

Wissenschaftlicher Beirat

Bernhard Casper (Freiburg), Ingolf Dalferth (Zürich),
Hermann Deuser (Frankfurt am Main), Jean Greisch (Paris),
Jörg Splett (Frankfurt am Main), Bernhard Uhde (Freiburg),
Amador Vega (Barcelona), Joao J. M. Vila-Cha (Braga, Portugal),
Andre Wiercinski (Toronto), Reiner Wimmer (Tübingen)

Jahrbuch für Religionsphilosophie

Band 3

2004

Herausgegeben von Markus Enders




Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

Redaktion:
Dr. Holger Zaborowski
Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie
im Institut für Systematische Theologie
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
D-79085 Freiburg im Breisgau
Tel.: +49-(0)761-203 2081, 203 9380
Fax: +49-(0)761-203 2057
e-mail: Religionsphilosophie@theol.uni-freiburg.de



© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2004

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photo-mechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706
Druck: Hanf- Buch und Mediendruck GmbH, Pfungstadt
Printed in Germany
ISBN 3-465-03319-1
ISSN 1619-9588

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

- Axel Schmidt*
Endliche Freiheit in der Zeit und ewiges Wissen Gottes.
Ein umstrittenes Gottesattribut vor dem Hintergrund
des physikalischen Zeitbegriff 7
- Bernd Irlenborn*
Epistemische Bedingtheit und assertorische Absolutheit:
Zum Problem von Wahrheit und Geschichte
in der Theologie 27
- Karlheinz Ruhstorfer*
Humane Relevanz. Zur bleibenden Bedeutung
der klassischen Trinitätslehre (Thomas von Aquin)
angesichts einer aktuellen Kontroverse 45
- Martin Thurner*
Cultura agri intellectualis
Der gemeinsame Ursprung von
Religion und Kultur nach Nikolaus von Kues 59
- Klaus Lothar Ridder*
Existiert Gott?
Descartes' ontologisches Argument
für die Existenz Gottes 85
- Markus Enders*
Homo homini Deus – zur Religionskritik Ludwig Feuerbachs 107
- Reiner Wimmer*
Gott – Schöpfung des Menschen?
Kant und Feuerbach im Vergleich 143

<i>Thomas Jürgasch</i> Statura discretionis ambiguae" Eine Betrachtung der wechselnden Größe der ‚Philosophia‘ in Boethius' ‚Consolatio Philosophiae‘	165
<i>Viki Ranff</i> Erstes Aufblitzen und ruhendes Schauen. Zum Wahrheitsverständnis bei Edith Stein	189
<i>Bernhard Uhde</i> „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“ Des Bildlosen Bild: Religion als Grenzüberschreitung	205
Rezensionen	221
Englische Abstracts	247

Axel Schmidt

Endliche Freiheit in der Zeit und ewiges Wissen Gottes. Ein umstrittenes Gottesattribut vor dem Hintergrund des physikalischen Zeitbegriffs

Hinsichtlich der Frage, ob Gott schon seit Ewigkeit weiß, wie die Menschen in Zukunft ihre Freiheit gebrauchen, werden die physischen Bedingungen endlicher Freiheit in Raum und Zeit sowie das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit diskutiert. Während die klassische Physik zwischen (faktischer) Vergangenheit und (indeterminierter) Zukunft nicht unterscheiden konnte, korrigiert die Quantentheorie dieses Zeitverständnis und begründet die Offenheit der Zukunft neu. Doch scheint die Offenheit der Zukunft und damit die Freiheit des Menschen mit dem ewigen Vorauswissen Gottes unvereinbar zu sein. In der Tat reicht die Boethianische Unterscheidung von Ewigkeit und Zeit nicht hin, um den Widerspruch zu beheben, auch wenn sie eine notwendige Bedingung formuliert, nämlich die Gleichzeitigkeit des ewigen Jetzt mit der ganzen Zeit. Damit die ewige Freiheit diejenige des endlichen Subjekts nicht absorbiert, ist ein Zusammenwirken beider Freiheiten zu denken, bei welchem Gott nicht als Konkurrent des Menschen auftritt. Die Konkurrenz ist als Unvollkommenheitsaspekt des Zeitlichen und folglich als dem Ewigen fremd zu begreifen: Da für Gott nichts vergangen ist, entzieht sich nichts seiner freien Wirksamkeit; da für ihn nichts zukünftig ist, muss er auf nichts warten, um es zu wissen.

Im „Buch des Lebens“ (Ps 69,29; Offb 20,12) ist schon alles verzeichnet, was die Menschen in ihrer Zeit, auch in Zukunft tun. Der Psalmist sagt: „Deine Augen sahen, wie ich entstand, in deinem Buch war schon alles verzeichnet; meine Tage waren schon gebildet, als noch keiner von ihnen da war.“ (Ps 139, 16) Und bei Jesaja (46,9f) heißt es: „Denkt an das, was früher galt, in uralten Zeiten: Ich bin Gott, und sonst niemand, ich bin Gott, und niemand ist wie ich. Ich habe von Anfang an die Zukunft verkündet und lange vorher gesagt, was erst geschehen sollte. Ich sage: Mein Plan steht fest, und alles, was ich will, führe ich aus.“

Die Heilige Schrift deutet die Erfahrung des Menschen mit Gott. Während der Mensch sich im Kampf bewähren muss, darf er auf den Beistand Gottes hoffen, aus dessen Hand er hervorgegangen ist; diese Hand umgibt ihn stets und umgreift die gesamte Schöpfung in ihrer ganzen zeitlichen und räumlichen Erstreckung.

Diese vielfältig bezeugte Glaubenserfahrung kann indessen ein schweres spekulatives Problem aufwerfen, verkürzt ausgedrückt: Wenn Gott schon seit Ewigkeit weiß, was ich morgen getan haben werde, wie kann ich da frei sein? „Was ich morgen getan haben werde...“ – solche Rede ist grammatisch möglich,

Thomas Jürgasch

„Statura discretionis ambiguae”.
Eine Betrachtung der wechselnden Größe
der ‚Philosophia‘ in Boethius’
‚Consolatio Philosophiae‘

In der ‚Consolatio Philosophiae‘, dem wohl bekanntesten Werk des Boethius, tritt neben dem Ich-Erzähler, Boethius selbst, die Figur der ‚Philosophia‘ auf. Diese erscheint als eine Personifikation der Philosophie, mit welcher, wie aus der Consolatio hervorgeht, der sich in Gefangenschaft befindende Boethius in einen Dialog tritt. Vor Beginn des Gesprächs zwischen dem Ich-Erzähler und der ‚Philosophia‘ beschreibt Boethius die ihn in seinem Gefängnis besuchende Dame und erwähnt in diesem Zusammenhang u. a., dass die Größe seiner Besucherin veränderlich sei.¹ Ausgehend von einer Betrachtung einiger grundlegender Aspekte der boethianischen Darstellung der ‚Philosophia‘ und einer von Markus Enders ausgearbeiteten Interpretation ihrer wechselnden Größe, wird im Folgenden der Versuch unternommen, eine alternative Deutung dieses boethianischen Bildes zu entwickeln.

1. Boethius’ ‚Philosophia‘

Im Rahmen gegenwärtiger Forschung ist Boethius’ Beschreibung der ‚Philosophia‘ aus einer Vielzahl von Blickwinkeln und hinsichtlich unterschiedlichster Einzelaspekte betrachtet worden. So finden sich beispielsweise bei Pierre Courcelle und Joachim Gruber Abhandlungen philologischer sowie literargeschichtlicher Art, die sich mit den Quellen und Vorbildern beschäftigen, welche Boethius bei der Gestaltung der ‚Philosophia‘ verwendet hat.² Wie Gruber dabei anführt, wird die Beschreibung der ‚Philosophia‘ im Rückgriff auf

¹ Vgl. Boethius: *Consolatio philosophiae*. I 1, 6-11: „Statura discretionis ambiguae; nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur; quae cum altius caput extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat respicientiumque hominum frustrabatur intuitum.“

² Zu den einzelnen Verweisstellen auf die klassische griechische und lateinische Literatur vgl. Paul Courcelle: „La description de Philosophie par Boèce“, in: ders.: *La Consolation de Philosophie dans la Tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*, Paris 1967, S. 17-28; des weiteren: Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius’ De Consolatione Philosophiae*, Berlin / New York 1978; ders.: Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* (112), S. 166-186.

die „Topik der Epiphaniebeschreibung“³, vorgenommen, was, so Gruber, nahelegt, dass Boethius' ‚Philosophia‘ als eine Gottheit zu begreifen sei.⁴ Gegen diese These Grubers vertritt u. a. Stephen Varvis die Meinung, dass „Lady Philosophy is not necessarily a goddess, but the representation of the divine source and the human beings rationality“⁵. Und so schreibt Varvis an anderer Stelle über Boethius' ‚Philosophia‘: „She is the representation of human wisdom as gained and practiced by the Greek tradition of philosophy.“⁶ Überdies gibt auch Markus Enders gegen den Interpretationsvorschlag Grubers zu bedenken, dass „[...] es [...] zwar durchaus richtig [sei], dass Boethius bis in seine Wortwahl hinein zahlreiche Topoi der Epiphaniebeschreibung für seine Darstellung der Philosophie in Anspruch nimmt, diese Topoi [so Enders] sind aber ihrerseits über die gut belegte allgemeine Feststellung hinaus, dass sie zum gängigen Inventar einer Epiphaniebeschreibung gehören, in ihrer Aussagekraft für das spezifische Philosophie-Verständnis des Boethius interpretationsbedürftig und -fähig“⁷.

Mithin erscheint es naheliegender, die ‚Philosophia‘, wie von Varvis vorgeschlagen, als eine Repräsentation bzw. Personifikation philosophischer Weisheit und nicht als eine Göttin zu betrachten. Für diese Interpretation spricht zudem, dass, wie der Verlauf der ‚Consolatio‘ zeigt, der Trost der ‚Philosophia‘ gerade durch die, wenn auch anamnetische, Vermittlung ihres Wissens einsetzt, so dass deutlich wird, dass hier ein besonderer Akzent auf der Seite ihres Wissens liegt.

Gleichzeitig gilt es in diesem Zusammenhang zu beachten, dass für den in platonisch-neuplatonischer Tradition stehenden Boethius das Wissen der Philosophie nicht als ein „fertig besitzendes“, sondern als ein stets „strebend-verlangendes Wissen“⁸ zu betrachten ist. Infolgedessen erscheint Boethius' ‚Philosophia‘ nicht nur als eine Personifikation philosophischen Wissens, sondern auch als das Streben nach dieser bestimmten Art des Wissens. So

bestimmt Boethius die Philosophie an anderer Stelle auch als „Liebe, Bemühen und Freundschaft der Weisheit“⁹.

