

Der topographische Beginn der Philosophie: Anaximander

MICHAEL RASCHE

Die sog. ›topologische Wende‹ der Philosophie stellt den Raum in den Fokus der philosophischen und kulturwissenschaftlichen Forschung. Diese inhaltliche Ausrichtung auf den ›Raum‹ ist nicht denkbar ohne eine angemessene Berücksichtigung des ›Ortes‹. Dies gilt bereits für den Beginn der Philosophie, der sich auch vor dem Hintergrund dieser Spannung von Ort und Raum beschreiben lässt. Oft sind es die auf den ersten Blick kleinen und unauffälligen Ereignisse, die etwas grundsätzlich Neues ankündigen: Irgendwann in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. zeichnet der Ionier Anaximander eine Landkarte. Das Spannende: Er ist der erste Mensch, von dem diese Handlung überliefert ist, und er ist ein Philosoph. Wie kommt es, dass ausgerechnet ein Philosoph der erste ist, der eine Landkarte zeichnet? Und was verrät das über die neu entstehende Philosophie?

Anaximander, der wohl um 610 v. Chr. geboren wurde und kurz nach 547 v. Chr. gestorben ist, gilt als einer der ersten Philosophen überhaupt. Er ist der zweite der drei sog. ›Naturphilosophen‹ aus Milet, mit denen allgemein der Beginn der Philosophiegeschichte angesetzt wird. Von Anaximander wird in antiken Quellen berichtet, dass er der erste gewesen sei, der eine Landkarte gezeichnet habe. So schreibt Agathemeros im 1. Jahrhundert v. Chr.: »Anaximander aus Milet, ein Schüler des Thales, hat als erster gewagt, die bewohnte Welt auf einer Karte zu zeichnen.«¹ Ähnlich äußern sich auch Strabon² sowie Dioge-

1 Agathemeros I,1 (zitiert nach Kirk, Geoffrey S./ Raven, John E./ Schofield, Malcolm: Die vorsokratischen Philosophen, Stuttgart/Weimar: Metzler 2001).

2 Vgl. Strabon, 1, p.7 (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: Die vorsokratischen Philosophen).

nes Laërtios in seiner Kurzbiographie über Anaximander.³ Vermutlich beziehen sich diese Texte auf eine Aussage des Eratosthenes aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. die allerdings nicht in direkter Weise überliefert ist. Eratosthenes war der langjährige Leiter der Bibliothek in Alexandrien und besaß somit Kenntnis älterer Zeugnisse über Anaximander. Genaue Berichte über die Karte des Anaximander liegen nicht vor. Die antiken Quellen berichten jedoch, dass Hekataios von Milet (ca. 560-480 v. Chr.), der eine Generation nach Anaximander lebte, dessen Karte verbessert habe.⁴ Die Karte des Hekataios war in der Antike bekannt. Wenig schmeichelhaft hat sich Herodot über verschiedene Karten geäußert, die er in Ionien gesehen hat und die wohl dem Muster entsprechen, das von Anaximander und Hekataios geschaffen worden ist. Seine Schilderung erlaubt eine zumindest grobe Vorstellung der Karte des Anaximander:

»Ich lache, wenn ich sie ihre Erdkarten zeichnen sehe, viele Leute schon, von denen aber keiner die Sache vernünftig zu erklären weiß: sie zeichnen Okeanos, wie er rings um die Erde fließt, die kreisrund ist, wie mit dem Zirkel gestaltet, und Asien machen sie gleich groß wie Europa.«⁵

Unabhängig davon, wie gelungen diese ersten Versuche einer Karte sind, stellt sie ein wichtiges Indiz dar, dass etwas Neues passiert ist, und dieses Neue ist unauflöslich mit dem Beginn der Philosophie verbunden. Um dieses Neue zu verstehen, ist es nötig, auf das zu blicken, was ihm vorausgeht, und was eben nicht die Erstellung einer solchen Karte ermöglichte: die Raum- und Ortswahrnehmung des Mythos.

Der Mythos bzw. das mythische Denken ist die der Philosophie vorausgehende (und die Philosophie auch begleitende) Form der Weltdeutung. Die Philosophie entstand als Kritik, aber auch als Weiterführung des Mythos. Der Mythos als Denkform zeichnet sich durch eine bestimmte Art der Raum- und Ortswahrnehmung aus, die nicht diejenige der später entstandenen Philosophie bzw. Naturwissenschaft ist. Ernst Cassirer ist an verschiedenen Stellen seines Werkes der Frage nachgegangen, welche Raumwahrnehmung sich im Mythos ausdrückt und

-
- 3 Diogenes Laertios II, 1-2 (Diels, Hermann/ Kranz Walther: Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1, Hildesheim: Weitmann 2001, DK 12 A 1).
- 4 Vgl. Agathemeros I,1 (zitiert nach G. S. Kirk u. a., Die vorsokratischen Philosophen): »Nach ihm machte Hekataios aus Milet, ein weitgereister Mann, die Karte genauer, so dass das Werk bewundert wurde.«
- 5 Herodot, Historien IV,36 (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: Die vorsokratischen Philosophen).

wie diese durch eine neue, wissenschaftlich zu nennende Raumwahrnehmung weiterentwickelt wird. Cassirer trifft hierbei eine wichtige methodische Feststellung, wenn er ankündigt, das »Raumproblem« in Beziehung zum »Symbolproblem« zu bearbeiten: »Ist der Raum, ›in‹ dem sich uns die Dinge darstellen, eine einfache anschauliche Gegebenheit, oder ist der vielleicht erst der Ertrag und das Ergebnis eines Prozesses symbolischer Formung?«⁶ Damit geht es Cassirer ausdrücklich nicht um eine psychologische oder erkenntnistheoretische Fragestellung, sondern um die kulturphilosophische Frage, welches Raumverständnis sich in den verschiedenen Zeugnissen und Symbolen niedergeschlagen hat. Diese Frage soll zu der Frage weiterführen, inwiefern Anaximander mit der Schaffung eines neuen Symbols – der Landkarte – eine neue Art der Raumwahrnehmung bezeugt, die konstitutiv für den Beginn der Philosophie ist.

