

Vom gegenwärtigen Sinn antiker Philosophie

Autor(en): **Huber, Gerhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **15 (1955)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883426>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Vom gegenwärtigen Sinn antiker Philosophie *

Von Gerhard Huber

Wer heute teilhat an der akademischen Vertretung der Philosophie, tut gut, sich der besonderen Lage seiner Disziplin im Kreise der Wissenschaften bewußt zu sein. Die anderen *Wissenschaften* sind tief eingewurzelt im Leben der gegenwärtigen Welt. Jurisprudenz und Theologie haben die Interessen mächtiger sozialer Körper hinter sich. Die Naturwissenschaften bilden das fest gegründete Fundament unseres technischen Daseins. Die Geisteswissenschaften, auch in ihren eher abseitigen Auszweigungen, sind als die unumgänglichen Voraussetzungen des staatlich organisierten Erziehungs- und Bildungsbetriebes soziologisch legitimiert. Die *Philosophie* hingegen scheint in der heutigen Welt eigentlich heimatlos. Dies gilt zunächst soziologisch: es gibt kein repräsentiertes gesellschaftliches Interesse, welches das Dasein der Philosophie fordert. Es gilt aber wohl auch in einem wesentlicheren, geistigen Sinne: das heutige Menschtum scheint, auch in seiner geistigen Elite, der Philosophie kaum zu bedürfen, ja ihr meist feindlich oder doch gleichgültig gegenüberzustehen. Wenn es dennoch Vertreter der Philosophie gibt, die an den Universitäten ihre soziologische Basis haben, so ist dies wohl vor allem der Beharrlichkeit überlieferten Herkommens zu verdanken. Und vielleicht ist die Zeit auch bei uns nicht mehr allzu fern, wo die intensivere Überprüfung der sozialen Brauchbarkeit eines Universitätsfaches die Fortexistenz der akademischen Philosophie wenigstens wird in Frage stellen.

Diese tiefere soziologische und geistige Bodenlosigkeit des Daseins der Philosophie scheint ein Faktum. Darüber können auch die mannigfachen Weisen, in denen die Philosophie am heute üblichen Kulturbetrieb teilnimmt, nicht hinwegtäuschen. Aber ist dieses Faktum etwas schlechthin Neues? Gemessen am durchschnittlichen menschlichen Dasein, war die Philosophie in der Welt doch wohl immer eigentlich heimatlos, und sie hat wohl immer aus anderen Kräften

* Öffentliche Habilitationsvorlesung an der Universität Basel, gehalten am 3. Februar 1955 – HEINRICH BARTH zu diesem Tage, seinem 65. Geburtstag, GEWIDMET.

gelebt als aus denen ihrer unmittelbaren gesellschaftlichen Wurzeln. Dennoch scheint die *Entfremdung* zwischen gesellschaftlicher Welt und ursprünglichem philosophischem Impuls heute besonders groß, und die innere Unbereitschaft, dem Fremdgewordenen Boden zu gewähren, ist besonders fühlbar.

Soweit diese Feststellungen zutreffen mögen, ist damit etwas gesagt über die Geartetheit unserer sozialen und technischen Welt. Liegt aber darin nicht auch ein Verdacht gegen die Philosophie selbst in ihren gegenwärtigen Gestalten? Wenn es die Philosophie in anderen Zeiten verstanden hat, ihrer geschichtlichen Gegenwart näher zu sein, könnte dann nicht eine innere *Abseitigkeit* heutigen Philosophierens mit ein Grund jener Entfremdung sein? Liegt es nicht wesentlich auch am offensichtlichen *Absinken des Ranges* unserer Philosophien gegenüber den großen philosophischen Gestalten der Vergangenheit, daß die Philosophie in der heutigen Welt ohne Anerkennung und Boden ist? Und hängt nicht jenes Absinken der Philosophie selbst damit zusammen, daß sie vor den bedrängenden Problemen unseres geschichtlichen Daseins ausweicht und sich zurückzieht in eine kraftlose Meditation ihrer innerlich doch nicht angeeigneten historischen Überlieferung?

Die Philosophie ist solchen Fragen ausgesetzt. Und sie tut gut, sich selbst als *fragwürdig* zu wissen.

Wenn uns aber jetzt nicht die angedeuteten Fragen beschäftigen sollen, sondern die Frage gestellt ist nach einem gegenwärtigen Sinn antiker Philosophie, so scheint eben darin ein Symptom sichtbar zu werden für jenes schwächliche Ausweichen vor der direkten Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Welt und den aus ihr uns bedrängenden Problemen. Gibt es nicht Gegenwärtigeres für die Philosophie als ihre antike Vergangenheit und darum Wesentlicheres als die Besinnung darauf? Das Vergangene ist doch vergangen und im Grunde fremd geworden. Wie könnte es damit noch philosophisch ernst sein?

I.