2. Die wechselnde Größe der ‚Philosophia‘

Vor dem Hintergrund der Bestimmung der Philosophie als eines Strebens nach Weisheit erscheint eine von Markus Enders vorgeschlagene Interpretation des zu Beginn angesprochenen Bildes der wechselnden Größe der ‚Philosophia‘ höchst interessant.¹⁰ Wie Enders ausführt, könne Boethius' Darstellung der besagten Größenveränderung als Anspielung auf die platonische Darstellung des Eros im ‚Symposion‘ verstanden werden.¹¹ Dieser habe, so Enders, eine zwischen dem Göttlichen und den Menschen vermittelnde „hermeneutische‘ Zwischen-Existenz“¹² inne, die seine philosophische Natur begründe.¹³ Ebenso wie der platonische Eros des ‚Symposions‘ sei nun auch die ‚Philosophia‘ als eine Vermittlerin zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre zu betrachten, die sie, wie das Bild des Boethius zum Ausdruck bringe, zumindest bisweilen berührt. Wie Enders im weiteren darlegt, halte Boethius es dabei „[...] nach Auskunft der ‚Consolatio‘ für prinzipiell möglich, dass sich die menschliche *ratio* als das höchste der menschlichen Natur eigenen Erkenntnisvermögen zum ‚Gipfel jener höchsten Intelligenz‘ aufrichtet, d. h. zur eigentümlichen Erkenntnisweise des göttlichen Geistes erhebt [...]“¹⁴. In ihrem Sich-erheben schreite die ‚Philosophia‘ dabei so weit vor, dass sie, wie Boethius selbst beschreibt, mit ihrem Haupt manchmal sogar in den Himmel hineinragt. In diesem Bild komme, so Enders, zum Ausdruck, dass „[d]ie Philosophie also [...] nach Boethius in ihrer höchsten, selbst schon zumindest annähernd göttlichen Erkenntnisweise die Ideen, einschließlich ihres Grundes [, erkenne]“¹⁵. Aufgrund ihrer Möglichkeit, sich

³ Joachim Gruber: Kommentar zu Boethius' De Consolatione Philosophiae, S. 57.

⁴ Vgl. die Ausführungen in Joachim Gruber: „Die Erscheinung der Philosophie in der Consolatio Philosophiae“.

⁵ Stephen Varvis: Goals, San Francisco 1991, S. 35f.

⁶ Stephen The „Consolation“ of Boethius. An Analytical Inquiry into His Intellectual Process and Varvis: The „Consolation“ of Boethius. An Analytical Inquiry into His Intellectual Process and Goals S. 32.

⁷ Markus Enders: „Die heilende Kraft der Philosophie. Das Philosophie-Verständnis des Boethius in der ‚Consolatio philosophiae““, in: Gerhard Leibold / Winfried Löffler (Hrsg.): Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie. Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie (Innsbruck, 1.- 4. Februar 1998), Wien 1999, S. 11.

⁸ Markus Enders: „Die heilende Kraft der Philosophie“, S. 13.

⁹ Vgl. u. a. Boethius: In Isag. Porph. Comm. (ed. Brandt), S. 7. Eine inhaltliche Entsprechung zu dieser Bestimmung der Philosophie als ein Streben findet sich in der ‚Consolatio‘ insofern, als es die als Heilerin auftretende ‚Philosophia‘ ist, die Boethius dazu anhält, nach dem letztlich sich als tröstend erweisenden Wissen zu suchen. Zur Gestalt der heilenden Philosophie vgl. Joachim Gruber: Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae, 32ff; vgl. auch Thomas Schumacher: „Heilung im Denken. Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius“, in: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 40 (1993), S. 20- 43.

¹⁰ Zu dieser Interpretation vgl. Markus Enders: „Die heilende Kraft der Philosophie“, S. 14f.

¹¹ Markus Enders: „Die heilende Kraft der Philosophie“, S. 14.

¹² Markus Enders: „Die heilende Kraft der Philosophie“, S. 14.

¹³ Markus Enders: „Die heilende Kraft der Philosophie“, S. 14.

¹⁴ Markus Enders: „Die heilende Kraft der Philosophie“, S. 14.

¹⁵ Markus Enders: „Die heilende Kraft der Philosophie“, S. 15.

in dieser Weise zu erheben, ist nach Enders Boethius' ‚Philosophia‘ wie der Eros Platons in der Lage, zwischen dem göttlich-transzendenten und dem menschlichen Bereich zu vermitteln.

Die von Markus Enders angeführten Gründe für die Annahme, dass es sich bei der Darstellung der wechselnden Größe der ‚Philosophia‘ um eine Reminiszenz an den Eros des platonischen ‚Symposions‘ handele, sind in vielfacher Weise überzeugend. Dieses vor allem, wenn man hinzunimmt, dass die ‚Philosophia‘, wie dargelegt, auch als eine Personifikation des menschlichen Strebens nach philosophischer Weisheit betrachtet werden kann. Wird sie als eine solche Verkörperung gedeutet, ist die Parallele zum platonischen Eros insofern offensichtlich, als auch der platonische Eros, wie von Markus Enders dargelegt, als Liebe zum Schönen und so auch zur Weisheit dargestellt wird¹⁶, die den von ihr ergriffenen Menschen zu einem Streben nach einer göttlichen Weisheit bewegt.¹⁷ So erscheint die von Markus Enders vorgelegte Deutung des boethianischen Bildes der sich ändernden Größe der ‚Philosophia‘ höchst aufschlussreich und interessant.

Wie im Folgenden gezeigt werden soll, kann die Darstellung der Größenveränderung der ‚Philosophia‘ jedoch auch noch in einer anderen Weise interpretiert werden. Der Ausgangspunkt dieser Auslegung besteht dabei in der bereits angeführten Tatsache, dass die ‚Philosophia‘ nicht nur als eine Personifikation des menschlichen Strebens nach göttlicher Weisheit, sondern auch als eine Verkörperung philosophischen Wissens zu betrachten ist. In gewisser Weise bietet sich die Entwicklung einer solchen alternativen Deutung dabei insofern an, als es auch Unterschiede zwischen dem Eros Platons und Boethius' ‚Philosophia‘ gibt. So ist beispielsweise zu bemerken, dass, während Eros von Platon gerade nicht als weise und mithin auch nicht als lehrend dargestellt wird, die ‚Philosophia‘ sehr wohl über ein Wissen verfügt, das sie Boethius im Verlauf der ‚Consolatio‘ eröffnet. Wird die ‚Philosophia‘ nun im Hinblick auf ihr Wissen und mithin als eine Verkörperung philosophischen Wissens begriffen, kann die Darstellung des Wechsels ihrer Größe, thesenartig zusammengefasst, so gedeutet werden, dass Boethius dieses Bild verwendet, um damit drei verschiedene Stufen der Entwicklung philosophischen Wissens zu bedeuten. Um zeigen zu können, inwiefern sich eine solche In-

¹⁶ Vgl. Markus Enders: „Die heilende Kraft der Philosophie“, S. 14.; Platon: Symposium 202d.

¹⁷ Wie Platon im Dialog „Phaidros“ darstellt, ist die durch den Eros zu erlangende Weisheit insofern „göttlich“ zu nennen, als, wie Platons Bild von der Himmelsreise zum Ausdruck bringt (vgl. Platon: Phaidros 247c ff.), die Götter über eine solche Weisheit verfügen. Auch im „Symposion“ klingt an, dass das Erreichen einer von Eros vermittelten Weisheit als göttlich zu bezeichnen ist, wenn es heißt, dass die Götter nicht philosophieren, da sie bereits weise seien, vgl. Platon: Symposium 204a.

terpretation der wechselnden Größe der ‚Philosophia‘ nahelegt, soll in einem nächsten Schritt eine Deutung der Entwicklung des philosophischen Wissens vorgeschlagen werden. Ausgehend von dieser soll daraufhin deutlich gemacht werden, dass und wie sich diese Entfaltung des Wissens der Philosophie in dem von Boethius gezeichneten Bild wiederfinden lässt.

Was die Plausibilität einer solchen Interpretation betrifft, sind zwei Probleme augenscheinlich. Zum einen erscheint es fraglich, ob Boethius überhaupt das noch zu entwickelnde Verständnis der Entfaltung philosophischen Wissens teilen würde, da er eine solche nirgends in dieser Form explizit beschreibt. Und zum anderen ist, selbst wenn dieses zugestanden würde, noch immer nicht sicher, ob Boethius das besagte Bild tatsächlich auf die Entwicklung des philosophischen Wissens angewandt wissen wollte. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist es allerdings (zumindest) möglich, eine Interpretation der fortschreitenden Entfaltung des Wissens der Philosophie vorzulegen, wie sie sich auch Boethius hätte darstellen können und welche interessanterweise sehr gut auf das Bild des Größenwechsels der Philosophie anzuwenden ist.

3. Die Stadien der Entwicklung der Philosophie

Im Rahmen des Versuches einer möglichen Rekonstruktion des boethianischen Verständnisses der Entwicklung des philosophischen Wissens empfiehlt sich eine Betrachtung derjenigen Autoritäten, welche Boethius aller Wahrscheinlichkeit nach bei der Entwicklung seines Verständnisses der Philosophiegeschichte beeinflusst haben. Hier legt sich dabei der Gedanke nahe, dass Boethius zumindest, was die frühe Philosophie betrifft, im Kontext seiner in neuplatonischer Tradition stehenden Kommentarbeit der Werke Platons und Aristoteles' von deren Verständnis eben jener frühen Geschichte der Philosophie geprägt worden war.¹⁸

3.1 Die Philosophie als *περι φύσεως ιστορία*

Sowohl Platon als auch Aristoteles setzen das „Staunen“ (*θαυμάζειν*) an den Anfang jeglichen Philosophierens.¹⁹ Was dabei jeweils für das Erstaunen sorgt, ist das Erscheinen bzw. Dasein der Dinge, das zunächst an sich unerklärlich ist. So „wundern sich“ Sokrates und Theaitetos im gleichnamigen

¹⁸ Zum Einfluß des platonischen und aristotelischen Gedankengutes auf Boethius vgl. Luca Obertello: Severino Boezio I, Genova 1974, S. 408ff. Zum Neuplatonismus als Quelle boethianischen Denkens vgl. ebd., S. 418ff. und John Marenbon: *Boethius*, S. 10ff.

¹⁹ Vgl. Platon: Theaitetos 155d 1ff. und Aristoteles: Metaphysik 982b 12ff.

Dialog über verschiedene scheinbar widersprüchliche Phänomene, die das Werden und Vergehen der Dinge betreffen²⁰, und Aristoteles geht in eine ganz ähnliche Richtung, wenn er ausführt, dass das, was die frühen Philosophen in Erstaunen versetzt habe, u. a. die Entstehung des Alls gewesen sei.²¹ Diese Betrachtung des Erscheinens und Werdens der Dinge in ihrer Gesamtheit, der, wie Aristoteles sagt, γένεσις τοῦ παντός, trug dieser Art von Philosophie den Namen der περὶ φύσεως ἱστορία²² ein. Wenn hier von der φύσις als dem Gegenstand dieser Art von „Forschung“ die Rede ist, dann ist damit das besagte „Gewordensein“ oder „Gewachsensein“ der Dinge bedeutet, welches nach Aristoteles so lange erstaunlich und unerklärlich bleibt, bis es auf seine „Ursache(n)“ (αἰτία) zurückgeführt wird.²³ Nun geht es der frühen Philosophie aber nicht um *irgendwelche* Gründe, sondern um den ersten Grund (πρώτη αἰτία), der als solcher derjenige ist, aus welchem alles entsteht. Diesen bezeichneten die ersten Philosophen, so Aristoteles weiter, als ἀρχὴ τῶν ὄντων, als „Prinzip des Seienden“²⁴. Im Kontext einer solchen platonisch-aristotelischen Sicht der frühen Philosophie erscheint traditionell Thales von Milet als der Urheber dieser Art von Philosophie, da er, wie Aristoteles berichtet, als erster einen solchen einheitlichen Grund allen Erscheinens angegeben habe – das Wasser (ὕδωρ).²⁵ Von zentraler Bedeutung ist hierbei, dass Aristoteles Thales nicht nur deswegen als den ersten Philosophen betrachtet, weil dieser ein Prinzip allen Erscheinens benannte, sondern auch aufgrund dessen, dass Thales seine Auffassung über die erscheinende Welt in einen Begründungszusammenhang brachte. Denn, so mutmaßt Aristoteles, Thales sei vielleicht zu seiner Annahme gekommen, dass das Wasser das Prinzip von allem sei, weil er beobachtet hatte, dass die Nahrung aller Dinge flüssig und die Samen der Dinge feucht seien.²⁶ In dieser Weise entspricht Thales dem für die platonisch-aristotelische Tradition entscheidenden „philosophischen Prinzip“ des λόγον διδόναι, d. h. der

²⁰ Vgl. Platon: Theaitetos 154e 10ff.

