Philosophie aktuell

Vorlesungsthema Herbst-Winter 2021/2022 Das Freiheitsproblem und seine Lösung in der Demokratie

9. Vorlesung

16.12.2021

A. Seyn und Schein bei Heidegger

"Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?"1 Heidegger

"Nur die sokratische Existenzphilosophie kann soziale Beziehungen als Geburts-Prozesse denken."2 Brenner

Ich werde versuchen in zwei Vorträgen die Ursachen für die Faszination, aber auch die Ablehnung der heideggerschen Philosophie im Vorkriegs- und Nachkriegsdeutschland und Frankreich darzustellen.

Die Vorträge stehen in der Reihe von Vorlesungen, die sich mit der Aufdeckung der verschütteten Existenzphilosophie Sokrates' befassen. Die Wiederentdeckung der Wirkungsweise des zweifachen Chiasmós – erste existenzielle Transformation der Natur, zweite existenzielle Transformation der Kultur – und die Auseinandersetzung zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling.

Vorab Heideggers Grundfehler: Er ist unhistorisch und versteht nicht, dass der zeitliche Fortschritt und die existenzielle Genesis zwischen Zivilisation und Kultur stattfindet. Er geht in die Falle der Metaphysik, aus der er sich durch seine "Destruktion des Aristoteles"3 angeblich befreien will. Die Ewigkeit des Kosmos bei Platon und die ererbte Wesensstruktur bei Aristoteles, das ist zwar die Statik und die übersehene Differenz, aber nicht die geschichtlich Weltzeit. Die ereignet sich auf der Ebene der genetischen Transformation /àuto-génesis.

Der Durchbruch ins Subjekt der Menschen-Welt-Beziehungen ereignet sich im Weltdurchgang der Bürger als streitende Subjekte. Der positive Streit – pólemos – kommt bei Heidegger nicht vor. Der Streit ist letztlich Destruktion und als solcher der "Vorlauf zum Tode". Hier bleibt er in der Spur von Schellings Ur-Natur.

¹ Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1986, S. 4.

² Brenner, Xaver: Zur Geburt von Kultur. Mit Sokrates gegen das platonische Paradigma. Bd. 1 u.

^{2,} Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2016, S. 846.

³ Figal, Günter: Heideger zur Einführung. Hamburg 1992, S. 55. Es gilt hier schon auf die Abhängigkeit hinzuweisen, die zwischen Aristoteles und Heidegger besteht. "Es ist eine Ironie des Schicksals, daß Heidegger die Voraussetzungen für die veränderte Einschätzung des Aristoteles niemand anderem als Aristoteles verdankt." Figal, Ebenda S. 56.

1. Zur Vorgeschichte der Seyns-Theorie und seine Herkunft

Das Umfeld der Seyns-Theorie:

Die katholische Herkunft – theologiescher Streit in Tübingen /BaWü zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling – führt bei Heidegger später zur Distanzierung von der katholischen Theologie. Zur These von der Destruktion der abendländischen Metaphysik und zur Erfindung seiner Seyns-Theorie.

Protestantische Gemeinde-Theorie der Liebe (Hegel) gegen den Rückfall von Schelling in die Mystik und den Katholizismus. Der Rückfall geht aber auf Schellings Destruktion der abendländischen Metaphysik zurück. Schelling glaubt in der Entdeckung der Ur-Natur die neue Basis für die Freiheit des Willens als eines Willens gefunden zu haben, der direkt aus der Natur kommt.

Dieses Ursprungsdenken geht über Nietzsche in die Psychologie über. Auch Freud und C. G. Jung werden davon beeinflusst.

2. Die Diskussion Heideggers philosophischen Wegs – Kritik an Husserl

Annäherung an Husserls Phänomenologie:

Die Gründe seiner Abwendung erläutert er damit, dass Husserl nur den Rückgang "zu den Sachen selbst!" (Sein und Zeit. S. 17), nur die Oberfläche der "Phänomene" beschrieben habe. Das, was sich zeigt (gr., "phainesthai") sei aber nicht das Wesen.

Es sei nur "das Seiende" (gr., tà `ónta) (Sein und Zeit, 28). Und dieses, was sich zeigt, ist dann nur "Schein".

Dabei stoßen wir hier schon auf Heideggers größte Entdeckung. Die ontologische Differenz zwischen dem Seienden der Sachen oder Dinge, die man sieht, und dem Wesen der Sache, dem Seyn, das man nicht sieht.

Beispiel: Man sieht einen Menschen, sieht aber nicht in ihn hinein. Sein Denken bleibt uns verschlossen.

Soweit so richtig. Wir werden sehen, dass sich diese Einsicht aus der ersten existenziellen Transformation ergibt, die Heidegger von Aristoteles in der praktischen Tüchtigkeit (phrónesis) wieder entdeckte.

3. Die Diskussion seiner Freundschaften – Hannah Arendt bis Jaspers

Die philosophische Faszination bei H. Arendt geht auf diese Erkenntnis der ontologischen Differenz zurück.

Jaspers war von Heidegger begeistert. Ursprünglich glaubte Jaspers an eine philosophische Kampf-Gemeinschaft für die Existenzphilosophie. Dabei war bei Jaspers aber der Einsatz für die Demokratie gemeint.

Die Enttäuschung war, dass Heidegger für die neue Jugendbewegung und den beginnenden Nationalsozialismus glaubte, eine tragfähige Basis in der Destruktion und anschließenden Konstruktion des Ur-Seyns gefunden zu haben.

4. Die Diskussion und seine eigenen Nationalsozialismus.

Zunächst übernahm Heidegger in Freiburg den Lehrstuhl von Husserl. Auseinandersetzung von den Husserl-Schülern, die zunächst zu Heidegger überwechselten und seiner Faszination erlagen. Dann 1934: Die Nazis haben Heidegger fasziniert und er hat – auf der Basis seiner Wesensphilosophie und seines eigenen Antisemitismus – das Rektorat in Freiburg angenommen.

