

Klaus Held

Die Geburt der Philosophie bei den Griechen



VERLAG KARL ALBER



Klaus Held

Die Geburt der Philosophie
bei den Griechen

VERLAG KARL ALBER



Klaus Held

Die Geburt der Philosophie bei den Griechen

Eine phänomenologische
Vergegenwärtigung

Verlag Karl Alber Baden-Baden

Klaus Held

The Birth of Philosophy among the Greeks

A Phenomenological Re-Presentation

Using the phenomenological methods of the founder, E. Husserl, and phenomenology's most influential reformer, M. Heidegger, the first part of the book develops a new interpretation of the birth of philosophy: It was the centre of a comprehensive intellectual awakening among the ancient Greeks and was accompanied by the first steps of science and democracy. The guiding principle of the interpretation is the self-understanding of that originary thought, which, by distinguishing itself from the pre-philosophical human attitude, opened itself up to the whole of the world. Guided by today's newly awakened interest in the natural life-world, the second part sketches a phenomenological explanation of the ancient European cosmology of the four elements based on ancient texts.

The author:

Klaus Held, studied philosophy and classical philology; doctorate 1961 and habilitation 1970 at the University of Cologne. 1971–1974 Professor of Philosophy at RWTH Aachen, since 1974 at Bergische Univ. Wuppertal. 1987–1994 President of the German Society for Phenomenological Research. Visiting professorships in East Asia and North and South America. Emeritus in 2001.

Klaus Held

Die Geburt der Philosophie bei den Griechen

Eine phänomenologische Vergegenwärtigung

Mit Denkmitteln der Phänomenologie bei ihrem Begründer E. Husserl und ihrem einflussreichsten Reformator M. Heidegger entwickelt das Buch im I. Teil eine neue Interpretation der Entstehung der Philosophie: Sie bildete das Zentrum eines umfassenden geistigen Aufbruchs bei den Griechen der Antike, und die ersten Schritte von Wissenschaft und Demokratie flankierten sie. Leitfaden der Interpretation ist das Selbstverständnis des anfänglichen Denkens, das sich durch seine Selbstabgrenzung von der vorphilosophischen Einstellung der Menschen für das Ganze der Welt öffnete. Vom heute neu erwachten Interesse an der natürlichen Lebenswelt geleitet entwirft der II. Teil anhand der antiken Zeugnisse eine phänomenologische Erklärung der alteuropäischen Kosmologie der vier Elemente.

Der Autor:

Klaus Held, Studium der Philosophie und klass. Philologie; Promotion 1961 u. Habilitation 1970 an der Univ. Köln. 1971–1974 Philosophie-Prof. RWTH Aachen, seit 1974 Bergische Univ. Wuppertal. 1987–1994 Präsident der Deutschen Gesellschaft für phänomenolog. Forschung. Gastprofessuren in Ländern Ostasiens u. Nord- u. Südamerikas. 2001 emeritiert.

Zur Abbildung auf dem Cover:

Mosaik aus dem römischen Trier (2./3. Jh. n. Chr.): Anaximander aus Milet. Er galt in der Antike als Erfinder der Sonnenuhr und ist deshalb auf bildlichen Darstellungen daran erkennbar, dass er ein solches Instrument in Händen hält.

© VERLAG KARL ALBER –
ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022

Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen,
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper

www.verlag-alber.de

ISBN 978-3-495-49209-3 (Print)
ISBN 978-3-495-99962-2 (ePDF)

Vorwort

Ebenso wie andere alte Leitworte unserer Kultur wird auch der Begriff »Philosophie« seit langem mit völliger Beliebigkeit verwendet. Neben der Philosophie, die vor zweieinhalb Jahrtausenden bei den Griechen als eine Weise menschlichen Denkens begann und damals ihren Namen erhielt, gibt es heute »Philosophien« ohne Zahl – angefangen von der »Philosophie« der Fußball-Nationalmannschaft bis zur »Philosophie« der Werbestrategie für einen Kosmetikkonzern oder der Fahrpreisgestaltung der Deutschen Bahn. Eine kleine Chance, die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs wachzuhalten, liegt darin, dass wir die Gedanken, die einst bei der Entstehung der Philosophie gedacht wurden, noch einmal denken, aber nicht in der Form, die durch die damalige Gestalt unserer Kultur bedingt war; das wäre der Ausstellung von Ausgrabungsfunden in einem Museum vergleichbar. Worauf es ankommt, ist eine »Vergegenwärtigung« in der wörtlichen Bedeutung dieses Begriffs: Überlegungen, die zu einem besseren Verständnis der Lebensverhältnisse in unserer gegenwärtigen, von Katastrophen heimgesuchten Welt beitragen können und im Dienst dieser Aufgabe auch Gedanken aus alter Überlieferung in entsprechend erneuerter Form wieder aufgreifen.

Für einen solchen Brückenschlag zwischen Antike und Moderne scheint mir das phänomenologische Denken, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand und bis heute von bedeutenden Philosophen in immer neuen Umgestaltungen kreativ weitergeführt wurde, in besonderer Weise geeignet. Ein Grund dafür ist die Nähe dieses Denkens zum Anfang der Philosophie im antiken Griechenland, die allerdings von den maßgebenden Vertretern der Phänomenologie – ausgenommen Martin Heidegger – nur selten und mit wenig Nachdruck zur Sprache gebracht wurde. Das vorliegende Buch soll die innere Verbundenheit der Phänomenologie mit den Anfängen eindringlicher verdeutlichen, als es bisher geschehen ist. Dabei liegt mir zunächst daran, die wenig beachtete Affinität der Grundgedanken

von Edmund Husserl, dem Gründer der Phänomenologie, zum frühen philosophischen Denken herauszustellen, die er selbst nur bruchstückhaft und undeutlich gesehen hat.

Wie der Untertitel dieses Buches anzeigt, hat sein erster Teil¹ die Aufgabe, Grundzüge der anfänglichen Philosophie mit den Denkmitteln der Phänomenologie neu zu vergegenwärtigen. Einen Versuch in diese Richtung hatte ich 1995 schon in einem italienischen Buch unternommen. Dem Kollegen Fausto Fraisopi danke ich dafür, dass er mich ermuntert hat, die damaligen Gedanken nun in einem deutschen Buch wieder aufzunehmen. In den vorliegenden Untersuchungen, die auf diese Weise entstanden sind, gehe ich von Husserls Phänomenologie-Verständnis aus, aber an den Problemstellen greife ich auf Gedanken aus der hermeneutischen Umgestaltung der Phänomenologie zurück, die Martin Heidegger in *Sein und Zeit* entwickelt hat, und mit der mir geboten erscheinenden Vorsicht lasse ich mich auch durch sein seinsgeschichtliches Denken nach der »Kehre« anregen. Das gibt mir zugleich Gelegenheit zu erklären, warum ich den Grundüberzeugungen der beiden Ahnväter der Phänomenologie, die das Bewusstsein bzw. das Sein für die »Sache« der Philosophie hielten, nicht folge und lieber der »Welt« solch zentrale Bedeutung für die Phänomenologie und für die Philosophie überhaupt zuspreche.

In die Richtung, in die das Stichwort »Welt« weist, werden wir heute schon vor aller Philosophie durch viele Zusammenhänge gedrängt, die man nur verstehen kann, wenn man die Augen dafür öffnet, dass sie das Ganze der Welt betreffen. Die unaufhaltsam fortschreitende »Globalisierung« macht uns weltweit, ob uns das passt oder nicht, wechselseitig voneinander abhängig. Das gilt »im Guten wie im Bösen«. Vorausgesetzt, dass die politisch Verantwortlichen nicht durch den gegenwärtig wiederkehrenden Nationalismus verblendet waren, konnten sie jüngst aus den schlimmen Erfahrungen der »Corona«-Pandemie die Lehre ziehen, dass wir mit der sicher zu erwartenden Wiederholung solcher Katastrophen auf die Dauer nur leben können, wenn wir ihnen nicht mit dem Partikularismus einer »America first«-Einstellung begegnen, sondern mit der Bereitschaft

¹ Der I. Teil geht zurück auf die deutsche Vorlage für die italienische Übersetzung einer Vortragsreihe, die ich 1994 am Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in Neapel hielt und die als Buch mit dem Titel *La fenomenologia del mondo e i Greci*, Mailand 1995, veröffentlicht wurde. Die alte Vorlage habe ich aber in solchem Maße überarbeitet und erweitert, dass ein völlig neuer Text entstanden ist.

zu einem Verhalten, das der unaufhebbaren globalen Interdependenz entspricht.

Was den phänomenologischen Charakter dieses Buches betrifft, so möchte ich zeigen, wie sich die bei den Griechen beginnende Philosophie und Wissenschaft und ebenso die untergründig damit verbundene Erfindung der Demokratie besser mit den Denkmitteln einer Phänomenologie der Welt als mit dem traditionellen Instrumentarium der Darstellungen der Philosophiegeschichte verständlich machen lassen. In besonderer Weise dient der zweite Teil² dieser Absicht. Hier umreißt ich in den Grundzügen eine auf die natürliche Lebenswelt bezogene Interpretation der alteuropäischen Vier-Elemente-Kosmologie von den Anfängen des griechischen Denkens bis Aristoteles. Das soll der im ersten Teil entworfenen Vergegenwärtigung der Geburt der Philosophie mit den Mitteln einer Weltphänomenologie als eine Art Bewährungsprobe dienen. Zugleich kann diese Umrisszeichnung helfen, verborgene geistige Hintergründe der gegenwärtigen Umweltkrise ans Licht zu bringen und auf diese Weise Grundlagen für ihre sachgerechte philosophische Beurteilung zu gewinnen.