²¹ Aristoteles: Metaphysik 982b 12-17.

²² Platon: Phaidon 96a 4ff; wenn Aristoteles von den ersten Philosophen spricht, benutzt er auch den Begriff der ‚φυσιολόγοι‘, vgl. Metaphysik 986b 14.

²³ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 983a 16f. Auch Platon bringt die „Physis-Forschung“ in unmittelbaren Zusammenhang mit der Suche nach den αἰτία, vgl. Platon: Phaidon 96a 8.

²⁴ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 983b 8-11 und 983b 24f.

²⁵ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 983b 20f. Hier gilt es zu beachten, dass diese Darstellung des Denkens des Thales aus Sicht des Aristoteles vorgenommen wird und unter Umständen nicht dem Selbstverständnis des Thales entspricht. Dieses ist in diesem Zusammenhang dabei jedoch insofern nicht problematisch, als hier der Versuch unternommen wird, das boethianische Verständnis der Entwicklung philosophischen Wissens zu beleuchten, das von der aristotelischen Sicht der Dinge geprägt gewesen sein wird.

²⁶ Aristoteles: Metaphysik 983b 22-24.

Auslegung einer Sache durch ihre Rückführung auf einen oder mehrere erste Gründe.²⁷ Und so erfüllt Thales' Denken die aristotelische Bestimmung der Philosophie als einer Wissenschaft, die nach den ersten Ursachen und Prinzipien sucht,²⁸ in zweifacher Weise: Erstens, indem es die erscheinende Welt auf einen ersten Grund ihres Erscheinens zurückführt und zweitens, indem es Gründe dafür angibt, warum es gerade diese bestimmte Ursache als erste begreift.

Als ein Wissen von den ersten Gründen des Erscheinenden, das sich im Anhalt an die Beobachtung der erscheinenden Welt bildet und sich als ein begründetes darstellt, setzt das Wissen der περὶ φύσεως ἱστορία einen Unterschied zu anderen Formen menschlichen Erkennens und Wissens.²⁹ Hier ist neben dem Bereich des „technischen Wissens“³⁰ und anderer Arten der ἱστορία vor allem an die Dichtung zu denken, die sich für die Richtigkeit ihres Wissens auf die Musen beruft.³¹ Als die Töchter des Zeus und der Mnemosyne³² wissen die Musen zu sagen, wie es war, wie es ist und wie es sein wird³³, und so ist ihr Wissen als „göttlich“ zu bezeichnen, da es, Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart umgreifend, wie die Götter bei allem anwesend ist. Indem nun die Musen den Dichter an ihrer Kenntnis teilhaben lassen³⁴, verfügt dieser ebenfalls über ein solches göttliches Wissen, von dem der Sänger Phemios in der Odyssee behauptet, dass es ihm der Gott in den Sinn gepflanzt habe.³⁵

Im Unterschied dazu versteht sich das Wissen der Philosophie als ein menschliches Wissen, da es das Ergebnis menschlichen Bemühens und Forschens ist, das, wie ausgeführt, im Anhalt an die Betrachtung des Erscheinenden Rückschlüsse über dessen Erscheinen und die ersten Prinzipien dieses Erscheinens zieht.

²⁷ Vgl. Heribert Boeder: Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie, Den Haag 1962, S. 6. Inwiefern dieses Prinzip sowohl für Platon auch als Aristoteles grundlegend ist, wird im weiteren Verlauf dargestellt werden.

²⁸ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 982b 7-10.

²⁹ Zur Verwandtschaft der frühen Philosophie mit anderen Arten des Wissens vgl. Heribert Boeder: Grund und Gegenwart, S. 7ff.

³⁰ Zur τέχνη als einer Art von Wissen, das auf ein Hervorbringen von etwas hingeeordnet ist, vgl. Bernhard Uhde: Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit, Darmstadt 1976, S. 51; vgl. auch Aristoteles: Metaphysik 981a 5ff.

³¹ Vgl. dazu z. B. den Anruf der Muse bei Homer: *Odyssee* I, 1

³² Vgl. Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 8, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Stuttgart 2000, Sp. 511- 514.

³³ Vgl. dazu Heribert Boeder: Grund und Gegenwart, S. 12 und die dort angegebenen Verweisstellen zur klassischen griechischen Literatur.

³⁴ Vgl. Homer: *Odyssee* VIII, 487.

³⁵ Vgl. Homer: *Odyssee* XXII, 347f.

Betrachtet man die Philosophie in diesem Stadium ihrer Entwicklung, so zeigt sich, dass sie im Kontext des boethianischen Bildes der unterschiedlichen Größen der ‚Philosophia‘ durch die erste der drei gegebenen Größen beschrieben werden kann. Die erste Größe der ‚Philosophia‘, die Boethius beschreibt, ist die dem menschlichen Maß entsprechende, auf welche sich seine Besucherin zusammengezogen habe.³⁶ Dieses Bild ist nun insofern sehr gut auf die zuvor dargestellte erste Phase der Entwicklung des philosophischen Wissens anzuwenden, als das Wissen der Philosophie in diesem Stadium in verschiedenerlei Hinsicht als ein dem menschlichen Maß entsprechendes zu betrachten ist. Zum einen deshalb, weil die *περὶ φύσεως ἱστορία*, wie erläutert, ein menschliches Wissen darstellt, das sich im Unterschied zum dichterischen Wissen, als ein Ergebnis der vom Menschen vorgenommenen Vergegenwärtigung der erscheinenden Welt und ihrer ersten Ursachen darstellt. Des weiteren stellt das Wissen der Philosophie in dieser Phase lediglich eine Form menschlichen Wissens unter anderen dar³⁷, so dass es im Unterschied zu späteren, noch darzustellenden Stadien seiner Entwicklung keine besondere Bedeutung für andere Formen menschlicher Wissensausbildung spielt und mithin auch nicht auf einer höheren Ebene anzusiedeln ist als diese.³⁸

Wie aber erreicht die Philosophie im Rahmen ihrer Entwicklung diese ‚höhere Ebene‘, die Boethius dazu veranlasst, davon zu sprechen, dass die ‚Philosophia‘ mit ihrem Scheitel den Himmel zu berühren schien?³⁹

3.2 Das *ἔόν* des Parmenides

Die sich von Thales an entwickelnde Philosophie gibt eine Reihe unterschiedlicher Antworten auf die Frage, was als der einheitliche Grund des Erschei-

³⁶ Vgl. Boethius: *Consolatio Philosophiae* I, 1 8f.: „Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat [...]“

³⁷ Man denke hier beispielsweise an die bereits erwähnten Bereiche des technischen Wissens und der anderen Arten der *ἱστορία*.

³⁸ Die Frage nach der Bedeutung, die das philosophische Wissen für andere Arten menschlichen Wissens hat, wird im folgenden als ein Kriterium dafür verwendet werden, zu entscheiden, wann die ‚Philosophia‘ hinsichtlich ihres Wissens ein Stadium erreicht, in welchem sie die anderen Formen des Wissens überragt und mithin, im Sprachbild gesprochen, über das menschliche Maß des Wissens hinausreicht. Dieses erscheint dabei insofern sinnvoll, als das Wissen der ‚Philosophia‘ in der Tat dann als auf einer „höheren Ebene“ zu denken ist, wenn es seinem Inhalt nach eines ist, das andere Formen der Wissensausbildung in irgendeiner Weise voraussetzen müssen und von welchem sie infolgedessen abhängen.

³⁹ Vgl. Boethius: *Consolatio Philosophiae* I, 1 9f: „[...] nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur.“

nens von allem betrachtet werden könne. Ausgehend von den Antworten auf diese Frage wird die Gesamtheit alles Erscheinenden dabei in unterschiedliche Ordnungen gesetzt, die sich aus den jeweils angegebenen Prinzipien herleiten. Bald nun drängt sich in diesem Zusammenhang jedoch eine weitere Frage auf, die vielleicht schon bei Pythagoras von Samos, sicher aber bei Xenophanes von Kolophon eine Rolle spielt⁴⁰ und die in den Blick nimmt, welche Rolle der Mensch innerhalb der dargestellten Gesamtordnungen des Erscheinenden spielt. Diese Frage ist dabei insofern von Bedeutung, als in ihrer Folge ebenfalls geklärt werden muß, ob und wie der Mensch in der Lage sein soll, eine Gesamtordnung des Erscheinenden einzusehen und darzustellen. Anders gesagt: Können die entfalteten Ordnungen des Erscheinenden wirklich Wahrheit für ihre Darstellungen beanspruchen, können sie sagen, „wie es ist“⁴¹? Diese Frage nach dem „wie es ist“, nach der Wahrheit, steht im Zentrum des Denkens des Parmenides, auf welches im Folgenden in aller Kürze einzugehen sein wird, da die Entwicklung des philosophischen Wissens mit Parmenides eine entscheidene Wendung nimmt.

Wie Parmenides in seinem ‚Lehrgedicht‘ ausführt, ist die Erkenntnis dessen, „wie es ist“ (*ὅπως bzw. ὡς ἔστιν*)⁴², d. h. der Wahrheit (*ἀλήθεια*)⁴³, streng von einer – prinzipiell unmöglichen – Erkenntnis dessen, „wie es nicht ist“ *ὡς οὐκ ἔστιν*⁴⁴, zu unterscheiden.⁴⁵ Als möglichen Gegenstand wahrer Erkenntnis lässt diese Unterscheidung dabei, wie Parmenides darlegt, nur ein solches Seiendes in Frage kommen, das notwendig *ἴσθι*, was es ist und dieses nicht nicht sein kann – das *ἔόν*.⁴⁶ Parmenides zielt darauf ab, dass alles, was in irgendeiner Weise „nicht ist“, nicht Gegenstand einer wahren Erkenntnis, eines sicheren Wissen sein könne, da über solches nichts bzw. nichts Wahres aussagbar sei. Wenn hier die Rede von „Nichtseiendem“ ist, bezieht sich dieses nicht nur auf Dinge, die im absoluten Sinn nicht-existent sind.⁴⁷ Für Parmenides ist alles als „nicht seiend“ zu bezeichnen, das in irgendeiner Hinsicht nicht ist, so dass beispielsweise auch sich verändernde Dinge als „nicht

⁴⁰ Vgl. dazu und zum folgenden Heribert Boeder: *Grund und Gegenwart*, S. 118.

