
Eugen Fink

Grundfragen der antiken Philosophie

Eugen Fink Gesamtausgabe

Herausgegeben von

Annette Hilt

Cathrin Nielsen

Alexander Schnell

Hans Rainer Sepp

Holger Zaborowski

Beirat

Damir Barbarić (Zagreb)

Rudolf Bernet (Leuven)

Renato Christin (Triest/Berlin)

Natalie Depraz (Paris)

Giovanni Jan Giubilato (Wuppertal)

Wolfgang Henckmann (München)

Catherine Homan (Milwaukee)

Guy van Kerckhoven (Brüssel)

Pavel Kouba (Prag)

Alfredo Marini (Mailand)

Javier San Martín (Madrid)

Käte Meyer-Drawe (Bochum)

Franz Anton Schwarz (Freiburg)

Christopher Turner (Stanislaus)

Helmuth Vetter (Wien)

Eugen Fink

Grundfragen der antiken Philosophie

Herausgegeben von
Simona Bertolini und
Riccardo Lazzari

VERLAG KARL ALBER



Koordination: Eugen Fink-Zentrum Wuppertal

Mit archivalischer Unterstützung durch das Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und das Eugen-Fink-Archiv an der Universität Erfurt.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-495-99836-6 (Print)

ISBN 978-3-495-99542-6 (ePDF)

1. Auflage 2023

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Inhalt

Grundfragen der antiken Philosophie ‹WS 1947/48‹	7
Der Satz vom Widerspruch ‹Philosophisches Proseminar im Wintersemester 1959/60‹	227
Heraklit ‹Seminar Wintersemester 1966/1967 (mit Martin Heidegger)‹.	273
Ergänzende Texte	445
Zeit und Zeitbegriff bei Aristoteles ‹1963‹.	447
Asebeia und technē im 10. Buch der <i>Nomoi</i> ‹1969‹.	461
Notizen und Dispositionen	471
Heraklits Leben und Lehre (Nachwort zu einer geplanten Ausgabe der Fragmente von W. Bröcker) ‹1946‹	473
‹Notizen zur Übung „Platons <i>Parmenides</i>“‹ ‹WS 1947/48‹	477
Beiläufiges. Zur Vorlesung über Grundfragen der antiken Philosophie ‹WS 1947/48‹	499
Parmenides-Kolloquium ‹WS 1948/49‹	563
‹Dispositionen zur Übung „Zur Geschichte des Welt-Begriffs (<i>Timaios</i>)“‹ ‹SS 1949‹	567

Aristoteles, <i>Nikomachische Ethik</i> ‹1950›	589
‹Notizen zur Übung „Platons <i>Philebos</i> “› ‹SS 1951›	593
Heraklit-Interpretationen ‹1950–1954›	595
Zu Aristoteles' <i>Physik</i> , 4. Buch, 10. Kap. ‹1951›	609
‹Dispositionen zum Seminar über „Vom Wesen der Freundschaft“ (Aristoteles, <i>Ethika Nikomacheia</i> , 8. und 9. Buch)› ‹SS 1953›	617
‹Notizen zur Übung „Platons <i>Sophistes</i> “› ‹WS 1953/54›	619
‹Dispositionen zum Proseminar „Der Satz vom Widerspruch“› ‹WS 1959/60›	623
‹Dispositionen zum Seminar „Heraklit und Parmenides“ (mit Martin Heidegger)› ‹WS 1966/67›	635
Textkritischer Apparat	655
I. Der Aufbau des Bandes	655
II. Beschreibung der Texte und textkritische Anmerkungen	658
Verzeichnis der von Fink zitierten Texte	684
Nachwort der Herausgeberin und des Herausgebers	685

Grundfragen der antiken Philosophie

‹WS 1947/48›

Gedankengang¹

1. Das Problem des geschichtlichen Verhältnisses zur antiken Philosophie
 - I. *Wir und die Griechen*
 2. Doxographie und „antiquarische Historie“; Trennung von System und Geschichte und die „kritische Historie“; unechte und echte „monumentalische Historie“; die Griechen als die „Stifter der Philosophie“; kein griechenfreier Raum in unserem Weltverhalten; die griechische Daseins-erfahrung
 3. Wiederholung der griechischen Grundfragen als der Zugang zur Geschichte der ontologischen Gedanken; die vulgäre Gegenüberstellung von sog. „Metaphysik der Substanz“ und „Metaphysik der Subjektivität“; die „Abstraktion vom Christentum“
 4. Das Fragen und die stillstehende Seinsauslegung; Vorbegriffe von Philosophie und Philosoph; das Ineinander von anfangender Philosophie und anfangender Wissenschaft
- II. *Ausgang der Interpretation von der „Philosophiegeschichte“ des Aristoteles (Met. A)*
5. Anzeige des Philosophiebegriffs des Aristoteles; die aristotelische Interpretation der Anfänge des griechischen Denkens²
6. *Archē* und *aition*; die vier Weisen des Grundes
7. Die metaphysische Auslegung der *tetraktys* der Gründe: das Sein am Seienden; die Frage nach der *hylē* als leitendem Gesichtspunkt des Aristoteles für seine Deutung der ersten Philosophen; „Bestehen aus ...“ als eine Weise des Gründens; Analogie zwischen bleibendem Ding und bleibender *physis*
8. Der ontologische Grundgedanke von Bleiben und Wechsel; die aristotelische Konstruktion eines Weges im Denken der *archai*. – Thales

III. *Anaximander*

9. Grundstimmung und Grunderfahrung der Philosophie; die Ergriffenheit; das dritte Anaximander-Fragment
10. *Apeiron als hylē?* Das *apeiron* kein Seiendes, sondern das Sein; alles Bestehen aus ... endet im Element; alles Seiende besteht letztlich aus Sein
11. Das erste Anaximander-Fragment; Entstehen, Vergehen, *adikia*
12. *Kata tēn tou chronou taxin*: die zeitlassende Zeit; das *apeiron* nicht das „Absolute“ der Metaphysik; Sein – Zeit – *physis*

IV. *Heraklit*

13. Das anaximandrische Problem als Ausgang für Heraklit und Parmenides; Heraklits Existenz als „Absonderung“; die „Dunkelheit“ des heraklitischen Stils. Fragmente: 92, 125a, 121, 34, 93, 64
14. Die Feuerlehre: Sein und Werden als zentrale Frage; Feuer = Zeit, nicht = Urstoff; Grundsymbol des Feuers, seine Lichtnatur (*phaos*). Fragmente: 11, 100, 94, 30, 76, 36, 90
15. Lehre von den Gegensätzen: die heraklitische Paradoxie; die sichtbare Harmonie als ontologische Struktur im Sein der endlichen Dinge; alles Vergängliche ist übergänglich; Leben und Tod als Symbol der unsichtbaren Harmonie zwischen *physis* und Welt der Dinge. Fragmente: 126, 111, 58, 61, 80, 8, 54, 96, 15
16. Selbigkeit von Dionysos und Hades; die metaphysische Auslegung der Selbigkeit; Harmonie von Bogen und Leier. Fragmente: 103, 10, 51, 48, 53, 102
17. Symbolische und eigentliche Philosophie; der Schlaf der Welt; *to sophon* nichts Personales. Fragmente: 28, 75, 89, 1, 93, 113, 116, 79, 82, 83, 67, 5, 32, 50
18. *To sophon* nicht = Vernunft (im metaphysischen Sinne); das Offene; das Einssein von Allem; der Vernunftbegriff des neuzeitlichen Rationalismus und das Vernünftige der „physiologischen“ Wahrheit; „Alles ist eins“ bedeutet nicht die Leugnung der Individuation, keine These über die Dinge; Sein ist Werden (Geschehen); *harmonīē aphanēs*; *polymathiē* und *sophiē*. Fragmente: 40, 41
19. Verkürzter Erscheinungsbegriff der Neuzeit (nur subjektiv); die vorgängige Lichtung des Seienden; *periechon*, *dikē* und das *dikaion* der Herakliteer; der *chōrismos* des *sophon*. Fragmente: 2, 16, 17, 18, 108
20. *Sophon*, *logos*, *psychē*? Der Weltaufbruch (Sein als Werden); *logos* primär nicht menschliche Rede, sondern prägende, fügende Macht des Seins; im Menschen die Wohnstatt des weltdurchwaltenden *logos*;

- psychē* und das Offenstehen dem Sein; die Weltstellung des Menschen: ontologisches Tier. Fragmente: 1, 72, 101, 45, 115, 118, 119
21. Heraklits Erscheinungsbegriff nicht vom Subjekt her gedacht; Zusammenhang von Vergänglichkeit, Vereinzelung und Erscheinung; Vorschein und Anschein; die *physis*, die Bewegtheit des Seins (*hodos anō katō*) als Spiel des *aiōn*. Fragmente: 123, 57, 60, 112, 52
 22. Heraklits Problem von „Sein und Werden“; Vulgärauffassungen dieses Unterschieds; das Sein im Horizont der Zeit? Das metaphysisch begriffene Sein am Seienden als InderZeitsein; das vor-metaphysische Problem von Sein und Zeit; Sein weltet = das Sein spielt Welt; die Grundgestalten der Seinsfrage: vor-metaphysisch (physiologisch) wie metaphysisch; Übergang zu Parmenides

