

## Vorwort

Erkennen, was etwas wirklich ist: Das ist ein Anliegen nicht nur der Philosophie. Es ist eine Bedingung, die für jede Art von Handeln und Leben erfüllt oder wenigstens teilweise erfüllt sein muss. Ein Leben in einem selbsterzeugten Schein lässt sich bestenfalls als Zufallsprodukt führen.

Die Frage nach dem Sein, mit der man eine Antwort sucht über das, was die Welt von sich her und nicht nur in unseren Vorstellungen über sie ist, wurde in der Geschichte der europäischen Philosophie zuerst von den heute sogenannten Vorsokratikern gestellt. Für viele beginnt die Reflexion auf die Bedingungen, wie man das Sein von etwas erkennen kann, besonders mit Parmenides. Platon und Aristoteles haben an seine Grundlegungen angeknüpft und in methodisch sorgfältigen Analysen systematisch zu entwickeln versucht, wie man bei verschiedenen Gegenständen, zum Beispiel physikalischen, ethischen, ästhetischen, künstlichen, theoretischen usw., deren Sein erschließen kann, um schließlich allgemein zu erfassen, an welchen Kriterien man das Sein von etwas erkennt und von Akzidenzen, die von der Sacheerkenntnis ablenken, unterscheidet.

Mit ihren Lösungen haben sie die besten Denker der griechisch-römischen Spätantike, die persisch-arabisch-jüdischen Philosophen und die Theologen des Abendlandes bis zum Beginn der Neuzeit so überzeugt, dass es in allen diesen verschiedenen Epochen, Kulturen und Religionen zwar viele Veränderungen, Differenzierungen, Verbesserungen im Detail gegeben hat, aber keine Infragestellung des Systems im Ganzen.

Zwar gab und gibt es seit der Zeit der Renaissance und bis in die Gegenwart ein reiches Interesse an vielen Aspekten dieser antik-mittelalterlichen „Ontologie“: Seit dem Nominalismus des späten Mittelalters aber ist eine Zustimmung zu dem System als Ganzem kaum mehr möglich. Wer ihm zustimmt, fällt scheinbar hinter den erreichten Standpunkt der Moderne zurück in eine metaphysische Weltdeutung, an die man glauben, von der man aber kein kritisches Wissen haben kann.

Bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts wurde jeder, der ein Studium der Philosophie oder einer anderen Geisteswissenschaft begann, über die grundlegenden Unterschiede zwischen „der“ Antike und „der“ Moderne unterrichtet. Man lernte vor allem, dass das Denken der Antike (und des ihr folgenden Mittelalters) nach außen, auf die vorstellbaren Dinge der Welt und deren Ordnung gerichtet gewesen sei, erst die Moderne habe sich auf das Denken selbst zurückgewendet.<sup>1</sup> Erst durch diese Wende wissen wir, dass wir

1. Das Bewusstsein von einer solchen Wende ist auch heute omnipräsent, die Traditionen, aus denen diese Antithese von antik und modern entwickelt wurden, werden aber kaum mehr thema-

nicht die Ordnung der Dinge, wie sie an sich ist, erkennen können, sondern nur die Weise, die „Modi“, wie wir sie – durch unsere Sinne und unser Denken – herstellen.

Wer einmal zu diesem kritischen Denken erzogen ist, sollte sich aber auch der Aufgabe nicht entziehen, zu prüfen, ob nicht auch seine (oft sehr abstrakten) Beobachtungen antiker Texte auf subjektiven Konstruktionen beruhen. Woher wissen wir eigentlich, dass die Denker der Antike das Werkzeug, den Verstand, mit dem sie die Welt untersucht haben, nicht auch selbst einer Untersuchung unterzogen haben? Immerhin gibt es nicht nur einige, sondern sehr viele antike Texte, in denen das Denken selbst, rein für sich, in seinen verschiedenen Aktmöglichkeiten – bei der Bildung von Wahrnehmungen, Vorstellungen, Meinungen, Urteilen und schließlich einheitlicher Vernunftbegriffe – behandelt wurde.

