

SERIE PIPER
Band 705

Hannah Arendt

Vom Leben des Geistes

BAND I
DAS DENKEN

Aus dem Amerikanischen von
Hermann Vetter

Zu diesem Buch

Diese Analyse menschlicher Geistestätigkeit ist das letzte Werk von Hannah Arendt und hat den Charakter eines geistigen Vermächtnisses. Entsprechend dem Aufbau von »Vita activa«, ihrem Buch über die drei menschlichen Grundtätigkeiten – Arbeiten, Herstellen, Handeln –, ist auch »Vom Leben des Geistes« in drei Abschnitte gegliedert, nämlich in Denken, Wollen und Urteilen.

Ein Ausgangspunkt ihres Denkens, so berichtet Hannah Arendt im ersten Band, war der Eichmann-Prozeß in Jerusalem: Dort wurde sie plötzlich mit der »Banalität des Bösen« konfrontiert. Dies führte sie zu der Frage, ob das Böse nicht einfach Gedankenlosigkeit sei. Was anläßlich der Beobachtung des Prozesses in ihr vorging, ist ein deutliches Beispiel für den Denkprozeß, wie er im vorliegenden Werk beschrieben wird. Der Geist wird von einer Erscheinung in der »realen Welt« in Anspruch genommen und zieht sich zur Reflexion in sich selbst zurück. Dieser zur Frage gewordene Vorgang wird zu einem »Gedankending«, das nun seinerseits neue Fragen hervorbringt. Was bringt uns zum Denken? Wo sind wir, wenn wir denken? Was »nützt« das Denken? Sind Wahrheit und Sinn dasselbe? Die Positionen richtungsweisender Denker wie Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson und Heidegger werden in diese Analyse einbezogen.

Hannah Arendt, 1906–1975, studierte Philosophie, Theologie und Griechisch, 1928 Promotion, 1933 Emigration, seit 1934 in New York; 1946–48 Cheflektorin, danach freie Schriftstellerin, 1963 Berufung als Professorin an die University of Chicago. Lehre seit 1968 an der New School for Social Research, New York, als University Professor. 1959 Lessing-Preis der Stadt Hamburg.

P
Piper

München Zürich

(1885)

aus:

Vormerkung, S. 13 - 17

7

Der Titel »Vom Leben des Geistes«, den ich dieser Vorlesungsreihe gegeben habe, klingt anspruchsvoll; über das Denken zu sprechen, scheint mir so vermessen, daß ich das Gefühl habe, ich sollte eher mit einer Rechtfertigung als mit einer Entschuldigung beginnen. Das Thema selbst bedarf natürlich keiner Rechtfertigung, schon gar nicht auf dem gewichtigen Forum der Gifford Lectures. Mich beunruhigt lediglich, daß *ich* mich an ihm versuche, denn weder kann noch möchte ich als »Philosoph« gelten oder zu denen gezählt werden, die Kant nicht ohne Ironie die »Denker von Gewerbe« nannte¹. Es fragt sich also, ob ich diese Probleme nicht besser den Spezialisten hätte überlassen sollen, und die Antwort wird zeigen müssen, was mich dazu trieb, mich aus den verhältnismäßig sicheren Gefilden der Politikwissenschaft und -theorie an diese recht respektrenißenden Gegenstände heranzuwagen, statt alles schön auf sich beruhen zu lassen.

Was das Faktische betrifft, so hat meine Beschäftigung mit der Geistesfähigkeit zwei recht verschiedene Ursprünge. Der unmittelbare Anstoß ergab sich aus meiner Anwesenheit beim Eichmann-Prozeß in Jerusalem. In meinem Bericht über ihn² sprach ich von der »Banalität des Bösen«. Dahinter stand keine These oder Theorie, doch irgendetwie ahnte ich, daß diese Formulierung unserer literarischen, theologischen und philosophischen Denkatradition über das Böse entgegenliefe. Das Böse, so haben wir gelernt, ist etwas Dämonisches; seine Verkörperung ist der Satan, der »vom Himmel fällt als ein Blitz« (Luk. 10, 18), oder Luzifer, der gefallene Engel (»Auch der Teufel ist ein Engel« – Unamuno), dessen Sünde der Hochmut ist (»stolz wie Luzifer«), jene superbria, zu der nur die Besten fähig sind: sie möchten Gott nicht dienen, sondern sein wie er. Böse Menschen, so heißt es, handeln aus Neid, sei es aus Enttäuschung darüber, daß ihnen der Erfolg ohne eigenes Verschulden versagt blieb (Richard III.), oder aus dem Neid eines Kain, der Abel erschlug, denn »der

Herr sah gnädig an Abel und sein Opfer; aber Kain und sein Opfer sah er nicht gnädig an« (1. Mos. 4, 4-5). Oder sie handeln aus Schwäche (Macheth); oder umgekehrt aus jenem mächtigen Haß heraus, den das Böse für das reine Gute empfindet (Jago: »Ich hasse den Mohren; mein Grund kommt von Herzen«; Claggarts Haß auf Billy Budds »barbarische« Unschuld, den Melville eine »Verworfenheit von Natur« nennt), oder aus Begierde, der »Wurzel aller Übel« (radix omnium malorum cupiditas). Ich aber stand vor etwas völlig anderem und doch unbestreitbar Wirklichem. Ich war frappiert von der offenen Seichtheit des Täters, die keine Zurückführung des unbestreitbar Bösen seiner Handlungen auf irgendwelche tieferen Wurzeln oder Beweggründe ermöglichte. Die Taten waren ungeheuerlich, doch der Täter – zumindest jene einst höchst aktive Person, die jetzt vor Gericht stand – war ganz gewöhnlich und durchschnittlich, weder dämonisch noch ungeheuerlich. Nichts an ihm deutete auf feste ideologische Überzeugungen oder besondere böse Beweggründe hin; das einzig Bemerkenswerte an seinem früheren Verhalten wie auch an seinem jetzigen vor Gericht und in den vorangegangenen Polizeiverhören war etwas rein Negatives: nicht Dummheit, sondern *Gedankenlosigkeit*. Im Rahmen des israelischen Gerichtsverfahrens und der Gefängnisordnung funktionierte er ebenso gut wie seinerzeit unter dem Naziregime, doch wenn er vor Situationen stand, für die es keine solchen routinemäßigen Verhaltensvorschriften gab, so war er hilflos, und seine von Klischees durchsetzte Sprache im Zeugenstand führte zu einer Art makabrer Komödie, genau wie es während seiner Amtszeit der Fall gewesen sein mußte. Klischees, gängige Redensarten, konventionelle, standardisierte Ausdrucks- und Verhaltensweisen haben die gesellschaftlich anerkannte Funktion, gegen die Wirklichkeit abzuschirmen, gegen den Anspruch, den alle Ereignisse und Tatsachen kraft ihres Bestehens an unsere denkende Zuwendung stellen. Wollte man diesen Anspruch ständig erfüllen, so wäre man bald erschöpft; Eichmann unterschied sich von uns anderen lediglich darin, daß er überhaupt keinen solchen Anspruch kannte.

Dieses Fehlen des Denkens – eine durchaus normale Erfahrung im Alltagsleben, wo wir kaum die Zeit, geschweige denn die Neigung haben, *inmezubahlen* und nachzudenken – rief mein Interesse wach. Ist böses Handeln (Unterlassungs- wie auch Begehungsünden) möglich, wenn nicht nur »niedrige Motive« (wie es im Rechtswesen heißt) fehlen, sondern überhaupt jedes Motiv, jede spezielle Aktivität des Interesses oder Willens? Ist Bosheit, wie immer man sie definieren

möge, ist dieser »Wille zum Bösen« vielleicht *keine* notwendige Bedingung des bösen Handelns? Hängt vielleicht das Problem von Gut und Böse, unsere Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, mit unserem Denkvermögen zusammen? Gewiß nicht in dem Sinne, daß das Denken jemals die gute Tat hervorbringen könnte, als ob »Tugend lehrbar« und lenkbar wäre – nur Gewohnheiten und Sitten lassen sich lehren, und wir wissen nur zu gut, wie erschreckend rasch sie verlernt und vergessen werden, wenn neue Verhältnisse eine Veränderung unserer Sitten und Verhaltensweisen erfordern. (Daß gewöhnlich Fragen von Gut und Böse in Vorlesungen über »Moral« oder »Ethik« behandelt werden, das zeigt wohl, wie wenig wir über sie wissen, denn das Wort »Moral« kommt von »mores«, und »Ethik« kommt von »ēthos«, dem lateinischen bzw. griechischen Wort für Sitte und Gewohnheit, wobei das lateinische Wort an Verhaltenregeln denken läßt, während das griechische von dem Wort für Heimat abgeleitet ist, ähnlich wie das englische »habit«.) Die Gedankenlosigkeit, vor der ich stand, ergab sich weder aus einem Vergessen vorher vorhandener – guter – Sitten und Gewohnheiten noch aus Dummheit im Sinne der Verstehensunfähigkeit, ja nicht einmal im Sinne des »moralischen Defekts«, denn sie machte sich ebenso in Situationen bemerkbar, die nichts mit sogenannten ethischen Entscheidungen oder Gewissensfragen zu tun hatten.

Es drängte sich folgende Frage auf: Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun? (Das Wort »Gewissen« selbst [engl. »con-science«] deutet jedenfalls darauf hin, denn es bedeutet ja »bei sich wissen«, was bei jedem Denkvorgang der Fall ist.) Und wird nicht diese Hypothese durch alles gestützt, was man über das Gewissen weiß, nämlich daß ein »gutes Gewissen« in der Regel nur wirklich schlechten Menschen zuteil wird, Kriminellen und ähnlichen Elementen, während nur »gute Menschen« eines schlechten Gewissens fähig sind? Anders ausgedrückt, in Kantischer Sprache: Nachdem mir aufgefallen war, daß ich mich nolens volens »in den Besitz eines Begriffs gesetzt« hatte (Banalität des Bösen), kam ich nicht um die quaestio iuris herum, »mit welchem Recht man denselben besitze und ihn brauche«?

