

Stationen der Philosophiegeschichte
Koch, Vorlesung im Sommersemester 2020, Do 16-18

Wir werden in dieser Vorlesung wichtige Stationen in der Geschichte der westlichen Philosophie betrachten: den Beginn bei Parmenides und Heraklit, die Weichenstellung für alles Folgende bei Platon und Aristoteles, den Einfluss des Schöpfungsmonotheismus bei Thomas und Meister Eckhart, die klassische Moderne bei Descartes und Hume, die Grundlagen der Philosophie bei Kant und Hegel, zum Schluss einige Positionen der Gegenwart. Leistungspunkte werden gemäß Modulhandbuch (nach Bedarf der Teilnehmer/innen) im Zusammenhang mit einem Proseminar erworben. Fach- und ortsfremde Studierende können sie erwerben durch Teilnahme an einer Abschlussklausur. Wegen der Maßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie findet die Lehre nur digital (über Moodle) statt. Falls Ende Juli 2020 Zusammenkünfte zu Klausuren wegen des Corona-Virus noch immer untersagt sind, werden wir uns Ersatzformate für die Klausur überlegen.

Ungefährer Stoffplan (Abweichungen möglich)

1	23.04.	Vorbemerkungen. Parmenides
2	30.04.	Parmenides. Heraklit
3	07.05.	Platons Auseinandersetzung mit Parmenides im <i>Sophistes</i>
4	14.05.	Die Platonische Ideenlehre Himmelfahrt
5	28.05.	Aristoteles' Auseinandersetzung mit Parmenides und Platon
6	04.06.	Aristoteles' Substanzlehre Fronleichnam
7	18.06.	Die klassische, antike Skepsis und der Übergang ins Mittelalter
8	25.06.	Der Schöpfungsmonotheismus trifft auf Platon und Aristoteles (Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Meister Eckhart)
9	02.07.	Descartes und Hume
10	09.07.	Hume und Kant
11	16.07.	Kant und Hegel
12	23.07.	Hegels Wissenschaft der Logik
13	30.07.	Philosophie heute

--- --- ---

Alle Hörer (und Hörerinnen, versteht sich, aber man sagt auch nicht „Masterinnen“ und „Bachelorinnen“) sind eingeladen, per E-Mail unter dem Betreff „Vorlesung“ Fragen zu stellen oder Einwände zu machen, auf die ich nicht individuell, sondern jeweils in der nächsten Vorlesung antworten werde.

1. Vorlesung, 23.04.2020

Allgemeine Vorbemerkungen

Die westliche Philosophie erreicht ihren ersten Höhepunkt gleich zu Beginn in den klassischen philosophischen Theorien **Platons** und **Aristoteles'**. Diese beiden Klassiker reagieren mit ihren jeweiligen Konzeptionen auf die theoretische Herausforderung, die in der Lehre des **Parmenides** von Elea liegt, *dass nur das Seiende ist, und dass Nichtseiendes in keiner Weise ist und auch nicht gedacht werden kann.*

Wenn Parmenides recht hätte, gäbe es nichts Negatives, also auch keine Unterschiede („A ist **nicht** B“) und folglich auch kein Werden (von A zu Nicht-A), keine Entwicklung. Alles wäre nur eine einzige, große, ewige, homogene Realität: das eine große Seiende als solches.

Mit dem fragmentarischen **Lehrgedicht** des Parmenides muss daher begonnen werden. Platon und Aristoteles versuchten, gegen diese eleatische Herausforderung die **Phänomene zu retten**, die Phänomene der Vielfalt nämlich und des Werdens. Sie entwickelten zu diesem Zweck zwei metaphysische Theorien, die nahe verwandt und doch grundverschieden sind und die die ganze Metaphysikgeschichte geprägt haben, bis heute.

--- --- ---

Diese beiden **Theorien**, die Platonische und die Aristotelische, bilden die klassische griechische Philosophie. Zunächst ein paar Daten zu ihren **Urhebern**, Platon und Aristoteles.

Πλάτων, lat. Plato, 428/27–348/47, Athen

In der Mitte seines Lebens, um 388/87, kaufte er ein Grundstück in dem Hain des Akademos (eines sagenhaften Retters der Stadt Athen, gr. Akádêmos, lat. Akadēmus) und gründete dort eine Philosophenschule, die später nach ihrer Lage „**Akademie**“ genannt wurde.

*Wichtiger technischer Punkt: Die griechischen Namen werden im Lateinischen oft anders betont. Im **Lateinischen** gibt es eine einfache **Betonungsregel**: immer die Paenultima (zweitletzte Silbe) betonen, außer wenn diese kurz ist; dann die vorige, also die drittletzte Silbe.*

*Im **Griechischen** ist die Betonung variabler, aber immer leicht zu erkennen an den Akzenten über den betonten Vokalen. Im **Deutschen** haben wir uns angewöhnt, die griechischen Namen **lateinisch** zu betonen: Wir sagen Akadēmos, nicht Akádemos; Sokrates, nicht Sokrátes; Parmenides, nicht Parménides; usw.*

Platon entwickelte seine philosophische Lehre für das allgemeine Publikum in **Dialogen**, in denen er sie meistens seinem Lehrer **Sokrates** in den Mund legt. Aber im mündlichen Unterricht in der Akademie ging er über die publizierten Lehren weit hinaus in seinen **ungeschriebenen Lehren**, den *agrapha dogmata*. Sie haben die grundlegenden **Prinzipien** der Philosophie zum Gegenstand.

Platon wollte über sie nur **sprechen**, nicht **schreiben**, weil er befürchtete, missverstanden zu werden, wenn er seine Adressaten nicht unmittelbar vor sich hätte. Aber seine Schüler, vor allem **Aristoteles**, haben später aus der Schule geplaudert und die ungeschriebene Lehre im Umriss in ihren Schriften **referiert** (Aristoteles sehr unfair und kritisch). Daher wissen wir ungefähr, wenn auch nur sehr grob, über Platons ungeschriebene Prinzipienlehre Bescheid, zumindest über ihre Hauptthesen.

Aristoteles war, wie gesagt, ein Schüler Platons. Er wurde 384 in **Stagira** auf der Halbinsel Chalkidike geboren und starb 322 in **Chalkis** auf der Insel Euböia.

Mit 17 Jahren, 367, kam er nach Athen und trat als Schüler in Platons Akademie ein. Nach Platons Tod 347 verließ er die Akademie und Athen – vielleicht aus Enttäuschung darüber,

dass nicht er, sondern Platons Neffe **Speusippos** Platons Nachfolger als Leiter der Akademie wurde. Er war dann unter anderem eine Zeitlang der Lehrer des makedonischen Prinzen **Alexanders** des (nachmaligen) *Großen*.

335/34 kehrte er nach Athen zurück, aber nicht in die Akademie. Er gründete vielmehr seine eigene Schule im **Lykeion**, einem Park, in dem ein *Gymnasion* (eine Art Fitness-Studio) stand und vermutlich auch eine Wandelhalle, *Perípatos*. Nach dieser Wandelhalle wurde seine Schule (nach seinem Tod) *der Perípatos* genannt und seine Schüler die Peripatetiker. (Wir reden übrigens heute noch von **Akademien**, **Gymnasien** und **Lyzeen**. In Italien etwa heißen Gymnasien *licei*.)

Nach dem Tode Alexanders des Großen 323 wurde es Aristoteles im Alexander-feindlichen Athen zu unsicher. Er verließ die Stadt und starb im Jahr darauf in Chalkis.

Wie Platon hat auch Aristoteles dem größeren **Publikum** seine Lehre in **Dialogen** vorgetragen. Aber diese sind alle verlorengegangen. Dafür haben wir von ihm seine schriftlichen Aufzeichnungen sozusagen für den Hausgebrauch: für die Lehre, sei es in jungen Jahren in der Akademie, sei es später im Lykeion bzw. im Peripatos.

Aristoteles selber hat diese Schriften nie publiziert, sie wurden in seiner Schule gesammelt und aufbewahrt und später zu Büchern zusammengestellt und herausgegeben, erstmals von **Andronikos** von Rhodos in den Jahrzehnten vor Christi Geburt. (Andronikos war damals vielleicht der Leiter des Peripatos; vielleicht aber lehrte und lebte er auch in Rom.)

--- --- ---

Platon und Aristoteles haben die **westliche Philosophie** begründet, und zwar gleich in zwei konkurrierenden Formen – Platonismus und Aristotelismus –, die für die ganze Philosophiegeschichte grundlegend und mustergültig geblieben sind. So kann man also sagen: Platon und Aristoteles **sind** die klassische griechische Philosophie.

Der Schwerpunkt der Vorlesung wird auf Stationen der **theoretischen** Philosophie, auf Stationen der **Metaphysik** liegen. Die Metaphysik ist ein **engeres** Themenfeld als die Philosophie im allgemeinen. Wenn wir uns zur Illustration einmal an das Philosophieverständnis der Fachvertreter des 18. Jahrhunderts halten (Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, Immanuel Kant), so gehören zur Philosophie außer der **Metaphysik** auch die **Logik** (als Organon, Werkzeug) und die **Ethik** (oder praktische Philosophie). Allerdings sind solche Einteilungen auch wieder recht künstlich; denn in der Philosophie hängt alles mit allem zusammen.

Wie auch immer, der Akzent soll in dieser Vorlesung auf der **Metaphysik** und ihren geschichtlichen Stationen liegen.

Die Metaphysik ist die philosophische Grundlagendisziplin. Aristoteles nannte sie die **Erste Philosophie**. (Metaphysik heißt sie erst seit der Aristoteles-Werkausgabe des **Andronikos**, der die Schriften zur Ersten Philosophie hinter oder nach – meta – den Physikschriften anordnete.)

Aristoteles verstand darunter die Betrachtung des **Seienden als Seienden**, *on hê on* (das winzige „i“ – iota subscriptum – steht im Griechischen unter dem langen Vokal und wird nicht gesprochen: *ὄν ᾗ ὄν*. Der Hauchlaut „h“ wird im Griechischen durch den Spiritus asper über dem Anfangsvokal ausgedrückt: *ˆ*.)

Die Metaphysik ist also die Theorie, die das Seiende rein als solches untersucht und dabei nach seinen Prinzipien und Ursachen fragt. Bei Aristoteles gibt es außerdem noch zwei andere theoretische Wissenschaften, die Physik und die Mathematik, und ferner eine praktische Lehre, nämlich die Ethik und Politik, drittens die poietischen (technischen) Künste und Wissenschaften.

Drei theoretische Wissenschaften (Aristoteles):

Erste Philosophie:	Theorie des Seins des Seienden (Metaphysik)
Zweite Philosophie:	Theorie des Werdens des Seienden (Physik)
Mathematik:	Theorie formaler, nichtsubstantieller Züge des Seienden
<u>Außerdem:</u>	- Ethik/Politik (eine prakt. Lehre, keine theoret. Wiss.)
	- Poietische (technische, herstellende) Wissenschaften

Die Metaphysik war also **Ontologie**: Lehre vom Seienden. (Der Ausdruck „Ontologie“ stammt von dem Marburger Professor Rudolf Gockel (Göckel), lat. Goclenius, 1547–1628.)

In der Neuzeit, durch Descartes und Locke, später Kant, verschob sich dann der Akzent vom **Seienden** auf unsere **Erkenntnis** des Seienden und unser **Bewusstsein**, auf unsere **Vorstellungen**. Die Erste Philosophie wurde tendenziell Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie.

Ende des 19. Jahrhunderts schließlich entwickelte der Mathematiker Gottlob **Frege**, weil er die Mathematik auf ein rein logisches Fundament gründen wollte, die Grundlagen für eine apriorische Bedeutungstheorie oder **Semantik**. Daran knüpfte sich später die Hoffnung, dass die Erste Philosophie, nachdem sie als Theorie des Seienden und als Theorie der Vorstellungen ausgereizt erschien, als eine apriorische, **rein philosophische Semantik** erneuert werden könnte.

Und so gibt es nunmehr, etwas grob und verkürzt gesagt, **drei** hauptsächliche Formen oder Gestalten, die die Erste Philosophie im Laufe der Philosophiegeschichte angenommen hat: die klassische Metaphysik als **Ontologie**, dann die **Bewusstseinsphilosophie** und schließlich die philosophische **Semantik**, auch sprachanalytische Philosophie genannt.

--- --- ---

Parmenides

Wir werden aber nicht mit Platon, sondern mit einem Blick auf **Parmenides von Elea** beginnen. Meine Absicht ist es, die Metaphysik Platons und indirekt auch diejenige des Aristoteles als Reaktionen auf die eleatische, also die Parmenideische Philosophie darzustellen. Die eleatische Philosophie war nämlich eine gewisse **Zumutung** oder **Provokation**, jedenfalls eine **Herausforderung** (wie wir sehen werden).

Zunächst ein Wort zur Person des **Parmenides**. Seine Heimatstadt (lat.:) Elea, griechisch *Hyelê*, heute (italienisch) Velia, war eine griechische Kolonie in Süditalien. Er wurde zwischen 540 und 520 dort geboren und starb wohl zwischen 480 und 460. Platon lässt ihn in dem **Dialog** „Parmenides“ als alten Mann mit dem ganz jungen Sokrates zusammentreffen. Das ist natürlich **Fiktion**; aber Fiktionen sollten wenigstens chronologisch glaubhaft sein; und da Sokrates von 469 bis 399 lebte, sollte also Parmenides um 460 noch gelebt haben.

Kurz im Überblick:

Parmenides	540/520–480/455
Sokrates	469–399
Platon	428/27–348/347
Aristoteles	384–322

Unsere **Leitfrage** ist bezüglich der griechischen Metaphysik wie die beiden großen Klassiker **Platon** und **Aristoteles** auf die **eleatische Herausforderung** reagiert haben (wobei Aristoteles zugleich auch auf seinen Lehrer Platon reagiert hat).

Nun also zum **Lehrgedicht des Parmenides** bzw. zu den **Fragmenten**, die davon noch übrig und uns überliefert sind. Das (fragmentarische) Lehrgedicht ist zuerst von Hermann Diels herausgegeben worden:

H. Diels (Hg.), Parmenides, Lehrgedicht – gr. u. dt., Berlin 1897.

Einige Jahre später hat Diels die **Fragmente der Vorsokratiker** überhaupt zweisprachig ediert:

H. Diels (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker. Gr. u. dt., Berlin 1903. (Ab der 5. Auflage, Berlin 1934, hg. von Walther Kranz)

Daher „**Diels/Kranz**“, zit. „**DK**“.

Eine griechisch/englische Ausgabe der Fragmente der Vorsokratiker haben Kirk, Raven und Schofield besorgt:

G.S. Kirk, J.E. Raven und M. Schofield (Hg.), The Presocratic Philosophers, Cambridge (Engl.) 1957, ²1983.

Davon gibt es auch eine deutsche Übersetzung:

... (Hg.), Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Ins Dt. übers. von Karlheinz Hülser, Stuttgart und Weimar 1994.

Bei **Suhrkamp** gibt es eine zweisprachige Ausgabe des Lehrgedichts, übersetzt von Uvo Hölscher:

Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, gr. u. dt., hg. von Uvo Hölscher, Ffm 1969.

Ich folge in der Regel dieser Übersetzung.

Bei **Reclam** gibt es (a) eine zweibändige Ausgabe der Vorsokratiker von Jaap Mansfeld und (b) eine Ausgabe des Lehrgedichts von Haus von Steuben, der aber auch die Übersetzung von Mansfeld zugrundelegt:

Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides, hg. von Jaap Mansfeld, Stuttgart 1983.

Parmenides. Über das Sein. Gr./Dt. Hg. von Hans von Steuben (Übers. Mansfeld)

Die Übersetzungen, mit denen wir zu tun haben werden, sind also im wesentlichen diejenigen von **Diels**, **Hölscher**, **Mansfeld** und **Hülser**.

Da wir uns auch noch im Übergang von Parmenides zu Platon mit **Heraklit von Ephesus**, einem Zeitgenossen des Parmenides, beschäftigen werden, sei hier auch noch eine separate Ausgabe von dessen Schriften erwähnt:

Heraklit, Fragmente, gr. u. dt., hg. von Bruno Snell, Darmstadt 1995.

Platon und **Aristoteles** haben (wie ich schon sagte) durch ihre Reaktionen auf **Parmenides** die westliche Philosophie in ihren beiden verwandten und konkurrierenden Hauptströmen begründet:

Parmenides

Platon

Aristoteles

Westliche Philosophie

Aber neben Parmenides gibt es noch eine zweite Gründergestalt, den erwähnten **Heraklit**. Allerdings hat sein Denken eher im **Untergrund** weitergewirkt. Es floss als unterirdischer Strom im Verborgenen mit in der westlichen Philosophie und kam (unter anderem) beim späten Heidegger wieder zum Vorschein:

Parmenides	Heraklit
Platon	
Aristoteles	
Westliche Philosophie	
	Heidegger

Obwohl wir uns hier vor allem mit Parmenides, Platon und Aristoteles beschäftigen werden, soll doch auch der verborgene **Nebenstrom** der westlichen Philosophie, der von **Heraklit** ausgeht, als eine grundsätzliche Alternative zu Parmenides, gewürdigt werden.

Um es ganz grob und plakativ zu sagen: Parmenides ist der Begründer der Philosophie der **Transparenz**, Heraklit der Denker des **dunklen Wechselverhältnisses**. Die Philosophen der Transparenz stellen sich das Seiende, das Reale so vor, als könne man es im Prinzip restlos erkennen und durchschauen. *Gott bzw. die ideale Wissenschaft weiß im Prinzip alles.*

Der Streit in den USA und auch in GB zwischen **religiösen Fundamentalisten** auf der einen Seite und **eifernden Szientisten** auf der anderen, der uns Kontinentaleuropäer so belustigt, hat zur Prämisse, dass das Seiende so verfasst ist, dass es sich restlos zeigen könnte, entweder dem allwissenden Gott oder dem allwissenden Superwissenschaftler. Die ganze westliche Metaphysik ruht auf dieser Annahme, für die es nicht den Hauch einer Begründung gibt. Es handelt sich einfach um ein felsenfestes Vorurteil.

Heraklit hingegen lehrt, dass das Sein, indem es für das Erkennen „aufgeht“ wie eine Knospe und sich als Blüte zeigt, sich ipso facto auch verbirgt. Ein Aspekt tritt hervor, ein anderer zurück in einem prinzipiell nicht zur Transparenz zu bringenden Wechselverhältnis:

Heraklit: *Physis kryptesthai philei*, die Physis liebt es, sich [im Sich-Zeigen!] zu verbergen (DK 22 B 123)

Zum Schluss, bevor wir uns die Fragmente des parmenideischen Lehrgedichts ansehen, noch ein Hinweis auf eine Nichtstandardinterpretation des Parmenides (und des Empedokles):

Peter Kingsley, *Reality*, Inverness (CA) 2003.

Ich übersetze den etwas reißerischen Klappentext:

[Das Buch] **REALITY** führt uns ein in die außerordentliche, mystische Tradition, die mitten im Ursprung der westlichen Kultur liegt. Dies ist die wahre Geschichte von Parmenides, Empedokles und anderen ihresgleichen: spirituellen Führern und Fachleuten für andere Bewusstseinszustände, Heilern und Traumdeutern, Propheten und Zaubern, die die Fundamente der Welt, in der wir heute leben, gelegt haben. *Reality* dokumentiert den quälenden Prozess, der dazu führte, dass ihr Werk entstellt, verdeckt, vergessen wurde. Und vor allem präsentiert es diese ursprünglichen Lehren in ihrer ganzen Unmittelbarkeit und Kraft – und enthüllt ihr Vermögen, das heute noch so lebendig ist wie im Anfang der westlichen Welt, uns wachzurütteln für das, das das Reale wirklich ist.

Das klingt nicht nur reißerisch, sondern auch **unseriös**. Was schade ist. Denn Peter Kingsley ist von seinem Bildungsgang her ein gelehrter englischer **Gräzist**, allerdings mit tiefem spiri-

tuellem Interesse, der sehr seriös und professionell argumentiert. (Aber der Verlag dachte wohl, das Buch müsse reißerisch beworben werden.)

-- -- --

1. Die Wagenfahrt des Parmenides

Hesiod hat um 700 vor Christus (hundert Jahre vor Thales, dem ersten westlichen Philosophen) mit der *Theogonie* und den *Werken und Tagen* die literarische **Gattung** des **Lehrgedichts** begründet.

Die Eröffnungsverse der hesiodischen *Theogonie* („Götterentstehung“, Göttergeschichte) lauten (in der Übersetzung Albert von Schirndings, die das hexametrische Versmaß wahrt):

Vón Helikónischen Músen wíll **ich** mein Sínge beginnén,
díe an dem gróßen, heíligen Bérge, dem Hélikon, wóhnen,
díe um die veílchenfárbene Quelle auf zíerlichen Fúßen
tánzen und ríngs um die heíilige Státte des Hérrschers Krónion.
[...]

Díese nun léhrten einst áuch **Hesíodos** schöne Gesánge,
áls er am Fúße des heíligen Hélikon Lámmer gehútet.

Solche Rede [*mythos*] vernahm ich zuerst von den göttlichen Frauen,
den olympischen Musen, den Töchtern des Herrschers der Aigis [Schild aus Ziegenfell].

„Hirten auf freiem Feld, Gesindel, gierige Bäuche,
täuschend echte Lügen wissen wir viele zu sagen,
Wahres jedoch, wenn wir wollen, wissen wir gleichfalls zu künden.“
Solches sprachen zungenbehende die Töchter des großen
Zeus und brachen den Zweig eines sprossenden Lorbeers und gaben
mir in die Hand den herrlichen Stab. Und hauchten die Stimme
mir, die göttliche ein, zu sagen, was war und was sein wird,
[...].¹

Hesiod tritt – auch dies ein **Novum** in der griechischen Dichtung – selbst in seinem Werk auf: spricht von sich in der **ersten Person** (gleich im ersten Vers) und dann, um seinen **Namen** zu nennen, einmal kurz in der dritten. In der Form zwar, dem **hexametrischen Versmaß**, folgt er **Homer**, doch dem Inhalt nach beansprucht er, eigene Wege zu gehen.

Die Musen nämlich wissen einerseits „täuschend echte **Lügen**“ zu sagen, und derlei Fiktionen, so lädt er uns womöglich ein zu unterstellen, werden im homerischen Heldenepos weitergesagt. Sie wissen andererseits **Wahres** zu künden, und wahre Kunde empfängt und überliefert er selber: eine Erzählung, einen *mythos*, über die Entstehung der Welt und der Götter und über deren verschiedene Generationen, Verwandtschaftsverhältnisse und Kämpfe, aus denen zuletzt Zeus, der Herrscher mit der Aigis (dem goldenen Ziegenfell) und der Vater der Musen, siegreich hervorgegangen ist.

--- --- ---

200 Jahre später (oder kurz nach 500) schreibt **Parmenides** von Elea im griechischen Unteritalien ein **Lehrgedicht in Hexametern**, in dessen Eröffnungsversen (dem Proömium) er ebenfalls davon berichtet, dass er göttliche Belehrungen empfangen habe, die er sodann in den auf das Proömium folgenden beiden Hauptteilen des Gedichts weitergibt.

Und dabei handelt es sich sowohl um einerseits **Wahres** oder vielmehr sogar die Wahrheit im Singular, nämlich in Teil I, wie auch andererseits, in Teil II, um täuschend echte Lügen oder,

¹ Hesiod, *Theogonie. Werke und Tage*, S. 7, 9.

in seinen eigenen Worten, um „das Dünken [die Meinungen, *doxai*] der Sterblichen, worin keine wahre Verlässlichkeit ist“ (**DK 28 B 1, 30**). Dieses Dünken der Sterblichen wird ihm allerdings ausdrücklich *als* solches, *als* unverlässliches Dünken, vorgetragen und von ihm in ebenso kritischer Absicht referiert.

Von den ursprünglich vielleicht **450** Versen sind etwa **150** erhalten, und zwar vornehmlich aus dem **Proömium** und aus dem **ersten Teil**, kaum aus dem umfangreicheren **zweiten Teil**. Das Proömium sei hier mit kommentierenden Unterbrechungen zur Gänze zitiert (in der Übersetzung Uvo Hölschers), zunächst Fragment 1, Verse 1–5):²

Die Stuten, die mich fahren so weit nur mein Wille dringt,
trugen mich voran, da sie mich auf den Kunde-reichen Weg
der Göttin gebracht hatten, der den wissenden Mann durch alle Städte führt.
Darauf [auf diesem Weg] fuhr ich: da nämlich fuhren mich die aufmerksamen Stuten,
die den Wagen zogen; und Mädchen lenkten die Fahrt.

Parmenides hütet keine **Lämmer** am Fuß eines heiligen **Berges** und wird auch nicht als Gesindel und gieriger Bauch angesprochen, sondern ist bereits nach Art eines **wissenden Mannes** unterwegs auf dem „Kunde-reichen Weg der Göttin“, doch nicht aus eigener Kraft und eigener Kenntnis des Weges, sondern in einem Wagen, den göttliche Stuten ziehen und göttliche Mädchen lenken, und dies in rasanter Fahrt (Fr. 1.6–10):

Und die Achse in den Naben gab den Kreischton einer Rohrpfeife von sich
vor Hitze, so wurde sie getrieben von den zwei gedrehten
Rädern zu beiden Seiten, wenn schleuniger sich sputeten
die Sonnenmädchen, mich voranzufahren, hinter sich [*prolipousai*]
das Haus der Nacht,
dem Lichte zu, und von den Häuption mit Händen die Schleier aufschlugen.

Die lenkenden Sonnenmädchen (*Hêliádes kourai*) wählen einen Weg, der vom „Haus der Nacht“ „dem Lichte zu“ führt, also in ihren eigenen heimischen Bereich.

Peter **Kingsley** (*Reality*, S. 30) allerdings sieht es umgekehrt: Das Haus der Nacht hinter sich gelassen habend (wie man den Aorist *prolipousai* in der Tat verstehen kann) sind die Sonnenmädchen zu Parmenides, ins Licht, gekommen und kehren nun mit ihm zurück zum Haus der Nacht, und zwar zunächst an den Ort, an dem Tag und Nacht sich treffen, den Eingang zur **Unterwelt**.

Dafür könnte auch sprechen, dass eine Reise in die Unterwelt zweifellos besser in der griechischen Mythologie verankert ist als eine **Himmelfahrt**. Aber in der Folge (1.13) wird das Eingangstor dann **ätherisch** genannt, was wiederum eher an den Himmel und das Licht denken lässt. Und wenn Parmenides von einer Reise in die Unterwelt hätte berichten wollen, hätte er das auch ja explizit sagen können.

Kingsley meint Indizien dafür zu haben, dass Parmenides ein Priester des Gottes **Apollon** war, und interpretiert das Leirgedicht als einen Bericht über Erlebnisse, die er in hypnotischer **Trance** (in sogenanntem **Tempelschlaf** oder in Inkubation) gehabt habe.

Nun, wie dem auch sei, auf dem Weg, den Parmenides entlangefahren wird, gelangen die Mädchen mit ihm schließlich an das besagte **Tor** (Fr. 1.11–14):

Da ist das Tor [*pylai*, Plural] der Straßen von Nacht und Tag,
und ein Türsturz umschließt es und steinerne Schwelle.
Das Tor selber [*autai*], aus Ätherlicht, ist ausgefüllt von großen Türflügeln.

² Parmenides, hg. von Hölscher, S. 10ff.

Zu dem [*tôn*, kann sich auch auf die Türflügel beziehen] hat Dike,
die genau vergeltende, die einlassenden Schlüssel.

Das Tor ist eine **Öffnung** – ins Helle, Ätherische? –, umschlossen von Türsturz und Schwelle und versperrt durch Türflügel mit Schloss und Riegel. Den Schlüssel verwaltet **Dike**, „die genau vergeltende“, die Göttin der **Gerechtigkeit**. Gerechtigkeitserwägungen also werden den Ausschlag geben, ob jemand passieren darf oder nicht.

Davon, dass er Einlass verdient, würde der Autor selber Dike aber offenbar nicht überzeugen können; und so machen sich die Sonnenmädchen zu seinen **Fürsprecherinnen** (Fr. 1.15–21):

Ihr sprachen nun die Mädchen mit sanften Reden zu
und bewogen sie klug, dass sie ihnen den verpföckten Riegel
gleich vom Tor zurückschöbe. Und das, im Aufspringen,
ließ einen gähnenden Schlund aus den Türflügeln erscheinen,
während es seine bronzebeschlagenen
Pfosten, mit Nägeln und Nieten gezimmert, einen nach dem andern
in der Pfanne drehte. Dort denn mitten durch
lenkten die Mädchen, gradaus der Straße nach, Wagen und Pferde.

Unter dem „**gähnenden Schlund**“ (*chasm' anachés*) wird wohl kein Schlund im Sinne eines Abgrunds, sondern eher, wie Jaap Mansfeld übersetzt, eine „unermessliche Weite“³ oder ein ausgedehnter Spalt oder Gang zu verstehen sein, ein Gang, der sich nun dort öffnet, wo zuvor die Türflügel die Sicht versperrten.

In die Weite dieses Ganges – ins Helle des Himmels oder doch eher ins Dunkle der Unterwelt? – steuern die Mädchen „gradaus“ den Wagen hinein. Das **Ziel der Reise** ist dann so gleich erreicht (Fr. 1.22–32):

Und die Göttin empfang mich freundlich, sie ergriff mit ihrer Hand
meine Rechte, redete mich an und sprach diese Worte:
Jüngling [*ô kour'*], Gefährte unsterblicher Lenkerinnen!
da du mit den Stuten, die dich fahren, zu unserem Hause gelangst,
Heil dir! denn es war kein schlechtes Geschick das dich leitete,
diese Reise zu machen – sie liegt ja wahrlich fernab vom Verkehr der Menschen –
sondern Fug und Recht [*allà thémis te dikê te*]: Du darfst alles erfahren,
sowohl der runden Wahrheit unerschütterliches Herz
wie auch das Dünken der Sterblichen, worin keine wahre Verlässlichkeit ist.
Aber gleichwohl wirst du auch dies verstehen lernen, wie das ihnen Dünkende
gültig sein musste und alles durchaus durchdringen.

Die Göttin bleibt **anonym**. (Dike wird es nicht wiederum gewesen sein, denn sie hätte den Reisenden nicht noch einmal eigens empfangen müssen. Nach **Kingsley** handelt es sich um **Persephone**, die Gattin des Hades und Göttin der Unterwelt.) Sie beglückwünscht Parmenides zu seiner Reise und betont sowohl deren **Außergewöhnlichkeit** (als fernab liegend vom Verkehr der Menschen) wie auch sein **Recht** (*dikê*), sie zu unternehmen und nunmehr alles zu erfahren, nämlich sowohl das Innere (*êtor*: Herz, Lunge, Leben, Seele) der **Wahrheit** als auch das **Dünken** der Sterblichen.

Die Wahrheit wird als rund (*eukyklos*: wohlgerundet) apostrophiert und ihr Inneres, ihre Mitte als **unerschütterlich** (*atremes*). Das Dünken (die Meinungen, *doxai*) der Sterblichen besitzt hingegen keine „wahre Verlässlichkeit“ (*pistis alêthês*) und muss dennoch in gewissem Sinn als **geltend** und faktisch **allverbreitet** anerkannt werden.

³ Parmenides, hg. von Hans von Steuben, S. 5.

Das **Proömium** endet (bzw. der erste Hauptteil beginnt) mit zwei Versen, die als Anfang von Fragment 2 überliefert sind (Fr. 2.1–2):

So komm denn, ich will dir sagen – und du nimm die Rede [*mythos*] auf, die du hörst – welche Wege des Suchens allein zu denken sind.

Später (Fr. 7.3–6) wird der Erzähler aufgefordert, **nicht** die „Gewohnheit der vielen Erfahrung“ und die Sinne – „das ziellose Auge und das widerhallende Gehör und die Zunge“ – als verbindlich anzuerkennen; „**sondern**“, so rät die Göttin, „beurteile mit dem Denken [*krinai de logôi*] die hart bestreitende Widerlegung, die von mir vorgebracht worden ist.“

Dem jungen Mann [*kouros*] wird also nichts **gezeigt** (wie etwa bei einer Mysterienschau), sondern etwas **gesagt**; er braucht nicht zu schauen, zu hören, zu schmecken, sondern soll eine Rede zwar (denn doch) hören, aber nicht hören allein, sondern vor allem **denkend** vernehmen, würdigen und beurteilen.

Die Göttin will eine **Rede** vortragen und will dabei auch **Gründe** nennen für ihre Thesen; und sie lädt Parmenides ein, das Geflecht der Thesen und Gründe einer Beurteilung durch den **Logos** zu unterziehen.

Kingsley, S. 140, liest *logou* statt *logôi*, also Genitiv statt Dativ, und übersetzt wie folgt: „Urteile **zugunsten** des höchst kontroversen Beweises der Wahrheit, die in diesen von mir gesprochenen Worten liegt.“ Die Göttin würde demnach von Parmenides nicht **kritische** Beurteilung, sondern Einsicht und **Zustimmung** fordern. Aber auch dann geben **Gründe, Argumente** den Ausschlag, und nur in einem Geflecht möglicher Gründe haben Laute Sinn, werden sie also ihrerseits zu *logoi*, Aussagen. Es gilt nicht, die Laute zu memorieren und weiterzusagen, sondern sie im Licht des Logos zu beurteilen, d.h. ihren Sinn zu verstehen, einen Logos zu vernehmen und einzusehen und ihn dann weiterzugeben.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal das skizzierte **Szenarium**. Ein junger Mann, schon **wissend** und versiert im denkenden Vernehmen, ist auf den „Kunde-reichen Weg der Göttin gebracht“ worden von treibenden Kräften, die er **metaphorisch** als wagenziehende **Stuten** bezeichnet. Auf diesem Weg kommt er rasend schnell voran in eine Richtung, die von göttlichen Wagenlenkerinnen bestimmt wird, von Töchtern, nicht des **Zeus** (wie die Helikonischen **Musen** des Hesiod), sondern des Lichts bzw. der **Sonne**. Die Fahrt geht (siehe aber Kingsley) von der Nacht ins Helle; die göttlichen Lenkerinnen schlagen „von den Häuption mit Händen die Schleier auf“; die Sicht wird frei. Es folgt die **Grenzüberschreitung**, die Passage durch „das Tor der Straßen von Tag und Nacht“, und auf der anderen Seite die Belehrung durch die argumentierende Rede der Göttin.

Was (welche ursprüngliche Einsicht) den Wagen ins Rollen gebracht hat, wird nicht gesagt. Aber nachdem er einmal rollt, ergibt sich alles Weitere wie von selbst. Rücksicht auf den üblichen „Verkehr der Menschen“ kann nicht mehr genommen werden. Im Denken tragen überraschende Einblicke in unvermutete begriffliche Verbindungen uns sogleich in Richtungen, die wir nicht vorgesehen haben und die wir auf eigene Faust nicht einschlagen würden.

Und die **richtungsweisenden** Kräfte (die **Sonnenmädchen**) sowie die Kräfte, die uns dem Verkehr der Menschen **entziehen** (die **Stuten**), erleben wir als **göttlich**.

Die ausschlaggebende Grenzüberschreitung müssen wir dann ohne Rücksicht auf den Verkehr der Menschen vollziehen. Aber ob sie uns überhaupt gestattet wird, hängt nicht von uns ab, sondern **erstens** von der sanften Macht der richtungsweisenden Kräfte, die die Kräfte des freundlich argumentierenden Zuredens sind, und **zweitens** davon, ob die Göttin der Gerechtigkeit diesem Zureden nachgibt und uns in unserem suchenden Denken als befugt und berechtigt anerkennt.

Wenn sie es tut, werden sich jenseits der Grenze unsere schon gewonnenen Einblicke zu einem **Ganzen** der Einsicht **runden**, das es wert ist, in einem **Lehrgedicht** mitgeteilt zu werden. In einer derartigen Lage dürfte Parmenides sich gesehen haben; sein Bericht im Proömium legt es nahe.

Wie das Proömium genau zu interpretieren ist, ist in der Forschung **kontrovers**. Man könnte es etwa als einen Bericht über ein einmaliges, außergewöhnliches **Entrückungserlebnis** lesen oder **andererseits**, in der Tradition des Sextus Empiricus, als strenge **Allegorie**.

Wenn Parmenides jedoch ein **Entrückungserlebnis** hätte mitteilen wollen, so hätte er wohl weniger Wert auf nüchterne, belehrende, begründende Reden zu legen brauchen; und als **Allegorie** lässt sich der Bericht von der Wagenfahrt schwerlich konsistent machen. Zudem gehört, wie Hölscher bemerkt, die „Form der verschlüsselnden Allegorie erst der hellenistischen Zeit an“; die Metaphorik des Parmenides sei direkter (a.a.O., S. 69).

Ich habe hier die Wagenfahrt als direkte, unmittelbare Metaphorik aufgefasst und demgemäß das Proömium als metaphorische Darstellung des Werdegangs oder der Berufung eines individuellen Denkers gelesen. Im wesentlichen stimme ich Uvo Hölschers Interpretation zu:

„Belehrung durch die Musen hat Hesiod erfahren, als ihm beim Rinderweiden am Helikon die Göttinnen erschienen waren. In die Reihe solcher Berufungs- und Einweihungsgeschichten gehört auch die Wagenfahrt des Parmenides. Hier wird also nicht der allgemeine, wiederholte und wiederholbare Erkenntnisvorgang, sondern etwas Einmaliges beschrieben. [Aber:] Man würde wohl Ton und Absicht verkennen, wenn man auf ein ekstatisches oder mystisches Erlebnis des Parmenides schließen wollte. Die Wagenfahrt erzählt den Grund seines philosophischen Berufs als Berufung.“ (Ebd. S. 71f.)

Ganz anders, wie gesagt, sieht es **Kingsley**, der die Wagenfahrt als eine Reise in die Welt der Toten, zu der Göttin Persephone, und zwar auf dem Weg der Inkubation (des Tempelschlafs) deutet.

Noch einen abschließenden Hinweis verdient, bevor wir uns der Rede der Göttin zuwenden, die Licht- und **Sonnenmetaphorik** des Proömiums, die in den beiden Hauptteilen fortgeführt wird. Wir hörten, dass der Wagen „vom Haus der Nacht“ ins Helle fährt, „dem Lichte zu“, gelenkt von Sonnenmädchen. Diese treten an die Stelle der Helikonischen Musen des Hesiod, die **Sonne** insofern an die Stelle von **Zeus**.

Der besonderen Rolle der **Sonne** entspricht, dass die Wahrheit, deren „unerschütterliches Herz“ Parmenides erfahren soll, rund, also der Gestalt nach **sonnenartig** ist; und rund – „gleich der Masse eines wohlgerundeten Balles“ – wird die Göttin in ihrer Rede auch das Seiende nennen (Fr. 8.43). So werden die Wahrheit und das Seiende in Parmenides' Lehrgedicht mittels eines **impliziten Sonnengleichnisses** charakterisiert. **Platon** hat in diesem Punkt später Explizitheit hergestellt (und ein Sonnengleichnis *mit Ansage* vorgetragen bzw. von Sokrates vortragen lassen).

2. Vorlesung, 30.04.2020

Parmenides (Forts.) und Heraklit

Wir haben letzte Woche mit Vorbemerkungen, auch schon zu Platon und Aristoteles, und dann mit der Betrachtung des Proömiums des Lehrgedichtes von Parmenides begonnen. Heute wollen wir den weiteren Inhalt des Gedichtes besprechen und außerdem Parmenides' Zeitgenossen Heraklit noch ins Bild bringen.

--- --- ---

Zunächst, als eine Art Exkurs, ein paar allgemeine **Vorbemerkungen** zu diesen beiden Denkern und zu ihrem jeweils zentralen **Grundgedanken**:

Die **Philosophie** ist in ihrem Kerngeschäft die Wissenschaft vom **Denken** und vom **Sein** und von deren Verhältnis. An ihrem Anfang hat **Parmenides** dieses Verhältnis verblüffenderweise als **Identität** bestimmt: „[...] das nämlich Selbe ist sowohl Denken wie Sein.“⁴ Das Befremden darüber wird kaum gemildert durch seine **Disjunktion** von Denken und Verneinen. **Entweder**, so lehrt er, denken wir, und dann einzig das Sein, **oder** wir verneinen und sind dabei in bloßer Meinung, in Widersprüchen und im Schein des Vielen und Werdenden befangen.

Weniger anstößig vielleicht, doch ebenso interpretationsbedürftig fasste sein Zeitgenosse **Heraklit** jenes Verhältnis als den **Logos**, der alles, insbesondere Denken und Sein, zusammenfügt.⁵ Das Nomen λόγος gehört zum Verb λέγειν, zu Deutsch: (*auf-*)*lesen, zusammenlesen, sammeln*, dann auch *sagen, sprechen, auslegen*. Der Logos ist demgemäß die *Rede* oder ursprünglicher, wenn wir an die Traubenernte und an die Schriftsprache denken, die *Lese*; und man kann tatsächlich zeigen, dass wir, wenn wir Dinge in der Wahrnehmung zusammenlesen, im Grunde dasselbe tun wie nachher, wenn wir Buchstaben zu Worten und Sätzen zusammenlesen. (Aber das gehört eher ans Ende des Semesters, zu Heidegger und zur hermeneutischen Philosophie.)

Hier ist nur festzuhalten, dass wir zweieinhalbtausend Jahre nach Heraklit und Parmenides mit ungebrochener Intensität das **Denken** und das **Sein** zu untersuchen haben sowie den **Logos**, der sie – womöglich zu spannungsvoller Identität – verbindet.

Wer sich über den heutigen Stand dieser ältesten und grundlegenden Wissenschaft, der Ersten Philosophie, auf eigene Faust unterrichten möchte, sei auf Beiträge aus dem Kontext des sog. **Analytischen Deutschen Idealismus** hingewiesen.⁶ Hier, in der Vorlesung, werden wir ja vor allem die Geschichte der Philosophie und weniger ihren gegenwärtigen Stand betrachten.

--- --- ---

Nun also wieder zu Parmenides. In dem Proömium seines Lehrgedichts wurde seine **Wagenfahrt** zu einer **Göttin** geschildert, die anonym bleibt und ihn nun in einer längeren, zweiteiligen Rede belehrt.

⁴ Parmenides, Fragment 3: ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Diels/Kranz 28 B 3). Deflationäre Übersetzungen in der Tradition von Eduard Zeller und Wolfgang Schadewaldt verstehen ἐστίν im Sinn von „es ist möglich“, so Hölscher 1969, S. 17: „Denn dasselbe kann gedacht werden und sein.“ Aus Expertenmund lassen wir uns gern belehren, dass diese Übersetzung zulässig ist; doch störend bleibt, dass τὸ αὐτό dann doppelte Dienste leistet: als Akkusativobjekt zu νοεῖν und als Nominativ zum Infinitiv εἶναι, vgl. im Deutschen: „Denn es ist möglich, dass man dasselbe denkt und der Fall ist.“

⁵ Soweit man seine vielerlei kurzen Fragmente in diesem Sinn deuten kann. In ihnen spielt der Begriff des Logos zumindest eine zentrale Rolle. „Was bedeutet λόγος?“ fragt etwa Heidegger und antwortet (1979, S. 242): „Den ersten Hinweis entnehmen wir einigen Sprüchen des Heraklit.“ Heidegger konzentriert seine Untersuchung dann besonders auf die Fragmente 32, 112, 50 und 45.

⁶ So heißt eine von James Conant und Andrea Kern herausgegebene Buchreihe. Ganz unabhängig von ihr könnte man etwa Falk 2010, Kimhi 2018, Martin 2018, Pippin 2019 und Rödl 2019 einem analytischen Denken in der Fluchtlinie des deutschen Idealismus zuordnen.

In dieser Rede unterscheidet sie zunächst **zwei Wege** der Untersuchung: einen Weg des – begründenden – *Überzeugens*, der zur Wahrheit führt, und einen anderen, paradoxen Weg, von dem *keinerlei Kunde* kommt und der abrupt in Nichtwissen und Unkenntnis endet. Ich nenne sie kurz den Weg der Wahrheit und den Weg des Nichts:

Weg der Wahrheit
Weg des Nichts

Der **erste Teil** des Lehrgedichts profiliert den Weg der Wahrheit durch Angabe seiner verschiedenen **Wegmarken** (Merkmale, Kennzeichen) gegen den erkenntnislosen zweiten Weg. Über diesen kann auch weiter gar nichts gesagt, vor ihm kann nur gewarnt werden.

Später (DK 28 B 6, 4ff.) ist noch von einem **dritten** Weg die Rede, den vorzustellen dem größtenteils verloren gegangenen zweiten Hauptteil des Lehrgedichtes zufiel. Auch er ist kein empfehlenswerter Weg, aber viel begangen von den „doppelköpfigen“ Sterblichen: der Weg des **Scheins**. Aber das ist kein echter, sondern nur ein scheinbarer Weg, nämlich der Versuch, auf den beiden ersten Wegen, die einander ausschließen, gleichzeitig voranzukommen

Weg der Wahrheit	Teil I
Weg des Nichts	[kein Thema]
„Weg“ des Scheins	Teil II

Die **klassische Logik** hat zwei fundamentale **Prinzipien**: den Satz des Nichtwiderspruchs und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten.

Zwei Prinzipien der Logik:

Nichtwiderspruch (NWP):	Nicht: p und nicht p	<i>formal: $\sim(p \wedge \sim p)$</i>
Ausgeschlossenes Drittes (PAD):	p oder nicht p	<i>formal: $p \vee \sim p$</i>

Es war nicht leicht, diese Prinzipien eigens zu **entdecken** und ausdrücklich zu **formulieren**. Wenn sie aber einmal entdeckt und formuliert sind, erscheinen sie uns im nachhinein trivial und selbstverständlich. Parmenides war dabei, sie zu entdecken, hat sie aber noch nicht präzise formuliert. Wir können im Rückblick von heute seine drei Wege wie folgt charakterisieren:

Weg des Nichtwiderspruchs
Weg der Antinomie (des böartigen Widerspruchs)
Weg des (gutartigen, behebbaren) Widerspruchs

Eine **Antinomie** ist ein böartiger, unheilbarer Widerspruch. Einen solchen Widerspruch dürfen wir eigentlich gar nicht erst denken, weil wir sonst in ihm gefangen werden und ihm nicht mehr entkommen können.

Ich gebe jeweils ein **Beispiel** für einen **böartigen** (unheilbaren) und einen **gutartigen** (heilbaren) Widerspruch.

Unheilbarer Widerspruch, Antinomie: „*Dieser Satz (den Sie gerade lesen) ist nicht wahr.*“ (Angenommen der Satz ist wahr, dann ist er nach seiner Aussage nicht wahr. Angenommen aber, er ist nicht wahr, dann sagt er aus, was der Fall ist und ist er wahr.)

Heilbarer Widerspruch: „*Diese Rose ist rot und ist nicht rot.*“ Das ist widersprüchlich, also falsch, und wir heilen den Widerspruch durch Verneinung: „Nein, keineswegs ist diese Rose rot und nicht rot.“

Man nennt Sätze der ersten Art Lügner-Sätze und ihre Antinomie die **Antinomie des Lügners**. Solche Sätze strafen sich selbst Lügen und sind insofern auch wieder zutreffend, also nicht wahr und wahr zugleich. Was aber unmöglich ist. Wir können diesen Unmögliche aber offenbar irgendwie „denken“, und wir „denken“ dann eine selbstbezügliche oder **absolute Negation** oder, kurz gesagt, den Gedanken des **Nichts**.

Der Lügner ist die **Antinomie der absoluten Negation**. Und meine starke **Vermutung** ist es, dass **Parmenides** die Antinomie der absoluten Negation entdeckt hat. Aber zu seiner Zeit war die Logik noch nicht als Wissenschaft entwickelt. Er konnte seine Entdeckung daher nicht präzise und unverkennbar formulieren, wie wir das heute dank 2500 Jahren Arbeit an der Logik können.

Und meine **zweite Vermutung** ist es, dass Parmenides auch noch folgendes entdeckt hat: **Wenn** die absolute Negation antinomisch ist, dann auch schon die Negation überhaupt. Denn wer negieren kann, kann automatisch auch absolut negieren.

Zwei Entdeckungen des Parmenides:

- (1) Die absolute Negation ist antinomisch.
- (2) Wenn die absolute Negation antinomisch ist, dann auch die Negation überhaupt.

Beide Entdeckungen sind wirkliche **Entdeckungen**; d.h., ich halte diese Sätze für **zutreffend**.

Aber Parmenides zieht Schlüsse aus seinen Entdeckungen, die ich **nicht** akzeptiere. Eine Antinomie kann nicht **wahr** sein, nicht der **Fall** sein. Einverstanden. Aber Parmenides sagt, dass wir sie auch gar nicht **denken** können. Wir **können** sie aber denken (meine ich), da wir sonst gar nicht wüssten, dass sie furchtbar ist, und wir auch kein Motiv hätten, uns vor ihr zu hüten. **Wir denken das Unmögliche!** Diese Behauptung nenne ich die **Antinomiethese**.

Antinomiethese:

Das Denken ist mit einer Antinomie behaftet (infiziert, kontaminiert).

Parmenides lehnt die Antinomiethese ab und behauptet statt dessen: Die Antinomie kann gar nicht gedacht werden. Also kann die absolute Negation nicht gedacht werden. Dann aber kann auch die einfache Negation nicht gedacht werden. Alles Verneinen ist von vornherein ein **Ungeданke**.

Und so kommt Parmenides zu der *parmenideischen Disjunktion* (oder *eleatischen Disjunktion*):

Entweder wir denken, und dann nur affirmativ das reine Sein; **oder** wir negieren, dann wähen, meinen, phantasieren wir.

Das hat aber zur Folge, dass immer und überall nur der durch und durch **positive Kern** von dem, was wir sagen und denken möchten, wirklich gedacht werden und auch der Fall sein kann. Dieser positive Kern ist das einheitliche **Sein** in allem Seienden. Unterschiede zwischen verschiedenem Seienden kann es nicht geben, und wir können sie auch nicht denken. Denn wir müssten dann ja auch die (relative) Negation denken: Wenn a und b unterschieden sind, so ist a **nicht** b und b **nicht** a. Das aber geht nicht. Also sind a und b **nicht** unterschieden, nicht zwei, sondern nur eines. **Alles ist eines!** Dieses Resultat der Entdeckungen und des Irrtums des Parmenides nennt man **den eleatischen Monismus**. (Dass wir selber die Negation benutzen müssen, um den Monismus zu formulieren, ist natürlich bemerkenswert.)

Zwei Entdeckungen und ein Irrtum des Parmenides führen zum eleat. Monismus:

- | | |
|---|--|
| (1) Die absolute Negation ist antinomisch. | P1 |
| (2) Wenn die absolute Negation antinomisch ist, dann auch die relative. | P2 |
| (3) Die Antinomie ist nicht denkbar. | (Falsch!) P3 |
| (4) Die absolute Negation ist nicht denkbar. | Aus (1) und (3) |
| (5) Die relative Negation ist nicht denkbar. | Aus (2) und (4) |
| (6) Ohne relative Negation keine Unterschiede. | P4 |
| (7) Unterschiede sind nicht denkbar. | Aus (5) und (6) |
| (8) Was nicht denkbar ist, kann nicht sein. | P5 |
| (9) Alles ist eins. | Eleatischer Monismus. Aus (7) und (8) |

Der **rot markierte** Irrtum von Satz (3) vererbt sich fort auf die Schlussfolgerungen (4), (5), (7) und (9).

--- --- ---

Der Satz (8) bzw. Prämisse P5 ist eine Folgerung aus dem vielleicht **bekanntesten Satz** des Parmenides, des Fragmentes 3:

... *tò gàr autò noeîn estín te kai ênai*. (DK 28 B 3):

„Denn dasselbe kann gedacht werden und sein“. Oder: „Das nämlich Selbe ist Denken und Sein.“

(Der von Parmenides intendierte Sinn ist umstritten; für beide Übersetzungen werden gute Gründe angeführt. Im Resultat, wenn alles eins ist, sind natürlich auch Denken und Sein ein und dasselbe. Aber das *gar*, „denn“, weist darauf hin, dass Parmenides den Satz als Prämisse, nicht als Konklusion anführt; also sollte man vielleicht die schwächere, zurückhaltendere Version vorziehen.)

Der **andere Kandidat** für *den* Satz des Parmenides, den Platon im Dialog „Sophistes“ zitiert (237a), ist der Anfangsvers von Fragment 7. Er lautet:

ou gàr mêpote toûto damêi ênai mê eóna (DK 28 B 7.1).

„Nicht nämlich jemals erzwingst du dir dies, dass Nichtseiendes ist.“

Zwei Hauptsätze des Parmenides:

Denken und Sein gehören zusammen. (Fr. 3)

Nichtseiendes ist in keiner Weise. (Fr. 7.1)

--- --- ---

Die vorige Argumentation für den Monismus ist übrigens eine **rationale Rekonstruktion** (und Idealisierung). Man findet die Vorlage dieser Überlegungen nicht eins-zu-eins, nicht explizit im Text des Lehrgedichtes.

Aber immerhin werden die **drei Wege** oder vielmehr die **beiden Wege** und drittens ihre unge-reimte **Mischung** von der Göttin im Lehrgedicht so charakterisiert, dass unsere rationale Re-konstruktion mit dieser Charakterisierung sehr gut zur Deckung kommt.

Der **erste** Weg, derjenige der **Wahrheit**, ist der Weg des Denkens, Erkennens und Der-Fall-Seins. Und dieser Weg führt zum **Monismus**.

Der **zweite** Weg ist der Weg der absoluten Negation, also des **Nichts** und der **Antinomie**. Von ihm kommt keine „Kunde“, weil auf ihm nichts erkannt und nichts gedacht werden kann. Das Denken tritt sich im Versuch, die Antinomie zu denken, selber in den Weg und versperrt sich die Sicht und den Fortgang.

Vor diesem zweiten Weg braucht die Göttin eigentlich gar nicht zu warnen, weil er ohnehin **ungangbar** ist. Man sollte aber, sagt sie, gar nicht erst versuchen, ihn zu beschreiten. (Wo es nichts zu denken gibt, kann man auch nichts Falsches denken und sich demnach auch nicht irren. Man wird einfach nur abgeschnitten sein vom Denken.) Wörtlich heißt es im Lehrgedicht:

Der eine [Weg]: dass es ist [*hopôs estin*] und dass nicht zu sein nicht möglich ist, ist der Weg der Überzeugung, denn die geht mit der Wahrheit; der andere: dass es nicht ist [*hôs ouk estin*] und dass nicht zu sein richtig ist, dieser, zeige ich dir, ist ein Pfad ganz ohne Kunde; denn weder wirst du wohl das Nicht-Seiende erkennen – das ist nämlich nicht durchführbar – noch sagen. (Fr. 2, d.h.: DK 28 B 2)

Der **dritte** „Weg“ hingegen ist derjenige, vor dem laut **gewarnt** werden muss, denn er *scheint* gangbar zu sein. Alle Welt glaubt das. Bis heute. „Die relative Negation ist kein Problem!“ sagen alle, die es wissen müssen bzw. die es eigentlich *besser* wissen müssten. Ich halte ihn zwar ebenfalls für gangbar und eigentlich nur ihn **allein** von allen drei Wegen. Aber unproblematisch ist er deswegen keinesfalls.

Es ist der Weg (Fr. 6.4–9),

..., worauf ja die Sterblichen, die nichts wissenden,
umherwanken, die doppelköpfigen: denn Ohnmacht lenkt in ihrer
Brust ihren schwankenden Verstand, und sie treiben dahin
so taub als blind, blöde, verdutzte Gaffer, unterscheidungslose Haufen,
bei denen **Sein und Nichtsein dasselbe gilt**
und nicht dasselbe, und es in allen Dingen einen umgekehrten Weg gibt.

Dies also ist der gewöhnliche Weg der Sterblichen, der des „diskursiven“ oder propositionalen (satzartigen) und damit **zweiwertigen** („doppelköpfigen“: wahren-oder-falschen) Denkens, auf dem wir uns tatsächlich alle stets befinden, rein indem wir **Wahrheitsansprüche** erheben. Kann denn daran wirklich etwas Falsches sein? Parmenides meint: *ja*, und lässt unser normales diskursives, zweiwertiges Denken, für das die Negation konstitutiv ist, gar nicht als Denken gelten. Wahres Denken muss in einer Art geistigen Schau (oder intellektuellen Anschauung) des Einen und Seienden bestehen.

Allerdings redet er im **Lehrgedicht** selber (bzw. lässt die Göttin reden) im gewöhnlichen, zweiwertigen, mit Negationen durchzogenen Diskurs. Wie auch sonst?! Aber ist das nicht pragmatisch inkonsistent, selbstwiderlegend? Nun, unser Diskurs – das sind offenbar nur leere, sinnlose Worte, obwohl manche Worte nützlich sein mögen, um uns zur Wahrheit hinzu- lenken.

Das wahrhaft **Seiende**, das Parmenides als real gelten lässt, wird von der Göttin durch folgende „Wegmarken“ am Weg des Seienden profiliert: Das Seiende ist (1) unentstanden und unvergänglich, (2) ganz, einheitlich und kontinuierlich, (3) unveränderlich und unbeweglich, (4) eines und (5) „der Masse einer wohlgerundeten Kugel gleich“ (Fr. 8.43). Diese Merkmale oder Kennzeichen wollen wir nun kurz betrachten.

Beginnen wir mit **Merkmal (4)**, das das **Markenzeichen** der eleatischen Philosophie geworden ist: Es gibt nur **Eines**, nur das singuläre **Seiende** selbst. (Es ist ein wenig umstritten in der Literatur, wie strikt dieser Monismus verstanden werden muss: Gibt es nur ein einziges Seiendes oder nur eine einzige **Sorte** von Seiendem? Platon und Aristoteles haben Parmenides im ersten, strengen Sinn verstanden, und dafür spricht ja auch, dass Parmenides die Negation für undenkbar erklärt. Ohne Negation kann es auch keine vielen Exemplare einer einzigen Sorte geben.)

Die **Merkmale (1) und (3)** haben mit der Unmöglichkeit des **Werdens** zu tun: Das Seiende ist (1) unentstanden und unvergänglich, demnach der **Substanz** nach immer gleich; und es ist (3) unveränderlich und unbeweglich; demnach ist es auch in seinen **Eigenschaften** immer gleich. Also ist, kurz gesagt, das singuläre Seiende sowohl **unveränderlich** als auch **ewig**: „weder war es einmal, noch wird es sein; weil es jetzt als ganzes beisammen ist“ (DK 28 B 8, 5).

Die **Zeit** selber als Abfolge *verschiedener* Momente muss folglich **irreal** sein (obwohl Parmenides dazu nichts weiter sagt). Real kann sie allenfalls in der Form ewiger, stehender **Gegenwart** sein. Ebenso **irreal** ist dann auch die Veränderung, dasjenige Werden, in dem ein Seiendes, a, zunächst irgendwie, F, und dann irgendwie anders, G, also *nicht* mehr F ist:

Wir Sterblichen haben also zwei **Formen** benannt und sie als **Gegensätze** unterschieden und für sie voneinander getrennte Merkmale festgelegt: das himmlische **Feuer** der Flamme, *phlogòs aithérion pyr*, und entgegengesetzt dazu die unkundige **Nacht**, *nykt' adaê*.

Es geht also um eine **Polarität**, eine Dualität von zwei **Polen**. Die Flamme des himmlischen Feuers, also insbesondere wohl die Sonne, ist den Sterblichen das **Zeichen** für den einen Pol, die **Nacht** ist das **Zeichen** für den anderen Pol. (Mittels eben dieser Zeichen machte sich auch Parmenides im Proömium verständlich; mit ihnen zu operieren, ist also **legitim**.)

Wenn das Denken, wie Parmenides lehrt, sich **negationsfrei** vollziehen muss, dann ist unsere **diskursive** Praxis, wie schon gesagt, kein eigentliches Denken mehr, sondern ein **Meinen** in einem ungewohnt pejorativen Sinn des Wortes: ein **Scheinen**, das keinen ungetrübten Realitätskontakt mehr zulässt. Dieses Scheinen wird von Parmenides nicht geleugnet, sondern eigens thematisiert.

Allerdings muss die Frage gestattet sein, welchen **ontologischen Status** es hat. Denn das eigentliche, unfehlbare Denken muss dem Monismus zufolge mit dem singulären Seienden zusammenfallen. **Denken** und **Sein** sind in der Konsequenz ein und dasselbe. Da aber andererseits das Denken dem täuschenden **Schein** scharf zu kontrastieren ist, darf letzterer keineswegs mit dem Seienden zusammenfallen; und so erhalten wir einen Dualismus von Sein und Schein, der dem Monismus zu widersprechen scheint.

Von einem **Dualismus** oder einer **Polarität** ist, wie wir gesehen haben, auch in dem angeführten Zitat die Rede, und zwar in kritischer Absicht: Die Menschen haben sich entschieden, eine Polarität von Licht und Dunkel einzuführen, doch gerade darin sind sie Umherirrende (*peplanêmenoi*), „auf dem Irrweg“, wie Hölscher in berechtigter Anspielung auf den vermeintlich dritten Weg zwischen dem Weg des Seins und dem Weg des Nichtseins übersetzt.

Denn der **Monismus** impliziert, dass ein Dualismus von Licht und Dunkel, Sein und Schein nicht wahrhaft der Fall *ist*, sondern allenfalls der Fall zu sein *scheint*, und näher, dass die Seite oder der Pol des Scheins nicht wahrhaft der Fall ist, sondern nur der Fall zu sein scheint. Der Schein muss, mit anderen Worten, **selbstbezüglich** sein, nur der **Schein eines Scheins**, was auch von der Sache her keineswegs überraschen kann, weil ja der Schein, für sich betrachtet, gar nichts anderes „ist“ (bzw. zu sein scheint) als bloße Scheinbarkeit.

Der eleatische Monismus ist demnach eine Art **Scheindualismus**, der den Schein eines Zweiten neben dem Ersten und Einzigen annimmt, also gewissermaßen ein Scheindualismus von Scheindualismus und Monismus – und insofern doch wieder ein Monismus:

Monismus als Scheindualismus von Monismus und Scheindualismus

Auf die **Kosmologie** des zweiten Teils des Lehrgedichtes will ich im einzelnen nicht mehr eingehen. Aber dieser zweite Teil zeigt, dass Parmenides an den Phänomenen der Vielheit, des Werdens, auch der Negation, eben doch interessiert war, und sie irgendwie retten wollte, indem er sie im Modus des Scheins gelten ließ. Wichtig war ihm aber, dass wir durch diesen großen weltstiftenden, logisch-kosmologischen Schein durchblicken auf das wahrhaft Seiende und Eine und dass wir dieses in anschauendem, nicht-diskursiven, negationsfreien Denken erfassen und eins mit ihm sind.

--- --- ---

Heraklit

Bevor wir (nächste Woche) zu **Platon** übergehen, will ich noch kurz ein paar Worte zu Parmenides' Zeitgenossen **Heraklit von Ephesos** (um 520–um 460) sagen.

Parmenides habe ich als den Begründer des westlichen **Transparentismus** oder **Mythos der Transparenz** porträtiert.

Mythos der Transparenz: „Das Reale ist transparent für das Erkennen (d.h. im Prinzip vollständig erkennbar).“

In der mittelalterlichen **Scholastik** und im klassischen **Rationalismus** der frühen Neuzeit wurde dieser Mythos durch die Konzeption eines allwissenden **Gottes** verstärkt und illustriert: Gott weiß alles. Heutzutage wird er durch die Konzeption einer physikalischen **Weltformel** konkretisiert: Die Physik ist auf der Suche nach einer **Theorie von allem**, in der alle fundamentalen Naturgesetze vollständig erfasst sind.

Heraklit kann man dagegen als den Begründer eines Nebenstroms der westlichen Philosophie betrachten, eines Nebenstroms, in dem der Mythos der Transparenz abgelehnt wird. Gewiss, das Reale ist erkennbar; aber immer nur auszugsweise und perspektivisch. Es lässt sich nicht in einen vollständigen Überblick und Durchblick bringen, und das liegt nicht an unseren geringen Erkenntniskräften, sondern an der Verfassung des Realen selber.

Physis kryptesthai philei, sagt Heraklit (DK 22 B 123), zu deutsch: Die Natur liebt es, sich zu verbergen. „Natur“ („natura“) ist das lateinische Wort für griechisch *physis*. Es hat andere Konnotationen. In *physis* steckt der Verbstamm *phyo*, lateinisch „fio“ und „fui“, deutsch „bauen“ und „bin“, englisch „be“, der so viel bedeutet wie „wachsen“ („ich wachse“):

phyo (lat. „fio“, „fui“, dt. „bin“, „bauen“, engl. „be“): wachsen.

Die *Physis* ist das Entstehen, Wachsen, Vergehen, Neuentstehen: der Kreislauf des Wachstums in der Natur.

Im Wachsen gibt es jeweils noch dunkle Stellen, die sich erst entfalten müssen, um Struktur und Erkennbarkeit zu gewinnen. Zum Wachsen gehört die **Erde**, in deren dunklem Schoß die Wurzeln ihre Nahrung sammeln, und es gehört dazu der **Himmel** mit Licht und Wärme, Wolken und Regen.

Die **Erde** birgt und verbirgt, hütet und verschließt. Der **Himmel** ist transparent, jedenfalls bei Tageslicht, und ermöglicht freie Entfaltung. Beides gehört wesentlich zusammen, obwohl es in Spannung zueinander steht: Verschließen und Öffnen, Verbergen und Sichtbarmachen, dichte Dunkelheit und lichte Geräumigkeit.

Wo zwei oder mehrere Glieder in einer spannungsvollen Harmonie stehen und durch diese Harmonie mitdefiniert werden, so dass man sie gar nicht außerhalb ihrer denken kann, rede ich von einem **Wechselverhältnis**. **Heraklit** ist der Denker der Wechselverhältnisse, wie folgende **Fragmente** belegen mögen (in der Übersetzung von Bruno Snell, Heraklit, 1995, 8f. und 18–21):

Das Widereinanderstehende zusammenstimmend und aus dem Unstimmigen die schönste Harmonie. (B 8)

Zusammensetzungen sind Ganzes und Nichtganzes, Einträchtig-Zwieträchtiges, Einstimmend-Misstimmendes, und aus Allem Eins und aus Einem Alles. (B10)

Sie verstehen nicht, wie das Unstimmige mit sich übereinstimmt: des Wider-Spännstigen Fügung wie bei Bogen und Leier. (B 51)

Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die andern als Menschen, – die einen lässt er Sklaven werden, die anderen Freie. [Die Span-

nung oder Auseinandersetzung weist jeglichem Ding seinen Platz im Wechselverhältnis an.] (B53)

Mehr als sichtbare gilt unsichtbare Harmonie. (B 54)

Leider gibt es von Heraklits Werk nur **Splitter**, keine längeren Textfragmente wie vom Lehrgedicht des Parmenides, so dass natürlich jede Interpretation mit großer Unsicherheit verbunden ist. Und selbst für Parmenides ist eine eindeutige Interpretation selbst in den Hauptpunkten kaum möglich.

--- --- ---

Ein **Wechselverhältnis** (WV), wie Heraklit es denkt, ist eine wechselseitige wesentliche (durch Notwendigkeiten geprägte) Abhängigkeit zwischen **distinkten Entitäten**.

Ein WV ist eine wechselseitige wesentliche Abhängigkeit (zwischen zwei oder mehreren Gliedern).

David Hume dachte, dass distinkte Entitäten nicht in wesentlichen Beziehungen oder notwendigen Verknüpfungen stehen könnten und wurde so zum Kritiker des Begriffs der Kausalität.

Umgekehrt lehren Kausalbeziehungen oder lehrt die Gültigkeit von **Naturgesetzen**, dass die scheinbar distinkten Entitäten, für die sie gelten, in einem rätselhaften gesetzlichen Zusammenhang stehen, d.h. von einer dunklen oder **blinden Notwendigkeit** regiert werden, die ihren besonderen Inhalten nach **induktiv** erschlossen werden muss. (A priori wissen wir, dass es notwendige Verknüpfungen gibt – gegen Hume –, aber welche es sind, müssen wir empirisch herausfinden.)

Um die Natur von Wechselverhältnissen schärfer zu profilieren, kann man nach dem Vorbild von **Aristoteles** verfahren. Aristoteles nämlich pflegt (wie wir später sehen werden) die Verfassung von materiellen **Substanzen** (Pflanzen, Tieren, Menschen) an **Artefakten** (Schuhen, Statuen, Häusern) zu erläutern.

Aristoteles erläutert Substanzen (Naturdinge) an Artefakten.

Die Artefakte sind zwar keine **wirklichen** (echten) Substanzen, wir verstehen sie aber besser als die Naturdinge, weil wir sie selber herstellen.

In ähnlicher Weise kann man **echte** Wechselverhältnisse an **artifiziellen**, uneigentlichen Wechselverhältnissen erläutern, die wir verstehen, weil wir sie durch Regelsysteme selber konstituieren, zum Beispiel das System der abstrakten **Schachfiguren** (nicht die konkreten Holzfiguren) durch das System der **Schachregeln**.

Wir erläutern echte WVs an artifiziellen „WVs“.

Die abstrakten Schachfiguren werden **holistisch**, d.h. alle zusammen, durch die Regeln des Schachspiels konstituiert; was eine Schachfigur, was sie wert ist, ihr Wert und Wesen, hängt ab vom Wert und Wesen aller anderen Schachfiguren. Die Figuren konstituieren sich wechselseitig kraft der Regeln des Schachspiels. Darin sind sie also jeweils **unselbständig**.

Ihre relative **Selbständigkeit** andererseits zeigt sich an ihren konkreten Verkörperungen. Eine dunkle Holzfigur, die den schwarzen König in einem gegebenen Spielsatz realisiert, ist unabhängig von den konkreten Holzfiguren, welche die übrigen abstrakten Schachfiguren verkörpern; wenn sie etwa verlorengeht, kann sie durch eine andere konkrete Figur ersetzt werden.

Künstliches WV: Abstrakte WV-Glieder (**Rollen**) werden realisiert durch konkrete Dinge oder Vorgänge.

Also: Rolle versus Realisierung.

Echte Wechselverhältnisse sind demgegenüber dadurch definiert, dass sich in ihnen Rollen und Realisierungen nicht trennscharf auseinanderhalten lassen, bzw. dadurch, dass ihre Glieder nicht hier **gänzlich** und dort **gar nicht**, sondern überall **zum Teil** voneinander **wesensabhängig** und überall **zum Teil selbständig** sind. Ihre Interdependenz und ihre Selbständigkeit lassen sich nicht entflechten.

Echtes WV: Rollen und Realisierungen lassen sich nicht entflechten.

Dies gilt auch für das **Sichverbergen** und die **Unverborgenheit** der *physis*. Man muss „*physis*“, wie gesagt, **verbal** verstehen als Sein, Werden, Wachsen und (mit Heidegger) An-wesen: **An-uns-heran-Wesen**. Die *Physis* ist das, was an uns „heranwest“, einschließlich unserer selbst. Das An-uns-heran-Wesen in seiner Unverborgenheit geht nach Heraklit unentflechtbar einher mit Verbergung. Sein und Unverborgenheit sind nur möglich als von Verbergung und Nichtsein durchzogen.

Es gibt demnach keinen vollständigen Überblick über die Dinge, keine restlose **Transparenz**, und zwar nicht erst **für uns**, sondern schon **an sich**, schon von den Sachen selber her. Das Ideal der Allwissenheit scheitert nicht erst an den geringen Kräften menschlicher wissender Subjekte, sondern schon als **Ideal** und schon am Realen selber. Der **Preis** der **Vollständigkeit** des Wissens wäre – wie in der Mathematik der Preis der vollständigen Axiomatisierung – der **Widerspruch** und damit der **Zusammenbruch** des Wissens.

Der Preis der Vollständigkeit ist der Widerspruch.

Auch wenn es uns heute nicht mehr möglich ist, aus Heraklits Fragmenten verlässlich seine Philosophie zu rekonstruieren, so liegt es doch nahe, die oben zitierten Fragmente als Absage an das Ideal der Transparenz zu lesen. So gelesen werden sie zum Ursprung einer untergründigen **Nebentradition** des westlichen Denkens, die den Idealen vollkommener Transparenz, möglicher Allwissenheit, vollständiger Weltbeschreibung und physikalischer Letzterklärung radikal abgekehrt ist. Kurz zusammengefasst:

Heraklit gegen das Ideal vollkommener Transparenz, möglicher Allwissenheit, vollständiger Weltbeschreibung, physikalischer Letzterklärung.

Heidegger pflichtet bei: Das Ideal der Transparenz führt zu einem Rechnen mit „Beständen“ (Seiendes als bestellbarer Bestand).

Diesem Ideal hängen so unterschiedliche Philosophen wie Platon, Thomas von Aquin, Descartes, Leibniz, Hegel, Carnap und die heutigen Naturalisten und Materialisten an.

--- --- ---

Wo gibt es Spuren der Heraklitischen **Gegentradition**? Bei Philosophen wie Aristoteles, Kant und dem späten Wittgenstein dringt sie in Andeutungen aus dem verborgenen Untergrund an die Theorieoberfläche des Philosophierens hervor. Etwas vernehmlicher wird sie bei Kierkegaard, Nietzsche und Adorno. Und mit pointiertem Nachdruck kommt sie schließlich bei **Heidegger** zum Vorschein.

Doch selbst wenn Heidegger dafür zu rühmen ist, so bleibt die Frage, ob auch **Parmenides** für diese Nebentradition der Philosophie in Anspruch genommen werden kann, wie er – Heidegger – es am liebsten tun möchte, oder ob nicht vielmehr Parmenides den **Hauptstrom** der westlichen Philosophie und Wissenschaft vorbereitet und begründet hat.

Man könnte Parmenides vielleicht für **beide** Strömungen, den untergründigen Nebenstrom und den manifesten Hauptstrom reklamieren, durch dessen weites Delta viele Wasser fließen (platonische, thomatische, cartesianische, idealistische und materialistische), wenn man annehme, Parmenides selber habe sein ursprüngliches Denken des **Wechselverhältnisses** bereits

in ein Denken der **Transparenz** umschlagen lassen und sich so von seinen mit Heraklit geteilten Ursprüngen entfernt.

Heideggers Interpretation würde dann den **Ausgangspunkt** des Parmenides betonen, andere Interpretationen eher das **Ziel**, an dem er anlangte. Aber es dürfte schwer werden, in den Parmenideischen Fragmenten verlässliche Belege für eine derartige Gedankenbewegung ausfindig zu machen.

--- --- ---

3. Vorlesung, 07.05.2020

Zunächst einige Punkte als Überhang vom letzten Mal vorweg.

Erstens bin ich von einer „Hörerin“ bzw. in Zeiten von Corona: *Leserin*, **gefragt** worden, was genau „**absolute Negation**“ heißt. Eine sehr sinnvolle und gute Frage! Eine **relative Negation** ist auf etwas bezogen, steht dazu in Relation, mittels ihrer wird *etwas* negiert, eine Aussage.

Beispiel: „Heidelberg liegt am Main.“ – „Nein! *Heidelberg liegt nicht am Main*, sondern am Neckar, oder wie die Bach⁷ hier heißt.“ In der Aussagenlogik nimmt man gewöhnlich die Tilde als Negationszeichen: „~“. Für Aussagen werden als Schemabuchstaben die Buchstaben „p“ ff. verwendet (weil „Aussage“ lateinisch „*propositio*“ heißt), somit „p“, „q“, „r“, ... – Wir nehmen also eine Aussage, schematisiert durch „p“ (etwa die über Heidelberg), und verneinen sie dann: „~p“. Man könnte Klammern hinzufügen, um den Bereich der Negation anzuzeigen: „~(p)“. Aber in diesem simplen Fall ist der Bereich der Negation ja eindeutig und sind Klammern daher überflüssig.

Und nun **möchte** man sagen: Negationen sind **immer** relativ, denn wir brauchen **immer** etwas Vorgegebenes, das negiert werden soll. Es kann, so **scheint** (!) es, keine Negation im Leerlauf geben: „~()“. Eine **absolute** (wörtlich: losgelöste) Negation wäre nun aber gerade *dies*: eine Negation, der nichts zu Negierendes vorgegeben ist, die also nur sich selbst, ihr eigenes Aussagen negieren könnte. Und genau das *gibt* es als Gedankeninhalt eben tatsächlich **auch**, wie die Lügnersätze beweisen: „Der Satz, den sie gerade lesen, ist nicht wahr“. Das ist eine Antinomie, ein **heilloser** Widerspruch, von dem man sich nicht geregelt befreien kann – geregelt, d.h. indem man ihn gepflegt negiert. Denn er verneint sich ja schon selber. Wenn wir ihn verneinen, bekräftigen wir ihn daher bloß. Man kommt nicht regulär, sondern nur „wild“ aus ihm heraus und über ihn hinweg: durch Inkonsistenz. Das heißt, man wechselt einfach das Thema: „Dieser Satz hier ist falsch. Schön – oder auch nicht. Aber reden wir doch mal von Main oder Oder. Frankfurt liegt an einem dieser Flüsse. Aber welches an welchem? (Usw.)“

--- --- ---

Zweitens ist mir nachträglich eine vielleicht hilfreiche Bemerkung zu dem Begriff des **Wechselverhältnisses** eingefallen, den ich im Zusammenhang mit Heraklit eingeführt hatte.

Der Begriff des Wechselverhältnisses ist ein genuin logisch-philosophischer, kein naturwissenschaftlicher Begriff. Aber in der Physik, näher der Quantenphysik, gibt es Ähnliches. Man redet da von **Verschränkung**. Eine Verschränkung ist sozusagen ein **außer**-logisch-philosophisches, ein naturgesetzlich-physikalisches Wechselverhältnis (WV). Wenn z.B. zwei Photonen aus einer gemeinsamen Lichtquelle in entgegengesetzter Richtung davonfliegen, stehen sie in keinerlei kausalen oder informationellen Beziehungen mehr (weil die Lichtgeschwindigkeit nicht überboten werden kann). Dennoch haben Messungen an einem der Photonen wie von Zauberhand Konsequenzen für mögliche Messergebnisse am anderen, als ob das der Messung unterzogene Photon dem anderen zuflüstern könnte, was bei ihm mit welchem Ergebnis gemessen wurde. Die beiden Photonen, sagt man, sind miteinander *verschränkt*, so als wären sie trotz der räumlichen und kausalen Trennung ein einziges System, eben ein einziges WV.

Fazit: Eine **Verschränkung** ist sozusagen ein naturgesetzlich-physikalisches WV. Und ein **WV** ist sozusagen eine logisch-philosophische Verschränkung.

Erstere wird experimentell nachgewiesen, letzteres in reinem Denken abgeleitet. Man mag spekulieren, ob vielleicht jeder physikalischen Verschränkung in der Tiefe ein logisch-philosophisches WV zugrunde liegt. Aber solche Spekulationen sollen hier nicht angestellt werden.

⁷ Weil im Hessischen „Bach“ feminin ist, heißt im *hessischen* Frankfurt der Main *die* Bach. Ob im *brandenburgischen* Frankfurt *die* Oder der Bach heißt, weiß ich nicht. Man muss die Brandenburger fragen.

Platon

Nun wollen wir zu der Frage übergehen, wie **Platon** auf die eleatische Philosophie reagiert und in der Auseinandersetzung mit Parmenides seine eigene Philosophie konzipiert hat.

Das Markenzeichen der Platonischen Philosophie ist die **Ideenlehre**, wie sie in den mittleren Dialogen, besonders dem **Phaidon** und der **Politeia** entwickelt wird (darüber mehr nächste Woche). Es gibt unter den Dialogen Platons auch einen späteren, in dem der alte Parmenides selber auftritt und zunächst die noch ganz **unreife** Ideenlehre des jungen Sokrates auseinandernimmt, bevor er im zweiten Dialogteil eine verwirrende dialektische Übung gleichsam vorturnt, die die Forschung in große Verständnisschwierigkeiten gestürzt hat. Das ist der Dialog *Parmenides*. Und es gibt dann unter anderem noch den sehr späten Dialog *Sophistes*, in dem ein Fremder aus Elea als Gast nach Athen kommt und dort die Lehre des Parmenides erklärt und vor allem auch kritisiert, so dass am Ende Platons eigene Lehre dabei herauskommt. Mit diesen vier Dialogen sollten wir uns daher jeweils ein wenig beschäftigen:

<i>Phaidon</i>	[nächste Woche]
<i>Politeia</i>	[nächste Woche]
<i>Parmenides</i>	[heute]
<i>Sophistes</i>	[heute]

Platon wird unter Angabe des jeweiligen Dialogs nach der Paginierung der dreibändigen **Stephanus-Ausgabe** zitiert, die Henri Estienne (lat. Henricus Stephanus) 1578 in Genf publiziert hat. Stephanus hat die Seiten von oben her in mehrere Abschnitte A, B, C usw. unterteilt, damit man Zitate besser finden kann. Heute benutzt man bei Stellenangaben aber meist Kleinbuchstaben, z.B.: „Platon, *Phaidon* 96a-c“.

Bei **Aristoteles**, da wir schon einmal dabei sind, wird die Paginierung der ersten kritischen Gesamtausgabe angegeben. Immanuel Bekker hat sie herausgegeben: *Aristotelis opera*, 2 Bde., Berlin 1831/37. Bekker hat die Seiten in zwei Spalten, a und b, unterteilt, so dass man heute die Seite, die Spalte und die Zeilen angibt, bei größeren Werken auch das Buch und das Kapitel, **zum Beispiel**: *Metaphysik* [Buch:] A [Kapitel:] 6, [Seite:] 987 [Spalte:] a [Zeilen:] 29-31, kurz: **Met. A 6, 987a29-31**.

An dieser Stelle – in einer philosophiehistorischen Übersicht über die Vorgänger Aristoteles’ – findet sich der etwas gemeine Eröffnungssatz zur Darstellung von Platons Lehre: „Nach den genannten Philosophien [der Pythagoreer in Süditalien] entstand Platons Lehre, die sich zwar in vielem an diese anschließt, aber doch auch Eigenes gegenüber der Philosophie der Italiker hat“, so als habe Platon nur ein bisschen an Hergebrachtem herumgebastelt. Aristoteles befürchtete vielleicht, dass er selbst als bloßer Schüler und Epigone Platons wahrgenommen werden könnte, und hat sich daher hier (wie auch sonst immer wieder) von ihm distanziert. – Bleiben wir für den Anfang ein wenig bei dieser Stelle.

-- -- --

Aristoteles nennt Met. A 6 **drei** Quellen der Platonischen Antwort auf die eleatische Herausforderung:

- (1) Pythagoras,
- (2) den durch Platons frühen Lehrer Kratylos vermittelten Einfluss Heraklits,
- (3) Sokrates.

Das sind – sofern Aristoteles recht hat – die **positiven** Einflüsse, diejenigen, an denen sich Platon bei der Entwicklung seiner eigenen Lehre **affirmativ** orientiert hat und die ihm halfen, die **eleatische Herausforderung** zu bewältigen. Diese aber blieb (zusammen mit der Sophis-

tik) der allgemeine **Hintergrund** und der treibende **negative** Einfluss auf sein Denken, auch wenn Aristoteles das nicht eigens erwähnt.

Ad (1). Die **pythagoreische** Grundlehre besagt, dass die natürlichen **Zahlen** (2, 3, 4, ...) ⁸ die Gesamtheit des Realen und des Erkennbaren – also den ganzen **logischen Raum** – bilden. Außerhalb des logischen Raumes nehmen die Pythagoreer einen Bereich an, den sie bestenfalls ehrenhalber real nennen mochten und der aus Gegenständen besteht, die ihr Der-Fall-Sein oder ihre Existenz darin haben, dass sie die Zahlen „nachahmen“. – Kurz, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge ahmen die Zahlen nach, die das eigentlich Seiende sind.

Ad (2). Den Bereich *außerhalb* des **logischen** Raumes fasst Platon als den **physischen**, sinnlich wahrnehmbaren Raum, den er mit den Herakliteern durch ein *immerwährendes Werden* gekennzeichnet sieht. Dieses Werden entzieht sich dem wissenschaftlichen Erkennen (Platon kannte noch keine Infinitesimalrechnung, die es erlaubt, Prozesse mittels Differentialgleichungen zu erfassen), weil das Immer-der-Fall-Werdende, Nie-der-Fall-Seiende im logischen Raum nicht zu **Stände** – nicht zu ruhiger Anwesenheit – kommen kann. (Wir werden aber im *Sophistes* sehen, dass sogar die *Ideen* von Platon als irgendwie bewegt konzipiert werden.)

Ad (3). Unter dem Einfluss seines Lehrers **Sokrates** aber weicht Platon von der pythagoreischen Lehre ab und lässt den logischen Raum nicht aus natürlichen Zahlen, sondern aus **Ideen** bestehen, worunter er die allgemeinen Gegenstände von **Definitionen** (also das, was in einer Definition jeweils ausgesagt wird) versteht. Und an die Stelle der **Nachahmung** des Realen durch das minder Reale setzt er die **Teilhabe**: Sinnlich wahrnehmbare und werdende Einzel Dinge *haben* an den intelligiblen und ewigen Ideen *teil*.

Der **historische Sokrates** hat sich freilich nur für ethische, nicht für ontologische Fragen interessiert, also für Fragen wie: „Was ist Gerechtigkeit?“, „Was ist das Gute?“, nicht für Fragen wie: „Was ist das wahrhaft Seiende?“, „Was ist der (physische) Raum?“, „Was ist die Zeit?“.

Platon wendet die Was-ist-Fragen seines Lehrers auch auf ontologische und naturphilosophische Gegenstände an. Darin liegt eine radikale und weitreichende Neuerung. Die Was-ist-Fragen (Aufforderungen zu Definitionen) führen nach Platon zu den ewigen „Ideen“ der veränderlichen und endlichen Dinge. Bei der Behandlung des Dialogs *Phaidon* werden wir darauf zurückkommen. Wir beginnen aber nicht dort, sondern bei dem späten Dialog *Sophistes*.