⁴¹ Vgl. Heribert Boeder: *Grund und Gegenwart*, S. 118.

⁴² Parmenides B2.

⁴³ Parmenides B1.

⁴⁴ Parmenides B2

⁴⁵ Zur Unerkennbarkeit und Unausagbarkeit des „Nichtseienden“ (*τὸ μὴ ἔόν*) vgl. Parmenides B2.

⁴⁶ Vgl. Parmenides B6 1f.: „*χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι ἔστιν γὰρ εἶναι, μὴ δὲν δ' οὐκ ἔστιν.*“ Dazu, dass nur ein solches Seiendes erkennbar ist, vgl. Parmenides B3.

⁴⁷ Nach Parmenides gibt es neben den Wegen des „wie es ist“ und des „wie es nicht ist“ auch einen dritten Weg, auf dem die „Doppelköpfigen“ (*δίκρανοι*) wandeln und der dadurch gekennzeichnet ist, dass auf ihm Sein und Nichtsein als dasselbe genommen werden. Dabei handelt es sich um solche Gegenstände, die seiend und nicht-seiend zugleich sind.

seiend“ zu betrachten sind, da sie nicht völlig identisch mit sich sind. In ihrer Eigenschaft als „nicht seiende“ können nach Parmenides solche Dinge nicht Gegenstand eines wahren oder sicheren Wissens sein, da sich aufgrund ihrer (fortwährenden) Veränderung nichts (völlig) Sicheres über sie aussagen läßt.⁴⁸ Ähnliches gilt im Rahmen der parmenideischen Lehre, um noch ein Beispiel zu geben, auch für die Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung. In ihrem Fall besteht das Problem darin, dass solche Dinge je nach Perspektive unterschiedlich erscheinen und so ebenfalls nicht geeignet sind, als Objekte sicheren Wissen zu dienen.

Als Konsequenz hieraus ergibt sich für Parmenides, dass nur das besagte $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ als Gegenstand wahrer Erkenntnis in Frage kommt,⁴⁹ welches als solches in keiner Weise „nicht seiend“ ist.⁵⁰ Über alles andere, das nicht im strengen Sinne „seiend“ ist, lassen sich nach Parmenides nur Auffassungen ($\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$)⁵¹ bilden, die keine Wahrheit für sich beanspruchen können.⁵²

Die Schlüsse, die Parmenides aus seinen Überlegungen zieht, stellen die Physis-Forschung vor eine enorme Herausforderung, indem sie ihren Erkenntnissen den Charakter der $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ verleihen. Denn, so ist mit Parmenides anzuführen, sowohl der Gegenstand der Betrachtung der Physis-Forschung, d. i. die Gesamtheit des übergänglichen Erscheinenden, als auch der Umstand, dass die $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\varphi}\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$ ihre Erkenntnisse im Anhalt an perspektivgebundene Betrachtungen eben dieser Gesamtheit bildet, disqualifizieren diese Form der Forschung, wenn es darum geht, zu sagen, „wie es ist“. Infolgedessen ergibt sich das „wie es ist“, die Wahrheit, als einzig möglicher Betrachtungsgegenstand der Philosophie, und zwar jetzt in Bezug auf ein absolut sicher Wissbares.

Im Unterschied zur überkommenen Physis-Forschung ergibt sich das Erkennen dessen, „wie es ist“, dabei nicht mehr im Anhalt an die Beobachtung des Erscheinenden, sondern nur noch im Denken, genauer im $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, in welchem die notwendige und grundlegende Scheidung des „wie es ist“ vom „wie es nicht ist“ vorzunehmen ist.⁵³

Trotz des Fortschrittes, der mit dem parmenideischen Denken erreicht ist, ist in dieser Phase der Entwicklung philosophischen Wissens die zweite der

dargestellten Größen der ‚Philosophia‘ noch nicht erreicht. Dieses vor allem deswegen, weil das Wissen vom $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ trotz seines absoluten Charakters keines ist, das das philosophische Wissen über andere Formen menschlichen Wissens erhebt. Denn auch wenn die besagten anderen Arten des Wissens, vom wahren Wissen aus betrachtet, als $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ zu klassifizieren sind, erscheint das philosophische Wissen dennoch nicht als höher stehend als diese, da es für den Bereich der als ‚doxa‘ beschriebenen anderen Arten menschlicher Kenntnis keine Rolle spielt.⁵⁴ Auch in diesem Stadium stellt das philosophische Wissen mithin nur eine Form menschlichen Wissens unter anderen dar, das als solches nicht auf einer höheren Ebene steht.

Wie der weitere Verlauf der Geschichte der Philosophie zeigt, ist es eben diese Frage nach der Relevanz des philosophischen Wissens von einem absolut Wahren, die zur Entwicklung einer der größten Herausforderungen für die noch junge Philosophie führen sollte.

3.3 Sophistische Einwände

Ausgehend von der Feststellung des Parmenides, dass im Bereich der Auffassung ($\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$) keine Wahrheit zu finden sei, entwickelt sich ein grundlegender Zug der sophistischen⁵⁵ Kritik an der parmenideischen Philosophie.⁵⁶ Zentral ist hier der Gedanke, dass, wenn im Bereich der Auffassung keinerlei Wahrheit zu finden ist, die Wahrheit auch kein Maßstab für die Bewertung der Qualität einer Auffassung sein könne. Nun betrifft dieses nicht nur die von Parmenides als $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ abgetanen Erkenntnisse der $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\varphi}\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$, sondern auch all jene Auffassungen, die im Anhalt an die Frage nach einem gelingenden und glücklichen Leben gebildet werden. Auch im Fall solcher Auffassungen ist gemäß der strengen Scheidung von Wahrheit und Auffassung keine absolute Wahrheit zu finden, so dass sich die Frage aufdrängt, inwiefern die Kenntnis des entschiedenen Wahren überhaupt in Bezug auf das Verwirklichen eines glücklichen Lebens relevant ist. Unter anderem diesen Gedanken aufnehmend vertritt beispielsweise der Sophist Gorgias die Auffassung, dass das Wissen des absolut Wahren kein Mittel zur Entscheidung, zum Urteilen sei, so dass die Wahrheit, wie Gorgias behauptet, kein „Kriterium“

⁴⁸ Vgl. John A. Palmer: *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999, S. 45.

⁴⁹ Vgl. Parmenides B3: „[...] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.“ Zur Übersetzung dieses Satzes vgl. Heribert Boeder: *Grund und Gegenwart*, S. 141.

⁵⁰ Vgl. Parmenides B8.

⁵¹ Parmenides B1.

⁵² Parmenides' Lehrgedicht verdeutlicht dieses, indem es das „unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit“ den „Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt,“ gegenüberstellt. Vgl. Parmenides B1.

⁵³ Vgl. Parmenides B4.

⁵⁴ Vgl. Anmerkung 39.

⁵⁵ Zum Begriff der „Sophistik“ und der Begründung der Möglichkeit einer solchen Begriffsbildung vgl. u. a. die Einleitung in: Bernhard H. F. Taureck: *Die Sophisten zur Einführung*, Hamburg 1995, S. 7-13.

⁵⁶ Zur Kritik der Sophistik an Parmenides vgl. auch Heribert Boeder: „Zu Platons eigener Sache“, in: *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, hrsg. von Gerald Meier, Würzburg 1994, S. 189-206.

(κριτήριο) sein könne.⁵⁷ Denn, so wäre Gorgias' Gedanke zu entfalten, was nützt einer Polis die Kenntnis der absoluten Wahrheit, wenn sie mit sich zu Rate geht, ob der Nachbarpolis der Krieg erklärt werden sollte oder nicht.

In dieses durch die parmenideische Scheidung von Wahrheit und Auffassung entstandene Vakuum sicheren Wissens hinein entwickelt die Sophistik eine τέχνη, deren „Werk“ (ἔργον) in der Entwicklung und Vermittlung einer „Kenntnis“ (μάθημα) besteht. Ihrem Inhalt nach stellt sich diese Kenntnis dabei als eine „Wohlberatenheit“ (εὐβουλία) dar, und zwar „[...] im privaten Bereich, wie man am besten das eigene Haus verwaltet und im Bereich der Polis, wie man am vermögendsten wird, darin zu handeln und zu sprechen“⁵⁸. So erscheint diese Kenntnis im Unterschied zum parmenideischen Wissen als nützlich, da sie in ihrer Eigenschaft als Wohlberatenheit den in ihr Unterwiesenen dazu befähigt, ein gelingendes und glückliches Leben zu führen. Im einzelnen drückt sich die sophistische εὐβουλία darin aus, dass sie lehrt, zwischen einem „besser“ und „schlechter“ zu unterscheiden, wenn es darum geht, was der Mensch tun soll, um glücklich zu werden und wie er das Zu-tuende verwirklichen kann.⁵⁹

Über diese Art von „Tüchtigkeit“ (ἀρετή) als einem Wohlberatensein hinaus beinhaltet der Anspruch des Protagoras, ἀρετή lehren zu können,⁶⁰ aber noch ein Weiteres. Die sophistische τέχνη erzieht nach ihrem Selbstverständnis auch insofern zur Tüchtigkeit, als sie dazu befähigt, im Streit der im Rahmen einer Beratung vorgetragene Auffassungen⁶¹ die eigene Auffassung als die bessere und stärkere erscheinen zu lassen, um so auch den die Auffassung Vertretenden als tüchtig und wohlberaten auszuweisen.⁶² Praktisch stellt sich das „Stark-machen“ des eigenen λόγος dabei meist so dar, dass der Sophist den Versuch unternimmt, mithilfe rhetorischer Mittel eine Auffassung, die seiner eigenen entgegensteht, als selbstwidersprüchlich und daher als „schwächer“ darzustellen.⁶³ Grundgelegt ist dieser Aspekt der sophisti-

⁵⁷ Vgl. Gorgias B3 (87); vgl. dazu ebenfalls Bernhard Uhde: Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit, Anmerkung 220, S. 52.

⁵⁸ Platon: Protagoras 318e 5ff.

⁵⁹ Vgl. Bernhard Uhde: Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit, S. 51; Heribert Boeder: „Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens“, in: Das Bauzeug der Geschichte, hrsg. von Gerald Meier, Würzburg 1994, S. 165.

⁶⁰ Vgl. Platon: Protagoras 319a 4ff.

⁶¹ Hier ist wesentlich, dass es nach Protagoras über jede Sache immer zwei entgegengesetzte Aussagen (Auffassungen) gibt (vgl. Protagoras B 6a), so dass prinzipiell jede Auffassung aufgrund der Möglichkeit, eine ihr entgegenstehende Antithese zu bilden, bezüglich ihres Geltungsanspruches hinterfragbar ist.

⁶² Wie Protagoras ausführt, gilt es in diesem Zusammenhang, stets die schwächere Auffassung zur stärkeren zu machen. Vgl. Protagoras B 6b.