V. Parmenides

23. Grundproblem des Parmenides: Sein und Schein. Grundmotive der *physiologoi* und ihre spätere Wandlung in der Metaphysik; Auslegung des Eingangsfragmentes: Ausgang aus dem Lande des Scheins; der „Sonnen“-Weg des Denkers; *dikē* = die Fuge des Seins; der Gegen-Bezug von Mensch und Sein; Wahrheit und Sein
24. Der Standort des Menschen; Parmenides: *archē* = Sein; erste ontologische Explikation des Seins selbst; Sein nur durch Sein explikabel; die Grund-Sätze des Parmenides keine Tautologien; der Fundamentalsatz über *noein* und *einai*; das Wesen des *nous*: abwesend – anwesend
25. Umgängiges Seinsverständnis und die Seins-Ahnung; *physis*, das Sein und der *nous*; abwesend – anwesend; der *nous* und das Sein; die „Prüfung“ des Seinsgedankens; ontologische Analogien; die *sēmata tou eontos*; Denken als Seinsdenken; die Metapher der Kugel
26. II. Teil des Lehrgedichts: die Lehre vom Schein; keine Hypothese (gegen Diels' und Reinhardts Deutung); *nous* und *doxa*: ein ontologischer, nicht ein „erkenntnistheoretischer“ Unterschied; die ontologische Falschheit der *doxa*: die Vermischung von Sein und Nichts; Schein als Vorschein; *doxa* und die Namengebung; Sprache als „Verkehrung“; Namengebung nicht konventionell, sondern wesentlich begriffen: die Sprache des Menschen als der ausgezeichnete beispielhafte Ort der Vermischung von Sein und Nichts zum Schein; thesenhafte Zusammenfassung der Parmenides-Interpretation; die physiologische Philosophie und die Metaphysik; die antike Verwunderung

- 1/1 | 1. Die Vorlesung wählt zu ihrem Gegenstand³ „Grundfragen der antiken Philosophie“. Damit stehen wir vor der Aufgabe, ein geschichtliches Verhältnis zu jenen längstvergangenen Zeiten herzustellen, als der Geist des Abendlandes erwachte an der Küste Joniens und in Unteritalien. Wir müssen um zweieinhalbtausend Jahre zurückgehen. Vielleicht erscheint uns ein solcher Rückgang nicht besonders schwierig. Die abendländische Geschichte ist doch nur ein begrenzter und schon gründlich ausgeforschter Zeitraum innerhalb der uns zugänglichen Weltgeschichte, eine Etappe im Gang der Zivilisation, die wir über Ägypten, Babylon bis in die sumero-akkadische Frühzeit verfolgen können; und ebenso kennen wir in Indien und China in historischen Dokumenten bezeugte Vergangenheiten, die weit hinter die Griechenzeit zurückreichen. Und ferner, die griechische Philosophie ist nicht nur in einem reichhaltigen dokumentarischen Material vorhanden, sondern auch in einer fast ununterbrochenen Überlieferung kommentiert worden, von den Römern,⁴ den Kirchenvätern, von den Arabern, von den Scholastikern, den Humanisten bis zu unseren modernen klassischen Philologen. Als *historisches Dokument* ist die antike Philosophie eine geistige Tatsache unserer Welt. Darüber hinaus ist sie als ein integrales Moment der humanistischen Bildung eine noch lebendig wirkende, wenngleich schwindende⁵ geistige Macht. Die Frage ist nur, ob eine Vorlesung über die griechische Philosophie⁶ sich darauf beschränken kann, die historischen Zeugnisse vorzuführen, die Bekanntschaft mit dem Wortlaut antiker Philosopheme zu vermitteln und schließlich dem breiten Strom ihrer geistesgeschichtlichen Wirkungen nachzugehen. Gesetzt den Fall, daß in der Philosophie der Wortlaut in einem spannungsreichen Bezug stünde zum Sinn, und ferner, daß die geistesgeschichtliche „Wirkung“ einer Philosophie nur ein ihr äußerliches Schicksal ist, dann wäre eine noch so gründliche Berichterstattung über die antiken Texte und ihre späteren Exegesen lediglich eine philologisch-historische Aufgabe. So ist es in der Tat. Damit wird der Wert der philologischen Arbeit nicht herabgesetzt. Die textliche Sicherung der antiken Philosophie, die durchgängige philologische Interpretation bildet eine unerläßliche Voraussetzung für jeden philosophierenden Zugang zum wesentlichen Denken der Antike. Die moderne Philologie hat das Bewußtsein dafür geschärft, daß für ein angemessenes Begreifen eines längst vergangenen Menschentums
- 2 nicht ohne weiteres die Verstehensweisen gebraucht werden | dürfen, die der Situation des Zugangsuchenden angehören; daß also nicht die homerische Welt etwa von den Denkweisen unseres späten differenzierten Lebens aus begriffen werden kann, daß man vielmehr den Versuch machen muß, sie aus sich selbst zu verstehen. Bei einem solchen Vorgehen macht der Interpretierende Gebrauch von den Denkweisen, Lebenshaltungen der homerischen Heroenzeit, wie sie ihm in vielen zusammenstimmenden Einzelzügen deutlich werden; mit anderen Worten, er ist kritisch, sofern er die Kategorien

des Verstehens seiner eigenen Epoche möglichst unterbindet und aus der geistesgeschichtlichen Situation des zu deutenden Zeitalters zu denken versucht. Wenn die klassische Philologie, als die Hüterin auch des großen philosophischen Schrifttums der Antike, nicht nur die Texte sammelt, ihre Echtheit prüft usw., sondern auch übersetzt und deutet, so interpretiert sie diese aus dem allgemeinen Horizont des geistesgeschichtlich verstandenen griechischen Daseins. Philosophie ist dann eine Lebensäußerung neben anderen, neben der griechischen Kunst, der Politik, der Mythologie.

Die Frage, der wir zusteuern, läßt sich also formulieren: Ist das notwendige geschichtliche Verhältnis zur antiken Philosophie nur die Gewinnung der rechten Einsicht in die geistesgeschichtliche Situation des Griechentums? Kommt es nur darauf an, unsere modernen Begriffe zurückzuhalten und aus der Kenntnis des griechischen Lebensverständnisses, etwa des | 5. vorchristlichen Jahrhunderts, heraus die philosophischen Zeugnisse auszulegen? Hegel nennt die Philosophie „die verkehrte Welt“;⁷ auch zu den Zeiten des Thales schon war sie die verkehrte Welt und stand im Gegensatz gegen die Meinungen der Menge, nicht in einer angemessenen und überheblichen Besserwisserie, sondern im Wagnis, den tragenden Grund der Vertrautheit des Seienden loszulassen und sich der Fragwürdigkeit der Welt auszusetzen. In dem, was die antike Philosophie wesentlich ist, wird sie nur zugänglich für ein Verhalten, das selbst philosophiert. Die Geschichte der Philosophie ist einzig und allein ein Thema der Philosophie. Keine Wissenschaft, auch nicht die umfassendste Kulturwissenschaft und Geistesgeschichte, kommt von sich aus in die Dimension der philosophischen Geschichtlichkeit. Es sieht zwar immer so aus, als ob die Philosophien eines Zeitalters aus dem allgemeinen Geist dieser Zeit erklärbar wären; sie sprechen die Sprache dieser Zeit, haben Ton und Farbe einer Epoche und sind doch, wenn anders sie überhaupt Philosophien sind, durch einen abgründigen Gegensatz zu ihrem Zeitalter bestimmt. Sie sind zwar auch eine Gestalt des objektiven Geistes einer Zeit, sind in ihrer „Zeitgemäßheit“ ein Ausdruck und Symptom des öffentlichen Geistes – aber all dies betrifft nur ihre geistesgeschichtliche Erscheinung, nie ihr wahres Wesen, das der bloßen Geistesgeschichte ungreifbar bleibt. Jede Philosophie ist auf eine zweideutige | Weise vorhanden, als Wortlaut samt der öffentlich umgehenden Deutung, die eben nicht selbst philosophierend um den Sinn eines Philosophems ringt, und als der verschlossene und immer unzeitgemäße Sinn, der sich nur dem mitfragenden Denken offenbart. Das ist zunächst einfach eine Behauptung. Der Verlauf der Vorlesung soll sie versuchen, ins Recht zu setzen.⁸

Wo aber ausdrücklich darauf verzichtet wird, selbst philosophierend den Zugang zu vergangener Philosophie zu suchen und zu bahnen, wo „unvoreingenommen“ und „standpunktfrei“ einfach und getreu berichtet

wird, was sich als Fakten in der Philosophiegeschichte eben zugetragen hat, entsteht jenes gefährliche Zerrbild der „Objektivität“, die ohne eigene Meinung über Meinungen referiert, bloße Doxographie ist. Der Aberglaube, es gehöre zur intellektuellen Redlichkeit, als Historiker der Philosophie keine eigenen Gedanken zu haben und sich nur zum reinen Durchgang des Vergangenen zu machen, ist ein Vorurteil, das dem Bereich positivistischer Wissenschaftsgesinnung entstammt. Es rechtfertigt sich dabei immer wieder mit dem beliebten Hinweis auf die „gewaltsamen“ Interpretationen, mit denen große systematische Philosophen die Geschichte vergewaltigt haben, sie auf sich selber zulaufen ließen als End- und Höhepunkt, wie sie alles Vergangene umschufen, bis es, um mit Nietzsche zu reden, zum „Herold und Hahnenschrei“⁹ ihres eigenen Tages geworden war. Die Doxographie hat es mit bloßen Schatten zu tun, mit dem Buchstaben, dem der Geist entflohen. Die methodisch gewollte Meinungslosigkeit eines „objektiven historischen Verhaltens“ trägt den Fluch in sich, daß sie nie wirkliche Philosophie, nur Meinungen antrifft. Philosophie ist immer eine Bewegung des Gedankens; sie läßt sich gar nie erfassen und in den Griff bringen, wenn das Organ des Zugriffs der Gedankenstillstand sein soll. Bei einem solchen Verhalten entstehen dann die lächerlichen Erzählungen über jenen Anfang der griechischen Philosophie, wonach bald das Wasser, die Luft, bald das Feuer als „Urstoff“ angesetzt worden wäre. Urstoff wird dabei als eine ganz bekannte und geläufige Kategorie gebraucht. Das Entscheidende der antiken Auslegung wird überhaupt erst sichtbar, wenn ursprünglich begriffen ist, was „*hylē*“ überhaupt ist, was man so handlich als Urstoff übersetzt.