Der Eichmann-Prozess weckte also zum erstenmal mein Interesse

an diesem Gegenstand. Ein zweites: Diese moralischen Fragen, die aus praktischer Erfahrung erwachsen und der Weisheit aller Zeiten entgegenliefern – nicht nur den verschiedenen herkömmlichen Antworten der »Ethik«, eines Zweiges der Philosophie, auf die Frage des Bösen, sondern auch den viel weiter gespannten Antworten, die die Philosophie auf die viel weniger drängende Frage bereithält, was das Denken sei –, mochten in mir gewisse Zweifel anfachen, die mich nicht mehr losgelassen hatten, seit ich eine Untersuchung beendete, die mein [englischsprachiger] Verleger klüglich »The Human Condition« betitelt, während ich sie ursprünglich bescheidener als eine Untersuchung über die »vita activa« verstanden wissen wollte. Es ging mir um das Problem des Handelns, die älteste Frage der Theorie der Politik, und es hatte mich daran schon immer gestört, daß selbst die Bezeichnung, unter die ich meine Überlegungen zu diesem Gegenstand stellte, nämlich »vita activa«, von Leuten geprägt worden war, die ein kontemplatives Leben führten und alles Seiende von diesem Standpunkt aus betrachteten.

So gesehen, ist das tätige Leben »mühselig«, das betrachtende dagegen die reine Ruhe; das tätige Leben spielt sich in der Öffentlichkeit ab, das betrachtende in der »Wüste«; das tätige kümmert sich um »die Nöte des Nächsten« [wohl richtiger »die nächstliegenden Sorgen«, d. Übers.], das betrachtende um die »Schau Gottes«. (»Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei.«) Ich habe hier einen mittelalterlichen Autor aus dem 12. Jahrhundert zitiert⁴, beinahe beliebig herausgegriffen, denn die Vorstellung, die Betrachtung sei der höchste Bewußtseinszustand, ist so alt wie die abendländische Philosophie. Das Denken – nach Platon ein stummes Selbstgespräch – dient nur dazu, die Augen des Geistes zu öffnen, und selbst der Aristotelische nous ist ein Organ, das die Wahrheit sieht und anschaut. Mit anderen Worten, das Denken zielt auf die Betrachtung und erfüllt sich in ihr, und die Betrachtung ist nicht Tätigkeit, sondern Passivität; sie ist der Punkt, an dem die geistige Tätigkeit zur Ruhe kommt. Nach den Traditionen des christlichen Zeitalters, als die Philosophie die Magd der Theologie geworden war, wurde das Denken zur Meditation, und diese wieder erfüllte sich in der Kontemplation, einer Art begnadeten Seelenzustands, in dem sich der Geist nicht mehr um die Erkenntnis der Wahrheit mühte, sondern ihrer als Abglanz eines späteren Zustands zeitweilig in der Intuition teilhaftig wurde. (Es ist charakteri-

stisch, daß Descartes, der noch immer unter dem Einfluß dieser Tradition stand, die Abhandlung, in der er die Existenz Gottes beweisen wollte, »Méditations« nannte.) In der Neuzeit wurde das Denken hauptsächlich zur Magd der Wissenschaft, der organisierten Erkenntnis; es wurde zwar getreu der zentralen modernen Überzeugung, daß man nur wissen könne, was man selbst macht, äußerst aktiv, doch es war die Mathematik, die nichtempirische Wissenschaft par excellence, in der der Geist nur mit sich selbst zu spielen scheint, die sich als die Königin der Wissenschaften erwieis und den Schlüssel zu jenen Gesetzen der Natur und des Weltalls lieferte, die sich hinter den Erhebungen verbergen. Für Platon stand fest, daß das unsichtbare Auge der Seele das Organ war, das die unsichtbare Wahrheit mit der Gewißheit der Erkenntnis erblicken konnte; bei Descartes bildete sich – in der berühmten Nacht seiner »Erleuchtung« – die Grundüberzeugung, es gebe »eine tiefe Übereinstimmung zwischen den Gesetzen der Natur [die durch die Erscheinungen und trügerischen Sinneswahrnehmungen verhüllt werden] und den Gesetzen der Mathematik«; also zwischen den Gesetzen des diskursiven Denkens auf der höchsten, abstraktesten Ebene und den Gesetzen dessen, was in der Natur hinter dem bloßen Schein liegt. Und er glaubte sogar, mit dieser Denkweise, die Hobbes »Kalkül der Konsequenzen« nannte, sichere Erkenntnisse über die Existenz Gottes, die Beschaffenheit der Seele und ähnliches liefern zu können.

An der vita activa interessierte mich dies, daß die entgegengesetzte Vorstellung der vollkommenen Ruhe in der vita contemplativa so viel gewichtiger war, daß im Vergleich zu ihr alle sonstigen Unterschiede zwischen den einzelnen Tätigkeiten der vita activa bedeutungslos wurden. Im Vergleich zu dieser Ruhe spielte es keine Rolle mehr, ob man den Boden bearbeitete oder Gebrauchsgüter herstellte oder mit anderen in bestimmten Unternehmungen zusammenarbeitete. Selbst Marx, in dessen Werk und Denken die Frage des Handelns eine so entscheidende Rolle spielte, »gebraucht den Ausdruck »Praxis« einfach im Sinne von »was der Mensch tut« im Unterschied zu »was der Mensch denkt«⁶. Doch es war mir klar, daß man diese Sache auch völlig anders betrachten konnte, und um meine Zweifel kundzugeben, beendete ich diese Untersuchung des tätigen Lebens mit einem merkwürdigen Satz, den Cicero Caro zuschreibt: »Nie ist der Mensch tätiger, als wenn er nichts tut, und nie ist er weniger allein, als wenn er für sich allein ist« (»Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset«)?

Was bringt uns zum Denken?

14 Die vorphilosophischen Annahmen der griechischen Philosophie

Unsere Frage, was uns zum Denken bringt, fragt weder nach Ursachen noch nach Zwecken. Sie setzt das menschliche Bedürfnis zum Denken einfach voraus und geht von der Annahme aus, daß die Denktätigkeit zu jenen energielaher gehört, die, wie etwa das Flötenspielen, ihren Zweck in sich selbst haben und kein greifbares Endprodukt in der von uns bewohnten Welt hinterlassen. Wir können nicht angeben, wann sich dieses Bedürfnis zum erstemal bemerkbar machte, doch allein die Tatsache, daß es die Sprache gibt, sowie alles, was wir über die prähistorischen Zeiten und die Mythologien wissen, deren Verfasser wir nicht kennen, gibt uns ein gewisses Recht zu der Annahme, daß jenes Bedürfnis so alt ist wie die Menschheit selbst. Wir können aber angeben, wann Metaphysik und Philosophie angefangen haben, und wir kennen die Antworten auf unsere Frage aus verschiedenen Geschichtsepochen. Die griechische Antwort liegt zum Teil in der Überzeugung aller griechischen Denker, daß es die Philosophie den Sterblichen möglich mache, den unsterblichen Dingen nahezu kommen und damit »Unsterblichkeit in dem höchsten Maße, das die menschliche Natur zuläßt«¹, zu erlangen oder in sich zu hegen. Sterbliche bringen es immer nur auf kurze Zeit fertig, Philosophie zu treiben, doch dann werden sie in gottähnliche Wesen verwandelt, in »sterbliche Götter«, wie Cicero sagt. (Daher leitete die antike Erymologie das zentrale Wort »theōrein« und sogar »theatron« immer wieder von »theos« ab².) Der Fehler der griechischen Antwort ist der, daß sie schon mit dem Wort »Philosophie« unverträglich ist, das Liebe zur oder Streben nach der Weisheit bedeutet, und dies kann man Göttern nicht gut zuschreiben; Platon sagt: »Kein Gott treibt Philosophie oder strebt danach, weise zu sein; er ist es schon.«³

Zuerst möchte ich mich mit dem merkwürdigen Begriff des Unsterblichwerdens — athanazein — beschäftigen, dessen Einfluß auf den legitimen Gegenstand unserer herkömmlichen Metaphysik kaum überschätzt werden kann. In einem früheren Kapitel deutete ich ja die Pythagoreische Parabel im Sinne der Urteilskraft, die als eigenes Vermögen erst in der späteren Neuzeit entdeckt wurde, als Kant seine »Kritik der Urteilskraft« schrieb, mit der er dem Interesse des 18. Jahrhunderts am Phänomen des Geschmacks und seiner Rolle in der Ästhetik entsprach. Historisch gesehen, war diese Deutung durchaus fehl am Platze. Der Pythagoreische Begriff des Zuschauens hatte eine andere und weiterreichende Bedeutung für die Entstehung der Philosophie im Abendland. In engem Zusammenhang mit dem Hauptgesichtspunkt der Parabel, dem Vorrang der Betrachtung, theōrein, vor dem Handeln, steht die griechische Vorstellung vom Göttlichen. Nach der Homerischen Religion waren die Götter nicht transzendent, sie wohnten nicht droben in einer Unendlichkeit, sondern ihr Sitz war »der ehernen Himmel . . . ihre sichere Feste immerdar«⁴. Menschen und Götter glihen einander, sie waren von derselben Art (hen andrōn, hen theōn genos), sie stammten von derselben Mutter ab; die griechischen Götter, so sagt uns Herodot⁵, hatten dieselbe physis wie die Menschen; doch obzwar »anthropophysis«, von gleicher Art wie die Menschen, hatten sie natürlich gewisse Vorzüge: im Unterschied zu den Sterblichen kannten sie nicht den Tod und erfreuten sich eines »zwanglosen Lebens«. Sie waren frei von den Zwängen des Lebens der Sterblichen und konnten sich der Betrachtung hingeben, sie schauten vom Olymp auf die Vorgänge in der Menschenwelt herab, die für sie nichts weiter als ein unterhaltendes Schauspiel waren. Dieser Sinn der olympischen Götter für den Schauspielcharakter der Welt — so verschieden von den Vorstellungen anderer Völker, nach denen die Götter schaffen, Gesetze geben, menschliche Eigenschaften gründen und regieren — war eine Einseitigkeit, die sie mit ihren weniger glücklichen Brüdern auf Erden gemeinsam hatten.