5. Die Diskussion über Heideggers Mythos als "Denker".

Heidegger selbst war der Überzeugung, eine neue Philosophie aus den Trümmern der alten Metaphysik rekonstruieren zu können.

Sein Rückgang über Hegel und Kant, zu Aristoteles war der Versuch, dort eine Basis für die Differenz zwischen dem Seienden der Welt und dem Seyn einer Ur-Natur zu finden.

B. Die Differenz von Natur-Zeit und Kultur-Zeit

1. Die Zeitbestimmung Heideggers und die ontologische Differenz

Die Entdeckung war die *ontologische Differenz* zwischen dem *Seienden* der Natur-Sachen oder Welt-Dinge, die man sieht, und dem Wesen der Welt der Sache, dem *Seyn*, das man nicht sieht.

Dabei macht Heidegger den Fehler aller seiner Vorgänger. Sie übersahen und erkannten alle nicht die "Übergänge" im Sein, wie Hegel sie in seiner Logik⁴entwickelte. Es gehört zu den Eigenarten Heideggers, dass er nicht zitiert. Darauf will ich hier schon aufmerksam machen. Und wenn er zitiert, dann immer nur so, dass der Leser nicht findet, was er eigentlich verbergen will. Meist ist es der geistige Diebstahl. So auch hier.

Hegel spricht in der Logik vom "aufgehobenen Unmittelbaren"⁵, denn jedes Seiende, ob Ding oder Mensch sei immer in einem zweifachen Verhältnis für den Menschen da. Man sieht es als Ding und es ist aufgehoben – ganz unmittelbar – in unserem Fühlen und Denken. Dieses Werden im Erzeugen von Denken erzeugt auch ein anderes Sein, obwohl es ohne die "Sache" die wir denken, nicht existieren würde.

Das ist schon der <u>Übergang</u> von der ersten existenziellen <u>Natur-Transformation</u> zur zweiten <u>existenziellen Kultur-Transformation</u>. Dem Denken in der inneren Besprechung des *Daimonions* (Sokrates). Heidegger nennt zwar Hegel und das "unbestimmte Unmittelbare", sagt aber nicht, wo es steht und was es bedeutet.

Heidegger spricht allerdings von Aristoteles und seiner eigentlichen Entdeckung. Sie fußt auf dem Fünfschritt des aristotelischen Chiasmós, den wir hier zuerst zitieren müssen.

Die Stelle in der Nikomachischen Ethik ist auch als Chiasmós formuliert. Sie lautet:

⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik I. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 113.

⁵ Hegel, Ebenda S. 116.

⁶ Heidegger: SuZ S. 3.

"Es sei aber dies, wodurch die Seele im Zu- oder Absprechen das Wahre trifft, fünf an der Zahl:

- 1) die Fähigkeit, etwas herzustellen, 2) die Wissenschaft,
- 3) die <u>praktische Klugheit ("phrónesis"</u>),
- 4) die Weisheit (Sophía), 5) das Vernehmen (noũs);

in der Annahme und der Meinung nämlich kann sie sich auch täuschen." (Nikomachischen Ethik 1139b, 15 - 18)

Diese Grundstruktur der *phrónesis* als <u>praktischer Tüchtigkeit</u>, in der die Menschen die menschliche Welt erfinden, geht auf Protagoras und Sokrates' zweite existenzielle Transformation zurück.

Dieser Text wird zum ersten Mal in Heideggers Bewerbungsschreiben für die Professur in Marburg benutzt. Heidegger, Martin: "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation.

Dieses Bewerbungsschreiben baut, wie Figal schreibt, auf Aristoteles auf. "Es ist eine Ironie des Schicksals, daß Heidegger die Voraussetzungen für die veränderte Einschätzung des Aristoteles niemand anderem als Aristoteles verdankt."⁷

Obwohl Heidegger sowohl den Text als auch den Gedanken von Aristoteles kritisiert, ist die *Phrónesis* – die praktische Klugheit – dann der Zentralbegriff Heideggers geworden, aus dem er seine gesamt Philosophie der "Zuhandenheit" usw. entwickelt.

Die Schlüsselstellung der 3) praktischen Klugheit ("phrónesis"), (Aristoteles) ist also auch für Heidegger die Basis seiner Zeitkritik und seines Zeitverständnisses.

Heidegger geht davon aus, dass Aristoteles in ihr einen Ansatzpunkt für das richtige Leben im Ganzen gewonnen hat. Wenn es so einen Schlüsselbegriff gibt, dann kann man von ihm ausgehend auch eine Zeitkritik durchführen.

Aus Heideggers Sicht lässt sich dann sagen: In diesem – ewigen Grund – findet sich das Fundament des Seyns und an ihm zeigen sich, wie es sich ins Seiende ergießt. Wie es dort zur Praxis wird und wie es die Welt vom Ursprung her gestaltet.

Das Problem ist nur: Die *Phrónesis* als Tüchtigkeit der Seele – so würde Sokrates sagen – ist eine Welterfindung und ein Weltereignis. Es ist auch das Weltproblem. Denn in der Freiheit des Welthandelns – zweite existenzielle Transformation – wird die Welt und unsere Probleme geboren.

Die Fehler dieser paradoxen Aktion – Übernahme und Ablehnung – entdeckt Heidegger später selbst. Er diskutiert den *Homo-Mensura-Satz*, nachdem er ganz offensichtlich das Buch von Nestle *Vom Mythos zum Logos* gelesen hatte. Das geschah aber erst nach 1940. In dem Aufsatz: "Zeit des Weltbildes" im Buch "Holzwege", erschienen 1950, täuscht er sein Publikum über die Differenz von "*Chrémata*".

⁷ Figal, Ebenda S. 56.

Hier folgt nun die mündliche Erklärung von den Folgen sowohl des geistigen Diebstahls als auch seiner Vertuschung für das Zeitproblem.