An dieser Stelle droht aber ein Missverständnis. Mit der Erhellung und Erläuterung solcher Hintergründe erhebt die Weltphänomenologie nicht den Anspruch, Anweisungen für die praktische »Bewältigung« der sich gegenwärtig anbahnenden Umweltkatastrophe zu liefern. Alle Versuche, philosophischen Konzeptionen unmittelbar in der gesellschaftlichen Praxis Wirklichkeit zu verleihen, angefangen von Platons Versuch einer umfassenden Reform des politischen Zusammenlebens in der antiken Polis Syrakus bis hin zur Konstruktion eines in sich selbst dialektisch-philosophischen Geschichtsgangs in Richtung auf das Ziel der kommunistischen Gesellschaft bei Karl Marx sind gescheitert.

Dem Geist des philosophischen Engagements in einer revolutionären Praxis ist die Einstellung der ursprünglichen Husserl'schen Phänomenologie, die Haltung der gelassenen Beschreibung und Analyse vorgefundener Gegebenheiten, diametral entgegengesetzt. Nach meiner Auffassung hat die Philosophie nach zweieinhalb Jahrtausenden nur durch die Einnahme und Bewahrung dieser Grundhaltung noch eine Zukunft. Deshalb enden die Untersuchungen dieses Buchs

² Der II. Teil beruht auf dem teilweise ebenfalls stark überarbeiteten Text einer Vorlesungsreihe über den Beginn von Philosophie und Wissenschaft bei den Griechen der Antike, die ich 2007 in Seoul an der National-Universität von Korea gehalten habe.

ohne ein »praktisch verwertbares« Ergebnis. Trotzdem kann man aus ihnen – so hoffe ich – »etwas lernen«, nämlich viele zur vermeintlichen Selbstverständlichkeit gewordene Interpretationsmuster in der sokratischen Einstellung radikaler Fragebereitschaft kritisch zu überdenken.

Da ich mich seit Jahrzehnten immer wieder bemüht habe, durch phänomenologische Interpretationen die Entstehung der Philosophie bei den Griechen besser zu verstehen, konnte es nicht ausbleiben, dass sich Gedanken in diesem Buch mit Überlegungen in früheren Publikationen decken oder treffen. Es gibt in der Tat Problemzusammenhänge, die in solchen Veröffentlichungen differenzierter und dadurch auch befriedigender als in diesem Buch erläutert wurden. Ich musste das in Kauf nehmen, weil die Fülle der Themen, die bei einer Darstellung der Entstehung der Philosophie berücksichtigt werden müssen, eine gedrängte Erörterung der Einzelprobleme erforderlich macht, bei der die feinste Stufe der Differenzierung oft nicht erreicht werden kann. Gelegentlich gab es aber auch das Umgekehrte: Frühere Überlegungen bedurften einer Modifikation, einer Ergänzung oder auch der Korrektur. Die dadurch gebotenen »Retraktationen« habe ich selbstverständlich vorgenommen und auch eigens darauf hingewiesen. Dabei ging es mir in erster Linie um ein sachlich überzeugenderes Verständnis der Entstehung der Philosophie, aber Hand in Hand damit auch um eine fortschreitende Klärung und Vertiefung des Selbstverständnisses der Phänomenologie im Zeitalter der Globalisierung.

Es kann gut sein, dass Menschen sich deshalb für dieses Buch interessieren, weil sie sich durch die populäre Darstellung von Fragen des antiken Denkens in meinem philosophischen Reiseführer *Treffpunkt Platon* angenehm unterhalten gefühlt haben. Es kann aber auch Interessenten geben, die von diesem Buch eine Fortsetzung der strengen Analysen erwarten, mit denen ich in Büchern und Aufsätzen versucht habe, zur Lösung von Sachproblemen der Phänomenologie beizutragen. Das vorliegende Buch bietet weder das eine noch das andere in reiner Form. Ich hoffe, dass diejenigen, denen eigentlich nur an den professionellen Beiträgen zur Phänomenologie gelegen ist, es nicht als unpassend empfinden, sich gelegentlich durch die Reminiszenzen eines »Zeitzeugen« ein wenig unterhalten zu lassen. Und bei den philosophischen Laien habe ich die Hoffnung, dass der neuartige Reiz, der von einer gelassenen phänomenologischen Auseinandersetzung mit den Problemen ausgeht, den einen oder an-

deren Leser dieses Buchs dazu verführen kann, sich einmal in das Vorgehen eines Autors zu vertiefen, der eine den Leser interessierende Sachfrage in einem Vortrag, einem Aufsatz oder einem Kapitel eines Buchs auf phänomenologische Weise erörtert.

Zum Schluss möchte ich nicht unerwähnt lassen, dass es schon ein Buch gibt, dessen Titel mit den ersten Worten des Titels, den die vorliegenden Untersuchungen tragen, identisch ist: *Die Geburt der Philosophie* von Gerhard Nebel aus dem Jahre 1967. Nebel, ein promovierter Philosoph und heute fast vergessener Autor, lebte zu der Zeit, als ich in meiner Heimatstadt Wuppertal das Gymnasium besuchte, zehn Jahre in dieser Stadt. Vielleicht ist das der Grund dafür, dass ich früh auf ihn aufmerksam wurde. Obwohl ich seine Auffassungen zu Politik und Kultur keineswegs immer teilte, habe ich eine ganze Reihe seiner Schriften wegen ihrer Anregungskraft mit Genuss und Gewinn gelesen und in meine Bibliothek aufgenommen.

Aber warum nehme ich dann in diesen neuen Untersuchungen nirgendwo auf sein Buch Bezug? Wenn man, wie das Gerhard Nebel tut, das frühe Denken lieber in die Nachbarschaft von Orakelsprüchen rückt, als dahinter Argumente zu suchen, fehlt ihm die Art von Überzeugungskraft, durch die es überhaupt die Bezeichnung »Philosophie« verdient. Von der durch diese Bezeichnung geforderten Gedankenstrenge muss man auch in einer essayistischen und populären Darstellung der geistigen Welt der »Vorsokratiker« noch etwas spüren. Man wird philosophischen Gedanken nicht gerecht, wenn man sie gleichsam von außerhalb ihrer geistigen Welt betrachtet und »über« sie so redet, als seien sie so etwas wie exotische Lebewesen. Man muss sich vielmehr mit dem eigenen Denken in ihre Geisteswelt hineinbegeben und ihre Gedanken so mitdenken, als käme man selbst gerade zum ersten Mal auf sie. Aber das setzt voraus, dass man diese Gedanken von vorneherein als Behauptungen kennenlernt, über deren Haltbarkeit man mit Argumenten streiten kann. Wer phänomenologisch denkt, wird an dieser Stelle darauf hinweisen, dass nur dann Aussicht auf eine Schlichtung des Streits besteht, wenn man fragt, auf welche Erfahrung einer Sache sich das jeweils diskutierte Argument stützt. Und eben dies ist der Geist, in dem hier versucht wird, das Denken der anfangenden Philosophie zu vergegenwärtigen.

Die Untersuchungen habe ich in der gleichsam insularen Existenz während der langen ersten Phase der Corona-Pandemie 2020/21 geschrieben. Mir fehlen die Worte für den tiefen Dank, den ich mei-

Vorwort

ner Familie schulde: meiner Frau Margret gemeinsam mit unserer Tochter Bettina für ihre immer aufs Neue bewahrte Geduld, unserem Sohn Georg für seine nie erlahmende Bereitschaft, mir aus Schwierigkeiten der Computerbenutzung herauszuhelfen, und unserer Tochter Angela für ihre außergewöhnliche Sorgfalt und Umsicht beim Korrekturlesen.

Das Buch ist dem Andenken an einige verstorbene Kollegen gewidmet, die in Freundschaft mit mir verbunden waren: Antonio Aguirre und Heinrich Hüni, ohne die der Aufbau des phänomenologischen Lehr- und Forschungszentrums an der Bergischen Universität Wuppertal nicht möglich gewesen wäre, Wolfgang Janke, der als Geistesverwandter und Nachbar in der Philosophie diesen Aufbau wohlwollend begleitete und unterstützte, Guillermo Hoyos und Akihiro Takeichi, die von Bogotá und Kyoto aus für die Förderung des Nachwuchses der phänomenologischen Forschung aus vielen Ländern Lateinamerikas und Ostasiens durch das Wuppertaler Zentrum die entscheidenden Anstöße gaben.

Wuppertal, im November 2021

Klaus Held

Bibliographische Hinweise

Zur Schreibung des Griechischen:

Alle griechischen Wörter sind in kursiv gesetzter lateinischer Schrift wiedergegeben.