Wenn es wahr ist, daß die Geschichte der Philosophie sich erst öffnet in ihrem verborgenen Sinn für ein Denken, das in die Bewegung des vergangenen Denkens zurückgeht, dann ist offenbar das von uns ausdrücklich herzustellende Verhältnis nicht nur ein „historisches“. | Das heißt:
3 nicht nur ein historisches im gewöhnlichen Sinne. Ohne die Entfaltung systematischer Voraussetzungen bleibt eine geschichtliche Zuwendung zur vergangenen Philosophie unmöglich und verliert sich in die bloße unfruchtbare
4 Doxographie oder, | wenn es hochkommt, in eine geistesgeschichtliche Deutung, die ihre Begriffe dem vorphilosophischen Leben der Umwelt entnimmt, in welcher eine Philosophie vorkommt – und wogegen sie sich gerade aufrichtet. Mit anderen Worten, in der Philosophiegeschichte gibt es nicht die Trennung von systematischer und bloß historischer Betrachtung. Jedes Vorgehen ist hier unlösbar systematisch und historisch zugleich. Ja noch mehr, auch alles systematische Denken der Philosophie ist in innerster Notwendigkeit historisch. Welchen Sinn diese Behauptung haben kann, wird später hinreichend klar werden. Zunächst sei einmal hingewiesen auf die verhängnisvolle Rolle, die das Vorbild der positiven Wissenschaft in dieser Hinsicht spielt. An ihr ist der Unterschied der systematischen und

der historischen Erkenntnis leicht einzusehen. Nehmen wir den Fall der Mathematik. Mathematik entsteht als ein intersubjektives geistiges Gebilde in einem Zusammenwirken von vielen Forschern und Forschergenerationen. Sie hat ihre Geschichte, ihre Anfänge und bedeutsamen Ereignisse. Sie durchläuft die Jahrhunderte, und dieser Lauf ist ein Weg des *Fortschrittes*. Sie wächst aus kleinen Anfängen, aus ersten systematischen Versuchen in einem ständigen Weiterbau, zu dem jeder Forscher beiträgt. Jede neue Erkenntnis bereichert den mathematischen Besitzstand, erweitert ihn oder bildet ihn gar um. Gemessen an fortgeschrittenen Gestalten erweisen sich die Frühgestalten als unvollkommen oder gar als überholt; die Mathematik hat einen „*gegenwärtigen Stand*“; dieser allein repräsentiert das systematische Ganze der mathematischen Wissenschaft; natürlich ist dieser selbst überholbar durch künftige weitergehende Forschungen; einmal aber überholt, hat er nur noch ein historisches Interesse. Die Geschichte der Mathematik bezieht mit vollem Recht und in methodischer Bewußtheit vom gegenwärtigen Stand dieser Wissenschaft die Kategorien des Verstehens und Bewertens etwa der früheren, nun überholten Vorstufen. Sachlich-systematisches Forschen und historisches treten hier deutlich und klar auseinander. Das Historische ist nur interessant, sofern es „unterwegs“ war zum Heutigen; es hat nur ein sekundäres Interesse, es ist ja „überwunden“. Das gilt nicht nur etwa für die Mathematik, sondern prinzipiell für alle Wissenschaften. Das Wesen der positiven Wissenschaft besteht im *fortschrittlichen* Wissen. Wo immer Fortschritt ist, ist allein der gegenwärtige Stand das selbstverständliche Maß, an dem alles Vergangene, auf diese Gegenwart Zueilende gemessen wird. An der fortschrittlichen Wissenschaft ist die strenge methodische Trennung von systematischer und historischer Erkenntnis im Recht. Dies auch bei den sogenannten „historischen Wissenschaften“. Die Geschichtswissenschaft ist als solche ja eine systematische, in einem Wissensfortschritt begriffene Erforschung der Vergangenheit. In der Geschichte der Geschichtsschreibung verhält sich der zünftige Historiker dann zu Vorstufen der Geschichtswissenschaft, die noch nicht die methodische Durchbildung der gegenwärtigen haben, welche Gegenwart so als selbstverständliches Maß erscheint. Allerdings wird hier die Frage etwas verwickelt wegen der eigentümlichen Selbstbezogenheit der Geschichtswissenschaft.

Die Philosophie ist keine Wissenschaft. Sie ist wesentlich etwas anderes als ein *fortschrittliches Wissen*. Deswegen darf auch die dort zu Recht bestehende Unterscheidung von Systematik und Historie nicht mehr selbstverständlich auf die Philosophie angewandt werden. Daß die Philosophie keine Wissenschaft ist, besagt nicht, daß sie etwa weniger wäre. Philosophie ist aus dem Horizont der Wissenschaft nicht zu begreifen, wohl aber umgekehrt. Auch die große Kunst hat nicht den der positiven Wissenschaft eigentümlichen Fortschrittscharakter. Sie wird nicht als ein | Stufenbau sich

immer steigender Vollkommenheit. Hegel spricht die Verwandtschaft von Philosophie und Kunst schon in seiner ersten philosophischen Schrift also aus: „Jede Philosophie ist in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich. So wenig des Apelles und Sophokles Werke, wenn Raffael und Shakespeare sie gekannt hätten, diesen als bloße Vorübungen für sich hätten erscheinen können, sondern als eine verwandte Kraft des Geistes: so wenig kann die Vernunft in früheren Gestaltungen ihrer selbst nur nützliche Vorübungen für sich erblicken. Und wenn Virgil den Homer für eine solche Vorübung für sich und sein verfeinertes Zeitalter betrachtet hat, so ist sein Werk dafür eine Nachübung geblieben.“¹⁰ Es bedeutet schon eine wesentliche Einsicht, wenn begriffen wird, daß die Philosophie nicht als ein Fortschritt durch die Zeiten geht. Dann bereitet sich auch die Möglichkeit vor, die Vielfalt der philosophischen Systeme, die den gemeinen Verstand verwirrt und seinen Spott herausfordert, anders anzusehen, ohne darin sofort einen Einwand zu erblicken. Die Vielfalt *wäre* eine babylonische Sprachverwirrung, wenn eben die Philosophie wissenschaftlich sein müßte wie eine positive Wissenschaft. Dort ist es unerträglich, eine Vielzahl sich ausschließender Thesen gelten zu lassen. Im gegenwärtigen Wissensstande gibt es nicht viele Ansichten, die miteinander zusammenbestehen, sondern nur eine einzige umfassende, in sich einstimmige Theorie. Das übliche Argument, das gegen die Wissenschaftlichkeit der Philosophie ins Feld geführt wird, nämlich daß sie zu keiner Zeit bislang es zu einer einstimmigen Theorie gebracht habe, ist richtig in einem Sinne, wie ihn die so Argumentierenden nie begreifen. Was sie meinen ein vernichtendes Verdikt zu sein, ist in Wahrheit nur die Wahrheit über die Philosophie. Sie ist keine Wissenschaft. Was sie aber selbst positiv ist, bleibt jetzt noch offen. Der gemeine Verstand glaubt sie „widerlegt“, wenn er den Skandal der vielen einander wider|sprechenden Philosopheme unterstreicht. Die Einheit der Philosophie in der Vielzahl ihrer Ausprägungen, ihrer geschichtlichen Selbstverwirklichungen, ist eine Frage, die ausdrücklich offengehalten werden muß.

Wir fassen zusammen: Eine philosophische Vorlesung¹¹ über die Anfänge der Philosophie kann nicht einen gegenwärtigen Stand des philosophischen Denkens als allgemeingültigen Maßstab voraussetzen, um von da her die Anfänge als Vorstufen auszulegen. Ein solches Unterfangen hielte die Philosophie, also etwas, das ursprünglicher ist als alle Wissenschaft, in einem verfälschenden Aspekt fest. Die bei den positiven Wissenschaften berechnete Unterscheidung des systematischen und des historischen Interesses muß der Philosophie fremd bleiben, weil sie in einem ganz anderen Sinne geschichtlich ist als das in der Fortschrittstruktur sich bewegende Wissen. Die Philosophie ist geschichtlich in einem ganz eigenen Sinne. Sie gehört nicht als ein Moment dem allgemeinen Geiste eines Zeitalters an, wenngleich sie darin auch vorkommt. Philosophie kann auch genommen

werden als ein Ausdruck einer Zeit, wie die Staatsformen, die Sitten, die Weltbilder; aber dann ist sie nie in ihrem eigenen geschichtlichen Wesen erfaßt. Die Philosophie *stiftet* überhaupt erst ein *Weltalter*, indem sie entscheidet und für Jahrhunderte entscheidet, was das Wesen des Seienden und das Wesen der Wahrheit ist. In solchen Entscheidungen des ursprünglichen Denkens wird erst der Boden geschaffen, der eine Zeit trägt, der Boden einer menschlichen Weltstellung, auf welchem sich dann der Fortschritt der Wissenschaften bewegt. Philosophie ist geschichtlich, nicht weil sie in der Geschichte vorkommt, sondern weil sie Geschichte überhaupt erst ermöglicht. Die Frage erhebt sich erneut und verschärft: Wie muß das rechte¹² geschichtliche Verhältnis gewonnen werden, das eine Zuwendung zur antiken Philosophie, zu ihren *Grundfragen* zuläßt?

| Ist das nicht eine sonderbare Frage? Zunächst ging es uns darum, eine Bedenklichkeit und einen Verdacht zu erwecken gegen die Selbstverständlichkeit, mit welcher man das Gegebensein eines historischen Verhältnisses annimmt, wenn nur ein Text, das Faktum einer Dokumentation vorliegt. Aber gerade die Faktizität eines solchen philosophiegeschichtlichen Faktums ist zumeist völlig unbegriffen, ja nicht einmal als das gewußt. Platon und Aristoteles sind eben vorhanden in den einschlägigen Schriften, die wir ja jederzeit übersetzen können. Übersetzen, wenn anders es mehr sein soll als nur die Wiedergabe der griechischen durch deutsche Worte, ist doch immer ein Verstehen. Woher nimmt nun ein solches Verstehen seine Kraft? Müssen wir nicht selber mitdenken? Genügt es, wenn wir das allgemeine geistesgeschichtliche Milieu von Platon und Aristoteles kennen, den griechischen Stadtstaat, die Sitten, die soziale Struktur des damaligen Lebens – oder müssen wir am | Ende auch die Entgegensetzung mitmachen, die jene Denker gegen die landläufigen Anschauungen vollziehen? Und geht überhaupt ein solches Mitdenken und Nachdenken, wenn wir unsere eigene Meinung zurückhalten und uns nur vom fremden Denken mitnehmen lassen?