2. Die Zeitbestimmung in der sokratischen Philosophie – die aùto-génesis, der Werde-Prozess als Selbst-Schöpfung von Kulturwesen

Auszug aus: Benner, Xaver: Zur Geburt von Kultur. Mit Sokrates gegen das platonische Paradigma. Würzburg 2016, S. 503 – 511.

3.1 Nachahmung der kosmischen Zeit oder Vorahnung der Kulturzeit

Die Übergangsstelle in der Zeitauffassung zeigt sich in der schon beschriebenen Wende von der Naturauffassung der Zeit zu ihrer Kulturauffassung in der Polis. Wir haben gesehen, dass es eine menschliche Vorstellung von der Naturzeit und dem Naturkairos gibt. In ihm ging es ursprünglich um die Frage nach der rechten Zeit zum Säen und Ernten. Auch der menschliche Naturkairos fragt nach der rechten Zeit zum Zeugen und zum Gebären. Doch die kosmisch orientierte Zeugungsvariante des Zeus-Mythos orientierte sich in ihrer letzten Konstante an den Sternen, der Sonne und ihrem Tages- und Jahreslauf.

Es hat sich gezeigt, dass die Schöpfungsvariante des Matriarchats (génesis) dabei im Konflikt mit der Erzeugungsvariante des Patriarchats (Poiesis) steht. Dieser versteckte oder verdrängte Konflikt bildet die Grundlage für die griechische Debatte um den Kulturkairos: Die Beeinflussung der Zeit. Denn in der Kultur findet Kulturschöpfung durch Kulturzeugung statt. Sie ist ein Gemeinschaftsakt im Rahmen der Polis. Die Nachahmung der Vorfahren wendet sich hier und geht in die Vorahnung der Zeit durch die Nachfahren über. Die Nachfahren erahnen, dass sie allein durch die Nachahmung (mímesis) der Kultur der Vorfahren scheitern werden. Es ist der verfehlte Augenblick, den Némesis, die Rachegöttin der Zeit rächt. Sie war nicht nur die Göttin der Nacht. Nacht in einem übertragenen und menschlichen Sinn wird es, wenn der Mensch den existenziellen Tag nicht erzeugt. Aus diesem Grunde war Némesis das Symbol für die Verfehlung der menschlichen Schöpfung und damit auch die Göttin der "heiligen Rache". Sie war die Metapher für das menschliche Scheitern im Angesicht des Zeiträtsels. Denn die Metapher will sagen: Die Verfehlung der menschlichen Schöpfung liegt weit voraus in der Nacht der Zeit. Erst wenn sich dort die Nacht zum Tag öffnet, werden sich die Ergebnisse der Zeit offenbaren.

Gerade diesen Zeit-Raum sucht das Orakelwesen zu ergründen. Wie wir am Orakelablauf sahen, ist die Anordnung und sind die Opfer auf seltsame Weise so geordnet, dass der Wille der Götter beeinflusst werden kann und werden soll. Das jedoch hat sich als ein Widerspruch erwiesen. Denn das Orakel sagt damit ja gerade im Widerspruch zur Vorherbestimmung, dass es keine unabänderlich festgelegte Zeit gibt, weil der Wille der Götter beeinflussbar sei und abgeändert werden könne. Der Mensch muss nur die rechten Opfer geben, bis hin zum mittelalterlichen Ablasshandel.

Dieser zweifach sich widersprechende Grundsatz bildet die Basis für zwei Dogmen. Sie werden von allen Orakelstätten⁹ der Antike behauptet. Das *erste Dogma* lautet: Wir verstehen den Willen der Zeit als den Willen der Götter. Diesen Willen können wir durch unsere Riten und Methoden

⁸ Hesiod: *Theogonie. Werke und Tage.* Gr.-dt., übers. u. hrsg. v. Albert von Schirnding. München: Artemis & Winkler, 1991; 3. Aufl., Zürich/Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2002. Siehe dort in der *Theogonie Zeile* 225, und in *Werke und Tage* Zeile 200

Die Orakelstätten und die Methoden, den Willen der Götter und damit der zukünftigen Zeit zur Sprache zu bringen sind alt, auf alle Fälle älter als die griechische Eroberung. Ägypten und Babylon kennen Orakelstätten.

belauschen. Durch die Vermittlung der Seherin (*Pythia*) können wir ihn zur Sprache bringen. Aus ihrem Munde erfahren wir das göttliche Wissen über die zukünftige Zeit, also alles über den festgelegten Gang von Kosmos und Welt. Das ist die Determinationsthese.

Das zweite Dogma baut auf dieser Behauptung auf. Im Widerspruch zur Determinationsthese sucht der zweite Grundsatz glaubhaft zu machen, dass das Orakel den Schöpfungswillen der Götter beeinflussen kann.

Die Beeinflussung des Schöpfungswillens baut auf eine Alltagserfahrung der Menschen. In ihrer Lebenspraxis machen sie die Erfahrung, dass jedes Tun einen bestimmten Zweck verfolgt. Nur zweckhaftes Tun ist vom Erfolg gekrönt. Unzweckmäßiges Handeln führt danach immer zu Misserfolgen. Oft ist ihnen der Zusammenhang unklar. Aber sie spüren, dass es eine innere Verbindung von richtiger Praxis und zweckhaften Zielen gibt. Das übertragen sie auf die zukünftigen Entscheidungen. Was aber ist das richtige Handeln auf dem Weg in die Zukunft? Eine reine Übertragung alter Erfolge erscheint möglich. Sie garantiert aber gerade nicht den Erfolg. Es gibt einen Planungs-Horizont in der Zielfrage: "Wo bin ich in zehn Jahren?" Die Wo-bin-ich-Frage weist zwar in die Zeit hinaus. Sie ist aber innerlich getragen von einem Zweifel. Wo ich zu sein wünsche, kann ich auch nicht sein. Mein Projekt kann scheitern. Die Übertragung alter Erfolge wird zum Misserfolg führen, weil sich mit der Zeit die Umstände ändern. So kommt mit dem "Wissen" über den Wandel der Zeit gerade das Scheitern als reale Möglichkeit in die Zukunftspläne hinein.