⁶³ Eine Parodie auf eine solche Vorgehensweise bietet Platons Dialog „Euthydemos“.

schen τέχνη in der zu Anfang erläuterten parmenideischen Scheidung der Auffassung von der Wahrheit. Gemäß dieser Scheidung ist im Bereich der δόξα keine absolute Wahrheit zu finden, so dass eine Auffassung nicht an sich wahr oder falsch ist, sondern jeweils einem urteilenden Menschen als besser oder schlechter, wahr oder falsch *erscheint* und mithin Gegenstand möglicher rhetorischer Manipulation ist. Zur Folge hat dies, dass aus sophistischer Sicht der Mensch als das „Maß aller Dinge“⁶⁴ zu betrachten ist, da er „[...] das Maß für die Wahrheit der Auffassungen von ihnen ist“⁶⁵.

Mit dem Aufweis der Irrelevanz des parmenideischen Wissens für den Bereich der Auffassung findet die sophistische Kritik jedoch noch nicht ihren Abschluss. So bemühen sich der Überlieferung nach sowohl Protagoras als auch Gorgias zu zeigen, dass der von Parmenides vorgetragene Begriff des „Seienden“ ihrer Meinung nach selbstwidersprüchlich ist.⁶⁶ Worauf die Sophisten mit diesem Versuch abzielen, ist der Nachweis, dass auch die Lehre des Parmenides nicht mehr als eine Auffassung sei, die als solche keine absolute Wahrheit für sich beanspruchen könne. Infolgedessen stellt sich nach sophistischer Meinung *jedes* menschliche Wissen stets nur als Auffassung dar, deren einziges Maß der sie beurteilende Mensch ist, so dass kein absolut sicheres und somit wahres Wissen möglich ist.

Der von der Sophistik vorgetragene und begründete Vorwurf der Nutzlosigkeit und Selbstwidersprüchlichkeit philosophischen Wissens stellte die Philosophie in dieser Phase ihrer Entwicklung vor ihre bislang größte Herausforderung.

⁶⁴ Protagoras B1.

⁶⁵ Heribert Boeder: „Zu Platons eigener Sache“, S. 201.

⁶⁶ Der Überlieferung zufolge soll Protagoras Argumente entwickelt haben, um zu zeigen, dass – gegen Parmenides gesprochen – das „Seiende“ nicht eines sein könne, vgl. dazu Protagoras B2; vgl. zu Gorgias dessen bei Sextus Empiricus und in der pseudo-aristotelischen Schrift „De Melisso, Xenophane, Gorgia“ (MXG) überlieferte Argumentation in „Περὶ τοῦ μὴ ὄντος“ (Gorgias B3); ein wertvoller Kommentar zu Gorgias' Argumentation findet sich in Guido Calogero: Studien über den Eleatismus, Darmstadt 1970; Andreas Graeser fasst die Argumentation des Gorgias in adäquater Weise zusammen, wenn er schreibt, dass die die Kohärenz des parmenideischen Begriffes des Seienden angreifenden Argumente des Gorgias „[...] durchweg folgendes Schema auf[weisen]: Wenn x existiert, so muß es entweder F oder nicht-F sein. Wenn x jedoch weder F noch nicht-F sein kann, so kann x auch nicht existieren“. Siehe Andreas Graeser: „Die Philosophie der Antike 2, Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles“, in Wolfgang Röd (Hrsg.): Geschichte der Philosophie, München 1983, S. 34; vgl. dazu auch Gorgias B3 (3).

3.4 Sokrates

Interessanterweise war es nun gerade ein „Nichtwissender“, der seinerseits die Sophistik herausfordern und dem philosophischen Wissen einen möglichen Weg aus der Krise weisen sollte.

Dass er nicht weise (σοφός) sei, weder im großen noch im kleinen, lässt Platon seinen Lehrer Sokrates in dessen „Apologie“ über sich selbst sagen.⁶⁷ Diese fast immer verkürzt und mithin falsch zitierte Aussage des Sokrates wirkt auf den ersten Blick verwirrend, vor allem vor dem Hintergrund dessen, dass, so heißt es kurz zuvor in der „Apologie“, das delphische Orakel verkündet habe, dass niemand weiser als Sokrates sei.⁶⁸ Wie ist dieses in Einklang zu bringen? Der hier scheinbar bestehende Widerspruch löst sich auf, sobald genauer betrachtet wird, worin das Nichtwissen des Sokrates besteht. Sokrates sagt, er sei nicht weise, und er fügt hinzu: weder im großen noch im kleinen (οὔτε μέγα οὔτε μικρόν). Diese Hinzufügung ist entscheidend für das Verständnis dieser Stelle, da sie sie in eine Parallele zu einer anderen bereits zitierten Passage aus Platons Dialog „Protagoras“ setzt. Dort behauptet der Sophist Protagoras, dass er „Wohlberatenheit“ lehre, und zwar im großen, den Angelegenheiten der Polis, wie im kleinen, d. h. in bezug auf die Führung des eigenen Haushalts.⁶⁹ Wenn Sokrates also behauptet, nicht in diesem Sinne weise zu sein, will er damit nichts anderes aussagen, als dass er kein Sophist sei!⁷⁰ Wie die „Apologie“ im weiteren zeigt, ist Sokrates nicht nur der Meinung, dass er nicht über eine solche Weisheit verfüge, sondern, dass es ganz allgemein fraglich sei, ob es überhaupt möglich ist, in besagtem Sinne weise zu sein. Zumindest, fährt Sokrates fort, habe er die Erfahrung gemacht, dass sich bisweilen jemand, der im Ruf steht, weise zu sein, auf seine Weisheit hin geprüft, als nur scheinbar weise erweist, ohne es wirklich zu sein.⁷¹ Diese Stelle ist in verschiedenerlei Hinsicht interessant. Zum einen deswegen, weil Sokrates hier eine im Rahmen des sophistischen Denkens absurde Unterscheidung zwischen dem „Weise-scheinen“ (σοφός δοκεῖν) und dem „Weise-sein“ (σοφός εἶναι) vornimmt. Zum anderen, weil Platon hier an das sokratische Verfahren des „Untersuchens“ oder „Prüfens“⁷² erinnert, mit dessen Hilfe Sokrates, wie die platonischen Dialoge zeigen, Schein und Sein zu unterscheiden und diese Unterscheidung zu begründen sucht.

⁶⁷ Vgl. Platon: Apologie des Sokrates 21b 4f.

⁶⁸ Vgl. Platon: Apologie des Sokrates 20e 8-21a 8.

⁶⁹ Vgl. Platon: Protagoras 318e 5f.

⁷⁰ Den Hinweis auf diese Möglichkeit der Interpretation dieser Stelle verdanke ich Professor Bernhard Uhde, dem ich dafür herzlich danken möchte.

⁷¹ Vgl. Platon: Apologie des Sokrates 21c.

⁷² In der „Apologie“ spricht Platon an dieser Stelle von „διασκοπεῖν“, vgl. 21c 3.

Ihren Ausgang nehmen die „Prüfungen“ des Sokrates fast immer von einer Frage, die er für gewöhnlich entweder in der Form „was ist X?“ oder „ist X Y?“ stellt.⁷³ Auf den ersten Blick nun scheint diese Frage recht harmlos, und doch stellt sie die in dieser Weise befragte Sophistik vor große argumentative Schwierigkeiten. Dieses deswegen, weil sie in ihrem Zusammenhang darauf hinweist, dass, wie Sokrates ausführt, Urteile der Form „X ist Y“ stets eine Auffassung darüber voraussetzen, was „X“ ist.⁷⁴ Denn, so gibt Sokrates im Dialog „Menon“ zu bedenken, wie soll es möglich sein, zu wissen, ob Tugend („X“) lehrbar („Y“) ist, wenn man nicht dem zuvor weiß, was Tugend überhaupt ist.⁷⁵ Auch der Sophist muss, so führt Sokrates an, für sein Urteil eine Auffassung darüber voraussetzen, was das Beurteilte ist, und zwar im Sinne einer „allgemeinen Auffassung“, die alles als „X“ Bezeichnete umfasst.⁷⁶ Die notwendige Voraussetzung einer solchen „allgemeinen Auffassung“ ist nun insofern problematisch für den sophistischen Standpunkt, als eine derartige Meinung „überprüfbar“ ist. Dieses bedeutet, dass es, wie Sokrates im „Phaidon“ erklärt, möglich ist, die über „X“ zugrundegelegte Auffassung⁷⁷ auf die sich aus ihr ergebenden Schlüsse hin zu betrachten.⁷⁸ Stellt sich im Rahmen dieser Prüfung heraus, so Sokrates weiter, dass die Schlüsse beispielsweise einander widersprechend sind, ist es notwendig, die Hypothese fallenzulassen und eine weitere zu prüfen.⁷⁹ Dieses Vorgehen des Sokrates, von dessen „praktischer Umsetzung“ die platonischen Dialoge Zeugnis geben, ist dabei deswegen als eine Herausforderung für die Sophistik zu begrei-

⁷³ Vgl. Platon: Hippias Maior 286 c8-d2, Euthyphron 5d 7, Menon 70a, 71a, Theaitetos 196 d-e; neben Platon bezeugen auch Xenophon und Aristoteles, dass Sokrates Fragen dieser Art nachgegangen sei, vgl. Xenophon: Memorabilia IV, 6, 1, Aristoteles: Metaphysik 987b 1ff., 1078b 17ff.; zur „sokratischen Frage“ vgl. ebenfalls Richard Robinson: „Socratic Definition“, in: Gregory Vlastos (Hrsg.): The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays, Notre Dame, Indiana 1980, S. 110-124.

⁷⁴ Vgl. Platon: Menon 71b 3ff. „Wovon ich aber nicht weiß, was es ist, wie sollte ich davon wissen, wie beschaffen es ist?“, vgl. ebenfalls Hippias Maior 286c 8ff.

⁷⁵ Vgl. Platon: Menon 70a, 71a.

⁷⁶ Vgl. Platon: Menon 72c 6-d 1; Euthyphron 5d 1-2; vgl. ebenfalls Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, zweiter Teil, erste Abteilung, Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie, Darmstadt 1963, S. 126.

⁷⁷ Im „Phaidon“ ist die Rede von „Logoi“ (z. B. Phaidon 100a 4), was, wie David Ross überzeugend darlegt, in diesem Kontext mit „Auffassungen“ oder „Meinungen“ zu übersetzen ist; vgl. David Ross: Plato's Theory of Ideas, Oxford 1966, S. 27. Bezüglich solcher zugrundegelegter Auffassungen spricht Sokrates auch von „Hypothesen“ (ὑποθέσεις), vgl. Platon: Phaidon 101d 2.

⁷⁸ Vgl. Platon: Phaidon 100a 3ff., zur sokratischen Vorgehensweise bei der Prüfung der zu-grundegelegten λόγοι vgl. auch David Ross: Plato's Theory of Ideas, S. 28ff.