Zum Gebrauch von Klammern innerhalb von Übersetzungen aus dem Griechischen oder Lateinischen:

Ergänzungen, die semantisch über die griechische Vorlage nicht hinausgehen und aus sprachlichen Gründen im Deutschen unentbehrlich erscheinen, sind in spitze Klammern gesetzt: ⟨ ⟩

Erläuterungen, die semantisch kein Bestandteil der griechischen Vorlage, aber für ihr Verständnis unentbehrlich sind oder dieses unmittelbar erheblich erleichtern, stehen in eckigen Klammern: []

Alle anderen Hinzufügungen sind durch runde Klammern markiert: ()

Bei mehrfach zitierten Stellen werden folgende Abkürzungen benutzt:

Diels/Kranz 22 B 51, Diels/Kranz 28 B 2,5–8 [Beispiele]

= Hermann Diels u. Walther Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker (Erstausgabe 1903, von mir benutzt: 11. Aufl. Zürich/Berlin 1964). In der Stellen-Angabe bezieht sich die erste Ziffer auf den Philosophen (Heraklit: 22, Parmenides: 28). Der Großbuch-

stabe B kennzeichnet die Textstücke, die von den Herausgebern für echt gehalten werden. Unter den Buchstaben A fallen alle doxographischen und andere Zeugnisse. Mit dem Buchstaben C ist die Gruppe der Fragmente markiert, bei denen es sich nach der Einschätzung von Diels und Kranz wahrscheinlich um Imitationen oder Fälschungen handelt. Die zweite Ziffer dient der Identifikation der Fragmente, die in der Sammlung nummeriert sind. Bei Zitaten aus dem Gedicht des Parmenides sind an die ersten Angaben noch Ziffern angehängt, die sich auf die Nummerierung der Verse in dem Gedicht beziehen.

Platon Politeia, Platon Theaitetos, Platon Timaios

- = Stellen in Platons Schriften werden, wie üblich, mit Zahlen und Buchstaben angegeben, welche die Seiten und Abschnitte der Platon-Ausgabe des Humanisten Henricus Stephanus (Heinrich Stephan), Gent 1578, bezeichnen.

Aristoteles Politik, Aristoteles Metaphysik, Aristoteles Ethik

- = Gesamtausgabe der Werke des Aristoteles durch die Preußische Akademie der Wissenschaften, besorgt von Immanuel Bekker 1831.

Sein und Zeit

- = Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1927 (von mir benutzt: 8. unv. Aufl. Tübingen 1957).

Husserl Krisis

- = Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana Bd. VI), hrsg. v. Walter Biemel, Den Haag 1954.

Ideen 1

- = Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Neuausgabe mit dem Text der zu Lebzeiten Husserls erschienenen Auflagen, neu hrsg. v. Karl Schuhmann (Husserliana III/1), Nachdruck 1976.

Heraklit Parmenides

- = Vf.: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung, Berlin 1980.

Lebendige Gegenwart

- = Vf.: Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfa-

den der Zeitproblematik, Den Haag 1966 (Phaenomenologica Bd. 23).

Treffpunkt Platon

- = Vf.: Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführers durch die Länder des Mittelmeers, Stuttgart 1990 u.ö., Taschenbuchausgabe 2009.

Husserl Methode, Husserl Lebenswelt

- = Edmund Husserl: Die phänomenologische Methode, u. ders.: Phänomenologie der Lebenswelt, Texte ausgewählt mit Einführung v. K. Held, 2 Reclambände 1990, 32021.

Biblischer Glaube

- = Vf.: Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft, Frankfurt a. M. 2018.

Politische Welt

- = Vf.: Phänomenologie der politischen Welt, Frankfurt a. M.... 2010.

Natürliche Lebenswelt

- = Vf.: Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt, Frankfurt a. M.... 2012.

Europa

- = Vf.: Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie, St. Augustin 2013.

Betrachtungen

- = Vf.: Zeitgemäße Betrachtungen, Frankfurt a. M. 2017.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Bibliographische Hinweise	13
Einleitung	19
I. Teil: Der griechische Aufbruch des Denkens	
in phänomenologischer Sicht	55
§1. Heraklits Kritik der <i>dóxa</i>	55
§2. Der Welthorizont und das Seiend bei Heraklit und Parmenides	69
§3. Was macht das Verständnis der frühen Philosophie phänomenologisch?	86
§4. Gibt es »die Lebenswelt«?	98
§5. Die Lebenswelt am Anfang der Philosophie	110
§6. Weltphänomenologie nach Husserl und Heidegger	120
§7. Die Geburt der Philosophie	140
§8. Die Entstehung der Wissenschaft	155
§9. Ethos, Logos, Isegorie	173
§10. Meinungsstreit und Öffentlichkeit	190
§11. Demokratie und Ungleichheit	202
§12. Überleitung zum II. Teil: Objektivismus und Lebenswelt.	219
II. Teil: Kosmologie der Elemente von Thales bis Aristoteles	
§13. Die vier Ursachearten und der Doppelsinn von <i>phýsis</i>	237
§14. <i>ti katá tinós</i> – Bedarfshorizonte und Seinshorizont	255

Inhaltsverzeichnis

§15. »Element« und »Atom« als erste Themen der Philosophie	268
§16. Die dunkle Herkunft des Erscheinens	280
§17. Die Methode der Kosmologie in Platons <i>Timaios</i>	294
§18. Die Elemente im Raum bei Platon und Aristoteles . . .	315
§19. Das Elementare und die <i>phýsis</i>	337
§20. Das Elementare in der Sprache	354

Einleitung

I.

In der »Corona«-Pandemie, die sich seit 2020 weltweit ausbreitete, erlebten wir die dunkle Seite einer Entwicklung, deren deutlichstes Vorzeichen die Globalisierung der Ökonomie gewesen war. Der Begriff der Globalisierung hatte sich ursprünglich auf die heutige Wirtschaft bezogen, in der alle Vorgänge mehr und mehr länder- und staatenübergreifend miteinander verflochten sind und in der dadurch eine wechselseitige Abhängigkeit Aller von Allen entstanden ist. Inzwischen hat diese den Erdball umspannende internationale Interdependenz der Ökonomie vor allem durch die Digitalisierung auch alle anderen wichtigen Lebensbereiche ergriffen, die Welt der populären und der anspruchsvollen Kulturereignisse, die Medien, den Sport, die Wissenschaft, die Religionen, das Erziehungswesen und was auch immer für die Menschen traditionell eine ihr Leben tragende Bedeutung hatte.

Alle diese Erscheinungsweisen der fortgeschrittenen Globalisierung haben einen Grundzug gemeinsam: Die »Gewohnheiten« der vielen verschiedenen Kulturen – »Gewohnheit« in ganz weitem Sinne verstanden, also Sitten und Bräuche, regelmäßig ausgeübte Praktiken, in Institutionen verankerte Verhaltensweisen, im Kreislauf der Zeiten immer wiederkehrende Feste – all dies, was in vor-modernen Epochen mit dem Leben der Völker und Stämme in ihren jeweiligen abgegrenzten Regionen untrennbar verknüpft und in diesen getrennten Lebensräumen beheimatet war, verliert seine Anbindung an die lokalen Territorien. Überall werden die Grenzen gesprengt; das Zusammenleben mit seinen gewohnheitlichen Regelungen öffnet sich – freiwillig oder unfreiwillig – für das Ganze der Welt.

Die Offenheit für dieses Ganze, durch die sich der Mensch in seiner Lebensgestaltung während der Evolution immer mehr von den Tieren mit ihrem an bestimmte Umwelten gebundenen Leben

entfernte, erweitert sich heute in diesem Sinne und gewinnt eine neue Dimension. Mit dieser Steigerung der Weltoffenheit der menschlichen Existenz ereignet sich ein Umbruch von solcher Tragweite, dass er eigentlich nur mit dem Übergang vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit vergleichbar ist. Man darf wohl vom Aufbruch in ein neues Zeitalter der Weltgeschichte sprechen.

Wie alle solchen schicksalhaften Entwicklungen hat auch diese eine für uns Menschen erfreuliche, sozusagen helle Seite, und ebenso eine düstere Kehrseite. Obwohl ein Gutteil der Bevölkerung in vielen Ländern der Erde schon davon weiß, dass sich in der Häufung katastrophaler Flächenbrände und Überschwemmungen ebenso wie im Schmelzen der Gletscher in den Hochgebirgen und an den Polen die Zerstörung des lebensfreundlichen Klimas auf unserem Erdball meldet, verschließen wir die Augen vor dieser Kehrseite des Fortschritts und genießen weiterhin vermeintlich unbeschwert den Gewinn an Daseinskomfort, den der – vor allem technische – Fortschritt in Richtung auf eine allen Menschen gemeinsame Welt mit sich bringt.

Die Corona-Katastrophe ist ein Ausläufer dieser unheilvollen Entwicklung, der durch die zur Globalisierung gehörige Mobilität möglich wurde, und damit alles andere ist als ein zufälliger und beiläufiger »Verkehrsunfall« der Menschheitsgeschichte. Sie gibt Anlass, uns bei der Einschätzung unserer geschichtlichen Zukunft an einen Lehrsatz der Scholastik zu erinnern, der lautete: *corruptio optimi pessima* (»Die Verderbnis des Besten ist die schlimmste«): Im Ausgleich für jeden Fortschritt müssen wir immer auf eine mögliche Beeinträchtigung unseres Glücks gefasst sein, die umso gefährlicher ausfallen wird, je größer der Fortschritt war. Deshalb ist das erschreckende Ausmaß der Corona-Katastrophe eigentlich keine Überraschung.