Die Schöpfung war auch für die Griechen gerade nichts Feststehendes. Sie fürchteten sie, weil sie vom Wandel der Zeit die Entwertung ihrer bisher erfolgreichen Praxis erwarteten. Gerade deshalb bildet genau diese Alltagserfahrung die Brücke zur Furcht vor der Zukunft. Traut man sich den neuen Willen nicht zu, die Zukunft zu gestalten, muss der Gestalter in zukünftiger Zeit ein anderer sein. Die Götter sollen als diejenigen im Bergwerk der Zukunft arbeiten. Sie sollen durch Gaben günstig gestimmt werden, diese Arbeit zu leisten. Die Furcht hat also auch hier wieder ihren Zwilling in der Hoffnung.

Die Furcht ist in der Schattenseite der menschlichen Zeiterfahrung zu Hause. Nicht zu verdrängen ist die Erfahrung, dass sich Entstehen und Vergehen im Zyklus abwechseln und die Zeit zerstört. Sie hat das Bestehende zerstört und zum Gewesenen (Historie) gemacht. Im Vergehen und Entstehen erzeugt der Zyklus wieder: Die zukünftige Zeit erscheint in der menschlichen Erfahrung als Wandel und Ungewissheit. Der Wandel der Zeit entwertet auch Erfahrungen, weil deren Praxis an die Zeit ihrer Zweckmäßigkeit gebunden ist. Alte Erfahrung wird unwesentlich und durch neue entwertet. Das ist der Geist der neuen Zeit, den Hegel in der "Französischen Revolution" sah. In seiner ursprünglichsten Form erscheint er zum ersten Mal in der ersten Moderne als "Athenische Demokratie" in Griechenland. Sie war eine "Revolution gegen die Aristokratie". Als solche entwertete sie das Alte und transformierte es in das Neue.

Mit der Entwertung von Erfahrung geht aber immer auch ein Stück Lebenssicherheit verloren. Zu jeder Zeit erzeugt diese Verlustfurcht im Menschen den Wunsch nach Sicherheit. Sie hat noch jedes Mal in der menschlichen Geschichte zu Gegenreformationen geführt. Das Unwesen der Zeit in seinem Zyklus erscheint einmal in geschichtlicher und ein anderes Mal in sprachlicher Form. Einmal zerstört er wesenhaftes Altes, weil nach dem zyklischen Prozess des Werdens eine Sache oder ein Zusammenhang nicht mehr ist, wie er einmal war. Diese Umwälzung im Zyklus der Zeit ist eine historische Erfahrung der Menschen und führt zu geistigen Strukturen. Der volkstümliche Ausdruck für diese Umwälzung ist im Wort des "geistigen Unwesens des Schicksals" aufbewahrt. Hier zeigt sich die Umwälzung der existierenden Verhältnisse als eine Transformation der existenziellen Einstellungen des Bewusstseins. Weil die tatsächliche soziale Strukturveränderung meist nicht verstanden wird, verwandeln die Betroffenen sie in eine magische Vorstellung (`aisthesis). Weil der Mensch seinen Geist nicht versteht, spürt er nur, dass ein Geist sein "Unwesen" treibt. Dieser Vorgang erscheint nicht nur als Aberglauben. Er ist ein Aberglaube, weil sich in ihm ein Glaube in seiner reinsten Form versteckt: Glaube ist nicht Wissen. Und doch glauben die Menschen zu wissen, was sie nicht wissen können. Denn tatsächlich spüren sie durch ihre Erfahrung mehr als sie wissen. Sie spüren, dass der Wandel der Zeit den gesicherten Zusammenhang ihres Lebens zerstören wird. Weil sie aber nicht wissen, wie das zukünftige Leben sein wird, möchten sie glauben zu wissen, wie

ihr Lebenszusammenhang sein wird. Sie vermuten nicht ohne Grund einen Geist am Werk. Hier haben die Griechen von Némesis¹⁰ gesprochen. Sie rächt die Zeitverfehlung, ist aber nur eine der mythologischen Gestalten unter den vielen Volksgeistern des Unheils. Im Volksglauben kommt hier ein paradoxer Zug zum Tragen, der ungeahnte Wirkungen erzeugt. Er macht aus der geglaubten Erfahrung des Aberglaubens für sich ein furchtbares 'Wissen.' Das wird gefürchtet und aus ihm wird eine Handlungs-Verfehlung in die Erwartung einer Niederlage transformiert. Um diese Erwartung zu vermeiden, geht der *Abergläubige* zu Apollon nach Delphi, um diese Erwartung durch den Gott abwenden zu lassen. Was er nicht bemerkt, ist die tatsächliche Verhaltensänderung, die er hinter seinem Rücken selbst schon eingeleitet hat. Sie lautet: 'Ich will den *Zeitgeist nicht* verfehlen!' Der Zeitgeist ist eine gute Umschreibung für das Problem des Scheiterns, wenn wir die negativen Vorzeichen nicht sehen. In seiner heutigen Form geht dieses Gedankenmuster auf den Weltgeist Hegels zurück.

Aber der tatsächliche Kern des Unwesens der Zeit liegt nicht in den Händen der Némesis, der Rachegöttin der Versehlung. Er liegt existenziell tieser und arbeitet anders. Der Mythos ist nur eine abergläubische Form dieser Zeitprozesse. Der "Wandel der Zeit' treiht mit den Menschen sein Unwesen, weil er Wesenhaftes, nämlich Gewesenes zerstört. Die Zeit bringt den Tod, das Sterben. Sie bringt Zerstörung, aber auch Auserstehung. Wie kann das Alltagsbewusstsein diese inneren Zusammenhänge interpretieren? Wie soll das Bewusstsein diese tägliche Erfahrung meistern? Denn meistern muss es den Wandel allemal, weil sonst das eigene Leben nicht wirksam wird. Gerade wegen der Hoffnung auf die Meisterung kommen die Menschen überhaupt zu den Orakelstätten. Sie wollen dort ihre Not wenden und aus dem Unheil der zukünftigen Zeit für sich die heile Zeit machen lassen. Das zweite Dogma des Orakelglaubens baut auf diesem Wunsch mit der Behauptung auf, es könne den Schöpfungswillen der Götter beeinflussen und das Ganze und Heile in der Zukunft herstellen lassen. Plötzlich arbeiten die Götter als Diener für die Menschen, nachdem sie ihnen, gleichsam als Bezahlung für ihre Arbeit, Opfer gebracht haben.

