

Rainer Marten

# Lob der Zweiheit

Ein philosophisches Wagnis

VERLAG KARL ALBER



Rainer Marten

Lob der Zweiheit

VERLAG KARL ALBER 



Rainer Marten

# Lob der Zweiheit

Ein philosophisches Wagnis

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Rainer Marten

The Praise of Twoness

A Philosophical Venture

From Heraclitus and Parmenides, Plato and Aristotle to Kant and German Idealism and beyond; until today philosophy has understood itself to be *filosofia a solo*, not *filosofia in compagna*. The individual stands before it, not joined by a second or third. The gaze directed at this individual is a thinking one and one judging in favour of thinking. Because philosophy is most comfortable with pure intellectuality, it sees reason as self-sufficient: Reason has sufficient concern with itself. If philosophy sees the whole, emphatically stressing, the true and essential human in mental capacity and thereby itself as essence of humanity, then the path has been pursued towards *thinking* and *what calls for thinking* becoming one. This leads to many speculations about the innermost intellectual oneness, be it the unity of being and non-being or of God and human. With this book Rainer Marten turns against the precedence of the one and undertakes it to distinguish the twoness philosophically: the twoness of day and night, the twoness of life and death, the twoness of injustice and justice as well as the twoness of man and woman.

The Author:

Rainer Marten, born in 1928, Professor of Philosophy at Freiburg University. Latest publications at Alber among others: ›Die Möglichkeiten des Unmöglichen. Zur Poesie in Philosophie und Religion‹ (2005, <sup>3</sup>2015) (English: The possibilities of the impossible. On poetry in philosophy and religion), ›Maßlosigkeit. Zur Notwendigkeit des Unnötigen‹ (2009, <sup>2</sup>2014) (English: Exorbitance. On the necessity of the unnecessary), ›Radikalität des Geistes. Heidegger – Paulus – Proust‹ (2012) (English: Radicality of the mind. Heidegger – Paul – Proust), ›Endlichkeit. Zum Drama von Tod und Leben‹ (2013) (English: Finitude. On the drama of life and death).

Rainer Marten

Lob der Zweiheit

Ein philosophisches Wagnis

Von Heraklit und Parmenides, Platon und Aristoteles bis zu Kant und dem Deutschen Idealismus und darüber hinaus bis heute hat die Philosophie sich als *filosofia a solo*, nicht aber als *filosofia in compagna* verstanden. Der Einzelne steht vor ihr, zu dem kein Zweiter und Dritter tritt. Der auf ihn gerichtete Blick ist ein denkender und zugunsten des Denkens wertender. Weil die Philosophie es am liebsten mit der reinen Geistigkeit hält, gilt ihr Vernunft als selbstgenügsam: Sie hat hinreichend mit sich selbst zu tun. Sieht Philosophie in der Denkkraft den ganzen, weil, wie sie emphatisch sagt, den wahren und wesentlichen Menschen und somit sich selbst als das *Humanum*, dann ist der Weg beschritten, das Denken mit dem Zudenkenden einswerden zu lassen. Daraus erwachsen vielfältige Spekulationen des innigsten geistigen Einsseins, sei es in der Einheit von Sein und Nichtsein oder von Gott und Mensch. Rainer Marten wendet sich in diesem Buch gegen den Vorrang des Einen und unternimmt es, die Zweiheit philosophisch auszuzeichnen: die Zweiheit von Tag und Nacht, die Zweiheit von Leben und Tod, die Zweiheit von Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit sowie die Zweiheit von Mann und Frau.

Der Autor:

Rainer Marten, geb. 1928, Professor für Philosophie an der Universität Freiburg i. Br. Zuletzt im Verlag Karl Alber u. a.: »Die Möglichkeit des Unmöglichen. Zur Poesie in Philosophie und Religion« (2005, <sup>3</sup>2015), »Maßlosigkeit. Zur Notwendigkeit des Unnötigen« (2009, <sup>2</sup>2014), »Radikalität des Geistes. Heidegger – Paulus – Proust« (2012), »Endlichkeit. Zum Drama von Tod und Leben« (2013).

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48896-6  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81375-1

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
1. »Wenn Eines ist«: Platon . . . . .	11
2. Das wirklich Eine: Plotin . . . . .	21
3. Advaita (Die Nichtzweiheit): Shankara . . . . .	48
4. Die Einheit von Sein und Nicht-Sein: Zhuang Zi . . . . .	65
5. Die Einheit von Sein und Nicht-Sein: Heidegger . . . . .	91
6. Die Einheit der Vernunft: Heraklit . . . . .	107
7. Die Einheit der Vernunft: Kant . . . . .	114
8. Die Einheit von Gott und Mensch . . . . .	127
9. Die Einheit von Jesus Christus: Kyrill von Alexandria . . . . .	142
10. Die Einheit von Volksgott und Gottesvolk: Hosea . . . . .	154
11. Die Zweiheit von Tag und Nacht . . . . .	165
12. Die Zweiheit von Leben und Tod . . . . .	179
13. Die Zweiheit von Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit . . . . .	193
14. Die Zweiheit von Mann und Frau . . . . .	218
Nachwort . . . . .	252



## Vorwort

Philosophisches Denken ist verführbar – durch sich selbst. Verliebt es sich in ein Faszinosum, wie es der Gedanke der Einheit ist, dann ist es auch schon bereit, die Grenzen zu überschreiten, um die es selbst weiß. Jetzt regieren Phantasie, Erdenken und Erdichten. In West und Ost hat menschlicher Geist sich von Beginn an über das hinausgetrieben, was sich wahrnehmen und erkennen, erleben und erfahren läßt. Ist philosophisches Denken erst einmal dabei, sich selbst zu faszinieren, was aufs Höchste beim Gedanken der Einheit der Fall ist, dann kennt es keine Bedenken mehr. Eine vollkommene Einheit soll es sein, die geistig erfaßt wird, eine schlechtweg reine und umfassende. Das ist die Einheit des Einzig-Einen, des All-Einen. Das fegt den lebendigen Menschen mitsamt der Lebenswelt hinweg. Der – emphatisch – wahre Mensch erblickt das Licht des Geistes an einem für mögliches Leben unmöglichen Ort.

