

Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem

Herausgegeben von
JOHANNES BRACHTENDORF
und STEPHAN HERZBERG

Collegium Metaphysicum

3

Mohr Siebeck

COLLEGIUM METAPHYSICUM

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)
Johannes Hübner (Halle) · Anton Friedrich Koch (Heidelberg)
Michael Moxter (Hamburg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)

3



Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem

Herausgegeben von
Johannes Brachtendorf und Stephan Herzberg

Mohr Siebeck

JOHANNES BRACHTENDORF, geboren 1958; 1992 Promotion; 1998 Habilitation; Inhaber des Lehrstuhls für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

STEPHAN HERZBERG, geboren 1978; 2008 Promotion; wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie, Tübingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-151749-5
ISBN 978-3-16-151033-5
ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

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

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Inhaltsverzeichnis

<i>Johannes Brachtendorf</i> und <i>Stephan Herzberg</i> Einleitung: Die Metaphysik und das Problem von Einheit und Vielheit.....	1
<i>Emil Angehrn</i> Einheit, Ganzheit, Identität Zur Frühgeschichte des metaphysischen Denkens bei Parmenides	15
<i>Stephan Herzberg</i> <i>Pros hen</i> -Einheit und Analogie Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre bei Aristoteles und Thomas von Aquin	35
<i>Jens Halfwassen</i> Einheit und Vielheit bei Plotin Das Eine als absoluter Grund der Vielheit	61
<i>Norbert Fischer</i> Schöpfungslehre und Christologie in Augustins <i>Confessiones</i> Zu systematischen Grundlagen der Fragen nach Einheit und Vielheit im Denken Augustins.....	83
<i>Markus Enders</i> <i>Deus unus est</i> . Meister Eckharts Metaphysik der Einheit und ihr intellekttheoretisches Fundament	109
<i>Harald Schwaetzer</i> Einheit und Vielheit als Problem des Partizipationsgedankens bei Nikolaus von Kues.....	137
<i>Jean Greisch</i> Einheit und Vielheit – eine Herausforderung für die transzendente Dialektik	157

Anton Friedrich Koch

Hegel: Die Einheit des Begriffs177

Branko Klun

Ontologische Totalität und ethische Differenz bei Lévinas199

Klaus Müller

Aus der Logik der Subjektivität zur All-Einheit

Dieter Henrichs Weg zu einer Metaphysik bewußten Lebens217

Autorenverzeichnis235

Personenregister237

Sachregister240

Einleitung: Die Metaphysik und das Problem von Einheit und Vielheit

Johannes Brachtendorf und Stephan Herzberg

Die Metaphysik versteht sich als eine Theorie der Wirklichkeit: Gegenüber dem, was sich etwa unseren Sinnen oder dem Alltagsverstand als wirklich darbietet, möchte sie uns mit Gründen darüber belehren, was es überhaupt heißt, wirklich zu sein, wie die Wirklichkeit aufgebaut ist und was die grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit sind. Sie möchte uns sozusagen eine ‚offizielle Kartographie‘ der Wirklichkeit liefern. Hierfür geht sie in ihrer klassischen Gestalt von einem Ersten oder einem Prinzip aus. Eine solche Theorie kann mehr oder weniger revisionär, also mehr oder weniger vom Erfahrungsbewußtsein entfernt ausfallen: Was wir landläufig für eigentlich wirklich halten, wurde von manchen Metaphysikern zum bloßen ‚Schein‘ deklariert, für manch andere gehört es dagegen zu den Phänomenen, denen die eigene Theorie im Sinne eines Stützpunkts Rechnung tragen muß.

Der Begriff „metaphysisch“ im Titel des vorliegenden Bandes ist also in einem weiten Sinn zu verstehen. „Metaphysik“ meint hier Erste Philosophie, aber nicht bloß in ihrer vorkantischen oder vorheideggerischen Form, sondern allgemein als Prinzipienlehre, die grundlegende Aussagen über die Wirklichkeit, ihre Gründe, ihren Aufbau und ihre Strukturen macht. Das oberste Prinzip mag nun als Sein, als Gott, als Subjekt oder als der Andere angesetzt werden – sofern es sich dabei um einen Versuch handelt, die Wirklichkeit im Ausgang von einem solchen Prinzip verständlich zu machen, handelt es sich um „Metaphysik“ im hier gemeinten Sinne.

Der vorliegende Band stellt das für eine prinzipienorientierte Metaphysik zentrale Begriffspaar von Einheit und Vielheit in den Mittelpunkt. Der Begriff des Einen und der Einheit wird, wie Aristoteles uns lehrt, in vielfachem Sinn verwendet (vgl. *Metaphysik* IV 2; V 6). Dabei lassen sich metaphysisch eher harmlose von anspruchsvollen Bedeutungen unterscheiden. Als vergleichsweise harmlos mag die Feststellung gelten, daß jeder Messung oder Zählung eine Einheit als Maß zugrunde liegt, oder auch, daß Wesen verschiedener Art wie Pferd, Esel und Hund eines sind, insofern sie durch ihre gemeinsame Gattung „Lebewesen“ logisch zusammengefaßt werden. Anspruchsvoller ist dagegen die These, der Begriff des Einen sei

umfangsgleich mit dem Begriff des Seienden, so daß jedes Seiende eines ist und jedes Eine ein Seiendes, denn dieser Begriff des Einen ist nicht bloß logisch, sondern ontologisch und beansprucht somit, die Struktur der Wirklichkeit wiederzugeben. Das Viele, so könnte man demnach sagen, ist je eines. Noch anspruchsvoller ist aber derjenige Begriff von Einheit, um den es im vorliegenden Band vor allem geht. Ihmzufolge gilt, daß all dem Vielen, das je für sich eines sein mag, ein (groß geschriebenes) Eines zugrunde liege, so daß ohne dieses Eine das Viele weder sein könnte noch verstehbar wäre. Dieses Eine ist Prinzip des Vielen als dessen Grund, als Ursprung, oder auch als Ziel. Man kann die These vom Prinzip-Charakter des (groß geschriebenen) Einen als henologische These bezeichnen. Das Sachproblem, um das es geht, ist aber nicht an die Terminologie von Einheit und Vielheit gebunden. Man kann es auch diskutieren als das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen oder des Absoluten zum Relativen oder der Identität zur Differenz.

Diskussionswürdig ist die These vom Primat der Einheit über die Vielheit durchaus. Denn zunächst widerspricht sie einfach dem Augenschein. Die Wirklichkeit bietet sich ja als eine Vielheit dar, und nicht als Einheit. Typischerweise bringen henologisch denkende Philosophen vor, daß dem Augenschein in diesen Fragen aber nicht zu trauen sei, daß man sich zum Denken erheben müsse, im Vergleich zu dem das bloße Sehen ein Gaffen sei, daß Menschen, die sich vom Augenschein nicht lösen können, sich wie Träumende verhielten, die sich törichterweise auch noch weigern aufzuwachen. Wie die deutschen Idealisten feststellen mußten, ist die Henologie einfach nichts für den ‚gesunden Menschenverstand‘, sondern sie erfordert ein vernünftiges Denken. Schon Parmenides, der mit seinem Wort: „Das Seiende ist eines“, die henologische Philosophie eröffnete, gab vor, diese Einsicht nur durch eine besondere geistige Erhebung erhalten zu haben, nämlich durch eine Fahrt in den Himmel, wo eine Göttin ihm Unterweisung erteilte.