Das Ganze ist das Heile, das Zerbrochene aber ist das Unheile. Das Geheimnis der Zeit verstehen wir nur vom Unheil her, das sie erzeugt. 11 Und das Orakel gibt nun das Versprechen, die gute Schöpfung zu kennen und die Götter dafür arbeiten zu lassen. Es ist ein Heilsversprechen. Die Kraft des Versprechens lässt sich nur durch die Abwesenheit des heilen Ganzen verstehen, das der Wandel der Zeit als Unheil erzeugt hat. Hier stoßen wir wieder auf den Zusammenhang von Missverstehen und Verstehen, wie ihn Schleiermacher entdeckte. Er findet sich hier als der Zusammenhang von Misserfolg und Erfolg. Der drohende Misserfolg ist der Vater der Wunschvorstellung des Erfolgs. Ihre Mutter ist das Versprechen, den Erfolg erzeugen zu können. Wir stoßen wieder auf das Zeus-Versprechen, das die Illusion erzeugt, alles zu können, auch das Unmögliche.

Aber die Menschen kommen nicht wegen einer Illusion nach Delphi. Sie kommen wegen des Schöpfungsversprechens der Mutter-Erde nach Delphi. Demeter und der Dionysos-Kult versprechen die Schöpfung des Guten in zukünftiger Zeit. Dieses Erdversprechen aus dem Stomion, der Erdspalte, aus der das Pneuma¹² entströmt, treibt die Griechen aus ganz Hellas nach Delphi. Der Kern dieser Sehnsucht ist nicht banal. Er entspringt einer tiefen inneren Erfahrung. Er baut auf ein

¹⁰ Némesis gr., Zuteilung (des Gebührenden), Rache, (gerechter) Unwillen, gerechter Zorn, die für die richtige Verteilung von Glück und Recht im Menschenleben sorgt und jede Hybris (Überheblichkeit) bestraft. Tochter der Nacht (njx). Göttin der gerechten Vergeltung. Siehe Hesiod: Theogonie. Werke und Tage. Gr.-dt., übers. u. hrsg. v. Albert von Schirnding. München: Artemis & Winkler, 1991; 3. Aufl., Zürich/Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2002, 223 f.

¹¹ Wenn Adorno in der Minima Moralia sagt: "Das Ganze ist das Unwahre!", so spricht er über das Verhältnis der Zeit zur Unganzheit, die in ihr steckt. Das Wahre ist immer das Versprechen des Ganzen. Das Heil, das Adorno im Auge hatte, wenn er vom heilen Ganzen spricht, ist sicher das der Nationalsozialisten. Sie versprachen das Heil und damit ein Ganzes, das es so nicht gibt. Es ist also hier die illusionsgetriebene Wunschvorstellung von einer ganzen Welt, die ein Heilsbringer verbreitet und die Menschen damit verführt. Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Gesammelte Schriften, Bd. 3). Frankfurt am Main 1980, Aphorismus 29, S. 55.

¹² Roux, George: Delphi, Orakel und Kultstätten. München 1971, S. 33.

existenzielles Wissen um den Zusammenhang von Erfolg und Ziel, Misserfolg und Zielverfehlung. Jedes Leben will erfolgreich sein und keiner will sein Ziel verfehlen. Doch der Misserfolg stellt sich immer von selbst ein, wenn der Mensch nicht tätig wird. Der Erfolg muss auf den Punkt gewollt werden. Er muss erzeugt *und* geschöpft werden. Das *Unheil* ist damit eine Alltagserfahrung, wie das Heil ein Alltagserfolg ist. Erfahrung und Erfolg gehen im Wunsch nach dem erfolgreichen Weg eine Verbindung ein. Die Erfahrung mit dem Nichtwissen und dem Nichtgehen lautet: Am Ende kommt nur derjenige erfolgreich am Ziel an, der täglich schöpferisch den Weg dorthin erzeugt. Die religiöse Wegbeschreibung Delphis aber lautet anders: Weil der zukünftige *Zweck* – der Erfolg – hier die rätselhaften *Mittel* heiligt, kann das religiöse Tun – das Schöpferische – nicht falsch sein. Der erfolgreiche Zweck heiligt nicht nur die schöpferischen Mittel. Umgekehrt erzeugt nun das heilige Mittel den heilenden Zweck. In einer religiös übersteigerten Wendung erscheint er als geheiligt.

Es wird also eine alltägliche Erfolgserfahrung auf die Zeit übertragen. Die Alltagsmaxime lautete: Wer unbeirrt seinen Weg zu Ende geht, der ist dann, wenn er ihn bis zum Ende geht, des Öfteren erfolgreich. Ganz sicher ist der Misserfolg gewiss, wenn der Weg nicht bis zum Ende gegangen wird. Nach dieser Alltagserfahrung stellt sich der Erfolg also nur im Verfolgen von Zwecken ein, die dann heilsam sind, wenn sie die Furcht vor dem Scheitern überwinden. So fällt ein Abglanz vom heilend-heiligen Zweck des erfolgreichen Handelns im Alltag auf das rituelle Tun der Orakelstätten. Nach diesem Muster wird auch das religiöse Ritual geheiligt durch das heilende Tun, die Praxis des Orakelalltags. Die Anwesenheit der Götter verbürgt eine göttlich-heilende Praxis. Sie macht die Verkehrung der Welten glaubhaft. Denn ihnen werden dieselben schöpferischen Fähigkeiten unterstellt, die auch im Alltag problemlösend wirken. In dieser Übertragung bringen sie nun statt der ungewissen Zukunft die Gewissheit hervor. In den Augen der Gläubigen hat das Orakel durch diese Verkehrung Macht über die zukünftige Zeit.