In der Tat. Die antike Philosophie ist in ihren eigentlichen Gehalten nicht nur dem *allgemeinen* Bewußtsein heute *fremd*, sie ist in wesentlichen Hinsichten fremd auch dem, was als gegenwärtiges *philosophisches* Bewußtsein gilt. Zwischen der Philosophie im antiken Sinne und heutiger, ja überhaupt neuzeitlicher Philosophie klafft eine Kluft.

Ich möchte zunächst nach diesem radikalen Unterschied zwischen antiker und neuzeitlicher Philosophie fragen.

Schon ein verhältnismäßig äußerlicher Sachverhalt kann auf das Wesentliche hinführen. Die antike Philosophie ist von ihren Ursprüngen in der Vorsokratik her und zumal auf ihrer klassischen Höhe bei Platon und Aristoteles konzipiert als die schlechthin umfassende Gestalt des menschlichen Wissens von dem, was ist. Philosophie ist der Weg zum Wissen vom *Ganzen*. Dieses Ganze steht dem Griechen anfänglich vor Augen als der Kosmos, dem der Mensch zugehört, und auch wo das philosophische Denken über das sinnlich Sichtbare hinausdringt, bleibt dem, was dann sichtbar wird, die ordnungshafte Gefügtheit des ursprünglichen Kosmos eigen. Als die Intention des Wissens auf das kosmische Ganze schließt daher die Philosophie alle Wissenschaften in sich ein: Wissenschaften und Philosophie sind für die Antike (mindestens bis zur Klassik) noch ungeschieden eins.

Für die Neuzeit hingegen ist charakteristisch die fortschreitende *Auflösung* dieser Einheit von Philosophie und Wissenschaft: eine Wissenschaft nach der andern verselbständigt sich. Diese Entwicklung hat zwar schon in der Antike begonnen, jedoch erst in den letzten Jahrhunderten sich voll zur Geltung gebracht. Wissenschaft und Philosophie gewinnen aber in dieser Sonderung einen neuen Sinn. War einst das Ganze des Seienden Gegenstand der Philosophie, so sind nun die verschiedenen Bezirke der Welt von selbständigen Spezialwissenschaften in Beschlag genommen: die tote Natur von Physik und Chemie, die lebendige von der Biologie, der Mensch in seinen seelischen und gesellschaftlichen Aspekten von Psychologie und Soziologie (die als letzte Wissenschaftsdisziplinen im Begriffe stehen, sich von ihrer früheren Zugehörigkeit zur Philosophie zu lösen). Im ganzen Bereich des Seienden bleibt so kein Bezirk, der nicht einer besonderen Wissenschaft zugeordnet und damit der Philosophie eigentlich entzogen ist. Was kann dann aber noch Gegenstand der Philosophie sein?

Wenn die Erkenntnis aller gegenständlichen Bereiche den Wissenschaften abgetreten ist, so scheint für die Philosophie als thematischer Bereich nur das übrigzubleiben, was von allem Gegenständlichen verschieden ist: nämlich das *Subjekt*, das erkennende Bewußtsein, das in allem wissenschaftlichen Erkennen von Gegenständen vorausgesetzt ist als dasjenige, für welches diese Gegenstände da sind und von dem sie erkannt werden, das aber selber nie Gegenstand des wissenschaft-

lichen Erkennens wird. Die Wissenschaften haben es also mit den Objekten zu tun, deren Inbegriff die Welt ausmacht; der Philosophie aber bleibt das Subjekt, für welches die Welt der Objekte da ist, als eigentliches Thema. Diese Antwort ist grundsätzlich schon mit der ersten zum System durchgebildeten Gestalt der neuzeitlichen Philosophie gegeben: bei *Descartes*. Im kartesischen Dualismus ist die Einheit des antiken Kosmos auseinandergebrochen in die beiden heterogenen Wirklichkeitssphären: Natur als reine Ausdehnung und Geist als reines Bewußtsein, die sich nun als Gegenstand und Subjekt des wissenschaftlichen Erkennens eigentlich beziehungslos gegenüberstehen. Für Descartes wird das Bewußtsein zum Ort einer eigentümlichen vorwissenschaftlichen Selbstvergewisserung, in der das denkende Ich seiner selbst philosophisch innewird als eigenständiger Wirklichkeit, die von aller naturhaft-gegenständlichen Realität unabhängig ist.

Schon bei Descartes kündigt sich so in der scharfen ontologischen Scheidung von Subjekt und Gegenstand der *Vorrang des Subjektes* an. Und die nachkartesische philosophische Entwicklung konzentriert immer mehr die metaphysische Wirklichkeitsbedeutung auf die geistige Realität des Ich. Der *neuzeitliche Idealismus* tritt hervor, für den das Subjekt die substantielle Grundlage aller Wirklichkeit überhaupt ist (so in je verschiedener Weise bei Leibniz, Berkeley und Kant). Ihre höchste Steigerung erreicht diese Bewegung im deutschen Idealismus (bei Fichte, Schelling und Hegel), wo das erkennende Subjekt mit dem Absoluten der Gottheit eins wird und sich als Teil ihrer schöpferischen Spontaneität zeigt, die das Ganze der Wirklichkeit aus sich hervorbringt.