⁷⁹ Was in diesem Fall zu tun ist, wird beschrieben in Platon: Phaidon 101c 7ff.

fen, weil es zeigt, dass es vom Urteilenden unabhängige Maßstäbe menschlicher Auffassungen gibt und der Mensch mithin nicht als das „Maß aller Dinge“ zu betrachten ist. So stellt die sokratische Prüfung der Auffassungen heraus, dass zu unterscheiden ist zwischen denjenigen, die *wissen*, was „X“ ist und die mithin imstande sind, *wahre* Urteile über „X“ zu fällen und denen, die lediglich *Auffassungen* über „X“ vertreten und sich nur den *Anschein* eines Wissens geben.⁸⁰

Ein weiterer Grund dafür, warum sich Sokrates in besonderem Maße dafür interessiert, was X ist, besteht darin, dass es seiner Meinung nach für den Bereich menschlicher Praxis relevant ist zu wissen, was „X“ ist.⁸¹ So glaubt er, dass sich z. B. aus dem Wissen darüber, was Tapferkeit oder Frömmigkeit ist⁸², jeweils ein „Muster“ oder „Vorbild“ (παράδειγμα) ergebe, mit dessen Hilfe man entscheiden könne, ob eine bestimmte Handlung als tapfer oder fromm zu beurteilen ist.⁸³ Damit ist es nach Sokrates „[d]er Blick auf die Form, [der] [...] den Menschen mit einem festen, unverbrüchlichen Standard [versieht], nach dem man seine Handlungen ausrichten kann“⁸⁴.

Mit dem Aufweis, dass es vom Urteil des Einzelnen unabhängige Maßstäbe im Bereich menschlicher Auffassungen gibt und dass das Wissen über diese Maßstäbe Relevanz für die menschliche Praxis birgt, gelingt es Sokrates, den Versuch der Philosophie, ein Wissen davon auszubilden, „wie es ist“, gegen die Sophistik wieder stark zu machen. Obwohl Sokrates dabei zeigen kann, dass das menschliche Urteil bestimmte Maßstäbe voraussetzen muss, ist er dennoch nicht imstande anzugeben, worin diese Maßstäbe inhaltlich bestehen.⁸⁵ So ergibt sich für die Entwicklung des philosophischen Wissens, dass es auch mit Sokrates die zweite Größe der ‚Philosophia‘ noch nicht erreicht hat. Denn, wenn Sokrates auch weiß, dass es im Bereich der Auffassungen ein als maßstäblich vorzusetzendes Wissen gibt, kann er dieses doch seinem Inhalt nach nicht bestimmen. Und so hat die Philosophie auch mit Sokrates noch keine Einsicht in den Inhalt eines Wissens, das sie, um im Sprachbild des Boethius zu bleiben, über das menschliche Maß erheben könnte.

⁸⁰ Vgl. Xenophon: Memorabilia IV, 6, 1. In diesem Zusammenhang ist es auch zu verstehen, wenn Sokrates im „Phaidon“ sagt, dass er den Versuch unternommen habe, „die Wahrheit der Seienden in den Auffassungen zu betrachten“, vgl. Platon: Phaidon 99e 3-5.

⁸¹ Vgl. dazu Andreas Graeser: „Die Philosophie der Antike 2“, S. 94.

⁸² Zu diesen Fragestellungen vgl. die Dialoge „Laches“ und „Euthyphron“.

⁸³ Vgl. z. B. Platon: Euthyphron 6e 4-6.

⁸⁴ Andreas Graeser: „Die Philosophie der Antike 2“, S. 94.

⁸⁵ Platon verdeutlicht dieses, indem er seine frühen Dialoge, die wohl am besten einen Eindruck von der sokratischen Methode verleihen, stets in dem Sinne aporetisch enden lässt, dass die gesuchte Bestimmung von „X“ nicht gefunden wird.

3.5 Platon

Platons Interesse gilt nun vornehmlich dem Versuch, die Maßstäbe, die von seinem Lehrer Sokrates in der Notwendigkeit ihrer Voraussetzung eingesehen worden waren, inhaltlich zu bestimmen. Das Ergebnis dieses Versuches stellt die platonische „Ideenlehre“ dar, in deren Rahmen Platon gemäß seines Selbstverständnisses ein inhaltlich bestimmtes und absolut wahres Wissen vorträgt, das die Maßstäbe der menschlichen Auffassungen benennt. Der Maßstab, an dem sich das menschliche Urteil messen lassen muss, ist nach Platon die „Idee“ (ιδέα) So heißt es in der „Politeia“, dass derjenige, der die Idee des Guten (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ) nicht kennt, weder das Gute selbst (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) noch sonst irgendein Gutes (ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν) kenne.⁸⁶ Mithin erscheint die Idee nach Platon als παράδειγμα⁸⁷, an welchem sich der Mensch sowohl für sein Handeln⁸⁸ als auch für die Bewertung von Auffassungen orientieren solle.⁸⁹ Das bedeutet, dass es im Kontext des platonischen Denkens nicht möglich ist zu wissen, ob ein bestimmter Gegenstand „Y“ über eine Eigenschaft „X“ verfügt, wenn man nicht dem zuvor weiß, was es wirklich bedeutet, „X“ zu sein.⁹⁰ Da nun, auf das Beispiel des Guten gewendet, nach Platon nur die Idee des Guten wahrhaftiges und vollkommenes „Gutsein“⁹¹ ist⁹², kann nur derjenige, der ein Wissen von dieser Idee hat, beurteilen, in welchem Maß etwas dieser Idee entspricht und mithin

⁸⁶ Vgl. Platon: Politeia 534b 8-c 6.

⁸⁷ Platon: Politeia 540a 8.

⁸⁸ Vgl. Platon: Politeia 540a 8-10, Kratylos 389 a6-c1.

⁸⁹ Vgl. Platon: Euthyphron 6e 4-6.

⁹⁰ Andreas Graeser: „Die Philosophie der Antike 2“, S. 132.

⁹¹ Hier gilt zu beachten, dass man nicht davon sprechen sollte, dass die Idee des Guten selbst gut ist, da dann ein Fall von „Selbstprädikation“ vorläge, der das auch als „Argument vom dritten Mann“ bekannte Problem eines infiniten Regresses nach sich zöge. Vgl. zu dieser Problematik Gregory Vlastos: „The Third Man Argument in the Parmenides“, in: *Philosophical Review* 63 (1954), S. 319-349. Infolgedessen bietet es sich an, in Bezug auf die Idee des Guten vom „vollkommenen Gutsein“ zu sprechen, da dieses darauf hinweist, dass die als eingestaltig (μονοειδής) gedachte Idee (vgl. u. a. Politeia 612a 4) nichts anderes ist als gut (seiend). Wird die Idee als einfach gedacht, ist jegliche Form der Prädikation – auch die Selbstprädikation – von ihr auszuschließen, da eine Prädikation immer eine Vielheitlichkeit impliziert. Die Verwendung der Sprachform des „Gutseins“ legt sich auch aufgrund der von Platon selbst verwendeten Terminologie nahe, da Platon, wenn er von den Ideen spricht, sehr oft mit Adjektiven verwendete Adjektive verwendet (αὐτὸ τὸ καλόν oder αὐτὸ τὸ ἴσον, vgl. z. B. Phaidon 78d 3), was die Einfachheit der Idee betont und im Deutschen am ehesten durch Formulierungen wie „das gut“ oder das äquivalente „das Gutsein“ nachzuahmen ist.

⁹² Im Unterschied zur Idee des Guten oder Schönen sind die Dinge der sinnlich wahrnehmbaren Welt nach Platon nie nur gut oder schön, sondern in einer anderen Hinsicht immer auch schlecht und hässlich, vgl. Platon: Politeia 478e 8ff.

als gut zu bezeichnen ist. Bezüglich dieser Entsprechung ist nun Folgendes zu beachten. Platon charakterisiert die Idee im Unterschied zur sinnlich wahrnehmbaren Welt⁹³ als ein eingestaltiges, unveränderliches und mit sich selbst identisches Seiendes⁹⁴, das sich als die οὐσία ὄντως οὐσα⁹⁵ an einem „überhimmlischen Ort“ befindet und, sich dem körperlichen Sehen entziehend, nur im Geist zugänglich ist.⁹⁶ Als das (einzige) „vollkommen Seiende“ (παντελῶς ὄν) sind die Ideen für Platon nun auch das vollkommen Erkennbare (παντελῶς γνωστόν)⁹⁷ und somit der einzig mögliche Gegenstand eines (wahren) Wissens (ἀληθῆς ἐπιστήμη)⁹⁸. So schreibt Platon in der „Politeia“, dass sich das Wissen auf das Seiende richte, um zu erkennen, wie dieses ist.⁹⁹ Für alles andere, das zwischen Sein und Nichtsein liegt¹⁰⁰, gilt nach Platon, dass es Gegenstand der Auffassung (δόξα) ist, die zwischen Wissen und Nichtwissen liegt¹⁰¹. Als solche ist die δόξα im Unterschied zur ἐπιστήμη nicht absolut, sondern nur relativ wahr, und zwar relativ zum einzig von den Ideen einsehbaren absolut wahren Wissen. Infolgedessen muss sich, auf das Beispiel des Guten gewendet, das Urteil, dass ein einzelner Gegenstand gut sei, immer in Relation zum Wissen vom absoluten Gutsein der Idee des Guten bestimmen, welcher das vereinzelt Gute in einer bestimmten Hinsicht entspricht.¹⁰²

Mithin stellt im platonischen Selbstverständnis das Wissen von den Ideen einen absoluten Maßstab für menschliches Wissen dar, anhand dessen sich jede Form menschlicher Kenntnis in Wissen, Nichtwissen und Auffassung unterscheiden lässt und der die unterschiedlichen δόξαι in ein Verhältnis zueinander setzt.

Im Kontext seiner Ideenlehre gelangt Platon zur Einsicht in ein inhaltlich bestimmtes Wissen, das den Maßstab für jede Form menschlicher Erkenntnis darstellt und den Anspruch absoluter Wahrheit erhebt. In dieser Gestalt er-

reicht das Wissen der Philosophie eine Phase seiner Entwicklung, in der es über allen anderen Formen der Ausbildung menschlicher Kenntnis steht, da es die für jedes Wissen zugrundezulegenden Maßstäbe bedenkt.¹⁰³

Wie jedoch die von Aristoteles an der Ideenlehre vorgebrachte Kritik zeigt, ist die Entwicklung des philosophischen Wissens auch mit Platon noch nicht so weit fortgeschritten, dass es dazu berechtigen könnte, davon zu sprechen, dass die ‚Philosophia‘ die zweite der von Boethius beschriebenen Größen erreicht habe.

3.6 Aristoteles

Aristoteles kritisiert die Ideenlehre seines langjährigen Lehrers mit einer Reihe von unterschiedlichen Argumenten.¹⁰⁴ Dennoch ist, wie Ingemar Düring anführt, ein immer wiederkehrender Haupteinwand auszumachen, der darin besteht, „[...] dass [nach Aristoteles] die akademischen Beweise für die Ideenlehre nicht das Dasein von Ideen erweisen, sondern nur die Möglichkeit, ein einziges Prädikat von vielen Dingen auszusagen“¹⁰⁵. Aus diesem Grund verzichtet Aristoteles auf die Annahme der Existenz von Ideen und geht stattdessen von vom menschlichen Urteil vorausgesetzten „Allgemeinbegriffen“ (τὸ καθόλου) aus. Indem er ein solches Allgemeines annimmt, bleibt Aristoteles im Rahmen der sokratisch-platonischen Vorstellung, dass ein Urteil über einen Gegenstand „X“ eine allgemeine Auffassung bzw. ein allgemeines Wissen darüber voraussetzen müsse, was „X“ ist.¹⁰⁶ Im Unterschied zu Platon lehnt Aristoteles jedoch den Gedanken ab, dass es möglich sei zu zeigen, dass solche Maßstäbe in Form von an sich bestehenden absoluten Wesenheiten, den Ideen, existieren. So wird der von Aristoteles zwar ebenfalls als notwendig voranzusetzende gedachte Allgemeinbegriff als das Ergebnis einer Abstraktion betrachtet¹⁰⁷, der als solcher keine extramentale Existenz hat. Obwohl Aristoteles die Existenz von den von Platon als „Ideen“ bezeichneten absoluten Maßstäben als unbeweisbar abtut, bedeutet dieses nicht, dass er annehmen würde, dass es keine absolut wahren Maßstäbe menschlichen Wissens gebe. Im Zuge seiner Untersuchung der Grundlagen menschlichen Den-

¹⁰³ Vgl. Platon: Politeia 533b 1ff.