Daß diese Leidenschaft für das Sehen, die, wie wir schon bemerkten, in der griechischen Sprache dem Wissensdrang sogar grammatisch vorausgeht, die Grundhaltung der Griechen zur Welt war, scheint mir keines besonderen Nachweises mehr zu bedürfen. Alles Erscheinende war in erster Linie zum Anschauen und Bewundern da — die Natur und die harmonische Ordnung des kosmos, die von selbst entstehenden Dinge und die von Menschenhänden »zur Existenz gebracht« (»agein eis tēn ousian«)⁶ (Platons Definition des Herstel-

Hans
Arendt

(1985)

-152
130

lens [to poiēn]) wie auch alles das, was die besten menschlichen Fähigkeiten (aretē) auf dem Gebiet der menschlichen Angelegenheiten hervorgebracht haben. Das, was die Menschen zur bloßen Betrachtung verlockte, war das »kalon«, die reine Schönheit der Erscheinung, so daß die »höchste Idee des Guten« in dem enthalten war, was sich am strahlendsten zeigte (tou ontos phanoraton)?, und die menschliche Tugend, kalon k'agathon, war weder als angeborene Eigenschaft noch als Absicht des Handelnden festzumachen, auch nicht in Form der Folgen seines Handelns – sondern nur als sein Stil, als das, wie er *beim* Handeln *erschien*; die Tugend (virtus) war das, was wir *virtuosität* nennen würden. Wie die Kunstwerke mußten auch die menschlichen Handlungen »durch ihre inneren Qualitäten erglänzen«, um mit Machiavelli zu reden⁸. Alles Existierende galt zunächst einmal als ein Schauspiel für die Götter, von dem naheliegenderweise auch die Menschen, diese armen Verwandten der Olympier, etwas haben wollten.

So schrieb Aristoteles das Vermögen zum Logos, dem vernünftigen Sprechen, nur den Griechen und nicht den Barbaren zu, den Wunsch zum Sehen dagegen allen Menschen. Und Platons Höhlenbewohner sind damit zufriedener, die eidōla auf der Bildfläche vor sich zu sehen, äußern aber kein einziges Wort, ja sie können sich nicht einmal einander zuwenden, weil sie an Beinen und Hals an ihre Sitze festgebunden sind. Auch die vielen besitzen die göttliche Leidenschaft zum Sehen. In der Zuschauerposition des Pythagoras, die außerhalb aller menschlichen Angelegenheiten steht, lag etwas Göttliches. Je weniger Zeit der Mensch brauchte, um für seinen Körper zu sorgen, und je mehr Zeit er auf jene göttliche Beschäftigung verwenden konnte, desto näher kam er der Lebensweise der Götter. Da außerdem Menschen und Götter von der gleichen Art waren, schien selbst die göttliche Freiheit vom Tode für die Sterblichen nicht völlig unerreichbar; der große Name, der kostbare Lohn für »große Taten und große Worte« (Homer), war nicht nur ständige Quelle des Neides, sondern verhalf zu potentieller Unsterblichkeit – freilich ein armseliger Ersatz. Dieser Lohn wiederum konnte dem Akteur nur vom Zuschauer gespendet werden. Denn ehe die Philosophen sich mit dem immer Unsichtbaren beschäftigten und dem nicht bloß Unsterblichen, sondern wirklich Ewigem (ageneion), das nicht nur kein Ende hat, sondern auch keinen Anfang, also keine Geburt – für die griechischen Götter gab es, wie wir aus der »Theogonie« Hesiods wissen, keinen Tod, aber sie waren geboren –, hatten sich bereits die Dichter und die Historiker mit dem

beschäftigt, was erscheint und im Laufe der Zeit aus dem sichtbaren Umkreis der Welt wieder verschwindet. Was also vor der Entstehung der Philosophie in der Vorstellung von einer Position außerhalb aller menschlichen Angelegenheiten enthalten war, das läßt sich am besten klären, wenn wir kurz die griechische Vorstellung von der Funktion der Dichtkunst und der Stellung des Sängers untersuchen.

Es gibt einen Bericht über ein verlorenes Gedicht Pindars. Es beschrieb ein Höchstzeitfest des Zeus, auf dem dieser die versammelten Götter fragte, ob ihnen an ihrem Glück und ihrer Seligkeit noch etwas fehle. Darauf baten ihn die Götter, ein paar neue göttliche Wesen zu schaffen, denen es gegeben sein würde, alle seine großen Werke »mit Worten und Musik« zu besingen. Die neuen gottähnlichen Wesen, die Pindar meinte, waren die Dichter⁹ und Sänger, die den Menschen zur Unsterblichkeit verhalfen, denn »die Geschichte von den Taten lebt nach diesen weiter«, und »etwas Gesagtes geht in die Unsterblichkeit ein, wenn es gut gesagt ist«¹⁰. Und die Sänger, ganz wie Homer, »rückten die Geschichte zurecht . . . in . . . Worten, die hinfort alle Menschen verzauberten«¹¹. Sie berichteten nicht bloß, sie rückten auch zurecht (orthōsas) – Aias hatte sich vor Schande das Leben genommen, aber Homer wußte es besser und »erhob ihn über alle Menschen«. Man unterscheidet zwischen etwas Getanem und etwas Gedachtem, und dieses Gedachte ist nur dem »Zuschauer« zugänglich, dem nicht Handelnden.

Diese Vorstellung vom Sänger stammt unmittelbar von Homer. Die entscheidenden Verse sind die, in denen Odysseus an den Hof der Phäaker gekommen ist und auf Anordnung des Königs von einem Sänger unterhalten wird, der ihm eine Geschichte aus des Odysseus eigenem Leben singt, seinen Streit mit Achilles: Der zuhörende Odysseus bedeckt sein Gesicht und weint, was er noch nie getan hat, und ganz bestimmt nicht, als das, wovon er nun hört, wirklich geschah. Erst als er die Geschichte hört, wird ihm ihr Sinn völlig bewußt. Und Homer selbst sagt: Der Sänger singt den Menschen *und* Göttern, was die Muse Mnemosyne, die über das Andenken wacht, ihm eingegeben hat. Diese Muse hat ihm Gutes und Schlechtes verliehen: sie hat ihm das Augenlicht genommen und ihm den süßen Gesang geschenkt.

Pindar muß in dem verlorenen Zeusedicht die subjektive wie auch die objektive Seite dieser frühen Denkerfahrungen verdeutlicht haben: Welt und Mensch wollen gerühmt sein, ihre Schönheit soll nicht unbemerkt bleiben. Da die Menschen in der Erscheinungswelt er-

scheinen, brauchen sie Zuschauer, und wer als Zuschauer zum Fest des Lebens kommt, den erfüllen bewundernde Gedanken, die sich dann in Worten äußern. Ohne Zuschauer wäre die Welt unvollkommen; der Akteur ist von allen möglichen dringenden Angelegenheiten in Anspruch genommen und kann nicht erkennen, wie alle Einzelheiten in der Welt und jede einzelne Handlung der Menschen harmonisch zusammenstimmen, was aber nicht sinnlich wahrnehmbar ist, und dieses Unsichtbare im Sichtbaren bliebe auf immer unerkannt, wenn kein Betrachter danach Ausschau hielte; es bewunderte, die Geschichten zurechtrückte und in Worte faßte.

Theoreinisch gesprochen, enthüllt sich der Sinn dessen, was jeweils geschieht und dabei erscheint, erst nach seinem Verschwinden; die Erinnerung, die das jetzt Abwesende und Vergangene dem Geist gegenwärtig, enthüllt den Sinn in Form einer Geschichte. Der Mensch, der die Enthüllung vollzieht, ist nicht in die Erscheinungen eingebunden; er ist blind, abgeschirmt gegen das Sichtbare, damit er das Unsichtbare »sehen« kann. Und das, was er blinden Auges sieht und in Worte faßt, ist *nicht* die Tat selbst und *nicht* der Handelnde, wenn auch dessen Ruhm in allen Himmeln erschallt. Und daraus entsteht die typisch griechische Frage: Wer wird unsterblich, der Handelnde oder der Erzähler? Oder: Wer ist von wem abhängig? Der Handelnde vom Dichter, der ihm zum Ruhm verhilft, oder der Dichter vom Handelnden, der erst einmal etwas getan haben muß, das des Andenkens wert ist? Man braucht nur die Grabrede des Perikles bei Thukydides nachzulesen, um zu erfahren, daß die Frage unstritten blieb; die Antwort hing davon ab, wer sie gab – der Akteur oder der Zuschauer. Perikles jedenfalls, der Staatsmann und Freund von Philosophen, meinte, die Größe Athens, der Stadt, die »die Schule von Hellas« geworden war (so, wie Homer der Lehrer aller Griechen gewesen war), habe aus diesem Grunde »keineswegs einen Homer . . . oder sonst jemanden dieser Zunft« zur Unsterblichkeit gebraucht; die Athener hätten allein durch ihren Wagenut »unvergängliche Denkmäler« zu Lande und zur See hinterlassen¹².

Die griechische Philosophie zeichnet sich dadurch aus, daß sie mit dieser Perikleischen Einschätzung der höchsten und göttlichsten Lebensweise für die Sterblichen völlig brach. Zitteren wir nur einen seiner Zeitgenossen, den Anaxagoras, der ebenfalls sein Freund war: Als dieser getragt wurde, aus welchem Grunde man wohl lieber geboren als nicht geboren sein möchte – eine Frage, die übrigens nicht nur die Philosophen und Dichter, sondern das ganze griechische Volk be-

schätzt zu haben scheint –, antwortete er: »Damit man den Himmel und die Himmelskörper, Sterne, Mond und Sonne, betrachten kann, als wäre ihm nichts anderes der Beschäftigung wert.« Und Aristoteles stimmt zu: »Man sollte entweder philosophieren oder aus dem Leben scheiden.«¹³

Perikles und die Philosophen hatten die allgemeine griechische Einstellung gemeinsam, daß alle Sterblichen nach der Unsterblichkeit streben sollten, und das war möglich wegen der Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen. Im Vergleich zu anderen Lebewesen ist der Mensch ein Gott¹⁴; er ist eine Art »sterblicher Gott« (quasi mortalem deum, um noch einmal Ciceros Ausdruck zu zitieren¹⁵), der deshalb die Hauptaufgabe hat, etwas zur Überwindung seiner Sterblichkeit zu tun und so den Göttern, seinen nächsten Verwandten, ähnlicher zu werden. Andernfalls sank er auf das Niveau des tierischen Lebens herab. »Eines gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen; die vielen freilich liegen da vollgefressen wie das Vieh.«¹⁶ Das Wesentliche daran ist die im vorphilosophischen Griechenland selbstverständliche Überzeugung, das einzige des Menschen würdige Ziel sei das Streben nach Unsterblichkeit: die große Tat ist schön und rühmenswert nicht deshalb, weil sie dem Vaterland oder dem Volke dient, sondern allein deshalb, weil sie zur »ewigen Aufnahme in die unsterbliche Chronik des Ruhms verhilft«¹⁷. Und Diotima sagt zu Sokrates: »Meinst du, Alkestes wäre zur Rettung des Admetos gestorben, oder Achilles zur Rächung des Patroklos . . . wenn sie nicht geglaubt hätten, daß ihre Tugend (aretē) immerdar in der Erinnerung der Menschen fortleben würde, wie es ja auch in der unseren der Fall ist?«¹⁸ Und all den verschiedenen Formen der Liebe ist nach Platons »Gastmahl« letzten Endes das Streben alles Sterblichen nach Unsterblichkeit gemeinsam.