Einheit und Vielheit ist ein Thema, das die Philosophie zu allen Zeiten beschäftigt hat: von der Vorsokratik bis zur Gegenwart. Es ist auch keineswegs bloß ein metaphysisches Thema, sondern es taucht beinahe in allen Gebieten der Philosophie auf – in der Sozialphilosophie: zu denken ist an die Dialogphilosophie des 20. Jh., etwa Martin Bubers „Ich und Du“; oder in der Philosophie des Geistes als Frage nach der Einheit des Subjekts. Natürlich ist es auch ein Problem der Ethik, denn in antiker Sicht ist der Weise ein Mensch, der durch Tugend die Einheit seiner Seele herstellt und bewahrt, während der Tor innerlich zerrissen ist und in die Vielheit zerfließt. Selbst der moderne Begriff moralischer Autonomie konnotiert wohl noch die alte Vorstellung einer Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst. Der vorliegende Band stellt das metaphysische Problem von

Einheit und Vielheit in den Mittelpunkt, doch zeigt sich immer wieder, daß sich insbesondere die ethischen Implikationen nicht ausblenden lassen. Denn mit der metaphysischen Lehre vom Einen und Vielen ist die These eng verbunden, daß der Mensch nur dann die ihm wesensgemäße Bestimmung erfüllt, wenn er sich zum Einen erhebt. Plotins Henologie gipfelt in der „Henosis“ als höchstem Lebensziel, der Einswerdung des Menschen mit dem Einen; Meister Eckhart lehrt nicht nur die Differenzlosigkeit der Gottheit, sondern zeigt als ‚Lebemeister‘ seinen Hörern auch den Weg des Durchbruchs zu dieser Gottheit. Cusanus meint, der Mensch kehre dann gleichsam ins Paradies zurück, aus dem er einst vertrieben wurde, wenn er den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch überwinde, der wie eine Mauer den Garten umgebe, in dem Gott als übergegensätzliche Einheit wohnt. Und Dieter Henrich weist der als Alleinheitslehre konzipierten Philosophie eine eminente Lebensbedeutung zu, so daß die Philosophie gar die Orientierungsfunktion und das Trostpotalential der Offenbarungsreligionen zu übernehmen vermöge.

Philosophien des Einen sind immer schon unter Ideologieverdacht geraten. Nach Platon begibt sich der Philosoph, der nach der Schau der Sonne in die Höhle zurückkehrt, sogar in Lebensgefahr. So dramatisch muß sich die Kritik nicht immer äußern; jedenfalls hat aber derjenige, der sich gegen den Augenschein wendet, eine Beweislast zu tragen. Philosophen des Einen müssen zeigen, daß wir vernünftigerweise beim Vielen nicht stehen bleiben dürfen, sondern das Viele auf das Eine hin überschreiten müssen, um es verstehen zu können.

Metaphysisch ist nun gerade die Relation des Vielen zum Einen von höchstem Interesse. Darf man hier überhaupt von einer Relation sprechen? Steht das Absolute in einem Verhältnis zum Relativen? Oder würde es damit selbst zu einem Relativen und verlöre seine Absolutheit? Steht Gott in einer Relation zur Welt? Oder büßte er dadurch bereits seinen transkategorialen Charakter ein (Relation ist ja eine Kategorie), so daß er seine Transzendenz verlöre und zu einem Innerweltlichen herabgestuft würde? Kann das Unendliche in einer Proportion zum Endlichen stehen, oder würde es dadurch selbst zu einem Endlichen? Kann die Identität in einer Differenz zur Differenz stehen, ohne dadurch selbst zu einem Differenten zu werden? Wenn aber solche Gedanken an eine Relation und ein Verhältnis zu vermeiden sind, dann muß das Eine wohl alles sein und alles ist eins. Die Henologie ist eine Metaphysik der Alleinheit. Doch welcher Raum bleibt dann noch für das Viele und für die Differenz? Läuft die metaphysische Lehre vom Einen, die die Vielheit doch gerade verstehbar machen sollte, am Ende darauf hinaus, diese Vielheit zu leugnen?

Das wäre allerdings höchst problematisch. Faktisch hat die henologische Philosophie eine Reihe von begrifflichen Mitteln entwickelt, um die

Vielheit nicht im Einen verschwinden zu lassen, sondern sie zu bewahren und vom Einen her zu begründen. Das neuplatonische Konzept der Emanation zielt wohl gerade darauf, wenn es den Hervorgang des Vielen aus dem Einen beschreibt. Der christliche Schöpfungsbegriff soll das gleiche leisten, wendet sich aber, wie man bei Augustinus sehen kann, kritisch gegen den Emanationsgedanken, weil dieser den Unterschied des Geschaffenen vom Schöpfer nicht hinreichend gewährleiste. Das Stichwort „Analogie“ steht für einen Versuch, die radikale Abhängigkeit des Vielen vom Einen zu denken und zugleich einen Selbststand des Vielen zu wahren. Nach Thomas von Aquin ist Gott zwar *in* allen Dingen, aber er ist nicht alle Dinge. Nach Cusanus hingegen ist Gott in der Tat alle Dinge, nur eben keines im Besonderen. Dialektik im Hegelschen Sinne beruht auf dem Gedanken, daß die Identität der absoluten Idee nur als Identität von Identität und Differenz denkbar sei, und somit das Moment der Vielheit in sich aufhebe, und zwar im bekannten mehrfachen Sinn des Wortes. Dieser Begriff der Aufhebung hat sicher noch einmal andere Implikationen für das Verhältnis von Einheit und Vielheit als Emanation, Schöpfung und Analogie. Zu fragen ist demnach: Begründet der Rekurs auf das Eine das Viele, oder läßt er es verschwinden? Anders herum formuliert: Bleibt ein Absolutes und Unendliches, das in einem Begründungsverhältnis zum Relativen und Endlichen steht, noch ein Absolutes, oder wird es dadurch selbst zum Endlichen? Lassen sich die verschiedenen henologischen Konzeptionen gegeneinander abwägen, so daß manche besser geeignet erscheinen, das Verhältnis des Einen zum Vielen auszudrücken als andere?