In der bisherigen Überlegung haben wir das Problem einseitig, als eine bloße Frage des richtigen *Wissens* von der vergangenen Philosophie angesetzt. Friedrich Nietzsche hat das Problem des historischen Verhältnisses zu einer radikaleren Fragestellung vorgetrieben. Das Verhältnis zur Vergangenheit ist dabei primär kein Wissensverhältnis, sondern ein Gesamtverhältnis der ganzen menschlichen Existenz. Nietzsche unterscheidet drei Weisen des Verhaltens: die monumentalische, die antiquarische und die kritische Historie. Das sind keine Arten von Geschichtsbetrachtung, die man sich auswählen könnte. Vielmehr handelt es sich dabei primär um eine je bestimmte Grundstellung des Menschen zur Zeit überhaupt. Am Verhältnis zur Vergangenheit wird offenbar, wie ein Menschentum, ein Einzelner, ein Volk, eine Kultur, in der Zeit sich hält. Für Nietzsche sind es also Grundmöglichkeiten des menschlichen In-der-Zeit-Seins. Dabei ist

der Angelpunkt seiner Betrachtung das Verhältnis von Leben und Historie. Er handelt davon in der 2. Unzeitgemäßen Betrachtung, die überschrieben ist: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“. Hier entfaltet Nietzsche bereits die ihm eigentümliche „Optik des Lebens“, des Denkens vom Leben her. Das Leben ist bewegt durch den es durchstimmenden Gegensatz von Bewußtsein und tiefer Bewußtlosigkeit, von menschlicher Freiheit und naturhafter Instinktsicherheit. Der Mensch ist das aus dem Naturfrieden herausgerissene, aufgeschreckte Tier, das nicht mehr selbstvergessen im Augenblick leben kann, sondern immer sich zur *ganzen* Zeit seines Daseins verhalten muß. Dort nun, wo der vitale Drang noch stark und lebendig ist, wo der Wagemut und die Begeisterung, mit anderen Worten, wo das menschliche Dasein selbst noch sich vorwiegend auf die Zukunft hin entwirft, dort tritt ein Verhalten zur Vergangenheit, zur Historie zu Tage, das in ihr die großen Möglichkeiten sieht. Nur wo Zukunft am Werk ist, sieht ein Menschentum die Vergangenheit groß und großartig, aufrufend als Vorbild zur heldischen Nachfolge. Die monumentale Historie ist jenes Zeitverhältnis, das im eigentlichen Sinn geschichtlich ist. Der Mensch existiert im Ganzen der Zeit: aufgerufen vom Vorbild der groß gesehenen Vergangenheit und groß planend bereit für die augenblickliche Tat. Anders ist die antiquarische Historie. Das Wesentliche derselben besteht nun nicht darin, daß sie sorgsamer und gründlicher sich dem Vergangenen hingibt, allen seinen Einzelheiten, allem nur historischen Plunder und Gerümpel; es ist vielmehr die *bewahrende und | verehrende Art Mensch*, die zurückblickt, 6
8 sich in die Vergangenheit und ihren | unendlichen Reichtum versenkt, weil sie selbst keine Zukunft mehr in sich hat; hier ist bereits schon eine Verwandlung des Zeitganzen des Menschentums geschehen; die Zukunft ist das nur Kommende, Zustoßende, aber nicht mehr willentlich Ergriffene, nicht mehr der Raum der Tat. Und endlich die dritte Form, die kritische Historie, bedeutet die Schrumpfung der Zeiterstrecktheit des menschlichen Daseins auf die bloße Gegenwart: die Vergangenheit hat keine aufrufenden Vorbilder mehr, aber auch keinen Wert, den es zu wahren und zu bewahren gilt; die Zukunft ist bereits vom Mißtrauen in alles Menschenwerk überschattet; die einem solchen Menschentum mögliche Historie wird zur kritischen Haltung, die letztlich das Zeitganze einschnürt zur leeren Gegenwart.

Diese drei Typen, die Nietzsche von dem historischen Verhältnis des Menschen aufstellt, haben eine große Bedeutung; wir haben sie nur beigezogen, um unsere Frage nach dem von uns selbst zu suchenden Verhältnis zur Antike weiter zu profilieren. Könnte es sein, daß die antiquarische Betrachtung der vergangenen Philosophie, die bloß sammelnde Doxographie, wie die kritische Historie, die fälschlich einen gegenwärtigen Stand ansetzt als unkritisch genommenen „Maßstab“ für Abschätzung der früheren Versuche – könnte es sein, daß diese beiden im Schwange befindlichen

Formen auf einer Verkümmernng des geschichtlichen Zeitverständnisses der Philosophie selbst beruhen? Das als ein Verdacht ausgesprochen! Wäre dann vielleicht die „monumentalische“ Historie die rechte Art, sich zur Vergangenheit der Philosophie zu verhalten? Anders ausgedrückt: es wäre die Frage, offenbart sich die Größe des Gewesenen dort, wo ein Dasein selbst in der echten Zukünftigkeit steht? Man mag dieser Ansicht zuneigen. Man sagt vielleicht, nur wo wirklich schon selbst philosophiert wird, kann die Stimme der vergangenen Philosophie gehört werden. Nur dem verwandten Geist offenbart sich das Innere einer versunkenen Philosophie, die bereits hinabgegangen ist in den Zeitenabgrund. Nur dem Philosophen ist sie sichtbar, jene „Galerie der Heroen der *denkenden Vernunft*, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das *Wesen Gottes* eingedrungen sind“¹³ – um Hegels Worte zu gebrauchen. Ist das mehr als eine romantische Auffassung? Nietzsche selbst versucht im Stil einer monumentalischen Historie die „Antike Philosophie“ zu überblicken und darzustellen in seiner Schrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“. Die großartigsten Fernsichten eröffnen sich dabei, eine staunenswerte Witterung für geistige Größe offenbart sich – und zugleich ein gründliches Vergreifen in allen wesentlichen Dingen. Wie Nietzsche hier Parmenides oder Heraklit sieht, ist völlig verkehrt. Die entscheidende ontologische Problematik dieser Denker kommt gar nicht in seinen Gesichtskreis. Bei Hegel dagegen sehen wir das monumentalische Verhältnis zur Philosophie der Griechen rein verwirklicht: Er nimmt fast alle Denkmotive der Antike verwandelnd auf; er zeigt jene geistige Spannweite, die Parmenides und Heraklit sich ebenso anverwandelt wie Platon und Aristoteles. Als Grenze aber der Hegelschen Auffassung will es uns scheinen, daß er der Philosophie einen Bewegungssinn zuspricht, den er am Modell der „Entwicklung“ begreift. Der geschichtliche Gang der Philosophie ist ein Weg der Entfaltung und Entwicklung. Dadurch kommt ein Moment der Finalität in die Weltgeschichte des Begriffs; er läuft auf ein Ende zu. Was bei Hegel gleichsam ohne Gewicht erscheint, ist die *Möglichkeit*, daß bereits aufgegangene philosophische Wahrheit sich verdunkelt, verfällt, trivialisiert wird. Um uns herum liegen überall die Trümmer eines früheren ursprünglichen Weltentwurfes. Was die Griechen dachten vom Sein, scheint heute jedes Kind zu wissen. Es gibt keine „vorphilosophische“ Welt, die vor allen Theorien eben ist, was sie ist, die in diesem Anschauungsgehalt bestimmbar wäre. | Ein sogenannter „natürlicher Weltbegriff“ ist eine theoretische Fiktion. In jedem Ding, im unscheinbarsten, in diesem Stück Papier, ist schon die Dingheit des Dinges verschwiegen mitgedacht. Was ein Ding ist, darum ging das große Ringen des griechischen Geistes – und wir stehen heute noch auf Schritt und Tritt auf den nicht mehr begriffenen Relikten seiner Auseinandersetzung mit der verborgenen Macht des Seienden.

Wenn heute die Philosophie entschlossen die metaphysischen Grundfragen wieder aufnimmt, so hat sie keinen festen Besitzstand von Erkenntnissen, sondern vor allem Fragwürdigkeiten, „Probleme“. Die abendländische Überlieferung ist dabei selbst in die radikale Fragwürdigkeit unseres ganzen Daseins einbezogen. Aus ihr heraus allein können wir in geschichtlicher Wahrhaftigkeit den Griechen uns zuwenden. Wir beginnen daher diese Vorlesung¹⁴ über die griechische Philosophie mit einer Einleitung: Wir und die Griechen.