Ich weiß nicht, welcher Grieche eigentlich als erster den entscheidenden Mangel an der gerühmten und beneideten Unsterblichkeit der Götter entdeckt hat: sie kannten nicht den Tod (sie waren a-thanatoi, fordauernd, aien eontes), aber sie waren nicht ewig. »Wie wir aus der »Theogonie« ziemlich genau erfahren, wurden sie alle geboren: ihre Lebensspanne hatte einen Anfang in der Zeit. Erst die Philosophen brachten eine absolute archē auf, einen Anfang, der selbst nicht anfängt, eine dauernde und selbst nicht entstandene Quelle des Entstehens. Den Anfang machte hier wahrscheinlich Anaximander¹⁹, doch das Ergebnis zeigt sich deutlicher in dem Gedicht des Parmenides²⁰. Das Sein ist bei ihm ewig im starken Sinne; es ist nicht entstanden

(agenēton) wie auch unvergänglich (anōlēthron). Das, *was ist*, ist weder durch Geburt noch Tod eingegrenzt; es tritt transzendierend an die Stelle des nichtdendenden Fortlebens, das die olympischen Götter kennzeichnete.«²¹ Mit anderen Worten, *das Sein*, das keine Geburt noch Tod kennt, trat für die Philosophen an die Stelle des bloßen Nichtsterbens der olympischen Götter; das Sein wurde zur eigentlichen Gottheit der Philosophie, denn nach den berühmten Worten Heraklits »schuf [es] weder einer der Götter noch der Menschen, sondern [es] war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maßen und erlöschend nach Maßen«²². Auf die Unsterblichkeit der Götter konnte man sich nicht verlassen; was entstanden war, konnte auch aufhören zu sein – waren nicht die vorolympischen Götter tot und dahin? –, und diese Lücke in der Ewigkeit der Götter (und gar nicht so sehr, möchte ich meinen, ihr häufiges unmoralisches Verhalten) machte sie so verwundbar gegenüber Platons heftigen Angriffen. Die Homerische Religion war nie ein Glaube, der durch einen anderen Glauben ersetzt werden konnte; »die olympischen Götter sind gestorben an der Philosophie«²³. Daß die neue und ewige Gottheit, die Heraklit in dem soeben zitierten Fragment noch »kosmos« nennt (nicht die Welt oder das All, sondern ihre Ordnung und Harmonie), schließlich, zuerst bei Parmenides, den Namen »Sein« erhält, das scheint, wie Charles Kahn meint, an dem Nebensinn der *Dauerhaftigkeit* zu liegen, den dieses Wort von Anfang an hatte. Es stimmt ja und ist keineswegs selbstverständlich, daß »die Vorstellung der Dauerhaftigkeit, die dem Wortstamm untrennbar anhaftet, jeden Gebrauch dieses Zeitworts färbt, auch jeden philosophischen«²⁴.

Wenn das Sein an die Stelle der olympischen Götter trat, so trat die Philosophie an die Stelle der Religion. Das Philosophieren wurde zum einzig möglichen »Weg« der Frömmigkeit, und die neueste Eigenschaft dieses neuen Gottes war, daß er das Eine war. Und daß dieses Eine in der Tat ein Gott und damit grundsätzlich verschieden von dem war, was wir unter »Seiendem« verstehen, das wird deutlich, wenn man daran denkt, daß Aristoteles seine »Erste Philosophie« eine »Theologie« nannte, womit er nicht eine Theorie über die Götter meinte, sondern über das, was viel später – im 18. Jahrhundert – den Namen »Ontologie« erhielt.

Der große Vorzug der neuen Disziplin war der, daß der Mensch nicht mehr auf ungewissen Nachruhm angewiesen war, um seinen Anteil an der Unsterblichkeit zu gewinnen. Das konnte er zu Lebzeit

ten tun, ohne auf irgendeine Mitwirkung seiner Mitmenschen oder der Dichter angewiesen zu sein, die ihm früher Ruhm verschaffen und so seinen Namen verwiegten konnten. Der Weg zu dieser neuen Unsterblichkeit führte über die Nähe zu Dingen, die unvergänglich sind, und das entsprechende neue Vermögen nannte man »nous« oder Geist. Der Ausdruck stammt von Homer, bei dem »noos« neben der Mentalität eines bestimmten Menschen auch alle geistigen Tätigkeiten bedeutet. »Nous« entspricht dem Sein, und wenn Parmenides sagt: »To gar auto noein estin te kai einai«²⁵ (»Sein und Denken [noein, die Tätigkeit des nous] ist dasselbe«), so sagt er schon indirekt, was Platon und Aristoteles dann ausdrücklich sagten: es gibt etwas im Menschen, das dem Göttlichen genau entspricht, weil es ihn befähigt, gewissermaßen in dessen Nachbarschaft zu leben. Dieses Göttliche macht, daß Denken und Sein dasselbe ist. Indem der Mensch seinen nous gebraucht und sich im Geiste von allem Vergänglichen zurückzieht, wird er dem Göttlichen ähnlich. Und das ist ziemlich wörtlich gemeint. Denn genau wie das Sein der Gott ist, so ist nous nach Aristoteles (der hier entweder Ermoitimos oder Anaxagoras zitiert) »der Gott in uns«, und »jedes sterbliche Leben hat Anteil an einem Gott«²⁶. »Alle Weisen stimmen darin überein«, sagt Platon, daß der nous »der König des Himmels und der Erde ist«²⁷; damit steht er über dem ganzen Weltall, genau wie das Sein höher steht als alles andere. Der Philosoph also, der sich zu der Reise über »die Tore von Tag und Nacht« (Parmenides), über die Welt der Sterblichen hinaus entschlossen hat, »soll der Freund des Gottes heißen, und wenn es dem Menschen je gegeben ist, Unsterblichkeit zu gewinnen, so ist es ihm gegeben«²⁸. Kurz, die Tätigkeit, die Aristoteles die »theōtērikē energeia« nennt und die mit der Tätigkeit des Gottes (hē tou theou energeia) identisch ist, bedeutet »unsterblich werden« (athanatizein), sich »so weit es uns möglich ist, bemühen, unsterblich zu sein und alles zu tun, um nach dem Besten, was in uns ist, zu leben«²⁹.

Wir sollten hier festhalten, daß der unsterbliche und göttliche Teil im Menschen nur dann existiert, wenn er in die Tat umgesetzt und auf das Göttliche draußen konzentriert wird; mit anderen Worten, der *Gegenstand* unserer Gedanken verschafft dem Denken selbst Unsterblichkeit. Der Gegenstand ist stets das Unvergängliche, das war und ist und sein wird, das daher nicht anders sein kann, als es ist, und das nicht *nicht* sein kann. Dieser ewige Gegenstand sind vor allem »die Umdrehungen des Alls«, denen wir im Geiste folgen können, was beweist, daß wir »nicht irdischer, sondern himmlischer Natur«

sind, Wesen, die »ihre gleichen« nicht auf Erden, sondern im Himmel haben³². Hinter dieser Überzeugung entdeckt man leicht das ursprüngliche Staunen, das selbst etwas Philosophisches ist. Das Staunen läßt den Wissenschaftler sich um die »Beseitigung der Unwissenheit« bemühen, und es ließ Einstein sagen: »Das ewig Unbegreifliche an der Welt ist ihre Begreiflichkeit.« Daher ist alle nachfolgende »Entwicklung« von Theorien, die die Verstehbarkeit des Weltalls einlösen sollen, »in gewissem Sinne eine ständige Flucht vor dem »Staunen«³¹. Der Gott der Wissenschaftler, so möchte man sagen, schuf den Menschen nach seinem Bilde und stelle ihn in die Welt mit einem einzigen Gebot: Nun versuche selbst herauszufinden, wie das alles entstanden ist und nach welchen Mechanismen es abläuft.

Jedenfalls war für die Griechen die Philosophie »die Erlangung der Unsterblichkeit«³², und als solche verlief sie in zwei Phasen. Zuerst kam die Tätigkeit des nous, die in der Betrachtung des Unvergänglichsten bestand und selbst sprachlos (amēn logou) war; dann folgte der Versuch, das Geschaute in Worte zu übertragen. Das nennt Aristoteles alētheuein, und es heißt nicht nur die Dinge so beschreiben, wie sie wirklich sind, ohne irgend etwas zu verbergen, sondern es bezieht sich auch auf Aussagen über Dinge, die immer und notwendig sind und nicht anders sein können. Der Mensch als Mensch im Unterschied zu anderen Arten von Lebewesen ist aus nous und logos zusammengesetzt: »Sein Wesen ist geordnet gemäß nous und logos« — ho anthrōpos kai kata logon kai kata noun tetaktai autou hē ousia³³. Nur durch den nous kann er am Ewigen und Göttlichen teilhaben, während der logos, dessen Funktion darin besteht, »zu sagen, was ist«, legēin ta eonta (Herodot), die ausschließlich für den Menschen kennzeichnende Fähigkeit ist, die sich auch den bloß »sterblichen Gedanken« zuwendet, den Meinungen oder dogmata, den Geschehnissen im Menschenleben und dem, was bloß »scheint«, aber nicht ist.