-- -- --

Platon und die eleatische Herausforderung

Entweder Denken oder Meinen, so lässt sich der eleatische oder Parmenideische Disjunktivismus auf eine epistemologische (d.h. erkenntnistheoretische) Kurzformel bringen.⁹ Entweder wir denken: dann stets das Seiende (Der-Fall-Seiende, affirmativ Tatsächliche). Oder wir verneinen: dann sind wir in Meinung und Schein (*doxa*) befangen.

Da wir verneinen, sobald wir *Nicht-Identität*, also Verschiedenes, Vieles oder Werden, annehmen, bleibt als Inhalt des Denkens nur ein singuläres, homogenes Der-Fall-Seiendes übrig, und die lebensweltlichen Phänomene müssen als scheinhaft preisgegeben werden. In ontologischer Perspektive müsste die Kurzformel des Parmenideischen Disjunktivismus daher lauten: *Entweder (reines) Sein oder Schein*, bzw. aussagekräftiger: *reines Sein oder bunt schillerndes Nicht-Sein*. So haben Platon und Aristoteles die Lehre des Parmenides interpretiert und sich umgehend darangemacht, die Phänomene gegen sein Verdikt zu retten.

⁸ Die 0 kannten die Griechen noch nicht, und die 1 war für sie keine Zahl, sondern eben *die Eins* oder *das Eine*.

⁹ Den Ausdruck „Parmenideischer Disjunktivismus“ übernehme ich von Irad Kimhi aus einem seiner unveröffentlichten Texte, die an der Universität Chicago und anderwärts zirkulieren.

Wie kamen sie zu ihrer Interpretation? Worin sahen sie Parmenides' Hauptargument, das es zu entkräften galt? Platon macht Parmenides zum Entdecker einer **Aporie der Ausdifferenzierung**, und sein (etwas undankbarer) Schüler Aristoteles ist ihm in dieser Diagnose gefolgt:

Nichts kann durch sich selbst ausdifferenziert werden. Also kann auch Seiendes nicht durch Seiendes ausdifferenziert werden, so wenig wie Blau durch Blau. Doch während wir verstehen, wie Blau durch Nicht-Blaues, durch Rot oder Grün, ausdifferenziert wird, zu bläulichem Rot (Violett) oder bläulichem Grün (Türkis), verstehen wir nicht, jedenfalls nicht ohne weiteres, wie Seiendes je durch Nicht-Seiendes sollte ausdifferenziert werden können; denn Nicht-Seiendes *ist nicht* und kann daher nichts leisten und begründen, insbesondere nichts ausdifferenzieren.

Das Problem, das Platon als die Entdeckung des Parmenides ansah:

Seiendes müsste durch Nicht-Seiendes ausdifferenziert werden wie Blau durch Nicht-Blau. Aber Nicht-Seiendes ist nicht und kann daher nichts ausdifferenzieren.

Weil Parmenides keinen Weg aus dieser Aporie sah, habe er die Möglichkeit der Ausdifferenzierung schlicht geleugnet, glauben Platon und (sein Schüler) Aristoteles und suchen ihrerseits Auswege.

--- --- ---

Platon entwickelt einen Lösungsvorschlag in Gestalt seiner Lehre von der wechselseitigen Teilhabe maximal allgemeiner Ideen, **größter Gattungen**, die er sinnigerweise von einem Parmenides-Schüler, einem Gast oder Fremden aus Elea, im Dialog *Sophistes* vortragen lässt.

[Aristoteles kommt zu dem alternativen Ergebnis, dass *das Seiende keine Gattung*, sondern ein noch höheres, transgenerisches (übergattungsmäßiges) Allgemeines und daher nicht der Ausdifferenzierung durch spezifische Unterschiede bedürftig, sondern schon *als* Seiendes ursprünglich ausdifferenziert ist und dementsprechend auf vielerlei – nichthomonyme – Weisen ausgesagt wird.]

Vom heutigen Standpunkt – die **Antinomie des Lügners** vor Augen: „Dieser Satz ist nicht wahr“ – würden wir Parmenides vielleicht radikaler als den Entdecker der Antinomie der Verneinung feiern, der gesehen habe, dass, wer die Verneinung denkt, auch die Verneinung ihrer selbst (den Lügner) denken (können) muss, also einen heillosen Widerspruch, und der daraus gefolgert habe, dass die Verneinung nicht gedacht werden könne.

In der Sache könnten Freunde des sog. **spekulativen Idealismus** dann mit **Hegel** kontern, dass ganz im Gegenteil das Denken als solches, alles Denken, verneinungs- und widerspruchsbefallen sei und dass vielmehr ein rein affirmatives Seiendes nicht gedacht werden könne. Sie könnten so einen **Hegelschen Konjunktivismus** (Sein **und** Negativität) gegen den eleatischen Disjunktivismus ausspielen. Doch halten wir uns an die klassische Diagnose, die erstmals Platon im *Sophistes* gegeben und die Aristoteles im Aporienbuch der *Metaphysik* in leichter Verfremdung (damit mag nicht merkt, dass er abschreibt?) wiederholt hat.

--- --- ---

Der *Sophistes* ist ein später Dialog Platons, der durch die Besonderheit auffällt, dass Sokrates hier nur kurz zu Beginn redet und dann schweigt. Ein **Fremder aus Elea**, ein Schüler des Parmenides, ist zu **Gast in Athen**, und Sokrates bittet ihn zu erläutern, was man in Elea über die **Sophisten** (Sokrates' Lieblingsdiskussionsgegner) denkt. Der Fremde wählt auf Sokrates' Anraten den ganz jungen Mathematiker **Theaitetos** zum Gesprächspartner, der aber nur durch Bestätigungen und kurze Nachfragen eingreift, und versucht den Sophisten zu „fangen“, nämlich durch eine **Definition** einzufangen. Aber der Sophist erweist sich als ein scheues und sehr geschicktes Wild, das sich schwer fangen lässt.

Schließlich scheint aber eine Definition zu gelingen: Der Sophist ist ein *Fertigungskünstler von Bildern alles Seienden* (aller Sachen und Sachverhalte) *in Worten*, und zwar – so möchte der Fremde gern präzisieren – von *Trugbildern*, nicht von zutreffenden *Abbildern*. Der Sophist bildet also *Nichtseiendes* (nicht der Fall Seiendes) ab, als ob es seiend wäre.

Aber nun wehrt sich der angenommene Sophist (im Szenarium des Dialogs ist keiner persönlich anwesend) ausgerechnet unter Berufung auf *Parmenides*, der doch gelehrt habe, dass Nichtseiendes nicht gedacht und auch nicht gesagt werden könne. Wie also, fragt der Sophist, solle er denn Trugbilder in Worten herstellen können, wenn nur das gedacht und gesagt werden könne, was (der Fall) ist? --- Kurz, es scheint, dass Täuschung und Irrtum gar nicht möglich sind, wenn man Parmenides folgt.

Das motiviert den Fremden zu einer einschneidenden Maßnahme. Er bittet seine athenischen Zuhörer, ihn nicht für einen Vaternörder zu halten, wenn er nun korrigierend in die Lehre des „Vaters Parmenides“ eingreifen und den Lehrsatz, dass nur Seiendes gedacht (und gesagt) werden könne, Nichtseiendes aber nicht, *modifizieren* und *abschwächen* müsse. Es geht also im folgenden darum zu zeigen, dass auch Nichtseiendes *in einem gewissen Sinn* sein kann und dann auch gedacht und gesagt werden kann. Und es kommt darauf an, diesen Sinn genau zu bestimmen, also zu erklären, *inwiefern* auch Nichtseiendes sein und gedacht werden kann.

--- --- ---

Dazu muss zunächst einmal geklärt werden, was „seiend“ bzw. „Seiendes“ bedeutet. Was verstehen die verschiedenen Philosophen unter dem Seienden? Meistens reden sie, weil es ihnen aufs Prinzipielle ankommt, nicht vom bunten, vielfältigen Allerlei des Seienden, sondern von den *Prinzipien des Seienden*. Manche sind Prinzipienmonisten und sagen, es gebe nur einziges Seinsprinzip, andere sind Dualisten oder Pluralisten. Die Eleaten (Parmenides und seine Schule) sind bekanntlich Monisten: Es gibt nur das eine homogene, in sich geschlossene Sein.

Nun inszeniert der eleatische Gast in Gedanken ein Theaterspiel und lässt die gedachten, nicht selbst anwesenden Vertreter verschiedener Prinzipienlehren erläutern, was sie jeweils unter „seiend“ (*on*) bzw. „sein“ (*einai*) verstehen (vgl. Soph. 243d ff.). Die Frage ist nicht *extensional* (dem Umfang nach) gemeint, so dass sie durch die Aufzählung der betreffenden Prinzipien beantwortet werden könnte: „Das Seiende ist ursprünglich (1) Warmes und (2) Kaltes“ oder „Das Seiende ist in letzter Analyse nur Wasser“ oder dergleichen; sondern es geht um die *Intension*, den Inhalt und die Bedeutung des Wortes „sein“.

Zunächst wird die Partei der *Prinzipiendualisten* (stellvertretend für die *Prinzipienpluralisten* jeder Couleur) aufgefordert, sich zu erklären (243e):

Was sollen wir uns unter diesem eurem Sein [das ihr von euren beiden Prinzipien, z. B. dem Warmen und Kalten aussagt] denken? Sollen wir es ansetzen als ein drittes außer jenen beiden und also das Ganze als drei und nicht länger als zwei nach euch setzen?¹⁰

Dies ist der Keim eines Argumentes, das den Prinzipiendualismus stellvertretend für alle Prinzipienpluralismen in den Monismus *kollabieren* lassen soll. Als *Prämisse* brauchen wir noch die Trivialität,¹¹ dass Prinzipien, um etwas bewirken oder begründen zu können, zumindest *sein* – der Fall sein oder existieren – müssen (der Unterschied zwischen veritativem und existentialem Sein, d.h. Der-Fall-Sein von Tatsachen und Existenz von Sachen, spielt noch keine Rolle).

¹⁰ Zitiert nach der Übersetzung von Schleiermacher in der Ausgabe von Gunther Eigler, *Platon. Werke in acht Bänden*, Band 6, Darmstadt 1970.

¹¹ Ich halte sie für eine solche, wohlwissend, dass henologisch gesinnte Neuplatoniker mir widersprechen werden. Siehe dazu weiter unten.

Wenn also ein Dualist die Prinzipien A und B ansetzt, so wird er sie natürlich *als Seiende* ansetzen müssen (nicht als Nichtseiende). Damit tritt als ein Prinzip nun aber auch das Seiende hinzu und stellt die Dualisten vor die Wahl zwischen drei Theorieoptionen:

- (1) Das Seiende ist ein drittes Prinzip neben A und B.
- (2) Genau eines der beiden, A oder B, ist das Seiende.
- (3) Sowohl A als auch B ist das Seiende.

Im *ersten* Fall verschwinden A und B neben dem Seienden als *Nicht-Seiende*, also als nicht-seiend, und allein das Seiende bleibt übrig: Monismus!

Im *zweiten* Fall verschwindet eines von beiden, A oder B, und nur das andere bleibt als das Seiende übrig: Monismus!

Im *dritten* Fall verschwindet die Differenz zwischen A und B, und ihre vermeintliche Dualität kollabiert in das *eine* Seiende: Monismus!

In allen drei Fällen ist am Ende *das Seiende* das *einzig*e Prinzip, das mangels weiterer Prinzipien dann nicht ausdifferenziert werden kann. Parmenides, so scheint es, hat gewonnen (aber im *Sophistes* wird alsbald auch der Monismus ad absurdum geführt, was die Aporie zunächst noch verschärft, davon sehen wir hier ab).

Betrachten wir zur Erläuterung die Ausdifferenzierung der – visuellen, nicht stofflichen – *Farben*, ausgehend von einer Grundfarbe, sagen wir Blau, die dem Seienden entsprechen möge. Blau kann einerseits zu Violett und andererseits zu Türkis ausdifferenziert werden: So in etwa stellt sich der Dualist die Lage auch für den Fall des Seienden und der Prinzipien A und B (z.B. Kaltes und Warmes oder Materie und Antimaterie oder ...) vor.

Violett und Türkis sind zwei wohlunterschiedene Farbtöne und dennoch beide auch blau oder jedenfalls bläulich, modifiziert nur durch die Beimischung von Rot bzw. Grün. Analog sind auch das Warme und das Kalte beide seiend oder jedenfalls beide auf modifizierte Weise seiend, modifiziert durch zwei Unbekannte, X und Y, in der Rolle von Rot und Grün.

Doch nun versagt die Farbanalogie. Rot und Grün können Blau zu Violett und Türkis modifizieren, weil sie (a) seiend und (b) nicht blau sind. Die Analogie würde erfordern, dass X und Y das Seiende zu Warmem und Kaltem modifizieren können, weil sie (a) seiend und (b) nicht seiend (vom Seienden unterschieden) sind – ein Widerspruch (den Platon auflösen wird.)

--- --- ---

Ein kurzer Vorausblick auf Aristoteles zum profilierenden Vergleich. Bei Aristoteles läuft die Argumentation, und zwar in jeweils leichter Abwandlung ganz parallel, sowohl für das *Seiende* als auch für das *Eine* (Met. B 3, 998b22 ff.), aber wir betrachten hier nur das Seiende:

- (1) Gattungen sind durch Unterschiede ausdifferenziert. (Definition „Gattung“)
- (2) Weder Gattung noch Arten können vom operativen Unterschied ausgesagt werden. (Prämisse)
- (3) Unterschiede für eine Gattung *Seiendes* sind nicht seiend. (Aus (1) und (2))
- (4) Das Seiende ist nicht durch Unterschiede ausdifferenziert. (Aus (1) und (3))
- (5) Das Seiende ist keine Gattung. (Aus (1) und (4))

Die Gültigkeit des Arguments hängt *erstens* daran, ob man mit Aristoteles „Gattung“ als das definieren will, was durch einen Unterschied, eine spezifische Differenz, in Arten ausdifferenziert wird, *zweitens* aber an der substantiellen Prämisse (2). Sie besagt, dass ein Unterschied (eine spezifische Differenz) kein Individuum in der durch ihn (bzw. sie) konstituierten

Art oder in einer anderen Art der betreffenden Gattung ist. Ein Beispiel: Sei *Lebewesen* die Gattung, *Vernunftbegabung* eine spezifische Differenz in dieser Gattung, *Mensch* eine Art in dieser Gattung, nämlich das vernunftbegabte Lebewesen. Dann kann weder (wahrheitsgemäß) gesagt werden, Vernunftbegabung sei ein Lebewesen, noch, Vernunftbegabung sei ein Mensch (geschweige denn ein Hund, eine Laus usw.).

Dies lässt sich allgemein (auch für das Seiende) begründen durch Verweis auf einen **fehlerhaften Zirkel** der Ausdifferenzierung, der sich einstellen würde, falls dies *nicht* gälte. Wenn ein Unterschied nämlich ein Individuum einer Art der betreffenden Gattung (hier also ein Seiendes einer bestimmten Art) – oder auch nur eine Art dieser Gattung (eine Art des Seienden) – wäre, müsste die Gattung schon vorher ausdifferenziert sein. Der Unterschied wäre dann eine **Frucht** der Ausdifferenzierung, die er seinerseits doch erst **begründen** soll.

Die Konklusion (5) gibt zu erkennen, welchen Ausweg aus dem Zirkel Aristoteles wählen wird. Die Allgemeinheit des Seienden, so wird er lehren, ist grundlegender als jede Gattungsallgemeinheit.

Das Seiende wird daher – weil es keine Gattung ist – nicht durch Unterschiede ausdifferenziert, sondern ist von Hause aus vielfältig und wird auf entsprechend viele Weisen ausgesagt, aber nicht homonym, d.h. in zufälliger Vieldeutigkeit (wie die **Bank** als **Sitzmöbel** und als **Geldinstitut**), sondern in wesentlicher Beziehung auf eine privilegierte Aussageweise, in der es von einem privilegierten Seienden ausgesagt wird, nämlich von der *ousia* (Substanz). – Aber das war ein Vorgriff, hier nur zur Profilierung von Platons andersartiger Lösung.

--- --- ---

Platon lässt im Gegensatz zu Aristoteles das Seiende als eine – und zwar als eine höchst allgemeine – Gattung gelten und rettet den Prinzipienpluralismus vor dem Kollaps in den Monismus durch eine gegenüber seinen Vorgängern ganz neuartige Theorie, die eine **Pluralität von höchst allgemeinen Gattungsideen**, genannt **größte Gattungen** (*megista genê*), annimmt, welche so konzipiert sind, dass sie in verschiedenen Verbindungen aneinander **teilhaben** können. (Also wechselseitige Teilhabe statt spezifischer Differenz.)

Nebenbei: Dass den Referaten zufolge, die Aristoteles von Platons *Ungeschriebener Lehre* gibt, über den höchsten Gattungen zwei Urprinzipien noch höherer Ordnung, zum einen das *Eine* als das Formprinzip der Ideen und zum zweiten die *unbestimmte Zweiheit* (Zweiheit des unbestimmt Großen und unbestimmt Kleinen) als der Stoff, aus dem die Ideen sind, angesetzt werden müssen, bleibt davon unberührt. (Darüber unten mehr.)

Fünf höchste Gattungen (unterhalb des Einen und der unbestimmten Zweiheit) werden im *Sophistes* ohne Anspruch auf Vollständigkeit behandelt (es mag also noch andere geben). Diese fünf sind (1) das Seiende, (2) das Selbe, (3) das Verschiedene, (4) die Ruhe und (5) die Bewegung. Jede dieser Gattungen (d.h. generischen Ideen) ist *an sich selbst* nur das, was ihr Name sagt: das Seiende nur seiend, nicht auch *identisch* (mit sich), *verschieden* (von anderem), (teils) *ruhig* und (teils) *bewegt*. Ebenso ist auch das Selbe an sich nur identisch, nicht seiend, verschieden, ruhig oder bewegt. Und so weiter.

Doch um die Annahme nicht-seiender und somit nutz- und wirkungsloser „Prinzipien“ zu vermeiden, lässt Platon den eleatischen Fremden lehren, dass die übrigen Gattungen, also diejenigen außer dem Seienden, zwar nicht jeweils an sich, wohl aber abgeleiteter Weise, durch **Teilhabe am Seienden**, seiend sind. Das Seiende gewährt ihnen Anteil an sich, aber – anthropomorph gesprochen – nicht aus Großzügigkeit, sondern weil auch es seinerseits anderer Gattungen bedarf, um all das sein zu können, was es (im Chor der höchsten Gattungen) *ist*: identisch mit sich, verschieden von den anderen, teils ruhig, teils bewegt (usf. für allfällige weitere höchste Gattungen).

Das *Was-Sein* (Wesen, inhaltliche Sein) erhält *das Seiende* im holistisch verfassten *Ideenkosmos* folglich in Beziehung auf andere Gattungen, wie umgekehrt diese im Gegenzug ihr *Dass-Sein* oder *formales* Sein nicht an sich, sondern in Beziehung auf *das Seiende* und von diesem her – gleichsam geliehen – haben. (So treten Wesen oder Was-Sein und auf der anderen Seite reines An-sich-Sein oder Dass-Sein hier bei Platon erstmals auseinander.)

--- --- ---

Exkurs zur **Ungeschriebenen Lehre** und zu Platons Dialog *Parmenides*:

Das Gesagte muss, obwohl das im *Sophistes* kein Thema ist, auch vom *ersten Prinzip* aller Gattungen (und aller Ideen überhaupt) gelten, also vom *Einen*. Das Eine ist die Form (oder Idee) der Ideen, deren Vielheit daher rührt, dass es neben oder nach dem Einen noch ein zweites, nämlich ein Stoffprinzip der Ideen gibt, das sinnigerweise auch seinem Inhalt nach ein Zweites oder vielmehr *die unbestimmte Zweiheit* (die Zweiheit des beliebig Großen und des beliebig Kleinen, des potentiell Infiniten und des Infinitesimalen) ist.

Die *Ungeschriebene Prinzipienlehre* Platons besagt also unter anderem:

- Prinzip Eins ist das Eine (das Formprinzip der Ideen, die Idee der Ideen).
- Prinzip Zwei ist die Zweiheit (die des unbestimmt Großen und des unbestimmt Kleinen: das Stoffprinzip der Ideen).

Wie daraus die vielen Ideen konstituiert werden, hat Platon im mündlichen Unterricht der Akademie sicher detailliert erklärt. Aber in den Referaten seiner Schüler und besonders des Aristoteles bleibt es seltsam unklar.

Nun gibt es *die neuplatonische Interpretation* Platons (bei Plotin, Proklos und anderen bis hin zu heutigen Neuplatonikern), die besagt, dass das Eine seins-transzendent sei, d.h. *jenseits* des Seins angesiedelt, also nichtseiend oder *überseiend*. – Sofort wird sich dagegen Protest regen: „Dann kann man das Eine den Hasen geben, und selbst die haben nichts davon“. Das wäre eine ebenso naheliegende wie unwirsche Antwort. Wozu soll ein *nichtseiendes* Eines nütze sein? Wie könnte es Prinzip von *irgendetwas* sein?

Dies war ein Lieblingsstreitpunkt zwischen meinem im Februar viel zu früh und ganz plötzlich verstorbenen Kollegen und Freund *Jens Halfwassen*, einem der bedeutendsten Neuplatoniker unserer Zeit, und andererseits mir. Oft haben wir uns darüber die Köpfe heißgeredet.

Die Anti-Corona-Maßnahmen haben nun den Nebeneffekt, dass wir am Philosophischen Seminar den verdienstvollen und für Heidelberg so prägenden Kollegen nicht, wie es im Februar geplant war, in einer öffentlichen Trauerfeier während dieser Vorlesungszeit würdigen können. Ich ergreife die Gelegenheit, Sie hier an ihn zu erinnern und Sie zu bitten, ein wenig mit der Lektüre innezuhalten und sich vor Augen zu führen, dass und wie sehr er uns fehlt.

--- --- ---

Ich ergreife ferner die Gelegenheit, in unsere Betrachtung des *Sophistes* einen **Exkurs** zum Dialog *Parmenides* einzuschieben, um Ihnen den erwähnten Dissenspunkt und damit Herrn Halfwassens Platon-Interpretation etwas näher vor Augen zu führen. Leider kann er nicht mehr selbst in die Debatte eingreifen; aber in seinen Schriften bleibt er ja für Sie präsent.

Im *Parmenides* treffen der sehr alte *Parmenides* und sein Schüler *Zenon*, die zu den Panathenäischen Spielen nach Athen gekommen sind, im Haus ihres Gastgebers *Pythodoros* auf interessierte Zuhörer, unter anderem auch auf den sehr jungen *Sokrates*. Zenon liest aus seinen Schriften vor, und der etwas vorwitzige Sokrates verwickelt ihn anschließend in eine Diskussion und trägt dann seinerseits seine selbstausedachte *Ideenlehre* vor. (Der historische Sokrates hatte keine Ideenlehre; erst Platon hat sie entwickelt.)

Parmenides und Zenon hören sich das schmunzelnd an, und dann nimmt Parmenides die noch ziemlich unreife Philosophie des jugendlichen Sokrates nach Strich und Faden auseinander. Andererseits aber erkennt er durchaus den Eifer und die philosophische Begabung des Sokrates an, und ermuntert ihn, bei der Sache zu bleiben und noch gehörig dazuzulernen; dann werde schon etwas Rechtes aus ihm und seiner Ideenlehre werden können.

Das ist der erste, gut nachvollziehbare Teil des Dialogs. Dann kommt der **zweite Teil**, der die Forschung stets vor allergrößte Probleme und Verständnisrätsel gestellt hat. Der alte Parmenides lässt sich breitschlagen, selbst eine dialektische Übung durchzuführen, um die Untersuchungstechnik vorzuführen, die der junge Sokrates noch lernen muss.

Thema ist **das Eine**, *to hen* (τὸ ἓν). Die zu klärende **Frage** lässt sich in $2 \times 2 \times 2 = \text{acht Hin-sichten}$ ausdifferenzieren: Was folgt, (I) wenn das Eine *ist* und (II) wenn es *nicht ist*, (1) für das Eine selbst und (2) für sein Anderes, das Viele, und zwar jeweils (a) in Beziehung auf sich selbst (*pros heauto*) betrachtet und (b) in Beziehung auf das andere, übrige (*pros ta alla*) betrachtet.

Die Frage des **ersten** Untersuchungsganges ist dann die Frage I.1.a: Was folgt, wenn das Eine (I) ist, (1) für das Eine selbst (a) für sich betrachtet? Die Frage des **zweiten** Ganges ist entsprechend I.1.b: Was folgt, wenn das Eine (I) ist, (1) für das Eine selbst (b) in Beziehung auf das andere betrachtet? – Wir konzentrieren uns auf diese beiden Untersuchungsgänge oder Hypothesen.

Die neuplatonische Interpretationsrichtung, der Herr Halfwassen sich dezidiert anschloss, kam zu dem Ergebnis, das das Eine selbst, für sich betrachtet, in einem uneigentlichen Sinn „ist“, da es noch jenseits des Seins und über ihm anzusiedeln sei: als ein **Überseiendes**. Das erste Prinzip von allem ist eben nicht das Seiende (*to on*), sondern das Eine (*to hen*). Also ist die philosophische Prinzipienlehre, die Metaphysik, keine **Ontologie**, sondern eine **Henologie**. Über das Eine als überseiendes Prinzip kann man deshalb nur uneigentlich reden; alles, was man über es sagen kann, ist wörtlich und eigentlich verstanden *falsch*.

So entspricht es auch tatsächlich dem ersten Untersuchungsgang. Wenn man irgendein Prädikat *P* vom Einen aussagen will, so stellt man fest: Das Eine ist *nicht P* und *auch nicht Non-P*. Es ist weder identisch noch verschieden, weder ähnlich noch unähnlich, weder gleich noch ungleich usw. – und es **ist** gar nicht. Es „ist“ (im uneigentlichen Sinn des Überseins) nur es selbst. Wie Heidegger das Verb „nichten“ erfand, um sagen zu können, dass das Nichts nichtet, so könnte man hier das Verb „einen“, zwar nicht erfinden (denn es existiert ja schon), sondern umwidmen, um zu sagen, **dass das Eine eint** – und sonst nichts.

In ihrem Nachruf auf Herrn Halfwassen in der Rhein-Neckar-Zeitung vom 22.2.2020 haben seine Heidelberger Schüler Thomas Arnold und Tobias Dangel „seine mit Verve verteidigte These“ hervorgehoben, „dass das Absolute nur als Transzendenz gedacht werden kann und dass diese Transzendenz notwendig in eine negative Theologie des Absoluten einmündet“.

Das **Absolute**, von allem Losgelöste und Überseiende, ist das **Eine**, und sofern man es mit Gott gleichsetzt (was aber **Plotin**, dem unter allen Philosophen Herr Halfwassen inhaltlich wohl am nächsten stand, dezidiert *nicht* tut: Gott bzw. der göttliche Geist, *nous*, ist bei Plotin bereits ein Abgeleitetes, die zweite metaphysische Stufe oder Hypostase nach dem Einen als der ersten), so kommt man zu einer rein **negativen Theologie**, die Gott nur via negationis beschreibt, indem sie sagt, was Gott *nicht* ist.

Halten wir fest, dass der **erste** Durchgang der Untersuchung im *Parmenides* dem weiten Theoriekomplex aus Neuplatonismus, Henologie und negativer Theologie begriffliche Nahrung gibt. Ebenso auch der **zweite** Durchgang mit seiner Frage: Was ist das Eine *pros ta alla*, in Beziehung auf das andere? Nun – da ist es alles Mögliche (im Wortsinn): sowohl *P* als auch nicht *P*, für alle Prädikate *P*. Während die Ergebnisse des ersten Durchgangs zum logischen

Prinzip des ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*) querstanden, stehen die des zweiten zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs (dem Satz vom Widerspruch) quer.

Tertium non datur: „Entweder *p* oder $\sim p$.“

Satz vom Widerspruch: „ $\sim(p \text{ und } \sim p)$ “

Oder, in Beziehung auf einfache **Prädikationen** (Subjekt-Prädikat-Sätze):

Tertium non datur: „*S* ist entweder *P*, oder *S* ist nicht *P*.“

Satz vom Widerspruch: „Nicht: *S* ist *P* und (zugleich in gleicher Hinsicht) nicht *P*.“

Das Eine für sich (*pros heauto*) ist weder *P* noch nicht *P* (erster Durchgang). Das Eine in Beziehung auf anderes (*pros ta alla*) ist sowohl *P* als auch nicht *P* (zweiter Durchgang).

Die **neuplatonische Tradition** nimmt an, dass es sich daher um zwei verschiedene Eine handeln müsse: erstens um das überseiende Eine, von dem man nur via negationis reden kann, und zweitens um ein in den Ideenkosmos eingereihtes gewöhnliches Eine, das in der einen Hinsicht *P* ist und in einer anderen Hinsicht nicht *P* ist.

Es gibt aber **andere Interpretationsrichtungen**, u.a. eine, die auf **Michael Frede** (Göttingen, Berkeley, Princeton, Oxford, 1940-2007) und seine Schülerin **Constance C. Meinwald** (Universität von Illinois in Chicago) und ihr Buch **Plato's Parmenides**, New York und Oxford 1991, zurückgeht und der ich zuneige.

--- --- ---

Frede war bei der Interpretation des **Sophistes** – damit erhalten wir wieder Bezug zu unserem Hauptthema – aufgefallen, dass für die höchsten Gattungen (und überhaupt für alle Ideen) **zwei Weisen der Prädikation** unterschieden werden müssen: eine **innere** und eine **äußere Prädikation**, wie man sie nennen könnte, oder eben die Prädikation *pros heauto*, für sich selbst, und *pros ta alla*, in Beziehung auf andere(s). – Bei gewöhnlichen wahrnehmbaren Dingen gibt es nur die äußere Prädikation, diejenige in Beziehung auf anderes. Denn was ein gewöhnliches Ding ist, ist es immer im Horizont der übrigen Dinge.

Das gilt zwar auch für die Ideen: Was eine Idee ist, ist sie immer im Horizont der übrigen Ideen, immer in Beziehung auf den ganzen Ideenkosmos. Aber während die gewöhnlichen Dinge jeweils einen zufälligen Beitrag zur *Summe* der Dinge leisten (kein Ding ist notwendig), leisten die Ideen zur „Summe“ der Ideen einen **wesentlichen** Beitrag. Die „Summe“ der Ideen ist kein bloßes Aggregat, sondern eine Ganzheit, ein System, ein **Kosmos** im griechischen Wortsinn: Ordnung, Schmuck, Weltordnung. Dieser Ideenkosmos zehrt als ganzer wesentlich von jeder einzelnen Idee. Und wenn man versucht, den Beitrag einer Idee in Gedanken zu isolieren, dann muss man in **innerer** Prädikation (also *pros heauto*) von ihr reden.

Der Ideenkosmos ist, mit anderen Worten ein großes **Wechselverhältnis** der Ideen, in dem die Ideen **logisch** miteinander **verschränkt** sind. (Das sagt Frede nicht. Das finden Sie überhaupt nirgends in der Literatur. Das behaupte ich in dieser Vorlesung und lade Sie ein, es plausibel zu finden. Hier kann man also einen heraklitischen Einfluss auf Platon vermuten.)

Wenn wir nun die fünf größten Gattungen betrachten, so haben sie in verschiedenen Weisen aneinander teil, sind auf verschiedene Weisen logisch miteinander verschränkt; das Seiende hat teil am Selben (der Identität), sofern es (*pros ta alla*) mit sich identisch, und am Verschiedenen, sofern es (*pros ta alla*) von den anderen Gattungen verschieden ist. Es hat auch teil an der Ruhe, denn es ist (*pros ta alla*) ruhig, und hat in anderer Hinsicht teil an der Bewegung, denn es ist (*pros ta alla*) eben auch bewegt. Alle diese anderen Gattungen haben ihrerseits teil am Seienden und sind (*pros ta alla*) **seiend**.

An und für sich selbst aber (*pros heauto*) ist das Seiende nur seiend, das Selbe nur identisch, das Verschiedene nur verschieden usw. An und für sich selbst (*pros heauto*) ist jede Gattung

außer *dem Seienden selbst* nicht seiend. So bilden diese anderen Gattungen, d.h. die vom Seienden verschiedenen, zusammen den Bereich des **Nicht-Seienden**. Und nun kommt der springende Punkt: Dieses Nicht-Seiende (d.h. nicht das Seiende seiende) ist *pros ta alla* eben doch seiend, denn es hat teil am Seienden. An dieser Stelle also muss der Satz des Vaters Parmenides korrigiert werden. Es gilt nunmehr:

Das Seiende *ist*, und zwar *ist es pros heauto* (und trivialerweise auch *pros ta alla*), und alles Seiende kann gedacht (und gesagt) werden.

Das Nicht-Seiende (nicht das Seiende Seiende) *ist nicht*, nämlich *pros heauto*, wohl aber *ist es pros ta alla* und kann daher ebenfalls gedacht (und gesagt) werden.

Das ist **Platons Ausweg** aus der Aporie der Ausdifferenzierung des Seienden. Zugleich ist es der Beginn der **Antwort des fremden Gastes** an den Sophisten. Der Sophist ist ein Experte für täuschende Bilder in Worten, *weil er Nicht-Seiendes in Worte fasst*.

Gut, kann man einwenden, das tun wir aber doch alle, wenn wir anderes als *das Seiende selbst* in Worte fassen, wenn wir also vom Identischen, Verschiedenen, von Ruhe und Bewegung und vielerlei anderem reden. Darin muss noch keine Täuschung liegen. Der Sophist müsste, um zu täuschen, Dinge sagen (Sachverhalte behaupten), die weder *an und für sich* noch *in Beziehung auf anderes* seiend sind. Kann man aber etwas schlechthin, in jeder Beziehung Nichtseiendes denken und sagen?

--- --- ---

Somit sind für heute noch **zwei Punkte** offen, **erstens**: wie der Fremde auf diese letzte Herausforderung antwortet, **zweitens** aber: was Fredes Unterscheidung zwischen den beiden skizzierten Prädikationsweisen mit der Untersuchung des Einen im *Parmenides* zu tun hat. Gehen wir der Reihe nach vor.

Erstens: **Wie ist Täuschung möglich?** Hier hat Platon eine fundamentale und weitreichende Entdeckung gemacht und dem Fremden aus Elea in dem Mund gelegt: Denken (und Sagen) ist wesentlich **artikulierte**, gegliedert. Denken und Sagen ist kein einfaches Erfassen und Ausrufen von ungeteilten Seins-Blöcken, sondern sogar noch im allereinfachsten und kürzesten Fall artikuliert: in **Nomen** (*onoma*) und **Verb** (*rhēma*) bzw. in **Subjekt** und **Prädikat**.

Der Fremde nimmt seinen jungen Gesprächspartner Theaitetos als Beispiel. Wenn jemand sagt: „Theaitetos sitzt“, so sagt er etwas Wahres, wenn er aber sagt: „Theaitetos fliegt“, etwas Falsches, mit dem er womöglich leichtgläubige Damalige („o, ein Gott!“) oder ungebildete Heutige („von Frankfurt mit Lufthansa direkt?“) täuschen könnte. Theaitetos ist ein Seiendes (*pros ta alla*) und Fliegen auch, wie das Beispiel der Vögel, Fledermäuse, heute auch der Flugreisenden belegt. Aber die Kombination stimmt nicht, wenn jemand den (faktisch sitzenden) Theaitetos mit dem Fliegen in einem prädikativen Satz zusammenstellt: „Theaitetos fliegt“. Das ist dann falsch.

Denken ist an die **basale, asymmetrische Verbindung** von Subjekt und Prädikat gebunden; und dies ermöglicht Falschheit und Täuschung, und davon lebt (auch) die Sophistik.

--- --- ---

Was zweitens **das Eine** im *Parmenides* angeht, so hat **Constance Meinwald** Michael Fredes Unterscheidung der Prädikationsweisen auf die acht Durchgänge oder Hypothesen angewendet. Es geht also im ersten Durchgang nicht um ein überseiendes Eines, das ganz für sich ist, und im zweiten Durchgang um ein davon unterschiedenes Eines, das unter die Ideen einge-reiht ist. Sondern es geht um **das Eine**. Punktum. Im ersten Durchgang wird gefragt: Was kann man von ihm *pros heauto* prädicieren, und die Antwort lautet kurz und grob gesprochen: Gar nichts.

Warum aber reden wir dann von ihm? Antwort des zweiten Durchgangs: Weil wir *pros ta alla* vieles von ihm präzisieren können, zum Beispiel, dass es *ist, seiend* ist. Wie das? Nun es hat teil an der größten Gattung *Seiendes*. Aber ist es, so kann man kritisch fragen, nicht das Prinzip – das Formprinzip – der Ideen, also auch das Prinzip des Seienden? Ja, aber nicht allein, sondern in Verbindung mit dem zweiten, nachgeordneten Prinzip, der *unbestimmten Zweiheit*.

Und aus dem Zusammenwirken des Einen und der Zweiheit hat sich immer schon der Ideenkosmos etabliert, an dessen Ideen das Eine und die Zweiheit somit teilhaben können. In diesem Sinn *ist* das Eine und *ist* auch die unbestimmte Zweiheit, obwohl sie qua Prinzipien dem Ideenkosmos und somit der Idee des Seienden noch vorausliegen. Das Eine ist also *causa sui* (Ursache seiner selbst) auf dem Umweg über eine seiner „Wirkungen“, eben des Seienden.

--- --- ---

Bemerkenswert an der Lehre von den höchsten Gattungen ist neben dieser Konsequenz für das Sein des Einen ferner ihr gleichstellender Holismus: Alle Gattungen erhalten Anteil an jeweils einigen anderen, und alle gewähren einigen – einige wie das Seiende und das Selbe sogar allen anderen – jeweils Anteil an sich. Nicht alle Formen von Teilhabe hat Platon so konzipiert; er kennt auch eine Teilhabe unter Nicht-Gleichgestellten: die der werdenden und sinnlich wahrnehmbaren Dinge an den seienden und nur gedanklich erfassbaren Ideen. Damit müssen wir uns **nächste Woche** beschäftigen. Denn wir haben zwar dieses Mal schon viel von Ideen geredet, aber noch gar nicht erklärt, was Platon eigentlich darunter versteht.

Aristoteles übrigens redet despektierlich nicht nur über Platons philosophische Errenschaften im Allgemeinen, sondern auch über seine **Konzeption der Teilhabe** im Besonderen.¹² Dennoch nimmt er selbst den Gedanken einer einseitigen Teilhabe in Anspruch, wenn er lehren wird, dass **Akzidenzien** an ihnen selbst nichtseiend sind und seiend nur abgeleiteter Weise: durch Inhärenz, d.h. Teilhabe am Sein einer **Substanz**. Auch diese Teilhabe ist einseitig, asymmetrisch; denn eine Substanz bedarf keines bestimmten Akzidents, um zu sein (sondern nur eines Kranzes von Akzidentien überhaupt). Die höchsten platonischen Gattungen sind demgegenüber durch ihre wechselseitigen Teilhabebeziehungen *pares* füreinander, Gleichgestellte, und bilden im Netzwerk ihrer Teilhaben – ihrer gleichsam wechselseitigen Inhärenzen (logischen Verschränkungen) – den Ideenkosmos, dessen interne Ordnung und Struktur der **Philosoph qua Dialektiker** durch Begriffseinteilungen (Dihairesen) nachzuzeichnen hat.

¹² In seiner philosophiehistorischen Skizze, in der er, wie schon erwähnt, seinen Lehrer als synkretistischen Epigonen großer Vorgänger porträtiert (Met. A 6, 987a29-b13), heißt es im kompletten Wortlaut (zitiert nach der Übersetzung von Thomas Alexander Szlezák, Berlin 2003, S. 14f.): „Nach den genannten [italisch-pythagoreischen] Philosophien folgte Platons philosophische Forschung, die sich vielfach diesen <zuletzt genannten> Denkern anschließt, aber auch Eigenes über die Philosophie der Italiker hinaus aufweist. Von Jugend an nämlich vertraut gemacht zunächst mit Kratylos und den Ansichten des Herakleitos, daß alles Wahrnehmbare stets im Fluß sei und daß es gesichertes Wissen davon nicht gebe, blieb Platon auch später bei diesen Annahmen. Sokrates andererseits beschäftigte sich mit ethischen Fragen, mit der Natur insgesamt aber gar nicht; in der Ethik allerdings suchte er das Allgemeine und richtete als erster sein Denken auf Definitionen. Sokrates' Ansatz aufnehmend, kam Platon zu der Annahme, daß das Definieren sich auf andere Dinge richte und nicht auf die wahrnehmbaren, auf Grund folgender Überlegung: es sei unmöglich, daß die allgemeine Definition eines der wahrnehmbaren Dinge betreffe, da diese sich ja stets veränderten. Diese anderen Dinge bezeichnete er als ‚Ideen‘; die wahrnehmbaren Dinge <existierten> neben (d.h. getrennt von) diesen und würden alle nach ihnen benannt; denn die vielen <wahrnehmbaren Dinge> seien auf Grund der Teilhabe gleichnamig mit den Ideen. Was die ‚Teilhabe‘ [*methexis*] betrifft, hat er lediglich die Bezeichnung geändert; denn die Pythagoreer sagen, die Dinge existierten kraft der Nachahmung [*mimêsis*] der Zahlen, Platon dagegen, kraft der Teilhabe, wobei er die Bezeichnung änderte.“ – Aus pythagoreischen, heraklitischen und sokratischen Versatzstücken stellte sich Platon diesem Porträt zufolge eine Theorie zusammen, die nicht nur wenig originell, sondern überdies falsch gewesen sei und dem kritischen Blick des Aristoteles nicht standhalten konnte. Dass Aristoteles, wie wir sehen werden, seinerseits in hohem Maße von Platon abhängig ist, hätte ihn eigentlich zu einer wohlwollenderen Darstellung bewegen sollen.

4. Vorlesung, 14.05.2020

Eine Hörerin hat mich daran erinnert, dass ich laut meiner Ankündigung im LSF **Fragen** zum Nachdenken als Lektürehilfen formulieren wollte. Ich habe es bisher nicht getan, gelobe aber Besserung, zumal jetzt, da wegen der *feiertäglichen Unterbrechung* am 21. Mai zwei Wochen Zeit zum Lesen und Nachdenken bleiben. (Sie müssen die Ergebnisse Ihres Nachdenkens aber nicht mitteilen. Es geht nur um Ihre persönlichen Entdeckungen.)

Weil die Vorlesung erst in zwei Wochen fortgesetzt wird, ist die heutige Textportion etwas *umfangreicher* als sonst. Sie können in der Mitte gern eine Pause machen. Im ersten Teil betrachten wir die Ideenlehre im Dialog *Phaidon*, im zweiten Teil die *Politeia* und die dort vorgetragenen drei Gleichnisse zur Ideenlehre (Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis). Zuvor noch meine Fragen zum Nachdenken und meine Antworten auf *Teilnehmerfragen*.

--- --- ---

Nachträglich zunächst jeweils mindestens eine Frage zum Nachdenken über die bisherigen drei Vorlesungen:

Zu Vorlesung 1: Homer, Hesiod und Parmenides schreiben Verse, Hexameter. Welche Unterschiede gibt es? Sehr viele natürlich. Manche sind ganz offenkundig, etwa in der Thematik (Homer schreibt Epen, Hesiod ein Lehrgedicht, Parmenides auch, aber ein philosophisches), manche unauffälliger. Welche Unterschiede fallen Ihnen auf, wenn Sie das Proömium bei Hesiod mit dem Proömium bei Parmenides vergleichen?

Zu Vorlesung 2: Welche Bedenken hatte Parmenides bezüglich der Verneinung? In der Vorlesung wird dazu eine Position vertreten. Leuchtet sie Ihnen ein, oder fallen Ihnen attraktivere Alternativerklärungen ein?

Zu Vorlesung 3: Welche Alternativerklärung (vgl. vorige Frage) fiel Platon ein? Und: Wie unterscheiden sich Platon und Aristoteles in ihrem Verständnis dessen, was eine Gattung ist? Wieso kann Platon das Seiende als Gattung zulassen und Aristoteles nicht?

--- --- ---

Nun noch ein paar Fragen zur **gegenwärtigen** vierten Vorlesung:

Frage 4.1: Was sind die Haupttheoreme der Ideenlehre im *Phaidon*? Versuchen Sie, sie alle in einen übersichtlichen Zusammenhang zu bringen und sich die Ideenlehre kompakt vor Augen zu führen. Was hat Aristoteles daran auszusetzen?

Frage 4.2: Denken Sie über den Begriff des formalen Seins (bzw. des formal Seienden) nach. Warum wurde er erst später, in der theistischen Schöpfungstheologie des Mittelalters und der zugehörigen scholastischen Philosophie, wichtig?

Frage 4.3: In einer Prädikation „S ist P“ kann die Kopula „ist“ verschiedenes bedeuten. Welche Bedeutungen müssen wir nach Platon unterscheiden?

Frage 4.4: Wie passen die Abschnitte auf der Linie im Liniengleichnis zu den Bereichen in und außerhalb der Höhle im Höhlengleichnis?

Frage 4.5: Wo muss man auf der Linie die Sonne und wo die Idee des Guten unterbringen, wenn man versucht, das Sonnengleichnis und das Liniengleichnis aufeinander zu beziehen?

--- --- ---

Bevor wir zum heutigen Thema kommen, sind noch **zwei Fragen** eines Teilnehmers zu beantworten, die sich auf die 2. Vorlesung beziehen und daher zu Beginn der 3. Vorlesung hätten beantwortet werden sollen (aber ich war nicht schnell genug):

Erstens. Sie schreiben im Zusammenhang mit Parmenides über die "Antinomie des Lügners" folgendes:

ein unheilbarer Widerspruch, Antinomie: „Dieser Satz (den Sie gerade lesen) ist nicht wahr.“

Meines Erachtens kann man an dieser Stelle eigentlich nur folgendes feststellen: beim Versuch den Wahrheitswert des Satzes im Rahmen der 2-wertigen Logik zu bestimmen, ergibt sich eine (nicht abbrechenden) Folge von Wahrheitswerten z.B.

Wahr,Falsch,Wahr,Falsch,usw..... Der versuchte Verifikationsprozess bricht nicht ab, oszilliert zwischen Wahr und Falsch. In der Informatik nennt man das eine Endlosschleife. Der Wahrheitswert des Satzes bleibt somit eigentlich offen oder unbestimmt. Das scheint mir ein eher ungewöhnlicher Sachverhalt (Paradoxon?) zu sein, nicht unbedingt ein unheilbarer Widerspruch. Darüber hinaus erscheint mir dieser Sachverhalt ein Hinweis zu sein, dass die klassische 2-wertige Logik für eine angemessene Analyse solcher Paradoxien eher ungeeignet ist. Gibt es keine anderen Ansätze (als die 2-wertige Logik), die diesen Sachverhalt auf eine angemessenere Weise beschreiben können?

2.)

Wie verhält sich die Vorstellung des Seins bei Parmenides (als undifferenziert usw) zu dem Apeiron bei Anaximander?

Auf den ersten Blick, scheinen mir da ähnliche zumindest vergleichbare Vorstellungen zugrunde zu liegen. Wobei ja Anaximander vor Parmenides gelebt hat.

Gibt es Untersuchungen dazu?

Ad 1). Ich bekenne, dass ich ein Dogmatiker der sogenannten klassischen Logik und der festen Überzeugung bin, dass die „klassische“ die eine und einzige Logik ist. Das heißt, es gibt nur **die** Logik im Singular. Der Anschein verschiedener Logiken entsteht dadurch, dass es verschiedene Ansätze gibt, **die** Logik zu formalisieren: etwa mittels der Aristotelischen Syllogistik oder mittels der Fregeschen Prädikatenlogik. Und wenn man dann schon einmal bei Formalismen ist, kann man anfangen, in algebraischem Geist mit den logischen Ableitungsregeln herumzuspielen. So entstehen viele bunte Formalismen, deren Eigenschaften man mit mathematischer Präzision erforschen kann, die aber nicht mehr **die Logik** formalisieren, sondern irgendwelche (uninterpretierbaren) Abwandlungen. **Die Logik** verbindet Sein und Denken und ist alternativlos, ja, sie ist der Goldstandard der Alternativlosigkeit. Anders *können* wir nicht denken, und anders *können* die Dinge bzw. Tatsachen nicht der Fall sein.

Betrachten wir nun den Satz: *„Dieser Satz (den Sie gerade lesen) ist nicht wahr.“* Und nehmen wir an, der Wahrheitswert dieses Satzes sei unbestimmt. Dann ist er jedenfalls nicht wahr (was immer sonst er sein mag, unbestimmt eben). Das sagt der Satz aber selbst (er sei nicht wahr). Also ist er wahr. Dann müssen wir ihm glauben. Also stimmt, dass er nicht wahr ist. Dann aber ist er wahr (usf.).

Das Oszillieren in der Zuschreibung von Wahrheitswerten: $F - W - F - W - \dots$, gehört ganz auf unsere Seite: Wir sagen mal „W“ und mal „F“, immer abwechselnd. Unser **Denken** oszilliert an dieser logischen Singularität und hat hier gleichsam seinen blinden Fleck. Aber der Satz selber muss wahr oder falsch und kann nicht beides sein. Das ist die Antinomie (der Widerspruch, aus dem wir nicht geregelt, sondern allenfalls springend hinauskommen).

Ad 2). Untersuchungen zu den Vorsokratikern gibt es viele. Fürs erste reicht die Darstellung in dem erwähnten Band von Kirk, Raven und Schofield: *Die vorsokratischen Philosophen*, Stuttgart und Weimar 1994, Kapitel III, S. 109-156. Das Apeiron des Anaximander ist das

Unbegrenzte, den Griechen eigentlich ein Horror (wie auch das Meer). Das Sein des Parmenides hingegen ist begrenzt, wird gehalten in den Fesseln der Logik, ist wohlgerundet zu einer gediegenen Kugel (wie die Sonne – sozusagen Parmenides' Sonnengleichnis). Das Sein ist affirmativ, das Apeiron eher die festgezurrt absolute Negation, die Nacht: der Verlust aller Bestimmtheit, der sich in der Antinomie einstellt. Aus dem Apeiron kommen die Seienden ins Sein hervor und liefern sich einen Verdrängungswettbewerb wie die Augenblicke auf dem Zeitstrahl. Es gibt jeweils einen kurzfristigen Sieger, der auf Kosten dessen existiert, den er verdrängt hat; aber er zahlt sogleich die Strafe für dieses Verdrängen, indem er von seinem Nachfolger vernichtet wird. So gehen alle Seienden wieder ins Apeiron zurück.

--- --- ---

Platon (Fortsetzung)

Die Ideenlehre im *Phaidon*: Formen der Teilhabe und Formen des In-Seins

Die höchsten Gattungen, die letzte Woche betrachtet wurden, haben als Gleichgestellte aneinander teil, und zwar so, dass eine Gattung nicht durch ihr Anteil-*Gewähren*, sondern durch ihr Anteil-*Erhalten* modifiziert wird. Das Seiende verliert nichts und wird nicht modifiziert, wenn es dem Selben, dem Verschiedenen, der Ruhe, der Bewegung und so fort Anteil an sich gewährt. Aber es gewinnt, wenn es Anteil am Selben, Verschiedenen, an Ruhe und Bewegung erhält, und wird modifiziert zu einem mit sich Identischen, von anderem Verschiedenen, Ruhigen und Bewegten. Diese Modifikationen berühren jedoch nicht sein *An-sich-Sein*, sondern begründen nur seine nach außen, in den Ideenkosmos hinein gekehrte *Beschaffenheit*. Seinem An-sich-Sein nach ist es nur Seiendes, geprägt allein durch sein reines, formales Sein.

Der Begriff des *formalen Seins*, noch *neutral* gedacht zwischen Der-Fall-Sein und Existenz, ist eine weitere bemerkenswerte, dabei aber weitgehend unbemerkte *Errungenschaft* des an philosophischen Errungenschaften reichen *Sophistes*.

Zunächst zu der *Neutralität*, die Platon *nicht* beseitigt (was vielleicht auch gut so ist):

Was mit einer *Aussage* gesagt wird, *ist der Fall* (wenn die Aussage wahr ist), ist eine *Tatsache*. Was mit einem Namen bezeichnet wird, *existiert* (wenn der Name nicht leer ist), ist ein *Gegenstand*. Im Griechischen gibt es kein Wort für „Tatsache“, am ehesten vielleicht *pragma*. Das Partizip *on*, „seiend“, ist neutral zwischen *der Fall seiend* und *existent*. Dass Sokrates weise ist, ist ein *on*, ebenso ist auch Sokrates selbst ein *on*.

Jetzt zu der platonischen *Errungenschaft*:

Das *on*, dass Sokrates weise ist, hat einen bestimmten Inhalt, der mit Sokrates und Weisheit zu tun hat. Das *on*, das Schnee weiß ist, hat einen anderen Inhalt (der mit Schnee und Weiß zu tun hat). Das *inhaltliche* Sein dieser beiden *onta*, Seienden, ist also verschieden. Aber beide sind gleichermaßen *der Fall*. Das ist ihr *formales* Sein.

Die Gattung *Seiendes* ist die Gattung *Formal-Seiendes*. Sie verleiht anderen Gattungen nur das schlichte Dass-Sein. Ihr inhaltliches Sein oder Was-Sein ist dementsprechend ganz karg, und selbst dieses Karge hat das Seiende nur durch Teilhabe an anderen Gattungen (mit sich identisch, von anderem verschieden, teils ruhig, teils bewegt zu sein usw.).

--- --- ---

Unbemerkt ist diese platonische Errungenschaft geblieben, weil Aristoteles sie wieder verschenkt hat. Aristoteles hatte für den Begriff des formalen Seins in seiner *Ontologie* keine Verwendung. Zwar unterscheidet er in den *Zweiten Analytiken* II 2, 89b2–90a1, zwischen dem *Dass* und dem *Was* (und *Warum*), dies jedoch in *beweis-* und *wissenschaftstheoretischer*, nicht in *ontologischer* Absicht.

Wir werden später sehen, dass für Aristoteles das wahrhaft und gediegen Seiende die Substanzen (*ousiai*) sind. Sie können in gewissem Sinn gar nicht nicht-sein, ihr inhaltliches Sein und ihr formales Sein bilden eine Einheit.

So bedurfte es erst der **monotheistischen Schöpfungstheologie** der Juden, Christen und Muslime, damit bei Avicenna (Ibn Sina, vor 980-1037, Persien), Maimonides (Mosche ben Maimon, 1138-1204, Spanien/Ägypten) und Thomas von Aquin (1225-1274, Italien, Paris, Köln) das formale Sein wieder eine theoretische Rolle erhielt: als die göttliche Schöpfungs-**Zutat** zum bloßen Was-Sein (Wesen) der an sich bloß **möglichen** Substanzen. – Die möglichen Substanzen haben ein Wesen (Was-Sein), das Gott vor Augen steht, wenn er sich entschließt, bestimmten von ihnen das formale Sein zu geben (d.h. sie zu schaffen).

Bei Aristoteles hingegen ist, wie gesagt, die *ousia* (Substanz) schon als solche **energeia** (Wirklichkeit, wirkliche Seinstätigkeit). Für eine **ontologische Differenz** zwischen Sein und Wesen bleibt insoweit keine theoretische Arbeit zu leisten übrig.

--- --- ---

Die größten Gattungen, so haben wir letzte Woche gesehen, haben in bestimmten Mustern aneinander teil. Eine andere Form der Teilhabe als die wechselseitige der höchsten Gattungen und, allgemeiner, der Ideen ist, wie ebenfalls schon erwähnt, die **einseitige** der Einzeldinge an den Ideen: Sokrates hat an der Idee des Menschen (am *Menschen selbst*) teil, Bello an der Idee des Hundes (am *Hund selbst*) usw. – Über die Besonderheiten der Teilhabe der Dinge an den Ideen gibt der Dialog **Phaidon** Aufschluss. Auch hier tritt wiederum Aristoteles' Abhängigkeit von Platon deutlich hervor.

Aristoteles hat nämlich die Unterscheidung von (1) **zufälligen**, (2) **wesentlichen** und (3) **Wesens-**Aussagen (wir werden sie betrachten) aus Platons *Phaidon* en bloc übernehmen können. Dort wird von Sokrates in seinem letzten Gespräch (am Ende trinkt er den Schierlingsbecher und stirbt) – und daher naheliegender Weise im Rahmen einer Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele – die Ideenlehre entfaltet.

Das Gespräch hat schon eine Weile gedauert, und Sokrates hat schon einige Argumentationen für die Unsterblichkeit der Seele entwickelt, als die Gesprächspartner, vor allem Simmias und Kebes, durch Andeutungen, sie seien noch nicht restlos überzeugt, Sokrates zu dem letzten und entscheidenden Beweiskurs inspirieren, in dem die Ideenlehre im Zentrum stehen wird.

Sokrates will von etwas ganz Trivialem, Unstrittigem ausgehen, sozusagen einem **Nulltheorem** der Ideenlehre, das niemand bestreitet. Wenn danach gefragt wird, warum ein Ding schön ist, so wird Sokrates, sagt er, die „andern gelehrten Gründe“ nicht mehr begreifen wie etwa eine bestimmte Farbe oder Gestalt des Dinges, außer der ebenso sicheren wie simplen Antwort, dass durch **das Schöne selbst** die schönen Dinge schön sind, an welcher er „einfach und kunstlos und vielleicht einfältig“ festhalten will (*Phaidon*, 100c-d).

Die schönen Dinge also sind schön auf Grund **des Schönen selbst**, die großen Dinge groß auf Grund **des Großen selbst** und so fort, allgemein und schematisch:

(0) Alle x, die A sind, sind A auf Grund des A selbst. (Ausgangsthese)

Das A selbst ist die Idee des A; aber die unverbindliche Redeweise „auf Grund des“ darf noch nicht ohne weiteres als **Teilhabe** gedeutet werden. Vielmehr werden wir sehen, dass hier Differenzierungen angezeigt sind, von denen wir aber vorerst absehen wollen, um zunächst Näheres über das A selbst festzuhalten. **Was ist das A selbst** (der Mensch selbst, der Hund selbst, das Große selbst, das Schöne selbst usw.)?

Es ist **erstens** das allgemeine Wesen aller Einzelfälle von A, und die Lehre, dass alle Fälle von A ein *gemeinsames Wesen* haben, können wir die These des **Essentialismus** nennen.

Zweitens sind die vielen Fälle von A nur in abgeleiteter Weise A, nicht an sich, sondern nur kraft eines anderen, kraft des *A selbst*, das seinerseits an ihm selbst und in paradigmatischer Weise A ist. Diese Lehre, dass auf eine Idee dasjenige Prädikat, das sie ihren Einzelfällen verleiht, in ausgezeichneter Weise selbst zutrifft, ist die These der **Selbstprädikation**.

Drittens werden die Ideen von ihren Einzelfällen nicht berührt, sondern haben ihre Realität getrennt (*chôris*) von den Einzeldingen; dies ist die These des **Chorismos**.

Wir dürfen **viertens** hinzufügen, (1) dass das *A selbst* oder die Idee des A eine (a) gediegen reale, seiende, unveränderliche und (b) intelligible, nur durch das Denken erkennbare Form ist, während (2) die Einzelfälle einer Idee (a) nicht seiend, sondern *mit Negativität vermischt* und daher im *Werden* begriffen sind, und (b) nicht *denkend* erkannt, sondern nur in sinnlicher Wahrnehmung „gemeint“ werden können.

Hier erkennen wir **Parmenides'** Lehre wieder, dass nur das Seiende gedacht werden kann und dass der physische Kosmos eine Mischung von Sein und Negativität ist, die wir nur „meinen“, vorstellen, imaginieren, aber nicht wirklich denken können. *Platon* nimmt dagegen immerhin **viele** Seiende an: die Ideen und erklärt den physischen Kosmos nicht rundheraus zu Schein, sondern zu etwas, was wenigstens **Anteil** am Seienden, an den Ideen, hat.

Die **Haupttheoreme der Ideenlehre** in schematischer Zusammenfassung (und mit zusätzlichen Erläuterungen):

- | | | |
|-------|--|---------------------|
| (0) | Alle x, die A sind, sind A auf Grund des <i>A selbst</i> , | (Ausgangsthese) |
| (1) | d.h. auf Grund des gemeinsamen Wesens aller A | (Essentialismus) |
| (2) | dieses Wesen selbst als ein A aufgefasst, | (Selbstprädikation) |
| (3) | aber als ein getrenntes, nur durch Teilhabe erreichbares, ursprüngliches und in seinem Bereich, d.h. als Idee, singuläres A. | (Chorismos) |
| | | |
| (4.1) | Das <i>A selbst</i> – oder die Idee des A – ist | |
| | (a) wahrhaft seiend, d.h. ewig und unveränderlich seiend in zeitlosem Präsens, | |
| | (b) wahrhaft erkennbar durch den Intellekt mittels der Seele (intelligibel). | |
| | | |
| (4.2) | Die vielen A sind, was sie „sind“, durch Teilhabe am <i>A selbst</i> , und sind | |
| | (a) werdend (mit Negativität vermischt, außerhalb des gediegenen Seins), | |
| | (b) nur „gemeint“ in sinnlicher Wahrnehmung (außerhalb des Denkbaren). | |

--- --- ---

Wenn dies im Umriss **die Ideenlehre der mittleren Dialoge** ist, die durch die drei **Gleichnisse** aus dem sechsten und siebten Buch der *Politeia* (Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis) noch zu ergänzen und ferner zu Platons Ungeschriebener Lehre in Beziehung zu setzen wäre, so stellt sich nun die Frage, wie sich **Aristoteles** zu ihr verhalten hat.

Den Chorismos, d. h. These (3), hat er abgelehnt und infolgedessen die Teilhabe in (4.2) in gewissem Sinn durch Identität ersetzt: Jeder Mensch *ist* in gewissem Sinn der Mensch selbst, die Ideen sind den Dingen immanent, nicht von ihnen getrennt.

Mit diesem scheinbar begrenzten Eingriff kam die ganze Theorie aus dem Gleichgewicht und musste neu justiert werden. Davon später mehr. Zunächst gilt unser Augenmerk der fälligen Differenzierung des Ausdrucks „auf Grund des“, der in den Thesen (0) und (1) vorkommt, einer Differenzierung, die Sokrates im Fortgang des *Phaidon* vornimmt, und dann auch zu dem, was Aristoteles daraus gelernt und gemacht hat.

--- --- ---

Die Generalfrage des Dialogs *Phaidon* betrifft das Schicksal der menschlichen Seele: Stirbt sie mit, wenn der Mensch stirbt, oder weicht sie aus und lebt unabhängig vom Körper weiter? Die Seele ist *im* Lebewesen als zu seinem Wesen gehörig, nämlich als dasjenige, was das Le-

bewesen zu einem Lebendigen macht, und ist ihrerseits ihrem Begriff nach „todlos“, *athantos*, kann daher selbst nicht sterben, wenn das Lebewesen stirbt und zugrunde geht.

So ist auch das Kalte *im* Schnee, als zu seinem Wesen gehörig, nämlich als dasjenige, was den Schnee kalt macht, und ist seinerseits seinem Begriff nach kalt, kann daher nicht warm werden, wenn der Schnee erwärmt wird und schmilzt.

Hier sieht nun Sokrates die für den Unsterblichkeitsbeweis entscheidende Disanalogie: Der Begriff des Kalten hindert es zwar daran, warm zu werden, doch nicht daran, zugrunde zu gehen, wenn der Schnee schmilzt; aber der Begriff der Seele als des Belebenden und Todlosen hindert sie daran zu sterben. Also muss sie aus dem Körper weichen und unabhängig von ihm weiterleben, wenn der Organismus stirbt.

Die argumentative Kraft dieses Gedankens spielt hier keine Rolle,¹³ sondern nur die Konzeption des *In-Seins*, sei es des *wesentlichen* In-Seins einer Seele in einem Lebewesen oder eines Kalten im Schnee, sei es des *zufälligen* In-Seins eines Großen in Simmias, wenn man ihn mit Sokrates, und eines Kleinen in ihm, wenn man ihn mit Phaidon vergleicht, oder eines Bleichen in ihm, wenn er lange nicht in der Sonne war.

Das, was in solcher Weise in einem anderen sein kann, heißt im *Phaidon* ein *eidos* (vgl. 104c7) oder eine *idea* (vgl. 104b9, d2, d9), ist aber natürlich keine Idee im Sinn der Ideenlehre, also der Theoreme (0) bis (4.2), keine getrennte, gegenüber der sinnlichen Welt transzendente, sondern eine *immanente „Idee“*, die entweder eine wesentliche oder eine zufällige Bestimmung an oder in einem anderem ist.¹⁴

--- --- ---

Vor diesem Hintergrund können wir nun *drei Formen der Prädikation* unterscheiden: (a) akzidentelle (zufällige) Prädikationen wie „Simmias ist bleich“, (b) wesentliche Prädikationen wie „Schnee ist kalt“ oder „Sokrates ist vernunftbegabt“ und (c) einfache Wesensprädikationen wie „Dies da ist Schnee“ oder „Sokrates ist ein Mensch“.

Mittels der beiden Begriffe 1) des In-Seins von immanenten Ideen in Dingen und 2) der Teilhabe von Dingen an transzendenten Ideen sowie 3) geeigneter *interideeller* Verhältnisse (die wir diskursiv nachzeichnen, wenn wir ideelle Gehalte von Ideen präzisieren, wenn wir etwa eine Idee definieren) können wir dann die verschiedenen Arten der *Wahrheitsbedingungen* dieser Prädikationsformen wie folgt schematisch fassen:

- (a) Die akzidentelle Prädikation ‚S ist P‘ ist **wahr dann und nur dann, wenn** es eine immanente Idee x gibt mit: x ist (zufällig) in S, und x hat teil an dem P selbst.
- (b) Die wesentliche Prädikation ‚S ist P‘ ist **wahr dann und nur dann, wenn** es erstens eine immanente Idee x gibt mit: x ist in S, und x hat teil an dem P selbst, und **wenn** es zweitens eine transzendente Idee Y gibt mit: S hat teil an Y, und Y ist charakterisiert durch das P selbst (kleines „x“ für *immanente* Ideen, großes „Y“ für *transzendente* Ideen).
- (c) Die Wesensprädikation ‚S ist ein P‘ ist **wahr dann und nur dann, wenn** S an dem P selbst teilhat.

¹³ Er würde im Erfolgsfall wohl zu viel beweisen, nämlich für Tiere und Pflanzen ebenso gelten wie für Menschen, und beweist de facto wohl zu wenig, da man den Begriff des Sterbens für Organismen reservieren und das Zugrundegehen von Seelen anders, etwa als Verwehen oder Erlöschen oder dergleichen, konzipieren könnte. Wenn Schnee zugrunde geht, stirbt er nicht, sondern schmilzt; ein Feuer erlischt; Salz löst sich auf (usw.). Warum also beispielsweise nicht sagen, dass die todlose Seele verweht, wenn der Organismus stirbt?

¹⁴ Zu den in der Literatur so genannten *immanenten Ideen* vgl. Dorothea Frede, *Platons ‚Phaidon‘. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt 1999, S. 136.

Wesensprädikationen – Fall (c) – sind wahr kraft einfacher Teilhabe. Wenn z. B. Phaidon nach Theorem (0) ein Mensch ist *auf Grund des Menschen selbst*, so heißt das, dass er ein Mensch ist, weil er am Menschen selbst *teilhat*.

Ebenso ist (wenn Phaidon bleich ist) ein Bleiches in Phaidon bleich, weil es am *Bleichen selbst* teilhat, und ein Vernünftiges in ihm vernünftig, weil es am *Vernünftigen selbst* teilhat. Dies sind klassische Fälle der Teilhabe gemäß einfachen Wesensprädikationen: Phaidon hat am Menschen selbst teil, das Bleiche (in ihm) hat am Bleichen selbst teil, das Vernünftige (in ihm) am Vernünftigen selbst usw.

Aber es gibt einen Unterschied zwischen Phaidons Bleichsein und seinem Vernünftigsein. Phaidon müsste nicht bleich sein, er könnte auch sonnengebräunt sein. Und selbst wenn er von Geburt eine besonders bleiche Haut hat, so ist dies Zufall. Es hätte nicht so sein müssen. Aber Phaidons Vernünftigkeit (Vernunftbegabung) gehört wesentlich zu ihm. Als Mensch ist er notwendigerweise vernunftbegabt (selbst wenn er sich nicht immer vernünftig verhält).

Nach Theorem (0) nun ist Phaidon, wenn er (zufällig) bleich ist, bleich auf Grund des Bleichen selbst. Im vorliegenden – Fall (a), siehe oben – heißt das, dass in ihm (zufällig) ein Bleiches ist, das seinerseits am Bleichen selbst teilhat.

Wenn Phaidon aber (wesentlich) vernünftig ist, so ist die Sachlage verwickelter. Jetzt haben wir Fall (b). Erstens also ist in Phaidon ein Vernünftiges, das am Vernünftigen selbst teilhat. Aber das ist noch nicht alles; denn Phaidon ist ja **wesentlich** vernünftig. Sein Wesen aber ist diejenige Idee, an der er selbst (nicht irgendetwas *in* ihm) teilhat, im gegebenen Fall also die Idee des Menschen (der Mensch selbst). Zweitens also heißt das, dass Phaidon an einer Idee teilhat, die ihn zu dem macht, was er ist (ein Mensch), die sich ihrerseits als Idee durch Vernünftigkeit auszeichnet („Der Mensch selbst ist vernünftig“).

Das scheinbar eindeutige „ist“ der Prädikation wird demzufolge nicht erst (wie man sonst denkt) bei Aristoteles, sondern schon in Platons *Phaidon* semantisch ausdifferenziert und bedeutet im **Fall (c)** einfache Teilhabe (Phaidon hat teil am Menschen selbst), im **Fall (a)** In-Sein plus einfache Teilhabe (in Phaidon ist etwas, das am Bleichen selbst teilhat) und im **Fall (b)** In-Sein, zweierlei Teilhabe und ein Sein (ein „ist“) im Sinne eines prädikativen interideellen Verhältnisses (in Phaidon ist etwas, das teil am Vernünftigen selbst hat, weil Phaidon an einer Idee teilhat, die durch Vernünftigkeit charakterisiert ist).

Aristoteles lehrt mit großem Nachdruck und betont bei jeder passenden Gelegenheit, dass das *on*, *einai* und *estin* (Seiendes, Sein, „ist“) auf vielfache Weise ausgesagt wird. Die Forschung hat die Tendenz, dies für eine genuin aristotelische Einsicht zu halten. Sie stammt aber wie so vieles vermeintlich genuin Aristotelische von Platon.

--- --- ---

Soweit die **Prädikationstheorie**, die Sokrates im *Phaidon* mit Hilfe der Ideenlehre entwickelt. Damit ist im Grunde alles gesagt, was ich zum *Phaidon* sagen wollte, wenn man noch hinzufügt, dass die Ideen- und Prädikationstheorie dort eingebettet ist in einen **Unsterblichkeitsbeweis**. Sokrates will ja zeigen, dass die Seele den Tod eines Menschen unverseht überdauert.

Das Bleiche in Phaidon ist nicht wesentlich unsterblich, „todlos“ (*athanatos*) oder unzerstörbar. Wenn Phaidon sich der Sonne aussetzt, geht es zugrunde und ein Braunes tritt an seine Stelle. Die Seele aber ist als das Prinzip des Lebens in allem Lebendigen durch Todlosigkeit geradezu definiert. Sie ist wesentlich „todlos“, wie Schnee wesentlich kalt ist. Wenn also der Mensch stirbt, so kann sie nicht mitsterben, sondern sie muss den Menschen verlassen und für sich weiterexistieren.

Sokrates merkt selbst, dass der „Beweis“ nicht ganz aufgeht. Die Seele mag todlos (unsterblich) sein, aber auch Häuser sind todlos. Dennoch können sie aufhören zu sein: Sie verfallen, werden abgerissen oder zerstört usw. Wenn der Mensch also stirbt, so könnte die Seele als das Todlose in ihm zwar nicht mitsterben, wohl aber sich einfach auflösen, im Winde verwehen oder etwas dergleichen. Am Ende muss Sokrates also darauf vertrauen, dass so etwas Seltsames – dass die Seele, ohne zu sterben, zugrunde geht – wohl nicht eintreten wird.

--- --- ---

Die *Politeia* mit den drei zentralen Gleichnissen

Zurück zur **Ideenlehre**. Ideen wie den *Tisch selbst* und den *Becher selbst* sieht man nicht mit den Augen, sondern erschaut man mit dem Verstand. Zum Sehen braucht man das **Licht** der **Sonne**; zum geistigen Schauen braucht man das „Licht“ der Idee des **Guten**. Dies ist eine der Botschaften, die Platon durch das Sonnengleichnis vermitteln will, das sich im 6. Buch der *Politeia* findet. Zunächst ein paar allgemeine Bemerkungen zum Dialog *Politeia*.

Die *Politeia* (*Der Staat*; lateinisch: *res publica*) ist der Grundtext der ganzen westlichen Philosophie. Ein alternativer Titel des Dialogs lautet: *peri dikaiou, Über das Gerechte* (oder *den Gerechten*); denn ausgegangen wird von der Frage nach der **Gerechtigkeit** (was ist sie?) und der Frage nach dem **guten Leben**. (Lebt der Gerechte besser als der Ungerechte oder umgekehrt?) Aus dieser Fragestellung heraus wird dann in zehn Büchern (aber diese Einteilung ist nachträglich)

- erstens eine **Staatstheorie** entwickelt,
- ferner eine **Theorie der Kunst und der Dichtung** und ihrer politischen Funktion,
- eine **Theorie der Seele**,
- eine **Ontologie** (die Ideenlehre),
- eine entsprechende **Epistemologie**.

Ontologie, Epistemologie, Ethik, politische Theorie und Ästhetik bilden also ein vielfach ineinander verwobenes Ganzes.

Die *Politeia* (der *Staat*) gehört (a) zu den **mittleren** Dialogen Platons und (b) zu den **sokratischen** Dialogen, also denen, in denen Sokrates auftritt. (Das sind ohnehin fast alle; nur der andere große staatstheoretische Dialog: *nomoi, leges, Die Gesetze*, aus Platons Spätwerk kommt ganz ohne Sokrates aus).

- In den **frühen** Dialogen wendet sich Sokrates typischerweise an **Experten**, um sie mit der einschlägigen **Was-ist-Frage** zu konfrontieren, die sie dann nicht beantworten können. Der Feldherr **Laches** etwa, der selber tapfer ist und im Einzelfall Tapferkeit von Feigheit unterscheiden kann, hat Mühe, allgemein zu sagen (zu definieren), was Tapferkeit ist.
- In den **mittleren** Dialogen wird dann die Ideenlehre als das angemessene theoretische Mittel zur Beantwortung von Was-ist-Fragen entwickelt, so im *Staat*, im *Phaidon* und im *Symposion*.
- In den **späteren** Dialogen wird die Ideenlehre problematisiert und vertieft, so etwa im *Parmenides* und im *Sophistes*.

Die *Politeia* ist **symmetrisch** aufgebaut. Sie hat ein Proömium und einen Epilog (Buch I bzw. X). Sie hat zwei Teile über den Staat und die Seele, zunächst positiv über die Gerechtigkeit in Staat und Seele: Bücher II–IV, und am Schluss negativ über die Ungerechtigkeit und den Wandel in Staat und Seele: Bücher VIII und IX. In der Mitte schließlich finden wir die metaphysischen Grundlagen des Ganzen: Bücher V–VII.

I	Proömium (Themenstellung: Gerechtigkeit)
II-IV	Gerechtigkeit in Staat und Seele
V-VII	Die metaph. Grundlagen: Philosophenkönige, Ideenlehre, das Gute
VIII-IX	Ungerechtigkeit in Staat und Seele
X	Epilog (Ergänzungen und Schlussmythos)

--- --- ---

Ich beginne mit ein paar Bemerkungen zum **Proömium** (Buch I). **Sokrates** erzählt: „Ich ging gestern mit Glaukon, dem Sohn des Ariston, in den Piräus hinunter [...]“. Sokrates' Begleiter **Glaukon** war ein Bruder **Platons**. Auf dem Rückweg vom **Peiraieus** in die Stadt werden die beiden von **Polemarchos** aufgehalten, der sie zu sich und seinem Vater **Kephalos** nach Hause einlädt. Dort sind auch die Brüder des Polemarchos anwesend und als Gast u.a. **Adeimantos**, der Bruder Glaukons (und damit auch Platons) sowie der Redner und Sophist **Thrasymachos** – und noch einige andere.

Zunächst unterhält sich Sokrates mit dem alten **Kephalos** über das Alter und den Reichtum (Kephalos ist beides: **alt** und **reich**). Der größte Nutzen des Reichtums erscheint dem Kephalos darin zu liegen, dass er hilft, niemanden **überevorteilen** (belügen, betrügen) zu müssen und jedem das zu **geben**, was man ihm schuldet (insbesondere auch den Göttern die fälligen Opfer). Reichtum erlaubt es einem Menschen, **gerecht** zu sein: **Wahrheit** zu reden (nicht zu betrügen) und, was man empfangen hat, **zurückzugeben**. (Meint jedenfalls Kephalos.)

Der Sohn **Polemarchos** übernimmt dann vom Vater das Gespräch und führt es mit Sokrates weiter. Kephalos' Definition der Gerechtigkeit wird geprüft und modifiziert. Einem Freund, der einem Waffen geliehen hat, darf man sie nicht zurückgeben, wenn er inzwischen verrückt geworden ist. Also sagt Polemarchos: Man gibt jedem, was man ihm schuldet: **dem Freund Gutes** (nicht unbedingt die Waffen) und **dem Feind Schlechtes**.

Irgendwann greift der Sophist **Thrasymachos** lautstark ins Gespräch ein und bietet statt (wie er sagt) leerem Geschwätz und Albernheiten eine eigene Definition der Gerechtigkeit an:

Thrasymachos (338c):

Das Gerechte ist das dem Stärkeren Zutragliche.

Der Stärkere gibt die Gesetze und erklärt das für gerecht, was ihm selber zuträglich ist. Der „Gerechte“, der die Gesetze der Stärkeren befolgt, ist daher im allgemeinen der **Dumme**, der Ungerechte aber derjenige, der **Erfolg** hat und **Gewinn** macht. Insofern ist die Gerechtigkeit ein Laster und eine Torheit, die Ungerechtigkeit aber eine **Tugend** und **Weisheit**.

In einem etwas dubiosen Argumentationsgang bringt **Sokrates** den Thrasymachos schließlich dazu, das **Gegenteil** seiner Behauptung zuzugestehen: nämlich dass die Gerechtigkeit eine Tugend und Weisheit, die Ungerechtigkeit eine Schlechtigkeit und Torheit sei (350c–d). Sokrates versucht dann außerdem noch zu zeigen, dass der Gerechte gut lebt und der Ungerechte schlecht (353e). Also sei der Gerechte **glücklich**, der Ungerechte **elend**. Also ist die Gerechtigkeit förderlicher als die Ungerechtigkeit (354a).

Aber am Ende ist Sokrates selber unzufrieden, vor allem mit sich: Er hat sich in der Debatte immer wieder auf neue Themen eingelassen und die Hauptfrage vernachlässigt: **Was ist das Gerechte** (bzw. die Gerechtigkeit)? – Deswegen ist das erzielte Ergebnis noch recht unsicher.

--- --- ---

Glaukon – ebenfalls unzufrieden – stellt Sokrates nun die Aufgabe, zu zeigen, dass die Gerechtigkeit nicht um irgendeines Nutzens (etwa des Ansehens und der Ehre) willen, sondern **an und für sich** besser sei als die Ungerechtigkeit.

Sokrates erklärt sich bereit, den erbetenen Versuch zu machen, und beginnt mit einer **methodischen** Maßnahme. Es geht um die Gerechtigkeit des **Individuums**, also um die menschliche **Seele**, die entweder gerecht oder ungerecht ist. Aber die Seele ist schwer zu entziffern – wie Kleingedrucktes. Sokrates möchte lieber gut lesbares Großgedrucktes – bzw. in Großbuchstaben Geschriebenes – entziffern und will aus diesem Grund die Gerechtigkeit zunächst als Eigenschaft der **Polis** untersuchen.

Zunächst betrachtet er im **Gedankenexperiment** eine einfache, kleine, karge Stadt. Aber Glaukon insistiert darauf, dass zu einer Polis auch ein gewisser Luxus gehören muss. Man will ja nicht in einem **Schweinestaat** leben. Mit dem Luxus aber kommen Schwierigkeiten.

Gegebenenfalls muss die Stadt nun ihr Umland erweitern und notfalls gegen andere Städte **Krieg** führen, um ihren Landbedarf zu decken. Daher braucht die luxuriöse Polis, da in ihr die Arbeitsteilung weit fortgeschritten ist, ein **Berufsheer**: bewaffnete Kräfte, die als effektive Krieger nach außen und als behutsame Polizisten nach innen wirken. Sokrates bezeichnet sie als die **Wächter** der Polis.

Es entsteht also aus der **Zivilgesellschaft** der Stadt heraus ein separater **politischer** Stand, der **Wächterstand**, der aus dem zivilen Stadtleben ausgesondert wird. Es ist interessant und oft überraschend, wie Sokrates den Wächterstand konzipiert. Eine **erste** Überraschung: Während in der **Zivilgesellschaft** vermutlich eine **geschlechtsspezifische** Arbeitsteilung herrscht (Frauen den Haushalt und Männer die Geschäfte führen), herrscht im **Wächterstand Gleichstellung** der Geschlechter. Wächter müssen sein wie **Hunde**, sagt Sokrates: **aggressiv** nach außen und **sanft** nach innen, und dabei spielt es keine Rolle, ob sie männlich oder weiblich sind.

Die Gleichstellung im Wächterstand hat weitere **Konsequenzen**. Um die weiblichen Wächter von allen Tätigkeiten im Haushalt vollkommen zu entlasten, und auch, um keinen Neid und kein Besitzstreben unter den Wächtern aufkommen zu lassen, darf es im Wächterstand kein **Privateigentum** und keine **Familienbildung** geben.

Der Stand als solcher ist eine einzige **Großfamilie**, nicht nur mit Gütergemeinschaft, sondern sogar mit Frauen- und Männergemeinschaft. Es werden also **Kinder** gezeugt und geboren, aber man weiß nicht, von welchen Vätern, und sie werden auch nicht bei den individuellen Müttern gelassen, sondern **kollektiv** erzogen und auf ihre spezifischen Wächtertätigkeiten hin ausgebildet. Kein Wächter weiß, wer seine biologischen Eltern und biologischen Kinder sind.

Das **dritte Buch** handelt dann von der **Erziehung** und **Ausbildung** der Wächter. Über die **Zivilgesellschaft** der Polis hingegen wird von Sokrates nichts näheres mehr gesagt. Die Zivilisten sorgen für die Ernährung der Polis und gehen ansonsten ihren Geschäften nach: produzieren, handeln und konsumieren und organisieren sich dabei in einzelnen Familien. Die Familien konkurrieren auf dem **Markt** um Geld und Besitz. Aber mit den **öffentlichen** – politischen und militärischen – Angelegenheiten haben sie nichts zu tun. Dafür gibt es als hochspezialisierten Berufsstand die **Wächter**.

--- --- ---

Eine **Gewaltenteilung** zwischen Legislative, Exekutive und Judikative ist in Sokrates' idealer Polis nicht vorgesehen. Diese Vorstellung kam erst in der **Neuzeit** auf, bei John Locke und Montesquieu. Aber die Wächter sind klarerweise eine Vorform der **Exekutive**. Wer aber soll als **Regierung** der Polis an ihrer Spitze stehen, und wer soll für die **Gesetzgebung** und die **Rechtsprechung** verantwortlich sein?

Diese Fragen beantwortet Sokrates durch die Konzeption eines **weiteren Standes**, des Standes der **Herrscher**. Wie die Wächter ursprünglich aus der gesamten Polis-Bevölkerung ausgewählt und ausgelesen wurden, so sollen aus den Wächtern die begabtesten abermals ausgewählt und ausgelesen und zu Herrschern ausgebildet werden.

--- --- ---

So haben wir also **drei Stände** im **Idealstaat**: die Herrscher, die Wächter und die Bürger. Die Bürger leben **individualistisch**, die Wächter und Herrscher im **Kollektiv**. Die Bürger sorgen jeweils für sich, die Wächter und Herrscher sorgen nur für die Polis. Das Glück des Bürgers ist sein Privatglück, das Glück des Wächters oder Herrschers ist das Glück der Polis.

Wie sieht es nun mit der **Gerechtigkeit** in der Polis aus? Das war die Ausgangsfrage, um derentwillen Sokrates seine ideale Polis ja entworfen hat. Die **ideale** Polis ist – per definitionem – **gut**. Und dieses Gutsein differenziert sich aus nach **vier Grundtugenden**: Sie ist **weise** und **tapfer** und **besonnen** und **gerecht** (*sophê kai andreía kai sôphrôn kai dikaía*, 427e).

Für diese Tugenden gibt es nun verschiedene **Zuständigkeiten**. Die Polis ist dadurch **weise**, dass ihre **Herrscher** weise sind; sie ist dadurch **tapfer**, dass ihre **Wächter** tapfer sind; und sie ist dadurch **besonnen**, dass ihre **Bürger insgesamt** (einschließlich Herrschern und Wächtern) besonnen genug sind, um die Herrscher herrschen und die Wächter wachen und die Zivilisten arbeiten und Handel treiben zu lassen. – Wodurch aber ist die Polis gerecht?

Die ideale Polis ist gut, d.h.

