


Donatella Di Cesare

**Von der politischen Berufung
der Philosophie**

Aus dem Italienischen von Daniel Creutz

 Matthes & Seitz Berlin

*Die Philosophie soll nicht prophezeien,
aber sie soll auch nicht schlafen.*
Martin Heidegger

*Und so wird uns und euch die Polis wachend
verwaltet werden und nicht träumend.*
Platon

*Wir verwirklichen uns nie. Wir sind zwei Abgründe –
ein Brunnen, der in den Himmel schaut.*
Fernando Pessoa

Inhalt

Die gesättigte Immanenz des Globus	7
Heraklit, das Wachen und der ursprüngliche Kommunismus	12
Lichtnarkose: Von der Nacht des Kapitals	18
Zur <i>polis</i> berufen	24
Staunen: Eine unruhige Leidenschaft	27
Zwischen Himmeln und Abgründen	32
Die Atopie des Sokrates	39
Ein politischer Tod	47
Platon: Als die Philosophie in der Stadt ins Exil ging	59
Migranten des Denkens	62
»Was ist Philosophie?«	68
Radikale Fragen	75
Der Außer-Ort der Metaphysik	79
Dissens und Kritik	86
Das 20. Jahrhundert: Zäsuren und Traumata	92
Nach Heidegger	97
Gegen Unterhändler und normative Philosophen	103
<i>Ancilla democratiae</i> : Eine traurige Rückkehr	111

Poetik der Klarheit	115
Kraftvolle Prophezeiungen des Sprunges: Marx und Kierkegaard	118
Die Ekstase der Existenz	131
Für eine Exophilie	135
Philosophie des Erwachens	137
Gefallene Engel und Lumpensammler	144
Anarchische Nachschrift	146
Anmerkungen	155
Literaturverzeichnis	167

Die gesättigte Immanenz des Globus

Es gibt kein Außen mehr. So präsentiert sich das letzte Stadium der Globalisierung. Bis zur Moderne dachten die Bewohner des irdischen Gestirns bewundernd, staunend und erschüttert über den Kosmos nach und richteten ihre Augen in den offenen Himmel. Jenes unermessliche Gewölbe bot ihnen gleichwohl Schutz, schirmte es sie doch gegen die absolute Äußerlichkeit ab, der sie sich ausgesetzt sahen. Als der Planet jedoch von vorne bis hinten erkundet – umrundet, besetzt, vernetzt, vor- und dargestellt – war, brach der kosmische Himmel auf, und es eröffnete sich ihnen: der Abgrund. Ihr Blick verlor sich im eisigen Außen. Die Herausforderung war ohne Beispiel. Die Entdeckung des Globus erscheint daher als die Geschichte einer »raumpolitischen Entäußerung«.¹ Das Äußere übte eine magnetische Anziehungskraft aus, es zog an und stieß zugleich ab, wobei es die Alterität zu reduzieren, zu beherrschen und zu kontrollieren galt. Auch zu jener Zeit fehlte es dafür nicht an philosophischen Modellen. An die Stelle des kosmisch-spekulativen Universums, das Mutmaßungen, Intuitionen und Ideen über lange Zeit hinweg angeregt hatte, trat die kopernikanische Revolution, dank derer – während auch noch die äußersten Grenzen eine nach der anderen eingerissen wurden – mit Nachdruck der Anthropozentrismus proklamiert werden konnte. Das umherirrende Gestirn folgte dieser Bahn über Jahrhunderte hinweg in verwickelten Rotations- und Schwingungsbewegungen, ohne jedoch seinem Schicksal zu entgehen.

Bei Anbruch des dritten Jahrtausends kann die Globalisierung als vollendet gelten. Sie präsentiert sich als Resultat eines ununterbrochenen, von der treibenden Kraft der Welt

geführten Monologes, einer höheren Gewalt, die unmöglich zum Stillstand zu bringen ist, als handele es sich um die Vernunft selbst. Jedwede kritische Instanz erwiese sich damit als überflüssig. Man stellt Analysen über die globale Situation an. Mehr aber auch nicht. Zum ersten Mal scheint die Philosophie vom Axiom der Aktualität überrollt zu werden.

Wie kann es in einer Welt ohne Außen noch Philosophie geben? Einer sorgfältigen Diagnose erscheint die ontologische Ordnung des Globus als diejenige einer gesättigten Immanenz, wobei Immanenz hier im etymologischen Sinne dessen zu verstehen ist, was bleibt, was in sich verbleibt, stets Innen, ohne Außen, ohne Äußerlichkeit. Es handelt sich um eine statische und verdichtete Immanenz: Weder gibt es Einschnitte noch Lücken, Fluchten oder Auswege. Die Sättigung ist eine räumlich-zeitliche. Das mag eventuell überraschen: Leben wir nicht vielmehr in einer Welt der absoluten Flüsse: des Kapitals, der Technik, der Medien? Information, Fusion und Dichte folgen dem hektischen Herzschlag einer schwindelerregenden Beschleunigung. Und das alles natürlich im Zeichen des unweigerlichen Fortschritts. Damit wird jedoch nur der Anschein einer Welt getroffen, die vollkommen im ökonomischen Strudel der Zeit eingeschlossen ist und deren Wesen paradoxerweise auf Geschwindigkeit beruht.² Die Flüsse des globalen Netzwerkes beschreiben die immer gleichen Umlaufbahnen und folgen einer Wiederholungsbewegung, die in sich identisch bleibt. Nicht, dass es an chaotischen Spiralen und aufrührerischen Strudeln fehlen würde – aber sie stören den konstanten Rhythmus jener absoluten Flüsse nicht, die unerschütterlich geschlossen und insgeheim unbeweglich bleiben. Schnelligkeit wird zum Stillstand, Beschleunigung endet in Trägheit, wie auf einem Laufband, auf dem man stets weiter vorwärts rennt, um nicht zurückzubleiben. Alles ändert sich – aber im Grunde

ändert sich nichts wirklich. Träg-verharrende Veränderung ist das Signum des synchronisierten Globus.