Cassirer hat verschiedene Phasen der räumlichen Wahrnehmung unterschieden und setzt die mythische der mathematisch-wissenschaftlichen Wahrnehmung gegenüber. Er stellt diesbezüglich die Frage, »auf welchem Wege und kraft welcher Vermittlungen die bloße Räumlichkeit in ›den‹ Raum, der pragmatische in den systematischen Raum übergeht«.⁷ Das primäre, mythische Raumbewusstsein ist dadurch gekennzeichnet, den Raum in einer direkten Ansicht wahrzunehmen, die eindimensional ist und damit noch nicht räumlich in vollem Sinne ist. Cassirer kann sich hier auf Heidegger und seine Analysen der räumlichen Struktur des »In-der-Welt-seins« stützen, wie dieser sie im Abschnitt »Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins« in *Sein und Zeit* ausgeführt hat.⁸ Heidegger geht aus vom Begriff des »Zuhänden«.⁹ Das Zuhändene, so Heidegger, befindet sich räumlich nah, und diese Nähe regelt sich durch die Hantierbarkeit und den Gebrauch des »Zuhänden«. Damit ist dieses Zuhändene nicht irgendwie vorhanden, sondern ist »wesentlich an- und untergebracht, aufgestellt, zurechtgelegt«¹⁰. Es befindet sich nicht an einem zufälligen Ort, sondern an einem ›bestimmten‹ Platz, der im Verhältnis zu anderen ›bestimmten‹ Plätzen steht:

6 Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3, Hamburg: Meiner 2010, S. 160. Vgl. auch S. 168.

7 Vgl. E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3, S. 167.

8 Vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Berlin: de Gruyter 2006 (19. Aufl.), S. 101-113.

9 Vgl. ebd., S. 102.

10 Vgl. ebd.

»Der jeweilige Platz bestimmt sich als Platz dieses Zeugs zu ... aus einem Ganzen der aufeinander gerichteten Plätze des umweltlich zuhandenen Zeugzusammenhangs. Der Platz und die Platzmannigfaltigkeit dürfen nicht als Wo eines beliebigen Vorhandenseins der Dinge ausgelegt werden. Der Platz ist je das bestimmte ›Dort‹ und ›Da‹ des *Hingehörens* eines Zeugs.«¹¹

Dieses Geflecht der bestimmten Orte konstituiert die »Gegend«. Die Gegend ist ein bekannter Raum, in dem bestimmte Orte eingeordnet sind. Sie ist das »Umfassende« dieser Orte, sie ist nicht dreidimensional, wird also nicht räumlich wahrgenommen, sondern ihre Räumlichkeit muss nach und nach enthüllt werden.¹² Cassirer greift auf diese Analysen Heideggers zurück, geht aber über sie hinaus, indem er »über sie hinausfragt« und den Weg verfolgen will, »der von der Räumlichkeit, als einem Moment des Vorhandenen, zum Raum, als der Form des Vorhandenen, hinführt«.¹³ Die Räumlichkeit ist Wahrnehmung des Mythischen, der Raum hingegen die Wahrnehmung dessen, was auf den Mythos folgt – der Philosophie. Die Räumlichkeit des Mythos ist dadurch gekennzeichnet, dass die einzelnen Orte dieses Raums vom Betrachter bestimmt sind und ihnen in diesen Bestimmungen Bedeutungen verliehen werden: »Die Nähe und Ferne, die Höhe und Tiefe, das Rechts und Links – sie alle haben ihre unverwechselbare Eigenart, ihre besondere Weise magischer Bedeutsamkeit.«¹⁴ Der mythische Raum ist erfüllt von Orten, die eine Bedeutung und einen Inhalt besitzen, der ihnen vom Betrachter verliehen wird. Diese Bedeutungen sind Resultate der unmittelbaren, sinnlichen Wahrnehmung des Betrachters.

11 Ebd.

12 Vgl. ebd., S. 103: »Es ist nie zunächst eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit möglicher Stellen gegeben, die mit vorhandenen Dingen ausgefüllt sind. Diese Dimensionalität des Raumes ist in der Räumlichkeit des Zuhgenden noch verhüllt. Das ›Oben‹ ist das ›an der Decke‹, das ›Unten‹ das ›am Boden‹, das ›Hinten‹ das ›bei der Tür‹; alle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt, nicht in betrachtender Raumausmessung festgestellt und verzeichnet.«

13 Vgl. E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3, S. 168, Anm. 64.

14 Ebd. Vgl. auch ebd.: »Was einen Bezirk zu einem räumlich Besonderen und Besonderen macht: das ist nicht irgendeine abstrakt-geometrische Bestimmung, sondern es ist die eigene mythische Atmosphäre, in der er steht – der Zauberhauch, der ihn umwittert. Die Richtungen im mythischen Raum sind demgemäß nicht begriffliche oder anschauliche Relationen – sie sind selbständige, mit dämonischen Kräften begabte Wesenheiten.«

