

DAMIR BARBARIĆ

Wiederholungen

Philosophische Untersuchungen

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von
Günter Figal und Birgit Recki

39



Damir Barbarić

Wiederholungen

Philosophiegeschichtliche Studien

Mohr Siebeck

DAMIR BARBARIĆ, geboren 1952; Studium in Zagreb. 1982 Promotion. Seit 1979 tätig am Institut für Philosophie in Zagreb. Seit 1992 wissenschaftlicher Rat bzw. ord. Professor. Gastprofessuren an den Universitäten Wien, Freiburg, Berlin.

ISBN 978-3-16-154164-3 eISBN 978-3-16-154165-0
ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

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

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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 gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

In diesem Band sind zwanzig Aufsätze des Autors versammelt, die über einen längeren Zeitraum hinweg auf Deutsch verfasst und zum Teil an verschiedenen Orten bereits veröffentlicht worden sind. Die Zeit des Entstehens und der Ort des Erscheinens eines jeden sind in den Nachweisen angegeben. Die Abfolge der Studien im vorliegenden Band entspricht dabei nicht immer dem Entstehungszeitpunkt, sondern folgt der geschichtlichen Chronologie der betreffenden Themen und Autoren.

Weit davon entfernt, einen Anspruch auf den streng systematischen Zusammenhang der vorgelegten Einzelstudien zu erheben, glaubt der Verfasser doch, dass diese bisher scheinbar zerstreuten und nur zu bestimmten Gelegenheiten verfassten Arbeiten durch die Veröffentlichung in einem Band dem achtsamen Leser in ihrer inneren Verwandtschaft, der sachlichen Zusammengehörigkeit und den vielfältigen gegenseitigen Entsprechungen einleuchten können. Dadurch sollten die Konturen eines langjährigen, im Wesentlichen einheitlichen, obgleich weitverzweigten, philosophischen Gesprächs sichtbar werden, das über Jahrzehnte hinweg an einem grundsätzlichen Leitfaden entlang geführt wurde und auf ein letztes Ziel hin steuert. Diesen Leitfaden und dieses Ziel genau zu bestimmen und eigens zu benennen wäre erst nach dem mitdenkenden Durchgehen durch das Ganze des Buches sinnvoll.

Die Themen der Aufsätze sind recht verschieden und mögen sogar als zu bunt und vielfältig erscheinen. Diese thematische Weite entspringt der Überzeugung des Verfassers, dass die Philosophie nach wie vor keine Spezialisierung duldet und auch heute, wenn sie ihren altherwürdigen Namen weiter tragen will, sich unbedingt auf das Ganze dessen, was ist, richten muss. Es darf angemerkt werden, dass die besonderen Interpretationen der Philosophie von Platon, Nietzsche, Heidegger und Schelling größtenteils außerhalb des Rahmens dieses Buches geblieben und anderen auf Deutsch verfassten Sammelbänden vorbehalten sind, die in den letzten Jahren entweder schon erschienen oder in Vorbereitung sind.

Es wäre denkbar, auf dieser möglichst breiten und vielfach gesicherten Grundlage einen Gesamtentwurf ungefähr im Stil klassischer systematischer Werke zu wagen. Ob – auch abgesehen vom immer fragwürdigen Maß der für den Autor dazu erforderlichen Kräfte – die heutige geschichtliche Lage der Philosophie ein solches Unternehmen noch zulässt, bleibt ungewiss. Sicher ist aber,

dass ohne weitreichende, gründliche und begrifflich exakt ausgeführte Vorbereitungsarbeiten für einen derartigen Gesamtentwurf kaum Erfolgsaussichten bestehen. Wer will, kann den vorläufigen Grundriss eines solchen möglichen Vorhabens dem Sachregister entnehmen, das über die zentralen im Buch besprochenen Begriffe und Probleme berichtet.

Der Ausgangspunkt sowie die Zielrichtung und die Verfahrensweise der im Buch gesammelten Erörterungen sind in der ersten Studie maßgeblich umrissen. Daraus, wie auch aus allen anderen Aufsätzen, wird hervorgehen, in welchem hohem Maße sich die vorgebrachten Überlegungen an die bisher geleistete Arbeit der klassischen Denker der gesamten Philosophiegeschichte anlehnen. Mittelbar kommt damit die Überzeugung des Verfassers zum Ausdruck, dass viele, wenn nicht beinahe alle, philosophische Themen und Fragestellungen der Gegenwart nur auf dem Weg ständiger Auseinandersetzung mit dem Ganzen der Philosophiegeschichte auf eine – freilich immer vorläufige und zeitweilige – Lösung hoffen dürfen und dass sich vielmehr gerade in dieser Auseinandersetzung die meisten unter ihnen als bloß erzwungene und konstruierte Scheinprobleme erweisen. Etwas zugespitzt formuliert: Vieles vom Aktuellsten und in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion heiß Debattierten ist in Wahrheit dem oberflächlichen Lesen und der mangelnden Ehrfurcht vor den Grundtexten der größten Denker angeblicher Vergangenheit geschuldet.

Dieser leitenden Überzeugung des Buches entspricht das darin vorkommende Verfahren der langsam fortschreitenden, öfters anhaltenden, zurückkehrenden und wieder beginnenden Überlegungen, die auf eilig gezogene allgemeine Schlussfolgerungen bewusst verzichten und sich stattdessen auf die möglichst textnahe Interpretationen der philosophischen Texte beschränken, die jeweils in Hinsicht auf den leitenden Ausgangspunkt und das wesentliche Anliegen des gesamten Denkwegs der betreffenden Autoren ausgewählt sind. Der Verfasser bekennt sich damit zum einfältigen und anscheinend bescheidenen Grundsatz, nach dem ohne die Kunst des langsamen und achtsamen Lesens, der echten Philologie also, keine wirklich philosophische Leistung glücken kann.

Die Texte sind zum Zweck dieser Veröffentlichung nochmals durchgesehen und gelegentlich geringfügig verändert worden. Die Änderungen beschränken sich auf das Sprachliche und Stilistische; es galt, den philosophischen Sinn der Ausführungen im Wesentlichen unversehrt zu lassen. Inwiefern die Interpretationsschritte in jedem einzelnen Fall durch die ständige kritische Bezugnahme auf die einschlägige Literatur vollzogen worden sind, ist dem Personenregister zu entnehmen. Auf die in der Zwischenzeit hervorgebrachten Ergebnisse der betreffenden Forschungen konnte in diesem Rahmen nicht mehr eingegangen werden.

Inhaltsverzeichnis

Wiederholung	1
Musikē und Ethos bei den Griechen	14
Prometheus oder das Titanische des Geistes	31
Der Mensch in der Nacht. Heraklits Fragment 26	49
Platons Lehre vom Entstehen von Allem	84
Analogische Zeugung	95
Über die philosophische Genese des Selbstbewusstseins	105
Philosophie als Zurückgezogenheit	123
Der lebendige Spiegel des Unendlichen	161
Zeit und Schmerz	209
Die Langeweile: Der Schlüssel zur Anthropologie Kants?	219
Fichtes Gedanken vom Wesen der Sprache	229
Denken und das Einfache in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	238
Der Weg durch das Ding an sich. Schopenhauers Versuch über das Geistersehn	251
Das Erbe der Romantik	258
Glück des Kreises	273
Was ist „symbolische Form“?	302
Die Heisenbergsche Unschärferelation im Kontext philosophischer Gedankengänge	312
Vorläufige Reflexionen zu den philosophischen Grundlagen des Wiener <i>Fin de siècle</i>	324
Unterwegs zum Hören	347
Nachweise	367
Personenregister	369
Sachregister	374

Wiederholung

Wenn die Philosophie der in sich übereinstimmende Zusammenhang der Grundsätze über das Ganze des Seienden ist, gilt dasselbe für die verschiedenen Gestalten ihres geschichtlichen Auftretens. Sie sind keine formlosen Anhäufungen der zufälligen, vereinzelt Meinungen, sondern stehen sowohl innerlich wie auch untereinander in einem mehr oder weniger einheitlichen Zusammenhang.

Worin dieser „Zusammenhang“ eigentlich besteht und wie er des Näheren zu fassen ist, darüber sind verschiedene Ansichten möglich. Hegel, der die Geschichte der Philosophie so streng und folgerichtig wie niemand vor ihm gedacht und dargestellt hat, in mancher Hinsicht auch für uns heute noch maßgeblich, versteht unter dem „Zusammenhang“ den in sich notwendigen, konsequenten Fortgang, der jede Art der Zufälligkeit ausschließt.¹ Wie die Philosophie selbst, so ist auch ihre Geschichte ein „System in der Entwicklung“², oder genauer: „ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält“³.

Es ist entscheidend, den wahren Sinn dessen zu fassen, was Hegel sowohl hier als auch im Allgemeinen mit der „Entwicklung“ meint. Sie ist für ihn kein gradliniger Fortgang, in welcher der Anfang verlassen und hinter sich gelassen wird, um am Ende des gesamten Laufs einfach zu verschwinden. Um das, was Hegel als „Entwicklung“ denkt, entsprechend zu begreifen, ist es erforderlich, seine grundlegende, von Aristoteles übernommene Unterscheidung von zwei grundsätzlichen Seinsweisen in Betracht zu ziehen, nämlich einerseits das Möglichsein, die Anlage, das Vermögen bzw. das „Ansichsein“, und andererseits die Wirklichkeit bzw. das „Fürsichsein“. Vor diesem Hintergrund zeigt sich alle Entwicklung als Wandel des Möglichen zum Wirklichen, des „Ansichseins“ zum „Fürsichsein“. Auch wenn der Unterschied dieser beiden Seinsweisen

¹ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, in: HEGEL, Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1971, Bd. 18, 55f.: „Die Zufälligkeit muss man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwicklung der Begriffe in der Philosophie notwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte.“

² HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 47.

³ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 46.

„ganz ungeheuer“⁴ ist, schließen sie doch einander nicht vollständig aus. Ihr auf den ersten Blick als unveröhnlich erscheinender Gegensatz mildert sich gleichsam und wird doch wesentlich versöhnt gerade in der Entwicklung und durch sie. Das Wesen der Entwicklung besteht darin, dass das anfänglich bloß Mögliche, wenn es zum Wirklichen wird, darin nicht völlig untergeht, sondern sich hingegen dort erhält und bewahrt wird, freilich nur als etwas Aufgehobenes. Das heißt, dass das Andere, wozu das Anfängliche übergeht, in Wahrheit, als dieses Andere, immer noch gerade das Anfängliche selbst ist, allerdings in der Form, die entfalteter, bestimmter und daher auch konkreter ist.

Insofern ist nach Hegel jeder Übergang zu einem Anderen als gleichzeitiger Rückgang zu sich selbst zu fassen: „Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen.“⁵ Dabei geht es mehr um ein „Insichgehen, ein Sichinsichvertiefen“⁶ als um die wahre Veränderung. Der geeignete Leitfaden zum Verständnis der echten Entwicklung ist daher nicht die gerade Linie, als Bild des immer weiter gehenden, unendlichen Fortgangs, sondern viel mehr der sich zurückbeugende und zurück zu sich kehrende, sein Ende mit seinem Anfang stets verknüpfende Kreis:

Diese Bewegung ist als konkret eine Reihe von Entwicklungen, die nicht als gerade Linie ins abstrakt Unendliche heraus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muss. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große, sich in sich zurückbeugende Folge von Entwicklungen.⁷

Wie bekannt, spielt die Metapher des „in sich geschlungene[n]“⁸ bzw. „in sich selbst schließende[n]“⁹ Kreises auch sonst bei Hegel eine zentrale Rolle, und zwar als die am meisten geeignete Figur der wahren Unendlichkeit.¹⁰ Sowohl die innere Entwicklung der logischen Grundbestimmungen als auch die Entwicklung der einzelnen philosophischen Wissenschaften im umfassenden System der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ geschieht in Art und Weise der fortschreitenden und zugleich in sich zurückkehrenden, sich damit stets vertiefenden und konkretisierenden Kreisbewegung, die sich weiterhin

⁴ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 40.

⁵ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 41.

⁶ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 47.

⁷ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 46.

⁸ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Wissenschaft der Logik II, in: HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 6, 571 f.

⁹ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, in: HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, 60.

¹⁰ Vgl. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Wissenschaft der Logik I, in: HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 164: „Das Bild des Progresses ins Unendliche ist die gerade *Linie*, an deren beiden Grenzen nur das Unendliche [ist] und immer nur ist, wo sie – und sie ist Dasein – nicht ist, und die zu diesem Nichtdasein, d. i. ins Unbestimmte *hinausgeht*; als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der *Kreis*, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne *Anfangspunkt* und *Ende*.“

zum Kreis von Kreisen steigert. Diese kreisförmige Entwicklung ist eben das, worin nach Hegel das Gemeinsame der Logik, der Enzyklopädie und der Geschichte der Philosophie besteht und ihn zur kühnen Behauptung ermächtigt, „dass die Auseinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee“¹¹.

Auf die nähere Erörterung der Art, wie diese kreisförmige Entwicklung sich vollzieht, kann hier nicht eingegangen werden. Begnügen wir uns mit zwei knapp gehaltenen Hinweisen, einem negativen und einem positiven.

