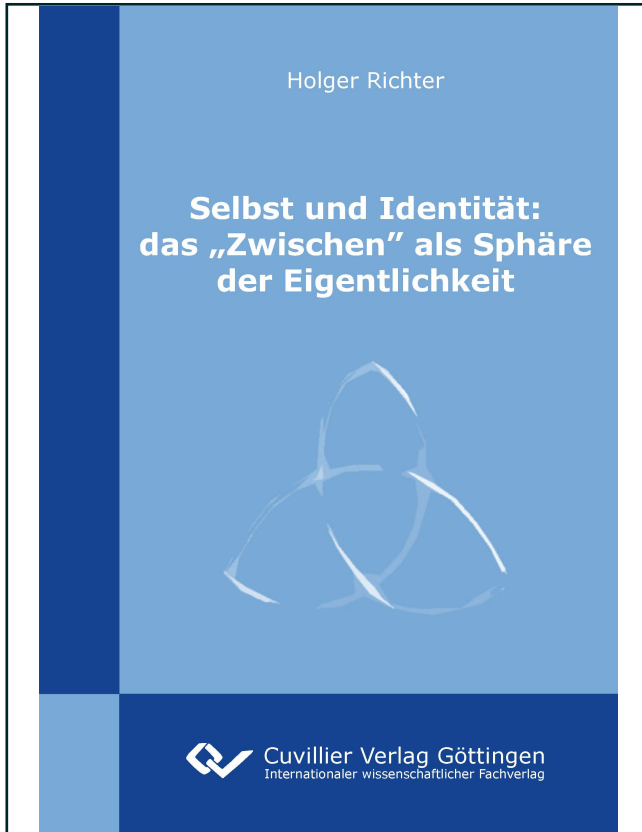




Holger Richter (Autor)

Selbst und Identität: das „Zwischen“ als Sphäre der Eigentlichkeit



<https://cuvillier.de/de/shop/publications/6707>

Copyright:

Cuvillier Verlag, Inhaberin Annette Jentsch-Cuvillier, Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen,
Germany

Telefon: +49 (0)551 54724-0, E-Mail: info@cuvillier.de, Website: <https://cuvillier.de>



*„Die Dinge sind so bizarr, dass ich ´s
nicht ertrage, darüber nachzudenken“.
Poincaré*

I. Teil

1. Historische Wurzeln des neuzeitlichen Identitätsgefühls

Vorbemerkung

Hintergrund und Quelle vieler intuitiver Vorstellungen der heutigen Menschen über ihr Selbst, ihre Identität liegen in einer weit zurückreichenden Vergangenheit verborgen. Ich werde daher in dieser Einleitung mit Blick auf die Historizität aller menschlichen Verhältnisse den Versuch unternehmen, die heute noch wirksamen Einflüsse der antiken griechischen Philosophie und den Christentums auf das Denken und Fühlen des Menschen in der heutigen Zeit herauszuarbeiten. Wirth (1998) betont, dass trotz aller geschichtlich bedingten Verschiedenheit in den griechischen und christlichen Texten (und hier seit den ältesten uns zugänglichen literarischen Zeugnissen, den Epen Homers) zahlreiche Merkmale vorkommen, die auch in den heutigen Vorstellungen von Subjekt und Subjektivität gültig sind. War es denn, wie Robinson (2009: 336-368) formuliert, wirklich „die technische und wissenschaftliche Revolution“, die das „Denken jedes Einzelnen in seiner innersten Faser gewandelt“ hat oder, um einen anderen viel zitierten Begriff zu gebrauchen, die „kopernikanische Wende, die z.B. mit Kant die für das moderne Denken konstitutive Wende des Denkens „auf sich selbst“ vollzogen hat?

Nach Mensching (1992: 11) hat sich das moderne Denken bereits im Hochmittelalter präformiert und der Beginn der neuzeitlichen Epoche ist weder ein abrupter Neubeginn, sondern Resultat einer kontinuierlichen, gleichwohl von Widersprüchen gekennzeichneten Entwicklung und noch weniger ein gradliniger und eindeutiger Fortschritt, wie weit verbreitet immer noch angenommen wird. Das moderne Bewusstsein hat nicht lediglich die finsternen Fesseln des Mittelalters abgeworfen und sich jeglicher klerikaler Heteronomie widersetzt – und ist auch nicht aus einem plötzlichen Erwachen des aufgeklärten Geistes entstanden. Das Gegenwärtige ist nur durch die Erkenntnis seines Gewordenseins zu verstehen und die objektive Gestalt des gegenwärtigen Bewusstseins steht in der Kontinuität des Denkens überhaupt. Nach Dilthey ist menschliches Leben nur verständlich im Verweis auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, diese sei zugleich das „Medium der Selbsterkenntnis des Menschen“. Und auch Foucault (1987: 241) betont, dass wir ein geschichtliches Bewusstsein der Situation, in der wir leben, brauchen. „Die Aufklärung ist zwar eine sehr wichtige Phase in unserer Gesellschaft (...), wir müssen aber auf sehr viel weiter zurückliegende Prozesse zurückgehen, wenn wir verstehen wollen, was uns heute



noch bewegt und motiviert und, darüber hinaus: über welche Mechanismen wir zu Erben und Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind". Nach Schmitt (2009) ist es ein für das Selbstverständnis der Moderne wesentliches Bewusstsein, sich nicht nur gegen das Mittelalter, sondern auch gegen die (aristotelische) Antike in einem „scharfen Gegensatzbewusstsein“ (Schmitt, A., 2009: 1) abzugrenzen, dass sich in dem Dogma des kritischen Denkens focussiert, dass es ein für sich seiendes Wesen der Dinge nicht geben und das es auf jeden Fall nicht erkennbar sein könne. Auch für Taylor ist die neuzeitliche Auffassung des Selbst aus früheren Bildern der menschlichen Identität entstanden, die neuzeitliche Identität daher auch nur durch Beschreibung ihrer Genese zu bestimmen. (Taylor, 1996: 8) Er stellt fest, dass „„unser neuzeitlicher Selbstbegriff (...) eine historisch und örtlich bedingte Selbstinterpretation ist“ ist und fordert daher, dass wir die Entwicklung unserer heutigen Auffassungen nachzeichnen sollten, indem wir an ihre geschichtliche Quelle zurückgehen. Unsere gegenwärtigen Positionen sind stets geschichtlich, mit Bezug auf frühere definiert, die sie als Vorbilder oder als Hintergrund voraussetzen:

- die bürgerlich-humanistische Position hat sich im Hinblick auf die paradigmatischen Vorbilder der antiken Republik und der Polis bestimmt.
- Die Aufklärungsphilosophie hat sich in ihrem Selbstverständnis im Gegensatz zu einer von Religion und Überlieferung bestimmten Vergangenheit definiert.

Nur durch die Hinzufügung einer historischen Tiefenperspektive kann man deutlich machen, was im heutigen Leben stillschweigend, aber dennoch wirksam eine Rolle spielt. (Taylor, 1996: 859) Die in der Moderne immer noch lebendigen romantischen Theorien (auch wenn sie verschleiert werden), die entscheidende Bedeutung der Bejahung des gewöhnlichen Lebens und die spirituellen Wurzeln des Naturalismus. (Taylor, 1996: 860) Der Wandel im neuzeitlichen subjektiven Selbstverständnis lässt sich daher nach Jörrissen (2000: 27) besonders gut im Kontrast zu historischen Ontologien illustrieren.

Waren in den philosophischen Diskursen der Focus überwiegend auf das abstrakt-transzendente Subjekt gerichtet: das „ego cogitans“ Descartes, das „Ich denke“ Kants oder Hegels „subjektiver Geist“ (Zima, 2000: 1), schafft die interdisziplinäre Verbindung zwischen den Diskursen verschiedener Disziplinen, die das Subjekt zum Gegenstand haben, eine aufschlussreiche Erweiterung. Das Subjekt lebt nicht nur in konkreten materiellen Verhältnissen (soziologische Perspektive), sondern auch in kollektiven und mythischen wie Nation und Staat, sowie in seiner und deren Geschichte (historische, anthropologische und religiöse Perspektive). (vgl. Alain Torraine, 1972, 1982)

Die soziale Konstruktion des Individuums verläuft nach Kaufmann (2004: 8-9) nach zwei sehr unterschiedlichen Modalitäten, die jeweils „das Erbe eines spezifischen



Teils der Geschichte, aber im Alltag unauflöslich miteinander vermischt sind". Einerseits die „reine Sozialisation“, das Erbe der „holistischen Gesellschaften“, in denen das soziale Schicksal dem Leben seinen Sinn verleihen konnte und andererseits die Subjektivität, der Eingriff des reflexiven Denkens im Alltag. Er weist darauf hin, dass der zentrale Schlüssel zum Verständnis der Identität der ist, dass sie historisch geprägt ist. (ders., 2004: 34) Und auch Jörrissen (2000: 26) vermutet, dass der so vielfältig und oftmals unscharf verwendete Identitätsbegriff einschließlich seiner Grenzbegriffe wie Individualität, Ich, Person und Selbst auf einen besonders reichhaltigen Bestand relevanter überlieferter Gedanken schließen lässt. Deleuze hatte die Philosophiegeschichte als „Sedimentierung von Gedanken“ begriffen, die es erneut aufzudecken gilt, deren Zeitspur, ihr unvordenkliches Gewordensein nicht weniger als ihr fortgesetztes Werden freizulegen gilt. Und auch die Ontologie des Seins ist in eine des Werdens und des Sinns zu überführen. (vgl. Deleuze, (1965), 1979) Die Gegenwart, so Andre Leroi-Gourhan (1980), löscht niemals die Vergangenheit aus. Sie formuliert sie lediglich neu und fügt ihr neue Schichten hinzu. Nichts verschwindet, so Kaufmann (2001: 122) im impliziten Gedächtnis jemals wirklich, ein beliebiges Ereignis an der „Oberfläche der Gegenwart“ kann es reaktivieren.