Wie ist nun die Neuentwicklung zu denken? Cassirer spricht von einer neuen Repräsentation bzw. Symbolwerdung. Die direkt wahrgenommenen Eindrücke werden in ein sich herausbildendes festes Deutungssystem eingefügt und anschließend auf dieses hin interpretiert. Die direkte Anschauung, die kennzeichnend für die mythische Raumwahrnehmung war, wird schrittweise überwunden, beginnend in der Form der sprachlichen Darstellung des Raumes. Die einzelnen Augenblicke der Wahrnehmung werden zueinander in ein Verhältnis gesetzt; sie verweisen dann, so Cassirer, über sich hinaus, »auf ein Etwas, von dem all diese wechselnden Bilder nur verschiedenartige Erscheinungsweisen sein wollen«.¹⁵ Auf diese Weise vollzieht sich die Wende vom mythischen Ausdrucksraum, welcher in der Wahrnehmung unmittelbar einen Ausdruck hervorbringt, zum Darstellungsraum, welcher eine mittelbare Darstellung hervorbringt, die dem Raum eine dreidimensionale Ordnung gibt.¹⁶ Diese Wende bedeutet nicht eine neue oder tiefere Kenntnis des Raumes, sondern eine andere Wahrnehmung, die allerdings neue Kenntnisse zur Folge hat, etwa die Erstellung einer Landkarte. So schreibt Cassirer über die Naturvölker, die den Raum mythisch wahrnehmen: »Jeder Punkt ihrer Umgebung ... z. B. kann ihnen aufs genaueste vertraut sein, ohne dass sie imstande wären, eine Karte des Flusslaufs zu zeichnen, ihn also in einem räumlichen Schema festzuhalten.«¹⁷ Die Fähigkeit, eine Karte zu zeichnen, ist nicht abhängig von der Kenntnis der Landschaft, sondern von der Art, die Landschaft wahrzunehmen. Die primäre Wahrnehmung des Menschen – wie sie sich im Mythischen ausdrückt – schafft einen unmittelbaren Ausdruck des Wahrgenommenen und in diesem Ausdruck wird dem Wahrgenommenen eine Bedeutung verliehen. Die darauf folgende Phase der Wahrnehmung deutet die wahrgenommenen Elemente des Raumes als Teil des Raumes; sie werden zu festen Orten eines festen, nicht veränderlichen Gefüges und somit als Karte darstellbar. Wenn Anaximander als historisch erster gilt, der eine Weltkarte gezeichnet hat, konnte er dies deshalb, weil er den Kosmos nicht mehr mythisch

15 Vgl. ebd., S. 174.

16 Vgl. ebd., S. 171: »Wendung vom Ausdrucksraum zum Darstellungsraum: die einzelnen ‚Orte‘ erscheinen nicht mehr lediglich durch gewisse qualitative und fühlbare Charaktere voneinander geschieden; sondern es treten an ihnen bestimmte Relationen des ‚Zwischen‘ der räumlichen Ordnung auf.« Vgl. auch Jacob, Géographie et ethnographie, Paris: Colin 1991, S. 36f.

17 Ebd., S. 173.

sah und die einzelnen Orte als variable Teile der Wahrnehmung erkannte, sondern die einzelnen Orte in ihrem Raum einordnen konnte.¹⁸

Erste Ansätze dieses Neuen finden sich bei Thales von Milet, der als Lehrer des Anaximander und erster Philosoph überhaupt gilt. Die Quellenlage bei ihm ist außerordentlich dürrtig. Von ihm sind jedoch verschiedene astronomische und geologische Aussagen überliefert, so etwa die präzise Vorhersage einer Sonnenfinsternis,¹⁹ die Berechnung von Sternbildern oder die These, dass die Erde auf Wasser liegen würde.²⁰ Daneben werden ihm verschiedene geometrische Kunststücke zugeschrieben, so etwa die Berechnung der Höhe der Pyramiden.²¹ Was von diesen Dingen tatsächlich von Thales vollbracht wurde, ist umstritten. Wichtig ist jedoch, dass der historische Beginn der Philosophie mit einer neuen Phase der Weltwahrnehmung zusammenhängt, die es ermöglichte, den Kosmos – die Sterne genauso wie die Erde – auf feste Bezugspunkte hin auszulegen und zu beschreiben. Das Neue hierbei ist die Tatsache, dass diese Bezugspunkte das Gerüst dafür bilden, neue Erkenntnisse zu erlangen, indem das Bekannte und Wahrgenommene auf Unbekanntes hin erweitert wird. Die einzelnen Sterne sind bekannt und werden nun auf ein zukünftiges Datum hin beschrieben. Das Wasser begrenzt das Land an den Ufern und bildet damit auch den Urgrund, auf dem die Erde schwimmt. Feste Punkte und Orte bilden das Fundament von Aussagen, die über die bloße Wahrnehmung der Orte hinausgehen, und das ist möglich, weil diese Orte nicht mehr im Sinne des Mythos variabel, sondern fest sind, eingebettet in eine feste räumliche Struktur. Diese räumliche Struktur ist topographisch: die neue philosophische Erkenntnis ist ortsgebunden, sie ist Weiterführung bzw. Verallgemeinerung dessen, was als sicher erkannt ist. Kurt von Fritz fasst diesen Vorgang dahingehend zusammen, »dass das Wahre und Verifizierbare von nicht Verifizierbarem unterschieden wurde, »das so Gewonnene durch eigene Beobachtungen und Spekulationen« ergänzt wurde »und auf diese

18 Vgl. Gehrke, Hans-Joachim: »Die Geburt der Erdkunde aus dem Geiste der Geometrie. Überlegungen zur Entstehung und Frühgeschichte der wissenschaftlichen Geographie bei den Griechen«, in: Kullmann, Wolfgang u. a. (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Tübingen: Gunter 1998, S. 163-165.

19 Vgl. Diogenes Laërtios I,23 (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: *Die vorsokratischen Philosophen*).

20 Vgl. Aristoteles, Met. 983b (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: *Die vorsokratischen Philosophen*).

21 Vgl. Diogenes Laërtios I,27 (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: *Die vorsokratischen Philosophen*).