Die abendländische Metaphysik ist nicht nur durch den Einheitsgedanken geprägt, sondern auch durch die Kritik an ihm. Aus der metaphysischen Tradition selbst erwächst eine Kritik an einem allzu starken Einheitsgedanken. Augustinus und Thomas von Aquin verweisen auf die unaufhebbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Kant stellt den Einheitsbegriff unter den Verdacht, lediglich einen dialektischen Schein zu erzeugen. Heidegger ordnet die Henologie der Onto-theo-logie zu, der es nie gelungen sei, das Sein konsequent vom Seienden zu unterscheiden; deren unbefragte Gleichsetzung von Sein mit Sichtbarkeit, Gelichtetheit und Anwesenheit habe zugleich den ‚Tod Gottes‘ und die Herrschaft der Technik heraufgeführt. Lévinas philosophiert aus dem Problem von Einheit und Vielheit heraus, weist dabei aber die Henologie zurück, weil der Einheitsgedanke in der abendländischen Tradition zu einem Totalitätskonzept geführt habe, das der Andersheit des Anderen, sei dies nun der andere Mensch oder Gott selbst, keinen Raum mehr lasse. Metaphysik (im Gegensatz zur Ontologie) beginnt nach Lévinas erst dort, wo der Mensch die Totalität durchbricht und zum Unendlichen transzendiert, wo er das Eine zurückläßt zugunsten des Anderen.

Die einzelnen Beiträge dieses Bandes behandeln das Problem von Einheit und Vielheit aus dem Blickwinkel unterschiedlicher Konzeptionen einer prinzipienorientierten Metaphysik. Das Interesse für das Eine und Ganze, das schon früh in der Geschichte des Denkens zum Vorschein kommt, findet seinen ersten prominenten Vertreter in *Parmenides*. Sein Lehrgedicht kann als die Gründungsurkunde des ontologischen Monismus, demzufolge alles Seiende nur eines ist, angesehen werden. *Emil Angehrn* unternimmt es in seinem Beitrag, die Ambivalenz dieser Gründerfigur philosophischen Denkens genauer herauszuarbeiten: Parmenides entwickelt einerseits mit höchster Stringenz einen Begriff des reinen Seins, also eine Lehre davon, „was das Sein von etwas ausmacht, wodurch etwas ist, was es ist, und wodurch es überhaupt ist“, und wird damit zum Vater der Ontologie. Ausgehend von der absoluten Trennung zwischen Sein und Nicht-Sein und der Konzeption des Seins vom einfachen ‚Vernehmen‘ her treffen wir auf ‚dem Weg der Wahrheit‘, also dem Weg, „daß [es] ist, und daß es nicht möglich ist, daß [es] nicht ist“, auf verschiedene „Merkzeichen“. Es handelt sich hier um miteinander zusammenhängende Bestimmungen, die die Einsicht, „daß Seiendes nur *ist* und in keiner Weise *nicht ist*“, nach verschiedenen Seiten hin entfalten. Angehrn bringt diese Bestimmungen des reinen Seins unter die vier Leitideen Gegenwart (im Sinne von Zeitlosigkeit), Vollendung (im Sinne von Geschlossenheit), Einheit (im Sinne von Einartigkeit), Identität. Mit diesem reinen Seinsdenken kann allerdings das Verhältnis von Einheit und Vielheit weder formuliert noch als Problem reflektiert werden: „Nach derselben Logik, nach welcher gilt, daß etwas entweder ist oder nicht ist, muß man auch sagen, daß etwas entweder eins ist oder überhaupt nicht ist“. Eine erste, für die Geschichte der Metaphysik grundlegende Kritik erfährt der Eleatismus in *Platons Dialogen Parmenides* und *Sophistes*: Nach Platon verunmöglicht der eleatische Seinsmonismus Erkenntnis und Sprache. Nur einer Vermittlung von Einheit und Vielheit, eine „Verflechtung von Sein und Nichtsein“ kann die Grundlagen propositionaler Erkenntnis und Rede sichern.

Stephan Herzberg arbeitet in seinem Beitrag heraus, wie *Aristoteles* gegenüber dem eleatischen Monismus die Vielheit des Seienden verteidigt, gleichzeitig aber mit seiner *pros hen*-Einheit ein begriffliches Instrument entwickelt, um innerhalb dieser Vielfalt eine Ordnung zu sichern. Die Dinge werden auf vielfache Weise als seiend bezeichnet, aber immer in Bezug auf eine primäre Instanz, die das, was es heißt zu sein, im eigentlichen Sinn verwirklicht. Mit dieser Lehre wird einerseits zum Ausdruck gebracht, daß das Seiende in sich differenziert ist, und zwar gemäß der Kategorien, die angeben, in welchen auf eine höhere Einheit nicht mehr zurückführbaren Weisen das Seiende bestimmt ist. Mit dem Seienden (*on*) differenziert sich auch das Eine (*hen*) entsprechend der verschiedenen Katego-

rien aus und nimmt verschiedene Bedeutungen an: Jedes Seiende ist auf je verschiedene Weise etwas Bestimmtes und eines. Andererseits gibt es eine primäre Seinsweise (*ousia*), auf die hin alles andere als seiend bezeichnet wird. Diese wird in einem ersten Schritt als die wahrnehmbare Einzelsubstanz bestimmt. Eine weitergehende Analyse der ontologischen Priorität erweist die substantielle Form als „erste Substanz“. Es stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die wahrnehmbare Substanz zur göttlichen Substanz steht, ob es sich hier um voneinander unabhängige Seinsbereiche (mit ihren je eigenen Prinzipien) handelt, oder ob es auch auf der vertikalen Ebene ein Verhältnis zwischen einem primär und einem sekundär Seienden gibt. Von der Antwort auf diese Frage hängt es ab, ob die Wirklichkeit als ein bestimmtes Ganzes verstanden werden kann. Es stellt sich heraus, daß Gott als reine Aktualität und damit als vollkommenstes Seiendes mit dem geordneten Vielen nur insofern etwas zu tun hat, als er als Objekt der Attraktion und damit als externe Ziel-Ursache für die je verschiedene Vollkommenheit des Vielen sorgt, nicht aber das Prinzip ist, aus dem das Viele überhaupt erst hervorgeht.

Während Platon in seiner späten Prinzipienlehre noch von einem Dualismus zwischen dem „Einen“ und der „unbestimmten Zweiheit“ ausgeht, kommt *Plotin* zu einem absoluten, aller Vielheit voraus- und zugrundeliegendem Einem, und damit zu einer monistischen Interpretation der Prinzipienlehre Platons. Wie *Jens Halfwassen* in seinem Beitrag herausarbeitet, ist das Motiv für diesen Aufstieg zum absoluten Einem die Einsicht in die fundamentale Asymmetrie des Verhältnisses von Einheit und Vielheit: Da Vielheit nur als geeinte Vielheit möglich und denkbar ist, setzt sie das Eine immer schon voraus, das Eine aber umgekehrt nicht das Viele. Das Eine und die Vielheit sind somit nicht gleichursprünglich, vielmehr ist das Eine als Grund des Seins, der Bestimmtheit und der Denkbarkeit aller Dinge gegensatzlos und als solches absolut. Grund aller Vielheit ist das Eine aufgrund seiner radikalen Transzendenz: Gerade weil es, wie Halfwassen hervorhebt, in der Vielheit nicht aufgeht, sondern jenseits der Vielheit als Eines es selbst bleibt, kann es durch seine Anwesenheit das Viele im Sein erhalten. Der Grund kann selbst nicht die Eigenschaften des von ihm Begründeten haben; er bleibt dem Begründeten gegenüber immer transzendent. Das absolute Eine, in dem Plotins *henologische Reduktion* gipfelt, ist als absolut Einfaches „jenseits des Seins“, also jenseits jeglicher Bestimmtheit, Denkbarkeit, Aussagbarkeit und Benennbarkeit. Es steht in keiner Beziehung zur entsprungenen Wirklichkeit. Nach Halfwassen wird mit Plotin deutlich, was mit absoluter Transzendenz eigentlich gemeint ist: Das Absolute läßt sich nicht mehr mit dem von ihm abhängigen Sein zu einer umfassenden Totalität zusammenfassen; da es aus jeglicher Be-

stimmtheit und Ganzheit herausgenommen ist, transzendiert es jeden Totalitätshorizont.