Dieses Buch wagt es, in Absicht einer erhellenden, nicht entzaubernden Aufklärung, den Menschen mit seinen geistig-geistlichen Sehnsüchten als den lebendigen, der er ist, aus dem Himmel auf die Erde zurückholen, aus der Zeitlosigkeit (Ewigkeit, ekstatischer Augenblick) zurück in die Zeit, aus der geistigen Selbstübersteigerung zurück zu sich selbst. Herausragende Ausführungen des Einheitsdenkens werden dargestellt, um mit wachsendem Erstaunen zu verfolgen, wie diese mächtige philosophische, mystische und theologische Tradition höchst kunstvoll und folgerichtig dabei ist, den Menschen um sein Menschsein zu bringen. Das führt notwendig zur Darstellung der Zweiheiten, die die Welt ausmachen, in der der Mensch seine Erfüllung findet oder das mögliche Humanum verspielt.



# 1. »Wenn Eines ist«: Platon

## I.

Philosophen, die nicht einfach eine Sache, sondern stets das Wesen einer Sache bedenken, sind, was ihre theologische Profilierung anbelangt, durchweg Monotheisten. Das Eine als das *eine* Weise, das *eine* Gesetz, der *eine* Wille, die *eine* denkende Einsicht<sup>1</sup> – das ist der Gott des Philosophen Heraklit. Er reicht aus, um alles zu erklären, und ist noch darüber (*perignesthai*).<sup>2</sup> Das Absolute (*to kechôrismenon*) ist gemeint.<sup>3</sup> Als Wirkmacht ist Gott mit allem naturhaften und geistigen Geschehen verbunden; zugleich aber transzendiert er all dies Geschehen und ist, wie er erdacht wird, davon nicht selbst belangt: Er ist absolut selbständig. Das ist auch Platons Gott, den er in seiner erstaunlich kurz gefaßten Theologie entwirft.<sup>4</sup> Gott der einzigartig Gute, Wahre, Schöne und Gerechte. Dazu ist er als Wesen erdacht, das am allerwenigsten eine Vielzahl von Gestalten annimmt, was besagt, daß seine Gestalt absolut unwandelbar ist. Die einzigartige Güte Gottes ist vom Philosophen dazu aussersehen, ihn zum Grund jeder menschenmöglichen Tugendhaftigkeit zu machen, Gott als der *eine* Gute ist Grund aller Vielzahl von Gutem, zum Beispiel aller guten menschlichen Handlungen. Damit gelingt Platon eine in ihrer Kürze nicht zu

---

<sup>1</sup> Heraklit, *Fragmente* B 2; B 32; B 33; B 41, in: *Fragmente der Vorsokratiker*, gr./dt. (ed./trad. Hermann Diels/Walther Kranz), 1. Bd., Berlin 1951 (alle weiteren Fragmente der Vorsokratiker werden nach dieser Ausgabe zitiert).

<sup>2</sup> Heraklit, *Fragment* B 114.

<sup>3</sup> Heraklit, *Fragment* B 108.

<sup>4</sup> Platon, *Politeia* II 379b–383c.

überbietende Theodizee: Als der Gute, der ohne jeden Makel ist, kann er unmöglich Grund von Schlechtem und Bösem sein.

Was einem Praxiteles (um 390–330 v. Chr.) nicht gelingt, nämlich den vollkommen schönen Jüngling zu schaffen, der jeden anderen entsprechenden Bildhauerversuch von vornherein zu einem Fehlversuch machte, das gelingt dem Philosophen im Handstreich: Der Gedanke des *einen* Guten ist in sich der Gedanke des *vollkommen* Guten. Wie für Platon die Idee des Schönen eine, und nur eine ist, weil nur Eines vollkommen schön sein kann, so denkt er auch den *einen* Gott als den *einen* Guten, die Einzigkeit des Einen jeweils als Siegel seiner Vollkommenheit und Ausschließlichkeit nehmend. Mit dem Guten, das nichts als gut, und dem Schönen, das nichts als schön ist, mit diesen Versuchen, ein je einzigartig Eines zu denken, ist philosophischer Geist auch schon herausgefordert, sich Gedanken zu machen, wie sich das Eine denken läßt, das vollkommen Eines und nichts sonst ist.

## II.

In Platons Dialog *Parmenides* wird eine Übung (*gymnasia*) durchgeführt, die mit den Begriffen Eines (*hen*) und Sein (*estin/ousia*) operiert. Sie besteht darin, beide Begriffe vereint in eine Hypothese einzubringen und dann darüber zu sprechen, was notwendig daraus folgt.<sup>5</sup> Thema ist das Eine, nicht das Sein. Das anfänglich Zugrundegelegte ist das Eine selbst. Daraufhin wird gefragt, ob es eines ist oder nicht.<sup>6</sup> Bereits die Formulierung der Hypothese bereitet semantische Schwierigkeiten. Sie gerät mehrdeutig: (1) »Wenn es eines ist« (*ei hen estin*, kein existenciales »ist«); (2) »Eines, wenn es ist« (*hen ei estin*, existenciales »ist«); (3) »Wenn Eines ist« (*ei hen estin*, existenciales »ist«). Wird nun

---

<sup>5</sup> Platon, *Parmenides* 137b3.

<sup>6</sup> Platon, *Parmenides* 137b3.

vorausgesetzt, daß das Eine (selbst) eines ist, dann ist es nicht vieles. Doch sein Nichtsein ist damit nicht ausgeschöpft, in seiner Fülle nicht einmal angedeutet. Ist nämlich das Eine eines und sonst nichts, dann hat es notwendig keine Teile und keine Grenzen, ist es weder in Ruhe noch in Bewegung, ist es weder dasselbe mit sich selbst und mit Anderem noch verschieden von sich selbst und von Anderem, kann es weder älter und jünger sein oder werden, auch nicht desselben Alters sein mit Bezug auf sich oder Andere, ja kann es überhaupt nicht in der Zeit sein. Das hat zur Folge, daß das Eine gar nicht ist, weder benannt noch gewußt werden kann.