Weise endlich ein ganzes neues Weltbild« entstehen sollte.²² Ein weiteres kommt aber noch hinzu, das er als ἐφαρμόζειν-Methode beschreibt und das für den Beginn der mathematischen Wissenschaft zentral ist: »Alle Sätze lassen sich sehr einfach durch Aufeinanderlegen der gleichen Stücke beweisen.«²³ Auch dieses Aufeinanderlegen der Sätze ist gebunden an einen Ort: es geht um die Übereinstimmung fester Strukturen und diese werden konstituiert durch Orte. Die Wahrnehmung fester Punkte – die Orte sind – und ihre Ausdehnung in den Raum hinein konstituieren den Beginn wissenschaftlicher Reflexion – sei diese verstanden als Philosophie oder Mathematik. Aus verschiedenen Gründen – genannt sei hier etwa die zunehmende Literalisierung – kam es zu einem bestimmten Zeitpunkt in Ionien zu der Entwicklung, die den Beginn der Philosophie markiert. Diese trat auf mit dem Anspruch, die Doxa als den äußeren Schein und Nebel zu durchdringen und zur Aletheia, der diesem Schein zugrunde liegenden Wahrheit, vorzustoßen. Dieses Ansinnen war der Versuch, hinter der Kontingenz und Veränderlichkeit der Welt zu ihrem unveränderlichen Grund vorzudringen. Diese intellektuelle Suche nach Sicherheit führte unter anderem zu obig dargestellter Entwicklung, die festen Punkte, die sich darbieten, als Fundament weiterer Deutung zu nehmen. Thales erkennt im Wasser nicht mehr eine kontingente Gottheit, sondern ein unveränderliches Prinzip, das er zum Deutungsmaßstab des Kosmos macht. Dieser Vorgang ist der gleiche, der dann wenige Jahre später seinen Schüler Anaximander dazu verleiten wird, eine Karte zu zeichnen: das Erkennen fester Bezugspunkte und die Konstruktion einer Struktur, welche diese Bezugspunkte verbindet.

Das Netz dieser Bezugspunkte bildet ein geordnetes System, den *kosmos* (κόσμος). Der Kosmos steht dem gegenüber, das nicht geordnet ist: das Grenzenlose, das *apeiron* (ἀπείρον). Der *apeiron*-Begriff bei Anaximander ist bereits in der Antike oft fehlinterpretiert worden, beginnend mit Aristoteles. Dieser hat in seiner *Physik* das *apeiron* dargestellt als das materiale Prinzip, aus dem der Kosmos entstanden sei.²⁴ Aristoteles' Verständnis des *apeiron* hat sich jedoch in entscheidenden Punkten vom ursprünglichen Verständnis entfernt. Aristoteles kritisiert die frühen Philosophen wie Anaximander, dass diese das *apeiron* insofern fehlinterpretiert hätten, dass ein ›Unbegrenztes‹, also etwas, dem eine definitive Gestalt abgeht, nicht Ursache des Kosmos in seiner definiten Gestalt sein

22 Vgl. v. Fritz, Kurt: Griechische Logik, Bd. 1, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1978, S. 31.

23 Vgl. K. v. Fritz: Logik, S. 33.

24 Vgl. Aristoteles, Physik III,4 (in: Aristoteles: Philosophische Schriften, Bd. 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995).

kann. Ein Unbegrenztes könne weder in der Lage sein, ein Begrenztes hervorzu bringen noch von begrenzten Kräften tangiert zu werden.²⁵ Das ursprüngliche Verständnis des *apeiron* ist jedoch ein anderes, und dieses gilt es nachzuvollziehen, wenn man Anaximanders Sprechen vom *apeiron* einordnen will.

Peras (τό πέρας) ist die Grenze bzw. die Grenzmarkierung. Entsprechend ist das *a-peiron* das Grenz- und Markierungslose. Es handelt sich also nicht – wie von Aristoteles beschrieben – um eine unendliche Substanz, sondern um etwas, das dadurch gekennzeichnet ist, dass es keine Grenzen hat: »Das *apeiron* ist das, was *eigentlich* mit so etwas wie Grenze nichts zu tun hat und dem dabei nichts fehlt, d. h. es ist bar eines Verhältnisses zu jeder durch es hindurchleitenden Abmessung, Orientierung oder Richtung.«²⁶ Es werden keine Aussagen darüber gemacht, was das *apeiron* für sich ist; für sich genommen existiert es gar nicht als *apeiron*, sondern es ist das, dessen Grenzen man nicht wahrnehmen kann. Diese Eigenschaft steht nicht für sich, sondern ist der Gegensatz zu dem, dessen Grenzen man wahrnehmen kann. Schadewaldt weist darauf hin, dass das Wort *apeiron* bei Homer zumeist im Zusammenhang mit der Erde oder mit dem Meer gebracht wird und stellt fest, dass es bei diesem Wort um den Eindruck geht, den man beispielsweise auf dem offenen Meer hat: »Wo man den Horizont sieht, ist noch nicht die Grenze, man kann weiterfahren, und es geht dann immer weiter.«²⁷ Es geht bei diesem Begriff um die Wahrnehmung, dass hinter dem Begrenzten, das sich dem Betrachter erschließt, etwas Jenseitiges liegt, das nicht begrenzt ist, dessen Grenzen sich durch die Annäherung immer weiter verschieben, aber trotzdem hinter dem Horizont als etwas »Unbegrenztes« verbleibt, das nicht markiert und eingeschränkt ist.

Wenn über Anaximander die Aussage überliefert ist, dass dieses *apeiron* den Urgrund, die ἀρχή des Kosmos darstellen würde, geht es nicht um die aristotelisch verstandene Aussage, dass eine in die Unendlichkeit ausgedehnte Substanz den endlichen Kosmos hervorbringen würde, sondern darum, dass der Anfang des Kosmos sich in dem vollzog, was noch keine Grenzen kannte und der Beginn des Kosmos erst der Beginn jedweder Begrenztheit und Geordnetheit ist. Der Kosmos ist das geordnete Gefüge einer Welt, die in Grenzen existiert. In dem sie in dieser Geordnet- und Begrenztheit entsteht, geht sie aus dem hervor, das diese Grenzen nicht hat, das man nicht beschreiben kann, weil es *a-peiron* ist. In dem einzig wörtlich überlieferten Zitat von Anaximander heißt es, dass