Augustinus steht zum einen in der platonisch-neuplatonischen Tradition, insofern es bei ihm Aussagen gibt, in denen die Unveränderlichkeit und Einheit zum konstitutiven Prinzip des wahren Seins erklärt wird, und sich damit eine Henologie im christlichen Gewand andeutet (*conf.* VII, 11,17). Andererseits finden sich bei ihm auch Aussagen, in denen Gott als das Sein selbst den Kreaturen in unterschiedlichen Graden das Sein gibt (*civ.* XII 2). Zentral für Augustins Metaphysik ist aber das neuplatonische Motiv der Rückkehr: Grundsätzlich ist alles, was nicht „aus Gott“, sondern „aus Nichts“ „von Gott“ geschaffen ist, in einer grundlegenden Weise veränderlich (bis hin zum ‚deflexus in multum‘) und daher Gott unähnlich, aber mit der Fähigkeit ausgestattet, durch Rückkehr zur Weisheit Gottes die Mutabilität zu minimieren und damit Gott ähnlicher zu werden. *Norbert Fischer* arbeitet in seinem Beitrag heraus, wie sich Augustinus die Frage von Einheit und Vielheit aus seinen eigenen Erfahrungen und denkerischen Ansätzen aufdrängt, und zwar vor allem aus der Doppelaufgabe, ‚Gott und die Seele zu wissen‘. Das wird anhand des elften Buchs der *Confessiones* näher verfolgt: Ausgangspunkt ist der Gedanke, daß ein monokausal gedachter Monotheismus, also ein solcher, in welchem dem Geschaffenen jeglicher Eigenstand und damit jegliche Kausalität fehlt, sich selbst widerspricht. Aufgrund der unendlichen Vollkommenheit Gottes und der Fülle seiner Güte kann das von ihm Geschaffene nur als „gewolltes Anderes“ mit eigener Kausalität und Würde gedacht werden. Diesem Gedanken entspricht die dialogisch-personale Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch in den *Confessiones*, wo Augustinus sich, wie *Fischer* herausarbeitet, zum einen als angewiesen auf das Hören des Wortes Gottes versteht, zum anderen aber hofft, daß Gott auch auf ihn hört, Sorge um uns Menschen trägt und am Ende der Zeiten sogar in uns ruhen will. Das ist nur möglich, wenn es sich dabei um freie Geschöpfe handelt. Diese sind von Gott auf ihn hin, d.h. auf Göttlichkeit hin, geschaffen. Wie sich Gott als ewiger Schöpfer auf die zeitliche Menschenwelt beziehen kann und wie sich die Göttlichkeit von Geschaffenen verstehen läßt, führt auf die Frage nach dem ‚Sein‘ der Zeit und ihrer Beziehung zur Ewigkeit. Hier kommt Christus als Mittler ins Spiel: Der Weg Christi und damit der Weg zur möglichen Göttlichkeit von Geschöpfen ist nicht der des Aufstiegs und der Steigerung des eigenen Seins, sondern der des Abstiegs, der Weg reiner Liebe und Zuwendung zu den Anderen. Dieser Weg zur Göttlichkeit kann nicht unter Ausschaltung von Zeit und Welt gefunden werden. Dabei zeigt sich nach *Fischer* der Mensch als „das eigentliche Zeitwesen“, das das flüchtige Gegebene durch Erinnerung, Vergegenwärtigung und Erwartung festhält und verstetigt und insofern durch eigene Aktivität das ‚Sein‘

der Zeit sichert. Augustinus denkt die Zeit zwar als Werk des Schöpfers, ohne aber dabei die eigene Tätigkeit des geschaffenen Geistes zu unterschlagen. Die Spontaneität der Geschöpfe bleibt gleichwohl eine endliche Freiheit, die der Hilfe Gottes bedürftig bleibt.

In der platonisch-neuplatonischen Metaphysik des Einen nimmt der Begriff des Seins (*on*) bzw. der „Seiendheit“ (*ousia*) nur den zweiten Platz ein. Der von Platon als das „seiende Eine“ bezeichnete Kosmos aller Ideen, außerhalb dessen nichts seiend ist, wird hier nochmals auf seinen transzendenten Grund hin überstiegen, auf das absolute Eine „jenseits des Seins“ und damit „jenseits von allem“. Dagegen nimmt in der Metaphysik der *Aristotelischen Tradition* der Seinsbegriff die höchste Stelle ein: Aufgrund dieser Priorität eignet ihm jene Universalität, die ihn zum ‚Leitfaden‘ und Gegenstand dieses (ontologischen) Typs von Metaphysik hat werden lassen. Das Eine ist hier nicht mehr Prinzip, sondern ein bloß notwendiges Attribut oder eine transzendente Bestimmung des Seienden: Etwas ist nicht deshalb seiend, weil es eines ist, sondern weil es seiend ist, ist es auch eines. Während bei Aristoteles der Bezug auf Gott keine inhaltlichen Konsequenzen für die Analyse der vergänglichen Einzelsubstanz hat, die Frage nach dem Verhältnis beider Arten von Substanz hier also nach der Ousiologie angegangen werden kann, ändert sich das in einer Konzeption von Metaphysik, die von einem das Sein verleihenden Schöpfergott ausgeht. Für *Thomas von Aquin* gibt es in allem geschaffenen Seienden eine Zusammensetzung zwischen *essentia* und *esse*. Während bei Aristoteles die substantielle Form das Aktualitätsprinzip ist, stellt für Thomas die *essentia* (aus Form und nicht-gezeichneter Materie) nochmals eine Potentialität hinsichtlich des von Gott als Wirkursache zugeteilten *esse* dar. Alles endliche Seiende *hat* nur Sein, während Gott als einziger sein Sein *ist*. Vor diesem Hintergrund besteht die spezifische Herausforderung für Thomas darin, zum einen die radikale Abhängigkeit des endlichen Seienden vom transzendenten Schöpfergott zu wahren, zum anderen dem endlichen Seienden einen relativen Eigenstand zu sichern. Der Schlüssel, wie beide Annahmen miteinander vereinbart werden können, liegt in seiner Analogielehre, in die Theorieelemente aus der aristotelischen und der platonischen Tradition einfließen. Das Viele ist von Gott radikal abhängig, ohne selbst „nichts“ zu sein: Vielmehr kommt dem Geschaffenen das Sein auf eine intrinsische Weise zu, ohne daß dafür Gott etwas von allen Dingen sein müßte.