Der logos ist im Unterschied zum nous nicht göttlich, und die Übersetzung des vom Philosophen Geschauten in die Rede — alētheuein — im streng philosophischen Sinne — stieß auf erhebliche Schwierigkeiten; das Kriterium der philosophischen Rede ist die homoiōsis (im Unterschied zur doxa oder Meinung), das »Gleichendmachen«, die möglichst getreue sprachliche Wiedergabe der vom nous geleisteten Schau, die selbst sprachlos ist, ein »unmittelbares« Sehen »ohne jedes diskursive Denken«³⁴. Das Kriterium für das Sehvermögen ist nicht die »Wahrheit«, wie man aufgrund des Wortes »alētheuein« annehmen könnte, das sich von dem Homerischen »alēthes« (wahr-

heitstrüchtig) herleitet, wo es nur auf die verba dicendi angewandt wird, etwa: sage mir, ohne in dir etwas zu verbergen (lanthanai), d. h. ohne mich zu täuschen — als wäre die normale Funktion der Sprache, die hier durch das alpha privativum erst negiert werden muß, nichts anderes als die Täuschung. Die Wahrheit bleibt das Kriterium der Rede, ändert aber jetzt ihren Charakter, da sie sich dem vom nous Geschauten angleichen und gewissermaßen von ihm inspirieren lassen muß. Das Kriterium für das Schauen ist nur die Ewigkeit des geschauten Gegenstandes; der Geist kann daran unmittelbar teilhaben, aber »wenn jemand in Begehren und Ehrgeiz verstrickt ist und alle Mühe darauf verwendet . . ., so kann es nicht ausbleiben, daß er samt und sonders sterblich wird, da er das Sterbliche in sich gefördert hat«. Wenn er sich aber der Betrachtung der unvergänglichen Dinge »verschreibt«, so kann es nicht ausbleiben, »daß er der Unsterblichkeit in dem höchsten Maße teilhaftig wird, das die menschliche Natur zuläßt«³⁵.

Es ist allgemeine Auffassung, daß die Philosophie, die seit Aristoteles die Erforschung der Dinge ist, die nach den physischen kommen und über sie hinausgehen (tōn meta ta physika, »von dem, was nach dem Physischen kommt«), griechischen Ursprungs ist. Und somit setzte sie sich das griechische Urziel, die Unsterblichkeit, die schon rein sprachlich als das nahegelegendste Ziel für Menschen erschien, die sich als *Sterbliche* verstanden, als thnētoi oder brotoi, für die nach Aristoteles der Tod »das größte aller Übel« war und die als Blutsverwandte, wie wir sagen würden, »die von einer Mutter abstammen«, die unsterblichen Götter hatten. Die Philosophie änderte nichts an diesem nahegelegenden Ziel, sie schlug nur einen anderen Weg vor, es zu erreichen. Summarisch gesprochen, verschwand das Ziel mit dem Niedergang des griechischen Volkes, und aus der Philosophie verschwand es völlig mit der Heraufkunft des Christentums, dessen »frohe Botschaft« den Menschen sagte, sie seien nicht sterblich, sondern im Gegensatz zu ihrem bisherigen heidnischen Glauben sei die Welt zum Untergang verurteilt, sie aber würden nach dem Tode leblich auferstehen. Die letzte Spur der griechischen Suche nach dem Ewigen könnte man in dem »nunc stans«, dem »stehenden Jetzt« der Kontemplation der mittelalterlichen Mystiker erblicken. Diese Formel ist etwas Merkwürdiges, und wir werden später sehen, daß sie in der Tat einer Erfahrung entspricht, die für das denkende Ich höchst charakteristisch ist.

Doch während der starke Antrieb zum Philosophieren ver-

schwand, blieben die Themen der Metaphysik die gleichen, und sie bestimmten weiter durch die Jahrhunderte hindurch, welche Dinge des Denkens wert waren und welche nicht. Für Platon war es noch selbstverständlich, daß »die reine Erkenntnis sich mit den Dingen beschäftigt, die sich immer gleichbleiben und nicht verändern oder vermissen, oder mit dem, was ihnen am ähnlichsten ist«³⁶; in vielen Variationen blieb das die Hauptannahme der Philosophie bis in die jüngsten Abschnitte der Neuzeit hinein. Definitionsgemäß ausgeschlossen waren alle menschlichen Angelegenheiten, weil sie zufällig sind; sie könnten immer anders sein, als sie tatsächlich sind. Selbst als Hegel unter dem Einfluß der Französischen Revolution – in der nach seiner Auffassung ewige Grundsätze wie Freiheit und Gerechtigkeit verwirklicht worden waren – die Geschichte selbst zu seinem Untersuchungsgegenstand machte, konnte er das nur unter der Voraussetzung, daß nicht nur die Umdrehungen der Himmelskugeln und reine Gedanken Dinge wie etwa Zahlen und Ähnliches den eisernen Gesetzen der Notwendigkeit folgten, sondern daß auch der Gang der menschlichen Verhältnisse auf Erden solchen Gesetzen der Verkörperung des absoluten Geistes folge. Fürderhin war das Ziel des Philosophierens nicht die Unsterblichkeit, sondern die Notwendigkeit: »Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht als das Zufällige zu entfernen.«³⁷

Die ursprünglich göttlichen Gegenstände der Metaphysik, das Ewige und das Notwendige, überdauern das Bedürfnis, »unsterblich zu werden« durch die Bemühung des Geistes, im Angesicht des Göttlichen zu »wohnen«, welche gegenstandslos wurde, als nach dem Auftrieb des Christentums der Glaube und nicht mehr das Denken zur Unsterblichkeit führte. Und auf eine andere Art hielt sich auch die Einschätzung des Zuschauens als der wesentlich philosophischen und besten Lebensweise.

In der vorchristlichen Zeit war diese Vorstellung noch in den spätantiken Philosophenschulen lebendig, wo man das Leben in der Welt nicht mehr als segensreich und die Beschäftigung mit menschlichen Angelegenheiten nicht mehr bloß als Ablenkung von einer göttlichen Beschäftigung, sondern als an sich gefährlich und fremdlos betrachtete. Wenn man sich vom politischen Engagement fernhielt, so hieß das eine Position außerhalb des Getümmels und Elends der menschlichen Angelegenheiten und ihres unvermeidlichen Auf und Ab einnehmen. Die römischen Zuschauer saßen nicht mehr auf den aufsteigenden Reihen eines Theaters, von denen sie wie Götter auf

das Welttheater herunterschauen konnten; sie befanden sich am sicheren Ufer oder im sicheren Hafen, von wo sie gefahrlos das wilde und unvorhersagbare Toben des sturmgepeitschten Meeres beobachten konnten. Mit diesen Worten preist Lukrez die Vorzüge des bloßen Zuschauens: »Welche Freude macht es doch, wenn draußen auf dem Meer die Sturmböen die Wasser peitschen, vom Ufer aus auf die schwere Bedrängnis zu schauen, der ein anderer ausgesetzt ist! Nicht, daß jemandes Not an sich zur Freude Anlaß gäbe; aber wenn man sieht, von welchen Nöten man selbst frei ist, das macht in der Tat Freude.«³⁸ Hier ist freilich die philosophische Bedeutung des Zuschauens völlig verlorengegangen – wie es so vielen griechischen Begriffen erging, als sie den Römern in die Hände fielen. Verlorengangen ist nicht nur das Vorrecht des Zuschauers zum Urteilen, wie wir es bei Kant fanden, sondern auch die noch tiefere Einsicht, daß alles, was erscheint, dazu da ist, gesehen zu werden, daß der Begriff der Erscheinung selbst den Zuschauer fordert, und daß deshalb Sehen und Erblicken Tätigkeiten höchsten Ranges sind.

Es blieb Voltaire vorbehalten, aus dem Satz des Lukrez Konsequenzen zu ziehen. Für ihn ist das Bedürfnis zum Sehen nichts als billige Neugier: sie zieht die Menschen zu dem Schauspiel eines in Seenot befindlichen Schiffes; sie treibt die Menschen dazu, sich das Gemetzel einer Schlacht oder öffentliche Hinrichtungen anzusehen und auf Bäume zu steigen, um besser sehen zu können. Und diese Leidenschaft hat der Mensch nach Voltaire mit Affen und jungen Hunden gemeinsam. Mit anderen Worten, wenn Lukrez recht hat und die menschliche Leidenschaft für das Spektakel nur seinem Sicherheitsbedürfnis entspricht, dann kann man für die reine Schaulust nur einen unreifen, unvernünftigen Trieb verantwortlich machen, der geradezu existenzgefährdend ist. Der Philosoph, in dessen Namen Lukrez spricht, braucht kein Schiff scheitern zu sehen, um davor gewarnt zu sein, seine Sicherheit auf dem wilden Meer aufs Spiel zu setzen.

Leider ist die wohlthuende und »noble« Distanz zwischen Zuschauer und Gegenstand in dieser recht seichten Form in unsere Tradition eingegangen – wenn man von dem hohen Rang der Kontemplation in der mittelalterlichen Philosophie mit ihren völlig anderen Akzenten absieht. Und es ist merkwürdig, wie oft Lukrez die genannte oder ungenannte Quelle ist. So schreibt Herder über die Französische Revolution: »Wir können der Französischen Revolution wie einem Schiffbruch auf offenerm, fremdem Meer vom sicheren Ufer herab zusehen, falls unser böser Genius uns nicht selbst wider Willen ins Meer

stürzte. « Und Goethe antwortete auf die Frage, wie es ihm bei der Schlacht von Jena ergangen sei, mit dem gleichen Bild: »Ich habe gar nicht zu klagen. Etwa wie ein Mann, der von einem festen Felsen hinab in das tobende Meer schauet und den Schiffbrüchigen zwar keine Hilfe zu bringen vermag, aber auch von der Brandung nicht erreicht werden kann, und nach irgendeinem Alten soll das sogar ein behagliches Gefühl sein.«³⁹

Gehen wir nun zur Neuzeit über und nähern wir uns der Gegenwart, so bleibt – nicht in den Lehrbüchern, aber in der wirklichen Erfahrung – immer weniger von den vorphilosophischen Annahmen übrig, die faktisch die Geburtshelfer der »ehrwürdigen« Wissenschaft (McKeon) waren, die da Metaphysik heißt.