Fragt man nach, weshalb alle diese Analysen nicht als „Wende des Denkens auf sich selbst“ gelten, findet man über die Jahrhunderte hin eine und dieselbe Antwort, die sich tatsächlich auf einen auffälligen, aber vielleicht doch zu auffälligen Befund stützt: Es gibt selbst bei Platon und Aristoteles keinen Begriff von Bewusstsein oder mentaler Repräsentation<sup>2</sup> und auch keine Erklärung der Modi, in denen das Denken die ihm durch die Sinne oder andere unmittelbare Erlebnisformen (Intuition, Gefühle usw.) gegebenen Gegenstände mit seinen eigenen Akten verdeutlicht und sich über sie „aufklärt“. Auch in der Spätantike und im orientalischen oder abendländischen Mittelalter sind bestenfalls Spuren eines Wissens über die subjektiven Herstellungsbedingungen gegebener Gegenstände durch das Bewusstsein nachweisbar.<sup>3</sup> Dort, wo von Akten, die bewusstseinsähnliche Repräsentationen beschreiben, die Rede ist, gelten sie als Begleitformen des Denkens, nicht als Denken selbst.<sup>4</sup>

tiert, oft sind sie nicht einmal mehr bekannt. Vgl. bspw. Einführungsdarstellungen der Philosophie wie die von Herbert Schnädelbach, der ganz im Sinne dieses „*common sense*“ von einem „ontologischen Paradigma“ der Antike vs. einem „mentalistischen“ und einem „linguistischen“ Paradigma der Moderne spricht (Herbert Schnädelbach: *Philosophie*. In: Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 37–76).

2. Die Unterscheidung zwischen Bewusstsein und mentaler Repräsentation hat vor allem für betont empiristische und analytische Positionen Bedeutung. Wenn man von Bewusstsein spricht und dabei von der philosophischen Konzeption v. a. bei Kant ausgeht, meint man ein Vermögen, das von sich aus apriorische Bedingungen hat, die es bei der Erkenntnis ihm gegebener Dinge hinzubringt, etwa die Anschauungsformen von Raum und Zeit und die Kategorien des Denkens. Stellt man einen solchen Bezug nicht her, ist mit Bewusstsein und mentaler Repräsentation in der Regel dasselbe gemeint: die mentale, d. h. im Denken gemachte Vergegenwärtigung eines unmittelbar als Ganzes wahrgenommenen oder sonst irgendwie „erlebten“ Gegenstands. Wenn im Folgenden von Bewusstsein die Rede ist, ist immer nur diese allgemeine Repräsentation von etwas unmittelbar Bekanntem gemeint (außer wenn der Bezug auf apriorische Bedingungen des Bewusstseins ausdrücklich thematisiert wird).

3. Siehe Schwyzer, Hans-Rudolf: *„Bewusst“ und „Unbewusst“ bei Plotin*. In: Eric R. Dodds (Hg.): *Les sources de Plotin*. Genf 1960, S. 341–390.

Bevor man diese Beobachtungen für Befunde dafür hält, es habe in der Antike noch kein Wissen um eine selbstbestimmte Vernunft gegeben, kann man aber die Möglichkeit in Erwägung ziehen, dass es sich bei dem, was man in antiken und mittelalterlichen Texten unter den Begriffen Verstand und Vernunft findet, vielleicht um einen *anderen* als den uns gewohnten Begriff von Denken handeln könnte.