- weise kraft ihrer Herrscher,
- tapfer kraft ihrer Wächter (inkl. der Herrscher),
- besonnen kraft ihrer Bürger (inkl. der Wächter und Herrscher),
- gerecht kraft ... [?]

Als die **Gerechtigkeit** in der Polis bestimmt Sokrates den **Idealzustand** der Polis, in dem **jeder Stand das Seine** tut und keiner seine Kompetenzen überschreitet: Die Herrscher herrschen, die Wächter wachen und schützen, die Zivilbürger sorgen für Nahrung und Wohnung. Dies ist die sog. **Idioprägie**-Forderung (*idios*: eigen, privat; *tò prâgos*: das Tun). Also gilt:

Die ideale Polis ist **gerecht** durch Idioprägie.

--- --- ---

Nun muss dieses Ergebnis nach Analogie auf die individuelle **Menschenseele** übertragen werden. Wie der ideale Staat drei Stände hat, so hat auch die Seele drei Seelenteile: (1) ein **affektiv** besetztes **Begehrungsvermögen**, das „**Epithymetikon**“, in dem Triebe entstehen wie Durst, der zum Trinken, Hunger, der zum Essen antreibt usw., (2) ein leidenschaftsloses **Überlegungsvermögen**, das „**Logistikon**“, das manche Triebe handlungswirksam werden lässt und andere nicht. Und da dieses Überlegungsvermögen selber leidenschaftslos ist, bedarf es (3) einer genuin **praktischen** Instanz, damit die Ergebnisse des Überlegungsvermögens auch in Handlungen umgesetzt werden können, und zwar ggf. gegen stark widerstreitende Triebe im Begehrungsvermögen. Das ist der **Thymos**, der Mut, oder das „**Thymoeides**“ (das Mutige), das in der Brust seinen Sitz hat.

Drei Seelenteile (res publ. 437b ff.):

das Logistikon	(das Überlegende)	[Kopf]
das Thymoeides	(das Mutige)	[Brust]
das Epithymetikon	(das Begehrende)	[Bauch]

Nun ist die Übertragung leicht durchzuführen: Wenn das Logistikon **weise**, das Thymoeides **tapfer** und das Epithymetikon **besonnen** genug ist, sich zügeln zu lassen, so ist die ganze Seele und der ganze Mensch **besonnen** und – sofern jeder Seelenteil bei seiner genuine Leistung bleibt – auch **gerecht** und somit **gut**. Und hier gilt nun – oder zeichnet sich ab: Die Seele ist gut, wenn sie gerecht ist, die Gerechtigkeit ihrerseits aber ist gut durch **das Gute selbst**.

--- --- ---

--- --- ---

Damit sind wir wieder bei den **Ideen**, nämlich bei der **Idee des Guten** angelangt. Sie ist eine ausgezeichnete Idee und das „größte Lehrstück“ (*megiston mathêma*, Rep. 505a) überhaupt.

Die Gesprächspartner bitten Sokrates, die Idee des Guten näher zu bestimmen. Aber er will nur in Gleichnissen – dem Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis – über sie sprechen. Damit will er keineswegs ausdrücken, dass sich das Gute der Theorie entziehe. Vielmehr ist Sokrates' Zurückhaltung eben dies: Zurückhaltung und **Aussparung**, und zwar von Wesentlichem, das grundsätzlich vorgetragen werden könnte und das in Platons mündlicher Lehre in der Akademie auch wirklich vorgetragen wurde.

Ausgespart wird das **Wesen** des Guten, seine **Definition**. Platons mündlicher Lehre zufolge ist die Idee des Guten das erste und formale Prinzip aller Ideen: das Eine. Aber das kann nur Menschen vorgetragen werden, die eine lange Ausbildung in der Akademie absolviert haben. Sokrates sagt seinen Gesprächspartnern daher, dass sie nicht hinreichend vorbereitet sind, um das Wesen des Guten zu erfassen. Stattdessen will er ihnen die Funktion des Guten für die (übrigen) Ideen durch Gleichnisse erläutern.

Das Gute selbst:

Wesen bzw. Definition wird ausgespart (für den mündlichen Unterricht)

Funktion wird erläutert durch Gleichnisse

Die Funktion des Guten wird erläutert durch einen Vergleich mit der Funktion, welche die **Sonne** für alles sinnlich Wahrnehmbare und Werdende hat. Die Wesensbestimmung des Guten, d.h. seine Betrachtung an und für sich, in Abstraktion von seiner Funktion für anderes, ist, wie gesagt, Thema der mündlichen **Prinzipienlehre** Platons.

--- --- ---

Sokrates also erklärt sich bereit, statt des Wesens des Guten wenigstens einen „Sprössling“ und Ebenbild des Guten zu thematisieren: die **Sonne** (506e ff.). Damit sind die Glaukon und Adeimantos, die eigentlich mehr wollten, nun einverstanden. „Des Vaters Beschreibung magst du uns ein andermal entrichten“, sagt Glaukon (506e).

Wie das Gute selbst **eingereiht** erscheint unter die denkbaren Gegenstände, die Ideen, so erscheint die Sonne eingereiht unter die sichtbaren Dinge. Dennoch kommt der Sonne für das Sichtbare eine ausgezeichnete, und zwar sogar eine doppelte Funktion zu. Der Gesichtssinn und das Sichtbare bedürfen eines Dritten, nämlich des **Lichtes**, damit es zum wirklichen Vollzug, zur Aktualität, des Sehens kommt. Und die Sonne ist es, die das auf Sichtbarkeit hin Angelegte wirklich sichtbar macht.

Aber nicht nur das. Vielmehr ist die Sonne auch die **Energiequelle** für alles irdische Leben und damit die Ursache nicht nur des Gesehen-Werdens, sondern auch des „Seins“ der irdischen sichtbaren Dinge bzw. – „Sein“ in Anführungszeichen, da ja die sichtbaren Dinge nicht eigentlich *sind*, sondern nur *werden*. Die Sonne ist also die Ursache ihres Werdens, d.h. ihres Entstehens und Vergehens und ihrer Veränderungen.

Die doppelte kausale Rolle der Sonne wird nun per Analogie auf die Idee des Guten übertragen. Dabei gibt Sokrates, indem er die Sonne einen „Sprössling des Guten“ nennt, „welchen das Gute als sich selbst analog gezeugt hat“, über die bloße Analogie hinaus noch deren sachlichen Grund an. Die **Abstammung** der Sonne vom Guten ist der Grund der Analogie, also der Grund dafür, dass, „wie jenes [*das Gute*] *selbst* in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese [die Sonne] in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen“ (508c).

--- --- ---

Die Idee des Guten wird also **erstens** als die Ursache der Erkennbarkeit und Unverborgenheit der Ideen vorgestellt, die zu den Ideen und zu der Vernunft als **Drittes** hinzukommen muss. Wie die Sonne das sinnliche Licht, so spendet das Gute das intelligible Licht, die **Unverborgenheit** oder primäre Wahrheit (*alêtheia*).

Zweitens wird die Idee des Guten als die Ursache sogar des **Seins** der Ideen vorgestellt. Wie die Sonne das Werden der sichtbaren Dinge ermöglicht, so ermöglicht das Gute das Sein der intelligiblen Dinge.

Drittens ist die Sonne ihrerseits eine sichtbare Entität, wenn auch **viertens** eine, die den ungeübten Blick blendet und das ungeübte Auge beschwert, weil sie gewissermaßen *zu* sichtbar ist. Zudem ist sie **fünftens** eine Entität, die als Sternengott und als Ursache des Werdens ihrerseits dem *Werden* der übrigen sichtbaren Dinge entnommen ist.

Analoges gilt vom **Guten**. Das Gute ist (1) Ursache der Erkennbarkeit der Ideen, (2) Grund des Seins der Ideen, (3) selbst eine im Denken erkennbare Idee, (4) für Ungeübte schwer zu erkennen, (5) qua Ursache des Seins der Ideen selber dem Sein auch entnommen. Sie ragt daher „an Würde und Kraft noch über das Sein [die *ousia*] hinaus“ (509b).

Weitere Analogien betreffen **sechstens** das Sehen, den Gesichtssinn und das Auge – das „sonnenartigste“ unserer Sinnesorgane (508b) – auf der einen Seite und das Wissen bzw. die Vernunft (*nous*, Intellekt) bzw. die Seele, als ein der Idee des Guten und überhaupt den Ideen angemessenes „Organ“, auf der anderen Seite.

Siebtens sind eigens hervorzuheben einerseits das **Licht der Sonne**, das dem Werdenden Sichtbarkeit verleiht und den Vollzug des Sehens ermöglicht, und andererseits das Licht der **Wahrheit** als das **Licht des Guten**, das dem Seienden Offenbarkeit für das Denken verleiht und den Vollzug des Wissens ermöglicht.

Achtens lässt sich noch hinzufügen ein Hinweis auf das unscharfe Sehen in der Dämmerung, wenn Licht und Dunkel sich mischen, und **dementsprechend** auf das unscharfe Denken im Bereich der werdenden Dinge, in dem Sein und Nichtsein, Offenbarkeit und Verslossenheit sich mischen.

Wie sehr im übrigen Platon, indem er gegen den Seinsmonismus andenkend, noch von **Parmenides** her denkt, zeigen die Worte, mit denen Sokrates von dem Gleichnis zu seiner Deutung übergeht und eine Reihe der gerade aufgeführten Analogien benennt: Nachts, sagt er (508c–d), seien die Augen beinahe blind. Wenn sie sich aber auf das richten,

was die Sonne bescheint, dann sehen sie deutlich; und es zeigt sich, dass in eben diesen Augen die Sehkraft wohnt. [...] Ebenso nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende [*alêtheia te kai to on*] glänzt, so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich, dass sie Vernunft [*nous*] hat. Wenn aber auf das mit Finsternis Gemischte, das Entstehende und Vergehende, so meint sie nur, und ihr Gesicht verdunkelt sich so, dass sie ihre [Meinungen] bald so, bald so herumwirft und wiederum aussieht, als ob sie keine Vernunft hätte.

Das unvermischt und eigentlich Seiende, das *ontôs on*, ist das im Licht des Guten bzw. der Wahrheit Stehende und somit das für die Vernunft Erkennbare. Es ist, wie bei Parmenides, das **Unvergängliche**, Nicht-Werdende (und rund wie die Sonne schon bei Parmenides).

Wie Parmenides benutzt Platon auch die andere Seite der **Lichtmetapher** und lässt das Finstere, Dunkle (vgl. Anaximanders Apeiron) für das Nichtseiende und Unerkennbare stehen. Wo es dem Seienden beigemischt ist, dort ist ontologisch betrachtet der Bereich des Werdens und epistemologisch betrachtet der Bereich der bloßen Meinung, des unsicheren Hin- und Her-Meinens, der Doppelköpfigkeit (wie es bei Parmenides hieß).

Allerdings verbannt Platon im Unterschied zu Parmenides weder (a) die Vielheit noch (b) die Negation aus dem Bereich des Seienden und Denkbaren, also aus dem logischen Raum.

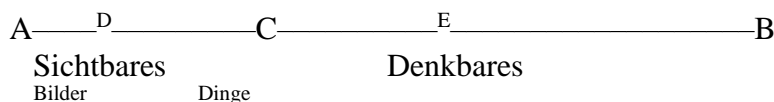
--- --- ---

Jetzt müssen wir uns noch die beiden **anderen Gleichnisse**, am Ende des 6. und Anfang des 7. Buches, anschauen, das Liniengleichnis und das Höhlengleichnis.

Im **Liniengleichnis** wird das vereinigte Gebiet des Sichtbaren und Denkbaren einer Linie verglichen, die **geteilt** ist in zwei ungleiche Teilstrecken. Die entscheidende Konstruktionsanweisung des Sokrates lautet (509d–510a):

So nimm nun wie von einer in zwei geteilten Linie die ungleichen Teile und teile wiederum jeden Teil nach demselben Verhältnis, das Geschlecht des Sichtbaren und das des Denkbaren: so gibt dir [...] in dem Sichtbaren der eine Abschnitt Bilder [Schatten und Spiegelungen im Wasser usw.]. [...] Und als den anderen Abschnitt setze das, dem diese gleichen [Lebewesen, Pflanzen, Artefakte].

Das **Sichtbare** als Ganzes verhält sich demgemäß zum **Denkbaren** wie Schatten und Spiegelungen, also natürliche Bilder, zu den sichtbaren Natur- und Gebrauchsdingen.



Die sichtbare Welt (AC) als Ganze ist ein **Bild der denkbaren Welt** (CB):

AC zu CB wie AD zu DC.

Und eben diese Analogie rechtfertigt das Reden in Gleichnissen von der Ideenwelt.

Die weitergehende **Pointe** des Liniengleichnisses besteht darin, dass gemäß der Konstruktionsvorschrift auch das **Denkbare** nach dem bekannten Verhältnis von Urbild und Abbild zu unterteilen ist: in den Bereich CE und den Bereich EB.

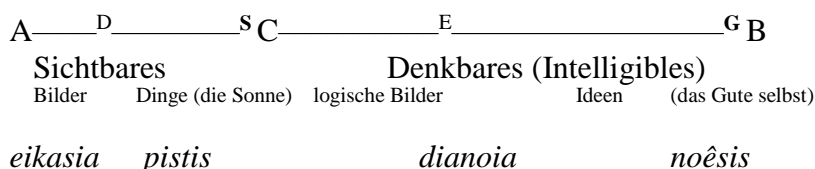
$$AC/CB = AD/DC = CE/EB$$

Platon ordnet dem obersten Bereich als epistemische Instanz (oder kognitive Fähigkeit) das **intuitive Denken** (*nóêsis*), dem zweiten das **diskursive Denken** (*diánoia*), dem dritten den **Glauben** (*pístis*) und dem untersten die **Vermutung** (*eikasía*) zu (511d/e).

EB	<i>nóêsis</i> (intuitives Denken, intellektuelle Anschauung)
CE	<i>diánoia</i> (Diskurs)
DC	<i>pístis</i> (Glauben, Überzeugung)
AD	<i>eikasía</i> (Abbildung, „Wahrscheinlichkeit“ (Schleiermacher))

-- -- --

Auffällig ist, dass die **Sonne** und das **Gute** im Liniengleichnis nicht eigens erwähnt werden. Wenn man sie auf der Linie einfügen wollte, müsste man die Sonne wohl am rechten Rand des sichtbaren Bereichs (AC, bei C) und das *Gute selbst* am rechten Rand des denkbaren (intelligiblen) Bereichs (CB, bei B) unterbringen:



Das Sonnengleichnis und das Liniengleichnis **ergänzen** einander also. Ersteres illustriert die Idee des **Guten** anhand der Sonne; letzteres illustriert die Ideenlehre ganz im **allgemeinen**, ohne die Idee des Guten besonders hervorzuheben.

Im **Höhlengleichnis** werden diese beiden Leistungen **zusammengeführt**. Wir erhalten einerseits die **Vierteilung**, die wir aus dem Liniengleichnis kennen, und andererseits auch noch die Sonne und die Idee des Guten. Die Idee des Guten wird im Gleichnis vertreten durch die Sonne (wie im Sonnengleichnis), und die Sonne wird vertreten durch ein **Feuer**, das in der Höhle, nahe dem Ausgang, brennt.

Das Höhlengleichnis gibt uns also die **Summe** der beiden vorigen Gleichnisse. **Außerdem** bringt das Höhlengleichnis noch eine **Dynamik** ins Spiel. Es ist nicht **statisch**, sondern enthält eine **Geschichte**, nämlich die Geschichte der **Bildung** (*paideia*) eines Menschen zum Philosophen und damit zum potentiellen Herrscher in der Polis. (Denn Sokrates hatte behauptet, die Philosophen seien die wahren Herrscher.)

Insofern ist das Höhlengleichnis auch ein Gleichnis dafür, was Sokrates selber durch sein Wirken auf dem Marktplatz von Athen in Gang gebracht hat und was in der Platonischen Akademie vollendet werden soll: die **Bildung** zum **Dialektiker**, d.h. zum **Philosophen**.

Am **Anfang** dieses Bildungsganges steht die **Befreiung** der Auszubildenden aus den Fesseln der **Sophistik**, dann folgt der beschwerliche und mühevollen, auch langwierige **Aufstieg**, den die platonische Akademie ermöglichen will. Und am Ende der Ausbildung (nach der Vollendung des 50. Lebensjahres) erfolgt die **Umkehr** aus der Theoria in die harte, unangenehme und gefährliche politische Praxis.

--- --- ---

Dieser Konzeption gemäß schildert Sokrates im Höhlengleichnis Gefangene am Ende einer langen, abschüssigen Höhle, die (von Geburt an!) so gefesselt sind, dass sie nur Schatten an der **Höhlenwand** erblicken. Diese Schatten rühren her von Statuen, also plastischen Bildnissen, die in ihrem **Rücken** vorbeigetragen werden, und zwar längs einer **Mauer**, welche die Träger zu verbergen hat, weil diesen keine weitere Rolle im Gleichnis zukommt. (Heute würde man vielleicht ein Fließband statt der Träger nehmen und statt einer mannshohen Mauer ein kleines Mäuerchen, das das Fließband verbirgt.)

Noch weiter oben, zum **Ausgang** der Höhle hin, brennt ein **Feuer**, das die Statuen bescheint und auf diese Weise Schatten der Statuen an der Höhlenwand erzeugt. Die Höhle steht, wie Sokrates in der Deutung des Gleichnisses selber ausführt (517a ff.), für den **sichtbaren Bereich**. Das Feuer, das nahe dem Ausgang der Höhle, aber noch *in* der Höhle brennt, steht für die **Sonne**.

Die **Statuen**, als künstliche Nachbildungen seiender Dinge, stehen für die **sichtbaren Dinge** (die ja auch tatsächlich, im Dialog *Timaios*, als künstliche, durch einen **Demiurgen** verfertigte Nachbildungen der Ideen vorgestellt werden). Die Schatten an der Wand, auf die die Gefangenen unverwandt blicken müssen, stehen für **Abbilder** der sichtbaren Dinge, hier freilich nicht für Schatten und Spiegelungen im Wortsinn, sondern eher für ungesicherte Ansichten über die **Gerechtigkeit** in der sichtbaren Polis.

Das ist **bemerkenswert** und sollte eigens hervorgehoben werden. Die Gefangenen, die doch als „uns ähnlich“ (515a) entworfen sind, sehen nicht einmal die vom Feuer beschienenen Artefakte in der Höhle, also die Nachbildungen von Dingen, die hinter ihnen vorbeigetragen werden, sondern nur deren Schatten.

Sehen *wir* denn nicht normalerweise die sichtbaren Dinge im Sonnenlicht? Selbstverständlich! Also müssten doch die Höhlenbewohner wenigstens die Artefakte im Feuerschein sehen. Aber selbst das ist den Gefangenen nicht möglich, weil sie in ihrer Höhle auch noch gefesselt sind. Wenn es um Fragen der **Polis** und der **Gerechtigkeit** geht, sind wir offenbar in der sichtbaren Welt nicht frei zu blicken, wohin wir wollen, sondern außerdem noch gefesselt.

Offenbar hat Platon im Höhlengleichnis (anders als im Liniengleichnis) weniger unsere gewöhnliche sinnliche **Wahrnehmung** vor Augen als unseren **Diskurs**, und zwar insbesondere unseren Diskurs über die sichtbare Polis. Dieser Diskurs ist meistens leeres Gerede, erzeugt und angepriesen durch **Sophisten**. Daher bedarf es erst der **Befreiung** aus unseren gewöhnlichen Fesseln, ehe wir in die Lage kommen, auch nur über die sichtbaren Vorgänge in der Polis, noch ganz zu schweigen von den Ideen, mit Sachverstand zu sprechen.

<u>In der Höhle:</u>	≈	<u>im sichtbaren Bereich:</u>
Feuer		Sonne
Artefakte (Statuen)		Naturdinge
Schatten		politisches Gerede, Sophistik

Damit ist der eine, **untere Hauptteil** der Linie (AC) abgedeckt. Im **Liniengleichnis** ging es, was diesen Teil betrifft, eher um die **Naturphilosophen**, die sich immerhin im Bereich der *pistis* (Überzeugung) bewegen und immerhin die Sonne und die sichtbaren Dinge betrachten. Im **Höhlengleichnis** geht es hingegen, was den unteren Teil, also die Höhle betrifft, eher um die politisierenden **Sophisten**, die sich nicht einmal ans Sichtbare halten, sondern sich im Bereich der *eikasia*, des bloßen **Vermutens** bewegen.

Diese **Differenz** der beiden Gleichnisse wird in der Literatur seltsamerweise meist gar nicht bemerkt, sondern einfach unterschlagen, obwohl sie doch offenkundig ist. Wie so oft bildet auch hier Thomas Szlezák eine rühmliche Ausnahme (vgl. Szlezák, „Das Höhlengleichnis“, in: Otfried Höffe (Hg.), Platon, Politeia, Berlin 1997, 205–228).

Dem anderen, **oberen Hauptteil** der Linie (CB) entspricht im Höhlengleichnis die Welt **außerhalb** der Höhle. Auch sie ist wiederum zweigeteilt in Abbilder und Urbilder. Denn draußen gibt es einerseits Menschen, Tiere, Pflanzen und andere Naturdinge und ferner auch deren Schatten und deren Spiegelungen im Wasser.

Unter den äußeren Dingen **ragt** ein ausgezeichnetes über das Werden **hervor** (*hyperechei*), nämlich die **Sonne**, auch sie zwar ein Naturding unter anderen Naturdingen, aber wie schon das Sonnengleichnis gezeigt hatte, ein besonderes und besonders unverzichtbares Naturding.

Wir wissen, dass sie der **Idee des Guten** entspricht, wie die übrigen sichtbaren Naturdinge den Ideen entsprechen. Die Schatten und Spiegelungen der Dinge außerhalb der Höhle entsprechen dann den mathematischen und den diskursiven Abbildern der Ideen, und zwar diesmal den **wahren**, anschauungsgesättigten diskursiven Bildern, den **wahren Definitionen**, nicht dem leeren Gerede, dem die gefesselten Höhlenbewohner ausgesetzt sind und auf das sie sich verlassen.

<u>Außerhalb der Höhle:</u>	≈	<u>im intelligiblen Bereich:</u>
Sonne		Idee des Guten
Naturdinge		Ideen
Schatten		Mathematische und logische Gebilde

-- -- --

Soweit die **Statik** des Gleichnisses, jetzt zu seiner **Dynamik**. Ein Gefangener wird von seinen Fesseln **befreit**. Im Gleichnis bleibt unklar, von wem. Er könnte sich also jetzt umwenden und

die bewegten Statuen und hinter ihnen das Feuer sehen. Aber er wird das gar nicht wollen; der Blick in das Höhlenfeuer wäre ihm unangenehm; er wäre zunächst geblendet. Also muss er mit sanfter Gewalt **umgewendet** werden.

Diese Umwendung steht für die **Umwendung** (*periagogê*) der **Seele** des zunächst von der Sophistik befangenen Individuums, das nun allmählich anfangen kann, die wirklichen Verhältnisse in der Polis zu sehen. Erst flimmern ihm die Augen. Wie? In der wirklichen, wahren, guten Polis soll im Wächterstand Gleichstellung der Geschlechter herrschen? Und ferner sogar Frauen- und Männergemeinschaft statt der gewöhnlichen Ehe? Und Philosophen sollen herrschen? Wie absurd!

Lieber blickt der befreite Gefangene an die **Höhlenwand** zurück, wo ihm alles vertraut vorkommt, als dass er solche Absurditäten glaubt. Aber dann wird er eben mit Gewalt gezwungen, nicht nur sich umzuwenden, sondern auch in der Höhle aufwärts zum Ausgang hin zu steigen und schließlich die Höhle ganz zu verlassen.

Jetzt, draußen vor der Höhle, ist er erst recht geblendet vom **Tageslicht** und wird zunächst nur in der Nacht oder der Dämmerung mit offenen Augen die äußeren Dinge betrachten wollen, und dann auch zuerst nur deren dunkle **Schatten**. Aber schließlich kann er auch die Dinge selber in Augenschein nehmen und zuletzt sogar die **Sonne**.

Damit ist dann sein **Bildungsgang beendet** und er über die wahren Verhältnisse des Seins aufgeklärt und natürlich unvergleichlich viel freier und glücklicher als in der Höhle. Nichts zieht ihn mehr dorthin zurück. Doch nun droht ihm das Ungemach einer erneuten Umkehr. Er wird gezwungen, wieder in die Höhle hinabzusteigen und dort als Informant über die wahre, äußere Welt und als Befreier zu wirken.

Die Gefangenen werden ihn aber kaum als Befreier begrüßen, sondern für **verrückt** und für **unbequem** halten, wenn er sie von ihren Fesseln löst. Am Ende werden sie ihn vielleicht sogar umbringen – eine Anspielung Platons auf die Hinrichtung des Sokrates durch die Athener.

--- --- ---

So viel zu den drei Gleichnissen. Wichtig ist der **dynamische Aspekt** des Höhlengleichnisses, durch den der Aufstieg nicht aus der Naturphilosophie, sondern aus der Sophistik illustriert wird. Hätte Platon den Aufstieg aus der Naturphilosophie erläutern wollen, hätte er die Gefangenen sich zumindest im unteren Teil der Höhle frei bewegen können lassen müssen.

Was nun die Frage der **Transzendenz** des Guten (bzw. des Einen) angeht, so möchte ich gerne (wie schon in der 3. Vorlesung) dabei bleiben, dass das Gute zwar **seinstranszendent**, aber nicht **wissenstranszendent** ist. Denn am Ende seines Bildungsganges aus der Höhle heraus sieht der vormalige Gefangene die Sonne. Dementsprechend erkennt der zum Dialektiker vollständig ausgebildete Philosoph am Ende seines Bildungsganges das Gute (Eine) selbst.

Selbst die Seinstranszendenz der Idee des Guten (des Einen) ist nicht **absolut** und **radikal**. Denn Sokrates sagt im Übergang vom Sonnen- zum Liniengleichnis, dass die Sonne über den sichtbaren und die Idee des Guten über den intelligiblen Bereich nach Art eines Königs **herrschen** (*basileuein*, 502d). Deswegen deute ich das Übertreten an Rang und Macht (Würde und Kraft) eher als eine Transzendenz im Rahmen der Immanenz. Der König Saul überragte die Israeliten um Haupteslänge und natürlich auch an Rang und Macht. Aber er gehörte als ihr König andererseits doch auch zu ihnen. So gehört auch **das Gute/Eine** als alle anderen Ideen an Rang und Macht überragend, doch zu ihnen, als die Idee der Ideen, ihr Formprinzip.

Eine **negative Theologie** (negative Theorie des Absoluten, des Einen) lässt sich meines Erachtens aus Platon nicht herauslesen. – So viel zu Platon. Die nächste Station ist **Aristoteles**.

--- --- ---

5. Vorlesung, 28.05.2020

Einem Teilnehmer stellte sich beim letzten Mal folgende **Frage** in Zusammenhang mit dem Höhlengleichnis:

Schon bei der Erarbeitung dieses Themas in der Schule [...] war mir nicht klar, wer oder besser was den Entfesselten dazu bewegt, sich dem blendenden Licht zuzuwenden, aufzusteigen und nicht direkt in den scheinbaren Schutz der Höhle zurückzukehren.

Auch verstehe ich nicht zur Gänze, wieso er nach dem Erblicken der Sonne, des Guten und aller wahren Dinge/Ideen in reiner Form, zurückkehren sollte (wenn nicht, um seinen ehemaligen Leidensgenossen zu befreien und sie auf den Weg der Erkenntnis zu führen. Könnte auch er zuvor von einem „Erleuchteten“ befreit und zum Aufstieg bewegt worden sein? Dies wäre unter der Annahme, der Befreier würde von den Befreiten erschlagen, natürlich nicht möglich und selbst wenn ein solcher „Kreis des Befreiens und Erleuchtens“ denkbar ist, führt auch dies auf die Frage nach dem bewegenden Initiator).

Dies nehme ich zum Anlass, heute noch einmal etwas ausführlicher auf Platon einzugehen, als ursprünglich geplant. **Aristoteles** muss also noch ein klein wenig warten.

Zwei Nachträge zu Platon: Eros und Polis

Platon hat wohl in seinem Lehrer Sokrates den Fessellöser gesehen, der durch sein bohrendes Nachfragen in der Athener Öffentlichkeit („Was ist ... Tapferkeit, Gerechtigkeit, ...?“) Fesseln lockert, auch Widerwillen hervorruft, doch manche der Entfesselten „dazu bewegt, sich dem blendenden Licht zuzuwenden, aufzusteigen“ usw. – Wer aber hat Sokrates entfesselt? Droht hier ein **infinites Regress** bei der Suche nach dem *ersten Entfesseler*?

Im Dialog *Symposion*, einem literarischen Meisterwerk mit herrlichen Slapstick-Szenen (vor allem am Ende), werden Lobreden auf **Eros** gehalten. Sokrates beteiligt sich mit einer nicht selbstausgedachten Rede, sondern referiert (sagt er) Belehrungen, die er einst von **Diotima**, einer Philosophin und Priesterin aus Mantinea empfangen haben will. Danach ist Eros kein **Gott**, sondern ein Zwischenwesen und Mittler zwischen Göttern und Menschen. Die Götter *sind* wissend, weise und glücklich. Eros *möchte* es gerne *sein*. Er **liebt** die Weisheit, ist also im Wortsinn **Philo-Soph**, besitzt sie aber nicht, sondern strebt nach ihr. Dieses Streben nach dem Guten und Schönen ist seine **Leistung**, die er an die Menschen weitervermittelt. Wer vom Eros betroffen wird, strebt nach dem Schönen und Guten. Dieses Streben ist die **Liebe**.

Allerdings nennen wir Liebe meist nur eine besondere Art dieses Strebens, nämlich die **sexuelle** Begierde. Das **Werk** (*ergon*) der Liebe ist die **(Er-)Zeugung im Schönen**. Das wird am Sonderfall der **heterosexuellen** Liebe in sinnenfälliger Weise manifest: Hier führt das Sich-Verlieben und die sexuelle Begierde zur Erzeugung gemeinsamer Nachkommen. Dies muss **verallgemeinert** werden, insbesondere ausgedehnt auf die **homosexuelle** Liebe: Im schönen Jüngling erzeugt der liebende Mann schöne Haltungen und Taten. Aber es gilt natürlich noch viel allgemeiner, insbesondere von der Liebe zur Weisheit, der **Philosophie**. Auch da wird im Schönen etwas erzeugt, nämlich Gerechtigkeit, Einsicht, Erkenntnis, Wissenschaft.

Die **vorphilosophischen** Formen des Liebens sind Vorstufen auf dem Weg zu den **philosophischen** Weihen. **Diotima** ist eine **Priesterin**; sie spricht von der Philosophie wie von einem **Mysterienkult**, in den die Adepten schrittweise eingeführt werden und von niederen zu höheren **Weihen** aufsteigen.

Hier ist eine **Skizze** des **Wegs**, der hin zur höchsten Weihe führt: In der **Jugend** müssen wir schöne Körper lieben, und zwar jeweils einen bestimmten. So tut es etwa der homoerotische

Liebhaber, wenn er sich einem geliebten Jüngling zuwendet. Das ist die **erste** Station des Weges der Einweihung. Dann – **zweite** Station – müssen wir die Schönheit an **allen** Körpern als **eine und dieselbe** erkennen und zum Liebhaber **aller** schönen Körper werden, wobei die Liebe zu je einem bestimmten Körper nachlässt und unwichtig wird (210b). Wir verlieben uns dann nicht mehr in Individuen, jedenfalls nicht mehr in individuelle Körper. Darauf werden wir, **drittens**, die Schönheit in den **Seelen** für schätzenswerter halten als die in den Körpern und nun eine Person mit einer schönen Seele lieben und schöne Reden zeugen in dieser Seele zum Zweck der Erziehung. Dann kommt **viertens** das Schöne in den Einrichtungen des **Staa-tes** und den **Gesetzen** an die Reihe, dann **fünftens** das Schöne in den **Wissenschaften**. Nun bewegt man sich auf dem weiten Meer des Schönen, und zeugt – schon genuin **philosophisch** – schöne Gedanken. Wer bis dahin gekommen ist, gelangt schließlich zur Vollendung in der **Liebeskunst**: Es zeigt sich ihm/ihr **plötzlich** ein **Schönes** von erstaunlicher Natur:

Es ist (1) **immerseiend** und unwandelbar, (2) nicht in nur einer **Hinsicht**, sondern **schlecht-hin schön**. Es erscheint (3) nicht in irgendeiner **körperlichen** Gestalt, (4) nicht als **einzelnes** Wissen, noch (5) als eine **Bestimmung** an etwas anderem. Positiv gewendet heißt das: Dieses Schöne ist „selbst an sich selbst mit sich selbst“ (*auto kath' hauto meth' hautou*), eingestaltig immer seiend (*monoeides aei on*). Alle anderen schönen Dinge **haben** an ihm **teil**, ohne dass es seinerseits von diesen anderen Dingen (ihrem Entstehen und Vergehen) beeinflusst würde.

Wir sehen: Wir treffen hier auf unseren alten Bekannten, die Idee des **Guten**, wenn auch unter einem leicht abgewandelten Namen, nämlich dem des **Schönen**. Es ist die höchste Idee, die Idee des Schönen-und-Guten (nach der ungeschriebenen Lehre: **das Eine**). – Soweit **Diotima** in dem Referat des Sokrates. **Sokrates** selber fügt abschließend hinzu, dass er den **Eros** ehrt und preist, weil dieser der beste Helfer der Menschen auf dem Weg zu diesem Ziel ist.

Fazit: Die ursprünglich entfesselnde und zum mühsamen Aufstieg antreibende Kraft ist der **Eros**, und **Sokrates** ist (dem Symposion zufolge) der größte und kompetenteste **Erotiker**.

--- --- ---

Nun zum **zweiten Teil der Frage**: Warum geht eine befreite Person (Diotima, Sokrates, ...), die die Sonne gesehen hat, in die Höhle zurück? Auch darauf lautet die Antwort: kraft des **Eros**, denn dem Eros kommt es eben nicht bloß auf die Schau des Schönen/Guten/Einen und die Vereinigung mit ihm, sondern auf **die Zeugung im Schönen** an. Eine schöne (gerechte) **Polis** mit schönen (gerechten) Menschen soll entstehen.

Dies ist zu verknüpfen mit der dritten von drei großen „Peinlichkeiten“, die Sokrates seinen Gesprächspartnern in der *Politeia* zumutet. Die erste ist die **Gleichstellung** der Geschlechter im Wächter/innen- und Herrscher/innen-Stand, die zweite die Auflösung der Familienstrukturen zugunsten der **Kindergemeinschaft** in diesem Stand; die dritte ist die These, dass die Philosoph/inn/en in der Polis herrschen müssen. Sokrates sieht hier **Wellen** von Spott und Empörung auf sich zukommen, weil seine Utopie so radikal am Üblichen vorbeigeht und prima facie ganz lächerliche Aspekte zu haben scheint. Am perversesten wird den Zeitgenossen (und auch uns Heutigen) scheinen, dass ausgerechnet die Philosophen herrschen sollen.

Sokrates führt die These der **Philosophenherrschaft** ein, als Glaukon ihn fragt, wie der von ihm entworfene Musterstaat je Wirklichkeit werden könnte. Durch eine einzige Veränderung, sagt Sokrates und fährt fort (in der Übersetzung Schleiermachers, Buch V, 473c–e):

Es soll also gesagt werden, und sollte es mich auch mit Schmach und Gelächter ordentlich wie eine aufsprudelnde Welle überschütten. [...] Wenn nicht [...] die Philosophen Könige und Gewalthaber oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, [...] gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht,

noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben. Aber dies ist es eben, was mir schon lange Bedenken macht zu reden, weil ich sehe, wie es gegen aller Menschen Meinung angeht.

Sokrates räumt selber ein, dass die Philosophen ganz **unbrauchbar** sind für das, was allgemein als das **politische Handwerk** gilt (Buch VI, 487e). Ein „guter Politiker“ muss kein Theoretiker, schon gar kein Ideentheoretiker sein, sondern ein genialer **Netzwerker** mit einem sicheren **Machtinstinkt**. Er/sie muss Chancen erkennen können, wie er/sie oder wie seine/ihren politischen Freunde Machtpositionen besetzen können und wie man Konkurrenten ausstechen kann. Er/sie muss eroberte Machtpositionen sichern können, muss also ein raffinierter Strategie und Taktiker der Macht sein usw.

Sokrates verdeutlicht das am Bild eines Schiffes, das für die Polis steht: dem bekannten Gleichnis vom **Staatsschiff** (488a ff.). Auf einem Schiff herrscht Streit zwischen den Schiffsleuten um die Position am Steuerruder. Alle glauben, man könne das Schiff ohne weiteres und ohne Ausbildung steuern. Die eigentliche **Kunst der Schifffahrt** sehen sie in der Geschicklichkeit, selbst ans **Ruder** zu kommen oder einen Freund ans Ruder zu bringen. Wer sich darin nicht hervortut, den halten sie für unbrauchbar.

Den wahren **Steuermann** aber nehmen sie nicht wahr. Dieser achtet auf die Jahres- und die Tageszeit, die Sterne und den Wind. Er sitzt abseits vom Getümmel und schaut in den Himmel. Niemand achtet auf ihn, niemand nimmt ihn ernst, niemand hält viel von ihm. Er drängt sich auch seinerseits nicht auf, bietet sich nicht an, sondern macht still seine Beobachtungen und Berechnungen. Denn, so Sokrates (489b–c),

es liegt nicht in der Natur, dass der [wahre] Steuermann die Schiffsleute bitten sollte, sich von ihm regieren zu lassen, noch dass die Weisen vor die Türen der Reichen gehen [...], vielmehr ist es das Wahre von der Sache, dass, mag nun ein Reicher krank sein oder ein Armer, er vor des Arztes Tür gehen muss, und so jeder, der beherrscht zu werden bedarf, zu dem, der zu herrschen versteht, nicht aber, dass dieser die zu Beherrschenden bitte, sich beherrschen zu lassen, wenn er nämlich in Wahrheit etwas taugt. Sondern, wenn man die jetzigen bürgerlichen Gewalthaber den Schiffsleuten [...] vergleicht, wird man wohl nicht fehl[ge]hen, und ebenso die von ihnen für unnütze Wetterpropheten Verschiedenen den wahren Schiffsmeistern.

Die **wahren** Philosophen interessieren sich also nicht für Machterwerb und Machterhalt, sondern für das Wissen, wie ein Staat aufgebaut sein und regiert werden muss. Aber sie drängen ihr Wissen niemandem auf. Man müsste sie schon bitten oder sogar sanft zwingen, die Regierungsgeschäfte zu übernehmen, und doch wäre gerade dies das Glück der Staaten und ihrer Bürger. Kurz, Sokrates träumt von einer **philosophischen Expertokratie**.

Es geht in der Folge des Dialogs denn auch besonders um die Erziehung und Ausbildung der philosophischen Experten. Sie müssen die Welt der Ideen kennen und besonders die Idee des Guten. Das ist der Ausbildungsgang, der aus der Höhle bis zur Schau der Sonne führt.

In der **Akademie**, die Platon nach den im Höhlengleichnis leitenden Gedanken konzipiert hat, sollte dies geschehen. Bis ins 50. Lebensjahr würden die Philosophielernenden für ihren Herrscher/innen-Beruf ausgebildet. Dann aber ginge es um die **Zeugung** im geschauten Guten und Schönen: Der **Eros als Zeugungstrieb** müsste sie zurücktreiben in die Höhlen-Polis, um die Gefesselten von dort ins Freie zu führen und zur Gründung einer besseren Polis zu bewegen.

--- --- ---

Aristoteles

Aristoteles ist der Größte der philosophischen Zunft. Platon ist als Philosoph gewiss nicht weniger bedeutend, aber weniger „zünftig“, d.h. weniger fachphilosophisch.

Zum Vergleich. Platon gehörte zu der allerersten – glamourösen, coolen und dekadenten – Oberschicht der größten und reichsten Stadt der ganzen griechischen Welt; er war ein *literarisches Genie* und verausgabte oder verschenkte seine literarische Begabung freigiebig für Dialoge, die nur öffentlichkeitswirksame, hinführende Werbeschriften für seine eigentliche philosophische Lehre sein sollten.

Seine *Homosexualität* verstand er sicher als Ausdruck seines überlegenen, aristokratischen Geschmacks: Was sollte es im Bereich des Sinnlichen Schöneres geben als die Körper schöner junger Männer? Die Partnergemeinschaft im Wächterstand schien ihm daher nichts Besonderes, sondern eher etwas Technokratisches: Um Nachwuchs zu erzeugen, bekommen die Wächter in regelmäßigen Abständen gegengeschlechtliche Partner zum Paaren zugelost. Mit Erotik hat das nicht viel zu tun. Wahrscheinlich kam ihm auch die lesbische Liebe ähnlich belanglos vor wie die heterosexuelle: eine erste Regung des Eros, die nach Überbietung rief. (Vermutlich hat er das Defizit seines Denkens gegenüber der weiblichen Erotik selbst gespürt und vielleicht gerade deswegen, wie zur ausgleichenden Gerechtigkeit, seinen Lehrer Sokrates durch eine Frau, Diotima, in die Erotik eingeführt werden lassen.)

In die aristokratische, auch arrogante Denkwelt des jungen Platon und seiner Kreise bricht mit ungeheurer Wucht der gut 40 Jahre ältere athenische Mittelschichtspröss *Sokrates* ein, Sohn eines (im Übrigen sicher gutgestellten) Steinmetzes und einer Hebamme, und mischt die athenische Jeunesse dorée mit bohrenden Nachfragen nach dem Wesen der verschiedenen Tüchtigkeiten auf, die man braucht, um ein gutes (gerechtes-und-glückliches) Leben zu führen.

Um sich künftige Macht und Einfluss in Athen zu sichern, ließen sich die jungen Reichen gewöhnlich gegen viel Geld von *Sophisten* coachen, die ihnen beibrachten, wie man Prozesse führt und gewinnt, wie man in der Volksversammlung Abstimmungen organisiert und gewinnt usw., kurz, wie man in die Nähe des Ruders des Staatsschiffes kommt und dort überlebt. Sokrates hingegen nahm kein Geld, lehrte auch gar nicht eigentlich, sondern fragte, fragte, fragte – und verstand seine Kunst (wie die seiner Mutter) als *Hebammenkunst* (Maieutik): Er wollte die jungen Leute dabei unterstützen, aus sich selbst heraus wahre und schöne Gedanken zu gebären. Platon hat ihn später in vielen Dialogen auch als *Lehrer* und als sein (Platons) eigenes Sprachrohr porträtiert, hat aber zugleich immer wieder durchblicken lassen, dass dies nicht Sokrates' Selbstverständnis war.

Aristoteles dagegen stammte aus einer (bedeutenden) Arztfamilie in Stagira auf der nordwest-griechischen Halbinsel Chalkidiki (gr. *Stágeira* mit Betonung auf „a“, lat. *Stagīra* mit Betonung auf dem langen „i“) – daher oft auch *der Stagirit* genannt – und kam mit 17 Jahren nach Athen (sozusagen als junger Schwabe, Franke, Sachse in die Hauptstadt Berlin), und zwar in die platonische Akademie. Wahrscheinlich war ihm diese Welt zunächst recht fremd. Aber er muss sich sehr schnell zurechtgefunden haben, vielleicht weniger mit den athenischen Oberschichtallüren, wohl aber – und besser als seine Kommilitonen – mit den Wissenschaften.

Als *Erotiker* hat er sich in der Theorie und wohl auch in der Praxis nicht sonderlich hervorgetan, und schon gar nicht als Homoerotiker. Er hat geheiratet und nach seinem Sohn, der wie sein (Aristoteles') Vater *Nikomachos* hieß, ist wohl sein ethisches Hauptwerk, die *Nikomachische Ethik*, benannt. In dieser Ethik spielt die *Liebe* zwar eine bedeutende Rolle, aber nicht als Sexus oder Eros, sondern als *philia*, Freundschaft, durch die sich Bürger in der Polis mit jeweils wenigen gleichgesinnten und ihnen jeweils sympathischen Menschen verbinden, einerseits um des gegenseitigen ökonomischen und politischen Nutzens, andernteils aber und vor allem um der Freude am geselligen, zwanglosen und bildenden Miteinander willen.

Aristoteles hat alle philosophischen und viele inzwischen außerphilosophische *Disziplinen* begründet: Die Metaphysik qua Ontologie (Seinslehre) und qua Theologie (Lehre von dem Gott als reinem Geist und unbewegtem Beweger des Kosmos), die Logik als Lehre von der Prädikation (*katêgoria*), dem Urteil (*logos apophantikos*) und dem Schluss (*sylogismos*), die

Wissenschafts- und Beweistheorie, die Physik, die Psychologie, die Biologie, die Rhetorik, die Ethik, die politische Wissenschaft, die Poetik usw. Auf allen diesen Gebieten gab es natürlich viele Vorarbeiten; aber Aristoteles hat die Vorarbeiten in gedanklichen Bündeln zusammengefasst und als wissenschaftliche Disziplinen begründet.

In der scholastischen Philosophie des Mittelalters hieß er daher schlicht **der Philosoph** (philosophus), und sein meistrezipierter Interpret, der andalusisch-arabische Philosoph Abū I-Walīd Muhammad ibn Ahmad **Ibn Ruschd**, lateinisch **Averroës** (*Córdoba 14.4.1126, +Marrakesch 10.12.1198), hieß schlicht **der Kommentator** (commentator).

Aristoteles hätte es also gar nicht nötig gehabt, seinen Lehrer Platon immer mal wieder klein-zureden. Man hätte ihm auch so geglaubt (und anerkannt), dass er selbst ein höchst origineller und einsichtsvoller Forscher und Denker war, der mit dem, was er bei Platon und anderen gelernt hatte, ganz eigenständig und innovativ umzugehen verstand, und dass er es war, der unser Fach **als Fach gegründet** hat.

In der Platonischen Akademie galt er als **der Leser**. Auch darin war er wohl innovativ. Die Schrift war ursprünglich (übers Ausstellen von Rechnungen und Quittungen und Aufstellen von Steuertabellen und Statistiken hinaus) als Kulturtechnik zunächst dazu da, einmal Gesagtes – Gedichtetes – immer wieder wortgetreu aufsagen zu können. **Texte wurden laut vorgelesen**. Aber das ging dem extrem lern- und wissbegierigen jungen Aristoteles offenbar zu langsam. Also nahm er Textrollen mit zu sich in sein Zimmer und „las“ sie „leise“, vielleicht anfangs noch mit Lippenbewegungen und am Ende ohne. – Und wenn dieses Gerücht nicht ganz wahr sein sollte, so ist es doch gut erfunden. Denn das private Lesen passt gut zum Naturrell des Aristoteles.

Zu seinen äußeren **Lebensdaten** habe gleich in der ersten Vorlesung das Wichtigste gesagt, so dass wir allmählich zur Sache kommen können.

--- --- ---

Zuvor nur noch einige **Fragen** für Sie zum Selberstellen vor, während oder nach der Lektüre:

Frage 5.1: Anlässlich des Gleichnisses vom Staatsschiff wurde Sokrates oben mit den Worten zitiert, es liege (489b–c)

nicht in der Natur, dass der [wahre] Steuermann die Schiffsleute bitten sollte, sich von ihm regieren zu lassen, noch dass die Weisen vor die Türen der Reichen gehen [...], vielmehr ist es das Wahre von der Sache, dass, mag nun ein Reicher krank sein oder ein Armer, er vor des Arztes Türe gehen muss, und so jeder, der beherrscht zu werden bedarf, zu dem, der zu herrschen versteht, nicht aber, dass dieser die zu Beherrschenden bitte, sich beherrschen zu lassen, wenn er nämlich in Wahrheit etwas taugt.

Die **Sophisten** machen es umgekehrt: Sie gehen vor die Türen der Reichen und bieten Ihre Coaching-Dienste an, gewinnen also Schüler als ihre zahlenden **Kunden**, wie es heute teure Bezahl-Schulen und Bezahl-Universitäten und allerlei sonstige Optimierungsdienstleister tun. Vergleichen Sie dies in Gedanken mit dem eigentlich zu fordernden Verfahren in einem demokratischen und sozialen Rechtsstaat, der dem Nachwuchs aller Bürger alle Bildungsangebote unentgeltlich zugänglich machen müsste. Was folgt daraus für gute und engagierte Lehrpersonen an den Universitäten (wenn sie „in Wahrheit etwas“ taugen)? Wie sollten sie den Studierenden begegnen? Was sollten Studierende von ihnen erwarten dürfen und was nicht?

Frage 5.2: Denken Sie über die Grundunterschiede zwischen der platonischen und der aristotelischen Metaphysik nach. Was meint Aristoteles, wenn er lehrt, das Allgemeine sei keine Substanz, sei nicht substantiell? Und inwiefern widerspricht er darin Platon?

Frage 5.3: Platon und Aristoteles wollen die Phänomene (also unsere Lebenswelt, in der es Vieles gibt und Veränderungen stattfinden) gegen das eleatische Verdikt des Seinsmonismus retten. Das wollte natürlich auch schon Parmenides (im zweiten Teil seines Lehrgedichts); er war ja nicht völlig weltfremd. Gibt es eine schrittweise Aufwertung der lebensweltlichen Phänomene in der Theorieentwicklung von Parmenides über Platon bis zu Aristoteles? Worin könnte sie bestehen?

Frage 5.4: Inwiefern kann auch Aristoteles noch als Ideentheoretiker verstanden werden und inwiefern nicht mehr? Welchen ideentheoretischen Lehrsatz Platons lehnt er besonders entschieden ab?

Frage 5.5: Aristoteles lehrt, *das Seiende werde* (sozusagen schon von Hause aus) **vielfach ausgesagt** (*to on pollachôs legetai*); es werde also nicht erst (wie eine Gattung) durch spezifische Unterschiede ausdifferenziert. Welche Aussageweisen des Seienden schweben ihm vor?

--- --- ---

Kritik der Platonischen Ideenlehre

Parmenides „rettet die Phänomene“ (rechtfertigt die lebensweltlichen Dinge und Ereignisse) im Modus der *doxa*, d.h. der Meinung oder des Scheins: Der physische Kosmos ist eine Phantasie – wenn auch eine notwendige und sehr hartnäckige, geboren aus der Antinomie der Negation. Der logische Raum (der Inbegriff des Seienden und Denkbaren) ist das *eine*, homogene, von der Logik gegen die Antinomie rundum begrenzte und geschützte *Seiende*, bildlich: eine Art leuchtender Seinskugel (Platons Sonnengleichnis lässt von ferne schon grüßen).

Platon geht einen Schritt weiter in der Rettung der Phänomene. **Es gibt Vieles!** Nämlich viele ewige, wahrhaft seiende und wahrhaft denkbare und erkennbare Ideen. Sie bilden eine logische **Ordnung**, einen **ideellen Kosmos** (*kosmos* heißt *Einteilung, Ordnung, Schmuck, Weltordnung, Welt*), mit dem Einen (Idee des Guten und Schönen) und der unbestimmten Zweiheit als Prinzipien an der Spitze und einer Reihe von größten Gattungen mit vielen niederen Gattungen und Arten darunter. Die Kunst des Philosophen qua Dialektikers besteht darin, diese Ordnung in diskursivem Denken nachzuzeichnen und die einzelnen Ideen, zumindest die zentralen, zu definieren.

Der Ideenkosmos ist der logische Raum. Er ist nicht von Schein oder Leere umgeben, sondern von einer Art Vorhof: dem physikalischen Raum. Das ist unsere Lebenswelt. Sie ist gemischt aus Sein und Nichtsein. Sie unterliegt der Veränderung und dem Entstehen und Vergehen und ist sinnlich wahrnehmbar. Alles Stabile in ihrem ständigen Fluss verdankt sie den Ideen, an denen sie in vielen wechselnden Mustern „teilhat“. Deswegen ist sie auch in einem gewissen Sinn erkennbar, zumindest sinnlich wahrnehmbar. Platon lässt darüber hinaus im Dialog *Ti-maios* einen Weltschöpfungsmythos erzählen, dem zufolge ein göttlicher Welthandwerker (der „Demiurg“, der hier für den Ideenkosmos selber stehen dürfte) die raumzeitliche Welt nach dem Muster des Ideenkosmos verfertigt habe, so dass sie eine rein mathematische, nämlich streng geometrische Mikrostruktur besitzt, die ihr eine gewisse Stabilität und Erkennbarkeit verleiht.

--- --- ---

Aristoteles geht in der Rettung der Phänomene noch einen Schritt weiter. Auch die vielen lebensweltlichen Dinge sind uneingeschränkt **seiend**, zumindest die grundlegenden unter ihnen, die Substanzen (*ousiai*). Zwar unterliegen sie *auch* dem Werden (dem Entstehen/Vergehen sowie der Veränderung: der qualitativen, der quantitativen und der Ortsveränderung), und das Werden ist ein Wirkliches nur zweiter Güte oder zweiter Klasse. Aber immerhin: Es gibt auch Sein in ihnen. Die **Metaphysik** untersucht das Sein in den Dingen (untersucht das Seiende als seiendes), die **Physik** das Werden in den Dingen (das Seiende als Werdendes).

Es gibt Seiendes, Substantielles in den Dingen: **Ideen**, wenn man so will, aber nicht jenseitige *ideai* im Sinne Platons sondern *eidê* im Sinne immanenter **Wesensformen**. Aristoteles lässt die irdischen Dinge (die Dinge „unter dem Monde“) aus Materie und Form zusammengesetzt sein, und die (Wesens-)Form eines jeden Dinges ist sein *eidos*, seine aristotelische Idee.

Deswegen lehnt er den platonischen Chorismos entschieden ab. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal kurz die **Haupttheoreme der platonischen Ideenlehre**:

- (0) Alle x, die A sind, sind A auf Grund des A *selbst*, (Ausgangsthese)
- (1) d.h. auf Grund des gemeinsamen Wesens aller A (Essentialismus)
- (2) dieses Wesen selbst als ein A aufgefasst, (Selbstprädikation)
- (3) aber als ein getrenntes, nur durch Teilhabe erreichbares, ursprüngliches und in seinem Bereich, d.h. als Idee, singuläres A. (Chorismos)
- (4.1) Das A *selbst* – oder die Idee des A – ist
 - (a) wahrhaft seiend, d.h. ewig und unveränderlich seiend in zeitlosem Präsens,
 - (b) wahrhaft erkennbar durch den Intellekt mittels der Seele (intelligibel).
- (4.2) Die vielen A sind, was sie „sind“, durch Teilhabe am A *selbst*, und sind
 - (a) werdend (mit Negativität vermischt, außerhalb des gediegenen Seins),
 - (b) nur „gemeint“ in sinnlicher Wahrnehmung (außerhalb des Denkbaren).

Gegen den **Essentialismus** (1) und die **Selbstprädikation** (2) hat Aristoteles nichts einzuwenden, wohl aber gegen den **Chorismos** (3) und damit auch gegen die These von der **Teilhabe** (4.2). Die Wesensformen, *eidê*, sind in den jeweiligen Dingen, *der Mensch selbst* ist in jedem Menschen völlig konkret präsent als das Wesen jedes einzelnen Menschen. Das *eidos* vervielfältigt – kloniert – sich in den vielen Exemplaren seiner Art in zahllosen qualitativ identischen Kopien. Diese Selbstvervielfältigung ist der biologische Artprozess: Menschen zeugen und gebären Menschen, und der Tod sammelt sie wieder ein, so dass die Art nicht ins Unendliche wächst. Und jeder Mensch ist in gleicher Weise Mensch. In jedem ist das *eidos* Mensch unverkürzt und konkret vorhanden.

Man kann die Menschen natürlich weiter einteilen, aber nur nach akzidentellen, zufälligen Kriterien, die das Wesen nicht berühren: nach Alter, Gewicht, Geschlecht, Herkunftsort, Abstammung, Haut- und Haarfarbe usw. Aber mit solchen Einteilungen gewinnt man keine neuen Arten, sondern nur zufällige Gruppierungen *innerhalb* der Art Mensch. Die Art ist etwas Feststehendes, Wesentliches, eben das *eidos*, das sich ipso facto immer schon in Materie zu vielen Individuen kopiert oder kloniert hat. Deswegen ist das *eidos* sowohl **individuell**: je meine individuelle Wesensform, als auch zugleich **spezifisch**: meine Art, d.h. der Mensch selbst (in mir).

Wichtig: Es ist kein sprachlicher Mangel, sondern eine theoretische Pointe, dass *eidos* bei Aristoteles sowohl Art als auch individuelle Wesensform bedeutet.

Was das **Theorem (4.1)** angeht, so ist *das A selbst* nach Aristoteles qua Art ewig, nicht aber qua individuelle Wesensform. Als letztere ist es ein bloßes Moment im Artprozess, kommt durch Geburt plötzlich in die Welt und verschwindet im Tod genauso plötzlich wieder.

--- --- ---

Soweit die Haupttheoreme. Wir wissen darüber hinaus, dass Platon oberhalb der **Art-Ideen** (Mensch, Pferd, Hund, Schönes, Großes, Kaltes usw.) noch **Gattungs-Ideen** als wahrhaft seiend anerkannt hat (höchste Gattungen wie das Seiende, das Identische usw. und natürlich auch weniger allgemeine Gattungen wie das Lebewesen usw.). In einem intelligiblen Ideenkosmos mag das vielleicht angehen, nicht aber in konkreten Einzeldingen, meint Aristoteles.

Nehmen wir beispielsweise **das Lebewesen**. Zur Idee des Lebewesens (bzw. Tieres) gehört wesentlich eine bestimmte „Füßigkeit“: Ein Lebewesen ist **wesentlich** zweifüßig, wenn es ein Mensch, **wesentlich** vierfüßig, wenn es ein Pferd, und **wesentlich** nullfüßig, wenn es eine Schlange oder ein Fisch ist. In Platons Ideenkosmos ist das (vielleicht) kein Problem: Das Lebewesen selbst ist an sich nicht füßig (wie das Seiende selbst an sich nicht identisch usw. ist), sondern hat nach verschiedenen Seiten – *pros ta alla* – teil an verschiedenen „Füßigkeits“-Ideen, mal am Vierfüßigen, mal am Zweifüßigen usw. Aber in einem konkreten, einzelnen Lebewesen kann es solche interideellen Teilhabebeziehungen nicht geben. **In** Sokrates ist nur die Idee (das *eidos*) Mensch – und sonst keine Idee, auch keine Gattungsidee wie *Lebewesen*. Ein Lebewesen in Sokrates, das weder null noch so und so viele Füße hätte, wäre ein seltsames Monstrum, eine widerspruchsvolle Konstruktion.

Daher lehrt Aristoteles: **Das Allgemeine ist nicht substantiell (das Gattungsallgemeine nämlich), sondern ist nur eine gedankliche Abstraktion**. Das Artallgemeine (Mensch, Hund, usw.) **ist** substantiell, aber nicht allgemein (in der relevanten Hinsicht), sondern durch Selbstvervielfältigung einzeln und konkret.

Wichtig: Art und Gattung sind bei Aristoteles radikal verschiedene Allgemeinheiten.

Fazit: Die Ideen (*eidê*) sind den Dingen immanent als ihre konkreten Wesensformen; es gibt keine (gattungs-)allgemeinen, substantiellen Ideen. Das Gattungsallgemeine ist Abstraktion.

--- --- ---

Über das substantielle Seiende und das abstrakte Allgemeine und über die Einteilung der Wissenschaften

Das hat Konsequenzen für Aristoteles' eigene Lehre von den Gattungen, auch den höchsten Gattungen und den *noch* höheren, transgenerischen Allgemeinheiten. Im Unterschied zu Platon lehrt er ja, dass das Seiende und das Eine transgenerische (übergattungsmäßige) Allgemeinheiten sind. „Ebenso das Wahre und das Gute“, hat später die scholastische aristotelische Tradition hinzugefügt und diese transgenerischen Allgemeinheiten **Transzendentalien** genannt (Sg. „das Transzendendale“, Pl. die „Transzendentalien“) und den Merkspruch erfunden: „Omne ens est unum verum bonum“: Jedes **Seiende** ist **Eines, Wahres, Gutes**. Diese Transzendentalien sind, wie es hieß, **konvertierbar**: Was seiend ist, ist auch gut – und umgekehrt (für alle Transzendentalien).

Aber notabene: **Jedes** Seiende, d.h. jedes einzelne, konkrete Seiende, nicht aber das abstrakte **Seiende selbst** ist seiend, eines, wahr und gut. Anders als bei Platon ist *das Seiende selbst* nicht seiend, sondern eben eine Abstraktion. Die *vielen* Seienden, die *unter* das Transzendendale *Seiendes* fallen, sind die *eigentlich* Seienden.

Ebenso für die **höchsten Gattungen** des Seienden. Diese sind bei Aristoteles die **Kategorien**: Substanz, Quantität, Qualität usw. Die *Kategorie* der Substanz ist **nicht** Substanz, nicht substantiell, sondern eine Abstraktion. Die vielen *einzelnen* Substanzen in der Kategorie der Substanz sind substantiell.

Dies muss man sich bei Aristoteles immer vor Augen führen, damit man bei der Lektüre nicht in Verwirrung kommt.

--- --- ---

Die **Metaphysik** ist die philosophische Grundlagendisziplin. Aristoteles nannte sie die **Erste Philosophie**. Sie ist die Theorie, die das Seiende rein als solches (d.h. die vielen Seienden rein als seiende) untersucht und dabei nach seinen (ihren) Prinzipien und Ursachen fragt.

Aristoteles kennt außerdem noch zwei andere **theoretische** Wissenschaften, die **Physik** und die **Mathematik**. Sie werden um ihrer selbst willen bzw. um des bloßen Wissens willen be-

trieben. Ferner gibt es eine **praktische** Lehre mit anderen (ermäßigten) Genauigkeitsstandards, nämlich die **Ethik** und **Politik**, die um des Guten willen betrieben wird. Das Gute ist das letzte Ziel von allem menschlichen Tun und Lassen, das letzte „Worumwillen“ (*hou heneka*). Alle nennen es das **Glück** (*eudaimonia*), aber sie sind sich nicht einig, worin es besteht. (In der Sinnenlust? Im Erfolg in der Polis? In der „Erleuchtung“ durch *theôria*, geistige Schau?)

Dazu kommen noch die „poietischen“ oder **technischen** Wissenschaften (Heilkunst, Handwerkskünste), die jeweils um eines bestimmten Zweckes oder Nutzens willen ausgeübt werden. Wenn man will, kann man auch noch das sog. **Organon**, die Hilfsmittel zur philosophischen Erkenntnis, getrennt aufführen (Logik und Wissenschaftstheorie). Im Überblick:

Erste Philosophie: Theorie des Seins des Seienden (Metaphysik)

Zweite Philosophie: Theorie des Werdens des Seienden (Physik)

Mathematik: Theorie formaler, nichtsubstantieller Züge des Seienden

Außerdem: - Ethik/Politik (eine prakt. Lehre, keine theoret. Wiss.)
 - Poietische (technische) Wissenschaften
 - Organon (Logik und Wissenschaftstheorie)

Die Metaphysik war also **Ontologie**: Lehre vom Seienden, und zwar nicht sofern es *wird* und sich *verändert* (das ist Thema der **Physik**), sondern sofern es *ist*; also die Lehre vom **Sein** des Seienden. Und da es neben den sublunaren, irdischen, aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanzen, deren Untersuchung die erste und die zweite Philosophie sich teilen, **immaterielle Substanzen**, reine Formen (*eidê*), gibt, nämlich „hinter“ den ätherischen, fast schon selbst stofflosen Himmelskörpern die sog. Intelligenzen (im Mittelalter: Engel), die die Himmelskörper und die Fixsternsphäre in Bewegung halten, und an ihrer Spitze den rein geistigen Gott, der nur sich selber denkt und erkennt, gibt es einen Bereich der Metaphysik, in dem sie **Theologie** ist und sich von der Physik völlig abkoppelt. Davon handelt das Λ (*Lam(b)da* = Buch XII, der *Metaphysik*, das von der Himmels-*Physik* (Astronomie) in die Himmels-*Meta-physik* (Theologie) hinüberführt.

--- --- ---

Ein wichtiger Kritikpunkt an der platonischen Ideenlehre gilt dem Begriff der **Teilhabe**. Das ergibt sich für Aristoteles zwanglos aus seiner Kritik am Chorismos, d.h. an der platonischen Trennung der Ideen dort „oben“ von den lebensweltlichen Dingen hier „unten“, die dann irgendeine vertikale Beziehung zwischen Ideen und Dingen nötig macht, damit erstere für die Dinge nicht völlig brachliegen.

In seiner philosophiegeschichtlichen Übersicht (von den ionischen Naturphilosophien bis hin zu Platon) in Met. A schreibt Aristoteles u.a.:

Nach den genannten [italisch-pythagoreischen] Philosophien folgte Platons philosophische Forschung, die sich vielfach diesen <zuletzt genannten> Denkern anschließt, aber auch Eigenes über die Philosophie der Italiker hinaus aufweist. [...] Was die ‚Teilhabe‘ [*methexis*] betrifft, hat er lediglich die Bezeichnung geändert; denn die Pythagoreer sagen, die Dinge existierten kraft der Nachahmung [*mimêsis*] der Zahlen, Platon dagegen, kraft der Teilhabe [an den Ideen], wobei er die Bezeichnung änderte. (Met. A 6, 987a29-b13)

Die Dinge ahmen die Zahlen nach (Pythagoreer); die Dinge haben an den Ideen teil (Platon). Doch das sind nur leere Worte, meint Aristoteles. **Warum** dieses Ding, z.B. Sokrates, ist, was es ist, ein Mensch nämlich, wird nicht erklärt, wenn man sagt, Sokrates habe am *Menschen selbst* teil.

Es **wird** erklärt, wenn man einsieht, dass die Wesensform Mensch (das *eidos* Mensch) die **primäre Substanz** des Sokrates ist. **Sekundär** ist Sokrates eine aus Stoff und Form **zusam-**

mengesetzte Substanz, aber der Stoff (die Materie, eine geeignete menschliche Biomasse) wird nur gebraucht, damit die Form sich in ihm als Individuum verwirklichen und zugleich den Stoff erst zu einem wirklichen Menschen machen kann. Der Stoff als solcher ist träge, das *eidos*, die Form ist die primäre Substanz (*prôtê ousia*), die sich in ihm und damit auch *ihn* allererst konkret verwirklicht.

Überhaupt muss man, wenn man wissen will, warum es dieses Ding da (Sokrates) gibt, seine **Ursache in vier Hinsichten** angeben. Das ist die bekannte **4-Ursachen-Lehre** des Aristoteles. Jedes substantielle Ding hat zwei *innere* und zwei *äußere* ursächliche Aspekte. Die inneren sind die Form und der Stoff, die äußeren die Zweckbestimmung (das *telos*) des Dinges und die Wirkursache, von der her ihr Entstehung in die Wege geleitet wurde.

Die **eigentlichen** Substanzen sind nach Aristoteles **Lebewesen**: Menschen, Tieren, Pflanzen, weniger schon die Naturdinge wie Steine (die sind eher Materie). Aber er erläutert deren ontologische Struktur an **Artefakten**: an **uneigentlichen** Substanzen, die wir aber besser verstehen, weil wir sie selber herstellen.

Betrachten wir einen **Schuh**. **Warum** gibt es so ein Ding? Nun, es hat **erstens** eine **Formursache**, die in der Definition ausgesagt wird: „Diese belastbare Umhüllung [= Subjekt der Definitionsaussage] schützt und ziert den menschlichen Fuß [= Prädikat der Definitionsaussage]“, oder etwas dergleichen. **Zweitens** gäbe es dieses Ding nicht, wenn nicht ein bestimmtes Material vorhanden gewesen wäre, etwa Leder, die Stoffursache. **Drittens** wäre es nicht gefertigt worden, wenn es keine Zweckbestimmung hätte. Diese Rolle übernimmt bei Artefakten wieder die Form, weil sie die Zweckbestimmung in ihrer Definition enthält. **Viertens** schließlich musste die Herstellung von irgendeinem äußeren Prinzip her beginnen; diese Wirkursache war der Schuhmacher, der in seiner Seele, *psychê*, das *eidos* des Schuhs gegenwärtig hat, also seine Zweckbestimmung kennt und die passende Wissenschaft (Handwerkskunst) besitzt.

Für **echte Substanzen**, etwa Menschen, funktioniert die 4-Ursachen-Lehre parallel. Die **Form** Mensch muss sich in **Materie**, geeigneter Biomasse, zu vielen Menschen vervielfältigen und jeweils in einem konkreten Menschen verwirklichen und im Prozess von dessen Heranwachsen und Bildung (*paideia*: Erziehung, Bildung) die menschliche **Zweckbestimmung** erreichen. Die **Form** ist, wie wir heute sagen würden, kodiert in der DNS (engl. DNA). Den minimalen Anfangs-**Stoff** liefert die Eizelle mit (über die DNS hinaus), der dann durch Stoffwechsel von außen vermehrt wird. Die **Wirkursache** sind die Eltern im Zeugungs-/Empfängnisakt. (Aristoteles dachte die Zeugung und Fortpflanzung einseitig vom Vater her; das verstehen wir heute besser.)

Seine **4-Ursachen-Lehre** hält Aristoteles für eine wichtige **Innovation**. Die Vorsokratiker haben gewöhnlich nur nach dem Stoff gefragt, Platon nach der Form. Man muss aber nach beidem fragen und dann auch danach, wie Form und Stoff zusammenkommen: durch die beiden äußeren Ursachen (nämlich durch die *finale* und die *effektive* Kausalität).

--- --- ---

Dass **Platon** an die finale und effektive Kausalität im Zusammenhang der Formen (Ideen) und der an ihnen teilhabenden Einzeldinge, gar nicht gedacht hätte, stimmt aber nicht ganz. Er hat dazu im *Timaios* eine Geschichte erzählen lassen, einen Weltverfertigungsmythos. Der logische Raum, d.h. Ideenkosmos, wird dort unter dem Bild eines göttlichen Welthandwerkers, eines **Demiurgen**, vorgestellt,¹⁵ der im umgebenden logischen Vorhof, dem noch fast ganz strukturlosen, dünn materiellen physikalischen Raum, der *chôra*, als der großen Amme des Werdens, die Welt herstellt.

¹⁵ Es gibt in der Forschung andere Ansichten über den Demiurgen und einiges Rätselraten. Ich folge hier sehr gern Thomas A. Szlezák, der den Demiurgen als Bild für den (lebendigen) Ideenkosmos interpretiert.

Der Demiurg schafft anders als der Gott der scholastischen Theologie die Welt nicht *aus nichts*, sondern wie ein Schuhmacher den Schuh aus einem Material, eben jener *chôra* (der fast leeren Raum-Materie). Allerdings muss er zunächst die *psychê*, Seele, der Welt schaffen; denn wie er selbst qua Ideenkosmos ein (rein geistiges) Lebewesen ist, so soll auch das Weltganze ein Lebewesen (allerdings *Stoff-Form*-Lebewesen) sein (die Seele ist die Form).

Die Details übergehe ich. Wichtig ist, dass der Demiurg an sich selbst (am Ideenkosmos) Maß nimmt und die Welt nach seinem Vorbild herstellt, so gut es eben in Materie geht. Er ist nicht „neidisch“, will nichts Gutes zurückhalten. Aber er muss natürlich Kompromisse machen, weil die *chôra* als Material den Verfertigungsprozess der Welt beeinträchtigt und beschränkt.

Dass also ist die *kausale Geschichte* hinter der Teilhabe der Einzeldinge an den Ideen, die Aristoteles vermisst. Aber es ist eben nur eine *Geschichte*, nur ein Mythos, d.h. ein Platzhalter für eine nachzureichende eigentliche Theorie. Platon scheint diese Theorie auch in der mündlichen Lehre in der Akademie nicht geliefert zu haben. Denn dann hätte Aristoteles sie kennen müssen und hätte sie referieren und kritisieren können, wie er es mit der Prinzipienlehre (vom Einen und der unbestimmten Zweiheit) getan hat.

--- --- ---

Übergang zu Aristoteles' Substanzlehre

Die Weisen der Aussage des Seienden nach *Metaphysik* Δ 7

Allerdings profitiert Aristoteles auf seine Weise doch von Platons Teilhabe-Konzeption, nur verwendet er nicht die als leer kritisierte *vertikale* Teilhabe-Relation zwischen Dingen und Ideen, sondern orientiert sich an der anderen, der *horizontalen* inter-ideellen Teilhabe der Ideen aneinander, wie Platon sie im *Sophistes* entwickelt hat, und überträgt sie als horizontale Beziehung auf die lebensweltlichen Seienden: diese haben aneinander teil bzw. alle nichtsubstantiellen unter ihnen haben teil an Substanzen als den ausgezeichneten Seienden.

Dies wird deutlich, wenn wir nun allmählich zur eigentlichen Sache der aristotelischen Metaphysik kommen, nämlich zur Substanzlehre. Aristoteles antwortet wie Platon auf die eleatische Herausforderung: *Wie kann das Seiende ausdifferenziert werden?* Platons Antwort war: Wir müssen unterscheiden zwischen dem, was eine Gattung (eine Gattungsidee) *an sich* ist und was sie *pros ta alla*, hin zum anderen (zu anderen Ideen) ist (*pros*: hin zu, bis an, gegen).

Aristoteles sieht die Sache so: Das Seiende, d.h. die vielen konkreten Seienden, können nicht ursprünglich aufgrund spezifischer *Unterschiede* in verschiedene Arten eingeteilt sein. Denn *das Seiende* kann nicht durch Unterschiede ausdifferenziert werden, weil ein Unterschied ja schon vom Seienden verschieden sein, das Seiende also schon ausdifferenziert sein müsste – vor seiner Ausdifferenzierung. Was aber nicht durch spezifische Unterschiede ausdifferenziert wird, ist (per definitionem) keine Gattung, sondern ein Allgemeines irgendeines anderen Typus. Also ist das Seiende keine Gattung, sondern wird (ab ovo) *auf vielfache Weise ausgesagt*. Wie aber?

Und jetzt kommt der „*pros ta alla*“-Aspekt ins Spiel, also als Muster im Hintergrund die horizontale Teilhabe der Ideen aneinander. Aristoteles sagt: Das Seiende wird auf vielfache Weise ausgesagt, aber nicht homonym (wie „Bank“ als Geldinstitut und als Sitzmöbel), sondern „analog“, nämlich *pros hen kai mian tina physin*: auf *eines und eine bestimmte Natur/Sache hin* (Met. Γ 2, 1003a33f.), die den vielen Aussageweisen ihren begrifflichen Halt gibt. Diese eine Natur oder Sache ist die *ousia*, die Substanz.

Als Beispiel zur Veranschaulichung dient ihm die *Gesundheit*, die ebenfalls analog auf eine Sache hin ausgesagt wird, nämlich auf einen (gesunden) Organismus hin, beispielsweise einen bestimmten Menschen: „Sokrates ist gesund.“ Aber nicht nur Organismen nennen wir gesund, sondern z.B. auch einen Spaziergang, eine Kur, eine bestimmte Gesichtsfarbe usw.

Doch es wäre nun unsinnig zu sagen, im gesunden Sokrates sei ein Gesundes ebenso präsent wie im gesunden Spaziergang, der Kur, der Gesichtsfarbe usw. Im Spaziergang ist kein Gesundes, sondern er erhält oder fördert das Gesunde in dem, der spazieren geht. In der Kur ist auch kein Gesundes, aber sie stellt das Gesunde im Kurenden wieder her (hoffen wir mal). In der Gesichtsfarbe ist ebenfalls kein Gesundes, aber sie ein Zeichen für das Gesunde in dem betreffenden Menschen. *Eigentlich* gesund ist der (gesunde) Mensch, und das übrige „Gesunde“ steht zu ihm; es ist ein Gesundes *pros tina anthrôpon*, auf einen bestimmten Menschen hin, nicht aber an ihm selbst. Und entsprechend soll es sich auch beim Seienden verhalten.

Damit kommen wir nun in die harte, schnörkellose Theoriebildung, und da wird es dicht und schwer – leider auch recht trocken. Aber Sie haben ja die Möglichkeit, ganz nach Ihrem Tempo voranzugehen und bei Bedarf nachzufragen.

--- --- ---

Die *Metaphysik* hat **14 Bücher** (A, α, B, Γ, Δ, E, Z, H, Θ, I, K, Λ, M, N). Das Δ (Delta = V. Buch) ist das sog. **Begriffslexikon**, in dessen Kapiteln philosophische Zentralbegriffe geklärt werden, so in Kapitel 7 *to on*, das Seiende. Dort unterscheidet Aristoteles drei einander überlagernde und ergänzende – **additive** – Aussageweisen, deren erste und dritte jeweils **disjunktiv** gegliedert sind, wobei das zweite Glied der ersten Disjunktion wiederum disjunktiv untergliedert ist.

Das Seiende, so erfahren wir da, wird **(1)** immer *entweder* (a) akzidentell *oder* (b) an sich und, wenn an sich, dann gemäß einer der zehn Kategorien, **(2)** immer im Sinne des Wahr-Seins und **(3)** immer *entweder* nach Können (*dynamis*, lat. *potentia*, Möglichkeit) *oder* wirklichem Vollzug, Ausübung verstanden (*energeia* bzw. *entelecheia*, lat. *actus*, Wirklichkeit). Gehen wir der Reihe nach vor und beginnen mit der **ersten** Disjunktion.

--- --- ---

Erstens wird das Seiende entweder akzidentell (*kata symbebêkos*) oder an sich (*kath' hauto*) ausgesagt. Wird das „ist“ akzidentell gesagt, so bedeutet „dies ist dies“ stets ein **Zugefallen-Sein** (*symbebêkenai*): Entweder ist einem (dem Sokrates) ein anderes (ein Bleiches) zugefallen, oder, wenn die Prädikation z. B. lautet: „Dieser Bleiche ist krank“, sind zwei, ein Bleiches und ein Krankes, einem ungenannten Dritten (einem Menschen) zugefallen. Die Zufallenden heißen **Akzidentien**; das, dem sie zufallen, ist jeweils eine **Substanz**, *ousia*. Das Sein im akzidentellen Sinn bezeichnet also stets **ein förmig** die ontologische Relation der zufälligen Inhärenz (d.h. des Einer-Substanz-zugefallen-Seins).

Als **an sich seiend** hingegen wird ausgesagt, was und wie vieles die **Formen der Prädikation** (*ta schêmata tês katêgorias*) bedeuten; denn jede dieser Aussageformen bezeichnet eine Weise des Seins (*hosachôs gar legetai, to autachôs to einai sêmainei*, 1017a23 f.).

Die Form ‚S ist ein P‘ [„Sokrates ist ein Mensch“] etwa bezeichnet das *ti esti*, Was-Sein oder Wesen, die *ousia*, der betreffenden Sache, und entsprechend für neun weitere – an unserer Stelle (1017a24 ff.) nur sieben genannte – Formen der Prädikation oder (kurz) Kategorien. Die neun außersubstantiellen sind Qualität, Quantität, Relation, Tun, Leiden, Ort und Zeit plus, in der Kategorienschrift (vgl. Cat. 4, 1b25 ff.), Lage und Haben.

Dass die außersubstantiellen Kategorien in der Liste der Aussageweisen von Δ 7 unter dem An-sich-Sein, nicht dem akzidentellen Sein, firmieren, hat in der Forschung zu **Rätselraten** geführt, das man aber in der Fluchtlinie der Standardinterpretation gut auflösen kann.¹⁶ Dazu

¹⁶ Für die Standardinterpretation vgl. den Kommentar von W.D. Ross, Oxford 1923, ad loc., für deren (meines Erachtens unzutreffende) Kritik Ernst Tugendhat, „Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seienden bei Aristoteles (Metaphysik Δ 7)“, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 136-144, S. 137.

visualisiere man die *ousia* als eine Art **Hafenterminal** in Form eines regelmäßigen Neunecks mit **neun Anlegeseiten** (Qualität, Quantität, ...) für Akzidentien.

Das Anlegen ist überall einförmig dasselbe: die ontologische Relation des Zugefallen-Seins, durch die ein Akzidens an einer Anlegeseite mit der *ousia* „vertäut“ ist. Sofern „ist“ die bloße Vertäuerung, das Zugefallen-Sein, bedeutet, hat es einförmig dieselbe Bedeutung (die nach *Metaphysik* E 4 in der Ersten Philosophie beiseitegesetzt werden kann) in „Sokrates ist bleich“, „Sokrates ist 1,65 m groß“ und „Sokrates ist auf dem Markt“. Aber das Bleich-Sein legt an der Kategorie – gleichsam dem Kai – der Qualität an, das 1,65-m-groß-Sein am Kai der Quantität und das Auf-dem-Markt-Sein am Kai des Ortes.

Seiner **wesentlichen Qualität** nach ist Sokrates vernunftbegabt; die Vernunftbegabung mit allem, was wesentlich zu ihr gehört, ist seine Anlegeseite (sein Kai) für Akzidentien der Qualität. Seiner **wesentlichen Größe** nach ist er als erwachsener Mensch zwischen, sagen wir, 1,50 m und 2,10 m groß; dieses Menschenmaß ist seine Anlegeseite für Akzidentien der Quantität. Seinem **wesentlichen Ort** nach lebt er auf dem Land, ist kein Fisch oder Vogel; dies ist seine Anlegeseite für Akzidentien des Ortes (und so fort für alle Kategorien).

Sofern daher „ist“ in „Sokrates ist bleich“, „Sokrates ist 1,65 m groß“, „Sokrates ist auf dem Markt“ die jeweilige Kategorie (Anlegeseite) mitbedeutet, sie unausdrücklich konnotiert, hat es unterschwellig eine je verschiedene **Nebenbedeutung**, die in wesentlichen Prädikationen wie „Sokrates ist vernunftbegabt“, „Sokrates ist menschengroß“ oder „Sokrates lebt auf dem Land“ als die jeweilige Hauptbedeutung ausdrücklich hervortritt.

Jetzt lässt sich auch besser verstehen, was Aristoteles mit den **Kategorien** eigentlich meint. Das Wort geht zurück auf das Verb *katagoreuein*: *kata* + *agoreuein*. Die Agora ist der Marktplatz, das Forum; *agoreuein* heißt „markten“: öffentlich reden; *kata*: gegen, nämlich gegen eine Gerichtspartei, die Gegenseite. *Katagoreuein* heißt also eigentlich *anklagen*, jemandem etwas offen *vorwerfen*, etwas *anzeigen*.

Übertragen aus dem **Juridischen** ins **Grammatische** und **Logische** wird daraus: einem Ding gleichsam auf den Kopf zu sagen, was es mit ihm auf sich hat, was es für eines ist. „Schnee, du bist weiß!“ Weniger dramatisch: „Schnee ist weiß.“ So wird die *katêgoria* zur Prädikation; und die *schêmata tês katêgorias* sind dann die verschiedenen Gestalten oder Formen der Prädikation bzw. die verschiedenen Bedeutungen des „ist“ als der prädikativen Kopula, eben die verschiedenen Weisen, in denen das Seiende ausgesagt wird.

Entweder bedeutet das „ist“ das Sein des neunseitigen „Hafenterminals“ Substanz, oder es bedeutet das Sein einer der neun „Anlegeseiten“. Das ist die **Kategorie** im **primären (logischen) Sinn**: eine Weise, das Seiende auszusagen. Aber **sekundär** heißen die dabei ausgesagten Seienden dann auch ihrerseits **Kategorien**. Die **Grundkategorie** in diesem sekundären Sinn ist die **Substanz** (das „Terminal“), und dazu kommen dann die neun **Nebenkategorien** (die „Anlegeseiten“): Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Liegen, Haben, Tun, Leiden. Diese 9+1 Kategorien (im sekundären Sinn) sind die **höchsten Gattungen** des Seienden.

Deswegen nennt Aristoteles die Kategorien oft einfach *genê*, Gattungen. Jedes beliebige Seiende passt in eine solche Gattung, entweder ist es (1) eine Substanz, oder es ist (2a) eine wesentliche oder (2b) eine zufällige Quantität, Qualität (usw.) einer Substanz. Die zufälligen Seienden heißen *symbebêkota*, lat. Akzidentien („Zufallende“); die wesentlichen kann man *Propria*, Eigentümlichkeiten, nennen; sie bilden das *An-sich-Sein* einer Sache oder folgen daraus.

Hier gibt es in der **Forschung**, wie schon gesagt, einige **Verwirrung** darüber, dass Aristoteles sagt, das An-sich-Sein einer Sache werde gemäß den Kategorien ausgesagt, aber das Sein im Sinne des Zugefallen-Seins bedeute immer dasselbe. Im Grunde ist die Sache jedoch ganz

einfach. Die Anlegeseiten sind verschieden, aber das Vertäuen eines Schiffes (Zufallens eines Akzidens) ist an allen Anlegeseiten gleich.

Betrachten wir zur Erläuterung die „Seiten“ (Kategorien) der Qualität, des Ortes und des Habens. Sokrates ist als Mensch seinem Ansichsein nach vernunftbegabt (Qualität), ein Landtier (Ort) und zweifüßig (Haben: er *hat* zwei Füße). Zufällig ist er gerade bleich, auf dem Markt und beschuht (normalerweise läuft er barfuß). Das „ist“ in den zufälligen Aussagen bedeutet in jeder Kategorie dasselbe: dem Sokrates ist ein Akzidens in irgendeiner Kategorie zugefallen. Dieses gleichbedeutende, metaphysisch uninteressante „ist“ entspricht der Vertäuerung eines Schiffes an irgendeinem beliebigen Anleger.

Aber: Sokrates ist_{Qual} vernunftbegabt; er ist_{Ort} (d.h. lebt) auf dem Land und ist_{Haben} zweifüßig. Diese Aussagen betreffen sein An-sich-Sein, und zwar gemäß drei verschiedenen der neun „Anlegeseiten“. Und hier bedeutet das „ist“ die jeweilige Anlegeseite mit. Also hat das „ist“ hier verschiedene Bedeutungen.