Doch was schützt ein solches »statement« davor, bloß die willkürliche Bekundung einer pessimistischen Einstellung zur Geschichte zu sein, der wir mit gleichem Recht oder Unrecht optimistisch gefärbte Urteile entgegenstellen könnten? Es gibt keine von der ganzen Menschheit anerkannten geschichtsunabhängigen, ewig gültigen Maßstäbe, an die wir uns halten könnten, um für unsere Einschätzung der geschichtlichen Zukunft den berechtigten Anspruch zu erheben, sie sei mehr als eine unverbindliche subjektive Äußerung eines pessimistisch oder optimistisch gestimmten Beobachters. Wir können uns nur – und müssen uns – mit Hilfe der Vorgaben aus unserer Geschichte orientieren. Zu ihnen aber gehört das Faktum, dass es in Europa seit der Mitte des letzten Jahrtausends v. Chr. die

Philosophie gab und dass sie an der Prägung der Gestalt unserer Kultur wesentlichen Anteil hatte. Durch die extreme Steigerung und Erweiterung der Weltaufgeschlossenheit des Menschen ist die Philosophie heute in ungeahntem Maße herausgefordert; denn sie war an dieser geschichtlichen Entwicklung entscheidend beteiligt. So darf man von ihr auch eine hilfreiche Beurteilung der dramatischen Situation erwarten, in die das Ganze unserer Welt heute geraten ist. Dafür aber muss die Philosophie als erstes durch eine gründliche Selbstbesinnung klären, wodurch und wie sie zur Entstehung der grenzenlosen Weltoffenheit beigetragen hat.

Nach der in diesem Buch vertretenen Auffassung war es das ursprüngliche Selbstverständnis der Philosophie bei ihrer Entstehung im antiken Griechenland, wodurch sie von Anfang an das Streben motivierte, über das gewohnte und bis dahin fraglos beibehaltene Verhältnis des Menschen zur Welt hinauszugehen. Die Philosophie war von vornherein nie eine reflexionsfreie Suche nach Erklärungen für irgendwelche rätselhaft erscheinenden Phänomene wie etwa den Lauf der Gestirne, der die Menschen in allen mir bekannten Kulturen immer beschäftigt hat. Das Selbstverständnis des philosophischen Denkens beruhte vielmehr von Anfang an – das ist die Ausgangsthese dieser Untersuchungen – auf einem Bewusstsein von seinem eigenen Tun.

Das zeigt sich bei den beiden großen frühgriechischen Ahnvätern der Philosophie, Heraklit und Parmenides an der Wende vom 6. zum 5. vorchristlichen Jahrhundert darin, dass die von ihnen beanspruchte überlegene Einsicht sich durch ihre kritische Selbstabgrenzung von der uneinsichtigen Denk- und Verhaltensweise der breiten Masse definierte.³ Dieses reflektierte Verhältnis des anfänglichen philosophischen Denkens zu sich selbst setzte sich ein gutes Jahrhundert später bei Platon fort, der für dieses Denken-in-Verhältnissen die von dann an gängig gewordenen Etikettierungen fand; in seinem Hauptwerk *Politeía* (übliche Übersetzung »Der Staat«) bezeichnete er die unphilosophische oder vorphilosophische Denk- und Verhaltensart als *dóxa*, »Ansicht«, und gab der ihr gegenüber kritischen Einsicht den Namen *epistéme*, »Wissen«.

³ Diese These habe ich zum ersten Mal 1980 in den Untersuchungen von *Heraklit Parmenides* bekannt gemacht. Dort sind bereits viele der Aussagen über Heraklit und Parmenides, die das vorliegende Buch enthält, ausführlich erläutert und begründet. Deshalb beschränke ich mich hier auf gelegentliche Hinweise zu den jeweils einschlägigen Stellen in jenen Untersuchungen – ausgenommen solche Stellen, die dort noch nicht kommentiert wurden.

Der Übergang zur Offenheit für das Ganze der Welt hat neben anderen Implikationen auch die besonders wichtige Bedeutung, dass die Menschen sich nicht mehr nur als Angehörige eines Volks, einer Kaste usw. zusammengehörig fühlen, sondern *als Menschen*. Das hierdurch aufkommende Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit aller Menschen in der Welt stärkte Platons Meisterschüler Aristoteles dadurch, dass er zum ersten Mal den Menschen *als solchen* definierte, nämlich als *zōon lōgon échon*, »Lebewesen, das Logos hat«. Im ersten Buch seiner Vorlesungen über das »Politische« notiert Aristoteles, »unter den Lebewesen habe allein der Mensch die Sprache (*lógos*).«⁴ Hierzu sei angemerkt, dass es an dieser Stelle für die Zwecke einer Einleitung genügen kann, den Begriff *lógos* in dieser unzählige Male kommentierten ersten Definition des Menschen mit »Sprache« zu übersetzen; eine gründlichere Erläuterung wird in §7 dieser Untersuchungen folgen.

Durch all dies angeregt sorgte die gegen Ende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts entstandene, später weitverbreitete und einflussreiche philosophische Schule der Stoa für einen kräftigen Schub in Richtung auf das Zusammenwachsen der ganzen Menschheit. Die Stoiker lehrten, es gebe als gemeinsamen Lebensraum für die Menschen neben der Familie oder dem familiären Clan nicht nur das städtische Gemeinwesen, die Polis, also die politische Gemeinschaftsform, die in der Neuzeit zum »Staat« wurde, sondern auch eine alle Polisgrenzen überschreitende Gemeinschaft: die mit der »Welt«, dem *kósmos*, identische *pólis* für alle beim Handeln nach dem Guten strebenden Menschen überhaupt, die Kosmopolis.

Den stoischen »Kosmopolitismus« dürfen wir wohl als den ersten Schritt auf dem Weg zu einer nicht bloß gedachten, sondern in der realen Praxis wirksamen Vereinigung der ganzen Menschheit ansehen, die heute in der Globalisierung kulminiert. Den zweiten Schritt, zu dem es auch schon in der Antike kam, bildete der biblische Monotheismus⁵, der sich – einige Jahrhunderte nach den ersten Stoikern – durch seine Transformation in den christlichen Glauben im ganzen Mittelmeerraum verbreitete. Mit dem Missionsgebot, das ein wesentlicher Bestandteil dieses Glaubens war (und für die Gläubigen noch ist), wurde aus der Vorstellung einer vereinten Mensch-

⁴ *Aristoteles Politik* 1253 a 9/10. Es ist üblich, den griechischen Titel dieses Werks, *Politiká*, im Deutschen mit »Politik« wiederzugeben.

⁵ Mehr dazu in *Biblischer Glaube*.

heit, die in der Realität des stoischen Kosmopolitismus doch nur für eine kleine Elite den Horizont ihres Handelns bildete, erstmals ein Konzept, das in die Praxis umgesetzt werden konnte; denn im christlichen Glauben sollte es zu einer real existierenden Vereinigung aller Menschen kommen, der »Kirche«, die sich selbst in diesem Sinne als »allgemein« (in eingedeutschem Griechisch: »katholisch«) bezeichnet.

Die Philosophie ist durch die gegenwärtige Weltlage herausgefordert, einen substantiellen Beitrag zur Beurteilung dieser Lage zu leisten, die nach dem bisher Gesagten durch den Erweiterungsprozess der menschlichen Weltoffenheit entstand. Dieser Prozess seinerseits hatte im frühgriechischen Denken eine Vorgeschichte, durch die er in Gang kam. Demgemäß muss die Philosophie für ein sachgerechtes Urteil über die Situation der Welt im Zeitalter der Globalisierung methodisch und inhaltlich so geartet sein, dass sie der fortschreitenden Steigerung der menschlichen Weltoffenheit ausgehend von ihrer frühgriechischen Vorgeschichte gerecht werden kann.

In dieser Hinsicht verdient unter den vielen heutzutage verbreiteten Spielarten von Philosophie die zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts entstandene Phänomenologie besondere Beachtung, weil sie sich – jedenfalls gemäß ihrem ursprünglichen Selbstverständnis bei ihrem Gründer Edmund Husserl – als transzendente Reflexion im Kielwasser von Kants »kopernikanischer Wende« der Philosophie bewegt und zugleich eine besondere Offenheit für die Welt an den Tag legt. Weil mir die Idee einer Vereinigung dieser beiden Motive einleuchtete und verlockend erschien, wandte ich mich der Phänomenologie zu. Ihr um einen unbefangenen Umgang mit den Problemen bemühter Arbeitsstil nahm mir die Scheu, von der gängigen Interpretation des Denkens der sogenannten »Vorsokratiker« abzuweichen und dessen reflexiven Charakter zum Gegenstand meiner Aufmerksamkeit und Analyse zu machen. Und zugleich förderte die Weltoffenheit der Phänomenologie meine Bereitschaft, die Züge der frühen Gestalt solcher Weltoffenheit in jenem Denken so vorurteilsfrei wie möglich zu studieren.