¹⁰⁴ Zur aristotelischen Kritik an der platonischen Philosophie vgl. vor allem Harold Cherniss: Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Baltimore 1946; vgl. ebenfalls Ingemar Düring: Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, S. 245-281.

¹⁰⁵ Ingemar Düring: Aristoteles, S. 246; vgl. Aristoteles: Analytica posteriora I 11, 77a 5-9.

¹⁰⁶ Vgl. die aristotelische Beschreibung des Vorgehens des Sokrates, der mit seinen Fragen ebenfalls bereits nach dem „Allgemeinen“ gesucht habe, vgl. Aristoteles: Metaphysik 987b 1ff, 1078b 17ff.

¹⁰⁷ Vgl. Aristoteles: Analytica posteriora 74a ff.

⁹³ Zur Darstellung dieser Welt vgl. Platon: Phaidon 77c 1, 77c 2, 77c 7, 69a 8-9.

⁹⁴ Vgl. Platon: Phaidon 78c 9-d 7.

⁹⁵ Platon: Phaidros 247c 7.

⁹⁶ Vgl. Platon: Phaidros 247c 7f.

⁹⁷ Vgl. Platon: Politeia 477a 2f.

⁹⁸ Platon: Phaidros 247c 8

⁹⁹ Vgl. Platon: Politeia 478a 7f. Zu der hier erkennbaren Parallele zum parmenideischen Denken vgl. John A. Palmer: Plato's Reception of Parmenides, S. 31-56.

¹⁰⁰ Wie zuvor Parmenides denkt auch Platon, dass das schlechthin Nichtseiende überhaupt nicht erkannt werden könne (vgl. Parmenides B2, Platon: Politeia 477a 4), so dass nur noch das zwischen Sein und Nichtseiende zu untersuchen ist.

¹⁰¹ Vgl. Platon: Politeia 478c 6ff.

¹⁰² Aufgrund dieser Relation der bedingten Entsprechung von vereinzelt und absolut Gutem ist die Idee, wie bereits erläutert, als ein Maßstab für die Bewertung einzelner Urteile zu betrachten.

kens und Wissens, kommt Aristoteles dabei zur Einsicht in ein erstes „Prinzip“ (ἀρχή) allen Wissens. Als Prinzip ist es folgendermaßen zu charakterisieren¹⁰⁸, es ist vollkommen „sicher“ (βεβαιότητα), es schließt jede Möglichkeit der Täuschung über es aus (περὶ ἧν διαψευσθῆναι ἀδύνατον), es ist am besten erkennbar (γνωριμωτάτη) und voraussetzungslos (ἀνυπόθετον), während es als die ἀρχή aller anderen „Axiome“ (ἀξιωματά) selbst Voraussetzung aller Erkenntnis ist.¹¹⁰ Dass ein solches Prinzip das sicherste ist, sei, so Aristoteles, klar, wie es jedoch inhaltlich zu bestimmen ist, dieses müsse noch angegeben werden.¹¹¹ Vollkommen sicher und für jedes Denken vorauszusetzen ist laut Aristoteles, dass es „[unmöglich sei], dass dasselbe demselben zugleich und in derselben Hinsicht zukomme und nicht zukomme [...]“¹¹². Dieser für gewöhnlich als der *Satz vom zu vermeidenden Widerspruch* bezeichnete Sachverhalt entspricht nach Aristoteles in völliger Weise den angeführten Kriterien für ein Prinzip des Denkens und Wissens. Stellt er sich doch als ein völlig sicheres, vollkommen erkennbares und mithin täuschungsfreies Wissen dar, das als selbst voraussetzungsloses von jeder Art des Denkens vorausgesetzt werden muss.

Als „Prinzip“ (ἀρχή) ist nach Aristoteles jedoch auch das Denken (νόησις bzw. νοῦς) zu bezeichnen.¹¹³ Er nimmt diese Bestimmung des Denkens als der ἀρχή im Rahmen seiner Betrachtung der οὐσία, d. h. des „Wesens“ bzw. des als „bestimmt vorliegenden Seienden“¹¹⁴, und ihrer ἀρχαί.¹¹⁵ Das Denken erweist sich nach Aristoteles dabei als ἀρχή im Sinne eines selbst Unbewegten, das gleichwohl anderes bewegt.¹¹⁶ Es ist als solches ein ewiges „Wesen“ (οὐσία) in ewiger Verwirklichung (ἐνέργεια).¹¹⁷ In seiner Eigenschaft als Prinzip ist das Denken für Aristoteles dabei insofern erster Grund und Ursprung aller οὐσία, als alles Seiende in Bezug darauf, dass es Gegenstand eines das „wie es ist“ bestimmenden Wissens ist, abhängig vom νοῦς ist. Das bedeutet, anders gesagt, dass alles Seiende, als ein in seine Begründungsverhältnisse ausgelegtes, nur im Denken *ist*. Aufgrund seiner Mög-

lichkeit, sich in seiner höchsten Form auf sich selbst zu beziehen¹¹⁸, so dass Denken und Gedachtes dasselbe sind¹¹⁹, setzt das Denken für sein *eigenes* Bestimmtheitsein nichts anderes als sich selbst voraus, weshalb Aristoteles es auch als „unbewegt“ beschreibt.¹²⁰ Indem das Denken sich als die νόησις νοήσεως¹²¹ selbst denkt¹²², erkennt es sich als ein notwendigerweise seiendes, da es unmöglich ist, es selbstwiderspruchsfrei als nicht-seiend zu denken.¹²³ Aus diesem Grund ist diese Art des Denkens nach Aristoteles als immerwährende ἐνέργεια ohne jede Möglichkeit des Nichtseins und als ewige οὐσία zu denken¹²⁴, die sich somit auch als der beste, da vollendet seiende Gegenstand des Denkens erweist.¹²⁵ Wie jedes Denkens vollzieht sich auch die Tätigkeit des νοῦς nach dem *Satz vom zu vermeidenden Widerspruch*, so dass dieser das formale Prinzip des Denkens darstellt, während das Denken in seiner auf sich selbst bezogenen Form, inhaltlich betrachtet, sein eigenes Prinzip ist.

Mit der aristotelischen Einsicht in die ἀρχή des Denkens erreicht die Philosophie ein Stadium ihrer Entwicklung, in welchem sie als die die absolut sicheren und unhintergehbaren Prinzipien allen menschlichen Denkens bedenkende „Erste Philosophie“ (πρώτη φιλοσοφία)¹²⁶ über allen übrigen Formen menschlichen Wissens steht. So hält Aristoteles sie für die „herrschendste“ und „führendste“ aller Wissenschaften (ἐπιστήμια), die ihr mit Recht „wie Sklavinnen“ (ὡσπερ δούλας) nicht widersprechen dürfen.¹²⁷ Auch ist die Philosophie nach Aristoteles als die „göttlichste“ (θειοτάτη) aller Wissenschaften zu betrachten, weil sie, das Prinzip bedenkend, die Wissenschaft ist, die die Gottheit selbst am meisten besitzt und die vom Göttlichen handelt.¹²⁸ All dieses legt nahe, die „aristotelische ‚Philosophia‘“ als eine

¹¹⁸ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 1072b 18-20.

¹¹⁹ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 1072b 20f.

¹²⁰ Vgl. Anmerkung 119.

¹²¹ Aristoteles: Metaphysik 1074b 34f.

¹²² Und zwar als ein sich selbst denkendes Denken.

¹²³ Der Versuch, das Denken als nicht-seiend zu denken, ist nur im Denken möglich, so dass in diesem Fall der Einwand dasjenige, gegen dessen Existenz er argumentiert, für seine Argumentation als gegeben voraussetzen muss. Zur notwendigen Voraussetzung des Prinzips vgl. nochmals Aristoteles: Metaphysik 1005b 16f.

¹²⁴ Vgl. Anmerkung 120; zur Unveränderlichkeit des νοῦς vgl. Aristoteles: Metaphysik 1074b 26f.

¹²⁵ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 1074b 15-35, besonders 25f. Als dem „besten“ und vornehmsten“ Wesen schreibt Aristoteles dem νοῦς auch das Prädikat der „Göttlichkeit“ zu, vgl. u. a. Metaphysik 1072b 25ff., 1074bff.

¹²⁶ Vgl. u. a. Aristoteles: Physik 192a 35f.

¹²⁷ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 996b 10-12.

¹²⁸ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 983a 5-7, vgl. ebenfalls Anmerkung 128.

¹⁰⁸ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 1005b 11-18.

¹⁰⁹ Aristoteles: Metaphysik 1005b 33f.

¹¹⁰ Denn, so Aristoteles, „[...] was aber jedem, der etwas erkennen will, notwendig ist zum Erkennen, dieses muss er beim Herangehen [bereits] haben“. Metaphysik 1005b 16f.

¹¹¹ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 1005b 17-19.

¹¹² Aristoteles: Metaphysik 1005b 19f.

¹¹³ Aristoteles: Metaphysik 1072a 30.

¹¹⁴ Zum aristotelischen Verständnis von ‚οὐσία‘ vgl. Aristoteles: Kategorien 4a 10, wo Aristoteles die ‚οὐσία‘ als ein mit sich selbst Identisches bestimmt, das einander entgegengesetzte Bestimmungen annehmen kann; vgl. ebenfalls Metaphysik 1003b 6ff.

¹¹⁵ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 1069a 18.

¹¹⁶ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 1072a 25; vgl. ebenfalls Metaphysik 1073a 23ff.

¹¹⁷ Vgl. Aristoteles: Metaphysik 1072a 25.

„mit dem Scheitel an den Himmel stoßende“¹²⁹ zu begreifen, die mithin die zweite der von Boethius beschriebenen Größen erreicht.

3.7 Plotin

Wenn auch die Philosophie mit Aristoteles Einsicht in ein inhaltlich bestimmtes und notwendig anzuerkennendes Prinzip gewinnt, ist die Geschichte der Entwicklung ihres Wissens damit noch nicht abgeschlossen.