So ist die neuzeitliche Philosophie in einem ihrer Grundzüge charakterisiert durch den prinzipiellen philosophischen Vorrang, den sie dem Ich vor dem Naturhaft-Gegenständlichen, dem Subjekt vor dem Objekt, dem Erkennen vor dem Sein zuspricht. Das Subjekt wird der idealistischen Deutung zum letzten Träger der Realität der Welt und des Seins überhaupt. Der neuzeitliche Idealismus ist die Form, in der die Philosophie ihren *Rückzug auf das Subjekt als Abtretung der Objekte an die Wissenschaften* vollzieht.

Die große idealistische Philosophie hat freilich noch die Kraft, entgegen der Angelegtheit der neuzeitlichen Wissenschaften auf Eigenständigkeit, die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu durchdringen und ihren Gehalt aus der Potenz des Subjektes zu reproduzieren. Insofern

ist – am großartigsten bei Hegel – das auf sich selbst bezogene philosophische Bewußtsein des Subjektes gesättigt mit der Fülle der wissenschaftlichen Welt- und Gegenstandserkenntnis. Sobald jedoch, im Zusammenbruch des spekulativen Idealismus, diese auch die Wissenschaften noch innerlich durchdringende und umfassende Kraft der Philosophie erlahmt, zeigt sich die Konsequenz jenes metaphysischen Rückzuges auf das Subjekt im Substanz- und Gehaltloswerden der Philosophie. Alles sachhaltige Erkennen von Gegenständen wird nunmehr den Wissenschaften ganz überlassen; philosophische Aufgabe ist nur noch die Erkenntnis des Erkennens, als des einzigen «Gegenstandes», der in den Wissenschaften nicht schon erkannt ist: Philosophie wird *Erkenntnistheorie*. Und auch der *Positivismus*, der die Philosophie lediglich als Sichtung und Begründung der Wissenschaften versteht, ist nichts anderes als eine Form der schwächlich gewordenen Subjektsphilosophie.

Daß freilich mit diesen Endformen die ursprüngliche Kraft des philosophischen Ansatzes beim Subjekte durchaus nicht erschöpft ist, dafür zeugt auf ganz anderem Boden die wohl bedeutendste philosophische Richtung der Gegenwart: die *Existenzphilosophie*. Hier steht im Zentrum der Mensch als Ich und als Selbst. Aber dieses Ich ist nicht bloß Subjekt rationalen Erkennens, sondern es ist das Ich des konkreten praktischen Handelns im alltäglichsten Leben, worin der Mensch seine Wirklichkeit hat. Dieses Ich ist das je einzelne Selbst, zu dem der Mensch sich macht, indem er sich sittlich gestaltet. Existenz meint diese nie bloß gegebene, sondern der ethischen Verwirklichung als zu leistend aufgegebenen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Die Weise jedoch, in der die existentielle Wirklichkeit des Menschen als *Selbstsein* näher begriffen wird, zeigt, daß auch die Existenzphilosophie vom Vorrang des Subjektes ausgeht, ja, aus diesem Ansatz eine philosophische Tiefe gewinnt, die in den andern Auszweigungen der neuzeitlichen Philosophie kaum erreicht und schon gar nicht ausgeschöpft war.

II.

Damit sind nur ganz wenige Andeutungen gegeben, die als das Eigentümliche der *neuzeitlichen* Philosophie die Verschiebung des philosophischen Gewichtes auf das Subjekt erkennen lassen sollen. Die tiefer liegenden Motive für diesen Vorgang können hier nicht zur Sprache kommen. Das Äußerliche muß genügen: die Andeutung,

daß die neuere Philosophie sich an der Subjekthaftigkeit des Menschen orientiert.

Stellen wir dem nun gegenüber, was man als Grundhaltung der *antiken* Philosophie erkennen kann.

Die antike Philosophie kennt nicht die Scheidung von Ich und Gegenstand, sondern nur den Unterschied von Wissen und Gewußtem, von Denken und Sein. Der Mensch, der sein Wesen im Denken hat, weiß sich indessen dem Kosmos des Seienden, dem er im Denken zugewandt ist, unmittelbar zugehörig. Demgemäß vermag der Mensch sich nicht als Subjekt in sich zu verfestigen: er hat den Grund seines Seins nicht in sich selber, sondern allein in seinem Verhältnis zum Ganzen des ihn selbst übergreifenden Seins. Der Mensch ist als denkender nur dadurch wirklich, daß er auf das Sein als im Denken sich erschließendes bezogen ist. Denken, anstatt Vollzug der in sich gegründeten Subjektivität, ist vielmehr das Sichverhalten zum Sein als dem begründenden *Anderen*. Man könnte daher versucht sein, im Gegensatz zur modernen Haltung des auf sich selbst bezogenen Subjektes die antike Haltung als gegenständliche oder gegenstandsgerichtete zu kennzeichnen. Aber dies wäre nur beschränkt richtig, ja im Grunde verfehlt. Denn das Sein, worauf das antike Denken sich richtet, ist gerade nicht als Gegenstand ihm gegenüber, sondern es ist das *Ganze*, dem der Mensch durch den Bezug des Denkens *zugehört*. Denken meint Offensein für das Seiende in seiner je sichtbaren Bestimmtheit, so wie ich im sinnlichen Sehen offen bin für das, was auf mich zukommt, und mich darüber als Sehenden vergesse. Denken im antiken Sinne ist dieser Bezug des Menschen zum Seienden, wobei der Mensch selber nur ist, sofern er diesem Bezug offen ist.