Wenn das Eine eines ist, dann ist es weder eines noch ist es. Diese desaströse Konsequenz wird in einem zweiten Durchgang revidiert.<sup>7</sup> Jetzt ist nicht das Einssein des Einen tonangebend, sondern das Sein des Einen. Damit, so zeigt sich, wird alles genau umgekehrt: Ist erst einmal zugegeben, daß vom Einen und von Sein als von »beiden« (*amphô*) und damit als von »zweien« gesprochen werden muß<sup>8</sup>, dann ist der Damm gebrochen. Um nur ein Äußerstes zu nennen: Es ist unendlich an Menge. Nach noch sechs weiteren Durchgängen, unter ihnen die interessante Hypothese »Eines, wenn es nicht ist« (*hen ei mê estin*, existentials »ist«)<sup>9</sup>, wird als Ergebnis der Übung festgehalten: »Es scheint, ob Eines ist oder nicht ist, es selbst als auch das Andere in Bezug auf sich selbst und aufeinander, alles auf alle Weise ist und nicht ist, scheint und nicht scheint.«<sup>10</sup>

Größtmöglicher Aufwand an Scharfsinn und Umsicht führt zu der Einsicht, daß aus der Annahme eines seiend Einen / des Seins des Einen nichts anderes als etwas zuhöchst Unverständliches folgt. Die Qualität des dargelegten Unverständlichen ist kaum zu überbieten. Jede Verlässlichkeit von etwas als un-

<sup>7</sup> Platon, *Parmenides* 142b ff.

<sup>8</sup> Platon, *Parmenides* 143d.

<sup>9</sup> Platon, *Parmenides* 163bc.

<sup>10</sup> Platon, *Parmenides* 166c.

abdingbare Grundlage für Verständlichkeit ist im Umkreis der Verbindung von Eines und Sein aufgehoben. Jeder Truth-maker ist in dieser Sache für unmöglich erklärt. Spätestens Platon und Aristoteles haben explizit gemacht, was Grundlage jeder Verstehens- und Verifizierungsmöglichkeit ist: der Nichtwiderspruch. Die Unmöglichkeit, daß demselben in derselben Hinsicht dasselbe zugleich zukommt und nicht zukommt, gilt Aristoteles als das gefestigste aller Prinzipien.<sup>11</sup>

Beim Versuch, ein Eines, das nichts als eines ist, gedanklich und sprachlich zu erfassen, ist dies rein Eine allein dadurch ein Problem, daß Denken und sprachliche Fassung der Gedanken mit dem, was sie vorhaben, nicht zurechtkommen. Die dem Erkennen dienende Sprache ist nicht absolut frei, sondern hat ihre eigenen Nötigungen (*anagkazesthai*).<sup>12</sup> Wird zum Beispiel über Gerechtigkeit nachgedacht, dann muß der Nachdenkliche den Versuch machen, identifizierend auf sie Bezug zu nehmen, und sie von anderen Großthemen wie Schönheit und Wahrheit unterscheiden. Er muß sich fragen können, ob das, was Gerechtigkeit ist, denn so fragt er als Wesensphilosoph, in jedem Zeitalter und jeder Gesellschaft etwas anderes ist oder ob ihr Wesen auf ewig von absoluter Selbigkeit ist. Das schließt die Fragen ein, ob sie, wie sie gedacht ist, einen utopischen Wunsch zum Ausdruck bringt und als rein geistiger Entwurf existiert oder ob sie sich als politisch-gesellschaftlich realisierbar erweist.

Die Rede vom Selben und vom Verschiedenen, vom Existierenden und Nichtexistierenden, vom Veränderlichen und Unveränderlichen, überhaupt alle Begriffe, die formal eine sachbezogene Reflexion ermöglichen, sind unverzichtbar.<sup>13</sup> Da in

---

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metaphysik* Gamma 3, 1005b17–25. Vgl. Platon, *Sophistes* 263d die Deutung der »wirklich und wahrhaft falschen Rede« als die »Verschiedenes als Selbes und Nichtseiendes als Seiendes aussagt«.

<sup>12</sup> Platon, *Sophistes* 252c.

<sup>13</sup> Im *Sophistes* (254d) stellt Platons Dialogführer die Begriffe Existenz, Ruhe und Bewegung als besonders wichtig für dialogischen Erkenntnisgewinn heraus.

alltäglicher Verständigung ein Eines, das tatsächlich eines ist, zum Beispiel ein Apfel, der klar ersichtlich nicht zwei und mehr Äpfel ist, kein Problem darstellt, muß der Versuch, ein Eines zu diskutieren, das keine gedanklich-sprachliche Zutat erlaubt, vom praktisch bewährten Denken und Sprechen aus geurteilt ein ungehöriger Versuch sein.

### III.

Wer die *porta sacrata* zum eigentlichen Purgatorium durchschreitet, darf sich nicht umdrehen, sonst muß er wieder zurück.<sup>14</sup> Für den, der die Zukunft und das Heil vor sich hat, ist das Durchschrittene das Unschaubare. Er kann es natürlich schauen, aber er tut es besser nicht, will er nicht für immer sein Bestes aus den Augen verlieren. Platon hält es genau so mit dem Unsagbaren. Es ist natürlich sagbar. Wer aber in seiner Weisheit weiß, daß es dann all seine Kraft verliert, wird sich mit Notwendigkeit einer solchen Rede enthalten.<sup>15</sup> Das Unschaubare als das ja nicht zu Schauende, das Unsagbare als das ja nicht zu Sagende – die Gesprächspartner in Platons Dialog *Parmenides* stoßen auf ein Unsagbares ganz anderer Art. Sie fühlten sich belohnt, könnten sie den Gedanken eines rein Einen versprachlichen und eben sagen. Sagte einer nur »Eines«, dann wäre das eine Ellipse. Man müßte ihn fragen, was er mit dem Einen und zu dem Einen sagen wollte. Interessant ist, daß im *Parmenides* die Hypothese: »Wenn Eines eines« (*ei hen hen*) ausdrücklich verworfen wird.<sup>16</sup> Als *native speaker* einer indoeuropäischen Sprache weiß Platon, daß auch bei dieser Formulierung der Gebrauch

<sup>14</sup> Dante, *La divina Commedia*, Purgatorio IX, 132.