So wurde mir durch die Phänomenologie klar, wie sich bei den Griechen der archaischen und klassischen Zeit dasjenige Stadium der Entwicklung der antiken Philosophie vorbereitete, dessen Nachwirkung in unserem heutigen Bewusstsein viel präsenter geblieben ist als das klassische, vor allem von Platon und Aristoteles geprägte Denken: An der Wende vom 4. zum 3. vorchristlichen Jahrhundert gingen

die in dieser Zeit entstehenden und dann allmählich tonangebenden Richtungen der Philosophie dazu über, in der Anweisung zur rechten Lebensführung ihre eigentliche Aufgabe zu sehen. Dadurch trug die Philosophie wesentlich dazu bei, dass die griechische Sprache und Bildung sich im ganzen Mittelmeerraum und seinen Anliegerregionen in solchem Maße ausbreitete und kulturell bestimmend wurde, dass der Historiker Johann Gustav Droysen von einem damals anbrechenden Zeitalter mit eigenem Gepräge sprechen konnte, für das er die Bezeichnung »Hellenismus« einführte.

Der Hellenismus war, so darf man sagen, der erste Vorläufer der modernen Einheit Europas.⁶ Die europäische Integration wird gegenwärtig durch die Wiederkehr des Nationalismus in solchem Maße gebremst, dass man von ihrem Gelingen fast nur noch träumen kann. Es wäre ein Stück Erfüllung des Traums, wenn dieses Buch durch die wissenschaftliche Vergegenwärtigung des griechischen Ursprungs unserer geschichtlichen Gemeinsamkeit ein wenig dazu beitragen könnte, dass vom Geist der europäischen Kultur so viel lebendig bleibt, dass eines Tages das politische Streben nach einer (föderalen) Einheit Europas wieder Kraft gewinnt.

Vor dem bis hierhin skizzierten Hintergrund lässt sich die Aufgabe der nachfolgenden Untersuchungen so formulieren: Es geht um eine phänomenologische Interpretation des griechischen Anfangs der Philosophie unter ständiger Berücksichtigung der besonderen Bedeutung der Weltoffenheit und der *dóxa*-kritischen Reflexion für das philosophische und das phänomenologische Denken. Der durch den Weltbezug gegebenen Nähe der Phänomenologie zur frühen Philosophie haben die Phänomenologen – abgesehen von Heidegger, dessen Bedeutung für die genannte Aufgabe hier noch zur Sprache kommen wird – bisher zu wenig Beachtung geschenkt. Es ist eines der Ziele dieses Buches, dazu beizutragen, dass dies sich ändert; denn dadurch haben wir nicht nur die Chance, ein angemesseneres Bild vom Anfang der Philosophie zu gewinnen; die Rückbesinnung auf diesen Ursprung kann auch zu mehr Klarheit über die Phänomenologie selbst führen, weil sie wegen ihrer zuletzt genannten Züge, wie ich

⁶ Mein *Europa*-Buch enthält einige Gesichtspunkte zur Begründung dieser These. Ich gedenke hier in Dankbarkeit eines mir freundschaftlich verbundenen und allzu früh verstorbenen Kollegen, des Althistorikers Wolfgang Orth, der ein sehr guter Kenner des Hellenismus war und mit lehrreichen Argumenten die Auffassung vertrat, die ich mir dann auch zu eigen gemacht habe, dass in Gestalt des Hellenismus zum ersten Mal die Einheit Europas als solche in Erscheinung trat.

früher einmal formuliert habe, als »Wiederaufnahme der ältesten Idee von Philosophie« gelten kann.

Weil die Behauptung, die Philosophie habe durch die erwähnte Doxakritik von Anfang an einen reflexiven Charakter gehabt, keine Selbstverständlichkeit ist, aber andererseits den Ausgangspunkt der Überlegungen in diesem Buch bildet, beginnen die Untersuchungen in den ersten Paragraphen mit einer phänomenologischen Vergegenwärtigung der anfänglichen philosophischen Kritik am unzureichenden Weltbezug der *dóxa*, die sich bei Heraklit und Parmenides findet. Wegen der grundlegenden Bedeutung der Welt für das Verständnis von Phänomenologie, das ich in diesem Buch vertrete, wird darauf in den Paragraphen 3–5 eine Erläuterung der Art und Weise folgen, wie die Welt in der *dóxa*-überlegenen *epistémé*, der philosophischen »Einsicht«, bewusst wird.

Bei dieser Durchmusterung der Beziehungen sowohl der in der Doxa befangen bleibenden als auch der ihr überlegenen Einstellung zur Welt wird sich im Laufe der Untersuchungen zeigen, dass wir als phänomenologische Interpreten der Entstehung der Philosophie bei den Griechen diesem historischen Geschehen nur gerecht werden, wenn wir es nicht isoliert betrachten, sondern seine Einbettung in einen umfassenden »Aufbruch des Denkens« beachten, der deshalb auch als Titel des ganzen I. Teils dieser Untersuchungen dient. Die Geburt der Philosophie war von parallelen Entstehungsprozessen flankiert, dem Aufkommen erster, noch naiver Formen von Wissenschaft und empirischer Forschung (§6), der Einführung der Demokratie (§§7–9) und einem neuen Verhältnis zur natürlichen Lebenswelt, worauf sich die Paragraphen 3 und 10 und dann der ganze II. Teil dieser Untersuchungen beziehen. Zwischen den Zügen, die für diese Entwicklungen jeweils charakteristisch sind, und der anfänglichen Philosophie gibt es Entsprechungen, die sich mit den Interpretationsmöglichkeiten einer »Phänomenologie der Welt« gut ans Licht bringen lassen.

Spätestens an dieser Stelle wird man mit Recht die Frage stellen, wie es konkret zu verstehen ist, wenn die Darstellung der Entstehung der Philosophie in diesem Buch schon in dessen Untertitel als phänomenologisch charakterisiert wird. In der dritten Generation der Phänomenologie⁷ hat sie sich in einen großen Reichtum von Themen und

⁷ In meiner Perspektive – ich war 1963–1969 Assistent von Ludwig Landgrebe, der seinerseits in den zwanziger Jahren Assistent von Husserl gewesen war – gibt es von

Richtungen entfaltet, und das kann das Verständnis dieses Buchs zumindest bei Lesern ohne professionelle Vorkenntnisse erheblich erschweren. Deshalb möchte ich nun in einem zweiten Teil der Einleitung eine möglichst einfache Antwort auf die Frage geben: Was macht diese Untersuchungen »phänomenologisch«? Weil dies kein Buch über Husserl ist, beschränke ich mich darauf, in lockerer Anbindung an seine ohnehin nie ganz strenge »Terminologie« einige Motive seiner Phänomenologie zu erläutern. Man kann das als ein etwas unkonventionell geratenes Begriffswörterbuch zu Sprache und Denken der nachfolgenden Paragraphen lesen – oder es auch, wenn man sich hiermit genügend vertraut fühlt, einfach überspringen.⁸

II.

Es bietet sich an, von der Bezeichnung »Phänomeno-logie« auszugehen. Man sagt, sie sei – wie an den beiden Bestandteilen dieser Bezeichnung abzulesen – eine »Lehre« (-logie) vom »Erscheinen« oder von den »Erscheinungen« (*Phänomeno*-). Diese Erklärung ist nicht falsch, aber sie erweckt den Eindruck von fragloser Klarheit, wo in Wahrheit Unklarheiten bestehen: Es ist nicht klar, in welcher Bedeutung hier das vieldeutige Verb »erscheinen« und die damit verwandten Substantive und Adjektive benutzt werden. Das Erscheinen ist etwas, was »passiert«, was »stattfindet«, also ein Geschehen. Ein Geschehen lässt sich in verschiedenen Hinsichten betrachten, und es können unterschiedliche Züge des Geschehens sein, die ein Interesse daran hervorrufen. Was erregt »an« oder »in« dem Geschehen, das

dieser Generation noch einige Ausläufer, während nun die vierte Phänomenologengeneration die Szene beherrscht.

⁸ Hier darf ich auf die beiden Reclam-Bände *Husserl Methode* und *Husserl Lebenswelt* hinweisen. In ihnen habe ich eine Auswahl von Texten zusammengestellt, die für Husserls Denken repräsentativ sind, und den Versuch gemacht, systematisch und auch für »philosophische Laien« verständlich in seine Phänomenologie einzuführen. Man kann – wie das auch in den Übersetzungen dieser Einführung in andere Sprachen geschehen ist – die beiden Hälften meines Textes, die auf die beiden Bände verteilt sind, als eine zusammenhängende Einführung lesen. – Für eine strengere Einführung in Husserls Phänomenologie erscheint mir immer noch das Buch von Rudolf Bernet, Iso Kern und Eduard Marbach am besten geeignet: *Edmund Husserl – Darstellung seines Denkens*, Hamburg 2. verb. Aufl. 1996.

wir im Deutschen mit dem Verb »erscheinen« und im Altgriechischen mit dem Verb *phainesthai* bezeichnen, das besondere Interesse der Phänomenologie?

In der heutigen Alltagssprache können wir das Außergewöhnliche, das Merkwürdige, das Wunderbare und anderes aus dem Rahmen Fallende als »Phänomen« bezeichnen. Auf Deutsch bedeutet dieses Wort »Erscheinung«. Obwohl das Erscheinen der Großen Mauer (entgegen der Behauptung der chinesischen Reiseführer) nicht so weit reicht, dass sie vom Mond aus gesehen werden könnte, so erscheint sie doch in der Alltagssprache weiterhin als ein »Phänomen« der Menschheitsgeschichte. Und Pelé bleibt im Fußball als Massenveranstaltung des 20. Jahrhunderts ein quasi-mythisches »Phänomen«, obwohl die »Ausstrahlung« seines Erscheinens darunter gelitten hat, dass sein Privatleben, das – wie alles Private – ins Verborgene und nicht in die Sichtbarkeit des öffentlichen Erscheinens gehört hätte, ins Licht solchen Erscheinens gezerrt wurde.