Kann aber so etwas wie das eben in grobem Umriß Angedeutete als *die* Grundhaltung *der* antiken Philosophie behauptet werden? Es wäre in der Tat törichte Vermessenheit, wollte man die reiche Mannigfaltigkeit der antiken Denkgebilde auf eine Grundgestalt reduzieren. Das eben Gesagte kennzeichnet vor allem *eine* Gestalt des griechischen Gedankens: die seiner Klassik in Platon und Aristoteles. Aber Platon und Aristoteles könnten nicht die *klassische* Epoche der griechischen Philosophie repräsentieren, wenn in ihnen nicht etwas vom Tiefsten griechischer Denkmöglichkeiten Form gewonnen hätte. Insofern darf wohl das klassische Denken eintreten für das Eigentlichste der antiken Philosophie überhaupt. Und in diesem Sinne soll

hier davon die Rede sein, wobei die unerläßlichen Vorbehalte und Nuancierungen in der Kürze nicht ausgesprochen werden können.

Fragen wir näher nach dem die klassische Philosophie der Griechen in ihrem Wesen Bestimmenden, so ist es unumgänglich, die Weise, in der bei Platon und dann auch bei Aristoteles das *Sein* näher begriffen wird, kurz zu charakterisieren.

Platon erkennt das eigentlich Seiende in den *Ideen*: den wesenhaften Grundgestalten der Dinge, die in der sinnlichen Erscheinung nur abbildhaft, wie in Schatten sich andeuten, als das aber, was sie in unvergänglicher Ewigkeit sind, allein vom reinen Denken geschaut werden, das über die sinnliche Wahrnehmung sich erhebt. Nicht die Welt der sinnlichen Erscheinungen in ihrer Wandelbarkeit ist für Platon das wahrhaft Wirkliche, sondern die Wesensgehalte, die als reine intelligible Formen ein unvergängliches Sein haben. Am Menschen etwa ist das eigentlich Seiende nicht die mangelhafte Individualität dieses oder jenes einzelnen, sondern die urbildliche Idee des vollkommenen Menschen, die sich im unvollkommenen Sosein der Individuen nur andeutet; und der einzelne selbst ist wirklich nur in dem Maße, als in ihm das vollkommene Urbild des menschlichen Typus zur Verwirklichung kommt. – Was bei Platon als Idee dergestalt scharf abgehoben ist von der sinnlichen Erscheinung, kehrt bei *Aristoteles* in modifizierter Gestalt wieder als die nunmehr dem Einzelnen betont immanente Wesensform. Wiederum ist es die typische Gestalt des Soseins, das *Eidos*, was die Wirklichkeit der Dinge ausmacht, aber nun nicht mehr für sich in platonischer Jenseitigkeit, sondern den Dingen einwohnend gedacht als die sie prägende Form. – *Gemeinsam* ist Platon und Aristoteles die Sicht der Dinge auf ihr wesenhaftes Sosein hin. Nach den Grundformen des anorganischen, des pflanzlichen, tierischen, menschlichen und übermenschlichen Seins ist der Kosmos gegliedert, und eben in dieser qualitativen Gliederung ist er Kosmos, das heißt ja Ordnung – eine Ordnung, die in ihren Wesensformen ewig ist. Die unvergänglichen Urbilder bestimmen als Typus und Richtmaß das Sein des Einzelnen in seiner Vergänglichkeit und sind darum das eigentlich Wirkliche am Vergänglichen selbst. Nach dem *eidetischen Typus*, nach der Idee, bemißt sich der Sinn dessen, was dem klassischen Griechentum Sein bedeutet.

Diese griechische Grundanschauung besagt nicht nur, daß das Allgemeine höher steht als das Einzelne, das ewige Wesen eigentlicher ist

als seine vergängliche Darstellung im Individuellen. Zugleich ist damit über den Sinn des denkenden Erkennens und das heißt über das Wesen des Menschen, über das *Verhältnis des Menschen zum Sein* entschieden – und dies in einer der Grundanschauung der Neuzeit radikal entgegengesetzten Weise.