--- --- ---

Zweitens bedeutet das Sein oder das „ist“ stets auch das **Wahr-Sein** und das Nicht-Sein das **Falsch-Sein** (vgl. 1017a31-35). Nun hat, unabhängig von Aristoteles gesprochen, der Wahrheitsbegriff drei wesentliche Begriffsmomente bzw. die Wahrheit **drei wesentliche Aspekte**, einen realistischen, einen phänomenalen und einen pragmatischen Aspekt. Gemäß diesen Aspekten tritt sie, grob gesprochen, als **Übereinstimmung**, als **Unverborgenheit** und als **Behauptbarkeit** in Erscheinung. Nach dem pragmatischen Aspekt, als Behauptbarkeit, ist die Wahrheit (und die Falschheit) nicht in den Sachen, sondern im Denken und Sprechen (*ou gar esti to pseudos kai to alêthes en tois pragmasin, [...] all' en dianoiai*, Met. E 4, 1027b25-27) und daher kein Thema der Metaphysik. Nach ihrem realistischen Aspekt hingegen (besonders in Verbindung mit dem phänomenalen Aspekt) greift die Wahrheit vom Denken auf die Sachen über. Insofern ist **das Wahre** das Seiende sogar **im eigentlichsten Sinn** des Wortes „seiend“ (*to de kyriôtata on*, Met. Θ 10, 1051b1) und das Thema des krönenden Schlusskapitels des Θ der *Metaphysik*.

--- --- ---

Drittens schließlich wird das Seiende zufolge einer zweiten Disjunktion stets entweder nach **Fähigkeit** (Können, *dynamis*) oder nach **Ausübung** (wirklichem Tun, *entelecheia*) ausgesagt (vgl. 1017a35-1017b9). „Sie spielt Klavier“ kann demgemäß heißen, dass sie Klavier spielen *kann* oder dass sie gerade wirklich spielt. Diese Disjunktion ist Gegenstand von Met. Θ 1-9.

Mit der Unterscheidung von Können und Tun (Möglichkeit und Wirklichkeit) als genuiner Seinsweisen ist die These verbunden, dass Möglichkeit nicht auf Wirklichkeit, z.B. das Klavierspielen-Können nicht auf eine bestimmte Hirn- und Körperstruktur, zurückführbar ist.

Man könnte diese Position vielleicht als modalen **Externalismus** bezeichnen, da ihr zufolge Fähigkeiten nicht nur faktisch, sondern prinzipiell über die Körpergrenzen des Dinges oder Lebewesens hinausreichen, um dessen Fähigkeiten es sich jeweils handelt. Wer nie Klavier gespielt hat, kann (noch) nicht Klavier spielen, selbst wenn er oder sie durch einen unglaublichen Zufall von Natur mit einer neurologischen und physiologischen Struktur ausgestattet wäre, wie sie für geübte Klavierspieler typisch ist. (Allerdings zeigt Aristoteles auch, dass die Sätze von der Art des vorigen der weiteren **Disambiguierung** bedürfen, ehe ihr Wahrheitswert entscheidbar ist; denn auch das Können wird auf vielfache Weise ausgesagt.)

--- --- ---

6. Vorlesung, 04.06.2020

Ein Teilnehmer hat eine Frage zur 5. Vorlesung,

die sich auf Wesensdefinitionen von *Individuen* bei Aristoteles bezieht. Sind solche Definitionen (ohne demonstrative Bezugnahme) möglich? Das heißt, ist das Individuum Sokrates irgendwie wesentlich von seinem fingierten weisen Nachbarn Sokrites verschieden, der sich bezüglich der Kategorien von Sokrates nicht unterscheidet (er hat dieselbe wesentliche Größe, denselben wesentlichen Ort, dasselbe wesentliche Tun)? Oder ist Sokrates, mit Aristoteles, nur akzidentell die Person Sokrates, wesentlich aber mit Sokrites identisch?

Ich habe in diesem Kontext auch Schwierigkeiten damit, mir ein *eidos*, z.B. Mensch, zugleich individuell *und* spezifisch vorzustellen. Sind Sie und Ich nur Kopien des *eidos* Mensch, oder gibt es etwas, das Ihnen und mir, je als Individuen, wesentlich ist?

Von den Wesensdefinitionen werden wir gegen Ende der heutigen Vorlesung zu handeln haben. So viel vorab: Nach der Substanzlehre in Met. Z sind die Wesensdefinitionen aller Menschen gleich: Von der Gattung als logischem Subjekt der Definition wird die spezifische Differenz als Prädikat ausgesagt. „Sokrates? *Das (fragliche) Lebewesen ist vernunftbegabt.*“ – „Platon? *Das (fragliche) Lebewesen ist vernunftbegabt.*“ Usw. für Sokrites und Pliton, für Aristoteles und Plotin, Angela Merkel und Donald Trump (und ... und ... und ...).

Die Individuen unterscheiden sich aber durch ihre Materie, also ihre jeweilige Biomasse, die im Stoffwechsel ständig ausgetauscht wird, was schon zu Platons Zeiten bekannt war, so dass die Materie für Platon und für Aristoteles kein guter Kandidat für das Bleibende, Substantielle einer Sache war. Sie setzten vielmehr auf die Form, die im Stoffwechsel konstant bleibt. Aber diese Form bedarf (bei Aristoteles) der Materie, um sich zu verwirklichen und ipso facto zu vervielfältigen.

Auf Grund der je verschiedenen Materie der Substanzen können dann auch ganz verschiedene Akzidentien an den neun „Anlegeseiten“ der substantiellen Form „anlegen“ und „festmachen“ (und auch wieder verschwinden). Infolgedessen können die Menschen durch lange Gewohnheit je verschiedene Charaktere ausbilden, die man in einem anderen, vielleicht *ethisch* zu nennenden Sinn als ihr je *individuelles* „Wesen“ bezeichnen könnte. Aber im strengen ontologischen Sinn haben wir Menschen alle *ein* Wesen und *eine* Definition.

Das eine *eidos* Mensch verwirklicht sich, sofern geeignete Materie vorhanden ist, in vielen identischen Kopien und ist auch nur in Form dieser Kopien wirklich, nicht außerdem noch als spezifisches *eidos*. Und zwar ist es die jeweilige *psychê*, Seele, des betreffenden Menschen. Dass unsere Seelen sich aufgrund ihrer Akzidentien auch unterscheiden, bleibt davon unberührt. Und es gibt ferner sowohl vorübergehende als auch bleibende Akzidentien: Bleibend ist Sokrates weise und klein, vorübergehend einmal zerstreut oder bleich.

--- --- ---

Einige **Fragen** für Sie alle bei Ihrer nachfolgenden Lektüre:

Frage 6.1: Was ist der Unterschied zwischen dem Sein im *veritativen* Sinn und dem Sein im *existentialen* Sinn?

Frage 6.2: Aristoteles betrachtet den Nichtwiderspruchssatz als metaphysisches (*onto-logisches*) und als logisches (*psycho-logisches*) Prinzip. Wie hängen beide Varianten zusammen?

Frage 6.3: Was sind *Wahrmacher*? Was sagt Wikipedia darüber (bzw., etwas anspruchsvoller, was sagt die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* über *truthmakers*)?

Frage 6.4: Was ist das *ti ên einai*, wörtlich: das *Was-war-Sein*?

Frage 6.5: Die Definition einer Substanz bzw. einer Wesensform ist ein Subjekt-Prädikat-Satz. Was fungiert als Subjekt und was als Prädikat, und wodurch bekommt diese Subjekt-Prädikat-Dualität ihre gediegene substantielle Einheit?

Aristoteles' Substanzlehre

Heute wird es trocken und hochtheoretisch. Doch Sie haben ja zum Glück wegen des Feiertages am 11. Juni (Fronleichnam) 14 Tage Zeit zum Lesen und Nachdenken. Thema ist Aristoteles' Lehre vom Seienden, *on*, die er als Lehre von der Substanz, *ousia*, durchführt. Wer nach dem Seienden fragt, muss die Substanz zum Thema machen (sagt er).

Eine **Substanz** hat erstens ein **Wesen** und entsprechende Wesensbestimmungen, die ihr notwendigerweise zukommen, und zweitens zufällige Bestimmungen, **Akzidentien** genannt, von denen manche bleibend, andere vorübergehend sind. Die bleibenden Akzidentien unterscheiden ein Einzelding/Individuum dauerhaft von anderen Einzeldingen/Individuen seiner Art. Die Akzidentien **inhärieren** einer Substanz und sind für ihr Sein auf die jeweilige Substanz angewiesen, während die Substanz zwar irgendwelche, aber nicht diese jeweils bestimmten Akzidentien braucht.

Wir beginnen mit Aristoteles' These, dass die Inhärenz als eine *Teilhabe*-Beziehung verstanden werden muss (**I**). Dann betrachten wir die Substanz, *ousia*, als solche (**II**) und die Definition einer jeweiligen Substanz (**III**) und zum Schluss die Wahrheitstheorie in Met. Θ 10 (**IV**).

I. Inhärenz als Teilhabe

Estin epistêmê tis hê theôrei to on hê; on kai ta toutô; hyparchonta kath' hautô: „Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes betrachtet und das, was ihm an sich zukommt.“ So beginnt das Γ (Gamma = IV. Buch) der *Metaphysik* (Met. Γ 1, 1003a21 f.), und der Anfangssatz des zweiten Kapitels lautet: *To de on legetai men pollachôs, alla pros hen kai mian phusin kai ouch homônymôs:* „Das Seiende aber wird zwar auf vielfache Weise ausgesagt, doch in Beziehung auf Eines und Eine Natur und nicht homonym“ (Met. Γ 2, 1003a33 f.).

Jenes Eine ist die *ousia*. Auf sie hin wird alles andere ausgesagt, selbst noch das Nichtseiende, von dem wir ja immerhin sagen, dass es irgendwie der Fall ist, wenn wir sagen, dass eine *ousia* **nicht** soundso beschaffen **ist**.

Das Seiende bzw. Nichtseiende ist bei Aristoteles wie bei Platon und wie zuvor schon bei Parmenides primär im **veritativen**, nicht im **existentialen** Sinn gemeint, d.h. als **Wahr-Sein, Der-Fall-Sein**, nicht als **Existenz**. Wir reden in diesem Zusammenhang **heute** von Sachverhalten, die, wenn sie der Fall sind, Tatsachen sind. **Tatsachen**, sagen wir, sind der Fall, und Sachen oder **Dinge** existieren. Dass Sokrates weise ist, ist eine *Tatsache*; Sokrates ist ein *Ding* (im weiten Sinn, der Menschen einschließt), das existiert(e).

Im Griechischen gibt es kein passendes Wort für „Tatsache“ (am ehesten noch *pragma*: Handlung, Verrichtung, Sache). Deswegen reden Parmenides, Platon und Aristoteles einfach von einem *on*, einem **Seienden**, wenn sie ein Der-Fall-Seiendes, eine Tatsache meinen. Man sieht das beispielsweise sehr schön an einer Formulierung des **Satzes vom Widerspruch**, die Aristoteles Met. Γ 3 gibt. Dies sei kurz erläutert (auch weil der Satz vom Widerspruch auch selbst ein wichtiges metaphysisches Prinzip ist – das sicherste von allen (sagt Aristoteles)).

Der Satz vom Widerspruch bzw. das **Nichtwiderspruchsprinzip** gilt sowohl für das Denken als auch für das Sein, d.h. sowohl als ein logisches (oder „*psycho*“-logisches) wie auch als ein metaphysisches (oder „*onto*“-logisches) Prinzip. **Onto-logisch** besagt er: *Es kann nicht eine*

Sache eine Bestimmung haben und zugleich und in der gleichen Hinsicht diese Bestimmung nicht haben.

Aristoteles sagt, dies sei das **sicherste** von allen metaphysischen Prinzipien. Warum ist es das sicherste? Weil wir gar nicht anders *denken* können. Und nun kommt er zu der **psycho-logischen** Formulierung des Satzes vom Widerspruch (Met. Γ 3, 1005b23 f., vgl. 29 f.):

adynaton gar hontinoun tauton hypolambanein einai kai mê einai –
 „denn es ist unmöglich, dass jemand annimmt, dasselbe sei und sei nicht“.

Keine intellektuelle Gymnastik kann uns je „befähigen“ (aber es wäre auch das Gegenteil einer Befähigung, nämlich ein denkerisches Versagen), in unserem Denken die Annahme, *das-und-das sei der Fall*, mit der Annahme zusammenzubringen, *dieses Selbe sei nicht der Fall*. Es geht nicht; es ist schlechterdings unmöglich anzunehmen, *dass p und dass non-p*.

Hier ist offenkundig, dass *einai kai mê einai* nicht „existieren und nicht existieren“ heißen kann, sondern „der Fall sein oder nicht der Fall sein“ heißen muss. Denn andernfalls würde der Satz vom Widerspruch ja nur für explizite Existenzbehauptungen gelten und nicht für alle Behauptungen allgemein.

--- --- ---

Die **ousia**, Substanz, ist also (wie oben zitiert) der einheitsstiftende Bezugspunkt der vielen Weisen, in denen das Seiende ausgesagt wird. Denn:

(1a) Akzidentien fallen **Substanzen** (*ousiai*) zu.

(1b) Die außersubstantiellen Kategorien bilden den zum Wesen jeder **Substanz** gehörigen neunseitigen Kranz der Akzidentalität, d.h. der Weisen des An-sich-Seins der *ousia*, die zugleich Anlegeseiten für Akzidentien sind.

(2) Das Wahr-Sein und Der-Fall-Sein wird mittels Prädikationen ausgesagt, deren logische Subjekte in den grundlegenden Fällen **Substanzen**, *ousiai*, sind.

(3) Fähigkeiten (*dynameis*) und Tätigkeiten (*energeiai*) sind, wiederum in den grundlegenden Fällen, solche von **Substanzen**, *ousiai*.

Daher gilt:

kai to palai te kai nyn kai aei zêtoumenon kai aporoumenon, ti to on, touto esti tis hê ousia –
 „die vor Zeiten wie auch jetzt und immer gestellte und immer ratlos traktierte Frage: **Was ist das Seiende?**“, bedeutet dies: **Was ist die ousia?**“ (Met. Z 1, 1028b2-4).

--- --- ---

Allerdings könnte man eine kleine Ungenauigkeit am Werke vermuten, wenn Aristoteles hier zu verstehen gibt, dass, wer nach dem Seienden fragt, **ohne Verlust an Allgemeinheit** nach der *ousia* fragen dürfe und solle. Denn die Akzidentien, so geringfügig ihr Beitrag zum Sein der jeweiligen *ousia* auch sein mag, sind doch nicht schlechthin nichts. (Vergleiche: „Kleinvieh macht auch Mist.“ Hier: Akzidentien bringen auch ein bisschen Sein mit.)

Zu den Leichtfertigkeiten, die sich in lange Traditionen einschleichen und die sich hier in die Auslegungstradition der griechischen Klassiker eingeschlichen haben, gehört die Tendenz, sich nicht in Pingeligkeiten verlieren, sondern über Aristoteles' vermeintliche Ungenauigkeit hinwegsehen zu wollen.

Damit verstellt man sich aber den Blick dafür, dass gar keine Ungenauigkeit vorliegt, sondern Aristoteles die Frage nach dem Seienden *tatsächlich* ohne jeglichen noch so geringen Verlust an Allgemeinheit in die Frage nach der *ousia* umformuliert wissen will, und verpasst in der Folge die Pointe seiner Akzidentienlehre, die er sich ingeniös aus Platons Lehre von den *megista genê* aneignete: Wie die übrigen Gattungen (Selbes, Verschiedenes, Ruhe, Bewegung,

...) kein eigenes Sein besitzen, sondern nur am Seienden teilhaben, so haben auch Akzidentien kein eigenes Sein, sondern haben teil am Sein der Substanz.

Man denkt (großzügig und vermeintlich zugunsten von Aristoteles), die Akzidentien seien zwar nicht nichts, aber ontologisch unerheblich, während es sich in Wahrheit gerade umgekehrt verhält: Wie bei Platon die größten Gattungen neben dem Seienden, so sind bei Aristoteles die Akzidentien an sich **nichts**; dass sie wie jene am Seienden, nämlich am Sein der *ousia*, teilhaben können, ist hingegen eine ontologische Pointe und keinesfalls unerheblich. Nur erfährt man von dieser Teilhabe nach Aristoteles gerade dadurch etwas, dass man die *ousia* untersucht, so dass die Frage nach dem Seienden im allgemeinen auf die Frage nach der *ousia* zugespitzt werden darf.

--- --- ---

Der obige Vergleich der *ousia* mit einem neunseitigen Hafenterminal muss nun entsprechend abgewandelt werden; denn an den Kaimauern eines Hafenterminals legen Schiffe an, die von Hafen zu Hafen segeln; Akzidentien hingegen werden zu nichts, sobald sie von der *ousia* „ablegen“. Sie **modifizieren** deren Sein nur und fügen ihm nichts hinzu. Angemessener als mit Schiffen am Kai vergleichen wir sie daher mit (neun Spezies von) **Viren**, die jeweils eine eigene DNS, aber keinen eigenen Stoffwechsel mitbringen: Sie zehren vom Sein der *ousia*, das sie modifizieren, wie die Viren vom Stoffwechsel ihres Wirtsorganismus.

Oben haben wir die Wahrheitsbedingungen und damit die Bedeutungen verschiedener Typen von Prädikationen unterschieden. (Zur Erläuterung: Die Wahrheitsbedingung von „Snow is white“ ist, *dass Schnee weiß ist*. Anders gesagt: „Snow is white“ ist wahr dann und nur dann, wenn Schnee weiß ist. Wenn man das weiß, kennt man die **Bedeutung** des englischen Satzes „Snow is white“. Die Wahrheitsbedingungen von Aussagesätzen sind ihre Bedeutungen.)

Wenn wir nun statt nach den *Wahrheitsbedingungen* bzw. Bedeutungen einmal (mit Philosophen wie David Armstrong, David Lewis, D.H. Mellor und anderen) nach den weltseitigen **Wahrmachern** von Prädikationen fragen, werden wir jeweils konkrete Dinge für die Wahrmacherrolle benennen müssen. Die Wahrheitsbedingung des Satzes „Schnee ist weiß“ ist der Sachverhalt, *dass Schnee weiß ist*. Der Wahrmacher dieses Satzes ist der (weiße) Schnee, eine Sache, ein Gegenstand.

Zur Erläuterung: In den letzten Jahrzehnten sind **Wahrmachertheorien** (engl. truth-maker theories) in Mode gekommen. Wenn man nämlich sagt, Wahrheit (einer Meinung oder eines Satzes) sei **Übereinstimmung** (Korrespondenz) mit der Realität, so stellt sich die Frage, was in der Realität denn dem wahren Satz korrespondiert. Tatsachen? Aber Tatsachen sind seltsame Gegenstände. Lieber würde man sagen: Dinge. Was macht den Satz „Es gibt schwarze Hunde“ wahr? Die Tatsache, dass es schwarze Hunde gibt? – Das hat etwas Triviales, Nicht-Informatives. Einfacher und aussagekräftiger wäre es zu sagen: Jeder schwarze Hund! Das heißt, jeder beliebige schwarze Hund ist schon ein hinreichender Wahrmacher des Satzes „Es gibt schwarze Hunde.“ – (Und nun kann man sich die aristotelischen Akzidentienlehre anschauen und sagen: Die ist viel raffinierter als unsere heutigen Wahrmachertheorien. – Dies möchte ich nun jedenfalls zeigen.)

Allgemein: Wahrheitsbedingungen sind Sachverhalte; Wahrmacher sind Gegenstände. Erfüllte Wahrheitsbedingungen bestehen als Tatsachen oder sind der Fall; wahrmachende Gegenstände existieren. Wenn Schnee weiß ist, ist der Satz „Schnee ist weiß“ wahr. Wenn Sokrates existiert, macht er den Satz „Sokrates ist ein Mensch“ wahr.

Es geht bei der Differenz von Wahrheitsbedingungen und Wahrmachern also um die Differenz von **veritativem** und **existentialem** Sein oder von Der-Fall-Sein und Existenz und, **se-**

mantisch gesprochen, um die Differenz von Wahrheit und Referenz (Gegenstandsbezug), *syntaktisch* um die Differenz von Sätzen und Namen.

Wahrmachertheorien sollen diese Differenz minimieren oder ganz zum Verschwinden bringen. Das allgemeine **Minimierungsrezept** lautet: Man finde und nehme geeignete Gegenstände, die kraft ihrer bloßen Existenz eine gegebene Prädikation wahrmachen. So wird das Wahr-Sein tendenziell als ein Grenzfall des Existierens und die Prädikation als ein Grenzfall der Existenzbehauptungen gedacht. Das ist die Hoffnung der heutigen Wahrmacher-Theoretiker.

Gutgehen kann das eigentlich nicht, doch sehen wir näher zu und betrachten nochmals Prädikationen der oben unterschiedenen Typen: (a) die akzidentelle Prädikation „Sokrates ist bleich“, (b) die wesentliche Prädikation „Sokrates ist vernunftbegabt“ und (c) die Wesensprädikation „Sokrates ist ein Mensch“.

Nach wahrmachertheoretischer Mehrheitsmeinung würde Sokrates für (b) und für (c) als Wahrmacher ausreichen. Denn wenn er existiert, dann ipso facto als vernunftbegabtes Lebewesen und als Mensch, so dass er schon durch seine bloße Existenz die Sätze (b) und (c) wahrmacht.

Problematischer aus Sicht der Wahrmachertheorien sind jedoch kontingente (d.h. zufällige) Prädikationen wie der Satz (a); denn die bloße Existenz des Sokrates reicht nicht aus, um die Behauptung wahrzumachen, er sei bleich. Wenn er gerade gesund aus der Sonne nach Hause kommt, ist er es sicher nicht.

Also legt das Minimierungsrezept der Wahrmachertheorie es nahe, neben den Dingen (Substanzen) noch einen zusätzlichen Typus von Gegenständen – von der Art der platonischen immanenten Ideen – zu postulieren, die sich mit Dingen zu komplexen Gegenständen, nennen wir sie *Fakten*, zusammenfügen und sodann diese Fakten als Wahrmacher für akzidentelle Prädikationen in Anspruch zu nehmen.

Wir reden heutzutage von Tatsachen (bestehenden Sachverhalten) gewöhnlich in ontologisch unverbindlicher, deflationärer Weise, d. h. ohne die Absicht, sie im Ernst vergegenständlichen zu wollen, und nur im Sinne einer bequemen Redensart. Demgegenüber sollen die hier *Fakten* genannten elementaren, quasiprädikativen Tatsachen ausdrücklich als komplexe *Gegenstände* verstanden werden.

Um Wahrmacher für akzidentelle Prädikationen angeben zu können, lassen Wahrmachertheorien daher tendenziell die lebensweltliche Ding-Ontologie und damit die deskriptive, phänomenologische Metaphysik hinter sich und führen eine neue Kategorie von komplexen, quasiprädikativen Gegenständen ein, eben die Fakten. Können sie sich für ihren Übergang zu einer Fakten-Ontologie auf das Vorbild Platons oder Aristoteles' berufen?

Zwar gehen beide Klassiker auch ihrerseits über die Phänomenologie der Lebenswelt hinaus zu „revisionärer“ (d.h. unsere Lebenswelt-Konzeption revidierender) Metaphysik, indem der eine, Platon, transzendente, von den lebensweltlichen Dingen getrennte Ideen und der andere, Aristoteles, immaterielle Substanzen einführt, die die Himmelskörper und Himmelssphären bewegen (vgl. Met. A 8). Aber solche Theorieangebote sind für heutige Wahrmachertheorien kein Thema.

Sehen wir also von ihnen ab und achten nur auf den wahrnehmbaren sublunaren Bereich, auf Sokrates und seine bleiche Farbe usw. Dann wird erkennbar, dass Wahrmachertheorien, soweit sie einer revisionären Fakten-Ontologie anhängen, auf dem **platonischen Stand** der Theoriebildung stehengeblieben sind, den Aristoteles durch seine Akzidentienlehre *mit platonischen Mitteln* schon überboten hatte.

Nach **platonischer** Analyse benötigen wir als Wahrmacher der akzidentellen Prädikation „Sokrates ist bleich“, von den Ideen abgesehen, erstens Sokrates und zweitens ein wahrnehm-

bares Bleiches, das mit Sokrates durch die Relation des In-Seins verbunden ist und das zugrunde geht, wenn Sokrates wieder zu Kräften kommt und unter der Sonne wandelt. Als Wahrmacher fungiert also eine Verbindung aus zwei Seienden: aus Sokrates und einem Bleichen – eine Verbindung, die man als prädikatives Faktum bezeichnen könnte.

Nach *aristotelischer* Analyse aber haben wir keinen realen Komplex, sondern nur *ein* Seiendes (Sokrates), das durch eine bloß *virtuelle* Entität (ein Bleiches) modifiziert wird, die dem Sein des Sokrates nichts hinzufügt oder nimmt. Auf diese Weise hat Aristoteles Platon mit Platon überboten, nämlich die Relation des In-Seins mittels der Relation der Teilhabe ontologisch „deflationär“ (abwiegend, kostenneutral) interpretiert.

Zugleich wird damit dem (heutigen) wahrmachertheoretischen Ansatz als solchem das Wasser abgegraben. Dessen Grundgedanke war, das veritative auf das existentielle Sein zu gründen: Wahre Sätze sollten *wahr sein*, weil bestimmte Entitäten sie kraft ihrer *Existenz* wahr machen. Aber „Sokrates ist bleich“ ist nicht schon deshalb wahr, weil Sokrates existiert, und es gibt auch keine weitere Entität, deren Existenz zu der des Sokrates hinzukommen müsste, damit der gegenständliche Komplex aus ihr und Sokrates den Satz wahr machte. Der bleiche Sokrates ist nicht mehr und nicht weniger als Sokrates und ist mit ihm identisch.

Durch die virtuelle, modifizierende Entität *Bleiches* kann ontologisch sozusagen *gekürzt* werden; und Sokrates macht den Satz zwar wahr, aber nicht durch seine Existenz, sondern durch sein Bleich-Sein. (Es wäre interessant, zu sehen, wie gegenwärtige Wahrmachertheorien sich transformieren müssten, wenn sie sich dem logischen Druck der aristotelischen Akzidentienlehre stellten. Aber das soll nicht unsere, sondern muss ihre Sorge sein.)

Die Wahrmacherproblematik führt uns das *bis heute ungeklärte Verhältnis* des veritativen Seins zum existentialen Sein als ein theoretisches Desiderat vor Augen. Was der Fall ist, wird mittels eines Satzes ausgesagt; was existiert, wird mittels eines Namens benannt. Das Der-Fall-Seiende können wir terminologisch als Mannigfaltigkeit von *Tatsachen* (bestehenden Sachverhalten), das Existierende als Mannigfaltigkeit von *Gegenständen* fassen.

Bei Parmenides, Platon und Aristoteles bleibt das Seiende auch dann, wenn es nicht als *on*, sondern als *pragma* (Sache, Ding) angesprochen wird, in *produktiver Schweben* zwischen Der-Fall-Seiendem und Existierendem. Das ist kein Schaden; es ist ein Vorzug ihres Denkens. Zu hastiges Disambiguieren (d.h. Beseitigen der Zweideutigkeit) kappt begriffliche Verbindungen, die nachher kaum wiederhergestellt werden können, und lässt die getrennten Seiten unverständlicher werden, als sie zuvor in ihrem zwar nicht durchschauten, aber sprachlich anerkannten logischen Zusammenhang waren.

II. Was ist die *ousia*?

Wie fruchtbar die Schweben zwischen Der-Fall-Seiendem (Tatsächlichem) und Existentem (Gegenständlichem) für die philosophische Theoriebildung ist, zeigt Aristoteles' Lehre von der *ousia*.

Die Frage, *ti to on*, was das Seiende ist, so sahen wir, will er beantworten, indem er uns erklärt, was die *ousia* ist: *tis hê ousia*. Die beiden nichtäquivalenten *Standardübersetzungen* für *ousia* lauten im Lateinischen „essentia“ und „substantia“, im Deutschen entsprechend „Wesen“ und „Substanz“. Mit ersterer wird gewöhnlich die *ousia* in einem *relativen*, mit letzterer die *ousia* in einem *absoluten* Sinn bezeichnet.

Die *ousia* im relativen Sinn ist die *ousia von etwas*, zum Beispiel von Sokrates: seine *essentia* oder sein *Wesen*. Die *ousia* im absoluten Sinn ist etwas *selbst*, zum Beispiel Sokrates selbst *qua ousia*: die Substanz, die er ist, das Einzelwesen. Aber diese Disambiguierung ist kein klarer Fortschritt, sondern eher ein Rückschritt im Denken. Im Lateinischen (und nach seinem

Vorbild teilweise auch im Deutschen) wird getrennt, was zusammengehört und was im Griechischen als zusammengehörig im Begriff der *ousia* gedacht ist.

Allerdings hat das deutsche Wort „Wesen“ auch gewisse Vorzüge und ist auf instruktive Weise vielsagend. Zum einen handelt es sich um einen nominalisierten Infinitiv, zum Verb „wesen“, althochdeutsch „wesān“ (*sein, werden, stattfinden*); zum anderen hat das fast gleichbedeutende neuhochdeutsche (Hilfs-)Verb „sein“ seine Vergangenheitsformen „war/-st/-t/-en“ und „gewesen“ von diesem Verbalstamm importiert. In der ersten Hinsicht bezeichnet „Wesen“ eher ein Sein (ein Der-Fall-Seiendes) denn einen Gegenstand (ein Existentes), in der zweiten Hinsicht bezeichnet es etwas Vorgängiges, immer schon Gewesenes und trägt so dem realistischen Aspekt der Wahrheit pointiert Rechnung.

Das Wesen einer Sache liegt immer schon vor, wenn wir darauf reflektieren; ist immer schon der Fall gewesen, unabhängig von dem, was wir über es denken. Die Wesensfrage: *ti esti* ...; „Was ist ...?“, zum Beispiel: „Was (oder wer) ist Sokrates?“ ließe sich also gut umformen in die Frage: „Was ist Sokrates (immer schon) gewesen?“ So wird das *ti esti* („was ist“) zum *ti ên* („was war“) und die Wesensfrage zu der Frage danach, was eine Sache immer schon war bzw. gewesen ist.

Das Wesen der Sache könnte daher passend als ihr „*Was war*“-*Sein* bezeichnet werden, und mit genau jenem seltsamen **Kunstausdruck** bzw. seinem griechischen Äquivalent *ti ên einai* hat Aristoteles es tatsächlich bezeichnet!

Indem Aristoteles dabei dezidiert von einem *einai*, Sein, nicht neutral von einem *on*, Seienden, redet, disambiguiert nun freilich auch er und konzipiert das **Wesen** einer Sache eindeutig als ein **Der-Fall-Sein**, nicht als einen Gegenstand. Das Wesen also ist ein Sein, ein Sachverhalt, ist der **Wesenssachverhalt** der betreffenden Sache; und da Aristoteles anders als die vom Schöpfungs-Monothismus geprägten späteren Philosophen Avicenna, Maimonides und Thomas keinen Platz für **bloß mögliche** Wesenheiten hat (die Gott erst noch verwirklichen muss), ist der Wesenssachverhalt als solcher bereits ein **bestehender** Sachverhalt, d.h. eine **Tatsache**: die Wesenstatsache der betreffenden Sache.

Fazit: Das Wesen (*ti ên einai*) ist keine **Sache**, die durch ein Substantiv bezeichnet würde, sondern eine **Tatsache**, die durch einen Subjekt-Prädikat-Satz (eine Definition!) ausgesagt wird.

--- --- ---

Oben habe ich vor voreiligem Disambiguieren gewarnt, weil es begriffliche Verbindungen nichtwiederherstellbar unsichtbar machen kann. Auch Aristoteles disambiguiert, wenn er verschiedene Bedeutungen von „seiend“ unterscheidet. Aber er tut es behutsam und vorsichtig und wahrt die begriffliche Verbindung zwischen den verschiedenen Seins-Sinnen, indem er auf die *ousia* als einheitlichen Bezugspunkt verweist, und ferner in der Form einer Identifikation, die sogar die **Hauptthese** des **Buches Z** der Metaphysik bildet:

hen kai tauto ou kata symbebêkos auto hekaston kai to ti ên einai (Met. Z 6, 1031b19),
„ein und dasselbe ist, nicht zufällig, jedes Einzelne selbst und die Wesenstatsache“.

Die *ousia* ist ein Einzelnes, auf das man zeigen kann, ein „Dies da“, **tode ti**, eine einzelne, individuierte Form (*eidos*), doch zugleich in anderer Betrachtung ein *ti ên einai*, eine Wesenstatsache, die man in einem Subjekt-Prädikat-Satz aussagen und auf diese Weise definieren kann.

In der **definierenden Aussage** der Wesenstatsache eines Dinges wird der spezifische Unterschied von der Gattung prädiiziert. Die Definition des Sokrates lautet demnach: „Das (dieses) Lebewesen ist vernunftbegabt.“ Sie unterscheidet sich nicht von der Definition Platons oder Aristoteles' oder Angela Merkels. Sie erreicht also zwar das Individuum, den einzelnen Men-

schen, setzt dessen Einzelheit an der Subjektstelle („dieses Lebewesen“ mit deiktischem Verweis auf z.B. Sokrates) voraus, erreicht ihn aber nicht in seiner zufallsbestimmten Individualität, sondern nur als einzelnes Exemplar seiner Art überhaupt. Was die Wesenstatsache angeht, gilt daher: Wer einen Menschen gesehen oder vielmehr definiert hat, hat alle gesehen bzw. definiert.

Das *ti ên einai* ist Eines, eine singuläre Wesenstatsache, und zugleich Viele: viele individuelle *eidê*, Formen (individuelle Wesensformen).¹⁷ Für Lebewesen sind die individuellen Formen ihre Seelen; die Form des Sokrates ist also die Seele des Sokrates, die von der Form und Seele des Parmenides zwar numerisch verschieden, aber nach ihren wesentlichen Bestimmungen, die aus ihrer Definition folgen, ununterscheidbar ist.

Die allgemeine Wesenstatsache, die sich zu individuellen Formen vervielfältigt, und in der Folge dann die je gegebene individuelle Form, ist dem Z der *Metaphysik* zufolge die **eigentliche ousia**, also auch das, worauf wir denkend Bezug nehmen, in Gedanken zeigen, wenn wir sagen: „Dies/e/r da!“ Wir zeigen ipso facto auch auf den Sokrates aus Fleisch und Blut, aber so ist er eine **nachgeordnete**, aus Form und Materie **zusammengesetzte ousia**.

Die eigentliche, die primäre *ousia* ist seine Form und zugleich Seele, die aus seiner allgemeins menschlichen Wesenstatsache als einem tätigen Selbstvervielfältigungs- und Individuationsprinzip im Gattungsprozess der Spezies *homo sapiens* hervorgeht, sofern geeignete Materie – als notwendige Bedingung, nicht tätiges Prinzip der Individuation – vorhanden ist, und die im Tod wieder in die Gattung bzw. in die Spezies zurückgenommen wird.

Das Seiende hat demnach zum Fokus und Ursprung der vielen Weisen, in denen es ausgesagt wird, die *ousia*, und diese ist Wesen und Substanz (Einzelwesen) in einem. Sie ist Wesenstatsache (*ti ên einai*), die in der Definition als Unterschied von der Gattung prädiert wird, und zugleich individuierte Form (*eidos*), auf die wir in Gedanken mitzeigen als auf die ursprüngliche Substanz, wenn wir auf eine aus Materie und Form zusammengesetzte, nachgeordnete Substanz, etwa den leiblichen Sokrates, zeigen.

Zwar zeigen wir in Sokrates nicht nur auf einen Menschen, sondern auch auf ein Lebewesen; aber nur nach seinem Mensch-Sein, nicht nach seinem Lebewesen-Sein ist er *ousia*. Kein Allgemeines nämlich kann *ousia* sein, keine Gattung (vgl. Met. Z 13) und kein transgenerisches Allgemeines wie das Seiende selbst und das Eine selbst (vgl. Z 16), auch keine der platonischen Ideen (vgl. Z 14), die Aristoteles als vergegenständlichte, zu Einzelnen eines besonderen Typs verdinglichte Allgemeinheiten deutet (vgl. Z 15).

Denn der Mensch zum Beispiel ist wesentlich Lebewesen und qua Lebewesen zweifüßig, das Pferd qua Lebewesen aber vierfüßig. Eine substantielle Gattung *Lebewesen* und ebenso die getrennte Idee des Lebewesens müsste also sowohl vierfüßig als auch zweifüßig sein (und die Füßigkeit von Schlangen, Insekten et al. ist dabei noch gar nicht berücksichtigt) – ein Widerspruch (vgl. Z 14). Platonische Ideen weist Aristoteles daher als nichtseiend ab, und Gattungen und transgenerische Allgemeine lässt er nur als Abstraktionen gelten. (Die Gattung *ousia* ist keine *ousia*, sondern ein Abstraktum.)

Die **Artallgemeinheit** – die der Wesenstatsache – ist demgegenüber von grundsätzlich anderem Typ: sie ist nicht abstrakt und ist eine Allgemeinheit nur in uneigentlichem Sinn. Arten kommen in der konkreten Fülle ihrer Wesensbestimmungen mitten unter uns vor und begegnen uns unverkürzt in ihren Exemplaren. Denn die Unterschiede zwischen den Exemplaren gehören nicht in ihr Wesen, sondern sind zufällige Anlagerungen unselbständiger, virtueller Seiender, der Akzidentien. Daher kann der Terminus *eidos* sowohl die Art als auch die Form bezeichnen, und unsere handliche Disambiguierung in „Art“ und „Form“ verdunkelt auch in

¹⁷ In der exegetischen These, dass Aristoteles individuelle Formen annimmt, folge ich Michael Frede und Günther Patzig, *Aristoteles, Metaphysik Z: Text Übersetzung und Kommentar*. Zwei Bände, München 1988.

diesem Falle mehr als sie aufklärt.

III. Die Einheit der Definition und das veritative Sein

Lebewesen sind zusammengesetzt aus Materie und Form, Biomasse und Seele. Die ursprüngliche (oder primäre) Substanz jedoch, die Form, ist einfach. Darin liegt eine **doppelte Schwierigkeit**, (1) eine für die genaue Bestimmung der Identität von Form und Seele, denn die Seele scheint nicht einfach zu sein, sondern hat virtuelle Teile, die mit verschiedenen Vermögen und Leistungen assoziiert sind, und (2) eine für das theoretische Verständnis der Definition, denn qua Aussage hat die Definition ebenfalls Teile: Subjekt und Prädikat. Von der ersten Schwierigkeit sehen wir hier ab (eine Unterscheidung zwischen **reiner** und **verkörperter** Form könnte vielleicht weiterhelfen), die zweite aber gehört zum Thema *Substanz*. Aristoteles löst sie vorläufig Met. Z 12 und endgültig Met. H 6.

Das Problem ist folgendes: Die Form ist einfach und wird qua Wesenstatsache dennoch in einem definierenden Subjekt-Prädikat-Satz ausgesagt und insofern als ein quasiprädikativer Komplex behandelt. Die quasiprädikativen Komplexe, von denen akzidentelle Prädikationen handeln, durften wir als virtuelle Komplexe verstehen, weil die Akzidentien keinen Beitrag zum Sein der *ousia* leisten, sondern im Gegenteil von ihm zehren, indem sie es modifizieren.

Im gegenwärtigen Fall jedoch ist bis auf weiteres nichts Virtuelles zu erkennen, denn in der Definition wird das einfache Sein der Form selbst in ein logisches Subjekt und ein Prädikat auseinandergelegt. Das subiectum, Zugrundeliegende, ist das generische Moment (z. B. Lebewesen) und das von ihm Ausgesagte das differenzierende Moment (z.B. Vernunftbegabung). Auf die Frage „Was ist Sokrates?“ lautet daher die Antwort: „Dieses Lebewesen ist vernunftbegabt.“

In **Z 12** behilft sich Aristoteles mit einer **vorläufigen Lösung**, die den prädikativen Charakter der Definition deflationär (abwiegelnd, herunterspielend) deutet: Eigentlich komme es in der Definition nur auf das Prädikat, den letzten Unterschied nämlich, an. Sokrates ist eine *ousia* (seine höchste Gattung), näher eine körperliche *ousia*, noch näher eine lebendige körperliche *ousia* zuletzt eine vernunftbegabte lebendige körperliche *ousia*. Dieser letzte Unterschied soll alle vorigen Bestimmungen in sich sammeln und einschließen, so dass man sie aus ihm wiederherstellen kann. Das logische Subjekt und mit ihm die prädikative Gliederung werden dadurch tendenziell überflüssig.

Sokrates ist ein Vernunftbegabtes? Dann *muss* er ein Lebewesen, ein Körperliches, eine *ousia* sein. Die Angabe der Vernunftbegabung wäre insofern hinreichend für die Definition. Aber man darf bezweifeln, dass sie wirklich hinreichend ist; denn Aristoteles nimmt außer den sublunaren materiellen Substanzen auch immaterielle denkende Substanzen an, deren letzter Unterschied ebenfalls die Vernunftbegabung sein sollte, ohne dass sie deswegen Menschen wären. (Sie sind die Intelligenzen, die die Himmelskörper bewegen, im Mittelalter werden Engel aus ihnen.)

Man könnte natürlich entgegnen, dass es sich in diesen Fällen um je besondere Vernunftbegabungen handeln müsse; aber wir brauchen uns hier nicht aufzuhalten, weil Aristoteles in **H 6** eine neue, verbesserte Lösung entwickelt, für die er wie in vielen anderen Fällen wiederum auf ein platonisches Angebot zurückgreifen kann. Platon nämlich kennt (Aristoteles referiert ihn so)¹⁸ einen **Stoff**, aus dem die **Formen** (Ideen) sind: ein stoffliches Prinzip des Ideenkosmos, und zwar die oben schon erwähnte unbestimmte Zweiheit oder Zweiheit des unbestimmt Kleinen und unbestimmt Großen.

¹⁸ Vgl. Met. A 6, 987b14-27.

Das legt den Gedanken einer **intelligiblen Materie** (*hylê noêtê*) nahe, die, qua Materie, unbestimmt und der Möglichkeit nach Verschiedenes ist, aber wegen ihrer rein noetischen, intelligiblen, nichtsinnlichen Natur von der gewöhnlichen, wahrnehmbaren Materie (*hylê aisthêtê*) streng unterschieden werden muss. Ihre noetische Natur qualifiziert sie im Übrigen auch für die Rolle einer unbestimmten Grundlage der reinen mathematischen Entitäten, also eines Stoffes, aus dem die geometrischen Figuren (und vielleicht sogar die Zahlen) sind. Aber das ist nicht unser Thema. Uns interessiert, dass Aristoteles sie in Anspruch nimmt als den *Stoff, aus dem die Ideen sind*, sofern unter diesen nicht Platons **getrennte** Ideen **beliebigen** Allgemeinsgrades, sondern Aristoteles' **letztspezifische** Formen bzw. Wesenstatsachen verstanden werden.

--- --- ---

Folgende Analogie gibt zunächst den **Grundgedanken**: In der Form qua Wesenstatsache verhält sich das generische Moment zum Unterschied (z. B. das Leben zur Vernunftbegabung) **wie** in der zusammengesetzten Substanz der Stoff zur Form (z. B. die Biomasse zur Seele). Das „wie“ der Analogie wird sodann aufgelöst und in den theoretischen Klartext eines „als“ überführt, indem man die **intelligible Materie** einführt: In der Form verhält sich das generische Moment **als** intelligible Materie zum Unterschied **als** der, wenn man so reden will, Form der Form.

Worauf es für die Frage nach Einheit der Definition in ihrer prädikativen Gliederung ankommt, ist die **gediegene Nahtlosigkeit** von Stoff-Form-Komposita. Zu einem einheitlichen, unzerlegbaren und nichtmodularen Ganzen fügen Stoff und Form sich deswegen, weil der Stoff unbestimmte, passive **Möglichkeit** ist, die Form aber bestimmende und **verwirklichende** Tätigkeit. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erweist sich also auch die Form qua Wesenstatsache zuletzt als ein **virtueller** Komplex (z. B. vernunftbegabte *ousia*). Sie ist nicht realiter zerlegbar, was ihre Einheit sichert; wohl aber in Gedanken, was ihre Definierbarkeit sichert. Aristoteles hat sein Ziel erreicht und die Einheit der Form als eines wesenhaften Einzelnen mit ihrer quasiprädikativen Gliederung als der Wesenstatsache versöhnt.

--- --- ---

IV. Sein im Sinn von Wahr-Sein (Der-Fall-Sein)

Von hier aus können wir noch einen Blick auf das **Schlusskapitel** der drei Substanzbücher ZHΘ, nämlich auf Met. Θ 10, werfen und mit ihm kurz auf die Frage nach dem Seienden als Seiendem zurückkommen. Das Seiende wird erstens akzidentell oder an sich, zweitens nach Vermögen oder Wirklichkeit und drittens stets im Sinn des Wahr-Seins ausgesagt.

Wahrheit als Gütesiegel des Denkens, also ihre **pragmatische** Seite, ist kein Thema der Metaphysik; aber Wahrheit als die Übereinstimmung des Denkens mit dem **Realen** und als dessen phänomenale Zugänglichkeit, also ihre **realistische** und **epistemische** Seite, machen sogar das Seiende im eigentlichsten Sinn aus, *to kyriôtata on* (vgl. Met. Θ 10, 1051b1).

Bei den Dingen (*epi tôn pragmatôn*), sagt Aristoteles, liege das Seiende als Wahres oder Falsches durch Verbindung oder Trennung vor, so dass die Person *wahrdenke* (*alêtheuei*, hier hat das pragmatische Gütesiegel der Behauptbarkeit seinen Platz), die das Getrennte für getrennt und das Verbundene für verbunden halte, und diejenige Person irre, die sich im Denken entgegengesetzt zu den Dingen verhalte (vgl. 1051b2-5).

Auch in diesem Zusammenhang folgt er wiederum **Platon**, der den Fremden aus Elea im *Sophistes*, gegen Ende des Dialoges, von den (im *Phaidon* sorgsam unterschiedenen) vielen Bedeutungen des prädikativen „ist“ abstrahieren und nur auf die übergeordnete veritative Bedeutung und die mit ihr verknüpfte Dualität von Subjekt und Prädikat schauen lässt.

Sie erinnern sich: Um gegen sophistische Einreden die Möglichkeit des Irrtums und der absichtlichen Täuschung zu begründen, weist der Fremde auf die asymmetrische Zweigliedrigkeit noch der kürzesten Sätze hin. Typischerweise mittels eines Namens (*onoma*) führen wir ein logisches Subjekt als Thema in die Aussage ein und sprechen ihm mittels eines Verbal- ausdrucks (*rhêma*) eine Bestimmung zu (vgl. Soph. 261e-263e), z. B. „Theaitetos sitzt“ oder „Theaitetos fliegt“. Diese basale Zweigliedrigkeit der Aussage ermöglicht ganz unabhängig von den verschiedenen Bedeutungen der prädikativen Verbindung in akzidentellen, wesentlichen und Wesensaussagen, Nicht-Seiendes, d.h. **nicht der Fall Seiendes**, als der Fall seiend auszusagen, und ermöglicht damit den Irrtum und die Täuschung (und die sophistische Täuschungskunst). Die Aussage ist nicht einfachhin wahr, sondern wahr **oder** falsch, also **zweiwertig**, weil sie wesentlich zweigliedrig, prädikativ gegliedert, ist.

Aristoteles folgt diesen platonischen Vorgaben und denkt sie weiter. Die elementare Aussage zeichnet sich durch asymmetrische Dualität aus, (a) **intern** in der Verbindung von Subjekt und Prädikat und (b) zugleich **extern** in der Disjunktion zweier ungleichwertiger Wahrheitswerte, *wahr* und *falsch*, von denen genau einer der Aussage zukommt. Der Aussagesatz, der *logos apophantikos* (von *apophainô*, *ans Licht bringen*), ist im einfachsten Fall eine *kataphasis*, verbindende **Zu-Sage** einer prädikativen Bestimmung zu einem gegebenen Subjekt: „Theaitetos sitzt“.

Die Zu-Sage lässt das realiter Verbundene, den sitzenden Theaitetos, als Verbundenes sehen; sie sagt somit Der-Fall-Seiendes aus und ist wahr. Die Aussage „Theaitetos fliegt“ hingegen sagt dem Theaitetos die Bestimmung des Fliegens zu, von der er realiter getrennt ist, da es Fliegendes nicht in oder an ihm, sondern nur getrennt von ihm an Vögeln, Fledermäusen, Insekten usw. gibt. Weil also hier Getrenntes als verbunden ausgesagt wird, wird Nicht-der-Fall-Seiendes und damit Falsches ausgesagt.

Um anschließend Falsches, das so zur Aussage kommt, **abzuweisen**, bedarf es einer **zweiten** Art der Aussage: der *apophasis*, trennenden Ab-Sage oder Verneinung (von *apophêmi*, *nein sagen*, *leugnen*). Es gibt eine doppelte Differenz des Zu-Sagens und Ab-Sagens: Sie sind (a) einander entgegengerichtet, und dabei ist (b) das Zu-Sagen zielgerichtet, das Ab-Sagen aber geht ziellos ins Unbestimmte: „Theaitetos fliegt nicht“ – damit ist nicht gesagt, was er denn nun anderes tut.

Aristoteles betrachtet die **Ab-Sage** (Verneinung, *apophasis*) als das negative oder privative Gegenstück der **Zu-Sage** (vgl. Met. Θ 2, 1046b1 f.). Ich würde jedoch lieber (mit Platon) den Irrtum und die Täuschung, also das Falsche, als Vermittelndes dazwischenschalten.

In Met. Θ 2 unterscheidet Aristoteles zwischen vernünftigen, redegeleiteten Fähigkeiten und einfachen, außer-vernünftigen Fähigkeiten. Erstere sind sozusagen Zweibahn-Fähigkeiten, letztere sind Einbahn-Fähigkeiten. Während ein heißer Stein nur die Einbahn-Fähigkeit besitzt, seine Umgebung zu erwärmen, besitzt der Arzt an der Heilkunst eine vernünftige oder redegeleitete und damit Zweibahn-Fähigkeit, deren Daseinszweck zwar das Heilen ist, die aber **privativ** (negativ) auch zum Krankmachen eingesetzt werden kann.

Die Fähigkeit des Aussagens nun ist nicht nur irgendeine Zweibahn-Fähigkeit unter anderen, sondern die Zweibahn-Fähigkeit rein für sich genommen und als solche und die Grundlage aller einzelnen Zweibahn-Fähigkeiten. Auch sie wird eine ihrem Zweck entsprechende und eine privative Form der Ausübung aufweisen.

Mein Vorschlag sowohl in exegetischer wie in sachlicher Absicht ist es, mit der Zu-Sage als dem elementaren *logos apohantikos* (der elementaren sehenlassenden Rede) zu beginnen. Ihr Zweck ist, wie der Name sagt, das Sehen-Lassen, etwa den Theaitetos in seinem Sitzen eigens in den Fokus der Aufmerksamkeit und des Denkens zu bringen und als sitzenden sehen zu lassen.

Die gegenläufige, privative Ausübung der Fähigkeit des Sehen-Lassens mittels der Rede ist es dann, durch Zu-Sagen etwas zu verhüllen und zu verhehlen, etwa dem Theaitetos ein Fliegen des zuzusagen, das ihm realiter nicht zukommt. Ein Arzt „kann“ krank machen einerseits durch Kunstfehler oder andererseits absichtlich (es versteht sich, dass das Können in den gedachten Fällen verschieden ausgesagt wird). So „kann“ auch eine Person mittels einer Zu-Sage einerseits selbst irren oder andererseits ihre Adressaten absichtlich täuschen. Hier also, denke ich, haben wir die privative Form der sehenlassenden Zu-Sage.

Die Verneinung oder Ab-Sage ist dann eine neue Form der sehenlassenden Rede, die als Gegenmittel zur privativen Ausübung der Zu-Sage eingesetzt wird, wie etwa der Arzt einem vergifteten Patienten eine heilende Gegengabe verabreicht. Theaitetos fliegt? Nein, er fliegt *nicht*. Auf diese Weise trennt die Ab-Sage wieder das zwar auch realiter Getrennte, aber im Denken zeitweilig – sei es irrtümlich oder in täuschender Absicht – Verbundene. Sie schließt sich so als eine neue Form sehenlassender Rede an die Zu-Sage an und kann nun ihrerseits auch Irrtümer begünstigen oder in täuschender Absicht vollzogen werden und neue Gegenreden (doppelte Verneinungen, also wieder Bejahungen) herausfordern.

--- --- ---

Aristoteles hat ganz am Schluss von Met Θ zu allem Überfluss noch eine Pointe im Sinn und fragt: Aber was ist nun bei den (oder dem) Unzusammengesetzten (*peri ta asyntheta*) das Der-Fall-Sein oder Nicht-der-Fall-Sein (*to einai ê mê einai*) und das Wahre und das Falsche (vgl. Met. Θ 10, 1051b17 f.)? Bei **Unzusammengesetztem** gibt es keine prädikative Gliederung, daher keine Möglichkeit des Verhüllens, keine Falschheit, keinen Irrtum, keine Täuschung.

Man kann das Unzusammengesetzte nur im Denken „berühren und nennen“ (*thigein kai phanai*, 1051b24), nicht irrtumsanfällig **aussagen**. Das negative Gegenstück zum Der-Fall-Sein und zur Wahrheit ist hier nicht das Falsche, Irrtümliche, Täuschende, sondern das schlichte Nichtwissen (*agnoein*) und Nicht-Berühren (*mê thinganein*, 1051b25). „Das Wahre aber ist [hier], diese [Dinge schlicht] zu denken“ (*to de alêthes to noein tauta*, 1052a1).

Das mag nach **philosophischem Mystizismus** aussehen, so als wolle Aristoteles jenseits des diskursiven, zweiwertigen Denkens noch ein intuitives, einwertiges Denken und Erfassen von Einfachem ansetzen. Vielleicht will er es. Bertrand Russell, der uns zeitlich sehr nahesteht, wollte es auch, als er dem Wissen durch Beschreibung ein Wissen durch Bekanntschaft zur Seite stellte. In gut **empiristischem** Mystizismus nahm er **Sinnesdaten** an, die durch Bekanntschaft („acquaintance“) auf irrtumsimmune Weise sinnlich erfassbar sein sollten, und in gut **rationalistischem** Mystizismus nahm er logische Inhalte (Und-heit, Oder-heit, Wenn-dann-heit usw.) an, die durch Bekanntschaft irrtumsimmun intellektuell erfassbar sein sollten.

Das ist heutzutage verpönt in der Zunft und gilt als Ausdruck des „Mythos des Gegebenen“. Erkennen wird als diskursiv aufgefasst, nicht als einfaches, intuitives Erfassen. Aber vor hundert Jahren war das Wissen/Erkennen durch Bekanntschaft („knowledge by acquaintance“) en vogue (z.B. bei Russell). Wie sieht es mit solchem **unmittelbarem** Wissen, dem schlichten Erfassen von einfachen Gegebenheiten, bei Aristoteles aus?

Aristoteles denkt in unserem Kontext an die nicht zusammengesetzten *ousiai* (1051b27), also an die wesentlichen Formen (*eidê*). Realiter sind sie einfach, aber virtuell zusammengesetzt aus einem intelligibel materialen, zugrundeliegenden, generischen Moment und einem intelligibel formalen Moment, das in der Definition als Unterschied vom generischen Moment präzisiert wird. So aber sind sie (wie übrigens bei Platon zuvor schon die Ideen) die **Umschlagsorte** vom vermeintlichen Mystizismus des schlichten Erfassens und denkenden Berührens in den prädikativen und zweiwertigen Diskurs.

Nicht **jenseits** des Diskurses ist das Unzusammengesetzte zu finden, sondern der Diskurs macht selbst noch das schlichte Erfassen des Einfachsten als seinen kontrastiven Grenzfall

möglich (Tiere erfassen keine Formen). Platon und Aristoteles waren theoretisch raffinierter und im Denken versierter als viele Moderne.

Was sie von der Moderne trennt, ist wesentlich nur zweierlei, erstens die ihnen unbekannte monotheistische Schöpfungstheologie des Juden- und Christentums und des Islam und zweitens die neuzeitliche Mathematisierung zuerst der Physik und dann tendenziell aller, zumindest aller „exakten“ Wissenschaften. Die mittelalterliche und die neuzeitliche Philosophie haben darauf reagiert in einander überbietenden Theorieentwürfen, deren Grundgedanken Platon und Aristoteles nicht antizipieren konnten; aber die Frage, ob sie deswegen Entscheidendes verpasst haben, wäre ergebnisoffen zu diskutieren. (Die Antwort wird vermutlich differenziert bejahend ausfallen.)

--- --- ---

Die **Metaphysik** ist die Wissenschaft vom logischen Raum, dem Inbegriff dessen, was sein und gedacht werden kann, und seiner Topologie. **Parmenides** fasste ihn als die homogene, ewige, rein affirmativ zu denkende Seins-„Kugel“ inmitten eines mannigfaltigen und prozessualen kosmischen Scheins, mit dem wir in der Wahrnehmung zu tun haben. Die Phänomene hat auf diese Weise schon er gerettet, jedenfalls nicht rundweg gelehnt.

Platon und Aristoteles hätten sich insoweit nicht bemühen müssen. Dass sie es dennoch taten, hat die westliche Philosophie in ihrer Ausgangsalternative konstituiert. Nach **Platon** ist der logische Raum der Ideenkosmos, umgeben von einem logischen Vorhof, in dem Sein und Negativität sich zum Werden mischen, dessen flüchtige Gestalten am Ideenkosmos als der *ousia* teilhaben wie später bei Aristoteles die Akzidentien an einer je einzelnen *ousia*.

Aristoteles schließlich hat das Werden in den logischen Raum heimgeholt. Dass auch Ideen bzw. *eidê* aneinander teilhaben könnten, etwa das Lebewesen am Fußlosen und zugleich in anderen Hinsichten am Zweifüßigen, Vierfüßigen, Sechsfüßigen, hat ihm nicht mehr eingeleuchtet. Vermutlich kann es auch eher einleuchten, wenn man die Ideen als getrennt von den werdenden und sinnlich wahrnehmbaren Dingen ansetzt.

Aristoteles erkennt solche *eidê* zwar ebenfalls an: die **immateriellen Substanzen** (Intelligenzen, später Engel). Aber sie stehen bei ihm in Kontinuität mit denjenigen wesentlichen Formen, die sich nur verwirklichen können, wenn sie sich in geeigneter Materie vervielfältigen; also in Kontinuität mit unsereins. Auch wir, und zwar als leibliche Wesen, gehören zum logischen Raum. Vielleicht sind erst damit die Phänomene *wirklich* gerettet, nämlich so, dass wir uns mit der Rettung zufriedengeben können.

--- --- ---

7. Vorlesung, 18.06.2020

Eine *technische Vorbemerkung* zu einer möglichen **Klausur** am Semesterende: Einige fach- oder ortsfremde Teilnehmer/innen (z.B. Erasmus-Student/inn/en), die eine Note für die Vorlesung brauchen (Heidelberger Fachstudierende erhalten sie über ein zugeordnetes Proseminar), werden an einer kleinen Abschlussklausur in der letzten Semesterwoche (27.-31. Juli) interessiert sein. Ich bitte alle Interessierten, sich bis zum 9. Juli per E-Mail bei mir zu melden, damit wir die Klausur planen können. Bei – wie erwartet – geringer Teilnehmerzahl kann sie als Präsenzklausur im Philosophischen Seminar stattfinden (andernfalls online).

Wichtig: Wer nur einen unbenoteten „Sitzschein“ (2 oder 3 LP) braucht, muss keine Klausur schreiben, sondern nur teilnehmen (also lesen) – ohne weitere Leistungskontrolle.

--- --- ---

Zunächst **zwei** Fragen, die sich noch auf die 5. Vorlesung zurückbeziehen, und dann **eine** Frage zur 6. Vorlesung:

Erste Frage. Ein Teilnehmer schreibt, dass in der 5. Vorlesung die Rede davon war,

dass Platon im Dialog „Timaios“ davon spricht, wie der Demiurg = Ideenkosmos „die raumzeitliche Welt nach dem Muster des Ideenkosmos verfertigt habe, so dass sie eine rein mathematische, nämlich streng geometrische Mikrostruktur besitzt, die ihr eine gewisse Stabilität und Erkennbarkeit verleiht.“

Seine Frage lautet:

Inwiefern lässt sich das Verhältnis von Kants Transzendentalidealismus zu Platons Ideenlehre als Verschiebung der Rolle des ‚Schöpfers des Kosmos‘ vom Demiurgen, also der Ideenwelt auf das transzendente Subjekt bzw. seine Erkenntnisvermögen, Verstand und Einbildungskraft verstehen, nach dem Schema:

Aus dem unerkennbaren Chaos (der Mannigfaltigkeit der Dinge an sich) ‚erschafft‘ das Transzendente Subjekt, kraft seiner Erkenntnisvermögen, eine durch die Formen der Anschauung (Raum, Zeit) und Kategorien (logische Grundstruktur) des Denkens geordnete und damit begrifflich fassbare (erkennbare) Erfahrung (Kosmos), wodurch mathematische und geometrische Urteile (synthetisches a priori) erst möglich werden.

Und etwas abstrakter und auf die Gefahr hin, ins Obskure abzuschweifen, weitergefragt: Inwiefern ist es der Philosophie überhaupt möglich, sich von diesen und ähnlichen mythologisch(-phänomenal?)en Grundmotiven zu lösen?

Meine Antwort hat zwei Teile und betrifft im ersten Teil das Verhältnis von Mythos und Theorie und im zweiten Teil Kants transzendentalen Idealismus, von dem im Lauf der Vorlesung, vermutlich Anfang Juli, ausführlicher zu handeln sein wird.

Das Wort **μῦθος** bedeutet erstens *Erzählung* oder *Bericht* und zweitens *erdichtete Erzählung* oder *Gerücht*. Die griechische Götterwelt existierte in Mythen, epischen Erzählungen, etwa bei Homer und Hesiod. Das waren Dichtungen, keine historischen Berichte. Es gibt natürlich Mythen auch in einem pejorativen Sinn: falsche Geschichten, *die für wahr gehalten werden*.

Interessanter sind aber die Mythen in einem positiven Sinn: Erzählungen, wie etwas gewesen sein könnte, die uns etwas verständlich machen, für das wir noch keine theoretische Erklärung haben. Zum Beispiel könnte ein Kreationist auf bestimmte Eigenheiten einer biologischen Spezies hinweisen, für die die Evolutionstheorie noch keine Erklärung hat, und dies als Beleg für göttliches Planen und Wirken verwenden wollen. Dann wäre es hilfreich, wenn ein Evolutionstheoretiker eine Geschichte erzählen könnte, wie die fraglichen Eigenheiten sich im Laufe der Evolution entwickelt haben *könnten*. Das bloße „So könnte es gewesen sein“ macht die Berufung auf Gottes Planen schon überflüssig.

Auch im Rahmen der Philosophie gibt es Mythen, sowohl schlechte als auch hilfreiche. Für einen schlechten Mythos halte ich die verbreitete, meist unausgesprochene Hintergrundannahme, die Realität sei so beschaffen, dass sie im Prinzip restlos erkannt werden könnte. Dieser **Mythos der Transparenz** geht auf Platon zurück, der ja gelehrt hat, dass das eigentliche *Seiende*, die Ideen, auch eigentlich *erkennbar* sei. Später wurde der jüdisch-christliche Schöpfergott so konzipiert, dass *er* alles weiß und sieht, und noch später wurde das säkularisiert in Form der Phantasie, dass die Naturwissenschaft im Prinzip alles restlos erkennen könne. Gegen diesen Mythos der Transparenz würde ich **Heraklit** beipflichten, der gelehrt hat, dass die φύσις – Physis, Natur, das Seiende – es liebt, sich (im Sich-Zeigen gleichzeitig auch) zu verbergen.

Einen *hilfreichen* Mythos hat z.B. der amerikanische Philosoph Wilfrid Sellars (1912-1989, Pittsburgh) erzählt, um verständlich zu machen, welche begrifflichen Leistungen und Neuerungen nötig waren, damit unsere entfernten Vorfahren über innere begriffliche Episoden (Gedanken) und innere sensorische Episoden (Sinneseindrücke) sprechen und nachdenken konnten. Er hat dazu einen mythischen Ur-Psychologen namens **Jones** erfunden, der diese Redeweisen wie ein moderner Wissenschaftler entwickelt, indem er (statt Moleküle, Atome, Elektronen usw.) *innere Episoden* postuliert und seinen Zeitgenossen seine Theorie beibringt. Natürlich gab es nie einen solchen Jones; er ist einfach ein Bild für viele, viele Generationen unserer Vorfahren, die erst nur über Stöcke und Steine und dann auch über „innere Episoden“ redeten.

Ähnlich lässt auch Platon im *Timaios* einen Mythos erzählen, um verständlich zu machen, wie die Ideen kausalen Einfluss auf die Konstitution der sinnlich wahrnehmbaren Dinge haben könnten. Dazu betrachtet er den lebendigen Ideenkosmos unter dem Bild eines göttlichen Welt-Handwerkers, der die Welt nach dem Vorbild des Ideenkosmos verfertigt. Natürlich ist ein Mythos innerhalb der philosophischen Theoriebildung immer etwas Vorläufiges. „Wo eine Geschichte war, soll Theorie werden“, wäre das passende theoretische Motto dazu. Und Aristoteles vermisst bei Platon die entsprechende Theorie (der Mythos genügt ihm nicht).

Nun aber zweitens zu **Kant**. Wir werden ihn (seinen „transzendentalen Idealismus“), wie gesagt, später behandeln. Kant erzählt in der *Kritik der reinen Vernunft* keine Mythen, sondern liefert eine wissenschaftlich strenge philosophische Theorie. Viele – auch schon seine Zeitgenossen – haben ihn missverstanden als einen **Produktionsidealist**, so als lehre er, dass wir durch unser Denken die Ordnung in einer chaotischen Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken erst produzieren. In Wahrheit lehrt er, dass wir durch unser Denken Ordnung in unserem *Erkennen*, nicht in der *Welt*, produzieren, und zwar genau diejenige Ordnung, die auch in der Welt besteht. Unsere reinen Verstandesbegriffe, die wir a priori aus unserem Denken schöpfen, sind **objektiv gültig** von den Dingen und Ereignissen in Raum und Zeit, nicht weil wir sie den Dingen aufpfropfen oder überstülpen – das wäre ja das glatte Gegenteil von objektiver Gültigkeit –, sondern weil die Dinge selber sich immer schon genau so geordnet haben, wie wir es dann in unserem Denken und Erkennen spontan nacherfinden.

Wir werden bei der Behandlung Kants sehen, dass er der philosophischen Wahrheit auf streng wissenschaftlichem Weg viel nähergekommen ist als die allermeisten anderen Philosophen, auch und erst recht als die meisten heutigen. Im Augenblick will ich es aber bei dieser bloßen Ankündigung belassen.

--- --- ---

Zweite Frage. Eine Teilnehmerin schreibt zur 5. Vorlesung:

Platon meint, Täuschungen durch Sophisten seien möglich, weil Sprache in einer bestimmten Art und Weise artikuliert ist. Aber: Ist Philosophie nicht immer in das Korsett von Sprache gezwängt?

Die Satzkonstruktion germanischer Sprachen besteht prinzipiell aus der Abfolge „Subjekt“, „Prädikat“, „Objekt“. Diese Tatsache kann schon bahrend auf bestimmte Denkrichtungen wirken, indem das Subjekt an der Spitze steht. Im Hebräischen existiert das Hilfsverb „sein“ nicht im Präsens, sondern nur in der Vergangenheits- und Zukunftsform, was mit bestimmten Vorstellungen von Zeit und einer bestimmten Weltdeutung zusammenhängt. Das heißt aber auch, kognitive Denksequenzen über das Sein sind womöglich eingeschränkt, weil die entsprechende Vokabel fehlt.

Meine Frage: Gab es schon vor Wittgenstein, der ja bekanntlich der Auffassung war, dass die Sprache letztlich uns denkt, auch in der griechischen Antike Philosophen, welche diese prinzipielle Problematik erkannt und erörtert haben?

Zum ersten Absatz der Frage. Man könnte die Begründungsrichtung umkehren: Platon meint, dass die Sprache in Subjekt und Prädikat artikuliert sein muss, damit Irrtum und Täuschung möglich sind, und siehe da: Sie ist tatsächlich so artikuliert. Die Logik des irrumsanfälligen Denkens erfordert es so, und wenn es dann faktisch so ist, ist das kein Korsett, sondern folgt aus der ureigenen Natur des Denkens.

Zum zweiten Absatz. Es gibt nur wenige germanische Sprachen: (1) die *nordgermanischen*: Isländisch und die skandinavischen Sprachen Dänisch, Norwegisch und Schwedisch, (2) die *westgermanischen*: Englisch, Friesisch und Deutsch/Niederländisch mit Afrikaans als einem niederländischen und Jiddisch als einem deutschen Ableger. Die Subjekt-Prädikat- bzw. die Subjekt-Prädikat-Objekt-Struktur sind viel allgemeiner. Man findet sie gewiss in allen Sprachen, wenn auch sicher in vielen Sprachen ohne Flexion (ohne verschiedene Kasusformen).

Gottlob Frege (1848-1925) wollte durch die Umgangssprache gleichsam „kürzen“ und eine „**Begriffsschrift**“ als „Formelsprache des reinen Denkens“ entwickeln, was ihm auch insoweit gelungen ist, als seine Begriffsschrift in der vereinfachten und geglätteten Version, die Russell und Whitehead in den *Principia Mathematica* (1910) vorgestellt haben, im Prinzip ausreicht, um immerhin die ganze Mathematik und dann auch die mathematisierte Physik auszudrücken. Sie alle lernen diese Sprache im Logikkurs, es ist die Sprache der **Prädikatenlogik**.

In ihr gibt es keine Kopula (kein Hilfsverb „sein“) und kein Tempus verbi. Die einfachsten Sätze bestehen jeweils aus einem n -stelligen Prädikat, P_n , und n Eigennamen, e_0, \dots, e_{n-1} :

$$P_n(e_0, \dots, e_{n-1})$$

Zum Beispiel: „**Sitzt (Theaitetos)**“ (einstellig), „**Tötet (Brutus, Cäsar)**“ (zweistellig), „**Verkauft (Russland, Alaska, USA)**“ (dreistellig).

Die mehrstelligen Prädikate wie „tötet (x, y)“ und „verkauft (x, y, z)“ führen in den natürlichen Sprachen zur Subjekt-Prädikat-Objekt-Struktur, wobei im Fall dreier Stellen (in flektierenden Sprachen) zwischen Akkusativobjekt und Dativobjekt zu unterscheiden ist: **Russland** (Subjekt im Nominativ) **verkauft** (Prädikat) **Alaska** (Akkusativobjekt) **den USA** (Dativobjekt). Die Reihenfolge von Subjekt und Objekt kann übrigens leicht mit der Passivkonstruktion vertauscht werden: **Alaska wird von Russland den USA verkauft**.

Die Subjekt-Prädikat-Struktur (oder Subjekt-Prädikat-Objekt-Struktur) ist also kein Artefakt einer bestimmten Familie von natürlichen Sprachen, sondern hat in der allgemeinen Logik ihren Ursprung, d.h. im Denken rein als solchem.

In *jeder* natürlichen Sprache kann *alles* gesagt werden, zumal jede Sprache aus sich selbst heraus frei erweiterbar ist: Man kann kurze neue Ausdrücke für gebräuchliche lange Wendungen definieren: Auto =_{Df} selbstbewegliches [griech.-lat.: *automobiles*] Kraft-Fahr-Zeug. Aber was in Sprache A kurz und knapp gesagt werden kann, erfordert in Sprache B womöglich eine lange Umschreibung – und in anderen Fällen umgekehrt.

Man kann sich eine Sprache vorstellen (im Chinesischen soll es ungefähr so sein), die für „ältester Bruder der Mutter“ *ein* Wort hat, für „jüngerer Bruder der Mutter“ ein anderes Wort usw. aber dafür das *eine* deutsche Wort „Onkel“ durch eine lange Disjunktion ausdrücken muss: „ältester Bruder der Mutter oder ... oder jüngster Bruder der Mutter oder ältester Bruder des Vaters oder ... oder jüngster Bruder des Vaters oder Mann der ältesten Schwester der Mutter oder ... oder Mann der jüngsten Schwester des Vaters“.

In einer solchen Sprache denkt man anders über Verwandtschaftsbeziehungen nach als im Deutschen, Englischen oder Französischen. – Auf diese Weise **dirigieren** die verschiedenen Sprachen unsere **Aufmerksamkeit** verschieden, und man kann mutmaßen, dass die Struktur und der Wortschatz des **Griechischen** dem Entstehen der **wissenschaftlichen Philosophie** günstig waren. Die Römer haben keine originale Philosophie in ihrer eigenen Sprache, dem Lateinischen, entwickelt, sondern die griechische Philosophie übernommen und die griechischen Termini in lateinische übersetzt. Dass es dabei zu Missverständnissen und Verzerrungen kommen musste, liegt auf der Hand. Sie wirken bis heute fort. Unten im Haupttext werde ich auf diese Problematik zurückkommen.

Zum dritten Absatz, also der eigentlichen Frage. *Dass uns die Sprache denkt bzw. spricht*, ist eher die Position des späten Heidegger als diejenige Wittgensteins. Nach Wittgenstein spielen wir verschiedene Sprachspiele, die sich insgesamt zu unserer Sprache zusammenfügen. Nach Heidegger „sprechen“ die Dinge eine stille Sprache (sie reden gleichsam in einer Urschrift), und irgendwann fingen unsere Vorfahren an, ihnen – primitiv zuerst und dann immer artikulierter – zu „ent“-sprechen bzw. zu „ant“-worten. Die Frage, ob die lautlichen Wörter, in denen wir auf die Ding-„Schrift“ antworten, willkürlich (rein konventionell gewählt) sind oder aber den Dingen objektiv angemessen sein sollten, wird in Platons Dialog **Kratylos** diskutiert.

Insofern und in diesem Sinn geht es also schon dort irgendwie auch um die prinzipielle Frage, ob *wir selbst* kraft unserer willkürlich oder zufällig entwickelten Sprache die Dinge bedenken oder ob die *Urschrift der Dinge* unser Denken und Sprechen führt und leitet.

--- --- ---

Frage zur 6. Vorlesung. Eine Teilnehmerin schreibt (Ziffern eingefügt von mir, AFK):

[1] Als Physikerin fand ich mich bei dem Nichtwiderspruchssatz sofort an die Quantenmechanik erinnert. Ich bin mir nicht sicher, wie sehr Sie mit ihr vertraut sind, deshalb ein wenig Kontext:

[2] Die Quantenmechanik beruht auf der Beschreibung von Zuständen mikroskopischer Objekte (wo die Grenze für mikroskopisch liegt, wird gerade auf Hochtouren erforscht. Bis jetzt ist sie in jedem Fall schwammig). Jedem Objekt kann eine Basis an Zuständen zugeordnet werden, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie vollständig und linear unabhängig ist. Im Grunde bedeutet das, dass sie eine größtmögliche Menge aller Zustände ist, die sich gegenseitig ausschließen. Wenn man das Objekt misst, kann man es nur auf einen Basiszustand abbilden, jedoch beobachten wir Effekte, die nur dadurch erklärt werden können, dass die Objekte sofern sie nicht gemessen werden sich in mehreren Basiszuständen gleichzeitig, einer Superposition, befinden und zwar jeweils mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit. Natürlich konnte Aristoteles von dem, was er makroskopisch beobachten konnte unmöglich davon ausgehen, dass so etwas Realität sein kann.

[3] Meine Frage also: inwiefern würden sie sagen widerspricht die Quantenmechanik dem Nichtwiderspruchsprinzip (denn messen können wir ja immer noch keine zwei Zustände gleichzeitig)? Welche Implikationen hat sie für das Sein? Sind Objekte, die nicht gemessen/erfasst werden deshalb nicht-Seiend? Platon würde ja widersprechen, er hält unsere Sinne ja sogar für trügerisch und einschränkend. Oder hat er gerade in-

sofern recht, dass die Realität einer Superposition entspricht und unsere Sinne (das Messen) sie verändert/in sie eingreift?

[4] Und dann gibt es noch das Problem mit der Unschärfe. So lange man nur eine Eigenschaft misst, kann man genaue Werte feststellen, versucht man jedoch zwei Eigenschaften ein und desselben Objekts zu messen, so kann ein sein, dass je genauer man eine Eigenschaft feststellt desto ungenauer die andere Eigenschaft festgestellt werden darf. Das liegt in der Natur des Objektes und nicht an unseren Messmethoden. Das heißt auch hier greifen wir in das Sein des Objektes ein und es „weigert sich“ sozusagen sich zu offenbaren.

[5] Welches Sein ist also sozusagen wahrer/mehr der Fall? Das Sein, dass wir beobachten, oder das, das in Frieden gelassen wird?

Antwort. Das ist eine Frage ganz nach meinem Geschmack, weil sie mir erlaubt, einige zentrale Punkte der philosophischen Gesamttheorie zum Besten zu geben, die ich in den vergangenen 15 Jahren im Druck vorgetragen habe und die die letzte der „Stationen der Philosophiegeschichte“ bilden soll, von denen ich in dieser Vorlesung berichten kann. Ich werde also am Ende des Semesters noch einmal darauf zurückkommen.

Das westliche Denken wird dominiert von einer unreflektierten Grundhaltung, die ich den **Mythos der Transparenz** nenne. Oben (und in der 2. Vorlesung, S. 19) habe ich im Zusammenhang mit Heraklit davon gesprochen. Parmenides kann als Urheber dieses Mythos angesehen werden, weil er Denken und Sein gleichgesetzt hat; Platon hat den Mythos dann ausgearbeitet, indem er das eigentlich Seiende, die Ideen, zum wahrhaft Erkennbaren erklärt hat.

Aber weder bei Parmenides noch bei Platon gilt der **raumzeitliche Kosmos** als wahrhaft seiend und wahrhaft erkennbar. Das änderte sich erst mit dem **Schöpfungsmonotheismus**: Gott ruft die Welt nach seinem Plan ins Sein und kennt sie bis ins letzte Detail. Nun wird der Mythos der Transparenz auf die Dinge in Raum und Zeit ausgedehnt. In der Neuzeit wurde dieses Bild allmählich **säkularisiert**. Gott wurde als Schöpfer gestrichen und als allwissender Kenner der Welt durch die exakte Wissenschaft ersetzt.

Denkt man an die **Makrophysik** (allgemeine Relativitätstheorie, ART), so kann man sich die (3+1)-dimensionale Raum-Zeit als eine große Punktmatrix (eine Menge von punktförmigen Ereignissen) vorstellen und jedem Punkt im Prinzip alle für ihn charakteristischen physikalischen Grundeigenschaften zuschreiben. Dann erhält man – in Gedanken – eine vollständige Beschreibung der physikalischen Grundlage des Realen. In Wirklichkeit reicht natürlich die Druckerschwärze in der Welt nicht aus, um mittels ihrer die Welt auch noch zu beschreiben (das wäre eine Weltverdopplung), aber „im Prinzip“ ist das Reale eben vollkommen transparent fürs Denken und Erkennen. **Denkt man.**

Die **Mikrophysik** (Quantenmechanik, QM) wirft aber einen Schatten auf diese vermeintliche Transparenz, und das ist gut so. Der Schatten wäre nämlich philosophischerseits eigentlich zu erwarten gewesen, wenn die Philosophie sich nicht am dominanten Hauptstrom, dem Mythos der Transparenz, sondern am rezessiv tradierten Heraklitischen Nebenstrom orientiert hätte, dem zufolge es der *physis* – dem konkreten Seienden in Raum und Zeit – lieb ist, sich zu verbergen: *physis kryptesthai philei*. Das bedeutet nicht, dass das Seiende dunkle Ecken hat, die schwer zu erforschen sind (und wohin nur Gott schaut), sondern dass es, das Seiende, gerade indem es sich zeigt (unserer Wahrnehmung und unserem Denken), sich stets auch entzieht. Selbst für Gott oder eine zukünftige Super-Physik könnte das nicht anders sein; denn es gehört zum „objektiven“ Sein der Dinge selber, dass sie nicht restlos transparent werden *können*.

Nun konkret zu den fünf Absätzen der Frage:

Ad [1]. Der *Nichtwiderspruchssatz* (NWS) als das sicherste Prinzip von allen ist nicht verhandelbar. Da er ein logisches (onto- und psycho-logisches) Prinzip ist, gilt er für alle Wissenschaften, und keine *einzelne* von ihnen ist autorisiert, ihn auf eigene Faust außer Kraft zu setzen. Wenn in einer Wissenschaft Probleme mit ihm auftauchen, muss man ihr zurufen: „Der NWS gehört uns allen. Löst also eure Probleme gefälligst, indem ihr an Eurer Theorie herumbastelt; kehrt vor eurer eigenen Tür; aber lasst die Logik in Ruhe, die uns allen gehört!“

Die einzige Ausnahme wäre es, wenn die Logik selber Probleme mit dem NWS bekäme. *Und so ist es ja auch!* Das habe ich in der 2. Vorlesung (S. 13f.) und erneut zu Beginn der 3. Vorlesung (S. 23) anhand der Antinomie der (absoluten) Negation bzw. der Antinomie des Lügners zu zeigen versucht. *Die Logik bringt sich (durch die Verneinung) selbst in Schwierigkeiten*, ist aber aufgefordert, sie irgendwie zu lösen, denn der NWS ist eben nicht verhandelbar, sondern das sicherste Prinzip und der logische Goldstandard der Alternativlosigkeit.

Ad [2]. *Die Grenze des Mikroskopischen ist schwammig:* Ja, und auch das war philosophisch zu erwarten. Ich glaube zudem, dass diese Grenze prinzipiell nicht von der Physik bestimmt werden kann. Denn physikalisch ist das Makroskopische nichts prinzipiell Neues gegenüber dem Mikroskopischen: Auch dicke Brocken sind letztlich Quantensysteme, wird man vom Standpunkt der QM aus sagen wollen. Am liebsten wäre es manchen Quantenphysikern, etwa Sean M. Carroll, man käme einfach mit der Schrödingergleichung aus, gemäß der sich das Reale als eine allumfassende Wellenfunktion deterministisch in der Zeit entwickelt. (Dafür nimmt Carroll die These in Kauf, die aber m.E. genuin metaphysisch, nicht mehr physikalisch ist, dass sich die Welt bei jeder Messung – also ständig – in verschiedene Welten aufteilt, die künftig nichts mehr miteinander zu tun haben. Natürlich teilen dann auch wir uns alle ständig in viele Individuen.)

Aber wir machen eben – leider!? – Messungen. Und dann bricht die Wellenfunktion jeweils an der Mess-Stelle zusammen, und ein sanfter Überlagerungszustand wird unsanft so oder so festgelegt (gemäß strenger Wahrscheinlichkeit). In Schrödingers berühmtem fiktivem Gedankenexperiment ist, solange wir nicht nachschauen („messen“), die arme Katze im schwarzen Katzenkasten in einem Überlagerungszustand von Tod und Leben – mit in der Zeit wachsenden Todes-Wahrscheinlichkeits-Anteilen sozusagen. Aber wenn wir nachschauen („messen“), beobachten wir nie eine Überlagerung, sondern entweder eine lebende oder eine tote Katze.

Das Messen scheint also etwas ganz Neues zu sein, etwas irreduzibel Makroskopisches. Deswegen braucht die QM außer der Schrödingergleichung noch das verflixte Messpostulat, das regelt, wie groß zu welchem Zeitpunkt die Wahrscheinlichkeit ist, dass die Katze lebt (bzw. dass sie tot ist) – und so weiter für allen anderen Messungen.

Meine *philosophische* (nicht physikalische) *These* ist: Die Philosophie ist zuständig, um die Grenze zwischen dem Mikro- und dem Makroskopischen zu bestimmen und um zu sagen, was Messen eigentlich zum Messen macht. Und die Philosophie sollte sagen: Es ist die Anwesenheit des Menschen (oder anderer – „aliener“ – denkender leiblicher Subjekte) im Raum-Zeit-System, die sogar rückwirkend bis in ferne vormenschliche Vergangenheiten Makroskopisches „sein“ lässt, etwa die Modi der Zeit (Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit), die phänomenalen Qualitäten der Dinge (visuelles Grün und Rot statt bloßer Oberflächenreflektanzen, auditive Töne statt bloßer Schallwellen usw.) und natürlich Wahrnehmung und Denken selber. (Die Katze in Schrödingers Kasten hätte als makroskopisches lebendes System ständig selbst „gemessen“, ob sie lebt, und wäre in keinem Überlagerungszustand gewesen.)

Ad [3]. Die *Schrödingergleichung* ist konsistent, *widerspruchsfrei*. Der Kuddelmuddel mit den Überlagerungszuständen und dem Messpostulat muss freilich irgendwie aufgelöst werden. Dazu dient Heraklits Begriff der *spannungsvollen Harmonie* bzw. der logischen (und ipso facto ontologischen) *Verschränkung* (vgl. 3. Vorlesung, gleich zu Beginn, S. 23).

Die logische Verschränkung kommt in Graden, und am Pol des höchsten Grades finden wir die **opake Identität**, siehe etwa die quantenmechanische Welle-Teilchen-Dualität: Dasselbe, identische System erweist sich je nach Messmethode als Welle oder als Teilchenstrom, was sich jedoch als inkompatibel ausschließt. Diese Identität bleibt also **prinzipiell opak** und kann nicht transparent gemacht werden. Gewöhnliche Identitäten sind transparent, oder wir wissen zumindest, wie wir sie uns transparent machen können. Etwa die Identität „Morgenstern = Abendstern“: Man müsste den Planeten Venus morgens fixieren, mit einem schnellen Fluggerät aufsteigen und ihn verfolgen und nach zwölf Stunden an der Ausgangsstelle wieder landen, wenn und wo er nun als Abendstern leuchtet.