<sup>15</sup> Siehe Rainer Marten, *Denkbarkeit und Mittelbarkeit des ineffabile. Ein Problem der Platonauslegung*, in: Ernst Oldemeyer (Hg.), *Die Philosophie und die Wissenschaften. Simon Moser zum 65. Geburtstag*, Meisenheim am Glan 1967, 145–162.

<sup>16</sup> Platon, *Parmenides* 142c.

des »ist« unausweichlich ist, in diesem Falle nicht das existentielle »ist«, sondern die Kopula. Die klare Scheidung des Einen selbst (*to hen auto*) vom Sein selbst (*hê ousia autê*) wäre dann nicht mehr gegeben, die Zweiheit von Eines und Sein, die zu einer inflationären Deutung des Unmöglichen führt, im Ansatz verspielt.

Platons offenkundiges Geheimnis ist, daß sich sein Denken in einer Welt jenseits unseres Realitätssinnes bewegt, besser: zu bewegen versucht. Daß es um die denkbaren, nicht um die sichtbaren Dinge gehen soll, hört sich zunächst ganz plausibel an.<sup>17</sup> Will er es dann aber nicht mehr mit Wahrheit und Erkenntnis in uns (*en hêmin*) und bei uns (*par hêmin*) halten, sondern sucht er beides vollständig von uns zu lösen und zu einem An-sich (*kath' hautô, kath' hautên*) zu machen, steht zu befürchten, daß er sich damit restlos übernimmt. Wahrheit, für die wir einstehen, und Erkenntnis, die wir begründen können, sind »bei uns«. Der Mensch ist, falls er es ist, der Erkennende und Wissende. Statten wir ein Wesen mit ungleich höheren Fähigkeiten aus, als sie der Mensch besitzt, etwa damit, daß es Wahrheit ist oder daß es nur wahrhaft sein kann und sich ausschließlich von Wahrheit »nährt«, es versteht sich: von der Wahrheit *selbst*, nicht etwa von Aussagewahrheiten im Rahmen des Alltäglichen und Wissenschaftlichen, dann setzen wir im Geistigen auf Poesie. Daß es einen Himmel der Ideen gibt, der alles emphatisch wahrhaftes Selbstsein in der emphatisch einzig wahrhaften Form von Existenz umschließt, ist, um erhellende Aufklärung zu üben, ein poetischer Entwurf Platons. Sein Erdenken und Erdichten als solches verstellend, vertritt er ihn als die für den Augenblick beste wissenschaftliche Theorie. Er nimmt dafür nicht etwa in Kauf, sondern das ist seine erklärte Absicht, daß die Lebenswelt des Menschen und er mit ihr, wie er zeiträumlich lebt und handelt, weit eher ein Nicht-Sein verkörpert als ein Sein. Es ist kein

---

<sup>17</sup> Platon, *Parmenides* 135e.

Wunder, daß er Sprache, ein höchstes Vermögen des Menschen, als Unvermögen inszeniert.

Die dialogische Übung im *Parmenides* zeigt, an welche Grenzen bewährte Erklärungs- und Verständigungssysteme stoßen, wenn sie absolut Gesetztes doch wieder an menschenmögliches Erkennen und Verstehen binden möchten. Platon hat aber Hypothesen auch genutzt, um philosophische Gegenpositionen der Absurdität zu überführen. Das gelingt ihm freilich nur, weil er dann Sprache verwendet, wie es nicht der Brauch ist. So dient ihm im Dialog *Theaitetos* die Hypothese »Wenn alles in Bewegung wäre« zur Demonstration, daß Heraklits Lehre falsch, ja unsinnig ist.<sup>18</sup> Das ist die Beweisführung in aller Kürze: Wenn alles in Bewegung wäre, müßte auch diese Hypothese in Bewegung sein und wir bräuchten eine neue Sprache. Die Selbstbezüglichkeit der Allesaussagen, obgleich in keinem bewährten Verständigungssystem praktiziert, wird diskussionslos vorausgesetzt. Kein Vernünftiger, der das Wort »alles« verwendet, hat jemals damit vor, schlechtweg Alles zu meinen. Ein gebräuchliches und verständliches »alles« meint jeweils »alles, was ...«. »Wenn alles Wirkliche zu Rauch würde, unterschiede die Nase es«<sup>19</sup> – die Nase gehört ganz selbstverständlich nicht zu dem hier gesagten und gemeinten »alles«, auch der nicht, der diese Folgerung formuliert. Das Organ zur Wahrnehmung dampfenden Rauches ist die Nase. Die notwendige Konsequenz, daß auch sie in Rauch aufgegangen sein muß, ist eine absurde Behauptung.

Die Sprache als unvermögend darzustellen, den eigenen geistigen Ansprüchen gerecht zu werden, dann aber selbst auch wieder absurden Gebrauch von ihr zu machen, gehört zusammen. Seit dem Philosophen Parmenides ist der »wissende

---

<sup>18</sup> Platon, *Theaitetos* 156a ff. Siehe dazu Rainer Marten, »Wenn alles in Bewegung wäre ...«, in: Ludwig Landgrebe (Hg.), *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, Den Haag 1965, 125–140.

<sup>19</sup> Heraklit, *Fragment B 7*.