So zeigt sich Plotin, dass alles Seiende (πάντα τὰ ὄντα) durch das „Eine“ (τὸ ἓν) ein Seiendes ist.¹³⁰ Nach Plotin ist dieses dadurch begründet, dass, wie die von ihm angeführten Beispiele zeigen¹³¹, das Seiende stets als in sich vielfältiges zu betrachten ist¹³², das als eine „zusammenhängende Größe“ (συνεχὲς μέγεθος) aufhört zu existieren, wenn es die ihre Bestandteile zusammenhaltende Einheit verliert.¹³³ Dieses bedeutet dabei nicht nur, dass das Seiende im Fall des Verlusts seiner Einheit nicht existieren kann, sondern auch, dass es nur dann als ein bestimmtes Seiendes vorliegt, d. h. als οὐσία, wenn es eines ist.¹³⁴ Was aber verleiht dem Seienden die sein Sein konstituierende Einheit, ohne diese selbst von anderem zu empfangen; was ist in diesem Sinne erster Ursprung und Prinzip? Im Zuge der Betrachtung dieser Frage diskutiert Plotin u. a. die Möglichkeit, dass das Seiende seine Einheit zusammen mit seinem Sein verliehen bekommen könnte, so dass seiend-sein und eines-sein dasselbe wären.¹³⁵ Infolgedessen wäre der νοῦς als das den Dingen ihr Sein verleihende Prinzip auch derjenige, dem das Seiende die Teilhabe am Einen verdankt.¹³⁶ Nun ist nach Plotin das Seiend-sein des Einzelgegenstandes jedoch vielheitlich und mithin verschieden vom Einen¹³⁷ und auch der νοῦς als der Ursprung des Seins ist nach Plotin vielheitlich und mithin kein Erstes.¹³⁸ Plotin entwickelt eine Reihe von Argumenten, die zeigen sol-

¹²⁹ Vgl. Boethius: Consolatio Philosophiae I, 1 9f. „[...] nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur.“

¹³⁰ Vgl. Plotin: Enneade VI 9, 1, 1.

¹³¹ Vgl. Plotin: Enneade VI 9, 1, 5-18.

¹³² Vgl. auch Jens Halfwassen: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992, S. 40.

¹³³ Vgl. Plotin: Enneade VI 9, 1, 9f.

¹³⁴ Vgl. Plotin: Enneade V 3, 15, 14-15; vgl. ebenfalls Jens Halfwassen: Der Aufstieg zum Einen, S. 40.

¹³⁵ Vgl. Plotin: Enneade VI 9, 2, 4f; VI 9, 2, 8ff. Plotin referiert hier die Auffassung des Aristoteles, der die Einheit des Seienden als mit seinem Sein dazugegeben betrachtet, vgl. Aristoteles: Metaphysik 1054a 13-19.

¹³⁶ Vgl. Plotin: Enneade VI 9, 2, 5-9.

¹³⁷ Vgl. Plotin: Enneade VI 9, 2, 16ff.

¹³⁸ Vgl. Plotin: Enneade VI 9, 2, 32-44.

len, dass der von Aristoteles als ἀρχή gedachte νοῦς nicht einheitlich ist und somit selbst von einem einheitsstiftenden Prinzip abhängt. Das Denken, so Plotin, ist als ein sich selbst Denkendes sowohl das Denkende (νοῦν) als auch das Gedachte (νοούμενον) und mithin zwiefältig (διπλοῦς).¹³⁹ Und an anderer Stelle schreibt er, dass der Geist nicht das erste (πρώτος) sei, da er Denkendes (νοῦς) und Gedachtes (νοητόν) zugleich und somit zweierlei (δύο) sei.¹⁴⁰ Wenn er aber in Zweiheit besteht, dann gelte es das vor dieser Zweiheit Liegende zu erfassen, das die Einheit und damit das Sein des Denkens bedingt. Wie die Argumente Plotins zeigen, setzt auch das Denken des sich selbst denkenden Denkens (*genitivus subjectivus et objectivus*) eine Einheit voraus, die die wenn auch nur logisch zu unterscheidenden Seiten des Geistes in ihrer Einheit erhält. Dieses zeigt, dass, folgt man dem Grundsatz Plotins, demgemäß die Vielheit (πλήθος) stets (logisch) später (ὑστερον) als die Einheit (ἓν) ist¹⁴¹, die von Aristoteles angegebene ἀρχή nicht als das Erste zu betrachten ist. Erstes und mithin ἀρχή τῶν πάντων ist laut Plotin das „Eine“ (τὸ ἓν), das die Einheit alles Seienden begründet, ohne in seinem Eines-sein selbst verursacht zu sein.¹⁴² Als ein vollkommen einfaches (ἀπλῶς ἓν)¹⁴³ schließt das ἓν jegliche Vielheit aus, so dass man nichts, ja nicht einmal das Sein, von ihm aussagen kann¹⁴⁴, da jede Prädikation stets eine hier zu vermeidende Zweiheit setzt. Infolgedessen ist das „Eine“ nach Plotin als jenseits des Seins¹⁴⁵ und des Denkens¹⁴⁶ zu begreifen und an sich nicht erkennbar.¹⁴⁷ Wie aber können wir dann überhaupt von dieser ἀρχή wissen, wie von ihr sprechen?¹⁴⁸ Plotins Lösung dieses Problems besteht darin, dass wir, wenn wir behaupten, das „Eine“ sei der erste Grund und Ursprung, eigentlich über uns selbst als kausal Bedingte sprechen.¹⁴⁹

¹³⁹ Vgl. Plotin: Enneade VI 9, 2, 36-38.

¹⁴⁰ Vgl. Plotin: Enneade III 8, 9, 1-4; ein weiteres Argument, das die Vielheitlichkeit des νοῦς aufzuzeigen versucht, findet sich in Enneade V 3, 10, 23ff.

¹⁴¹ Vgl. Plotin: Enneade III 8, 9, 3. Auch der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ist in diesem Sinne nicht als Prinzip zu denken, da er als ein Zuordnungsverhältnisse untersuchender Einheit voraussetzende Doppelungen betrachtet. Vgl. dazu Bernhard Uhde: Grund und Gegenwart. Versuch über Religion, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Freiburg im Breisgau 1982, S. 94.

¹⁴² Vgl. Plotin: Enneade III 8, 10, 20-24.

¹⁴³ Plotin: Enneade III 8, 10, 22.

¹⁴⁴ Vgl. Plotin: Enneade III 8, 10, 30ff.

¹⁴⁵ Vgl. Plotin: Enneade V 5, 6, 11.

¹⁴⁶ Vgl. Plotin: Enneade VI 9, 6.

¹⁴⁷ Vgl. Plotin: Enneade V 3, 10, 31-32.

¹⁴⁸ Plotin selbst ist sich dieses Problems bewusst, vgl. Enneade V 3, 14, 1-6.

¹⁴⁹ Vgl. Dominic J. O' Meara: Plotinus. An Introduction to the Enneads, Oxford 1993, S.

Mithin wird das „Eine“ von Plotin nicht an sich, sondern relational auf uns hin bestimmt, die wir in unserem vielheitlichen Sein wie alles Seiende von einer alles erhaltenden Einheit abhängig sind.

Die plotinische Einsicht in die notwendige Voraussetzung einer vollkommenen Einheit lässt ein Wissen aufscheinen, das als das Wissen von einem jenseitigen Prinzip die ‚Philosophia‘ des Boethius in ihrer dritten Größe charakterisiert.¹⁵⁰ So ist sie als Einsicht in die notwendige Voraussetzung des „Einen“, der ἀρχή, nicht nur über das menschliche Maß erhoben, sondern als ein Wissen vom jenseitigen ersten Prinzip auch als bis in den „Himmel“ vordringend und sich somit dem *Intuitum* des Menschen entziehend zu begreifen. Letzteres dabei deswegen, weil die ‚Philosophia‘ Plotins ein Wissen darstellt, das wie das „Eine“, von dem es kündigt, uns gleichzeitig entzogen und nicht entzogen ist.¹⁵¹

In dieser Phase seiner Entwicklung kommt das philosophische Wissen aus Sicht des Boethius zu seiner Vollendung und der durch das Bild der wechselnden Größe der ‚Philosophia‘ beschriebenen Gang durch die Stadien der Entwicklung dieses Wissens zu seinem Ende. Und zu Recht kann das hier aufscheinende Wissen dabei als „vollendet“ bezeichnet werden. Dieses nicht zuletzt deswegen, weil es in der Lage ist, einen Trost zu spenden, der wie der, von dem er ausgeht, nicht von dieser Welt ist.

Viki Ranff

Erstes Aufblitzen und ruhendes Schauen. Zum Wahrheitsverständnis bei Edith Stein

Für Edith Stein steht die Wahrheitsfrage im Zentrum ihres Philosophierens. Dies gilt auch für ihre christliche Schaffensperiode. Bei Husserl und Thomas von Aquin hebt sie als Gemeinsamkeit die objektive Basis der Wahrheit hervor, auch wenn Husserl sie als Philosoph nicht religiös begründet. Wahrheit ist Methode und Ziel aller Pädagogik, und schließlich erweist sich die mystische Vereinigung nach Pseudo-Dionysius Areopagita und Johannes vom Kreuz als Wahrheitsweg. In einer ersten Intuition blitzt die Wahrheit in einem Moment auf. Das Denken versucht, sie zu durchdringen; die mystische Erfahrung schenkt zumindest vorübergehend ein ruhendes Schauen der Wahrheit. Wahrheitserkenntnis ist somit der Leitfaden des Suchens von der Wissenschaft bis zur Gotteserkenntnis und -liebe.

Wer die philosophischen Schriften Edith Steins, aber auch ihre Briefe und Vortragsmanuskripte liest, wird darin wie einen roten Faden die Wahrheitsfrage entdecken. Diese Grundfrage der Philosophie prägt als maßgebliches Kriterium das Denken der Phänomenologin, Konvertitin und Karmelitin. Im Folgenden soll das Wahrheitsverständnis zentraler Stellen in Schriften der christlichen Schaffensperiode Edith Steins untersucht werden.

1. Zum Forschungsstand

Während Edith Steins Philosophie vor der Konversion am Neujahrstag 1922 fast ausschließlich von der Phänomenologie ihres Lehrers Edmund Husserl geprägt ist, bezieht sie nun auch Autoren der christlichen Tradition in die Überlegungen ein, wie Augustinus, Dionysius Areopagita, Thomas v. Aquin, Johannes Duns Scotus und John Henry Newman. Detailstudien über Art und Umfang des Einflusses dieser Denker auf Edith Steins Schriften sind weithin noch ein Forschungsdesiderat, ebenso wie eine Monographie zur Wahrheits-thematik.¹ Zu Husserls Wahrheitsbegriff hingegen liegt seit längerem eine

¹ Einen Überblick bietet: Hanna-Barbara Gerl: Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben, Mainz 21995, bes. Kap. IX. „Die Suche nach dem Sinn von Sein“, S. 105-121, (zu Thomas von Aquin), X. „Stationen des Aufstiegs“ (darin: „Die Wende von Thomas zu Augustinus“), S. 129-133, und XIV. „Der unergründliche Gott: Dionysius Areopagitas

¹⁵⁰ Vgl. Boethius: *Consolatio Philosophiae* I, 1, 11-13.: „[...] quae cum altius caput extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat respicientiumque hominum frustrabatur intuitum ...“.

¹⁵¹ Als ein sich uns in Bezug auf die Erkenntnis seines Wesens entziehendes lässt das *εν* im Unterschied zur ἀρχή des Aristoteles die Anwesenheit bei sich selbst nicht zu. Zu der von Aristoteles angenommenen Möglichkeit der Anwesenheit beim Prinzip vgl. Aristoteles: *Metaphysik* 1072b 13ff.