1.1 Die Vorsokratiker: Ursprünge des Materialismus

Eine radikale Umwälzung in der Geschichte des menschlichen Denkens erfolgte vor etwa zweieinhalbtausend Jahren im antiken Griechenland, als Philosophen auftraten, die die Welt nicht mehr mit dem Wirken übernatürlicher Gottheiten erklärten¹, sondern mit Hilfe des Denkens. Diese Wende im menschlichen Denken wird daher als Übergang vom Mythos (griechischer Erzählung) zum Logos (griechischem Denken, Sprache und Vernunft) bezeichnet.² (vgl. Bleeken, 2007: 1)

Den Anfang der Philosophie markiert eine konkrete Ausprägung des Denkens, die sich durch Infragestellung der mythologischen Fabelwelt und des religiösen Volksglaubens von der überlieferten Wunderwelt zu befreien begann³. Kritische und systematische Beobachtung der Natur wird zum neuen Orientierungsmaßstab für die Erkenntnis der Wahrheit. So war das Augenmerk auf die Äußere, dem Werden, sich Ändern und Vergehen bestimmte Wirklichkeit und das ihnen zugrunde liegende Prin-

¹ Die Homerischen Epen, die Ilias und die Odyssee, die im 8. Jahrhundert v. Chr. entstanden sind, vermitteln eine mythologische Weltanschauung.

² Die griechische Philosophie begann im 6. Jhdt. v. Chr. mit der ionischen Naturphilosophie, dem Begriff der „arché“ als materieller Urstoff und der sog. materialistischen Denkrichtung, die mit Demokrit (460-370 v. Chr.), dem Begründer der Atomistik, ihren Höhepunkt fand. Die zweite Entwicklungslinie geht von der Philosophie des Pythagoras (580-496 v. Chr.) aus, der die Zahl zum Urprinzip aller Dinge (arché) annahm. Diese Linie führte weiter zu Sokrates (469-399 v. Chr.), der Materialismus und Naturerkenntnis ablehnte und zu dessen Schüler Platon (427-347 v. Chr.) (vgl. Bleeken, 2007)

³ Die Existenz der Götter wird zwar nicht grundsätzlich geleugnet, aber sie sind – eindeutig aufklärerisch im Verhältnis zur Bedeutung der Götter in der griechischen Mythologie – weder an der Weltentstehung beteiligt noch haben sie irgendeinen Einfluss auf den Menschen.



zip gerichtet, das im unentstandenen und unvergänglichen gefunden wurde; wovon aus es nur ein Schritt war zum (materiellen) Ur-Element, dass im Wasser (Thales), in der Luft (Anaximenes) gesehen wurde. Das Prinzip alles Seienden aber ist materielle Natur und somit ist die ionische Naturphilosophie des 6. Jahrhunderts v. Chr. die erste materialistische. Da alle Dinge aus demselben Urstoff hervorgegangen sind, sind sie auch aufgrund ihrer Herkunft miteinander verwandt und die Wirklichkeit ist eine Einheit, auch wenn diese sich nicht wahrnehmen, sondern nur denken lässt. Konsequenterweitergedacht wird man zur metaphysischen Unterscheidung der Wirklichkeit geführt, einer sinnlich und einer nur vernünftig erkennbaren. Dieser Gedanke wurde später zur metaphysischen Idee einer umfassenden Ordnung der Wirklichkeit insgesamt weiterentwickelt. (Röd, W., 1994: 41)

Bedeutsam ist, dass bei den milesischen Naturphilosophen der Ursprung aller Dinge auch Ursache des Lebensprinzips (das Werden der Dinge und die Art dieses Werdens) darstellt.

Anaximander, der keinen bestimmten Stoff als Ursprung aller Dinge annehmen wollte, schuf den Begriff des „ápeiron“, den unbestimmten Stoff und wohl auch den Begriff „arché“ (Ursprung, Prinzip). Das „ápeiron“ trägt die Züge eines göttlichen Prinzips, da es nicht nur unentstanden und unvergänglich ist, sondern auch alles umfasst und alles steuert. Er schuf eine Theorie der Weltentstehung und des sie durchwaltenden Prinzips neben einer Theorie der Entstehung des Lebens (aus dem Wasser) und damit erstmals eine evolutionistische Betrachtungsweise, die erst wieder in der Neuzeit voll zur Entfaltung gebracht wurde.

Von Pythagoras ging die zweite Hauptrichtung der griechischen Philosophie aus, die insbesondere mit Hilfe der Mathematik zu erstaunlichen Ergebnissen kam⁴ und die Idee einer umfassenden mathematischen Weltordnung erdachte, die ihr Wesen durch das Zahlensystem prägt und sich im Kosmos als Harmonie der Sphären äußern soll⁵.

Der metaphysische Aspekt ist jedoch bedeutender, da hier ein wichtiger Schritt in der Unterscheidung zwischen wahrnehmbarer und gedachter Wirklichkeit getan wurde und die Metaphysik voll entfaltet wurde. Die wahrnehmbaren Dinge sind bloße Erscheinung, die wahre Wirklichkeit ist nur gedanklich erfassbar. Die für die Metaphysik typische Aufspaltung der Wirklichkeit in die Teilbereiche des Wesens und der Erscheinung ist hier bereits voll ausgeführt, ebenso wie die Annahme, dass die vernunftmäßig erkennbaren Dinge rangmäßig höher stehen als die der wahrnehmbaren Dinge⁶.

⁴ siehe z.B. die Formulierung des pythagoreischen Lehrsatzes

⁵ Noch Johannes Kepler ließ sich von der Idee einer Harmonie der Sphären leiten

⁶ Andererseits war Pythagoras Verkünder einer praktisch-religiösen Lehre, insbesondere der Seelenlehre (einschließlich deren Unsterblichkeit), deren Ursprung in verschiedenen Mysterienkulten verwurzelt zu



Der Grundcharakter der milesischen Naturphilosophie lag in seiner dynamisch-stofflichen Einheit begründet, die den Ausgangspunkt für die Genese bildete und die Göttergenalogien der griechischen Mythologie ersetzte. (vgl. Overmann, G., 1993: 26) Aber sie taten dies, ohne auf diesen Prozess zu reflektieren. Erst die eleatische Schule, beginnend mit Xenophanes, distanzierte sich ausdrücklich von den mythischen Göttervorstellungen (Röd, 1994: 50), überwand bewusst den Polytheismus und setzte anstelle der Göttervielfalt erstmals die Idee des einzigen Gottes, der, vergleichbar mit dem milesischen Ur-Elements, Wesen und Wirken der Welt bestimmte. Bei Xenophanes tritt erstmals überliefert auch der Gedanke fortschreitender Entwicklung auf: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern mit der Zeit finden sie suchend das Bessere.“ (Xenophanes, zit. in H. Diels, 1961: 133)

„Notwendig (...) behält, wie bei jeder Fertigkeit, das Neue die Oberhand“ (Thukydides, zit. in R. Kosselleck, 1972: 355)

Heraklit erdachte ein dynamisches Weltbild, dass durch das Feuer als Inbegriff steter Wandelbarkeit und Lebendigkeit der Natur verkörpert wird, dadurch im ständigen Fluss ist und dessen Bewegung auf das Vorhandensein von Gegensätzen beruhte⁷.

Dem Schauplatz der Sinnenwelt liegt eine einheitliche Harmonie zugrunde, die durch den Logos oder der Gottheit verkörpert wird⁸.

Der Logos steht für Vernunft und er verbindet auch das Denken der Menschen, die vernünftige Einsicht haben. Beobachtung allein führt nur zur „Vielwisserei“, erst die Einsicht enthüllt die „Natur“ der Wirklichkeit. Die Verhältnisse der Oberfläche sind nicht die wahren, sondern nur das in der Tiefe liegende Wesen. Erkenntnis des Wesens erlangen wir nicht durch Erfahrung, sondern durch rein vernünftige Einsicht, d.h. sie ist metaphysische Erkenntnis.

Mit dieser Auffassung, die für die ganze spätere Metaphysik entscheidend werden wird, ist die These verbunden, dass sich das Wesen der Wirklichkeit nicht empirisch, sondern nur durch reine Vernunft erfassen lasse. (Röd, 1994: 54)

Ebenfalls prägend ist die Aussage Heraklits, die sich auf die Identifikation der individuellen Vernunft mit der allgemeinen Vernunft – dem Logos – bezieht. Voraussetzung dieser Identifikation ist, dass die Seele mit der allgemeinen Vernunft, dem Logos, in Einklang steht. (Röd, 1994: 54) Erst wenn wir geistig erwachen, wird uns klar, dass unser Geist mit der Weltvernunft zusammenhängt.

sein scheint sowie einer Ethik, welche die Sittlichkeit mit der Idee einer Harmonie der Sphären in Verbindung brachte.