Mit *Meister Eckhart* kommt im vorliegenden Band eine Konzeption von „Einheitsmetaphysik“ in den Blick, die einerseits in der platonisch-neuplatonisch inspirierten christlichen Tradition steht, andererseits aber in einem entscheidenden Punkt von dieser abweicht und darin einen Neuanfang setzt. Eckhart zählt erst einmal insofern zur neuplatonischen Traditionsli-

nie, als er die Priorität des Seins bestreitet. Wie *Markus Enders* in seinem Beitrag zeigt, kehrt Eckhart in seiner ersten Pariser *Quaestio* das Begründungsverhältnis zwischen Sein und Erkennen in Gott genau um: Während für Thomas von Aquin im *esse per se subsistens* die höchste Bestimmung Gottes und die Grundlage aller anderen Prädikate liegt, ist für Eckhart das *intelligere* die höchste Bestimmung des Absoluten und daher auch das Fundament seines Seins. Gott ist demnach kein Seiendes, sondern Intellekt und absolutes Erkennen, der als solcher alles im voraus in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit in sich enthält. Zu dieser intellekttheoretischen Begründung des Seins Gottes tritt nach Enders in den späteren Schriften eine intellekttheoretische Begründung der Einheit Gottes, womit Eckhart von der platonisch-neuplatonische Tradition abweicht: In seinem Kommentar zum *Buch der Weisheit* weist Eckhart die Einzigkeit, All-Einheit, Unbegrenztheit, allmächtige Prinziphaftigkeit und Ununterschiedenheit als implizite Bestimmungen des absolut Einen, also der Einheit des göttlichen Intellekts auf. Für die lateinische Predigt 29 („Deus unus est“) arbeitet Enders heraus, daß die Einheit Gottes in Eckharts Transzendentalien-Metaphysik keine überseiende Einheit, sondern die Einheit seines Seins, die Identität von reinem Sein und reinem Denken, ist. Der absolute Geist begründet durch den Akt seiner Selbsterkenntnis die Einheit seines Wesens – genau in Umkehrung zur neuplatonischen Tradition, wo das geisttranszendente Eine der Grund des absoluten Geistes ist. Das ist nach Enders „das eigentlich Revolutionäre an Eckharts Einheitsmetaphysik“. In dieser intellekttheoretischen bzw. geistmetaphysischen Begründung der Einheit Gottes wurde Eckhart wahrscheinlich von Moses Maimonides inspiriert.

Mit *Nikolaus von Kues* begegnet uns ein Denker, der das Problem von Einheit und Vielheit zwar im Rahmen des Partizipationsgedankens aufgreift, gleichzeitig aber diesen Gedanken auf eine originelle Weise umformt, und zwar in ausdrücklicher Absetzung von den Platonikern. *Harald Schwaetzer* arbeitet in seinem Beitrag diese Umformung genauer heraus. In *De coniecturis* ist die *participatio* Grundlage der *coniectura*, insofern konjekturales Erkennen ein Modus des Partizipierens darstellt, und hat somit primär eine epistemologische Bedeutung. Da Cusanus die *coniectura* als eigenständig und autonom ansieht, wird ein neues Modell von Partizipation notwendig, das „konjekturales Erkenntnis positiv als kreativen Akt von Seiten des menschlichen Geistes und nicht negativ als Manko einer Privation deutet“. Außerdem ist eine neue Anthropologie notwendig, in der die schöpferische Rolle der menschlichen *mens* gegenüber den anderen Geschöpfen deutlich wird. In den *Opuscula* wird diese doppelte Problemstellung damit beantwortet, daß Cusanus der Autonomie des erkennenden Subjekts mit einem Modell der doppelten Partizipation Rechnung trägt; hier wird nach Schwaetzer die Stellung des Menschen als eines selbständigen

Gegenübers zu Gott in der Erkenntnis aufgewertet. Der qualitative Unterschied des Menschen gegenüber den übrigen Geschöpfen (zusammen mit der unaufhebbaren Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf) wird anhand der beiden Spiegelgleichnisse mit der Idee der *viva similitudo*, also des Menschen als eines lebendigen Bilds Gottes, eingeholt. Nach Schwaetzer tritt damit an die Stelle des Partizipationsgedankens derjenige einer dynamischen *similitudo*: Der leitende Zielbegriff ist nicht mehr die Einheit, sondern „nur noch die bei bestehender Distanz sich ereignende ‚Gleichheit‘“. In *De Genesi* wird die Frage nach Einheit und Vielheit nicht von Seiten des Menschen aus, sondern von der Einheit Gottes her reflektiert. Gegenüber der platonischen Präferenz für das *unum* entwirft Cusanus mit dem *idem* ein Modell, das unter Wahrung der Absolutheit des *idem* eine Autonomie des Vielen gegenüber dem Schöpfer erlaubt.

An dieser Stelle unseres Durchgangs steht mit dem Beitrag von *Jean Greisch* eine Zäsur. Blickt man von hier aus zurück, dann zeigt sich ein Bogen, der sich von Heraklit – seinem Spruch, daß nach dem *Logos* alles Eines ist – bis hin zum deutschen Idealismus spannt, der mit dem Anspruch auftritt, „das All zu erkennen“ und in seiner Einheit zu erfassen. Wendet man von hier aus den Blick nach vorn, trifft man auf eine radikale Kritik an metaphysischen Einheitskonzeptionen im Namen des *plurale tantum*, sei es in Gestalt eines Nietzsche oder eines Derrida. An dieser Stelle ist es sinnvoll, genauer auf den für die Metaphysik zentralen Begriff des Prinzips zu reflektieren, der immer wieder unter Ideologieverdacht geraten ist. Dieser Begriff kann, wie Greisch mit Bezug auf Breton deutlich macht, nicht nur „indikativisch-hypostatisch“, sondern auch „postulatorisch als eine Grundforderung des metaphysischen Denkens“ verstanden werden. Breton unterscheidet zwischen dem (henologischen) Postulat der Einheit, dem (ontogenetischen) Postulat der Genese und dem (epistrophischen) Postulat der Rückkehr. An ihrer Infragestellung läßt sich das „Ende der Metaphysik“ genauer verdeutlichen; sie liefert uns das Bild einer radikal pluralisierten ‚Welt‘, ein „Multiversum“, das einer radikalen Streuung unterworfen ist. In dieser Orientierungslosigkeit ist es sinnvoll, auf *Immanuel Kant* zurückzugehen, der im Rahmen des Pantheismusstreits das Orientierungsbedürfnis der Vernunft genauer reflektiert hat. Nach Greisch beschäftigt sich Kants transzendente Dialektik im Grunde mit nichts anderem als diesem Grundbedürfnis. Sein Begriff einer Vernunftseinheit, der streng von der Verstandeseinheit zu unterscheiden ist, weist einen alternativen Weg zum Einen. Kant gelingt es, die drei Hauptgegenstände der *Metaphysica specialis* „Seele“, „Welt“, „Gott“ in der Vernunftseinheit festzumachen und ein „System der transzendentalen Ideen“ sicherzustellen. Dafür muß er allerdings auf den konstitutiven Gebrauch dieser Ideen verzichten; für die theoretische Vernunft sind sie reine Fluchtpunkte,

denen kein möglicher Gegenstand in der Erfahrung entspricht. Daraus darf man nach Greisch aber nicht schließen, „daß die Ideen selbst wesenlose Gespenster sind, mit denen die Vernunft überhaupt nichts mehr anfangen kann.“ Mit *Franz Rosenzweig* kann man die Ideen als elementare, nicht aufeinander reduzierbare „Urwirklichkeiten“ oder „Tatsächlichkeiten“ verstehen, die eine je spezifische Einheit besitzen.