I. Wir und die Griechen

- 8 | 2. Wir stehen noch in der ersten und vorläufigen Besinnung auf unser Thema.¹⁵ Die antike Philosophie, der wir uns zuwenden wollen, liegt in einer Ferne der Zeit, die uns schon das stille Schattenreich des Abgestorbenen scheint. Welches Motiv nun treibt uns, den Blick zurückzuwenden? Ist es ein Bildungsinteresse, eine pietätvolle Pilgerfahrt zu den Gräbern unserer geistigen Ahnen; wollen wir uns Rechenschaft geben von den „3000 Jahren“, um nicht im „Dunkeln unerfahren, von Tag zu Tage“ hinzuleben?¹⁶ Die zeitliche Entlegenheit der antiken Philosophie ist zunächst ein Maß des
- 10 Abstandes von allem | „Heutigen“, Modernen und Aktuellen. Im Wirbel unseres von Sensationen, Tempo, Angst, Not und Verzweiflung gejagten ruhelosen Daseins erscheint die monumentale Gedankenlandschaft der antiken Philosophie wie ein fernes unzugängliches Gestirn. In solcher Ferne zum Heutig-Allzuheutigen ist aber *immer* die Philosophie. Das antike Denken ist ebensowenig „vergangen“, wie das lebendige Philosophieren unserer Tage nur „gegenwärtig“ ist. Die Fragen, die Parmenides, Platon und Aristoteles gefragt haben, sind immer noch offene Probleme. Der innerste Grund der Zuwendung zum antiken Denken ist die Not der aufgegangenen Fragwürdigkeit des Seienden als solchen und im Ganzen. Nur wenn wir in dieser Not stehen und von ihr ergriffen und geführt sind, kann unsere Hinwendung zur Antike mehr sein als ein bloßes Bildungsanliegen, mehr als eine Erweiterung unserer Kenntnisse einer vergangenen Kultur. Das wahrhafte philosophische Verhältnis zur Geschichte der Philosophie ist ein Problem, das allzuleicht verdeckt bleibt unter den sich zunächst andrängenden geläufigen Vorstellungen, die wir hegen über den Zusammenhang von Gegenwart und Vergangenheit. Wir haben¹⁷ einen ersten Hinweis versucht auf dieses Problem. Philosophiegeschichte ist nicht in echter Weise möglich für ein „doxographisches“ Verhalten, das alle eigenen Stellungnahmen angeblich „einklammert“ und sine ira et studio die Meinungen der Philosophen berichtet; in solchem Vorgehen wird nie die hinter dem Vordergrund des Wortlautes verborgene Philosophie gesichtet; erfaßt werden

nur absonderliche Meinungen und der Wirrwarr der vielen unzusammenstimmenden Meinungen; die Geschichte bietet den Anblick eines Museums oder eines Tollhauses; der Wahwitz eines solchen Verfahrens liegt in dem uneingestandenem Gebrauch der ungeprüften und undurchdachten Begrifflichkeit des alltäglichen Weltverstehens, das so die Basis der Auslegung abgibt. Doxographie ist die Anmaßung des gemeinen Verstandes, in seiner Sprache überhaupt sagen zu wollen, was die Philosophie meint, also jenes Denken zur Aussage bringen zu können, in welchem gerade der gemeine Verstand zugrundegeht. Das existenzielle Verhalten, das der Doxographie zugrundeliegt, charakterisierten wir – im Anschluß an Nietzsche – als „antiquarische Historie“.

Die Geschichte der Philosophie läßt sich aber auch nicht auslegen in einer Art, die am Vorbild des wissenschaftlichen Wissens orientiert ist. In der Wissenschaft – und das heißt immer: in der positiven Wissenschaft – ist der „gegenwärtige Stand“ der Theorie das unbestrittene Maß der Beurteilung aller früheren Wissensstände, die eben nur „Vorstufen“ sind. Wird eine solche, im Bereich des fortschrittlichen Wissens legitime Betrachtungsart auf die Philosophie übertragen, so entsteht eine verhängnisvolle Verfälschung ihres Wesens. Es herrscht der trügerische Anschein, als wäre die geschichtliche Bewegung | des philosophischen Denkens gegenwärtig in einem Zustand gesicherter Theoreme (mit da und dort noch bestehenden Wissenslücken), und dieser gegenwärtige Stand böte die rechte und fraglose Basis zur | Kennzeichnung aller früheren philosophischen Versuche; 9 damit wird fälschlich als ein Besitz ausgegeben, was immer nur eine drängende Frage sein kann, wird die „Gegenwartsphilosophie“ zum selbstverständlichen Bezugspunkt, werden die heutigen Knirpse zum Maßstab, an dem die Giganten der griechischen Frühzeit zu messen wären. Eine solche Anschauung operiert mit dem bequemen, aber durch und durch verfehlten Schema des Unterschieds von systematischer Philosophie und ihrer „Geschichte“. Das dahinter stehende existenzielle Zeitverhältnis zur Geschichte überhaupt ist das, was Nietzsche die „kritische Historie“ nennt. 11

Und endlich versuchten wir noch abzuwehren eine dritte, sich auch anbietende Art, die Philosophie in ihrem geschichtlichen Verhältnis zu sehen, nämlich den Versuch, die je bestimmte vergangene geschichtliche Gestalt aus dem „allgemeinen“ Zusammenhang des damals herrschenden Zeitgeistes heraus zu deuten; Philosophie tritt dann auf neben den großen Formen der Religion, des Mythos, der Kunst, der Sitte, des Staates usw. In allen diesen Äußerungsformen einer Kultur offenbart sich ein Menschentum, eine geschichtliche Weise des Menschen, dazusein. Philosophie gewinnt einen Ausdruckswert, einen Symptomcharakter. In seiner Kunst, in seinem Denken und Dichten offenbart ein Volk, eine Kultur seine Welt-haltung. Die griechische Philosophie wird so vielleicht zurückbezogen auf

den allgemeinen Stil des griechischen Daseins, auf die griechische Seele, auf die eigenartige Zeitsituation des anbrechenden 5. Jahrhunderts; die Kenntnis der Kunst, der Religion, der Sitte und der Philosophie erhellen sich wechselseitig; man versucht, über eine begrenzte Ausdrucksform hinauszugehen und durch ein Aufspüren der tragenden Welthaltung jenen gemeinsamen Grund aufzudecken, in dem alle diese kulturellen Formen wurzeln. Ein solches Verfahren ist beliebt geworden, vor allem seit den methodisch bahnbrechenden Forschungen Wilhelm Diltheys. Was aber dort noch in einer skeptischen Bescheidung lediglich eine Seite der geschichtlichen Betrachtung der Philosophie war, ist in unserem nihilistischen Jahrhundert zur vorherrschenden Betrachtungsart geworden. Für Jacob Burckhardt wie für Dilthey hat die geschichtlich auftretende Philosophie ihre temporäre Gestalt, mit der sie Tribut zahlt an den Geist ihrer Zeit, sie ist eine wesentliche Weise, wie das Selbstverständnis einer Zeit sich in ihrer eigentümlichen Sprache ausspricht; die Philosophie der Griechen ist auch noch durchzittert von der Spannung des ganzen griechischen Daseins, und in der Philosophie Kants schwingt das Pathos des Aufklärungszeitalters.

- 12 Gewiß. Es sind geistesgeschichtlich bedeutsame und fruchtbare Aspekte, welche die Philosopheme so dem historischen Erforscher einer ganzen geschlossenen Kultur, einer Epoche¹⁸ darbieten. Die entscheidende Frage ist nur, ob der geistesgeschichtliche Anblick, den eine Philosophie bietet, ihr Gesicht oder ihre Maske ist. Heute, wo man bereits darauf stolz ist, an nichts mehr zu glauben, vor allem nicht an „Wahrheiten“, begegnet man mit Hohn jedem Verhalten zur Geschichte der Philosophie, dem es dabei einzig um die Wahrheit geht. Wahrheit ist ein Aberglaube, zwinkern sich die Auguren zu. Jede Weltanschauung, jede Philosophie ist wesentlich Symptom, ein Lebensausdruck; es verrät sich eine Lebenshaltung darin, es kommt einzig darauf an, die Nebentöne herauszuhören, die wider Willen verraten. Hinter den Philosophemen stehen kämpfende Lebenstendenzen, Machtansprüche; geistige Haltungen sind „Ideologien“. Ideologien aber sind
- 10 hinsichtlich Wahrheit oder Unwahrheit unabwägbare; sie haben nur Wert als geistige Kampfmittel. Bis zu dieser Verzerrung des Wahrheitsgedankens ist die Historisierung heute gekommen. Gewiß ist das eine Entartung. Ein an sich fruchtbarer Gedanke wird durch eine maßlose Übersteigerung ad absurdum geführt. Die Kulturpsychologie, Kulturmorphologie, die allgemeine Geistesgeschichte hat sicher eine sinnvolle Thematik; gewiß sind alle geistigen Gebilde auch Ausdrucksformen des Lebens, Objektivationen seiner schöpferischen Kraft, auch die Philosophie. Aber es ist einzig und allein die Frage, ob die Auffassung einer Philosophie als Lebensausdruck, als Symptom überhaupt in die eigentliche philosophische Dimension vorstößt. Ist eine Auseinandersetzung mit ihrem wesentlichen Wort in der Art

möglich, daß sie aus dem verstanden und ausgelegt wird, was sie mit den anderen geistigen Gestaltungen eines Zeitalters teilt?