⁷ „Alles ist austauschbar gegen Feuer und Feuer gegen alles“ (Mansfeld, Die Vorsokratiker, I, S. 263)

Wir haben hier eine ständige Verwandlung des Gegebenen, ein Recycling des ewigen Stoffes (Overmann, S. 29), das aber nicht mehr aus einem (statischen) Urgrund hervorgeht, sondern als Prozess gedacht wird. Das Feuer ist das metamorphosierende Prinzip der Dinge.

⁸ Auch für Heraklit ist die Befreiung von den mythisierenden Gottesanschauungen und die Erhebung eines Gottes in Form eines monistischen Pantheismus ein höchstes Anliegen. (Overmann, S. 30)



Diese Auffassung der „vernünftigen Erkenntnis“ spielt in der späteren Metaphysik, bei Plato und den Neuplatonikern des Mittelalters bis in die Aufklärung und darüber hinaus bis in die Neuzeit eine wichtige Rolle. Sie besagt, dass das Wesen der Wirklichkeit erkennbar ist, weil die Form der Wirklichkeit und die Form des begrifflichen Denkens übereinstimmen. Dahinter steht die unausgesprochene Voraussetzung, dass Erkenntnis nur möglich ist, wenn der erkennende Geist dem Erkannten ähnlich ist, ihm verwandt ist⁹. (vgl. Röd, 1994: 54)

Hierzu hat auch Parmenides (Urvater der Ontologie) beigetragen, bloß dass er Heraklits dynamische Weltauffassung ablehnte und ihr antithetisch eine statische gegenüberstellte, die ohne Veränderung und Bewegung, ohne Anfang und ohne Ende sei.

Bei dem Versuch, zwischen diesen beiden Auffassungen zu vermitteln, postulierten Leukipp und Demokrit schließlich die Existenz von Atomen, d.h. von unteilbaren Partikeln. Die erfahrbaren Dinge sind veränderliche Aggregate unveränderlicher Partikel¹⁰.

Die atomistische Auffassung wurde von Epikur in der späteren Antike übernommen, stieß aber auf Ablehnung seitens Platon und Aristoteles sowie der christlichen Philosophie bis zum ausgehenden Mittelalter und wurde erst im 17. Jahrhundert wieder aufgenommen und zur Grundlage der exakten Naturwissenschaften. Hier wandelte sie sich von einer spekulativen Annahme zu einer empirischen Theorie¹¹.

1.2 Sokrates

Sokrates stand zwischen den Sophisten und Platon und lässt sich philosophiegeschichtlich nicht von den ersteren trennen. Erst als die Macht der Tradition gebrochen war, die traditionellen Wertvorstellungen und die Göttermythen weitgehend fragwürdig geworden waren, konnte der Versuch unternommen werden, die Ethik rational zu begründen. Anders als die Sophisten mit ihrer Nützlichkeitsmoral weist

⁹ Einsicht in die Ordnung der Natur, die zugleich als Wertordnung gilt, ist für Heraklit auch Bedingung des richtigen Handelns. Der für alle späteren Naturrechtslehren typische Gedanke, dass sich der Natur gewisse allgemeine Normen des Handelns entnehmen lassen, findet sich erstmalig bei Heraklit.

¹⁰ Da die Atomisten an der Voraussetzung festhielten, dass unabhängig von etwas Unwandelbarem nicht von Werden gesprochen werden kann, schufen sie den Begriff von etwas, dass dem Werden entzogen ist, aber in veränderliche Komplexe eingehen kann. (Röd. 1994: 71)

¹¹ Die Sophisten leugneten das Vorhandensein einer „wahren“ Wirklichkeit hinter den erfahrbaren Dingen. Mit der These, dass das erkennende Subjekt das Maß aller Dinge ist, führten sie den relativen Subjektivismus in die Philosophie ein. Die Dinge sind für jeden so, wie sie ihm erscheinen und Urteile sind deshalb wahr, weil sie eine allgemein akzeptierte Meinung (doxa) von den Dingen ausdrücken. Das Maß der Wahrheit für den Menschen sind nicht die Dinge selbst, sondern seine Beziehung zu ihnen. Mit der ihnen eigenen kritischen Grundhaltung unterwarfen sie nicht nur die ältere philosophische Spekulation, die überlieferte Religion und die traditionellen Auffassungen von Recht und Moral einer Prüfung und stellten sie in Frage – ebenso wie das Ideal einer perfekten Erkenntnis. Sie vertraten eine Nützlichkeitsmoral, der zufolge das zu billigen ist, was dazu dient, gesellschaftlich anerkannte Zwecke zu verwirklichen und auch die Rechtsordnung sollte durch einen Vertrag – den Sozialkontrakt – entstehen. Platon und Aristoteles wandten sich gegen die Sophisten und erneuerten das Ideal definitiven Wissens und Wahrheitserkenntnis.

der Ansatz Sokrates allerdings in die Richtung einer Vernunft-Ethik und eines Vernunft-Rechts.

Nach Sokrates orientieren wir uns bei ethischen Entscheidungen stets am Guten, bzw. an dem, was wir für gut halten. Wer schlecht handelt, tut dies aufgrund eines Irrtums und wer mit Sicherheit richtig urteilt, handelt mit Sicherheit richtig. Dem moralischen Handeln muss also mit den Mitteln der Vernunft größtmögliche Sicherheit verliehen werden – theoretische und praktische Gewissheit hängen zusammen und Tugend ist nach Sokrates Wissen. (vgl. Röd, 1994: 87) Die Art Wissen, die hier gemeint ist, ist nicht empirisches, sondern rein vernünftiges Wissen und Sokrates betont die Überlegenheit der vernünftigen Einsicht über die Wahrnehmungserkenntnis. Diese beruht auf deutlichen Begriffen und die „sokratische Methode“ besteht eben darin, präzisere und adäquatere Begriffe von (überwiegend) ethischen Sachverhalten zu bilden. Erst Plato machte deutlich, dass die sokratische Methode zudem auf einer stillschweigenden Voraussetzung beruhte: derjenige, der mit Fragen zu einer Erkenntnis veranlasst werden soll, besitzt bereits ein potentielles Wissen, dass durch geeignete Fragen –lediglich- aktualisiert wird. Die Seele verfügt demnach über ein keimhaftes Wissen, dass im Gespräch entfaltet wird¹². (Röd. 1994: 90)

Während es den milesischen Naturphilosophen, den Pythagoreern und der eleatischen Schule in erster Linie um das Wesen der Wirklichkeit ging, zeichnete sich mit Platon eine Wende ab: das philosophische Denken richtete sich zunehmend auf die Reflexion der Erkenntnis und hier auf die Erkenntnis des Allgemeinen, der Inhalte des begrifflichen Denkens¹³.

1.3 Platon und das Christentum

Im Gegensatz zu den Materialisten (Demokrit u. a.) geht Platon, der Begründer der idealistischen Philosophie, vom Primat der „Idee“ aus, die er als „arché“ ansieht. Das Wesen der Welt besteht nach Platon in unveränderlichen Ideen, die unabhängig von materiellen Dingen existieren und die Urbilder dieser Dinge darstellen.

Platons Zwei-Welten Theorie begreift die eine Welt der zusammengesetzten, veränderlichen, sichtbaren Einzeldinge und die andere Welt der einfachen, unveränderlichen, unsichtbaren Ideen. Die Ideen haben eine paradigmatische Funktion, stehen sie doch als das eine Urbild den vielen Abbildern gegenüber. Daher gehört den Ideen ein höherer ontologischer Status an als den Einzeldingen, die an ihnen partizipieren, also von ihnen abhängig sind. Der Begriff ist aber nicht Funktion des die Außenwelt

¹² Die so verstandene praktische Philosophie erforderte eine Metaphysik, welche die der Vernunft zugewiesene Rolle rechtfertigen lässt. Diese findet sich noch nicht bei Sokrates, aber bei Platon, seinem bedeutendsten Schüler. (Röd, 1994: 87)

¹³ Zur Frage nach der Erkenntnis des Allgemeinen wurde Platon insbesondere durch die Beschäftigung mit der Mathematik, z.B. dem Satz des Pythagoras geführt. Dieser hat es mit einer allgemeinen Form zu tun, mit einer „Idee“, sie ist nicht raum-zeitlichen Bedingungen unterworfen und sie ist unabhängig von ihrer Verwirklichung in der materiellen Welt.



erkennenden Subjekts, nicht subjektiver Denkinhalt, sondern selbstständige Realität, von der ein Wissen vor aller Erfahrung zur Verfügung steht. Je umfassender der Begriff, desto realer, desto mehr Vielheit bringt er zur Einheit. Die umfassendste Idee ist die realste, inhaltsvollste und zugleich bestimmungsloseste: die „Idee des Guten“ bei Platon, später das auch übergeistige „Eine“ bei Plotin. (Tillich, 1989: 30)

Seine Erkenntnislehre ist auf die vernunftgemäße Erkenntnis, jenseits jeder ekstatischen Schau, gerichtet. Die Strukturen des vernünftigen Denkens stimmen mit den Wesenstrukturen der denkunabhängigen Wirklichkeit überein. Nicht nur die Dinge nehmen an den Ideen teil, sind Abbilder von Ideen, auch die Begriffe der Dinge gelten als Entsprechungen der Ideen. Sie weisen auf das Wesen der Dinge hin¹⁴.