Vor diesem Hintergrund könnte man, wenn man von der Phänomenologie noch gar keine Vorstellung hat, vielleicht annehmen, sie befasse sich mit den gerade angesprochenen besonders auffälligen »Phänomenen« und sei sozusagen die wissenschaftliche Verwaltung der Schatzkammer im Gebäude unserer Erfahrung, in der diese besonderen »Erscheinungen« gehütet werden. Hierzu als erstes der Hinweis, dass es ein grobes Missverständnis wäre, anzunehmen, bei den »Phänomenen« der Phänomenologie handele sich um das Außergewöhnliche. Das Erscheinen, um das es in der Phänomenologie geht, ist nicht das Aufsehen-Erregen, sondern es ist eher das Gegenteil gemeint: Die Phänomene, um die sich alles in der Phänomenologie dreht, sind nicht die Ausnahmen von der Normalität, sondern das Gewohnte, also alles und jedes, womit wir in den vielen verschiedenen Arten und Weisen unseres Verhaltens »zu tun haben«, vom Kieselstein am Wegesrand bis zum Gebirgsgipfel, vom Blümchen im Garten bis zum großen Kunstwerk, vom Haushaltsgerät bis zum Wolkenkratzer, von der Familie bis zur Mitgliederversammlung eines Vereins.

All diesen so ganz verschiedenen »Gegenständen« oder »Sachen« – im weitesten Sinne dieser Wörter – ist gemeinsam, dass sie vor unseren leiblichen Augen oder, bildlich gesprochen, vor den Augen unseres Bewusstseins auftauchen und die Bühne unserer Welt bevölkern. Sie begegnen unserem Hören, Sehen und Fühlen, unserem Nachdenken, unserem praktischen Umgehen-mit-etwas und

vielen anderen Verhaltensweisen, und sie zeigen sich dabei auf vielfältige Weise als Vorkommnisse, die – wo oder wie auch immer – in unserer Welt einen Platz haben. Für dieses ganze Geschehen haben wir den einfachen Namen »Erscheinen«.

Das so verstandene Erscheinen von allem kann uns in seiner Mannigfaltigkeit so faszinieren, dass in uns ein Interesse erwacht, dieses Geschehen-selbst unter die Lupe zu nehmen, indem wir die Frage stellen, wie es eigentlich dabei zugeht, wenn uns etwas erscheint. Und wir können uns sogar zur Aufgabe machen, bei möglichst vielen Arten und Formen dessen, was uns erscheint, also all der uns in diesem Sinne erscheinenden »Gegenstände« oder »Sachen«, der »Phänomene«, genau zu analysieren, wie ihr Erscheinen im Rahmen unseres jeweils auf sie bezogenen Verhaltens vonstattengeht. Eben diese Aufgabe stellt sich die Phänomenologie.

Aber ist das nicht einfach eine besondere – vielleicht nur ins Maßlose gesteigerte – Neugier? In dieser Frage kann man den Ton einer pejorativen Einschätzung der Neugier hören, der Husserl nicht zugestimmt hätte. Seine Auffassung von der Neugier kam deutlich zu Wort, als er im Mai 1935 in Wien vor dem dortigen »Kulturbund« über »Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit« sprach – ein Vortrag, der in Diktion und Inhalt so beschaffen ist, dass wir ihn als ein Vermächtnis betrachten dürfen, das in einer letzten programmatischen Deklaration der Aufgabe der Phänomenologie besteht. Was Husserl hier vorgetragen hatte, lag ihm so sehr am Herzen, dass er den Text immer mehr überarbeitete und ergänzte, bis daraus die Abhandlung *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* wurde, das letzte Werk, dessen Veröffentlichung 1936, zwei Jahre vor seinem Tod, Husserl noch selbst veranlasste.⁹

⁹ Der Wiener Vortrag ist in dem Band mit Husserls *Krisis*-Abhandlung (*Husserliana* Bd. VI) auf S. 314ff. als ergänzender Text enthalten. Auch wenn ich zum stoisch-christlichen Glauben an Fügungen nur die Haltung der phänomenologischen Epoché einnehmen kann, so hat es mich doch beflügelt, dass ich im gleichen Jahr 1936 »das Licht der Welt erblickt« habe, in dem die für mein Verständnis der Phänomenologie neben Heideggers *Sein und Zeit* maßgebende *Krisis*-Abhandlung erschien. Allerdings hatte das schöne Bewusstsein von dieser Koinzidenz immer den bitteren Beigeschmack, dass 1936 auch das Jahr war, in dem sich das »Licht der Welt« verfinsterte, weil Hitler die Olympischen Spiele als Festival der Propaganda für seine verbrecherische Politik missbrauchte.

Im Wiener Vortrag setzt Husserl das *thaumázein*, das Staunen, das seit Platon und Aristoteles traditionell als Ursprung der Philosophie angesehen wird, mit dem am Anfang der Wissenschaft »einsetzende[n] theoretische[n] Interesse« gleich und sagt darüber, es sei »offenbar eine Abwandlung der Neugier, die im natürlichen Leben ihre ursprüngliche Stelle hat.« (Husserl *Krisis* S. 322) Und in Klammern fügt er zur Neugier die für uns in diesem Zusammenhang aufschlussreiche Bemerkung hinzu, sie dürfe hier nicht als »habituelles ›Laster‹« aufgefasst werden. Mit dieser Ablehnung der platonisch-augustinischen Tradition der Neugier-Kritik folgt er der positiven Einschätzung der Neugier, die Aristoteles voraussetzt, wenn er seine *Metaphysik* mit dem Satz einleitet: *pántes ánthropoi tou eidénai orégontai phýsei*, »Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.«¹⁰ Für Husserl hat dieses Erkenntnisstreben zur Voraussetzung, dass all unser Tun und Lassen vom Aussein auf ein Ziel durchdrungen ist; die Wissenslust ist nur eine Spielart dieser Grundbestimmung menschlichen Verhaltens, auf die gleich noch genauer einzugehen ist.

Die Frage, welche Rolle die Neugier beim griechischen Aufbruch des Denkens spielt, wird uns in § 5, in dem es u. a. um die emotionale Motivation des Anfangs der Philosophie geht, und in § 6, der die Entstehung der Wissenschaft zum Thema hat, in der Tat noch beschäftigen müssen. Für eine Einleitung genügt es, hier die Vorfrage zu stellen, wieso die eindringliche Analyse des Erscheinens in seiner Mannigfaltigkeit als eine philosophische Betätigung angesehen werden kann. Wenn wir eine Bemühung um Erkenntnis als Philosophie bezeichnen, stellen wir uns dabei ein Bestreben vor, das gesteigerten Ansprüchen gerecht werden möchte und bildlich gesprochen dem Gebrauch eines Mikroskops vergleichbar ist: Wir bekommen die feineren Strukturen und Merkmale einer Sache, die den Gegenstand unserer Neugier bildet, von vornherein nicht in den Blick, wenn wir zu viel Distanz zu ihr einhalten. Das »mikroskopisch Kleine« sehen wir erst dann, wenn wir mit dem Okular des Instruments nahe genug an das Objekt heranfahren. Diesem Vergleich entsprechend nimmt Husserl an: Wenn es uns durch ein anhaltend hartnäckiges Fragen gelingt, zu einer tiefer dringenden, wahrhaft »ein-dringlichen« Erkenntnis der Sache zu gelangen, die uns interessiert, vollziehen wir damit eine geistige Bewegung, mit der wir von der Sach-Ferne zur Sach-Nähe übergehen.

¹⁰ Aristoteles *Metaphysik* 980 a 21.

Man kann die Frage stellen, ob das so generell gilt wie hier formuliert; denn es kommt auch vor, beispielsweise bei der Betrachtung von Werken der bildenden Kunst, dass wir die betrachtete Sache erst dann »richtig« sehen, wenn wir hinreichend weit von ihr entfernt sind. Aber diese Frage können wir hier offen lassen. Für die vorliegende Überlegung genügt es, darauf zu achten, welche Bedeutung Husserl dem Übergang von der Sach-Ferne zur Sach-Nähe im Ganzen unseres Verhaltens zuweist: In seinen Augen ist ein solcher Übergang kein extravaganter Ausflug in exotische Regionen des Geistes, sondern wir entsprechen damit einer Tendenz, die allenthalben unser Verhalten und das Erscheinen der Sachen oder Gegenstände, die jeweils zu unserem Verhalten gehören, bestimmt. Überall durchzieht unser Denken und Handeln ein Bewusstsein, dass wir etwas, worum es jeweils in unserem Verhalten geht, noch nicht erreicht haben; bildlich gesprochen empfinden wir fast immer einen Durst, der noch nicht gestillt ist. Und ein Großteil unseres Verhaltens ist durch das Streben motiviert, aus diesem unbefriedigenden Zustand in eine befriedigende Situation zu gelangen, indem wir versuchen, den Sachen, zu denen wir in einer fernen Beziehung stehen, so nahe wie möglich zu kommen.