Unter dem von Hegel gedachten Kreislauf der Geschichte ist keine Rückkehr zum antiken, des Genaueren stoischen Gedanken eines Kreislaufs alles natürlichen Werdens zu verstehen, für welche etwa Löwith in seiner Absetzung von der neuzeitlichen, der christlichen Eschatologie entspringenden, ins Unendliche geradlinig fortschreitenden Zeitvorstellung plädiert.¹²

Die Geschichte, wie Hegel sie versteht, ist die Sache des Geistes und hat mit der Natur, mit der ihr eigentümlichen bloßen Wiederholung und dem Kreislauf nichts zu tun: „Die Natur *ist*, wie sie *ist*, und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf.“¹³ Daher wäre es besser, Hegels Geschichtsauffassung – zum Teil über seine eigenen Äußerungen hinaus – von der Versinnbildlichung durch die geometrischen Figuren der Linie und des Kreises frei zu halten und lieber, wenn überhaupt, nach der beides zusammenbringenden Figur einer sich steigernden, durch wechselnde Expansion und Kontraktion¹⁴ wesentlich bestimmte Spirale zu greifen.

Denn jede geschichtliche Epoche ist, ebenso wie jede einzelne philosophische Wissenschaft im System der Philosophie, „ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis“; aber die absolute Idee ist in diesem System nur „in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente“ enthalten und nicht in der dieser Idee einzig angemessenen Totalität. Innerhalb eines jeden Kreises entfalten sich alle ihm zugehörigen Grundbestimmungen bis zur vollen Expansion. Da aber diese vollzogene Expansion zwar eine Totalität erreicht, aber nicht die Totalität der Idee selbst, wird der Kreis wieder von der Kontraktion getroffen und kehrt zum Anfang zurück. Damit schreitet er über die ihn umkreisenden Grenzen und entfaltet sich auf einer höheren Stufe wieder zum neuen Kreis: „Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment

¹¹ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 49. Vgl. 185.

¹² KARL LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953. Vgl. die überzeugende Kritik dieser Stellung bei LUDWIG LANDGREBE, Das philosophische Problem des Endes der Geschichte, in: Landgrebe, Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh [1968], 187 ff.

¹³ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 51.

¹⁴ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 54.

ist, so dass das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.“¹⁵

Die wichtigste Folge dieser allgemeinen Geschichtsauffassung für die Geschichte der Philosophie besteht darin, dass sie, obwohl sie Geschichte ist, nicht mit dem Vergangenen, sondern allein „mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen“¹⁶, zu tun hat. Alles, was in der Philosophie ehemals war, ist im echten, lebendigen Philosophieren nicht weniger gegenwärtig als das heute gegenwärtige. Die einmal vollzogenen Taten des Denkens „sind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehemaligem, sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig als zur Zeit ihres Hervortretens“¹⁷. Keine der angeblich vergangenen Philosophien ist wirklich ver- und untergegangen; eine jede ist in der Philosophie erhalten und besteht auf immer darin als ein Moment des Ganzen:

Die Geschichte der Philosophie hat es somit ihrem wesentlichen Inhalt nach nicht mit Vergangenen, sondern mit Ewigem und schlechthin Gegenwärtigem zu tun und ist in ihrem Resultat nicht einer Galerie von Verirrungen des menschlichen Geistes, sondern vielmehr einem Pantheon von Göttergestalten zu vergleichen.¹⁸

Daraus folgt unter anderem, dass der Versuch, den wahren Gehalt einer als „vergangen“ angesehenen Philosophie herauszufinden, notwendig scheitert, wenn diese betrachtet wird als vergangen in dem Sinne, dass sie unserer Gegenwart vorangeht und insofern von ihr geschieden und getrennt ist. Ohne darauf zu reflektieren, setzen wir damit uns selbst – samt dem ganzen Vorstellungs- und Begriffszusammenhang, innerhalb dessen wir uns bewegen, unserem sogenannten „kategorialen Apparat“ – als ein stets bestehendes, immer schon fertig vorliegendes und allem geschichtlichen Entstehen entzogenes Subjekt des reinen Erkennens. Statt nach der Wahrheit des in der „vergangenen“ Philosophie Gedachten zu suchen, als einer solchen Wahrheit, die auch für uns immer noch verpflichtend ist und uns stets neue Aussichten anzubieten und zu eröffnen vermag, überlassen wir uns lieber der selbstgefälligen Jagd nach der Bestätigung der eigenen ungeprüften Vorurteile sowie den kritischen und analytischen Nachweisen von Einfalt und Unmündigkeit der Vorfahren.

Die anscheinend harmlose, eminent hermeneutische Einsicht, dass „was *wir* sind, wir [...] zugleich geschichtlich“¹⁹ sind, rückt aber alles in ein anderes Licht. Als die fragenden und suchenden Philosophen sind wir keineswegs schon endgültig festgelegt, sondern immer im unaufhörlichen Entstehen begriffen. Daher geht uns auch das, was anscheinend am weitesten entfernt und in die

¹⁵ HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, 60.

¹⁶ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 58.

¹⁷ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 58.

¹⁸ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 185.

¹⁹ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 21.

Vergangenheit versunken ist, immer noch ganz wesentlich an. Aus jeder philosophischen Auseinandersetzung mit dem angeblich Vergangenen wird uns ein Bündel wesentlich neuer Einsichten und Erkenntnisse zu eigen, die sowohl uns Erkennende als auch das Ganze der uns umgebenden Welt anders beleuchten und damit auch von Grund auf verändern. Denn im Unterschied etwa zur Wissenschaft kann die Philosophie schlechthin nicht darauf verzichten, immer auf das Ganze einzugehen. Im Namen aller, die vom Feuer der Philosophie ergriffen sind, stellte schon Platon fest, jedem solchen sei eine solche Seele zu Eigen, „welche immer das Volle und Ganze anstrebt, das göttliche sowohl als menschliche“²⁰. Auch wenn der Philosoph sich dessen nicht bewusst ist, steht er in seinem Fragen und Forschen – vor allem durch das unvermeidliche „Mittel“ der Sprache und dem in ihr im Laufe der ganzen Geschichte des Denkens und Sagens gelagerten Bestand an Bedeutungen – immer im Verhältnis zur gesamten Philosophiegeschichte. Fast würde man zu der Feststellung getrieben, in seinem Denken bringe die Geschichte der Philosophie ihr eigenes unendliches Selbstgespräch je einen Schritt weiter.

Philosophierend stehen wir immer in der Überlieferung, wir denken aus ihr und für sie. Auch wenn einer den fragwürdigen Versuch unternimmt, spontan und gleichsam „rein aus sich“ zu denken, d. h. mit den Problemen sich so auseinanderzusetzen als ob niemand vor ihm darüber gedacht und etwas gesagt hat, steht er gleichwohl immer mitten im Dialog mit der ganzen geschichtlichen Überlieferung, freilich in diesem Fall in einem solchen, der nur unausdrücklich und nicht eigens vollzogen bleibt. Allerdings eignet einem solchen Versuch der fragwürdige und zweifelhafte Vorteil, auch im Falle, dass er an der befragten Sache völlig vorbei geht, davon nichts zu wissen. Der wahre philosophische Geist weiß sich hingegen bei jedem echten Denker der Philosophiegeschichte als willkommenen Gast und fühlt sich in seiner Welt zuhause. Über die Kurzsichtigkeit, welche die uns angehende Geschichte der Philosophie auf gerade vergangene Jahre, Jahrzehnte, oder auch Jahrhunderte einschränkt, muss er lachen. Das, was in der alltäglichen Zeit Jahrtausende entfernt zu liegen scheint, ist ihm oft viel näher und vertrauter als das ihn unmittelbar umgebende eifrig beschäftigte Gerede.

So gesehen, stellt die Geschichte der Philosophie das einheitliche, ewig lebendige und gegenwärtige Ganze dar, in welchem die einzelnen Philosophen im unaufhörlichen Gespräch miteinander stehen und immer wieder aus dessen unerschöpflichem Reichtum ein neues wesentliches Moment herausheben, um damit das Ganze der Philosophie zu neuem Leben zu holen. Wenn man das in Betracht zieht, verliert Hegels emphatische Äußerung wohl etwas von ihrer anfänglichen Befremdlichkeit: „Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der *denkenden Vernunft*,

²⁰ PLATON, res publica, in: PLATONIS opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus IV, Oxford 1972 (1902), VI, 486a5.

welche kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das *Wesen Gottes* eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunftkenntnis erarbeitet haben.“²¹

Allerdings, Hegels Ansicht vom Wesen der Philosophiegeschichte ist damit nicht erschöpft. Die Sache zeigt sich ihm viel komplexer und verwickelter. Trotz der gleichen Gegenwärtigkeit aller besonderen Philosophien im Ganzen der Philosophiegeschichte ist jede Philosophie auch eine ganz individuelle „Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe“²² innerhalb dieses Ganzen, ihrem Wesen und ihrer eigenen Wahrheit nach verschieden von anderen. Dass jede einzelne Philosophie ganz individuell und eigentümlich, gleichsam eine in sich geschlossene Welt ist, zugleich aber ein Moment in der Entwicklung des Ganzen, mit allen anderen Philosophien wesentlich gleichursprünglich und im Ganzen stets gegenwärtig wie alle anderen – darin liegt das wahre Rätsel des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte. Eben das ist auch der wahre Sinn der in Anbetracht seiner allgemeinen diesbezüglichen Ansichten wohl befremdlichen und schwer nachzuvollziehenden Lehre Hegels, nach der jede besondere Philosophie nur als Philosophie *ihrer Zeit* zu verstehen sei: „Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen.“²³

Durch diese Lehre gleichsam gezwungen, neigt sich Hegel, nachdem er die geradlinig fortschreitende Geschichte verworfen und durch die kreisförmige ersetzt hat, in der alle ihre Momente immer gleich gegenwärtig sind, am Ende wieder einer Art der geradlinigen Entwicklung zu, freilich einer solchen, die nur für die Folge der Epochen der Philosophiegeschichte gilt, deren eine jede zwar in sich kreisförmig verläuft, aber zusammen mit den anderen eine geradlinige, zu einem allen gemeinsamen Ziel führende Folge bildet: „Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche. Er hat aber auch ein absolutes Ziel.“²⁴ Nur unter dieser Bedingung und auf Grund dieser Annahme kann er dann die „alte“ Philosophie von der „neuen“ bzw. „neueren“ unterscheiden, und den „tieferen Begriff“ des Geistes und das „substantiellere Leben“²⁵ nur der letzten zumessen, was ihn gelegentlich sogar dazu bringt, von den „abstrakten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit“²⁶ zu reden. Die Beschäftigung der Philosophie mit der eigenen Geschichte verfällt damit, im unübersehbaren Gegensatz zur Ansicht von der Gegenwärtigkeit ganzer Philosophie in jeder einzelnen, die er im Allgemeinen vertritt, zum bloßen vorläufigen „Aufwärmen“, das vom Standpunkt der neuesten, zuletzt ausgebildeten Philosophie „nur als

²¹ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 20.

²² HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 64.

²³ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 65.

²⁴ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 54

²⁵ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 66.

²⁶ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 68.

der Durchgangspunkt des Sich-Einlernens in bedingende, vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch notwendige Bildungsstufen anzusehen²⁷ sei. Die weitreichenden Folgen und die innere Fragwürdigkeit dieses Ansatzes kommen besonders eindrucksvoll zum Vorschein am Beispiel seiner Einschätzung der Beschäftigung mit den allgemein anerkannten, nie wirklich bestrittenen Klassikern der Philosophie:

Deswegen leben wohl die platonische, aristotelische usf. Philosophie, alle Philosophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Prinzipien; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die platonische und aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen stehenbleiben, sie können nicht wiedererweckt werden. Es kann deswegen heutigentags keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben. Sie wiedererwecken hieße, den gebildeteren, tiefer in sich gegangenen Geist auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen.²⁸

Hegels ursprünglicher Ansatz, jede besondere Philosophie als einen in sich geschlossenen kreisförmigen Zusammenhang der Bestimmungen vom Ganzen des Seienden anzusehen, und die Geschichte der Philosophie dementsprechend als den lebendigen, immer wieder sich wandelnden, auch selbst kreisförmigen Zusammenhang dieser Kreise zu betrachten, worin keiner vergangen ist, sondern alle gleich voll gegenwärtig sind, scheint sich also unter dem Druck der teleologischen Grundannahme der geradlinigen, zu einem letzten Ziel führenden Entwicklung wesentlich verwandelt zu haben. Unter diesem Gesichtspunkt mussten dann alle besonderen Philosophien zu den zwar notwendigen, aber nur vorübergehenden „Stufen und Momenten“ des sich im absoluten Wissen vollendenden „organischen System[s]“ der Philosophiegeschichte erniedrigt werden.²⁹ Jede dieser Stufen entspricht unmittelbar nur dem Bedürfnis ihrer eigenen Zeit, bringt diese Zeit zum Ausdruck und steht in ihrem Dienst. Jede besondere Philosophie „gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen“³⁰.