Die Ideen sind das „paradeigma“, das Urbild aller Dinge, unveränderlich und den Einzeldingen vorgeordnet, die nur an ihnen teilhaben. Nur die Ideen sind im eigentlichen Sinne des Wortes „seiend“, während die sichtbaren Einzeldinge nur mehr oder weniger vollkommene Abbilder der Ideen darstellen. Die Einzeldinge sind in Bewegung, sie entstehen, verändern sich und vergehen. „Ihr Ort ist zwischen Sein und Nichtsein“. Das Verhältnis einer nach außen, auf die wahrnehmbaren Dinge und einer auf das begrifflich Ideelle gerichteten Erkenntnisweise wird von Platon als eine „Umwendung der Seele von einem nächtlichen zu einem wahren Tag“ oder auch als ein Umdenken beschrieben. (Politeia, 521c, zitiert in: A. Schmitt, 2009: 12) Die Seele ist die Vermittlerin zwischen den materiellen Dingen und den Ideen. Die Seele existierte bereits vor ihrem Eingehen in den Körper im Reich der ewigen Ideen (und sie kehrt nach dem Tod des Körpers auch wieder dahin zurück) und erinnert sich bei der Begegnung mit sinnlich wahrnehmbaren Dingen an diese Ideen. Daher können die Ideen auch nicht sinnlich, sondern nur mit Hilfe der Rückerinnerung (Anamnese) erkannt werden. Wer die vollkommene Wahrheit schauen will, muss sich abwenden von allem Sinnlichen und Dinglichen, sich kontemplativ mit Hilfe der „Wiedererinnerung“ der in den Dingen sich offenbarenden Idee zuwenden. Die Ideen sind jedoch nicht nur für die konkreten Dinge maßgeblich, sondern liefern auch den Maßstab für das richtige praktische und ästhetische Denken.

Denken bezieht sich bei Platon immer auf die unsichtbare Welt des Seins, die Welt der mathematischen und idealen Gegenstände. Im Dialog kann dieses vorgängige Wissen in bevorzugter Weise freigelegt werden. Höchste wissenschaftliche Form des Denkens ist daher die Dialektik, die aus der sokratischen Gesprächsführung heraus entwickelt worden ist. Sie steigt über die Erkenntnis der Ideen zu einem vorausset-

¹⁴ Erkennen, dass Sokrates ein Weiser ist, heißt, zu wissen, was die Weisheit (Idee der Weisheit) ist, und dann festzustellen, dass ihm diese Eigenschaft zukommt bzw. er an ihr teilhat. Erkennen heißt auch bei Platon „Etwas als etwas erkennen“ oder in platonischer Ausdrucksweise: „etwas als an dieser oder jener Idee teilhabend erkennen“

zungslosen Anfang auf, in dem alles andere begründet ist. Dieser Anfang ist bestimmt als die Idee des Guten, die das Prinzip aller Ideen ist.¹⁵

Da die Ideen die Urbilder der gesamten raumzeitlichen Wirklichkeit sind, ist die Idee des Guten indirekt auch das Prinzip aller Dinge. Die Idee des Guten fungiert bei Platon als oberste Norm und er begreift den in der Idee des Guten gipfelnden Ideenkosmos als göttlich. Damit ist der erkenntnismäßige Aufstieg der Seele, durch Kontemplation zur Idee des Guten mit einer Angleichung an Gott charakterisiert. In der Angleichung an Gott kehrt die in die raumzeitliche Welt gefallene Seele in ihre göttliche Heimat zurück¹⁶. (vgl. Rohls, 1999: 51)

Mit der Ideenlehre verbindet sich eine asketische Ethik und Körperfeindlichkeit. Um Zugang zum philosophischen Denken zu erhalten, ist es erforderlich, sie so weit wie möglich von der Sinnlichkeit, den Sinnenswahrnehmungen und den sinnlichen Trieben, unabhängig zu machen. Der Körper (mit seinen Lastern und Begierden) ist das Grab der Seele und stört als solches die Erkenntnis der Ideen. Die Katharsis besteht in dem von der Seele vollzogenen „chorismos“ vom Körper, um schließlich in den körperlosen Urzustand zurückkehren zu können. Die Philosophie ist der wahre Weg der Läuterung, Bedingung dafür, dass die Seele in ihre geistige Heimat zurückkehren kann.

Die Forderung, den Geist so weit wie möglich von den Sinnen unabhängig zu machen, ist für die gesamte von Platon ausgehende Tradition bis in die Neuzeit hinein charakteristisch¹⁷. (vgl. Röd, 1994: 99 und 113)

Die Vernunft ist die Fähigkeit zu sehen und zu verstehen – von der richtigen Anschauung oder Auffassung regiert zu werden und die Schau der wahren Ordnung fungiert als Kriterium der Vernünftigkeit. Die Vernunft bringt eine zum Guten führende Ordnung in unser Leben. Nach Platon wird das höhere Leben von eben dieser Vernunft beherrscht, die damit über die Begierden herrscht. Quelle, Wurzel und Her-

¹⁵ 1. Siehe auch: das Höhlengleichnis, in dem die Sonne als das ursprüngliche Prinzip, dem die Ideen ihre Erkennbarkeit verdanken, vorgestellt wird. Die Sonne ist wiederum als Gleichnis für das Eine, das Gute, das Göttliche zu verstehen.

2. Die Präexistenz der Seele ist für die Platonische Erkenntnislehre jedoch nicht wesentlich; es genügt, Begriffe anzuerkennen, die nicht der Erfahrung entspringen und auf diese zurückführbar sind, sondern ihnen in prinzipieller Weise vorausgehen. (Röd, 1994: 112)

¹⁶ Platons Idee der Einheit der vielen Ideen in einer höchsten, der des Guten, und die daraus folgende Hierarchie der Ideen war selbst noch eidetisch und damit als ein der Vernunft fassbarer Begriff gedacht. Die kosmische Ordnung, die durch die uns umgebenden Gegenstände der sichtbaren Welt erscheint, offenbart die Idee des Guten und die Vernunft ist die Wahrnehmung der richtigen oder natürlichen Ordnung – von ihr bestimmt zu werden bedeutet – von einer Schau dieser Ordnung bestimmt zu werden. (Taylor, 1996: 91 ff., 223 ff.)

¹⁷ So fordert Augustinus, sich nicht nach außen, sondern nach innen zu wenden, weil dort die Wahrheit wohne. Amseln von Canterbury: Man ziehe sich in den Raum des eigenen Geistes zurück und lasse alles außer Gott beiseite. Descartes: „Ich will jetzt meine Augen schließen, (...) alle meine Sinne ablenken, (...) ich will mich nur mit mir selbst unterreden, tiefer in mich hineinblicken. (Descartes, Meditation über das Dasein Gottes)

kunft dieser Vernunft ist eine im Kosmos wie in der Seele bereits bestehende Ordnung.¹⁸

Durch die Schau des Grundguten können wir im eigentlichen Sinne selbst tugendhaft werden. (Taylor, 1996: 227), denn, wie Platon sagt, wer derart das Ewige liebt, kann gar nicht umhin, als moralisch zu sein, denn die Liebe zur Ordnung wird ihrerseits Ordnung bewirken. (Platon 442 e, 500 b/c)

Die Schau des Guten steht im Mittelpunkt von Platons Lehre der moralischen Ressourcen und am Anfang einer umfangreichen Familie von Auffassungen (Moraltheorien), die das gute Leben als eine Art Selbstbeherrschung ansehen, dass in der Überwindung der Begierde durch die Vernunft besteht¹⁹.

Die moralischen Ressourcen liegen im Bereich des Denkens, aber in einem wichtigen Sinne sind sie nicht in uns, sondern ´außer uns´, im Grundguten liegend zu sehen, darin, dass wir in Verbindung treten zu der umfassenderen Ordnung, in der wir uns befinden. In diesem Sinne nehmen wir auch im Rahmen der Erziehung zum moralischen Denken kein Wissen einfach in uns auf. Es kommt nicht darauf an, eine Fähigkeit in sich aufzunehmen, sondern es geht nach Platon um eine Bekehrung, um die Richtung, in der die Seele blickt. Für Platon ist das Lernen im Sinne einer Erkenntnis der Ideen eine Wiedererinnerung, eine „anamnesis“. Platon greift hier auf die orphisch-phytagoreische Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele zurück, da man nur durch Wiedererinnerung zu apriorischer Erkenntnis von Ideen gelangen könne. Diese ist mit der platonischen Idee der vorgeburtlichen Existenz verbunden. Die Seele kann zur Erkenntnis von Ideen nicht durch Wahrnehmung empirischer Dinge kommen – die Erkenntnis muss die Aktualisierung eines vorgängigen, apriorischen Wissens sein, dass die Seele vor ihrer Inkarnation in die raumzeitliche Welt besessen hat²⁰. (vgl. Taylor, 1996: 214-230)

Nach Platon besitzt die Seele die grundlegende Fähigkeit, sinnlich nicht wahrnehmbare Erkenntnisgegenstände wie „das Schöne“, „das Gute“ oder „das Gerechte“ zu erkennen und sie wird von ihrer eigenen Natur dazu veranlasst, ihr Interesse darauf zu richten. Diese Intention beweist ihre Wesensverwandtschaft mit dem, wonach sie