15 Platons Antwort und ihre Reflexe

Es gibt aber in der griechischen Philosophie eine Antwort auf unsere Frage, was uns zum Denken bringt, die nichts mit diesen vorphilosophischen Annahmen zu tun hat, die für die Geschichte der Metaphysik so große Bedeutung gewannen und die wahrscheinlich schon lange irrelevant geworden sind. Es ist jener bereits zitierte Ausspruch Platons, daß der Ursprung der Philosophie das Staunen sei, und diese Antwort hat in meinen Augen nichts von ihrer Überzeugungskraft eingebüßt. Denn dieses Staunen hängt in keiner Weise mit dem Streben nach Unsterblichkeit zusammen; selbst in der berühmten Deutung des Staunens bei Aristoteles als aporein (verwirrt sein aus Unwissenheit, die durch Erkenntnis aufgehoben werden kann) wird athanarizein nicht erwähnt, das Unsterblichwerden, das wir aus der »Nikomachischen Ethik«⁴⁰ kennen und das ja etwas völlig Platonisches ist. Platons Bemerkung über das Staunen steht ziemlich unvermittelt. (und soweit ich sehe, wiederholt sie sich nirgends in seinem Werk) in einer Erörterung der Relativität der Sinneswahrnehmungen. Die Stelle handelt von etwas »außer der Ordnung«, und sie ist selbst ein wenig außer der Ordnung, wie es bei Platon häufig vorkommt, wo sich die prägnantesten Sätze deutlich abzeichnen und nicht recht in den Zusammenhang passen wollen, vor allem, wenn ihre Erörterung plötzlich abgebrochen wird, nachdem sich der Autor in die für seine Zeit kennzeichnenden logischen und sonstigen Probleme verstrickt hat, die man heute unbedenklich als veraltet bezeichnen kann.

In unserem Fall hatte Theaitetos gesagt, er sei »erstaunt« – im gewöhnlichen Sinne: er sei »verwirrt« –, worauf ihm Sokrates das Komplement macht: »Das ist das wahre Kennzeichen des Philosophen«, und auf das anstehende Problem nicht mehr zurückkommt. Die kurze Stelle lautet so: »Denn dies ist in erster Linie die Leidenschaft (pathos) des Philosophen, sich zu wundern (thaumazein). Es gibt keinen anderen Anfang und Grundsatz (archē) der Philosophie als diesen. Und ich glaube, er [nämlich Hesiod] war kein schlechter Genealoge, daß er Iris [Personifikation des Regenbogens, eine Botin der Götter] zur Tochter des Thaumas [des Staunenden] machte.«⁴¹ Auf den ersten Blick scheint das lediglich zu besagen, die Philosophie sei nach dem Verständnis der Ionischen Schule ein Kind der Astronomie, sie entspringe aus dem Staunen über die Wunder des Himmels. So, wie der Regenbogen, der den Himmel mit der Erde verbindet, den Menschen seine Botschaft bringt, so verbindet das Denken oder die Philosophie, die mit Staunen auf die Tochter des Staunenden reagiert, die Erde mit dem Himmel.

Bei näherem Zusehen liegt in diesen wenigen Worten sehr viel mehr. Das Wort »Iris«, Regenbogen, kommt auch im »Kratylos« vor⁴², wo es Platon ableitet »von dem Zeitwort >sagen< (eirein), weil sie eine Botin war«, während das Wort für »staunen« (thaumazein) – dem hier sein gewöhnlicher Sinn, in dem es Theaitetos gebraucht hatte, durch Angabe jener Genealogie genommen wird – bei Homer regelmäßig vorkommt und seinerseits abgeleitet wird von einem der vielen griechischen Zeitwörter für Sehen im Sinne des Erblickens: »theastai« – der gleiche Wortstamm findet sich später in Form der theatai, der Zuschauer, des Pythagoras. Bei Homer wird dieses stauende Erblicken gewöhnlich nur Menschen zugeschrieben, denen ein Gott erscheint; es wird auch als Eigenschaftswort für Menschen gebraucht im Sinne von »o Bewundernswertere!« – nämlich wert jenes bewundernden Staunens, das man gewöhnlich nur den Göttern entgegenbringt, also: du Göttlicher! Außerdem zeichneten sich die Götter, wenn sie Menschen erschienen, dadurch aus, daß sie in gewöhnlicher Menschengestalt auftraten und nur von denen als Götter erkannt wurden, denen sie sich näherten. Die Reaktion des Staunens können die Menschen also nicht von sich aus hervorgerufen; das Staunen ist ein pathos, kein Tun, sondern ein Leiden, Erfahren; bei Homer ist der Gott der Handelnde, dessen Erscheinen die Menschen anzuhören haben, vor dem sie nicht fliehen sollen.

Mit anderen Worten, das Staunen wird durch etwas Vertrautes,

aber gewöhnlich Unsichtbares hervorgerufen, das die Menschen *bewundern* müssen. Das Staunen, mit dem das Denken anfängt, ist weder Verwirrung noch Überraschung; es ist ein *bewunderndes* Staunen. Der Gegenstand des Staunens wird besätigt und bejaht durch die Bewunderung, die in Worte ausbricht, das Geschenk der Iris (des Regenbogens), der Götterbovin. Die Rede nimmt so die Form der Lobpreisung nicht einer besonders erstaunlichen Erscheinung oder der Gesamtheit aller Dinge in der Welt an, sondern der hinter ihnen stehenden harmonischen Ordnung, die selbst nicht sichtbar ist, sich aber in der Erscheinungswelt widerspiegelt. »Sicht des Nichtoffenbaren: das Erscheinende« (»*Opsis gar tön adelíon ta phainomena*«), sagt Anaxagoras⁴³. Die Philosophie beginnt mit dem Erkennen dieser unsichtbaren harmonischen Ordnung des kosmos, die sich inmitten all des vertrauten Sichtbaren zeigt, als wäre es durchsichtig geworden. Der Philosoph staunt über die »unsichtbare Harmonie«, die nach Heraklit »stärker ist als die sichtbare« (»*harmónie aphanés phanerés kreittón*«)⁴⁴. Ein anderes frühes Wort für das Unsichtbare inmitten der Erscheinungen ist »*physis*«, Natur, für die Griechen die Gesamtheit aller Dinge, die weder vom Menschen noch von einem Gott geschaffen, sondern von selbst entstanden sind; und von dieser *physis* sagt Heraklit, sie »liebt es, sich zu verbergen«⁴⁵, nämlich hinter den Erscheinungen.

Ich habe Heraklit zur Erklärung herangezogen, weil Platon selbst nicht angibt, worauf sich sein bewunderndes Staunen richtet. Er läßt auch nicht erkennen, wie sich dieses ursprüngliche Staunen in das Zweigespräch des Denkens umsetzt. Bei Heraklit deutet sich die Bedeutung des *logos* in folgendem Zusammenhang zumindest an: er sagt von Apollon, dem »Herrn des Delphischen Orakels« und, so wollen wir hinzufügen, dem Gott der Dichter, »er sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet« (»*oute legei oute kryptei alla semainei*«)⁴⁶, das heißt, er deutet auf etwas uneindeutig, so daß es nur von denen verstanden wird, die bloße Andeutungen verstehen (der Gott winkt, übersetzt Heidegger). Eine noch dunklere Andeutung enthält folgendes Fragment: »Schlimme Zeugen sind dem Menschen Augen und Ohren, sofern sie Barbareseelen haben«⁴⁷, das heißt, wenn ihnen der *logos* abgeht – für die Griechen nicht nur die Sprache, sondern die Fähigkeit zu vernünftiger Argumentation, durch die sie sich von den Barbaren unterscheiden. Kurz, das Staunen hat zum Denken in Worten geführt, die Erfahrung des Staunens über das Unsichtbare, das sich in den Erscheinungen zeigt, ist von der Sprache aufgenom-

men worden, die gleichzeitig stark genug ist, um die Irrtümer und Täuschungen zu beseitigen, denen unsere Organe für das sich Zeigende, die Augen und Ohren, unterworfen sind, wenn ihnen nicht das Denken zu Hilfe kommt.

Damit dürfte klar sein, daß das Staunen, das den Philosophen überkommt, niemals auf etwas einzelnes gerichtet sein kann, sondern stets durch das Ganze hervorgerufen wird, das sich im Unterschied zur Summe der Gegenstände niemals zeigt. Die Harmonie des Heraklit kommt zustande durch den Zusammenklang der Gegensätze – und das kann nie Eigenschaft eines einzelnen Lautes sein. Diese Harmonie ist in gewissem Sinne abgelöst (kechōrismenon) von den Lauten, aus denen sie entsteht, genau wie das *sophon* – es »will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden«⁴⁸ – »etwas von allem Abgesondertes« ist⁴⁹. Im Sinne der Parabel des Pythagoras ist es die Schönheit des Wetspiels, der Sinn und die Sinnhaftigkeit aller Einzeldinge in ihrem Zusammenwirken. Und das zeigt sich nur einem Betrachter, in dessen Geist die einzelnen Momente und Abläufe unsichtbar verknüpft sind.

Seit Parmenides ist das Stichwort für dieses unsichtbare, nicht wahrnehmbare Ganze, das sich mittelbar in allem Erscheinenden zeigt, das »*Sein*« – scheinbar das leerste und allgemeinste, am wenigsten bedeutungssträchtige Wort unserer Sprache. Was jemandem widerfährt, der sich plötzlich umdreht und der Allgegenwart des *Seins* in der Welt der Erscheinungen gewahr wird, das wurde Tausende von Jahren nach seiner ersten Entdeckung sehr genau beschrieben, und zwar in einem ziemlich modernen Text, der daher größeres Gewicht auf persönliche, subjektive Gefühle legt, als es jeder griechische Text getan hätte, und der genau aus diesem Grunde vielleicht für psychologisch geschulte Ohren überzeugender klingt. Coleridge schreibt:

Hast du jemals deinen Geist erhoben zur Betrachtung der Existenz, an und für sich, als bloßer Akt des Existierens? Hast du jemals gedankenvoll zu dir selbst gesagt: Es ist! Ohne in diesem Augenblick darauf zu achten, ob du einen Menschen vor dir hast oder eine Blume oder ein Sandkorn – kurz, ohne Bezug auf diese oder jene spezielle Weise oder Form der Existenz? Bist du wirklich so weit gelangt, so wirst du die Gegenwart eines Mysteriums empfinden haben, vor dem dein Geist in Bewunderung und Staunen erstarrt sein muß. Schon die Worte »Es gibt nichts!« oder »Einmal gab es noch nichts!« sind in sich widersprüchlich. Da ist etwas in

uns, das diese Aussage mir so vollständiger und blitzartiger Klarheit zurückweist, als zeugte es dagegen kraft seiner eigenen Ewigkeit.