Auf diese Weise drängt sich in die jeden Zufall ausschließen sollende, angeblich lückenlose Notwendigkeit der Philosophiegeschichte eine letztentscheidende Instanz ein, die jenseits dieser Notwendigkeit liegt und doch nicht nur die Philosophie, sondern auch alles, was in der Weltgeschichte von Belang ist, wesentlich bestimmen soll, die Hegel „Geist der Zeit“ nennt: „Das Verhältnis der politischen Geschichte, Staatsverfassungen, Kunst, Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, dass sie Ursachen der Philosophie wären oder umgekehrt diese der Grund von jenen; sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel – den Geist der Zeit.“³¹ Dieser Geist der Zeit,

²⁷ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 66.

²⁸ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 65.

²⁹ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 30.

³⁰ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 64.

³¹ HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 74.

von Hegel auch „Weltgeist“ genannt, dessen geschichtlich sich entfaltenden Stufen wieder die eigenen Zeiten der besonderen Völker ausmachen, herrscht über die Philosophiegeschichte sowie über die Weltgeschichte im Ganzen:

In dieser Entwicklung geschieht es daher, dass eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewusstsein kommt, so dass *dieses* Volk und *diese* Zeit nur *diese* Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volke sich auf tut.³²

Es ist nicht zu übersehen, dass durch die schicksalhaft regierende Instanz des Zeitgeistes der Ansatz Hegels, die Geschichte als solche und in deren Rahmen die Geschichte der Philosophie jeder Zufälligkeit zu entreißen und ausschließlich der logisch gebauten Notwendigkeit zu unterstellen, ins Schwanken kommt und die anfängliche Sicherheit verliert. Die Frage inwiefern seine Bemühung, die versicherte Notwendigkeit des Geistes als eine nicht zufällige, sondern in sich freie nachzuweisen, überzeugend ist, sei dahingestellt. Die kaum zu bewältigenden Schwierigkeiten, in die Hegel gerät bei der genaueren Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Zeit bzw. zur wirklichen Welt, der sie angehört, zeugen von einer ganz grundsätzlichen Verlegenheit. Denn es fällt schwer, die Versicherung, die Philosophie sei „die innere Geburtsstätte des Geistes“, in Übereinstimmung zu bringen mit der gleichzeitig aufgestellten Behauptung, dass die Philosophie „mit ihren Abstraktionen, grau in grau malend“ erst nach dem Untergang der jeweiligen wirklichen Welt auftritt, und dass der Geist durch die Philosophie sich „gegen die wirkliche Welt [...] ein Reich der Gedanken“ bildet. Das düstere Schicksal, lediglich abstrakt und nachträglich „grau in grau“ zu malen, das Hegel zunächst von dem Standpunkt der lebendigen und konkreten Gegenwart nur der „alten“ Philosophie zugemessen hat, scheint sich mit der Zeit vor seinem geistigen Auge auf die Philosophie als solche und im Ganzen ausgedehnt zu haben. Eindeutig zeugt davon der berühmte Schluss des Vorworts zur *Rechtsphilosophie*: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“³³ Es ist in der Tat nicht leicht, den von allen Seiten immer wieder erhobenen Einwand abzulehnen, Hegel habe in seinem „uneingeschränkten Ja zur Gegenwart“, dem, obwohl weniger auffällig, auch ein „ungeschmälertes Ja zur Vergangenheit“ entspreche,³⁴ seiner Philosophie jeden wirklichen Bezug zur Zeitdimension der

³² HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 52.

³³ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 28.

³⁴ ALEXANDER DEMANDT, Philosophie der Geschichte. Von der Antike zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 2011, 177.

Zukunft, damit auch zur wahren Lebendigkeit der Geschichte, auch der Philosophiegeschichte, unwiederbringlich gesperrt.

Nehmen wir hier von Hegel Abschied mit dem Schluss, dass sein Grundgedanke der ständigen Gegenwärtigkeit von allem angeblich Vergangenen und die darauf gebaute Auffassung der Philosophiegeschichte als immerwährendes Gespräch aller besonderen Philosophien in der Gleichzeitigkeit ihrer anfangs- und endlos kreisenden Geschichte allmählich zurückgetreten ist vor der Annahme der nach einem letzten Ziel führenden geradlinigen Entwicklung. Der von Hegel zunächst vertretene und letztlich zugunsten einer Teleologie der Geschichte größtenteils verlassene Grundgedanke der immer gleich gegenwärtigen Philosophiegeschichte scheint wiederaufgenommen und weiter entfaltet worden zu sein von Heidegger, und zwar zunächst in seinem Begriff der „Wiederholung“ und dann insbesondere im Zusammenhang der in seiner späteren Zeit ausgearbeiteten „Seinsgeschichte“. Das sei hier in einem knappen und bewusst stark vereinfachenden Umriss dargestellt.

Das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte bestimmt Heidegger als „Wiederholung“. Wer mit den Ausführungen in *Sein und Zeit* vertraut ist, weiß wohl, dass damit kein Wiederbringen des Vergangenen oder Zurückbinden der Gegenwart an das schon Überholte gemeint ist. Um zu begreifen, was „Wiederholung“ bei Heidegger heißt, tut es Not, auf die in seinem Hauptwerk ausgearbeitete Unterscheidung der ursprünglichen Zeitlichkeit von der alltäglichen bzw. vulgären einzugehen. Die letzte wird vorgestellt am Leitfaden der geraden Linie als das Nacheinander der bestehenden Jetztpunkte, die unaufhörlich aus der Zukunft über die Gegenwart zur Vergangenheit fließen. Im Unterschied dazu entsteht die ursprüngliche Zeitlichkeit erst durch das angstvolle ekstatische Vorlaufen des endlichen menschlichen Daseins zum eigenen Ende und das daraus entspringende Zurückkommen auf die eigene unhintergehbare Gewesenheit, wodurch sich dem Dasein zugleich die Gegenwart als seine eigentliche, im Augenblick entschlossene Situation³⁵ lichtet. Im Augenblick dieser ekstatischen Gegenwart wählt das Dasein eine der gewesenen Seinsmöglichkeiten und holt sie wieder, um sich zukünftig auf sie hin zu entwerfen.³⁶

Weit davon entfernt, das Wiederbringen des wirklich Vergangenen zu sein, kommt die Wiederholung auf eine gewesene Seinsmöglichkeit zurück, und zwar ausschließlich um sie als diese ausgezeichnete Möglichkeit des Existierens sich überliefern zu lassen:

³⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, 397. Zum Begriff der „Situation“ im spezifisch hermeneutischen Sinne vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: GADAMER, *Gesammelte Werke* 1, Tübingen 1990, 307, wo sich Gadamer diesbezüglich auf Jaspers und Rothacker beruft.

³⁶ Ausführlicher dazu im Aufsatz des Verf. „Vremenitost [Zeitlichkeit]“, in: DAMIR BARBARIĆ (Hg.), *Bitak i vrijeme. Interpretacije [Sein und Zeit. Interpretationen]*, Zagreb 2013, 161–180.

Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, das heißt der Rückgang in die Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. [...] Das wiederholende Sichüberliefern einer gewesenen Möglichkeit erschließt jedoch das dagewesene Dasein nicht, um es abermals zu verwirklichen. Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des ‚Vergangenen‘, noch ein Zurückbinden der ‚Gegenwart‘ an das ‚Überholte‘. Die Wiederholung lässt sich, einem entschlossenen Sichentwerfen entspringend, nicht vom ‚Vergangenen‘ überreden, um es als das vormals Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluss ist aber zugleich *als augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt. Die Wiederholung überlässt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.³⁷

Dem ist zu entnehmen, dass die Wiederholung gar nichts mit der Vergangenheit und dem Vergangenen der alltäglichen Zeitlichkeit zu tun hat. Die Wiederholung spielt sich ausschließlich in dem Bereich ab, wo die ursprüngliche Zeitlichkeit waltet. Die „recht erfahrene Wiederholung erbringt uns die Gegenwart, das, was als die Sache des Denkens uns entgegenwartet und dergestalt auf dem Spiel steht. Echte Überlieferung ist so wenig der Schleppzug von Lasten des Vergangenen, dass sie uns vielmehr in das Gegenwartende befreit und so die tragende Weisung in die Sache des Denkens wird.“³⁸ Die Wiederholung ist das eigentliche Verhältnis zum gewesenen Möglichen. Genauer gesagt: sie ist das eigentliche Gewesensein, ebenso wie das angstvolle Vorlaufen die eigentliche Zukunft als das Zurückkommen auf sich und die Entschlossenheit im Augenblick die eigentliche Gegenwart sind. Es ist dabei entscheidend einzusehen, dass keine dieser drei Ekstasen der eigentlichen Zeitlichkeit für sich und von den anderen isoliert besteht. Alle drei zeitigen sich nur in ihrer Einheit, die auch selbst ganz ekstatisch ist. Die eigentliche bzw. ursprüngliche Zeitlichkeit „ist überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich.“³⁹ Sie zeitigt sich „aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, dass sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt“⁴⁰.

Erst vor dem Hintergrund der eigentlichen Zeitlichkeit in ihrer ekstatischen Einheitlichkeit ist das „Schicksal“ zu verstehen, das in den letzten Kapiteln von *Sein und Zeit* als das Wesen der Geschichte ins Spiel kommt. Das Schicksal, das jedem Dasein je eigene, meldet sich ihm dadurch, dass es in der Entschlossenheit des Augenblicks sich selbst „in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*“⁴¹. Der volle Begriff der eigentlichen Geschichtlichkeit des

³⁷ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 510.

³⁸ MARTIN HEIDEGGER, „Hegel und die Griechen“, in: HEIDEGGER, *Wegmarken*, GA 9, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 428.

³⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 434.

⁴⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 436.

⁴¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 507.

Daseins schließt also in sich das einheitliche ekstatisch schwingende Geschehen der vorlaufend-wiederholenden Entschlossenheit im Augenblick.

Diese verwickelte und nicht leicht nachzuvollziehende Konstellation gilt es bei jedem Versuch, Heideggers spätere Auffassung der Geschichte als Seinsgeschichte zu verstehen, sich stets vor Augen zu halten. Denn gerade der Ansatz bei der nie seienden, sondern immer nur sich ekstatisch zeitigenden ursprünglichen Zeitlichkeit hat den Denker über die mühsame Erörterung der Temporalität⁴² allmählich zum Gedanken der Seinsgeschichte geführt.

Die Seinsgeschichte, die auch „Geschick des Seins“ heißen kann, versammelt in sich die Epochen des Seinsgeschicks, deren jede dadurch entspringt, dass das Sein sich jeweils augenblicklich von selbst entlässt bzw. schickt: „Epoche meint hier nicht einen Zeitabschnitt im Geschehen, sondern den Grundzug des Schickens, das jeweilige An-sich-halten seiner selbst zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe, d. h. des Seins in Hinblick auf die Ergründung des Seienden. Die Folge der Epochen im Geschick von Sein ist weder zufällig, noch lässt sie sich als notwendig errechnen.“⁴³

Wie das endliche Dasein vom Tod als seinem eigensten zukünftigen Ende zurückgestoßen und auf seine unvordenkliche Gewesenheit zurückgebracht wird, um aus dem Erbe der Gewesenheit eine Möglichkeit des Existierens zu wiederholen, auf die hin es im Augenblick der Entschlossenheit sein eigentliches Existieren entwirft, so hält sich das Sein, auch selbst wesentlich durch die unaufhebbare Endlichkeit bestimmt, als solches zurück, um zugleich – keiner Notwendigkeit folgend, aber daher auch nicht rein zufällig – im Augenblick des Geschicks zum tragenden Grund für das Seiende zu werden. In diesem Fortgang, der gleichzeitig auch Rückgang ist, liegt für Heidegger – in der auffälligen, obwohl schwer zu durchschauenden Analogie zu Hegels Begriff des kreisförmigen Geschichtslaufs – das Wesen der Geschichte: „Die Geschichte ist in ih-

⁴² Vgl. dazu den Aufsatz vom Verf. „Sein als Übermacht. Heideggers Lehre von der Temporalität als der Anlass zur ‚Kehre‘“, in: DAMIR BARBARIĆ, Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 14), Frankfurt am Main 2007, 31–46.