¹⁸ Das höhere Leben ist eines, in dem die Vernunft über die Begierden regiert. Vernunft ist die Wahrnehmung der richtigen oder natürlichen Ordnung – von ihr bestimmt zu werden bedeutet – von einer Schau dieser Ordnung bestimmt zu werden“ (vgl. Taylor, Ch., 1996: 47, 227). Die Vernunft ist unsere Fähigkeit, das Sein, die erhellte Wirklichkeit zu sehen. Die Vernunft kann erst dann erkennen, wenn wir dem durch die Idee des Guten erhellten Sein zugewandt sind. (vgl. Taylor, 1996: 215, 225)

¹⁹ Langfristig hat Platons Werk (nach Taylor) einen wichtigen Beitrag geleistet zu dem Übergewicht der Ethiken der Vernunft und Reflexion über Ethiken des Handelns und der Ehre. In der abendländischen Gesellschaft ist es zu einer Eindämmung der Ethik des Handelns und der Ehre gekommen, die niemals ganz problemlos unter der Fuchtel einer höheren Moral der Vernunft und Reinheit gehalten wird. Bsp.: der christliche Ritter (Kreuzzüge), die modernen Helden der Kinowelten. (vgl. Taylor, 1996: 218)

²⁰ Die guten Seelen genießen die Früchte der Selbstbeherrschung: Ordnung, Eintracht und Harmonie, während die bösen durch die Begierden, die von Natur aus unersättlich sind, hin- und hergerissen werden und in ständigem Konflikt (Bürgerkrieg) liegen. Die durch Denken bzw. Vernunft erlangte Selbstbeherrschung erzeugt das „Einssein“ mit sich selbst, die Gelassenheit und die gesammelte Gefasstheit. (Platon, der Staat, 444b).



strebt. Die Ideen existieren jenseits der Vergänglichkeit und unabhängig von einzelnen Sinnesobjekten. Wäre die Seele selbst vergänglich, so hätte sie keinen Zugang zum Unvergänglichen. (Phaidon 78b-81a).

„Die der griechischen Moralphilosophie zugrunde liegende teleologische Naturtheorie geht davon aus, dass jeder durch die Liebe zum Guten motiviert wird, die (nach Ansicht des platonischen Sokrates) durch Unwissenheit oder (nach Aristoteles) durch verfälschende Schulung und schlechte Gewohnheiten zum Bösen hin abgelenkt werden kann“. (Taylor, 1996: 254)

Dieses Modell blieb in der antiken Welt dominierend, auch wenn Aristoteles gegen die enge Verbindung zwischen dem Bewusstsein der richtigen Ordnung im Leben und der Ordnung im Kosmos rebellierte. Auch für ihn bleibt die Betrachtung der unveränderlichen Ordnung eine der höchsten Tugenden des Menschen, durch die er nahe an das Göttliche herangeführt wird, jedoch ist die richtige Ordnung im Leben durch die Auffassung des stets Veränderlichen geprägt. Das Wissen des praktisch Weisen handelt davon, sich in jeder einzelnen Situation richtig zu verhalten – und diese sind der ständigen Veränderung unterworfen²¹.

Er wirft Platon und dessen Anhängern jedoch spekulatives Denken vor und kritisiert Platons These von der Unabhängigkeit der Ideen von den stofflichen Dingen und der Substantialität der Seele. Aristoteles verlegt die Idee eines Dings in das Ding selbst und nennt diese Idee dann die Form, die wahre Wirklichkeit eines Dings. (Bleeken, 2007: 3)

Aristoteles, der das universellste System der antiken Philosophie schuf und ganz wesentlich über Materialismus und Idealismus hinausging, spielte in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters, im sog. Universalienstreit eine herausragende Rolle.

1.4 Philosophie des Hellenismus

Die Stoiker lehnten u. a. den Wert der kontemplativen Schau ab und brachen mit Platon wie mit Aristoteles. Die Vernunft sollte von rein praktischer Art sein. Die äußeren Gegenstände prägen sich nach Ansicht der Stoiker vermittels der Wahrnehmung der Vorstellung ein. Zunächst einfacher Besitz, wandeln sich diese Eindrücke durch „deutliche und klare“ Vorstellung zum Inhalt des Denkens, zum Bewusstsein (vgl. Schmitt, A., 2009), werden zu Gedanken, Begriffen, die das Denken mit Hilfe von eigenen Assoziationsgesetzen (verbinden, trennen, vergleichen, schließen, zusammenfassen) verwendet.

Die klaren und deutlichen Vorstellungen sind wahr, weil sie den existierenden Gegenständen entsprechen. Die Vorstellungskraft mit der ihr eigenen Spontaneität er-

²¹ Aristoteles übernimmt von Platon den Vergleich mit der Medizin und sieht im guten Leben einen der Gesundheit ähnlichen Zustand, in dem jedes Element zwischen den Grenzen des Zuviel und Zuwenig stabilisiert werden muß, um das Ganze im Gleichgewicht zu behalten. (Taylor, 1996: 231)



scheint als die spezifisch menschliche Aktivität – nur in ihr ist der Mensch frei bei sich selbst und bestimmt sich selbst.

Das Aufblühen der Naturwissenschaften im Diadochenreich (Alexandrinische Phase ab 330) ermöglichte Fortschritte in der Mathematik, Mechanik und Astronomie, die in ihrer vollen Tragweite zum Teil erst in der Neuzeit richtig erfasst und umgesetzt wurden. (siehe z.B. das geozentrische Weltbild des Ptolemäus).

Polybios und Seneca stehen stellvertretend dafür, dass antikes und neuzeitliches Fortschrittsdenken eine Konstante zu sein scheint: „Vieles uns Unbekannte wird die Menschheit einer kommenden Zeit wissen“ (Seneca: Nat quaest. 7,25,4 f; zit. in R. Koselleck, 1972: 359). Mit dem Unterschied, dass die Griechen einer naturphilosophisch verstandenen kosmischen Ordnung, des Werdens und Vergehens, der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ verhaftet waren.

Aber auch für sie wird die Schau der kosmischen Ordnung zur wesentlichen Bedingung der wahren Tugend und der praktischen Weisheit – nur dass in der Erkenntnis des Kosmos um seiner selbst willen kein Wert liegt – die bloße Betrachtung ist wertlos – entscheidend ist nur die Besserung des Menschen.

Für die Epikureer ist die Vorstellung einer rationalen Ordnung des Kosmos, den sich die Menschen zum Vorbild nehmen sollten, unannehmbar. Der Kosmos ist für sie Beispiel für die Mangel an Ordnung bzw. eine Ordnung, die durch bloße Zufälle zustande kommt – wie das Gestöber der Atome im leeren Raum.

Der Weg zur Weisheit besteht im Gegenteil darin, alle solche verfehlten Trugbilder der Ordnung oder göttlichen Zwecksetzung zu durchschauen und das Augenmerk auf die Annehmlichkeiten zu richten, die das menschliche Leben bietet. Um diese richtig einzusetzen, ist allerdings die richtige Wertabstufung zwischen ihnen zu erkennen und die Vernunft wird als die Fähigkeit gesehen, die wirklich vorhandene Ordnung zu erkennen. Die geschichtliche Verleumdung, der die Epikureer ausgesetzt waren, richtete sich gegen deren Atheismus und vermeintlichen Hedonismus, ausgedrückt in dem Lehrsatz der Lust als Begriff des höchsten Gutes, für die Epikureer jedoch nur die als vernunftmäßig ausgewiesene Lust, die mit hemmungslosen Hedonismus nichts gemein hatte. Der Mensch ist nicht Mittelpunkt und Hauptaufgabe der göttlichen Mächte und das ganze Reich der Wechselwirkungen von Lohn und Strafe, Gut und Böse, das sich an der transzendenten Norm orientierte, wird wirkungslos. Der Mensch, dessen Sein in den Göttern begründet lag, wird dadurch autonom²². (vgl. Overmann, M., 2002: 42)

²² Eine ähnlich revolutionäre Position nahm Epikur im Verhältnis zum Tod ein, der für ihn ohne Bedeutung für den Menschen sein soll: Löst sich, gemäß der atomistischen Lehre, der Körper (und die Seele) beim Eintreten des Todes auf, verschwindet auch jegliche Wahrnehmung und Empfindung – und was ohne Empfindung ist, ist ohne Bedeutung für uns.



Erst die Leugnung der Transzendenz öffnet dem Menschen die Augen für das irdische Dasein, das er selber in Glück und Unglück zu verantworten hat. Er verliert den Charakter eines (göttlichen) Werkzeugs, um sich dann daran zu orientieren, sein Schicksal selbst zu bestimmen.

In der griechischen Welt setzen sich nach dem Tode von Platon und Aristoteles die Philosophenschulen der Stoiker, Epikureer und Skeptiker durch und erst „seit der Wiederentdeckung der „esoterischen“ Schriften des Aristoteles setzt sich langsam, seit dem 3. Jahrhundert nach Christus mit umfassender Wirkung eine Renaissance des Platonismus und Aristotelismus durch.“ (Schmitt, A., 2008: 173).

1.5 Plotin

Neben Platon und Aristoteles war es insbesondere der Neuplatonismus, der die christliche Philosophie des Abendlandes nachhaltig prägte. „Über 1000 Jahre lang werden die vom Platonismus aufgeworfenen und vom Neuplatonismus weitergeführten Fragen nach dem Einen und nach dem Leben immer wieder zu Axiomen philosophischer Spekulation“. (Groß, Stefan, 2008: 1)

Diese geistesgeschichtliche Entwicklung wirkt bis in den deutschen Idealismus hinein und insbesondere Hegel übernimmt mit dem „sich selbst durchdringenden absoluten Geist“ das „indifferente Eine“ von Plotin.