Mann« (der Wesensdenker), der über den freien Willen (*thymos*) verfügt, wie weit sein Denken reichen soll, über alle menschlichen Stätten hinaus bei einem göttlichen Wesen angelangt, das ihm verspricht, das schlechthin Unerschütterliche (*atremes*) zu entdecken: das Innerste (Hermann Fränkel: das Mark) der Wahrheit.<sup>20</sup> Der Wesensdenker will das Unmögliche und er erreicht es. Das zeichnet ihn als Denkkünstler aus. Der Philosoph ist bei dem einzig festen Punkt angelangt, weil er ihn erdacht hat, ein Punkt, dem selbst Poseidon nichts anhaben kann. Jetzt wird die Sprache geläufig, weil metaphorisch. Unverfänglicher könnte die Distanzierungsabsicht, die dem Ausgriff des Philosophen ins Göttliche und absolut Wahre zugrundeliegt, gar nicht zu Wort kommen als durch die Nebenbemerkung, daß der zurückgelegte Weg »ab vom Pfade der Menschen« liege.<sup>21</sup> Streng gelesen heißt das: Dieser Philosoph ist kein Mensch mehr, jedenfalls kein menschlicher, den Menschen zugehörnder Mensch.

#### IV.

Der Mensch, der unzufrieden mit sich selbst ist, erscheint in Hochkulturen, wie es die griechische mit Beginn von epischer und lyrischer Dichtung, Wissenschaft und Philosophie ist. Mensch zu sein genügt nicht mehr – nicht bei jedem Stande der Reflexion und Selbstdeutung. »Am besten nicht geboren zu sein« kann der Antwortversuch darauf lauten, aber mehr noch und nachhaltiger stehen Versuche hoch im Kurs, Korrekturen an der natürlichen Mitgift vorzunehmen. Am nächstliegenden erweist sich für diese Absicht die Möglichkeit, den Gebrauch, der von dieser Mitgift gemacht wird, radikal zu verändern. Der

---

<sup>20</sup> Parmenides, *Fragment B 1*.

<sup>21</sup> Parmenides, *Fragment 1* (»Lehrgedicht«) Vers 27: *ap' anthrôpôn ekstos patou estin. Fragmente der Vorsokratiker* Bd. 1, S. 230.

junge Aristoteles ist dafür ein Musterbeispiel: Denken sei wichtiger als Leben<sup>22</sup>, Leben sei Folter der Denkseele.<sup>23</sup> Häufen sich bei Platon und Aristoteles Belege für das leitende philosophische Selbstverständnis, daß der einsichtige und hochstehende Mensch nach Möglichkeit auf die Aktivität seiner Denkkraft reduziert wird, dann müssen sie auch erklären, worauf das hinauslaufen soll. Beide entsagen einem unrealistischen Maximalismus und entscheiden sich für das in ihren Augen maximal Mögliche. So will Platons Sokrates nicht, daß der Mensch für die Loslösung der Denkseele vom Leibe und damit den Tod selber Sorge, um sogleich nurmehr als ein zur reinen Geistigkeit Befreiter denken zu können. Er soll minimal lebendig bleiben, was für ihn heißt, »am allernächsten zum Gestorbensein leben«.<sup>24</sup> Ob die Denkseele nicht auch von gesunder Leiblichkeit »lebt« und Liebes»leben« für sie gut wäre, wird an dieser Stelle nicht diskutiert. Auch Aristoteles klärt nicht, wie die Ausführung seiner Devise, sich »soweit wie möglich« um Unsterblichkeit und das heißt um das Göttliche in uns zu bemühen, lebenspraktisch zu begleiten wäre.<sup>25</sup>

Die Option für das Mögliche, nämlich für die Möglichkeit, als Lebender der Selbstberufung zum Philosophieren mit vollem Einsatz des Selbst zu folgen, beläßt den Philosophierenden in seinem Menschsein nicht unverändert. Eine Entfremdung von der eigenen Lebenssituation ist unausweichlich. Das ist dann freilich nicht Trakls »Und es ist die Seele ein Fremdes auf Erden«<sup>26</sup>, weil der theologische Philosoph nicht entsprechend religiös gestimmt ist. Hat er ein Unsterblichkeitsbedürfnis und mit

---

<sup>22</sup> Aristoteles, *Protreptikos*, in: *Fragmenta selecta* (ed. W. D. Ross), Oxford 1955, 37 (Jamblich, Protr. 7); Ingemar Döring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, 423.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Fragmenta selecta*, 41 (Jamblich, Protr. 8).

<sup>24</sup> Platon, *Phaidon* 67c.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 7, 1177b33.

<sup>26</sup> Georg Trakl, »Frühling der Seele«, in: G. T., *Die Dichtungen*, Salzburg 1938, 150.

ihm ein Gottesbedürfnis, dann ist es ein geistiges, kein geistliches. Der Philosoph ist nicht depressiv, sondern von eifernder Wachheit. Die Option der beiden griechischen Philosophen für die Denkseele spricht bereits das Interesse des geistigen Selbst aus, dem Göttlichen, wenn schon nicht mit ihm Eins, dann doch so nahe wie möglich zu sein.

»Deswegen ist es nötig zu versuchen, so schnell wie nur möglich von hier nach dort zu fliehen« – Platons Sokrates will damit sagen: Nichts wie weg vom Menschen und hin zu Gott.<sup>27</sup> Doch, weil auch hier der Realist für das Mögliche einsteht, reicht die Flucht nicht beliebig weit. Das dem Gott Gleich-, wenn schon nicht mit ihm Einswerden, das das Ziel der Flucht ist, geht so weit, wie der Denkende es kann (*kata to dynaton*).<sup>28</sup> Bedeutsam an dieser Vorstellung ist, daß die radikale Selbstwerdung im Sinne des Einswerdens mit der eigenen Denkkraft auf keine ätherische Verflüchtigung aus ist, sondern weiß, daß sie einen absolut festen Halt braucht. Dazu aber läßt sich nichts besseres beiziehen als der erdachte Gott, der in seinem Eins-, Gut- und Gerechtheit absolut unveränderlich ist.