Gerade die Hinweise spätantiker Denker, dass Denkakte, in denen man sich einen Gegenstand zu Bewusstsein bringt, Begleitformen des Denkens sind, die, wenn man ständig auf sie achtet, das eigentliche Denken sogar stören<sup>5</sup>, machen auf etwas aufmerksam, was man auch aus vielen modernen Analysen des Denkens unter dem Begriff der „Intentionalität“ kennt: Das Bewusstsein ist immer auf etwas ihm Gegebenes angewiesen, dem es sich zuwenden kann. Es ist diesem Gegebenen gegenüber also etwas Nachträgliches, sodass es sich dieses Gegebenen, wie die Begriffe der *con-scientia* oder des Bewusstseins oder der Re-präsentation ja auch sagen, nur vergewissern kann. Da das, was sich das Denken auf solchen Wegen zu Bewusstsein bringt, auch etwas sein muss, was zuvor erfasst und erkannt ist (zum Beispiel ob etwas Gesehenes eine Gefahr bedeutet), sollte es vielleicht nicht einfach als etwas Unbewusst-Passives betrachtet, sondern als eine eigene Denkaktivität begriffen und mit reflektiert werden.

Geht man antiken Beschreibungen nach, in denen der Unterschied zwischen einem Begleitdenken und dem begleiteten Denken ausführlicher analysiert wird, erfährt man, dass im Sinn des damaligen, „vormodernen“ Begriffs von Denken von einer Gegebenheit von Gegenständen, über die sich das Denken erst Aufklärung verschafft, keine Rede sein kann. Alle Formen des Wahrnehmens oder Denkens, in denen wir uns den Dingen der Welt zuwenden, gelten als fallibel und nicht zuletzt deshalb als etwas Aktives. Die Täuschbarkeit dieser Erkenntnisakte ist ein Indiz für ihre eigenständige Aktivität. Über einen bloßen Eindruck, den man passiv rezipiert, kann man sich nicht täuschen. Dass wir uns schon beim Wahrnehmen vielfältig täuschen, zeigt, dass wir es sind, die zu unaufmerksam oder unter zu wenig guten Bedingungen aktiv waren und keineswegs nur eine passive Widerfahrnis ‚erlitten‘ haben. Da vor allem Platon und Aristoteles dieser Täuschbarkeit große Aufmerksamkeit gewidmet haben, kamen sie zu dem Schluss, den wir bei der Behandlung ihrer Lehrpositionen ausführlich analysieren müssen, dass erst die Herauslösung dessen, was in jedem der verschiedenen Erkenntnis-

4. Siehe Bernard, Wolfgang: *Philoponus on Self-Awareness*. In: Richard Sorabji (Hg.): *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. London 1987, S. 154–163; dort auch Literatur zu Vorformen oder Parallelen des modernen Bewusstseinsbegriffs in der Spätantike.

5. Siehe Plotin I. 4 (*Über das Glück*) 10. S. 19–33; zum ganzen Problemkomplex des Bewussten und Unbewussten in der Antike siehe Verf.: *Denken ist Unterscheiden*. S. 25–62.

produkte als deren Sein verstanden werden kann, und die Zusammenführung dieser Ergebnisse in einen Vernunftbegriff ein einigermaßen sicheres Ergebnis über das Sein der Dinge selbst verschaffe.

Im Unterschied zu einem repräsentierenden Denken, das sich ihm Gegebenes erst repräsentational vergegenwärtigt und verdeutlicht, um es dann begrifflich zu bearbeiten, haben diese antiken Philosophen offenbar ein Konzept von Denken, das direkt auf das Erkennbare in den Dingen bezogen ist. Diese beiden Denkformen sind nicht unabhängig voneinander, sie können oder sollten sich ergänzen. Erst die Konzentration rein auf die Repräsentationsakte des Denkens erweckt den Eindruck, alles, was nicht auf die Bedingungen einer solchen Repräsentation reflektiert, sei überhaupt „noch nicht“ Denken.