Nach Mensching (1992: 18) hat der Neuplatonismus die Traditionen von Mittelalter und Neuzeit mehr als jede andere Philosophie bestimmt. Der Versuch Platons, die Ideen als das wahrhaft Seiende in eine Ordnung zu bringen und in einer obersten zu vereinen, wurde bei Plotin und seinen Schülern an Radikalität überboten und zu einer ausgeführten Metaphysik. Bei Platon war die Einheit der Ideen selber eidetisch und damit als ein der Vernunft fassbarer Begriff gedacht. Bei Plotin ist der oberste Punkt, aus dem die Ideen und alles Seiende hergeleitet werden soll, transzendent – sogar Vernunft als Produkt dieser Einheit. Der beherrschende Gedanke ist die Zurückführung des Mannigfaltigen auf das oberste Eine, das absolute Prinzip, das als Quelle alles Seienden, unbeweglich in sich verharrt. „ Das Erste nämlich muss ein Einfaches vor allen Dingen Liegendes sein, verschieden von allem was nach ihm ist,

Epikur wird im 17. und 18. Jahrhundert erneut diskutiert werden – im Hinblick auf die gesellschaftlichen Konsequenzen eines atheistischen Staates. Er selbst jedoch interessierte sich allein für das individuelle Glück, das er durch die Willkür der Götter gefährdet sah. (Overmann, 2000: 42)

Auch Antisthenes (455-360 v. Chr., Anhänger von Sokrates und Begründer der kynischen philosophischen Schule) hat die platonische Ideenlehre und damit die Existenz von allgemeinen Wesenheiten abgelehnt und nur die Aussage über Individuen zugelassen: „Platon, ein Pferd sehe ich, aber eine Pferdheit sehe ich nicht“

Lukrez behandelt unter Rekurs auf Demokrit und Epikur alle wichtigen philosophischen Fragen der damaligen Zeit aus materialistischer Sicht: Die Entstehung des Universums und des Lebens, die Beschaffenheit der Materie, die Erkenntnistheorie als Sinnesphysiologie und die Materialität der Seele. Sein Gedicht in sechs Bänden wird zum Sprachrohr der progressiven Kräfte. (Lukrez, De rerum natura – Welt aus Atomen, hrsg. von Karl Büchner, Stuttgart 1981, 5. Buch, Vers 828-831)

Es richtet sich gegen die platonische Form des Idealismus, gegen den traditionellen Götterglauben im Namen einer kosmologischen Naturphilosophie, gegen die Oligarchien und die Sklavenhaltergesellschaft. (vgl. Overmann, 2000: 45)

für sich selbst seiend, (...) und doch in anderer Weise fähig den anderen Dingen bei-
zuwohnen.“ (Plotin, Enneades V, 4,1., in: R. Harder, 1956: 151)

Dieses Ur-Eine hat das Viele durch Emanation erzeugt. Mit diesem Begriff will Plotin
die Einheit der Welt denkbar machen. Hatte Platon noch lediglich die Teilhabe des
Seienden an seinem Eidos postuliert, intendiert Plotin die völlige Abhängigkeit des
durch Emanation hervorgebrachten Seienden, dass sogar dort, wo es zum Bewusst-
sein seiner selbst gelangt, in all seinen Akten sich nur auf das Eine zurückwenden
kann. Das Eine ist Ursprung und Telos des Geistes, der Seele und des körperlich Sei-
enden. (vgl. Mensching, 1992: 24)

Das Eine „ist (...) gleichsam übergeflossen und seine Überfülle hat ein Anderes her-
vorgebracht“²³. (Plotin, Enneades, V.2,1,I. c., S.239)

Der bildliche Ausdruck „Überfülle“ verdeckt die Schwierigkeit Plotins, den Hervorgang
der Mannigfaltigkeit aus reiner vermittlungsloser Einheit zu demonstrieren. Die neu-
platonische Denkfigur der Absolutsetzung eines Denkens, das alle seine Bestimmun-
gen aus sich selbst heraus erzeugt, nimmt nach Mensching (1992: 26) das Selbst-
bewusstsein des subjektiven Idealismus vorweg²⁴

Das Eine denkt sein Sein und entfaltet als Weltvernunft die Welt der Ideen. Diese
sind, da nur immaterielle Entitäten, von ihm selbst nur virtuell verschieden. Die em-
pirischen Einzeldinge sind nur durch die Ideen bestimmt. Die Ideen sind die Inbegrif-
fe der Ganzheiten, die Teile haben können und ihr Grad der Allgemeinheit ist ontolo-
gisch das unmittelbare Abbild ihres Seinsgrades. Der ebenso naive wie radikale
Universalienrealismus, der den im menschlichen Denken gebildeten Begriffen keine
eigene Seinsweise zuerkennt, ist hier angelegt. Waren noch bei Aristoteles die Ideen
mit Materie zum konkreten Ding verbunden, so ist diese bei Plotin nicht einmal mehr
in untergeordneter Weise seinskonstitutiv. (vgl. Mensching, 1992: 26) Das Sein der
Begriffe und das der Gegenstände sollen identisch sein. Daher ist nach Plotin auch
der Inbegriff von Denken subjektlos – die Dinge haben Theorie in sich.

Bei Platon sind die Ideen das wahrhaft Reale, da sie aber als Viele voneinander un-
terschieden sind, müssen sie für Plotin ein Medium haben, dass sie als Ideen be-
stimmt – das kann nur das „Eine“ sein. Die Reduktion der drei Konstitutionsgründe
des Seienden auf einen vollständigen Grund ist die Aufgabe, die sich die neuplatoni-

²³ Das platonische Konzept der Weltseele wird im Mittel- und Neuplatonismus ebenfalls weiterverfolgt.
Plotin betrachtet die Weltseele als dritthöchste Hypostase im hierarchischen Aufbau der Gesamtwirklich-
keit; sie steht unterhalb des Einen und des aus dem Einen hervorgegangenen nous (Weltvernunft). Die
Weltseele ist aus dem nous „entstanden“ (solche Begriffe sind nicht in zeitlichem Sinn, sondern im Sinn
einer ontologischen Ordnung zu verstehen). Sie gehört der intelligiblen Welt an, doch unmittelbar un-
terhalb von ihr beginnt die sinnlich wahrnehmbare Welt, die Welt des Werdens und Vergehens, auf welche
die Weltseele einwirkt. Die Weltseele umfasst nach Plotins Überzeugung alle Einzelseelen. Das Weltall ist
ein einheitliches, von ihr beseeltes Lebewesen, woraus sich die Verbundenheit aller seiner Teile miteinan-
der ergibt. (Zintzen, 1991: 45-48)

²⁴ Ontologisch gibt es in der Welt nichts als das, was der Intellekt denkt, der die Begriffe aus sich selbst
bildet. (vgl. Mensching, 1992: 26)



sche Reflexion gegeben hat. Der platonische Chorismus sollte in der neuplatonischen Philosophie geschlossen werden.

Diese Idee des Einen als Inbegriff des Realen, das im eigentlichen Sinne Substanz war, aus dem das Viele entsprungen war, ermöglichte es, die gesamte organische und anorganische Natur als einen geordneten Kosmos zu denken, als ein Gefüge abgestufter Allgemeinheit, in der der Seinsgrad durch die Nähe zum Urprinzip bestimmt wurde. „Das einzelne materiell existierende Ding und ebenso das menschliche Individuum waren von sich aus fast ein Nichts; was ihnen an Wesen zufloss, floss ihnen aus den höheren geistigen Substanzen zu“. (Mensching, 1992: 19) Die Individualität der Wesen war nur ein Schein, den sie durch eigene Anstrengung, in aszetischer Hingabe an den Ursprung, zu tilgen versuchten.

„Das antike (und später auch das mittelalterliche) Denken verstand sich wesentlich als Kontemplation, als Aufstieg des Bewusstseins aus niederen, endlichen Stufen des Seins zu höheren und schließlich zum unvergänglichen Prinzip selber. Auf dem Wege der Abstraktion, dem moralisch die Aszese entsprach, sollte sich das endliche menschliche Subjekt über seine Befangenheit im blinden Hier und Jetzt, in undurchschauter Empirie, zum absoluten Grund von Sein und Denken erheben“ (Mensching, 1992: 21) Der Einzelne in seiner Individualität galt als bloß materiell und völlig unbedeutend.

Dabei ist das Eine nicht auf dem Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis, des reinen Denkens, zu erkennen, sondern nur mit Hilfe einer Gegenwärtigkeit, einer mystischen Schau, welche nach Plotin von höherer Art ist als die Wissenschaft. Unter Rekurs auf ältere stoische Vorstellungen sollte die Welt eine Seele haben, die das Wesen jedes einzelnen Dings bestimmte. Vernunft war das erste Produkt dieses Urprinzips. Das emanative Prinzip, dass die Gattungen und Arten des Seienden erzeugt, geht von der Stufe höchster Allgemeinheit bis zum singulärsten Einzelding und stellt die Ordnung der Welt als eine Hierarchie abgestufter Universalität dar.

Die vor allem neuplatonisch geprägten Traditionen werden auch im römischen Ostreich, bei den christlichen Syrern, schließlich bei arabischen Denkern rezipiert und von ihnen auch in den lateinischen Westen zurückgebracht, wo sie die durch Boethius und Augustinus geprägten Aristoteles-Deutungen ergänzen.