Die Behauptung, die Zukunst erzeugen zu können, stößt jedoch noch in ein anderes Feld der Erwartung vor. In ihr trifft sie auf den menschlichen Wunsch und die menschliche Furcht. Beide sind in unserer Weltsicht psychologische Seiten des zukunstsorientierten Verhaltens. Denn die Furcht vor der neuen Zeit erzeugt in ihrem Zentrum den Wunsch nach der furchtentsorgenden Beeinflussung der Zukunst. Die Brücke zwischen Furcht und Wunsch bilden auch hier wieder die Sorge und der Wunsch nach Sorgebeseitigung. Sie brückt zwischen beiden seelischen Zuständen. Von der Furcht bekommt die Sorge nämlich die Vorsorge zugewiesen. Sie soll als sorgenvoller Gedanke im Menschen die Arbeit planen, um die zukünstige Zeit zu meistern. Das ist ihr rationaler Aspekt. Ihm entspringt das menschliche Wollen. Und weil die Vorsorge über die Hoffnung getragen wird, dass das Gewünschte hoffentlich eintritt, lebt in ihr ein Moment der Erlösung. Der sorgenvolle, aber passive Mensch will von den eigenen Sorgen durch die Umsorgung der Anderen erlöst werden. In Delphi sind das die Orakelpriester.

3.2 Die sokratische Achtsamkeit und die Ungewissheit der Zeit

Gegen die Passivität entwickelt Sokrates einen anderen Umgang mit der Zeit. Bei ihm liegt der Ort der Zeitfrage nicht mehr in der Orakelstätte. Für ihn verwandelt sich jeder einzelne Mensch durch seine Subjektivität in seine eigene Orakelstätte. Damit lautet die neue Frage:

- Warum ist der Mensch sich selbst ein Rätsel?
- Wie und durch welchen Weg kann er sich als Rätsel selbst zum Orakel machen, um sich so vom Rätsel (`ainigma') seines Wesens zu er-lösen?

Wir haben gesehen, dass der Kreuzungspunkt des Orakelwesens Mensch in der "Sorge für die Seele" (psychés èpiméleia)¹⁴ liegt. Für Sokrates ist sie der öffnende Zustand an der Grenze der Zeit.

¹³ Ignatius von Loyola wird diesen Satz zum Grundsatz des jesuitischen Handelns und der Treue zum Papst erklären.

¹⁴ Psychés èpiméleia, gr., Sorge für die Seele. Siehe dazu Jaeger, Werner: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. 2 Bde. Leipzig 1933–1947. S. 87. Siehe auch Weber, F.J.: Platons Apologie des Sokrates, München 1995, S. 95. Achtsamkeit

Denn die Seele versteht er sowohl als Ort der Schöpfung (poiesis) als auch als die Kraft (dýnamis) zur Erzeugung (génesis) ihres eigenen Zustands. Sie erzeugt und verwirklicht beides in sich.

Hegel hat diese Seite des sokratischen Denkens als subjektives Denken begriffen.15 Das ist richtig, weil der Ort der Schöpfung (poiesis) von Sokrates konsequent im einzelnen Menschen gesehen wird. Mit dieser Zentrierung beginnt die anthropologische Grundlegung der europäischen Philosophie. Der Mensch tritt in die Hauptrolle der Weltschöpfung. Er ist damit aber auch die *Tat* und der *Täter* seiner Schöpfung. Das haben Hegel und viele nach ihm übersehen. Sokrates war ein existenzieller Denker der Kraft und der Erzeugung in der Menschen-Welt. Sie öffnete für ihn jenseits der kosmischen Kreisläufe den Vorhang des irdischen Welttheaters. Die Subjektivität wird getragen durch das *Motiv* der Tat und wirkt als existenzielles Tun, als selbst-erzeugende Praxis. Allerdings erscheint damit eine *neue Ungewissheit* im menschlichen Welttheater. Denn das seelisch-geistige Fragen ist immer ein reflektiertes Tun. Es ist ein öffnendes Hinblicken auf die kommende Zeit.

Und eine weitere Eigenheit des sokratischen Denkens wurde von Hegel übersehen. ¹⁶ Weil Sokrates nie abstrakt fragt, kommt immer der konkrete Alltag der Seele ins Spiel: "Was ist gut" (ti àgathón) für meine Seele. Denn sie ist es, worin ich lebe und wodurch ich mich immer besser gestalten will. Helmut Kuhn hat richtig erkannt: "Mit dem "gut' ist das "besser' gesetzt." ¹⁷ Damit kommt durch die menschliche Zeit das existenzielle Streben ins Spiel. Es erscheint eine neue Differenz, deren Quelle im existenziellen Sorgen liegt. Sie weist in der Achtsamkeit – die andere Übersetzung für èpiméleia – über jede Gegenwart hinaus. In ihr verbirgt sich das achtsame Streben nach dem Besseren (beltión). ¹⁸ Wir müssen uns die Achtsamkeit als ein tastend hinausgehendes Streben vorstellen. Es ist dabei immer auch rückbezüglich auf sich, denn es sucht die eigene Überlegung durch Erfahrung zu sichern. Indem wir achtsam sind, suchen wir das Bessere in uns, achten aber auch auf unsere Um- und Mitwelt, wie sie uns gegeben ist. Was geschieht mit mir in der Polis, die mich umgibt? Sokrates erkennt in der ersten Moderne das an die Städte gebundene urbane Denken. In der Polis arbeitet die Zeit, die Genesis, das Werden, auf eine neue Art. Dieses suchende Fragen, dieses zweifelnde Rückfragen treiben die Philosophie bis in unsere Zeit maßgeblich um. ¹⁹

Aus dem *achtsamen Umgang* mit der eigenen Lebens-Zeit entstehen die vier Elemente der sorgenden Aufmerksamkeit (*prosoché*) 20 für und über die Zukunft:

heißt auch "èpiméleia". Siehe auch Kuhn Helmut: Kuhn, Helmut: Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. München 1959, S. 126.