Eine prinzipiell opake Identität aber könnte selbst ein „allwissendes“ Wesen (Gott oder ein Super-Physiker der Zukunft) sich nicht transparent machen, weil sie objektiv, von der Sache her, dunkel wäre. **Und das schützt uns vor dem Widerspruch!**

Die (christlichen) Theologen könnten übrigens von diesem theoretischen Schachzug Gebrauch machen, um den Widerspruch im **Trinitätsdogma** zu entschärfen: Gott ist drei Personen, die zugleich identisch sein sollen. Ein offener Widerspruch! Aber man könnte sagen: Es handelt sich um eine opake Identität. Keine der göttlichen Personen kann sich ihre Identität mit den anderen anschaulich transparent machen. Sie bleibt verborgen oder in objektiver Dunkelheit „geborgen“. *Physis kryptesthai philei*.

Ad [4]. *Die Unschärfe ist objektiv.* Ja, genau! Objektiv wie die Dunkelheit der opaken Identität. „Das heißt, auch hier greifen wir in das Sein des Objektes ein, und es ‚weigert sich‘ sozusagen, sich zu offenbaren.“ Ja, so ist es. Es weigert sich zumindest, sich *restlos* zu offenbaren, und bleibt insofern wesentlich für Überraschungen gut. *Physis kryptesthai philei*.

Ad [5]. „Welches Sein ist also sozusagen wahrer/mehr der Fall? Das Sein, dass wir beobachten, oder das, das in Frieden gelassen wird?“ – Beobachten und in Frieden lassen gehören zusammen, sind logisch verschränkt. Das Sein nötigt uns, indem es sich der Beobachtung zeigt, ipso facto (also in einem und demselben Zug), es zugleich auch in Ruhe zu lassen.

--- --- ---

Heute: Die klassische, antike Skepsis und der Übergang ins Mittelalter

Fragen für die Lektüre:

Frage 7.1: Was haben die skeptischen Tropen mit dem Münchhausen-Trilemma zu tun?

Frage 7.2: Was hat die skeptische Epoché (Urteilsenthaltung) mit dem Glück zu tun?

Frage 7.3: Inwiefern passt die platonische Philosophie besser zu den jüdisch-christlich-muslimischen Religionslehren als die aristotelische?

Frage 7.4: Was ist die ontologische Differenz bei Heidegger und was bei Avicenna/Thomas?

Frage 7.5: Wie versuchen christliche und muslimische Philosophen den Schöpfungsakt Gottes begrifflich zu fassen?

--- --- ---

Nach der ausführlichen Beantwortung von Teilnehmerfragen will ich mich heute im Haupttext kürzer fassen. Wir betrachten **Stationen** der Philosophiegeschichte, nicht die Geschichte in ihrem ganzen Verlauf. Also wählen wir aus.

Wir übergehen die **Platonische Akademie** und ihre neuplatonische Nachfolgeinstitution, die 529 n. Chr., als das Christentum schon eine gute Weile Staatsreligion im Römischen Reich war, von Kaiser Justinian I. geschlossen wurde; ebenso den **Aristotelischen Peripatos**, der im ersten Jahrhundert v. Chr. zu existieren aufhörte.

Auch die Schulen der Stoiker und Epikureer, die vor allem zur Kernfrage der **Ethik** nach dem guten und glücklichen Leben Wichtiges und ganz Unterschiedliches gelehrt haben, seien nur ganz und beiläufig erwähnt: Beide Richtungen suchten das Glück in der Unerschüttertheit – **Ataraxie** – der Seele, dies aber auf verschiedenen Wegen.

Die **Stoiker** meinten, die Ataraxie durch Kontrolle der Affekte und Leidenschaften erreichen zu können. Die **Epikureer**, d.h. die Anhänger Epikurs (ca. 340 bis ca. 270 v. Chr.), vertraten in der Naturphilosophie den materialistischen Atomismus und in der Ethik eine hedonistische Glückslehre: Sie suchten die Ataraxie in der Lebensfreude, die aus der Freiheit von Schmerz und Angst (vor Göttern und vor dem Tod) und aus dem Rückzug „in den Garten“ resultiert.

Ein wenig ausführlicher vor dem Übergang ins Mittelalter wollen wir uns nur mit der klassischen antiken **Skepsis**, dem **Pyrrhonismus**, beschäftigen. *Skeptomai* heißt prüfend umherschauen, ein *skeptikos* ist jemand, der im Prüfen und Zweifeln verharret und sich nicht dogmatisch festlegt. Der Gegenbegriff zur (philosophischen) **Skepsis** ist daher der (philosophische) **Dogmatismus**, der sich auf irgendwelche Voraussetzungen, Prinzipien, Axiome festlegt, die nicht weiter gerechtfertigt werden können.

Pyrrhon von Elis (*um 362 in Elis auf der/dem Peloponnes, +um 275 ebd.) war der Begründer der älteren skeptischen Schule. Er hat nichts Schriftliches hinterlassen, und Schriften aus seiner Schule sind nicht überliefert. Aber der Skeptiker **Sextus Empiricus** (*Sextos Empeirikos*) hat am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. in seinen Schriften ein plastisches Bild der pyrrhonischen Skepsis gezeichnet. Er hat insgesamt 14 Bücher über die Skepsis hinterlassen.

--- --- ---

Um die **Ataraxie** (unerschütterliche Seelenruhe) zu erreichen, empfiehlt die pyrrhonische Skepsis die **Urteilsenthaltung**, griechisch *epochê*, von *ep-echein*, zurückhalten, innehalten (neben anderen Bedeutungen).

Exkurs. Edmund Husserl, selbst kein Skeptiker, hat zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine generelle **Epoché** als Methode der phänomenologischen philosophischen Forschung propagiert: Wir klammern dazu alle unsere Wahrheitsansprüche in Gedanken ein, lassen ihre Geltung dahingestellt sein, und beschreiben, in dieser Urteilsenthaltung, die Wesensstrukturen des Bewusstseins, das die Wahrheitsansprüche erhebt. (Darauf kommen wir, wenn Zeit bleibt, gegen Ende des Semesters kurz zurück.)

In der Epoché sagen wir nicht mehr: „Es ist so und so“, sondern: „Es scheint mir so und so“ (nicht mehr „p“, sondern „mir scheint, dass p“). Für Husserl war die Epoché eine willkürliche methodische Entscheidung: Phänomenologen à la Husserl nehmen die Haltung der Epoché gleichsam spielerisch in der Theoriebildung ein. Pyrrhonische Skeptiker wollen aber die Epoché nicht *spielen* oder zu theoretischen Zwecken *fingieren*, sondern in ihr *leben*. Es geht ihnen nicht um philosophische Erkenntnis, sondern um Glück durch Urteilsenthaltung und Seelenruhe. Sie verstehen sich als Ethiker, nicht als Erkenntnistheoretiker.

Um nun in die Haltung der Epoché (die Haltung der Enthaltung, wenn man so will) wirklich hineinzukommen, muss man Gründe für sie kennen und nennen. Die verschiedenen Arten der Gründe werden **skeptische Tropen** genannt. Im ersten vorchristlichen Jahrhundert hat *Anaisidêmos* (griech. Betonung auf kurzem „í“) bzw. Aenesidêmos (lat. Betonung auf langer Paenultima „e“) zehn solcher Tropen zusammengestellt, die nach Sextus Empiricus aber alle auf die Generaltropen (den Generaltropus) der **Relativität** aller Meinungen und Wünsche zurückzuführen sind.

Er, Sextus selbst, nannte **fünf Tropen**, neben (1) der Relativität noch vier weitere: (2) die Gegensätzlichkeit, (3) den unendlichen Regress im Beweisen, (4) die Beliebigkeit von Voraussetzungen, (5) die Zirkularität im Beweisen.

Die Tropen (3) bis (5) hat **Hans Albert** (Jahrgang 1921, 1963-89 Professor für Soziologie und Wissenschaftsphilosophie an unserer Nachbaruniversität Mannheim) zu dem von ihm so genannten **Münchhausen-Trilemma** zusammengefasst: Um einen Satz zu beweisen, braucht man Prämissen als Ausgangsbasis. Diese Prämissen müssen aber ihrerseits bewiesen werden, was entweder (a) zu einem **infiniten Regress** führt: man müsste die Prämissen der Prämissen der Prämissen (...) usf. ins Endlose beweisen; oder (b) zu einem **fehlerhaften Zirkel**: man „beweist“ Satz S aus Prämisse P und umgekehrt P aus S; oder (c) zum **Abbruch des Beweises** an einer beliebigen Stelle. Die dort operativen Prämissen dienen dann als willkürlich gewählte, unbewiesene **Voraussetzungen**, und das ist dann, wie die Skeptiker sagen, **Dogmatismus**.

Sehr interessant ist aber auch die Trope (der Tropus) der Gegensätzlichkeit. Der Skeptiker sagt zum Dogmatiker (die Skeptikerin zur Dogmatikerin): Gib mir ein „p“, und ich beweise dir „non-p“. Mit anderen Worten, die pyrrhonische Skepsis macht sich anheischig, zu jedem beliebigen Behauptungssatz das kontradiktorische Gegenteil zu beweisen.

Für die nachkantische Philosophie ab den 1790er Jahren, als Hegel, Hölderlin und Schelling im Tübinger Stift (einem kirchlichen Studentenwohnheim mit Tutorenprogramm) lebten und an der Universität Tübingen zuerst vier Semester Philosophie (bis zum Magister) und dann sechs Semester Theologie (bis zum kirchlichen Examen in Stuttgart) studierten, hat ein älterer Kommilitone von ihnen, **Friedrich Immanuel Niethammer** (1766-1848), der 1790 in das damalige philosophische Paradies **Jena** gegangen war, um bei **Carl Leonhard Reinhold** (1757-1823) Philosophie zu studieren, Teile von Sextus Empiricus' Werk ins Deutsche übersetzt. Und 1792 hat **Gottlob Ernst Schulze** (1761-1833, ein Professor in Göttingen) in der anonym erschienenen Schrift *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Reinhold vernichtend und Kant sehr vehement kritisiert. – Plötzlich also war die (pyrrhonische) Skepsis in aller Munde, und Fichte und später Hegel versuchten, ihr Rechnung zu tragen und jeden Anschein des „Dogmatismus“ tunlichst zu vermeiden. Wir werden gegen Ende des Semesters darauf zurückkommen.

--- --- ---

Auch nachdem Rom in den Jahren nach der Zerstörung Korinths (146 v. Chr.) Griechenland und zuletzt, um 30 v. Chr., auch noch die letzte verbliebene hellenistische Macht, das ptolemäische Ägypten, unterworfen hatte, blieb Griechisch noch lange die Sprache der Philosophie und der Wissenschaft. Auch **Plotin** (205-270), der in Alexandria ausgebildet worden war, aber ab 240 n. Chr. in Rom lebte und lehrte, lehrte und schrieb auf Griechisch. Er sah sich übrigens nicht als originellen Philosophen, sondern als Interpreten und Anhänger Platons, aber sein philosophisches System ist eben doch ein Platonismus eigener Art, ein **Neuplatonismus**.

Allerdings hatten schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert **Cicero** und **Lukrez** auf Lateinisch philosophische Werke verfasst, Lukrez in der epikureischen, Cicero in der stoischen Tradition stehend, und im ersten nachchristlichen Jahrhundert folgte ihnen **Seneca** (der Jüngere), der wie Cicero der Stoa zuzurechnen ist. Aber das waren alles lateinische Bearbeitungen griechischer Denkansätze.

Die Römer haben anders als die Griechen nicht von sich aus zu philosophieren begonnen. Deswegen gibt es keine **genuin lateinische philosophische Terminologie**, sondern eine durch Lehnübersetzungen aus dem Griechischen gebildete lateinische Fachsprache, die später in die modernen europäischen Sprachen eingeflossen ist, nicht nur in die romanischen, sondern auch ins Englische und teils auch ins Deutsche (es gibt da wichtige Unterschiede, s.u.).

Die lateinischen Fachtermini sind also nicht ursprünglich „an den Sachen selbst“ gewonnen bzw. nicht in originellem philosophischem Fragen und Nachdenken entwickelt, sondern als ungefähre Äquivalente griechischer Termini gebildet worden. Und wenn es dann noch wei-

tergeht vom Lateinischen in andere Sprachen (romanische Nachfolge- und lateinische Fachsprachen), ist das am Ende ein wenig wie bei der stillen Post, wenn ein Kind einem anderen ein Wort ins Ohr flüstert und dieses einem dritten weiterflüstert, was es verstanden hat usw., bis am Ende etwas herauskommt, was mit dem Anfang vielleicht nicht mehr viel zu tun hat.

Nur ist in der Philosophie das Ausgangswort, das aus der griechischen Alltagssprache heraus gebildet wurde, nicht einfach hingeflüstert, sondern es kodiert eine reiche philosophische Erfahrung, die dem lateinischen Wort von Hause aus, d.h. aus der Alltagssprache der Römer, ganz fremd ist. Der späte Heidegger hat immer wieder auf diesen Umstand hingewiesen und auf die Verzerrungen, die sich im westlichen Denken daraus ergeben haben.

Ein schlagendes Beispiel ist das griechische Wort *alêtheia*, das Heidegger mit „Unverborgenheit“ wiedergibt und das im Lateinischen zu „*veritas*“ (Wahrheit) wurde, wodurch eine gravierende Akzentverschiebung im Begriff der Wahrheit eingetreten ist, die kein Ergebnis philosophischen Nachdenkens, sondern ein Nebeneffekt einer Übersetzung ist. Allerdings war diese Akzentverschiebung durch die innere Entwicklung des griechischen Denkens von Parmenides und Heraklit hin zu Platon schon vorbereitet: weg von Wahrheit als Offenbarkeit und Sich-Zeigen der Dinge hin zu Wahrheit als Richtigkeit des Denkens und Übereinstimmung mit den Dingen.

Griechisch *physis* wird zu lateinisch *natura*, wodurch die Verbindung zum Verb *phyô* (wachsen lassen; Heidegger denkt an *aufgehen*: wie eine Knospe zur Blüte aufgeht) verschwindet. *Phyô* ist urverwandt mit lat. *fui* und *futurum*, deutsch *bauen*, auch mit *bin* und *bist*, englisch *be* und *been*. – Immerhin kommt *natura* von *nascor*, *natus sum* (geboren werden, wachsen) und weist insofern der Sache nach in eine ähnliche Richtung wie *phyô*.

Hier noch einige andere lateinische Lehnübersetzungen:

<i>dynamis/energeia</i>	potentia/actus	Vermögen/Wirklichkeit
<i>hypo-keimenon</i>	sub-iectum (sub-stratum)	Subjekt (Substrat)
<i>ousia</i>	essentia (auch: substantia)	Wesen (auch: Substanz)
<i>hylê</i>	materia	Materie, Stoff
<i>idea, eidos₁</i>	idea, forma	Idee, Form
<i>eidos₂</i>	species	Art
<i>genos</i>	genus	Gattung
<i>logos</i>	ratio (verbum, propositio)	Vernunft (Wort, Satz)
<i>nous</i>	intellectus	Intellekt, Geist, Vernunft
<i>psychê</i>	anima	Seele
<i>sôma</i>	corpus	Körper, Leib
<i>zôion</i>	animal	Lebewesen (Tier)
(usw. usf.)		

An den deutschen Übersetzungen sehen Sie, dass im Deutschen auch germanische Wortstämme für philosophische Begriffsbildungen verwendet wurden, viel häufiger als im Englischen, das durch die normannische Invasion 1066 eine reichhaltige nordfranzösisch-lateinische Vokabelschicht bekommen hat, vor allem für abstraktere und gehobeneren Begriffe, während die einfache Alltagssprache weitgehend angelsächsisch, also germanisch blieb. Infolgedessen ist die englische philosophische Fachsprache im wesentlichen lateinisch, nur einige Grundworte wie „true“ (vgl. dt. „treu“), „free“, „will“, „thing“, „soul“ (u.a.) sind germanisch. Hier einige Beispiele für die Latinisierung im Englischen (aber nicht im Deutschen):

conceptus	concept	Begriff
intuitio	intuition	Anschauung , Intuition
obiectum	object	Objekt, Gegenstand
existentia	existence	Existenz, Dasein

essentia	essence	Wesen
potentia	capacity	Fähigkeit, Vermögen
actus	actuality	Wirklichkeit
possibilitas	possibility	Möglichkeit
necessitas	necessity	Notwendigkeit
contingentia	contingency	Kontingenz, Zufälligkeit
ratio	reason	Grund, Vernunft
inferre	to infer	schließen, folgern
propositio	proposition	Satz, Proposition
generalis/universalis	general/universal	allgemein (generell, universal)
particularis	particular	besonders (partikulär)
singularis	singular	einzeln (singulär)
(usw. usf.)		

Man sieht, dass man im Deutschen sogar oft die Wahl hat zwischen einem gehobenen lateinischen und einem alltagssprachlichen deutschen Terminus – und damit zugleich die Möglichkeit, in der ganz gewöhnlichen Alltagssprache philosophische Sachverhalte auszudrücken.

--- --- ---

Dass im Deutschen zum griechischen und zum lateinischen Fachvokabular noch einmal ein drittes, germanisch-stämmiges hinzugekommen ist, ist einerseits erstaunlich und erklärt sich andererseits aus Bemühungen von Theoretikern, die im Lateinischen zwar zu Hause waren, aber Anlass hatten, sich auch in ihrer Muttersprache an ein bestimmtes Publikum zu wenden.

Zu denken ist einerseits an **Meister Eckhart** (*um 1260, +1328), der 1293-94 als Lektor und 1302-03 sowie nochmals 1311-12 als Magister der Theologie (daher „Meister“), das heißt als Professor, an der Sorbonne in **Paris** lehrte. Wahrscheinlich hat er an der theologisch-philosophischen Hochschule des Dominikanerordens in **Köln** studiert und später in seiner zweiten Kölner Zeit ab 1323 auch dort gelehrt. Studium und Lehre fanden auf Lateinisch statt.

Im Übrigen aber war er in hohen Ämtern für den Dominikanerorden tätig, zunächst in **Erfurt** und später in **Straßburg**, also für den *Ordo Praedicatorum*, den Predigerorden. So hat er denn auch gepredigt, nicht auf Latein, sondern in der Volkssprache, und hat es sich dabei nicht nehmen lassen, seine philosophisch-theologischen Lehren, die ein Jahr nach seinem Tod von der päpstlichen Inquisition in Avignon (wo der Papst damals residierte) als teilweise häretisch verworfen wurden (1329), in mittelhochdeutschen Predigten und Traktaten mitzuteilen. Zu diesem Zweck hat er alltagssprachliche Ausdrücke für seine oft extrem ausgefallenen Gedanken verwendet. Viele abstrakte Begriffe auf „-heit“, „-keit“ oder „-schaft“ (z.B. „Eigenschaft“) gehen auf sein Wirken zurück. Auf seine Lehre werden wir in der nächsten, achten Vorlesung noch etwas näher eingehen.

Zum anderen ist an **Christian Wolff** (*1679 in Breslau, +1854 in Halle) zu denken. 1694 hatte Brandenburg-Preußen in **Halle** als Konkurrenz zum sächsischen Leipzig eine Universität gegründet und sie so gut ausgestattet, dass sie binnen weniger Jahrzehnte zur größten Universität Deutschlands avancierte. Eine wichtige Neuerung und Errungenschaft war es dabei, dass die Vorlesungen auf Deutsch, nicht mehr auf Latein gehalten wurden. (Diese demokratische Errungenschaft könnte demnächst wieder verloren gehen durch den Übergang zu englischen Vorlesungen und Seminaren. Es lohnt sich aber, sie um der Selbständigkeit im Denken willen als ein demokratisches Recht zu verteidigen.)

1706 wurde Christian Wolff von Leipzig nach Halle abgeworben und als Professor für Mathematik und Philosophie berufen. Für seine Halleschen Hörer publizierte er seine Lehrbücher auf Deutsch (später, mit wachsendem Erfolg, schrieb er auch lateinische Werke, um das europäische Publikum insgesamt zu erreichen) und musste zu diesem Zweck eine deutsche philo-

sophische Terminologie weitgehend selbst erst prägen. Philosophisch mag er kein bahnbrechender Neuerer gewesen sein. Er brachte vor allem Leibniz' rationalistisch-philosophische Lehren (wenn auch mit eigenen, durchaus wesentlichen Modifikationen) in ein umfassendes Lehrbuchsystem. Aber sprachlich war er außerordentlich innovativ. Er und nach ihm Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-62) schufen im Wesentlichen die deutsche philosophische Fachterminologie, die Kant vorfand und seinerseits weiterentwickeln konnte.

Das Interessante dabei ist, dass Wolff nicht einfach lateinische Termini mit deutschen Endungen und Orthographien versah (*conceptus* → Konzept; *essentia* → Essenz usw.), sondern sich wirklich aus der Volkssprache bediente. Im Englischen hätte das ganz fern gelegen, weil im Englischen das Sprachgefühl für die Differenz des germanischen Grundwortschatzes und der französisch-lateinischen Überlagerungen abhandengekommen ist. Deswegen werden im Englischen anders als im Deutschen germanische Wortstämme („fill“, „think“, „frost“) mit lateinischen Vorsilben („re“, „de“) ohne weiteres kombiniert, während das im Deutschen seltsam klinge. Wir sagen zwar *reagieren* und *definieren*, nicht aber *refüllen*, *redenken*, *defrosten* („refill“, „rethink“, „defrost“), sondern *auffüllen*, *überdenken*, *entfrosten*.

Im Englischen sind die germanischen und die lateinischen Elemente bis zur Ununterscheidbarkeit (für Nichtexperten) aneinander angeglichen, im Deutschen (abgesehen von sehr alten lateinischen Lehnworten wie *Fenster*, *Mauer*, *Ziegel* usw.) nicht. Deswegen hat Wolff die lateinische Fachsprache mit Bedacht nicht einfach durch deutsche Latinismen, sondern durch volkssprachliche Ausdrücke übersetzt, also etwa *concupere*, *conceptus* nicht durch *konzipieren*, *Konzept* (im Englischen *conceive*, *concept*), sondern durch *begreifen*, *Begriff* (usw.).

Im Englischen könnte man *begrip* aus „be-“ und „grip“ ebenfalls leicht bilden, aber niemand käme auf diese Idee. In den skandinavischen Sprachen und im Niederländischen hingegen lässt sich die deutsche philosophische Terminologie sehr gut eins zu eins abbilden, z.B. dt. *Begriff* als skand. *begrep(p)* bzw. niederl. *begrip*.

Auf diese Weise ist neben der griechischen und der lateinischen noch eine dritte, eben deutsche (und skandinavische und niederländische) philosophische Terminologie entstanden, die nunmehr auch zur Prüfung und gegebenenfalls Korrektur der zweiten (der lateinischen) und zur Wiederangleichung des westlichen Denkens an die griechischen Ursprünge benutzt werden kann, was der späte Heidegger sich mit viel Engagement hat angelegen sein lassen.

--- --- ---

Es ist aber noch eine wichtige **vierte Terminologie** und Sprache zu erwähnen, in der die griechische Philosophie rezipiert und bearbeitet wurde, die viel älter als die deutsche und ganz unabhängig von der lateinischen ist, nämlich die **arabische**. Leider ist den westlichen philosophischen Fachleuten das klassische Arabisch seit der frühen Neuzeit zunehmend fremd geworden – und ist uns inzwischen zu fremd, als dass wir es für einen korrigierenden Vergleich mit der lateinischen und der deutschen Terminologie fruchtbar machen könnten. Aber im Mittelalter wurden die arabischen philosophischen Schriften mit unschätzbarem Gewinn ins Lateinische übersetzt, insbesondere die Aristoteles-Kommentare des **Averroës** (Ibn Rusch), ohne die Aristoteles dem Westen vermutlich noch lange fremd geblieben wäre.

Denn zunächst hatte im Römischen Reich und besonders in dessen lateinischem Westen **Platon** klar das Übergewicht über den beinahe vergessenen Aristoteles. (In Ostrom, Byzanz, waren wenigstens noch die Schriften des Aristoteles archiviert, wenn auch meist ungelesen.) Die platonische oder vielmehr neuplatonische Lehre wurde peu à peu in die christliche Dogmatik eingearbeitet, so dass man von dem Kirchenvater, Theologen und Philosophen **Augustin von Hippo** (*354, +430) sagt, er habe Platon posthum „getauft“. Doch bis **Thomas von Aquin** (*1225, +1274) auch Aristoteles posthum „taufen“, d.h. an die christliche Lehre anschlussfähig machen konnte, vergingen noch 850 Jahre. Denn erst im 12. Jahrhundert wurde Aristote-

les in die lateinische Sprache übersetzt, in der zuvor nur zwei kleine logische Schriften (*Categoriae* und *de interpretatione*) verfügbar gewesen waren. Thomas selbst, unzufrieden mit den vorliegenden Übersetzungen, hat den des Griechischen kundigen dominikanischen Ordensbruder **Wilhelm von Moerbeke** mit der Übersetzung des Opus Aristotelicum beauftragt.

Die arabische Philosophie hatte sich hingegen schon seit dem 9. Jahrhundert mit Aristoteles auseinandergesetzt (**Ishaq al-Kindi**, um 800–873, gilt als der erste arabische Aristoteliker), obwohl Aristoteles' Physik und Theologie der islamischen Lehre nicht weniger widersprachen als der christlichen (und der jüdischen).

In der **Physik** lehrt Aristoteles bekanntlich die Ewigkeit der Materie und die Ewigkeit der Arten, d.h. der Prozesse der Wesensformen, *eidê*, also die Ewigkeit der Welt, und in der **Theologie** lehrt er, dass **der Gott** den Kosmos nicht etwa ewig *schafft*, sondern nur *bewegt*, und dies, ohne selbst einzugreifen. Vielmehr bewegt er die Himmelssphären und die Planeten indirekt, als Finalursache: „wie ein Geliebtes“, nämlich so, dass die immateriellen Substanzen, die den Himmel direkt, als Wirkursachen bewegen (die Thomas als Engel auffasst), dies aus nacheifernder Liebe zu Gott tun.

Zudem denkt der Gott nicht die Welt, sondern nur sich selbst. Er ist *nous*, d.h. Geist oder Intellekt, dem es genügt, nur das Beste, also nur sich zu denken. So ist er (reines) Denken des (reinen) Denkens, *noêsis noêseôs*. In seiner Weltabgewandtheit kümmert er sich nicht um die raumzeitlichen Dinge, greift nicht ins Weltgeschehen ein, das ihn gar nicht interessiert.

Auch können die Menschen nach Aristoteles keineswegs damit rechnen, dass sie nach ihrem **Tod** weiterexistieren bzw. von den Toten *aufstehen* werden (Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele war hier für das Christentum und den Islam viel leichter zu akzeptieren). Zwar gibt es nach Aristoteles in der menschlichen Seele als ihren vornehmsten Teil den *nous*, Geist, und zwar sowohl den passiven, rezeptiven *nous*, der die Formen der Dinge im Erkennen in sich aufnimmt, als auch den aktiven *nous*, der (wie der göttliche) sich selbst denkt. Und dieser aktive *nous* ist wohl ewig.

Aber losgelöst von der restlichen menschlichen Seele und dem menschlichen Leib ist er nicht mehr individuell. Also gibt es allenfalls eine überindividuelle, jedoch keine individuelle Fortexistenz der Menschen über ihren Tod hinaus. Im Tod sterben Leib und Seele, und die denkende Subjektivität geht ein in den allgemeinen aktiven *Nous*, den göttlichen Geist.

Ibn Ruschd (Averroës) hat Aristoteles so interpretiert und diese Position auch selbst vertreten. Natürlich war das in den Augen der islamischen Orthodoxie ebenso anstößig, wie es für die christliche Orthodoxie anstößig war. Aber im vergleichsweise toleranten muslimischen Andalusien konnte Ibn Ruschd solche Positionen lange vertreten, auch wenn er gegen Ende seines Lebens Schwierigkeiten bekam und aus Córdoba verbannt wurde. In den christlichen Herrschaftsgebieten Spaniens – Navarra, Aragon, Barcelona – wie überhaupt im christlichen Europa hätte er mit seiner Lehre jedoch sogleich viel größere Schwierigkeiten bekommen.

--- --- ---

Ibn Ruschd wurde gebraucht und geschätzt als Kommentator Aristoteles', auch wenn seine Lehre vom bloß überindividuellen geistigen Weiterleben für die christliche und die muslimische Orthodoxie ein Ärgernis war. Besser integrieren konnte die scholastische Theologie und Philosophie die Lehren des **Ibn Sina** (Avicenna, sprich: *Avitzénna*, italienisch: *Avitschénnna*), eines persischen Arztes, Naturwissenschaftlers, Politikers und Philosophen, der um die Jahrtausendwende lebte. Seine Muttersprache war zwar Persisch, seine Publikationssprache aber Arabisch; insofern ist auch er der arabischen Philosophie zuzurechnen.

Er sei zum Schluss der heutigen Vorlesung deswegen noch kurz erwähnt, weil er die wichtige Unterscheidung zwischen **Seiendem** und **Wesen**, *ens* und *essentia*, ausgearbeitet hat, die bei

Aristoteles fehlt, aber im jüdisch-christlich-muslimischen Schöpfungsmonotheismus benötigt wird, um den Schöpfungsakt begrifflich zu fassen.

In seiner kleinen kompakten Frühschrift *de ente et essentia* zitiert **Thomas von Aquin** (auf den wir in den nächsten Vorlesung gesondert zu sprechen kommen werden) gleich im ersten Satz außer „dem Philosophen“ (also Aristoteles) **Avicenna**:

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum [...], ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae, [...] dicendum est, quid nomine entis et essentiae significetur [...].

Weil ein kleiner Irrtum zu Beginn am Ende groß ist nach dem Philosophen [...], das Seiende und das Wesen es aber sind, die zuerst vom Intellekt [Geist, Vernunft, *nous*] erfasst [begriffen] werden, wie Avicenna zu Beginn seiner Metaphysik sagt, [...] muss [und zwar gleich zu Beginn] gesagt werden, was mit dem Namen des Seienden und des Wesens [den Worten „Seiendes“ und „Wesen“] bezeichnet wird [...].

Heidegger hat sehr viel später seine eigene Unterscheidung zwischen dem **Seienden** und dem **Sein** (ens und esse, *on* und *einai*) terminologisch als die **ontologische Differenz** gefasst. Bei Avicenna und dann auch Thomas haben wir hier schon eine andere, frühere ontologische Differenz, und zwar eine, für die *der Philosoph* (Aristoteles) keine Verwendung hatte. Denn das eigentlich Seiende, auf das hin alles übrige, nachgeordnete Seiende ausgesagt wird, ist ihm ja gerade die *ousia*, also die *essentia*. Er würde also sagen: Das eigentliche ens *ist* die *essentia*.

Hier haben wir eine der Stellen, an denen der Übergang von der griechischen zur lateinischen Terminologie Verwirrung stiftet. Denn *ousia* kann man natürlich auch mit „substantia“ übersetzen, und so übersetzt es Wilhelm von Moerbeke für Thomas (der selbst kein Griechisch konnte). Der griechische Terminus, der mit „essentia“ wiederzugeben wäre, wäre dann das aristotelische *ti ên einai* [„(das) Was-war-Sein“, lat.: „(quod) quid erat esse“], der Wesenssachverhalt. Aber Aristoteles identifiziert ja im Zeta der *Metaphysik* ausdrücklich die primäre *ousia* mit der Wesensform (dem *eidos*) und zugleich mit dem *ti ên einai*. Also: (primäre) *hê ousia = to eidos = to ti ên einai*.

Avicenna und nach ihm Thomas lehnen eine solche Identifikation ab, weil sie Gottes Schöpfungsakt als den Akt der Seinsverleihung an die von Hause aus bloß *möglichen* Substanzen (puren Wesenheiten, *essentiae*) begreifen. Zur *essentia* gibt Gott das *esse* hinzu und schafft so ein *ens*, ein Seiendes. Nur in Gottes eigenem Fall gilt die aristotelische Gleichung. Das heißt: Gott *ist* sein Sein; oder: Gottes Wesen *ist* zugleich sein Sein.

Im platonischen *Sophistes* haben wir die begriffliche Vorarbeit für diese ontologische Differenz von Seiendem und Wesen kennengelernt. Die größte Gattung *Seiendes* wird dort als von Hause aus nur seiend, sonst nichts, konzipiert. Allen übrigen Inhalt hat die Gattung *Seiendes* nur dadurch, dass sie an den anderen größten Gattungen teilhat (und ihnen im Gegenzug an sich selbst Teilhabe gewährt). Das ist schon in nuce der Gedanke eines bloß formalen Seins, das vom inhaltlichen Sein zu unterscheiden ist.

Das inhaltliche Sein einer Substanz ist nach Avicenna sein Wesen, zu dem als weitere, außerwesentliche Inhalte noch die Akzidentien hinzukommen. Das formale Sein hingegen ist die bloße Existenz der Substanz, die nicht schon zu ihrem Wesen gehört, sondern ihr erst von Gott gegeben werden muss.

--- --- ---

So viel zum Übergang von der Antike ins Mittelalter. Nächstes Mal wollen wir exemplarisch die scholastischen Theologen und Philosophen *Anselm von Canterbury* (Anselm von Aosta), *Thomas von Aquin* und *Meister Eckhart* anhand einiger ihrer Kerngedanken betrachten.

8. Vorlesung, 25.06.2020

Eine *allgemeine Frage* eines Teilnehmers zu den bisherigen Vorlesungen:

Inwiefern ist es berechtigt, je nach geographischer Lage bestimmte Philosophien, die nachweislich Einfluss auf die europäische gehabt haben, nicht zu lehren? Wird es in Zukunft in dem Näherrücken der Kulturen katalysiert durch die Globalisierung vielleicht zu einer kulturübergeifenden Philosophie kommen, die die jetzige (so wie sie an den europäischen Unis gelehrt wird) als obsolet erklären könnte?

Die Lehre und das Studium der Philosophie ist immer sehr selektiv. Man muss sich im Klaren darüber sein, dass man vieles nicht studiert, und zwar vieles, was man sinnvoller Weise auch studieren könnte. Zum Glück sind die Studierenden immer noch recht frei, sich ihre Seminare und Vorlesungen nach Interesse und Geschmack auszusuchen, und sind überdies frei, entweder selbst oder über die Fachschaftsvertretung Lehrenden ihre Studienwünsche vorzutragen.

Professionell studieren und zum Beispiel Abschlussarbeiten schreiben kann und sollte man aber nur zu philosophischen Lehren, die im Original in einer Sprache formuliert wurden, die man lesen und verstehen kann. Aristoteles ohne Griechisch-, Thomas ohne Latein-, Hume ohne Englisch-, Kant ohne Deutsch- und Sartre ohne Französischkenntnisse kann man zwar nebenbei oberflächlich rezipieren, aber nicht wirklich gedanklich durchdringen.

Der Einfluss von Ibn Sina (Avicenna), Ibn Ruschd (Averroës) und vielen anderen persischen und arabischen Philosophen auf die mittelalterliche europäische Philosophie (Thomas von Aquin und andere) ist kaum zu überschätzen. Aber den meisten von uns fehlt der Zugang zum klassischen Arabisch, in dem sie (auch Avicenna, dessen Muttersprache Persisch war) ihre Werke schrieben. Wichtig ist es, dass sich einige westliche Fachleute auf das klassische Arabisch und die persisch-arabische Philosophie spezialisieren, andere auf die indische, wieder andere auf die chinesische Philosophie usw. Aber leider reicht die Lebenszeit nicht aus, dass *alle* Philosoph/inn/en *alle* philosophisch relevanten Sprachen lernen. Es ist schon schwer genug, neben den vier modernen europäischen Wissenschaftssprachen, in denen viele philosophische Texte geschrieben wurden (Englisch, Französisch, Deutsch und Italienisch) auch die beiden klassischen europäischen Sprachen (Griechisch und Latein) halbwegs zu verstehen.

Dass es „in Zukunft in dem Näherrücken der Kulturen“ besser werden könnte, ist leider nicht zu erwarten. Die Globalisierung bedient sich nämlich des Englischen als einer Allzweckssprache, die dann aber gerade über alle interessanten Theoriedifferenzen hinweggeht und alles in eine oberflächliche Einheitsform bringt. Das liegt nicht am Englischen, sondern wäre im Fall jeder anderen Sprache ebenso. (Anders gesagt, Englisch passt perfekt zur englischsprachigen Philosophie, aber nicht zur französischen oder arabischen.)

Für mathematisierte Wissenschaften ist die englische Einheitssprache weniger schlimm, weil es zum Beispiel in der Relativitätstheorie auf die mathematischen Gleichungen ankommt und nicht auf deren umgangssprachliche Erläuterung. Aber in den hermeneutischen Wissenschaften, wozu die Philosophie m.E. gehört, bleibt die Sprachbindung wesentlich und ein Stolperstein für die globale Verständigung.

Um so wichtiger ist, dass es für verschiedene Sprachen zuständige Spezialisten-Kreise gibt, die miteinander kommunizieren können, und dass jeder/r Philosoph/in mehreren solcher Kreise, aber natürlich (wegen der nötigen Spezialisierung) nicht allzu vielen angehört. So sind natürlich auch heute schon Fachleute innerhalb der europäischen Philosophie in der Lage, beispielsweise den Zoroastrismus und seinen Einfluss auf die antike griechische Philosophie zu untersuchen und von ihren Funden zu berichten. Aber zum Gegenstand des BA-Studiums wird man diese schönen Thematiken wohl nicht machen können. Dazu fehlt den Studierenden und auch fast allen Lehrenden die sprachliche Grundlage.

--- --- ---

Eine **Frage** eines Teilnehmers *speziell zur 7. Vorlesung* (vom 18.06.2020):

Am Ende der heutigen Vorlesung sprachen Sie über Avicenna im Vergleich zu Aristoteles. Dabei hat mich Ihr letzter Abschnitt über das inhaltliche und formale Sein sehr an den Hylemorphismus von Aristoteles erinnert. Sind also beide doch von einer gleichen Grundannahme des Stoffes und Formen ausgegangen oder sollte meine Gleichsetzung hier nicht vorgenommen werden?

Ja, beide sind Hylemorphisten und unterscheiden Stoff und Form. Aber die erwogene Gleichsetzung sollte trotzdem nicht vorgenommen werden; denn das formale und das inhaltliche Sein haben mit dem Hylemorphismus wenig zu tun. Vielleicht war mein Ausdruck „formales Sein“ tendenziell irreführend, weil er an die Form, das *eidos*, einer Sache denken lässt. Statt vom formalen und inhaltlichen Sein hätte ich auch (und vielleicht treffender) vom **Dass-Sein** und vom **Was-Sein** reden können (bzw. sollen).

Bei **Aristoteles** ist die Form oder das *eidos* für beides verantwortlich: für das Dass-Sein und das (wesentliche) Was-Sein eines Dinges. Bei **Avicenna** und **Thomas** ist die Form/das *eidos* nur das wesentliche Was-Sein; das Dass-Sein hingegen muss den endlichen Dingen von Gott gegeben werden.

Was den **Stoff** oder die **Materie** angeht, so ist er bzw. sie (1) **passiv**, (2) bloß **möglich** (nicht von sich her wirklich) und (3) **unbestimmt**. Die Steine fügen sich (1) nicht selbst aktiv zu einem Haus; sie sind (2) kein wirkliches, sondern nur ein mögliches Haus; und sie können (3) in ganz verschiedener Weise zu einem Haus oder auch zu einer Brücke oder bloßen Mauer zusammengefügt werden, sind also ein noch ganz unbestimmtes Bauwerk.

Die Form (das *eidos*) hingegen ist (1) tätig (aktiv), (2) wirklich (verwirklichend) und (3) bestimmt (bestimmend), und zwar in einem Lebewesen *direkt*, in einem Artefakt *indirekt*, durch die Vermittlung der herstellenden Person(en).

Nun kann man protestieren: „Die Steine qua Materie des Hauses sind doch nicht nichts, sondern sie haben ihre Eigenheiten (gleichsam Tätigkeiten: sie leisten Widerstand, zerbrechen usw.) und sind auch als Steine wirklich und wohlbestimmt.“ Ja, würde Aristoteles sagen, **als Steine**; aber nicht als Haus. Man kann sich insofern einen **Regress der Materien** vorstellen, der aber nicht ins Endlose gehen darf, sondern bei etwas Einfachem enden muss. Das ist ein Thema der **aristotelischen Physik** (die wir in der Vorlesung nicht behandelt haben).

Nach Aristoteles hätte ein Regress von Materien etwa folgende Gestalt: Eine **Statue** hat als Materie **Bronze**. Bronze hat als Materie in der Hauptsache **Kupfer** (und außerdem noch weitere Metalle, etwa Zinn). Kupfer hat als Materie **Erz**. Erz hat als Materie **Erde**. Erde ist ein **einfacher Körper**, d.h. eines der **vier** (inkl. des Bereichs über dem Monde **fünf**) **Elemente**: Erde, Wasser, Luft und Feuer (und im supralunaren Bereich fünftens Äther).

Jeder Regress von Materien endet also bei den Elementen. Diese sind allerdings immer noch voneinander unterscheidbar, also minimal geformt, und haben daher minimale Aktivität, Wirklichkeit und Bestimmtheit. Und sie können ineinander übergehen: Luft (Wasserdampf) kann zu Wasser und Wasser zu Erde (Eis) werden. Dieser Formwandel verlangt wie jeder substantielle Formwandel eine zugrundeliegende Materie, hier also eine **erste Materie**, *materia prima*, die völlig formlos und daher auch völlig passiv, potentiell und unbestimmt ist. **Die erste Materie ist der Wirklichkeit nach nichts und der Möglichkeit nach alles**. Sie kommt **nirgends als** erste Materie vor und dennoch gleichzeitig **überall als** so oder so geformte.

Es ist in der Forschung ein wenig umstritten, ob Aristoteles tatsächlich eine erste Materie angenommen hat. Vielen Forschern fehlt die theoretische Phantasie, sich vorzustellen, dass man so etwas Seltsames annehmen könnte. Deswegen möchten sie ihren Helden Aristoteles von

dem Verdacht lossprechen, es angenommen zu haben. „Bloß seine Schüler waren das“, sagen sie, „und die Aristoteliker der Scholastik.“ (Aber mir scheint der Gedanke der ersten Materie im aristotelischen System zwingend zu sein und im Übrigen keineswegs so absurd, wie manche Aristoteles-Forscher meinen.)

--- --- ---

Heute: Der Schöpfungsmonotheismus trifft auf Platon und Aristoteles. Drei Beispiele

Fragen für die Lektüre:

Frage 8.1: Wie würden Sie sich in der Kontroverse zwischen Anselm und Gaunilo positionieren? Gelingt es Gaunilo, anhand des Beispiels der größtdenkbaren Insel Anselms Beweisversuch zu entkräften?

Frage 8.2: Welche Schritte in Anselms Argument – seien es Prämissen oder Folgerungen – erscheinen Ihnen problematisch, welche unproblematisch und welche vielleicht unberechtigt oder falsch?

Frage 8.3: Welche Bedenken hat Thomas von Aquin gegen Anselms Argument? Wie unterscheidet sich sein Verständnis des Verhältnisses von Religion und Philosophie von demjenigen Anselms?

Frage 8.4: Was lehrt Thomas abweichend von Aristoteles über das Individuationsprinzip?

Frage 8.5: Was wird in der Vorlesung unter Meister Eckharts Seins-Platonismus verstanden?

Frage 8.6: Wie verhalten sich nach Eckhart Sein und Denken (a) in Gott und (b) in den Menschen?

I. Anselm von Canterbury und der ontologische Gottesbeweis

Aristoteles wird, wie letzte Woche ausgeführt, erst im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt und erst dann in der sogenannten **Scholastik**, d.h. der christlichen Theologie und christlich geprägten Philosophie des Mittelalters rezipiert. Die frühe Scholastik ist noch ohne Bezug zu Aristoteles. Ihr vermutlich einflussreichster Wegbereiter und Vertreter ist **Anselm von Canterbury**, *um 1033 in Aosta (Piemont), +1109 in Canterbury (England).

Anselm entstammte väterlicherseits langobardischem und mütterlicherseits burgundischem Adel und hätte wohl eine glänzende weltliche Laufbahn haben können, trat aber **1060** in **Le Bec** in der Normandie in den **Benediktinerorden** ein. Sechs Jahre später eroberte Wilhelm II., Herzog der Normandie, ein romanisierter Normanne (also ein Franzose skandinavischer Abstammung), England und bestieg als **Wilhelm I.**, der Eroberer, den englischen Thron. Nun waren die nordfranzösische Normandie und England unter einem Herrscher verbunden.

Wilhelms Sohn, **Wilhelm II. von England**, setzte Anselm, der seit 1088 Abt von Le Bec war, 1093 als **Erzbischof von Canterbury** ein. In Le Bec hatte Anselm seine beiden Hauptschriften verfasst, das **Monologion** (Selbstgespräch) und das **Proslogion** (Anrede, nämlich eine Anrede Gottes, also ein – langes – Gebet).

Im *Proslogion* findet sich der berühmteste Beitrag Anselms zur Philosophiegeschichte, nämlich die Urform des später von Kant so genannten **ontologischen Gottesbeweises** oder, da dieser Beweis von vielen Philosophen (z.B. Thomas von Aquin und Kant) nicht anerkannt wird, das **ontologische Argument** für die Existenz Gottes. Descartes und Leibniz haben es als gültig anerkannt und in diejenige Form gebracht, die Kant vor Augen hatte. Auch heute wird es in der analytischen Religionsphilosophie in verschiedenen Varianten wieder vertreten. Es ist also trotz vielfacher Kritik offenbar nicht definitiv auszuschalten. Und es hat auch in der Tat etwas intellektuell höchst Ansprechendes und Verführerisches.

Mit Augustinus glaubt Anselm, dass **Gott** etwas ist „quo nihil maius cogitari possit“ (Proslogion, 2. Kapitel), bzw. sagt, er sei „id quo maius cogitari non potest“ (4. Kapitel). Zu Deutsch: **Gott ist das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann**. Das ist **eine Art Definition** Gottes, nämlich eine definierende These, für die argumentiert werden muss und von Anselm auch argumentiert wird, aber wir schenken sie und behandeln sie als „Definition“.

Psalm 53, Vers 1, lautet: „Der Tor spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott!“ Man kann Gottes Nichtexistenz also jedenfalls sagen und in diesem äußerlichen Sinn auch denken (man kann die Worte in Gedanken aufsagen). Aber kann man es **wirklich** denken, nämlich so, dass man es auf seine Konsequenzen hin zu Ende zu denken versucht? Anselm sagt nein. Denn wenn man es versucht, verwickelt man sich in einen **Widerspruch**.

--- --- ---

Wir können das Argument ein wenig in Übersicht bringen, wenn wir die Schritte nummerieren. Betrachten wir zunächst den Satz „Gott ist (existiert) nicht.“ Das ist die **Annahme**, die in einem **negativen** Beweis **ad absurdum** geführt (als widerspruchsvoll erwiesen) werden soll:

- (1) Gott ist nicht. [Annahme]

Zweitens nehmen wir die „Definition“ (oder den Glaubenssatz über Gott) hinzu:

- (2) Gott ist das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. [„Def.“ *Gott*]

Drittens setzen wir das „Definiens“ Gottes aus Satz (2) in Satz (1) ein:

- (3) Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, *ist* nicht. [Aus (1), (2)]

Nun können wir aber ein *solches*, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, denken, das *auch* noch existiert. Wir fügen diesen recht offenkundigen Sachverhalt als eine prima facie unproblematische Prämisse zum Argument hinzu und kürzen dabei die umständliche Wendung „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ ab als „Größtdenkbares“:

- (4) Ein Größtdenkbares, das *ist*, kann gedacht werden. [Prämisse 1]

Nun führen wir noch eine zweite Prämisse in die Argumentation ein, die ebenfalls sehr einleuchtend scheint:

- (5) Ein Größtdenkbares, das *ist*, ist (oder wäre) größer als ein sonst Gleiches, das *nicht* ist. [Prämisse 2]

Nach (4) kann ein *seiendes* Größtdenkbares gedacht werden; nach (5) wäre es größer als ein sonst Gleiches, das *nur* gedacht wird, aber *nicht* außerdem auch *ist*. Wir dürfen also folgern:

- (6) Ein (vermeintliches) Größtdenkbares, das nicht ist, ist nicht das Größtdenkbare. [Aus (4), (5)]

Also gilt:

- (7) Das (wahre) Größtdenkbare *ist*. [Aus (5), W. zu (3)]

(7) steht im Widerspruch („W.“) zu (3). Satz (3) ist damit widerlegt. Man kann einen letzten Schlenker zum Argument hinzufügen, indem man die „Definition“ Gottes in (2) noch ausdrücklich ins Spiel bringt:

- (8) Gott *ist*. [Aus (2), (7)]

Dies steht im Widerspruch zur Annahme (1), die damit widerlegt, ad absurdum geführt ist. Denn mittels unverdächtigter Zusatzprämissen ist aus ihr ihr Gegenteil hergeleitet worden. Der Tor, der in seinem Herzen spricht: „Es ist kein Gott“, widerspricht sich selbst. Gott *ist*.

Unsere über Prämissen und Folgerungen **buchführende Rekonstruktion** des Argumentes ist sicher nicht die einzig mögliche; man kann das Argument auch anders in Übersicht bringen. Und sie ist auch nicht *streng* formal, sondern nur ein wenig „an“-formalisiert. Ehrgeizige Teilehmer/innen sind eingeladen, sich an rigoroseren Formalisierungen zu versuchen.

Entscheidend an der Rekonstruktion ist aber, dass sie mittels ihrer Buchführung zwei wesentliche **Prämissen** kenntlich macht, nämlich in Gestalt der Sätze (4) und (5). Wer das Argument angreifen will, sollte eine dieser Prämissen (oder beide) zu widerlegen versuchen.

Prämisse 1, also Satz (4), kommt sehr unschuldig daher. „Wer will mir denn verwehren, ein Größtdenkbares, das *ist*, wenigstens zu *denken*?“ könnte man rhetorisch fragen. Aber Anselm musste ja selbst darauf hinweisen, dass Denken und Denken nicht notwendig dasselbe ist, sondern dass es zwei Modi des Denkens gibt, (a) das rein äußerlich-sprachliche des Toren, der „denkt“ und sagt, dass Gott nicht ist, und (b) das wirkliche, nämlich widerspruchsfreie Denken, dem zufolge gar nicht wirklich gedacht werden kann, was der Tor „denkt“, weil nämlich nach Anselm der Satz (3) und somit auch der Satz (1) einen versteckten Widerspruch enthält, der mit Satz (6) und Satz (7) diagnostiziert werden soll.

Das Denken, von dem Satz (4) handelt, muss daher in diesem starken Sinn – als *wirkliches, widerspruchsfreies* Denken – verstanden werden:

(4*) Ein Größtdenkbares, das *ist*, kann *widerspruchsfrei* gedacht werden.

Und plötzlich wird die unscheinbare, unschuldig daher kommende Prämisse 1 zu einer massiven, schwer überprüfbaren Behauptung! Denn woher will jemand wissen und wie könnte er oder sie uns davon überzeugen, dass unser Gedanke eines *seienden Größtdenkbaren* bzw. einfach eines *Größtdenkbaren* (denn von einem widerspruchsfrei Denkaren kann ich ja widerspruchsfrei denken, dass es *ist*) widerspruchsfrei ist?

Diese Problematik wird uns später anlässlich von Descartes' Variante des ontologischen Argumentes wiederbegegnen, wir lassen sie daher hier auf sich beruhen. Stattdessen richten wir unsere Aufmerksamkeit auf Prämisse 2, also Satz (5). Hier hat Anselms zeitgenössischer Hauptkritiker, sein Ordensbruder **Gaunilo** aus dem Benediktinerkloster **Marmoutiers** bei Tours, mit seiner Kritik angesetzt.

Die Grundfrage ist, ob und in welchem Sinn eine Sache „größer“ wird dadurch, dass sie nicht nur in unserem Denken vorkommt, sondern auch noch in Wirklichkeit, dass sie also wirklich existiert oder *ist*. Gaunilo wählt als Beispiel eine **Insel** und konstruiert einen Fall, der dem von Anselm konstruierten analog sein soll: Man denke sich eine Insel, über die hinaus keine größere gedacht werden kann.

Wenn nun jemand sagt: Diese Insel *ist* nicht, so kann man ihm, meint Gaunilo, auf die gleiche Weise entgegentreten wie Anselm dem Gottesleugner. Denn man kann sich eben auch die größtdenkbare Insel als eine solche denken, die außerdem noch existiert. Diese wäre dann größer als die nichtexistente. Also kann eine nichtexistente Insel nicht die größtdenkbare sein. Also existiert die größtdenkbare Insel.

Natürlich ist dieser Gedankengang absurd. Gaunilo möchte damit zu erkennen geben, dass auch Anselms Argument für die Existenz Gottes absurd ist. Anselm hat erwidert, dass die beiden Fälle, der des Größtdenkbaren überhaupt und der der größtdenkbaren Insel, nicht vergleichbar seien. Die Größe einer Insel ist ihre *Größe qua Insel*, also ihre Größe der Fläche nach, und diese räumliche Größe ist unabhängig von der Frage ihrer Existenz.

Man kann z.B. ein Haus planen, das 180 m² Wohnfläche haben soll. Zunächst existiert es nur in Gedanken oder auf dem Reißbrett. Wenn dann die Baupläne exakt ausgeführt werden, existiert es auch wirklich, und zwar genauso groß wie geplant, also mit 180 m² Wohnfläche. Das gedachte Haus und das gebaute Haus sind gleich groß; die Existenz hat an der Größe nichts

geändert. Ebenso im Fall der Insel: Wenn die gedachte Insel soundso viele m² Fläche hat und die existente ebenfalls, sind sie gleich groß. Die Existenz tut nichts zur Größe hinzu.

Das alles steht Anselm klar vor Augen. Aber im Fall Gottes geht es nicht um eine Größe in dieser oder jener Hinsicht, etwa der Grund- oder Wohnfläche oder des Volumens oder Gewichts usw., sondern um Größe überhaupt und in jeder nur denkbaren Hinsicht, also um **absolute Größe**. Gott oder das Größtdenkbare ist das Größtdenkbare nicht der Fläche nach oder in irgendeiner sonstigen Hinsicht, sondern absolut betrachtet. Und dann gehört die Existenz sehr wohl zur Größe hinzu.

Diese Problematik wird uns **nächste Woche** im Zusammenhang mit **Descartes** erneut beschäftigen: als die Frage, ob das formale Sein (die Existenz) einer Sache zu ihren inhaltlichen Bestimmungen (Vollkommenheiten, realen Prädikaten) gehört oder nicht. Außerdem werden wir erneut mit der Problematik von Satz (4), Prämisse 1, konfrontiert werden, nämlich mit der Frage, ob Gott sich widerspruchsfrei denken lässt bzw. ob der Begriff Gottes kohärent ist. Wenn nämlich nicht, so lässt sich Beliebiges daraus herleiten, weil aus einem Widerspruch Beliebiges folgt: dass Gott existiert und dass er nicht existiert, dass er lebt und dass er nicht lebt, dass er gern und oft Bier trinkt und dass er nie Bier trinkt usw. Solche „Beweise“ sind natürlich wertlos. – Wir halten diese Frage also offen und wenden uns nun Thomas von Aquin zu, der Anselms Argument *nicht* anerkennt, sondern andere Gottesbeweise versucht hat.

--- --- ---

I. Thomas von Aquin und die *quinque viae*

Thomas von Aquin wurde **1225** auf Schloss Roccasecca bei Aquino, einem Ort, der ungefähr in der Mitte zwischen Rom und Neapel an der heutigen italienischen A1, der Autostrada del Sud, liegt, als siebtes Kind einer Familie aus hohem langobardischem Adel geboren. Die Familie hatte ihn für zwar die geistliche Laufbahn bestimmt, war aber entsetzt, als er 1244 in den Bettelorden der **Dominikaner** eintrat.

1245-48 studierte er an der **Sorbonne** in Paris bei **Albertus Magnus**, ebenfalls einem Dominikaner, der 1248 nach **Köln** ging, um dort das Studium Generale der Dominikaner aufzubauen. Thomas folgte ihm und studierte bis 1252 in Köln. Von 1252-56 lehrte er als Bakkalaureus (die Engländer sagen dazu *Bachelor*) und von 1256-59 als Magister (die Engländer sagen dazu *Master*) der Theologie – das hieß damals: als Professor – in **Paris**, dann bis 1268 in Neapel, Orvieto und Rom. 1268-72 hatte er zum zweiten Mal (was eine besondere Auszeichnung war) den für ausländische Dominikaner reservierten theologischen Lehrstuhl an der **Sorbonne** inne. Danach lehrte er als Magister in Neapel und starb **1274** in Fossanova auf der Reise zum Konzil von Lyon.

Thomas hat ein ungeheuer umfangreiches philosophisch-theologisches Gesamtwerk hinterlassen. Es heißt, er habe mitunter drei Sekretären gleichzeitig diktiert. Eigentlich ist es unfassbar, dass jemand in der Lage ist, begrifflich und argumentativ ausgereifte und ausgefeilte Gedanken zu allen Gebieten der Philosophie und Theologie in einer solchen Geschwindigkeit und Fülle in publizierbarer Gestalt zu formulieren.

--- --- ---

Durch seinen Lehrer **Albertus Magnus** (auch wahlweise *Albert von Lauingen* oder *Albert von Köln* genannt) war Thomas mit der **Philosophie Aristoteles'** vertraut gemacht worden. Er hat es sich dann angelegen sein lassen, die aristotelische Philosophie und die christliche Theologie zu einem einheitlichen philosophisch-theologischen Lehrgebäude zu verbinden, das er in seiner vielbändigen **Summa theologiae** (oder: *Summa theologica*) in professioneller Genauigkeit und Ausführlichkeit entwickelt hat.

Zu vielen aristotelischen Werken, u.a. der Metaphysik, der Physik, der Schrift *de anima*, der Nikomachischen Ethik und der Politik hat Thomas **Kommentare** geschrieben, die für das Studium dieser Schriften noch heute nützlich sind. Vor allem abstrahiert Thomas dabei sehr objektiv und unparteiisch von seinen christlichen Überzeugungen und stellt Aristoteles keineswegs in christlicher Verzerrung, sondern als vorchristlichen griechischen Denker dar.

Für **Platon** hingegen hatte Thomas wenig übrig; er zitiert ihn nur, um ihn zu kritisieren. Insbesondere kritisiert er die Ansicht, die raumzeitlichen Dinge seien nur unvollkommene Abbilder der Ideen und weder wahrhaft seiend noch wahrhaft erkennbar. Sie sind vielmehr von Gott geschaffene und erkannte **Seiende**. Hier also wird der **Mythos der Transparenz** (vgl. 7. Vorlesung, S. 80, 83) ausdrücklich vom Ideenkosmos auf den physischen Kosmos ausgelehnt.

In seiner kleinen (in der 7. Vorlesung schon erwähnten) Frühschrift *de ente et essentia* („Über das Seiende und das Wesen“) erklärt er einerseits Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik (Substanz/Akzidens, Stoff/Form, Akt/Potenz, Gattung/Art/Unterschied) und bezieht sie andererseits auf die christliche Lehre, deren Besonderheiten gegenüber Aristoteles ebenfalls herausgearbeitet werden.

Thomas übernimmt Aristoteles' **metaphysische Grundthese**, dass das Seiende auf vielfache Weise ausgesagt wird, und entwickelt sie weiter zu der Lehre von der **analogia entis** (lat. Betonung auf „o“, wie auch in „theologia“ und „philosophia“), der **Analogie des Seienden**. Von Gott nämlich und den Geschöpfen wird das Sein nicht in derselben, sondern nur in analoger Bedeutung ausgesagt: Gott *ist* sein Sein, es ist identisch mit seinem Wesen; die Geschöpfe hingegen *haben* ihr Sein, weil es ihnen von Gott verliehen wurde. Wesen und Sein fallen für sie auseinander.

Gott avanciert bei Thomas vom aristotelischen **unbewegten Beweger** des Kosmos, der nur das Beste, nämlich sich selbst denkt, zum **Schöpfer** des Kosmos, der alle Dinge denkt und lenkt und bis ins letzte Detail erkennt. Und die aristotelischen **immateriellen Substanzen**, die als Intelligenzen die einzelnen Himmelsphären bewegen, weil sie Gott lieben und an ihm Maß nehmen, avancieren zu **Engeln**.

Den **Hylemorphismus**, d.h. den Stoff-Form-Dualismus für die irdischen Dinge (die Dinge unter dem Mond), übernimmt Thomas ebenfalls. Aber die Form ist gegenüber der aristotelischen Lehre etwas depotenziert, herabgestuft. Sie ist nicht ewig, sondern geschaffen, und ist nicht das tätige Prinzip der Wirklichkeit und der Individuation der Stoff-Form-Substanzen. Bei Aristoteles verwirklicht sich die Form und vervielfältigt (individuiert) sich in Materie und verwirklicht damit ipso facto auch diese. Die Materie als bloße Potentialität, Passivität und Unbestimmtheit ist nur eine notwendige Bedingung, aber nicht das tätige Prinzip der Individuation.

Bei Thomas avanciert die Materie tendenziell zum **Individuationsprinzip**. Allerdings schränkt Thomas ein, die Materie sei Individuationsprinzip nicht schon als solche, sondern nur als **materia signata: bezeichnete Materie**. Wir können Portionen Materie demonstrativ, durch hinweisende Gesten bezeichnen: „Diese Steine dort drüben werden zu meinem Haus werden.“ Vor allem aber hat Gott alle Dinge im Schöpfungsakt bezeichnet (beim Namen genannt) und sie samt Form und Materie erschaffen.

Die Engel hingegen als reine Intelligenzen und immaterielle Substanzen sind durch ihre Form allein individuiert. Das bedeutet, dass jeder Engel seine eigene Art ist und schon durch seine Definition (die wir nicht kennen) von allen anderen Engeln und überhaupt allen anderen Substanzen unterschieden ist, während sich alle Menschen dieselbe Definition teilen und alle von einer Art sind.

Bei Artefakten wie einem Haus bleibt die Materie, abgesehen von Um- und Anbauten oder Ausbesserungen, relativ konstant. Bei Lebewesen aber wird sie im Stoffwechsel ständig ausgetauscht. Deswegen hat Aristoteles ja die Seele als die **Form** des Lebewesens zur primären Substanz und zum Wesen und Individuationsprinzip des Lebewesens erklärt. Wenn Thomas die **materia signata** zum Individuationsprinzip erhebt, muss man die Betonung also auf „signata“ – auf das Bezeichnen durch uns und letztlich durch Gott –, nicht auf „materia“ legen.

Den menschlichen **Intellekt** (bei Aristoteles: *nous*) versteht Thomas als die Form der Seele des Menschen, also als die **Form der Form**. Der Intellekt ist auf die Seele angewiesen wie die Seele auf den Leib als auf ihr Individuationsprinzip. Wenn daher der Mensch stirbt und sein Körper der Verwesung anheimfällt, existiert die menschliche Seele zwar dank des wirklichen Seins des Intellekts weiter, hat aber doch ein gewisses Individuationsdefizit; denn sie bezieht ihre Individuation jetzt nur noch von dem Leib, den sie einst besaß, und ist im Wartezustand auf einen neuen Leib, den Gott ihr in der Auferstehung von den Toten verleihen wird.

Die Lehre von der Auferstehung ist freilich keine philosophische Lehre mehr, sondern eine genuin **theologische**. Thomas ist der Auffassung, dass der Glaube weiter reicht als die rationale Einsicht. Nicht alle christlichen Glaubenssätze können in Vernunftlehren überführt werden, wie Anselm meinte und später wieder Meister Eckhart. Anselm stand eine **fides quaerens intellectum**, ein Glaube, der die rationale Einsicht sucht, als Theorieideal vor Augen.

Das muss man ungefähr so verstehen: Wenn es um die tiefsten Wahrheiten geht, über Gott und das Sein, braucht unsere Vernunft eine Nachhilfe oder vielmehr **Anstöße** durch den (christlichen) Glauben, damit sie überhaupt erst auf die richtigen **Einfälle** zur Aufstellung von philosophischen Lehren und auf die zielführenden **Beweisideen** kommt. Aber wenn die Lehren dann aufgestellt und die Beweise geführt sind, ist die Vernunft gleichsam erwachsen und mündig geworden und von den Offenbarungen in heiligen Texten emanzipiert.

Anselms Gottesbeweis ist zwar in eine Anrede Gottes, ein langes **Gebet**, eingebettet, in dem Anselm Gott bittet, er möge ihm helfen, seinen Glauben, den er natürlich schon mitbringt, in vernünftige Einsicht zu überführen. Ohne seinen Glauben und Gottes Hilfe also wäre Anselm nach seiner eigenen Einschätzung nie und nimmer auf den wunderbaren Einfall seines rein vernünftigen Gottesbeweises gekommen. Aber nachdem er den Beweis einmal gefunden und geführt hat, ist seine vernünftige Einsicht von seinem Glauben und Gottes anfänglicher Hilfestellung **emanzipiert**. Die Vernunft bzw. der Intellekt sieht nun aus eigener Kraft und mit zwingenden Vernunftgründen ein, dass Gott existiert.

Thomas war diese Konzeption wohl zu frivol. Wenn wir Gottes Existenz und am Ende auch noch sein Wesen aus reiner Vernunft erkennen könnten, so wären wir darin auf Gott gar nicht mehr angewiesen. Am Anfang müsste er uns auf die Sprünge helfen, aber dann wäre unsere Vernunft in der Gotteserkenntnis autark. Zum jüdisch-christlich-muslimischen Schöpfungsmonotheismus gehört aber wesentlich der Gedanke, dass wir Gott nur erkennen, sofern er sich uns **offenbart**: Er offenbart sich erstens in Propheten und den Schriften, die sie hinterlassen haben, also dem **Tanach** (der hebräischen, dem Alten Testament) dem **Neuen Testament** (der christlichen Ergänzung der Bibel) oder dem **Koran**.

Speziell die **Christen** glauben, dass Gott sich zuerst in den Propheten und zuletzt in seinem Sohn, Jesus von Nazareth, offenbart habe, wie zu Beginn des Hebräerbriefes gesagt wird:

Nachdem Gott vielfältig und auf vielerlei Weise ehemals zu den Vätern geredet hat in den Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet im Sohne, den er gesetzt hat zum Erben aller Dinge, durch den er auch die Welten gemacht hat; welcher, der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens seiend und alle Dinge durch das Wort seiner Macht tragend, nachdem er [durch sich selbst] die Reinigung der Sün-

den bewirkt, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe; indem er um so viel besser geworden ist als die Engel, als er einen vorzüglicheren Namen vor ihnen ererbt hat. (Hebr. 1,1-4)

Dies also ist die *sprachliche Offenbarung Gottes*: Gott *redet* zu den Menschen durch die Propheten und am Ende durch seinen Sohn, der außerdem durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen die Reinigung der Sünden bewirkt und sich nach seiner Himmelfahrt zur Rechten Gottes auf den himmlischen Thron gesetzt hat und der qua *Sohn* um so viel höher steht als die Engel wie der Sohn des Hauses (oder die Tochter, die Kinder) als das Dienstpersonal.

--- --- ---

Es gibt aber außerdem eine Offenbarung Gottes durch seine *Werke* und *Taten*, die von allen Menschen weltweit zur Kenntnis genommen werden können, ganz unabhängig von den heiligen Schriften der Juden, Christen und Muslime. Und auf diese Werke, glaubt Thomas, kann eine *natürliche Theologie*, d.h. eine von der Bibel und dem Koran unabhängige Gotteslehre gegründet werden. Sie führt dann zwar nicht in alle Geheimnisse des Glaubens hinein, aber sie lässt uns doch Gottes Existenz und wichtige Aspekte seines Wesens erkennen.

Auf dieser Basis hat Thomas in der *Summa theologiae* die Existenz Gottes auf *fünf Wegen* – *quinque viae* – zu beweisen versucht. Die ersten vier Wege sind vier Varianten des später von Kant so genannten *kosmologischen Gottesbeweises*, und der fünfte Weg ist eine Variante des *teleologischen Gottesbeweises*. In allen Fällen braucht man eine empirische Prämisse als *Obersatz* eines formalen Schlusses oder *Syllogismus*¹⁹, also ein Ausgangsfaktum, durch das Gott sich offenbart. Es handelt sich daher nicht um rein rationale Beweise (wie das Argument Anselms), sondern um Argumente, die auf einem Sich-Offenbaren Gottes beruhen.

Die ersten vier Wege gehen aus von vier verschiedenen empirischen *kosmologischen Prämissen* als jeweiligen ersten Prämissen (Obersätzen):

- (1) De facto gibt es überall im Kosmos Bewegung bzw. Veränderung
- (2) De facto gibt es überall im Kosmos actio und reactio, Ursachen und Wirkungen.
- (3) De facto gibt es den Kosmos, und zwar als kontingentes (zufälliges) Seiendes.
- (4) De facto gibt es im Kosmos Gutes, Wahres, Schönes in Abstufungen.

Auf dem *ersten* Weg schließt Thomas mittels der zweiten, diesmal metaphysischen Prämisse (als dem Untersatz des Syllogismus): dass alles in der Welt von einem anderen bewegt wird, im Schluss-Satz auf Gott als den außerweltlichen *ersten Beweger* der Welt.

Auf dem *zweiten* Weg schließt er mit dem metaphysischen Satz vom zureichenden Grund (alles hat einen zureichenden Grund, und zwar entweder in einer externen Ursache oder in sich) als Untersatz auf Gott als die *erste Wirkursache* (erste causa efficiens), die keiner Ursache mehr bedarf, sondern ihren Grund in sich hat und unverursacht ist.

Auf dem *dritten* Weg schließt er mit dem metaphysischen Prinzip, dass Kontingentes auf anderes Kontingentes und zuletzt auf Notwendiges angewiesen ist, als Untersatz im Schluss-Satz auf Gott als das *notwendige Wesen*, das allen kontingenten Tatsachen zugrunde liegt.

¹⁹ Ein Syllogismus besteht aus drei Sätzen: dem Schluss-Satz oder der Konklusion, deren logisches Subjekt der Unterbegriff des Schlusses und deren Prädikat der Oberbegriff ist, und zwei Prämissen: dem Obersatz (praemissa maior), in dem der Oberbegriff von einem Mittelbegriff prädiiziert wird, und einem Untersatz (praemissa minor), in dem dieser Mittelbegriff vom Unterbegriff prädiiziert wird. Ein Beispiel:

Obersatz:	Alle Menschen sind sterblich.
Untersatz:	Caius ist ein Mensch.
Schluss-Satz:	[Also:] Caius ist sterblich.

Das ist ein Schluss in der sogenannten *ersten Figur* des kategorischen Schlusses. Wenn man in den Prämissen den Unter- und Oberbegriff anders auf die Rolle von Subjekt und Prädikat verteilt, entstehen weitere Figuren.

Auf dem **vierten** Weg schließt er mit der metaphysischen These, dass die Abstufung der Werte nur relativ zu einem höchsten Wert möglich ist, als Untersatz im Schluss-Satz auf Gott als das Wertvollste: das Beste, Wahrste und Schönste, von dem alles Gute, Wahre und Schöne in der Welt herkommt.

--- --- ---

Der **fünfte** Weg ist der des Finalitätsbeweises oder **teleologischen** Beweises. In seiner ersten Prämisse, dem Obersatz, wird als Faktum festgehalten, dass es Vernunft in der Natur gibt: Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, so als sei der Kosmos planvoll gestaltet und hergestellt worden. Das verweist schon auf die zweite Prämisse, den metaphysischen Untersatz: Ordnung verdankt sich stets einem ordnenden und planenden Geist. Und so schließt Thomas auf diesem Weg auf Gott als den die ganze Welt **ordnenden Geist**.

--- --- ---

Wir lassen diese fünf Argumentationen hier auf sich beruhen. Sie sind m.E. allesamt weniger eindrucksvoll und weniger aufregend als Anselms rein metaphysisches (rein ontologisches) Argument. Sie illustrieren eine wichtige Differenz zwischen beiden Philosophen in ihrem jeweiligen Verhältnis zur Religion und Theologie einerseits und der Philosophie andererseits.

Thomas möchte der (christlichen) Religion und dann auch ihrer begrifflichen Ausarbeitung in der gelehrten, universitären Theologie einen Überschuss an Wahrheiten sichern, an den das säkulare, rein vernünftige, philosophische Denken nicht heranreicht. Gott offenbart sich in seinen Werken, und daher können alle Menschen, auch die Nichtjuden, Nichtchristen und Nichtmuslime auf mindestens **fünf Wegen** erkennen, **dass** es ihn gibt.

Sobald sie dies aber erkannt haben, müssen sie auch damit rechnen, dass Gott sich noch auf andere Weisen, nämlich in Worten und ggf. Wundern offenbart, die von Propheten verkündet bzw. ggf. von ihnen in göttlichem Auftrag vollbracht wurden. Den heiligen Schriften, die von den Reden und Taten der Propheten berichten, lassen sich dann weitere Wahrheiten über Gott und seinen Plan mit den Menschen und der Welt entnehmen, Wahrheiten, die nicht rational beweisbar und nicht philosophisch einholbar sind.

Anselm hingegen (wie später Meiste Eckhart und noch viel später G.W.F. Hegel) betrachtet den Glauben an das, was heilige Schriften verkünden, eher als ein Entree-Billet in die wahre, rein vernünftige Philosophie. Sein Glaube sucht die vernünftige Einsicht in das vorerst nur Geglaubte, und Anselm glaubt, weil er hofft, dass der Inhalt der heiligen Schriften, wenn er denn wirklich von Gott stammt, genau der Inhalt ist, den man rein vernünftig in der Metaphysik (also der ersten Philosophie) einsehen und beweisen kann: „credo ut intelligam“ („ich glaube, damit ich einsehe“), lautet seine entsprechende Devise. Wenn er aber eingesehen hat, braucht er nicht mehr zu „glauben“, sondern dann **weiß** er. Die Religion soll also am Ende – das wäre das epistemische Ideal – ganz in Philosophie aufgehoben werden.

--- --- ---

III. Meister Eckhart: esse est deus (das Sein ist Gott)

Meister Eckhart wurde **um 1260** in Hochheim oder Tambach (Thüringen) geboren und starb **1327/28** in Avignon, wo damals der Papst residierte. In **Erfurt** trat er 1275 in den Dominikanerorden ein. Vermutlich hat er an der Ordenshochschule in **Köln** studiert, vielleicht noch bei Albertus Magnus. 1293-94 war er Lektor an der Sorbonne in **Paris**, kehrte aber Ende 1294 nach **Erfurt** zurück und wurde Prior des Erfurter Dominikanerklosters. 1302 wurde er, jetzt wieder in **Paris**, zum Magister der Theologie (daher „Meister“) promoviert und erhielt danach für ein Jahr (wie zuvor Thomas von Aquin) den Lehrstuhl für nichtfranzösische Dominikaner.

Zurück in **Erfurt** wählte ihn das Provinzialkapitel der neu gegründeten Ordensprovinz Saxonia (die aus der Teilung der zu groß gewordenen Provinz Teutonia entstanden war) zum Pro-

vinzial, also zu ihrem Leiter. 1311-12 hatte er zum zweiten Mal (wie vor ihm nur Thomas) den Lehrstuhl für nichtfranzösische Dominikaner an der *Sorbonne* inne. Von 1313 bis 1323 wirkte er vor allem in *Straßburg* und ab 1323/24 in *Köln*, vermutlich als Lektor an der dortigen Dominikaner-Hochschule.

In *Köln* wurde er 1325 von zwei etwas zwielichtigen Ordensbrüdern (die ihrerseits mit den Ordensregeln in Konflikt gekommen waren) beim Erzbischof von Köln der Häresie beschuldigt. Es wurde auch ein Verfahren gegen Eckhart eröffnet, das aber nicht recht vorankam, vielleicht auf Grund des hohen Ranges, den Eckhart im Orden innehatte. 1327 schließlich appellierte er seinerseits an den Apostolischen Stuhl (also den Papst), der sich damals nicht in Rom, sondern in *Avignon* befand, wohin Eckhart sich auch selbst begab.

In dem Prozess ging es nicht mehr darum, ob er persönlich ein Häretiker sei (was zu einem Todesurteil hätte führen können), sondern nur um die Frage, ob bestimmte Sätze, die er in seinen Schriften formuliert hatte, mit der Lehre der Kirche unverträglich seien. Eckhart starb vor Abschluss des Prozesses, in dem 1329 schließlich 28 seiner Sätze, jeweils ganz isoliert und ohne Rücksicht auf ihren Kontext betrachtet, beanstandet wurden, teils als häretisch, teils als häresieverdächtig. Eckharts Nachwirkung und Nachruhm, den er sich nicht zuletzt durch seine zahlreichen deutschen Predigten erworben hatte, hat das aber kaum geschadet.

--- --- ---

Für sein lateinisches Werk hatte Eckhart sich offenbar ein wenig zu viel vorgenommen: ein *opus tripartitum* (mit Betonung auf dem langen „i“ der Paenultima), das heißt ein dreigeteiltes Werk, das erstens aus einem *opus propositionum*, einem Werk der Lehrsätze, in dem mehr als tausend Sätze aufgestellt und bewiesen werden sollten, zweitens aus einem *opus quaestionum*, einem Werk der Fragen/Probleme mit ihren Beantwortungen/Lösungen, und drittens einem *opus expositionum*, einem Werk der Bibelauslegungen bestehen sollte.

Geschrieben hat er davon bzw. erhalten sind nur die *allgemeine Vorrede* (prologus generalis) und die *Vorreden* zum *opus propositionum* und zum *opus expositionum* sowie verschiedene *Bibelauslegungen*. Aber die Vorreden sind recht aussagekräftig, weil sie an zentralen Beispielen schon Wichtiges von dem vorwegnehmen, was gelehrt und bewiesen werden sollte.

Eckhart spricht zwar die seit Albertus Magnus und Thomas von Aquin aristotelisch geprägte scholastische *Wissenschaftssprache* seiner Zeit, aber er formuliert (abweichend von Thomas) vornehmlich *platonische* und *neuplatonische* Gedanken in ihr. *Thomas* hatte gelehrt, Gott sei sein Sein, d.h. Gottes Wesen oder Was-Sein sei identisch mit seinem Dass-Sein; in Gott sei also die ontologische Differenz von inhaltlichem Sein und formalem Sein hinfällig.

Eckhart lehrt nun monumentaler: *Das Sein ist Gott (esse est deus)* – und zwar das Sein *platonisch* verstanden als *das Seiende selbst, to on auto*, d.h. als die Idee des Seienden, die Platon im *Sophistes* als eine der größten Gattungen konzipiert hatte.

Nach der im *Phaidon* von Sokrates vorgetragenen Ausgangsthese der Ideenlehre (vgl. 4. Vorlesung, S. 39) gilt: *Alle x, die A sind, sind A auf Grund des A selbst*. Dies wendet Eckhart nicht auf Beliebigen, sondern auf das *Seiende* als solches an: Wie nach Platon alle schönen (großen, grünen, ...) Dinge schön (groß, grün, ...) sind durch das Schöne (Große, Grüne, ...) selbst (vgl. *Phaidon* 100c), so sind alle Seienden – alle Dinge oder Tatsachen – seiend durch *das Seiende selbst*. Eckhart nennt das Seiende selbst kurz *esse*: das Sein.

Die *erste These* im ersten Teil des *Opus tripartitum*, dem *Opus propositionum*, hätte dementsprechend lauten sollen (Eckhart nimmt sie im Prolog vorweg): *Esse est deus*, das Sein ist Gott.²⁰ Denn Gott ist der Schöpfer der vielerlei Seienden; das Sein, verstanden als das Seiende selbst, erfüllt somit das Definiens des – zugegeben ganz abstrakten – Begriffes des *Schöpfers*:

²⁰ Prologus generalis in opus tripartitum, in: Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*. Band I, 148-165, S. 156.

durch es ist alles, was ist; alle Tatsachen haben ihr Der-Fall-Sein und alle Dinge ihre Existenz von ihm.

Da per definitionem schlechthin alles durch den (abstrakt verstandenen) Schöpfer ist, kann es *höchstens einen* Schöpfer geben und muss dieser eine Schöpfer, wenn es ihn gibt, sein eigenes Sein durch sich selbst haben. Auch dieser zweiten Anforderung wird das Sein gerecht; denn wie die schönen Dinge zwar schön sind durch Teilhabe am Schönen selbst, das Schöne selbst aber schön ist durch sich und an sich (gemäß Theorem (2) der Ideenlehre, vgl. 4. Vorlesung, S. 39: *Selbstprädikation*), so ist das Sein (= Gott) seiend durch sich und an sich.

Sofern nun Gott als Schöpfer zu denken ist, kann Meister Eckart rein aufgrund eines lokalen Platonismus (der Anwendung der Ausgangsthese der Ideenlehre das Sein des Seienden) sowohl seine erste These (*esse est deus*) beweisen als auch die erste Frage im zweiten Teil des *Opus tripartitum*, dem *Opus quaestionum*, entscheiden: *Utrum deus sit*, ob Gott ist. Ja, Gott ist. Denn er ist das Sein.²¹ Eckharts ganze Metaphysik hängt insofern an seinem Platonismus des Seins. Diesen wollen wir daher noch etwas näher betrachten.

Der Seins-Platonismus ist eine Ansicht, die sich ganz zwanglos einstellt, wenn wir nach dem Sein der vielerlei einzelnen Seienden, der *entia hoc et hoc*, wie Eckhart sie nennt, d.h. der *Dies-und-das-Seienden*, fragen. Die Dies-und-das-Seienden, ob wir nun an Tatsachen oder an Dinge denken, zeichnen sich durch actualitas (griech. *energeia*), *Wirklichkeit*, nämlich durch wirkliches Der-Fall-Sein bzw. Existieren aus.

Das wirkliche Sein wird folglich in allen unseren wahren Aussagen stereotyp *mitbedeutet, mitausgesagt*. Es ist insofern die Tatsache in oder über allen einzelnen Tatsachen und Dingen, durch welche diese erst tatsächlich sind, platonisch (und zugleich anachronistisch) gesprochen also die Tatsache selbst. Diese ist gemäß der *Selbstprädikationslehre* nicht etwa ein unselbstständiger Zug an den Dies-und-das-Seienden und geht auch (gemäß Theorem (3) der Ideenlehre, dem *Chorismos*, vgl. 4. Vorlesung, S. 39) *nicht* darin auf, ihnen immanent zu sein.

Wenn Gott den Dies-und-das-Seienden schlicht immanent wäre (wie ein aristotelisches *eidos* seinen Exemplaren), hätten wir einen *Pantheismus*: Gott ist in allen Dingen, bzw. alle Dinge sind Gott. Und das wäre in der Tat eine bemerkenswerte Häresie. Aber als Seins-Platoniker lehrt Eckhart, dass die Dies-und-das-Seienden ihr Sein von Gott, dem Sein, haben nur dank Teilhabe am Sein, das aber getrennt von ihnen, ihnen transzendent bleibt. Zum Seins-Platonismus gehört also auch der *Seins-Chorismos*.

--- --- ---

Erinnern wir uns nun an die *platonische Prädikations- und Ideenlehre* im *Phaidon*: Wenn Sokrates klein ist, so deswegen, weil in ihm (solange er mit Simmias oder Phaidon verglichen wird) ein Kleines anwesend ist, das am *Kleinen selbst* teilhat. Das Kleine in Sokrates ist die *immanente „Idee“* und das *Kleine selbst* die eigentliche, transzendente Idee des Kleinen. Von ihr kommt alle Kleinheit. Ebenso bei Eckhart im Falle des Seienden. Wenn etwas ein Seiendes ist, so deswegen, weil in ihm ein Seiendes anwesend ist, das am transzendenten Seienden selbst, also am Sein, welches Gott ist, teilhat. Das immanente Seiende in allen seienden Dingen ist ihr *ens commune*, ihr gemeinsames oder allgemeines Seiendes. Man kann es auch das *immanente Sein* der Dinge nennen. Aber *dieses* Sein ist noch nicht Gott, sondern Gott ist das *transzendente Sein*, von dem her das immanente Sein der Dinge ist, was es ist, nämlich immanentes Sein. Und zwar durch Teilhabe.

Für sich betrachtet also *sind* die Dinge (die Dies-und-das-Seienden) *nicht*, wie auch bei Platon im *Sophistes* die übrigen größten Gattungen (das Selbe, das Verschiedene, die Ruhe, die Bewegung, ...) für sich betrachtet *nicht sind*. Sie haben ihr Sein nur dank Teilhabe an der Gat-

²¹ Ebd. S. 158f.

tung Seiendes. – So auch hier bei Eckhart: Die Geschöpfe für sich betrachtet sind nichtig (wie bei Aristoteles die Akzidentien). Wenn sie aber auf Gott (das Sein bzw. das Seiende selbst) bezogen werden, so wird ihnen durch Teilhabe ein immanentes Sein verliehen; und sie *sind*.

