches Genießen und Riechen durch die Philosophie in irgendeiner Weise gering zu schätzen, fordert Fichte geradezu seine Zuhörer bzw. Leser dazu auf, „hineinzuschmecken“ und „hineinzuriechen“, da dieses unmittelbare Gefühl zum gesamten Leben mitgehöre.

Auf der zweiten Stufe des Erkenntnisweges wie der Ethik tritt das „Vorhandene“ als geistig geordnete Weltsicht unter einem Gesetz uns entgegen (112f.), wo explizit Bezug auf Kant genommen wird, weil dieses Gesetz das „sich selbst tragende Sein“ ist, das keiner weiteren äußeren Begründung bedarf und somit *a priori* gilt. Der Affekt entspricht in Analogie zum kategorischen Imperativ hier dem unbedingten Sollen eines „absoluten Befehls“, was aber zu einer „Kälte“ im Urteilspruch sich selbst und allen anderen gegenüber führen würde, insofern dieses Gesetz gerade alle Neigung zum Befohlenen abweist. Fichte gibt jedoch zu bedenken, daß ein Interesse an unserer Person dabei bestehen bleibe, denn was wir um jeden Preis vermeiden wollen, ist die „Selbstverachtung“ unserer selbst, wenn wir nicht mit dem Gesetz übereinstimmen, was auch schon Descartes übrigens unter dem Gedanken der „Generosität“ als Ausdruck des stets möglichen freien - das heißt guten - Willens dem eigenen Wesen oder Ich gegenüber formuliert hat. Interesse und Affekt können über dieses Gebot nicht hinausgehen, da es jenseits der Vermeidung der Selbstverachtung kein weiteres Gebot mehr gäbe, so daß der Mensch hier ganz in Anspruch genommen ist.

Auch Fichte bringt diese Denk- wie Lebensweise mit dem Freisein in Verbindung, aber schon der Begriff der Kälte erinnert daran, daß diesem „Stoizismus“, der sich selbst nichts vorzuwerfen habe, aber nur die Lüge abstreift, ohne die Wahrheit zu ken-

nen, anders gesagt: sich selbst zu Gott wird „und nur durch Inkonsequenz zur Annahme eines [anderen] Gottes kommen kann“, der unserem Herz entspräche. Dennoch gibt Fichte dieser niedrigsten Stufe des „höheren geistigen Lebens“ in einem Punkt recht (116f.), denn das Gottesbild, welches der absolute Gesetzesbefehl mit seiner widerspruchslosen Befolgung zerstören will, ist Gott als der „Ausspender des sinnlichen Wohlseins“. Aber abgetrennt von der eigentlichen Seligkeit, welche „die Religion nicht - verheißet, sondern unmittelbar darreicht“, ergibt sich jedoch hier eine „Apathie“ gegenüber dem „höheren Leben in der göttlichen Liebe“, die deren innerem Wesen entgegensteht. Bevor wir auf diesen „Kulminationspunkt“ im Zusammenhang mit Fichtes „organischem Einheitspunkt aller Spekulation“ noch später eingehen werden, welcher das Verhältnis der Reflexion als selbständiges und freies Ich zum absoluten Sein als Form betrifft (120ff.), wollen wir die dritten Stufe der Weltansicht hier weiterführen, welche die höhere Sittlichkeit betrifft. Angestrebt wird hierbei nicht nur das formal ordnende Gesetz, sondern „die *qualitative* und *reale* Idee“ selber, die ihren Zweck in der Menschheit hat. Letztere ist nämlich ihrer Bestimmung nach Abbild, Abdruck bzw. Offenbarung des inneren göttlichen Wesens, wodurch das ordnende Gesetz nur zum Mittel wird, um das Heilige, Gute und Schöne als das wahrhaft Reale und Selbständige in ihr zur Darstellung kommen zu lassen. Damit wird auch zugleich geklärt, daß die Sinnenwelt „lediglich die Sphäre für die Freiheit und Moralität“ ist (80), insofern die Welt als Nichtich bei Fichte überhaupt das ethisch zu bearbeitende Material für das Ich bildet.

Die Religion bildet den vierten Standpunkt, um zu sehen, daß jenes genannte Heilige, Gute und Schöne keineswegs nur eine „Ausgeburt“ unseres Geistes sei, sondern es sich dabei um „die Erscheinung des inneren Wesens Gottes, in Uns, als dem Lichte, unmittelbar“ handelt, das heißt um „sein Bild, durchaus und schlechthin und ohne allen Abzug“. Die religiöse Ansicht überwindet den „gehaltlosen Schattenbegriff“ Gottes als einen absoluten Gott, da dies nichts anderes als die Grundform unseres Verstandes besagt, um zu verdeutlichen, daß Gott nicht nur Wirkliches, wahres und unmittelbares Leben ist, sondern „wir selbst dieses sein unmittelbares Leben sind“ (81f.). Allerdings kommt Fichte auf die große Aporie gerade dieser Einsicht zu sprechen, die uns besonders in unserem zweiten Kapitel beschäftigen wird,

denn obwohl wir um dieses Leben unmittelbar wissen, *sind wir es nicht*. Wir wären also trotz aller Nähe entfernter von Gott und seinem innersten Leben denn je, weil sich für Fichte das Bewußtsein als solches sofort in eine „tote Welt“ verwandelt, die sich dann zudem noch in die hier betrachteten fünf Standpunkte „zerspaltet“. Um dieses Dilemma zu überwinden, wo „unser Auge selbst unserem Auge im Wege steht“, da unser Leben selbst den Gegenstand verhüllt, verlegt Fichte mit Nachdruck und Konsequenz schließlich die Verlebendigung der Gottheit in das *Tun* hinein: „Gott *ist* dasjenige, was der ihn Ergebene und von ihm Begeisterte *tut* [...] Ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust“ (83).

Wir stoßen hier bereits prinzipiell auf zwei unterschiedliche Phänomenalitätsweisen, die Gott entweder verbergen oder ihn tatsächlich offenbaren, nämlich auf die *Schau* und das *Tun*. Verständlich wird außerdem schon, warum Husserl den Weg Fichtes nicht ganz mitgehen konnte, denn bis in seine späte Phänomenologie hinein blieb er dem methodischen Primat der Schau treu, das heißt der Intentionalität, anstatt noch eine zusätzliche originäre Phänomenalisierung anzunehmen, die tatsächlich reine Praxis als *cogitatio* bereits ist. Bei der fünften Weltansicht als Standpunkt der Wissenschaft verfolgt Fichte gerade dieses Verhältnis von Schau/Praxis weiter, indem er zunächst festhält, daß Wissenschaft allen Glauben aufhebe, um ihn in Schauen zu verwandeln (83). Die absolut in sich vollendete Wissenschaft als reine „Wissenschaftslehre“ ist die Erfassung aller Verwandlungen des Einen in ein Mannigfaltiges bzw. des Absoluten in ein Relatives in ihrem Verhältnis zueinander. Das heißt, über die Religion, welche ebenfalls das Eine erfaßt, dringt die Wissenschaft zur „Einsicht in das Wie dieses Zusammenhangs [vor], und für sie wird genetisch, was für die Religion ein absolutes Faktum ist“. Allerdings ist natürlich das „gottselige und selige Leben“ keineswegs durch die Wissenschaft ihrerseits bedingt, sondern die Realisierung gehört in den Bereich der „höheren Moralität“. Diese will allseitig durchgeführte Klarheit des Menschen in sich selber und gehört als solche zum Bilde Gottes (83). Fichte vollendet diese Übersicht der Verwandlungen und Zerspaltungen des einen Lebens durch eine weitere Präzisierung des Tätigseins, ohne welche es kein „erscheinendes Werk“ gäbe und kein Tätigsein Gottes in uns. In dieser Hinsicht gilt für die Religion, bei der Fichte darauf Wert legt,

sich von Schwärmerei und Mystizismus abzugrenzen (37f.), daß sie sich von keinem Tun trennen lasse, abgesondert betrieben werde, sondern vielmehr den „inneren Geist“ von jeglichem Denken und Handeln bilde: „[Der wahrhaft Religiöse] erfasset seine Welt als sein *Tun* [...]; er lebt nur im Tun rein als Tun [...], weil es der Wille Gottes ist [...] Und so fließet denn sein Leben ganz einfach und rein ab, nichts anderes kennend, wollend oder begehrend“ (85f.).

Diese Bestimmung eines rein sich selbst genügenden Tuns, welches in seiner Einfachheit und Unmittelbarkeit an Meister Eckhart erinnert, der ebenfalls das Leben als „Werk ohne Warum“ faßt, da es nur in seinem Sich-Leben gründet, fehlt bei Husserl, selbst wenn er vom vierten bzw. fünften Standpunkt Fichtes zugesteht, daß jenes „religiöse *Gott-Innesein*“ selbst zum Thema einer Wissenschaft werden könne, indem es sich eben auf der letzten Stufe in „*Gott-Wissen*“ wandle. Es läßt sich sagen, daß Husserls Fichte-Lektüre hier die prinzipielle phänomenologische Verantwortung als radikale Selbstbesinnung zur Mitte der Auslegung macht, denn Maßstab bleibt bei den einzelnen Stufen die „ethische Persönlichkeit“ im teleologischen Sinne, so wenn er auf der religiösen Stufe noch das Streben zum alleinigen Zweck bestimmt: „Und schließlich wird [der Mensch] sich klar werden können, daß es die Entfaltung eines göttlichen Seins und Lebens in seinem eigenen individuellen Leben und Streben ist, was er eigentlich als das absolut Wertvolle immerfort will und erstrebt.“ Dem lagern sich die übrigen Stufen entsprechend vor, denn der „Typus des Hochmoralischen“ der dritten Stufe läßt nach Husserl ebenfalls jedes Verhaftetsein an den sinnlichen Dingen der ersten Stufe überwinden, so wie auch jede nur äußerliche Pflichtorientierung an einem kategorischen Imperativ (2. Stufe) zum inneren Vollzug des absolut Gesollten als Gewolltem werden soll. Daß Husserl die Akzente auf die *persönliche* Verwirklichung legt, zeigt auch die Bemerkung, der letztere Typus umfasse Sondertypen, „besondere Typen des idealen Menschentums, die sämtlich ihr Recht in sich haben und untereinander nicht in eine Wertordnung zu stellen sind“.<sup>5</sup> Sie entsprechen nämlich je individuellen Lebensaufgaben, das heißt einzelnen Lebensbestimmungen, wobei auf dieser mittleren Stufe das Subjekt noch an das Erringen

---

<sup>5</sup> Vgl. Fichtes Menschheitsideal, S. 289-291.

des Objektiven, an das Ergebnis des zu erzielenden Werkes, gebunden ist, während anschließend das Streben selbst zum alleinigen Zweck wird, wie wir gesehen haben.

Will man den Unterschied zwischen Fichte und Husserl an dieser Stelle kurz charakterisieren, so ließe sich sagen, daß dort, wo Fichte *Unmittelbarkeit* des einen Lebens setzt bzw. anstrebt, Husserl eine Ethisierung vornimmt. Der Schritt vom dritten zum vierten Standpunkt, von der strengen Moralität zur Religion, ist bei Husserl nämlich zugleich der Unterschied zwischen „voretischen Formen der Selbstregelung und den Lebensformen echter Humanität“, wie er in seinem dritten Kaizo-Artikel ausführt.<sup>6</sup> Dem Lebensziel, das vom Einzelnen unbedingt begehrt wird, muß noch die Lebensform des ethischen Menschen schlechthin folgen, „die einzige absolut wertvolle“, denn die ethische Lebensform umgreift alle auf bestimmte Regionen bezogenen Lebensformen. Im *Ethischen* soll das Sein des Menschen überhaupt realisiert werden, so daß die „Lebensform echter Humanität“ die *Evidenzwerdung* der menschlichen Praxis bildet - das Telos des Menschen als offenbar gewordenen Sein des Vernunftmenschen. Im „Vernunftmenschentum“ kommen, anders gesagt, Ethos und Telos des Menschseins zur Deckung. Die Begründung hierfür liegt eben in Husserls Evidenzbegriff selbst, denn in der unendlichen Erfahrungswelt ist die Evidenz in keiner Einzelerfahrung abschließbar. Zwar erkennt Husserl mit der Limes-Vorzeichnung eines absoluten Vollkommenheitsideals die darin beschlossene Gottesidee an, aber im Unterschied zu Fichte eben nicht als eine unmittelbar im Bewußtsein erfahrene Wirklichkeit des Seins. Denn selbst die Fichtesche „Tathandlung“ als ausschließlich tätiges Sich-selbst-setzen des Ich kann er nicht als reine Immanenz denken, sondern nur *verknüpft mit einer Geschichte*: „Vor dem Handeln liegt, wenn wir an den Ursprung denken, nichts, der Anfang ist, wenn wir uns sozusagen die Geschichte des Subjekts denken, nicht eine Tatsache, sondern eine 'Tathandlung', und eine 'Geschichte' müssen wir uns hier denken. Subjekt sein, ist eo ipso eine Geschichte, eine Entwicklung haben“.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. Aufsätze und Vorträge 1922-1937 (Husserliana XXVII). Dordrecht 1989, S. 33f.

<sup>7</sup> Fichtes Menschheitsideal, S. 275.

Diese mit dem an sich reinen, absoluten Anfang verknüpfte Geschichte relativiert denselben in dessen prinzipieller Selbstphänomenalisierung als Selbsterscheinen des Erscheinens, während Fichte genau auf diese Radikalisierung zustrebt und damit zugleich in solcher Unmittelbarkeit die „Persönlichkeit“ mit der *Selbstvernichtung* konfrontiert. Er führt dies in der achten Vorlesung der „Anweisung zum seligen Leben“ in bezug auf die dritte, moralische Stufe eigens noch einmal aus, das heißt hinsichtlich jener Moralität, worin Husserl Persönlichkeit und absolut menschlichen Lebenszweck überhaupt miteinander verbinden möchte. Fichte sagt, daß das Dasein im Sinne des ewigen Fortflusses des göttlichen Lebens als Affekt den „unveränderlichen Willen der absoluten Realität [in sich führt], so sich fortzuentwickeln, wie sie notwendig sich entwickeln muß“. Dies bedeutet aber gerade für jedes Ich, sofern es noch in irgendeinem Punkte der Freiheit steht, „noch ein *eigenes* Sein“ zu haben, welches als einseitiges und mangelhaftes Dasein des göttlichen Daseins „eine Negation des Seins“ ist. Das Ich behauptet folglich einen vorhandenen Willen, sich selbst im Sein zu bestätigen, anstatt mit dem Affekt und Willen des vollendeten göttlichen Willens eins zu sein. Um dennoch den göttlichen Willen als Gesetz zu wollen, muß sozusagen zwischen Eigenwillen des Ich und reinem göttlichen Willen ein „drittes, dazwischentretendes Wollen“ erscheinen, aber dieser Willensentschluß gegenüber dem Gesetz legt die eigentliche Wurzel dieser dritten Denkart offen, nämlich indirekt zu bekennen, „daß er auch nicht gehorchen könnte“ bzw. „auch nicht gehorchen - wollen könnte“ (129).<sup>8</sup> Es ist im Ich somit kein herrschender und immer bereiter Wille da, zu gehorchen; und durch diese Indifferenz des eigenen Willens wird ihm das absolute Wollen als Gesetz zu einem *fremden* Willen, den sich das Ich für sein eigenes Willen zur Befolgung gegenüberstellt. Der Verzicht auf den sinnlichen Willen der zweiten Stufe kann mit anderen Worten das Kategorische des reinen Willens nicht ohne solche Indifferenz und ohne den beibehaltenen Glauben an die ei-

---

<sup>8</sup> Karl Albert hat diesen Gedanken bereits in seiner grundlegenden Schrift „Die ontologische Erfahrung“ (1974) philosophisch dargelegt: Jedes Seiende ist im Sein enthalten, auch wenn ihm dieser Zustand zeitweilig nicht bewußt ist. Es muß indes willens sein, sich diesem Tatbestand zu öffnen.

gene „Selbständigkeit“ leisten, welche daher die Quelle jener Indifferenz ist.

Fichte fordert aus diesem Grund mit einer äußersten Schärfe, daß „überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eine, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und ebenderselbe Wille alles in allem ist“. Das Selbstbegehren des Sichwollens als Selbständigkeit schließt im Grunde ein, daß der Mensch sich selbst als Gott will, wie wir schon sahen, aber kein Mensch kann Gott werden, sondern Gott muß zu ihm kommen. Dies bedeutet, daß im oben genannten sich-phänomenalisierenden Anfang alles gegeben sein muß, denn der Mensch kann nicht einmal über seinen Willen verfügen, wenn dieser Wille nicht von einem absoluten Wollen gewollt ist. „Persönlichkeit“ im selbst-ethischen Sinne und radikal-phänomenologischer Anfang schließen sich daher aus, sofern diese Persönlichkeit nach Husserl ein selbst-verantwortetes Ergreifen der absoluten Lebensnorm ist, anstatt diese prinzipiell im rein phänomenologischen Leben bereits als aktualisiert an-zunehmen und methodisch davon auszugehen. Fichte sieht hier die entscheidende Inkonsequenz, indem er sagt, daß die *Negation des Seins durch das Eigene ihrerseits „vernichtet“ werden muß*, um „sodann in Gott zu versinken“ (130). Da er jedem schwärmerischen Mystizismus abgeschworen hat, kann eine solche Negation der sich selbst wollenden Persönlichkeit nur besagen, daß an ihre Stelle die Unmittelbarkeit des göttlichen Lebens tritt - weil solches Leben immer schon diese Stelle eingenommen hat und damit den phänomenologischen Anfang schlechthin bildet.

Die *Selbstvernichtung* als „Eintritt in die höhere Moralität“ auf dem dritten Standpunkt der Lebensentwicklung muß daher die Ansicht der Persönlichkeit mit der Aufhebung der sinnlichen Stufe zugleich aufgeben, denn „dem *sinnlichen* Menschen ist seine *persönliche* sinnliche Existenz letzter, und eigentlicher Zweck“ (131, Hvh. R. K.). Was Fichte hiermit ausdrücken will - gerade weil er die Sinnlichkeit nicht als solche verurteilt, sondern diese vielmehr als Gradmesser in die Bestimmung der Individualität als solche im Sinne der reinen Entfaltung des göttlichen Seins hineingenommen wird, wie die Neunte Vorlesung dann zeigt -, besteht darin, der „Verwirrung der Seligkeit und Glückseligkeit alle Ausflüchte zu nehmen“ (131). Ist Seligkeit die *phänomenologische* Eigenwesentlichkeit des Lebens, das heißt dessen transzen-

dentale Substanz, sofern es ausschließlich Tun oder Praxis ist, dann gehört jede vorgestellte Glückseligkeit in einen Erscheinungsbereich der „Person“, um sich ihrer Identität mit dem Sein als absoluter Lebensaufgabe in evidenter Hinsicht zu vergegenwärtigen - was nach Husserl heißt, solches Personsein wahrnehmungsmäßig verfolgen zu können. Für Fichte besteht aber eine Wesens-trennung zwischen Seligkeit und Glückseligkeit, worüber Husserls Einwand eines „überschwenglichen“ Begriffsgebrauchs hinwegtäuscht, denn wenn zwischen sinnlicher Persönlichkeit und innerer Seligkeit des Lebens eine Trennung stattzufinden hat, dann bedeutet dies, daß jemand nicht „zweierlei lieben, oder zwei Zwecke haben“ kann: „Die beschriebene Liebe Gottes tilgt schlechthin die *persönliche* Selbstliebe aus“ (131f., Hvh. R. K.). Glückseligkeit ist sinnliche Selbstliebe alles Erfüllungsbegehrens in bezug auf einzelne Objekte, anstatt sie nur als Mittel, als „Gestalt des Lebens“ zu betrachten, was aber auch die Person einschließt, sofern sie *sich selbst* als Zielpunkt vorstellt, weil sie damit eine Gegenständlichkeit im Raum der Horizontevidenz ist. Natürlich stimmt Husserl dem zu, daß die Objektlösung von der dritten Stufe hinsichtlich einer höheren Moralität der integralen Lebensaufgabe zu vollziehen sei, aber diese Loslösung umfaßt nicht die Personidee selbst als eine regulative Erfüllungsidee der „Selbst“-Evidenz.

Ist hingegen Seligkeit des Lebens damit identisch, den „Willen Gottes“ allein zu wollen, dann ist sie ausschließlich darin zu suchen, wo sie allein zu finden ist, nämlich „rein in Gott, und darin, daß er heraustrete, keineswegs aber in der zufälligen Gestalt, in der er heraustrete; so brauchet ihr auch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen: denn Gott ist schon heute, wie er sein wird, in alle Ewigkeit“ (133). Die Herauslösung der Person ist also nicht nur eine Epoché der Objekte als Zweck, sondern letztlich das Herausnehmen der Person als „Leben“ aus der *Zeitlichkeit* selbst, in der sie die Objekte und sich selbst als sinnliche (und sei es durch den transzendental inneren Sinn) wahrnimmt. Für Husserl ist aber eine solche Reduktion der Person, abgesehen von ihrer Bindung an die Horizonterfüllung, nicht denkbar, wenn sie sich nicht nur in der Zeitlichkeit erbaut, sondern ihrem innersten Wesen nach die Selbstkonstitution der Zeit ist. Wir finden hier also die gesamte Problematik des Ego zwischen Eigenkonstitution und Anonymität im intentionalen Zeitfluß wieder, so daß der rei-

ne Seligkeitsbegriff bei Fichte gerade auf eine Ichrealisierung diesseits der Zeit verweist, so wenn er im Anschluß an die Johanneische Anfangsintelligibilität sagt: „Im Anfange: höher denn alle Zeit, und absolute Schöpferin der Zeit, ist die Liebe: und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein Sichselbsterhalten im Dasein: und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er, und bleibet er ewig, wie er in sich selbst ist“ (155f.).