Nicht sein ist also unmöglich, sein unbegreiflich. Ist dir diese Schau der absoluten Existenz gelungen, so wirst du auch erfahren haben, daß dies und nichts anderes in früheren Zeiten den edleren Geistern, den Auserwählten unter den Menschen, eine Art heiligen Schrecken einjagte. Dies auch ließ sie in ihrem Inneren etwas un-
ausprechlich Größeres empfinden als ihre eigene Individualität⁵⁰.

Das Platonische Staunen, dieses ursprüngliche Erschrecken, das den Philosophen auf den Weg schickt, erstrand in der Gegenwart neu, als Heidegger 1929 eine Vorlesung mit dem Titel »Was ist Metaphysik?« mit den bereits zitierten Worten schloß: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«, was er die »Grundfrage der Metaphysik« nannte.⁵¹

Die Frage, die das Erschrecken des Philosophen modern formuliert, ist schon früher gestellt worden. Sie findet sich in Leibnizens »Principes de la nature et de la grâce«: »Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?« Denn da »le rien est plus simple et plus facile que quelque chose«⁵², muß dieses Etwas eine hinreichende Ursache für seine Existenz haben, und diese wiederum muß von etwas anderem verursacht worden sein. Damit kommt man schließlich zu der causa sui, etwas, das seine eigene Ursache ist, so daß die Leibnizsche Antwort zur letzten Ursache gelangt, »Gott« genannt, und diese Antwort findet sich bereits in Form des Aristotelischen »unbewegten Bewegers« – des Gottes der Philosophen. Natürlich war es Kant, der diesem Gott den Todesstoß versetzte, und in seinen Ausführungen ist klar erkennbar, was Platon nur andeutete: die unverursachte und »unbedingte Notwendigkeit«, die unser Denken in Ursachen und Wirkungen »als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedarf, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. . . . Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber *wober bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die

mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.«⁵³ Das auffallend Moderne hieran ist, daß bei der Neufassung der alten Erkenntnis des Parmenides, daß das Nichts unvorstellbar, undenkbar sei, sich der Schwerpunkt gewissermaßen vom Nichts zum Sein verschoben hat: Kant sagt nirgends, weil der Abgrund des Nichts unvorstellbar sei, *sei er nicht*, und er hätte zwar sagen können, die Antinomien der Vernunft, die ihn aus seinem dogmatischen Schlummer weckten, hätten ihn zum Denken gebracht, aber er sagt nirgends, die Erfahrung dieses Abgrundes – die andere Seite des Platonischen Staunens – habe das getan.

Schelling zitierte Kants Worte mit Nachdruck, und wahrscheinlich stelle er im Anschluß an diese Stelle, und nicht an die mehr beiläufige Bemerkung Leibnizens, selbst immer wieder diese »letzte Frage« alten Denkens – »Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?«⁵⁴ Er nennt sie die »letzte verzweiflungsvolle Frage«⁵⁵. Dieses Ansprechen der nackten Verzweiflung als aus dem Denken selbst entspringend geschieht im Spätwerk Schellings, und es ist besonders bedeutungsvoll, weil derselbe Gedanke ihn schon in seiner Jugend verfolgt hatte, als er noch glaubte, um das Nichts zu bannen, genüge die »absolute Affirmation«, die er »das Wesen unserer Seele« nannte. Kraft ihrer »erkennen wir, daß das Nichtsein immerdar unmöglich ist«, weder erkennbar noch verstehbar. Und für den jungen Schelling wird diese letzte Frage – warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas? –, die der von Schwindel ergriffene Verstand am Rande des Abgrundes stellt, auf immer ausgeschaltet durch die Einsicht: »Das Sein ist notwendig; [und zwar] durch jene absolute Affirmation des Seins in der Erkenntnis.«⁵⁶

Das alles würde auf eine einfache Rückkehr zur Position des Parmenides hindeuten, hätte Schelling nicht gemeint, daß nur »die absolute Position der Idee Gottes« diese Affirmation gewährleisten könne, die für ihn »die absolute Negation des Nichts ist«: »so gewiß die Vernunft ewig das Nichts negiert, und das Nichts nichts ist, so gewiß affirmiert sie das All, und so ewig ist Gott.« Daher ist die einzige »vollgültige Antwort« »auf die Frage . . . : warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas?, nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott«⁵⁷. Die Vernunft kann, ohne die Hilfe der Idee Gottes, »ihrer bloßen Natur nach«, »das unendlich Seiende setzen«⁵⁸, aber wenn dann die Vernunft vor diesem Gedanken steht, den sie ihrer Natur nach gesetzt hat, so steht sie da »wie regungslos, wie erstarrt, quasi attonia«, wie vom Donner gerührt⁵⁹. Kein Bote wie die Iris begleitet

das philosophische Erschrecken, der das Geschenk der Sprache brächte und damit das Geschenk der vernünftigen Argumentation- und vernünftigen Antwort; und die Affirmation des Seins, die deutlich der Bewunderung in Platons Staunen entspricht, bedarf des Glaubens an einen Schöpfergott, um die menschliche Vernunft davor zu bewahren, sprachlos und vom Schwindel ertaßt in den Abgrund des Nichts zu starren.

Was der »letzten Frage« des Denkens widerfährt, wenn dieser Glaube entschlossen zurückgewiesen wird und die menschliche Vernunft völlig auf ihre eigenen Fähigkeiten angewiesen bleibt, das kann man an Sartres »Ekel« verfolgen, dem weitaus wichtigsten seiner philosophischen Werke. Als der Held des Romans die Wurzeln eines Kastanienbaums betrachtet, da geht ihm plötzlich auf, »was »existieren« bedeute . . . ; gewöhnlich verbirgt sich die Existenz. Sie ist da, um uns herum, in uns, sie ist *wir*, man kann keine zwei Worte sagen, ohne von ihr zu sprechen, aber man kann sie niemals anfassen.« Doch jetzt »hatte sich die Existenz plötzlich enthüllt. Sie hatte das harmlose Aussehen einer abstrakten Kategorie verloren: sie hielt geradezu die Dinge zusammen . . . nein, der Wurzelstock, die Parktore, die Bank, das spärliche Gras, das alles war verschwunden: die Verschiedenheit der Dinge, ihre Individualität, war nur eine Erscheinung, eine Tünche.« Sartres Held reagiert nicht mit Bewunderung; nicht einmal mit Staunen, sondern mit Ekel über die Undurchsichtigkeit der schieren Existenz, über das nackte Da-sein des faktisch Gegebenen, das vom Denken ja nie eingeholt, geschweige denn erhellt und durchsichtig gemacht worden ist: »Man konnte nicht einmal fragen, woher das alles kommt, oder wie eigentlich eine Welt anstelle des Nichts entstanden ist.« Nachdem nun alle Bewunderung verschwunden ist, war es der Skandal des Seins, daß das Nichts »undenkbar« war. »Vorher war nichts gewesen. Nichts . . . das ließ mir keine Ruhe: natürlich gab es keinen Grund dafür, daß dieses fließende, larvenhafte Zeug existierte. Aber es war unmöglich, daß es nicht existierte. Es war undenkbar: um das Nichts vorzustellen, mußte man schon da sein, mitten in der Welt, lebendig, mit weit offenen Augen . . . Während empfand ich, daß es für mich keine Möglichkeit des Verstehens gab. Einfach keine Möglichkeit. Aber es war da, wartete, schaute einen an.« Dieses völlig sinnlose Da-sein läßt den Helden schreien: »Dreck! dieser elende Dreck! . . . aber es klebte, und es war so viel da, Tonnen und aber Tonnen von Existenz, ohne Ende.«⁵⁹

In diesem progressiven Übergang vom Sein zum Nichts, der nicht

durch einen Verlust des Staunens oder der Verwirrung zustande kommt, sondern durch den Verlust der Bewunderung und der Bereitschaft zur Affirmation im Denken, möchte man nur zu gern das Ende der Philosophie erblicken, zumindest jener Philosophie, die mit Platon begonnen hatte. Gewiß ist die Wendung von der Bewunderung zur Verneinung durchaus verständlich, nicht weil sie durch irgendwelche greifbaren Ereignisse oder Gedanken veranlaßt wäre, sondern weil, wie schon Kant bemerkt hatte, es die spekulative Vernunft selbst »nichts kostet«, sich auf die eine oder andere Seite zu stellen. Daher zieht sich auch die Vorstellung, denken heiße bejahen und die Faktizität der schieren Existenz bestätigen, in vielen Variationen durch die gesamte Philosophie der Neuzeit. Sie findet sich vor allem in Spinozas »Ergebung« in den Vorgang, der alles Seiende in seinen Strudel zieht, wo die »Großen« immer die Kleinen auffressen. Sie findet sich in Kants vorkritischen Schriften, wo er dem Metaphysiker als erste Frage aufgibt, »ob es möglich sei, daß ganz und gar nichts existiere«, worauf die Antwort lauten solle, daß, wenn »gar kein Dasein gegeben . . ., auch nichts zu denken« sei, und dieser Gedanke wiederum führt zu einem »Begriff des schlechterdings notwendigen Wesens«⁶⁰ – ein Schluß, den Kant in seiner kritischen Periode kaum anerkannt haben dürfte. Interessanter ist eine etwas frühere Bemerkung über das Leben in »der besten aller möglichen Welten«: er wiederholt den alten tröstlichen Gedanken, »daß das Ganze das Beste sei, und alles um des Ganzen willen gut sei«, scheint aber selbst nicht ganz von diesem antiken topos der Metaphysik überzeugt zu sein, denn plötzlich heißt es bei ihm: »Ich rufe allem Geschöpfe zu . . .: Heil uns, wir sind!«⁶¹

Diese Bejahung, oder besser das Bedürfnis, das Denken mit der Wirklichkeit auszusöhnen, ist eines der Leitmotive des Werkes des jungen Hegel. Sie steckt in Nietzsches *amor fati* und seiner Vorstellung der »ewigen Wiederkunft« – der »höchsten Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann«⁶², nämlich weil sie gleichzeitig »das größte Schwergewicht« ist:

Wie, wenn dir . . . ein Dämon . . . sagte: »Dieses Leben, wie du es jetzt lebst . . ., wirst du . . . noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer . . . muß dir wieder kommen, und alles in derselben Reihe und Folge . . . Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit

Ihr, Stäubchen vom Staubel! Würdest du dich nicht niederwerfen . . . und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: »Du bist ein Gott, und nie hörte ich Göttlicheres!« . . . Wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um *nach nichts mehr zu verlangen* als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?⁶³

Das Wesentliche an dieser Passage ist, daß Nietzsches Begriff der ewigen Wiederkehr keine »Idee« im Kantischen Sinne ist, die regulativ für unsere Spekulationen wäre, und natürlich auch keinesfalls so etwas wie eine »Theorie«, was gewissermaßen ein Rückfall in die antike Zeitvorstellung mit ihrer Kreisbewegung wäre. Es ist vielmehr ein bloßer Gedanke, oder vielmehr ein Gedankenexperiment, und das Schmerzliche daran ist die enge Verbindung zwischen dem Gedanken des Seins und dem Gedanken des Nichts. Hier entsteht das Bedürfnis nach Bestätigung nicht aus einer griechischen Bewunderung für die unsichtbare Harmonie und Schönheit, die die unendliche Vielfalt der Einzel Dinge zusammenhält, sondern aus der einfachen Tatsache, daß niemand das Sein denken kann, ohne gleichzeitig das Nichts zu denken, oder den Sinn, ohne gleichzeitig die Leere, die Vergelichtheit, die Sinnlosigkeit zu denken.