Die *neuzeitliche* Philosophie geht vom Subjekt, vom Ich aus. Mit der antiken Überlieferung begreift sie das Wesen des Menschen als Vernunft. Aber diese Vernunft hat nicht mehr die Bedeutung des antiken Denkens. Sie ist ratio im Sinne des *Bewußtseins*: nicht wesenhaft bezogen auf das eigentlich Wirkliche am Seienden, sondern auf sich selbst gestellte, ichhafte Wirklichkeit. Denken ist primär das Bewußtsein, das ich von mir selbst habe, und dann die Entfaltung der diesem eigenständigen Ich innewohnenden Spontaneität. Extrem wird dies später formuliert von *Fichte*: das Subjekt bringt sich im Akt des Bewußtseins selbst ins Sein; diese *Selbstschöpfung* des Ich ist das Denken.

Von hier aus besitzt alles *Erkennen* den Charakter schöpferischen Hervorbringens dessen, was erkannt wird – zunächst eines Hervorbringens von Gedanken, die im Subjekt eine äußere Wirklichkeit abbilden oder repräsentieren. Bald aber verschärft sich die Auffassung von der Spontaneität des denkenden Erkennens dahin, daß etwas erkennbar nur ist, insofern es Produkt des Denkens ist: es mag zwar eine vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit geben, aber sie liegt eben darum außerhalb der Reichweite des Subjektes, das nur erkennt, was es selbst hervorgebracht hat. So grundsätzlich bei *Kant*: Das Subjekt erkennt in der Entfaltung seiner innern Aktivität und ist darin zugleich abgesperrt von der Wirklichkeit außer ihm. Das Ansichsein der Dinge ist unerkennbar, irrational. – Einen letzten Schritt auf dieser Linie tut der *spekulative Idealismus*, indem er jede vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit leugnet und das Subjekt zum allein Wirklichen erklärt. Das endliche Ich ist damit zwar seiner Begrenztheit enthoben und zum unendlichen, absoluten Subjekt geworden; aber damit wird nur seine Verfangenheit in sich selbst aus dem Tiefsten bestätigt, indem nun alles Sein zum Subjekt oder zu dessen Geschöpf gemacht ist. Das Sein ist aufgehoben in das aus der Subjektivität begriffene Denken – wo es nicht als irrationaler Rest außerhalb der in sich selber verschlossenen ratio bleibt.

Erst gegen diesen Hintergrund kann sich nun die *klassisch-griechische* Auffassung des Verhältnisses von *Denken und Sein* in ihrem Eigentümlichen zeigen.

Das Seiende ist für Platon und Aristoteles bestimmt als *eidetisches*: es ist wesentlich und eigentlich in den Gestalten seines typischen Soseins. Den Menschen zeichnet aus, daß er in der Vernunft die Fähigkeit besitzt, die eidetischen Grundformen zu erkennen, nach denen sich der Kosmos gliedert. Diese das Wesen des Menschen bestimmende Vernunft, der *Logos*, wird nun aber nicht verstanden als das Vermögen eines eigenständigen Subjektes, das in der Aktivität des Denkens sich aus sich selbst heraus zu realisieren und das Gedachte zu produzieren vermag. Vielmehr ist der antike Logos *Vernunft* in jenem Wortsinne, wonach mit Vernunft die Fähigkeit zu vernehmen gemeint ist. Im Denken vernimmt der Mensch, was allem Denken zuvor schon ist: die Bestimmtheit des Seienden in seinem Sosein. Der Vernunft wird der qualitative Seinsgehalt der Wesen sichtbar. Offen zu sein für das Seiende, ist die Befähigung, die dem Menschen mit der Vernunft gegeben ist. Und sie ist ihm gegeben, weil er von Hause aus bedürftig ist. Der Mensch ist nicht das eigenständige Subjekt, das in absoluter Autarkie aus seiner innern Fülle eine Welt zu erzeugen vermag, sondern er ist gleichsam leer, daher bedürftig, darauf angewiesen, zu empfangen, was als Gehalt in ihm sein soll. Und er empfängt den Gehalt aus dem Kosmos, in der Anschauung der ihn gliedernden wesenhaften Gestalten, in der hinnehmenden Erkenntnis des Seins durch den Logos.

Das antike Verhältnis des Menschen zum Sein ist also nicht das jener neuzeitlichen idealistischen Identität, in der das Subjekt selber das Sein ist oder es schaffend hervorbringt. Sondern der Mensch verhält sich denkend zum Sein als dem ihm schlechthin *Überlegenem*, dessen er in seiner Bedürftigkeit bedarf, um zu eigener Fülle zu kommen – zu dem er sich daher angemessen verhält, wenn er sich ihm offen hält, nicht es tätig hervorzubringen meint, sondern es anschauend empfängt. Nur weil dies der *Sinn des Erkennens* ist, kann die Philosophie den Anspruch erheben, die höchste menschliche Wirklichkeit überhaupt zu sein; denn durch sie kommt die wesenhafte Seinsbedürftigkeit des Menschen in den menschlichen Grenzen des Erkennens zu ihrer Erfüllung.