Nimmt Fichte den absoluten Anfang aus der Zeit heraus, so läßt er ihn damit phänomenologisch nicht unbestimmt, insofern er die Liebe zum „Grundstoff“ aller Dinge erhebt, welcher in der „lebendigen Reflexion“ vermittelt wird, was aber in einer letzten Konsequenz dazu führt, daß die Liebe „in uns und um uns herum, Fleisch wird, und unter uns wohnet“ (156). Daß Dinge und Liebe sich als *Fleisch* darstellen, hineingenommen werden in das innerste Prinzip der Verlebendigung als Phänomenalisierung, macht Husserl gegenüber deutlich, daß die Formalität der Zeit, in der sich für ihn die „Geschichte“, das Objekt und das Subjekt entfaltet, letztlich einer *Materialität* phänomenologischer Natur bedarf, um sich selbst zu tragen. Die fleischliche Materialisierung des Erscheinens, das heißt des Bewußtseins als Negation, um die Reflexion letztlich mittels der Liebe in der Wissenschaftslehre selbst aufzuheben, geht dabei genau den einzig einschlagbaren Weg für eine radikale Phänomenalisierung - nämlich über die *Empfindung*. Um Liebe als Verfleischlichung mit der reinen Empfindung zusammendenken zu können, ist die Negation des sinnlichen Genusses bei Fichte gerade die Reduktion der Empfindung auf ein reines Empfindenkönnen hin, um die Seligkeit allein da auszumachen, wo sie sein kann, nämlich in keiner „Umgebung“, sondern in der „Sich-selbst-Gabe“ Gottes „ohne alle Gestalt“ (134). Da Husserl von vornherein jede Impression durch die Orientierung im Zeitfluß auf transzendente Genesis hin funktionalisiert, kann bei ihm keine reine Sich-Gabe auftreten, welche das immanente Korrelat zur Unmittelbarkeit ist. Die Ethisierung der Persönlichkeit als teleologische Vergeschichtlichung des Anfangs im Sinne solcher Unmittelbarkeit ist gerade die prinzipielle Veräußerung jeder Impressionalität zugunsten der Evidenzerfüllung, anstatt wie Fichte in allen „Begegnissen als die notwendige und unveränderliche äußere Erscheinung“ das „in seinem Inneren sich vollziehende göttliche Werk“ zu sehen (154). Mit anderen Worten ist die Ethik bei Fichte selbst eine Ontologie, und zwar so, daß

diese Ethik als Negation von Sinnlichkeit, Genuß, Person, Gesetz usw. die Phänomenalisierung dieser Ontologie selbst darstellt, denn in der Negation als Reduktion tritt die Verbindung zwischen Sein und Dasein als Empfindung bzw. als Liebe, und das heißt: als phänomenologisch fleischliche Materialisierung, in Erscheinung.

Der Gedankengang ist dabei folgender, wobei sich Fichte selbst als Hinführung zu seinem „tiefsten Standpunkt“ versteht (152). Das Sein ist absolut, unveränderlich, und es ist zugleich Dasein, welches notwendig Bewußtsein ist, aber als solches nicht mehr in sich ruhendes Sein ist, sondern sich nach Gesetzen entwickelnde Reflexion. Im Dasein wird das Sein „als reines Leben und Tat“ ein Wesen, das heißt eine zu beschreibende Form in „stehender Bestimmtheit“, weshalb unser Ich in seinem Sein zwar stets auch das Sein des Seins bleibt, aber niemals als Sein an sich, sondern eben als Form oder Wesen. Wie später Schelling für das ekstatische Bewußtsein als alleinigen Grund das *Daß* der Existenz setzt, so erblickt auch Fichte den Zusammenhang zwischen Sein und Form nicht im Wie des Allmannigfaltigen, sondern im „bloßen Daß“. Letzteres entstammt keiner Reflexion, sondern es „bricht mit und neben der Reflexion aus“, um als begleitendes „Band“ der Reflexion *Empfindung* zu sein: „Und, da es ein Band ist, Liebe, und, da es das Band des reinen Seins ist und der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch, [ist es] Durchkreuzungspunkt [...], des Seins Tragen und Halten seiner Selbst in dem Dasein, ist, seine Liebe zu sich; die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, *da wir sie überhaupt nicht zu denken haben*“ (153, Hvh. R. K.). Im Unterschied zu Husserls Evidenzprimat mit dessen ethischen Persönlichkeitsimplikationen als Geschichtssynthesen haben wir hier einen Anfang der (genetischen) Faktizität, der zum einen nicht dem Denken zugeschlagen werden kann sowie zum anderen dennoch das Absolute nicht außerhalb des „Menschen“ beläßt, weil dieses durch den Affekt oder die Liebe dieses Bandes vor jeder spaltenden Reflexion rein impressional bestimmt ist - oder auch als Fleisch, wie wir schon sahen.

Fichte geht noch einen Schritt in der Phänomenologie dieser Empfindung weiter, denn diese ist nicht nur vor der Reflexion, und damit atemporal und athematisch, sondern sie hält sich selbst neben der Reflexion, das heißt, es gibt eine rein immanente Ma-

terie der „Empfindung dieses seines sich selbst Haltens“, welches „[Gottes] eigene Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung“ ist (153). Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß die Impressionalität wie Impressionabilität die höchste *Offenbarung*, nämlich das ontologische wie ethische und religiöse Absolute in sich trägt - das Sein als seliges und tätiges Leben. In der Reduktion betrachtet, sprengt diese Aussage aller späteren Verzeitlichungsbeschreibungen des Absoluten bei Husserl, und damit die Teleologie der aufzusuchenden letztgültigen Lebensform,<sup>9</sup> weil das Empfinden als höchste Faktizität in jedem Punkt seines genetischen Sich-Empfindens im Sinne Fichtes diese Absolutheitsoffenbarung in sich schließt. Es bleibt zwar noch ein Moment des *Begleitens* des Daß, welches dieses Empfinden in die Nähe der Kantischen transzendentalen Vorstellung des begleitenden „Ich denke“ in aller Erfahrung stellt, aber wichtiger ist der außerdem noch von Fichte vollzogene Schritt der „Wechsel Liebe“, welche über die Verbindung von Empfinden und Offenbarung hinaus *dieselbe* phänomenologische Offenbarungsmaterie im Sein und im Ich postuliert: „Diese, erst uns beide zu zweien scheidende, so wie zu Einem bindende, Wechsel Liebe, ist nun zuvörderst die Schöpferin unseres oft erwähnten leeren Begriffs eines reinen Seins, oder eines Gottes“. Zwar führt diese gegenseitige Liebe Gottes nach Fichte hier nicht direkt zum Wesen Gottes als Leben (welches eine rein phänomenologische Immanenz als Reziprozität der Lebensaffektion ist), sondern nur zum Unendlichkeitsbegriff, welcher die Form Gottes als Bewußtsein darstellt, aber es findet in dieser Fichteschen Reziprozität durchaus eine Bindung „zu Einem“ statt, welche die Selbigkeit von menschlichem Empfinden und göttlichem Leben impliziert.

Deshalb liegt im folgenden auch der Akzent bei Fichte auf der affizierenden Phänomenalisierung der Begrifflichkeit, oder man könnte auch sagen: auf der Verfleischung der Anschauung, denn die Liebe zum Unendlichen als Gott führt uns als absolute Reflexion über jedes bestimmte Dasein hinaus, wobei „der Begriff [...] nur denkt, und gestaltet diese Liebe, rein ausleerend ihren Gegenstand [...], nichts ihm lassend, als die reine Negation

---

<sup>9</sup> Vgl. H. R. Sepp: Das Absolute bei Husserl und Michel Henry. In: R. Kühn/S. Nowotny (Hg.): Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur. Freiburg/München 2001, Kap. II, 9.

aller Begreiflichkeit nebst der ewigen Geliebtheit“. Die begriffliche Erkenntnis sagt uns mithin, getragen von der Liebe, inwieweit etwas *nicht* Gott ist, und diese Negation der Evidenz entspricht der Negation der Persönlichkeit, um *eine Gewißheit* der impressionalen Affektion als unser Fleisch zu hinterlassen, daß es eine „über alle, nur in der Reflexion möglichen, Zweifel erhabene Liebe“ gibt, die uns Gott sagt oder offenbart. Die Husserlsche Auflösung der Naivitäten bleibt im hier genannten Raum der Reflexion, wird nie Selbstbejahung, während Fichte in einer unmißverständlichen Formulierung zum *selbstaffektiven* Wesen dieses *einen* Offenbarens in uns und für uns selbst vorstößt: „Und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen, und Sichzusammenhalten des Absoluten selber ist?“ (153f.).

Dies ist im eminenten Sinne keine Aussage über die Liebe nur als höhere oder endgültige Lebensform, sondern die phänomenologische Substantialität des *Sich-zusammen-haltens* ist der Grund aller Realität, sofern diese erscheint und zunächst in der Gewißheit des Selbsterscheinens gegründet sein muß. Wenn Fichte aus solcher Selbstgewißheit der impressionalen *cogitatio* als Empfindung jede „Deutung“ ausschließt, weil im „lebendigen Leben“ Liebe und Geliebtes eins sind, nämlich „als das Sichselbsthalten des absoluten Seins“ (154), dann ist damit nicht nur die Phänomenologie von jeder Hermeneutik abgegrenzt, wie es auch Husserl durch die reine Phänomengegebenheit in der Reduktion an sich vorsieht, sondern wir besitzen mit dem Fichteschen „Sichtragen, Sichzusammenhalten und Sichselbsthalten“ eine Bestimmung der absoluten Phänomenalisierung selbst.<sup>10</sup> Dieser konsistenteste Grund der Selbstphänomenalisierung widersteht in seinem Eigenwesen jeder unendlichen Spaltung, welche das Merkmal der Reflexion ist, und gerade darin ist es das Absolute, weil seine Differenzlosigkeit das Differieren erst ermöglicht, oder mit Fichtes Worten: „Die unaustilgbare Liebe ist es, [...] welche die Refle-

---

<sup>10</sup> Für die Unterscheidung Phänomenologie/Hermeneutik läßt sich auch Fichtes Differenzierung zwischen Metaphysischem/Historischem in der „Beilage zur sechsten Vorlesung“ (180-186) fruchtbar machen, denn es besteht immer die Tendenz der Wissenschaften, „nicht das Faktum rein als Faktum zu nehmen, sondern es zu metaphysizieren“ (181). Phänomenologie als rein genetische Betrachtung aber entspricht dem Transzendentalen (Metaphysischen) bei Fichte.

xion fortreibt durch die Ewigkeit, und sie ausdehnt zu einer lebendigen Ewigkeit“ (154).

Liebe als „Quelle der Vernunft“ besagt daher phänomenologisch, daß es nur eine Teleologie der Evidenzanreicherung gibt, weil der Anfang dieselbe trägt - und zwar so, daß an jedem Punkt dieser Teleologie die *Seligkeit* gegeben bleibt. Diese ist kein „Überschwang“, wie Husserl meint, sondern der Kern der Fichteschen Wissenschaftslehre selbst; gewiß als „Construction“, aber doch so, daß „die, zu göttlicher Liebe gewordene, und darum in Gott sich selbst rein vernichtende, Reflexion, der Standpunkt der Wissenschaft“ als höchster *realer* Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- wie Seligkeitslehre ist (155). Liest man folglich diese Seligkeit als das Fleisch des *Ist*, mit dem wir eins sind, dann fehlt dasselbe in seiner lebendigen Absolutheit in keiner Erscheinungsweise, sofern sie impressional ist. Der Begriff der „Wissenschaft“ ist daher nicht von einer erkenntnistheoretisch geleiteten Epistemologie her zuletzt zu sehen, wovon Husserl noch weitgehend abhängig blieb, sondern von der alleinigen Realität her, der ein unmittelbares Sein als Leben zukommt - eben der Empfindung. Daß ihr „Dies-da“ zur Wissenschaftsbegründung im Sinne allgemeiner Sätze nicht genügt, zeigt nur, daß Wissenschaft Abstraktion ist - Sehen, dessen Auge verdeckt, was das unmittelbar Absolute ist, weil das Sehen nicht an sein eigenes Sein heranzureichen vermag: „Sein ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich“ (175).

Wir werden auf diese Problematik zurückkommen müssen, um uns zu fragen, warum Fichte diese absolute Phänomenalisierung nicht durchhalten konnte, indem er ihr nämlich ein notwendiges *Bild* vom Absoluten substituierte. Das reine Handeln aus der Unmittelbarkeit des Gefühls heraus, das nicht beschrieben werden kann, aber die Seligkeit ist, weil es keinen Zweifel in seinem Solen kennt, bleibt allerdings die wesentliche Erkenntnis dieser Fichteschen Besinnung: „In jedem Augenblick weiß [der Religiöse] bestimmt, was er will, und wollen soll; denn ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille, unverkennbar, ewig fort unmittelbar aus der Gottheit [...] In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, daß er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle, und solle, daß in alle Ewigkeit die, in ihm aufgebrochene, Quelle der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern unfehlbar ihn festhalten, und ihn ewig fortleiten werde“ (162). Ein Wissen, welches

unmittelbar zweifelsfreie Praxis in sich, im ausübenden Tun ist, bedeutet phänomenologisch das Leben in seiner Selbstrealisierung als Selbsterscheinen, denn die Kontinuität seiner Modifikation ist die reine Gewißheit der Impressionalität selbst in ihrem Wandel als stetes Sichempfinden, welche sich selbst „Gesetz“ ist - nämlich Liebe als Handlung, die zu keinem Augenblick eine Unterbrechung kennt, sofern sie aus der Quelle des Seins als Liebe fließt. Der Bewußtseinsfluß ist damit letztlich kein „Heraklitischer Fluß“, wie Husserl von der „Idee der Phänomenologie“ (1907) bis hin zu seiner „Krisis“-Schrift (1936) immer wieder festhalten mußte, sondern der „Fluß“ ist dieses ununterbrochene „Sichzusammenhalten“ des Empfindens als Historialität des Absoluten. Dies gibt Fichte ontologisch vor jeder Ethisierung zu verstehen, denn es ist zunächst keine Verantwortung zu leisten, keine „Persönlichkeit“ zu errichten, sondern das Wesen des Tuns phänomenologisch *selbst* zu ergreifen, auf dem alles Weitere beruht. Wo es zaudert und reflektiert, ist es kein Tun im Sinne des unmittelbaren Ausflusses der Gewißheit, die das Fleisch als lebendiges kennzeichnet, nämlich die Empfindung nicht zurückweisen zu können, und damit nicht die ständige Modalisierung der Praxis. Insoweit verweist Fichte nicht nur darauf, daß die innerste Natur der Phänomenologie radikal *praktisch* ist, sondern daß sich in deren *Selbsterprobung als Offenbarung* auch die Natur von Anfang und Selbstgebung entscheidet. Oder wie er im 16. Vortrag der „Wissenschaftslehre“ von 1804 selbst schreibt: „Das Soll trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatz eingesehenen Seins an sich, ein innerlich lebendiges von sich, durch sich, in sich, schaffend, und tragend sich selber, reines Ich u.s.f., und zwar innerlich organisiert und zusammenhaltend durchaus als solches.“<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag von 1804. Hamburg 1986, S. 168 (Sämtliche Werke Bd. X, Hg. I. H. Fichte. Bonn 1834, S. 219f.). Unser Beitrag zu Fichte verifiziert daher hier von dessen Denken her, was unsere Untersuchung „Geburt in Gott“ (Zum Verhältnis von Metaphysik, Religion, Mystik und Phänomenologie. Freiburg/München 2001) als Kriterium der phänomenologischen Erfahrung analysierte, nämlich das reine Tun als Erprobung des Selbstbedürfnisses des Lebens. In diesem Sinne einer letztlich „praktischen Metaphysik“, das heißt „Metaphysik der Erprobung“, widmen wir unsere Untersuchung hier Karl Albert, im Wissen um ein analoges Bemühen in seinem Gesamtwerk.

## 2. Liebe und Bild: die Vorherrschaft der Transzendenzmetaphysik

Bei Fichte ist das absolute Sein dem Anspruch nach, wie wir bisher schon gesehen haben, nicht das Hervorbrechen und das Werden des Daseins in der Andersheit, das Außer-sich-Sein des Seins, sondern das Absolute ist das Leben und der Selbstbesitz von sich, durch sich und in sich selbst unter der Form der Liebe. Das heißt, die Immanenz wäre hier nicht nur eine ontische Kategorie, bestimmt vom Welthorizont, sondern sie implizierte eine Form der Seinsoffenbarung als Leben, die zugleich mit dem „Ich“ identisch ist, sofern dieses seinerseits seine Selbstheit allein aus dem transszendentalen oder rein phänomenologischen Leben schöpft. Die Liebe, so erklärte Fichte in der schon zitierten zehnten Vorlesung der „Anweisung zum seligen Leben“, stützt sich unmittelbar auf sich selbst: „Und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen und Sichzusammenhalten des Absoluten selbst ist?“ Sowie: „[Die Liebe] ist ja nichts anderes als das Sichselbsthalten des absoluten Seins“ (153f.). Daß der Selbsterhalt des absoluten Seins in sich hier im Sinne der Immanenz die innere Konsistenz bedeutet, ließ sich ebenfalls schon daran erkennen, daß Fichte nach der Setzung der Liebe als das konstitutive „Sichselbsthalten des absoluten Seins“ diesem die *Reflexion* gegenüberstellte, und zwar nicht als eine nur andere psychologische Modalität, sondern als eine universal gültige Struktur im Sinne der transszendenten Phänomenalisierung des Mannigfaltigen. Diese Reflexion wird nämlich prinzipiell mit dem Vorgang der Spaltung und der Unterschiedenheit identifiziert: „Nicht die Liebe ist es, welche [das Leben] äußerlich vor sich hinstellt, und es zerspaltet, sondern das tut nur die Reflexion“ (154).

Die Liebe bleibt daher nicht nur „die Wurzel der Realität“, sondern sie ist auch die alleinige Quelle des seligen Lebens, da das absolute Sein als Gott letztlich selbst nur Leben ist. Und da diese Liebe radikal phänomenologisch so verstanden wird, daß sie ihre Struktur in der Immanenz findet, nämlich als das, was nicht von sich getrennt ist, muß die Suche der Menschen nach solcher Seligkeit vergeblich genannt werden, wenn sie diese intentional in etwas Anderem vermeinen als in dem, wohinein sie bereits absolut passiv getaucht ist, wie wir paradigmatisch im Unterschied zu

Husserl herausstellten. So kann diese Identität mit dem Leben in alle Ewigkeit nicht größer werden, oder wie Fichte eben fragt: „Was ist denn dasjenige, das jenseits anders sein kann, als es hier ist?“ (133), um diese Frage dann negativ zu beantworten. Da mithin diese Liebe als das Leben nicht von sich getrennt werden kann und immer eins bleibt, gibt sich diese Liebe notwendigerweise auch mit all den ontologischen Grundeigenschaften, die der Struktur der Einheit angehören, das heißt in der Realität und in ihrer Totalität: „Die Liebe ist ewig ganz, und in sich gedrunge[n] [...] und sie hat in sich, als Liebe, ewig die Realität ganz“. Und „darum ist auch“, fährt Fichte in Bezug auf die Pluralität der Ego fort, „die Spaltung des Einen göttlichen Lebens in verschiedene Individuen keineswegs in der Liebe, sondern, sie ist lediglich in der Reflexion“ (158), was eine Ur-Gemeinschaftlichkeit des Lebens aller Lebendigen vor dem Sich-Wahrnehmen als *alter ego* voraussetzt. Die Reflexion offenbart sich daher nicht nur als etwas Fremdes gegenüber der inneren Struktur der Liebe (welches Fremde das Leben aber auch als „Ableitung“ des Mannigfaltigen über die Sinnlichkeit gleicherweise einschließt), sondern tiefer noch gesehen ist diese Reflexion in der Tat unfähig, die Liebe selbst zu verstehen und in deren Sein zur Erscheinung zu bringen.<sup>12</sup> Vielmehr verändert die Reflexion - im Unterschied zum reinen Tun als Sollen - die Liebe als vorgestellte, so daß dadurch deren Offenbarung sowie jene des Lebens verlorengeht: „Dieser - Gehalt und Stoff der Liebe nun - ist es, welcher die Reflexion des Lebens zuvörderst zu einem stehenden, und objektiven Wesen macht, sodann, dieses also entstandene Wesen, in die Unendlichkeit fort, wiederum spaltet, und anders gestaltet, und so ihre Welt erschafft“ (154).

Durch die Herausstellung einer *gegensätzlichen Struktur* der lebendigen Seinsimmanenz, aus der die Reflexion radikal ausgeschlossen ist, zeigt sich bei Fichte eine neue Philosophie des „Daseins“ an, die wir dem Ansatz nach radikal-phänomenologisch

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu des näheren den 16. Vortrag der „Wissenschaftslehre“ von 1804, wo Fichte von der einen Wahrheits- und Vernunftlehre zur Erscheinungs- oder Scheinlehre übergeht (S. 160ff.; SW S. 212ff.). Wir verwenden im Folgenden den Begriff *Dasein*, der identisch ist mit Erfahrung oder Bewußtsein (a.a.O., S. 92f.), weil Fichte *Existenz* für das äußere „Seyn“ und Sein im verbalen Sinn für den absoluten Grundsatz der Einheit gebraucht (a.a.O., S. 166).

nennen können und worin dieses Dasein weder den einfachen Gegensatz des Seins zu sich selbst in der Außenheit noch dessen Selbstübersteigung bezeichnet. Vielmehr kann in diesem Dasein nichts mehr überstiegen werden, so daß auch kein zeitliches oder geschichtliches Zurückkommen auf sich selbst - wie etwa in Heideggers „Eigentlichkeit“ oder Thanatologie - mehr möglich ist und weiterhin ebenfalls jeder Deduktions- und Verstehensversuch hinfällig wird. Die Unmöglichkeit der intentionalen bzw. hermeneutischen Selbstübersteigung oder Transzendenz ist genau die eines solchen Seins, welches ursprünglich in seiner lebendigen Einheit unüberholbar an sich wie in sich durch sich selbst gebunden ist - sich folglich bereits ganz als sich selbst gegeben vorfindet, das heißt als Ursprung und als immanentes Sein: „Was also ist - in dem Dasein? Antwort: Durchaus nichts anderes, als das Eine, ewige, und unveränderliche Sein, außer welchem gar nichts zu sein vermag“ (121).