⁴³ MARTIN HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, GA 14, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2007, 13. Heideggers Versuch, die „Schickungen“ des Seins jenseits der Unterscheidung von Notwendigkeit und Zufall zu verorten, wobei das Rätsel ihres freien Ereignens vermittels des wenig durchsichtigen Modells von „Spiel“ angedeutet bleibt, ist wohl ein schwerwiegendes Problem seines späten Denkens. Vgl. HANS-GEORG GADAMER, „Die Geschichte der Philosophie“, in: GADAMER, Gesammelte Werke 3, Tübingen 1987, 300, der in Heideggers Ansicht von der wachsenden Seinsvergessenheit als dem einheitlichen Sinn der gesamten Metaphysikgeschichte eine unbewusste und gewiss ungewollte Nähe zur „Hegelsche[n] Konstruktion der Weltgeschichte des Gedankens“ vermutet, der gleichsam eine umgekehrte Teleologie zu Eigen sei: „Zwar war es keine Konstruktion vom Ende her, wie bei Hegel, es war eine Konstruktion von Anfang her, dem Anfang mit dem Seinsgeschick der Metaphysik.“

rem verborgenen Gang nicht Fortgang von einem Anfang zu einem Ende, sondern sie ist Rückkehr des Einstigen in den Beginn.“⁴⁴

Die eigentliche Geschichte ist demnach keine Folge, weder der fließenden Zeitpunkte noch der sich abwechselnden, aneinander anknüpfenden Zeitalter. Das, womit wir in der wahren Geschichte zu tun haben, sind die verschiedenen, jeweils einzigen und voneinander unabhängigen, zwar zusammengehörenden und aufeinander bezogenen, aber daher nicht weniger voneinander abgründlich getrennten „Gipfel der Zeit“ – wie eine Wendung Hölderlins heißt, die Heidegger mit voller Zustimmung für sich in Anspruch nimmt –, nämlich die jeweils augenblicklich entspringende Ursprünge der Geschichte. Wie für die Geschichte im Allgemeinen, gilt das in einem noch mehr gesteigerten Maß für die Geschichte der Philosophie und des Denkens. Sie ist „nicht die Abfolge von Zeitaltern, sondern eine einzige Nähe des Selben, das in unberechenbaren Weisen des Geschickes und aus wechselnder Unmittelbarkeit das Denken angeht“⁴⁵.

Fassen wir diese Überlegungen zusammen. Die Philosophie kann sich zu ihrer Geschichte in der Art und Weise der wissenschaftlich verfahrenen Historie verhalten. Dann nimmt sie die eigene Geschichte als etwas Vergangenes, wovon sie im Grunde genommen nicht mehr wirklich angegangen und berührt werden kann. Vom Nutzen und Nachteil eines solchen historischen, „antiquarischen“ Verhaltens zur Geschichte hat Nietzsche das Wesentliche gesagt. Trotz allem unbestreitbaren Verdienst zum Bewahren und Pflegen des ehemals Bestehenden, scheitert sie letztlich daran, dass sie das werdende in der Geschichte, die darin verborgenen Quellen des neuen Zeugnens nicht im Stande ist herauszufinden, auch nur wahrzunehmen. Der Notwendigkeit nach entartet diese Historie „in dem Augenblicke, in dem das frische Leben der Gegenwart sie nicht mehr beseelt und begeistert“. Dann wird sie zur „gelehrtenhafte[n] Gewöhnung“ und zeigt nur noch „das widrige Schauspiel einer blinden Sammelwut, eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen“.⁴⁶

Auch Heidegger findet in der Historie als Wissenschaft nichts anderes als „die ständige Zerstörung der Zukunft und des geschichtlichen Bezugs zur Ankunft des Geschicks“⁴⁷. Die Philosophie, die sich zur eigenen Geschichte in der Weise der bloßen wissenschaftlichen Historie verhält, bleibt auf immer im Horizont der alltäglichen Zeitlichkeit gefangen, in welcher die Gegenwart nur die

⁴⁴ MARTIN HEIDEGGER, Heraklit, GA 55, hg. von Manfred S. Frings, Frankfurt am Main 1979, 288.

⁴⁵ MARTIN HEIDEGGER, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: HEIDEGGER, Holzwege, GA 5, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, 212.

⁴⁶ FRIEDRICH NIETZSCHE, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: NIETZSCHE, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1980, Bd. 1, 268.

⁴⁷ MARTIN HEIDEGGER, „Der Spruch des Anaximander“, in: HEIDEGGER, Holzwege, GA 5, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, 326.

immer noch bestehende, gleichsam verlängerte Vergangenheit ist, die sich dann gleichgültig und bruchlos weiter zur Zukunft dehnt.

Nur in der Wiederholung und als Wiederholung wird der in der geschichtlichen Gewesenheit bewahrte unerschöpfliche Anfang zum neuen Ankommen in die Gegenwart geholt. Und nur die Wiederholung vermag es, im selben Nu auch die wahre Zukunft zu öffnen: „Keine Wiederholung ist [...] bloße Wiederholung. Sie ist Leben. In jeder Wiederholung liegt etwas von unserem zukünftigen Schicksal.“⁴⁸ Dazu sind nur Seltene berufen. Daher heißen sie „[d]ie ‚Zukünftigen‘ im *wesentlichen* Sinne“. Auf sie bezieht sich der mahnende Satz, der diese Betrachtung schließen mag: „Einige springen über die ‚Zeit‘ hinaus, nicht nur in deren (der Gegenwart) ‚Zukunft‘, sondern in eine wesentlich andere Geschichte.“⁴⁹

⁴⁸ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000, 223.

⁴⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, hg. von Peter Trawny, Frankfurt am Main 1998, 16.

Musikē und Ethos bei den Griechen

Die Musik der Griechen ist unwiederbringlich verlorengegangen. Wie ihre Sänger starben, sind ihre Instrumente bis auf armselige tonlose Trümmer vernichtet. Kaum besitzen wir zu ein paar Versbruchstücken beigeschriebene Noten, und diese entstammen erst sehr späten, fortgeschrittenen Jahrhunderten der antiken Geistesentwicklung. Wofür sie überhaupt eindeutig zu entziffern sind, was bürgt dafür, dass man sie heute tongerecht zu singen vermöchte? Wie keine andere Kunst der Griechen, weder Bilderei noch Dichtung, ist ihre Musik dem endgültigen Untergang anheimgefallen.¹

Diese mahnenden Worte eines ausgewiesenen Kenners der altgriechischen Musik sind ernst zu nehmen. Bei der Begegnung mit den seltenen, mühsam errungenen Rekonstruktionen dieser Musik fühlt man sich nicht nur im ersten Augenblick, sondern auf Dauer wie abgestoßen und fast erschrocken. Ihre Fremdheit und Unzugänglichkeit lässt mit der Zeit nicht nach, sie wächst und steigert sich. Unser Ohr, seit mehr als fünfzehn Jahrhunderten an die komplexen Harmonien der gleichzeitig tönenden Mehrstimmigkeit gewöhnt, schrickt vor der Einfalt, ja Armut der linearen Melodie griechischer Einstimmigkeit zurück. Der betonte Vorrang des Rhythmus an ihr, der zumeist als hemmend und störend wirkt, sowie die in ihrer Mitte stets verborgen anwesende und in jedem Augenblick auszubrechen drohende Stille, nicht zuletzt die den Eindruck lassender Monotonie erweckende linear-monochrome Tonführung – all das und viel Ähnliches versetzt uns beim Hören unversehens in Verlegenheit.

Vielleicht ist es hier der richtige Ort, um eine von einem anderen Kenner der alten griechischen Musik mitgeteilte Geschichte zu erwähnen. Um die Jahrhundertwende fand am Trinity College in Dublin eine Vorlesung über die Musik der entfernten Zeiten und Weltgegenden statt, wo keine andere Musik auf so viel Unverständnis und sogar Erregung gestoßen ist als eben die altgriechische, dargestellt durch die Vorführung einer sorgfältig rekonstruierten altgriechischen Hymne. Nach der Vorführung waren alle anwesende Musiker enttäuscht, da die Hymne für ihre Ohren, wie es heißt, unter allen anderen Musikstücken der weniger zivilisierten Nationen, die man noch etwa als roh, barbarisch und in höchstem Grad monoton bezeichnen könnte, ganz allein stand in ihrem absoluten Mangel an Bedeutung und ihrer unerlösten Hässlichkeit.² Freilich weist der

¹ MAX WEGNER, *Das Musikleben der Griechen*, Berlin 1949, 5.

² HENRY STEWART MACRAN, Introduction, in: *The Harmonics of Aristoxenos*, edited by H.S. Macran, Oxford 1902 (Nachdruck Hildesheim/Zürich/New York 1990), 2: „It was the

erzählende Musikhistoriker im Anschluss an die Geschichte gleich darauf hin, dass diese so scharf empfundene Fremdheit und sogar „unerlöste Hässlichkeit“ (unredeemed ugliness) zum Anlass werden soll für die weitergehende Frage nach unserer eigenen Fassungskraft und nach dem dieser Kraft zugrunde liegenden Begriff des Schönen. Aber immerhin bleibt die unmittelbare Erfahrung bestehen. Für uns ist die Musik der alten Griechen, wenn sie nach den überaus dürftigen Resten einigermaßen zuverlässig rekonstruiert wird, eine ferne und unerhörte Tonwelt. Sie spricht uns, wenn überhaupt, wie aus einer ganz anderen Welt an.

Gewiss war für das Leben der alten Griechen die Musik ganz zentral. In ihr fühlten sie eine ganz elementare Macht: „Durch die Macht der Töne und Rhythmen scheinen im Menschen die gewöhnlichen Schranken und Grenzen des Daseins zu fallen und es tut sich hier ihm ein Blick in den Abgrund auf, aus dem sein eigenes Leben und die ganze Welt des Sichtbaren erst entspringt.“³ Die Musik war die lebendige Grundlage und der bestimmende Umkreis aller Lebensvollzüge der Griechen. Jedes wesentliche, immer festlich hervorgehobene Ereignis im rhythmisch gegliederten Leben des Einzelnen, wie etwa Geburt, Hochzeit und Tod, Sieg und Abschied, sowie in noch höherem Maße jede entscheidende öffentliche Angelegenheit, wie Krieg und Feier, Wettkampf und geselliges Spiel, vor allem aber die mannigfaltige Formen der frommen Gottesverehrung, wurden im klingenden Licht der Musik vollzogen. Die Musik war bei den Griechen bis zu ihrer klassischen Höhe im dritten Viertel des fünften Jahr-

unanimous verdict of all the musicians present that, while this music of the less civilized nation was often crude, barbarous, and monotonous in the highest degree, the Greek hymn stood quite alone in its absolute lack of meaning and its unredeemed ugliness; and much surprise was expressed that a nation which has delighted all succeeding generations by its achievements in the other arts should have failed so completely in the art which it prized and practiced most.“

³ ERICH FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle (Saale) 1923, 1. Unter den neueren Musikdenker hat besonders Wagner – auch wenn er durch Schopenhauers Musikmetaphysik angeregt und dauernd geprägt war – über einen sicheren und klaren Blick für die umfassende und kaum zu übertreffende Bedeutsamkeit der lebendigen *musikē* für die Griechen verfügt. Es lohnt sich, an seine aufschlussreiche allgemeine Charakterisierung durch einen längeren Zitat aufmerksam zu machen: RICHARD WAGNER, *Werke, Schriften und Briefe* in 16 Bände, Volksausgabe, Leipzig 1911–1914, Bd. 9, 120f.: „Es ist schwer, sich deutlich zu vorstellen, in welcher Art die Musik von je ihre besondere Macht der Erscheinungswelt gegenüber äußerte. Uns muss es dünken, dass die Musik der Hellenen die Welt der Erscheinung selbst innig durchdrang, und mit den Gesetzen ihrer Wahrnehmbarkeit sich verschmolz. Die Zahlen des Pythagoras sind gewiss nur aus der Musik lebendig zu verstehen; nach den Gesetzen der Eurhythmie baute der Architekt, nach denen der Harmonie erfasste der Bildner die menschliche Gestalt; die Regeln der Melodik machten den Dichter zum Sänger, und aus dem Chorgesange projizierte sich das Drama auf die Bühne, wir sehen überall das innere, nur aus dem Geiste der Musik zu verstehende Gesetz, das äußere, die Welt der Anschaulichkeit ordnende Gesetz bestimmen: den ächt antiken dorischen Staat, welchen Platon aus der Philosophie für den Begriff festzuhalten versucht, ja die Kriegerordnung, die Schlacht, leiteten die Gesetze der Musik mit der gleichen Sicherheit wie den Tanz.“

hunderts v. Chr. so stark und unmittelbar lebensbezogen, dass es mehr als fragwürdig scheint, sie überhaupt als ‚Kunst‘ zu bezeichnen, wenn darunter einerseits das freie Schaffen des Schönen und andererseits dessen geschmackvolles Genießen gemeint ist. Der als ästhetisches Vergnügen verstandenen Kunst geht die griechische Musik sachlich und geschichtlich voran: „Wenn man nach moderner Auffassung in der Kunst eine schöne Kunst sieht und im Schönen das Zwecklos-Gefällige, dann ist die klassische griechische Musik wie überhaupt die griechische Kunst bis zur Höhe der klassischen Zeit noch keine Kunst.“⁴

Das klare Wissen um die einmalige Eigenartigkeit dieser Musik und um den wesentlichen Unterschied, der sie von allem, was danach in der Geschichte als Musik gilt, trennt, findet sich vor allem bei Platon, in dessen Werk „das altgriechische Erbe zuletzt noch einmal mit kraftvoller Selbstbehauptung und maßgeblicher Weisheit zusammengefasst wird“, und der eben deshalb für uns „geradezu die hohe Pforte [ist], die uns den Zugang in die einzigartige altgriechische Welt öffnet“.⁵ In seiner Nachfolge ist dieses Wissen vornehmlich in den Kreisen der Neuplatoniker und Neupythagoreer Jahrhunderte lang wach gehalten und bis heute überliefert worden. So stellt z. B. in der musikgeschichtlich besonders wichtigen kleinen Schrift *Über die Musik* ein Plutarch nahestehender Autor zunächst fest, dass die Griechen in früherer Zeit die sog. Theatermusik (τὴν θεατρικὴν μουσικὴν) noch nicht kannten, und dass ihr ganzes musikalisches Können (ἐπιστήμη) der Ehrung der Götter (θεῶν τιμῆν) und der Erziehung der Jugend galt, um dann mit dem Blick darauf die zeitgenössische Musik als die Verfallerscheinung zu kennzeichnen: „Heutzutage ist indessen der Zustand des Verfalls (τὸ τῆς διαφορᾶς εἶδος) so weit gediehen, dass es überhaupt keine Erinnerung an die erzieherische Art (τοῦ παιδευτικοῦ τρόπου) der Musik mehr gibt und keiner sie mehr versteht, sondern alle, die sich mit Musik beschäftigen, wenden sich der Theatermusik (τὴν θεατρικὴν μουσικὴν) hin.“⁶