Noch ehe Zeitlichkeit an Endlichkeit denken läßt, signalisiert sie Veränderlichkeit. Der mit sich selbst unzufriedene Mensch stößt sich bereits an der Veränderlichkeit von allem. Nichts beharrt. Alles ist im Wandel: Der Satte wird aufs neue hungrig, das grüne Blatt gilbt, der Tag geht in die Nacht über. All das ist, wie frühe Dichtung und Philosophie vorführen, anstößig, weil ohne Sein und Bleiben. Das eigentlich Anstößige dabei ist, daß nichts von allem Veränderlichen Eins bleibt, ja überhaupt wahrhaft Eins ist. Das seiner Natur nach Veränderliche ist das seiner Natur nach Viele. Ist für Platon und Aristoteles der Mensch seinem Wesen nach göttliche Denkkraft, dann genügen Veränderlichkeit und Vielheit, wie sie den Menschen betreffen, um ihn an sich selbst zweifeln zu lassen.

---

<sup>27</sup> Platon, *Theaitetos* 176a.

<sup>28</sup> Platon, *Theaitetos* 176b.

## 2. Das wirklich Eine: Plotin

### I.

Plotin (205–270 n. Chr.) ist es gelungen, an etwas heranzuführen, das über alle Möglichkeiten nachvollziehbaren Erkennens und sprachlich verständlich zu Formulierenden hinausliegt: an das wirklich Eine. Das erweist ihn als einen Meister der Denkkunst. Er hat sich der Aufgabe gestellt, ein Eines zu erdenken und sprachlich auszuformulieren, das von nicht zu übertreffender Wirklichkeit (Seiendheit), Anfänglichkeit, Wirksamkeit und eben Einfachheit ist. Anstatt festzustellen, daß das unmöglich und darum von dem Unternehmen Abstand zu nehmen ist, hat er sich auf ein erdenkendes Gestalten des Unmöglichen eingelassen. Das verlangt Transparenz noch des subtilsten Arguments. Der Weg von einer gedanklich-sprachlichen Herausforderung zur anderen bedarf stets von neuem der Vergewisserung systematischer Stimmigkeit (Homologie). Unverzichtbar bei jedem Schritt ist es, mit Blick auf das zu erdenkende Eine stets dessen Einzigartigkeit zu sichern. Wird betont, daß das Eine auf einzigartige Weise (*monachôs*)<sup>1</sup> das ist, was es ist, so soll damit für es jede mögliche Vielheit ausgeschlossen sein. Gerade da blitzt auch schon die Unmöglichkeit des Unternehmens auf: Alles, was dem Einen in Anbetracht seiner Einzigartigkeit zuzuschreiben ist, kann ihm gerade nicht zugeschrieben werden. Das mit Attributen und Prädikaten Behaftete muß ja dem menschlichen Geist (*nous*) als ein Etwas vorkommen, das bezughaft und damit nicht schlechthin einfach ist. Denkendes

---

<sup>1</sup> VI, 8, 9, 10. Zitiert nach: *Plotins Schriften*, gr./dt. (trad. Richard Harder). 5 Bde., Hamburg 1956–1967.

und sprechendes Bezugnehmen lebt vom Unterscheiden, vom Einen, das nicht das Andere ist, was in der Engführung des Gedankens des einzigartig Einigen besagt, daß alles, was ihm zuge-dacht und zugesprochen wird, bereits ein Anderes und Zweites ist. Soll dieses Eine, wie es sein Konzept verlangt, in reiner Unbezüglichkeit und Unbestimmtheit (*ahoriston*) sein, ebenso in vollkommener (definitorischer) Abgegrenztheit (*hôrismenon*),<sup>2</sup> muß dem auf es ausgerichteten Denken und Sprechen Unmögliches gelingen.

## II.

Die Bemühung um das Unmögliche nimmt ihren Lauf. Allein schon die ihrer selbst gewisse Voraussetzung, daß das einzigartig zu Denkende nichts anderes sein kann als das Erste (*to prô-ton*), hat mächtige Implikationen: Das Erste verfüge als solches über Natur und Kraft eines Prinzips (*archê*), das kein geringeres sein könne als das Prinzip von allem.<sup>3</sup> Wer das vorauszusetzen versteht, muß jedes Hinterfragen des Vorausgesetzten abschmettern. Zu hinterfragen, hieße ja, auf etwas zu zielen, das dem Ersten seine Erstheit streitig machte. Man sagt und »denkt« leichthin »das Erste«, um dann aber nicht auf dem bewährten Weg der Verständlichkeit zu bleiben und sogleich einzuschränken, daß es kein absolutes Erstes gebe, sondern jedes Reden von einem Ersten ein Erstes-von-was meine: den Erstling (*aparchê*) eines Schriftstellers, den Ersten der römischen Könige. Denn, wie verbindlich vorausgesetzt, darf es bei dem zu erdenkenden Ersten allein um Einzigartiges gehen, nicht aber um etwas, das sich mit anderem Ersten gedanklich-sprachlich vertrüge. Damit ist dem Denken mehr abverlangt als dem Volk, von dem sein Gott fordert, einzig und allein ihn zu verehren, ja keine anderen

---

<sup>2</sup> VI 8, 9, 42; VI 8, 9, 10.

<sup>3</sup> VI 8, 9, 3–9.

Götter. Denn der Gott weiß und das Volk weiß – wie entlastend für das Verstehenkönnen und wie fruchtbar für das Verstehen –, daß es noch andere Völker gibt, die, kommen die Israeliten ihrem Kult nicht mit Waffengewalt in die Quere, gut mit ihrem Baal leben. Für euch, sagt der Gott Abrahams, bin ich der Gott, und kein anderer. Das ist die legitime Rede eines Volksgotts. Von absolutem Anspruch in einem radikalen Sinne zeigt sich keine Spur. Doch nun soll und darf das Erste einzig das absolut, das überhaupt Erste sein, was dazu herausfordert, von allen besonderen und einzelnen Bedingungen der Aktivierung geistiger Kräfte abzugehen und im Denken vollends abstrakt zu werden.