Im Beitrag „Hegel: Die Einheit des Begriffs“ analysiert *Anton Friedrich Koch* zunächst die Rolle des Begriffs bzw. der absoluten Idee in der *Wissenschaft der Logik*, um sich dann dem Verhältnis der Idee zur Natur und zur Vielheit der realen Subjekte zu widmen. Höchstes Prinzip ist nach *Hegel* nicht das Eine oder die Einheit – diese wird in der Logik des Fürsichseins abgehandelt – sondern der Begriff, der als *einer* den gesamten logischen Raum umfaßt. Der Begriff geht aus einem logischen Prozeß hervor, der mit Sein und Werden beginnt, und tritt paradigmatisch als Ich oder als Selbstbewußtsein auf. Im Unterschied zum neuplatonischen Einen weist Hegel dem Begriff eine innere, trinitarische Struktur zu mit den Momenten der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Sein höchstes Prinzip weist also von vornherein logisch differente Glieder auf, die sogar selbständig sind, aber so, daß sie in ihrem Anderen jeweils ganz bei sich sind. Der zweite Teil des Aufsatzes diskutiert das Verhältnis des *einen* Begriffs zur Vielheit des Wirklichen, indem er Hegels Argumentation für den Übergang der Logik in die Realphilosophie mit Schellings Kritik sowie einem an Heideggers hermeneutischer Philosophie gewonnenen Standpunkt konfrontiert. Nach Hegel entläßt die Idee sich frei zur Natur und bleibt dabei ihrer selbst sicher und in sich ruhend, wodurch sie eine letzte Sinnhaftigkeit der Weltgeschichte garantieren und dem Menschen eine Gewißheit des Heils ermöglichen soll. Ob ein Individuum in seinem Leid Trost finden kann durch den Gedanken des in allem fortdauernden Selbstgenusses der ewigen Idee, bleibt allerdings – auch mit Blick auf Dieter Henrichs Idee einer Selbstverständigung bewußten Lebens – fraglich. Schellings Kritik, derzufolge Hegel auch in der Realphilosophie nicht über innerlogische Exerzitien hinauskomme, führt zu einer theorielogischen Patt-Situation, weil Hegel mit dem Hinweis kontert, Schelling bleibe auf irrationale Weise beim Endlichen stehen. Mit einem Standpunktwechsel von der theoretischen zur hermeneutischen Einstellung der Jemeinigkeit als Ausgangsposition bricht Koch das argumentative Patt zu Ungunsten Hegels. Jemeinigkeit und Alterität bleiben unhintergebar und füreinander dunkel, sie widerstehen der Hegelschen Dialektik. Wenn das Subjekt dennoch zu sich finden und sich in allem und allen in freier Liebe und schrankenloser Seligkeit genießen kann, wenn es aus der Zeit in die nicht-sukzessive Ewigkeit überzusteiern vermag, dann kann dies nicht von der Philosophie garantiert, sondern muß im Lebensvollzug erwartet werden.

Mit *Emmanuel Lévinas* soll im vorliegenden Band ein dezidierter Kritiker des Einheitsdenkens zu Wort kommen, der die traditionelle Frage nach Einheit und Vielheit innerhalb eines zu den bisher skizzierten Konzeptionen alternativen begrifflichen Rahmens aufrollt und diskutiert. Wie *Branko Klun* in seinem Beitrag deutlich macht, ist nach Lévinas für die gesamte abendländische Philosophie, und insbesondere für die Phänomenologie, ein Begriff von Einheit konstitutiv, der keine wirkliche Andersheit mehr zuläßt und somit einen totalitären Charakter besitzt: Die immer wieder unter verschiedenen Bezeichnungen herausgestellte Offenheit des menschlichen Verstehens ist in einer tiefer liegenden Offenheit der Leiblichkeit, der „Intentionalität des Genusses“, fundiert, was zur Folge hat, daß das Subjekt im Erleben oder Erkennen die Welt oder das Andere vereinnahmt, assimiliert und darin letztlich zu sich selbst zurückkehrt. In dieser „Reduktion des Anderen auf das Selbe“ besteht nach Lévinas die „Herrschaft des Einen“. Diese Totalität des Einen, die im Selbst des Subjekts verankert ist, konvergiert mit der Universalität des Seins, an der sich die abendländische Erste Philosophie in Gestalt einer Ontologie orientierte. Einer solchen „ontologischen“ Totalität bleibt die „wahre Andersheit“ und „echte Transzendenz“ verschlossen. Von hier aus wird das eigentliche Anliegen der Metaphysik deutlich: einen Weg zur wahren Transzendenz jenseits des Verstehens und jenseits des Seins zu bahnen und damit das grundlegende Verlangen des Menschen nach radikaler Exteriorität, nach Selbst-Transzendenz zu stillen. Der Weg dorthin ist nach Lévinas die Ethik: Das absolute Andere ist der Andere, mit dessen Ankunft der Bruch der Herrschaft des Einen und seiner einsamen Totalität erfolgt. Wie Klun deutlich macht, ist die radikale Transzendenz des Anderen nicht nur die Bedingung für einen Pluralismus, sondern ebenso für eine neue, echte Beziehung zum Anderen. Um allerdings zu einem wahren Pluralismus zu kommen, der die verschiedenen Subjekte nicht wieder unter eine übergeordnete Einheit bringt, ist es nach Lévinas notwendig, eine prinzipielle oder ursprüngliche Differenz anzunehmen, die jede nachträgliche Vereinheitlichung vereitelt. Wie Klun herausstellt, kann vor dem Hintergrund einer solch grundlegenden Differenz und Asymmetrie das Subjekt nicht mehr als ontologische Einheit verstanden werden. In Lévinas' späteren Schriften zeigt sich, daß das Subjekt noch vor dem Bewußtsein in seinem Grund von einer Verantwortung für den Anderen bestimmt ist; die Differenz verschiebt sich somit in das Subjekt selbst: „Der eigentliche Kern der Subjektivität ist nicht das bewußte Selbst, sondern eine ethisch gedeutete Subjektivität im Sinne der Verantwortung.“ Die „Einzigkeit“ des Einen basiert nach Klun auf keiner ontologischen Einheit mehr, sondern allein in der Einzigkeit seiner ethischen Berufung für den Anderen.