Schon durch ihre Bezeichnung als „Musik“ wird die altgriechische Musik der Gefahr des Missverständnisses ausgeliefert. Denn das griechische Wort ἡ μουσική ist kein echtes Substantiv, sondern ein Beiwort, durch welches lediglich die innige Zugehörigkeit des damit Bezeichneten zum göttlichen Bereich der Musen angezeigt werden soll. Daher wäre es vielleicht angemessener, ἡ μουσική

⁴ WEGNER, Das Musikleben der Griechen, 183. Vgl. HERMANN ABERT, Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik, Leipzig 1899, 56f.: „So ist denn die Musik der Hellenen, wenigstens in der klassischen Zeit, niemals eine selbstständige Kunst in unserem Sinne geworden.“ Auch FRANK, Plato und die sogenannten Pythagoreer, 1: „Musik ist den tieferen Geistern unter den Griechen überhaupt nie eine Kunst neben den anderen, nicht ein bloß ästhetischer Genuss gewesen, so sehr sie auch diesen empfanden, in der Welt der Töne sahen sie die letzte Offenbarung des Seins, der alles hervorbringenden kosmischen Urkraft.“

⁵ WEGNER, Das Musikleben der Griechen, 170.

⁶ Ps-PLUTARCHUS, de musica, 27, 1140D–F, in: PLUTARCH'S Moralia in Sixteen Volumes, Vol. XIV. With an English Translation by Benedict Einarson and Philip H. De Lacy, Cambridge, Massachusetts/London (The Loeb Classical Library), 412–414.

einfach als „das Musische“ wiederzugeben⁷, womit in Wahrheit all das bezeichnet wird, was von den Musen und ihrem Anführer Apollo kommt und als Eigentum dieser göttlichen Mächte dient. Mit unüberbietbarer Ausdruckskraft kommt das in den prachtvollen Anfangsversen der ersten Pythischen Ode von Pindar zum Vorschein, wo das einheitliche festliche Gefüge, das aus der goldenen Leier, dem auf ihren schwingenden Saiten horchenden festlichen Tanzschritt und den diesen Schwingungen ebenso folgenden Sängern besteht, als ein „gemeinsam rechtmäßiges Eigentum (σύνδικον κτέανον) Apollos und der veilchenlockigen Musen“ aufgerufen wird.⁸

Dieses einheitliche Gefüge aus dem Gesang, instrumentaler Begleitung und Chortanz muss sich stets vor Augen gehalten werden, wenn man das Eigentümliche der griechischen Musik fassen will. Schon bei Homer gehören Gesang und Saitenspiel stets zusammen, wobei sich bereits dort oft genug, und später in der großen Chorlyrik sowie in der klassischen Tragödie und Komödie sogar in der Regel, beiden auch der Tanz als das Dritte zugesellt, sodass der Dichter dort zugleich auch als Komponist, des Öfteren auch als Chorführer in einer Person auftritt. Insbesondere im Chorreigen zeigt sich die *mousikē* in ihrer ursprünglichen Einheit, nämlich als gesungene Dichtung, instrumentale Tonführung und getanzte Bewegungsordnung zugleich: „Wenn die Griechen von *musikē*, d. h. musischer Kunst, von Kunst der Musen sprachen, dachten sie nicht nur an musikalische Kunst, Musik im heutigen Sinn, sondern an die Einheit von Wort, Klang und auch Bewegung (Tanz).“⁹ Die selbstständige Tonkunst im Sinne der später so genannten Musik kommt bis zur zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr. ganz selten und eher als Ausnahme vor. Das Ende der höchsten Blüte altgriechischer *mousikē* und der Anfang eines Prozesses, der nicht nur von Platon oder etwa Aristophanes als Verfallsprozess durchschaut wurde, zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass die innigst zusammengewachsenen Bestandteile der ehemaligen Einheit des Musischen, nämlich Dichtung, Tonkunst und

⁷ THRASYBULOS GEORGIADIS, *Musik und Rhythmus bei den Griechen*, Hamburg 1958, 80: „Das Wort *Musikē* ist von *Musa* (= Muse) abgeleitet und bedeutet zunächst sowohl wie ‚(die) Musische‘. Merkwürdig ist, dass das Wort von vornherein in substantivischer Bedeutung auftritt, obwohl es der grammatischen Form nach ein Adjektiv ist.“

⁸ PINDARI carmina cum fragmentis. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Cecil Maurice Bowra*, editio altera, Oxford 1947 (1935). Vgl. dazu DAMIR BARBARIĆ, *Anblick, Augenblick, Blitz*, Tübingen 1999, 95 f.

⁹ ZSIGMOND RITOÓK, *Griechische Musikästhetik (Studien zur klassischen Philologie 143)*, Frankfurt am Main 2004, 11. Vgl. GEORGIADIS, *Musik und Rhythmus bei den Griechen*, 7: „Musik ist bei den Griechen – es wird an die ältere Zeit, bis etwa Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr., gedacht – unlöslich mit der Sprache verknüpft. So sehr ist sie in der Sprache enthalten, dass, genau besehen, der Ausdruck ‚griechische Musik‘ nicht berechtigt ist. Zwar gab es auch instrumentale Musik, aber nur am Rande. Musik als umfassende, verpflichtende Erscheinung war nicht etwas Eigenständiges. Sie ist nicht für sich gesondert zu fassen, sondern ist nur eine Seite von etwas Totalem, eine Seite des Sprachvermögens, der Sprache, des Verses, eine Seite jener Wirklichkeit, die μουσική (*Musikē*) hieß.“

Tanz, sich voneinander trennen und auseinandergehen, wobei ein jeder immer unabhängiger und eigenständiger wird und weiterhin als einzelne Kunst den eigenen Weg geht. Als den entscheidenden Wendepunkt ist dabei die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts zu erkennen:

Mit dem Ausklingen der musikalisch gestalteten Tragödie und der bedeutenden Chorlieddichtung, mit der Wandlung der aggressiven politischen Komödie mit ihren Parabasen und langen Chorliedern zum harmlosen, erheiternden Spiel, mit der Entfaltung der Kunst des gesprochenen Worts schwand im 4. Jh. das besondere Ansehen der Musik dahin. Die früher so kunstvoll geformten Chöre in den Dramen wurden nur noch nach Bedarf als Einlage eingefügt. Wie es mit der inzwischen immer mehr selbstständig gewordenen Instrumentalmusik stand, ist kaum zu ermitteln. Obwohl wir den Verlauf der Entwicklung nicht an erhaltenen Musikstücken verfolgen können, so ist doch, nicht zuletzt in Hinblick auf die Entwicklung der anderen Künste, der Schluss erlaubt, dass auch für die Musik die eigentlich schöpferische Epoche in diesem Jahrhundert zu Ende geht.¹⁰

Manches spricht dafür, dass der Versuch, dieser längst verlorengegangenen Einheit der altgriechischen *mousikē* auf die Spur zu kommen, abseits aller kultur- und kunsthistorischen, geistes-archäologischen und ähnlichen Fragestellungen, für uns Heutigen von einer eminent philosophischen Bedeutsamkeit sein kann. Freilich lässt sich diese Vermutung nur auf dem im Folgenden anzutretenden Wege eines solchen konkreten Versuchs rechtfertigen. Angesichts des fast vollständigen Mangels an anschaulichen, genauer gesagt hörbaren Beständen, nicht weniger aber auch angesichts der erwähnten Ferne, durch die diese Musik in einem kaum überbrückbaren Abstand zu uns steht, ist eine gewisse Abstraktheit der hier unternommenen Erörterung nicht zu vermeiden. Da wir uns an die glücklicherweise nicht ganz winzigen Reste der griechischen und nachgriechischen philosophischen Musikbetrachtung anlehnen können, dürfen wir hoffen, auf diesem Weg wenn nicht der lebendigen *mousikē* selber, dann doch ihrer philosophischen Auslegung etwas näher zu kommen.

Zum Ausgangspunkt nehmen wir Platons Überlegungen aus seinen späten Jahren. Denn obwohl die äußerst wichtige Bemerkungen zur Musik überall in seinem Werk zerstreut und insbesondere in der *Politeia* zu einer Art systematischer Darstellung zusammengefasst sind, vermochte er erst in seinem letzten Werk *Nomoi* der Musik in ihrer höchsten, im gesamten frühen Griechentum als unübertrefflich geltenden Bedeutsamkeit für das Ganze des kosmischen Lebens entsprechend zu würdigen und zum Vorschein zu bringen. Es ist nach allem früher Gesagten kein Wunder, dass auch Platon, wenn er von der Musik spricht, damit immer die ursprüngliche Einheit des gesungenen und zugleich instrumental begleiteten Gesangs mit dem Tanz meint. Der Chorreigen gilt ihm vielmehr als die umfassende Einheit der *mousikē*, insofern darin auch Gesang und instrumentale Tonführung mit enthalten sind. Die nähere Bestimmung des We-

¹⁰ ANNEMARIE JEANETTE NEUBECKER, *Altgriechische Musik. Eine Einführung*, 2., durchgesehene und um einen Nachtrag erweiterte Auflage, Darmstadt 1994 (1977), 5.

sens dieser umfassenden Einheit ist daher nur aus der gelingenden Antwort auf die Frage nach ihrer Herkunft zu erwarten.

Woher kommt diese Einheit und worin besteht sie? Nach Platons Ansicht besteht sie in der je anders gearteten Ordnung der Bewegung, die allen Bestandteilen der einheitlichen *mousikē* zugrunde liegt. Obwohl Platon in diesen Fragen nicht immer terminologisch eindeutig verfährt, ist es festzulegen, dass seiner Meinung nach der Rhythmus und die Harmonie als Grundelemente der gesamten *mousikē* anzunehmen sind, wobei der Rhythmus die Ordnung der Bewegung sowohl des Körpers im Tanz als auch der Stimme im Gesang ist, und die Harmonie eine solche Ordnung im Bereich der Stimme bzw. des Tons.¹¹

Wie ist diese der gesamten *mousikē* zugrunde liegende Bewegung des Genaueren zu fassen? Es leuchtet gleich ein, dass es sich hier nicht um jenen geläufigen und allbekannten Bewegungsbegriff handeln kann, der seit Aristoteles etwa bestimmt wird als die mechanische Versetzung eines bestehenden Dinges von einem Ort zum anderen, und zwar innerhalb eines umfassenden und homogenen, anhand einer geraden Linie geometrisch vorgestellten Raumes. Genauso wenig ist hier an die sogen. qualitative Bewegung zu denken, d. h. an die bloße Änderung wechselnder Zustände an einem zugrundeliegenden Bestehenden, welches bei diesem Wechsel stets unverändert und sich selber gleich bleibt. Das deutet auch Platon an, insofern er an der ersten der diesbezüglichen Stellen in den *Nomoi* die Harmonie, als Ordnung der Stimme bzw. des Klangs, als das bestimmt, was aus dem Zusammenfallen und der Mischung der hohen und der tiefen Töne (τοῦ τε ὀξέος ἅμα καὶ βαρέος συνεκρανυμένων) entsteht, und an einer anderen Stelle das Lied bzw. den Gesang als die Bewegung der Stimme (ἢ τῆς φωνῆς κίνησις) bezeichnet. Es ist hier nicht an der Zeit, unmittelbar darauf einzugehen. Begnügen wir uns hier mit der vorläufigen Feststellung, dass die gesamte *mousikē* ihre Herkunft in der Bewegung hat. Aus dem bisher Gesagten leuchtet aber ein, dass die Bewegung hier zunächst in der noch ganz unbestimmten Weite zu denken ist, die es frei lässt, darunter sowohl das reine Fließen der Melodie wie den rhythmischen Wechsel der Tonhöhe zu verstehen.