25 Vgl. Aristoteles, Physik III, 5.

26 Buchheim, Thomas: Die Vorsokratiker, München: Beck 1994, S. 19f.

27 Vgl. Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, S. 237f.

die seienden Dinge »sich strafen und gegenseitig ihr Unrecht vergelten nach der Ordnung der Zeit«.²⁸ Anaximander beschreibt hier die Konstituierung der Ordnung, die den Kosmos zum Kosmos macht. Dieser befindet sich durch seine Ordnung, die durch Grenzen markiert werden, in einem Gegensatz zu dem, was hinter dem Horizont der Ordnung liegt und ihr sogar vorausgeht: dem *apeiron*. Indem Anaximander diesen Gegensatz erkennt zwischen dem Kosmos, der sich dem Menschen darbietet in seiner Begrenztheit, und dem, was den Kosmos umgibt, trifft er die Aussage, dass der Mensch dasjenige, das sich ihm darbietet, erkennen kann, weil es begrenzt ist. Dieses Begrenzte kann die Basis der Erkenntnis sein und zwar insofern der Mensch sich in seine Grenzen hineinbegibt: *em-peiria*, die Empirie. Das Unbegrenzte ist nur indirekt wahrnehmbar durch den Gegensatz zum Begrenzten, und dieses ist wahrnehmbar durch seine Begrenztheit. Damit ist Wissen topografisch, gebunden an feste Punkte in diesem begrenzten Gefüge, somit an Orte. Der Kosmos ist kein Raum, sondern ein Ort bzw. eine Sammlung von Orten, die im Raum entstanden ist. In *Bauen Wohnen Denken* beschreibt Heidegger diesen auch für die Antike und Anaximander gültigen Zusammenhang von Ort und Raum wie folgt:

»Ein Raum ist etwas Eingeräumtes, Freigegebenes, nämlich in eine Grenze, griechisch πέρας. Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas *sein Wesen beginnt*. Darum ist der Begriff: ὄρισμός, d. h. Grenze. Raum ist wesenhaft das Eingeräumte, in seine Grenze eingelassene. Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d. h. versammelt durch einen Ort. ... Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus ›dem‹ Raum.«²⁹

Der Ort konstituiert den Raum und ist selbst gekennzeichnet durch seine Grenzenhaftigkeit. Durch die Grenze wird der Ort zum Ort und durch die Anerkennung des Ortes entsteht der Raum als Raum. Bei Heidegger klingt ein Gedanke an, den dann Malpas in *Place and Experience* ausführen wird: dass die Wahrnehmung eines Ortes nicht etwas von außen in das Bewusstsein Eindringendes ist, sondern dass das Bewusstsein den Ort als Ort konstituiert.³⁰ Wenn die menschliche Erkenntnis darauf angewiesen ist, Grenzen zu ziehen und Orte zu

28 Vgl. Anaximander, DK 12 A 9: »κατὰ τὸ χρεόν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.«

29 Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken*, in: Vorträge und Aufsätze, Stuttgart: Klostermann 1997, S. 149.

30 Vgl. Malpas, Jeff: *Place and Experience. A philosophical Topography*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, S. 138ff.

schaffen, dann ist der Beginn der Philosophie als Beschreibung einer neuen Ebene menschlicher Erkenntnis das Setzen von Orten und Grenzen, ebenso wie die beschriebene Welt in neuer Weise von Orten und Grenzen geprägt ist.

Die Erstellung einer Landkarte durch Anaximander stellt vor diesem Hintergrund die logische Konsequenz dar: sie beschreibt die Grenzen der Welt, sie sichert die Orte und damit auch das Wissen über die Welt, das ein Wissen über die Orte ist, über dasjenige, was Grenzen hat und aufgrund dieser Grenzen jeder (unbegrenzten) Räumlichkeit entgegensteht. Indem Anaximander diese Karte zeichnet, will er das Wissen über den Kosmos sichern und dem ständigen Verschieben der Wahrnehmung zum *apeiron* hin ein Ende machen. Das Schiff segelt über das Meer dem Horizont des *apeiron* entgegen. Mit dem Nähern des einen Horizontes geht der Verlust des anderen Horizontes einher und damit auch ein Verlust des Wissens. Dem will Anaximander entgegentreten, wenn er diese Karte anfertigt. Das Neue an dieser Karte ist weniger, die Orte zu kennen als vielmehr das Ansinnen, die Orte zu sichern, die zu Orten eines bestimmten Raumes werden bzw. sich in ihnen ein neues Raumgefühl ausdrückt. Anaximanders Erstellung einer Karte ist Ausdruck eines neuen, ausgewogenen Verhältnisses von Ort und Raum. Der Ort stellt in neuer Weise die Grundlegung der Weltdeutung dar, aber dies tut er, indem er auf den Raum hin interpretiert wird. Er ist Teil des Raumes, der wiederum darstellbar wird im Ort.

Diese Ausgewogenheit von Raum und Ort ist kennzeichnend für die antike Philosophie. Dies stellt Casey fest im Zusammenhang seines Bemühens, den Ort gegenüber dem Raum wieder neu in der Philosophie zu etablieren.³¹ Casey nennt als Beispiel den platonischen *chora*-Begriff im *Timaios*. Das Verständnis der *chora* ist bis heute sehr umstritten, zumal Platon selbst im *Timaios* Angaben macht, die nur sehr schwer miteinander in Einklang zu bringen sind. Aus Anaximanders Begriff des *apeiron* lassen sich jedoch wichtige Aufschlüsse für die *chora* gewinnen – wie auch umgekehrt Platons *chora* Anaximanders *apeiron* beleuchtet. Platon sagt über die *chora*, dass sie »allen Werdens bergender Hort sei wie eine Amme« (49a), sie sei »unsichtbares, gestaltloses, allaufnehmendes Gebilde« (51a). Sie verfügt über eine materielle Dimension, da sie die »Prägenmasse für alles« (50c) ist, also die Materie, an der das Sein geschieht und zum

31 Vgl. Casey, Edward S.: Getting Back into Place, Indiana: University Press 2009, S. 352: »The difference between space and place is one of the best-kept secrets in philosophy. Above all in modern Western philosophy, where the very distinction came to be questioned and then discredited: one way of understanding modernity, as I shall suggest, is by its very neglect of this distinction. The ancient world, however, knew otherwise – knew better.«