Im Denken verhält sich der Mensch zum Sein als dem Überlegenem, dessen er bedarf: das Sein hat den Vorrang vor dem Denken. Mehr noch: der Logos gründet im Sein als eidetischem selber, er ist vom Sein her erwirkt. – Wenn die antike Vernunft als *Offenheit* für das eidetisch Seiende charakterisiert wird, so liegt es noch immer nahe,

das Denken als jene Tätigkeit des Subjektes Mensch zu verstehen, in der dieses dem Seienden gleichsam sich öffnet, ihm entgegenkommt und ihm Einlaß gewährt. Dergleichen menschliche Tätigkeit mag zwar notwendig sein, damit die Wesensgehalte zur Sichtbarkeit kommen können. Das eigentliche im Vernehmen der Vernunft geschehende Denken ist aber nicht dieses vorbereitende Tun, sondern jenes Denken, das sich in der *intelligiblen Sichtbarkeit* der Ideen selbst ereignet. In dieser Sichtbarkeit *besteht* der Logos: die Aktivität verschwindet, indem das Eidetische sich zeigt. Das Denken ist darum auch als Akt nicht das Gemächte des Menschen, sondern im Menschen vom überlegenen Seienden selber erwirkt. Der Logos ist die Manifestation des Seins. Daher gilt, daß die Rationalität nicht bloß vom Menschen zu den Dingen hinzugebracht und ihnen von außen her angetan wird. Wo «*Rationalität*» verstanden werden kann im Sinne des antiken Logos, da meint sie die innerste Bestimmtheit des Seins als eidetischen selbst, eine Bestimmtheit, die im Logos lediglich manifest wird. Daher denn hier in einer ganz andern Bedeutung als im neuzeitlichen Idealismus von einer Identität des Denkens mit dem Sein gesprochen wird, so nämlich, daß nicht das Sein zurückgeführt wird auf die Wirklichkeit des Denkens, sondern das Denken aufgeht im Sein, das sich in ihm manifestiert.

Damit hat sich für die klassische Antike in jeder Hinsicht der Gegensatz zu dem gezeigt, was zuvor als Grundcharakter des neuzeitlichen philosophischen Bewußtseins angegeben worden ist. Nicht steht, wie in der konsequenten Ausformung des neuzeitlichen Ansatzes, das eigenständige, in subjektiver Rationalität sich betätigende Subjekt dem irrationalen Sein gegenüber und hebt es am Ende gar in die eigene Subjektivität auf, sondern die Vernunft ist verstanden als die Beziehung des zutiefst bedürftigen Menschen zu dem ihm überlegenen Sein, worin dieses Sein in seiner qualitativen Bestimmtheit sich manifestiert und den Menschen an seinem Gehalte teilgewinnen läßt. Nicht schafft die Vernunft, was sie erkennt, sondern der Logos ist getragen von dem, was sich als Sein ihm erschließt, ja er *ist* nichts anderes als die Sichtbarkeit des eidetischen Gehaltes selbst. Damit gewinnt die *Vernunft* eine ihrem modernen Verständnis versagte Tiefe des Sinnes. Durch die Vernunft ist der Mensch eingelassen in das Ganze des eidetisch gegliederten Kosmos; durch sie gewinnt er teil an der Tiefe des eigentlichen Seinsgehaltes. Gewicht und Bedeutung, mit denen so das Denken ausgezeichnet ist, werden für uns nur fühl-

bar, wenn wir sie eine *religiöse* nennen: im Denken tritt der Mensch in die innigste Beziehung zu dem Seienden, das um seiner Überlegenheit über alle vermeinte Eigenständigkeit des Menschen willen den Charakter des Göttlichen hat. Der Logos, die philosophische Vernunft, ist die Manifestation, worin das an sich selbst göttliche Sein des Kosmos und seiner Ursprünge sich dem Menschen mitteilt. Und nur dadurch, daß er vom Logos in dieser Beziehung zum Sein gehalten ist, vermag der Mensch eigentlich Mensch zu sein.

III.

Ich habe es gewagt, in schematischer Verkürzung antikes und neuzeitliches Denken als *letzte philosophische Haltungen* einander gegenüberzustellen. Bleibt es nun bei der abstrakten Konfrontation oder vermögen diese Haltungen einander etwas anzugehen? Ergibt sich für das uns primär vertraute gegenwärtige Bewußtsein ein philosophischer Anspruch aus der antiken Gegenmöglichkeit? Dies wird nur dann der Fall sein können, wenn in der gegenwärtigen Welt selber das Ungenügen der sie tragenden Bewußtseinshaltung sichtbar sein sollte. Danach ist zum Schlusse zu fragen.