Das Dasein, welches so an nichts anderes als an das eine Sein und somit nur an sich selbst als lebendiges Bewußtsein gebunden ist, kann sich gar nicht selbst überschreiten und zeigt sich von daher völlig unabhängig von dem, was sich in einem solchen Überschreiten ekstatisch an Weltwerdung ereignet. Dies bedeutet, wie wir jetzt nach der kurzen Auseinandersetzung mit Husserl noch deutlicher sagen können, daß das Dasein von der reflexiven bzw. verstehenden Selbstvorstellung und vom Begriff sowie von der anfänglich erkannten „objektiven“ Existenzweise in der relationalen Außenheit der Mannigfaltigkeit unabhängig bleibt. Oder anders ausgedrückt, liegt das so verstandene Dasein jedem Begriff voraus, den es von sich selbst intuitiv haben kann, und bildet das Sein des Absoluten als *actus essendi* oder als Leben selbst: „Und, nachdem es einmal als daseiend gefunden ist, so läßt sich nun wohl auch begreifen, daß auch dieses Dasein nicht geworfen, sondern in der inneren Notwendigkeit des Seins gegründet, und durch diese, absolut, gesetzt ist“. Die radikale Veränderung, welche diese Daseinslehre durch ihren Bezug auf das Absolute als das wahre Dasein erfährt, wird folglich von Fichte selber ausdrücklich zur Kenntnis genommen. Denn „jetzt, nachdem wir das, uns vorher für das wahre Dasein gegoltene, Bewußtsein, mit seiner ganzen mannigfaltigen Form, nur als das Dasein aus der zweiten Hand, und die bloße Erscheinung desselben; das wahre aber, und das absolute Dasein, in seiner eigentümlichen Form, als

Liebe, erkennen“, wird Fichte dadurch veranlaßt, auch die traditionelle Johanneische Wortinterpretation anders zu fassen: „Im Anfang war das Wort“, bedeutet nicht mehr, worauf wir schon verweisen konnten, daß das Absolute unter der bewußten Form seines Daseins zuerst war, das heißt in einem Verhältnis der Exteriorität zu sich selbst, sondern im Anfang war die Liebe, mit anderen Worten das Absolute als das, was ausschließlich in sich selbst bleibt: „Und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein Sichselbsterhalten im Dasein: und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er, und bleibt er ewig, wie er in sich selbst ist“.<sup>13</sup>

Wenn das Dasein nicht mehr die Außenheit des Absoluten in bezug auf sein eigenes und originäres Sein als Leben bedeutet, dann gibt es letztlich auch keinen Unterschied mehr zwischen Sein und Dasein - und zwar genau aus dem Grunde, weil das Dasein aufgehört hat, den herkömmlichen Unterschied als phänomenologische Transzendenz oder Intentionalität zu bilden. Die hier von Fichte gesetzte Identität von Sein und Dasein muß als positive Beschreibung der inneren Daseinsstruktur selbst verstanden werden, so daß sie nicht mehr bloß die einfache, ontische bzw. faktische Behauptung der Daseinszugehörigkeit - als Immanenz - zum Sein ausdrückt, sondern vielmehr jedes Außer-sich des Seins selbst verneint, was kraft der durchgehenden Maxime der genetischen Methode als Auflösung der „Relation“ überall in der Fichteschen Analyse angestrebt ist. Dies ist auch die erwähnte Veränderung der Logosphilosophie durch Fichte, da das Johanneische Wort nicht nur mit dem Absoluten identisch ist, sofern das Dasein „schlechthin bei dem Sein“ war (155), sondern dieses „Bei“ das Außer-sich-Sein Gottes selbst bzw. das Werden des Absoluten in der Außenheit ausschließt, und zwar als uranfänglich selbstgezeugtes Werden des Ursprungs als solchen in seiner Realität.

In dem Augenblick jedoch, wo die Daseinslehre auf so maßgebliche Weise radikalisiert wird, darf nicht vergessen werden, daß sich ihre Problematik - phänomenologisch gesprochen - vom Dasein als Erscheinensoffenbarung oder Manifestation her definiert, deren Grundentscheidungen wir gerade bei Fichte verfolgen wollen. Wenn also das Wahrhaftige das Absolute selbst ist, aus dem zunächst jede Struktur von Andersheit entfernt wurde, dann

---

<sup>13</sup> Anweisung zum seligen Leben, 155f. Vgl. E. Heintel: Das Evangelium J. G. Fichtes. Wiener Jahrbuch für Philosophie 19 (1987), S. 135-186.

muß noch genauer aufgewiesen werden, wie dieses absolute Dasein als Leben in sich bleibt und trotzdem ein Erscheinen darstellt. Daß dies sich wirklich so verhält und das Dasein ohne Unterschied zum Absoluten tatsächlich eine Erscheinensoffenbarung, das heißt eine *Erfahrung* als Sich-erfahren bildet, bleibt bei Fichte allerdings weitgehend eine Voraussetzung. Ersichtlich ist dies vor allem daran, daß gemäß des religiösen Hauptthemas Fichtes, wie wir gesehen haben, die Liebe die Seligkeit herbeiführt - ein Gedanke, der genau auf seiner neuen transzendentalen Daseinsphilosophie im Unterschied zu Kant beruht.<sup>14</sup> Denn die Seligkeit ist notwendigerweise eine Erfahrung bzw. überhaupt ein prinzipielles *Erfahrenkönnen*, anders gesagt eine Daseinsform oder eher das Dasein selbst, und zwar insofern es als Liebe „das Sichtragen und Zusammenhalten des Absoluten selber“ ist, wie die Analyse der Immanenz bei Fichte lautet. Dies setzt nicht nur in dem Maße, wie die Liebe die Seligkeit gibt, das bewußte Dasein als Empfinden voraus, sondern ontologisch auch die Möglichkeit der Liebe, *das Sein des Absoluten tatsächlich zu offenbaren*, was eben besonders im Zusammenhang mit der Empfindung als „unterer“ Lebensstufe schon unterstrichen werden konnte: „Was ist es denn, das uns Gottes gewiß macht, außer die [...] Liebe?“ Und Fichte fügte hinzu: „Die schlechthin auf sich selbst ruhende, und über alle, nur in der Reflexion möglichen, Zweifel, erhabene Liebe“ (153). Insofern die Liebe hier ausdrücklich und radikal der Reflexion gegenübergestellt wird, ist die Liebe eben nicht nur die „Wurzel aller Realität“, wie es vorher schon hieß, sondern auch apriorisch „die Quelle aller Gewißheit, und aller Wahrheit“ (154). Weil das absolute Dasein auf identische Weise als innerlich selbsttätiges Bewußtsein die Offenbarung des Absoluten ist, konnte Fichte - schon von der 3. Vorlesung an - bezüglich dieses Daseins als Immanenz sagen, daß es „gar nicht sein kann, ohne sich zu finden, zu fassen, und vorauszusetzen“, und dieses „Sichfassen unabtrennlich ist von seinem Wesen“, während das „Fassen“ bei Husserl beispielsweise immer eine explizit thematische Hinwendung des „wachen Ich“ bedeutet, um dabei die „lebendige Gegenwart“ als solche zu verlieren.

---

<sup>14</sup> Vgl. M. Franken: *Transzendente Theorie der Einheit. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes* (Fichte Studien Supplementa 2). Amsterdam/Atlanta 1993.

Daß das Dasein sich nicht finden kann, ohne ursprünglich bereits als immanent gegeben zu sein und in diesem „Sichfassen“ in sich selbst die Offenbarung bildet, muß allerdings - so unsere phänomenologische Forderung - wesenhaft begründet werden und kann nicht einfach spekulativ Voraussetzung der genetischen Konstruktion bleiben. Denn die Erhellung einer ursprünglichen Offenbarungsweise, die ihre Struktur bewußt in der lebendigen Immanenz als Erscheinenswesen findet, kann allein einen ontologischen Grund abgeben, ohne den die phänomenologische Bedeutung des radikalisierten Daseinsbegriffs bei Fichte eben eine bloße Prämisse bliebe. Aber dahinter verbirgt sich noch eine andere, allgemein metaphysikgeschichtliche Schwierigkeit. Da Fichte eine solche Erhellung der ontologischen Immanenzstruktur letztlich nicht insgesamt als Kritik der Metaphysik schlechthin durchführt, gewinnt das bis heute traditionell vorherrschende Phänomenalitätsverständnis der transzendenten Distanz seine Rechte zurück, ohne jemals wirklich in Frage gestellt worden zu sein. Zwar wird die Phänomenalität der Wissenschaftslehre mit ihrem „Einheitspunkt“ nicht mehr ausschließlich als Herbrechen in die Außenheit gedacht, denn sie vereint sich mit der zunächst begrifflich negierten und dann „energisch“ selbsttätigen Einfachheit des uranfänglichen Seins, jedoch fällt das Dasein innerhalb dieser Grundbestimmung in eine gewisse Unbestimmtheit und damit in ein nicht ganz aufgeklärtes Dunkel zurück.<sup>15</sup>

In diesem Erscheinensbereich bewegt sich Fichtes Denken selbst daher in einer Ungewißheit, denn insofern das uranfängliche Dasein bei ihm nur als ständige Voraussetzung existiert, erscheinen bald gewisse Widersprüche, die wir jetzt genauer benennen können. Was ist ein Dasein, das sich nicht in die Außenheit hinein zerteilt oder sich nicht in der Vorstellung hervorbringt? Als vorstellungsloses Bewußtsein muß es sich um ein Dasein ohne „Bilder“ handeln. Es ist nun hierbei wichtig festzustellen, daß genau in diesem Augenblick, wo Fichte das Dasein als *bildlos* verstehen möchte, dessen so angedachte radikal phänomenologische Realität plötzlich ungewiß wird, um schließlich

---

<sup>15</sup> Vgl. zur Diskussion auch D. Schmidig: Transzendenz des Absoluten in J.-G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1805. In: L. Honnefelder/W. Schüßler (Hg.): Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Klaus Kremer zum 65. Geburtstag. Paderborn 1992, S. 223-246.

tendenziell verneint zu werden: „Nur geht, auf den niederen Stufen des geistigen Lebens der Menschen, jenes göttliche Sein nicht als solches, - dem Bewußtsein auf: in dem eigentlichen Grundpunkte aber des geistigen Lebens geht jenes göttliche Sein, ausdrücklich als solches, dem Bewußtsein auf [...] es tritt ein in die eben, als notwendig, abgeleitete Form des Daseins und Bewußtseins, in einem Bilde, und einer Abschilderung, oder einem Begriffe, der sich ausdrücklich nur als Begriff, keineswegs aber als die Sache gibt“ (55). Das Dasein des Seins in der Außenheit, das heißt die Vorstellung des Absoluten, entspricht diesem nicht, sondern es bildet von diesem Absoluten, wie Fichte explizit sagt, nur eine einfache Wiedergabe oder „ein Bild“. Dieses Bild soll nichtsdestoweniger die Erscheinensoffenbarung oder Manifestation des absoluten Seins formen und bestimmt als solches den „Grundpunkt des geistigen Lebens“. Ohne Bild (innerhalb der weiteren Ausarbeitung der fünf Weltansichten durch Fichte) wird das Absolute nicht gefunden, und wer nicht in diesem Bilde lebt, lebt auch nicht in der Anwesenheit des Absoluten, sondern befindet sich „auf den niederen Stufen des geistigen Lebens“, woraus die Zweideutigkeit auch der Empfindung resultierte, die an sich Gottes Liebe „fleischlich“ im johanneischen Sinne einschließt, andererseits aber auf die Moralität, Religion und Wissenschaft hin zu übersteigen ist.<sup>16</sup>

Wie steht es nun auf der „niederen“ Lebensstufe um das Absolute selbst? Wie vermag es in Abwesenheit einer jeden Vorstellung und eines jeglichen Bildes dennoch ein „geistiges Leben“ zu bestimmen? Fichtes Antwort lautet: „Unmittelbar, mit seinem realen Sein, und bildlos, ist es von jeher eingetreten im wirklichen Leben des Menschen, nur *unerkannt*, und fährt auch fort, nach erlangter Erkenntnis, ebenso fort in ihm einzutreten, *nur daß es noch überdies auch im Bilde anerkannt wird*“ (55 Hvh. R. K.). Demzufolge gibt sich das bildlose, immanente Dasein des Absoluten in seiner Bestimmung als Realitätsursprung zunächst auf „unerkannte“ Weise als das, was *nicht* erscheint. Die Erscheinensoffenbarung dieses Daseins, das heißt des Absoluten selbst,

---

<sup>16</sup> Vgl. auch E. Dick: Das Verhältnis von Philosophie und Leben anhand der Entwicklung von J. G. Fichtes Religionsphilosophie. Wien 1979; A. Philonenko: Vie et spéculation dans „l'Anweisung zum seligen Leben“. Archives de Philosophie 55 (1992), S. 243-261.

ist zweifelsohne möglich, sogar stets reell als Sicherfahren gegeben, aber diese Manifestation vollzieht sich phänomenalisierend nur zusammen mit der Vorstellung oder in der Transzendenz. Dies bedeutet mit anderen Worten, daß die radikale Erscheinens-offenbarung des immanenten Daseins in bezug auf dieses Dasein selbst kontingent ist, im Sinne Fichtes nur „faktisch“, obwohl er eine selbstaffektive, das rein sich selbst verlebendigende Empfindung in Erwägung gezogen hatte, die als Leben nicht unter das Denken als Reflexion fällt. Die Ur-Phänomenalisierungsoffenbarung kommt so letztlich bei Fichte auf synthetische Weise zum Dasein hinzu, und zwar als Vorstellung, wobei der Grund hierfür darin liegt, daß die innere Struktur der Immanenz noch nicht bis in ihre letzte konkrete Möglichkeit hinein als die material phänomenologische Struktur der Offenbarung selbst erkannt worden ist. Mangels dieser Erkenntnis aber wird die Offenbarungsstruktur der Immanenz der Dunkelheit bzw. der Unerkanntheit anheimgegeben. Das Denken tritt dadurch notwendigerweise als „bildliche Form“ auf und bildet so schließlich doch - in radikalphänomenologischer Reduktion unsererseits gesehen - die einzige Erscheinungsweise des Absoluten, denn „nur im reinen Denken [kann] unsere Vereinigung mit Gott erkannt werden“ (55). Das göttliche Dasein selbst als lebendiges Sein hingegen gibt sich - abgesehen von seiner Reflexion in der Andersheit - somit wesentlich als Verborgenes aus der Sicht der Schau, des Begriffs oder der Bildwerdung.

Oder ist das Absolute nur *für uns*, das heißt für unseren menschlichen Blick verborgen, so daß ein Wissen, das nur das Unrige ist, auf äußerliche Weise als Folge unserer Begrenzung zum Absoluten hinzutreten muß? Der Gegensatz eines solchen Wissens zum Absoluten des Daseins kann dann nicht so betrachtet werden, als sei er dem Absoluten selbst innerlich gegeben. Als gegensätzliches Wissen träte es notwendigerweise als bloße Hinzufügung zum Sein des Absoluten hinzu; es ist das Wissen eines Daseins „aus zweiter Hand“, anders gesagt das dem Menschen eigene Wissen. Da „es zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen, in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung gibt“ (54), existiert der Unterschied zwischen Dasein und Sein nur für uns als Folge unserer Begrenzung. Und nur in Bezug auf dieses wesenhaft begrenzte menschliche Wissen kann und muß das Absolute so gedeutet werden, als ob es sich dem Lichte ent-

ziehe, welches das Absolute nicht selbst ist und deshalb seine wahre Natur nicht erleuchten kann. Die effektive Möglichkeit für das Absolute, sich so zu offenbaren, wie es in sich ist, bleibt bestehen; sie wird nur dem Vermögen des Menschen und seiner Sicht entzogen - oder wie Fichte selbst sagt: „Das Auge des Menschen verdeckt ihm Gott“ (156).

Der phänomenologische Sinn des Auftretens des „Menschen“ in der Problematik der absoluten Lebensselbstoffenbarung scheint also darin zu bestehen, eine solche tatsächliche Möglichkeit der ontologischen Interpretation der inneren Immanenzstruktur als Offenbarung offenzuhalten. Es läßt sich nun darauf verweisen, daß der Mensch aus sich selbst heraus keinerlei Fähigkeit hinsichtlich einer Begrenzung besitzt; er kann nicht einmal eine Erkenntnis unangemessen oder „endlich“ machen, denn jede einzelne Erscheinung als Modalisierung innerhalb der reinen Lebensoffenbarung stützt sich jedesmal auf eine bestimmte ontologische Struktur. Wenn es sich um eine eidetische Analyse handelt, wie sie Fichte transzendental anstrebt, dann ist von anthropologischen Betrachtungen abzusehen, das heißt, die „Endlichkeit“ des Menschen kann hier nicht mehr einfach als Offenbarungsgrenze vorausgesetzt werden. Wenn mithin die Erscheinensoffenbarung im erfahrenden Dasein das Absolute verbergen sollte, anstatt es in dessen ursprünglichem und eigenem Sein als Leben zu offenbaren, dann müßte der Grund dazu in den apriorischen Eigenschaften einer solchen Manifestationsweise selbst gesucht werden. Und falls es einen Phänomenalisierungsmodus gibt, dessen ursprüngliches Vermögen in der Offenbarung des absoluten Seins selbst zum Ausdruck kommt, so gehört die Bestimmung dieser urmodalen Struktur zur kritisch-analytischen Grundaufgabe der Ontologie als radikaler Phänomenologie, worauf wir durch die Wesensreziprozität von Empfindung/Fleisch als „Liebe“ unter anderem schon hinwiesen.

Zu einer solchen Ontologie gehört aber auch als integrierender Bestandteil das Verstehen jenes Verhältnisses, welches die beiden Hauptweisen einer jeden möglichen Erscheinensoffenbarung untereinander verbindet, nämlich das Absolute zu *verbergen* oder es zu *offenbaren*. Grundsätzlich ist für dieses Verhältnis nicht auszuschließen, daß es eine endliche Erfahrung als Dasein oder Leben gibt, die in ihrem Wesen als Erfahrenkönnen auch Offenbarerin des lebendig Absoluten wäre. Wenn beispielsweise die Transzen-

denz selbstaffizierend schlechthin auf der Immanenz beruht, wie unser durchgehendes Analysebemühen lautet,<sup>17</sup> so ist erstere aufgrund der ihr eigenen transzendentalphänomenologischen Leistung überall da anwesend, wo im Menschen ein Bezug besteht, das heißt in dem Maße, wie dieser die Möglichkeit besitzt, sich intentional auf etwas zu beziehen.<sup>18</sup> Folgt daraus jedoch, daß das immanente Dasein des Absoluten, dessen Wesen in der originären Selbstoffenbarung besteht, eben dieses Offenbarungsvermögen verliert, wenn es sich „im Menschen“ als begrenzt betrachtetes Individuum vollzieht? Oder aber diese absolute Daseinsoffenbarung ereignet sich nicht im Menschen, so daß die menschliche Existenz infolgedessen letztendlich vom absoluten Leben getrennt bliebe? Letzteres ist allerdings gerade eine radikal eidetische Unmöglichkeit, wenn das immanente Dasein des Absoluten das Wesen einer jeglichen möglichen Lebensform im allgemeinen bildet.

Fichte kann eine derartige Trennung auch gar nicht systemimmanent aufrechterhalten, insofern die absolute Einheit des menschlichen und göttlichen Daseins als das einzige Leben beider für ihn zweifellos die tiefste Erkenntnis darstellt, zu welcher der Mensch Zugang hat, weshalb Fichtes Beitrag für eine streng weiterverfolgte Immanenzanalyse so vielversprechend ist. Ob sich nun der Mensch zur Einheit dieser Erkenntnis existentiell erhebt oder nicht, das heißt naiv sinnlich, moralisch, religiös oder wissenschaftlich - sie bleibt als ontologische Struktur *a priori* gegeben. Als solche bildet sie in der Tat den Grund der gesamten religiösen Philosophie Fichtes und vor allem auch sein Christusverständnis,<sup>19</sup> denn dieser Christus hat in sich die Identität seines Wesens mit demjenigen Gottes zu erkennen gewußt. Durch diese Kenntnis erscheint Fichtes Christus-Gestalt nicht als eine Ausnahme oder als ein Paradox in der Menschheits- wie Seinsge-

---

<sup>17</sup> Vgl. zur Grundlegung unsere Untersuchung: Leiblichkeit als Lebendigkeit. Freiburg/München 1992, hier bes. 56ff. Zur Auseinandersetzung mit der lebensphilosophischen Tradition: K. Albert: Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg/München 1995.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch K. Alberts Begriff der Seinserfahrung, von der er sagt, daß sie jedem Menschen möglich sei, wenn der Mensch bereit sei, sich ihr zu öffnen (Die ontologische Erfahrung, 1974).

<sup>19</sup> Vgl. auch X. Tilliette: Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique. Paris 1990, S. 86ff., 146ff.

schichte, sondern vielmehr als das universal gültige Gesetz eines jeden Daseins. Deshalb ruft dieser Christus dazu auf, im Dasein dieses Gesetz zu erkennen, und zwar als dessen eigenste Bestimmung und als sicheren Grund des Heils. Die schon einmal genannte Unterscheidung zwischen dem Historischen und Metaphysischen bedeutet nämlich in bezug auf diese Christologie, daß sie durch ihr „Religionsprinzip“ schlechthin „nichts in der Welt erklärt, sondern [...] allein in der Vereinigung mit Gott Realität ist“. Oder anders gesagt, ist Jesu Selbstbewußtsein das „absolute Faktum“ der „Gründung seiner Individualität in Gott“ (183f.). Die Tatsache der ontologischen Offenbarung des Absoluten im Menschen ist daher auch die Grundlage des Wahrheitsverständnisses bei Fichte, denn in dem Maße, wie die Wahrheit mit dem Dasein des Absoluten im Menschen identisch ist, existiert sie als ein Gut. Gleich wie bei Kierkegaard entstammt außerdem bei Fichte deshalb der Abscheu vor jeglichem Skeptizismus und Relativismus in allgemeinen dieser genannten ontologischen Grunderkenntnis, daß das Absolute sich in seinem innersten Wesen dem Menschen selbstgebend mitteilen kann (vgl. 166ff.).

Warum hat dann Fichte allerdings gerade die phänomenologische Hauptthese eines solchen Skeptizismus und Relativismus unterschrieben, indem er annimmt, daß durch die Berührung des Bewußtseins mit dem göttlichen Leben sich dieses - aufgrund der dadurch eintretenden Spaltung - sogleich in etwas *Totes* verwandelt? Warum beharrt er trotz der radikalen Epoché der Welt in seiner Christologie darauf, daß die „Form“, das heißt die Existenz als Erscheinung, uns das Wesen verbirgt? Und warum fällt sein Denken schließlich doch, wie jenes der klassischen Philosophie, auf jene Ebene zurück, wo es gezwungen ist, das Absolute aufzugeben und das Bewußtsein der grundsätzlichen inneren Unbestimmtheit zu überliefern, wie später auch Schelling, und zwar durch die Übereignung an das Unerkannte, Unbewußte und an die Nacht?<sup>20</sup> Der Grund hierzu kann nirgendwo anders gesucht werden als in der Tatsache, daß das maßgebliche Verständnis Fichtes bezüglich der Struktur und der Möglichkeit der Erscheinensoffenbarung eben letztlich doch den Prämissen der klassischen Philosophie wieder gleicht, die Sein als Lebensselbstoffenbarung nur

---

<sup>20</sup> Zu dieser Kritik vgl. vor allem M. Henry: *L'essence de la manifestation*. Paris 1963 (Neuauf. 1990), S. 143ff. u. 371ff.

in der Phänomenalität der Exteriorität des Bildes zu denken vermag.