Während seines ersten Pariser Magisteriums (1302/03), behandelte Meister Eckhart öffentlich die Frage (das Problem): *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*: ob in Gott Sein und Denken dasselbe sei – Eckharts *Quaestio Parisiensis I*.²² Ja, sagt Eckhart, sie sind dasselbe der Sache nach (faktisch) und, so fügt er hinzu: *forsan re et ratione*, vielleicht der Sache und dem Begriffe nach (also der Definition nach, d.h. logisch-begrifflich).²³

So weit, so gut. Doch Eckhart geht noch zwei Schritte weiter. *Erstens* (sagt er) glaubte er früher, Gottes Sein sei die Grundlage von Gottes denkendem Erkennen, jetzt aber glaubt er, dass es sich umgekehrt verhält. Zum Beleg für die neue Position führt er zunächst den Beginn des Johannesevangeliums an, wo das Wort oder Denken – der Logos –, und nicht das Seiende, mit Gott in Verbindung gebracht wird. Der Beweis aus Vernunftgründen folgt und macht den hauptsächlichsten Text der *Quaestio* aus. (Wir übergehen ihn hier.)

Dass Gottes Denken die Grundlage seines Seins sei, ist noch eine vergleichsweise moderate Formulierung der These, auf die Eckhart hinauswill. Radikaler heißt es dann – und das ist nun der *zweite* Schritt: „(...) deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse“²⁴ – Gott, welcher Schöpfer ist und nicht erschaffbar, ist Intellekt und Denken, nicht Seiendes oder Sein. So formuliert, *widerspricht* diese These der *Grundthese* des – nicht etwa früheren, sondern späteren – *Opus tripartitum*, der zufolge das Sein Gott ist. In der *Quaestio* hingegen bindet Eckhart das Sein an die Geschöpflichkeit: Sein ist Geschaffensein.²⁵

Das ist ein gewisses *Rätsel* für die Eckhart-Forschung. In der *Quaestio Parisiensis I* lehrt er: „deus est intellectus et intelligere et non ens vel esse“, im *Opus tripartitum* aber: „esse est deus“. Einmal ist Gott *kein* Seiendes oder Sein, sondern Intellekt und Denken (intellectus und intelligere, *nous* und *noêsis*), das andere Mal ist das Sein Gott. Wie geht das zusammen?

Das Rätsel lässt sich m.E. *lösen*, wenn man zwischen dem transzendenten Sein auf der einen Seite und dem allgemeinen immanenten Sein der Dinge unterscheidet. Dann nämlich lautet Eckharts These: Gott ist kein Seiendes wie die Dies-und-das-Seienden und ist auch nicht deren immanentes Sein; sondern das Sein, das *er* ist und von dem her durch Teilhabe die Dies-und-das-Seienden erst Seiende sind, dieses reine, transzendente Sein, ist *noêsis noêseôs*, Denken des Denkens, wie Aristoteles es vom unbewegten Beweger lehrte. Und so fügt Eckhart in der *Pariser Quaestio I* selbst hinzu:

Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.²⁶

Und wenn du das Denken Sein nennen willst, ist es mir recht. Nichtsdestoweniger sage ich, dass, wenn in Gott etwas ist, was du Sein nennen willst, es ihm durch das Denken/Erkennen zukommt.

Wir sind frei, Gottes Denken Sein zu nennen. *Warum* aber sollten wir das tun wollen? Das *Opus tripartitum* gibt die Antwort: weil die Dinge (die Dies-und-das-Seienden) ihr Sein von Gott haben. Er ist ihr Schöpfer, und sie sind seine Geschöpfe. Daher liegt es nahe, zumal vor

²² *Die lateinischen Werke*. Band V, S. 37-48.

²³ Ebd. S. 37.

²⁴ Ebd. S. 41.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. S. 45.

dem Hintergrund der platonischen Ideenlehre, ihn *das Seiende selbst* oder kurz *das Sein* zu nennen. Dieses göttliche Sein aber ist seiner Natur nach **Denken**.

--- --- ---

Gott ist, wie gesagt, den Geschöpfen (den Dies-und-das-Seienden) **transzendent**. Es gibt freilich eine wichtige **Ausnahme**, und sie betrifft gerade das **Denken**. Denn das Denken kommt zwar nicht in allen, aber doch in einigen Geschöpfen vor, nämlich den Engeln (die wir nicht kennen und daher beiseitesetzen) und den Menschen. Das Denken kommt vor in der menschlichen Seele oder vielmehr in deren Innerstem und Innigstem, den **Seelengrund**.

Diesem Seelengrund ist Gott in der Tat **immanent**. Hier mag man die aristotelische Lehre vom *nous poiêtikos* (intellectus agens, aktiven Intellekt) in der häretischen Interpretation des Averroës (Ibn Ruschd) wiedererkennen: Der aktive Intellekt als das **Licht** der Vernunft oder als der „**Seelenfunke**“ im Seelengrund ist identisch für alle Menschen und sogar identisch mit Gott.

So heißt es etwa in Eckharts Predigt 48: *Ein meister sprichet: alliu glîchiu dinc minnent sich under einander* (in: **Lectura Eckhardi**, Band I, hg. von Georg Steer und Loris Sturlese, Stuttgart, Berlin und Köln 1998, S. 154) – und nun kommt ein Leckerbissen für die Germanisten unter Ihnen, die ihren Kurs in Mittelhochdeutsch mit Freuden absolviert haben:

Ich hân etwenne [gelegentlich] gesprochen von einem liehte [Licht, „ie“ als Diphthong und „h“ nach Vokal wie „ch“ ausgesprochen], daz ist in der sêle, das ist ungeschaffen und ungeschepfelich. [...] Dar umbe sô spriche ich: swenne [wenn] sich der mensche bekêret [abkehrt] von ihm selbe und von allen geschaffenen dîngen, – als vil als [so sehr wie] du daz tuost, als vil [so sehr] wirst du gereiniget und gesæliget in dem vunken in der sêle, der zît noch stat [Stätte, Ort] nie enberuorte [der Zeit und Ort nie berührte; doppelte Verneinung wie in engl. „can’t get no“: „**nie** **n**-beruorte“]. [...] Ich will noch mê sprechen, daz noch wunderlicher hillet [hält, klingt]: ich spriche [...], daz disem selben liehte nicht engenüezet [wieder doppelte Verneinung: „**nicht** **n**-genügt“] an dem einvaltigen stillestânden [stillstehenden] götlichen wesene [Sein], daz weder gibet noch nimet; mêr [vielmehr, vgl. niederl. „maar“: sondern, aber]: ez wil wissen, von wannen [von wo] diz wesen [Sein] her kome; ez will in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste, dâ nie unterscheit îngeluogete [„einlugte“: hineinschaute] weder vater noch sun noch heiliger geist; in dem innigesten, dâ [wo] nieman heime enist [wieder doppelte Verneinung: **nieman** **n**-ist: niemand-nicht ist; also: wo niemand heimisch ist], dâ genüezet es jenem liehte, und dâ ist es inniger, dan [als, denn, vgl. engl. „than“] ez in ihm selben sî [als es in sich selbst sei/wäre/ist]; wann dirre grunt [denn dieser Grund] ist ein einvaltich stille, diu in ir selben unbewegelich ist, und von dirre unbewegelicheit werdent beweget alliu dinc und werdent enpfangen alliu leben, diu vernünfticliche lebende in in selben [in ihnen selbst] sint.

Mein eigener Mittelhochdeutschkurs (übrigens im Heidelberger Germanistischen Seminar) liegt 48 Jahre zurück. Mir ist nicht ganz klar, wie ich „leben“ in der letzten Zeile des Zitats verstehen soll: als Akkusativobjekt zum Subjekt „alliu“, wie Burkhard Mojsisch in der *Lectura Eckhardi* übersetzt: „von dieser Unbeweglichkeit [...] werden alle [alliu], die in sich selbst mit Vernunft leben [vernünfticliche lebende ... sint], Leben empfangen“ (S. 155 u.) – oder aber als Nominativ Plural: alle Leben [engl. all lives], also: von dieser Unbeweglichkeit her werden alle Leben [Nominativ] empfangen, die in sich selbst vernünftig lebend sind [engl.: „from this immobility all lives are received, which are rationally alive in themselves“]? Vielleicht kann ein/e kundige/r Teilnehmer/in helfen.²⁷

²⁷ Die Hilfe ist schon erfolgt! Julian Bockius, Germanist und Mediävistik-Tutor, schreibt mir: „In meinen Augen ist die zweite von Ihnen skizzierte Übersetzungsvariante wesentlich plausibler, denn die mhd. Endung auf /-iu/ ist 1) Substantiven, Adjektiven und manchen Pronomina (wie mhd. *al*) im Nominativ Singular Feminin und 2)

In diesem längeren Zitat lesen wir also, dass der *ungeschaffene Seelenfunke* nicht nur jenseits von Raum und Zeit anzusiedeln ist, sondern – „wunderlicher“ noch –, dass er sogar über Gottes einfaches, stillstehendes Wesen/Sein hinausgeht. Das passt zu der These der Pariser *Quaestio I*, dass in Gott das Denken (das Licht der Vernunft, der Seelenfunke) die Grundlage des Seins ist, nicht umgekehrt. Der Seelenfunke fragt, reicht und geht also bis in das Denken als die Grundlage des göttlichen Seins.

Er geht insbesondere auch über Gottes Dreifaltigkeit (Vater, Sohn, heiliger Geist) hinaus in die „stille Wüste“, wo nie ein Unterschied gemacht wurde, also der Sache nach in die Parmenideische homogene „Kugel“ des Seins-und-Denkens. Aus diesem einfältigen, stillen Grund kommt alle Bewegung und Veränderung und kommt auch alles geistige Leben. **Kurt Flasch** (Jahrgang 1930, Philosophiehistoriker mit besonderer Kompetenz für Spätantike und Mittelalter, Emeritus in Bochum, ein Eckhart-Kenner und Augustinus- und Christentums-Kritiker) kommentiert:²⁸

Das Licht der Vernunft „drängt hinaus über die Dreiheit der göttlichen Personen“, in den letzten Einheitsgrund. „Frommen Leuten schwindelt dabei. Man kann es dem Papst nachempfinden, daß er zu dem Urteil kam, Eckhart wolle mehr wissen, ‚als sich gehört‘.“ Eckhart macht „erst im stillen Grund der Gottheit“ Halt. „Wenn die Vernunft dort ankommt, wird sie einheitlich und glücklich.“

Wir schließen die Darstellung Eckharts mit einem schwindelerregenden *Zitat aus Predigt 58: Beati pauperes spiritu (Lectura Eckhardi I, S. 178 m)*:

In mîner geburt dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes [Ursache meiner selbst] und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht [doppelte Verneinung: hätte ich gewollt, so wäre ich nicht (entstanden)], noch alliu dinc enwären niht; und enwære ich niht, so enwære ouch got niht [!]. Daz got got ist, des bin ich ein sache [Ursache]; enwære ich niht, sô enwære got niht got [!]. Diz ze wissene des enist niht nôt [dies zu wissen, ist nicht nötig, d.h.: man muss es nicht unbedingt wissen; wenn man es aber weiß *und sagt*, kann man ziemlichen Ärger kriegen].

--- --- ---

den Neutra im Nominativ+Akkusativ Plural vorbehalten. Damit mhd. *leben* auf Seite 107 oben also die Rolle eines Akkusativobjekts innehaben könnte, müsste das mhd. Indefinitpronomen *alliu* nominal gebraucht werden und somit im Nominativ Plural Neutrum stehen. Dies allerdings wäre für die Bezeichnung von unbestimmten Personenmengen im Mhd. höchst ungewöhnlich, auch eine Lesart im Sinne des lat. *omnia*, also 'alle Dinge'/alles' wäre sehr untypisch (Erwartbar wäre da vielmehr "alliu dinc"). Darüber hinaus ergibt sich durch die Lesart von mhd. *leben* als Nominativ Plural Neutrum (und also als Subjekt) ein schönes anaphorisches Isokolon mit dem Hauptsatzkern davor (*werdent beweget alliu dinc*), das für bloßen rhetorisch-syntaktischen Zufall viel zu schade wäre. Damit würde ich Burkhard Mojsisch durchaus entschieden widersprechen.“ – Ich danke herzlich. Eine bessere Beratung konnte ich mir gar nicht wünschen und vorstellen.

²⁸ Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, S. 254-255.

9. Vorlesung, 02.07.2020

Heute: Descartes (und Hume)

1453 wurde *Konstantinopel*, die Hauptstadt des Byzantinischen, Oströmischen Reiches, von einem osmanischen Heer erobert. Zur gleichen Zeit arbeitete *Johannes Gutenberg* am Druck der Bibel mit beweglichen Lettern und revolutionierte damit das europäische Medienwesen.

Ebenfalls in dieser Zeit wurde *Christoph Kolumbus* geboren, der **1492** auf dem westlichen Seeweg Indien erreichen wollte und stattdessen den amerikanischen Doppelkontinent für die Europäer „entdeckte“. **1519** brach *Ferdinand Magellan* mit fünf Schiffen von Andalusien zu einer Weltumsegelung auf, von der **1522** allerdings nur ein Schiff, unter dem Kommando von *Juan Sebastián Elcano*, zurückkehrte. Zwar war sie *Kugelgestalt* der Erde den Kosmologen seit der Antike bekannt und für Platon und Aristoteles eine Selbstverständlichkeit. Doch jetzt war sie kein theoretischer Sachverhalt mehr, sondern im Wortsinn *er-fahren* worden, und mit der *Erfahrung* des Globus, auf dem es ja kein Zentrum gibt, begann das Zeitalter der *Globalisierung* und Dezentralisierung.

1517 machte der Wittenberger Theologieprofessor *Martin Luther* den Versuch, bestimmte Ablasspraktiken der weströmischen Kirche zu reformieren. Wie Kolumbus erreichte er nicht, was er wollte, sondern etwa anderes, Epochaleres: keine Reformation, sondern die dauerhafte Spaltung der Westkirche mit Tendenzen zu fortgesetzten Aufspaltungen auf der protestantischen Seite (die so heißt, seit auf dem *Reichstag zu Speyer 1529* sechs Fürsten und vierzehn Reichsstädte vom Rechtsmittel der *Protestation* gegen den antireformatorischen Reichstags-*Mehrheitsbeschluss* Gebrauch gemacht hatten.)

Die Kirchenspaltung führte einerseits zu blutigen Religionskriegen, bereitete andererseits aber den Boden für einen öffentlichen Glaubens- und *Meinungspluralismus* und führte überdies zur *Massenalphabetisierung*, zunächst in den lutherischen Gebieten (weil lutherischen Christen die Bibellektüre aufgegeben war), dann aber auch in den katholischen Reichsgebieten, die in der Verbreitung der neuen Kulturtechnik nicht nachstehen wollten (auch wenn die Bibellektüre für katholische Laien nicht vorgesehen war). So war spätestens am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland und Skandinavien zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte die Alphabetisierung der ganzen Gesellschaft abgeschlossen.

Wir haben uns angewöhnt, diesen vielfach einschneidenden *Umbruch* als einen Epochenübergang zu kategorisieren: vom *Mittelalter* zur *Neuzeit*. Auch in der wissenschaftlichen Theoriebildung machte er sich alsbald bemerkbar.

Nikolaus Kopernikus, *1473 in der Hansestadt Thorn in Polen, +1543 in Frauenberg im Ermeland in Preußen, Domherr des Fürstbistums Ermland, hatte 1496-1503 in Italien Recht und Medizin studiert und war mit neuplatonischen Gedanken in Berührung gekommen. Aufbaue auf informal Vorüberlegungen von Nikolaus von Kues (1401-64) und Johannes Müller (1436-76, genannt Regiomontanus nach seinem Geburtsort Königsberg in Bayern), arbeitete er mit *mathematischer Präzision* das *heliozentrische System* aus und publizierte das Ergebnis **1543** bei dem Drucker Johannes Petreius in Nürnberg unter dem Titel *De revolutionibus orbium coelestium* (*Über die Umschwünge der himmlischen Kreise*).

Kopernikus' Beispiel lässt erkennen, dass sich ohne Mathematik in der Physik, Kosmologie und Astronomie zwar kreativ spekulieren, aber nichts wissenschaftlich präzise ausarbeiten und beweisen lässt. *Galileo Galilei*, *1564 in Pisa, +1642 bei Florenz, Professor der *Mathematik* in Pisa und Padua, später Hofmathematiker in Florenz, hat diese Lehre beherzigt und ist dadurch (zusammen mit Johannes Kepler) zum Begründer der modernen exakten *Naturwissenschaften* und ihrer Methode geworden: Durch Beobachtung und *Experiment* mit *quantitativer* Auswertung auf der einen Seite und *mathematischer* Analyse und Auswertung der Messungen auf der anderen Seite lassen sich haltbare physikalische Theoreme gewinnen.

Im Grunde war es, zumindest vor dem Hintergrund einer qualitativen, *aristotelischen* Naturbetrachtung, eine verrückte Idee, die bunte Natur in ihrer Vielfalt mit mathematischen Mitteln erfassen zu wollen, eine Idee, die nur „verkopften“ *Platonikern* und *Pythagoreern* einfallen konnte, die immer schon an eine geheime Liaison der Natur mit der Geometrie und der Arithmetik geglaubt hatten. Aber die Idee erwies sich als umwerfend erfolgreich durch ihre Verbindung mit der neuen Überprüfungsmethode mathematisch formulierter Hypothesen mittels wiederholbarer Experimente.

In der aristotelischen Physik galten Ruhe und Bewegung als intrinsisch verschieden und die Bewegung als erklärungsbedürftig (durch eine bewegende Kraft). Nach Galileis neuem *Relativitätsprinzip* hingegen gibt es keinen absoluten Unterschied zwischen Ruhe und Bewegung, und nach seinem neuen *Trägheitsprinzip* verharrt ein Körper in einer gleichförmigen Bewegung, solange keine Kraft auf ihn einwirkt. Erklärungsbedürftig ist also die *Veränderung* der Bewegung, die Beschleunigung.

Galileis Zeitgenosse *Johannes Kepler*, *1571 in Weil der Stadt, +1630 in Regensburg, studierte (wie 200 Jahre nach ihm Hegel, Hölderlin und Schelling) im Tübinger Stift zwei Jahre Philosophie bis zum Magisterexamen, wobei er sich vor allem für Mathematik und Astronomie interessierte (1689-91), und wurde nach den üblichen drei Jahren Theologie (1691-94) nicht Pfarrer in Württemberg, sondern Mathematiklehrer in Graz und später kaiserlicher Mathematiker in Prag, dann Mathematiker in Linz. Seinen philosophischen Grundüberzeugungen nach war er Platoniker und Pythagoreer, also kein Anhänger der qualitativen aristotelischen Physik. Er berechnete die Planetenbahnen neu und publizierte **1609** in Frankfurt am Main seine *Astronomia Nova* mit den ersten beiden *Keplerschen Gesetzen* der Planetenbewegungen.

Isaac Newton (1643-1727) schließlich brachte die neue, quantitative Physik **1687** auf ihren ersten Glanz- und Höhepunkt und zu einem vorläufigen Abschluss in seinen *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, den *mathematischen Grundlagen der Naturphilosophie*. Darin wurden Galileis Gesetze der beschleunigten Bewegung und Keplers Planetengesetze zu einer einheitlichen *Theorie der Schwerkraft* vereint und die drei *Grundgesetze der Bewegung* formuliert: (1) der *Trägheitssatz*, (2) die *Grundgleichung* der Mechanik: $F = ma$ (Kraft = Masse mal Beschleunigung), und (3) das *Wechselwirkungsprinzip*: Kraft = Gegenkraft.

1684 und **1687** veröffentlichten *Leibniz* und *Newton* sehr verschiedene, aber sachlich äquivalente Kalküle zur *Infinitesimalrechnung*, von denen sich der leibnizsche als der elegantere durchgesetzt hat. Doch Newtons Anhänger initiierten 1712 in England eine Plagiatsklage gegen Leibniz, der die Londoner Royal Society in ihrem Urteil folgte, was die Beziehungen zwischen englischen und kontinentalen Mathematikern lange belastete. Heute weiß man, dass Leibniz und Newton die Infinitesimalrechnung unabhängig voneinander entwickelt haben.

--- --- ---

Mit der Mathematisierung der Physik geriet das etablierte Gefüge der drei theoretischen aristotelischen Wissenschaften *Metaphysik*, *Physik* und *Mathematik* aus den Fugen. Die Physik („Naturphilosophie“ nennt Newton sie) als die *zweite Philosophie* und substantielle Wissenschaft vom *Werden* des Seienden hatte sich von der Mathematik (als der formalen Wissenschaft der *abstrakten* geometrischen und quantitativen *Züge* des Seienden) abhängig gemacht und dafür Präzision und Gewissheit jenseits des permanenten Meinungsstreits gewonnen.

Aber die Metaphysik als die *erste Philosophie* (und substantielle Wissenschaft vom *Sein* des Seienden) konnte sich schwerlich von einer nachgeordneten Wissenschaft abhängig machen. Dadurch geriet sie gegenüber der Physik zunehmend ins Hintertreffen. Wo ihre Mathematisierung in Ansätzen versucht wurde, etwa bei Spinoza, der seine Philosophie ordine geometrico, nach geometrischer Ordnung, darzustellen versuchte (und im Übrigen einen Ruf auf eine Pro-

fessur in Heidelberg ablehnte, um seine institutionelle Unabhängigkeit zu wahren), blieben die Anleihen bei der Mathematik (und der Erfolg des Unternehmens) sehr oberflächlich.

So begannen mit der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte die stets neuen und stets scheiternden Versuche, die *erste Philosophie* zu einer gesicherten theoretischen Wissenschaft zu erheben und dem grenzenlosen Meinungsstreit zu entziehen. In der von den Metaphysikern beneideten neuen Physik fand und findet der *Meinungsstreit* immer nur an der Front der Forschung statt. Dort werden in gewöhnlichen Zeiten Rätsel gelöst, die der von den Zeitgenossen anerkannte und in Lehrbüchern fixierte Stand der Physik jeweils noch offengelassen hat.

Nur in außergewöhnlichen Zeiten, wenn die geltende Physik durch widerspenstige Beobachtungen beim wissenschaftlichen Nachwuchs unter Verdacht gerät und von den Arrivierten mit Verve verteidigt wird, gerät die physikalische Forschung in Grundlagenkrisen. Der Physiker, Wissenschaftssoziologe und Wissenschaftshistoriker **Thomas S. Kuhn** (1922-1996) hat zur Empörung der Zunft dargelegt, dass solche Grundlagenkrisen nicht rational, sondern biologisch entschieden werden: Die Alten sterben vor den Jungen und nehmen ihr vormaliges *Paradigma* mit ins Grab. Die Jungen schaffen ein neues Paradigma mit neuen Lehrbüchern als Grundlage für neues Rätsellösen (und betten die Errungenschaften des alten in ihr neues ein).

Es klingt spaßig, wenn in den *Kulturwissenschaften* von Paradigmenwechseln die Rede ist. Denn nur exakte Wissenschaften sind nach Kuhn, der den Begriff geprägt hat, überhaupt *paradigmenfähig*. Kuhn nennt paradigmengfähige Wissenschaften auch *reife* Wissenschaften. Ein Paradigma verlangt nämlich präzise formuliertes Lehrbuchwissen mit breitem Konsens in der Mitte und einigen offenen Restfragen (Rätseln) an den Rändern. Erschüttert wird es erst durch eine *Grundlagenkrise*, in deren Folge ein Paradigmenwechsel eintreten kann. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwa steckte die Physik (und steckte auch die Mathematik selbst) in einer Grundlagenkrise.

Die hermeneutischen Wissenschaften hingegen *sind* ihre *auf Dauer gestellten Grundlagenkrisen*, die Rechtswissenschaft weniger als die Geschichtsschreibung und diese weniger als die Literatur- und Kulturwissenschaften. Das Feste in ihnen sind empirische Anhaltspunkte: faktische Gesetzgebung und Rechtsprechung, historische Quellen, sprachliche Kunstwerke und beobachtbare Kulturpraktiken. Das Variable in ihnen sind Denkmoden. Aber die vielen *Wenden, Kehren, Törns* oder *turns* der *Kulturwissenschaften* sind beileibe keine Paradigmenwechsel, sondern jeweils nur neue Sommer- oder Winterkollektionen des Debattierens und Drittmittel-Einwerbens.

--- --- ---

Da nun die erste Philosophie oder *Metaphysik* trotz vielfachen Anstrengungen ihrer Protagonisten nicht zu einer „reifen“, paradigmengfähigen Wissenschaft gedeihen wollte, erschien sie nicht nur den Naturwissenschaftlern, sondern der ganzen gebildeten Öffentlichkeit mehr und mehr als haltlose Spekulation und intellektuelles oder gar ideologisches Glasperlenspiel. Mit der Mathematisierung der Physik beginnt daher eine *für die gesamte Neuzeit typische Dauer-Metaphysikkritik*. Auf der anderen Seite wollen aber bis heute auch die Versuche nicht abreißen, die Philosophie *endlich* zu einer strengen Wissenschaft zu machen.

Doch die Strenge der Philosophie muss eine grundsätzlich andere sein als die der mathematisierten Wissenschaften. Und sie hat anders als die *empirischen* hermeneutischen Wissenschaften ihr Festes nicht an historischen und gesellschaftlichen Quellen und Daten. Denn sie verfährt streng *a priori*, wie die Mathematik. (Sobald sie ihren Apriorismus preisgibt, ist sie nicht mehr Philosophie, sondern Teil einer jeweils zuständigen empirischen hermeneutischen Wissenschaft.) Aber sie *ist* keine Mathematik und nicht mathematisierbar, sondern ist die informale logisch-begriffliche Theorie des Denkens und des Seins und ihres Zusammenhangs.

Anders als die Mathematik und die mathematisierten Wissenschaften kann sie daher keine im engen, mathematischen Sinn *theoretische*, d.h. *standpunktfreie* Wissenschaft sein (ohne Tempus verbi und andere standpunktsensitive Ausdrucksmittel). Sofern die *Metaphysik* per definitionem eine theoretische Wissenschaft im engen Sinn der Standpunktfreiheit sein soll (die jedoch nur durch Mathematisierung erreicht werden könnte), ist sie zum Scheitern verurteilt. Also muss meines Erachtens die erste Philosophie aufhören, Metaphysik sein zu wollen, und sich als die *singuläre hermeneutische Wissenschaft a priori* verstehen lernen, deren Festes weder mathematische Gleichungen noch empirische Daten, sondern logisch-begriffliche Analysen sind, durch die das Denken und das Sein und ihr interner Zusammenhang aufgeklärt werden.

René Descartes, latinisiert **Renatus Cartesius**, *1596 in La Haye in der Touraine, +1650 in Stockholm, der selbst aktiv der an Mathematisierung der Physik mitgearbeitet und die Algebra mit der Geometrie zur *analytischen Geometrie* verbunden hat (nicht ohne Grund ist das kartesische Koordinatensystem nach ihm benannt), war einer der ersten und war vor allem der wirkmächtigste unter denen, die die erste Philosophie zu einer ebenso sicheren Wissenschaft wie die neue Physik zu erheben versuchten.

Dass dies nur mittels Mathematisierung der Darstellung und Übergang zu experimenteller Überprüfung möglich sein würde (also gar nicht, weil dies ja die Auflösung der Metaphysik in Physik bedeutet hätte), war den Beteiligten noch nicht klar. Sie suchten eine nichtmathematische und nichtexperimentelle, also qualitative und apriorische und dabei zugleich standpunktfreie Wissenschaft des Seins der Dinge, die überdies eine rationale, apriorische Lehre von der Seele, von der Welt im Ganzen und von Gott zu sein hätte.

Als Lehre vom Sein und den kategorialen Seinsstrukturen aller Dinge überhaupt sollte sie *generelle Metaphysik* sein, wofür der Marburger Professor Rudolf Gockel, latinisiert **Goclenius** (1547-1628), den Begriff *Ontologie* verbreitet hatte, und als Lehre von den drei besonderen metaphysischen Gegenständen – Seele, Welt und Gott – *spezielle Metaphysik*, nämlich rationale *Psychologie*, rationale *Kosmologie* und rationale *Theologie*. Nach diesem Muster wurde sie an den deutschen Universitäten gelehrt, und so stand sie noch Kant vor Augen, der 1781 den Aufbau seiner *Kritik der reinen Vernunft* an diesem Muster orientierte.

Wir wollen uns nun zunächst mit **Descartes** beschäftigen, der vielen (wie Parmenides als Vater der westlichen Philosophie überhaupt) als *Vater der neuzeitlichen Philosophie* gilt. Er begründete den kontinentalen *klassischen Rationalismus*, dem als Hauptvertreter außerdem **Baruch de Spinoza** (1632-77), **Nicolas Malebranche** (1638-1715) und **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716) angehören.

Auf der britischen Seite des Ärmelkanals entstand derweil der *klassische Empirismus*, prominent vertreten von dem Engländer **John Locke** (1632-1704), dem angelsächsischen Iren **George Berkeley** (1685-1753, sprich *Baakli*, im Unterschied zum kalifornischen *Böörkli*) und dem Schotten **David Hume** (1711-1776). Wir werden uns in der Folge die beiden zeitlichen Exponenten beider Strömungen anschauen, d.h. Descartes und Hume.

Descartes

Descartes wurde als Internatsschüler am Jesuitenkolleg von La Flèche erzogen, studierte Jura in Poitiers (1612-16), verdingte sich 1616 bei Moritz von Nassau und 1619 bei Maximilian von Bayern und nahm als Soldat am Dreißigjährigen Krieg teil. In Ulm (manche sagen in Neuburg an der Donau) hatte er Ende 1619 Traumvisionen zur Neubegründung der Wissenschaften, quittierte 1620 den Dienst und ließ sich nach Reisen im Heiligen Römischen Reich

und Italien zuerst 1625 in Paris nieder und dann 1629 in den liberaleren Niederlanden. Im Sommer 1649 folgte er einer Einladung Christinas von Schweden nach Stockholm und starb dort nach einem halben Jahr im Februar 1650, vermutlich an einer Lungenentzündung.

Wir konzentrieren uns auf sein wichtigstes Werk, die *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* (Meditationen über die erste Philosophie, in denen die Existenz Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen werden) von **1641**.

Meditationen sind keine philosophische Abhandlung. Aber der Sache nach wird in Descartes' *Meditationen* eine philosophische Theorie entwickelt, allerdings nicht nach dem Schema von *Satz und Beweis*, sondern eben *meditando*, im Hin und Her von Überlegung und Gegenüberlegung. Die Themen der speziellen Metaphysik klingen im Untertitel an: Gott, Seele und körperliche Welt. Ein Überblick anhand der *Überschriften* der einzelnen Meditationen (hier zunächst in deutscher Übersetzung, weiter unten dann jeweils im lateinischen Original):

- I Über das, was in Zweifel gezogen werden kann
- II Über die Natur des menschlichen Geistes: dass er bekannter ist als der Körper
- III Über Gott: dass er existiert
- IV Über das Wahre und das Falsche
- V Über das Wesen der materiellen Dinge und noch einmal über Gott: dass er existiert
- VI Über die Existenz der materiellen Dinge und die reale Verschiedenheit des Geistes vom Körper

Der Blick in dieses Inhaltsverzeichnis lässt zwei *Gottesbeweise* erwarten, einen in der dritten und einen in der fünften Meditation. Tatsächlich präsentiert die fünfte eine neue Variante von *Anselms Argument*, während in der dritten ein Gottesbeweis ganz eigener Art geführt wird.

Besonders bemerkenswert ist, dass die erste Meditation vom *Zweifeln* handelt: *von den Dingen, die in Zweifel gezogen werden können* („de iis quae in dubium revocari possunt“). Descartes beginnt als Skeptiker; aber seine *Skepsis* ist rein *methodisch*, gedacht als Abrissmaßnahme für die bisherige, strittige, scholastische Metaphysik und Naturphilosophie. Wie die Pyrrhoneer will Descartes mit Gründen in die Skepsis hineinkommen, aber anders als sie mit Gegengründen wieder hinaus in eine ganz neue Wissenschaft.

Das *meditierende Ich* (das mit dem Autor Descartes nicht identisch, eher schon sein Alter Ego ist) sucht Gründe für den *Zweifel* am etablierten Lehrsystem und steigert sich in der ersten Meditation in eine *extreme Skepsis*, findet jedoch ab der zweiten Meditation schrittweise wieder hinaus und erarbeitet die Grundlagen für eine modernere, zeitgemäße erste Philosophie. Mathematisiert ist sie nicht, aber Descartes (wie nach ihm vielen anderen) war noch nicht klar, dass Mathematisierung eine notwendige Bedingung exakter, theoretischer (i.S.v. standpunktfreier) Wissenschaftlichkeit ist. Daher hatten weder Descartes' Versuch noch spätere Versuche, die Philosophie dem unbegrenzten Meinungsstreit zu entziehen, Erfolg.

Da Descartes die Skepsis nur als Durchgangsstadium anerkennen wollte, wären die *skeptischen Tropen* der Pyrrhoneer für ihn zu stark gewesen. Wenn man z.B. wirklich zu jedem Satz seine Verneinung *beweisen* kann, führt kein rationaler Weg mehr aus der Skepsis hinaus. Descartes suchte also *Gründe* für den Zweifel an allem, aber nur solche Gründe, die am Ende durch *Gegengründe* auch wieder würden überwogen werden können. Das war natürlich eine *Gratwanderung* – ganz nach dem Geschmack eines so subtilen und einfallsreichen Denkers wie Descartes, der vor überraschenden Argumentationsideen sprüht.

--- --- ---

Meditatio I – de iis quae in dubium revocari possunt

In der *ersten Meditation* gibt es *drei Stufen* des Hin- und Her-Meditierens: (1) hin zur Skepsis und zurück zu den gewöhnlichen Überzeugungen, (2) hin zu einer vertieften Skepsis und her zu einer neuen, schon wissenschaftsnahen Art von Überzeugungen, (3) hin zu einer unüberbietbar radikalen Skepsis, bei der es bis zum Ende der ersten Meditation bleibt.

Ad (1). Man muss nicht zu jedem Satz das Gegenteil beweisen, es würde genügen, zu jedem Satz Zweifelsgründe zu finden. Aber das wäre ein endloses Verfahren. Das meditierende Ich sucht eine Abkürzung und überlegt: Es gibt gute Gründe, die *sinnliche Wahrnehmung* für das *Fundament* all unserer Überzeugungen zu halten. Nun habe ich aber erlebt, dass die sinnliche Wahrnehmung unzuverlässig war und mich getäuscht hat. Also gibt es Grund, der sinnlichen Wahrnehmung generell zu misstrauen; dann aber auch allen Überzeugungen überhaupt, die ja letztlich auf ihr beruhen. Ich muss nicht beweisen, dass es so *ist*, sondern nur die Gründe nennen, dass es so sein *könnte*, um einen durchgängigen *Zweifel an allem* zu rechtfertigen.

Aber sogleich fällt sich das meditierende Ich ins Wort und kontert mit einem *antiskeptischen Gegenzug*: Es gibt günstige und weniger günstige Wahrnehmungsbedingungen, und nur bei ungünstigen (wie Müdigkeit, Krankheit, Rausch, große Entfernung vom Objekt, schlechte Beleuchtung, ...) wurde ich jemals getäuscht. Unter günstigen Wahrnehmungsbedingungen hingegen ist die Wahrnehmung durchweg verlässlich.

Ad (2). Nun kommt das berühmte *Traumargument* oder besser *Traumanalogieargument*: Das meditierende Subjekt erinnert mich, geträumt und dabei nicht gemerkt zu haben, *dass* es träumt. Kann also nicht sein jetziger „Wachzustand“ von gleicher Art sein, d.h. entweder ein Träumen im Wortsinn (Traumargument) oder ein Zustand, der dem Traum darin gleicht, dass es auch jetzt, im sogenannten Wachen, nicht etwa Reales wahrnimmt, sondern nur seine eigenen Einbildungen (Traumanalogieargument)?

Descartes redet so, als intendiere er ein Traumargument, aber der Fortgang wird zeigen, dass ihm ein Traumanalogieargument vorschwebt. Wenn also der Antiskeptiker sagen würde: „So ein Quatsch! Natürlich kann ich im Traum nicht gut zwischen Traum und Wachzustand unterscheiden; aber im Wachzustand ist nichts leichter als das; *und jetzt wache ich*“, könnte der meditierende Skeptiker antworten: „Ja, meinerwegen: Du wachst. Was man so Wachen nennt. Aber woher weißt du, dass dieses ‚Wachen‘ nicht insofern traumanalog ist, als Du auch jetzt von der eigentlichen Realität abgeschnitten bist? Heute Nacht hast du im Traum geglaubt, du sähest ein Monster mit sieben Köpfen, obwohl keines da war. Könnte es jetzt im Wachen nicht ganz ähnlich sein?“

Der *antiskeptische Gegenzug* besteht jetzt darin (eines von vielen Beispielen für Descartes' Theoriefreude und argumentative Pfiffigkeit und Kreativität), dass das Traumanalogieargument vollkommen zugegeben und sein Schwung gegen die Skepsis umgewendet wird! Wir träumen also; sei es im Wortsinn, sei es analogice. Was ist der *Stoff*, aus dem die Träume sind? Das Wachleben! Das geträumte Monster hatte einen Pferderumpf und sieben Wolfsköpfe; Pferde und Wölfe sind real. Oder – Descartes variiert das Beispiel – nehmen wir *Maler*, die fiktive Szenen malen: Zumindest die *Farben* sind doch real. Wenn wir also im sog. Wachleben uns eine bunte Welt einbilden, so wird sie doch aus realen „Farben“ fingiert sein.

Die realen „Farben“ der Wachwelt sind die später (bei Locke) so genannten *primären Qualitäten*, die nicht jeweils nur von einem einzigen, sondern von mehreren Sinnen wahrgenommen werden können, wie die Gestalt, die gesehen und getastet werden kann. Diese primären Qualitäten aber sind *mathematisierbar*, sei es geometrisch (als räumliche Gestalten), sei es durch Zuordnung von Zahlwerten, d.h. durch Messungen (der Größe, des Gewichts usw.). Hier sieht man, dass das Traumargument als ein *Analogieargument* gemeint war: Unsere *bunte, konkrete Lebenswelt* ist ein Analogon der nächtlichen Traumwelt und verhält sich zu dieser wie die abstrakte Welt der mathematischen Physik zur konkreten Lebenswelt.

So hat Descartes den Schwung des skeptischen Traumargumentes umgewendet in eine Begründung der neuen, quantitativen Physik. Könnte er hier nicht aufhören? Ja, wenn es ihm nur darauf ankäme, die *neue Physik* gegen die Skepsis zu immunisieren. Aber für die *prima philosophia*, die erste Philosophie, bliebe dann keine sinnvolle Arbeit mehr übrig. Also setzt das meditierende Ich zu einem dritten, noch radikaleren skeptischen Argumentationsmanöver an.

Ad (3). Ich habe doch, sagt sich das meditierende Ich, von einem *allmächtigen Gott* reden hören und kann nicht ausschließen, dass es ihn tatsächlich gibt. Dann aber könnte er mich, laut Definition von „*Allmacht*“, in *allem* täuschen, auch in meinen einfachsten mathematischen Berechnungen und meinen einfachsten logischen Schlüssen. Also könnte auch meine mathematische Physik vollkommen falsch sein.

Doch welchen Vorteil sollte sich ein allmächtiges und auch sonst vollkommenes Wesen davon versprechen, mich endliches, unbedeutendes Wesen zu täuschen? De facto täuscht es mich freilich manchmal bzw. lässt in seiner Allmacht zu, dass ich mich manchmal täusche – falls es denn überhaupt existiert.

Und wenn es andererseits Gott *nicht* gibt (wie die *Atheisten* glauben)? Das würde die Sache für mich nicht besser machen, im Gegenteil. Denn nun entfällt jegliche Wahrheitsgarantie für mich. Wenn alles blinder Zufall oder blindes Schicksal ist, kann ich mich umso eher ständig täuschen, auch in mathematischen und logischen Überlegungen.

So hat denn die radikale Skepsis gesiegt. Damit das meditierende Ich nicht in seinen alten, vorskeptischen, naiv dogmatischen Trott zurückfällt, denkt es sich eine intellektuelle Gymnastikübung aus, um sich in der Skepsis zu halten. Es will künftig so tun, als verwende nicht der *all*-mächtige (omnipotens), gute Gott, sondern ein *höchst* mächtiger (summe potens) und verschlagener Geist – ein *bösartiger Dämon* – seinen Fleiß darauf, es ständig zu täuschen.

Wichtig: Die Idee eines solchen böartigen Dämons (genius malignus) gehört *nicht* mehr zum *Argument* der ersten Meditation (wie oft zu lesen ist, auch in seriöser Forschungsliteratur), sondern sie wird *nach* abgeschlossener Argumentation als eine Maßnahme eingeführt, damit das meditierende Ich seine skeptische Lektion nicht vergisst, sondern stets beherzigt.

--- --- ---

Meditation II – de natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus

In der *zweiten Meditation* erfolgt nun derjenige definitive Gegenzug zur Skepsis, auf dem eine neue erste (und zweite) Philosophie schrittweise aufgebaut werden soll, und zwar erfolgt er mittels des berühmten *Cogito-sum*-Arguments.

Der Dämon (sagt sich Descartes' Ich) täuscht mich, verhext mein Denken. Jedenfalls also *denke* ich, indem ich mich täusche, wie ich auch denke, indem ich an der Wahrheit des Gedachten zweifle. Wenn ich aber denke, so muss ich *sein*. Ein Nichtseiendes kann nicht getäuscht werden und kann auch nicht zweifeln. Daher gilt: Ich denke, also bin ich, *cogito, sum*.

Es ist eingewandt worden, z.B. von dem Physiker und Aphoristiker *Georg Christoph Lichtenberg* (1742-99), dass Descartes nur zu dem Schluss berechtigt wäre: *Es denkt* (wie: es regnet), also ist (existiert) etwas. Aber dieser Einwand ist nicht stichhaltig, wie man sieht, wenn man sich an die *Epoché* (Enthaltung, Einklammerung von Wahrheitsansprüchen) der Pyrrhoneer erinnert: Sie sagen nicht mehr „p“, sondern nur noch „mir scheint (p)“.

Wenn ich denke (urteile) „p“, darf ich immer schließen auf „mir scheint (p)“, aber natürlich nicht umgekehrt. Wenn ich aber das „mir scheint“ iteriere, bekomme ich eine Äquivalenz:

$p \rightarrow [\text{mir scheint } (p)]$

Nicht: $[\text{mir scheint } (p)] \rightarrow p.$

Aber: $[\text{mir scheint } (\text{mir scheint } (p))] \leftrightarrow [\text{mir scheint } (p)]$

Wenn mir scheint, dass mir scheint, dass es regnet, so scheint mir tatsächlich, dass es regnet (gleichviel, ob es regnet oder nicht). Hier sieht man, dass das Wort „mir“ links außerhalb der Klammer vorkommt, also außerhalb der Epoché, und zugleich rechts innerhalb der Klammer (innerhalb der Epoché). Ich kann auch das äußere „mir“ in die Klammer der Enthaltung bringen, durch den (äquivalenten) Satz, in welchem ein weiteres „mir scheint“ vorgeschaltet ist:

Mir scheint (mir scheint (mir scheint (p)))

Der Inhalt dieses Satzes bleibt bei beliebig oft wiederholter Iteration des „mir scheint“ immer derselbe. Das heißt aber, „mir“ kommt, logisch gesehen, innerhalb **und** außerhalb der Klammer vor. Und man kann geradezu sagen, es sei der Sinn des Wortes „mir“ (oder im Nominativ „ich“), dass es so zwischen Außen und Innen, Sein und Schein oszilliert. Ein **scheinbares Ich** ist als solches schon ein **wirkliches Ich**! Das Ichbewusstsein oder Selbstbewusstsein ist **Sein-Schein-indifferent** und daher Enthaltungs-indifferent und Skepsis-resistent, zweifelsimmun.

Descartes kann zum Skeptiker also sagen: „Gib mir ein eingeklammertes, scheinbares Ichbewusstsein, ohne wirkliches Bezugsobjekt, ein ‚Cogito‘ als *bloßen* Operator der Epoché.“ Das wird ihm der Skeptiker (die Skeptikerin) nicht verweigern können und wollen. Und dann zaubert Descartes aus dem bloßen Anschein eines Ich ein tatsächliches Ich hervor, aus dem **Operator** der Epoché „Cogito“, den sprachlich identischen **Behauptungssatz** „Cogito“, dessen Subjekt „-o“ sich auf **nich** bezieht und dessen Prädikat „Cogit- ()“ von mir aussagt, dass ich denke, woraus folgt, dass ich bin.

--- --- ---

Ich will diesen etwas subtilen Punkt nicht weiter vertiefen, sondern im Gedankengang fortfahren, der an den subtilen Punkt anknüpft. Das meditierende Ich fragt sich: „Wer oder was bin ich, der da denkt und existiert?“ und antwortet: „Ich bin eine denkende Sache, **res cogitans**.“ Damit hat Descartes den Bereich der Indifferenz von Sein und Schein, also den Bereich der Epoché im Wortsinn **re**-ifiziert, ver-**ding**-licht. Hier gerät er auf theoretische Abwege, die ihn zu dem (mit seinem Namen verknüpften) **Substanzdualismus** führen. Allerdings ist die zweite Substanz, die körperliche Welt bzw. **res extensa**, ausgedehnte Sache, in ihrer Existenz vorerst noch zweifelhaft.

Descartes' Ich meditiert so: Es gibt einen Bereich des Mir-soundso-Scheinens, in dem ich unfehlbar, irrtumsimmun bin. Denn was mir jeweils der Fall zu sein **scheint**, das steht mir mit unfehlbarer Gewissheit vor Augen. Wenn mir scheint, dass p, dann weiß ich mir unfehlbarer Gewissheit, **dass** mir scheint, dass p. Darin kann ich mich nicht täuschen. Das Denken oder Scheinen ist zugleich ein unfehlbares Wissen von sich selbst. Dieser Bereich der völligen Gewissheit und Transparenz ist der **Geist**, lateinisch die **mens**, der geistige oder mentale Bereich. Und das bin eigentlich **ich**. Meine Natur, meine Wesenseigenschaft, mein **Attribut** ist das Denken, die **cogitatio**. Ich bin eine denkende Substanz, res cogitans.

Ob ich auch einen Körper habe, kann ich noch nicht mit Sicherheit sagen. Der körperliche, ausgedehnte Bereich, falls es ihn gibt, steht außerhalb des Bereichs der Transparenz des Geistigen. Zwar lässt sich am Ende, in der sechsten Meditation, auch die Existenz der ausgedehnten Substanz, res extensa, beweisen. Aber da diese außerhalb der Transparenz des Denkens steht, bedarf es dazu eines Umwegs über die Existenz Gottes. Die Natur der Körperwelt, falls es sie gibt, ist grundverschieden von der Natur des Geistes. Ihr **Attribut** (Wesensmerkmal) ist die Ausdehnung, **extensio**, wie das Attribut des Geistes das Denken (**cogitatio**) ist.

So wird in der zweiten Meditation ein vorerst noch bedingter Substanzdualismus „bewiesen“, bedingt, weil es noch zweifelhaft ist, ob die ausgedehnte Substanz überhaupt existiert.

--- --- ---

Zweitens aber gewinnt Descartes' meditierendes Ich anhand der Gewissheit, mit der sein Denken von sich selbst weiß, und mit der es weiß, dass es denkt und (zugleich) existiert, eine **Wahrheitsregel** bzw. ein Merkmal dessen, was gewiss gewusst werden kann. Das meditierende Ich reflektiert auf die spezifische Natur der unbezweifelbaren Gewissheit des Cogito/sum und kommt zu dem Ergebnis, sie bestehe in der unverwechselbaren **Klarheit und Deutlichkeit**, mit der es weiß, dass es denkt und ist.

Das führt zu einer kühnen **Extrapolation**: Was immer ich klar und deutlich (clare et distincte) einsehe, dessen darf ich gewiss sein. Das ist bemerkenswert und nicht ganz überzeugend. Von der Sache her wäre es richtig gewesen zu schlussfolgern: Was innerhalb der Sein-Schein-Indifferenz, d.h. innerhalb des iterierten und weiter iterierbaren Mir-Scheinens liegt, dessen darf ich gewiss sein. Das aber ist keine Substanz, sondern ein bloßer Anschein, ist die reine, Kant wird sagen: transzendente, Subjektivität, ist die Transparenz des Denkens für es selbst, aber nichts Sachliches, Dingliches, Substantielles.

Doch lassen wir Descartes erst einmal seine Wahrheitsregel und sehen zu, was er in der dritten Meditation damit anstellt.

--- --- ---

Meditatio III – de Deo, quod existat

Die **dritte Meditation** beginnt mit einem bemerkenswerten Eingeständnis des meditierenden Ich: Wenn ich mir das Cogito/sum vergegenwärtige, bin ich mir ohne allen Zweifel sicher, dass ich tatsächlich existiere und dass ich an diesem Musterfall eine verlässliche Wahrheitsregel ablesen kann: Alles, was ich ebenso klar und deutlich einsehe, ist wahr; doch wenn ich statt dessen auf die Möglichkeit eines allmächtigen Gottes reflektiere, verfliegt diese Gewissheit wieder, denn laut Definition von Allmacht könnte Gott mich auch darin täuschen. – Und nun gibt uns Descartes wieder ein Beispiel seiner erstaunlichen Argumentationsgenialität:

Überlegen wir: Wie wäre es, wenn ich einen Beweis der **Nichtexistenz** Gottes klar und deutlich führen könnte? Es würde mir nicht helfen; denn auch darin könnte Gott mich täuschen. Vielleicht will er nicht von mir erkannt werden und gibt mir einen fehlerhaften, aber überzeugend scheinenden Beweis seiner Nichtexistenz ein. Ich „beweise“ also seine Nichtexistenz, und er lächelt über meine Unbedarftheit.

Wie wäre es hingegen, wenn ich einen Beweis der **Existenz** Gottes klare und deutlich führen könnte? Das wäre ein großer **Schritt nach vorn**! Denn im Ergebnis eines solchen Beweises könnte Gott mich – trivialerweise – trotz seiner Allmacht nicht getäuscht haben. Denn mich täuschen kann er nur, wenn er *ist*. Und genau das hätte ich ja klar und deutlich bewiesen! In einem klaren und deutlichen Beweis der Existenz Gottes hätte ich also eine perfekte Bestätigung der Wahrheitsregel und dürfte mittels ihrer dann ohne Furcht zu irren weitere Einsichten zu gewinnen versuchen.

Descartes' Beweis selbst geht aus von dem Faktum, dass ich im Zuge meines Zweifelns auch die **Idee**²⁹ eines vollkommenen (unendlichen und allmächtigen) Wesens in mir vorgefunden und als Zweifelsgrund verwendet habe. **Woher kommt der Inhalt dieser Idee?** An dieser Stel-

²⁹ In der Neuzeit, besonders bei John Locke, wird das lat. Wort „idea“ zur Bezeichnung innerer, subjektiver Vorstellungen verwendet, nicht mehr zur Bezeichnung objektiver, wahrhaft seiender und wahrhaft erkennbarer Wesenheiten. Platonische Ideen und aristotelische *eidê* sind objektiv, cartesische und lockesche Ideen subjektiv. Deswegen redet man im Englischen, das von Lockes Sprachgebrauch geprägt ist, kaum von platonischen *Ideen*, sondern von *platonischen Formen*; „ideas“ hingegen sind innere, subjektive, lockesche „Ideen“ (Vorstellungen).

le braucht Descartes eine Prämisse, von der man aber sagen kann, dass sie sich klar und deutlich einsehen lasse. Er versteckt dies leider hinter scholastischer Begrifflichkeit, so dass man ihn hier oft eines Rückfalls in scholastischen Dogmatismus geziehen hat.

Aber der Sache nach ist der Punkt recht einfach: Descartes vertritt das, was man heutzutage **Gehaltsexternalismus** nennt. Der Gehalt (oder Inhalt) von Vorstellungen muss in letzter Analyse von etwas **Vorgestelltem**, etwas **Vorstellungsexternem** herrühren. Unsere erfinderische Einbildungskraft kann den vorgegebenen Gehalt nur reorganisieren und rekombinieren, siehe den Fall eines geträumten Monsters oder den Fall der realen Farben mit denen ein Maler Fiktives malt. Ich bin kein unendlicher Schöpfergott, der in seinem Denken aus nichts etwas schaffen könnte, sondern ich zweifle, bin also endlich, nicht allwissend und nicht allmächtig.

Die Gesamtheit des Vorstellungsgehaltes, den ich aus mir selber schöpfen könnte, ist nicht mehr und nicht imposanter als der endliche Gehalt eines zweifelnden, vieles nicht wissenden Wesens. Ich kann diesen Gehalt in der Einbildungskraft verringern und mir noch Unwissendere als mich vorstellen, ich kann ihn vielleicht extrapolativ durch Zutaten der Art, die für ihn selbst typisch sind, vergrößern, wie ich beim Zählen immer weiterzählen kann, indem ich noch einmal die Eins addiere; aber dabei komme ich nicht zu einer **göttlichen, aktuellen Unendlichkeit**, sondern immer nur zu einer potentiellen, noch weiter vergrößerbaren.

Also muss der Gehalt der Gottesidee (in mir) von Gott (außer mir) selbst herkommen. Das aktual unendliche **inhaltliche** Sein, das ich mir vorstelle, wenn ich mir Gott vorstelle, muss auch **formales** Sein besitzen. Das heißt, Gott muss existieren. Q.E.D.³⁰

--- --- ---

Meditatio IV – de vero et falso

Gott existiert also, und die **Wahrheitsregel** hat sich am Beweis seiner Existenz bewährt. Denn er kann mich nicht fälschlich glauben machen, dass er existiere, wenn er tatsächlich nicht existiert. Das führt aber zu einem **Folgeproblem**, dem sich die **vierte Meditation** nun zuwendet: Wenn Gott, das vollkommene Wesen existiert, warum hat er es dann so eingerichtet, dass es Meinungsstreit und **Irrtum** unter den Menschen gibt bzw. dass ich mich (ganz abgesehen von den anderen) bisweilen täusche.

Die **Antwort** muss lauten, dass er es in seiner Vollkommenheit so eingerichtet hat, dass ich mich keineswegs täuschen **muss**, sondern dass Irrtümer, die mir unterlaufen, stets auf meinen eigenen unvollkommenen **Willen** zurückgehen. Mein **Verstand** als solcher ist verlässlich, aber mein **Wille** kommt ihm immer wieder in die Quere, etwa wenn ich zu bequem und träge bin, ein Problem gewissenhaft zu analysieren, und mich zu früh mit bloßen Mutmaßungen begnüge, wo ich mit etwas mehr Anstrengung sichere Einsichten gewinnen könnte.

Die Wahrheitsregel ist also durch das Faktum meiner Irrtümer nicht in Misskredit zu bringen. Wenn ich mich um klare und deutliche Einsicht ernsthaft bemühe und nur das zu wissen beanspruche, was ich klar und deutlich einsehe, werde ich mich nicht irren.

--- --- ---

Meditatio V – de essentia rerum materialium, et iterum de Deo, quod existat

Auf dieser soliden Basis darf ich (darf das meditierende Subjekt) im Überlegen und Erkennen fortfahren. Die **fünfte Meditation** erbringt **zwei** wesentliche Beiträge zum weiteren Erkenntnisfortschritt: Sie klärt **erstens** die Natur der (vorerst noch hypothetisch angenommenen) körperlichen Realität und liefert **zweitens** einen weiteren Gottesbeweis, diesmal eine Variante des anselmschen Beweises, den Kant später den ontologischen genannt hat.

³⁰ Quod erat demonstrandum: was zu beweisen war.

Was die Wesenseigenschaft oder das *Attribut* einer möglichen *Körperwelt* angeht, so sieht das meditierende Ich sie in der puren *Ausdehnung*, verfißt also – wie später auf andere Weise die allgemeine Relativitätstheorie – eine *rein geometrische Konzeption* des physikalisch Realen. Leibniz hat Descartes vorgeworfen, dass er damit der Energie nicht gerecht werde, die zusammen mit der Masse das eigentlich Reale in Raum und Zeit sei (nach der speziellen Relativitätstheorie sind Masse und Energie sogar äquivalent, gemäß Einsteins Formel $E=mc^2$).

Die *allgemeine Relativitätstheorie* (ART) bügelt dieses Versäumnis Descartes' wieder aus (womit Leibniz' Grund zur Beschwerde hinfällig würde), allerdings auf eine Weise, die Descartes sich nicht hätte träumen lassen: Masse (bzw. Energie) interferiert mit Raum und Zeit: krümmt bzw. kräuselt die Raum-Zeit, bringt sie also aus ihrer imaginären, reinen und leeren euklidischen Nullstellung (wie Kugeln auf einem aufgespannten Tuch dieses eindellen).

Die rein geometrische Konzeption des physikalisch Realen der ART läuft also darauf hinaus, dass das Attribut der körperlichen Natur eine *nichteuklidische Ausdehnung* ist. (Immerhin, so könnte man sagen, war Descartes nahe daran, in einer gewissen Hinsicht näher als die spätere leibniz-newtonsche Hauptströmung der Physik.)

--- --- ---

Der *Gottesbeweis* der fünften Meditation geht wiederum aus von der Idee eines vollkommenen Wesens, fragt dann aber nicht, wie ihr unendlicher Inhalt in meinem Geist kommen konnte, sondern rechnet das formale Sein (die extramentale, wirkliche Existenz) zu den Vollkommenheiten, die folglich dem vollkommenen Wesen nicht fehlen kann. Also existiert es.

Kant hat später eingewandt, dass unter den Vollkommenheiten oder Realitäten einer Sache ihre (in höchstem Grad) *positiven Prädikate* zu verstehen seien wie „allmächtig“, „allwissend“, „allgütig“ usw. und dass das formale Sein oder die Existenz kein Prädikat sei. 100 Taler in meiner Vorstellung unterscheiden sich in keinem Prädikat von 100 Talern in meinem Tresor, aber erstere sind nur vorgestellt, letztere existieren wirklich.

Gegen diese Kritik, der sich später auch *Gottlob Frege*, der Begründer der Prädikatenlogik, angeschlossen hat, ist geltend gemacht worden, etwa von dem Religionsphilosophen und Metaphysiker *Peter van Inwagen* (*1942, Professor an Notre Dame, Indiana), dass man zugeben könne, Existenz sei keine Vollkommenheit, kein (positives) Prädikat, und dann auf *notwendige Existenz* ausweichen könne, die zweifellos etwas Besonderes, eben Vollkommenes sei.

Da Notwendigkeit (wie Möglichkeit und Kontingenz) eine Modalität ist, erhält man so eine *modale Variante* des ontologischen Gottesbeweises: Zum vollkommenen Wesen gehört kraft seines bloßen Begriffs die *notwendige* Existenz. Also existiert Gott notwendigerweise, also auch faktisch.

Peter van Inwagen weist aber zugleich auf die *Schwachstelle* des modalen Arguments hin – was der Sache nach auch schon *Leibniz* getan hatte. Falls Gott unmöglich sein sollte, d.h. falls der Begriff des vollkommenen Wesens einen versteckten Widerspruch enthalten sollte, ließe sich aus diesem Begriff Beliebiges folgern, denn aus einem Widerspruch folgt Beliebiges. Das wäre dann natürlich kein gültiger Gottesbeweis.

Bei van Inwagen bleibt es bei einem *Patt*: Wenn Gott möglich ist, ist er auch notwendig und existiert wirklich; wenn er unmöglich ist, natürlich nicht. Und wir können eben nicht beweisen, dass Gott möglich ist. (Wir können nicht einmal beweisen, dass das Standard-Axiomensystem der Mengenlehre, ZFC, widerspruchsfrei ist.)

Leibniz hingegen war kühner und räsionierte so: Vollkommenheiten sind durch und durch positive Prädikate, enthalten also keinen Anflug von Negation. Dann aber kann es zwischen ihnen keinen Widerspruch geben; da ja zu einem Widerspruch immer eine Negation gehört. Also ist der Begriff des vollkommenen Wesens widerspruchsfrei. Also existiert Gott.

Hegel hat dagegen unter Verweis auf Spinozas Satz: „omnis determinatio est negatio“ (*jede Bestimmung ist eine Negation*) Leibniz’ „Verbesserung“ von Descartes’ Argument als unnütz zurückgewiesen. Verschiedene Vollkommenheiten sind verschiedene Bestimmungen einer Sache, unterscheiden sich also voneinander. Also ist die *eine nicht*, was die *andere ist*. Es gibt über, auf und unter der Erde keine Realität (positive Bestimmung), die nicht ebenso sehr auch eine Negation (negative Bestimmung) wäre. – Und zu sagen, dass in Gott alle verschiedenen Bestimmungen in eine einzige zusammenlaufen, ist nur eine **verbale Girlande**, die, wenn sie ernst gemeint wäre, darauf hinausliefe, dass Gott die **Nacht** ist, in der **alle Kühe schwarz** sind.

--- --- ---

Meditatio VI – de rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione

Descartes hingegen vertraut auf die Beweiskraft seiner beiden Gottesargumente und schließt in der **sechsten Meditation**, dass unsere feste Überzeugung von der **Realität** der wahrnehmbaren **Außenwelt** bzw. von der Realität der ihr zugrundeliegenden primären Qualitäten, da sie keine willensabhängige Leichtfertigkeit unsererseits, sondern unabweisbar und somit gottgewollt ist, verlässlich und **wahr** sein muss. Also existiert die **res extensa**, die ausgedehnte körperliche Welt.

Damit wird der bedingte Substanzdualismus der zweiten Meditation nun zu einem einfachen, bedingungslosen: **Es gibt** außer der ungeschaffenen Substanz, Gott, zwei **real distinkte** (also nicht nur gedanklich oder begrifflich verschiedene) **geschaffene Substanzen**, die *res cogitans* und die *res extensa*. „*Res cogitans*“ muss hier als Gattungsbegriff verstanden werden wie „der Mensch“. Es gibt viele Individuen in der Gattung Mensch und viele individuelle Substanzen in der Gattung *res cogitans*. Die *res extensa* aber ist eine einzige: der räumliche Kosmos.

--- --- ---

Man sieht nun im Rückblick, welche Rolle Descartes der neuen, nachscholastischen **ersten Philosophie** zugedacht hat: Sie erarbeitet und sichert a priori die rein vernünftigen Grundlagen der Psychologie (Med. II), der Theologie (Med. III und V) und der Kosmologie bzw. allgemeiner der Physik (Med. V und VI). Dies ist genau das schon erwähnte Muster der neuzeitlichen Metaphysik, die als **generelle Metaphysik** vor allem Ontologie ist und als **spezielle Metaphysik** die drei großen Gegenstandsbereiche rein rational ausmisst, die dann in empirischer Forschung (Psychologie und Physik) oder im Glauben an göttliche Offenbarungen (Theologie) weiter ausbuchstabiert werden müssen bzw. können.

Als größtes Handicap der cartesischen Philosophie hat sich indes ihr Substanzdualismus erwiesen, dem zufolge die ausgedehnte Welt von der geistigen Welt **real verschieden** ist. Das hat zwar einerseits den großen Vorteil, dass sie damit ganz der Physik zur experimentellen Forschung und mathematischen Beschreibung freigegeben ist – und die geistige Welt zur Erforschung durch die Psychologie; der Physik kann daher weder die Psychologie noch die Theologie ins Gehege kommen.

Andererseits gibt es den überwältigenden Anschein **psychophysischer Interaktion**: In unserem Wahrnehmen wirkt die *res extensa* kausal auf die *res cogitans* ein und in unserem Wollen und Handeln umgekehrt die *res cogitans* auf die *res extensa*. Wenn diese aber zwei real distinkte Substanzen sind, findet demnach ein ständiger Energieaustausch zwischen ihnen statt.

Dazu ein Kommentar Willard von Orman Quines, des wohl bedeutendsten amerikanischen Philosophen (1908-2000, als Autor geschrieben: **W. V. Quine**), dessen knappes, prägnantes und stets gepflegtes Englisch ein Lesevergnügen höchsten Grades bereitet:

I hardly need say that the dualism is unattractive. If mind and body are to interact, we are at a loss for a plausible mechanism to the purpose. Also we are faced with the melancholy office of talking physicists out of their cherished conservation laws.³¹

The melancholy office of talking physicists out of their cherished conservation laws – wer wollte dieses traurige Amt bzw. diese leidige Pflicht gerne übernehmen!

--- --- ---

Nun ist der heutige Text schon bis hierher viel länger geworden als geplant. Wir verschieben daher die Betrachtung *David Humes* auf den Beginn der nächsten Vorlesungsstunde.

--- --- ---

³¹ W.V. Quine, *Theories and Things*, Cambridge (MA) und London 1981, S. 18. (Zu Deutsch: „Ich brauche kaum zu sagen, dass der Dualismus unattraktiv ist. Wenn Geist und Körper interagieren sollen, fehlt uns ein plausibler Mechanismus zu diesem Zweck. Auch stellt sich uns die traurige Aufgabe, den Physikern ihre geschätzten Erhaltungssätze auszureden.“)

10. Vorlesung, 09.07.2020

Hier noch je drei Fragen (zum Nachdenken) zur letzten (9.) und zur heutigen (10.) Vorlesung.

Frage 9.1: Wie gewinnt Descartes seine Wahrheitsregel, der zufolge klar und deutlich Eingeesehenes wahr ist?

Frage 9.2: Was unterscheidet den Gottesbeweis der dritten Meditation grundlegend von dem in der fünften Meditation?

Frage 9.3: Welche Wissenschaften sind (nach Thomas Kuhn) paradigmfähig?

Frage 10.1: Wo liegt bei Hume die prinzipielle Lücke, die es ihm nicht erlaubt, affirmative Konzeptionen der persönlichen Identität (des Selbst), des Substanz-Inhärenz-Verhältnisses (der Substantialität) und des Ursache-Wirkungs-Verhältnisses (der Kausalität) zu entwickeln?

Frage 10.2: Was sind die Unterschiede zwischen der Transzendentalphilosophie (a) der „*Alten*“ (d.h. der mittelalterlichen Aristoteliker, (b) der *modernen* Metaphysiker und (c) *Kants*?

Frage 10.3: Inwiefern vertritt Kant einen transzendentalen Idealismus und einen empirischen Realismus, und was ist an der Weise, wie er es tut, zu beanstanden?

Heute: Hume und Kant. A) David Hume

1711 wurde **David Hume** in Edinburgh, 1712 Jean-Jacques Rousseau in Genf und 1713 Denis Diderot in Langres (Ostfrankreich) geboren. Hume ist heute unser (erstes) Thema.

Er studierte in seiner Heimatstadt Edinburgh und lebte anschließend eine Weile, von 1734-37, in Frankreich, zunächst in Reims, dann in La Flèche, wo Descartes das Internat des Jesuitenkollegs besucht hatte, und arbeitete dort sein frühes philosophisches Hauptwerk *A Treatise of Human Nature* (Ein Traktat über die menschliche Natur) aus, das er 1739/40 in London veröffentlichte, das aber kaum gekauft und gelesen wurde. Es „fiel wie eine Totgeburt aus der Presse“, stellte Hume im Rückblick fest.

Daher publizierte er später eine ganz neue Version des *Treatise* in zwei Teilen: *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) und *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), also eine Untersuchung über das menschliche Verstehen (Begreifen, Erkennen) und eine Untersuchung über die Grundlagen der Moral. Diese beiden Schriften wie auch die zu anderen Themen (Politik, Ökonomie, Religion, Geschichte Groß-Britanniens) machten Hume, der sich zweimal erfolglos auf eine Professor (1745/46 in Edinburgh und 1751/52 in Glasgow) beworben hatte, doch noch zu einem erfolgreichen und wohlhabenden Autor.

1766 zog er vorübergehend von Schottland nach London, um den auf dem Kontinent verfolgten **Rousseau** Asyl in England zu verschaffen. Doch Rousseaus Verfolgungswahn war mittlerweile größer als die wirkliche Verfolgung. Aus Misstrauen gegenüber Hume kehrte er 1767 nach Frankreich zurück, wo er 1778 in Ermenonville bei Paris starb. Er hat **Hume**, der 1776 in Edinburgh starb, also um zwei Jahre überlebt. Diderot starb 1784 in Paris.

--- --- ---

Wir beschäftigen uns nur mit Humes Überlegungen zum menschlichen Erkennen und Verstehen. Er versucht metaphysikfrei, ganz empirisch vorzugehen, was recht bescheiden sofort in *Methodenprobleme* führen muss, die er und Teile der Forschung aber ignorieren: Wenn er empirisch, also *metaphysikfrei* die menschliche Natur und besonders das menschliche Bewusstsein und Erkennen untersuchen will, wechselt er ja aus der Philosophie in eine empirische Psychologie und/oder Sinnesphysiologie.

Allerdings wäre diese Psychologie oder Physiologie ganz gewiss keine **reife Wissenschaft** wie die Newtonsche Physik und auch keine experimentell und statistisch gestützte, „anmathematisierte“ Psychologie oder Kognitionswissenschaften wie die heutigen respektiven Studienfächer. Es wäre eher gesunder Menschenverstand, der sich an einem nüchternen, nicht zu hoch gehängten Menschenbild abarbeitet.

Allerdings fließt viel **versteckte Metaphysik** in vorgeblich metaphysikfreie Untersuchungen und Theorien ein wie etwa heutzutage etwa in angeblich metaphysikfreie Ethiken und Politik- und Demokratietheorien. Wahrhaft metaphysikfrei ist in paradigmatischer Weise nur die theoretische Physik (teils wohl noch die Chemie), und das auch nur, solange sie keine „Deutungen“ vornimmt, sondern sich mit ihrer präzisen mathematischen Formulierung, etwa in der Mikrophysik mit der Schrödingergleichung und dem Messpostulat, begnügt.

Mit den konkurrierenden Deutungen der Quantenmechanik, insbesondere mit der **Viele-Welten-Deutung**, sickert Metaphysik in die Physik ein. Denn die Welten, in die sich eine Welt bei einer Messung teilt, sind so konzipiert, dass sie nicht beobachtbar und keiner experimentellen Überprüfung zugänglich sein können. Vielmehr sind die Welten, in die sich die Welt bei einer Messung teilt, künftig unerreichbare und unerkennbare *Dinge an sich* füreinander.

--- --- ---

Aber durch seine negativen, kritischen Aussagen, die den Empirismus in die Sackgasse eines unerwünschten **Skeptizismus** dirigieren, gewinnt Hume eine **genuin philosophische** Seite, wie besonders Kant anerkannte, der sich von Hume aus seinem dogmatischen – also naiv antiskeptischen – Schlummer gerissen sah und sich in der Folge vom Metaphysiker in der Nachfolge Wolffs und Baumgartens zum Begründer einer „kritizistischen“ Philosophie wandelte. (Davon unten mehr.)

Im klassischen Empirismus, bei Locke, Berkeley und eben Hume, geht man davon aus, dass sinnliche Vorstellungen, rein für sich genommen, schon **kognitiv**, also wahr oder falsch, sind. Kant wird demgegenüber auf eine logische **Verschränkung** von sinnlicher **Anschauung** und diskursivem **Denken** hinweisen und lehren, dass Begriffe ohne Anschauungen leer und Anschauungen ohne Begriffe „blind“ (also nichtkognitiv) sind. Für **Hume** hingegen kann es schon deshalb keine Verschränkung zwischen Denken und Anschauen geben, weil zu einer Verschränkung mindestens zwei gehören, er aber Denken und Anschauen nicht für grundverschiedene Seiten des menschlichen Erkennens hält, sondern das Denken nahtlos aus dem Anschauen hervorgehen lassen möchte.

Unter dem Oberbegriff der **Perzeption** unterscheidet er **Eindrücke** („impressions“) und andererseits **Ideen** („ideas“), die er in der *Enquiry Concerning Human Understanding* auch **Gedanken** („thoughts“) nennt. Eindrücke sind die Basis von allem; sie sind die Empfindungen, Affekte und Gefühle, die sich unserem Bewusstsein mit der größten **Kraft und Gewalt** („with most force and violence“) frisch aufdrängen, und zwar als die **Originale**, von denen die Seele sogleich schwächere **Kopien** herstellt, eben die **Ideen** bzw. **Gedanken**, die in der Seele bleiben, auch wenn die Eindrücke oder Impressionen selbst vorüber sind.

Wir sehen einen roten Apfel, tasten und essen ihn, riechen und schmecken ihn dabei, hören unsere Kaugeräusche und erinnern uns später an diese **Empfindungen**, auch an den **Affekt** der Lust an der richtigen Mischung von Süße und Säure und an das **Gefühl** sorglosen Genießens. Das sind dann alles Kopien der ursprünglichen Originalperzeptionen (also der Empfindungen, Affekte und Gefühle), eben: Ideen oder Gedanken.

Mittels der in unserem Erinnerungsschatz abgelegten Kopien, also der Ideen, können wir uns aber nicht nur an Gewesenes erinnern, sondern auch träumen und tag-träumen sowie Zukünftiges planen, etwa, auf dem Wochenmarkt ein Kilo roter Äpfel zu kaufen. Wir können mittels Ideen ferner auch **abstrakt denken**, obwohl jede Idee konkret, nur etwas verblasst (gegenüber

dem Originaleindruck) ist, und zwar indem wir eine konkrete Haus-Erinnerung abstrakt **verwenden**, d.h. sie als Stellvertreter für alle Haus-Perzeptionen möglichen behandeln (wie man in bestimmten Kontexten eine/n Abgeordnete/ als Stellvertreter/in aller Wähler des betreffenden Wahlkreises behandeln kann).

Es gibt bei Berkeley und bei Hume, anders als noch bei **Locke**, keine **intrinsisch abstrakten Ideen**, sondern nur konkrete Ideen in abstrakter Verwendung. Eine intrinsisch abstrakte Haus-Idee müsste zwar irgendeine Farbe, dürfte aber keine bestimmte Farbe und dürfte auch keine bestimmte Anzahl von Stockwerken, Fenstern, Türen usw. haben. Sie wäre insofern eine seltsame oder vielmehr unmögliche Monster-Kopie: alle möglichen Haus-Eindrücke aufeinander oder ineinander kopiert. (Aus ähnlichem Grund hatte ja bereits Aristoteles Platons Gattungs-ideen als nichtsubstantiell eingestuft – wobei natürlich Platonische Ideen und Lockesche Ideen völlig verschieden sind.)

Aus dieser Sachlage hat Kant später den Schluss gezogen, dass Denken etwas grundsätzlich anderes sein muss als bloßes **Haben** von Ideen, d.h. als bloße **Rezeptivität**, nämlich aktives Umgehen mit sinnlichen Materialien, also **Spontaneität**, die auch der einfache logische Grundzug *aller* Aktivität ist, die über bloßes tierisches Verhalten hinausgeht.

--- --- ---

Eindrücke können nach Hume bestimmte extensive und intensive Mindestgrößen nicht unterschreiten. Es gibt daher unbeschadet der Kontinuität ihrer allgemeinen Matrix (oder Generalform), Raum und Zeit, **atomare Eindrücke**, aus denen alle komplexen Eindrücke und, in blasser Wiedergabe, auch alle Ideen zusammengesetzt sind. Dass es Raum und Zeit außerhalb unseres Bewusstseins wirklich gibt, glauben wir zwar unerschütterlich auf Grund unserer nicht von uns gewählten, sondern uns vorgegebenen menschlichen **Natur**, wir können es aber nach Hume nicht beweisen.

Bei **Descartes** lief der Beweis der Existenz der räumlichen Außenwelt über Gottesbeweise, wurde also in der speziellen Metaphysik, näher der rationalen Theologie, geführt. **Hume** will metaphysikfrei vorgehen und rekurriert daher lieber auf die menschliche Natur unter Verzicht auf einen zwingenden Außenwelt-Beweis.

Beide Seiten haben übersehen, wie leicht ein **Beweis der Realität der Außenwelt** in Wahrheit zu führen ist. Nehmen wir (im Geiste von Descartes' Traumanalogie-Argument) an, die uns in Eindrücken und Ideen vorschwebende raumzeitliche Szenerie sei Illusion und wir seien nichts als Denken oder Vorstellen. Nun können wir uns aber auch dann noch auf die Details dieser vermeintlichen Illusion beziehen: Dies, was da links vorne steht, ist ein Ofen mit offenem Feuer und knisternden Holzscheiten; hier direkt vor mir befindet sich ein Tisch, auf dem jetzt gerade eine Kerze brennt, die einen Bogen Papier und eine Schreibfeder beleuchtet; da drüben rechts ist die geschlossene Zimmertür usw. – alles natürlich nur **im Modus der Illusion**.

Die Bezugnahme auf die Details des illusionären Szenariums geschieht mittels Indikatoren bzw. **indexikalischer Ausdrucksmittel** wie Demonstrativa („dies“), Orts- und Zeitadverbien („hier“, „jetzt“), Personalpronomina („mir“) und dem Tempus verbi. Ein solches System von Indikatoren funktioniert wie ein (informelles) raumzeitliches **Koordinatensystem**, und zwar ein **egozentrisches**. Das bedeutet, das betreffende Subjekt, das die Indikatoren denkend verwendet, benutzt sich selbst als das **Bezugssystem**, als den festen Rahmen, in dem das Koordinatensystem verankert ist, in dem also die Indikatoren ihren **Koordinatenursprung** (Nullpunkt) haben. Der Ursprung ist „hier und jetzt: bei mir und meinem Gegenwartsbewusstsein“.

Der Bezugsrahmen eines Koordinatensystems muss aber den **gleichen Realitätsgrad** haben wie die Details, auf die mittels des Koordinatensystems Bezug genommen werden soll. Mittels eines in einem *illusionären* Bezugsrahmen verankerten Koordinatensystems kann ich

mich nicht auf *reale* Details beziehen; es müssen vielmehr reale raumzeitliche Pfade von den Details zum Bezugsrahmen führen.

Nun kann sich das meditierende Subjekt in der ersten Meditation sagen: „Ich, der Bezugsrahmen für Bezugnahmen auf die Details meiner Traumwelt, bin genauso illusionär wie diese und habe insofern den gleichen (Ir-)Realitätsgrad wie sie.“ Gut, das wollen wir ihm schenken. Aber wenn das Subjekt dann zu Beginn der zweiten Meditation sagt: „Ich *denke*, also *bin* ich“, müsste es sogleich hinzufügen: „Also sind auch jene Details. Ich bin ja eines von ihnen; ich bin als *denkende* Sache zugleich auch eine *ausgedehnte*. Also gibt es Ausgedehntes, Körperliches.“ – *Cogito, ergo sum. Cogito de corporibus, ergo sum corpus. Ergo corpora sunt.* Descartes hätte sich den Umweg über Gottesbeweise sparen können, ja sparen müssen.

Hume freilich kommt gar nicht erst bis zum „Cogito, sum“. *Mich* – ein *Ich* oder, wie Hume sagt, ein *Selbst* – gibt es eigentlich gar nicht. Es gibt Eindrücke und Ideen. Aber wer oder was nimmt auf diese dann Bezug? Bin ich **definierbar** schlicht als das **Bündel** all meiner Perzeptionen (Eindrücke und Ideen)? Nein, eine solche Definition wäre ersichtlich **zirkulär**. Ich müsste ja zunächst erklärt haben, was eine Perzeption zu *meiner* macht, worin ihre jeweilige **Meinigkeit** besteht. (Auf genau diese Frage wird Kant eine überzeugende Antwort geben.)

Hume hat am Ende eingeräumt, dass er **keine plausible Theorie** der personalen Identität bzw. des Selbst anzubieten hat, und wohl gemeint, dass in dieser Frage die **Skepsis** theoretisch nicht zu widerlegen ist, sondern nur faktisch überwogen wird durch unsere menschliche **Natur**, die eben stärker ist als die Skepsis. – Hätte Hume (a) auf die notwendigen Voraussetzungen gelingender indexikalischer Bezugnahmen und (b) auf die Logik des Mir-so-Scheinens (die Logik der Epoché) reflektiert, so wäre er mit Descartes bis zum *Cogito/sum* und von dort unmittelbar, ohne Umweg über Gott, zu der Einsicht gekommen: „Sum corpus cogitans“ – „Ich bin ein denkender Leib“.

--- --- ---

Hume hatte aber nicht einmal eine plausible Theorie darüber anzubieten, was ein beliebiges corpus, ein Körperding ist, sei es nun belebt oder unbelebt, und wenn belebt, Mensch (Leib), Tier oder Pflanze. Mit anderen Worten, er hatte keine affirmative, plausible Konzeption der aristotelischen **Substanzen**. Denn Eindrücke sind bestenfalls Akzidentien von Substanzen oder deuten solche Akzidentien an. Die **Substanz** als Träger – oder alternativ: Verursacher – der Eindrücke ist hinter den Eindrücken sinnlich nicht erkennbar.

Schon Locke hatte die Substanz als ein **Etwas-ich-weiß-nicht-was** („something-I-know-not-what“) charakterisiert, dessen objektive Existenz er zu seinem großen Missvergnügen nicht beweisen konnte. Hume zieht nun die skeptische Konsequenz: Die **Substanz**, sei sie nun als Träger oder als Verursacher der Eindrücke konzipiert, ist unsere imaginative Zutat zum erkennbaren Realen, den Eindrücken – ein sinnvolle, in langer **Gewohnheit** als hilfreich bewährte Zutat, aber eben völlig unbeweisbar.

Das gilt nicht nur für den Sonderfall der Substanz als möglicher Ursache der Eindrücke, sondern auch für unsere Begriffe von **Ursache** und **Wirkung** im Allgemeinen. Wir können nämlich keine **notwendigen Verknüpfungen** rezeptiv wahrnehmen. Es gibt keinen Sinneseindruck ‚Notwenigkeit‘. Was wir wahrnehmen können, sind **faktische zeitliche** Verknüpfungen: erst einen Eindruck e_1 und dann einen Eindruck e_2 . Wenn zum Beispiel e_1 ein einzelner Eindruck vom **Typus Blitz** und e_2 ein einzelner Eindruck vom **Typus Donner** ist, so wird man sagen, dass die beobachtete zeitliche Folge **typisch** ist, dass auf Eindrücke vom Typ **Blitz** bisher **regelmäßig** Eindrücke vom Typ **Donner** folgten.

Wenn dies so ist, ergibt sich ferner durch Gewöhnung eine **Meta-Regelmäßigkeit**: Wir assoziieren Blitz-Eindrücke regelmäßig mit Donnereindrücken und nennen das Verhältnis zwischen einem Blitz und einem raumzeitlich benachbarten (zeitlich unmittelbar folgenden) Donner

Verursachung. Dies ist Humes **Regularitätsauffassung der Kausalität**. Scheinbar notwendige Verknüpfungen zwischen **einzelnen** Eindrücken sind in Wahrheit faktisch reguläre zeitliche Abfolgen zwischen Eindrücken bestimmter **allgemeiner Typen**.

Unserem Kausalitätsdenken liegt also eine in Gewöhnung begründete **Ideenassoziation** zugrunde, die natürlich auch ihrerseits wieder ein Fall von Kausalität ist: Wie der Blitz-Eindruck den Donner-Eindruck, so verursacht in uns das Auftreten des ersteren das Erwarten des letzteren. Es scheint also, dass das Phänomen Kausalität sich irgendwie zirkulär selbst ins Dasein bringt, also eine **causa sui** ist (Ursache-ihrer-selbst).

Natürlich wird Hume keine Selbstverursachung zulassen wollen. Er begnügt sich mit **Skepsis** in der Theorie und unserer **Natur** in der Praxis. Wir denken eben kausal, und auch Hume ist keineswegs willens, gegen diese in unserer Natur wurzelnde Gewohnheit vorzugehen. Im Gegenteil, sie muss gepflegt und entwickelt werden, damit **Wissenschaft** weiterhin möglich ist.

--- --- ---

B) Immanuel Kant

Was Heidegger einmal in einer Vorlesung zu den philosophisch relevanten Aspekten von Aristoteles' Biographie anmerkte, lässt sich auch auf Kant anwenden: **Er wurde geboren, arbeitete und starb**, und zwar alles in **Königsberg**, der Hauptstadt des Königreichs Preußen.³² Geboren wurde er dort **1724**, Professor **1770**, und gestorben ist er dort **1804**. Nur in frühen Jahren war er als Hauslehrer auf einigen Gütern **außerhalb** Königsbergs tätig und später in Königsberg als Unterbibliothekar. Eine Zeitlang, sagt man, erwog er, seinen Lebensunterhalt als professioneller Billardspieler zu verdienen. Er muss das Spiel also gut beherrscht haben.

Kant war schon ein renommierter philosophischer Autor, als er mit 46 Jahren endlich eine **Professur** (für Logik und Metaphysik) erhielt und dann für elf Jahre coram publico verstummte. Nach heutigen Exzellenzkriterien hätte er nach zwei, drei Jahren als eine Fehlbesetzung gelten müssen, als einer, der sich auf der erreichten Professur nur noch ausruht.

Doch **1781** erschien in Riga beim Verleger Hartknoch die **Kritik der reinen Vernunft** (KrV), an der er elf Jahre lang still gearbeitet hatte, und **1787** nochmals in überarbeiteter zweiter Auflage (die beiden Versionen werden als A- und B-Auflage unterschieden). **1788** folgte, wiederum in Riga, die **Kritik der praktischen Vernunft** und **1790** diesmal in Berlin und Libau, die **Kritik der Urteilskraft**. Kants sog. „Religionsschrift“: **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**, folgte 1793 und 1797 die **Metaphysik der Sitten**. Die **Metaphysik der Natur** blieb unvollendet und ist in Entwürfen und Auszügen im **Opus postumum** überliefert.

--- --- ---

Gehen wir gleich *medias in res*, nämlich in Kants sog. **kritische Philosophie**, die ihren ersten Auftritt in der **KrV** hatte, die zugleich ihr Hauptwerk ist. Die KrV ist **Transzendentalphilosophie**. Was heißt das? Die Transzendentalphilosophie (fortan: T-Phil) der „Alten“ sagt Kant (KrV B § 12) und meint die aristotelischen Scholastiker, handelte nur von den sog. Transzendentalien: *ens, unum, verum, bonum*, also den höchsten Allgemeinheiten, die nach Aristoteles keine Gattungen mehr sind, sondern auf vielfache Weise ausgesagt werden.