„In der Prinzipientheorie des Neuplatonismus fand das Christentum eine ontologische Begründung für seine Glaubenslehre, die durch die Verschmelzung mit jener philosophischen Tradition zu einer objektiven Theologie wurde.“ (Mensching, 1992: 38)

1.6 Augustin

Augustin hat der christlichen Gottesvorstellung eine entscheidende Wende gegeben. Er vermittelt eine platonische Auffassung des Universums als der „äußeren“ Wirk-



lichung einer Vernunftordnung und verbindet den Platonismus mit der zentralen christlichen Lehre der Dreifaltigkeit. (Taylor, 1996: 236) Die Emanation des „Ur-Einen“, der die Vielheit erzeugt, verschmilzt mit dem christlichen Bild der Schöpfung durch das Wort. Der christliche Gott erschafft die Dinge nach dem Vorbild der Ideen, denn diese sind seine eigenen Gedanken und ewig wie er selbst²⁵.

Die platonische Lehre der Ideen sind nunmehr die Gedanken Gottes. Alles Erschaffene erhält seine Form durch Gott und besitzt nur insofern Sein, als es an Gott teilhat. Die Schöpfungsordnung steht in Einklang mit den Gedanken Gottes. Da alles an Gott teilhat und alles in je eigener Weise Gott ähnlich ist, ist das Schlüsselprinzip eben das der Teilhabe oder Ähnlichkeit. Die Dinge der äußeren Welt sind, da Emanationen der Gedanken Gottes, als etwas Zeichenähnliches zu sehen. Er ist das letzte Prinzip des Seins wie auch der Erkenntnis. Das höhere Reich ist das des Ewigen gegenüber dem bloß Zeitlichen, Veränderlichen. Und auch die Lehre der Idee des Guten wird christlich gedeutet und mit der Schöpfungsgeschichte verbunden: „Gott sah, dass es gut war“. Die alles strukturierende Idee wird nun von Gott selbst eingenommen. Das platonische Bild der Sonne, die alle Dinge sowohl in ihrem Sein nährt als auch das Licht spendet, wird ebenfalls auf Gott übertragen, der von nun an die Quelle des Lichts und der Erkenntnis ist. (Taylor, 1996: 235-236)

Die platonische Lehre von der Aufmerksamkeit, der Richtung, in der die Seele blickt, wird von Augustin übernommen. Das ewige Gesetz Gottes gebietet Ordnung und Augustin fordert die Menschen auf, diese Ordnung zu sehen und zu achten, denn letztlich beruht das gesamte moralische Empfinden auf dem, was beachtet und geliebt wird.

„Jeder wird dem ähnlich, was er liebt. Liebst du die Erde? Dann sollst du Erde sein. Liebst du Gott? Dann sollst du Gott sein“ (Gilson, E., 1930)

Das platonische Bild der Aufmerksamkeit und Liebe erhält bei Augustin jedoch eine bedeutsame Schwerpunktverlagerung auf die Liebe. Die christliche Liebe (Agape) überwindet den Tod ein für allemal, weil hier die Leiblichkeit des kreatürlichen Menschen aufgehoben ist.

²⁵ Das hatte vor ihm schon Philon von Alexandria (etwa 25 v. Chr. - 50 n. Chr.) getan, der mit der Verschmelzung der griechischen Philosophie Platons mit der jüdischen Religion versuchte, den „Einen“ Gott des Judentums mit dem „Einen“ Platons gleich zu setzen. Der griechische Philosoph Numenios (2. Hälfte des 2. Jhdt. n. Chr.) galt als ein Vorreiter des Neuplatonismus und setzte das Vorhaben Philons, griechische Philosophie und jüdischen Geist zu vereinbaren fort und erschuf aus der Vorstellung von Gott und Sohn den Trias von Göttern.

Plotins Schüler Porphyrios wiederum setzte das Vorhaben von Numenios fort und versuchte eine systematische Integration der gesamten religiösen Überlieferung in die Philosophie, allerdings mit der Absicht, die Religionen ihrer mythischen Inhalte zu entkleiden und diese in philosophische Begriffe zu kleiden. (siehe auch: Chaldäischen Orakel: Die menschliche Seele hat ihren Ursprung im göttlichen Vater. Wenn sie sich dieser Herkunft erinnert, vermag sie ihre irdische, körperliche Bindung zu lösen und dem göttlichen Licht zuzustreben)



Umfassten die Tugenden bei Aristoteles noch die ethischen und dianoethischen Tugenden, werden sie nun um die drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung erweitert, wovon die Liebe die leitende Tugend wird.

Entscheidend jedoch ist die Wendung nach innen. Bei Platon kann die höchste Realität nicht unmittelbar geschaut werden, sondern nur durch das geordnete Gebiet seiner Gegenstände, d.h. den Wirkungsbereich der Ideen. (Taylor, 1996: 239). Entscheidend ist hier die Richtung der Aufmerksamkeit. Der Weg zu Gott führt bei Augustin aber nicht durch den Bereich der Gegenstände, sondern stets in das Innere. Gott ist das zugrunde liegende Prinzip der Erkenntnis und nicht nur das, was die Christen zu sehen trachten, sondern auch das, was dem sehenden Auge Kraft verleiht. Das Licht ist also nicht nur „dort draußen“, wo es die Seinsordnung erhellt (Platon), sondern auch ein inneres Licht. Das Licht, das nach Johannes (Johannes, 1.9) „alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“ ist ein Licht, das in der „Seele“ leuchtet²⁶. (Taylor, 1996: 239)

Die Metapher, die besagt, dass mit diesem inneren Licht nicht nur die Emanationen Gottes in der Welt, sondern er selbst erkannt werden kann, verlagert die Aufmerksamkeit vom Bereich der äußeren Gegenstände auf den Zugang zu diesem Licht, auf die Tätigkeit des Erkennens selbst. Diese ist etwas immer Partikulares, das jeder für sich selbst ausübt. „Richtet man den Blick auf diese Tätigkeit, so schaut man auf das Selbst und nimmt eine reflexive Haltung ein“ Nach Taylor ist dies ein erster Ansatz zur Sprache der Innerlichkeit. (Taylor, 1996: 240)

Augustins Hinwendung zum Selbst ist auch eine Hinwendung zur radikalen Reflexivität, die bis heute in der abendländischen Denktradition einen außerordentlichen Einfluss hat.

Die radikale Reflexivität ist der Standpunkt der ersten Person, welche die persönliche Erfahrung „an sich“, nicht die Objekte der Erfahrung zum Gegenstand der Aufmerksamkeit macht. Eine Art von Selbst-Gegenwärtigkeit, die die eigene Urheberschaft der Erfahrung betont und die Aufmerksamkeit auf diese und den Prozess der Erfahrung richtet.

Für Augustin ist der Schritt zur Innerlichkeit ein Schritt auf dem Rückweg zu Gott. Er lenkt den Blick fort von den Gegenständen, die die Vernunft erkennt, fort vom Wirkungsbereich der Ideen und richtet ihn auf die Tätigkeit des Erkenntnisstrebens, die jeder von uns vollzieht und diese Tätigkeit bringt uns

²⁶ Die christliche Theologie hat vieles aus der platonischen Philosophie in sich aufgenommen wie z.B. die Begriffe der „Heiligkeit und Erlösung“, die sich von den platonischen Begriffen der Reinheit und „beseligenden Schau“ herleiten.

Es kam jedoch immer wieder zu Auflehnungen christlicher Denker gegen diese Anlehnung an die griechische Philosophie und nach Taylor ist dies einer der Gründe, warum noch heute im Zeitalter der Moderne immer wieder Widerstand gegen die Moralphilosophie der Vernunft erhoben wird. (Taylor, 1996: 216)



die Perspektive der ersten Person zum Bewusstsein (Taylor, 1996: 250). Die Kraft, die diese Tätigkeit stützt und lenkt, ist nach Augustin Gott, der uns dazu befähigt, das Intelligible nicht nur zu begreifen, weil das Auge der Seele darauf gerichtet ist, sondern weil wir von „Ihm“ gelenkt werden. „Er ist das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“ (Johannes, 1,9). Nach Augustin findet man Gott in den tiefsten Grundfesten der Person, „er ist in der Privatheit der Selbst-Gegenwärtigkeit zu finden“, (Taylor, 1996: 251) gibt uns die Maßstäbe und die Prinzipien des richtigen Urteils. Dies nicht nur durch den Anblick einer von seinen Ideen geordneten Welt, sondern auf fundamentalerer Stufe durch das „unkörperliche Licht“, dessen Strahlen irgendwie unser Bewusstsein erleuchten, so dass wir die Dinge stets richtig beurteilen. (Augustin: De civitate Dei XI 27,2, zit. in: Taylor, 1996: 248)

Das Streben nach Selbsterkenntnis bringt dies anschaulich zu Vorschein. Tief in unserem Innern gibt es nach Augustin eine unausgesprochene Vorstellung, unsere „memoria“, der Ort, an dem sich das, was wir sind, befindet. An der eigentlichen Wurzel der wiedergewonnenen Erinnerung²⁷ stößt die Seele auf ihrer Suche auf Gott und daher ist es möglich zu sagen, die Seele „erinnere sich an Gott“ „Sich seiner erinnern, heißt, sich seinem unauslöschlichem Licht zuwenden, dass unsere Augen selbst dann noch trifft, wenn wir sie von ihm abwenden“ (Augustin: De Trinitate XIV 15, 21 zit. in: Gilson: der heilige Augustinus, 1930: 187)

Die Erinnerung ist die unausgesprochene Selbstkenntnis der Seele. (Taylor, 1996: 251) Doch liegt die Wahrheit in einem wichtigen Sinne nicht in der Person, sondern außerhalb. Der Weg in das Innere führt darüber hinaus, oder wie Gilson (1930: S. 52) formuliert: „vom Äußeren zum Inneren und vom Inneren zum Höheren“. Der Mensch erweist sich in seiner inneren Selbst-Gegenwärtigkeit und Selbst-Liebe besonders deutlich als Ebenbild Gottes: Erkennender und Erkanntes sind eins.