¹⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I/II [darin: Erster Teil: Geschichte der griechischen Philosophie] (Werke in 20 Bänden, Bd. 18/19). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 471.

¹⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I/II [darin: Erster Teil: Geschichte der griechischen Philosophie] (Werke in 20 Bänden, Bd. 18/19). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 485.

¹⁷ Kuhn, Helmut: Das Gute, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. II. S. 654. Auf diesen Gedanken verweist auch Ernst Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik, München 2007, S. 31. Er weist auf Iris Murdoch hin. Siehe Iris Murdoch: The Sovereignty of Good, New York 1971, S. 46 ff. Tugendhat arbeitet zwei Begriffe heraus: Die logische Begründung und die ethische Überlegung. Er sagt: "Der Künstler überlegt nicht auf Gründe hin, aber er überlegt. Er hat ein Ziel, auf das er aus ist; er steht in Bezug auf das, was er tut, in seinem Freiheitsspielraum, und wenn er überlegt, fragt er nicht nach Gründen, sondern danach, wie er es besser machen könnte. Der Begriff der Überlegung erweist sich als weiter als der der Überlegung von Gründen." (S. 32) Sein ist eine logische Theorie von Gründen. Werden ist eine ethische Theorie des Guten. Diese Zuordnung fehlt leider, so dass Tugendhat schlussfolgert: "Oder um es mit Platon zu sagen: Der Begriff des Guten ist "jenseits" des Begriffs des Seins." Dadurch kommt leider die Metaphysik Platons durch die Hintertür wieder herein.

¹⁸ *beltio esesthai* gr., "besser-werden ".Platon: *Protagoras*, übers. u. komm. v. Bernd Manuwald. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 318c.

¹⁹ Heidegger hat in Sein und Zeit den Sorgebegriff an zentraler Stelle aufgegriffen und als cura, lat. Sorge verstanden. Siehe; Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1986, S. 197. Siehe auch Heidegger, Martin: "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", hrsg. v. Hans Ulrich Lessing, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, 6, 1989, S. 235–274. (Die in den Fußnoten angegebene Seitenzahl bezieht sich auf die Paginierung des Originalmanuskripts, S. 6).

²⁰ In diesem Zusammenhang ist Piere Hadots Sichtweise der Aufmerksamkeit prosoché von Bedeutung. Er hat ihr unter dem Blickwinkel der frühen christlichen Philosophen große Beachtung geschenkt. Allerdings versteht er prosoché als "Wachsamkeit" und sieht sie unter dem Gesichtspunkt einer Gefahr, die von außen kommt und auf die Seele wirkt. Er zitiert Basilius von Cäsarea: "Sei wachsam (prosoche seauto[i], auf daß sich in deinem Herzen kein

- 1. das *Da-vor-sein* der Zeitplan;
- 2. das Da-rinnen-sein, die Existenz-Zeit, in der wir leben;
- 3. die Ungewissheit der Zeit die Frage nach der Zukunft;
- 4. die Zeitgestaltung Wissen (sýnoida) und Weisheit (sophía) und das Werden, die Genesis in der Zeit des Handelns (práxis und poíesis)

zu 1. das *Da-vor-sein* – der Zeitplan:

Die achtsame Aufmerksamkeit als Sorge in der Zeit erzwingt den *Plan*. Im wirklichen Leben lässt sich das am Beispiel des Hausbaus illustrieren. Im Planen tauchen alte Bilder von Häusern (Vorwelt) auf. Sie sind nicht abstrakt, sondern konkret. In ihnen und mit ihnen lässt sich aber das Bauen auch auf den abstrakten Plan, die Zeichnung reduzieren. Der *Grundriss* ist ein reduziertes Vorstellen, eine Grundlegung des Hauses in der abstrakten *Reduktion* (Idee). Aber niemand lebt in einem Grundriss. Der Grundriss ist ein *Aufriss* für das künftige Leben. Der Gedanke wandert durch den Grundriss und stellt in ihn Vorstellungen eines zukünftig-möglichen Lebens hinein. Er fragt: Kann ich dort leben? Wird das gut sein und im Vergleich zum jetzigen Leben? Werde ich besser leben? Der Plan ist nicht mit Leben gefüllt und trotzdem erfüllt er eine notwendige Voraussetzung. Mit ihm ist die *Idee der Zeit* da. Was wir planen, konfrontiert sich in uns mit den Vorstellungen unseres noch zu lebenden Lebens. Es fragt nach der Verwirklichung der Planung für eine kommende Zeit. Das Leben im Haus *'ist'* noch *nicht*, soll aber *die* belebte Zeit, die *Existenz-Zeit "werden'*. Jetzt also leben wir immer *in* der Zeit und planen doch immer auch schon *für* die kommende Zeit.

Daraus ergibt sich die Frage nach dem Ort der Zeit: dem Zeitpunkt (èpoché) als einer geschichtlichen Zeit. Die Epoche umschließt jedoch einen Zeitraum. Sie ist kein Zeitpunkt im geometrischen Sinn. Sie ist das Darinnen-sein in einer Dauer. Eine Epoche dauert. Wo liegt die Dauer der Epoche? Die Antike kannte zwei Zeiten: Die kosmische Zeit, den Kosmos und die scheinbar ewigen Kreisläufe der Himmelskörper. Und die weltliche Zeit, in der wir künstliche Anordnungen (táxis) treffen, durch die die Welt (kairós) entsteht. Beide Zeitverhältnisse liegen dem individuellen menschlichen Leben voraus. Sie sind eher da als der Mensch.