Sein wird. Daneben verfügt sie aber auch über eine räumliche Dimension, ist sie es doch, die das Weltall und jedes Sein hervorbringt. Der Demiurg schafft an und in der *chora* das Sein anhand der Ideen, die an und in der *chora* Wirklichkeit werden. Wie nun durch die Ideen die formlose Materie Form und Sein gewinnt, nimmt sie Gestalt an und wird örtlich verifizierbar. Den gleichen Vorgang beschreibt Anaximander, wenn er davon spricht, dass aus dem Unbegrenzten und Markierungslosen der Kosmos hervorgeht. Es ist ein Geschehen der Ortwerdung des Seins im Kosmos. Platon vergleicht die *chora* mit einem »Rüttelgerät« (52e-53b). Dieses habe die Grundkräfte des Kosmos in Bewegung versetzt:

»Sie aber, in Bewegung gesetzt, zerstreuten sich, voneinander geschieden, dahin und dorthin, wie bei dem, was von den Worfelschwingen und den anderen Geräten zur Reinigung des Getreides geschüttelt und geworfelt wird, das Feste und Schwere an eine Stelle, das Lockere und Leichte aber an einen anderen Platz getragen wird und sich dort setzt.«³²

Platon fährt fort, dass diese Kräfte ursprünglich »ohne Verhältnis und Maß gewesen« (53a) seien. Dieses ›Setzen‹ und Gestaltwerden bedeutet gleichzeitig, dass die Dinge ein Maß und ein gegenseitiges Verhältnis erhalten. Dies sind Kennzeichen der Ortwerdung des Seins: Im gestaltlosen Raum der *chora* entsteht das Sein, und diese Entstehung ist ein Ortwerdung, eine Gestaltwerdung, die ein ›Sich-Setzen‹ ist. Die *chora* wurde oft interpretiert als der Raum, in dem der platonische Demiurg den Kosmos erschafft. Diese Interpretation wird der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *chora* allerdings nicht gerecht. Die *chora* ist die Erde bzw. der Mutterboden, auf dem Getreide angebaut wird. Auf die Kosmogonie gewendet ist sie also dasjenige, auf dem der Kosmos entsteht, das nicht mit dem Kosmos identisch ist, aber ihn hervorbringt. Die *chora* ist das Ungeordnete, das die Ordnung hervorbringt. Derrida hat die *chora* beschrieben in diesem Wechselspiel und in der gegenseitigen Abhängigkeit von Unordnung und Ordnung. Sie ist Grundlage und Gefäß aller Ordnung und Bestimmung, ohne selbst geordnet oder bestimmbar zu sein: »*Chora* nimmt ... alle Bestimmungen auf, aber sie besitzt keine davon als Eigentum. Sie besitzt sie, sie hat sie, da sie sie aufnimmt, aber sie besitzt sie nicht, wie man Eigentümer/Eigenschaften besitzt.«³³ Der Kosmos in seiner Existenz, aber auch in seiner Bestimmbarkeit beruht damit auf etwas, das ungeordnet und unbestimmt ist: der Kosmos existiert, indem er sich in seiner Geordnetheit und Begrenztheit vom Ungeordneten

32 Platon, Timaios, 52e-53a (in: Platon: Werke in acht Bänden, Bd. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990).

33 Derrida, Jaques: Chora, Wien: Passagen ²2005, S. 27.

und Unbegrenzten unterscheidet, bleibt aber zugleich auf das verwiesen, von dem er sich unterscheidet.

Rückgeblendet auf Anaximander wird nun klarer, wie innerhalb des Unbegrenzten der Kosmos als Begrenztheit und als Ort entsteht. Platon stellt sich diesen Schöpfungsakt des Demiurgen als von den Ideen geleitet vor. Die Ideen wiederum sind die Grundlage der Erkenntnis des Seins und zwar insofern sie örtlich Wirklichkeit geworden sind. Ähnlich charakterisiert Anaximander den Beginn des Seins als einen Hervorgang aus dem Markierungslosen, der gleichzeitig der Beginn dessen ist, was markiert werden kann und zudem selbst eine Markierung darstellt – und in der Landkarte als solche dargestellt wird. Anaximander wie auch Platon greifen in ihren Beschreibungen des Gegensatzes zwischen der geordneten Welt – dem Kosmos – auf der einen Seite und dem ungeordneten *apeiron* bzw. der *chora* auf der anderen Seite auf einen uralten Gegensatz zurück, der ein omnipräsentes Motiv der mythischen Kosmogonien darstellt: die Geburt der Schöpfung aus dem Urchaos und die ständige Bedrohung der Schöpfung, in dieses Urchaos zurückzufallen. »Früher als alles entstand das Chaos«, erzählt Hesiod in seiner *Theogonie* (116). Die von Zeus besiegen Titanen, so Hesiod an späterer Stelle, werden in den Tartaros geworfen. Diesen beschreibt Hesiod wie folgt:

»Hier auch haben die Erde, die dunkle, des Tartaros Abgrund,
dann das unwirtliche Meer und der sternendurchfunkelte Himmel,
sämtliche Dinge ihre Quellen und ihre Grenzen (*peirata*),
schaurig und modrig, so dass davor selbst graut den Göttern.«³⁴

Der Tartaros befindet sich jenseits der Grenzen, im Urchaos, aus dem die ganze Welt in ihrer Geordnetheit hervorgegangen ist. Das Ende dieser Geordnetheit ist das Ende des Kosmos, jenseits des Kosmos ist das Ungeordnete, das Chaos, das *apeiron* des Anaximander, die *chora* des Platon. Anaximander denkt sich die Entstehung dieser Ordnung aus dem *apeiron* als eine Absonderung. So berichtet Ps.-Plutarch:

»Anaximander, der der Gefährte des Thales war, sagte, das Unbegrenzte (*apeiron*) enthalte die gesamte Ursache für das Werden und Vergehen des Alls, und aus ihm, sagt er, haben sich die Himmel ausgesondert (*apokekrishthai*) und überhaupt alle Welten (*kosmous*), die unbegrenzt viele sind. ... Er sagt, dass aus dem Ewigen ein Urkeim des Warmen und Kalten bei der Entstehung dieses Weltgefüges abgesondert worden sei und daraus sei dann