Dieses Streben bezeichnet Husserl mit einem Begriff, den er von seinem Lehrer Franz Brentano übernimmt, dessen Ursprung aber bis in die antike Philosophie zurückreicht, als *Intentionalität*, und das Wort, mit dem er die durch Sachnähe erreichte Befriedigung bezeichnet, lautet ganz überwiegend *Erfüllung*. Die Intentionalität ist ein Aussein auf Erfüllung, und in den Analysen der Phänomenologie geht es nach Husserl um die sachgerechte Beschreibung der Arten so verstandener Intentionalität, wobei ich zur Vermeidung von Missverständnissen darauf aufmerksam mache, dass die »Erfüllung« eines intentionalen Verhaltens nicht wie in der Alltagssprache in einem positiven Sinne zu verstehen ist, sondern die neutrale Bedeutung hat, dass ein intentionales Aussein – in einer dem jeweiligen Verhalten entsprechenden Form – bei dem angelangt ist, worauf es gerichtet war.

Natürlich weiß Husserl, dass es nicht nur intentionale Formen des Verhaltens gibt, sondern auch das nicht-zielgerichtete Bewusstsein – wie vor allem diejenigen Stimmungen, deren Eigentümlichkeit gerade darin besteht, frei zu sein von dem Streben, bei einem Ziel anzukommen. Aber der bei Husserl herrschende Eindruck, dass das Bewusstsein, das unser Tun und Lassen begleitet, in den meisten

Fällen die Form der Intentionalität, also des Ausseins auf eine dem Gegenstand des betreffenden Verhaltens entsprechende Erfüllung aufweist, war »statistisch« gewiss nicht abwegig. Außerdem darf man nicht übersehen, dass auch im Bereich des Gefühls, der Emotionalität, solche Regungen eine wichtige – vielleicht sogar dominierende – Rolle spielen, die durch einen Anstoß ausgelöst werden, durch etwas, was uns widerfährt und uns etwas »antut« (»antun« = lat. *afficere*). Durch die »Affektion« verweisen sie auf etwas, worin sich der betreffende »Affekt« erfüllt.

Entscheidend ist: Der alle einzelnen Beziehungen umfassende Lebensstrom des Erscheinens ist zwar ein Bündel von höchst unterschiedlichen Arten und Formen des Verhaltens; aber aufs Ganze gesehen weist er – zumindest in dem umfassenden Daseinsgefühl, das wir als Menschen in der westlichen, von Europa ausgehenden Kulturtradition haben – den intentionalen Charakter einer Bewegung auf, die einer Erfüllung entgegengeht (»Erfüllung«, wohlgemerkt, in seiner neutralen Bedeutung verstanden).¹¹ So konnte das vom Erfüllungsstreben geleitete, also intentional verfasste Verhalten zur Blaupause für Husserls Interpretation aller Verhaltensarten werden.

Im Rahmen einer Einleitung können wir keine Vorentscheidung darüber fällen, welche Bedeutung insbesondere die Gefühle bei der Geburt der Philosophie hatten. § 5 wird u. a. der Frage gewidmet sein, ob – und, wenn ja, wie – bestimmte von Intentionalität freie Stimmungen auf der einen Seite und intentionale, affektive Gefühle auf der anderen Seite dabei zusammenspielten. Auf diese Weise müsste sich klären lassen, ob oder wie sich der bei Platon und Aristoteles zu findende Hinweis, die Philosophie sei durch das Staunen, griechisch *thaumázein*, entstanden, für eine phänomenologische Analyse dieser Entstehung fruchtbar machen lässt.

Bisher haben wir dem Umstand noch keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, dass die maßgebende Rolle des intentionalen Ausseins auf Erfüllung nicht nur allgemein das ganze menschliche Verhalten betrifft, sondern auch die Phänomenologie selbst; denn als Bemühung um Erkenntnis hat sie ebenfalls den Charakter eines Strebens nach Erfüllung. Die phänomenologische Forschung möchte mit dem Erfüllungsstreben des Erkennens sogar auf eine neue, radikale

¹¹ Vgl. v. Vf.: *Intentionalität und Existenzerfüllung*, in: *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*, hrsg. v. C. F. Gethmann u. P. L. Oesterreich, Darmstadt 1993.

und bisher so noch nicht bekannte Weise ernst machen. In diesem Sinne konnte Husserl die Phänomenologie als das Bestreben charakterisieren, eine Devise zu befolgen, die er in die berühmt gewordene Formel »Zu den Sachen selbst!« kleidete. Mit den »**Sachen selbst**« ist das Erscheinende gemeint, wenn es aus nächster Nähe betrachtet wird.

Wie muss das phänomenologische Forschen vorgehen, damit es in die Nähe der »Sachen selbst« gelangt? Das Thema, der Gegenstand der phänomenologischen Forschung ist – allgemein gesprochen – das Erscheinen und – genauer gesagt – das Erscheinen derjenigen Sache, auf die ein menschliches Verhalten jeweils bezogen ist, also des Blumenbeets, das Gegenstand der Pflege durch einen Gärtner ist, der Mahlzeit, die Gegenstand des Verzehrs durch eine Festgesellschaft ist, der Mitgliederversammlung, die als Auditorium einer der Gegenstände der Rede des Vereinspräsidenten ist, der Kleidungsstücke, die in einem Textilgeschäft Gegenstand des möglichen Verkaufs durch einen Verkäufer und des möglichen Erwerbs durch Kunden sind, usw. Entsprechend der Verschiedenartigkeit der Felder menschlichen Lebens, denen diese Beispiele entnommen sind, der Freizeitgestaltung, des Vereinslebens, des Handels usw., ist auch die Intentionalität des Erscheinens der jeweiligen Gegenstände in jedem dieser Bereiche anders geartet. Eben dieser Verschiedenheit möchte die Phänomenologie als neugierige Erforschung des Erscheinens gerecht werden. Aber wie muss die Forschung vorgehen, damit ihr dies gelingt?

Denken wir uns als Beispiel einen Sozialwissenschaftler, der seine Forschungen zum deutschen Vereinsleben auf phänomenologische Weise betreiben möchte. Er kann hunderterlei Aspekte solchen Soziallebens unter die Lupe nehmen. Aber wenn er die Stellen, wo er gleichsam zupackt, und die Reihenfolge der Schritte seines Vorgehens völlig dem Zufall überließe, könnte er am Ende nur ein Sammelsurium von Beobachtungen, aber kein Resultat seiner Arbeit vorweisen, das man ernsthaft als Forschungsergebnis bezeichnen dürfte. Wie kann man phänomenologisch zu einem in seiner Beschaffenheit akzeptablen Ergebnis kommen? Antwort: nur dadurch, dass die untersuchte Sache – im Falle dieses Beispiels das deutsche Vereinsleben – der Forschung einen Anhalt bietet, an dem sie sich orientieren und dadurch Leitgesichtspunkte für einen sachgerecht geordneten Einstieg und Fortgang ihrer Untersuchungen finden kann. Als ein solcher Anhalt kommt im intentionalen Erscheinen der Sache nur diejenige Verfassung dieses Erscheinens in Betracht, die es im Modus

seiner Erfüllung erreicht. Husserl bezeichnet dies als *originäres* – wörtlich übersetzt: »ursprüngliches« – Erscheinen. Wenn es der phänomenologischen Erforschung des Erscheinens einer Sache gelingt, bis zur Beschreibung und Analyse der originären Verfassung ihres Erscheinens vorzudringen, in der sie als Gegenstand eines bestimmten Verhaltens den daran beteiligten Menschen auf erfüllte Weise begegnet, dann erfüllt sich damit auch das Erkenntnisstreben der Forschung, die dieser Sache gewidmet ist.

In dem gerade beschriebenen Sachverhalt kam die »Erfüllung« eines intentionalen Strebens zweimal vor, einmal als eine Befriedigung der Menschen, die ein bestimmtes Verhalten zu einer Sache vereint, mit der sie im Rahmen dieses Verhaltens zu tun haben; zum anderen als Befriedigung derer, die eben diese letztere Situation phänomenologisch erforschen, wenn ihnen die angestrebte sachgerechte Deskription und Analyse der Situation gelingt. Die Koinzidenz beider Erfüllungen – die Erfüllung des phänomenologischen Erkenntnisstrebens durch eine in der erforschten Sache beobachtete Erfüllung – diese besondere Situation ist das, was Husserl im Auge hat, wenn er von *Evidenz* spricht und damit programmatisch das Generalziel phänomenologischer Forschung benennt.