Unter den Grundmächten, die unser heutiges menschliches Dasein bestimmen, ist der Breitenwirkung nach die erste und auffälligste und insofern offenbar auch mächtigste die *Technik*. Damit kehrt unsere Betrachtung zum Anfang zurück. Die Technik ist die ungeheure Auswirkung jenes Prozesses, den wir unter dem harmlosen Aspekt der Ablösung der Wissenschaften von der Philosophie zu Gesicht bekommen haben. Die technische Daseinsgestaltung erwächst aus der Anwendung der Wissenschaften von der gegenständlichen Natur auf die alltägliche Befriedigung unserer vitalen Bedürfnisse. Aber nicht erst mit der *Anwendung* eines an sich neutralen Wissensbestandes auf praktische Bedürfnisse beginnt das Technische, sondern es liegt schon in der Weise, wie die Natur wissenschaftlich zum Gegenstande wird. Dies scheint im gegenwärtigen Philosophieren zunehmend deutlich zu werden.

Grundzug des *technischen Verhaltens* ist, daß der Mensch die natürliche Umgebung seinen Zwecken dienstbar macht, indem er sich die Natur *als ganze* zu unterwerfen, sie zu bewältigen trachtet. Schon in der Weise, wie sich die wissenschaftliche ratio zur Natur als Gegenstand verhält, hat sich der Mensch zu ihr in das Verhältnis der Bewäl-

tigung gesetzt. Dies kommt in der neuzeitlichen philosophischen Auslegung des Sinnes der Erkenntnis grundsätzlich zum Ausdruck. Als Subjekt hat sich der Mensch in den Vorrang vor der Natur gebracht und sie als Objekt grundsätzlich bewältigt. Und wo das Verhältnis von Subjekt und Objekt gar idealistisch interpretiert wird, steigert sich die Bewältigung des Gegebenen zum Produzieren eines nicht mehr vorgängig Gegebenen, sondern nur als Produkt überhaupt Bestehenden. Das idealistische Verständnis begreift den Menschen als das Wesen, das seine Welt und sich selbst produziert. Darin ist die Wesensstruktur des technischen Verhaltens philosophisch vorweggenommen. Ich suche dies kurz näher zu erläutern.

Die Technik hat ihre volle Entfaltung dort erreicht, wo sie nicht mehr nur dazu dient, für vorgegebene Zwecke neue, praktischere, ökonomischere Mittel verfügbar zu machen, sondern wo sie, ihrer eigenen Dynamik überlassen, dem Menschen nach Maßgabe der verfügbaren Mittel nunmehr auch die Zwecke, die zu erreichen sind, vorschreibt. Es gehört ja zum Wesen des technischen Entwicklungsprozesses, daß alle Ziele, auf die er hinzustreben scheint, nur vorläufige sind. Diese Vorläufigkeit aller Ziele bedeutet, daß der technische Prozeß ein eigentliches Ziel überhaupt nicht hat. Der Zweck des Prozesses liegt in ihm selber, darin, daß er sich selbst vorantreibt, sich steigert und intensiviert. Die Bewegung wird dadurch zur *reinen Dynamik*, die, durch kein Telos gebunden, ihren «Sinn» einzig hat in der ziellosen Steigerung des Fortschrittes um seiner selbst willen.

Dieser Prozeß ist als reine Dynamik auch dadurch charakterisiert, daß in ihm alles Gegebene und alle Form sich auflöst. Nichts begegnet in der technischen Welt, was nicht Produkt der Technik wäre. Keine *Form* wird sichtbar, die sich durch ihre dem Produziertwerden vorgängige Wesenhaftigkeit auferlegt und die Betrachtung bei sich festhält: alle Form ist gemacht, keine dem technischen Machen vorgängig gegeben. – Nicht nur die Formen sind gemacht, auch die Stoffe sind es. Zwar liegt allem die *Natur* zugrunde. Aber sie selbst ist kaum mehr sichtbar in ihrer technisch unverdeckten Gestaltung. Und es liegt in der Tendenz des technischen Prozesses, die Natur immer mehr an die Peripherie zu drängen, wo sie in ihrer Ursprünglichkeit nur noch in Grenzfällen begegnet. Der Sinn der Natur ist es nunmehr, lediglich Stoff und Anreiz der technischen Bewältigung zu sein und im technischen Produkt aufzugehen. — Und der *Mensch* selbst, der dies alles produziert? Je mehr das Technische über sein Dasein Herr

wird, um so mehr wird auch der Mensch zum Produkt seiner Technik: der Macher der Technik scheint von ihr selber gemacht.

Man kann diese Wesenszüge zusammenfassen, indem man sagt: die technische Dynamik beseitigt alles *Gegebene* und setzt an seine Stelle das *Gemachte*. Nirgends steht der Mensch mehr in Föhlung mit etwas, dessen er sich nicht grundsätzlich Herr wissen könnte als Teilhaber des anonymen Kollektivs der technisch Produzierenden. Alles ist Gemachte seiner die Gegebenheit überwindenden Bemächtigung. Die Technik erscheint so als der radikale Versuch des Menschen, die Gegebenheit des Seins zu entmächtigen und in das Produkt der eigenen Macht zu verwandeln.