Um in einem zweiten Schritt das Eigentümliche der hier gemeinten Bewegung genauer zu bestimmen, werfen wir kurz den Blick auf die bei den Griechen ausgearbeitete physikalische Akustik. Darin geht es zum ersten um Schall (ψόφος), Klang (φθόγγος) und Stimme bzw. Ton (φωνή) als die Bedingungen aller Musik, zweitens um das Hören und um die Luft als sein allgemeines Medium, und am Ende um die Ursache für den jeweiligen wirklichen Schall und Klang. Merkwürdigerweise herrscht in Hinsicht auf alle diese Fragen von Demokrit und Archytas über Platon und Aristoteles bis Theophrast und Aristoxenos eine auffallende Übereinstimmung. Als das Medium für den Schall wird

¹¹ PLATON, leges 664e. 672e. Vgl. auch PLATON, res publica 398c. Platons Werke werden zitiert nach der Ausgabe von J. Burnet, Oxford 1900ff.

allgemein die Luft erkennt. Als die Ursache des Schalls wird der Schlag (πληγή) angenommen, durch den die Luft aus der Ruhe und Stille erst in die Bewegung gebracht wird. Der Klang wird beispielsweise bei Platon bestimmt als die durch die Luft vermittelte und darin sich verbreitende Bewegung des Schlags, und das Hören, vereinfachend gesagt, als das Aufnehmen dieser Bewegung und ihre Vermittlung an den inneren Sitz der Seele.¹² Aristoteles ist ähnlicher Ansicht: „Der wirkliche Schall (ψόφος) entsteht immer als Schall von Etwas in Bezug auf Etwas und im Etwas; denn es ist der Schlag (πληγή), der ihn hervorbringt. [...] Ein Schlag aber entsteht nicht ohne Bewegung (φορᾶς).“¹³

Bei der Frage nach der Herkunft des Schlages gehen die Meinungen schon auseinander. So versuchen etwa Theophrast und alle eher empirisch ausgerichteten Aristoteliker den Schlag auf eine mechanische Weise zu erklären, d. h. als den gegenseitigen Stoß von zwei oder mehreren sich bewegenden Körpern:

Zuerst beobachteten sie, dass kein Klang entstehen kann, wenn nicht irgendwelche Dinge gegeneinander schlagen. Schlag aber entsteht, so sagen sie, wenn Körper, die sich bewegen, sich begegnen und zusammenstoßen. Körper, die sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, rufen einen Klang hervor, wenn sie sich begegnen und gleichzeitig miteinander ihre Spannung verlieren (ἀπαντιάζαντα ἀλλήλοις συμπέτη) ...¹⁴

Dass eine solche Erklärung zu kurz greift, erhellt schon daraus, dass dort die mechanisch verstandene Bewegung des einen Körpers in Richtung auf einen anderen als Bedingung für den Schall genommen wird, der wieder selbst als eine Bewegung bestimmt wird. Eine Bewegung soll also die Bedingung für die andere sein. Worin sollte dann der Unterschied dieser beiden Bewegungen bestehen? Und warum sollte eine als Grund und Bedingung für die andere gelten? Vermutlich liegt die mögliche Antwort in dem, was im angegebenen Satz als „Spannung“ bezeichnet wird. Wenn die sich als Schall vollziehende Bewegung ausdrücklich durch den „Verlust der Spannung“ gekennzeichnet wird, dann scheint es eine vorherige Spannung vorauszusetzen. Könnte dann eine solche spannungsgeladene, und d. h. durchgängig dynamisch verstandene Bewegung, als die ursprünglichere in Bezug auf jene bloß mechanische gedacht werden? Und als eine solche, die ihre Ursache ist? Soll dann auch der Schall bzw. Klang, als der elementarste Bestandteil der Musik, am Leitfaden der Spannung, Kraft und überhaupt des Werdens verstanden werden und nicht des mechanischen Ortswechsels eines schon fertig Bestehenden?

¹² PLATON, *Timaios* 67a–c.

¹³ ARISTOTELES, *de anima*, ed. William David Ross, 2, 419b10–13. Wenn nicht anders angegeben werden die Werke des Aristoteles zitiert nach den Oxford-Ausgaben im Rahmen der *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*.

¹⁴ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΕΙΣ ΤΑ ΑΡΜΟΝΙΚΑ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΥΠΟΜΝΗΜΑ, in: PORPHYRIUS, *Kommentar zur Harmonienlehre des Ptolemaios*, hg. von Ingemar Düring, Göteborg 1932, 56,11 ff.

In der Vermutung, dass solche Fragen nicht ganz irreführend sind, wird man zusätzlich bekräftigt, wenn die zahlreiche Äußerungen des Platon und Aristoteles sowie anderen griechischen Musikdenker in Betracht gezogen werden, welche die Natur des Schalls, Klangs und Tons ausdrücklich als eine durchaus dynamische und d. h. kraftartige bestimmen. Nach Platon existiert jeder konkrete Ton immer als einer, der so und so hoch bzw. tief ist. Das ist eben das Wesentliche an ihm. Denn abgesehen von seiner Höhe und Tiefe gibt es den Ton überhaupt nicht. Nun sind diese Höhe und Tiefe des Tons nichts anderes als das Rasche bzw. das Langsame seiner Bewegtheit.¹⁵ Das kraftartige Wesen der Schall- bzw. Tonbewegung wird in der Nachfolge dessen besonders bei Aristoteles und seiner Schule weiter bestimmt. Unter anderem stellt Aristoteles fest, dass beim Entstehen des Schalls „das Angeschlagene glatt sein [muss], so dass die Luft in geschlossener Masse abspringt und in Schwanken gerät (τὸν ἀέρα ἀθροῦν ἀφάλλεσθαι καὶ σεῖεσθαι)“.¹⁶

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen. Wir sind von der Frage ausgegangen, wie des Näheren die Bewegung zu fassen ist, die sich als Herkunft und tragender Grund der gesamten altgriechischen *mousikē* erwiesen hat, in deren dreifälligem Gefüge Gesang und Tanz mit der Musik, verstanden im engeren Sinne der instrumentalen Tonführung, zusammenhängen. Es hat sich ergeben, dass diese Bewegung nicht der mechanische Ortswechsel eines bestehenden Dings im geometrisch vorgestellten homogenen Raum ist, sondern so etwas wie Spannung, Schwingung und Zittern, Zusammenziehung und Ausdehnung, Zurückhaltung und Zusammenstoß. In der Sprache späterer Zeiten könnte man hier von einer wesentlich dynamisierten Akustik reden, nach der sich der Schall und Klang durch die Luft als die wesentlich unbeständige, schwankende und schwingende, fortwährend sich verbreitende und wieder zurückziehende, sich ausdehnende und wieder verdichtende ‚Wellen‘ und ‚Felder‘ bewegen. Die Stärke und Schwäche, die Schnelligkeit und Langsamkeit solcher Bewegungswellen bringen dann jenes hervor, was unserem Gehör als das Hohe bzw. Tiefe an den Tönen, und im Allgemeinen als ihre Qualität, ihre sogen. „Farbe“, erscheint. Darin zeigen sich Platon und Aristoteles einstimmig: „Die rasche Bewegung bezeichnen wir als hohen Ton, die langsamere als tiefen, die gleichförmige als mild und glatt, die ihm entgegen gesetzte als rau, die mächtige als laut, ihr Ge-

¹⁵ PLATON, *Timaios* 67a–c.

¹⁶ ARISTOTELES, *de anima* 420a20. Demselben Zusammenhang gehört auch die ziemlich verwickelte Feststellung, dass sich die Luft, welche durch die beim Singen oder beim Aulospiel mittels der Atemluft sowie bei der Phorminx mittels der Saitenschwingung entstehenden Schläge in die Bewegung gebracht wird, in seiner Bewegung diesen es verursachenden Schläge ähnlich bewegt, und zwar indem sie sich „zusammenzieht und ausdehnt bzw. zurückgehalten oder zusammenstößt wird“ (συστελλόμενον καὶ ἐκτεινόμενον καὶ καταλαμβάνόμενον). Ps.-ARISTOTELES, *de audibilibus* 800a1–11, in: ARISTOTELIS quae feruntur *De coloribus*, *De audibilibus*, *Physiognomica*, rec. Carl Prantl, Leipzig 1881.

genteil als leise.¹⁷ Oder: „Das Scharfe [Hohe] (τὸ ὄξύ) bewegt die Wahrnehmung für kurze Zeit sehr stark, das Schwere bzw. Tiefe (τὸ βαρύ) dagegen über längere Zeit hin schwach.“¹⁸

Bei Aristoteles findet sich darüber hinaus ein Hinweis darauf, dass eine solche, durch und durch dynamische, und d. h. unbeständige, stets wechselnde, der Kraft nach immer wachsende und nachlassende Bewegung, aus dem Gebiet der mechanisch bestimmten Physik ganz herausfällt und zum tieferen, ontologisch grundlegenden Bereich des Lebens gehört. Zum Ausgangspunkt nimmt er die anscheinend banale Unterscheidung zwischen dem bloßen Schall und der Stimme. Die Stimme ist eine ganz besondere Art des Schalls, eine solche nämlich, die nicht wie der Schall im Allgemeinen dem Bereich der bloß natürlichen Vorgänge angehört, die automatisch, und d. h. nach einer gleichsam blinden Notwendigkeit geschehen. Im Unterschied dazu entspringt die Stimme immer einem spontanen, nach einem bestimmten Ziel gerichteten und stets von der Vorstellung dieses Ziels begleiteten Antrieb: „Die Stimme (φωνή) aber ist ein Schall, der von einem Lebewesen ausgeht“¹⁹, und zwar so, dass „das Anschlagende sowohl beseelt (ἔμψυχόν) sein [muss] wie auch eine gewisse Vorstellung (φαντασία) haben“²⁰.

Die Stimme ist also wesentlich mehr als bloßer Schall. Sie ist ihrem Wesen nach kein Körper und überhaupt nichts Körperliches, wie es etwa Demokrit, Epikur und Stoiker behaupten.²¹ Durch diese Abhebung der Stimme vom bloßen Schall wird die *mousikē* dem mechanischen Naturbereich entzogen und jenem des werdenden, frei entspringenden Lebens zugemessen. Das heißt, dass auch der *mousikē*, wie schon der menschlichen Stimme, immer ein Sinn, und d. h. auch ein Grund und ein Zweck, eigen ist. Weder liegt sie von Natur aus einfach vor noch ist sie bei den Menschen entstanden durch die zufällige Nachahmung der Tiere, etwa der Vögel, wie die verschiedenen Erscheinungsformen sophistischer und skeptischer „Aufklärung“ von Demokrit²² bis Epikur, Sextus Empiricus und Philodem meinen. Sie verdankt sich der freien Absicht und ist daher als ebenso freie Gabe zu sehen, und zwar eine solche, die ob der Freiheit ihres Ursprungs sowohl zum Guten wie zum Bösen verwendet werden kann.

¹⁷ PLATON, *Timaios* 67c.

¹⁸ ARISTOTELES, *de anima* 420a20.

¹⁹ ARISTOTELES, *de anima* 420b5.

²⁰ ARISTOTELES, *de anima* 420b33.

²¹ DEMOKRIT (Diels-Kranz) 68 A 127 (= Scholion ad Dionysium Thracem 482,13 Hilgard).

²² DEMOKRIT, Fr. 154 (Diels-Kranz 68 B 154 = PLUTARCHUS, *De solleria animalium* 20, 974a). Demokrits Stellung zur Musik ist freilich ambivalent und es ist kaum möglich, sie eindeutig zu deuten. Das leuchtet ein insbesondere am wohl zentralen, bis heute nicht befriedigend erklärten Fragment Fr. 144 (Diels-Kranz 68 B 144 = PHILODEMUS, *De musica* 4 XXXVI 29, 34–39. 87 Neubecker).

Im Zusammenhang dieser Zuweisung der *mousikē* zum Bereich des freien Lebens hat sich auch die Ansicht durchgesetzt, nach der die Musikinstrumente nichts anderes sind als eine gewisse Erweiterung und Steigerung der menschlichen Stimme. Sie sind mit der Stimme wesensgleich und nicht etwas, was sich unabhängig von der sprechenden und singenden Stimme nach den eigenen Gesetzen entfalten darf. Damit ist die merkwürdige Tatsache zu erklären, dass die Griechen, wenn sie von der „Stimme“ als Grundelement des Sprechens und Singens und vom „Ton“ als Grundelement der Musik im engeren Sinne, d. h. jener instrumental vorgeführten, reden, die Ausdrücke *φωνή* und *φθόγγος* *promisque* gebrauchen, wobei in beiden Fällen die Bedeutung „Klang“ mitschwingt. Auf jeden Fall muss die menschliche Stimme im Ganzen der *mousikē* den Vorrang haben. Um die ursprüngliche Einheitlichkeit der *mousikē* zu bewahren, muss man „den Versfuß und die Melodie zwingen, der Sprache zu folgen, nicht umgekehrt die Sprache dem Versfuß und der Melodie anpassen“²³.

Durch diese entschiedene Zurückführung der *mousikē* auf das Leben ist auch der Grund dazu gelegt, ihr Verhältnis zur Seele genauer zu fassen. Denn die Seele ist für die Griechen nichts anderes als das Leben in seiner höchsten Mächtigkeit. Das Leben ist aber die Seinsweise aller bewegten Wesen, die den Ursprung (*ἀρχή*) ihrer vielfältigen Bewegungen in sich haben, und die Seele (*ψυχή*) ist der Name für diesen Bewegungsursprung. Dabei ist wohl zu beachten, dass die Seele nicht ein solcher Ursprung ist, der, da er allen Bewegungen vorangeht und sie erst veranlasst, selbst aller Bewegung entzogen in irgendwelcher jenseitigen Erhabenheit stille steht. Die Seele ist als Ursprung und Ursache aller Bewegung auch selbst bewegt, wenn auch in einer eigentümlichen, schwer nachzuvollziehenden Weise. Die Seele ist, nach dem erstaunlichen, wohl nicht ohne Absicht befremdlich klingenden Spruch Platons im zehnten Buch seines letzten Werks *Nomoi*, eine solche Bewegung, die sich selbst und damit alles andere erst in die Bewegung setzt.