Die T-Phil der **Modernen** hingegen (Kant denkt vor allem an Wolff und Baumgarten) war reine, nichtempirische **Metaphysik**: Ontologie und spezielle Metaphysik. Gott und die immaterielle menschliche Seele, in gewissem Sinn auch die immaterielle Grundlage des empiri-

³² Berlin war nur die Hauptstadt der Mark Brandenburg, auch wenn dort der *König in Preußen* (so sein offizieller Titel) in seiner Eigenschaft als Markgraf von Brandenburg und ipso facto als einer von sieben Kurfürsten des Heiligen Römischen Reiches, de facto residierte und nur zur Königskrönung nach Königsberg gekommen war.

schen Kosmos, galten ihr als „reine“, ganz und gar Empirie-freie Gegenstände, die durch reine Vernunft erkennbar sein sollten.

Bevor man aber ans Werk der Metaphysik gehen und auf eine verlässliche (reife) Wissenschaft hoffen könne, müsse zunächst die **reine Vernunft** sich selbst **kritisch** prüfen, meinte Kant, angeregt durch Hume. Sie müsse prüfen, wie weit ihre Erkenntnismöglichkeiten, wenn von aller Empirie abgesehen wird, überhaupt noch reichen. Kant kommt zu dem Ergebnis, dass eine reine, transzendente, völlig Empirie-freie Gegenstandswissenschaft unmöglich ist; denn **reine Gegenstände** (die Seele, die reine Grundlage des Weltganzen, Gott) lassen sich zwar **denken**, und dies sogar ohne manifesten Widerspruch, aber prinzipiell nicht **erkennen**.

Empirische Gegenstände hingegen *lassen* sich erkennen, und sie haben notwendige, nichtempirische Aspekte, die in einer **Metaphysik der Natur** durchaus untersucht werden können (die apriorischen Grundlagen der Physik, etwa die Herleitung der *Notwendigkeit* von Naturgesetzen überhaupt, die dann aber im Einzelnen empirisch erkannt werden müssen). Eine wissenschaftlich legitime Metaphysik der Natur bezieht sich also auf empirisch gegebene Gegenstände und untersucht deren a priori erkennbare allgemeine Aspekte. Sie ist daher **keine T-Phil**, denn sie bezieht sich wesentlich auf Empirisches, auch wenn sie ihrer Methode nach a priori verfährt und sich nur für die apriorischen Aspekte des Empirischen interessiert.

Die **KrV** hingegen *ist* T-Phil, weil es dort die reine Vernunft nur mit sich selbst zu tun hat. Natürlich muss auch die Sinnlichkeit untersucht werden; aber es trifft sich gut, dass auch unsere Sinnlichkeit **reine Aspekte** hat, die man isoliert für sich betrachten kann: die reinen, völlig allgemeinen **Formen der sinnlichen Anschauung** und zugleich auch des sinnlich Anschauten, nämlich Raum und Zeit, und zwar in ihrer reinen, leeren und daher auch **euklidischen Grund- und Nullstellung**. (Sobald Empirie hinzukommt, in Form von inhaltlichen Füllungen der Raum-Zeit, also von realer Masse und Energie, ist es, wie Einsteins **allgemeine Relativitätstheorie** definitiv gelehrt hat, zu Ende mit der streng euklidischen Natur von Raum und Zeit. Die Raum-Zeit wird vielmehr durch Massen deformiert, leicht gekrümmt.)

Die T-Phil ist nach Kant also weder Ontologie noch rationale Psychologie, rationale Kosmologie oder rationale Theologie, sondern eine **Selbstuntersuchung** der reinen Vernunft, in der die reine Vernunft auch die reine Sinnlichkeit als ihr notwendiges Pendant mituntersucht, letzteres in einer (kurzen) **transzendentalen Ästhetik** (TÄ)³³, ersteres in einer **transzendentalen Logik** (TL). Eine solche Selbstuntersuchung der reinen Vernunft läuft indirekt auf eine Theorie der **Erkenntnis** von empirischen Gegenständen hinaus, sofern diese **a priori** möglich ist. Am Rande der T-Phil kommen also die empirisch gegebenen Gegenstände auch vor; sie sind aber nicht Thema der T-Phil, die eben eine reine Erkenntnis der Vernunft von sich selbst und von den Strukturen der reinen, leeren Sinnlichkeit ist.

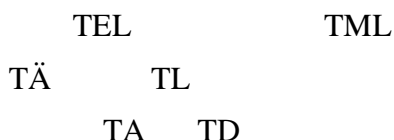
Die T-Phil ist aber keinesfalls einfach **Erkenntnistheorie** oder Epistemologie, eben weil sie die empirische Erkenntnis als solche gar nicht thematisiert. Sondern, wenn und sofern sie Erkenntnistheorie ist, ist sie die Theorie nur der Erkenntnis a priori (von realen Gegenständen).

--- --- ---

Nach diesen Bemerkungen zur **Methode** nun zum **Inhalt**. Die KrV ist (nach Vorrede und Einleitung) zweigeteilt in eine lange transzendente Elementarlehre (TEL) und eine kurze transzendente Methodenlehre (TML), die TEL in eine sehr kurze **transzendente Ästhetik** (TÄ) und eine sehr lange transzendente Logik (TL), die TL in eine lange **transzendente Analytik** (TA) und eine noch etwas längere **transzendente Dialektik** (TD). Im Überblick:

KrV

³³ Ästhetik als die Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung, griechisch *aisthêsis*, hier also nicht als die Lehre vom Schönen und Erhabenen und von der (schönen) Kunst.



Uns interessieren besonders die TÄ, die in der vorkantischen Metaphysik keinen Platz hatte, die TA, die an die Stelle der *metaphysica generalis* (Ontologie) tritt, und eher am Rande auch die TD, die – aber nur in diagnostischer und kritischer Absicht – an die Stelle der *metaphysica specialis* (Seelen-, Welt- und Gotteslehre) tritt.

In der TÄ betrachtet Kant das „transzendente“ Raum-Zeit-System im Verhältnis zu unserer ebenfalls „transzendentalen“ Subjektivität. Was soll der Zusatz „*transzendental*“ hier besagen?

Weil Kant der TPhil eine neue Richtung gegeben hat (weg von der Ontologie und der affirmativen speziellen Metaphysik, die „reine“, immaterielle Gegenstände betrachten wollte, hin zu einer „reinen“, völlig Empirie-freien Lehre der Gegenstandserkenntnis a priori), wird unter „transzendental“ heute meist eine Theorie oder eine Argumentationsweise verstanden, die auf die „*Bedingungen der Möglichkeit*“ (ein kantischer Ausdruck) bestimmter begrifflicher oder kognitiver Leistungen reflektiert. **Zum Beispiel:** „Was sind die Bedingungen der Möglichkeit dessen, dass wir im Wahrnehmen und Denken eindeutig Dinge individuieren und nach Wahrnehmungsunterbrechungen auch wiedererkennen können?“ Aber dieser heutige Wortgebrauch ist erst *durch* Kant und *nach* Kant allmählich in Gebrauch gekommen.

Kant selbst denkt bei dem Wort „transzendental“ noch einerseits an die „*alte*“ TPhil, die unter den *Transzendentalien* höchste Allgemeinheiten verstand, die die Allgemeinheit höchster Gattungen übersteigen, „transzendieren“ (nach der aristotelischen Lehre, dass das Seiende und das Eine keine Gattungen mehr sind, sondern auf vielfache Weise ausgesagt werden. Und er denkt andererseits an die „*neue*“ TPhil der rationalistischen Universitätsphilosophie, die er als Student studiert hatte und die immaterielle, Empirie-freie Gegenstände betrachten zu können glaubte. „Transzendental“ heißt für ihn also in erster Linie *rein, leer, Empirie-frei*, und es ist dann seine große *Entdeckung*, dass es keine transzendentalen Gegenstände, sondern nur transzendente *Vorstellungen* (Imaginationen und Begriffe) von Gegenständen gibt.

--- --- ---

Die *Raum-Zeit* und die *menschliche Subjektivität* sind logisch miteinander verschränkt, und sie hängen verschränkt zusammen gerade in ihren transzendentalen Aspekten. Das ist das Ergebnis der TÄ. Dies bedeutet – obwohl Kant es nicht ausdrücklich sagt –, *erstens*, dass Subjektivität notwendigerweise raumzeitlich, körperlich oder vielmehr leiblich (lebendig-körperlich) ist und dass es daher keine immateriellen Subjekte (Gott, Engel, menschliche immaterielle Seelen) geben kann, die in die Raum-Zeit hineinwirken könnten. Und es bedeutet *zweitens*, dass zur Raum-Zeit notwendigerweise menschliche Subjektivität gehört, die irgendwo und irgendwann in der Raum-Zeit verkörpert ist (z.B. hier und heute) und die von ihrem jeweiligen Standpunkt aus an die ganze Raum-Zeit denken und sie sich vorstellen kann, so wie wir bis zum Urknall zurückdenken können, als es uns noch lange nicht gab.

(In meinen eigenen Publikationen nenne ich diese doppelte These die **Subjektivitätsthese**. Wie gesagt, Kant vertritt sie nicht explizit, wohl aber implizit. Sie folgt, recht verstanden, aus seinen Ergebnissen, und er hätte sie expressis verbis vertreten *sollen*. Ich selber habe die Subjektivitätsthese ganz unabhängig von Kant zu beweisen versucht. Die erste Teilthese: „Subjektivität ist notwendig *leiblich*“, nenne ich die *Leiblichkeitsthese*, und die zweite Teilthese: „Zum Raum-Zeit-System gehört *notwendig* Subjektivität, die irgendwo und irgendwann – natürlich nicht immer und überall – in ihm verkörpert ist“, die *modale These*.)

Die Raum-Zeit und die Subjektivität hängen zusammen in ihren transzendentalen Aspekten, lehrt Kant in der TÄ. Welches sind diese Aspekte? Wir müssen uns beide Seiten rein und leer vorstellen, die Raum-Zeit *ohne konkrete materielle Füllung* und die Subjektivität *ohne konkrete Leiblichkeit*. Das ist eine Idealisierung bis hin zu einem prinzipiell unerreichbaren Grenzwert, also bis hin zu einem *unmöglichen Grenzfall*.

Solche *Idealisierungen* sind oft sinnvoll, man denke an die „3“-dimensionalen Massepunkte der vorrelativistischen und die „(3+1)“-dimensionalen punktförmigen Ereignisse der relativistischen Physik. Solche Entitäten *kann* es in Realität nicht geben; aber es ist sinnvoll, mit ihnen als mit Grenzwerten zu rechnen, weil die physikalischen Gesetze auf sie mit völliger Präzision anwendbar sind und weil sie auf reale Massen mit umso größerer Präzision anwendbar sind, je mehr diese sich ihnen in ihren Ausmaßen annähern (je kleiner sie also werden).

Wie kommt Kant zu der Behauptung, dass die Raum-Zeit einen *transzendentalen Grenzfall* hat? Nun, es gibt einen Wesenszug der Raum-Zeit, der „in“ uns, in unserem subjektiven Anschauen ist und uns in den Stand setzt, die Charakteristika der Raum-Zeit *a priori* zu erkennen. Das betrifft unmittelbar den dreidimensionalen Raum und mittelbar die Zeit, die als eine (gerichtete, vektorielle) Gerade im dreidimensionalen Raum visualisiert werden kann. In der Geometrie – Kant denkt an die euklidische; die nichteuklidischen Geometrien sind mathematische Abwandlungen der euklidischen – beweisen wir völlig Empirie-frei und a priori Lehrsätze über den Raum.

Der Raum muss daher „in“ uns (in unserer Subjektivität) sein, aber natürlich nicht im räumlichen Sinn von „in“; denn im räumlichen Sinn sind ja umgekehrt wir im Raum. Das relevante In-Sein ist eher das der *Inhärenz*: Der Raum ist „in“ uns, wie nach Aristoteles (und schon nach Platon) Akzidentien „in“ einer Substanz sind (ein Kleines in Sokrates, ein Großes in Phaidon usw.). Doch der Begriff der Inhärenz ist zu einseitig. Passender ist die *wechselseitige* „Inhärenz“ einer logischen Verschränkung: Der Raum ist „in“ uns, wie nach dem platonischen *Sophistes* die größten Gattungen einander „inhärieren“ bzw. *aneinander teilhaben*.

Zur Erinnerung: Das Seiende ist identisch (mit sich), weil es am Identischen teilhat, und das Identische ist seiend, weil es am Seienden teilhat. So hat auch der Raum an der Subjektivität und die Subjektivität am Raum teil (ebenso für die Zeit). Diese wechselseitige Teilhabe manifestiert sich darin, dass *erstens* die Subjektivität ohne empirische Überprüfung Lehrsätze über den Raum, über seinen transzendentalen Grenzfall, beweisen kann und dass *zweitens* umgekehrt die Subjektivität (was Kant vernachlässigt) in ihrem reinen, transzendentalen Anschauen, also ihrem reinen Imaginieren (denn reines, Empirie-freies Anschauen ist reines Imaginieren) sich selbst immer räumlich, als körperlosen Mittelpunkt (oder Koordinatenursprung) des unendlichen euklidischen Raumes imaginieren muss.

Im transzendentalen Grenzfall ist der Raum streng euklidisch, *muss* es sein, weil keine Masse bzw. Energie da ist, die ihn deformieren, d.h. aus der euklidischen Grenz- und Nullstellung bringen könnte. Und da die Imagination keine realen, sondern immer nur imaginäre Massen liefern kann, ist der *Raum der Imagination* auch dann noch euklidisch, wenn wir Massen in ihn hineinimaginieren. Das erklärt, warum wir uns zwar gekrümmte zweidimensionale „Räume“ (Kugeloberflächen) im dreidimensionalen Raum, aber auch 100 Jahre nach Einstein immer noch keinen *in sich* gekrümmten dreidimensionalen Raum vorstellen können. Unsere Einbildungskraft *hat recht* gegen unser besseres diskursives Wissen: *Ihr* Raum bleibt ewig und notwendig *euklidisch*.

Das führt zu einem interessanten, prinzipiellen *Auseinandertreten* von *Wahrnehmung* und *Imagination*: Wir nehmen stets Raumkrümmungen wahr, allerdings nicht als solche, sondern als massive Dinge (aber diese sind ja gar nichts anderes als Raumkrümmungen), und wir ima-

ginnieren den Raum stets als ungekrümmt („flach“ sagt man dazu, aber man darf dabei nicht an Flächigkeit, Zweidimensionalität denken). Was wir wahrnehmen, den realen, gekrümmten Raum, können wir nicht imaginieren, und was wir imaginieren, den unmöglichen, transzendentalen, euklidischen Grenzfall des realen Raumes, können wir nicht wahrnehmen. Wahrnehmung und Einbildung sind objektiv unverwechselbar. Wenn wir sie verwechseln, dann nur, weil wir gerade irgendwie „benebelte“ sind.

--- --- ---

Das Auseinandertreten von Wahrnehmung und Imagination findet sich aber **nicht** als These **bei Kant**. Das hat mit einem **epochalen** (im Wortsinn: der Epoche geschuldeten) **Missgriff** zu tun, der Kant unterlaufen ist und den man ihm nicht verdenken kann. Kein besonnener Philosoph sollte jemals der Physik seiner Zeit widersprechen. Ich wäre meschugge und würde für unzurechnungsfähig gehalten, wenn ich sagen würde: Aus philosophischen Gründen kann die Schrödingergleichung nicht stimmen. (Etwas anderes sind die „Deutungen“ der Quantenmechanik. Über sie streiten die Physiker selbst, und sie führen aus der Physik hinaus in die Metaphysik, besonders die Viele-Welten-Deutung. Da kann ich als Philosoph durchaus sagen: Die Viele-Welten-Deutung ist abwegig.)

Kant hatte alle Materialien beisammen, um **Einstein** im Prinzip vorwegzunehmen. Da der Raum mit der Subjektivität und die Subjektivität mit der Zeit logisch verschränkt ist, sind auch Raum und Zeit logisch miteinander verschränkt. Darin liegt eine Anregung, einmal in die Richtung einer Physik vom Typ der **speziellen Relativitätstheorie** zu denken, nämlich Raum und Zeit nicht mehr als distinkte, gegeneinander indifferente Sphären, sondern als ein Ganzes, als die **Raum-Zeit** zu denken.

Was die **allgemeine Relativitätstheorie** angeht, so hätte Kant Folgendes sagen können: Die **Newtonsche Physik** hält den unmöglichen transzendentalen Grenzfall des Raumes (und der Zeit), in dem er streng euklidisch ist, für real. Der reale Raum aber ist gerade *deswegen* real, weil er materiell gefüllt ist, und diese materielle Füllung muss ihre Realität gegenüber dem Raum auch bemerkbar machen, muss mit ihm **interferieren** (sie darf seine Idealität nicht erben). Sie macht den Raum real, indem sie ihn (unmerklich für unsere Alltagswahrnehmung) aus der euklidischen Nullstellung bringt und ihn leicht krümmt und deformiert.

„Liebe Physiker“, hätte Kant also sagen sollen, „messt erst einmal genau nach, bevor ihr unbesehen die reine, apriorische, euklidische Physik, die für den Raum der reinen Imagination gilt, mit der Geometrie des realen, physikalischen Raumes gleichsetzt. Die euklidische Physik **kann** nicht die Physik des physikalischen Raumes sein. Sie gilt nur für dessen unmöglichen Grenzfall, in dem er **leer** wäre, bzw. gilt nur **lokal**, für Massepunkte, die keinerlei Ausdehnung mehr haben.“

Aber Kant war klug genug, um wie ein besonnener Schuster bei seinem Leisten³⁴ zu bleiben. Er wäre sonst ausgelacht worden. Dadurch hat er seine Philosophie, was ihren Wortlaut angeht, leider punktuell **verdorben**. Zum Glück lässt sich das Unglück gut heilen: Kants Philosophie lässt sich ihrer Substanz nach in neuem Wortlaut, sachlich ein wenig variiert, erhalten.

--- --- ---

Kant vertritt bekanntlich einen **transzendentalen Idealismus**. Was heißt das? Es heißt, dass transzendente Entitäten wie z.B. der leere, euklidische Raum nicht **real**, sondern **ideell** sind. Auch die transzendentalen (reinen, immateriellen) Gegenstände der speziellen Metaphysik sind nach Kant nicht real, sondern ideell. Die **Metaphysiker** hingegen waren **transzendente Realisten**: Sie hielten ihre transzendentalen Gebilde für real.

³⁴ Der Leisten ist ein fußartiges Formstück, das bei der Schuhverfertigung benutzt wird.

Ideell ist das, was *nur in der Vorstellung*, nicht auch außerhalb von Vorstellungen existiert. Was in der empirischen Anschauung existiert, ist real, weil es *in* der Anschauung und *auch außerhalb* ihrer existiert (es krümmt die Raum-Zeit, zumindest ein bisschen). Was *nur* in der Imagination (bzw. der „reinen“ Anschauung) oder *nur* im Denken existiert, ist ideell. **Kants transzendentaler Idealismus** besagt, dass die reine, leere Raum-Zeit ideell ist, nämlich ein unmöglicher, rein imaginativer Grenzfall der realen Raum-Zeit.

Aber anders als mit den transzendentalen Gebilden der *speziellen Metaphysik* (der immateriellen Seele, dem immateriellen Weltgrund, dem immateriellen Gott) kann man mit der *transzendentalen Raum-Zeit* theoretisch etwas anfangen, und zwar deshalb, weil sie der reine, imaginative *Grenzfall* der *realen* Raum-Zeit ist, weil sie also wesentliche Züge der realen Raum-Zeit zu erkennen gibt: Die reale Raum-Zeit gleicht der ideellen, transzendentalen immer mehr, je weniger Massen in ihr vorkommen, die sie krümmen.

So weit, so gut. Aber nun kommt der epochale *Missgriff* ins Spiel. Die *Newtonsche Physik* behandelt die transzendente Raum-Zeit (mit getrenntem Raum und getrennter Zeit und ohne Krümmungen) als real. Kant schließt sich an und lehrt einen *empirischen Realismus*, der sich mit dem transzendentalen Idealismus wie folgt vertragen soll:

Kants transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus:

Die transzendental ideelle Raum-Zeit ist ipso facto empirisch real, und die Dinge in Raum und Zeit erben von der Raum-Zeit die transzendente Idealität, wie auch umgekehrt die euklidische Raum-Zeit die empirische Realität von den Dingen in ihr erbt.

Das ist, mit Verlaub, *Unsinn*. – Es gibt keinen Klassiker der Philosophiegeschichte, dem ich sachlich näherstehe und dem ich mehr Belehrung verdanke als Kant. Ich bin ein in der Wolle gefärbter *Kantianer*, worüber sich besonders meine hegelianischen Freunde immer wieder ärgern. Aber an diesem einen Punkt muss ich dieses harte Urteil fällen – über ein kantisches Theoriestück, das er sich von seiner klugen Anhänglichkeit an die Physik seiner Zeit hat aufdrängen lassen.

Was transzendental ideell ist, ist *in keinem Sinn real*, schon gar nicht empirisch real! Es kann als Grenzfall in der empirischen Realität manifest sein wie das transzendente Raum-Zeit-System, ist aber nicht selbst empirisch real. Und was empirisch real ist, *kann* nicht transzendental ideell sein. Eine reale Kugel *kann* nicht zum masselosen Punkt schrumpfen (allenfalls zu einem Punkt von unendlicher Masse im ideellen Grenzfall eines Schwarzen Loches). Ein realer Raum *kann* nicht vollkommen euklidisch werden, solange sich Reste von Masse bzw. Energie in ihm befinden.

Natürlich kann (*und sollte!*) ein transzendentaler Idealist auch ein empirischer Realist sein, aber *nicht* bezüglich *desselben*. Er oder sie sollte vielmehr betonen, dass der *Idealismus* für die imaginativen Grenzfälle und der *Realismus* für das Massive und wirklich Beobachtbare gilt. **Kant** hatte alle Materialien beisammen, um dies zu erkennen, doch dann kam die Newtonsche Physik dazwischen und nötigte ihn, das transzendental Ideelle gleichzeitig für empirisch real zu halten und dann auch umgekehrt das empirisch Reale für transzendental ideell. – Ein Sturz auf der Zielgeraden. Wie schade. Aber der Sturz war faktisch unvermeidbar. Erst mussten die Physiker selbst sich von der euklidischen Geometrie verabschieden, bevor wir Philosophen es ihnen nachzutun wagen durften.

--- --- ---

Wenn nun unsere Subjektivität aufgrund unserer Sinnlichkeit mit dem Raum-Zeit-System logisch verschränkt ist, so müssen wir anerkennen, dass unser Bewusstsein in Wahrnehmung und Imagination weit über die Grenzen unseres Leibes hinausreicht und dass wir uns mit allen Menschen und auch mit allen wahrnehmungsfähigen Tieren ein und dasselbe *allgemeine Be-*

wusstseinsfeld teilen, das nur für jedes einzelne Wesen anders zentriert ist, nämlich jeweils in ihm selbst.

Es gibt neuerdings in der Bewusstseinsphilosophie die These vom erweiterten Geist, im Englischen: „*extended mind*“, erstmals 1998 im Druck vertreten von Andy Clark und David Chalmers. Clark und Chalmers denken dabei an die für Erkenntnisprozesse relevante Umgebung des Gehirns: unsere Sinnesorgane, Sprechwerkzeuge, dann auch Notizen, Tagebücher, Rechner usw. Nun bedeutet lateinisch „*extensus*“ aber nicht nur *erweitert*, sondern auch *ausgedehnt*, die cartesische *res extensa* ist die *ausgedehnte* Substanz, der physikalische Raum.

Reden wir daher lieber vom *ausgedehnten Geist* als vom erweiterten Geist; denn der Geist war nicht ursprünglich eng in sich eingekapselt und wurde dann erweitert, sondern er ist „immer schon“ (im sog. apriorischen Perfekt) *ausgedehnt* gewesen. Das eine, von uns allen geteilte Raum-Zeit-System ist sein Bewusstseinsfeld, und sein transzendentaler Grenzfall ist die „Zeichentafel“ unserer Einbildungskraft. Unser Geist ist nicht in unserem Körper, sondern unser Körper ist umgeben von unserem Geist bzw. von dessen unendlichem Bewusstseinsfeld.

Das sind Konsequenzen der TÄ, die Kant so nicht zieht. Was er noch mitteilt in der TÄ läuft im wesentlichen darauf hinaus, dass der Raum die allgemeine *Form* (oder das Feld, die allgemeine Matrix) der *äußeren* Anschauung und die Zeit die *Form* (das Feld, die Matrix) der *inneren* Anschauung ist. Die Innerlichkeit der inneren Anschauung darf dabei nicht missverstanden werden. In unserem inneren Sinn nehmen wir uns selbst, unser Bewusstsein und seine Inhalte, wahr. Aber die Inhalte unseres Bewusstseins stammen ganz und gar aus dem äußeren Sinn; sie sind die Inhalte äußerer Wahrnehmungen *nach „innen“ reflektiert*. Es ist nämlich auch nach Kant so, dass im inneren Sinn „die Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen“ (KrV B 67).

Wenn mich jemand nach meinem gegenwärtigen Bewusstseinszustand fragt, werde ich etwa sagen: „Ich sehe, dass vor mir ein Pfad an einem Fluss entlangführt und dass neben mir Büsche und Hecken wachsen, ich höre, dass Vögel zwitschern, und freue mich, dass es gleich zu Hause Abendessen gibt.“ Das heißt, wir beschreiben unser Bewusstsein in *indirekter Rede* (in „Dass“-Sätzen) über äußere Dinge. Die äußere Wahrnehmung: „Es regnet“, und die innere Wahrnehmung: „Ich sehe/höre/spüre, dass es regnet“, sind inhaltsgleich.

Die Zeit als die Form des *inneren* Sinnes ist daher indirekt auch eine Form aller *äußeren* Ereignisse. Man könnte sagen, sie sei die allgemeine *Form des formalen* oder *Dass-Seins* aller Dinge und Ereignisse. Dass etwas existiert, heißt, dass es eine bestimmte Erstreckung in der Zeit hat.

Der Raum als die Form des *äußeren* Sinnes ist indirekt auch eine Form der Bewusstseinsinhalte, denn diese kommen ja im *ausgedehnten*, von uns allen geteilten Bewusstseinsfeld vor. Man könnte sagen, der Raum sei die allgemeine *Form des inhaltlichen* oder *Was-Seins* der Dinge. Was sie jeweils sind, ist ausgebreitet innerhalb ihrer körperlichen Grenzen im dreidimensionalen Raum.

Die Zeit ist jedoch innerlich insofern, als sie in besonderer Weise mit unserem Denken logisch verschränkt ist und deswegen auch drei *Modi* und eine *Richtung* hat: Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit und den sog. *Pfeil der Zeit*. Aber das wird erst in der TL von Kant des Näheren ausgeführt.

--- --- ---

Abschließend zur TÄ ist noch ein Wort über das ominöse *Ding an sich* fällig, das unter Kants Freunden und Gegnern und in der neutralen Kant-Forschung viel Staub aufgewirbelt hat.

Das Ding an sich ist nichts von den wahrnehmbaren, raumzeitlichen Dingen Getrenntes, sondern es *ist* diese Dinge, ist ihre Gesamtheit, wenn man in Gedanken von ihrer Verschränkung

mit unserer Subjektivität, also von ihrer Raumzeitlichkeit **abstrahiert**. Es bleibt dann aber gar nichts, jedenfalls nichts Konkretes von ihnen übrig. Sie ähneln darin ein wenig der **aristotelischen *materia prima***, die als völlig formlos gedacht wird und daher der Möglichkeit nach alles ist und der Wirklichkeit nach nichts.

Damit das Ding an sich ohne seine Raumzeitlichkeit (also ohne seine Verschränkung mit uns) existieren könnte, müsste es eine **alternative Form des Was-Seins** und eine **alternative Form des Dass-Seins** finden. So muss auch die *prima materia*, aus der eine Substanz besteht, damit sie ohne das *eidos* (die substantielle oder Wesens-Form) dieser Substanz bestehen könnte, ein anderes *eidos*, eine andere Form finden, wodurch sie wirklich gemacht würde. Aber ein und dieselbe Portion *prima materia* kann nicht gleichzeitig von alternativen substantiellen Formen verwirklicht werden. Ebenso wenig können die Dinge, sofern raumzeitlich sind, daneben auch eine alternative Form des Was-Seins und Form des Dass-Seins haben.

Vorstellbar ist allenfalls ein **anschauender Verstand**, d.h. ein Verstand, der nicht auf eine sinnliche Rezeptivität und sinnliche Formen des Was-und-dass-Seins angewiesen ist, um Gegenstände rein denkend zu erkennen. Diese vage, für uns ganz abstrakte Prima-facie-Möglichkeit gibt Kant ein schwaches Motiv, um zuzulassen, dass unsere raumzeitliche Welt nach Abzug ihrer Raumzeitlichkeit als ein **rein intelligibler Gegenstand** für einen anschauenden (göttlichen) Verstand ein wirkliches Was-und-dass-Sein haben könnte. Für Kants **praktische Philosophie**, für Moralität und Freiheit, soll sich das, so hofft er, als hilfreich erweisen.

Die Betrachtung der TL müssen wir leider auf nächste Woche verschieben. Zu Kant gibt es doch immer viel mehr zu sagen, als man anfangs glaubt. Wir werden uns also nächste Woche von Kant zu Hegel bewegen.

11. Vorlesung, 16.07.2020

Fragen fürs Nachdenken über die heutige Vorlesung:

Frage 11.1: Was versteht Kant unter einer Deduktion, und warum schreibt er Deduktionen?

Frage 11.2: Inwiefern ist Kant kein „subjektiver Idealist“ oder „Produktionsidealist“?

Frage 11.3: In welchen Hinsichten ist Hegels *Wissenschaft der Logik* voraussetzungslos?

--- --- ---

Heute: Von Kant zu Hegel

In der *transzendentalen Logik* (TL) zieht Kant die **Konsequenzen** aus Humes selbsteingestandenem Scheitern in der Theorie der personalen Identität (des Selbst) und den Theorien der Substantialität und Kausalität, das ihn zu einem Skeptizismus führte, den er durch Berufung auf die menschliche *Natur* abzufedern suchte: Unsere Natur ist stärker als skeptische Gründe.

Kants **Generalkonsequenz** lautet, dass die Sinnlichkeit als die epistemische **Rezeptivität** nicht alles ist, was uns im Erkennen zur Verfügung steht. Es gibt außerdem unsere **Tätigkeit**, auf die sich auch Hume stützen musste, etwa in der These, dass wir Ideen, die selbst stets konkret sind, abstrakt **verwenden** können.

Unsere **Tätigkeiten** sind allerdings eher das Thema der *praktischen Philosophie*. Wir sind in ihnen **frei**, können wählen, etwas Bestimmtes zu tun oder zu unterlassen. Und wir stehen dabei unter den äußeren Forderungen der **Legalität** und den inneren Forderungen der **Moralität**, also unter Geboten der Pflicht und entsprechen Verboten. Was also haben Tätigkeiten mit dem Erkennen oder gar mit der Logik zu tun?

Nun plant Kant eine *transzendente* Logik, d.h. eine transzendente Theorie des Denkens. Die TL betrachtet nicht reale Tätigkeiten, sondern deren reinen, unmöglichen, *transzendentalen Grenzfall*. Das ist fast durchweg missverstanden worden. Es gibt in allen unseren praktischen Tätigkeiten so etwas wie einen durchlaufenden **Generalbass**, den wir **nicht** wählen können (dieser Vergleich hinkt, er wird unten zurückgenommen). Ob wir wollen oder nicht, sind wir im Wachen ständig so oder so aktiv, und selbst müßiges Nichtstun ist noch eine bestimmte Art von Tätigkeit, nämlich etwas, was andere oder wir selbst uns vorwerfen können.

In Freiheit können wir wählen, zu Hause zu bleiben oder zu verreisen. Aber wir können nicht wählen, ob wir frei sein wollen oder nicht. Wir sind, wie manche das formuliert haben, ins Freisein „**geworfen**“. Der Vergleich mit dem **Generalbass** war allerdings **schief**. Wenn z.B. die Orgel den Generalbass ausführt, so ist dies eine musikalische Ausführung **unter anderen** im jeweiligen Ensemble. Unser Freisein ist aber keine bestimmte Handlung neben anderen, sondern ein gemeinsamer abstrakter Restbestand **aller** konkreten Handlungen zusammen.

Kant nennt diesen Restbestand unsere **Spontaneität**. Sie ist Kern und Wesen des Denkens. Sie ist keine konkrete, reale Handlung unter anderen, sondern der reine, *transzendente* und somit impossible **Grenzfall** alles Handelns, wie die Massepunkte der vorrelativistischen Physik der reine, impossible Grenzfall realer, konkreter Massen sind.

Es wäre seltsam, wenn ein Physiker sich beklagen wollte: „Meine Kollegen gehen mir auf die Nerven. Statt konkrete, reale Massen zu untersuchen, postulieren sie seltsame theoretische Entitäten, die sie Massepunkte nennen, und reden statt von Festkörpern nur noch von solchen abgefahrenen, irrealen Gebilden.“ Aber genau die **entsprechende Beschwerde** ist oft genug gegen **Kant** vorgebracht worden: „Kant redet nicht von realen Denkakten, sondern postuliert ein abgefahrenes, irreales, transzendentes Innenleben, das er Spontaneität nennt, so als gäbe es einen transzendentalen **Homunkulus** – Kant nennt ihn „transzendentes Subjekt – in jedem von uns, der in unserem Geist logische Operationen vollzieht.“

Aber Kant *postuliert* keine *Extra*-Entitäten – das darf überhaupt nur die Mikrophysik mit ihren Teilchen, die sie dann experimentell nachzuweisen sucht –, sondern *reduziert* nur die gewöhnlichen, lebensweltlichen Entitäten auf eine transzendente Minimalform. Das *transzendente Subjekt* ist der leere, reine, impossible Grenzfall wirklicher Subjekte, und seine *Spontaneität* ist der leere, reine, impossible Grenzfall wirklicher Tätigkeiten.

Das entspricht dem, was wir letzte Woche an einem anderen Fall kennengelernt haben, dem des leeren, reinen, impossiblen und insofern transzendentalen Grenzfalls der realen, physikalischen *Raum-Zeit* als der Generalform unserer *Rezeptivität* und zugleich der Generalform aller Dinge, die in der Wahrnehmung unsere Rezeptivität „affizieren“, so dass wir sie wahrnehmen können. Wir dürfen nicht vergessen, dass Kant *keine empirische Theorie* der *empirischen* Erkenntnis liefern will – das müssen wir der Psychologie und der Kognitionswissenschaft überlassen – sondern eine *Philosophie*, das heißt eine apriorische Theorie des Denkens und des Seins und ihres apriorischen Zusammenhangs.

Nach dieser warnenden Vorbemerkung kommen wir nun zur Sache. Wie kann man die Spontaneität des Denkens auffinden, und woran kann man sie festmachen? Kant sagt: an der *Synthesis*, der denkenden *Verbindung* von Vorstellungsinhalten. Den Ausdruck „Synthesis“ übernimmt er von *Aristoteles*, der damit das *Urteil* bzw. den *Aussagesatz* charakterisiert hatte: Das Urteil, sagt er, ist eine Synthesis von Denkinhalten als einer [eins] seiend – *synthesis tis noêmatôn hôsper hen ontôn* (*de anima* III 6, 430a27f.).

(Da *noêma* im Griechischen Neutrum ist, kann sich das Neutrum *hen* darauf zurückbeziehen: die Inhalte als *einer* seiend, oder aber einfach als Zahlwort fungieren: die Inhalte als *eins* seiend. Sachlich ist das kein großer Unterschied. Was meinen die Gräzisten unter Ihnen dazu?)

Der kürzeste Logos (Aussagesatz) – Sie erinnern sich an Platons *Sophistes* – ist eine *Synthesis* von *onoma* und *rhêma*, nomen und verbum bzw. (in logisch-grammatischen Funktionen statt in Wortarten gesprochen) *Subjekt* und *Prädikat*. Aber es gibt natürlich auch komplexere Weisen der Urteilssynthesis.

Hier also kann Kant ansetzen, wenn es gilt, die innere Artikulation der Synthesis nachzuvollziehen und nachzuzeichnen. Zunächst aber muss ihre *Einheit* und *Einzigkeit* betont werden: Es ist immer *eine* und *dieselbe* Grundoperation in allen ihren Artikulationsweisen (sowohl an Begriffen wie an Anschauungen) und – was noch wichtiger ist –, sie ist nicht nur eine *Operation an* Vorstellung(sinhalt)en, sondern selbst eine *Vorstellung* (vgl. KrV B § 15).

Sie ist also *keine Realhantierung* wie etwa das Zusammenfügen von Steinen zu einer Mauer: Erst liegen die Steine regellos und unverbunden auf einem Haufen, dann sind sie mit Mörtel zu einer regelmäßigen Mauer verbunden. Dieses Zusammenfügen ist eine eingreifende, *invasive Operation*. Die Synthesis der Spontaneität ist dagegen eine erhaltende oder *konservative Operation*: nur die *Vorstellung* einer Operation, nur eine ideelle, keine reale Operation. Wir stellen uns in der Synthesis einfach die *synthetische Einheit* von mehreren Vorstellungsinhalten vor, die dabei genauso bleiben, wie sie sind.

Ein hilfreiches Beispiel ist das *Lesen* eines einfachen Textes, etwa eines simplen Berichtes in der Morgenzeitung. Die pflegliche Leserin ändert nichts an der Konfiguration der Buchstaben, bringt beim Frühstück auch keine Fett- oder Kaffeeflecken, keine Falten oder Risse in die Textseite. Dennoch muss sie die Buchstaben *synthetisieren*, um zu wissen, was da geschrieben steht. Dieses konservative Synthetisieren ist einfach ein Zusammensehen, *Zusammenvorstellen* der Buchstaben eines Wortes, der Worte eines Satzes und der Sätze des Textes.

In diesem Zusammenvorstellen projiziert die Leserin Sinn in den Text, aber nicht irgendeinen nach ihrem willkürlichen Belieben, sondern genau den, der im Text vom Autor bzw. Drucker

kodiert wurde. Lesen ist *konservative Synthesis* und *konservative Sinnprojektion*. Dennoch ist Lesen auch ein reales Tun (man kann die Zeitung z.B. weglegen), also nicht identisch mit dem transzendentalen Grenzfall *Synthesis*, sondern eine bestimmte, konkrete Synthesis.

Andererseits können wir, *solange* wir in die Zeitung schauen, gar nicht umhin, einen Text in unserer Sprache und in uns vertrauten Buchstaben zu lesen, wenn wir ihn sehen. Wir können uns dessen nicht erwehren. Ähnlich ergeht es uns in der ursprünglichen, transzendentalen Synthesis reiner, transzendentaler Vorstellungsinhalte. Sie läuft ständig mit in unserem Tun.

--- --- ---

Am *Urteil* lässt sich die spontane Synthesis am besten studieren. Was ist ein *Urteil*? Nicht ein beliebiger Aussagesatz (die Aussagesätze bilden eine irreguläre, unübersichtliche Schar), sondern ein „schulmäßig“ bearbeiteter Aussagesatz, das heißt einer, der als Prämisse oder Konklusion eines *Vernunftschlusses* (eines *Syllogismus*) fungieren kann.

Die Syllogistik, d.h. die *traditionelle formale Logik* (TFL) der Vernunftschlüsse, bildete seit *Aristoteles* eine reife Wissenschaft (wie die Geometrie und die Arithmetik und wie seit Galilei und Kepler auch die Physik). Um 1900 herum wurde sie durch ein neues *Paradigma* abgelöst, die *moderne Prädikatenlogik* (MPL), die Gottlob Frege entwickelt und die Bertrand Russell und Alfred North Whitehead in übersichtlicher Weise formuliert hatten. Aber die neue **MPL** bettet die alte **TFL** als Grenzfall ein (wie die relativistische Physik die Newtonsche).

Wahrscheinlich ist es sogar übertrieben, überhaupt von einem *Paradigmenwechsel* zu sprechen. Denn MPL legt einfach nur einige weitere formal gültige Folgerungsmuster frei, die in TFL nicht berücksichtigt waren, ohne TFL im Geringsten zu falsifizieren. MPL und TFL sind beides Varianten der sog. *klassischen Logik*, erkennen also das *Nichtwiderspruchsprinzip* und das *Prinzip des ausgeschlossenen Dritten* an.

Daher hat Kant gewiss keinen Fehler gemacht, als er sich auf TFL verließ. Alle beteiligten Seiten taten es, Empiristen wie Hume nicht weniger als Metaphysiker wie Wolff und Baumgarten. Nicht die Phantasie politischer Verwaltungen, sondern die klassische Logik – in *allen* ihren Formalisierungsvarianten wie (z.B.) TFL und MPL – ist der *Goldstandard der Alternativlosigkeit*.

--- --- ---

Was also ist ein *Urteil*? Wie gesagt: eine mögliche Prämisse oder Konklusion für Vernunftschlüsse. Von letzteren gibt es *kategorische*, *hypothetische* und *disjunktive*, je nach Obersatz (OS). Ein kategorischer OS hat die Form „S ist P“, ein hypothetischer die Form „Wenn p, so q“ und ein disjunktiver die Form „S ist (P₀ oder P₁ oder ... oder P_{n-1})“ mit *ausschließendem* „oder“. Dies betrifft die Frage der *Relation*, in der die Pole des Urteils zueinander stehen: als Subjekt und Prädikat: *kategorisch*; als Vordersatz (Antezedens) und Nachsatz (Konsequens): *hypothetisch*; als Subjekt und Disjunktion von Prädikaten: *disjunktiv*.

Die Untersätze und Konklusionen der Vernunftschlüsse sind kategorische Urteile, haben also die Form „S ist P“. Dabei hat das Subjekt eine bestimmte *Quantität*, ist entweder *allgemein* („Alle S sind P“) oder *besonders* („Einige S sind P“) oder *einzelne* („Der/die/das S ist P“).

Die Kopula-mit-Prädikat hat eine bestimmte *Qualität*, ist *bejahend* („S ist P“) oder *verneinend* („S ist nicht P“) oder *unendlich* („S ist nicht-P“). (Der dritte Fall heißt unendlich oder unbestimmt: *infinīt* oder *indefinit*, weil mittels des negierten Prädikates eine offene, unbestimmte „Bestimmung“ zugeschrieben wird, die qua unbestimmt vieles offenlässt.)

Viertens muss man noch die *Modalität* der *Geltung* eines Urteils beachten. Ein Vorder- oder Nachsatz eines hypothetischen Urteils wird erwogen bzw. bedingt behauptet, gilt also *proble-*

matisch. Ein Urteil, das als Prämisse fungiert, wird schlicht behauptet, gilt also **assertorisch**. Qua Konklusion wird ein Urteil aus den Prämissen **demonstriert**, gilt also **apodiktisch**.

Damit ist die Tafel der logischen Funktionen (logischen *Leistungen*) des Denkens in Urteilen komplett, zumindest wenn wir uns mit Kant an der TFL orientieren (MPL könnte vielleicht noch einige Zusatzleistungen offenlegen). Wir haben also **4 mal 3 Aspekte der Synthesis** zu unterscheiden: je drei Quantitäten, Qualitäten, Relationen und Modalitäten. Das ergibt die **Kantische Urteilstafel** (KrV A 70/B 96).

Viele **Experten rätseln**, wie Kant auf diese Tafel verfällt, und überlegen sich komplizierte Antworten. Mir scheint eher rätselhaft, wie man so eine Frage überhaupt stellen kann, da Kant die Antwort leicht erkennbar gibt, indem er auf den „Gebrauch der Urteile in Vernunftschlüssen“ und die Praxis der „Logiker“ verweist (A 71/B 96).

Die Antwort bzw. Lösung **muss** im Übrigen ganz einfach und trivial sein, damit sie nicht dem Meinungsstreit der Philosophen zum Opfer fällt. Sie muss aus einer **reifen apriorischen Wissenschaft** stammen, also aus der Logik oder der Mathematik, und da es ums Denken geht, aus der Logik. Nur dann darf Kant hoffen, dass alle Seiten – von extremen Empiristen bis hin zu extremen Rationalisten – ihm sofort zustimmen werden. Denn die Logik gehört ja allen und wird von allen benutzt und anerkannt.

--- --- ---

Und nun kommt Kants **anti-empiristischer Clou**. Hume hat völlig recht: Durch sinnliche Rezeptivität lassen sich (a) die **Begriffe** der Substanz und der Kausalität nicht gewinnen und lässt sich (b) ihre **Anwendung** nicht rechtfertigen. Aber Hume hat an der falschen Stelle gesucht. In der Logik nämlich wäre er sofort fündig geworden. Er hätte einfach auf die **Relation der Urteile** reflektieren sollen.

Viele Begriffe können sowohl an der Prädikatstelle wie auch an der Subjektstelle eines kategorischen Urteils stehen. Eine Sache, die nur an der Subjektstelle angesprochen werden kann, also ein **letztes Subjekt**, nennt man traditionell eine **Substanz**. Das Inhärenz-Verhältnis von Substanz und Akzidens ist also ganz einfach das **ins Reale umgedeutete** logische Verhältnis von Subjekt und Prädikat.

Ebenso ist das **Kausalverhältnis** von Ursache und Wirkung nur das ins Reale umgedeutete logische Verhältnis von Grund und Folge, Antezedens und Konsequens. Kant wird lehren, dass die Umdeutung vom Logischen ins Reale (von logischen **Funktionen und Formen** in logische **Grundbegriffe** von Dingen) durch eine Umdeutung ins **Raumzeitliche** vermittelt ist.

Und nun kann Kant ein wenig Aufräumarbeiten durchführen. **Erstens** nennt er die logischen Grundbegriffe der Dinge, die man an den logischen Funktionen des Denkens ablesen kann, zu Ehren von Aristoteles **Kategorien** (obwohl sie andere und auch anders hergeleitet sind als die aristotelischen Kategorien). **Zweitens** sind sie keine empirischen Begriffe, wie auch Hume resignierend feststellen musste, aber auch keine an- oder eingeborenen Ideen (*ideae innatae*), wie die Rationalisten glaubten, sondern rein logische Grundbegriffe von Dingen oder, wie Kant sie nennt, **reine Verstandesbegriffe**. Sie entspringen unserer transzendentalen Aktivität, der synthetischen Spontaneität unseres Denkens, und sind deren Artikulationsweisen. **Drittens** gilt das nicht nur für Substantialität und Kausalität, sondern für zwölf Grundbegriffe, die man den **4 mal 3 Denkfunktionen** zuordnen kann.

Und so gewinnt Kant (KrV A 80/B 106) seine „Tafel der Kategorien“:

1. **Der Quantität:** Einheit, Vielheit, Allheit.
2. **Der Qualität:** Realität, Negation, Limitation.
3. **Der Relation:** der *Inhärenz* und Subsistenz (*substantia et accidens*), der *Kausalität* und Dependenz (Ursache und Wirkung), der

Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4. Der Modalität: *Möglichkeit* – Unmöglichkeit,

Dasein – Nichtsein,

Notwendigkeit – Zufälligkeit.

Es sind dies beinahe (!) **rein logische Begriffe**, was erstaunlich ist (oder wäre), weil die formale Logik ja von allen bestimmten Begriffen, allen Inhalten, abstrahiert und nur auf die Form des Denkens reflektiert. Die transzendente Logik erweist sich insofern als eine **Inhaltslogik** und lehrt, dass es rein logische Inhalte gibt – oder vielmehr *beinahe* rein logische Inhalte, denn im Fortgang der TL zeigt sich, dass bei der Umwandlung der logischen Funktionen in logische Begriffe auch eine reine, transzendente Synthesis der **Imagination** und die reine Anschauungsform **Zeit** (indirekt dann auch der **Raum**) eine wesentliche Rolle spielt. Aber davon sehen wir (wie auch Kant) zunächst ab.

--- --- ---

Kant hat die Herleitung der Kategorien aus den logischen Denkfunktionen in der B-Auflage ihre **metaphysische Deduktion** genannt und sie von der nachfolgenden, viel komplizierteren und längeren **transzendentalen Deduktion** (TD) unterschieden.

Den Ausdruck „**Deduktion**“ übernimmt er von den **Juristen** seiner Zeit, die im Alten Reich, das 1806 unter dem Druck Napoleons vom letzten Kaiser, Franz II., für aufgelöst erklärt wurde, Deduktionen schrieben, wenn Reichsstände (heute wären es die Bundesländer) Forderungen gegeneinander hatten, die dann vor Reichskammergericht in Wetzlar verhandelt und entschieden wurden.

Das war ein raffinierter **methodischer Schachzug** Kants, denn er entlastete ihn von unnötigen Subtilitäten und Beweislasten. Nehmen wir (um ein Beispiel aus der Gegenwart zu fingieren) an, die Stadt Mainz klagt gegen das Bundesland Hessen auf Herausgabe des Stadtteils Mainz-Kastel auf der rechten Rheinseite, der faktisch im Besitz Hessens ist, seit die amerikanische Besatzungsmacht ihn 1945 der Stadt Wiesbaden zur treuhänderischen Verwaltung überlassen hatte.

Hessen hat Kastel im faktischen Besitz (wie die Rationalisten, aber auch die Naturwissenschaftler, faktisch mit Substantialität und Kausalität umgehen), dessen Rechtmäßigkeit nun von Mainz bestritten wird (wie Hume die Rechtmäßigkeit des Besitzes von Substantialität und Kausalität bestreitet). Nun schreiben die hessischen Juristen eine **Deduktion**, in der sie den faktischen Besitz von Kastel aus der **Erwerbsgeschichte** herleiten, „deduzieren“.

Strittig ist nicht, dass Kastel bis zum Frühjahr 1945 zu Mainz gehörte. Weiter zurück braucht die hessische Deduktion also nicht zu gehen. So ist auch zwischen Empiristen und Rationalisten nicht strittig, dass die **Logik** (die sog. klassische – aber sie ist die einzige) gilt. Weiter zurück braucht Kants Deduktion also nicht zu gehen. Aber dann muss von hessischer Seite gezeigt werden, dass und wie der amerikanische Verwaltungsakt eine Rechtswirksamkeit entfaltete und gewann, die heute noch bindend ist. So muss auch Kant zeigen, dass aus der Logik die bestimmte Begriffe entspringen, deren Inhalt damit als ein logischer ausgewiesen ist.

So weit reicht die **metaphysische Deduktion**. Sie entlastet Kant von einem tieferen Rückgang in die Logik selbst, wie ihn später Fichte und Hegel unternommen haben – mit dem Ergebnis, dass ihre Schriften kaum verständlich sind. Sie werfen Kant vor, er habe zu früh mit dem Fragen aufgehört. Aber Kant könnte kontern: „Wat wollense, meine Herrn, ich habe eine Deduktion versprochen und eine Deduktion geliefert, während Sie aus bloßer Neugier sich in Dunkelheiten verrennen und keine lesbaren Texte produzieren!“

Das ist dann bei Fichte und Hegel ungefähr so, als ob die hessischen Juristen im Zuge ihrer Deduktion so in Fahrt gekommen wären, dass sie bis zum Jahr 11 v. Chr. zurückgegangen

wären, als die Römer eine Pontonbrücke von Mainz nach Kastel errichteten und ein römischer Seher (vielleicht; wer weiß das heute noch so genau!) geweissagt habe, dass Kastel dereinst zur Siedlung Aquae Mattiacorum, dem späteren Wiesbaden, gehören werde. Das wäre vor Gericht eine ziemliche Lachnummer geworden – gerade so, wie Fichtes Versionen seiner *Wissenschaftslehre* und Hegels *Wissenschaft der Logik* für „harte“ Analytiker in der Nachfolge Bertrand Russells Lachnummern sind.

Die *metaphysische Deduktion* ist aber erst der Anfang. Sie zeigt, dass Hume an der falschen Stelle, nämlich in unserer *Rezeptivität* gesucht hat und dass man vielmehr in unserer *Spontanität* fündig wird, wenn man den Gehalt der Begriffe der Substanz und der Kausalität rechtfertigen will. Wir haben diese Gehalte nicht aus bloßer Gewöhnung an wahrnehmbare Regelmäßigkeiten erdichtet und leben jetzt faktisch ganz gut mit ihnen, sondern sie entspringen den logischen Funktionen des Denkens und sind so notwendig wie die Logik selbst.

Allerdings stellt sich nun die weitergehende Frage, ob wir Ding-Begriffe, die aus der Logik entspringen, unversehens auch auf Dinge *anwenden* dürfen. Sie mögen keine Fiktionen auf Grund der Assoziation von Ideen und der Gewöhnung, sondern genuin logische Begriffe sein. Aber die Logik gilt unbestritten nur für die *Form* des Denkens; wenn sie nebenbei begriffliche *Inhalte* abwirft, muss man klären, welcher *Gebrauch* von diesen Begriffsinhalten gemacht werden darf und welcher nicht. Sind die Kategorien vielleicht nur logische Ziel- und Fluchtpunkte des Denkens, die unserem Forschen eine Richtung geben, aber gar nicht wirklich auf Dinge zutreffen? Oder sind sie auch selbst schon *objektiv gültig*?

Zur Klärung dieser weitergehenden Frage schreibt Kant eine *transzendente Deduktion* (TD). Wieder muss er einen *unstrittigen Ausgangspunkt* finden (wie die hessischen Juristen den amerikanischen Verwaltungsakt bezüglich Kastels im Frühjahr 1945), den kein Empirist oder Rationalist und überhaupt keine denkende Person bestreitet. Diesmal ist es ein analytischer Satz, also ein Satz vom Typus „Alle Junggesellen sind ledig“, dessen Prädikat nur aussagt, was im Subjekt ohnehin mitgedacht wird, also eine Trivialität. Der Satz lautet:

„Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ (KrV B 131, § 16).

Von meinem Urteil „p“ darf ich trivialerweise übergehen zu „Ich urteile p“. Das *Urteilen* als solches ist sein eigenes *Selbstbewusstsein*. Im Grunde haben wir es hier mit dem cartesischen „Cogito“ zu tun: Im *assertorischen* Gebrauch heißt „Ich denke p“ so viel wie: „Ich urteile p (und stehe zu meinem Urteil).“ Im *problematischen* Gebrauch heißt „Ich denke p“ so viel wie: „Mir scheint p (aber darin liegt noch kein objektiver Wahrheitsanspruch bezüglich p)“. Da Kant anders als Descartes hier nicht mit dem Skeptiker diskutiert, spielt diese Differenz aber für ihn an dieser Stelle keine Rolle.

Kants Argumentation im Einzelnen nachzuzeichnen, würde uns zu lange aufhalten. Wir müssen uns mit einer Skizze seiner Beweisideen begnügen. In der *B-Auflage* hat die TD zwei Teile oder Argumentationsschritte und insgesamt folgende Struktur:

§ 15: Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt [Kant über Synthesis]

1. Schritt: §§ 16-20: So weit die Ich-denke Begleitung reicht, gelten die Kategorien.

§ 21: Anmerkung [zum Erreichten und zum Fortgang]

2. Schritt: §§ 22-26: Die Kategorien *gelten*; aber nur vom *raumzeitlichen* Realen.

§ 27: Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe [Kant folgt den juristischen Lehrbüchern, die ein Fazit für eine ordentliche Deduktion vorschreiben.]

Im *ersten Schritt* zeigt Kant, dass das „Ich denke“ (also das von Hume gesuchte Selbst) ein *Produkt der Synthesis* ist (§ 16). Als rein sinnliches Wesen wäre ich in jedem meiner Eindrücke selbstlos versunken und verloren und hätte ein so buntes und zerrissenes Selbst wie ich Eindrücke habe, also gar keines. Die Synthesis erfordert, dass ich mich sozusagen aus jedem der Eindrücke hinausdenke, mich ihnen allen imaginativ gegenüberstelle und sie als anschau-

liche Szenerie *zusammendenke*. Das geht nur, wenn ich ipso facto die Inhalte der Eindrücke von mir *unterscheide* und sie imaginativ im Raum verorte. Aus der Synthesis entspringt also nicht nur mein *Selbstbewusstsein*, sondern zugleich ein *Objektbewusstsein*. Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein sind zwei Seiten einer Medaille (§§ 17, 18).

Wenn ich aber nun frage, wo sich Objektbewusstsein vorzüglich im Denken manifestiert, so werde ich ans *Urteil* und an dessen Synthesis verwiesen. In unseren Urteilen erheben wir *objektive* Wahrheitsansprüche. Den Denkfunktionen im Urteilen entsprechen aber (gemäß der metaphysischen Deduktion) die reinen Verstandesbegriffe von Objekten (§ 19). Da nun die Ich-denke-Begleitung auch für *sinnliche Anschauungen* und anschauungsgesättigte Urteile möglich ist, gelten die Kategorien für alle sinnlichen Anschauungen (§ 20).

--- --- ---

Es ist aber *seltsam*, dass die Ich-denke-Begleitung de facto auch für sinnliche Anschauungen funktioniert, dass wir also, wenn wir etwas wahrnehmen, sogleich auch wissen (und denken können), *dass* wir es wahrnehmen. Denn die Synthesis, die die Ich-denke-Begleitung ermöglicht, gehört zur *Spontaneität*, der Wahrnehmungsinhalt dagegen zur *Rezeptivität*. Es könnte daher sein, dass es Wahrnehmungen bzw. Eindrücke gibt, die systematisch außerhalb der Ich-denke-Begleitung und damit außerhalb des Gültigkeitsbereichs der Kategorien bleiben.

Solche Eindrücke und Ideen (mit Hume gesprochen) wären „*für mich nichts*“ (B 132) und dennoch hinter meinem Rücken für mein Verhalten relevant wie andererseits auch die Inhalte des *Unbewussten*, die freilich – durch Psychoanalyse, sagen manche – bewusst gemacht, also in den Bereich der Ich-denke-Begleitung gebracht werden können, in den sie prinzipiell auch gehören.

Jene *für mich nichtigen* Vorstellungen (Eindrücke und Ideen) aber wären der Ich-denke-Begleitung *prinzipiell* entzogen und würden dazu führen, dass wir uns bisweilen unverständlich verhalten, ohne dass wir uns je bewusst machen könnten, warum wir uns so verhalten haben. Für diesen dunklen Vorstellungsbereich außerhalb der Ich-denke-Begleitung würden dann auch die Kategorien nicht gelten (und höchstens ganz zufällig einmal zutreffen).

Kant muss daher eine *Verbindung* zwischen *Spontaneität und Rezeptivität* finden und zeigen, wie *genau* beide miteinander verschränkt sind. Auf dem Weg dahin erreicht er zunächst ein negatives und überraschendes Resultat: Die reinen Verstandesbegriffe gelten jedenfalls gerade *nicht*, wo man es vielleicht am ehesten erwarten könnte, nämlich *nicht* für die reinen Gegenstände der speziellen Metaphysik. Diese „Gegenstände“ sind nur in Gedanken da, nur ideell. Denn zu Begriffen gehören wesentlich *Anwendungsbedingungen*:

Ich hätte keinen Begriff des Tisches, wenn ich nicht wüsste, wie ich im Prinzip unter den Dingen in der Welt Tische herausfinden könnte. Natürlich kann ich mich im Einzelfall dabei irren und etwas für einen Tisch halten, was keiner ist, oder einen Tisch nicht als solchen erkennen. Aber im Allgemeinen muss mir mein Begriff des Tisches eine Regel an die Hand geben, wie er anzuwenden ist, wie und woran ich also Tische (im Prinzip) erkenne.

Und nun zeigt sich, dass die *Umwandlung* von *Denkfunktionen* in *Begriffe* nur funktioniert, wenn sie durch *Anwendungsbedingungen* gestützt wird. Die Wenn-dann-Funktion gibt mir den Gedanken der „Wennigkeit“ („iffiness“). Aber wie um alles in der Welt finde ich Fälle von Wennigkeit, und wie kann ich sie sicher als solche klassifizieren? Ebenso gibt mir die S-P-Funktion den Gedanken eines letzten, unhintergehbaren Subjektes. Aber woran soll ich letzte Subjekte erkennen? Steht ihnen das auf die Frontseite geschrieben?

Und hier kann Kant sich auf *Hume* stützen. Hume hat nämlich die Anwendungsbedingungen zumindest für die Begriffe der Ursache und der Wirkung angegeben: regelmäßige Folge in der Zeit, nämlich zeitliche Folge dessen, was wir *Wirkung* nennen, auf solches, was wir *Ursache*

nennen. Kant generalisiert diesen Punkt, denn er kann sich ja auf die TÄ stützen, in der er gezeigt hat, dass wir a priori die **Formen der sinnlichen Anschauung**, insbesondere die Zeit als die Form des inneren Sinnes, kennen. Die Anwendungsbedingungen der Kategorien müssen transzendente **Zeit-Muster** – „**Schemata**“, sagt Kant – sein. Das transzendente Schema der Kausalität ist die regelmäßige zeitliche Folge, das der Substanz das quantitative Beharren in der Zeit (es wird also an die Physik delegiert, das wahrhaft Substantielle zu finden, und die Physik findet die Masse bzw. Energie, als das der Quantität nach im Kosmos Beharrende).

Aber das war ein Vorgriff, weil die einzelnen Zeit-Schemata der Kategorien erst *nach* der TD durchgesprochen werden. Für die TD reicht der generelle Punkt, dass unser Denken die Zeit als die **Form des inneren Sinnes** „**affiziert**“, nämlich synthetisch strukturiert, und dies eben gemäß den Artikulationsweisen der Synthesis, also gemäß den Kategorien. Die spontane Synthesis wird dabei „figürlich“, nämlich zu einer **transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft**; und so entstehen überhaupt erst die reinen Verstandesbegriffe, denn nur so erhalten sie ihre Anwendungsbedingungen, und zugleich erhält unsere Vorstellung der Zeit dadurch erst ihre gediegene, kontinuierliche Einheit.

Die Zeit selbst ist also **kategorial vorstrukturiert**, der Kausaldeterminismus beispielsweise gilt in reiner, leerer, transzendentaler Weise *von der Zeit* als reiner Form der Anschauung. D.h., der physikalische Parameter *t* selbst ist kausal vorstrukturiert, so dass alles Zeitliche in Ursache-Wirkungs-Verhältnissen steht und stehen *muss*. Da nun aber die Zeit die Form *aller* sinnlichen Anschauungen, indirekt auch der äußeren ist, gelten die Kategorien für alles, was überhaupt von uns angeschaut und vorgestellt werden kann. Andererseits gelten die Kategorien aber *nur* für die zeitlichen und ipso facto räumlichen Dinge, also „nur“ für das raumzeitlich Reale (von dem man natürlich annehmen kann, dass es *alles* Reale ist).

--- --- ---

Wichtig ist, dass die Synthesis auf die Seite des Denkens bzw. (ausgeübt am reinen Mannigfaltigen der Zeit) der Imagination, also jedenfalls auf die Seite der Subjektivität gehört. Sie produziert nicht die Einheit und die kategoriale Struktur *der Objekte selbst*, obwohl Kant sofort so gelesen wurde. Hegel etwa unterstellt ihm in diesem Sinn einen „**subjektiven Idealismus**“, andere reden von „**Produktionsidealismus**“. Aber dann wäre Kant ein **Mogler**, der uns einen Beweis der **objektiven Gültigkeit** der Kategorien verspricht und stattdessen nur lehrt, dass wir die Kategorien den Dingen „antun“, die Dinge „abschneiden“ und „zurüsten“, bis sie ins kategoriale Gerüst passen. Das wäre eine **imperialistische** Form von objektiver Gültigkeit und in Wahrheit das genaue Gegenteil von ihr. Die Übereinstimmung der kategorialen Form des Denkens und der kategorialen Form des Realen muss eine **zwanglose** sein.

Die **Synthesis** „produziert“ nicht die Einheit der objektiven Szenerie, sondern nur die Einheit unseres **Denkens-und-Erkennens** und nur *dessen* kategoriale Struktur, und Kant muss und will zeigen, dass dies genau die Einheit und Struktur ist, die die (wohlgeordnet: raumzeitlichen) Objekte von Hause aus mitbringen! Die Dinge selbst haben sich immer schon – ohne unser Eingreifen – nach unserem Denken gerichtet (das ist Kants berühmte „kopernikanische Wende“), weil unser **Denken mit den Dingen logisch verschränkt** ist. Dass und wie es logisch mit den Dingen verschränkt ist, wollte Kant herausfinden und zeigen. Und dies ist ihm in der TD viel besser gelungen, als seine Nachfolger glaubten.

--- --- ---

Der entscheidende Schluss-Stein im Gebäude der TD ist die **Kontinuität** der Zeit und des Raumes. Ein Kontinuum ist teilbar ins Unendliche und besteht – bzw. bestünde per impossibile – aus infinitesimalen (unendlich kleinen) Punkten. Ohne Einheit würde es also in infinitesimalen Staub zerfallen (bzw. immer schon zerfallen sein) und wäre daher **nichts**.

Die Realität des empirisch Gegebenen, die sich in der Krümmung der Raum-Zeit manifestiert, steht diesem Zerfallen-Sein entgegen. Also ist die Raum-Zeit *an sich* durch Einheit und Kontinuität charakterisiert, ganz ohne unser Zutun. (Wir könnten sie unsererseits ja auch gar nicht *aus nichts*, aus infinitesimalem Staub erschaffen.)

Diese Einheit-und-Kontinuität kann unserer rezeptiven Sinnlichkeit nicht *gegeben* werden; wir müssen sie spontan erzeugen und können sie nur vorstellen kraft unserer spontanen *Synthesis*. Diese stellt in der Imagination die Einheit des Kontinuums vor (bzw. stellt sie im Denken und Imaginieren *nach*). Die Synthesis auf unserer Seite leistet insofern das strukturell genau Gleiche, das auf der Seite des objektiven Kontinuums faktisch schon vorhanden ist. Und anhand der Struktur der Synthesis auf unserer Seite, die wir a priori erkennen, erkennen wir, was objektiv in die Struktur des raumzeitlichen Realen hineingehört.

Das ist die *Legitimationsbasis* für unsere *konservative Projektion* der kategorialen Struktur auf das Reale. Wie der kompetente Leser einen Sinn auf Buchstabenkonfigurationen projiziert, der ohne sein Zutun dort kodiert ist, so projizieren wir die Kategorien aufs (raumzeitliche) Reale, das ohne unser Zutun kategorial strukturiert ist. In der Kontinuität der Raum-Zeit also ist unser Denken und Imaginieren mit dem Realen logisch verschränkt.

--- --- ---

So viel zur TD und zur ganzen TA (transzendentalen Analytik). In der TD (transzendentalen Dialektik) legt Kant den *transzendentalen Schein* bloß, auf dem die spezielle Metaphysik beruht. Dazu abschließend noch ein paar kurze Bemerkungen.

Die Metaphysik operiert mit *Vernunftbegriffen*, d.h. mit Verstandesbegriffen, die von ihren transzendentalen Zeit-Schemata in Gedanken abgelöst und ins Unbedingte entgrenzt und gesteigert wurden. Zu Ehren Platons nennt Kant die Vernunftbegriffe *Ideen*. Unsere Spontaneität heißt Vernunft, sofern wir *schließen*, die Vernunft ist das Vermögen zu schließen, und sie fährt im Schließen fort ins Endlose auf der Suche nach dem Unbedingten.

Wir haben z.B. irgendeine Konklusion aus bestimmten Prämissen bewiesen. Aber nun fragen wir nach der Wahrheit der Prämissen und wollen auch diese noch beweisen usf. ins Endlose. So sucht die Vernunft das Unbedingte in allem bedingten Wissen, und die Ideen dienen ihr als Fluchtpunkte, die sie bei dieser Suche anleiten und immer weiterrücken. Die Ideen sind also wichtig und legitim als *regulative Prinzipien* der *Forschung*, aber sie sind *nicht objektiv gültig*, sie sind keine *konstitutiven* Prinzipien.

Ohne transzendente Schemata fehlen den Ideen (von Seele, Welt und Gott) die *Anwendungsbedingungen*; wir wissen also nicht, wie wir sie auf Gegenstände anwenden könnten. Einerseits *verstehen* wir sie und *denken* mittels ihrer; andererseits können wir mittels ihrer nichts *erkennen*. Das führt zu den Verwirrungen der Metaphysik, die in der rationalen Psychologie Lehrsätze über unsere Seele, in der rationalen Kosmologie Lehrsätze über die Welt im Ganzen und in der rationalen Theologie Lehrsätze über Gott zu beweisen versucht und sich dabei in Fehlschlüssen (transzendentalen Paralogismen) bezüglich der Seele und Antinomien bezüglich der Welt verstrickt und ungültige Argumente für die Existenz Gottes produziert.

Kant diagnostiziert den transzendentalen Schein, damit man sich von ihm nicht mehr täuschen lassen muss; aber man kann den Schein nicht auflösen. Das ist wie der Anblick einer weißen Wand im Blaulicht. Auch wenn wir wissen, dass der Anschein des Blauen nur von der Beleuchtung herrührt und dass die Wand in Wirklichkeit weiß ist, hört sie nicht auf, blau auszu-sehen. Der Schein ist insofern unabhängig von unserem Meinen und Wissen.

Auch der transzendente Schein ist meinungsunabhängig bzw. wissensunabhängig. Deswegen wird nach Kant die Versuchung zur Metaphysik aus unserem Denken nie verschwinden. Aber er hat den Schein immerhin als einen solchen diagnostiziert.

Eine der vier *kosmologischen Antinomien* muss noch kurz erwähnt werden, die *dritte*, der zufolge sowohl ein durchgängiger *Determinismus* nach Naturgesetzen als auch die Realität einer damit unverträglichen Kausalität aus *Freiheit* bewiesen werden kann. Kant selbst hat in der TA den strengen Determinismus für die raumzeitliche Welt bewiesen. Wenn es also Freiheit gibt, so muss sie außerhalb des raumzeitlichen Zusammenhangs anzutreffen sein, und Kant bei der Auflösung der Antinomie wenigstens zeigen, dass sich die Möglichkeit einer solchen Freiheit nicht widerlegen (allerdings auch nicht beweisen) lässt. Das ist wichtig für seine praktische Philosophie, in der die Freiheit die Hauptrolle spielt.

--- --- ---

Wir überspringen Kants praktische Philosophie wie auch seine *Kritik der Urteilskraft* und gehen gleich zu *Hegel* über, überspringen auch dessen frühe Schriften und halten uns gleich an sein Hauptwerk, die *Wissenschaft der Logik*.

Zuvor kurz zur *Biographie*. Hegel wurde vor 250 Jahren, am 27. August 1770, in Stuttgart geboren und starb am 14. November 1831 in Berlin mitten unter der Arbeit an einer Neuauflage der *Wissenschaft der Logik*. Deren erster Band, die *Lehre vom Sein*, erstmals erschienen **1812**, wurde posthum **1832** in zweiter Auflage noch publiziert. Von der *Lehre vom Wesen* (**1813**) und der *Lehre vom Begriff* (**1816**) gibt es hingegen nur die ersten Auflagen.

Hegel studierte an der Universität Tübingen bis zum *Magister artium* zunächst Philosophie (1788-90) und dann die üblichen drei Jahre Theologie (1790-93) und wohnte während dieser Zeit im Tübinger Stift, einem Wohnheim für württembergische Theologiestudenten mit Rundumversorgung und eigenem, zusätzlichen Lehrangebot. (Der gleichaltrige Hölderlin und der jüngere Schelling waren seine Kommilitonen und „Mitstiftler“.)

Danach wurde er nicht Pfarrer, sondern zunächst Hauslehrer in Bern und dann in Frankfurt am Main (in der Nähe Hölderlins), darauf Dozent in Jena, wo Schelling lehrte. Dort schrieb er sein erstes Hauptwerk, die *Phänomenologie des Geistes*, die **1807** in Bamberg erschien. Nach Zwischenstationen als Chefredakteur bei der Bamberger Zeitung (1807-08) und als Gymnasialprofessor in Nürnberg (1808-16) wurde er 1816 auf eine *Professur nach Heidelberg* berufen.

Die drei Bände der *Logik* waren inzwischen erschienen, aber für die Lehre brauchte Hegel ein umfassenderes Handbuch für seine Vorlesungen, und so publizierte er **1817** in Heidelberg seine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, die neben der Logik auch die beiden philosophischen Realwissenschaften: die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes, in gedrängter Kürze enthielt. **1827** erschien sie in zweiter und **1830** in dritter Auflage in *Berlin*, wo Hegel von 1818 bis zu seinem Tod 1831 als Professor lehrte.

--- --- ---

Über Hegel kann diese Woche nicht mehr viel gesagt werden. Nur so viel vorweg: Die *Wissenschaft der Logik* (WdL) soll ein reines Denken teils selber sein, teils untersuchen, das gänzlich *voraussetzungslos* ist. Hegel will nämlich die Skepsis mit ins Boot holen. Der/die pyrrhonische Skeptiker/in soll in allen Schritten Hegel beim Aufbau der WdL folgen und zustimmen können.

Die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* enthält eine Kurzform der WdL, die sog. kleine Logik oder enzyklopädische Logik. Dort heißt es (kurz vor dem Beginn des Haupttextes der Logik in § 84) im Kleingedruckten (d.h. der Anmerkung) zu § 78:

Die Forderung eines [...] vollbrachten [d.h. an allen Wissensansprüchen durchgeführten] Skeptizismus ist dieselbe mit der, dass der Wissenschaft *das Zweifeln an allem*, d.i. die gänzliche *Voraussetzungslosigkeit* an allem vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluss, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfasst.

Wir brauchen also gar nicht wirklich an unserem Wissen zu zweifeln und daher auch keine Zweifels-**Gründe** zu finden, sondern wir können aus **freien** Stücken die Skepsis **vollbringen** (bis ans Ende bringen), wenn wir einfach nur von allem, was wir wissen oder meinen, abstrahieren, und dann mit völlig **leeren Händen** anfangen, eine **streng voraussetzungslose Theorie** aufzubauen. So erfassen wir „die Einfachheit des Denkens“ und die „reine Abstraktion“ – worin immer sie bestehen mag.

--- --- ---

Völlig voraussetzungslos soll unsere gesuchte Theorie – nennen wir sie die erste Philosophie oder wie wir wollen – und soll das reine Denken, das sie denkt, in allen nur denkbaren Hinsichten sein. Wir dürfen (1) **keine Doktrin**, keine Lehre, keine Aussagen als gültig voraussetzen, (2) auch **keine Methode** (insbesondere nicht die „dialektische“ – das „D“-Wort muss im Gegenteil sorgfältig vermieden werden), (3) auch **keine Terminologie** oder Begrifflichkeit und sogar (4) auch **kein Thema**, keinen Untersuchungsgegenstand. All dies muss die gesuchte Wissenschaft oder Theorie für sich selbst erst finden. Dieses Programm klingt verstiegen, um nicht zu sagen verrückt.

Wenn man nun aus einer gewissen Distanz auf das schaut, was am Anfang der WdL tatsächlich passiert, erkennt man aber ein aufschlussreiches **Muster**, an das Hegel selbst gar nicht gedacht haben kann, weil es nur mit dem Mitteln der modernen, Fregeschen Logik (MPL) zu entdecken ist. **Hans-Peter Falk** hat dieses Muster 1983 in seinem Buch *Das Wissen in Hegels „Wissenschaft der Logik“* herauspräpariert. Zur Einstimmung will ich dies heute noch vorführen, bevor wir nächste Woche mit dem Programm einer voraussetzungslosen Theorie ernst zu machen versuchen.

MPL ist von Frege für die Mathematik entwickelt worden, ist also eine oder *die* mathematische Logik. Diese ist einerseits **Syntax** und **Beweistheorie**: Manipulation von Zeichen in einem streng geregelten Beweiskalkül, und andererseits **Semantik**, die den Zeichen bzw. Symbolen mathematische Objekte oder Strukturen als ihre Bedeutungen zuordnet. Bestimmte Zeichenfolgen werden von bestimmten Objekten oder Objektfolgen **erfüllt**, z.B. die Zeichenfolge „ $x > y$ “ von der Objektfolge (5, 3) und von der Objektfolge (118, 23) und von vielen anderen.

Die Variablen „ x “, „ y “ usw. sind qua Variablen **terminologisch neutral**, sie können mit beliebigen Objekten belegt werden, sie sind inhaltlich ganz unverbindliche und **voraussetzungslose** singuläre Termini. Mit anderen Worten, sie sind keine **Individuenkonstanten** wie „Albert Einstein“ oder „Heidelberg“ oder „118“, sondern eben **Individuenvariablen**. [Mein Rechtsschreibprogramm möchte, dass ich „Individualkonstanten“ bzw. „Individualvariablen“ schreibe, aber ich weigere mich.] Variablen also dürfen wir in einer voraussetzungslosen Theorie vielleicht benutzen.

Wie sieht es auf der Seite der **Prädikate** aus? Die Prädikate „(...) ist ein Physiker“, „(...) liegt am Neckar“, „(...) ist gerade“ fallen als Kandidaten für eine terminologisch voraussetzungslose Theorie aus. Aber es gibt ein (zweistelliges) Prädikat, das faktisch noch zum puren Gerüst der formalen Logik gezählt werden kann, nämlich das **Identitätsprädikat**: „(...)=(...)“. Vielleicht dürfen wir dieses rein formale Prädikat benutzen und mit so etwas beginnen wie

$x=x$ oder
 $x=y$

Das erste dieser beiden Sätze ist der **Satz der Identität** (die affirmative Version des Nichtwiderspruchsprinzips) und wird trivialerweise von allen Objekten erfüllt. Der zweite Satz wird von allen Objektfolgen erfüllt, deren erstes und zweites Glied dasselbe sind, und solche Folgen kann man beliebig bilden: (Cäsar, Cäsar), (17, 17), (Heidelberg, Heidelberg) usw.

Wenn man nun den ersten Textabschnitt der WdL, über das reine Sein, anschaut, so findet man als dessen weiterführende SchlussThese die Aussage, **das Sein sei (das) Nichts**. Und kurz darauf erfährt man, das Sein und das Nichts seien nicht nur identisch, sondern ebenso sehr **unterschieden**, und zwar sogar absolut unterschieden, also ohne irgendwelche gemeinsamen Züge. Es gilt also sowohl „Sein = Nichts“ als auch „Nicht: Sein = Nichts“.

Nun sind die Ausdrücke „Sein“ und „Nichts“ ziemlich nichtssagend, beinahe Variablen. Insofern ist die verborgene **Tiefenstruktur** des Anfangs der WdL diejenige von zwei rein formalen Sätzen: dem Satz „ $x=y$ “ und dessen Negation „nicht ($x=y$)“. Das Interessante dabei ist, dass damit das skeptische Versprechen erfüllt (oder die Erfüllung vielmehr dem Skeptiker geschenkt) ist, er könne zu jedem Satz dessen Negation beweisen. Hegel schenkt das und beginnt den operativen Subtext der Logik mit einem rein formalen, nichtssagenden Satz (bestehend aus zwei Variablen und dem rein logischen Prädikat „ $=$ “) und mit dessen Negation.

Die **Semantik** der mathematischen Logik heißt **Modelltheorie**; sie untersucht, welche mathematischen Strukturen eine gegebene Satzmenge **wahrmachen**, d.h. **Modelle** dieser Satzmenge sind. Unsere kleine Satzmenge {„ $x=y$ “, „nicht ($x=y$)“} wird von keiner Struktur wahrgemacht, *sie hat kein Modell*. Aber diejenige **unmögliche Struktur**, durch die jene Satzmenge per impossibile wahrgemacht **würde**, die also ihr Modell **wäre**, nennt Hegel das **Werden**.

So beginnt die WdL Skepsis-verträglich mit einem Widerspruch und daher im Unmöglichen. Da es aber bei ein Widerspruch nicht wahr sein kann (gemäß dem Nichtwiderspruchsprinzip) kann es bei diesem Beginn nicht bleiben. Er wird also durch sich selbst über sich hinausgetrieben. Und so wird der Widerspruch zum Motor der logischen Entwicklung. – Davon nächste Woche mehr.

--- --- ---

12. Vorlesung, 23.07.2020

Zur **Klausur**: Ich bitte alle an einer Klausur Interessierten, sich (falls noch nicht geschehen) **jetzt per E-Mail** zu melden. Die Klausur wird 30. Juli in der **Neuen Universität, Hörsaal 6**, von 16-18 Uhr c.t. stattfinden. Als Ausweichtermin steht die Zeit von 14-16 Uhr c.t. im **He-gelsaal** im Philosophischen Seminar (Schulgasse 6) zur Verfügung, ebenfalls am 30. Juli. Wer den Ausweichtermin in Anspruch nehmen muss, möge sich bitte umgehend melden.

Ich werde nach der Korrektur den Teilnehmenden zunächst ihren persönlichen Klausurbogen mit Punktzahl und inoffizieller Note zurückschicken und dann, je nach Wunsch, einen Schein mit Note oder mit dem bloßen Vermerk „Bestanden“ ausstellen.

Wer nur einen **unbenoteten „Sitzschein“** (je nach Wunsch 2 oder 3 LP) braucht, muss keine Klausur schreiben, sondern braucht nur teilzunehmen, ohne weitere Leistungskontrolle.

--- --- ---

Fragen fürs Nachdenken über die heutige Vorlesung:

Frage 12.1: Was der Unterschied zwischen der Hintergrund- und der Vordergrundlogik und was der Binnenunterschied in der Hintergrundlogik zwischen Benutzerperspektive und Konstruktorsperspektive?

Frage 12.2: Was ist der Unterschied zwischen indexikalischen und nicht-indexikalischen Sätzen bzw. Gedanken? Was sind Augenblickssätze?

Frage 12.3: Was ist der logische Urknall?

--- --- ---

Ein Teilnehmer hat mir folgende Frage zur letzten Vorlesung, S. 135 unten, gestellt:

Sie schreiben, dass die relativistische Physik die Newtonsche als Grenzfall einbettet. [...] Im nächsten Abschnitt schreiben Sie dann, dass die MPL weitere Folgerungsmuster freilegt, ohne die TFL im Geringsten zu falsifizieren.

Hierbei ist jetzt meine Frage, ob die relativistische Physik dann auch die Newtonsche erweitert, ohne diese zu falsifizieren?

Wie sie schon deutlich klargestellt haben (und auch was ich bisher in meinem Physikstudium gelernt habe), ist zweiteres eben ein Grenzfall des Ersteren, wenn ich z.B. vom Mikroskopischen zum Makroskopischen übergehe. Dennoch ist es eben nur ein Grenzfall, was bedeutet, dass man mit der newtonschen Physik immer ein Stückweit falsches/abweichendes Ergebnis erhält.

Die Frage ist sehr berechtigt, denn ich habe mich auf S. 135 über das Verhältnis der traditionellen formalen Logik (TFL) und der modernen Prädikatenlogik (MPL) sehr unvorsichtig ausgedrückt und mich dann ja auch gleich wieder korrigieren müssen. TFL ist eine reife Wissenschaft seit Aristoteles. Das stimmt. Aber um 1900 herum ist sie von Freges MPL in der Notation von Russell und Whitehead – ich sagte **unvorsichtigerweise**: durch ein neues **Paradigma** – abgelöst worden, und musste mich sogleich korrigieren:

„Wahrscheinlich ist es sogar übertrieben, überhaupt von einem **Paradigmenwechsel** zu sprechen. Denn MPL legt einfach nur einige weitere formal gültige Folgerungsmuster frei, die in TFL nicht berücksichtigt waren, ohne TFL im Geringsten zu falsifizieren. MPL und TFL sind beides Varianten der sog. **klassischen Logik**, erkennen also das **Nichtwiderspruchsprinzip** und das **Prinzip des ausgeschlossenen Dritten** an.“

In der Physik hingegen fand ein Paradigmenwechsel statt. Das neue Paradigma, die relativistische Physik ist unverträglich mit dem alten, mit der Newtonschen Physik, im Allgemeinen und lässt letztere **exakt** nur im Besonderen, nämlich nur für einen ideellen Grenzfall und **nä-**

herungsweise in der Nachbarschaft dieses Grenzfalles gelten, „was bedeutet, dass man mit der newtonschen Physik immer ein Stückweit ein falsches/abweichendes Ergebnis erhält“ (wie der Teilnehmer zu Recht schreibt). **Das ist im Fall von TFL nicht so.** Die nach TFL formal gültigen Schlüsse sind es auch nach MPL. Nur kennt MPL noch ein paar weitere Muster formal gültiger Schlüsse und ist insofern eine *Erweiterung* von TFL (mit völlig neuer Notation) **und** mit Freilegung einer alternativen *logischen Tiefenstruktur*.

TFL geht wie Platon im *Sophistes* von atomaren Sätzen als kleinsten Einheiten des Diskurses aus, die aus n Namen und einem n -stelligen Prädikat bestehen, z.B. „Theaitetos sitzt“. In **TFL** wird diesem Satz hingegen eine komplexere logische Form zugeordnet: Seiner Quantität nach ist er einzeln (e), seiner Qualität nach bejahend (+), seiner Relation nach kategorisch („ist“), seiner Modalität nach assertorisch (Ass), also etwa: „ $Ass[e(Theaitetos) ist+ sitzend]$ “.

Bei dem Satz „Alle Menschen sind sterblich“ (um ein anderes Beispiel zu geben) finden wir folgende Zuordnungen von logischer Tiefenstruktur (mit „ a “ für die Quantität *alle*):

TFL: $Ass[a(Mensch) ist+ sterblich]$ *lies*: Alle Menschen sind (wirklich) sterblich.
MPL: $(\forall x)[Mensch(x) \rightarrow Sterblich(x)]$ *lies*: Für alle x : wenn x Mensch ist, ist x sterblich.

Die assertorische Modalität (*Wirklichkeit*) wird in MPL nicht eigens bezeichnet. Wenn MPL zur *Modallogik* erweitert wird, kann man Apodiktizität (*Notwendigkeit*) durch „ N “ oder ein Quadrat „ \square “ ausdrücken und Problematizität (*Möglichkeit*) durch „ M “ oder eine Raute „ \diamond “.