In einem letzten Schritt wird im vorliegenden Band mit *Dieter Henrich* der schon an verschiedenen Abschnitten beleuchtete Weg eines All-Einheitsdenkens, welches das Endliche in einem Absoluten einbegriffen denkt, wiederaufgenommen. Wie *Klaus Müller* in seinem Beitrag herausarbeitet, kommt Henrich zum Gedanken einer All-Einheit nicht durch direkten Anschluß an antike, mittelalterliche oder moderne Konzeptionen, sondern aus seinen Bemühungen um eine Theorie bewußten Lebens, in deren Zentrum der Begriff selbstbewußter Subjektivität steht. Seiner Konzeption liegt zum einen die Annahme der Unhintergebarkeit der Standards der Kantischen Metaphysikkritik zugrunde, zum anderen ist sie vom Bestreben getragen, das bei Kant Ungedachte und Ungeklärte zu überschreiten. Entscheidend ist hier der Aufweis der Unerkennbarkeit (auch „Dunkelheit“ oder „Unverfüglichkeit“) des Grundes von selbstbewußter Subjektivität. Diese nicht aus sich selbst begreifbare Subjektivität weist auf einen Grund hin, der einem gegenständlichen Erkennen entzogen ist. Doch muß eine solche Hypothese – und mit dieser Frage knüpft Henrich an eine Debatte um Kants Moraltheologie an – als eine bloß „wohlmotivierte Fiktion“ angesehen oder kann ihr nicht doch ein Wahrheitssinn abgerungen werden? Wenn es sich hier um eine Art „Abschlußgedanken“ handelt, „in dem sich sammelt, was ein bewußtes Leben als solches bewegt, dann kommt es [...] zu einer Wirklichkeitskontinuierung zwischen dem, was ist und wahr ist, und dem, was um dieses Wahr- und Wirklichseins willen angenommen wird“, ohne daß diese „letzten Gedanken“ den Status einer metaphysischen oder religiösen Einsicht erlangen würden. Der Grund von Subjektivität läßt sich dann „in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit“ fassen, also eines Welt- und Selbstbewußtsein einbegreifenden All-Einen, in dem die Endlichkeit des Lebens als solche ihren Platz findet.

Der vorliegende Band ist hervorgegangen aus einer Tagung der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozentinnen und -dozenten im Studium der katholischen Theologie an wissenschaftlichen Hochschulen“, die vom 26.–28.2.2010 in Stuttgart-Hohenheim stattfand. Er enthält die dort gehaltenen Vorträge in überarbeiteter Form.

Einheit, Ganzheit, Identität

Zur Frühgeschichte des metaphysischen Denkens bei Parmenides

Emil Angehrn

Diese Tagung ist dem Verhältnis von Einheit und Vielheit als metaphysischem Problem gewidmet. Die Beziehung von Einheit und Vielheit als Frage der Metaphysik zu erörtern scheint dort geboten, wo der Einheitsgedanke ernst genommen wird. Das ‚metaphysische Problem‘ scheint zunächst und in erster Linie das der Einheit als solcher zu sein. Wenn wir in unserem Alltag wie selbstverständlich mit einer unüberschaubaren Vielfalt von Ereignissen und Gegenständen zu tun haben, so scheint der Erklärungsbedarf die Frage zu betreffen, in welchem Sinn die unterschiedlichen Dinge zusammenhängen und wie aus dem Vielen eine Einheit wird. *Daß* es überhaupt eine Einheit – oder Einheiten – in der Vielheit der Erscheinungen gibt, ist zunächst das Aufzuweisende und das zu Erläuternde. Nicht umsonst tritt die Einheitsthese im Gestus der Nicht-Selbstverständlichkeit und mit der Autorität einer höheren Einsicht auf – exemplarisch bei Heraklit:

„Wenn man – nicht auf mich, sondern – auf den Logos hört, ist es weise, beizupflichten, daß alles eines ist (*hen panta einai*).“ (DK 22 B 50)

Schon früh kommt in der Geschichte des Denkens das Interesse für das Eine und Ganze zum Ausdruck, in Religionen und in Schöpfungsmythen, aber auch in den ersten Ansätzen der Vorsokratik, die zum Ursprung aller Dinge zurückgehen und die Ordnung des Alls erforschen. Die Blickwendung vom Einzelnen hin zum Ganzen, von der Vielfalt zur Einheit scheint die Richtung anzuzeigen, die das Denken auf dem Weg vom Mythos zum Logos, von der wissenschaftlichen Weltbeschreibung zur Metaphysik einschlägt.

Im besonderen wird diese Wende in gängigen philosophiehistorischen *Aperçus* mit dem Namen Parmenides verbunden. Das Lehrgedicht des Parmenides – ein herausragendes, in gewisser Weise einzigartiges Textfragment unter den Zeugnissen der Philosophie vor Platon – gilt als prominentes Dokument des frühen Einheitsdenkens, wobei gerade die klassische

Opposition zwischen Heraklit und Parmenides idealtypisch in der Gegenüberstellung von Sein und Wandel, Einheit und Vielfalt gefaßt wird. Als Denker der Einheit begegnet uns Parmenides etwa in Platons Dialog *Sophistes*, der drei Antworten auf die Frage unterscheidet, „welcherlei und wievielerlei“ die Dinge seien: Während das „eleatische Volk“ meint, daß das, „was wir Alles nennen, nur Eines sei“, verbinden „gewisse ionische und sizilische Musen“ beide Seiten und sagen, „das Seiende sei sowohl Vieles als auch Eins“, indem es entweder sich mischt und sich absondert (Heraklit) oder abwechselnd unter der Herrschaft der vereinenden Liebe oder des trennenden Streits steht (Empedokles) (*Soph.* 242c–e). Unverkennbar schließen die Gründer der metaphysischen Tradition, Platon und Aristoteles, an leitende Gedanken des Parmenides an, der als Erster in dieser Entschiedenheit das spekulative Denken den Meinungen der Menge gegenübergestellt und das wahre Wissen von der bloßen Erscheinung abgeschieden hatte. „Parmenides der Große“, ja, „der Vater Parmenides“ wird er im *Sophistes* respektvoll genannt (237a, 241d) – wobei die Ehrfurcht nicht hindert, seine zentrale Seinsthese anzugreifen und am Ende „dem Parmenides noch über sein Verbot hinaus unfolgsam“ zu werden (258c). Gerade der dezidierte Einspruch gegen die parmenideische Lehre wird für Platon zur Bedingung wahren Sprechens und Erkennens. Es ist ein Einspruch, der in späteren Epochen wiederkehrt, teils radikalisiert wird bis zur Annäherung des reinen Seinsdenkens an den Nihilismus durch Nietzsche. Parmenides tritt uns entgegen als eine in hohem Maße ambivalente Gründerfigur des philosophischen Denkens. Ich möchte in den folgenden Ausführungen versuchen, diese Ambivalenz zu verdeutlichen und zu zeigen, in welcher Weise Parmenides einerseits mit höchster Stringenz das reine Sein, das identischerweise Eines ist, zu denken beansprucht, und inwiefern andererseits die Durchführung dieses Ansatzes die Grundlagen des Verhältnisses von Einheit und Vielheit, ja des Denkens selbst, problematisch werden läßt.