Nach dieser kurzen Erinnerung kann die Grundthese unserer Ausführung ausgesprochen werden: Die vielfältigen Bewegungen der Stimmen, Klänge, Töne und der tanzenden Leiber in der *mousikē* sind den inneren Bewegungen der Seele, der alle möglichen Körperbewegungen entspringen, am innigsten verwandt.

Die Einsicht in diese grundsätzliche Verwandtschaft ist die bestimmende Mitte aller philosophischen Musikbetrachtungen bei den Griechen. Vermutlich stammt sie vom Pythagoras, wurde aber in aller Deutlichkeit von seinem Nachfolger Damon im 6. Jahrhundert v. Chr. formuliert. Nach seinem in archaischer Art zusammengedrängten Spruch entstehen Gesänge und Tänze notwendiger-

²³ PLATON, res publica 399e11: τὸν πόδα τῷ λόγῳ ἀναγκάζειν ἔπεσθαι καὶ τὸ μέλος, ἀλλὰ μὴ λόγον ποδὶ τε καὶ μέλει.

weise immer, wenn die Seele in irgendwelcher Weise bewegt wird.²⁴ Auf dieser Ansicht beruhen alle folgenden ernst zu nehmenden Überlegungen über das Rätsel der *mousikē*. Immer wieder machen die griechischen Denker darauf aufmerksam, dass nichts so unmittelbar und stark an die Seele rührt und auf sie wirkt wie die *mousikē* in allen drei Erscheinungsformen: „Der Rhythmus und die Harmonie drängen am stärksten in das Innere der Seele ein und haften am stärksten an ihr.“²⁵ Auch wenn der Mensch es nicht will, vielmehr auch wenn er darüber nichts weiß, dringen Rhythmus und Melodie der gesungenen und gespielten Gesänge und Tänze ins Innere seiner Seele und reißen es mit sich fort. Davor gibt es keine Abwehr. Es hilft weder die Augen zu schließen noch aus dem klaren Tageslicht sich zurückzuziehen oder das bewusste Wahrnehmen davon abzuwenden. Auch im nächtlichen Dunkel des Unbewussten wird man, und zwar mehr noch als sonst, von der unwiderstehlichen Macht der Musik mitgenommen und fortgerissen.

Um genauer einzusehen, wie und warum dies geschieht, empfiehlt es sich, die Eigentümlichkeit des Gehörs und seinen Unterschied zu den anderen Sinneswahrnehmungen, insbesondere zum Sehen, etwas eingehender zu erörtern. In Hinsicht darauf haben besonders Aristoteles und seine unmittelbaren Schüler manche aufschlussreiche Untersuchungen unternommen und viel Wertvolles hinterlassen. Die Eindrücke der ‚niederer‘ Sinne, nämlich des Fühlens bzw. Tastens, des Schmeckens und des Riechens, halten sich gleichsam an der Oberfläche der Seele auf und setzen ihr Inneres nicht in Bewegung. Das Sehen aber, welches neben dem Hören zu den ‚höheren‘ und ‚edlen‘ Sinnen gehört, ist schon einigermaßen dazu fähig. Denn die vom Sichtbaren kommenden Eindrücke erreichen zwar das Innere der Seele und setzen es in Bewegung, „jedoch nur ganz wenig“ (ἀλλ’ ἐπι μικρόν). Der Grund für diese merkwürdige Tatsache liegt nach Aristoteles darin, dass das Wesentliche am Sichtbaren die Gestalten und Farben sind, welche aber wieder nichts anderes sind als die immer noch zum Teil am Körperlichen haftenden Zeichen (σημεῖα) für die inneren Affekte der Seele. Beim Sehen wird das Innere der Seele durch diese „körperlichen Zeichen“ vor dem unmittelbaren Andrang und Überfall der Eindrücke des Sichtbaren gleichsam bewahrt und im Abstand dazu gehalten.

Beim Hören gibt es aber keine solchen „Zeichen“, da das in der *mousikē* Tönende frei von aller Körperlichkeit ist. Die dort waltende Bewegung ist nur die reine, unstoffliche, gleichsam vorkörperliche Schwingung, das Wechsel der stets entstehenden und vorübergehenden Dehnungen und Verdichtungen. Daher stoßen diese Bewegungen auf die innere Bewegtheit der Seele ganz unmittelbar und ohne Vermittlung der den Abstand haltenden Zeichen. Auf Grund der in-

²⁴ DAMON, Fr. 6 (Diel-Kranz 37 B 6 = ATHENAEUS, *deipnosophistae* 14, 628c): ὅτι καὶ τὰς ὄδας καὶ τὰς ὀρχήσεις ἀνάγκη γίνεσθαι κινουμένης πῶς τῆς ψυχῆς.

²⁵ PLATON, *res publica* 401d4: ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὁ τε ῥυθμὸς καὶ ἄρμονία, καὶ ἔρρωμένεστατα ἅπτεται αὐτῆς.

nigsten gegenseitigen Verwandtschaft verschmilzt dann das Äußere mit dem Inneren und beides wächst zusammen. Die innere Seelenbewegung wird nach einer unwiderstehlichen Notwendigkeit gezwungen, den durch die *mousikē* vermittelten Bewegungseindrücken zu folgen und sie nachzuahmen, wie auch umgekehrt die der *mousikē* innewohnenden Kraftbewegungen unter dem Zwang stehen, die wechselnden Anregungen der seelischen Affekte nachzuahmen und zur Darstellung zu bringen. Um seine Ansicht, dass die Melodien die Nachahmungen der Seelenzustände (*μιμήματα τῶν ἡθῶν*) sind, zu rechtfertigen, beruft sich Aristoteles auf die unmittelbare empirische Beobachtung: „[W]enn die Natur der Tonarten sich ändert, werden die Zuhörer gleich in unterschiedliche Stimmung versetzt (*εὐθὺς γὰρ ἢ τῶν ἀρμονιῶν διέστηκε φύσις, ὥστε ἀκούοντας ἄλλως διατίθεσθαι*) und verhalten sich bei jeder Tonart anders.“²⁶

Der Gehörsinn zeichnet sich also unter allen Sinnen dadurch aus, dass das Hörbare nichts anderes ist als die reine Bewegung, und im Falle der *mousikē* vielmehr eine solche, die in den Rhythmen und in der melodischen Anordnung der hohen und tiefen Töne den inneren Bewegungen der Seele ähnelt.²⁷ Zwar besteht die Tonwelt der *mousikē* wie auch jene sichtbare gewissermaßen aus den Bildern der Lebenshandlungen (*πράξεων εἰκόσι*), mit dem entscheidenden Unterschied aber, dass diese „Bilder“ nicht wie jene „unbeweglich und in einer Gestalt erstarrt“ sind. Sie sind im Gegenteil die grundsätzlich bewegten Bilder, solche, „die vom Lebendigen stammen und bei allem, was durch das Hören mitgeteilt wird, sowohl die Gestalt wie die Bewegung in das diesem Gehörten Eigentümliche versetzen“²⁸.

Von diesem Sachverhalt fällt ein neues Licht auf das, was überhaupt unter der „Seele“ verstanden werden soll. Denn um die durch und durch unkörperliche, dynamische Bewegung der *mousikē* unmittelbar nachzuahmen, muss auch die Seele selbst gleichartig verfasst sein. Auch sie darf kein bestehendes, in sich ruhendes und geschlossenes Wesen sein, sondern ein immer wechselndes Gefüge der werdenden Kraftwellen, welche stets schneller und langsamer, höher und tiefer werden, unaufhörlich wachsen und sich mindern, sich steigern und gleich wieder nachlassen, sich dehnen und wieder zurückziehen. Nicht zuletzt ist Platons reife, wesentlich dynamische Seelenauffassung, die sich etwa seit *Politeia* von der frühen Bestimmung im Sinne der statischen und einförmigen Substanz allmählich verabschiedet, ein klarer Hinweis in dieser Richtung. Das leuchtet insbesondere ein, wenn man in Betracht zieht, dass ein jeder der Teile bzw. Momente der dreifach gefügten Seele wieder in sich selbst mannigfaltig

²⁶ ARISTOTELES, *politica*, ed. William David Ross, 8, 1340a27.

²⁷ PS-ARISTOTELES, *problemata physica* 19. 27, 919b26–37, in: ARISTOTELIS *problemata physica*, ed. Charles Émile Ruele/Joseph Klek, Leipzig 1992. Vgl. 19. 29, 920a5–8.

²⁸ ARISTIDI QUINTILIANI *de musica libri III*, ed. Reginald Pepys Winnington-Ingram, 56,16–20: οὐ δὲ ἀκινήτων οὐδὲ ἐφ’ ἐνὸς σχήματος πεπηγότων ἀλλὰ δι’ ἐμψύχων, ἃ καθ’ ἕκαστον <τῶν> ἀπαγγελλομένων ἐς τὸ οἰκεῖον τὴν τε μορφήν καὶ τὴν κίνησιν μεθίστησιν.

ist, wobei der niedrigste Teil, jener der Begierde, näher betrachtet eine nur scheinbare Einheitlichkeit besitzt und in Wahrheit ins Unendliche zerstreut und gespalten wird.

Nur auf Grund ihrer Lebendigkeit, und d.h. der Unabgeschlossenheit des unaufhörlichen Werdens, ist die Seele zutiefst empfänglich für die tönende Macht der *mousikē*. Die Seele steht nie still, in sich verschlossen, und daher muss sie sich immer ändern, unaufhaltsam auf- und absteigen, immer stärker und wieder schwächer werden. Wird diese werdende Offenheit der Seele übersehen und nicht entsprechend beachtet, muss auch das unfassbar bleiben, was die Griechen „Nachahmung“ (μίμησις) nannten und was zu Recht als der Schlüssel zum Verständnis ihrer Kunstauffassung gilt. Die hinreichende Klarheit über das Wesen der griechisch verstandenen Nachahmung ist wiederum die Bedingung für das angemessene Verständnis der griechischen Lehre vom Ethos, in der zweifelsohne die höchste Eigentümlichkeit ihres Musikverständnisses besteht. Daher empfiehlt es sich, etwas länger bei diesen Grundbestimmungen zu verweilen.

Dabei wäre es vielleicht am besten, von der Bedeutung von „Ethos“ auszugehen. Obwohl es üblich ist, das griechische Wort ἦθος mit „Charakter“ zu wiedergeben, haben wir im Bisherigen den etwas weniger bestimmten Ausdruck „Seelenzustand“ vorgezogen. Man meint, mit dem „Charakter“, diesem Grundbegriff der Ethik, wird das beständige Innere des Menschen getroffen, sein wahres Selbst und die letzte Instanz all seiner Taten und Handlungen. Mögen die ethischen, praktischen, politischen Handlungen des Menschen auch noch so mannigfaltig, je anders veranlasst und mit jeweils anderer Absicht unternommen werden, gehe ihr Grund, des Menschen wahres Selbst nämlich, all dem immer schon voran. Im Wesentlichen immer schon fertig und abgeschlossen, allen seinen wechselnden Zustände zugrunde liegend, ruhe das menschliche Selbst immer beständig in sich.

Für die Griechen war aber ἦθος alles andere als dies. Begnügen wir uns hier mit der Feststellung, dass ἦθος nicht weniger als die Seele wesentlich unabgeschlossen, immer für das jeweils Hinzukommende offen, in sich unaufhörlich werdend, auf- und absteigend ist. Freilich scheint dem die Tatsache zu widersprechen, dass ἦθος doch eine gewisse Beständigkeit aufweist und daher nicht zu Unrecht als eine verhältnismäßig feste und bestehende Grundhaltung des Menschen verstanden wird. Allein diese Beständigkeit ist in Wahrheit immer nur eine flüchtige, zeitweilige und vorübergehende, eine solche nämlich, die einst entstanden ist, um eine unbestimmt lange Weile zu dauern, und zwar auch dann stets dem Andrang des Hinzukommenden ausgeliefert, der ständig droht, sie durch die etwas stärkere Veränderung zunichte zu machen.