34 Hesiod: *Theogonie*, Stuttgart: Reclam 1999, V. 736-739.

eine Art Feuerkugel um die die Erde umgebende Luft herum hervorgegangen, wie Rinde um einen Baum herum. Als diese Kugel geplatzt war und in bestimmte Kreise eingeschlossen wurde, seien die Sonne, der Mond und die Sterne entstanden.«³⁵

Indem das *apeiron* nicht – wie von Aristoteles beschrieben – die materiale Ursache des Kosmos ist, sondern der Kosmos in seiner Materialität erst durch eine Absonderung und Trennung vom *apeiron* entsteht, wird klarer, inwiefern der Kosmos als das Markierte bzw. das Markierungsfähige im Gegensatz steht zu dem, was nicht markierbar ist, aus dem es aber entstanden ist. Der Kosmos ist Kosmos insofern er über Grenzen verfügt, über ein festes Netz von Orten, das beschreibbar und – in Form der Karte – zu zeichnen ist.

Casey stellt diesem Zugang zur *chora* den aristotelischen *topos*-Begriff gegenüber und skizziert damit die weitere historische Entwicklung. Aristoteles identifiziert in seiner *Physik* die Materialität einer Sache – die *hyle* – mit der *chora*. Aus dieser Perspektive kritisiert Aristoteles Platon in seiner *Physik*, dass dieser »Ort und Raum als dieselbe Sache« bezeichnen würde,³⁶ eine Äußerung, die, so Casey, »mehr über Aristoteles als über Platon verrät«.³⁷ Aristoteles wirft Platon eine illegitime Vermischung von Ort und Raum vor. Der Ort ist das Bestimmbare, an dem sich ein Körper befindet, bestimmbar durch seine körperlichen und materiellen Merkmale wie Länge und Höhe. Aristoteles definiert den Ort »als Grenze des umfassenden Körpers« und vergleicht ihn mit einem Gefäß: »Wie ›Gefäß‹ einen fortbeweglichen Ort darstellt, so ist Ort ein Gefäß, das man nicht wegsetzen kann. [...] Die unmittelbare, unbewegliche Grenze des Umfassenden – das ist Ort.«³⁸ Der Ort ist das, wo sich ein Körper befindet. Der Raum ist dasjenige, in dem sich die Körper bewegen. Welchen Verlust stellt Casey hier bei Aristoteles gegenüber Platon fest, der seitdem die Philosophiegeschichte geprägt hat? Da Aristoteles Platon die Vermischung von Ort und Raum vorwirft, ist es im Umkehrschluss die Trennung von Ort und Raum, die Aristoteles postu-

35 Ps.-Plutarch, Strom. 2 (DK 12 A 10): Ἀναξίμανδρον Θάλητος ἐταῖρον γενόμενον τὸ ἀπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὐ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἀπαντας ἀπείρους ὅντας κόσμους. ... φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυγῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν· ἥστινος ἀπορραγείσης καὶ εἰς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλειον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.«

36 Vgl. Aristoteles: Physik IV, 2.

37 Vgl. E. Casey: Getting back into place, S. 353.

38 Aristoteles: Physik, IV, 4.

liert. Was genau trennt Aristoteles? Indem er den Ort auf die Körper hin deutet, die sich an ihm befinden, wird er zur Eigenschaft eines bestimmten Seins. Die *chora* Platons oder das *apeiron* Anaximanders waren der Grund des Kosmos, des Seins schlechthin. Dies sieht Aristoteles anders und äußert damit ein anderes Verständnis von Ort: »Denn nicht alles Seiende ist an einem Ort, sondern nur der der Bewegung fähige Körper.«³⁹ Casey nennt dies eine »begrenzte und begrenzende Idee von Ort«.⁴⁰ Diese Idee von Ort ist ausgerichtet, aber damit auch beschränkt auf die Bewegungen bestimmter, verifizierbarer physikalischer Körper:

»Die Bewegungen der natürlichen einfachen Körper, wie Feuer, Erde und dergleichen, zeigen nicht nur an, dass ›Ort‹ wirklich etwas bedeutet, sondern dass er sogar eine gewisse Kraft besitzt. Es bewegt sich nämlich ein jeder an seinen eigenen Ort, wenn man ihn nicht daran hindert, der eine nach oben, der andere nach unten.«⁴¹

Aristoteles fasst zusammen: »Der Ort scheint zu sein (a) eine gewisse Form von Fläche, (b) so etwas wie ein Gefäß, (c) ein Umfassendes. Außerdem: Zugleich mit und bei dem Ding ist ein Ort; zugleich mit und bei dem Begrenzten sind die Grenzen.«⁴² Casey resümiert eine Einengung des bisherigen Ortsbegriffs: »Chora wird zum Topos, das Unbegrenzte zum Begrenzten.«⁴³ Aristoteles macht den Ort zu einer bloßen verifizierbaren Konkretheit physikalischer Größen. Dies hat letztlich zur Konsequenz, dass sich Aristoteles nicht für den bestimmten und konkreten Ort interessiert oder für das, was sich an dem Ort befindet, sondern um die allgemeinen Eigenschaften, die an diesem Ort manifest werden. Geographie und Philosophie haben sich getrennt und deshalb ist von Aristoteles zwar überliefert, dass er sich für die Gesetze der Natur interessierte, aber er hat eben keine Karte der Natur bzw. der Erde gezeichnet. Anaximander tut dies, weil Geographie und Philosophie für ihn nicht zu trennen sind. Anaximander hat eine

39 Aristoteles: Physik, IV, 5.

40 Vgl. Casey, Edward S.: *Getting back into Place. A philosophical history*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 22009, S. 352: »Notice that this delimited and delimiting idea of place brings with it the supposition that place is primarily locatory and that what it locates is a physical thing.«