Ende des Auszuges aus meinem Buch: Brenner, Xaver: Zur Geburt von Kultur. Mit Sokrates gegen das platonische Paradigma. Bd. 1 u. 2, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2016

Literatur:

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, übers. v. Olof Gigon. München: dtv, 1991

Aristoteles: Metaphysik. Nach d. Übers. v. Franz F. Schwarz. Stuttgart: Reclam, 1970

Nikomachische Ethik

Aristoteles: Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia), übersetzt von Eugen Dönt, Stuttgart 1997

Aristoteles: Über die Seele (De anima) (Die Lehrschriften, Bd. 6), übers. v. Paul Gohlke. Paderborn: Schöningh, 1961

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg: Herder, 1980

ungerechtes Wort versteckel" Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike.* Berlin 1987, S. 53. Der sokratische Aspekt der *Achtsamkeit* (*èpiméleia*) erzeugt aber eine andere, öffnende Aufmerksamkeit (*prosochè*). Sie zielt unter dem Blickwinkel einer unvermeidlichen, aber nicht wissbaren Zukunft auf die Erzeugung einer aufmerksamen Achtsamkeit.

Brenner, Xaver: Zur Geburt von Kultur. Mit Sokrates gegen das platonische Paradigma. Bd. 1 u. 2, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2016

Capelle, Wilhelm: Die Vorsokratiker: Die Fragmente und Quellenberichte, übers. u. eingeleitet v.. Stuttgart: Kröner, 1968

Heidegger, Martin: "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", hrsg. v. Hans Ulrich Lessing, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, 6, 1989, S. 235–274 (Die in den Fußnoten angegebene Seitenzahl bezieht sich auf die Paginierung des Originalmanuskripts, von H. U. Lessing als Randnummer wiedergegeben.) Zitiert im Text mit PA.

Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt am Main 1950 Heidegger, Martin: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern 1947

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1986

Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main 1965

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Frühe Schriften* [darin: Entwürfe über Religion und Liebe (1797/1798)] (Werke in 20 Bänden, Bd. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 248.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik I/II (Werke in 20 Bänden, Bd. 5/6). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis. Freiburg 1978

Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin 1987

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Frühe Schriften [darin: Entwürfe über Religion und Liebe (1797/1798)] (Werke in 20 Bänden, Bd. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes (Werke in 20 Bänden*, Bd. 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970

Kott, Jan: Gott – Essen. Interpretationen griechischer Tragödien. Berlin 1991

Kuhn, Helmut: "Das Gute", in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. Hermann Krings u.a. Bd. 2, München 1973, S. 657–677.

Kuhn, Helmut: "Die wahre Tragödie", in: Das Platonbild, hrsg. v. Konrad Gaiser. Hildesheim 1969, S. 231–323

Kuhn, Helmut: Das Sein und das Gute. München 1962

Kuhn, Helmut: Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. München 1959

Merleau-Ponty, Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare. München 1986

Meier, Christian: Athen. Berlin 1993

Mörchen, Hermann: Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno – Klett-Cotta 1980

Murdoch, Iris: The Sovereignty of Good, New York 1971

Platon: Apologie des Sokrates. Kriton, übers. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam, 1986

Platon: *Phaidros*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, in ders.: *Werke in acht Bänden.* Bd. 5., Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971; 2. Aufl. 1990

Parmenides: Über das Sein. Gr.-dt., übers. v. Jaap Mansfeld, hrsg. v. Hans von Steuben. Stuttgart: Reclam, 1995

Platon: *Protagoras*, übers. u. komm. v. Bernd Manuwald. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999

Platon: Das Gastmahl – Symposion. Gr.-dt., übers. u. erl. v. Otto Apelt, neubearb. v. Annemarie Capelle. 3., verb. Aufl., Hamburg: Meiner, 1981

Plutarch: Alexander der Eroberer, übers. v. Eduard Eyth. München: Beck, 2008

Rohde, Erwin: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Zwei Bände, Darmstadt 1980

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Idee zu einer Philosophie der Natur*, hier zit. nach Bubner, Rüdiger (Hrsg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Bd. 6: 19. Jahrhundert, Stuttgart: Reclam, 1978

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. (1809) Frankfurt am Main 1975. Mit einem Essay von Walter Schulz: Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Offenbarung.* (1809) hier zit. nach Riedel, Manfred (Hrsg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Bd. 7: 19. Jahrhundert, Stuttgart: Reclam, 1978

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Zur Geschichte der neueren Philosophie (München 1827). Westberlin 1986

Tugendhat, Ernst: Anthropologie statt Metaphysik, München 2007

Glossar:

Die **Sorge** ist "èpiméleia" (Kuhn: Sokrates S. 127 ff.) und bedeutet auch "nach etwas Sehen". Kuhn bringt es dann auf das wesentlich religiöse Denken. Das ist m. E. falsch. Kuhns Fehler beginnt, indem er die Wertigkeiten umdreht. Er sagt, dass Sokrates nur die Hinführung zum Sein zustande gebracht habe "Wort zum Sein" (lógos protreptikós), während Platon zur Aussprache des Wesentlichen, zum "Wort vom Sein" (lógos tên ousias) erreicht habe (Kuhn: Sokrates, S. 130). Hier wird das Mittel, die Logik zum Ziel und der Zweck, die Existenzfrage zum Mittel herabgewürdigt. Diese Verkehrung hat ihre Ursache in der kosmologischen Wendung bei Platon. Aus ihr kommt auch Aristoteles nicht mehr heraus. Er verschärft sie sogar noch, weil er mit dem physikalischen Ansatz die Substanz und ihre logische innerkörperliche Entwicklung zum Zentrum seiner Metaphysik macht.

Èpiboyleyoysa, gr., = dt. = Nachstellen, Hinterlist. (*Symposion* 203c.) Apelt, Otto übersetzt mit "List". "Penia sann darauf, sich durch List (*èpiboyleyoysa*) zu einem Kind von Poros zu

verhelfen, legte sich zu ihm und empfing Eros." *Platon: Gastmahl (Symposion*) Übersetzung Apelt, Otto. Hamburg 1981. S. 87.

Fürstenfeldbruck, den 15.12.2021

Dr. Xaver Brenner©

Der Vorlauf zum Tode – contra – Sorge und Liebe