Nicht der Mensch kann also, wie gezeigt wurde, transzendental für das Verbergen und schließlich für das Verschwinden des Absoluten verantwortlich gemacht werden. Wenn das Absolute, so wie es Fichte als ein Ur-Dasein in der Immanenz verstehen wollte, nicht wirklich *sich*-offenbarend erscheint, so liegt dies am Absoluten und an seiner Natur selbst, genauer gesagt an der sich jetzt klärenden Tatsache, daß Fichte die innere Struktur der Immanenz nicht streng als ursprüngliche Selbstoffenbarung des lebendig Absoluten faßt. Für Fichte wie für die meisten anderen Denker gibt es - trotz der Einheit im Leben - hinsichtlich der Erscheinensoffenbarung letztlich nur ein Vermögen: die Ekstasis des Welthorizontes oder des „Lichtes“ als natürlichen oder reflexiven Sichtbarkeitsraum. Notwendigerweise kann sich das Dasein als Immanenz in einem solchen transzendenten Horizont nicht zeigen, wobei der Grund hierfür nicht an irgendeinem anthropologischen Mangel liegt, zum Beispiel eben an einer begrenzenden oder entstellenden Erkenntnis, sondern weil im Erkenntnisraum der Transzendenz grundsätzlich nur noematische Idealitäten greifbar sind, wie schon Husserl erkannte - jedoch nicht die Realität.<sup>21</sup>

Denn die Realität des Absoluten ist nicht nur von der inneren Struktur der Immanenz bestimmt, sondern sie ist auch eine phänomenologische Realität, das heißt eine solche „Gegebenheit“, deren immanentes Wesen nicht auf einer hypothetischen Behauptung beruht, sondern auf der ursprünglichen oder lebendigen Selbstzugehörigkeit zu sich selbst in der Immanenz als solcher. Mit anderen Worten ist es die Selbstaffektion des Lebens als Leben, das keine Distanz in sich kennt, wie M. Henry aufgewiesen hat, welche den phänomenologischen Modus der absoluten Realität bildet, um in sich selbst verharren und bleiben zu können, wie Fichte durchaus fordert. Das Verständnis der inneren Struktur der Immanenz als Erscheinensoffenbarung des Absoluten ist also

---

<sup>21</sup> In der Gegenwart hat sich sicher eben am deutlichsten Karl Albert durch seine Untersuchungen zur „lebendigen Metaphysikerfahrung“, unter anderem im Anschluß an L. Lavelle, dieser Problematik genähert. Vgl. Die ontologische Erfahrung (1974). Jetzt in: Philosophische Studien I: Philosophie der Philosophie. St. Augustin 1988, S. 7-207.

kein Zusatz zum Verstehen dieser Struktur selbst, sondern es ist mit dieser immanenten Offenbarungsrealität als solcher identisch. Bindet Fichte jedoch das Absolute schließlich an das *Licht*, so wird es dadurch eben strukturell dem Begriff angeglichen:

„Was hier *Begriff* heißt, hieß im ersten Vortrage inneres Wesen des Wissens, was hier [im 9. Vortrag] Licht, dort formales Sein desselben, das erstere lediglich intelligibel, das letztere *intuitiv*; denn es ist klar, daß das *innere Wesen* des Wissens nur eben im Begriffe, und zwar in einem Urbegriffe, ausgedrückt werden kann; wiederum, daß dieser Begriff, als Einsicht in sich selber, doch wiederum Einsicht oder Licht setzt. Es ist daher klar, daß dieselbe Aufgabe, die hier angesprochen: die Einheit von B[egriff] und L[icht] zu finden, dieselbe ist, die dort durch die Sätze: das Wesen des Wissens nicht ohne sein Sein, und v. v. oder Intelligiren nicht ohne Intuition und v. v., welche ja *eingesehen*, sonach die in ihnen liegende Disjunktion in der *Einheit* der Einsicht Eins werden sollte“.<sup>22</sup>

Wenn Fichte somit nicht in der Lage war, den Grundintuitionen seiner - auf die göttliche Immanenz hin orientierten - „Anweisung zum seligen Leben“ wie „Wissenschaftslehre“ einen wirklichen Gehalt zu geben, wodurch er jede „Disjunktion“ genetisch überwinden wollte, so wird über dieses sein religiöses Denken innerhalb des Deutschen Idealismus hinaus die moderne Ontologie im allgemeinen die Immanenz verkennen und bis hin zum In-der-Welt-sein Heideggers die Phänomenalisierung des Wesens des Lebens oder des Seins ausschließlich der Transzendenz (als Zeitlichkeit) überlassen. In dieser Perspektive bleibt daher auch Fichte ein Denker, der den ontologisch einzig herrschenden Modus des abendländischen Denkens seit den Griechen, nämlich eben die Ekstasis oder den Begriff, nicht hat überwinden können, denn zur Erscheinung in ihrem Erscheinen bedarf es für diesen durchgängigen Phänomenalitätsmonismus des „Außen“ und seines Lichtes, um nochmals die hierfür entscheidende Stelle zu zitieren: „Gott wird durch des Menschen Auge ihm verdeckt, lediglich darum weil er selbst sich durch dieses sein Auge verdeckt wird, und weil sein Sehen nie an sein eigenes Sein zu reichen

---

<sup>22</sup> Die Wissenschaftslehre (1804), S. 92 (SW X, 160).

vermag. Was er sieht, ist ewig er selber; [...] nur sieht er sich nicht so, wie er selbst ist, denn sein Sein ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich“ (156f.). Diese Priorität des *Sehens* und das offenkundige Bedauern über seinen Mißerfolg, was die Schau des Absoluten betrifft, ist nur um ein Weniges - aber Entscheidendes - zu korrigieren, um die transzendental absolute Lebendigkeit der effektiven Realität fassen zu können, weshalb Fichte aufgrund dieser Nähe eine Herausforderung für jedes radikalphänomenologische Denken bleibt. Es reicht nämlich aus, zu erkennen, daß das Sehen als sinnlich reelle *cogitatio* auf einem Nicht-Sehen beruht, welches die lebendig ursprüngliche Immanenz der Selbstaffektion selbst ist - jenes *sentimus nos videre*, von dem Descartes sprach.<sup>23</sup> Gibt es kein Sehen, ohne daß sich dieses Sehen vor allem intuitiv, intentional oder transzendent Gesehenen zunächst als Empfinden impressional selbst affiziert, dann ist diese transzendente Bedingung der Affektivität als Immanenz auch das bedingungslose Absolute in seiner Realität, solange wir lebendige Wesen sind, das heißt ein Ich wie Sich in unveräußerbarer Ipseität, zu der uns solche Lebensaffektion macht. Deshalb konnten wir Fichtes Aussage über die Empfindung als ontologische „Liebe Gottes“ auch als wertvollen Hinweis auf diese Urphänomenalisierung werten.

Gott ist dieses Leben, sofern er nichts anderes geben kann, nichts Geringeres als das Absolute, welches er selbst ist. In der Immanenz des Lebens als Sich-empfinden ist dieses Absolute anwesend, ohne daß es in die Schau hineingestellt werden könnte, aber auch ohne jemals als „Nähe“ bzw. „Präsenz“ nicht anwesend zu sein. In solcher Affektion ist *eo ipso* „Seligkeit“, um mit Fichte zu sprechen, denn es gibt kein Sich-erfahren, das nicht gleichzeitig auch die Freudigkeit, den „Genuß“ des Erfahrens über sein konkretes Erfahrenkönnen phänomenologisch beinhalten würde. Die innerste Struktur des Seins als Leben bleibt so die Immanenzoffenbarung. Das heißt, jede existentielle Einwilligung in „Leben“ oder „Schicksal“ setzt diese Selbstmanifestation immer schon voraus, insofern die sich offenbarende Ur-Passibilität der Wesensaffektion für uns bereits immer schon stattgefunden haben muß, bevor sie „gefühlte“ wird oder davon „gesprochen“ werden könnte. Die innere Seinsstruktur als lebendige Selbstgabe in sol-

---

<sup>23</sup> Brief an Plempius vom 3. Oktober 1637: Correspondance I (Oeuvres ed. Adam/Tannery). Paris 1974, S. 413.

cher Grundpassivität der Nicht-Freiheit als reiner Impressionalität (weil ohne jegliche Initiative unsererseits) bleibt hingegen eine Offenbarung als tatsächlicher Logos, wie Fichte dies nach Johannes, Meister Eckhart prinzipiell erfaßt haben dürfte, ohne allerdings alle Folgen daraus zu ziehen.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. für einen solchen Überblick auch G. Schimpf: *Des Menschen Seligkeit. Ein Vergleich zwischen Plotins „Peri eudaimonias“, Meister Eckharts „Buch der göttlichen Tröstung“ und Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“*. In: K. Flasch (Hg.): *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Frankfurt/M 1965, S. 431–454. Für die Bedeutung Eckharts bei K. Albert vgl. die Übersetzung und den Kommentar des letzteren zum „Buch der Weisheit“ (*Texte zur Philosophie 7*). St. Augustin 1988.

## II. Wie sublim ist das Erhabene?<sup>1</sup>

Claus Artur Scheier

Ganz „im Geist einer Sprache, die es liebt, die unmittelbare Sache germanisch und die reflektierte Sache romanisch auszudrücken“,<sup>2</sup> hat Wolfgang Iser angemahnt, deutsche Interpreten sollten „nie vergessen, daß im Französischen, wenn es um das 'Erhabene' geht, von einem 'Sublimen' die Rede ist. Das allein schon hält nicht bloß Monumentalität fern, sondern begünstigt und verlangt einen subtilen Stil der Reflexion und Argumentation“.<sup>3</sup> Iser hat in der vor ungefähr zwei Jahrzehnten wieder modisch gewordenen Rede vom „erhabenen Kunstwerk“ einen hohlen Beiklang registriert, so etwas wie eine mißliche Reminiszenz, die dem längst geläufigen „sublim“ nie anhing.

Dürfen wir also Barnett Newmans berühmten Titel „The Sublime is Now“ (1948) geradenwegs mit „Das Erhabene ist Jetzt“ übersetzen, oder werden wir der Progammatik solcher Kunst eher gerecht, wenn wir reflektiert bei „Das Sublime ist Jetzt“ bleiben? Wie erhaben ist das Sublime, das namentlich durch Jean-François Lyotard zu einem zentralen Thema der Ästhetik-Diskussion in den

---

<sup>1</sup> Karl Alberts Dissertation „Die Lehre vom Erhabenen in der Ästhetik des deutschen Idealismus“ behandelte 1950 ein damals „ein wenig altmodische[s] Thema“ (S. 9). In: K. Albert: Philosophie der Kunst, Philosophische Studien Band II, Sankt Augustin 1989, S. 3-137, erschien sie auf dem Höhepunkt einer neuen, von Jean-François Lyotard ausgelösten Diskussion über „das Erhabene“, die im schnellebigen ästhetischen Diskurs bereits wieder historisch geworden ist. Mit ideologiekritischem Akzent hat Karl Albert „Das Thema des Erhabenen in der Ästhetik der Gegenwart“ dann noch einmal aufgenommen in: Zeitschr. f. Ästhetik und allgem. Kunstwiss. 41/2 (1996), S. 195-204. Die folgende, ihm zum 80. Geburtstag gewidmete Überlegung kann daher, anknüpfend an seine Befunde, nicht mehr sein als eine Nachbemerkung. Ob die mediale Moderne einen eignen Begriff des Erhabenen entwickeln wird, ist kaum zu antizipieren. Unbeschadet dessen bleibt das Thema bedenkenswert.

<sup>2</sup> K. Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1 (MEW Bd. 23). Berlin 1969, S. 50, Anm. 4.

<sup>3</sup> W. Iser: Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen. In: Chr. Pries (Hg.): Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. Weinheim 1989, S. 185-213, hier S. 207.

achtziger Jahren geworden war? Lyotard hat energisch immer wieder und in immer neuen Beleuchtungen an Kants Lehre vom Erhabenen angeknüpft, so daß die Auskunft nahe liegt, sein „sublime“ sei in der Tat das Erhabene, umgedacht auf die geschichtliche Situation einer hinter sich selbst zu kommen suchenden Moderne. Aber Sprachdifferenzen sind eben wo nicht unmittelbar sachliche, so doch atmosphärische Differenzen, weshalb es methodisch nahe liegt, zwischen dem Sublimen und dem Erhabenen zunächst zu unterscheiden und dann zuzusehen, wie erhaben jeweils das Sublime, wie sublim jeweils das Erhabene ist.

Auf den Sprachgebrauch geachtet, ist das Erhabene unmittelbar das Hervorgehobene, das Relief etwa als die „erhabene Arbeit“. Das Gegenteil dazu ist das Flache, Platte, Glatte, das der Bewegung des Auges usw. keinen Widerstand entgegensetzt oder gar Einhalt gebietet. Das griechische  $\upsilon$  ος hingegen meint das Hohe als das, was oben, in der Luft, als Himmel, vor allem als der strahlende Äther im Unterschied zu dem, was auf der Erde ist, χαμαι. Die griechische Rhetorik hat stattdessen schon früh ταπεινον gebraucht, das (auch sozial) Gedrückte, Niedrige, Kümmerliche. Dem entsprechen in der lateinischen Rhetorik das *sublime* und das *humile*. Man weiß nicht recht, ob *sublimis* etymologisch von *sub quo limen est* (worunter eine Grenze ist) oder von *sub* und *limis* = *limus* (was in schräger Linie ansteigt) kommt,<sup>4</sup> während *humilis* sicher mit *humus* und *homo* zusammenhängt. Nach dieser Seite ist das Sublime das, was den gemeinmenschlichen Aufenthalt, die „Gewohnheit“, griechisch: sein ηθος, übersteigt.

So ist zu sehen, daß das klassische Sublime nur die äußerste Steigerung des Schönen oder des Schmucks, *ornatus*, im Griechischen οσμος (der Rede) ist, und umgekehrt kann das Schöne als eine „Herablassung“ des Hohen, Ermöglichung des „Wegs hinauf“ gedacht werden, wie exemplarisch bei Platon. Freilich haben weder der Neuplatonismus noch die ihn beerbende christliche Theologie eine eigne Lehre vom Sublimen aufgestellt, wohl weil die Hohheit des Ersten oder Gottes hier immer schon vorausgesetzt war; jedoch das Schöne spielt eine bedeutende Rolle bei Augustinus nicht weniger als bei Plotin. Aber auch als „bloß“ rhetorischer Terminus hat das Sublime seine kosmologisch-theologische

---

<sup>4</sup> A. Ernout, A. Meillet: Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Paris <sup>4</sup>1967, s. v.

Herkunft nie ganz verleugnet;<sup>5</sup> und Pseudo-Longinos preist nicht nur vor den „klaren“ und „nützlichen“ Bächen den Nil, die Donau und den Rhein (nachmals Hölderlinsche Themen) als bewunderungswürdig,<sup>6</sup> sondern vor dem „reinen“, aber bloß irdischen Lampenlicht die „spontanen“ Feuerströme des Ätna und die (gleichwohl oft verdunkelten) Himmelslichter.<sup>7</sup> So behauptet er das Sublime ebensowohl gegen das Nützliche wie gegen das bloß Fehlerlose und weiß dabei sehr wohl, daß „das Große zum Sturz neigt“, τα δε μεγαλα [παντα] ασφαλη, eine platonische Einsicht,<sup>8</sup> die Barnett Newmans Zeitgenosse Martin Heidegger 1933 mit der Übersetzung „Alles Große steht im Sturm...“ einschärfen wird.<sup>9</sup> Bis dorthin werden die Himmelslichter sich aber noch öfter verdunkelt haben.

Die neuere Geschichte des Sublimen beginnt barock mit der Übersetzung des 'Longinus', die Nicolas Boileau Despréaux 1674 zugleich mit seiner „Art poétique“ herausgab. Der Freund Racines erwies sich damit auf der Höhe der Zeit, deren Thema die Leidenschaften, *les passions*, oder genauer: deren Verhältnis zum Verstand, *raison*, geworden waren. Bereits 1657 waren Pascals „Provinciales“ erschienen, 1665 La Rochefoucaulds „Réflexions ou sentences et maximes morales“ und 1667 Miltons „Paradise Lost“. Dem Hochmittelalter gegenüber ist die frühe Neuzeit, man denke an Bruno oder Galilei, durch eine sich vertiefende Differenz von (philosophischer) Wissenschaft und Religion gekennzeichnet, die Descartes im „Discours de la méthode“ (1637) vorläufig zu einem

---

<sup>5</sup> Vgl. Augustinus: En. in ps. CXXXVII.9: „Quid enim reges terrae desideraturi sunt? Nonne jam habent ipsum imperium? Quidquid amplius desideraverit homo in terra, usque ad imperium est desiderium ejus. Quid amplius potest? Altior sublimitas necessaria est. Sed fortasse quanto altior, tanto periculosior. Ideoque reges quanto sunt in majore sublimitate terrena, tanto magis humiliari Deo debent“.

<sup>6</sup> Dies offenbar polemisch gegen Kallimachos' Apollon-Hymnos 106-112, vgl. A. Lesky: Geschichte der griechischen Literatur. Bern und München <sup>3</sup>1971 (photomech. Nachdruck München 1993), S. 929.

<sup>7</sup> ΠΙΕΠΙ ΥΨΟΥΣ, 35.4 f. Zur Stelle vgl. 'Longinus': On the Sublime, ed. with intr. and comm. by D.A. Russell, Oxford <sup>2</sup>1970 (<sup>1</sup>1964).

<sup>8</sup> A.a.O., 33.2, vgl. Platon: Rep. 497d 9.

<sup>9</sup> M. Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Breslau 1933, S. 22.

prinzipiellen Sowohl - Als auch befrieden kann, eine methodische Koexistenz, die alsbald von Pascals Entweder - Oder des „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des Philosophes et des savants“ (Mémorial) aufgekündigt wird - und es ist diese das Regelwerk des Verstands sprengende existenzielle Kontradiktion der Leidenschaft, die das ausgehende Jahrhundert noch einmal zur Raison zu bringen unternimmt. Aber kaum drei Jahrzehnte nach Erscheinen von Leibniz' Theodizee war der Zwist, zwar nicht zugunsten der Religion, so jedenfalls zugunsten der leidenschaftlichen Natur des Menschen entschieden, und Hume kann 1739 zuversichtlich drucken lassen, der Verstand sei und solle nichts anderes sein als der gehorsame Diener der Leidenschaften.<sup>10</sup>

Humes Skeptizismus, der mit dem Kausalitätsprinzip den innersten Nerv des Rationalismus traf, bezeichnet den ersten Höhepunkt der Empfindsamkeit, deren philosophischen Anfang Shaftesburys Brief über den Enthusiasmus (1707) machen dürfte. Damit tritt ein Sublimes von ganz anderer Gewalt auf als Boileaus „schöne Unordnung“,<sup>11</sup> nämlich der „delightful Horrour“,<sup>12</sup> den der Schauerroman der zweiten Jahrhunderthälfte auskosten wird.<sup>13</sup> Seine klassische philosophische Formulierung erhält dieser lustvolle Schrecken 1757 durch Edmund Burke, wenig verwunderlich als Beitrag zu einer Wissenschaft von den Leidenschaften.<sup>14</sup> Die Frage läßt sich stellen, was Burkes physiologisch interpretiertes „sublime“ noch mit der Grundbedeutung des alten  $\psi\upsilon\omicron\varsigma$  zu tun hat, und die Antwort ist klarerweise die, daß es das Produkt der Reflexion des Subjekts auf seine Existenz ist, die sich darin als gesichert erweist: das Gemüt (mind) ist Herr seines Gefühls (emotion), d. h. die Reflexion ist die *Sublimation* des Furcht- bzw. Schmerzzerregenden

---

<sup>10</sup> „Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them“ (David Hume: A Treatise on Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. London 1739, 2.3.3).

<sup>11</sup> N. Boileau Despréaux: L'Art poétique, 2.72: „beau désordre“.

<sup>12</sup> John Dennis 1704, zit. nach C. Zelle: Schönheit und Erhabenheit. Der Anfang doppelter Ästhetik bei Boileau, Dennis, Bodmer und Breitingen. In: Chr. Pries: A.a.O., S. 55-73.

<sup>13</sup> Der „trendsetter“, Horace Walpoles' The Castle of Otranto, erschien 1764.

<sup>14</sup> E. Burke: Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, IV.1.

so, daß das Subjekt nicht diesem, sondern nur sich selbst subjiziert ist. Es selbst ist jetzt der Äther, in den sich alles Gedrückte, das vormalige *ταπεινον*, auflöst. Das klingt nach Kants Bestimmung des Erhabenen, mit der es sich bei näherem Zusehen aber noch anders verhält.

Kant geht nämlich nicht mehr vom Furchterregenden und so auch gar nicht mehr vom Selbsterhaltungstrieb aus, sondern als Erbe Mendelssohns<sup>15</sup> von einem *Absoluten*: „*Erhaben* nennen wir das, was *schlechthin groß ist*“.<sup>16</sup> Die Einbildungskraft, die sich dies Maximum anschaulich machen will, muß ihr fortgehendes Auffassen (*apprehensio*) immer auch zusammenfassen (*comprehensio aesthetica*), die Zusammenfassungen ihrerseits zusammenfassen usf., d. h. eine unendliche Sukzessivität in Simultaneität zu verwandeln suchen. Erhaben sind danach diejenigen Erscheinungen, „deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt“,<sup>17</sup> und diese Idee ist ein Begriff, „dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann“.<sup>18</sup> Was mithin „der gereiften *Urteilkraft* des Zeitalters“<sup>19</sup> als mißlungen erschienen war: die Sinnlichkeit zum Verstand zu bringen, das gelingt Kant auf paradoxe Weise dadurch, daß er den Verstand zur Vernunft bringt, denn solche schlechthin unanschaulichen Ideen sind „Vernunftbegriffe“, kraft deren die „Kritik“ alle bisherige Metaphysik, in ihrer empiristischen Gestalt geradeso wie in ihrer rationalistischen, als „transzendentalen Schein“ erweist.

Abstrakt genommen sind die Ideen Begriffe „von der Totalität der Synthesis“,<sup>20</sup> und haben insofern allgemein den Status von Gesetzen für die (produktive) Einbildungskraft, d. h. das Gefühl

---

<sup>15</sup> M. Mendelssohn: Über das Erhabene und Naive (1758). In: ders.: Ästh. Schriften in Auswahl. Hg. von O.F. Best. Darmstadt<sup>2</sup>1974, S. 210: „Man nennt Gott das erhabenste Wesen. Man nennet eine Wahrheit erhaben, die irgend ein sehr vollkommenes Wesen, als Gott, das Weltall, die menschliche Seele angehet [...]“ - die Gegenstände der *Metaphysica specialis*, die der Kantsche Gedanke in die poetische (disjunktive), praktische (hypothetische) und theoretische (kategorische) Idee verwandeln wird.

<sup>16</sup> I. Kant: Kritik der Urteilkraft (KU), B 80.

<sup>17</sup> A.a.O., S. 93.

<sup>18</sup> A.a.O., S. 193.

<sup>19</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft (RV), A XI.

<sup>20</sup> A.a.O., B 380.

des Erhabenen ist „Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte [...] durch eine gewisse Subreption [...] beweisen“.<sup>21</sup> Diese „Subreption“ ist näher die „Verwechslung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjekte“,<sup>22</sup> für die Idee der Freiheit nämlich, so daß hier der berühmte „moral sense“ entspringt, auf den der Anti-Rationalismus des Jahrhunderts gesetzt hatte. Denn die „Kritik der praktischen Vernunft“ läßt sehen, daß unter allen Gefühlen einzig das moralische Gefühl a priori erkannt werden kann<sup>23</sup> und in der Tat die Sittlichkeit selbst ist, freilich „subjektiv als Triebfeder betrachtet“.<sup>24</sup> Entsprechend heißt es bereits in der Untersuchung der „Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“, daß die Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit „uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt“<sup>25</sup> und namentlich das Dynamisch-Erhabene entdeckt uns „eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte“.<sup>26</sup>

Hier ist der „delightful Horror“ nun gedacht als das Fürsichwerden der Vernunftbestimmung des Menschen, der Freiheit, wie sie sich dann absolut, nämlich auch noch gegen Kants Moralismus als gegen den letzten Rest der Empfindsamkeit gekehrt, 1795-1796 in den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus“ des jungen Schelling ausspricht: „Ich verstehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine absolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als sich zum Voraus gegen alle Gefahr durch einen moralischen Gott zu sichern. Allerdings ist dieser Kampf gegen das Unermeßliche nicht nur das Erhabenste, was der Mensch zu denken vermag, sondern meinem Sinne nach

---

<sup>21</sup> KU B 96.