Die TFL-Tiefenstruktur ist näher an der *natürlichen Sprache*, die MPL-Tiefenstruktur näher an der *Mathematik*. Aber in unserem Denken überlagern sich beide Strukturen und schließen einander nicht aus. Man kann also nicht sagen (was manche getan haben), MPL falsifiziere TFL immerhin insofern, als sie die *tatsächliche* logische Tiefenstruktur des Denkens bloßlege.

--- --- ---

Heute: Hegels voraussetzungslose Theorie

Hegels philosophisches System besteht aus drei Wissenschaften, der **Wissenschaft der Logik** (WdL) und den beiden Realwissenschaften: der **Philosophie der Natur** (PhilN) und der **Philosophie des Geistes** (PhilG). Was die Logik von den Realwissenschaften trennt, sind **Raum und Zeit**. Raum und Zeit werden zu Beginn der PhilN eingeführt als die Sphäre des **Außerlogischen** und des mannigfaltigen Außer-einander-Seins. Und in der raumzeitlichen Natur tritt irgendwann der in ihr verborgene Geist als solcher hervor, nämlich in Gestalt denkender Personen (subjektiver Geist), die in Kollektiven organisiert sind (objektiver Geist) und in Kunst, Religion und Philosophie wesentliche Kulturleistungen erbringen (absoluter Geist).

Die WdL besteht ihrerseits aus drei **Büchern**: der Lehre vom *Sein*, der Lehre vom *Wesen* und der Lehre vom *Begriff*. Jedes Buch hat wiederum drei große **Abschnitte**, die Abschnitte der Seinslogik behandeln 1) die *Qualität*, 2) die *Quantität* und 3) das *Maß* (die Einheit von Qualität und Quantität). Jeder Abschnitt hat drei **Kapitel**, die der Qualitätslogik behandeln 1) das *Sein*, 2) das *Dasein* und 3) das *Fürsichsein*. Das erste Kapitel der WdL, „Sein“, hat drei **Unterabschnitte**: *A. Sein – B. Nichts – C. Werden*.

Insgesamt hat die WdL also (über den Daumen gepeilt) $3^4 = 81$ Unterabschnitte³⁵, $3^3 = 27$ Kapitel, $3^2 = 9$ Abschnitte und $3^1 = 3$ Lehren oder Bücher. Dieser regelmäßige Aufbau in Dreierstrukturen hat das Vorurteil begünstigt, dass Hegel eine besondere, „*dialektische*“ Me-

³⁵ Es gibt drei Ausnahmen: erstens das 2. Kapitel („Das Urteil“) des 1. Abschnitts („Die Subjektivität“) der Begriffslogik, das 4 (!) Unterabschnitte hat, weil dort die Typen des Urteils gemäß Kants vierteiliger Urteilstafel behandelt werden, zweitens das vorletzte Kapitel der WdL insgesamt: „Die Idee des Erkennens“, das nur zwei Unterabschnitte hat („A. Die Idee des Wahren“, „B. Die Idee des Guten“) und drittens das allerletzte Kapitel der WdL: „Die absolute Idee“, das keine Unterabschnitte mehr hat. Die WdL hat also in Wahrheit $3^4 + 1 - 1 - 2 = 79$ Unterabschnitte.

thode befolge, die es verlange, nach dem Muster von These-Antithese-Synthese fortzuschreiten. Aber das sollte man lieber sofort vergessen, denn die WdL ist die streng **voraussetzungslose** Wissenschaft, die keine besondere Methode und auch sonst nichts voraussetzen darf.

--- --- ---

Also denn: Die WdL ist die streng voraussetzungslose Wissenschaft: Sie soll (1) doktrinal, (2) methodisch, (3) terminologisch und (4) thematisch ohne Vorannahmen beginnen, und wir wollen uns heute fragen, wie ein derartig anspruchsvolles Theorieprogramm begonnen und durchgeführt werden könnte.

Sogleich fällt uns eine unumgängliche Notwendigkeit auf: **Wir** (Hegel und seine Leser/innen) können *nicht* streng voraussetzungslos beginnen, denn selbst wenn wir von allem abstrahieren, was wir zu wissen glauben, so können wir doch aus unserer Sprache und aus deren Terminologie nicht hinaustreten; denn wir wollen ja **intersubjektiv nachvollziehbar** die voraussetzungslose Theorie aufbauen, und dazu müssen wir **reden**.

Also besteht die methodische Notwendigkeit, zwischen unserem theoretischen Tun und Reden und der eigentlichen voraussetzungslosen Theorie zu unterscheiden. Letztere nennen wir die **Vordergrundlogik** oder das **reine Denken** und unser theoretisches Tun die **Hintergrundlogik**.

In unserer Hintergrundlogik, die wir in unserer Sprache formulieren, bauen wir die streng voraussetzungslose Vordergrundlogik als das **reine Denken** auf und leihen ihr, die selber **wortlos** ist, von Fall zu Fall einen unserer Ausdrücke, damit sie bzw. damit das reine Denken wenigstens ab und zu (in unserer Phantasie) einen Ausruf tätigen kann wie z.B. „Sein!“ oder „Nicht: Sein!“ oder etwas von der Art.

Hegel hat für die Hintergrundlogik (**HL**) die Charakterisierung „**äußere Reflexion**“ und für das reine Denken oder die Vordergrundlogik (**VL**) die Charakterisierung „**die Sache selbst**“. Die HL ist also unsere **äußere Reflexion auf** die Sache selbst, und die VL *ist* die Sache selbst.

--- --- ---

Die HL ist also **nicht** streng voraussetzungslos (sie setzt die Sprache und deren Terminologie als Darstellungsmedium voraus), aber natürlich möglichst **voraussetzungsarm**; wir wollen ja nicht **dogmatisch** vorgehen, sondern die **Skeptiker** mitnehmen.

Die VL mag demgegenüber anfangs wie etwas ganz Verrücktes erscheinen, das mit uns und unserem Denken wenig zu tun hat. Dass wir sie aufbauen und betrachten, mag wie ein sinnloses Glasperlenspiel erscheinen. Aber am Ende sollte der Wissensvorsprung zwischen uns (unserer HL) und dem reinen Denken (der VL) immer kleiner geworden und schließlich ganz verschwunden sein, so dass wir unsere HL als die entwickelte VL erkennen.

Innerhalb der WdL wird das aus dem einfachen Grund nicht möglich sein, weil wir Menschen **raumzeitliche** Wesen sind. Wir müssen also auf die Realphilosophie warten, die das Raumzeitliche betrachtet. Am Ende der PhilG werden als die Krönung des ganzen Unternehmens die Kulturleistungen Kunst, Religion und schließlich Philosophie unter der Überschrift „**Absoluter Geist**“ betrachtet, und dann sollten wir in der dort betrachteten **Philosophie** uns selbst und unsere HL als das Thema der hegelschen Philosophie erkennen können. Aber das ist hier am Anfang der WdL noch ganz ferne Zukunftsmusik.

--- --- ---

Wir müssen im Folgenden also stets auf den Unterschied zwischen HL und VL bzw. zwischen unserer äußeren Reflexion **auf** das reine Denken (=HL) und dem reinen Denken als der Sache **selbst** (=VL) achten. Aber es ist auch wichtig, einen Ebenen-Unterschied **innerhalb** der HL zu betonen. Denken wir uns dazu eine Schaustellerfirma, die auf einem Kirmesplatz eine Achterbahn oder Geisterbahn (Hegels Philosophie endet ja mit dem absoluten *Geist*) errichtet.

Es geht uns um die *Geisterbahn des reinen Denkens*. Die VL oder das reine Denken ist das Fahren auf oder mit dieser Bahn. Stellen Sie sich also vor, Sie sind das reine Denken und sitzen in ihrem Wagen am Start der Geisterbahn. Hegel ist die Schaustellerfirma, die die Geisterbahn in seiner HL aufgebaut hat. Hegel kennt also *erstens* die Konstruktionsprinzipien und weiß, wie die Geisterbahn aufgebaut wird, und er hat *zweitens* auch schon eine Probefahrt durchgeführt, weiß also, was auf die Kundschaft (auf das reine Denken) an den verschiedenen Stationen jeweils zukommt und was dort zu erleben (zu denken) ist.

Hegel kann daher *innerhalb* der HL *zwei* verschiedene *Perspektiven* einnehmen: die *Konstrukteurs-Perspektive* und die *Benutzerperspektive*. Er könnte daher zwei verschiedene Versionen der HL (zwei verschiedene WdL-Versionen) schreiben: eine lange, komplizierte für seine Schausteller-Kollegen, die auch gerne eine Bahn des reinen Denkens *aufbauen* möchten, aber noch nicht wissen, wie, und eine etwas kürzere für das allgemeine Publikum, das einfach gerne einmal *rein denken* möchte, und zwar komplett von A bis Z. („*Denk rein – komplett von A bis Z*“, wäre also ein netter Werbespruch.)

Dem Publikum also beschreibt Hegel in einer Art Werbeschrift, was es auf der Bahn des reinen Denkens erleben wird. Rein *denken* muss das Publikum dann freilich selbst, das heißt, es muss die VL vollziehen. Aber viele werden sich mit der Beschreibung zufriedengeben. Sie wollen nur wissen, was das reine Denken an seinen vielen Station jeweils erlebt, ohne dies alles selbst erleben zu wollen.

Wir haben also *drei Ebenen* zu unterscheiden:

- Erstens: **HL_K** für potentielle *Konstrukteure* der Bahn des reinen Denkens
- Zweitens: **HL_B** für potentielle *Benutzer* der Bahn des reinen Denkens
- Drittens: **VL** für den wirklichen *Vollzug* des reinen Denkens

Da VL selbst *wortlos* ist, kann man sie (bzw. den Vollzug des reinen Denkens) nicht gut aufschreiben, sondern höchstens durch Ein-Wort-Sätze andeuten („Sein!“, „Nicht-Sein!“ usw.). HL hingegen bedient sich auf beiden Ebenen der gewöhnlichen *philosophischen Umgangssprache*. In HL_K wird die Bahn des reinen Denkens argumentativ aufgebaut, d.h. wortreich konstruiert, und in HL_B werden die Gedanken, die das reine Denken an den verschiedenen Stationen denkt, in äußerer Reflexion *benannt* („das Sein“, „das Nichts“, „das Werden“ usw.) und *beschrieben* („Das Sein ist unbestimmt und unmittelbar“ usw.).

Da Sie Philosophie studieren (und sei es nur zur Ergänzung ihres sonstigen Hauptfaches) und insofern potentielle *Theoriekonstrukteure* sind, werde ich hier den Anfang der WdL in **HL_K** aufbauen. Hegel selbst begnügt sich fast durchweg mit **HL_B**. Das geht viel schneller.

Ich werde Ihnen zunächst zum Vergleich Hegels HL_B-Beschreibung der Anfangsstation geben, und Sie werden sehen, dass Sie damit wenig anfangen können. – Wir sind also am Anfang des ersten **Buches** der Logik, der Lehre vom Sein; erster **Abschnitt**, Bestimmtheit/Qualität; erstes **Kapitel**, Sein; **Unterabschnitt A. Sein. Hegel schreibt:**

Sein, reines Sein, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. [...] Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist *nichts* [kleingeschrieben] in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts* [großgeschrieben] und nicht mehr noch weniger als Nichts.

Und dann folgt schon der nächste Unterabschnitt: „B. Nichts“.

--- --- ---

Es geht los mit einem **unvollständigen Satz**, einer Art Ausruf: Sein. Reines Sein! Der Zusatz „ohne alle weitere Bestimmung“ macht die Sache nicht leichter, sondern eher schwerer. Normalerweise werden verschiedene **Sinne** des Wortes „Sein“ unterschieden, so schon bei Aristoteles und so (etwas anders) auch noch heutzutage: das veritative Sein, das existentielle Sein, das prädikative Sein, das Sein im Sinne von Identität (oder etwas von der Art). Hier ist offenbar nichts von alledem gemeint. Was aber dann? Darüber schweigt des Sängers Höflichkeit.

Ferner erfahren wir, dass dieses vollkommen unbestimmte Sein etwas **Unmittelbares** und vollkommen **Singuläres** und Unvergleichliches sei. **Unmittelbar**: man muss es einfach so hinnehmen wie es ist; es lässt sich nicht erklären oder aus etwas anderem herleiten. **Unvergleichlich**: man kann es also auch durch keinen Vergleich mit irgendetwas anderem erläutern. Es ist des Weiteren **leer**, hat keinen Anschauungsinhalt oder Denkinhalt. Wenn schon von Anschauen oder Denken die Rede sein soll, dann wäre es das leere, reine Anschauen oder Denken selber.

Leerer „Nullgehalt“ des Anschauens/Denkens = reines Anschauen = reines Denken.

Und zuletzt erfahren wir noch, dieses leere Sein sei **Nichts** (großgeschrieben, also *das* Nichts). Aber wir erhalten keinerlei Anleitung, was unter dem großgeschriebenen Wort „Nichts“ zu verstehen sein könnte.

Für Interpreten ist die Sache daher hoffnungslos. Das meine ich völlig ernst: Hegel, zumindest seine WdL, kann **nicht interpretiert** werden. Wenn man die WdL **verstehen** will, dann jedenfalls nicht durch Interpretation. (Man kann ja auch eine Einführung in die Mengenlehre oder in die Relativitätstheorie nicht durch „Interpretation“ verstehen, sondern nur durch eigenes Nachdenken und Nachrechnen.)

Freilich mag es einige Genies der Geistesakrobatik geben, denen Hegels kurze Beschreibung der Startposition des reinen Denkens genügt, um den Gedanken des reinen **Seins** in völliger Klarheit und Gewissheit zu vollziehen und sich in völliger Klarheit und Gewissheit zu dem Folgegedanken des **Nichts** forttragen zu lassen. Wenn Sie dazugehören, sei Ihnen gratuliert! Aber wie will man als schlichter Zuschauer, dem diese Geistesakrobatik nicht gelingen will, zwischen gediegener Geisteseinsicht und bloßem Kirmesbudenzauber unterscheiden? Deswegen wechseln wir nun in die Konstrukteurs-Perspektive, also von Hegels HL_B in unsere HL_K.

--- --- ---

Wir fragen uns, wie wir die Bahn des reinen Denkens konstruieren müssen, damit das reine Denken voraussetzungslos beginnen und damit es ohne weitere Voraussetzung zu seiner jeweils nächsten Station kommen kann (falls es überhaupt mehr als eine Station gibt, was wir unsererseits nicht voraussetzen dürfen).

Eine Theorie stellt Theoreme auf, erhebt also Wissens- oder Wahrheitsansprüche. Wir müssen dem reinen Denken an *Station 1* den singulären, übermäßigen und *alternativlosen* **Wahrheitsanspruch** zu denken geben, den niemand effektiv widersprechen und den niemand effektiv verneinen kann. Falls es so etwas nicht geben sollte, müssten wir es für das reine Denken eigens erfinden!

Dazu postulieren wir, dass es etwas Minimales und Gemeinsames gibt, das in jedem beliebigen Wahrheitsanspruch, den jemand je erheben könnte, stereotyp mitgemeint und mitbeansprucht wird, also nicht irgendein **bestimmtes** Sein (das Klein-Sein des Sokrates, das Westlich-von-Heidelberg-Sein Mannheims usw.), über das man streiten kann, sondern das **reine Sein** selbst in allem je bestimmten Sein. Dass wir es „Sein“ nennen, ist beliebig, wir könnten ihm irgendeinen Namen geben, „Otto“ oder „Blabla“; aber „Sein“ scheint recht nahezuliegen und eine gute mnemotechnische Funktion zu erfüllen: Es erinnert uns an das, was übrigbleibt,

wenn wir von allen Bestimmtheiten verschiedener Wahrheitsansprüche abstrahieren und nur noch das Erheben eines Wahrheitsanspruchs rein als solches übrigbleibt.

Wenn das reine Denken sprechen könnte, würde es diesen anfänglichen, alternativlosen und völlig neutralen Wahrheitsanspruch vielleicht mittels des *Einwortsatzes* „**Sein!**“ erheben. So beginnt die WdL ja tatsächlich. Das ist der sprachliche Ausdruck der VL. Dann übernimmt Hegel in seiner HL (in HL_B) und *beschreibt* den Wahrheitsanspruch, den VL da erhoben hat, in äußerer Reflexion:

Er ist *erstens unbestimmt*, weil ja von allen Inhaltsbestimmtheiten *von* (und Differenzen *zwischen*) gewöhnlichen Wahrheitsansprüchen abstrahiert wurde. Er ist unbestimmt *für VL* – für *uns* natürlich *nicht*, denn wir (Hegel und die Leser) bestimmen ihn ja gerade *als* unbestimmt (und in der Folge ferner als unmittelbar, unvergleichlich usw.).

Er – bzw. das (reine) Sein – ist *zweitens unmittelbar*, wiederum *für* das reine Denken, das ihn als seinen *allerersten* Gedanken vollzieht, ohne ihn von irgendwoher abzuleiten. Für uns (Hegel und die Leser) hingegen ist das Sein vermittelt durch das gedankliche *Weglassen* aller bestimmten Differenzen zwischen möglichen Wahrheitsansprüchen, also durch Negation (*Weglassen*) bzw. durch totale *Abstraktion*.

Drittens ist das Sein *unvergleichlich*. Wenn wir *a* mit *b* vergleichen wollen, müssen wir Bestimmtheiten finden, die sie gemeinsam haben (beide sind z.B. rot) und Bestimmtheiten, durch die sie sich unterscheiden (*a* ist z.B. rund und *b* eckig). Hier aber haben wir nur Eines, das Sein, und dieses Sein hat für das reine Denken keinerlei Bestimmtheiten. Es ist daher für das reine Denken (in VL) eine *unvergleichliche Singularität*, während wir natürlich in HL diese VL-Singularität mit vielem anderen vergleichen können.

--- --- ---

Normalerweise müssen wir zwischen einer *Theorie* und ihrem *Gegenstand* oder *Thema* unterscheiden. Das ergäbe hier die Differenz von reinem *Denken* (= VL) und reinem *Sein* (= Thema/Gegenstand von VL). Unser Gegenstand in HL ist VL, und der Gegenstand von VL ist das Sein. Das sind drei Ebenen: Hintergrundtheorie, Vordergrundtheorie, Gegenstand. Aber der unbestimmte, unmittelbare, unvergleichliche Gegenstand „Sein“ ist in seiner unbestimmten Unmittelbarkeit und Unvergleichlichkeit *viertens* völlig inhaltsneutral und *leer*. Er hat daher keine *Satzform* mehr!

Erinnern Sie sich bitte an die **3. Vorlesung**, S. 33, wo um der *Täuschungsmöglichkeit* willen der Fremde aus Elea (im *Sophistes*) auf die Minimalform des Satzes hinweist: Name und Verb (*onoma* und *rhêma*, Subjekt und Prädikat), und ferner an die **6. Vorlesung**, S. 77, wo Aristoteles' Wahrheitslehre im Schlusskapitel des Θ der *Metaphysik* (Kapitel Θ 10) behandelt wurde, der zufolge es *asynthetische Gedanken* unterhalb der Irrtumsmöglichkeit gibt, die im Denken nur *berührt* und „gesagt“ (sozusagen als Einwortsätze ausgerufen), *nicht* aber als *etwas von etwas ausgesagt* werden können. Der Gegensatz des Wahren ist hier nicht das Falsche, sondern das Nichtwissen. Solche einfachen Gedanken sind das intelligible Pendant der Sinnesdaten, sozusagen *Denkdaten*, in deren Vollzug das Denken irrumsimmun ist.

Im denkenden „Berühren“ wird der Denk-Akt mit dem Denkdatum eins. Akt und Inhalt (Denken und Datum) verschmelzen zu einer gediegenen Einheit, in deren Vollzug sich das Denken nicht täuschen kann. Ein solches Denken ist nicht mehr diskursiv, nicht mehr ein Aussagen des Prädikats vom Subjekt, sondern intuitiv, ein *denkendes Anschauen*, das mit dem Gedachten bzw. Angeschauten verschmilzt.

Daher darf Hegel *fünftens* sagen, das reine Sein sei Anschauen: das reine leere Anschauen des Seins selbst. Er darf ferner *sechstens* hinzufügen, dieses leere Anschauen sei gleichzeitig

ein leeres Denken, also ein (leeres) *intellektuelles* Anschauen, das mit seinem Gegenstand, dem reinen Sein, identisch sei.

--- --- ---

So also haben wir in HL_K Hegels HL_B -Aussagen über das Sein rekonstruiert und gerechtfertigt – bis auf die *siebte* und letzte, das reine Sein sei (das) **Nichts**. Hier wäre es wohlfeil, bei Hegel einen schlichten Quantorenfehler zu diagnostizieren, der uns im Logikkurs ausgetrieben wird: „nichts“ heißt einfach „nicht etwas“. „Nichts ist umsonst“ heißt: „Es ist **nicht** der Fall, dass es *etwas* gibt, das umsonst ist“, formaler: „ $\neg(\exists x) (x \text{ ist umsonst})$ “. Die Rede vom großgeschriebenen, nominalisierten Nichts ist einfach eine unsinnige Verdinglichung des Existenzquantors, dem ein Negationszeichen vorangestellt ist: „ $\neg(\exists x)$ “.

Und tatsächlich wäre es ja bloßes **Wortgeklingel**, wenn man *so* argumentieren wollte: „Weil das Sein ganz leer, weil in ihm nicht anzuschauen oder zu denken ist, ist es das Nichts.“ Gut, man könnte sagen: Das ist harmlos, nämlich einfach eine **Umbenennung** des Seins; wir können das unbestimmte Unmittelbare „Sein“ nennen oder „Blabla“ oder „Nichts“, ganz wie wir wollen. Es folgt weiter nichts daraus. Dann gilt trivialerweise: „Sein = Blabla = Nichts“.

Der Punkt ist aber, dass Hegel im nächsten kurzen Unterabschnitt „**B. Nichts**“ zwar zunächst einmal tut, was man auf Grund der Gleichung „Sein = Nichts“ erwarten muss: Er sagt über das Nichts ungefähr dasselbe, was er zuvor über das Sein gesagt hatte. Er beginnt wieder mit einem VL-Einwortsatz: „Nichts“, zu dem wir ein Ausrufezeichen hinzudenken können, und sagt dann in HL über es, es sei unvergleichlich, leer, unbestimmt, das leere Anschauen und Denken selbst, also dasselbe, was das reine Sein sei. (Es fehlt nur die Unmittelbarkeit, wohl, weil das Nichts an zweiter Stelle kommt und also irgendwie durch das Sein „vermittelt“ ist.)

Aber im dritten Unterabschnitt „**C. Werden**“ erfahren wir nach wenigen Zeilen: „Aber ebenso sehr ist die Wahrheit [über Sein und Nichts] nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie *nicht dasselbe*, dass sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*.“

Es soll also auf irgendeiner Ebene (in VL? HL_B ? HL_K ?) die **Kontradiktion** gelten:

„Sein = Nichts, **und nicht** Sein = Nichts“, **formaler**: „ $(S=N) \wedge (S \neq N)$ “

Ein solcher Widerspruch ist **nicht wahr**. Wir in HL_K wollen uns keineswegs auf einen Widerspruch festlegen, und wir wollen auch Hegel nicht so interpretieren, dass er sich in HL_B in eigener Sache auf einen Widerspruch festlegt. Eher muss es so sein, dass er das reine Denken auf einem Widerspruch ertappt und diesen Widerspruch in HL_B eher zitiert als selbst vertritt.

Was Hegel sagen will, können wir so übersetzen: Das reine Denken behandelt in VL das Sein und das Nichts als **identisch** und ebenso sehr als **unterschieden** (und zwar als **absolut** unterschieden, da Sein und Nichts ja keine Bestimmungen haben, in denen sie sich unterscheiden könnten). Folglich ist das reine Denken am logischen Anfang **unwahr**, und es darf bei dieser anfänglichen Unwahrheit nicht stehenbleiben, sondern muss sich schleunigst korrigieren.

--- --- ---

Nun also sehen wir, dass die Gleichung „Sein = Nichts“ nicht Ausdruck einer harmlosen **Umbenennung** war, sondern eine **sachliche Aussage**, der die andere sachliche Aussage „Sein nicht = Nichts“ diametral entgegensteht. Das also müssen wir nun in HL_K herleiten und rechtfertigen – aus dem bloßen Programm bzw. der bloßen Arbeitshypothese einer streng voraussetzungslosen Theorie.

Die Stationen des reinen Denkens in VL müssen **alternativlos** sein; aber bei der Konstruktion der Bahn des reinen Denkens von HL_K kann es Spielraum für alternative Vorgehensweisen geben. Man kann sich vorstellen, dass zwei Schaustellerfirmen jeweils eine völlig gleiche

Geisterbahn aufbauen, aber in den Konstruktionsschritten hier und da voneinander abweichen. Die *eine* Firma baut zunächst Station 1 und Station 3 und fügt dann Station 2 dazwischen ein, die *andere* geht streng der Reihe nach vor. Für das reine Denken ist diese Differenz nachher irrelevant und unsichtbar; es fährt in beiden Fällen von Station 1 über Station 2 zu Station 3.

Als ein mögliches Konstruktionsverfahren wurde letzte Woche am Ende der 11. Vorlesung (S. 143f.) dasjenige von **Hans-Peter Falk** vorgestellt: Da die WdL die Skeptiker mitnehmen will, beginnt sie mit einem rein logisch-formalen „offenen“ Satz (offen in zwei Variablen) und dessen Negation, also mit der inkonsistenten Satzmenge $\{„x=y“, „x\neq y“\}$, d.h. mit zwei offenen Sätzen, die nicht *wahr oder falsch* sind, sondern von bestimmten Objektfolgen *erfüllt werden oder nicht* bzw. die auf bestimmte Strukturen *zutreffen oder nicht* (bzw. von ihnen erfüllt werden oder nicht).

Die Satzmenge $\{„x=y“, „x\neq y“\}$ wird allerdings wegen ihrer Inkonsistenz von keiner wirklichen und keiner möglichen Struktur erfüllt. Die unmögliche Struktur, die als ein Grenzfall sie erfüllen würde, ist das, was Hegel das **Werden** nennt: die „Einheit“ von Sein und Nichts, die ihrerseits Pseudogegegenstände sind, mit denen die Variablen „x“ und „y“ hier belegt werden. Das ist alles ein bisschen technisch und atmet den Geist der Modelltheorie (d.h. des semantischen Zweigs der mathematischen Logik).

Um das Werden herum drapiert H.-P. Falk dann alles Übrige: den Beginn beim reinen Sein, das Nichts als zweite Station (bzw. als die identische Rückseite der ersten sozusagen) und dann eben das inkohärente Werden, das wegen seiner inkonsistenten Konzeption sofort wieder in sich zusammenfällt.

--- --- ---

Ich selbst habe jahrelang folgendes Konstruktionsverfahren verwendet: Wir haben als erste Station das reine Sein, das in jeder Aussage mitausgesagt wird und das man daher nicht effektiv verneinen kann, denn die Verneinung wäre ja ihrerseits eine Aussage, die das reine Sein mitaussagt (also impliziert). Wir wissen aber, nicht zuletzt weil wir in HL das reine Sein durch Negation (Weglassung, Abstraktion) konstruiert haben, dass es mehr geben muss als nur es. Wie also kommen wir in einem *alternativlosen* Schritt zu einer **2. Station** der WdL?

Da wir das Sein durch Negation konstruiert haben, wissen wir, dass es außer ihm zumindest noch die **Operation der Verneinung** gibt. Oder alternativ argumentiert: Wir haben das reine Sein; d.h., wir sind bei **Parmenides**. Wenn aber die Phänomene gerettet werden sollen, müssen wir irgendwie weiterkommen. Wir müssen irgendeine logische Operation am Sein vornehmen, die zu etwas Neuem führt.

Da der Gedanke „Sein!“ ein **Wahrheitsanspruch** ist, brauchen wir eine **Wahrheitsoperation**; und da wir nur das reine Sein und sonst nichts haben, brauchen wir eine **einstellige** Wahrheitsoperation, nicht eine zweistellige wie „(...) oder (...)“ und „wenn (...), dann (...)“. Es gibt aber in der Aussagenlogik rein **kombinatorisch** nur vier mögliche einstellige Wahrheitsoperationen, von denen nur eine, die **Verneinung**, zu einem neuen Wahrheitsanspruch führt, nämlich zu der Negation des ersten: „Nicht (Sein)!“³⁶

Die VL hat also zuerst einen **Anfangsgedanken** „Sein!“ und dann einen **Nachfolgergedanken** „Nicht (Sein)“, der die Negation des ersten ist. Sie widerspräche sich daher selbst, wenn man nicht annähme, dass es sich dabei um **indexikalische Gedanken** handelt wie beispielsweise

³⁶ Die Identitätsoperation lässt alles beim alten, die Wahrmacheroperation bestätigt die Wahrheit des Anspruchs, an dem sie operiert, und lässt daher ebenfalls alles beim alten. Die Negation hingegen führt zu einem neuen Anspruch, der die Negation des vorigen ist, ebenso zwar auch die Falschmacheroperation, die aber von der Negation hier gar nicht zu unterscheiden ist (zumal das Gegenteil des Wahren bei den asynthetischen Gedanken nicht das Falsche, sondern das Nichtwissen ist).

„Die Sonne scheint“ oder „Es regnet“, deren Wahrheitswert (an einem gegebenen Ort) mit der Zeit variiert: Manchmal scheint eben die Sonne, und manchmal regnet es. In indexikalischen Gedanken bzw. Sätzen kommen indexikalische Ausdrücke wie „hier“, „dort“, „jetzt“, „damals“, „ich“, „du“ und das Tempus verbi vor. Deswegen hängt ihr Wahrheitswert von der **Äußerungsgelegenheit** ab (davon, wer sie wann und wo äußert). Die nicht-indexikalischen Sätze hingegen haben einen **konstanten Wahrheitswert**, sind entweder immer und überall wahr oder nie und nirgends. Man kann erstere daher auch **Gelegenheitssätze** und letztere **stehende Sätze** (oder **ewige Sätze**) nennen.

Offenbar braucht die VL ein rein **logisches Analogon** des **Tempus verbi**, damit „zuerst“ der Anfangsgedanke „Sein!“ und „darauf“ der Folgegedanke „Nicht (Sein)!“ wahr sein kann. Nun spielt aber die **Zeit** in der VL noch keine Rolle (sondern erst in der Realphilosophie). Es gibt also keine temporale **Stellenmannigfaltigkeit** t_0, t_1, t_2 usw., gemäß welcher an t_0 „Sein!“ wahr sein könnte und an t_1 „Nicht (Sein)!“ . Aber es gibt eine rein **logische Stellenmannigfaltigkeit** (vergleichbar der rein arithmetischen Stellenmannigfaltigkeit $0, 1, 2, \dots$), nämlich eine logische Sukzession von zwei logischen Stellen. Denn wir haben ja einen Anfangsgedanken und einen Folgegedanken hergeleitet!

Wir müssen also so etwas annehmen wie eine **rein logische „Zeit“**, die sich später als die logische Grundlage der physikalischen Zeit erweisen könnte (in der Realphilosophie). Das entschärft prima facie den Widerspruch zwischen „Sein!“ und „Nicht (Sein)!“.

--- --- ---

Aber damit ist unser Problem noch nicht wirklich gelöst, denn der Gedanke „Nicht (Sein)!“ widerspricht nicht nur dem Gedanken „Sein!“, sondern auch sich selbst! In jedem möglichen Gedanken wird nämlich das Sein mitausgesagt (so hatten wir das Sein eingeführt, definiert). Also sagt „Nicht (Sein)!“ unweigerlich auch „Sein!“ mit aus und **widerspricht sich selbst**.

Nun gibt es in der **Gattung** der zeitlich indexikalischen Gedanken eine **Art**, die man als **Augenblicksgedanken** bezeichnen könnte. Ein gewöhnlicher zeitlich indexikalischer Gedanke ist etwa „Die Sonne scheint“ oder „Der Torwart hat den Ball“. Die Sonne, wenn sie scheint, scheint gewöhnlich ein wenig länger, als der Torwart in einem Fußballspiel jeweils den Ball hat; denn er hat ihn nur für ein paar Sekunden (und wenn er das Spiel verzögern will, vielleicht für ein paar Minuten, bis der Schiedsrichter einschreitet), dann wirft oder tritt er ihn wieder zurück ins Spielfeld. Doch beide Sätze sind jeweils eine Zeitlang wahr und dann auch wieder falsch.

Hingegen ist der Satz „Der Torwart fängt den Ball“ nicht nur ein zeitlich indexikalischer Satz, sondern spezifischer ein solcher, der nur einen **Augenblick** lang wahr sein **kann**, und zwar auf Grund **seiner eigenen Bedeutung**. Sowie er wahr ist, muss er kraft seiner Bedeutung ohne weiteres wieder falsch werden, denn das Fangen ist ein **Werden**, ein **Umschlagen** vom Nicht-haben zum Haben des Balles, und es gibt diesen einen Moment, in dem der Ball die Oberfläche der Handschuhe des Torwarts gerade noch nicht und zugleich doch auch schon berührt: den Moment des Umschlagens. Auf diesen Moment trifft ein Widerspruch zu! Und weil ein Widerspruch nicht wahr sein kann, muss der Moment des Wahrseins verschwindend oder **infinitesimal**, also ein **unmöglicher Grenzfall** sein.

„Nicht (Sein)!“ ist ein logischer „Augenblicks“-Satz, der auf Grund seines Selbstwiderspruchs ein logisch infinitesimales **Werden** ausdrückt und sich ohne weiteres selbst wieder falsifiziert, so dass „**logisch sofort**“ wieder sein Gegenteil gilt: „Sein!“ Das infinitesimale logische Werden ist eine Verbindung von Negativität („Nicht“) und Unmittelbarkeit („Sein“), und zwar eine ganz instabile, die sofort wieder in sich zusammenfällt und dem Sein Platz macht. Der Anfang der VL (bzw. des reinen Denkens) besteht demnach aus der Gedankenfolge:

- | | | |
|---------------------------|----------------|-----------------|
| (1) Sein! | | |
| (2) Nicht (Sein)! | Bzw.: | (2') Werden! |
| (3) Nicht (nicht (Sein))! | Bzw. wiederum: | (3') (Da-)Sein! |

--- --- ---

Daran lassen sich nun eine Reihe **Beobachtungen** knüpfen. **Erstens**: Da das Sein in allen Wahrheitsansprüchen mitausgesagt bzw. mitgedacht wird, ist „Sein!“ als ein **stehender** oder **ewiger Gedanke** aufzufassen. Auf seinem Boden gilt für einen logischen „Augenblick“ sein kontradiktorisches Gegenteil: „Nicht (Sein)!“; das dem Sein und sich selbst widerspricht und daher sofort wieder falsch wird: „Nicht (nicht (Sein))!“; Das Umschlagen im logischen Augenblick „Nicht (Sein)!“ nennt Hegel das **Werden**, und die neue Form von Sein, die aus dem Zusammenbruch des Werdens resultiert, nennt er das **Dasein**.

Zweitens: Laut dem **Nichtwiderspruchsprinzip** kann es keine wahren Widersprüche geben. Daran will Hegel nicht rütteln. Aber es gibt „**richtige**“ Widersprüche, d.h. solche, die auf irgendeine Situation „**zutreffen**“, sie korrekt beschreiben, und zwar eine Situation, die ihrerseits **inkohärent** und somit **unwahr** ist. Es gibt nach Hegels WdL Unwahres (Inkonsistentes) nicht nur im **Denken**, sondern Unwahres (Inkohärentes) auch im **Sein**, was natürlich schon daraus folgt, dass Denken und Sein am Anfang der VL ja zusammenfallen.

Drittens: Der Widerspruch ist der **Motor** der logischen Entwicklung. Weil es bei ihm jeweils nicht bleiben kann, entwickeln sich logisches Denken und logisches Sein weiter, bis Ruhe, nämlich Widerspruchsfreiheit einkehrt. Insofern ist die WdL (die HL) eine logische, nicht-zeitliche Evolutionstheorie des Denkens und des Seins bzw. eine **Evolutionstheorie des logischen Raumes**. Der logische Raum ist die Gesamtheit dessen, was der Fall sein und gedacht werden kann. Nach **Parmenides** war er das reine Sein (das Eine Seiende, die homogene Seinskugel), nach **Platon** der Ideenkosmos, nach **Aristoteles** die Menge der Substanzen usw. Die Klassiker der **Metaphysik** bieten jeweils statische Augenblicksaufnahmen des logischen Raumes als den ganzen logischen Raum an. Hegel aber lehrt, dass die metaphysische Wahrheit die Evolution bzw. der ganze Prozess des logischen Raumes ist. **Hegels Nichtstandard-Metaphysik ist eine Evolutionstheorie des logischen Raumes**.

Viertens: Der logische Raum evolviert in der logischen Zeit. Die **logische „Raum-Zeit“** ist die strukturelle, rein logische Grundlage der physikalischen Raum-Zeit (die aber erst in der Realphilosophie thematisiert wird).

Fünftens: Die logische Evolution beginnt mit dem **logischen „Urknall“** des **Werdens**; und das **Dasein**, das aus der Explosion des Werdens resultiert, ist der erste halbwegs stabile Zustand des logischen Raumes. Das Sein ist ja die stehende oder ewige Grundlage des logischen Prozesses. Es kann keinen bestimmten logischen Augenblick geben, bis zu dem es rein für sich war und ab dem dann die Negativität des Nicht-Seins bzw. Werdens ins Spiel käme. Vielmehr muss dies „immer schon“ (apriorisches Perfekt!) geschehen sein. Die Negativität war also **von Anfang an mit dabei**.

Sechstens: Wir haben also im Anfang das **Sein** und die **absolute Negativität** (das Nichts), deren Kombination den logischen Urknall des Werdens „immer schon“ ausgelöst hat, das seinerseits zum relativ ruhigen Dasein zusammengesunken ist. In der **Benutzerperspektive** stellt sich das so dar, dass das reine Denken als reines Sein beginnen möchte, welches aber zugleich absolute Negativität (Nichts) ist, so dass das reine Denken mit dem infinitesimalen Werden, de facto also erst mit dem Dasein beginnt. **Sein–Nichts–Werden** sind die imaginäre Vorgeschichte des reinen Denkens; der erste „greifbare“ Gedanke ist der des **Daseins**.

Siebtens: „Nicht (nicht (Sein))!“ ist als Verneinung eines indexikalischen Gedankens selbst ein indexikalischer Gedanke, allerdings ist die Verneinung eines Augenblicksgedankens ihrerseits kein Augenblicksgedanke. Der Torwart fängt den Ball, dann hat er ihn, fängt ihn also

nicht (mehr). So ist das **Dasein** nicht (mehr) umschlagendes **Werden**, sondern (relativ) ruhiges **Sein**, aber kein ewiges, stehendes Sein mehr; denn es resultiert ja aus etwas anderem, aus seinem Negativen. Das Dasein ist vermittelt durch das Werden; allerdings sehen das nur **wir** in der **HL**. Das reine Denken hingegen sieht es nicht; für es ist das Dasein ein Erstes und Unmittelbares, mit dem es scheinbar anfängt. Gleichzeitig ist das Dasein aber **bestimmtes Sein**: das Gegenteil des Werdens. Es ist siegreich aus dem Werden hervorgegangen; aber das unterlegene Werden hat sich gleichsam am siegreichen Dasein gerächt, indem es das Dasein bestimmt und profiliert hat: Das Dasein ist das Nicht-Werden. Da aber das reine Denken zwischen dem Dasein und seiner Bestimmtheit durch das vorherige, jetzt verschwundene Werden nicht unterscheiden kann, erscheint ihm das Dasein als eins mit seiner Bestimmtheit. Eine solche Bestimmtheit, die mit ihrer Sache identisch ist, nannte Hegel **Qualität**.

--- --- ---

So also kommen wir allmählich in die WdL hinein. Wie es weitergeht in der Widerspruchsbewältigung bis zum Ende der Logik im **Fixpunkt** der „**absoluten Idee**“, können wir nicht mehr behandeln. Dazu wäre eine Vorlesung eigens zur Wissenschaft der Logik erforderlich.

Ich sagte oben, ich selbst hätte jahrelang das hier vorgeführt Konstruktionsverfahren verwendet. **Jetzt etwa nicht mehr?** Nun, mir steht jetzt eine **naheliegende Alternative** vor Augen, die zum gleichen Resultat führt. In der Konstruktion der Bahn des reinen Denkens können wir ja zwischen Alternativen wählen; nur die Bahn selbst muss nachher in allen Stationen alternativlos sein. Von jener naheliegenden Konstruktionsalternative will ich zum Schluss noch kurz berichten.

In der vorgeführten Konstruktion begannen wir bei dem, was allen möglichen Wahrheitsansprüchen **gemeinsam** ist und nannten es das Sein. Es kann nicht effektiv verneint werden, weil der Versuch seiner Verneinung – „Nicht (Sein)!“ – es wiederum impliziert. Also kann diese Verneinung nur als logischer **Augenblickssatz** zutreffen und den infinitesimalen logischen **Urknall** ausdrücken, der sofort wieder in sich zusammensinkt und dem Sein, jetzt **Dasein** genannt, Raum gibt.

Man könnte aber auch folgendermaßen argumentieren. Die voraussetzungslose VL muss Skepsis-verträglich beginnen mit einem völlig unbestimmten und einfachen Gedanken, der nicht effektiv verneint werden kann, weil er schon **selbst seine Verneinung** ist. Wenn der Skeptiker ihn also verneinen will, tut er nur, was im Vollzug dieses Gedankens selbst schon passiert, und bekräftigt ihn insofern nur.

Wir können diesen Anfangsgedanken, der zugleich sein kontradiktorisches Gegenteil ist, wie zuvor **das Sein** nennen und auch diejenigen Aussagen darüber machen, die Hegel in seiner HL macht: dass es unbestimmt, unmittelbar, unvergleichlich, leeres Denken und Anschauen ist, und zugleich mit Hegel hinzufügen, dass es mit seinem Gegenteil, das wir getrost **das Nichts** nennen können, identisch ist (denn das Sein **ist** ja **selbst** sein eigenes Gegenteil), und hinzufügen, dass es ebenso sehr absolut unterschieden davon ist, denn das Gegenteil des Seins ist ja eben sein **Gegenteil**, also nicht es selbst.

Daher brauchen wir in HL nun nicht mehr umständlich wie zuvor vom Sein zum Nicht-Sein (= Werden) fortschreiten und dann das Nichts nachträglich einschieben als dasjenige, was für die Negation des Seins verantwortlich ist. Wir haben in HL vielmehr gleich auf Antrieb, was wir für das reine Denken und seine VL-Fahrt brauchen und was Hegel sagt.

Außerdem haben wir nun sehr schön die **parmenideische Urkonstellation** der Philosophie. Wenn wir nämlich davon abstrahieren, dass das reine Sein auch sein Gegenteil ist, können wir uns einreden, es sei **gediegen** affirmativ und homogen und müsse von der Negativität sauber und streng getrennt werden. Die Negativität oder das Nichts andererseits ist demgegenüber das Gegenteil ihrer selbst, also die antinomische Selbstverneinung, wie sie in Lügnersätzen

(„Was Sie gerade lesen, ist nicht wahr“) zutage tritt. Dass es als Gegenteil seiner selbst zugleich das reine, affirmative Sein sein muss, entgeht diesem parmenideischen Optimismus.

Hegel und seiner WdL hingegen entgeht es nicht. Wenn das Nichts **explizit** sein eigenes Gegenteil, die reine Selbstverneinung ist, dann ist das Sein dies zumindest **implizit** (auf verborgene Weise) ebenso sehr. Damit ist gleich zu Beginn der WdL diejenige Figur präsent und operativ, an der die WdL sich bis an ihr Ende abarbeitet (ob mit Erfolg, ist letztlich schwer zu sagen): die absolute Negation bzw. die reine Selbstverneinung, die in der Logik des Daseins in der Gestalt des **Anderen-seiner-selbst** und im Übergang von der Seins- zur Wesenslogik als der **absolute Schein** auftritt.

Auch **der Begriff**, mit dem die Begriffslogik einsetzt, ist wiederum eine neue Form der absoluten Negation, und es bleibt Hegels Geheimnis, warum sie grundsätzlich besser – wahrer – sein soll als das **Andere-seiner-selbst** und als der **absolute Schein**. Immerhin fällt **der Begriff**, kaum erreicht, sofort unter sein eigenes Niveau zurück und teilt sich ins **Urteil**, also in zwei begriffliche Pole (Subjekt und Prädikat), die durch die Kopula, also zunächst durch bloßes Sein (Dasein) verbunden sind.

Am Ende der Begriffslogik soll aber auch dieser Rückfall ganz geheilt sein, in der „absoluten Idee“ nämlich, die *einerseits* den ganzen Weg der WdL in sich **zusammenfasst** und *andererseits* sich zu unmittelbarem Sein zusammenzieht und sich dabei **frei** in ihr Gegenteil, die außerlogische (unmittelbar seiende) Stellenmannigfaltigkeit von Raum und Zeit, **entlässt**. So ist das Logische als außer sich seiendes **Außerlogisches** zunächst Natur, unbelebte, dann belebte und schließlich menschliche, womit die Naturphilosophie endet und die Philosophie des Geistes beginnt. An deren Ende steht der „absolute Geist“, dessen höchste Artikulationsweise das begreifende Denken, d.h. die (hegelsche) Philosophie ist, die dann als WdL den dargestellten Gang beginnt und ihn zu einem Kreis fortentwickelt, der mit der Thematisierung der Philosophie durch die Philosophie geschlossen wird.

--- --- ---

Ob das alles so aufgehen kann, sei dahingestellt. Ich bezweifle es und bin damit alles andere als allein. Interessant ist die **diagnostische Kraft** der hegelschen WdL, die, wie oft bemerkt wurde, eine **kritische Darstellung der Metaphysik** ist (wie Marx' *Kapital* eine kritische Darstellung der politischen Ökonomie, also der bürgerlichen Volkswirtschaftslehre sein sollte).

Die Metaphysik ist die Topologie des logischen Raumes, und die vielen vorgeschlagenen und vorgetragenen **Standardmetaphysiken** geben statische Momentaufnahmen des logischen Raumes. Sie gleichen darin Pflanzenkunden, die statische Momentaufnahmen aus dem Leben der Pflanzen als deren Wesen ausgeben. Theorie A lehrt, das Wesen der Pflanze sei die **Knospe**; Theorie B, die **Blüte**; Theorie C, die **Frucht**. So widersprechen sie einander und haben dabei jeweils teilweise recht gegeneinander.

Hegels **Nichtstandard-Metaphysik** will bei diesem Spiel nicht mitmachen, sondern will den ganzen Prozess *ihrer* „Pflanze“, des logischen Raumes, als die Wahrheit über ihn darstellen. Ihr finaler „Gewinner“, die **absolute Idee**, ist nicht ein weiterer Vorschlag in der Reihe: Sein (Parmenides), Ideenkosmos (Platon), Substanzen-Vielfalt (Aristoteles), unendliche singuläre Substanz (Spinoza), Menge der möglichen Welten (David Lewis) usw., sondern ist die Zusammenfassung der ganzen **Evolution des logischen Raumes**. Sie hat den Weg, griechisch die *hodos* oder *met-hodos*, die **Methode** zum Gegenstand, den bzw. die wir in der WdL absolviert haben. Und jetzt am Ende darf auch das D-Wort fallen, denn jetzt sehen wir im Nachhinein, dass die **Gangart** bzw. die **Methode** der WdL eine „dialektische“, d.h. eine sich in Widersprüchen fortentwickelnde war. Aber unterwegs brauchte uns das nicht zu interessieren.

--- --- ---

13. Vorlesung, 30.07.2020

Nach dem selektiven Durchgang durch einige zentrale Stationen der Philosophiegeschichte, wollen wir zuletzt einen Blick auf die *Gegenwart* werfen und uns fragen, warum wir, auch und besonders heute noch, Philosophie bzw. Metaphysik betreiben.

--- --- ---

Fragen für heute:

Frage 13.1: Warum muss in Raum und Zeit dann und wann, hier und da vergängliches leibliches Bewusstsein vorkommen?

Frage 13.2: Warum ist alles Bewusstsein in seinem Grunde unglücklich?

Frage 13.2: Warum gibt es (den vorgetragenen Überlegungen zufolge) Metaphysik?

--- --- ---

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“ So beginnt bekanntlich die aristotelische Metaphysik. „Ein Indiz dafür ist die Wertschätzung der Wahrnehmungen“, fährt Aristoteles fort, „denn abgesehen von ihrem Nutzen werden sie um ihrer selbst willen geschätzt, und am meisten von allen die Wahrnehmung durch die Augen“.³⁷ Was so mit dem Sehen anhebt, vollendet sich zuletzt in der σοφία, der Weisheit, die die Wissenschaft der ersten Prinzipien und Ursachen und dabei eine theoretische, keine poetische Wissenschaft ist (vgl. Met. A 2, 982b1–3 und 9–12). Dem Topos von der Wissensliebe der Menschen folgt alsbald derjenige vom Sich-Wundern oder Staunen: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. „Denn weil sie staunen, beginnen die Menschen jetzt und begannen sie anfänglich zu philosophieren“ (982b12f.) – ein Topos, der schon aus Platons *Theaitetos* geläufig ist. Als nämlich Theaitetos bekennt, dass ihm vor Staunen bisweilen ganz schwindlig werde, attestiert Sokrates ihm Nähe zur Philosophie, da das Staunen ein Pathos des Philosophen sei, mit dem die Philosophie denn auch ihren Anfang genommen habe (vgl. *Theaitetos*, 155c–d).

Freudevolles Schauen, verwundertes Staunen und erkenntnisfrohes Wissen-Wollen bilden also, wie es scheint, die ruhige und noble Motivationsgrundlage für die Philosophie oder Wissenschaft der Weisheit oder Metaphysik. Beim ersten Hinsehen mag es scheinen, als dürften wir hier ein Idyll, Eidyllion, assoziieren, ein Genrebild aus Arkadien, aus dem Arkadien des Menschseins. Unsere leiblichen Bedürfnisse sind gestillt, des Tages wenige Arbeit ist getan, nun schauen wir in feierabendlicher Seinsfreude auf das, was sonst noch der Fall ist, staunen über das Sein all dieses Seienden und unser eigenes und fragen, die Erkenntnis wertschätzend, nach seinen Prinzipien und Ursachen. Als wäre die σοφία der allerschönste Zeitvertreib.

Doch es zeigen sich, ehe wir's uns versehen, Risse im Bild. Manchmal, so hatte Theaitetos gesagt, wird mir schwindlig vor lauter Staunen, ἐνίστε [...] σκοτοδινίῳ, wenn ich mir das alles anschau, (155c). Wann, allgemein gesprochen, wird uns schwindlig? Was oder wie geschieht uns, wenn ein Schwindel uns ergreift? Was *ist* der Schwindel? Jean-Paul Sartre hat ihn im Anschluss an Kierkegaard als die körperliche Angst des ζῶον λόγον ἔχον vor seiner abgründigen Freiheit gedeutet, vor je meiner Freiheit, mutwillig in einen Abgrund springen zu können, an dessen Rand ich stehe. Natürlich will ich leben, nicht springen, will auf dem sicheren Klettersteig bleiben – und könnte doch jederzeit springen. Will ich es vielleicht sogar? Werde ich es im nächsten Augenblick plötzlich wollen? Mir schwindelt, ich wende meinen Blick weg vom Abgrund zur sicheren Bergseite, um über den Schwindel hinauszukommen. Wenn so das Schauen ins Staunen und das Staunen ins Schwindeln übergeht, in körperliche

³⁷ Aristoteles, *Metaphysik* A 1, 980a21–24, hier und im Folgenden in der Übersetzung von Thomas Alexander Szlezák, Berlin 2003.

Angst vor meiner Freiheit, hört die reine Daseinsfreude auf, sofern sie je bestand, und wird getrübt oder untergraben.

Das ist das eine, der Schwindel als Angst vor der Freiheit und der mit ihr verbundenen Zweideutigkeit des Wollens: zu sein oder nicht zu sein. Das andere ist die arkadische Natur selbst. Von Giovanni Francesco Barbieri (genannt il Guercino, 1591–1666) und seinem Zeitgenossen Nicolas Poussin (1594–1665) kennen wir Bilder mit Hirten vor einem Totenschädel bzw. vor einem Sarkophag, die die Aufschrift „Et in Arcadia ego“ entziffern. Auch in Arkadien bin ich, der Tod nämlich, oder, nach einer anderen Deutung: Auch ich, der Tote nämlich, lebte einst in Arkadien. So oder so, Arkadien schützt vorm Tode nicht.

Denn abgründig wie die Freiheit ist auf ihre Weise auch die Natur. Gewiss, ihr Schönes mag uns in Wohlgefallen wiegen, wenn wir es in Muße kontemplieren, und ist, wenn Kant recht hat, das Symbol des Sittlich-Guten³⁸ oder, wenn Schiller recht hat, die „Freiheit in der Erscheinung“.³⁹ Andere mögen die Schönheit in Natur und Kunst als Vorschein und Versprechen ungekannten eschatologischen Glücks im Diesseits oder Jenseits deuten. Doch unterdessen sind und bleiben wir sowohl im Bereich der Freiheit als auch in dem der Natur, die sich im Schönen berühren, vom Tod umfassen. In beiden Bereichen liegen das Gute und das Schlimme, das Schöne und das Hässliche, das Wahre und das Inkohärente, nah beisammen. Beide haben ihr Freundliches, und beide zeigen sich durchgängig auch von ihrer feindlichen Seite, die Natur als Fressen und Gefressen-Werden, Hitze und Frost, Flut und Dürre, Siechtum und Tod; die Freiheit als Betrug und Raub, Folter und Mord, moralische Terreur und zuletzt als die Errichtung von Todes- und Vernichtungslagern.

Nichts ist gut in Arkadien, nichts stimmt mit seinen Bewohnern, so müssen wir seufzend diagnostizieren, und das liegt an nichts Zufälligen, sondern folgt aus dem Sein des Seienden, dessen Hüter wir sind, aus seiner inneren Struktur, seinen Prinzipien und Ursachen, und aus unserer dementsprechenden menschlichen Verfassung.

--- --- ---

Die Metaphysik *fragt* nach dem Sein des Seienden, nach seiner inneren Struktur, seinen Prinzipien und Ursachen (auch nach der Struktur des Denkens und nach seinem Zusammenhang mit dem Sein). Bis zu diesen Prinzipien und Ursachen also müssen wir den Tod in beiderlei Gestalt, den natürlichen und den intelligiblen, zurückverfolgen. Beginnen wir mit ersterem, mit der Endlichkeit und Sterblichkeit der Menschen.

Es besteht eine logische Spannung zwischen Denken und Sein des näheren Zuschnitts, dass die abstrakte Allgemeinheit des Denkens vor der Einzelheit des Seienden Halt macht und sie nicht erfassen kann. Die allgemeinen Bestimmungen, die wir in diskursivem Denken den Dingen attestieren, reichen für deren ontische und epistemische Individuation nicht hin. Stets bleibt es möglich, dass eine zutreffende allgemeine Beschreibung, auch wenn sie relationale Bestimmungen einschließt, auch wenn sie von beliebigem Komplexionsgrad ist, auf mehr als ein Einzelding zutrifft oder vielleicht auch auf keines. Das logische Prinzip der *identitas indiscernibilium* besagt aber, dass numerisch verschiedene Dinge sich in irgendwelchen Bestimmungen, intrinsischen oder relationalen, unterscheiden müssen. Zwei intrinsisch gleiche Billardkugeln mögen sich etwa dadurch unterscheiden, dass die eine auf einem Billardtisch liegt und die andere darunter. Aber irgendwo könnte es die gleiche Konstellation noch einmal geben, und was unterscheidet dann die beiden Kugeln auf den Tischen voneinander und was die beiden Kugeln unter den Tischen? Wenn wir die Geschichte fortspinnen, werden wir feststellen, dass auch relationale Bestimmungen nicht ohne weiteres für die Individuation hinreichen.

³⁸ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin und Libau ²1793, § 59, S. 258.

³⁹ Friedrich Schiller, *Kallias oder über die Schönheit / Über Anmut und Würde*, hg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart 1986, S. 33, 34 37.

Es muss folglich neben den qualitativen und relationalen Allgemeinbestimmungen noch Bestimmungen ganz besonderer Art geben, die die logische Geltung der *identitas indiscernibilium* unter beliebigen Umständen verbürgen. Solche Bestimmungen sind – und sind allein – die deiktischen oder indexikalischen, die den Dingen relativ zu wahrnehmenden und denkenden leiblich-endlichen Lebewesen, also Menschen, zukommen, wie etwa: *hier* zu sein, *dort drüben rechts* zu stehen, *gestern* passiert zu sein, für *übermorgen* angekündigt zu sein, und so weiter und so fort.

Als Bedingung der Möglichkeit indexikalischer Bestimmungen aber bedarf es leiblichen Bewusstseins, das sich a priori als Person im Raum lokalisiert und so dem Indikator „hier“ Profil verleiht und sich ferner a priori als Bewusstsein in der Zeit lokalisiert und so dem Tempus Präsens und dem Indikator „jetzt“ Profil verleiht. Ich muss meinen Leib als begrenzt im Raum, als ausgezeichneten Körper unter vielen, und mein Bewusstsein als begrenzt in der Zeit, als je gegenwärtiges Augenblicksbewusstsein unter vielen vergangenen und künftigen Bewusstseinsstadien wissen, damit mein leibliches Bewusstsein als Anker und Bezugsrahmen eines indexikalischen Koordinatensystems dienen kann.

Allerdings lässt sich aus der zeitlichen Begrenztheit des Augenblicks noch nicht auf die Sterblichkeit des Bewusstseins schließen, da es ja in Kontinuität steht zu seiner erinnerten Vergangenheit und seiner erwarteten oder geplanten Zukunft, die sich prima facie eine wie die andere ins Endlose erstrecken könnten. Aber es gilt eben auch, dass das Bewusstsein leiblich ist, und die Wahrscheinlichkeit, dass ein Körper in der Äußerlichkeit des Raumes über eine unendliche Zeitspanne seine Integrität wahr, geht gegen null (noch unabhängig von jedem Gedanken an die Zunahme der Entropie). Daher ist es kein Zufall, dass individuelles leibliches Bewusstsein nicht immer währt, sondern entsteht und vergeht, dass es – weil Geburt und Tod die Weisen des Entstehens bzw. Vergehens leiblichen Bewusstseins sind – geboren wird und stirbt.

Es muss, um zum allgemeinen Punkt zurückzukommen, in Raum und Zeit dann und wann, hier und da vergängliches leibliches Bewusstsein vorkommen, damit die logische Spannung zwischen begrifflicher Allgemeinheit und ontischer Einzelheit nicht zum Widerspruch führt, sondern sich auflösen kann. Und das leibliche Bewusstsein muss epistemisch unüberbietbar sein, darf also nicht übertrumpft werden können durch ein immaterielles oder unvergängliches oder vollends außerweltliches Bewusstsein von den Dingen in Raum und Zeit. Denn in dem übertrumpfenden Wissen wäre die Lösung des Widerspruchs außer Kraft gesetzt und die erwähnte Spannung nicht mehr aufzulösen. Kurz, erstens muss ein Raumzeitsystem leibliches, vergängliches Bewusstsein einschließen, und zweitens muss im Gegenzug Bewusstsein, zumal solches von Raumzeitlichem, leiblich und vergänglich sein und sich als leiblich und vergänglich wissen.

Daher ist alles Bewusstsein in seinem Grunde unglücklich. Die Endlichkeit als solche ist dabei nicht das Problem. Ein Mensch kann mit seinen gegebenen Grenzen im Raum vollkommen einverstanden sein, obwohl einige in der Höhe ausgedehnter, andere in Breite und Länge weniger ausgedehnt sein möchten, als sie sind, und einige chirurgisch am Feinschliff ihrer Raumgrenzen arbeiten. Es wird aber keine Person daran leiden, dass sie in den drei Dimensionen und sechs Grundrichtungen des Raumes überhaupt irgendwie begrenzt, also endlich ist. Signifikant anders verhält es sich im Fall der Zeit und ihrer beiden Richtungen. Die zur Vergangenheit hin ist zwar wiederum unproblematisch. Manche mögen ein wenig mit dem exakten Datum ihrer Geburt hadern, etwa bedauern, dass sie ein paar Tage zu spät geboren wurden, um am nächsten Semesterende in den Ruhestand treten zu können. Aber dass wir überhaupt geboren wurden und nicht schon endlos leben, bekümmert uns wenig oder nicht. Das Problem liegt in der anderen Richtung und lässt uns nicht los: in unserer noch unbestimmten Grenze in der Zukunft und unserem Wissen von ihr, in unserer Sterblichkeit.

Man kann die Sachlage mit Adorno wie folgt beschreiben. Der „entwicklungsgeschichtliche Umschlag“, durch den unsere Spezies das volle Bewusstsein und damit das des je eigenen Todes erlangte, widerspricht unserer „fortwährenden animalischen Verfassung“, die auf Selbsterhaltung angelegt ist. Daraus resultiert „ein Horror“, der uns „den Atem verschlüge“, wenn wir ihn und das ihm zugrundeliegende Todesbewusstsein nicht verdrängen, was dann zu einer routinierten „Gleichgültigkeit [...] gegen die metaphysischen Fragen“ führt.⁴⁰ In deren Folge wird uns, dass wir sterben müssen, zur abstrakten Redensart, die unserer Lebensführung äußerlich bleibt. Selbst heideggersche Weckrufe zur Eigentlichkeit, zum eigentlichen Vorlaufen in den je eigenen Tod, in dem unser Sein erst seine Ganzheit erreiche, geraten leicht zu Varianten der Verdrängung, ebenso wie andererseits die sokratische Sterbekunst. Adorno lässt sich darauf nicht ein. Weder in Todesmetaphysiken noch in Unsterblichkeitsphantasien, weder in Heidegger noch in Platon, findet das ζῷον λόγον ἔχον seinen Trost im Leben und im Sterben. Die Sehnsucht des historischen Materialismus wäre vielmehr – Adorno spricht im Irrealis – dieselbe wie die der christlichen Theologie: nicht die heroische Integration des Todes ins Leben, nicht die Unsterblichkeit einer angeblichen Geistseele, sondern „die Auferstehung des Fleisches“⁴¹, also von neuem das volle Lebensprogramm, nur dieses Mal ohne Tod.

Man kann in der Beschreibung und Analyse noch einen Schritt über Adorno hinausgehen. Eines nämlich ist der Selbsterhaltungstrieb in unserer animalischen Verfassung, ein anderes, wenn auch vielleicht Analoges, der dem Tier, das den Logos erlangte, eigene Zukunftsbezug der Praxis. Deren Fluchtpunkt, in dem die Tätigkeiten eines Menschen als letztem Worumwillen zusammenhängen und einen einheitlichen Lebensentwurf bilden, nennen alle das Glück, εὐδαιμονία, aber sie sind sich uneinig, worin es besteht. So lesen wir es im ersten Buch von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* (1095a16–21). In den Streit über die zutreffende Glückskonzeption wollen wir uns hier nicht einmischen. Wir fragen nur, was es hieße, wenn das Glück in einem Menschenleben einmal völlig erreicht und kein bloßer Fluchtpunkt mehr wäre. Wir sehen sofort, dass wir hier nicht nur im Irrealis, sondern im grammatisch gleichlautenden Impossibilis reden, einem Impossibilis, der aus der Struktur der Zeit folgt. Wenn das Glück per impossibile erreicht wäre, bliebe ja die Zeit nicht stehen und wären wir alsdann genötigt, Sorge zu tragen für den Fortbestand des Glücks. Der jeweilige Augenblick, selbst der glückliche, wäre uns nach wie vor, was er hier und jetzt tatsächlich ist: Durchgangsstation und Mittel für die nachfolgenden.

Zwar mag man in Abwandlung von Kants Zweckformel des kategorischen Imperativs postulieren: „Handle so, dass du den gegenwärtigen Augenblick jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁴² Aber das ist nicht nur leichter gesagt als getan; sondern jeder Augenblick bleibt, selbst wenn dies uns gelingt, *auch* Durchgangsstation und Mittel für die nachfolgenden. Immer ist noch etwas zu wollen und zu tun; immer steht dabei das erwünschte Gelingen in der Gefahr des Scheiterns. Nie ist die Sorge des Lebens vorüber, es sei denn das Leben ist vorüber. Der Prozess unserer Zielsetzungen wäre also ein unendlicher Progress, wenn er nicht durch das factum brutum des Todes unfertig abgebrochen würde. Die rein animalische Selbsterhaltung, die uns nach wie vor als Trieb in den Knochen steckt, geht auf den jeweils nächsten Augenblick; die genuin menschliche Selbsterhaltung reicht darüber hinaus ins Weite, bis zum Fluchtpunkt der εὐδαιμονία, der sich kraft der Zeitstruktur ins Unerreichbare verflüchtigt. So sterben wir, bevor das Glück uns vollendet. Dieser prinzipielle Missstand des menschlichen und alles denkenden Lebens ist unser strukturelles Unglück, das als basso continuo alle unsere Augenblicke, auch die relativ glücklichen, begleitet.

⁴⁰ Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main 1973, S. 388.

⁴¹ Ebd. S. 207.

⁴² Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe IV, S. 429.

--- --- ---

Vom natürlichen Tod, dem Ende des Lebens, nun zum logischen Tod, dem Ende des Denkens. Er sucht das Denken heim in einem heillosen Grundwiderspruch, einer Grundantinomie. Wir alle kennen kleine, unscheinbare Antinomien wie etwa die der Lügner-Sätze oder Neinsager-Sätze. Es sind dies leere Verneinungen und die korrespondierenden Wahrsager-Sätze oder Jasager-Sätze leere Bejahungen. Auf ihre kürzeste Formel gebracht, besagt die leere Verneinung: „Dies ist falsch“, und die leere Bejahung: „Dies ist wahr“. Die leere Verneinung verlangt für sich beide Wahrheitswerte, sie ist ein Selbstwiderspruch; die leere Bejahung verlangt keinen von beiden. Wenn wir es mit einem versuchen, gleichviel welchem, erweist sich der Versuch als erfolgreich. Angenommen, die leere Bejahung ist wahr, so ist sie eben wahr. Angenommen, sie ist falsch, so ist sie falsch. Insoweit ist sie mit Gründen nicht entscheidbar, aber immerhin nicht widerspruchsvoll. Wir setzen sie daher als eine prima facie harmlose Besonderheit des Denkens beiseite und konzentrieren uns auf die leere Verneinung.

Diese ist fatal, eine heillose Besonderheit des Denkens, eine veritable Antinomie. – Oder vielleicht doch nicht? Drücken vielleicht die leere Bejahung und die leere Verneinung gar keine Urteile aus? Sebastian Rödl hat mir mündlich diesen Einwand gemacht, und für ein allfälliges eleatisches Denken – körperlos und negationsfrei – könnte er recht behalten. Jemand sagt: „Dieses Urteil ist falsch“ (oder „wahr“, das spielt keine Rolle). Die natürliche Gegenfrage muss lauten: „Dieses Urteil? Welches?“ Mit dem Demonstrativum „dieses“ soll auf ein Urteil gewiesen werden; aber das intendierte Urteil existiert im Augenblick des demonstrativen Verweisens noch gar nicht und wird daher auch später nicht mehr existieren. Der Anlauf zu einem Urteil endete ergebnislos im Leeren. Es wurde nicht geurteilt, also nichts Wahres gesagt und auch nichts Falsches. Insbesondere kam kein Widerspruch, erst recht keine Antinomie zustande.

Wäre Urteilen ein immaterieller Akt, so könnte man es hiermit bewenden lassen. Doch Urteilen ist leiblich. Allenfalls rein für sich betrachtet wäre es ein immaterieller Akt. Diese Fürsich-Betrachtung, so legitim sie sein mag, ist jedoch eine Abstraktion; denn Denken bindet sich, wie wir sahen, notwendig an einen Leib und vollzieht sich in leiblichen Vorgängen: mischen, gestischen und lautlichen. Seine Vollendungsform erreicht es im Gebrauch arbiträr-konventioneller lautlicher und zuletzt schriftlicher Zeichen. Auf Zeichenverwendungen als Vorgänge in Raum und Zeit aber kann ohne weiteres Bezug genommen werden, sei es deiktisch, sei es mittels Namen, etwa numerischer Namen. So könnte eine Inschrift etwa besagen: „Der Satz, den Sie gerade lesen, ist falsch“, oder ein Satz, der als Satz Nr. 7 kenntlich gemacht wurde, könnte lauten: „Satz Nr. 7 ist falsch“. Ganz zweifellos gelingt hier die Bezugnahme auf einen Satz, der seinem Inhalt nach sich selbst verneint; und weil Denken wesentlich an Sprache gebunden ist, gehört diese Möglichkeit der Selbstverneinung wesentlich zum Denken.

Die Möglichkeit, dass wir uns in Widersprüche verwickeln, ist natürlich auch sonst gegeben. Nehmen wir an, eine meinungsfreudige Person, A, werde in einer Diskussion von ihrem Gegenüber, B, in einen Widerspruch verwickelt. A hat anfangs „p“ behauptet, und nach einem längeren Austausch zeigt B, dass aus bestimmten Argumenten, die A zugunsten von „p“ anführt, in Wahrheit „ $\sim p$ “ folgt. A hat sich unvermerkt auf die Kontradiktion „ $p \& \sim p$ “ festgelegt. Indem B dies zeigt, ist A's Position – oder vielmehr Un-Position – ad absurdum geführt.

Was in einer solchen Situation zu geschehen hat, ist einigermaßen klar. Die Kontradiktion „ $p \& \sim p$ “ kann nicht wahr sein, muss also verneint werden: „ $\sim(p \& \sim p)$ “. Die Verneinung einer Kontradiktion ist eine Tautologie. So auch hier, und auf der Basis dieser tautologischen Wahrheit kann A nun überlegen, ob sie „p“ oder lieber „ $\sim p$ “ preisgeben will (oder je ernsthaft vertreten hat), mit allen Konsequenzen, die das jeweils haben mag. Jedenfalls müssen Widersprüche als Ganze verneint werden; und ihre Verneinungen sind simple logische Wahrheiten.

Dieses rettende Verneinungsmanöver ist uns aber im Fall der leeren Selbstverneinung versagt. Wenn wir nämlich jenen Satz Nr. 7 verneinen, indem wir in einem achten Satz behaupten:

Satz Nr. 8: „Satz Nr. 7 ist falsch“,

sagen wir, was auch Satz 7 sagt, und bekräftigen ihn somit – und seinen Selbstwiderspruch. Deswegen ist die Selbstverneinung ein unbehebbarer, heilloser Widerspruch, eine echte Antinomie. Das Denken selber zeichnet den Weg in die Antinomie vor als in eine logische Singularität, in der es hilflos zwischen ja und nein, wahr und falsch schwebt, ja flimmert, und aus der keine geregelte Befreiung hin zur Wahrheit mehr möglich ist. De facto ist der Ausweg natürlich ganz einfach: Wir lassen das Denkflimmern auf sich beruhen und setzen, obschon wir jenseits unserer Aufmerksamkeit auf es festgelegt bleiben, mit dem Denken neu ein mittels irgendeines anderen, unverfänglichen Urteils. Kurz, wir wechseln das Thema.

Daher könnte man abwiegelnd meinen, das Denken zeichne zwar den Weg in die Antinomie vor, doch an uns liege es, ob wir ihn beschreiten und uns in einem Satz auf diesen Satz beziehen und sein Nichtzutreffen behaupten wollen, was dann in die Antinomie führt. Vor diesem Hintergrund ist es aufschlussreich, dass die Grundantinomie des Denkens noch anders hergeleitet und dabei ihre Unabhängigkeit von unserem willkürlichen Zutun gezeigt werden kann. Mike Stange hat diesen Weg im Ausgang von Kurt Grellings Paradox heterologer Prädikate erkundet und beschrieben. Seine Überlegung ist folgende.⁴³

Die affirmative Version des Nichtwiderspruchsprinzips ist der Satz der Identität:

„Für beliebiges x gilt: $x=x$ “

Ein jedes Ding im weitest möglichen Sinn von „Ding“ ist selbstidentisch. Keines hat eine Bestimmung, die es zugleich nicht hätte, durch die es sich also von sich unterschiede. Da wir alle gemäß dem Satz der Identität oder des Nichtwiderspruchs denken, verfügen wir über den Begriff des Selbstidentischen. Wir wissen, dass alles selbstidentisch ist, auch wenn wir den Begriff des Selbstidentischen nicht explizit zum Ausdruck bringen. Da natürlich auch der Begriff des Selbstidentischen selbstidentisch ist, fällt er als Instanz unter sich selbst. Er ist ein selbstinstantiierender oder homologer Begriff.

Meistens freilich denken wir in Begriffen, die sich nicht selbst instantiieren, in heterologen Begriffen. Der Begriff des Pferdes ist kein Pferd, also heterolog; ebenso der Begriff des Hauses, Baumes, Menschen usw. Der Begriff des Begriffes hingegen ist ein Begriff, trifft auf sich selber zu oder fällt als Instanz unter sich, ist also homolog. An Prädikaten als sprachlichen Ausdrücken von Begriffen lässt sich die Differenz des Homologen und Heterologen noch eingängiger illustrieren. Das Prädikat „zweisilbig“ ist dreisilbig, also heterolog. Das Prädikat „dreisilbig“ hingegen ist seinerseits dreisilbig, also homolog.

Der springende Punkt ist nun, dass wir, weil wir im Denken das Nichtwiderspruchsprinzip bzw. den Satz der Identität anerkennen, über den Begriff des Selbstidentischen und damit auch über die Begriffe des Homologen und des Heterologen verfügen. Diese Begriffe gehören, wie implizit auch immer, zu den notwendigen logischen Hintergrundressourcen eines jeden denkenden Wesens. Dann aber ist, gleichgültig wie sich ein denkendes Wesen räsonierend verhalten mag, die Antinomie im logischen Hintergrund seines Denkens präsent. Denn wie jeder Begriff ist auch der des Heterologen entweder heterolog oder homolog. Ist er aber heterolog, so trifft er nicht auf sich zu, ist also nicht heterolog, sondern homolog. Ist er jedoch homolog, so trifft er auf sich zu und ist somit heterolog. Er ist heterolog dann und nur dann, wenn er es nicht ist. Ein Widerspruch – und ein heilloser.

⁴³ Vgl. Mike Stange, *Antinomie und Freiheit. Zum Projekt einer Begründung der Logik im Anschluß an Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Paderborn 2010, § 16, und ders., „Justifying the Self-Evident? The Law of Identity and the Beginning of Fichte’s *Wissenschaftslehre*“, unveröffentlichtes Aufsatzmanuskript.

So wird uns klar, dass wir mittels Lügner-Sätzen die allgemeine Hintergrundantinomie des Denkens nicht erzeugen, sondern nur in den Fokus der Aufmerksamkeit holen und dass wir, wenn wir uns entnervt von ihr abwenden, sie wieder in den Hintergrund zurücksinken lassen. Aber sie bleibt im Denken stets virulent als ein wesentlicher Zug des Logischen selbst. Das Argument aus der Heterologie hat gegenüber dem aus den Lügner-Sätzen übrigens den weiteren Vorteil, dass es, wenn es rein begriffslogisch, nicht anhand sprachlicher Prädikate entwickelt wird, von der Leiblichkeit des Denkens keinen wesentlichen Gebrauch machen muss. Vielleicht gehört die Antinomie also schon zum reinen, noch körperlos gedachten Denken.

--- --- ---

Kehren wir nun an den Anfang zurück, zu Aristoteles und der Ersten Philosophie. Sie betrachtet das Seiende als Seiendes, und dies mit Blick auf die Prinzipien und Ursachen des Seins. Im Γ der Metaphysik wird das Nichtwiderspruchsprinzip in dieser Rolle untersucht. Es ist ein logisches Prinzip fürs Denken und fürs Sein und besagt: Es ist nicht möglich, dass etwas der Fall ist und zugleich und in gleicher Hinsicht (usw.) nicht der Fall ist, oder, bezogen auf das grundlegende prädikative Urteil: keinem Ding kommt eine Bestimmung zu, die ihm zugleich nicht zukommt, jedes ist, anders gesagt, genau das und so, was und wie es ist.

Dieses logisch-ontologische Prinzip des Nichtwiderspruches und der Selbstidentität ist das sicherste von allen, sagt Aristoteles; denn ihm zuwider können wir nicht denken, nicht urteilen. Keine noch so angestrengte intellektuelle Gymnastik kann uns in die Lage versetzen, in einem einzigen Bewusstseinsakt die Urteile „p“ und „~p“ zu einem komplexen Urteil, ihrer Konjunktion: „p&~p“, zu verbinden. Denn wir vermögen nicht, gegen das Urteilen zu urteilen. Dies ist der denkseitige, *rein* logische oder sozusagen „psycho“-logische Aspekt des Nichtwiderspruchsprinzips. Nach seinem ontologischen (metaphysischen) Aspekt gilt es für die Dinge: Sie sind notwendig kohärent, d.h. in Übereinstimmung mit sich, selbstidentisch.

Wir können keinen widerspruchsvollen Wahrheitsanspruch erheben. Das ist oder darin liegt die Reinheit und Unschuld des Denkens, die sich einstellt, wenn wir es abstrakt, ganz für sich betrachten, unter Absehung von seinen internen Bezügen zur Verneinung und zur Leiblichkeit. Spätestens im Leiblichen aber, in der Bindung an verlautebarte und geschriebene Sprache, wird das Denken dahin geführt, wohin es nicht will, geführt durch Laute und Schriftzeichen, die es selbst mit Sinn begabt hat und die ihm nun üble Neinsager-Streiche spielen. Wie implizit schon im Begriff des Heterologen, so liegt explizit in der leeren oder Selbstverneinung die Aufforderung zu einer denkenden Stellungnahme, der das Denken kraft seiner Verfassung nachkommen muss – und nicht nachkommen kann, ohne sich in der Antinomie zu verlieren. Das ist gemeint mit der Rede vom logischen Tod, der dem natürlichen in gewissem Sinn korrespondiert oder sogar zugrunde liegt.

--- --- ---

Warum also gibt es Metaphysik? Die erste, auslösende metaphysische Erfahrung mag tatsächlich ein Staunen sein, das uns früh überfällt, wenn uns im Spracherwerb wie aus dem Nichts die Welt aufgeht, und das einige sich bis ins Erwachsenenalter bewahren, die dann anfangen, sich in Dichtung, Musik, bildender Kunst und nicht zuletzt in professionellem Philosophieren am Rätsel der Welt und des Bewusstseins abzarbeiten. Aber das reine Staunen wird schnell überlagert von anderen metaphysischen Erfahrungen, so etwa vom Gefühl fehlender Authentizität im menschlichen Tun und Treiben, der Ahnung, unsere routinierte Rastlosigkeit müsse durch und durch Verdrängung sein. Wer diese metaphysische Erfahrung macht, wird versuchen, sich selbst von der Verdrängung auszunehmen, aber nicht wissen, wie. Denn die Bahnen des Sich-Ausnehmens sind schon vorgezeichnet. Das von Heidegger erkundete Man bemächtigt sich auch noch der Weisen, in denen wir ihm entgehen wollen, und lädt uns ein, tief zu sein, wie man tief ist, intellektuell zu sein, wie man intellektuell ist, metaphysisch zu sein, wie man metaphysisch ist, in einem Wort: authentisch zu sein, wie man authentisch ist. So

narrt die Verdrängung auch noch die, die ihr auf die Schliche kamen, und hält sie im Verblendungszusammenhang fest; wenn nicht schon vor aller Metaphysik, dann jedenfalls in ihr.

Wollte man sich in die Pose des Analytikers werfen, so könnte man Platon eine verräterische Fehlleistung attestieren wollen, wenn er Theaitetos über die philosophischen Dinge nicht nur staunen, sondern auch in Schwindel geraten lässt. Offenbar geht es um mehr als um reine Erkenntnis, und sei es die größte und höchste: des Guten und Einen. Im Schwindel steht alles auf dem Spiel, das ganze Leben, das natürliche und das logische. Wenn Aristoteles Platons ungeschriebene Prinzipienlehre in abstrakten Referaten schriftlich übermittelt, ist nichts von jenem Schwindel zu spüren, nur akademische Professionalität, was natürlich mehr an Aristoteles als an Platon liegen könnte.

Wie auch immer, das Staunen mag in die Metaphysik hineinführen, aber wenn nicht auch der Schwindel oder vielmehr das Bewusstsein des logisch-moralischen und des biologisch-natürlichen menschlichen Unglücks hinzukommt, macht die Metaphysik vor sich selber halt und kommt nicht zu ihrer Sache, nicht zu ihrem Problem, ganz zu schweigen von dessen Lösung. Kant erneuerte die platonische Engführung des Vernünftigen und des Guten, der Rationalität und der Moralität, die seitdem wohl nicht mehr rückgängig zu machen ist. Die Antinomie der Verneinung, wenn sie denn dem Hintergrund der Rationalität eigen ist, bedroht daher insbesondere die Moralität; und dies natürlich nicht seit gestern, sondern seit Menschengedenken. Das Naturschlimme und das Kulturschlimme, das natürliche Sterben und das der Vernunft in menschlich-allzu-menschlicher Barbarei, im mutwilligen Herbeiführen der latenten Antinomie, sind zum Bleiben bestimmt. Unser menschliches Unglück, im Leben wie im Denken, hat kein Ende. Wir werden weiter leiden und sterben, weiter rauben und morden.

Darin liegt kein Kulturpessimismus; denn natürlich ist das menschliche Leben im statistischen Mittel heute ungleich erträglicher als etwa zwischen 1914 und 1945 und überhaupt ungleich schmerzfreier als in den Jahrtausenden ohne moderne Gerätemedizin, ungleich gerechter auch als zu Zeiten des Feudalismus und des Absolutismus. Gewiss drohen auch heute vielerlei Großgefahren, doch antizipierte Katastrophenszenarien werden glücklicherweise selten wahr. Der Wald hat sein Sterben überlebt, das Ozonloch schließt sich, die bovine spongiforme Enzephalopathie ist nicht zur Pandemie geworden, und mit großer Wahrscheinlichkeit werden die Enkel und Urenkel noch komfortabler, gesünder und länger leben als wir.

Was ihnen indes nicht erspart bleiben wird, ist die *conditio humana* in metaphysischer Perspektive. Wir und sie werden weiter nach dem Sein des Seienden, seinen Prinzipien und Ursachen, und weiter auch nach unserer Funktion für das Sein des Seienden fragen, aber nicht, weil wir die Erkenntnis schätzen, sondern weil wir strukturell am Leben und Denken leiden. Lust an der Erkenntnis mag uns ins Philosophieren hineinführen, aber die blanke Not der *conditio humana* hält uns, und zwar ergebnislos seit zweieinhalbtausend Jahren, darin fest. Die imposanten, großartigen Einsichten der philosophischen Theoriebildung seit Parmenides bis heute, gehen am Kern der Problematik allesamt vorbei. In diesem Sinne gilt, dass ein Gott oder Dämon oder vielmehr die Sache selbst des Seins und des Menschen „die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht hat“ und weiter dazu machen wird (1 Kor 1,20). Dennoch werden wir nicht aufhören zu philosophieren. Die doppelte Not des sterblichen Lebens und sterblichen Denkens verhält uns dazu; auch wenn die Metaphysik uns weiter nichts bieten kann, als dass wir uns immer tiefer in ihren Antinomien verstricken. Die Hoffnung auf einen Ausweg werden wir uns wider besseres Wissen wohl nicht nehmen lassen.

Doch vielleicht sensibilisiert uns die philosophische Sisyphusarbeit für metaphysische Erfahrungen der Art, wie Proust sie in seinem Romanwerk schildert. Adorno erwähnt das Glück, „das Namen von Dörfern verheißen“, und mag an Amorbach statt an Illiers-Combray gedacht haben: „Man glaubt, wenn man hingeht, so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre. Ist man wirklich dort, so weicht das Versprochene zurück wie der Regenbogen. Dennoch ist man

nicht enttäuscht; eher fühlt man, nun wäre man zu nah, und darum sähe man es nicht.“⁴⁴ Und dann, eines Tages, bricht das Glück sich Bahn, ist nicht mehr zu fern und nicht mehr zu nah, sondern einfach da, so in dem frühen und dann vor allem in den späten Wiedererinnerungserlebnissen, von denen Proust erzählt, etwa mit folgenden Worten: „Ein unerhörtes Glücksgefühl [...] hatte mich durchströmt. Mit einem Schlage waren mir die Wechselfälle des Lebens gleichgültig, seine Katastrophen zu harmlosen Missgeschicken, seine Kürze zu einem bloßen Trug unsrer Sinne geworden [...]. Ich hatte aufgehört, mich mittelmäßig, zufallsbedingt, sterblich zu fühlen.“⁴⁵ An späterer Stelle resümiert er, dass für einen durch das Wiederfinden einer verlorenen Zeit „von der Ordnung der Zeit freigewordenen Menschen [...] das Wort Tod keinen Sinn [...] hat; was könnte er, der Zeit enthoben, für die Zukunft fürchten?“⁴⁶

Wenn also die Metaphysik, obschon sie selbst keinen Trost gewähren kann, uns für derlei Erfahrungen offenhielte, wäre es womöglich heilsam, dass wir, zuerst aus Neugier und dann aus Not, uns immer tiefer in sie verstricken.

⁴⁴ Adorno, *Negative Dialektik*, S. 366.

⁴⁵ Marcel Proust, *In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Erster Teil*, Frankfurt am Main 1981, S. 63f. Im französischen Original: *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, ohne Ort [Paris] 1954, S. 58f.

⁴⁶ Alle Zitate aus: Marcel Proust, *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Siebter Teil*, Frankfurt am Main 1984, S. 264–266/262f. Im französischen Original: *Le temps retrouvé*, Paris 1954, S. 261–263.