Das Erste, von dem und über das sich eigentlich (*kyriôs*) nichts sagen läßt,<sup>4</sup> ist außerhalb der Welt (*ektos kosmou*) und vor (*pro*) allem Geschehen.<sup>5</sup> Doch das ist bereits falsch gedacht und gesagt, ist es doch nicht etwa raum- und zeitbezogen zu deuten. Als wahrhaft Seiendes (*ontôs on*) ist es in jeder Hinsicht einer Veränderlichkeit und Vergänglichkeit enthoben. Es ist nicht entstanden, kommt nirgendwo her, hat sich nicht eingestellt (*synebê*), verdankt sich keinem Zufall (*tychê, to automaton*). Das macht es für das Denken notwendig zum reinen Selbstwesen: Es bleibt (*menei*) ewig in sich selbst. Entfällt alles »durch ein Anderes«, dann bleibt für die gedankliche Deutung seiner Einzigartigkeit nurmehr das »aus sich selbst« (*par hautou*).<sup>6</sup>

Die argumentativ aufgezeigte Notwendigkeit, etwas zu erdenken und zu bestimmen, das ganz anders ist als all das, was einen Anfang und ein Herkommen hat, führt unausweichlich zur Konzeption eines einzigartigen Selbst. Schon für Platons Ontologie hat sich ein gesteigerter Begriff des Selbst als nützlich erwiesen. Nur wahrhaft Seiendes verdient es, als selbsthaft begriffen zu werden. Das macht aus dem »selbst« ein Emphatikon,

---

<sup>4</sup> VI 8,8,7.

<sup>5</sup> V 9,4,15.

<sup>6</sup> VI 8,8,24–9,13; siehe auch VI 8,7,13.

bei Platon das am meisten gebrauchte, was meint, daß auf ein Verstehen verwiesen wird, das über jedes Verstehen geht. Allein die Idee der Schönheit, das ist das Schöne »selbst«, ist selbst das, was es ist und besagt. Ein schönes Mädchen ist nicht selbsthaft schön und damit im eigentlichen Sinne überhaupt nicht schön. Doch für Plotin geht es nicht um das Selbsthaftsein von spezifischem Sein, sondern um die Selbstmächtigkeit (*to autexousion*) des einzigartig Ersten, was dann auch eine einzigartige Selbstmächtigkeit verlangt.<sup>7</sup> Weil das Prinzip von allem nichts zuläßt, was mächtiger als es wäre, gefällt und genügt es sich selbst.<sup>8</sup> Im Gedanken einzigartiger Selbstmächtigkeit ist der der absoluten Unabhängigkeit und Freiheit gefaßt, was seine Unfaßbarkeit garantiert, sein nicht zu instrumentalisierendes In-sich-Schweben im Nirgendwann und Nirgendwo. Allein schon der Denk- und Sprachzwang, das, was *gleichsam* seine »Existenz« ist, *gleichsam* für seine Wirksamkeit zu nehmen<sup>9</sup> und zugleich jegliches »ist« von ihm wegzunehmen (*aphairein*),<sup>10</sup> erinnert die geistigen Kräfte schmerzlich daran, wie sehr sie des raumzeitlichen Geschehens in all seinen Spielarten bedürfen, um auf Wirklichkeit zu stoßen, die als solche erfaßbar und verständlich ist.

Das Spiel wiederholt sich. Will man vom wirklich Einen sagen, was es in Wahrheit ist, und Plotin will es unausgesetzt, dann kann der Wahrheitswillige nur fortwährend höchste Aussagen über es machen, die er wieder zurückzunehmen hat, sofern sie nicht anders zu verstehen sind, als stellten sie zu etwas eine Beziehung her. Eigentlich läßt sich in Anbetracht der Denkbareit und Sagbarkeit eines einzigartigen absoluten Einsseins allein das Aporetische des Sachverhalts bekunden (*en aporôî têtî gnômêi themenous*) und »schweigend weggehen«.<sup>11</sup> Plotin je-

<sup>7</sup> VI 8,7,17–44; 8,8,2.

<sup>8</sup> VI 8,7,40.

<sup>9</sup> VI 8,7,47.

<sup>10</sup> VI 8,8,14.

<sup>11</sup> VI 8,11,1 f.

doch schweigt nicht, bleibt an der Sache. Er macht Aussagen über das Eine und nimmt sie zurück, da es ja ohne Eigenschaften (*symbēbēkota*) ist. Was auch immer ihm mit einem ersten Recht zugesprochen wird, und sei es Höchstes und Heiligstes, ist später als es, erreicht nicht sein in sich ruhendes, aus sich selbst vermochtes (selbstmächtiges) Einssein. Es zunächst so zu bestimmen, sodann zu bekennen, daß es genau so nicht zu bestimmen ist, um schließlich für eine Doppelbestimmung zu plädieren, die ebenfalls als unmöglich anzusehen ist – das ist eine Methode des Zu-verstehen-Gebens. Im Wechsel von Affirmation und Negation formt sich das Verstehen von einem Zudenkenden, das keine fixierbare geistige Form hat. So kann ein »vielmehr« (*mállon*) dazu dienen, den Übergang zur entgegengesetzten Bestimmung einzuleiten,<sup>12</sup> um dann doch das »vielmehr« wieder zu streichen und das zunächst Unterschiedene nicht länger für unterschieden zu halten.<sup>13</sup> Ergibt sich argumentativ, daß es sich mit dem »Ersten« als dem »Grund von allem« »so« (*houtôs*) verhält und »nicht anders« (*ouk allôs*), und zwar nicht zufällig so, sondern weil es so sein mußte, so gilt doch *vielmehr*, daß es nicht war, was es sein mußte,<sup>14</sup> unterliegt es als absolut Freies ja keinem Zwang, auch keinem Selbstzwang. Das wiederholt sich schon eine Seite später: Wird das absolut Eine von dem, der (geistig) nach oben steigt, als über allem Hiesigen liegend angeschaut, kann er nichts anderes als »so und nicht anders« sagen. Aber gerade dieses »so« dürfte er ja nicht sagen, weil er damit das Unbestimmte für ein Bestimmtes nähme.<sup>15</sup> Wird es dann wieder als das bestimmt, das ist, was es sein will, weil nur dadurch seine ganze Kraft erfaßt sei, so gilt *vielmehr* für das zu erdenkende Absolute, all das, was es will, zu verwerfen und dem

---

<sup>12</sup> VI 8,9,17. 45.