<sup>22</sup> A.a.O., S. 97.

<sup>23</sup> RV B 130.

<sup>24</sup> I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, A 134.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 156.

<sup>26</sup> KU B 105.

selbst das Princip aller Erhabenheit“.<sup>27</sup> War die „Unform“<sup>28</sup> der Natur für Kants Einbildungskraft „gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet[e]“,<sup>29</sup> dann tilgt Schelling das „gleichsam“, indem ihm jenes Unermeßliche zur Nacht des absoluten Chaos, des „gemeinschaftliche[n] Keim[s] der Götter und der Menschen“<sup>30</sup> geworden ist, und die „Ansicht des Universums als Chaos“ gilt ihm als „die Grundanschauung des Erhabenen“, weil in diesem „in absoluter Identität alles als eins liegt“.<sup>31</sup>

Insofern ist das Chaos auch „das Antlitz der furchtbaren und zerstörenden Natur“, die es nicht nur zu *ertragen* gilt, denn „[s]chwerlich möchte es in einem Zeitalter der Kleinlichkeit der Gesinnungen und Verkrüppelung des Sinns ein allgemeineres Mittel geben sich selbst davor zu bewahren und immer davon zu reinigen, als diesen Verkehr mit der großen Natur“,<sup>32</sup> die freilich - diese Einsicht Kants hält Schelling fest - nicht an sich erhaben ist, „weil hier die Gesinnung oder das Princip, durch welches das Endliche zum Symbol des Unendlichen herabgesetzt wird, doch nur in das Subjekt fällt“.<sup>33</sup> Gleichwohl hat es mit der Kantschen „Subreption“ nicht mehr sein Bewenden. Denn indem das Subjekt nicht länger als praktisch, sondern als *produktiv* (poietisch) gedacht wird, ist zwar nicht die Natur, wohl aber „in der *Kunst* das Objekt selbst“<sup>34</sup> erhaben, und damit wird Schelling auf eine Bestimmung des Erhabenen aufmerksam, die in der „Kritik der Urteilskraft“ nur für die „Größenschätzung der Naturdinge“<sup>35</sup> von Interesse war, nämlich auf die Zeit.

---

<sup>27</sup> F.W.F. Schelling: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. In: ders.: Historisch-Kritische Ausgabe. Hg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner. Stuttgart 1976 ff., Band 3, S. 50; vgl. Sämtliche Werke (SW). Hg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856-1861, Band 1, S. 284.

<sup>28</sup> KU B XLVIII.

<sup>29</sup> A.a.O., S. 98.

<sup>30</sup> F. W. F. Schelling: Philosophie der Kunst, SW 5, S. 394.

<sup>31</sup> A.a.O., S. 390.

<sup>32</sup> A.a.O., S. 464.

<sup>33</sup> A.a.O., S. 468.

<sup>34</sup> A.a.O.

<sup>35</sup> KU § 26.

„Denn Zeit ist allgemeine Form der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, sofern als Form, abstrahirt von dem Realen, angeschaut. Das Princip der Zeit im Subject ist das Selbstbewußtseyn, welches eben die Einbildung der Einheit des Bewußtseyns in die Vielheit im Idealen ist. Hieraus ist die nahe Verwandtschaft des Gehörsinns überhaupt und der Musik und der Rede insbesondere mit dem Selbstbewußtseyn begriffen“.<sup>36</sup> Woraus erhellt, warum Schelling, alles andere als selbstverständlich, die Kunstformen auf der Basis der Musik konstruiert, und warum die Musik, was den Frühromantikern allerdings ganz selbstverständlich war, die eigentlich erhabene Kunst ist. Als „reales Selbstzählen der Seele“ ist „ihre nothwendige Form [...] die Succession“,<sup>37</sup> und der Rhythmus – „keine Erfindung scheint den Menschen unmittelbarer durch die Natur selbst inspirirt zu seyn“<sup>38</sup> – ist „überhaupt Verwandlung der an sich bedeutungslosen Succession in eine bedeutende. [...] wodurch das Ganze nicht mehr der Zeit unterworfen ist, sondern sie in sich selbst hat“.<sup>39</sup> D.h. die Musik ist nicht nur ein erhabenes Kunst-Produkt, sondern *die Erscheinung des Erhabenen selbst*, indem diese „grenzenloseste aller Künste“ zugleich die „verschlossenste“ ist, „die die Gestalten noch im Chaos und ununterscheidbar begreift, und die nur die reine Form dieser Bewegungen, abgesondert vom Körperlichen, ausdrückt“.<sup>40</sup>

Der Klang ist daher „die Anschauung der Seele des Körpers selbst“<sup>41</sup> und höher hinauf die Selbst-Anschauung der Seele, so daß Schelling sagen kann, das Gefühl, das die Vollendung ästhetischer Produktion begleitet, sei „zugleich eine Rührung“.<sup>42</sup> Kant hatte nämlich das Gefühl des Erhabenen im Unterschied zum Geschmack als eine „*Bewegung* des Gemüths“ bestimmt, die „mit einem schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen eben desselben Objekts“<sup>43</sup> verglichen werden kann. Zwar hatte er die „Zitterun-

---

<sup>36</sup> SW 5, S. 491.

<sup>37</sup> A.a.O.

<sup>38</sup> A.a.O., S. 492.

<sup>39</sup> A.a.O., S. 493.

<sup>40</sup> A.a.O., S. 504.

<sup>41</sup> A.a.O., S. 490.

<sup>42</sup> F. W. F. Schelling: System des transcendentalen Idealismus, SW 3, S. 617.

<sup>43</sup> KU B 80.

gen“,<sup>44</sup> durch welche die Musik wirkt, ganz physikalisch verstanden, aber im Unterschied zu den „Lichtbeugungen“ der Farben sind sie ästhetisch als solche bemerklich und eignen sich daher wie kein anderes künstlerisches Medium zur Darstellung der Rührung und damit zu der des Erhabenen. Friedrich Schlegel kann daher knapp notieren: „Erhaben ist was unendlich tönt“.<sup>45</sup>

Das mag anzeigen, welche Bedeutung eigentlich dem fünften und abschließenden Teil von Burkes „Inquiry“ zukommt, der den schlichten Titel „On Words“ trägt. Burke behauptet hier nämlich, die gewöhnliche Wirkung der Dichtung läge keineswegs darin, daß sie gegenständliche Vorstellungen erwecke, weshalb sie strenggenommen gar keine „nachahmende“ Kunst sei: Klang, Bild und Affekt seien die drei Wirkungen der Worte, und komplexen Abstrakta wie Freiheit, Ehre usw. fehlten die Bilder,<sup>46</sup> aber gerade sie rührten uns am stärksten. D.h. die Erzeugung der Seelenrührung durch den Klang ohne den Umweg über ein bestimmtes (endliches) Signifikat erweist sich im letzten Abschnitt des „Inquiry“ als die höchste Gewalt des Sublimen. Es ist, ohne daß Burke sich vermutlich, trotz Händel, darüber schon hätte Rechenschaft ablegen können, zugleich die Bestimmung der „absolut“ werdenden Musik.<sup>47</sup> Der einfache C-Dur-Akkord über dem Wort „Licht“ in „Es werde Licht“, das bereits Longinus bewundert hatte,<sup>48</sup> galt seit der Uraufführung von Haydns „Schöpfung“ 1798 als ein Musterbeispiel der erhabenen Wirkung<sup>49</sup> derjenigen Kunst, von der Kant noch tradi-

---

<sup>44</sup> A.a.O., S. 212.

<sup>45</sup> F. Schlegel: Philosophische Lehrjahre I. In: Kritische Ausgabe. Hg. von E. Behler unter Mitwirkung von J.-J. Anstett und H. Eichner. München / Paderborn / Wien 1960 ff., Band XVIII, S. 222.

<sup>46</sup> E. Burke: a.a.O., V.4.

<sup>47</sup> Der Terminus stammt vermutlich von Richard Wagner, der gegen die absolute Musik in „Oper und Drama“ (1852) um des „Dramas der Zukunft“ willen zu Felde zieht.

<sup>48</sup> ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ, 9.9.

<sup>49</sup> Schelling äußert sich darüber nicht, beschwert sich aber über das Gegenteil des Erhabenen beim „Blöcken der Schafe in Haydns Schöpfungsmusik“: daran könne nur „ein ganz verdorbener und gesunkener Geschmack, wie der heutige z.B.“ sich ergötzen, SW 5, S. 496.

tionellerweise behauptet hatte, daß sie bloß mit Empfindungen spiele.<sup>50</sup>

Galt also von der Antike bis ins Barock einschließlich das Erhabene als eine Erscheinungsweise des Schönen, als das überwältigend-erhebende Schöne, das füglich das Sublime genannt werden kann, dann hatte die Empfindsamkeit mit ihrem „delightful Horrour“ die beiden Begriffe zu trennen begonnen, und die „Kritik der Urteilskraft“ befestigt schließlich ihren reinen Gegensatz: Kants Erhabenes ist in diesem Sinn nicht sublim. Dagegen halten die Frühromantiker und Schelling, der sich um des für sein Denken zentralen Begriffs des Tragischen wegen an Schiller orientiert,<sup>51</sup> zwar am rein Erhabenen von Natur und Geschichte fest, aber ihr von Fichte ausgehendes produktives Denken objektiviert zugleich das Erhabene im Kunstprodukt, so daß dies Denken, wiewohl einem neuen Prinzip folgend, unter dem Namen des Erhabenen das Sublime wieder in sein altes Recht setzt: „Das Erhabene in seiner Absolutheit begreift das Schöne, wie das Schöne in seiner Absolutheit der Erhabene begreift“.<sup>52</sup> Und Schellings Kunstphilosophie bringt zum Vorschein, daß das Erhabene, das für sich genommen also das Gefühl der unendlichen *Produktivität* ist, sein reines Dasein als *Produkt* an der Musik hat. Denn indem die Musik, und nur sie, ins Chaos als solches reicht, ist sie „nichts anderes als der urbildliche Rhythmus der Natur und des Universums selbst, der mittelst dieser Kunst in der abgebildeten Welt durchbricht“.<sup>53</sup>

Schopenhauer scheint daher Schelling denkbar nahe zu sein, wenn er die Musik das „Abbild des Willens selbst“ nennt.<sup>54</sup> Allein

---

<sup>50</sup> KU B 220 f.

<sup>51</sup> 1793 erscheint in der Neuen Thalia Schillers Abhandlung „Vom Erhabenen“, von der er unter dem Titel „Über das Pathetische“ 1801 nur den zweiten Teil in seine „Kleineren prosaischen Schriften“ aufnehmen wird, die anstelle des ersten Teils einen neuen Aufsatz mit dem Titel „Über das Erhabene“ enthalten. Ihn legt Schelling seinen Vorlesungen zugrunde. Zum Verhältnis der Schellingschen Ästhetik zur Schillerschen vgl. C.-A. Scheier: Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens: Schelling 1795-1809. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 103 (1996), S. 76-89.

<sup>52</sup> SW 5, § 66, S. 468.

<sup>53</sup> A.a.O., S. 369.

<sup>54</sup> A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I (WWV I), § 52. In: Werke. Hg. von L. Lütkehaus, Bd. I. Zürich 1988, S. 341.

mit der Erläuterung, alle andern Künste redeten „nur vom Schat-  
ten, sie aber vom Wesen“, setzt er sich schroff nicht nur von  
Schelling, sondern von der klassischen deutschen Philosophie ins-  
gesamt ab. Denn obwohl seine Theorie des Erhabenen<sup>55</sup> auf den  
ersten Blick epigonal an Kant orientiert zu sein scheint, erweist sie  
sich als autochthon, sobald sie auf seine „pessimistische“ Kunst-  
Anschauung überhaupt zurückgelesen wird. Während die Kunst  
nämlich für die frühromantischen und idealistischen Nachfolger  
Kants die Erscheinung, d. h. Offenbarung der (ästhetischen) Ideen  
war, so daß Schelling geradezu sagen kann: „Die unmittelbare Ur-  
sache aller Kunst ist Gott“,<sup>56</sup> ist sie für Schopenhauer bereits zur  
willkürlichen „Wiederholung“,<sup>57</sup> zur *Reproduktion* von „Ideen“ ge-  
worden, die die rein vorgestellte Textur des „Schleiers der Maja“<sup>58</sup>  
sind, des beirrenden Scheins, der den Abgrund des ewig ungesät-  
tigten Willens zum Leben überspielt, aus dem allerdings, von allen  
Beirrungen die verführerischste, eben jene Kunst aufsteigt, die gar  
nichts widerspiegelt und so rein syntaktisch ist wie der nur sich sel-  
ber nachstellende Wille selber: die Musik.

Obwohl sie für Schopenhauer selbst als dies bloße Vorspiel des  
Ernstes der Resignation<sup>59</sup> eine *schöne* Kunst bleibt - Rossini war  
seine *pietra del paragone* -, rettet sich in ihr doch das Erhabene  
aus der Metaphysik in die Moderne. Wenn der formale Begriff des  
Erhabenen aber dies ist, das Gefühl der Produktivität als solcher  
zu sein, dann muß es unter den Bedingungen der nicht länger hand-  
werklich-manufakturiellen, sondern industriellen Produktionsweise  
auch eine ganz neue geschichtliche Gestalt annehmen.<sup>60</sup> So wird  
Nietzsche nicht nur über den spätidealistischen F. Th. Vischer, den  
„zum Glück verblichenen ästhetischen Schwaben“,<sup>61</sup> seinen Spott  
ausgießen, sondern dem modernen Erhabenen selbst an die Wurzel  
gehen: „Einen Erhabenen sah ich heute, einen Feierlichen, einen

---

<sup>55</sup> A.a.O., § 39.

<sup>56</sup> SW 5, § 23, S. 386.

<sup>57</sup> WWV I, § 37, S. 264.

<sup>58</sup> A.a.O. § 63, S. 456.

<sup>59</sup> A.a.O. § 53, S. 353.

<sup>60</sup> Zum folgenden ausführlich C.-A. Scheier: *Ästhetik der Simulation. Formen des Produktionsdenkens im 19. Jahrhundert*. Hamburg 2000.

<sup>61</sup> F. Nietzsche: *Ecce homo. Der Fall Wagner. 2. Kritische Gesamtausgabe* (KGA). Hg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin 1967 ff., Band VI.3, S. 357.

Büsser des Geistes: oh wie lachte meine Seele ob seiner Hässlichkeit!“<sup>62</sup>

Hinter der Maske dieses „Erhabenen“ lugt Richard Wagner hervor, dessen Festschrift „Beethoven“ (1870), mit Schopenhauer, gelehrt hatte, der Begriff des Schönen sei erzeugt vom Gefühl der „Beruhigung beim reinen Gefallen am Scheine“,<sup>63</sup> während die Musik, gegen Schopenhauer, „an und für sich einzig nach der Kategorie des Erhabenen beurteilt werden“ könne.<sup>64</sup> Wagner erteilt damit einerseits dem frühromantischen und mit ihm dem metaphysischen Kunstbegriff überhaupt eine Absage. Die *Erscheinung* des Göttlichen ist depotenziert zum bloßen Schein, zur *Simulation*. Aber das verbindet ihn noch mit Schopenhauer, dem philosophischen Archegos der Moderne. Hingegen seine Lehre von der Identifikation des Künstlers mit dem allmächtigen Weltwillen<sup>65</sup> verwandelt den Schopenhauerschen Willensbegriff von Grund auf. War dieser nämlich der Begriff der im Schein der Natur unerträglich gewordenen *Reproduktion*, dann stellt Wagner im Willen die ästhetisch-politisch gegen die als „Mode“ herrschende Reproduktion hervorzuführende ursprüngliche *Produktion* vor, worin Schopenhauers Wille zum Leben in den Willen zur Macht verwandelt ist (den Nietzsche gegen seinen Wagnerschen Begriff - nämlich Produktion der Simulation von ursprünglicher Produktion zu sein - noch einmal verwandeln wird).

Negativ liegt die Radikalität des modernen Kunstbegriffs, wie ihn zuerst Schopenhauer faßt, darin, daß das jetzt nicht länger metaphysisch als *Reflexion*, sondern als natürliche bzw. gesellschaftliche *Reproduktion* gedachte Dasein „ein stetes Leiden und theils jämmerlich, theils schrecklich ist; dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, frei von Quaal, ein bedeutsames Schauspiel gewährt“.<sup>66</sup> Die Existenz als solche kehrt dem Künstler fortan das „Antlitz der Me-

---

<sup>62</sup> F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Von den Erhabenen. KGA VI.1, S. 146.

<sup>63</sup> R. Wagner: Beethoven. Hg. von W. Golther. Leipzig o. J., S. 16.

<sup>64</sup> A.a.O., S. 25.

<sup>65</sup> A.a.O., S. 18f.

<sup>66</sup> WWV I, § 52, S. 353.

dusa<sup>67</sup> entgegen, aber der neue Perseus entbehrt des alten Spiegels des „Vernunftbegriffs“, und es bleibt ihm nichts übrig, als zu tun, was Baudelaire sich zusprach: Ich zog aus jedem Ding die Quintessenz der Dinge, Du gabst mir deinen Kot - ich machte daraus Gold.<sup>68</sup> - die häßliche Wirklichkeit nämlich zu „sublimieren“.

Darin scheint Baudelaire sich Burke zu nähern, aber die epochale Differenz ist unübersehbar. Denn war es im 18. Jahrhundert um die Sublimation einer *Naturerscheinung* zu tun, ist es jetzt die *gesellschaftlich-industrielle* Wirklichkeit, die im ganzen den Charakter der Unerträglichkeit angenommen hat. Im Blick auf sie verbirgt sich in Baudelaires Alchemie der Sublimation freilich eine, von ihm selber klar erkannte, Zweideutigkeit.<sup>69</sup> Der Künstler steht nämlich, nicht anders übrigens als der Philosoph, hinfort vor der Alternative, entweder jenen „Schleier der Maja“ *durchsichtig zu machen*, der das sinnlose Ansich der Welt verhüllt, oder aber an ihm *als* Schleier fortzuweben, ihn zu *reproduzieren*. Diese Möglichkeit der Wiederholung des metaphysischen Scheins, wie er seither die medusische Wirklichkeit der Welt überblendet, d. h. die Reproduktion der Schönheit als Warencharakter wird sich als die universale Produktion von *Surrogaten* erweisen, die, unabtrennbar von den aufziehenden Ideologien, im frühen 20. Jahrhundert den Charakter der von Adornos und Horkheimers „Dialektik der Aufklärung“ kritisierten „Kulturindustrie“ angenommen hat. Ihr erster, gleichsam noch unschuldiger Name heißt „paradis artificiels“, und es mag einer Anmerkung wert sein, daß die auf die persische Wurzel des griechischen Worts παραδεισος achtende korrekte französische Übersetzung *clôture* wäre.

Verläßt sich auch in ihrer existenziell-absoluten Spitze, nämlich in Schellings Philosophie der Offenbarung, die neuzeitlich-produktive Reflexion nur, um in sich zurückzukehren,<sup>70</sup> dann fundiert die

---

<sup>67</sup> Vgl. hierzu M. Praz: *La carne, la morte e il diavolo nelle letteratura romantica*. Florenz 1930 (dt. *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik*. München 1960).

<sup>68</sup> Ch. Baudelaire: Skizze eines Epilogs für die zweite Auflage der *Fleurs du Mal*: „Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence, / Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or“.

<sup>69</sup> Vgl. z. B. den *Essay L'école païenne* von 1852.

<sup>70</sup> F. W. F. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*. Achte Vorlesung, SW 13, S. 162f. Vgl. C.-A. Scheier: *Schellings Modernität: Abgrund und Grenze*. In:

moderne Reproduktion, die Heidegger, Nietzsche mehr parodierend als transformierend, „die ständig rotierende Wiederkehr des Gleichen“<sup>71</sup> nannte, die Semantik der progredierenden Simulation. Dagegen sei „le sublime“ das Unkonsumierbare, hat Lyotard 1988 seine Überlegungen in einem Gespräch zusammengefaßt,<sup>72</sup> und man kann wohl sagen, daß die Philosophie, neben und mit der „authentischen“ Kunst, seit den Tagen von Kierkegaards Tautologie 'Das Unbekannte ist das Unbekannte'<sup>73</sup> auf der Suche war nach dem „Unkonsumierbaren“ in einer progressiv-simulierten Welt, die, um Beispiele zu nennen, Kierkegaard selber das ästhetische Stadium, Marx den Kapitalismus, Nietzsche den Nihilismus, Wittgenstein (mit Spengler) die Zivilisation, Heidegger das Gestell, Adorno den Verblendungszusammenhang und Derrida den ökonomischen Zirkel genannt haben. Als sublim galt dabei immer wieder und auf immer andere Weise dasjenige, was sich nicht in der Auto-poiesis, als in der Simulation, sondern in der *Autodestruktion* der operationalen Bilderzeugung *von sich her* zeigen sollte.

„The Sublime is Now“ war die Einsicht, die Barnett Newman ins Werk setzte. Um dieses sublimen Jetzt inne zu werden, bedarf es des richtigen Abstands des Betrachters zu den „Who's afraid of red, yellow and blue“-Bildern, „Vir heroicus sublimis“ usw., und allerdings ist das Jetzt das des Betrachters: „I became involved with the idea of making the viewer present: the idea that 'Man is Present'“.<sup>74</sup> Der Gedanke, daß der Mensch die Gegenwart ist: das ist offenbar die ästhetische Existenzialisierung der Wittgensteinischen Einsicht: „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist“.<sup>75</sup> Es ist dies wiederum das Von-sich-selbst-her, Lyo-

---

Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso Internacional. Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling. Santiago de Compostela. Octubre de 1996. Ed. Arturo Leyte Coello. Vigo 1999, S. 257-265.

<sup>71</sup> M. Heidegger: Was heißt Denken? Tübingen 1961, S. 47.

<sup>72</sup> In: Kunstforum 100, April/Mai 1989, S. 354-363.

<sup>73</sup> S. Kierkegaard: Philosophische Bissen, Kap. III, zit. nach der Übs. von H. Rochol. Hamburg 1989, S. 38.

<sup>74</sup> M. Imdahl: Barnett Newman. Who's afraid of red, yellow and blue III. In: Chr. Pries: A.a.O., S. 233-252, hier S. 237. Vgl. auch J.-F. Lyotard: Der Augenblick, Newman. In: P. Engelmann (Hg.): Das Inhumane, Plaudereien über die Zeit. Wien 1989, S. 141-157.