Die meisten Interpretationen der antiken Ontologie entwerfen das Bild eines Denkens, das sich auf ein von ihm vermeintlich *unabhängiges* Sein richtet, welches ‚von außen‘ erst ins Bewusstsein erhoben werden müsse, um anschließend Denkbestimmungen an ihm vorzunehmen. Um diesem Irrtum zu begegnen, soll der Behandlung der Texte von Parmenides, Platon und Aristoteles selbst eine etwas ausführlichere Einleitung vorangestellt werden, um auf die wichtigsten Gesichtspunkte wenigstens aufmerksam zu machen, die man beachten muss, um den Unterschied zwischen den beiden hier knapp skizzierten Denkformen und deren geschichtlicher Genese zu verstehen. Für Parmenides, bei dem vieles noch in einer anfänglichen, nicht ausgebildeten Form vorliegt, ist das besonders wichtig, sie hat aber auch für einen historisch angemessenen Zugang zu Platon und Aristoteles Relevanz. Diese Einleitung soll verständlich zusammenfassen, was in vielen, ziemlich langwierigen Forschungen ausführlicher begründet ist.<sup>6</sup>

Die hier vorgelegte Interpretation des Parmenideischen Lehrgedichts „Über das Seiende“ (oder „Über die Natur“, das Wesen des erkennbaren Seins der Dinge) bildet den ersten von drei geplanten Bänden, in denen auch Platons und Aristoteles' Ontologie in je einem eigenen Band behandelt werden soll. Alle drei Bände versuchen konkreter und mit mehr Belegen zu begründen, was in drei Artikeln im *Handbuch Ontologie* nur in gedrängter Zusammenfassung vorgestellt werden konnte.<sup>7</sup>

6. Siehe vor allem Verf.: *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*. 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart 2008 [englische Ausgabe: *Modernity and Plato. Two Paradigms of Rationality*. Rochester (NY) 2012]; *Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur ‚Überwindung‘ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*. Heidelberg 2011; *Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung? Eine Kritik aus aristotelischer Sicht*. Heidelberg 2016; *Die Moderne und die Antike. Gründe und Folgen des größten Kulturbruchs in der Geschichte Europas*. Heidelberg 2019; *Denken ist Unterscheiden. Eine Kritik an der Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein*. Heidelberg 2020.

7. Vgl. Jan Urbich, Jörg Zimmer (Hg.): *Handbuch Ontologie*. Stuttgart, Weimar 2020.

Bei der Interpretation eines so schwierigen, „viel umstrittenen“ (Parmenides Frg. B 7, 5<sup>8</sup>) Textes wie dem Lehrgedicht des Parmenides ist es besonders hilfreich, wenn man um Ratschläge und eine kritische Lektüre bitten kann. Ganz herzlich danke ich Wolfgang Bernard, Malte Dominik Krüger, Wassilis Tzallas und Christoph Poetsch für viele sinnvolle Anregungen, Thomas Busch und besonders Rainer Thiel danke ich zudem für eine fundierte philologische Kritik, auch der Übersetzung.

Corinna Pichler und Sven Meier bin ich für die sorgfältige Korrektur des ganzen Textes sehr dankbar, Sven Meier darüber hinaus auch für eine kritische Gesamtlektüre mit vielen Verbesserungs- und Ergänzungsvorschlägen. Dass man für das zustande gekommene Ergebnis selbst verantwortlich ist, auch und gerade dort, wo man Ratschlägen nicht oder nicht ganz gefolgt ist, ist selbstverständlich.<sup>9</sup>

Ganz herzlich bedanke ich mich auch beim Verlag und der klugen Lektorierung durch Jan Urbich. Die Zusammenarbeit war eine Freude für mich.

8. Parmenides ist hier und im Folgenden zitiert nach Diels, Hermann und Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde., Berlin <sup>15</sup>1971 (= <sup>5</sup>1951): DK=Diels, Kranz.

9. Die im Text angeführte Primär- und Sekundärliteratur ist jeweils mit einem Kurztitel zitiert, die vollständigen bibliographischen Angaben findet man im Literaturverzeichnis am Ende.