Aber diese Überwindung der Gegebenheit gelingt nicht wirklich. Die Existenzphilosophie hat in eindröcklicher Weise die Bekundung der grundsätzlichen *Unüberwindbarkeit des Gegebenen* im existierenden Menschen selber fühlbar gemacht. Zwar ist das Gefüge, worin der Mensch lebt, in allen seinen Stöcken vom Menschen hervorgebracht, und so scheint das Ganze der noch bedeutsamen Welt Produkt des Menschen zu sein. Dieses Ganze jedoch, in dem nichts mehr gegeben ist, was nicht gemacht wäre, es ist durchwaltet von einer unheimlichen *Faktizität*, die sich dem Gefühl kundgibt, daß dieses Ganze zwar ist, aber auch nicht sein könnte. Das gemachte Gefüge, worin wir uns mit behender Gewandtheit bewegen, schwebt als Ganzes gleichsam in der Luft, grundlos über dem Nichts – darum zwar nicht unwirklich, sondern von beängstigender Realität, denn es begreift uns allseits in sich, aber doch *grundlos wirklich*, schwebend in beklemmender, ungesicherter Tatsächlichkeit. Dieses verschärfte Gefühl für die bedrohte Faktizität als Grundcharakter menschlichen Daseins deutet an, wie sich die Gegebenheit des Seins in der technischen Welt entzieht. Die im Machen verdrängte Gegebenheit des Seins hat sich gleichsam im Subjekt versammelt als dessen grundlose Faktizität und strahlt mit ihrer Unheimlichkeit von hier aus durch das Ganze der gemachten Welt. Man könnte auch die Weise, in der Angst und Tod in der gegenwärtigen Philosophie ihre bedrohliche Realität zur Geltung bringen, in einem innern Zusammenhang damit sehen, daß sich die Gegebenheit des Seins, für die die Natur früheren Zeiten das große Zeugnis gewesen, in der technischen Welt zusammenzieht auf das Punktuelle der sie tragenden menschlichen Subjektivität, die gerade im überspannten Anspruch des totalen Produzierens die Nichtigkeit des Fundamentes und die Unheimlichkeit der darauf gegründeten Welt erfährt.

Hier scheint der Punkt erreicht, wo in der Realität unserer Welt und unseres Lebens die Frage sich stellt, ob wir nicht Grund haben, diesem extremen Bewußtsein die *antike Haltung* als Möglichkeit eines gegenwärtigen philosophischen Impulses in Erinnerung zu rufen. Die Frage ist, ob nicht das in der Gegenwart an eine äußerste Grenze seiner selbst gekommene moderne philosophische Bewußtsein die *Umwendung* zu erproben Grund hat, die in irgendeiner Form zur Geltung brächte, was dem antiken Denken das Verhältnis zum überlegenen Seinsgehalte des Eidos war. Diese Umwendung würde bedeuten, daß sich der Mensch wiederum öffnete für die Gehalte des Seienden, die allem schaffenden Hervorbringen zuvor schon da sind; daß sich die Verfestigung des Ich- und Selbsthaften in sich selber zu lösen vermöchte zugunsten des Bezuges zum Anderen, zum Gegebenen in allen seinen Gestalten; daß zum Bewußtsein käme, wie sehr die innere Dynamik des Subjekts, vollziehe sie sich als Reflexion in sich oder als Umsetzung der innern Potenzen in welthafte Gebilde, in Wahrheit erborgt ist von dem ihr überlegenen Sein und am Ende leer bleibt, wenn sie sich dagegen meint abschließen zu können.

In der gegenwärtigen Philosophie fehlt es nicht ganz an Anzeichen für eine solche Wende der Besinnung. Man wird andererseits nicht überschätzen wollen, was von einer so orientierten philosophischen Besinnung an Wirkungen auf die Realitäten unserer Welt auszugehen vermag. Das äußere Mißverhältnis ist ungeheuer. Dennoch scheint es heute eine entscheidende Aufgabe der Philosophie, sich selbst und die wenigen, die an ihr Anteil nehmen, an den Grundgehalt des klassisch-griechischen Denkens zu erinnern und diesen Gehalt in der Gegenwart zur Geltung zu bringen. Was daraus folgen könnte, ist nicht abzusehen. Der Ernst der Subjektivität des einzelnen Menschen, wie er heute unter dem Titel der *Existenz* gesucht wird, müßte mit der Offenheit des Blickes für die Unableitbarkeit und Subjektsüberlegenheit der wesentlichen Seinsgehalte, wie diese im *Eidos* dem griechischen Denken sichtbar geworden, eine neue kraftvolle Verbindung eingehen. *Eidos und Existenz* – in diesen Worten könnte sich eine künftige philosophische Aufgabe andeuten, in der etwas zur Auswirkung käme vom gegenwärtigen Sinn antiker Philosophie.