Die Seele kann in zwei Richtungen blicken: zum Höheren oder Immateriellem oder zum Niedrigeren und sinnlich Wahrnehmbaren und diese beiden Richtungen der Aufmerksamkeit sind zugleich zwei Richtungen des Begehrens. Augustin nennt diese die beiden Liebesarten. Im Verhältnis zu Platon gibt es jedoch einem wesentlichen Unterschied.

Bei Platon ist das Verlangen nach dem Guten davon abhängig, inwieweit wir es zu sehen vermögen, bei Augustin ist hierfür eine bewusste Zustimmung erforderlich.

„Während das Auge bei Platon (...) schon die Fähigkeit zu sehen besitzt, hat es diese Fähigkeit bei Augustin verloren. Sie muss ihm durch die Gnade wiedergegeben werden“. (Taylor, 1996: 254) Wegen der Sünde Adams kehren wir (nach Augustin) selbst dann dem Guten den Rücken zu, wenn wir es sehen. Zunächst muss der Wille

²⁷ Augustin bedient sich hier der platonischen Vorstellung der „Erinnerung“ (Anamnesis)



durch die Gnade kuriert werden. Gnade wiederum öffnet den inneren Mensch für Gott und er kann erkennen, dass die gepriesene Kraft nicht unsere eigene, sondern in Wirklichkeit die Kraft Gottes ist.

Das Vermögen des Willens oder die Umgestaltung des Willens ist ein spezifisch christliches Thema. Das höhere Leben ist hier auf die Umgestaltung des Willens zurückzuführen²⁸.

1.7 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Der Begriff des Individuums war in der Antike nicht in gleichem Maße präsent und bedeutend wie in der heutigen Philosophie und im „common sense“, ja, er wurde nicht einmal systematisch gefasst und in philosophische Denkgebäude eingefügt. Dies gilt jedoch nicht für die Denker des Hellenismus, in deren Wirken für nur kurze Zeit eine materialistisch-mechanistische Naturphilosophie und in deren Gefolge die Selbstbestimmung des Einzelmenschen eine bis dahin nicht gekannte Aufwertung erfuhr. Die Befreiung von allmächtigen Göttergewalten, die Begründbarkeit des individuellen Glücks und besonders dessen Erreichbarkeit im Diesseits war jedoch ein umstürzlerischer Gedanke, der das ganze christliche Mittelalter hindurch bis in die beginnende Aufklärung hinein bekämpft werden sollte. Die Furcht vor den Göttern wurde damit bis in die Neuzeit auch immer als Repressionsinstrument der Herrschenden eingesetzt, denn die Furcht vor dem strafenden, allwissenden Richter erweist sich als die beste Kontrollinstanz. Der antike Atomismus stand am Anfang des philosophischen Denkens mit seiner innerweltlich-materialistischen Weltdeutung des Seins aus den Urelementen Wasser (z.B. Thales) und den Atomen (z.B. Demokrit) im antagonistischen Kampf mit einer mythologisch-religiösen Welterklärung und dem eleatischen Idealismus. (vgl. Overmann, 2002: 55)

Nach Geyer (1996: 88) lässt sich der Bruch zwischen der klassischen griechischen Philosophie und dem Hellenismus annähernd zutreffend mit der Kategorie der Subjektivität, vom Bewusstsein der Individualität charakterisieren. Dieses scheint der vorhergegangenen Periode der griechischen Philosophie gänzlich zu fehlen.

Für Nietzsche (1872) besteht die Bruchstelle, die bis in die Moderne ihre Wirkungen entfaltet, in dem Triumph der rationalistischen Sicht der Dinge, die in Sokrates ihren Anfang nahm. Der Mythos und die griechische Tragödie beruhten auf dem Bewusstsein der tiefen Irrationalität der Geschehnisse, des unwiederbringlichen Verrinnens

²⁸ Die Stoiker hatten bereits der Willenshandlung, der Fähigkeit des Menschen, seine Zustimmung zu geben oder zu verweigern, eine zentrale Stellung eingeräumt.

Bei den Menschen kommen die gleichen sinnlichen Regungen zur Geltung wie bei den Tieren, doch nur die Menschen sind in der Lage, zwischen ihnen eine Wahl zu treffen. Den Phantasien kann man nicht gebieten, wohl aber der Absicht. Auch Epiktet hatte eine ähnliche Lehre vertreten.

Das christliche Abendland hat die Lehre der Stoiker aufgegriffen, woraus die Vorstellung hervorging, dass zur moralischen Vollkommenheit, der persönlichen Hingabe an das Gute, die völlige Bindung des Willens erforderlich ist, der jedoch allein nicht ausreichend ist. Im einfachen sokratischen Modell richten wir uns im Handeln stets nach dem Guten, das wir sehen. (Taylor, 1996: 250 ff.)

der Zeit und gleichzeitig der Macht des Vitalen, des unwiderstehlichen Drangs zum Leben. Kunst und Kultur sollten die Illusion erschaffen, der Angst und der Gewalt des Lebens und des Todes zu widerstehen. Indem Sokrates die Behauptung einführte, der „Gerechte“ hätte nichts zu befürchten – die Wirklichkeit wird von einer Vernunft regiert, die der Geist erkennen kann, bereitete er nach Nietzsche den Boden für Wissenschaft und rationale Moral²⁹.

Für antike Denker wie Platon hatte das Allgemeine gegenüber dem Einzelnen Vorrang. Das singuläre Einzelne befindet sich stets in der Durchgangsphase und das Allgemeine allein verkörpert nicht nur Beständigkeit, sondern gleichsam eine höhere Realität. Die Idee ist das wahre Sein, die eigentlich bleibende Wirklichkeit und das Einzelne ist nur Abbild des Allgemeinen in einer Welt veränderlicher Scheinwirklichkeiten. (Heinzmann, R., 1994: 66) Die Vernunft ist nach Spaemann (1998: 28) etwas, an dem alle Menschen teilhaben, ein „Organ des Allgemeinen“. Platons Erkenntnislehre ist auf die vernunftgemäße Erkenntnis, jenseits jeder ekstatischen Schau, gerichtet:

Die Strukturen des vernünftigen Denkens stimmen mit den Wesenstrukturen der denkunabhängigen Wirklichkeit überein. Nicht nur die Dinge nehmen an den Ideen teil, sind Abbilder von Ideen, auch die Begriffe der Dinge gelten als Entsprechungen der Ideen.

Nach Platon „regiert der Mensch sich selbst“ allein in dem Sinne, dass der Seelenteil, der in belehren, wissend machen kann, bestimmend ist. Dies ist die Vernunft, die gleichzeitig Autonomie verschafft, weil sie Organ der allen gemeinsamen Wahrheit ist. (Taylor, 1996: 223-230)

Das Einzelne im Gegensatz zum Allgemeinen ist das Nichtigkeits, das nur existiert, um das Wesentliche, die Idee, zu verwirklichen. (vgl. Robert Spaemann, 1988: 28) Individualität ist nach dem Vorbild der religiösen Göttertraditionen, allein den idealen Gegenständen zuzuschreiben. Identität musste nicht erst hergestellt werden, sie war bereits durch den ursächlichen und final einheitlichen Sinn der Natur vollendet und die Frage nach einem Selbst, das unabhängig von der Natur und praktisch-politischen Leben zu betrachten ist, machte im Denken der Griechen keinen Sinn³⁰.

Die Seele existierte schon vor ihrem Eintritt in den Körper im Ideenreich und konnte dort die Ideen in ihrer Reinheit unmittelbar schauen. Im Körper wird dieses Wissen gleichsam verschüttet, ist aber nicht ganz verloren und kann unter Umständen wieder (in Erinnerung) zum Bewusstsein gebracht werden. Der Glaube an verborgenes

²⁹ „Für Nietzsche war es Euripides, der durch seine kalte Realität die dionysische Ureinheit von Individuum und Welt zerstört und zusammen mit seinem Ziehvater Sokrates den „theoretischen Menschen der modernen Wissenschaft“ zur Welt gebracht hat“. (Schmitt, A, 2009: 8)

Bei Hegel wird diese Idee der Rationalität auf die Geschichte ausgeweitet: auch die Geschichte hat rationale und notwendige Gesetze = die Säkularisierung der christlichen Eschatologie.

³⁰ Sinn und Zweck der menschlichen Tätigkeit wurde in der „Praxis“ gesehen, als Realisierung der Einheit von Natur und Sinn, von Mittel und Zweck. (Das Werk ist nicht Zweck an sich, sondern Zweck für etwas – das Handeln ist dagegen Zweck an sich und das rechte Verhalten ist ein Ziel. (vgl. Oehler, K., 1985)