<sup>75</sup> L. Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung, 6.44.

tards „Unkonsumierbares“, bei Newman vergegenwärtigt als eine paradox-produzierbare Präsenz, die insofern nicht länger außerhalb, als Jenseits, gesucht wird, sondern *innerhalb* der simulierten Wirklichkeit gefunden werden soll.

Indem Newmans ästhetisches Denken damit auf dem Weg ist zu Levinas' emphatisch-ethischem und darin anti-ästhetischem Denken des unendlich Anderen, wird der Begriff des Sublimen prekär. Denn Levinas' Anderer ist entschieden nicht sublim, sondern erhaben, und dies nicht, trotz des Lyotardschen Anknüpfungsversuchs, im Sinne Kants, weil ohne, ja prononciert gegen dessen metaphysischen Vernunft-Begriff, sondern eher im Sinne Wagners. Levinas' Unendlichkeit ist, wäre zugespitzt zu sagen, die in Newmans - Gegenwart beglaubigendem - Menschen entzogene Wagnersche Musik. Das vermag auf überraschende Weise die sich von Anfang an durch Derridas Werk ziehende Polemik gegen den „Phonozentrismus“ zu erläutern.

Dieser soll ja das Wesen der „Metaphysik“ im ganzen definieren. Aber Derrida hat nicht gesehen, daß das Verhältnis von Schrift und gesprochener Sprache keineswegs schon, wie er unterstellt, bei Platon, sondern erst unter den Bedingungen der industriellen Produktion, also im 19. Jahrhundert, problematisch werden konnte und mußte. Denn die Schrift als *philosophisches Problem* ist das menschliche Produkt mit dem Versprechen, daß sich in ihm die Produktivität selbst, die sich in allen andern technischen Produkten unabsehbar entzieht, bis zu einer Lesbarkeit verdeutlicht, welche, wo Produktivität aus dem Wesen der Natur und ihres Grundes ins Wesen des Menschen verwandelt ist, sich notwendig zugleich präsentieren muß als Lesbarkeit der *technischen Welt*. Und Wagner, der in seinem „Beethoven“ die Herrschaft der modernen „Mode“ als Resultat einer universalen Dekadenzgeschichte, nämlich eben der Kulturgeschichte progredierender Schriftlichkeit deutet, muß als der Hauptvertreter des geschichtlich-realen Phonozentrismus deshalb angesehen werden, weil er die  $\phi\omega\nu\eta$  in der Gestalt der *Musik* als das originär gegebene Wesen des - primär allerdings des deutschen - Menschen behauptete.

Geht so Derridas Stoß gegen die Metaphysik (ohne Anführungszeichen) ins Leere, trifft sie doch die „Metaphysik“ (mit Anführungszeichen) als die gegen sich selbst um einer erhabenen vorschriftlichen Lautlichkeit willen reagierende Moderne. Die Kritik des Phonozentrismus erweist sich darin als Empfindlichkeit gegen

einen Zug der eigenen Gegenwart, den Derrida seismographisch auch dort verzeichnet, wo prima facie vom Verhältnis Sprachcharakter - Schriftcharakter gar nicht die Rede ist, nämlich in Lyotards Preis des Sublimen, das zum Ethisch-Erhabenen à la Levinas drängt, ohne vom Ästhetisch-Erhabenen à la Newman lassen zu wollen. Völlig überraschend bricht Derrida auf der vorletzten Seite seines Buchs über „Das Falschgeld“ in die Worte aus: „Eine Gabe signiert nicht, sie rechnet nicht einmal mit der Zeit, die ihr Gerechtigkeit angedeihen ließe. Heute eine Seltenheit, und die 'Modernität' Baudelaires hat die schöne Unverschämtheit, uns daran noch zu erinnern, er glaubt nicht mehr ans Erhabene, er gibt ihm keinerlei Kredit. Das Erhabene: Spekulation, Falschgeld, das man nach der hoffnungslosen, der grausamen, tötenden Liebe zum Schönen substituieren möchte“.<sup>76</sup>

Nicht im Erhabenen, nicht im Sublimen, heißt das, schimmert das Licht der *outré-clôture*,<sup>77</sup> sondern im Schönen. Und hier scheint sich Derrida in eine jener Aporien manoeuvriert zu haben,<sup>78</sup> die er immer bewußter in sein Werk einschreibt und die in der Tat so viele Ausweglosigkeiten einer Moderne sind, die sich, mit Nietzsche gesprochen,<sup>79</sup> satt hat, ohne von sich selber loszukommen. Denn ein Schönes, das keine andre Liebe erlaubt als eine, die grausam, prostituierend, tötend ist - was wäre es, wenn nicht das Erhabene noch einmal, das in Gestalt seines Anderen grimmige Gewalt übt? Und hier ist wohl darauf zu achten, daß Derrida „Les plaintes d'un Icare“<sup>80</sup> nachdenkt und schließlich „so leise wie möglich“ nachspricht,<sup>81</sup> und daß schon bei Baudelaire die Gewalt des Erhabenen<sup>82</sup>

---

<sup>76</sup> J. Derrida: Donner le temps. 1. La fausse monnaie. Paris 1991, S. 216.

<sup>77</sup> J. Derrida: De la grammatologie. Paris 1967, S. 25.

<sup>78</sup> J. Derrida: Apories. Mourir - s'attendre aux „limites de la vérité“. Paris 1996.

<sup>79</sup> F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, 3.14, KGA VI.2, S. 386: „Ich bin, der ich bin: wie käme ich von mir selber los? Und doch - *habe ich mich satt!*...“

<sup>80</sup> Ch. Baudelaire: Nouvelles Fleurs du Mal, Nr. XV, Vv. 13-16: „Et brûlé par l'amour du beau, / Je n'aurai pas l'honneur sublime / De donner mon nom à l'abîme / Qui me servira de tombeau“. (Und verbrannt von der Liebe zum Schönen / Werde ich nicht die erhabene Ehre haben, / Meinen Namen dem Abgrund zu geben, / Der mir zum Grab dienen wird.)

<sup>81</sup> J. Derrida: Donner le temps, a.a.O. S. 217.

<sup>82</sup> Hierzu C.-A. Scheier: Kitsch - Signatur der Moderne? In: ZiF Mitteilungen 2/2000, S. 4-10.

der Gestalt seines Andern bedarf - und nicht erst bei Baudelaire. 1825 hat August Graf von Platen die berühmten Verse geschrieben.<sup>83</sup>

Wer die Schönheit angeschaut mit Augen,  
ist dem Tode schon anheimgegeben,  
Wird für keinen Dienst auf Erden taugen,  
Und doch wird er vor dem Tode beben,  
Wer die Schönheit angeschaut mit Augen!

Die Gewalt des modernen Erhabenen in der Gestalt seines Andern: Welches Andere aber kann dies sein, wenn nicht die Schönheit der jüngst-vergangenen Metaphysik - die erinnerte Schönheit? „La beauté“, notierte Stendhal, „n'est que la *promesse* du bonheur“.<sup>84</sup> Dies „nur“ wäre zu Anfang des 21. Jahrhunderts wohl neu zu bedenken.

---

<sup>83</sup> A. Graf v. Platen: Werke Band I, Lyrik. Hg. von K. Wölfel und J. Link. München 1982, „Tristan“, S. 69.

<sup>84</sup> Stendhal: De l'amour (1822), ch. XVII, vgl. Rome, Naples et Florence (1826) unter dem 28. Oktober 1816.



### III. Zur anthropologischen Dimension von Sein und Werden

Elenor Jain

Ein zentrales Thema der abendländischen Philosophie ist seit Parmenides und Platon das Verhältnis von Sein und Werden. Die Erörterung dieses Themas hat die Philosophie zugleich auch in zwei Lager geteilt, insofern die Begriffe Sein und Werden - als Antipoden verstanden - entschiedene Anhänger bzw. Gegner der einen bzw. anderen Position hervorriefen. Während die Metaphysiker das Sein zum einzigen und grundlegenden Prinzip ihrer Lehre erklärten, wandten sich andere vehement dagegen und bezeichneten es als „blutleeren Begriff“, um den Primat des Werdens hervorzuheben.

Im Zuge der allgemeinen Verwissenschaftlichung - auch in der Philosophie - hat die Metaphysik vor allem in der Gegenwart erheblich an Einfluß verloren, während die Einstellung zum technologischen Fortschritt und die durch diesen bewirkte Transparenz, Verfügbarkeit und Erklärbarkeit aller Vorgänge in der Natur (z.B. durch Gen- und Nanotechnik und elektronische Entwicklung) die Vorrangstellung des Werdens ohne Frage begünstigte. Ein hinter dem empirisch Wahrnehmbaren Existierendes wurde suspekt; allein schon der Gedanke daran als irrational, reaktionär, weltfremd und antidemokratisch und aufgrund seiner scheinbaren Unbeweisbarkeit als unwissenschaftlich bezeichnet. Die Diesseitigkeit als einziger Ort des Daseins gewann mithin an Gewicht und Bedeutung und ließ dessen Urgrund immer mehr vergessen. Und so stellt sich besonders in der Gegenwart mit der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Werden die existentielle Frage nach dem Zustand der Welt und dem Menschen, stellt sich die Frage nach Werten, Bindungen und nicht zuletzt nach der Freiheit des Menschen in unserer „alphanumerischen Gesellschaft“ (V. Flusser), die nichts mehr zu kennen scheint als eine empirische - oder inzwi-

schen auch virtuelle - Realität.<sup>1</sup> Haben wir also nur noch eine „von uns zurechtgemachte Welt“ vor Augen, wie R. Safranski in seiner Nietzsche-Biographie mahndend betont? Und verkennen wir damit nicht die Tatsache, daß diese zurechtgemachte Welt nicht die wirkliche ist?<sup>2</sup>

Vom Verlorensein und von Orientierungslosigkeit ist gegenwärtig ständig die Rede, von der Unfähigkeit, dieses Leben zu ertragen oder ihm gar noch einen Sinn abzugewinnen zu können; aber auch von einem übersteigerten Egozentrismus, der den Menschen sich selbst überläßt, ihn zur Monade macht und seinen Blick auf das Gegenüber verhindert. Unter diesem Gesichtspunkt erhält die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Werden eine anthropologische Dimension und kulturkritische Züge, die im folgenden erläutert werden sollen. Wir beziehen uns dabei vor allem auf Karl Alberts Ansatz der ontologischen Erfahrung und seine damit verbundenen, aber nur latent durchscheinenden Vorstellungen einer philosophischen Ethik und Anthropologie.

## 1. Das Sein als Lebensgrund des Menschen

Karl Albert hat bisher keine systematische Ethik und auch keine philosophische Anthropologie vorgelegt, gleichwohl enthalten alle seine Schriften - vor allem aber sein grundlegendes Werk „Die ontologische Erfahrung“ (1974)<sup>3</sup> - Elemente einer metaphysisch gegründeten Ethik und einer daraus resultierenden Anthropologie, die er besonders auch in seiner Abhandlung „Das gemeinsame

---

<sup>1</sup> Vilém Flusser: Neue Wirklichkeiten aus dem Computer. Visionen einer vernetzten Gesellschaft. In: *Litterae. Zeitschr. Der europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste.* 5/1 (1995), S. 3-10. Ders.: *Die Revolution der Bilder. Der Flusser-Reader zu Kommunikation, Medien und Design.* Mannheim 1995. Ders.: *Medienkultur.* Frankfurt 1997.

<sup>2</sup> R. Safranski: *Nietzsche. Biographie seines Denkens.* München/Wien 2000, S. 164.

<sup>3</sup> Jetzt in: *Philosophische Studien Bd. I (Philosophie der Philosophie).* Sankt Augustin 1988, S. 7-207.

Sein“ (1981)<sup>4</sup> konkretisiert hat. Hierzu im folgenden einige Erläuterungen.

Albert geht zunächst von der Unterscheidung des gesellschaftlichen Menschen (des 'animal sociale' bzw. des 'zoon politikon') und des sich von der Gesellschaft zeitweilig distanzierenden Menschen aus und betont, daß der Mensch sehr wohl beide Formen des lebensweltlichen Verhältnisses benötige, um einerseits der Notwendigkeit der sozialen Eingliederung zu entsprechen, andererseits aber auch in 'Einsamkeit' sein Ich finden zu können und zugleich eine 'andere, höhere Wirklichkeit'.<sup>5</sup> Diese letztere Verhaltensweise beschäftigt Albert nun besonders, zumal er die Auffassung vertritt, daß erst die 'Ichfindung' soziales Verhalten begründen könne. Der Rückzug in das Ich in der Einsamkeit wird folglich als „Voraussetzung für eine tiefere Gemeinschaft“ verstanden, nicht zuletzt aber auch als Fundament eines erfüllten, eines geistigen Lebens.<sup>6</sup> Schon an dieser Stelle deutet sich das Philosophieverständnis Alberts an, wenn er von der Philosophie sagt, ihre einzige und grundlegende Aufgabe sei das „Nachdenken über das Sein“. Das Sein aber zu erfahren, gelinge nur in Abgeschiedenheit von den Quisquilien der Welt, nicht aber in der Vielfalt des Werdens, im Trubel der meist oberflächlichen Ereignisse der Alltagswelt, im ständigen Wandel der Zeitlichen. Die Einsamkeit, d.h. die zumindest zeitweilige Distanz vom Alltagsleben (in das der Mensch indes durch die Erfahrung des Seins als veränderter zurückkehrt), ist dagegen der Ort, an dem das Sein gegenwärtig werden kann. Der Seinsgedanke aber, so fährt Albert fort, sei deshalb keineswegs nur ein Thema, dem sich die Ontologie zu widmen habe; er sei vielmehr von eminenten Be-

---

<sup>4</sup> Jetzt als erweiterte Fassung in: Philosophische Studien Bd. IV, Sankt Augustin 1992, S. 119-248. Wir beziehen uns im folgenden auf diese Ausgabe.

<sup>5</sup> A.a.O., S. 122. Albert verweist dabei u.a. auf Berdjaev (Das Ich und die Welt der Objekte. Versuch einer Philosophie der Einsamkeit und Gemeinschaft. Darmstadt <sup>2</sup>1951, S. 119) und Ortega (Der Mensch und die Leute. Stuttgart 1957, S. 13f.).

<sup>6</sup> Philosophie der Sozialität. Anders als bei Nietzsche, der – wie Safranski mit Recht sagt – die Entfaltung des Ich (als Selbststeigerung) kaum mit Solidarität und Sozialität verbinden kann, sieht Albert gerade in der Selbstfindung des Menschen und dem Erkennen des umfassenden Prinzips die spezifische Grundlage einer 'Seinsgemeinschaft'. Vgl. auch Safranski: Nietzsche, a.a.O., S. 308f.

deutung für die Sozialphilosophie und ermögliche die Betrachtung aller menschlichen Probleme, die sich dem philosophischen Denken stellen, auf einer ganz anderen philosophischen Ebene als der des Faktischen. Und mit J.B. Lotz<sup>7</sup> unterstreicht Albert diesen Gedankengang folgendermaßen: so „enthüllt das um den Menschen kreisende Philosophieren den um das Sein kreisenden Menschen, weshalb auch das Philosophieren letztlich um das Sein kreist“.<sup>8</sup>

Mit dem Begriff „Seinsgemeinschaft“ kennzeichnet Albert eine Lebensform, die sowohl Kollektivismus als auch übersteigerten Individualismus ausschließt. Die Seinsgemeinschaft werde entdeckt „auf dem Weg über den Rückzug des Individuums aus dem Kollektiv und über die Vereinzelnung des Individuums zur Erfahrung des Seins, in der eine letzte Verbundenheit der Menschen untereinander, ja eine Verbundenheit mit allem Seienden zutage tritt. Diese Form der Gemeinschaft könnte man 'Universalismus' (im ontologischen Sinne des Wortes, E.J.) nennen“.<sup>9</sup> Wir haben es folglich mit einer philosophischen Lebensform zu tun, die im menschlichen Bewußtsein ein Jasagen zum Sein voraussetzt und das menschliche Leben und Handeln grundlegend verändert.<sup>10</sup>

Diese Veränderung läßt sich sehr wohl mit dem Platonischen Begriff der *periagogé* beschreiben, insofern die Umlenkung der Seele von der Oberflächlichkeit des alltäglichen Lebens hin zu einem bewußten, intensiven Leben das Wesen des Menschen bis ins Innerste prägt. Im Gegensatz zu einer Sollensethik, deren Kategorien dem Menschen aufoktroiert werden, findet der Mensch in einer Seinsethik seine ethischen Normen und Werte in seinem Ich, gründend in der Seinserfahrung und wirkend im Leben selbst. Die Verantwortung für sein Denken und Handeln wird auf diese Weise dem Menschen selbst übertragen. Freilich wird damit ein hoher Anspruch an den Menschen gestellt. Keine Instanz, kein Gesetz, kein religiöses Gebot erleichtert ihm die Führung seines Lebens (indem er z.B. von Entscheidungen „befreit“ wird): er ist auf sich selbst angewiesen, auf die freilich allen Menschen gemeinsame ontologische Erfahrung, die sein Ich konstituiert. Der Mensch

---

<sup>7</sup> J.B. Lotz: *Der Mensch im Sein*. Freiburg 1967, S. 10.

<sup>8</sup> *Philosophie der Sozialität*, S. 217.

<sup>9</sup> A.a.O., S. 125.

<sup>10</sup> Vgl. Hierzu auch K.Albert/E.Jain: *Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie*. Freiburg/München 2000.

müsse sich jedoch in Bewußtheit dieser elementaren Erfahrung stellen, sich ihr öffnen. Und so geht es nicht um zwecksetzende Gebote oder Verbote, die im besten Falle verstandesmäßig ergehen und befolgt werden, sondern um Normen, die *sinnvolles* Handeln aus innerer Überzeugung erlauben.

Aus dem Gedanken der Verbundenheit mit dem Sein zieht Albert nun konsequent einige bemerkenswerte Schlüsse. Er spricht von der aus der Seinserfahrung resultierenden „tiefen Mitmenschlichkeit“, von innerer Ruhe und Zufriedenheit, Sinnerfahrung und schließlich auch in Anlehnung an Guyau vom moralischen Handeln, das durch die erfahrbare Intensität des Lebens entstehe.<sup>11</sup> Intensität des Lebens aber bedeutet nach Albert Selbstwerdung im prozeßhaften Wirken des Lebens auf dem Hintergrund des Seins. So ist die Seinsbeziehung schließlich als Fundament für alle übrigen Formen der Gesellschaft zu begreifen.

Skeptiker mögen nun einwenden, daß eine solche, nahezu utopisch anmutende Philosophie in unserer Welt des Anthropozentrismus und des aufgeklärten Fortschrittsdenkens kein Gehör finden wird, in einer Welt, deren Gesellschaft sich inzwischen mit dem Namen „Spaß- und Freizeitgesellschaft“ schmückt, und deren einziges Ziel darin besteht, das Leben (auf oberflächlichste Weise) zu genießen. Eine solche Lebenshaltung wird in der Tat nicht nur von den Medien vermittelt, auch die Bildungsinstitutionen scheinen sich mittlerweile diesem Ziel verschrieben zu haben, um die „Masse“ abhängig und manipulierbar zu machen.<sup>12</sup> Sich dieser Tendenz bewußt zu entziehen, bedeutet für den Einzelnen also auf den ersten Blick Isolation von sozialen und kulturellen Kontakten. Wie also eine Umkehr herbeiführen? Wie den Menschen wieder auf sein Selbst konzentrieren? Vielleicht muß die heute den Menschen kaum erfüllende Lebensform erst bis zur Unerträglichkeit

---

<sup>11</sup> Philosophie der Sozialität, S. 168. Albert distanziert sich indes von Guyaus an Kant anschließende Moralphilosophie, insofern er einwendet, sie sei zu optimistisch und vermute Sittlichkeit allein in der Natur des Menschen (a.a.O., S. 169ff.).

<sup>12</sup> Wenn man sich aber – wie R. Sarfanski mit Nietzsche betont – „für das (zweifelhafte, E.J.) Glück und die Freiheit der größtmöglichen Zahl“ entscheidet, so wird man eine „demokratische Kultur bekommen, wo der Massengeschmack triumphiert“ (Sarfanski: Nietzsche, a.a.O., S. 67).

gesteigert werden, bis eine Rückbesinnung auf das Existentielle des menschlichen Lebens - seinen geistigen Gehalt - möglich sein wird.

## 2. Der Verlust des Seins im technologischen Zeitalter

Daß der heutige Mensch der Begegnung mit dem Sein nicht mehr gewachsen ist (vor allem wegen seiner immer deutlicher hervortretenden Konzentration auf das Hier und Jetzt), und daß wir durchaus vom „Verlust des Seins im technologischen Zeitalter“<sup>13</sup> sprechen können, wird interessanterweise sogar von Medientheoretikern betont, von denen man zunächst keine Kritik an der Entwicklung der Technologie, die einen massiven Einfluß auf die Gesellschaft ausüben wird, erwarten würde. Ihre inzwischen größtenteils äußerst kritische Haltung gegenüber dieser Entwicklung macht jedoch nicht nur nachdenklich, sondern zeigt ferner, wie sehr sich menschliche Konstrukte verselbständigen und zugleich auch als manipulative Mittel eine grundlegende Veränderung der menschlichen Gesellschaft herbeiführen können. Die Kritik beweist, daß - wie Hans Jonas dies ausdrückt - der „endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt“, dem Menschen zum Unheil werden kann.<sup>14</sup> So fordert er eine Ethik, die „durch freiwillige Zügel“ die Macht des Prometheus zurückhält und begrenzt, damit nach der Unterwerfung der Natur nicht auch die Unterwerfung des Menschen erfolge. „Freiwillige Zügel“ fordert Jonas, was nur bedeuten kann, daß der Mensch sich bewußt und durch Überzeugung Normen auferlegt, die er aus einer elementaren, ursprünglichen Erfahrung - der Seinserfahrung - ableiten kann.

Doch wie anders sieht dagegen die Realität aus. Die größte Herausforderung an den Menschen stellen nach der Erfindung der Nukleartechnik wohl die neuesten Forschungsergebnisse der Gen- bzw. Nanotechnologie und der elektronischen Entwicklung dar. Mensch und Natur werden zum Objekt ihrer Forschung in einem Maße, daß man von einer vollständigen „Umwertung aller Werte“

---

<sup>13</sup> Vgl. meinen Aufsatz „Der Verlust des Seins im technologischen Zeitalter“, in: Perspektiven der Philosophie (2001).