1. Die parmenideische Seinsthese

Als Einstieg bietet sich eine Erinnerung an die Hauptstoßrichtung des Lehrgedichts an, die zweifach, mit Bezug auf ihren Wahrheitsanspruch und ihren inhaltlichen Grundgedanken, zu charakterisieren ist. Wie das Proömium deutlich macht, geht es um die Offenbarung einer Wahrheit, die sich in strikter Antithese zu Grundintuitionen des natürlichen Weltverständnisses definiert und die äußerste Entfernung zur Welt der Erscheinungen und des Wandels markiert. Das Proömium berichtet von einer Art mystischer Entrückung, in welcher der Dichter von den Sonnentöchtern auf

einen Weg „weitab vom üblichen Pfad der Menschen“ geführt und von der Göttin empfangen wird, die ihm sowohl das „unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit“ wie die „Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt“, zu offenbaren verspricht (DK 28 B 1.29f.). Inhaltlich verbindet sich der Anspruch auf ein höheres Wissen mit der ontologischen Option, der Ausrichtung des Denkens auf das Seiende als solches. Wenn bereits in der Beschäftigung der milesischen Denker mit dem All der *onta* die spekulative Ausrichtung hervortritt, so bedeutet die Singularisierung zum *on* einen weiteren, letzten Abstraktionsschritt: Nicht einfach die Dinge in ihrer Gesamtheit, unabhängig von ihren Bereichen und Spezifizierungen, bilden den Gegenstand philosophischer Betrachtung, sondern das Sein und das Seiende überhaupt. Zwar ist dieses noch nicht wie bei Aristoteles in der ausdrücklichen Frage nach dem ‚Seienden als Seienden‘ angesprochen. Gleichwohl nennt die Frage nach dem *on* eine originäre Stoßrichtung des Denkens, die sich für das interessiert, was das Sein von etwas ausmacht, wodurch etwas ist, was es ist, und wodurch es überhaupt ist. In Termini der späteren Unterscheidung können wir sagen, daß hier zum ersten Mal Fragen der allgemeinen Metaphysik, der Ontologie, aufgeworfen werden. Der Übergang zu dieser Themenstellung markiert die tiefste Differenz zum natürlichen Bewußtsein, in gewisser Weise einen Initialpunkt metaphysischer Reflexion. Wenn sich traditionelle Metaphysikkritik vornehmlich an Totalitäts- und Transzendenzannahmen – klassischen Chiffren der speziellen Metaphysik – festmacht, so enthält die Festlegung des Seinsverständnisses als solchen, die sich in Grundbegriffen des Sprechens und Denkens niederschlägt, ebenso voraussetzungsreiche Prämissen.

Der erste Schritt in der Besinnung auf den Seinsbegriff besteht für Parmenides in dessen strikter Unterscheidung von seinem Anderen, vom Nicht-Sein. Es ist ein erster und, wie sich zeigen wird, für den parmenideischen Ansatz entscheidender, folgenreicher Schritt, der nicht nur auf die analytische Unterscheidung, sondern den strengen Gegensatz, ja, die absolute Trennung zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein zielt. Sie kommt in den enigmatischen, vielkommentierten Sätzen des Fragments B 2 zum Ausdruck (dessen Grundgedanke in variierender Formulierung in den Eingangssätzen von B 6 und B 8 wiederkehrt):

„Wohlan, ich werde dir nun sagen – du aber nimm bei dir auf, was du hörst –, welche Wege der Forschung allein zu erkennen sind: Der eine Weg, daß [es] ist, und daß es nicht möglich ist, daß [es] nicht ist – dies ist der Weg der Überzeugung, denn er richtet sich nach der Wahrheit; der andere Weg, daß [es] nicht ist, und daß es notwendig ist, daß [es] nicht ist. Dies ist jedoch, wie ich dir zeige, ein völlig unerfahrbarer Pfad: Denn es ist ausgeschlossen, daß du das Nichtseiende erkennst – das ist nicht durchführbar – oder aussprichst“.

Die Sätze bringen eine Intuition zum Ausdruck, die dem parmenideischen Verständnis von Sprache und Sein zugrundeliegt. Vom Endpunkt der logischen Explikation her könnte man in ihnen den Satz des Widerspruchs ausgesprochen sehen. Das Denken ist mit der Tatsache der unausweichlichen Dualität von „ist“ und „ist nicht“ konfrontiert: Es gibt kein Mittleres zwischen ihnen, keine Mischung, keinen Übergang. Doch geht es nicht einfach um die Alternative des Entweder/Oder, deren Glieder logisch gleichwertig sind; vielmehr, so hält das Fragment B 8 fest, ist der eine Weg „als unerkennbar und unbenennbar aufzugeben, da er kein wahrer Weg ist“, während „der andere Weg, daß es ist, ein wirklicher Weg“ ist (B 8.16–18). Doch ist klar, daß es Parmenides nicht allein um die logische Konsistenz des Sprechens und Denkens zu tun ist. Vielmehr bringen beide Verse die tragende Überzeugung zum Ausdruck, daß Denken in einem prägnanten Sinn Seinsdenken ist. Die im Pfad der Wahrheit ausgesprochene formale Seinsthese, dergemäß von allem, was immer es sonst sei, als erstes gilt, daß es seiend ist, findet ihre Explikation mit Bezug auf das Denken: Denken – so Platons Reformulierung der These (*Soph.* 237b–e) – heißt immer etwas denken, und das heißt, es als seiend denken bzw. Seien-des denken.

Was der Weg der Wahrheit meint, berührt sich insofern mit dem, was das seinerseits rätselhafte (und ganz verschieden übersetzte) Fragment B 3 ausspricht: „Denn dasselbe ist Denken und Sein“.¹ Inhaltlich geht die These dahin, daß etwas im selben Akt, wo es gedacht wird, als seiend gegeben ist bzw. daß es nur, sofern es seiend ist, gedacht werden kann. Parmenides will darin keine logische Implikation, sondern eine reale Verbindung benennen. Es gibt nicht ein Denken für sich, von dem sich im nachhinein die Frage stellt, wie es zum Wirklichen in ein Verhältnis zu treten hätte: Denken ist ein Vernehmen des Wirklichen, ein Sein bei der Welt. Was hier zum Denken (*noein*) (bzw. in B 8.34 vom Gedanken [*noêma*]) gesagt wird, formuliert B 4 mit Bezug auf den *nous*; „wohin immer der *nous* sich richtet, ist die Anwesenheit des Seins“.²

Ich will an dieser Stelle nicht in die Diskussion um die Problematik dieser kategorischen Festlegungen – der strikten Trennung zwischen Sein und Nicht-Sein und der fundamentalen Seinsbezogenheit des Denkens – eintreten. Stellvertretend sei nur auf die kritische Auseinandersetzung verwiesen, die ihnen in neuerer Zeit E. Tugendhat gewidmet hat. Dessen Kritik

¹ So bei H. Diels/W. Kranz (Hgg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch-deutsch, 3 Bände, Berlin 6. Aufl. 1951–1952 (= DK); J. Mansfeld übersetzt: „Denn daß man es erkennt, ist dasselbe, wie daß es ist“ (in: J. Mansfeld (Hg.), *Die Vorsokratiker*, griechisch-deutsch, Stuttgart 1983).

² So die Paraphrase bei W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt am Main 1978, 323.