Ich möchte nicht mißverstanden werden: Keine Philosophie existiert an einem *topos hyperouranios*, an einem überhimmlischen Ort, entrückt aller faktischen Geschichte, sondern ist, was sie ist, immer und unaufhebbar im geschichtlichen Gange des Menschentums. Philosophie ist primär nicht eine Theorie, ein System von Sätzen, von wahren Aussagen, sondern eine Bewegung von Gedanken, ein Geschehen – und als Geschehen ist sie geschichtlich. Sie geschieht aber nicht auf der gleichen Ebene wie politische Vorgänge, soziale Veränderungen, Wandlungen des Geschmacks und der Gesinnungen, nicht auf der Ebene der geschichtlichen Entwicklung der Religionen und Weltanschauungen; all solches Geschehen vollzieht sich doch schon in einer Bahn, die gegründet ist auf ein feststehendes Wissen über die Natur der Dinge; diese geraten nicht „in Fluß“. Aber in der Philosophie kommt in Fluß, was der sicher gegründete Bau der Welt zu sein schien. Der Boden selbst, auf dem der sonst geschichtliche Wandel sich abspielt, wankt. Nicht Wahrheiten werden fraglich, sondern das Wesen der Wahrheit selbst. | Kann aber ein solches Geschehen im Grunde unseres Daseins interpretiert werden von dem her, was erst durch es ermöglicht wird? Die Philosophiegeschichte nur als Geistesgeschichte aufzufassen und aus der allgemeinen Eigenart einer Epoche auch die darin auftretende Philosophie erklären zu wollen, ist die endgültige Abriegelung vom historischen Wesen der Philosophie; einmal in diesem Verfahren eingefahren, ist der Zirkel geschlossen, ausweglos, weil man immer nur Philosopheme als „Lebensausdruck“, als „Symptom“, als verräterische Zeichen für den Geist eines bestimmten Zeitalters zu Gesicht bekommt. Ein so geartetes Verhalten mag sich dann zuweilen noch als „monumentalische Geschichte“ mißverstehen, weil man in der Vergangenheit die Heroen des Gedankens, die großen Männer zur Geltung bringt, die großen Aufschwünge eines Volkes, einer Kultur usw. – aber man ahnt dabei nicht, daß Philosophien Weisen des Daseins der *Wahrheit* sind, und nicht nur¹⁹ die Heldentaten der großen Geister. Die wahrhaft monumentalische Historie der Philosophie ist kein Kult der großen Denker, sondern die leidenschaftliche Zuwendung allein zu den großen Gedanken und Fragen.

Wir haben bislang nur aus der Abwehr gesprochen. Und das ist keineswegs zufällig. Wir stehen sozusagen ständig in der Gefahr, das rätselhafte und noch unbekannte Wesen eines wahrhaften historischen Verhaltens zur vergangenen Philosophie mit den uns geläufigen Vorstellungsweisen von Geschichte zu verdecken. In all dieser negativen Abgrenzung kam positiv nur zu Wort die Forderung, alle historisch vorgegebene Philosophie philosophierend zu verstehen. Das ist eine noch ganz leere Rede, die in ihrer Unbestimmtheit | fatal nach Anmaßung klingt. Was soll es denn heißen, die

antike Philosophie einer philosophierenden Interpretation zu unterwerfen? Heißt das, daß wir uns im Besitz des philosophischen Zugangsweges halten? Oder besagt das, daß wir gerade erst in der Begegnung mit dem Denken der Griechen selbst zum Philosophieren kommen müssen, wenn anders dies mehr sein soll als eine bloße Anreicherung eines ohnehin schon übergroßen Bildungsballastes? Der Blick auf die Philosophie der Griechen ist immer der Rückblick auf den *Anfang der Philosophie selbst*. Die Griechen sind die Schöpfer der Philosophie. Schöpfer nicht in dem Sinne einer eigenmächtigen Selbstherrlichkeit des Menschen, so daß sie um dieser ihrer „Leistung“ wegen zu rühmen wären. Schöpfer sind sie als die Erleidenden eines großen Schicksals, des Schicksals, die Stätte zu sein, wo das Sein selbst sich denkt und ins Wort tritt. Die Griechen sind der Anfang, Anfang nicht im Sinne des Unscheinbaren, aus dem dann in einer langen Geschichte der Vervollkommnung ein Bedeutendes herauswächst. Sie sind der Anfang der Philosophie als das schlechthin Größte und Niezuübertreffende, das, 14 solange überhaupt es eine Geschichte der Philosophie geben mag, beständig am Werk ist. Der griechische Anfang der Philosophie stiftet nicht nur eine neue, unerhörte Möglichkeit des Menschen, sondern öffnet erstmals denkerisch den Wesensraum der Wahrheit, in dem alle künftigen Geschlechter in ihrem Philosophieren wohnen. Wo immer der Versuch gewagt wird, in die uranfängliche Offenheit des griechischen Denkens zurückzugehen, gibt es kein Verhalten, das unabhängig wäre von den Griechen und aus dieser Unabhängigkeit heraus sich ein Richteramt anmaßen dürfte. Immer ist es ein wenn auch schwacher Nachhall von den Küsten Griechenlands, wo immer philosophiert werden mag; immer steht der denkerisch sich Mühende im Angesichte der großen Griechen. Nicht in den Büchern allein, im Bau der Welt, in der Strukturverfassung jedes Dinges, mit dem wir umgehen, ist griechische Philosophie *anwesend*. Das besagt aber für das uns leitende Problem: Der Zugang zum griechischen Denken kann nie aus einem griechenfreien Raum betreten werden; immer stehen wir in ihrer Nachfolge, in ihrer Tradition, wenn wir uns ihnen zuwenden. Sie sind ein Wesensmoment unserer Situation. Bei allem Fremdverstehen muß, wenn es überhaupt tragen soll, eine hellere Wachheit des Selbstverständnisses gewonnen werden. Fremdverstehen ist nicht nur ein Sichversetzen in einen anderen, in eine andere Situation, in eine andere Zeit, in ein anderes Menschentum, wobei man ein gleichsam „methodisches Selbstvergessen“, eine Ausschaltung seiner selbst vollziehen müßte. Solches ist nur ein unechtes „Anempfinden“. Wie beim Mitleid nicht das gedankliche Sich-andie-Stelle-Setzen die echte Weise ist, einem Unglücklichen beizustehen, sondern das Sichöffnen, das *Mit-sein mit ihm*, so ist auch der echte Modus des Fremdverstehens immer ein *Mitsein*. Das bedeutet für unsere Frage: Das wahrhafte Verhältnis zur Philosophie der Griechen ist nicht die utopische

und wirklich unvollziehbare Rekonstruktion jenes Anfanges, ein Sich-an-die-Stelle-der-Griechen-Setzen, sondern die geschichtliche Begegnung mit ihnen aus unserer Situation heraus. Wir, *hier und jetzt*, müssen²⁰ den Weg suchen in die antike Philosophie. Dieser Weg ist ein *Rückweg*; unser Denken auf diesem Weg ist nicht wie in den Wissenschaften „fortschrittlich“, sondern – ich scheue nicht zu sagen: „rückschrittlich“, rückschreitend in einen Grund, der längst gelegt ist und auf welchem unsere ganze abendländische | Existenz gründet. Damit ist vorerst nur darauf hingewiesen, daß das 12
historische Verhältnis zur antiken Philosophie nicht allein bestimmt werden kann durch die Abgrenzung der unangemessenen Methoden der Doxographie, der pseudowissenschaftlichen Philosophieauffassung und einer an der Geistesgeschichte orientierten Auslegung – auch nicht hinreichend bestimmt ist, wenn der Unterschied der Philosophie zu allen anderen Weisen der Welthaltung eines Menschentums eingesehen ist; sondern daß das historische Verhältnis begriffen werden muß | als ein Bezug zwischen uns, 15
unserer von den Griechen bestimmten geistigen Existenz, und den antiken Gedanken. Aus unserer griechisch geprägten Tradition heraus verhalten wir uns zu den „Anfängen“.

Bevor wir aber dazu übergehen, dies Verhältnis genauer zu charakterisieren, werfen wir noch einen Blick auf die geistesgeschichtliche Relation, die uns mit den Griechen verbindet. Denn hier spielen allzuleicht Verwechslungen. Wie stehen wir zu den Griechen überhaupt? Jeder mag zugeben, daß sie eine Wurzel unserer Humanität darstellen. Vielleicht daß wir kritischer geworden sind als die Zeiten der Renaissance, die Goethezeit. Wir sehen in ihnen vielleicht nicht mehr die unbedingten Lehrmeister unseres Lebens, das große bewunderte Vorbild. Wir sind vom Philhellenismus, von der Griechenschwärmerei nicht mehr so ergriffen und verführt. Unser geistesgeschichtlicher Horizont hat sich ausgeweitet; Griechentum steht uns vielleicht gleichberechtigt neben den anderen Hochkulturen, der chinesischen und indischen. Ist es nicht ein kultureller Lokalpatriotismus, der zuweilen zur Verabsolutierung und Heroisierung der Antike verleitet? Und endlich zeigt nicht heute die Welt die ersten Ansätze zu einer *globalen* Kultur? Aber selbst innerhalb unseres eigenen Kulturkreises steht doch neben der Antike das Christentum als die andere große Wurzel unseres Menschentums. Sind wir nicht auch durch die christliche Tradition geformt, und zwar auch in der Philosophie? Und ferner, ist es nicht eine Eigentümlichkeit der Griechen, sich im Überschaubaren, in der als Kosmos geordneten Welt zu halten, das Endliche und Begrenzte gegen das Unendliche und Grenzenlose zu fixieren? Haben die Griechen nicht diese eigentümliche Vorliebe für das Nahe, in sich Geschlossene? Und sind sie dadurch nicht ihrer ganzen Existenz nach unterschieden von den faustisch strebenden, dem Endlosen hingegebenen Menschen der Neuzeit, die aus diesem Unendlichkeitsdrang die moderne

Mathematik und Naturforschung entwickelten und das dynamische Weltbild schufen? Warum hatten die Griechen keine nennenswerte Technik? Was bedeutet es, daß in unserem Dasein die Naturbeherrschung zu jener unbezähmbaren Leidenschaft unseres Lebens geworden ist, daß wir uns dem Rausch der Bewegung, dem Dröhnen der Motoren, der rastlosen Arbeit überantworten und die griechische Muße verschmähen? Sind dies ebensoviele Fremdheiten, die uns von den Griechen trennen? In mehr oder weniger wissenschaftlicher Vertiefung kommen diese nur jetzt „schlagwortartig“ aufgerafften Unterschiede in der Geistesgeschichte zu Wort. Die Griechen sind uns nah und fern, verwandt und unverwandt. Und auch ihre Philosophie, soweit sie ein geistesgeschichtlich faßbares Aussehen zeigt, ist durch diese Verwandtschaft und Fremdheit mit betroffen. Vielleicht daß wir noch eine