<sup>14</sup> H. Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt 1979, S. 7.

sprechen kann. Der Mensch gerät in völlig neue und viel umfassendere Abhängigkeitsverhältnisse als je zuvor in seiner Geschichte (beispielsweise durch die katastrophalen Möglichkeit des cyberwar<sup>15</sup>). Friedrich Dürrenmatt hat mit folgenden eindrucksvollen Worten die durch den technologischen Fortschritt entstehende Entmündigung und Entselbstung des Menschen beschrieben:

Elektronische Gehirne  
Noch sind sie unsere Knechte  
Noch führen sie aus  
Was wir ihnen vorschreiben  
Dumm, stur, emsig

Aber schon sind die Resultate  
Die sie liefern  
Nicht mehr zu kontrollieren  
Nur durch ihresgleichen

---

<sup>15</sup> So hat der Computertechnologe Bill Joy im vorigen Jahr in einem Schreckensszenario schon darauf hingewiesen, daß das Risiko der Ausrottung der Menschheit bei 30 bis 50 Prozent liege, da die neuen Techniken jederzeit in destruktive Hände fallen können. Die neuen Techniken könnten eine noch größere Bedrohung für die Menschheit darstellen als die Massenvernichtungswaffen (deren Gefahren wie die der neuen Technologien gern fikionalisiert werden), da jeder Computer schon bald in der Lage sein werde, die für Gen- und Nanotechnik erforderlichen Operationen durchzuführen (und das erste und wichtigste Austragungsfeld der Perfektionierung künstlicher Intelligenz ist die Genetik). Indem Joy nun strenge, vor allem ethisch fundierte Überprüfungsmaßnahmen fordert, macht er deutlich, daß das Vertrauen in die ethische Verantwortung des Individuums einem verzweifelten Pragmatismus gewichen ist (vgl. auch seinen Text „Jetzt muß gehandelt werden, damit die neuen Techniken nicht in destruktive Hände fallen“. In: *New Perspectives Quarterly*, 2/2000). Der kanadische Philosoph Will Kymlicka bezweifelt allerdings die Effizienz einer Ethikkommission, da wohl Unklarheit darüber bestehe, welcher Moraltheorie zu folgen sei (*Moralphilosophie und Staatstätigkeit: das Beispiel der neuen Reproduktionstechnologien*. In: *Angewandte Ethik als Politikum*. Hg. von M. Kettner. Frankfurt/M. 2000).

Doch bald  
Werden sie weiter rechnen  
Ohne uns  
Formeln finden,  
die nicht mehr zu interpretieren sind

Bis sie endlich Gott erkennen,  
ohne ihn zu verstehen  
Schuld- und erbarmungslos  
Straf- und rostfrei  
Gefallene Engel

Das Tragische daran ist, daß der Mensch diesen Prozeß offenbar nicht bemerkt oder ihn sogar akzeptiert, weil er sich einerseits Vorteile verspricht (etwa von der Gentechnik) und andererseits von der „Macht der Bilder“ (elektronischer Medien) Überlegenheit und Herrschaft über eine selbst konstruierte, eine fiktive Welt erwartet, während diese ihn in der faktischen Wirklichkeit aber entmündigt. Hierzu u. a. einige Überlegungen des Medientheoretikers und Philosophen Vilém Flusser.

Vor allem in der Kunst haben die elektronischen Medien traditionelle Ausdrucksformen wie Bild und Skulptur stark verdrängt, insofern die Perfektion des digitalen Bildes durch effektvolle Gestaltung und aufgrund der nahezu unbegrenzten Möglichkeiten der Realisation bildnerischer Motive der Bewußtseinshaltung der „digitalen Welt“ optimal zu entsprechen scheinen. Während sie nämlich nicht nur die Geschwindigkeit, den schnellen Wechsel von Eindrücken, das Sensationelle und Spektakuläre bildlich artikulieren können, gelingt es den elektronischen Medien zugleich, Zeit und Raum zu überwinden und eine virtuelle Welt vorzugaukeln, die von der realen kaum mehr zu unterscheiden ist. Diese Möglichkeiten nutzen nun auch die Medien, die Nachrichtendienste und nicht zuletzt die ‚Vergnügungsindustrie‘, die mit einer Vielzahl von teils zweifelhaften Produkten Einfluß auf den Benutzer der elektronischen Medien nimmt. Flusser spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚kodifizierten Welt‘, insofern die ‚Techno-Codes‘ eine revolutionäre Veränderung hinsichtlich der Wahrnehmung und der

sinnlich-geistigen Erfahrung nach sich zogen.<sup>16</sup> Daraus folge nicht zuletzt eine Weltanschauung, die auf der Grundlage der elektronischen Entwicklung als „digitale Weltanschauung“ zu charakterisieren sei.<sup>17</sup> In Bezug auf das Bewußtsein des Menschen treten dabei einige wesentliche Probleme auf: zunächst sei der Verzicht auf die ursprüngliche Erfahrung genannt, insofern der Mensch seine Informationen und Erfahrungen grundsätzlich als vermittelte (und noch schlimmer: manipulierte) erhält. Er bewegt sich mithin in einer konstruierten Welt, die ihm synchrone Zeit- und Raumdifferenzen auf einer mehrdimensionalen Ebene präsentiert und ihn selbst in eine artifizielle Situation hineinstellt.<sup>18</sup> Flusser wendet dazu kritisch ein:

„Wir sind nicht mehr Subjekte einer gegebenen objektiven Welt, sondern Projekte von alternativen Welten. Aus der unterwürfigen subjektiven Stellung haben wir uns ins Projizieren aufgerichtet. Wir werden erwachsen. Wir wissen, daß wir träumen“.<sup>19</sup>

Diese ad-hoc-Welt ist der Ort der Imagination und erhebt zugleich den Anspruch, Realität zu sein. Der Unterschied zwischen Schein und Realität schwindet jedoch in einem Maße, daß es fraglich sein dürfte, ob wir tatsächlich noch wissen, daß wir träumen, oder ob wir uns nicht verlieren in dieser immateriellen Welt des Cyberspace, oder ob wir uns nicht gar in ihr verlieren *wollen*, da sie uns zum eigenmächtigen Schöpfer dieser neuen Realität macht. Der mit dieser Entwicklung einhergehende Wirklichkeitsverlust der realen Welt wird wohl den Menschen in noch bedenklicherem Maße verändern und seinem Denken und Erfahren neue Kategorien abverlangen, wenn die Idee, mit einer Mensch-Maschine-Schnittstelle (interface) in die virtuelle Bildwelt einzutreten, weiter perfektioniert sein wird. Schon heute ist es möglich, sich in einem immateriellen Raum zu bewegen, der zugleich existiert und auch -

---

<sup>16</sup> V. Flusser: Die Revolution der Bilder, S. 29ff., 38ff.

<sup>17</sup> Vgl. Auch den Abschnitt: „Das digitale Welt-Bild“. In W.Preikschat: Video. Die Poesie der neuen Medien. Weinheim/Basel 1987, S. 129ff.

<sup>18</sup> Vgl. Auch E.Jain: Weltanschauung und Menschenbild in der Kunst der Gegenwart. Frankfurt/New York 1998, S. 152ff.

<sup>19</sup> Der digitale Schein. In: Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien. Hg. von F. Rötzer. Frankfurt/M. 1991, S. 147-159, hier S. 157.

materiell betrachtet - nicht existiert, und der die Verwirklichung psychisch-physischer Grenzerfahrungen erlaubt, die den Menschen wie durch einen Drogenrausch süchtig und damit abhängig machen können. In dieser erweiterten Dimension des Sichtbaren entstehen durch die Simulation neue Konstellationen auch erfahrungsfremder Sinnzusammenhänge durch ständig wechselnde Perspektiven und zeit- und raumübergreifende Erscheinungen. Der Benutzer (user) verliert auf diese Weise jeden festen Standort, jedes Zentrum der Orientierung und gewinnt dabei als mediatisierter Körper den Eindruck der körperlichen Unmittelbarkeit. Flusser wendet kritisch ein: „An die (objektiven, E.J.) Dinge können wir uns nicht mehr halten, und bei den Informationen wissen wir nicht genau, wie uns an sie halten. Wir sind haltlos geworden.“<sup>20</sup> Wir verlieren folglich unsere Fähigkeit, ursprüngliche körperlich-geistige Erfahrungen zu machen, indem das Wesen und die Persönlichkeit des Menschen immer mehr als dynamische Infrastruktur verstanden wird, die nicht notwendig an ein individuelles Gehirn oder an einen individuellen Körper gebunden ist: als 'Cyborg' (cybernetic organism), der der an eine Maschine angeschlossen ist, die seine Existenz erhält und zugleich mitbestimmt:

„Mit jedem Werkzeug wird der Körper auch einen Schritt weiter zum Instrument, verschärft durch den Bruch zwischen Gehirn und Körper und entlarvt sich der Körper selbst immer mehr als mangelhaftes Werkzeug, das den Möglichkeiten, die das Mensch-Werkzeug-System enthält, nicht mehr gerecht wird ... Der Körper endet nicht mehr an der Haut, sondern am Werkzeug, und der auf das Werkzeug projizierte Körper bildet sich im Gehirn ab, brennt sich in ihm ein, verändert es“.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Die Revolution der Bilder, S. 163.

<sup>21</sup> Vgl. F. Rötzer: Die Zukunft des Körpers. In: Kunstforum Bd. 132 (1996), S. 56. Der auf Zypern geborene Künstler Stelarc hat diese Möglichkeit bereits als beängstigendes Beispiel in der Performance-Kunst vorgeführt, wobei er an der Schnittstelle zwischen Mensch und Maschine arbeitet. Vgl. Von Psycho- zu Cyberstrategien: Prothetik, Robotik und Tele-Existenz. In: Kunstforum Bd. 132 (1996), 73-81; vgl. Ferner Stelarc: Obsolete Zeit? In: Kunstforum Bd. 151 (2000), S. 117-125.

Es ist also zu erwarten und zu befürchten, daß die Zukunftsvisionen dahin gehen und auch verwirklicht werden, den künftigen Menschen als 'homo cyber sapiens' zu betrachten, als 'Cyborg', dessen Intelligenz und überhaupt ganzes Wesen an der Qualität von Informationsverarbeitung gemessen wird.<sup>22</sup> Es geht also um das Funktionieren des Menschen in einer Informationsgesellschaft, die die geistig-seelische Kondition des Menschen als „Fehlkonstruktion“ der Natur betrachtet und versucht wird, alle individuellen Erfahrungen zu kanalisieren.

Wenn man den Apologeten der neuen Technologien glauben darf - und ihre Ergebnisse sprechen sehr dafür - so haben wir es nicht mehr mit Utopien und Visionen realitätsferner Phantasten zu tun, sondern vielmehr mit Tatsachen, die den Menschen nicht nur entmündigen, sondern sogar „entkörpern“ und „entgeistigen“. Eine hörige und manipulierbare Masse wird das Resultat dieses Prozesses sein, der – betrachten wir einmal die Medienlandschaft – seinem Ziel schon recht nahe ist.<sup>23</sup> Der Mensch der Gegenwart und vor allem der Zukunft wird ein Mensch der Technik sein, voraussichtlich sogar ihr Produkt. Er wird sich im reinen Diesseits bewegen, doch dieses Diesseits nicht einmal in den objektiven Gegebenheiten finden, sondern in einer digitalen Welt.

### 3. Geistiges Leben

Dieser pessimistischen Sicht der menschlichen Zukunft eine Alternative entgegenstellen zu wollen, darf man mit Recht als illusionär bezeichnen. Doch nicht erst im 21. Jahrhundert erhebt sich Kritik

---

<sup>22</sup> A.a.O., S. 58.

<sup>23</sup> Während Nietzsche und Ortega bereits auf die Gefahr einer 'Herrschaft der Masse' aufmerksam machten, um für das 'Aristokratische' (das Edle und Geistige) einzutreten, weist neuerdings P. Sloterdijk auf einen weiteren Aspekt hin, der die faktische 'Umwertung aller Werte' in der Gegenwart beschreibt: durch die sog. Emanzipation der Masse und der dadurch eingeleiteten Primitivierung aller Lebensumstände werde das Elitäre, das Geistige geradezu diskriminiert (Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2000). Vgl. im übrigen auch R. Safranski: Nietzsche. Biographie seines Denkens. München/Wien 2000.

an einem vom Leben losgelösten Wissen und einer Wissenschaft, der es an Menschlichkeit zu mangeln scheint. Besonders Nietzsche hat bekanntlich vehement auf die Zustände seiner Zeit reagiert, eine Reaktion, die unter den weiter oben ausgeführten gegenwärtigen Bedingungen noch einmal ins Gedächtnis gerufen werden sollte:

„Überstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du rasest! Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigene. Miß nur einmal deine Höhe als Wissender an deiner Tiefe als Könnender. Freilich kletterst du an den Sonnenstrahlen des Wissens aufwärts zum Himmel, aber auch abwärts zum Chaos. Deine Art zu gehen, nämlich als Wissender zu klettern, ist dein Verhängnis; Grund und Boden weichen in's Ungewisse für dich zurück; für dein Leben gibt es keine Stützen mehr, nur noch Spinnfäden, die jeder neue Griff deiner Erkenntnis auseinanderreißt...“<sup>24</sup>

Das „rasend-unbedachte Zersplittern und Zerfasern aller Fundamente, ihre Auflösung in ein immer fließendes und zerfließendes Werden ... durch den modernen Menschen“<sup>25</sup> hat Nietzsche zu der Frage bewogen, was denn für die Kultur und den Menschen dabei herauskomme. Seine Antwort ist nicht ermutigend und bestätigt die bereits oben erwähnten Zweifel der Skeptiker an der Entwicklung des Lebens und am Status des Menschen: „... was soll überhaupt die Wissenschaft, wenn sie nicht für die Kultur Zeit hat? ... woher, wohin, wozu alle Wissenschaft, wenn sie nicht zur Kultur führen soll? Nun dann vielleicht zur Barbarei?“<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> F. Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*. KSA I, S. 313.

<sup>25</sup> A.a.O. Auf dieses „Zerfasern aller Fundamente“ hat auch kürzlich O. Marquardt aufmerksam gemacht, wobei er das „Unbehagen am Fortschritt“ insbesondere auf die Wandlungsbeschleunigung“, die den Menschen irritierende „Innovationsgeschwindigkeit“ der Welt und die „Überinformation“ zurückführt. Ohne „Herkunft“, d.h. ohne das Bleibende sei der Mensch der schnelllebigen Welt nicht gewachsen (vgl. *Zukunft braucht Herkunft*. In: *Philosophie des Stattdessen*. Studien. Stuttgart 2000, S. 66-78, hier S. 68f.; 76.

<sup>26</sup> KSA I, S. 203. Vgl. Auch die in diese Richtung gehende Kulturkritik von M. Henry: *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik* (Freiburg/München 1994), auf die ich bereits an anderer Stelle genauer eingegangen bin (Weltan-

Die Kultur ist für Nietzsche die bedeutsamste Daseinsmacht, ist sie doch jenes zur Erneuerung des Menschen notwendige Instrument, das den Menschen zu einem geistigen Wesen entfalten kann. Sie vermag – wie R. Safranski in seiner Nietzsche-Biographie ausführt – „gegen die wirtschaftliche und staatspolitische Instrumentalisierung der Persönlichkeitsbildung“ wirken, sie kann dem ‚selbst-bewußten‘, schöpferischen Menschen „ein besseres Sein“ offenbaren.<sup>27</sup>

Wie also sollte es möglich sein, ‚Fortschritt‘ aufzuhalten oder zumindest wirksam auf seine Grenzen aufmerksam zu machen? Wie den Menschen dazu bewegen, nach dem „Grund und Boden“, nach dem Fundament seines Daseins zu suchen, ja, es überhaupt erst einmal zu vermissen? Zuviele Interessen stehen hinter der technologischen Entwicklung und zuviel Macht ist mit dem Erfolg dieser Technologien verbunden, als daß der Einzelne befähigt wäre, eine Rückbesinnung einzuleiten. Wenn Begriffe wie Geistigkeit, Werte oder gar Tugenden in unserer Zivilisationsgesellschaft kaum mehr eine Rolle spielen<sup>28</sup>, so wird der Übergang in die oben beschriebene digitale Welt wohl keinen ernsthaften und wirksamen Widerstand hervorrufen. Auch von den Wissenschaften – selbst von der Philosophie – ist bislang nicht viel Kritik erhoben worden, und man müßte wohl Schopenhauer und Nietzsche bemühen, die ihre Disziplin schon zu ihrer Zeit mit harten Worten gemaßregelt haben: als Ort des Denkens über den ‚hohlsten, sinnleersten Wortkram‘ („Worte über Worte“) anstatt der Wahrheit und der Ent-rätselung des Daseins nachzuspüren. Ihre Forderung nach immer größerer Vergeistigung des Menschen im Bezug auf das Leben selbst ist jedoch zugleich eine Forderung an die Philosophie, Erkenntnisse zu vermitteln, *nach denen man leben könnte*.<sup>29</sup> Philosophie aber, die sich nur der Wissenschaft widme, vernachlässige nicht nur ihre eigentliche Aufgabe, sondern mit dieser auch den Menschen und das Leben schlechthin. Sie beziehe sich nur auf das Werden, aber:

---

schauung und Menschenbild in der Kunst der Gegenwart. Frankfurt/New York 1998, S. 88ff.).

<sup>27</sup> R. Safranski: Nietzsche, a.a.O., S. 66f.

<sup>28</sup> Dies hatte allerdings auch Nietzsche schon seiner Zeit vorgeworfen. Vgl. KSA I, S. 345.

<sup>29</sup> A.a.O., S. 417.

„Dieses ewige Werden ist ein lügnisches Puppenspiel, über welchem der Mensch sich selbst vergißt, die eigentliche Zerstreuung, die das Individuum nach allen Winden auseinanderstreut, das endlose Spiel der Albernheit, welches das große Kind Zeit vor uns und mit uns spielt.“<sup>30</sup>

Und Nietzsche fährt fort:

„Im Werden ist alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Rätsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen. Jetzt fängt er an zu prüfen, wie tief er mit dem Werden, wie tief mit dem Sein verwachsen ist - eine ungeheure Aufgabe steigt vor seiner Seele auf: alles Werdende zu zerstören, alles Falsche an den Dingen an's Licht zu bringen.“<sup>31</sup>

Karl Albert, der sich häufig auf Nietzsche beruft, wenn es darum geht, die Bedeutung der Seinserfahrung für das Leben, für die Person des Menschen zu betonen, steht dem Werden, so wie es sich in seiner Oberflächlichkeit zeigt, zwar auch kritisch gegenüber, aber ihm geht es weniger darum, es zu 'zerstören' und einer von der Welt abgesonderten Lebensform das Wort zu reden. Vielmehr versucht er, eine philosophische Form des Lebens aufzuzeigen, in der das Werden *im* Sein einen Ort und seine Orientierung findet. Man könnte diese Lebensform als Grundlage einer neugewonnenen Freiheit verstehen, insofern das Ich in der ontologischen Erfahrung zu seinem Selbst findet, welches Grundlage für sinnvolles Handeln in der Welt ist und zugleich das Fundament eines erfüllten Lebens.<sup>32</sup> Mit anderen Worten heißt dies, daß eine Philosophie, die das menschliche Wesen in einem Urprinzip, dem Seinsgrund, verankert sieht, nicht nur an das Individuum selbst hinsichtlich seiner Selbstentfaltung, seiner Menschwerdung, einen hohen Anspruch stellt, sondern zugleich auch eine aus der menschlichen Vergeistigung resultierende Einflußnahme auf die Gesellschaft erwartet. Philosophisch zu leben, bedeutet mithin, ein geistiges Leben zu führen, ein solches, das den Prozessen der Primitivie-

---

<sup>30</sup> KSA I, S. 374.

<sup>31</sup> KSA I, S. 374f.

<sup>32</sup> Vgl. Philosophische Studien Bd. I.(Die ontologische Erfahrung, vor allem S. 166ff.).

rung und der bloßen Zwecksetzung widersteht, indem es eine Bewußtseinslage erreicht, die deren Einflüssen gegenüber nicht anfällig ist. Philosophisches Leben ist daher gekennzeichnet von einem Freiheitsprinzip, das den Menschen nicht von seinem eigentlichen Wesen entfremdet, sondern vielmehr seine Individualität entfaltet und ihm den Sinn des Lebens bewußt macht. Dieses „Mehr-Leben“ oder „Höher-Leben“, wie es besonders von den Lebensphilosophen beschrieben (bedauerlicherweise aber von ihren Gegnern, u.a. Lukács mißverstanden) wurde, charakterisiert eine solche Haltung zur Welt: Jenseits von Kollektivismus und übersteigertem Individualismus entdeckt der Mensch folglich jene Ebene der Wirklichkeit, „in der das Ich zwar nicht aufgelöst, aber dennoch mit allem Seienden verbunden ist“... und „im Bewußtsein des Universalen, d.h. im Seinsbewußtsein, gründet die Liebe, auch zum anderen Menschen, ja gerade sie“.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> K. Albert: Philosophische Studien Bd. IV (Philosophie der Sozialität). Sankt Augustin 1992, S. 232.



## Bibliographie Karl Albert

### A. Bücher

1. Die Lehre vom Erhabenen in der Ästhetik des deutschen Idealismus. Bonner Diss. 1950 (Schreibmasch.), 161 Blätter
2. Philosophie der modernen Kunst. Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 50. Meisenheim 1968, 89 S., 2. Aufl. St. Augustin 1984, XIV und 94 S.
3. Die ontologische Erfahrung. Ratingen 1974, 204 S.
4. Zur Metaphysik Lavelles. Mit einer Bibliographie von L. Szi-borsky. Bonn 1975, 168 S.
5. Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Meta-physik des Opus tripartitum. Kastellaun 1976, 275 S.
6. Über Spirituelle Poesie. Darmstadt 1977, 128 S.
7. Griechische Religion und Platonische Philosophie. Hamburg 1980, 136 S.
8. Das gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen. St. Augustin 1981, 86 S.
9. Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion. Hamburg 1982, 132 S.
10. Philosophische Pädagogik. Eine historische und kritische Ein-führung. St. Augustin 1984, 160 S.
11. Mystik und Philosophie. St. Augustin 1986, 224 S.
12. Philosophie der Philosophie. Philosophische Studien Bd. I. St. Augustin 1988, 634 S.
13. Über Platons Begriff der Philosophie. Beiträge zur Philosophie Bd. 1. St. Augustin 1989, 65 S.
14. Philosophie der Kunst. Philosophische Studien Bd. II. St. Au-gustin 1989, 507 S.
15. Philosophie der Erziehung. Philosophische Studien Bd. V. St. Augustin 1990.
16. Philosophie der Religion. Philosophische Studien Bd. III. St. Augustin 1991, 432 S.
17. Philosophie der Sozialität. Philosophische Studien Bd. IV, St. Augustin 1992, 349 S.
18. Philosophie im Schatten von Auschwitz. Dettelbach 1994, 136 S.
19. Vom philosophischen Leben. Platon, Meister Eckhart, Jacobi, Bergson und Berdjaev. Würzburg 1995, 80 S.

20. Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg/München 1995, 205 S.
21. Einführung in die philosophische Mystik. Darmstadt 1996, 228 S.
22. Lavelle und die Philosophie des 20. Jahrhunderts. Neun einführende Kapitel. Dettelbach 1997, 180 S.
23. Platon und die Philosophie des Altertums. Dettelbach 1998, 435 S.
24. Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Dettelbach 1999, 555 S.
25. Descartes und die Philosophie der Moderne. Dettelbach 2000, 509 S.
26. Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie (mit E. Jain). Freiburg/München 2000, 253 S.