<sup>13</sup> VI 8,7,49.

<sup>14</sup> VI 8,9,17.

<sup>15</sup> Zum Gebrauch von »so« (*houtôs*) siehe VI 8,9,38–42; VI 8,8,21; VI 8,9,16.

zu überlassen, was nach ihm zur Existenz gelangt, ist es doch größer als alles Wollen.

### III.

Die Einzigartigkeit, die sich gegen jede Vergleichbarkeit wehren muß, vernichtet notwendig jede Klarheit eines Begriffs, der das Einzigartige zu begreifen sucht. Die Milchscheibe des »gleichwie« (*hoion*)<sup>16</sup> verschleiert jede geistige Kontur: Was dem absolut Einigen als seine Existenz (*hypostasis*) und Wirksamkeit (*energeia*) zgedacht wird, als sein Wille (*boulê*) und wahres Wesen (*ousia*), darf allein im Sinne eines Gleichwie verstanden werden: Es wird unter diesen Begriffen nur vorgestellt, um ihnen sogleich wieder entzogen zu werden. Es geht, wie sich zeigt, wirklich um Unmögliches, dies aber eben so, daß man sich aller Möglichkeiten bedient, an dieser Unmöglichkeit zu arbeiten und sich an ihr abzarbeiten. Superlative, die nicht eigentlich Begriffe, sondern Programme des Begreifens sind, weisen den Weg. Der »Begriff« des Einfachsten (*to haploustaton*)<sup>17</sup> ist hervorragend geeignet, das zu demonstrieren. Bei jedem Versuch, von ihm als einem Begriff Gebrauch zu machen, wird er seiner Einzigartigkeit beraubt und damit sein Über-alles-hinaus-einfach-Sein zuschanden. Steht geistig ein Einfachstes im Fokus, dann ist ein Weg zur Schau desselben vorgezeichnet, der nur unendlich sein kann: Alles, aber auch wirklich alles auf dem Weg dorthin erweist sich sogleich als nicht wirklich einfach. Ist die Rede davon, daß das wirklich einsseiende Eine das *eine* Gesetz und der *eine* Wille sei, dann genügen schon die Begriffe Gesetz und Wille rein dadurch, daß sie als Begriffe hinzutreten, um die angezielte Einfachheit zu verfehlen.

Das Wort »alles« wird nur dann verständlich gebraucht,

---

<sup>16</sup> VI 8,7,40; VI 8,7,47; VI 8,13,6f.; VI 8,20,10.

<sup>17</sup> VI 8,14,15; vgl. 9,14,3.

wenn sein Sinnbereich ein klar bestimmter ist, mag das damit Erfasste auch noch so unbestimmt sein: Alle Menschen, die nach dem Dreißigjährigen Krieg in Europa geboren worden sind, alle an Lepra Gestorbenen – bei diesen Beispielen ist am Gebrauch des Allquantors nichts auszusetzen. Selbst wer von allem Lebendigen spricht, bleibt mit dem Gemeinten verständlich, sofern es ein verbindliches Kriterium für Lebendigkeit gibt, mag das Lebendige auch ins Unendliche gehen. Das Gleiche gilt von den Primzahlen. Meint einer alle, eine mögliche unendliche Anzahl von Primzahlpaaren eingeschlossen, dann sichert die Definition von Primzahl die Verständlichkeit des Ausgriffs ins Transfinite. Wer dagegen vorgibt, mit dem Wort »alles« wirklich alles zu meinen, unbestimmt und absolut, der sagt nichts Falsches, sondern gebraucht Sprache falsch. Platon würde sagen, daß jetzt die Verlautung von »alles« nicht mehr als ein Geräusch (*psophos*) ist.<sup>18</sup> Für den Gebrauch von Superlativen sind entsprechende Kautelen angezeigt. Wer »das Größte« sagt, muß, will er verstanden werden, das Wovon des gemeinten Größten angeben.<sup>19</sup> So wird es sich offenbar auch bei der Rede von einem Einfachsten verhalten müssen. Halten wir für gewöhnlich die einfachste Lösung eines Problems für die beste, wobei wir mit dem Superlativ auf die Unkompliziertheit und Direktheit zielen, dann hält diese Ansicht nicht jedem Zweifel stand. Hat Alexander der Große den Gordischen Knoten auf einfachste Weise gelöst, dann war das im Sinne des Königs von Phrygien, der ihn geknüpft hat, keineswegs die beste Lösung. Doch Plotin denkt mit dem Einfachsten nicht an ein für menschliches Tun und Lassen, Sinnen und Trachten Einfachstes, sondern an das Einfachste

---

<sup>18</sup> Jemanden willkürlich mit einem Namen ansprechen, der nicht der seine ist, bedeute für den Angesprochenen weder ein Wahr noch ein Falsch. Er höre nur ein Geräusch. Platon, *Kratylos* 430a.

<sup>19</sup> Zum Denkversuch eines absolut Größten, den Anselm von Canterbury durchgeführt hat, siehe Rainer Marten, »Größer als das Größte: Anselm«, in: ders., *Die Möglichkeit des Unmöglichen. Zur Poesie in Philosophie und Religion*, 2. Aufl., Freiburg 2009, S. 124–141.