Ursprünglich bezeichnete die mit dem lateinischen *videre*, »sehen«, zusammenhängende »*evidentia*« das »Einleuchten«, die »Ersichtlichkeit« einer Erkenntnis. Wenn wir den Begriff der Evidenz so weit fassen, dass wir darunter jede erreichte Erfüllung des Erkenntnisstrebens, jede Erfahrung von Originarität verstehen, können wir sagen: Die phänomenologische Forschung gelangt zu der ihr eigenen Evidenz, indem sie im Erscheinen der von ihr thematisierten Sachen die Situationen aufsucht, in denen diese Sachen den Beteiligten im Modus der originären Erfüllung und damit – wenn wir die Bedeutung des Begriffs »*evident*« weit genug fassen – auf evidente Weise erscheinen. Alles, worum es in der Phänomenologie geht, steht im Zeichen der Evidenz; Phänomenologie ist Evidenzforschung.¹²

Was haben wir mit den bisherigen Überlegungen für das Verständnis der phänomenologischen Devise »Zu den Sachen selbst« er-

¹² Durch die Mehrdeutigkeit des Begriffs Evidenz entstanden Unklarheiten, die Husserl durch immer neue Verfeinerungen seiner Unterscheidungen, insbesondere durch die Einführung der Differenz von »apodiktischer« und »adäquater« Evidenz zu überwinden suchte. Doch mit einer Erörterung dieser Problematik würden wir uns zu weit vom Thema dieses Buchs entfernen.

reicht? Unser Kommentar war noch nicht gründlich genug; denn er berücksichtigte nicht, dass die Devise, wenn man sie als echte Aufforderung versteht, nur unter einer Voraussetzung Sinn hat: Es bedarf nur dann einer ausdrücklichen Aufforderung, Sachnähe anzustreben, wenn wir Menschen uns normalerweise vom Weg zu »den Sachen« selbst ablenken lassen und dadurch allenfalls ein Vorfeld des Bereichs der Sachnähe erreichen.

Zwischen denen, die mit Entschiedenheit die Sachnähe suchen, und denen, die sich den mühsamen Weg zu den »Sachen selbst« ersparen, besteht ein scharfer Kontrast. Deshalb müssen wir uns nun ein konkretes Bild von diesem Kontrast verschaffen. An dieser Stelle begegnen uns erneut die beiden Vordenker der anfänglichen Philosophie: Heraklit und Parmenides, die in diesem Buch eine zentrale Rolle spielen werden. Einige der von Heraklit überlieferten Sprüche haben nämlich einen Kontrast der genannten Art in zugespitzter und zugleich bemerkenswert konkreter Form im Visier: Heraklit kritisiert die Menschen so, wie sie durchschnittlich denken und handeln, – er bezeichnet sie verächtlich als die *polloí*, die »Vielen« – wegen der Gedankenlosigkeit oder Verständnislosigkeit, die sie mit dem, was sie sagen – in der Sprache von Parmenides ausgedrückt: ihren *dóxai*, ihren »Meinungen« oder »Ansichten« – an den Tag legen. Das zeigt: Schon in ihren allerersten Anfängen hat die Philosophie damit zu kämpfen, dass sie der großen Menge der Menschen fremd bleibt, weil ihnen die Bereitschaft oder die Fähigkeit fehlt, ihren Unverstand durch eine Nähe zu den Sachen selbst zu überwinden.

Hier deutet sich ein innerer Zusammenhang zwischen der Devise der Phänomenologie und der Doxakritik an. Weil diese Kritik bei Heraklit mit besonderer Deutlichkeit in Erscheinung tritt, empfiehlt es sich für eine Interpretation des Anfangs der Philosophie, die sich dieser Devise verpflichtet fühlt, die Untersuchungen mit Heraklit zu beginnen.¹³ Dabei ist es aber wichtig, von vorneherein Parmenides mit in die Betrachtung einzubeziehen, weil die hier versuchte Interpretation von Äußerungen Heraklits dadurch besondere Überzeu-

¹³ Es ist mir bewusst, dass ich damit an die Tradition anknüpfe, die seit der Antike Heraklit eine Sonderstellung in der Philosophiegeschichte zubilligt. In der Philosophie der letzten beiden Jahrhunderte bekam Heraklit für drei ihrer Großen, Hegel, Nietzsche und Heidegger, besondere Bedeutung, weil sie in ihm den Philosophen sahen, der Entscheidendes von ihrem eigenen Denken antizipiert habe. In populärer Form habe ich das dargestellt in einem Heraklit gewidmeten Kapitel von *Treffpunkt Platon*.

gungskraft gewinnt, dass die anfangende Philosophie bei Parmenides sachlich auf die gleiche Weise zu ihrem ersten Selbstverständnis gelangt, obwohl sich die Doxakritik bei ihm literarisch in gänzlich anderer Gestalt darstellt.

Weil es wenig wahrscheinlich ist, dass die beiden Denker einander beeinflusst haben, müssen und werden wir gleichsam zur Kontrolle die erste Kommentierung von Sprüchen Heraklits mit der Interpretation von *dóxa*-kritischen Versen im Gedicht des Parmenides ergänzen. Diese Einbeziehung der Gedanken des Parmenides ist aber vor allem deswegen unentbehrlich, weil sich dadurch die schon einmal erwähnte Ausgangsthese dieser Untersuchungen überzeugend erhärten lässt, dass die anfangende Philosophie ihr Selbstverständnis durch die Selbstabgrenzung von der außerphilosophischen Weise des Denkens und Handelns gewann.

Alle zuletzt entwickelten Überlegungen kreisten um die Implikationen der Devise der Phänomenologie »Zu den Sachen selbst«. Das Stichwort »die Sachen« kann uns den Anstoß geben, nun mit einer elementaren Frage fortzufahren: Wenn wir die Doxakritik bei Heraklit und Parmenides zu der »Sache« machen, der wir uns in unserem phänomenologischen Streben nach »sachnaher« Erkenntnis zuwenden, – in welchem Sinne ist das, was wir damit versuchen, eine Bemühung um Erkenntnis einer Sache oder vielleicht mehrerer Sachen? Der erste Schritt der Antwort lautet: Wir begeben uns hier offenbar an eine neue, bisher von uns noch nicht thematisierte Art von Erkenntnisstreben, nämlich die Bemühung, etwas zu »verstehen«, und das Eigenartige dabei ist: Die »Sache«, die wir zu verstehen suchen, also die Doxakritik, enthält selbst schon ein Verstehen als ein zu ihr gehöriges Moment: Mit hoher Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, dass am Anfang von Heraklits Schrift der Satz stand, den Hermann Diels als Fragment 1 in seine Sammlung der *Fragmente der Vorsokratiker* aufgenommen hat: »Für den *lógos*, der dieser hier ist, erweisen die Menschen sich immer als verständnislos, sowohl bevor sie ihn gehört wie wenn sie ihn zum ersten Mal gehört haben ...« (Diels/Kranz 22 B 1) Aus der Art, wie Heraklit hier die »Vielen« kritisiert, spricht eine Enttäuschung darüber, dass sie ihn oder seine Gedanken nicht *verstehen*.

Dass der *lógos* in dem zitierten Satz als das eigentlich Unverstandene erscheint, können wir übergehen, weil wir uns, wie schon gesagt, in §7 diesem Thema noch ausführlich widmen werden. Hier kommt es nur darauf an, festzuhalten, dass hinter Heraklits Enttäu-

schung über den Unverstand der Menschen, wie sie durchschnittlich sind, sein Wunsch steht, dass sie den *lógos*, den er in seiner Schrift vorträgt, *verstehen*. Indem mich jemand versteht, kann es dazu kommen, dass ich so zu einem besseren Verständnis meiner selbst finde, und auf solche Weise war es auch möglich, dass die anfangende Philosophie durch die Doxakritik zu ihrem Selbstverständnis gelangte. Heraklit scheint die Möglichkeit vorzuschweben, dass auch die Vielen durch die von ihm vorgetragene Kritik zu einem solchen Sinneswandel kommen könnten.

Bei dem Versuch, die frühesten Texte der Philosophie und die darin enthaltene Doxakritik zu verstehen, machen wir die eigenartige Erfahrung, dass wir mit unserem Streben nach Erkenntnis in eine Kette von Verstehen und Nichtverstehen eingespannt sind. Der Anfang dieser Kette ist – um eine etwas veraltete, aber hilfreiche deutsche Wortbildung aufzugreifen – der »Unverstand« der Vielen, den die frühen Philosophen zu überwinden suchen, um durch diese Selbstabgrenzung zu einem Verständnis ihres eigenen denkerischen Tuns zu gelangen. Dieser Unverstand der Menschen in ihrer Durchschnittlichkeit ist *der Sache nach* das erste Glied der Kette, weil er die Doxakritik der Philosophen auslöst. Aber da, wie schon durch Aristoteles geklärt, der sachlich erste Anfang nicht mit dem Anfang unseres Erkennens identisch sein muss, statuieren wir, die phänomenologischen Interpreten, mit unserer Bemühung, unser zunächst unzulängliches Verstehen oder sogar Nichtverstehen der Gedanken von Heraklit und Parmenides zu überwinden, den *Erkenntnis*-Anfang der Kette. Die genannte Bemühung wird konkret darin bestehen, dass wir einige jener Gedanken, die in den erhalten gebliebenen Fragmenten aus den Schriften dieser Denker zu finden sind – wie im Untertitel dieses Buchs versprochen – im wörtlichen Sinne *ver-gegenwärtigen*, also sie in einer die Zeiten übergreifenden Gemeinsamkeit mit jenen Philosophen der frühen Vergangenheit als Elemente unseres gegenwärtigen Denkens wiederholen.

Aber an dieser Stelle sei noch einmal auf die Nichtidentität von sachlichem Anfang und Erkenntnisanfang aufmerksam gemacht. Mit unserem Versuch, die anfänglichen Texte der Philosophie zu verstehen, begeben wir uns auf das Feld der Auseinandersetzung zwischen divergierenden Ansätzen zur Interpretation des frühgriechischen und des antiken Denkens überhaupt. Indem wir dieses Feld betreten, begegnen uns als erstes nicht unmittelbar die frühen Philosophen, sondern Interpreten, bei denen sich vielfach eine Auf-