16 Abhebung versuchen: nämlich in der Kennzeichnung der | griechischen „Daseinserfahrung“. Was soll damit gemeint sein? Daseinserfahrung? Ist das die Erfahrung, die ein Volk oder ein Zeitalter eben aufammelt im Lauf seiner Geschichte, die also das Resultat seiner Erkenntnisse und Enttäuschungen ist, sein Kennenlernen von Welt und Menschen im Guten und Bösen? Nein, nicht die Erfahrung ist gemeint, die am Ende herausspringt, sondern diejenige, die am Anfang steht, die allererst uns den ganzen Bereich und die Weite des Seienden öffnet, die einem Volk oder einem Zeitalter erst die Welt

13 aufgehen | läßt und seine Weltoffenheit bestimmt. Unter Daseinserfahrung verstehen wir jetzt also die Grundweise des Weltaufgangs, als der Weise, wie das menschliche Dasein allem Einzelnen und Besonderen zuvor das Ganze, das Menschsein im Ganzen aller kosmischen Kräfte und Gewalten je schon erfahren hat. Daseinserfahrung ist so die Weltaufschließung eines Menschentums, sein Verstehen des Gesamtcharakters der Welt, in der es sich ansiedelt. Solche Weltaufschließung vollzieht sich urtümlich in der Sprache. Wir fragen nach der griechischen Daseinserfahrung.

Wenn wir wirklich fragen müssen, so deshalb, weil wir längst aus dem Machtbereich griechischer Weltoffenheit herausgeraten sind, wenngleich wir stolz uns immer noch als Erben griechischer Kultur empfinden oder es uns zuweilen einreden. Welches ist unsere Daseinserfahrung? Wie öffnet sich uns das Ganze des Seienden? (Wir sehen dabei davon ab, daß in unserem Weltverhältnis die griechische Philosophie noch anwest). Öffnet sich uns das Ganze noch als die uns durchwaltende und durchstimmende, tragendumfangende mütterliche Natur? Oder stehen wir entfremdet der Natur gegenüber? Ist unsere Weltoffenheit nicht gerade bestimmt und gezeichnet durch die Grunderfahrung eines Gegensatzes zur Natur? Und weil wir ihr gegenüberstehen, durch unsere Freiheit nicht mehr in sie einbezogen sind und doch in unseren Nöten und Bedürfnissen auf sie angewiesen sind, erschließt sie sich als die Grenze unserer Freiheit, als das, woran und wogegen sich unsere Freiheit immer wieder bewähren und behaupten muß,

eben dadurch, daß sie sich unterwirft. Aus dieser Erfahrung entspringt das neuzeitliche Bemühen um die Sicherung der menschlichen Herrschaft über die Natur. Die Technik ist nur ein Mittel, allerdings ein seltsam wucherndes Mittel, das bereits den Menschen selbst sich unterwirft. Die romantische Natursehnsucht des modernen Menschen spricht nicht gegen diese Erfahrung, sondern ist vielleicht der schärfste Ausdruck dafür. „Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden ...“²¹, sagt Hölderlins Hyperion, und sagt so die kosmische Vereinsamung, das Herausgefallen sein aus dem lebendigen Allheitszusammenhang des naturdurchwalteten Seienden aus. Der neuzeitliche Mensch ist der Ausgestoßene, der | Fremdling der Natur, der in seiner Freiheit ihr gegenübersteht. Hölderlins Beschwörung jenes Daseins kosmischer Allverbundenheit ist sein Versuch, die griechische Seele wiederzufinden. Es wäre aber ein radikales Mißverständnis, das Griechentum als ein noch naturgeborgenes Dasein anzusetzen. Von uns aus sieht es zwar so aus, weil es noch über eine kosmische Tiefe und einen Reichtum natursichtiger Erhelltheit verfügt, gemessen an dem wir mehr als dürftig geworden sind. 17

Das Griechentum stellt jene Weltstunde dar, da der Mensch sich losreißt vom Naturgrunde seines Daseins und aufsteht gegen das Ganze des Seienden und somit einrückt in die erweckte Freiheit, ein Selbst zu sein. Nie geschah ein größerer Ruck als damals, als sich der Mensch abriß vom stetigen Stand und die Geschichte anfang. Das Griechentum stiftet die Entzweiung mit der Natur; damals vollzog sich erstmals der frische Bruch, das aus tausend Wunden blutende sieghafte Sichlosreißen aus dem mütterlichen Naturgrunde. Die griechische Existenz bedeutet die Aufrichtung der menschlichen Freiheit, die Überwindung der Naturumfängenheit, so aber, daß das griechische Menschentum in der ungeheueren Spannung gleichsam stehen blieb, in diesem Übergang aus dem Reich der Natur in das Reich der Freiheit. Natur ist immer noch nah, aber bereits schon überstiegen, sie wird nicht nur begriffen als Demeters stilles Reich, als mütterlich gebärende Erde, aus der die Blumen aufgehen und das nährnde Korn, | sondern als der schreckliche und gestaltlose Abgrund des Chaos, der titanisch-maßlosen Kräfte der Vernichtung, wo Blutschuld, Gier und Gesetzlosigkeit herrschen; dann aber auch als die heilige Wildnis, wo im heißen Sommermittag sinnend der große Pan träumt; Natur ist in eins Wohnstatt und Nahrung schenkende Erde, aber auch das Toben der Meerflut im Zorne Poseidons, aber auch der Aufruhr aus der Tiefe, der Aufstand gegen Recht und Satzung, die Entfesselung des Chaos, die Gewalttat der Titanen, die den Pelion auf den Ossa türmt im Sturm gegen die Götterburg des Olymp. Natur ist weder nur idyllisch noch schrecklich erfahren, sondern beides zumal, in einem als das Ungestalte und Ungefüge und allem Maß Entrückte, als das 14

Maßlose; und zugleich ist im Geiste, in der selbstbewußten Freiheit die rechte Ordnung erfahren, der Kosmos; der *nous* vernimmt die Ordnung am Himmelsgewölbe, im Gang der Wandelsterne, aber auch im gerechten Walten des Zeus, in der von Athene gelehrtten Kunstfertigkeit, in der von Hera gehüteten Sitte, und in allen musischen Künsten und in der Weisheit des delphischen Gottes. Das macht die einzigartige Spannung des griechischen Daseins aus, daß Naturmacht und Geistesmacht zugleich erfahren sind, daß beide Bereiche in diesem Weltaußenblick des „Überganges“ offenstehen in einer Ursprünglichkeit, die später nicht mehr wiederholbar ist.

18 Diese griechische Daseinserfahrung ist auch die Voraussetzung der griechischen Bildungsidee. Die Existenz des Griechen steht immer in der Gefahr: sich an das Maßlose zu verlieren, den titanisch ungeheuren Gewalten anheimzufallen und seine errungene Freiheit zu verlieren. Die Selbstbehauptung der griechischen Freiheit geschieht im Willen zur Form, zur Gestalt, zum Maß. Nur das Maß, das bändigt, das kraftvoll das Ungestalt schöpferisch zusammenzwingt, nur die Helligkeit und Nüchternheit des Geistes, welche der höchsten leidenschaftlichen Erregung und Trunkenheit abgerungen wird, nur die schöne Welt Apolls, die aus der abgründigen Nacht der dionysischen Raserei auftaucht, ist griechisch. Griechische Bildung ist kein bloßer Schmuck des Daseins, sondern ist die menschliche Weise dazusein. Indem der Grieche das Maßlose in sich selber bändigt, erschafft er sich zum freien Menschen und gibt sich Begrenzung und Gestalt. Bildung ist die Lebensnotwendigkeit, die ihn davor bewahrt, im wirbelnden Chaos seiner glühenden und naturtrunkenen Seele zu versinken; Bildung ist ihm etwas ganz Ursprüngliches, die Gewinnung der Möglichkeit, sich als Mensch zu behaupten, trotz der Hinfälligkeit und Ausgeliefertheit an die Natur. Der Wille zur Form als Wille zur Überwindung des gigantisch Maßlosen und formlos Ungeheueren schafft die *paideia*. Weil aber der Grieche das Chaos in sich trägt und immer in der Gefahr steht, sich zu verlieren im unendlichen Ozean der ihn durchstürmenden Allnatur, die sich ihm offenbart in des Weingotts heiliger Trunkenheit, in der dionysischen Ekstase und im Rasen der Mänaden, von deren Lärmen die nächtlichen Wälder des Gebirgs widerhallten, – weil er also immer die zauberische Lockung der Natur verspürte, der er sich eben erst entrissen, mußte er, um überhaupt sein zu können, diesen Zauber bannen, das Gestaltlose nennen, sagen, singen, bilden, denken und es so einrücken in den festen Umriß eines stehenden Seins.