Das Tiefste und Ursprünglichste am Menschen wie an jedem Lebewesen ist nicht sein still stehendes, beständiges Selbst, sondern das werdende, nie ruhende Gefüge der vielfältigen Kraftbewegungen. Erst dadurch, dass einige dieser Be-

wegungen durch den wiederholten Vollzug teilweise festgelegt und verfestigt werden, entsteht mit der Zeit die befestigte Grundlage für ein einigermaßen beständiges Ethos. Insofern entsteht das Ethos im Prozess des allmählichen Zu-Stande-Kommens der ursprünglich völlig unbeständigen Kraftbewegung im werdenden und immer wechselnden Inneren des Menschen. Der wiederholte Vollzug bestimmter Bewegungen, welche dadurch aus dem werdenden und nie ruhenden Lebensgefüge gleichsam herausgezogen und einigermaßen verfestigt werden, heißt bei den Griechen „Gewöhnung“ (ἔθος). Das Ethos verdankt sich also der Gewöhnung und wird durch sie dem Menschen gleichsam eingepflanzt.²⁹ In diesem Sinne stellt Aristoteles fest, dass „Ethos, wie auch der Name anzeigt, etwas ist, was sich von der Gewöhnung her ausbildet“. Im Anschluss darauf bestimmt er vielmehr selbst die Weise, in der das geschieht, nämlich „durch eine Führung, die nicht angeboren ist, [sondern] auf Grund dessen entsteht, dass man von häufigen, in bestimmter Art wiederholt erfolgenden Bewegungen bewegt wird“³⁰.

Das menschliche Ethos ist also für die Griechen kein auf dem sicheren Grund beruhender Seelenzustand, der aus der richtigen Einsicht einerseits und dem dieser Einsicht beständig und unerschütterlich folgenden praktischen Urteil andererseits bestünde. Ein solcher naiver Intellektualismus ist den Griechen fremd gewesen. Um hier eine anachronistische Alternative zu verwenden, war ihre Ethik keine formale, sondern eine durch und durch materiale. Denn die echte ethische Haltung nimmt den ganzen Menschen in Anspruch. All seine Affekte, Wünsche und Begierden, auch jene ganz tief liegenden und daher zumeist verborgenen, und zwar diese in erster Linie, werden im Ethos als einer einheitlichen Grundhaltung zusammengehalten. Aristoteles sagt das in aller zu wünschenden Klarheit, wenn er das Ethos als die Beschaffenheit des Irrationalen (τοῦ ἀλόγου) in der Seele bestimmt.³¹

Durch das bisher Gesagte haben wir uns vielleicht die Bedingungen geschaffen, um die die *mousikē* mit der Seele verbindende und zusammenhaltende Nachahmung in ihrer ganzen Bedeutsamkeit und Tragweite zu fassen. Es hat sich gezeigt, dass die Nachahmung eine Art der Gewöhnung ist, und zwar die wichtigste und mächtigste. Andererseits sind wir durch die Einsicht in die völlig dynamische, und d. h. unaufhörlich werdende Natur der Seele und des ihr je vorübergehend eigentümlichen Ethos dafür vorbereitet, die griechische Erfahrung der unerhörten Macht sowohl der Gewöhnung als auch der Nachahmung für das menschliche Leben angemessen zu verstehen. Diese Macht ist so unge-

²⁹ PLATON, *leges* 792e1–2: ἐμφύεται τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος.

³⁰ ARISTOTELES, *ethica Eudemia*, ed. Richard R. Walzer/Jean M. Mingai, 1220b5–7: ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ’ ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλὰκις κινεῖσθαι πῶς. Vgl. dazu DAMIR BARBARIĆ, *Annäherungen an Platon*, Würzburg 2009, 15.

³¹ ARISTOTELES, *ethica Eudemia* 1220b5–7: ἔστω <τὸ> ἦθος †τουτοῦ†, ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον <τοῦ ἀλόγου μὲν,> δυναμένου δ’ ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης.

heuer, dass sie auch selbst das Sein eines Menschen verändern kann. An einer Stelle der *Politeia* fordert Platon, den Wehrmännern schon von ihrer Kindheit an die Nachahmung der schlimmen und unedlen Taten strengstens zu verbieten, „damit sie nicht von der Nachahmung das Sein davontragen (ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν)“³². Um das Unerhörte des Gesagten zu erklären und gleichzeitig zusätzlich zu unterstreichen, schließt er gleich die klärende Frage an: „Oder hast du nicht bemerkt, dass die Nachahmungen, wenn man es von Kindheit an ununterbrochen weiter damit treibt, in Gewöhnungen und in Natur übergehen, sowohl in Bezug auf die Körper wie die Töne und Denkweise?“³³

Zeit seines Lebens ist der Mensch dem gewaltigen Andrang der um ihn sich wirbelnden Kraftbewegungen ausgesetzt, von denen er, wenn auch zumeist unbewusst und unabsichtlich, einige unter ihnen heraushebt, um nur diese und nicht die andere durch die Nachahmung, d. h. durch ständige Wiederholung einer und derselben Bewegung, sich anzueignen und gleichsam einzuverleiben. Wenn es dabei um das Sichtbare, also um die wesentlich unbewegten und erstarrten Zeichen, d. h. die Bilder und Gestalten der Lebensbewegungen, geht, bleibt der Mensch auf Grund des durch diese Bilder gehaltenen Abstands zumindest teilweise bewahrt vom unwiderstehlichen Zwang zur unmittelbaren Nachahmung der darin gleichsam gelagerten Bewegungen. In der Bewegungslosigkeit der Bilder und Gestalten wird die den Menschen sonst fortzureißen drohende Kraft gebannt und wie erstarrt. Die zur unaufhaltsamen Nachahmung zwingende Macht, die der ursprünglichsten Lebensbewegung an sich eigentümlich ist, wird im Bild weitgehend beruhigt und gleichsam erschöpft. Da die Bilder und Gestalten des Sichtbaren, die ins Innere der Seele eindringen, nicht weiter darin gelangen als bis zur einigermaßen beruhigten Bilderwelt der Phantasie, worauf auch der urteilende Verstand und der wertende und wählende Wille aufgebaut sind, wird dieses Innere der Seele von ihnen nicht unwiderstehlich mitgenommen, sondern bleibt wesentlich unerschüttert und unberührt.

Anders bei der *mousikē*. Hier gibt es nichts zu sehen, auch für das innere Auge der Phantasie nicht. Das Eindringende meldet sich hier nicht als der Zusammenhang der ruhenden, in die Grenzen der jeweiligen Gestalt eingelassenen und darin fest stehenden Bilder, sondern als das unaufhörlich bewegte Kraftgefüge der immer wechselnden Töne, Rhythmen, Melodien, Harmonien. Wie gesagt, dringen diese Grundkräfte der *mousikē* daher am stärksten und am unmittelbarsten ins Innere der Seele ein, halten sich nicht bei den an deren Oberfläche meistens erstarrten, dicht und fest gewordenen Bildern der Phantasie auf, sondern bohren gleichsam weiter durch und gelangen zuletzt zur ewig fließen-

³² PLATON, res publica 395c9–10.

³³ PLATON, res publica 395d1–3: ἢ οὐκ ἤσθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνάς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν;

den Lebensquelle, woraus alle Lust und Angst des Lebens zugleich strömen, wo sie auf die ihnen verwandte unaufhörliche Lebensbewegtheit stoßen und mit ihr verschmelzen.

Deshalb war die *mousikē* bei den Griechen die wichtigste und wirksamste Macht der menschlichen Erziehung und Bildung. Für Aristoteles ist sie das, „was Ethos zu einem so und so beschaffenen bildet, indem sie daran gewöhnt (ἐθίζουσιν), sich auf die richtige Weise zu freuen“³⁴. Um diesen großartigen Ansatz zu begründen und zugleich weiter zu entfalten, fügt er hinzu:

Nun gibt es in den Rhythmen und Melodien Ähnlichkeiten mit dem Zorn und der Sanftmut, der Tapferkeit und der Besonnenheit und all ihren Gegensätzen und auch mit den anderen Arten des Ethos, die deren wahrer Natur im höchsten Maße nahe kommen. Das leuchtet aus ihrer Wirkung auf, denn wir verändern uns in Hinsicht auf die Seele (μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν), wenn wir so etwas hören.³⁵

Bis spät in die Philosophie des Hellenismus bleibt diese Überzeugung, dass der *mousikē* die wirksamste Macht zur Erzeugung und Bildung des menschlichen Ethos innewohnt, der Kern jeder philosophischen Betrachtung der Musik. Der große Geograph und Musikdenker Ptolemaios bringt im 2. Jahrhundert n. Chr. diese großartige Ansicht folgenderweise zum Ausdruck:

Daher kommt es, dass unsere Seelen mit den Wirklichkeiten (ἐνεργείαις) der Melodie mitempfinden (συμπάσχουσιν), weil sie darin sozusagen die Verwandtschaft (συγγένειαν) mit den Verhältnissen ihrer eigenen Beschaffenheiten (τῶν τῆς ἰδίας συστάσεως) erkennen und von gewissen Bewegungen beeinflusst werden, die den je eigenen Arten der Melodien eigentümlich ist (τυπούμεναί τισι κινήμασιν οικείοις ταῖς τῶν μῆλῶν ιδιοτροπίας).³⁶

Zwei Jahrhunderte danach, also zur Zeit des geschichtlichen Ausklangs dieser großen Epoche der philosophischen Musikbetrachtung, fasst Quintilian ihren denkwürdigen Ansatz noch einmal zusammen. Er weist darauf hin, dass die Harmonien den in ihnen überwiegend vorhandenen Intervallen oder den sie grenzenden Tönen ähnlich sind, und diese Intervalle und Töne ebenso den Bewegungen und Affekten der Seele. Unter Bezugnahme auf Damon und seine Schule stellt er weiterhin fest, dass die Töne einer Melodie auf Grund dieser Ähnlichkeit mit den Seelenbewegungen imstande sind, in den Kindern und Jugendlichen ein bisher in ihnen nicht vorhandenes *Ethos* zu erzeugen, oder auch das in ihnen zwar schon vorhandene, aber im Inneren tief verborgene Ethos zu erwecken und ans Licht zu holen.³⁷

In Anlehnung an das griechische Erbe zeigt Quintilian in der Metrik, Rhythmik und Harmonik sogar die konkreten Beispiele dieser Ähnlichkeit und Ver-

³⁴ ARISTOTELES, politica 8, 1339a23–25.

³⁵ ARISTOTELES, politica 8, 1340a18–23.

³⁶ ΚΛΑΥΔΙΟΥ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΑΡΜΟΝΙΚΩΝ; in: Die Harmonienlehre des KLAUDIOS PTOLEMAIOS, hg. von Ingemar Düring, Göteborg 1930 (Nachdr. Hildesheim/Zürich/New York 1982), 99f.

³⁷ ARISTIDI QUINTILIANI de musica libri III, 2.14, 80,23–81,6.

wandtschaft zwischen *mousikē* und Seele. In der Metrik machen die langen Silben den Eindruck des Großartigen, die kurzen das Gegenteil davon. Aus der Zusammensetzung der langen und kurzen Silben entstehen die Versfüße. Diejenigen unter ihnen, die vorne langen Silben haben, oder diese Silben nicht auflösen können, oder sowohl vorne wie hinten oder auch überwiegend aus langen Silben bestehen, sind die feineren und erhabeneren. Solche Versfüße aber, die in der genannten Weise überwiegend aus kurzen Silben bestehen, sind gewöhnlicher und niedriger.³⁸ Was die Rhythmen betrifft, sind die zusammengesetzten unter ihnen leidenschaftlicher. Das kommt teils daher, dass die Rhythmen, aus denen sie zusammengesetzt sind, zum größten Teil so betrachtet werden, als ob sie in der Ungleichheit stehen (ἐν ἀνισότητι θεωρῆσθαι) und daher das Erregende (τὸ παραχῶδες) zeigen, teils daher, dass das Zahlenverhältnis (ἀριθμὸν) nicht immer dieselben Ordnungen (τάξεις) enthält, sondern bald mit einer Länge beginnt und einer Kürze endet oder umgekehrt, und die Anlage der Periode bald von der Thesis aus, bald anders aufgebaut ist. Namentlich sei dies der Fall bei denen, die aus mehr als zwei Rhythmen bestehen, weil bei ihnen die Ungleichmäßigkeit (ἡ ἀνωμαλία) noch größer ist. Deshalb rufen sie ungeordnet mannigfaltige Bewegungen (κινήσεις ποικίλας) des Körpers hervor und versetzen so den Verstand (τὴν διάνοιαν) in die große Erregung (παραχῆν). Die Rhythmen, die in einer einzigen Gattung bleiben, bewegen sich weniger heftig (ἥττον κινουῶσιν), während die, die in andere Gattungen überwechseln, die Seele gewaltsam fortreißen, indem sie sie zwingen, jedem Unterschied zu folgen und der ungeordneten Mannigfaltigkeit ähnlich werden (βιαίως ἀνθέλκουσι τὴν ψυχὴν, ἐκάστη διαφορᾷ παρέπεσθαί τε καὶ ὁμοιοῦσθαι τῇ ποικιλίᾳ καταναγκάζοντες).³⁹

Liegt in all dem die anregende Anweisung, wie die Grundelemente der Musik, Gesang und Tanz wieder einmal von einem längst vergessenen Blickwinkel ins Auge zu fassen? Vielleicht führt die Vermutung nicht irre, das Erwachen für das uralte Rätsel der *musikē* könnte das Ganze des menschlichen und kosmischen Lebens in einem erstaunlich neuen Licht zeigen.

³⁸ ARISTIDI QUINTILIANI de musica libri III, 2.11, 76,21–28.

³⁹ ARISTIDI QUINTILIANI de musica libri III, 2. 15 p. 83, 7–20.