Den Ausweg aus dieser Ratlosigkeit scheint das alte Argument zu bieten, daß es ohne eine ursprüngliche Bejahung des Seins keinen Denkgegenstand und keinen Denkenden gäbe; mit anderen Worten, das Denken als solches, gleichgültig, was gedacht wird, setzt die Existenz schon voraus. Doch solche rein logischen Lösungen sind immer trüchling; niemand, der fest darauf besteht, daß »es keine Wahrheit gibt«, wird sich jemals davon überzeugen lassen, daß diese Aussage sich selbst aufhebt. Eine existentielle, meta-logische Lösung findet sich bei Heidegger, der, wie wir sahen, so etwas wie das alte Platonische Staunen bekundete, als er wieder die Frage stellte: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Nach Heidegger ist Denken und Danken wesentlich dasselbe; schon die Wörter haben dieselbe etymologische Wurzel. Dies steht offensichtlich der staunenden Bewunderung Platons näher als jede andere der hier behandelten Antworten. Problematisch ist nicht die etymologische Herleitung und der Mangel an beweisenden Argumenten, sondern immer noch die al-

PLATONS ANTWORT UND IHRE BELEHNE 151
te Schwierigkeit, die Platon selbst deutlich erkannt zu haben scheint und im »Parmenides« erörtert.

Das bewundernde Staunen als Ausgangspunkt der Philosophie läßt keinen Raum für das tatsächliche Vorhandensein von Disharmonie, Häßlichkeit und letzten Endes des Bösen. Keiner der Platonischen Dialoge beschäftigt sich mit der Frage des Bösen, und nur im »Parmenides« wird auf die Konsequenzen eingegangen, die sich aus der Existenz abstoßender Dinge und Handlungen für die Ideenlehre ergeben müssen. Wenn alles Erscheinende an einer Idee teilhat, die nur dem Auge des Geistes sichtbar ist, und von dieser Form alle Wirklichkeit herrührt, die es in der Höhle des menschlichen Lebens – der Welt der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung – haben mag, dann erscheint alles, und keineswegs nur das Bewundernswerte, überhaupt nur deshalb, weil sein Auftreten in der Welt durch eine solche übersinnliche Entität erklärt wird. Wie also, so fragt Parmenides, steht es mit völlig »trivialen und niederen Gegenständen« wie »Haar und Schmutz«, die niemanden je zur Bewunderung veranlaßt haben? Platon, der durch den Mund des Sokrates redet, bedient sich hier nicht der später üblichen Rechtfertigung des Bösen und Häßlichen als notwendiger Teile des Ganzen, die nur aus der beschränkten Sicht der Menschen als böse und häßlich erscheinen. Sokrates antwortet vielmehr, es wäre einfach ungeremt, mit derartigem Material Ideen in Verbindung zu bringen – ». . . in diesen Fällen sind die Dinge einfach das, was wir sehen« –, und er schlägt vor, an diesem Punkt abzubrechen, »sonst könnte man in einen bodenlosen Abgrund des Widersinns verfallen«. (Parmenides jedoch, in dem Dialog ein alter Mann, meint: »Das liegt daran, daß du, o Sokrates, noch jung und von der Philosophie noch nicht so klar geformt bist, wie du es meiner Meinung nach einmal sein wirst. Dann wirst du keines dieser Dinge verachten, aber jetzt, da du jung bist, achtest du noch darauf, was die Welt wohl denkt.«⁶⁴ Doch das Problem wird nicht gelöst, und Platon kommt auch nie darauf zurück.) Uns geht es hier nicht um die Ideenlehre, oder jedenfalls nur insoweit, als man vielleicht zeigen könnte, daß die Vorstellung von den Ideen bei Platon aufgrund schöner Dinge entstand und nie entstanden wäre, wenn er nur von »trivialen und niederen Gegenständen« umgeben gewesen wäre.

Natürlich gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen der Suche Platons und Parmenides' nach dem Göttlichen und den scheinbar bescheideneren Versuchen Solons und Sokrates', die »unsichtbaren Maßstäbe« zu bestimmen, denen das menschliche Leben unter-

worten ist; und die Bedeutung dieses Unterschieds für die Geschichte der Philosophie, im Unterschied zur Geistesgeschichte, ist sehr groß. In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß das Denken in beiden Fällen mit Unsichtbarem zu tun hat, auf das aber doch die Erscheinungen verweisen (der gestirnte Himmel über uns oder die Taten und Schicksale der Menschen), Unsichtbares, das in der sichtbaren Welt auf ganz ähnliche Weise anwesend ist wie die Homerischen Götter, die nur für diejenigen sichtbar waren, denen sie sich näherten.

16 Die römische Antwort

Bei meinem Versuch, einen der wesentlichen Ursprünge des nicht-kognitiven Denkens herauszuarbeiten und zu untersuchen, habe ich Bewunderung, Bestätigung und Bejahung betont, die im griechischen philosophischen und vorphilosophischen Denken so mächtig zutage treten und durch die Jahrhunderte hindurch nicht als historischer Einfluß, sondern als häufig sich wiederholende unmittelbare Erfahrung verfolgt werden können. Ich bin keineswegs sicher, daß das von mir Beschriebene den heutigen Denkerfahrungen zuwiderläuft, wohl aber, daß es den heutigen Meinungen darüber zuwiderläuft.

Die gängige Meinung über die Philosophie stammt von den Römern, die das Erbe der Griechen antraten, und sie ist geprägt nicht von der ursprünglichen römischen Erfahrung, die eine ausschließlich politische war (und sich in reiner Form bei Vergil findet), sondern vom letzten Jahrhundert der römischen Republik, als die res publica, die öffentliche Sache, bereits verlorenzugehen begann, bis sie schließlich nach dem Wiederherstellungsversuch des Augustus zum Privatigentum des Kaiserhofes wurde. Die Philosophie war, wie die Künste und Wissenschaften, wie Dichtung und Geschichtsschreibung, stets etwas von den Griechen übernommenes gewesen; in Rom hatte man die Kultur stets etwas skeptisch betrachtet, solange die öffentliche Sache noch intakt war, doch man duldete sie und bewunderte sie sogar als edlen Zeitvertreib für die Gebildeten und als Mittel zur Verschönerung der Ewigen Stadt. Erst in den Jahrhunderten des Niedergangs und Untergangs, zunächst der Republik, dann des Imperiums, wurde diese Beschäftigung zu etwas »Ernsthaftem«, und die Philosophie selbst entwickelte sich trotz aller Übernahmen von den Griechen zu einer »Wissenschaft«, Ciceros »animi medicina« – das Gegenteil von dem, was sie in Griechenland gewesen war⁶⁵. Ihr Nutzen bestand

darin, die Menschen Heilungsmöglichkeiten für ihre Verzweiflung zu lehren, indem sie sich im Denken von der Welt lösten. Ihre berühmte Parole – die fast wie eine Gegenthese zu Platons bewunderndem Staunen klingt – hieß: »nil admirari«, man soll sich über nichts wundern und nichts bewundern⁶⁶.

Doch wir verdanken der römischen Überlieferung nicht nur das populäre Bild des Philosophen als des Weisen, den nichts erschüttern kann; Hegels bekannter Ausspruch über die Beziehung zwischen Philosophie und Wirklichkeit (»Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug«⁶⁷) trägt den Stempel der römischen und nicht der griechischen Erfahrung. Für Hegel war die Eule der Minerva ein Bild für Platon und Aristoteles, die gewissermaßen aus den Katastrophen des Peloponnesischen Krieges aufstiegen. Nicht die Philosophie, sondern die politische Philosophie Platons und Aristoteles erwuchs aus dem Niedergang der polis, einer »überalterten Lebensform«. Und im Hinblick auf diese politische Philosophie spricht vieles für die Wahrheit von Pascals glänzend im-pertinenter Bemerkung in den »Pensées«:

Man stellt sich Platon und Aristoteles nur in der Tracht der bedächtigen Lehrer vor. Sie waren rechtschaffene und wohlherzogene Leute wie alle anderen, die mit ihren Freunden lachten, und wenn sie sich zurückzogen, um die »Gesetze« oder die »Politik« zu schreiben, so geschah es wie im Spiel; das war die am wenigsten philosophische und am wenigsten ernsthafteste Seite ihres Lebens. . . . Schrieben sie über Politik, so taten sie es gleichsam, um ein Irrenhaus zu ordnen, und wenn sie sich den Anschein gaben, als handelten sie von einer wichtigen Sache, so nur, weil sie wußten, daß sich die Narren, zu denen sie redeten, für Könige und Kaiser hielten. Sie gingen auf ihre Voraussetzungen ein, um ihre Nartheit so weit wie möglich zu mindern⁶⁸.

Auf jeden Fall ist der nachhaltige römische Einfluß selbst auf einen so metaphysischen Philosophen wie Hegel in seinem ersten veröffentlichten Buch⁶⁹ ganz deutlich, wo er die Beziehung zwischen der Philosophie und der Wirklichkeit erörtert: »Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entstreht das Bedürfnis der Philosophie.« Aus der Uneinigkeit, der Zerrissenheit entspringt das Denken