#### B. Aufsätze:

(Abkürzungen der Zeitschriften erfolgen in der gebräuchlichen Form z.B. Philosophischer Literaturanzeiger = PhLA)

1. Philosophische Leseabende. Ein Versuch an der Volkshochschule Köln. In: Volkshochschule im Westen 11 (1959), S. 314-316
2. Die philosophische Einzelstunde. In: Das Studienseminar 6 (1961), S. 144-152
3. Philosophie und moderne Malerei. Methodische Bemerkungen zu einer philosophischen Arbeitsgemeinschaft an der Volkshochschule Köln. In: Volkshochschule im Westen 15 (1963), S. 202-204
4. Zum Begriff der philosophischen Grunderfahrung. In: Das Studienseminar 9 (1964), S. 139-147
5. Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles. In: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/65), S. 228-233
6. Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts. In: Tijdschrift voor Filosofie 27 (1965), S. 320-339
7. Platons philosophische Pädagogik. Interpretationen zu Politeia 518B-D; Symp. 210E-211B; Phaidr. 249CD. In: Die pädagogische Provinz 20 (1966), S. 205-214
8. Hinweise zur Interpretation der Platonischen Ideenlehre. In: Der altsprachliche Unterricht IX 5 (1966), S. 5-18

9. Metaphysik des Festes. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 19 (1967), S. 140-152
10. Der christliche Platonismus Louis Lavelles. In: Begegnung 22 (1967), S. 122-125
11. Descartes und die französische Philosophie der Gegenwart. In: Begegnung 23 (1968), S. 61-65
12. Die Ontologie der Gemeinschaft bei Augustinus. Ein Beitrag zur Didaktik der politischen Erziehung. In: Der altsprachliche Unterricht XI 5 (1968), S. 109-120
13. Zum Lehrgedicht des Parmenides. In: Der altsprachliche Unterricht XII 2 (1969), S. 30-50
14. Philosophie und Erziehung bei Heraklit von Ephesus. In: Paedagogica Historica 9 (1969), S. 5-19
15. Über den erzieherischen Sinn des Schweigens. In: Pädagogische Rundschau 23 (1969), S. 703-715
16. Metaphysische Anmerkungen zur Spirituellen Poesie. In: Brennpunkte IX (1973), S. 7-20
17. Ontologische Dichtung (Hermann Kuprian). In: Brennpunkte X (1973), S. 33-41
18. Das Sein als Heimat des Menschen (Ondra Lysohorsky). In: Brennpunkte X (1973), S. 41-50
19. Die heile Welt der metaphysischen Dichtung (Reinhard Margreiter). In: Brennpunkte X (1973), S. 50-58
20. Bergson in der Philosophiegeschichte des Nationalsozialismus. In: Emuna 8 (1973), S. 216-223
21. Die philosophische Anthropologie bei P.L. Landsberg. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 27 (1973), S. 582-594
22. Ein Weg zum Verständnis der modernen Dichtung. In: Brennpunkte XI (1974), S. 112-125
23. Exodusmetaphysik und metaphysische Erfahrung. In: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Hg. von W.P. Eckert. Mainz 1974, S. 80-95
24. Philosophie, Politik und Religion bei Simone Weil. In: Emuna 10 (1975), S. 163-168
25. Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus. In: Miscellanea Mediaevalia 10 (1976), S. 193-212
26. Über philosophische Rationalität. In: 16. Weltkongreß für Philosophie 1978. Sektionsvorträge. Düsseldorf 1978, S. 55-57
27. Meister Eckhart und die Quellen seiner Philosophie. In: PhLA 32 (1979), S. 168-177

28. Über den 'Geist der Liturgie' Romano Guardinis. Zur Kritik der Liturgiereform. In: *Wort und Antwort* 21 (1980), S. 38-43
29. Der Grundgedanke der Philosophie Meister Eckharts. In: *Meister Eckhart heute. Herrenalber Texte.* Hg. von W. Böhme. Karlsruhe 1980, S. 11-20
30. Philosophie in Finnland. Bemerkungen zu einigen neuen Büchern. In: *PhLA* 33 (1980), S. 64-74
31. Das Staunen als Pathos der Philosophie. In: *Pathos, Affekt, Gefühl. Philosophische Beiträge.* Hg. von I. Craemer-Ruegenberg. Freiburg 1981, S. 149-171
32. Kult und Metaphysik bei Platon. In: *Studi storico-religiosi* 5 (1981), S. 5-14
33. Louis Lavelles philosophische Selbstbezeugung. In: *Perspektiven der Philosophie* 7 (1981), S. 245-247
34. Johan Vilhelm Snellman (1806-1881). In: *Mitteilungen der deutsch-finnischen Gesellschaft in Köln* 14 (Mai 1982).
35. Zum Verhältnis von Religion, Mythos und Philosophie. In: *PhLA* 35 (1982), S. 186-196
36. Gott und das Sein. Betrachtungen zum 100. Geburtstag Louis Lavelles. In: *Philosophisches Jahrbuch* 90 (1983), S. 383-389
37. Louis Lavelle (1883-1951). In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), S. 631-633
38. Östliche Mystik und westliche Philosophie. Interpretationen zu Lao-tse, Kap. 47. In: *Temenos* 19 (1983), S. 7-16
39. Anfängliches Philosophieren. Der Seinsgedanke im Philosophieunterricht. In: *Die Philosophie im Rahmen der Bildungsaufgabe der Sekundarstufe II.* Hg. von W. Fischer und P. Vogel. Duisburg o.J. (1983), S. 38-52
40. Neue Mystik-Literatur. In: *PhLA* 36 (1983), S. 62-72
41. Meister Eckhart und die deutsche Mystik. In: *PhLA* 36 (1983), S. 196-207
42. Theoria und Thaumazein. Über Ursprung und Wesen der Philosophie. In: *PhLA* 36 (1983), S. 382-390
43. Max Beckmann und das Metaphysische. In: *Wort und Antwort* 25 (1984), S. 24-27
44. Philosophische Interpretationen zu Max Beckmanns „Odysseus und Kalyso“. In: *Zeitschr. Ästhetik allg. Kunstwissenschaft* 29 (1984), S. 99-108

45. Die Öffnung von Mythos und Kult: Der geschichtliche Beginn der Philosophie. In: *Der Mensch*. Hg. von H. Wendet und N. Loacker. Bd. VII. Zürich 1984, S. 31-49
46. Die ersten Fragen der Philosophie. In: *Der Mensch*. Hg. von H. Wendet und N. Loacker. Bd. VII. Zürich 1984, S. 50-68
47. Zu Thomas von Aquin, S.theol. I 6,4. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), S. 207-209
48. Max Scheler über das Verhältnis des Menschen zur Natur. In: *Wort und Antwort* 25 (1984), S. 171-174
49. Philosophie und Religion bei Louis Lavelle. In: *Perspektiven der Philosophie* 10 (1984), S. 147-160
50. Meister Eckhart über das Schweigen. In: *FS Lauri Seppänen*. Tampere 1984, S. 301-309
51. Studien zur Philosophie des Thomas von Aquin. In: *PhLA* 37 (1984), S. 197-207
52. Der Gedanke der Stille bei Romano Guardini. In: *Wort und Antwort* 26 (1985), S. 42-46
53. Der Seinsgedanke in der modernen Religionsphilosophie. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27 (1985), S. 42-56
54. Über die Religionsphilosophie der Gegenwart. In: *PhLA* 38 (1985), S. 197-206
55. Zur Ontologie des Sakralen in der Kunst. In: *Theologie und Ästhetik*. Hg. von G. Pöltner und H. Vetter. Wien 1985, S. 65-76
56. Über das neuere Interesse an politischer Philosophie. In: *PhLA* 38 (1985), S. 299-310
57. Religionsphilosophische Bemerkungen zum Platonischen Glücksbegriff. In: *Glück und geglücktes Leben*. Hg. von P. Engelhardt. Mainz 1985, S. 17-26
58. Louis Lavelle. In: *Filosofia oggi* 8 (1985), S. 583-593
59. Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis. In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Hg. von K. Ruh. Stuttgart 1986, S. 7-16
60. Der endlose Weg zum Sein. Bemerkungen zu neuen Büchern über Heidegger. In: *PhLA* 39 (1986), S. 68-77
61. Louis Lavelle et la philosophie allemande. In: *Revue de l'Institut catholique de Paris* 18,2 (1986), S. 25-35

62. Lavelle et la mystique. In: Philosophie et culture. Actes du XVIIe Congrès mondial de philosophie. Montréal 1983. Montréal 1986, S. 323-327
63. „Das Sein ist Gott“. Zur philosophischen Mystik Meister Eckharts. In: „Zu dir hin“. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan. Hg. von W. Böhme. Frankfurt 1987, S. 65-77
64. HEN KAI PAN. Über die Wiederaufnahme eines alten Themas der Philosophie. In: PhLA 40 (1987), S. 158-167
65. Über Mystik und Meister Eckhart. In: PhLA 40 (1987), S. 383-394
66. La philosophie de Lavelle et le chemin de la pensée de Heidegger. In: Actes du Colloque International Louis Lavelle. Agen 1987, S. 477-484
67. Martin Heidegger in allen Gassen. In: PhLA 42 (1989), S. 501-512
68. Sul concetto di filosofia nel Fedro platonico. In: Rivista di filosofia neo-scolastica 81 (1989), S. 219-223
69. Neues über Meister Eckhart. In: PhLA 43 (1990), S. 298-310
70. Indien und die Philosophie. In: PhLA 44 (1991), S. 89-101
71. Zur Diskussion über Platons ungeschriebene Lehre. In: PhLA 44 (1991), S. 179-191
72. Über Mystik, Gnosis und Philosophie. In: PhLA 44 (1991), S. 279-290
73. Philosophisches über die Versöhnung von Mensch und Natur. In: Versöhnung. FS für P.P. Engelhardt. Mainz 1991, S. 63-70
74. Zum Philosophiebegriff Platons. In: Gymnasium 99 (1992), S. 17-33
75. Über den Begriff der Philosophie im Platonischen 'Phaidros'. In: Understanding the Phaedrus. Hg. von Livio Rossetti. St. Augustin 1992, S. 236-240
76. Todeserfahrung, Seinserfahrung, Sinnerfahrung. In: Person und Sinnerfahrung. FS Georg Scherer. Hg. von C.F. Gethmann und P.L. Oesterreich. Darmstadt 1993, S. 69-77
77. Beiträge zur Philosophie der Spätantike. In: PhLA 46 (1993), S. 388-400
78. Zur philosophischen Mystik Meister Eckharts. In: Perspektiven der Philosophie 19 (1993), S. 157-175

79. *Mystik und Metaphysik bei Meister Eckhart*. In: *L'art, la science et la métaphysique*. FS André Mercier. Hg. von L.G. Alonso, G. Moutsopoulos, G. Seel. Bern 1993, S. 33-51
80. *Walter Benjamin und kein Ende*. In: *PhLA* 47 (1994), S. 76-89
81. *Versuche philosophischer Orientierung*. In: *PhLA* 47 (1994), S. 278-289
82. *Platonica - magna et parva*. In: *PhLA* 47 (1994), S. 374-390
83. *Über das Wiedererwachen lebensphilosophischen Denkens*. In: *PhLA* 48 (1995), S. 77-88
84. *Über das Zeitproblem bei Augustinus*. In: *PhLA* 49 (1996), S. 55-65
85. *Das Thema des Erhabenen in der Ästhetik der Gegenwart*. In: *Zeitschr. Ästhetik allg. Kunstwiss.* 41 (1996), S. 195-204
86. *Über mittelalterliche Philosophie*. In: *PhLA* 49 (1996), S. 258-269
87. *Amalrich von Bena und die philosophische Mystik im 12. Jahrhundert*. In: *Spiritualität im Europa des Mittelalters*. Hg. von J. Ferraris und St. Grätzel. St. Augustin 1998, S. 157-164
88. *Henri Bergson. Unterwegs zu einer Philosophie des Lebens*. In: *Philosophen des 19. Jahrhunderts*. Hg. M. Fleischer. Darmstadt 1998, S. 241-253
89. *Philosophie de la vie et philosophie de l'esprit chez Lavelle*. In: *Philosophie de l'Esprit*. Hg. J.-L. Vieillard-Baron. Hildesheim-Zürich-New York 1999, S. 43-46
90. *Zum Begriff der Philosophie im Hellenismus*. In: *PhLA* 52 (1999), S. 93-101
91. *Zum Intuitionsbegriff in der Lebensphilosophie*. In: *Die Zukunft des Wissens*. Hg. von J.-Mittelstraß. Konstanz 1999, S. 525-532 (XVIII. Deutscher Kongreß für Philosophie)
92. *Ludwig Klages und die Bedeutung der Mystik für die Lebensphilosophie*. In: *Perspektiven der Lebensphilosophie*. Hg. von M. Großheim. Bonn 1999, S. 109-118
93. *Über die philosophische Mystik des Dionysius Areopagita*. In: *Perspektiven der Philosophie* 25 (1999), S. 103-116

### C. Rezensionen

1. *Louis Lavelle: Die Gegenwart und das Ganze*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 63 (1954/55), S. 238f.

2. J.B. Lotz: Der Mensch im Sein. In: Theologische Revue 65 (1969), S. 313-316
3. E. Schmidt: Hegels System der Theologie. In: Hegel-Studien 10 (1975), S. 382f.
4. Maine de Biran: Tagebücher. In: PhLA 31 (1978), S. 357-359
5. Der Idealismus und seine Gegenwart. FS Werner Marx. In: Hegel-Studien 14 (1979), S. 396-400
6. Der Idealismus und seine Gegenwart. FS Werner Marx. In: Archiv für die Geschichte der Philosophie 63 (1981), S. 108-111
7. Walter Kaufmann: Tragödie und Philosophie. In: PhLA 35 (1982), S. 365-368
8. Klaus Held: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung. In: PhLA 35 (1982), S. 230-235
9. Geoffrey Stephen Kirk: Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und ihre Funktion. In: PhLA 36 (1983), S. 351-353
10. F.W.J. Schelling: Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. In: PhLA 37 (1984), S. 140-142
11. Tsung-Tung Chang: Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-tse. In: PhLA 37 (1984), S. 212-214
12. Petra Jaeger/Rudolf Lütke (Hg.): Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart. In: PhLA 37 (1984), S. 235-238
13. Burkhard Mojsisch: Meister Eckhart. Analogie, Univocität und Einheit. In: PhLA 37 (1984), S. 350-352
14. Johannes Scotus Eriugena: Über die Einteilung der Natur. In: PhLA 38 (1985), S. 54f.
15. Kurt Flasch (Hg.): Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart. In: PhLA 38 (1985), S. 163-165
16. Hermann Westhoff: Seine Gabe - unsere Aufgabe. In: Wort und Antwort 26 (1985), S. 93
17. Reinhold Merkelbach: Mithras. In: PhLA 38 (1985), S. 315-318
18. Johan Vilhelm Snellman: Deutschland. Eine Reise durch die deutschsprachigen Länder 1840-1841. In: PhLA 38 (1985), S. 347-352
19. Marsilio Ficino: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. In: PhLA 39 (1986), S. 124f.

20. Thomas von Aquin: Von der Wahrheit. In: PhLA 39 (1986), S. 313f.
21. Th.A. Szlezák: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. In: Göttingische Gelehrte Anzeigen 239 (1987), S. 45-56
22. H.R. Schlette/A. Devaux: Simone Weil: Philosophie, Religion, Politik. In: PhLA 41 (1988), S. 22-24
23. L. Geldsetzer/Hong: Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie. In: PhLA 41 (1988), S. 373-376
24. Kurt Flasch: Einführung in die Philosophie des Mittelalters. In: PhLA 42 (1989), S. 383-386
25. Louis Lavelle. Actes du Colloque International d'Agen. In: PhLA 43 (1990), S. 66-69
26. Willi Oelmüller (Hg.): Metaphysik heute. In: PhLA 43 (1990), S. 219-222
27. Josef Stallmach: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. In: PhLA 44 (1991), S. 163-165
28. Wulff D. Rehfus - Horst Becker: Handbuch des Philosophie-Unterrichts. In: Philosophie. Beiträge zur Unterrichtspraxis. Hg. von J. Hengelbrock. Heft 26. Frankfurt a.M. 1991, S. 85-87
29. Stefan Matuschek: Über das Staunen. In: PhLA 45 (1992), S. 32-34
30. Meister Eckhart: Die lateinischen Werke Bd. II. In: PhLA 46 (1993), S. 69-72
31. H. Stirnimann - R. Imbach (Hg.): Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. In: PhLA 46 (1993), S. 113-116
32. Ernst Nolte. Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken. In: PhLA 46 (1993), S. 244-247
33. Lucien Braun: Geschichte der Philosophiegeschichte. In: PhLA (1994), S. 343-347
34. Christine Pries (Hg.): Das Erhabene. In: PhLA 47 (1994), S. 5-8
35. Mircea Eliade: Geschichte der religiösen Ideen. Bd. III 1-2. In: PhLA 47 (1994), S. 109-113
36. R. Manstetten: Esse est deus. In: PhLA 48 (1995), S. 122-125
37. G. Leamon: Heidegger im Kontext In: PhLA 48 (1995), S. 136-139
38. Meister Eckhart. Werke. In: PhLA 48 (1995), S. 231-233
39. A. Kammerer: Die Frage nach dem (Selbst-) Bewußtsein Gottes im System Spinozas. In: PhLA 48 (1995), S. 234-236

40. F.-P. Hager: Aufklärung, Platonismus und Bildung bei Shaftesbury. In: PhLA 48 (1995), S. 346-348
41. G. Debon: Daoistisches Denken in der deutschen Romantik. In: PhLA 48 (1995), S. 348-351
42. M. Heidegger: Phänomenologie des religiösen Lebens. In: PhLA 49 (1996), S. 328-331
43. J. Pieper: Schriften zum Philosophiebegriff. In: PhLA 50 (1997), S. 31-34
44. U. Gahlings: Hermann Graf Keyserling. In: PhLA 50 (1997), S. 235-237
45. K. Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd.III. In: PhLA 50 (1997), S. 107-111
46. H. Seuse: Das Buch der Wahrheit. In: PhLA 50 (1997), S. 111-113
47. Th. Kobusch/ B. Mojsisch (Hgg.): Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen. In: PhLA 51 (1998), S. 339-342
48. Th. Kobusch/ B. Mojsisch (Hgg.): Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. In: PhLA 51 (1998), S. 1-4
49. N. Winkler: Meister Eckhart zur Einführung. In: PhLA 51 (1998), S. 4-6
50. Kl. Jacobi (Hg.): Meister Eckhart: Lebensstationen-Redesituationen. In: PhLA 51 (1998), S. 343-345
51. G.-Kl. Kaltenbrunner: Dionysius vom Areopag. In: PhLA 52 (1999), S. 38-40
52. H. Benz: Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues. In: PhLA 53 (2000), S. 116-120
53. G. Stamer: Parmenides. Kurzer Traktat über die Ursprungserfahrung der Philosophie. In: PhLA 53 (2000), S. 109-112
54. St. Grätzel-A. Kreiner (Hg.): Religionsphilosophie. In: PhLA 53 (2000), S. 148-151
55. W. Goris: Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des 'Opus tripartitum' Meister Eckharts. In: PhLA 53 (2000), S. 238-241

#### D. Ausgaben und Übersetzungen

1. Louis Lavelle: Einführung in die Ontologie. Introduction à l'Ontologie. Köln 1970, 223 S.

2. Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden. Summa contra gentiles. Hg. und übersetzt von K. Albert und P. Engelhardt. Bd.I. Darmstadt 1974. XXIV und 373 S. 2. Aufl. 1987; Bd.II Darmstadt 1982. XX und 513 S.
3. Hesiod: Theogonie. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Karl Albert. Texte zur Philosophie Bd.1. Kastellaun 1978. 6. Aufl. St. Augustin 1998
4. S.T. Coleridge: Versuche über die Methode. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von H. Schrey (Vorwort von Karl Albert, S. 7f.). Texte zur Philosophie Bd.2. St. Augustin 1980.
5. Louis Lavelle: Zwei metaphysische Betrachtungen. Herausgegeben und übersetzt von K. Jacobs (Einführung von K. Albert, S. 7-14). Texte zur Philosophie Bd.3. St. Augustin 1983.
6. Apuleius: Platon und seine Lehre. Herausgegeben und kommentiert von Paolo Siniscalco, eingeleitet und übersetzt von Karl Albert. Texte zur Philosophie Bd. 4. St. Augustin 1981.
7. Nikolaj Berdjaev: Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19.Jahrhundert und zu Beginn des 20.Jahrhunderts. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von D. Kegler (Vorwort von K. Albert, S. 7). Texte zur Philosophie Bd. 5. St. Augustin 1983.
8. J.V. Snellman: Die Persönlichkeit. Eingeleitet und herausgegeben von R. Wilenius (Vorwort von K. Albert, S. 7-9). Texte zur Philosophie Bd. 6. St. Augustin 1981.
9. Meister Eckhart: Kommentar zum Buch der Weisheit. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Karl Albert. Texte zur Philosophie Bd. 7. St. Augustin 1988, 167 S.
10. Proklos: Kommentar zu Platons Parmenides 141E-142A. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Rainer Bartholomai. Texte zur Philosophie Bd. 8. St. Augustin 1990.
11. Chuang-tse: Die Welt. Zus. mit Hua Xue. Dettelbach 1996, 117 S.

#### E. Lexikonartikel

1. Abgeschlossenheit. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. I. München 1978, Sp. 41.
2. Katharsis. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd.18, S. 35-37.

3. Gelassenheit. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. IV. München 1989, Sp. 1198.
4. Des erreurs de la vérité (L. CL. de Saint-Martin). In: *Lexikon philosophischer Werke*. Stuttgart 1988, S. 150.
5. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction (J.-M. Guyau). In: *Lexikon philosophischer Werke*. Stuttgart 1988, S. 237.
6. Fermenta cognitionis (F.X. von Baader). In: *Lexikon philosophischer Werke*. Stuttgart 1988, S. 277f.
7. La présence totale (L. Lavelle). In: *Lexikon philosophischer Werke*. Stuttgart 1988, S. 579f.
8. Lebensphilosophie. In: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 20 (1990), S. 580-594
9. Mystik IV. In: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 23 (1994), S. 590-592

#### F. Sonstiges:

1. Die Lehre vom Erhabenen in der Ästhetik des Deutschen Idealismus. In: *Bonner Jahrbuch* 150 (1950), S. 6 (Selbstanzeige)
2. Zur Erinnerung an Gerhard Hennemann. In: *PhLA* 34 (1981), S. 310f.
3. Ceterum censeo. Richard Meiner zum 6. April 1983. Hamburg 1983, S. 23-25
4. Mystik und Philosophie. In: „... was die Welt im Innersten zusammenhält“. 34 Wege zur Philosophie. Hg. von Chr. und M. Hauskeller. 1996, S. 24-31