41 Aristoteles: Physik, IV, 1.

42 Aristoteles: Physik, IV, 4.

43 Vgl. Casey, Edward S.: *The Fate of Place*, S. 50f.: »Place is conceived in the cautious, finite terms of container and limit, boundary and point. Chora yields to Topos, the bountiful to the bounded.«

Karte gezeichnet, weil er gegenüber dem Mythos die Bedeutung des Konkreten begriffen hat: Wissen ist an das Konkrete gebunden und dieses Konkrete ist festzuhalten und zu fixieren. Aristoteles deutet dieses Konkrete und Wahrnehmbare auf objektive Strukturen hin, die sich in diesem ausdrücken und die er in seiner Metaphysik als ›Wissenschaft des Seins des Seienden‹ zur Mitte seiner Philosophie macht. Damit geht Aristoteles über Anaximander hinaus, was den Schritt, den Anaximander unternommen hat, aber nicht weniger notwendig für die Philosophie macht.

Der Beginn der Philosophie, wie ihn Anaximander darstellt, ist in vollem Sinne ›topo-graphisch‹. Er ist einerseits gebunden an den Topos, den Ort; andererseits ist er gebunden an das Graphische, das Schreiben. In ihrer Ortsgebundenheit wird die Philosophie zur Philosophie, weil sie lernt, den Ort als Ort im Kontext des Raumes wahrzunehmen. Das philosophische Denken stellt eine Abstraktion dar, die nicht denkbar ist ohne das Abstrahierte. Die Abstraktion führt das Abstrahierte weiter zu dem, was nicht direkt wahrgenommen werden kann, der Welt des Denkens und des rationalen Erschließens. In dieser Weiterführung bleibt die Abstraktion an das gebunden, was sie abstrahiert und ist damit ›topisch‹, ortsgebunden. Diese Gebundenheit drückt sich aus in der Graphizität, im Geschrieben-Sein der Philosophie. Der historische Beginn der Philosophie ist untrennbar verbunden mit der Literalität, wie insbesondere die Vertreter der sog. ›Kanadischen Schule‹ herausgearbeitet haben, wie etwa Walter J. Ong, Jack Goody oder Eric A. Havelock. So spricht Havelock von einer »literalen Revolution«, welche »die Erfindung der griechischen Philosophie« hervorgebracht habe.⁴⁴ Ähnlich sieht auch Luhmann in der Fähigkeit der Schrift, »stärker von der Sache her« zu argumentieren, den Ursprung der Philosophie.⁴⁵ Die Schrift ermöglicht aber nicht nur aufgrund der höheren Reflexionsfähigkeit eine intensive Auseinandersetzung mit den zu behandelnden Themen. Havelock verweist zudem darauf, dass die Sprache in ihrer schriftlichen Verfasstheit sichtbar vom Menschen getrennt ist. Das gesprochene Wort ist nicht ohne den Sprecher zu denken, das geschriebene Wort schon. Das Denken des Menschen kann sich auf diese Weise von den körperlichen Sinnen abkoppeln.⁴⁶ Das, was Havelock hier beschreibt, ist ein Aspekt des Ort-Werdens des Denkens: die Graphizität des

44 Vgl. Havelock, Eric A.: *Als die Muse schreiben lernte*, Berlin: Wagenbach 2007, S. 11f.

45 Vgl. Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Versuch einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 219f.

46 Vgl. Havelock, Eric A.: *Preface to Plato*, Harvard: Belknap Press 1990, S. 206; vgl. auch Ong, Walter J.: *Orality and Literacy*, London: Methuen 1982, S. 103f.

Denkens stellt einen anderen Ort des Denkens dar, das nicht mehr an den denkenden oder sprechenden Menschen gebunden ist, sondern einen eigenen Ort einnimmt, das Geschriebene selbst ist immer topisch. Anaximander bannt das Topische in eine Karte und setzt den topo-graphischen Beginn der Philosophie auf der Ebene der Geographie fort, die zu dieser Zeit inhaltlich ein Teilgebiet der Philosophie ist. Das Zeichnen der Karte ist einerseits Weiterführung bzw. Ergänzung einer neuen Literalität und Graphizität, andererseits Zeichen eines neuen philosophischen Bewusstseins, das den Ort in ein neues Verhältnis zum Raum setzt.

Indem Anaximander eine Karte zeichnet, verweist er auf den topographischen Ursprung der Philosophie, der nicht nur am Anfang der Philosophie steht, sondern diese auch begleitet. Die Ortsgebundenheit der Philosophie wurde in den Jahrhunderten nach Anaximander schrittweise aufgelöst, indem der konkrete Ort gegenüber dem Raum der Mathematik und der Metaphysik ins Hintertreffen geriet. Casey hat diesen Weg der Philosophie eindrucksvoll beschrieben und deutlich gemacht, dass die Philosophie auf diesem Weg einen großen Verlust erlitten hat, den es zu korrigieren gilt.

Anaximander hat mit der Erstellung einer Landkarte den mythischen Raum überwunden zugunsten der philosophischen Hinwendung an das Konkrete und seiner Einordnung in den Raum. Die Karte konnte entstehen als Teil eines Wechselspiels von Raum und Ort, und die Philosophie kann nur existieren im Rahmen dieses Wechselspiels: in der Beachtung des Konkreten vor dem Hintergrund des dem Konkreten Enthobenen bzw. des Ortes im Zusammenhang mit dem Raum. Wie die Antike lange darum ringen musste, dass die Philosophie nicht in der Ablehnung der Doxa, sondern im Wechselspiel von Doxa und Altheia zu konstituieren ist, verbleibt sie zugleich gebunden an das Wechselspiel von *a-peiron* und *peiron*, von Raum und Ort, Unbegrenztem und Begrenztem. Beschreibung ist immer auch Be-grenzung, wie Deutung immer auch Entgrenzung des Gedeuteten ist. Beides, darauf verweist Anaximander, gehört zur Philosophie.