15 | 3. Wir versuchen, eine erste Klarheit zu bekommen über unser Verhältnis zur Antike, über das Verhältnis, in welchem wir stehen, wenn wir das jederzeit Vermessene wagen, die Gedanken der griechischen Denker nach-

zudenken. Es geht dabei nicht darum, in einer falschen Bescheidenheit unser Epigonentum zu unterstreichen und die Griechen zu heroisieren. Vor der Philosophie versinkt jede menschliche Pose ins Wesenlose. Hier entscheidet allein, wie weit das menschliche Dasein in sich Raum gibt dem Walten des Gedankens. Im Griechentum vollzog sich erstmals der Einbruch jener Möglichkeit des Menschen, die Stätte zu sein, wo das Seiende im Ganzen sich lichtet. Die Griechen sind die Stifter der Philosophie, die „Anfänger“, in deren Nachfolge alles | steht, was seitdem gedacht wurde. Die Griechen nachdenken heißt, unsere eigenen Wurzeln aufgraben. Wir können uns zu ihnen nur verhalten von einem geschichtlichen Boden aus, der abkünftig ist von ihnen, der damals gerade „grundgelegt“ wurde. Aber, so wird man vielleicht einwenden, liegt nicht zwischen uns und den Griechen ein langer Weg? Und ist nicht dies ein Weg der Wandlungen? Hat uns nicht das geistige Geschehen von 2000 Jahren auch entfernt von den Griechen? Gewiß, der griechische Frühling des Abendlandes ist vorbei, verrauscht sind die Zeiten Homers, die Zeit der Helden und strahlenden Götter, vorbei jenes Menschentum, das kraftvoll standhielt im Spannungsbogen von Natur und Freiheit und aus dieser äußersten Spannung sein Denken und Dichten gewann; um uns wehen²² nicht mehr die Winde des „Archipelagus“,²³ sondern der „schneidende Luftzug der neueren Geschichte“; unser Dasein ist wesentlich anders. Wir sind nicht nur von den Griechen bestimmt, sondern auch von dem langen Weg der abendländischen Geistesgeschichte. Und die Problematik unseres Zeitalters liegt vor allem darin, daß diese Geistesgeschichte sich in dem kritischen Moment ihrer nihilistischen Selbstaufhebung befindet. Am Ende des Abendlandes stehend, blicken wir zurück zu seinem Anfang – und verspüren eine befremdliche Fremdheit der Griechen. Vielleicht werden sie, in dieser Fremdheit genommen, uns erst eigentlich „interessant“; das Fremde reizt unsere Neugier, das Absonderliche, die Ausnahme, das Exotische; keine Zeit wußte vielleicht so viel von der vielfältigen Buntheit des Menschen, von dem Anormalen, den geheimen Abgründen; wir haben alle Zeiten und Gegenden durchstreift, und kein Pygmäenstamm im dunkelsten Afrika ist unausgeforscht geblieben; wir kennen uns aus in der Kultur der Malayen wie der Inkas; auf alle Sorten von Menschentum ist wissenschaftlich Jagd gemacht worden, und die Trophäen dieses Streifzuges durchs Menschenland sind aufbewahrt in dem reichhaltigen Museum unserer Anthropologie, Ethnologie, Psychiatrie usf.; die griechische Kulturgeschichte ist dabei nur eine Abteilung in diesem imposanten Gebäude.

Es ist nur die Frage, ob wir bei all dem vielen Wissen vom Menschen überhaupt noch *wesentlich* wissen, was der Mensch ist; und ferner ob das Griechentum, sofern es eine Wurzel unseres Daseins ist, überhaupt in einem nur kulturgeschichtlichen Aspekt begegnen kann. Könnte es nicht sein, daß es überhaupt gar nicht darauf ankommt, eine kulturgeschichtliche

Anschauung von dem uns fremden griechischen Leben zu gewinnen, sondern *das in uns fortwirkende, in uns gegenwärtige Denken der Griechen über das Sein, d. h. den in uns anwesenden Inbegriff antiker ontologischer Grundvorstellungen in Bewegung zu bringen?* Das für die „Philosophiegeschichte“ wesentliche Verhältnis zur Vergangenheit ist nicht eine „Kenntnis“ einer anderen Zeit, sondern die *Wiederholung ihrer Grundfragen*. „Wiederholung“ besagt dabei nicht eine bloße Repetition, sondern das Nach-Denken der antiken Fragen aus unserer Situation. Wiederfragend sind wir allein in echter Weise geschichtlich, wenn anders nicht das Resultat, die These, das Dogma, sondern einzig und allein das *Problem*, die Fragwürdigkeit das Wesentliche der Philosophie ist. Die antike Deutung des Seins umgibt uns noch immer, auch dort, wo wir davon gerade nichts wissen, wo wir uns auf dem selbstverständlichen Boden der unmittelbaren Anschauung zu bewegen scheinen; die antike Ontologie ist nicht von uns gelernt, sondern überall vorausgesetzt, wo wir uns zu dem uns umgebenden Seienden verhalten, wo wir von Dingen sprechen, von Substanz, von Akzidenz, von Ding und Eigenschaft; auch dort, wo wir nicht theoretisch uns verhalten, wo wir hassen oder lieben, wo wir hantierend umgehen mit dem Seienden; in jedem Bezug zu Seiendem ist unauffällig schon gedacht, was die Seiendheit des Seienden ausmacht. Die antike Ontologie ist aber anwesend in einem schwer zu charakterisierenden Modus: eben in der Weise der „Selbstverständlichkeit“; was einmal ein Problem war, ist längst trivialisiert; auf das Selbstverständliche achtet man nicht, es wird immer vorausgesetzt; man macht davon Gebrauch; das Selbstverständliche ist gerade eine Weise, wie etwas abgeschnitten ist von der Möglichkeit, neu befragt zu werden; es bietet ja keine Schwierigkeit für das Verstehen; im Gegenteil, es ist gleichsam das Medium, in welchem alles Verstehen sich hält; es ist die Basis, auf die in allem Verstehen zurückgegriffen wird, der alle Kategorien des Verstehens entnommen werden. Weil die antike Ontologie heute noch der Grund ist, auf welchem unser Verstehen von Sein sich hält, und weil ferner dieser Grund im unauffälligen Modus des Selbstverständlichen da ist, ist der uns aufgegebenen Bezug zur antiken Philosophie die „Wiederholung“, die Wiederholung der antiken Grundfragen. Das tote Erbe in uns wieder wirklich zu holen, wieder in ein Problem zu verwandeln, was uns als „Selbstverständlichkeit“ erscheint, wieder in Bewegung zu bringen, was in uns stillsteht, nämlich jene Frage, die alles antike Denken in Atem hält, *ti to on*, was ist das Seiende – dies allein umgrenzt, wie mir scheinen möchte, die Aufgabe einer philosophiegeschichtlichen Zuwendung zur Antike. Ein solches Unternehmen kann nicht „historisch“ sein in dem Sinne, als ob lediglich ein Fremdes, eben eine längst vergangene Zeit, das Thema des Interesses wäre; wir sind es selbst, die dabei mit im Thema stehen. Wie weit es uns gelingen mag, hinter den antiken Texten das treibende Problem wiederzuholen und aus solcher Wiederholung

die in uns liegende antike Erbschaft lebendig zu machen, das allein entscheidet. Das besagt aber auch: Geschichte der Philosophie ist nicht, wie es zuweilen wohl genommen wird, eine Geschichte von Lebensdeutungen, von Erkenntnislehren, | von Thesen über Gott und die Welt, sondern im Grunde die Geschichte der tragenden Grundvorstellungen vom Sein, die *Geschichte der ontologischen Gedanken*. Der Wandel, in welchem auch diese stehen, ist langsamer als das sonst weltgeschichtliche Geschehen. Seit den Griechen ist nicht allzuviel geschehen in dieser Geschichte der Philosophie; während das griechische Menschentum, seine Welthaltung, seine abgründige Heiterkeit, seine tragisch durchstimmte²⁴ Diesseitsfreude vorbei ist, eine versunkene und verrauschte Menschenmöglichkeit darstellt, für uns nicht mehr zugänglich als eigene Möglichkeit, ist die griechische Philosophie nach 2000 Jahren noch da und trägt unseren ganzen ontologischen Weltentwurf, trägt unser ganzes Denken des Seins. 21

Das kann man als eine übertriebene Behauptung ansehen. Man kann vielleicht darauf hinweisen, daß doch die Philosophie seit den Tagen Platons und Aristoteles' entscheidende Wandlungen im Seinsbegriff vollzogen habe. Als eine entscheidende Zäsur wird oft die Philosophie des Descartes angesehen. Von da ab datiert eine neue Grund|auffassung des Seienden, sagt man. Mit Descartes beginnt das philosophische Zeitalter des „Subjektivismus“. Die Philosophie vollzieht eine Achsendrehung, durch welche das denkende Subjekt, der Mensch, als eine Voraussetzung für alles andere Seiende erkannt wird. Der Mensch gewinnt eine neue Weltstellung, die ihm grundsätzlich in der antiken Philosophie nicht offenstand. In der Antike ist der Mensch ein Seiendes unter dem Seienden, er ist noch nicht radikal als das „Subjekt für alles Seiende“ begriffen; er bleibt gleichsam eingeordnet in einen objektiven Seinszusammenhang; das Interesse der Philosophie wird bewegt von der Frage, wie sie das Seiende bestimmen soll, wie sie die Seiendheit alles Seienden begrifflich zu fixieren vermag; der ontologische Begriff der „Substanz“ führt die antike Ontologie; der Mensch wird prinzipiell gefaßt wie alles andere Seiende auch; sein Sein wird ausgelegt am Leitfaden der Substanz; was auf alle Dinge zutrifft, muß auf ihn auch zutreffen; er stellt nicht ein eigenes brennendes ontologisches Problem dar. 17

In der neuzeitlichen Philosophie dagegen erwächst die Einsicht, daß das Sein des Menschen prinzipiell von allem anderen Seienden verschieden ist; daß er nicht vorhanden ist wie ein Ding, daß er als Freiheit existiert. Die Griechen, fügt man vielleicht ergänzend zu, hatten noch nicht das philosophische Bewußtsein der Freiheit; das, woraus sie denkerisch handelten, war ihnen noch selbst verborgen; im Dualismus des Descartes, sagt man, sei nicht die Ansetzung einer doppelten Substanz, der *res extensa* und der *res cogitans* entscheidend, sondern die ontologische Unterscheidung als solche, die er damit vollzieht; wengleich er das Subjekt noch als „*res*“ bezeichnet