Die gesättigte Immanenz zeigt die erstickende Gegenwart einer Welt an, die im Glauben an das Unversehrte verlangt, sich gegen das »Außen« zu immunisieren.³ Daher hat sie alles, was anders ist als sie selbst, aufgesaugt, verbannt und zerstört, gesteuert von einem übermächtigen immunologischen Trieb: unversehrt bleiben, unverletzt und unbeschädigt ausharren. Alle negativen Mächte wurden aufgeboten, um der vitalen Negativität entgegenzuwirken, um jedweder Wandlung zuvorzukommen, jede Veränderung abzuwenden, allen Verlust zu neutralisieren. Obgleich der immunologische Trieb auch in der Vergangenheit keineswegs vollkommen abwesend war, hat er heute insbesondere durch die Technik bislang unbekannt Formen angenommen.⁴ Der Globus der absoluten Flüsse in gesättigter Immanenz ist das monumentale Ergebnis jenes Triebes.

Wozu sich noch in das eisige und tote Jenseits hinauswagen? Es triumphiert die Exophobie, eine abgründige Angst, eine kalte Panik, das nackte Entsetzen vor dem, was äußerlich ist. Diese Angst ergreift auch das Denken und hält es gefangen. Wie lässt sich überhaupt noch eine Alternative denken? Jede Distanznahme, jede Unterbrechung gilt – noch bevor sie als terroristische Tat angeprangert wird – als Ding der Unmöglichkeit. Nur im Inneren lässt sich träumen, unter der Herrschaft der gesättigten Immanenz, in der die Träume nicht selten in Albträume umschlagen. »Es gibt kein Außen mehr«, das ist die bittere Feststellung, die das radikalste Denken der letzten Jahre durchzieht.⁵ Auf diese Weise ist der hyperrealistische Refrain »There is no alternative!«, jene höhnische und traurige Summa des gegenwärtigen Zeitalters, schließlich zu einer schonungslosen Prophezeiung geworden, die sich nur unaufhörlich bewahrheiten kann.

Es ist kein Geheimnis mehr, dass die Reden vom »Ende der Welt« ernst zu nehmen sind.⁶ Diese werden vor allem von den empirischen Wissenschaften unterfüttert: von Klimatologie, Geophysik, Ozeanografie und Ökologie. Die Menschheit scheint geradewegs und unmittelbar auf die Katastrophe zuzusteuern. Die nahe Zukunft – unvorhersehbar, weil vollkommen anders – wird den Szenarien der Science-Fiction oder messianischen Visionen überantwortet. Der prometheische Schrei droht in einem apokalyptischen Röcheln zu ersticken. Zumindest eines ist klar: Die Welt des Spätkapitalismus ist die des planetarischen ökologischen Kollapses. Die Verschmelzung von Technoökonomie und Biosphäre vollzieht sich vor den Augen aller.⁷ Das Erdzeitalter, in dem die Menschen beinahe machtlos die verheerenden und todbringenden Ergebnisse jener asymmetrischen Verschmelzung betrachten, mit der die Natur bis hin zu ihrem Verschwinden erodiert wurde, ist heute unter dem Namen Anthropozän bekannt. Doch die Heftigkeit und Gewalt des menschlichen Eingriffs wäre ohne die unerbittliche und glühende Souveränität des Kapitals nicht möglich gewesen. Und dennoch scheint es der zeitgenössischen Vorstellung leichter zu fallen, sich das Ende der Welt auszumalen, als das Ende des Kapitalismus zu denken. Darin zeigt sich die ungeheuer große Kluft zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und politischer Ohnmacht. Zu diesem Zeitpunkt besetzt der Kapitalismus bereits den gesamten Horizont des Denkbaren. Dies wurde möglich, indem er noch jeden Herd eines Widerstands der Imagination aufzehrte sowie jedwedes ihm Äußerliche, das vor oder nach seiner Geschichte liegen mag, auslöschte: vor ihm nur düster Archaisches, nach ihm nichts anderes als die Finsternis der Apokalypse.

Für eine Menschheit, die in der gesättigten Immanenz eingeschlossen ist, in jenem fensterlosen Globus des fortgeschrittenen Kapitalismus, auf dem für Menschliches kaum

noch Raum ist, bleibt allein der Transhumanismus vorstellbar, der letzte technognostische Traum von der Unsterblichkeit – ob dieser sich nun durch kryogene Hibernation oder durch Übertragung der Identität in eine Software verwirklicht –, der ersehnte Traum einer Spezies, die ebenso unvermittelt wieder verschwinden könnte. Dann lebe wenigstens das Posthumane!

Im Inneren ist alles möglich – außen hingegen: rein gar nichts. Man hätte sich also zu fragen, was hier »möglich« heißt und was »unmöglich«, wenn es im zukunftsorientierten wissenschaftlich-technologischen Kontext keinerlei Grenzen gibt, während im politischen Feld jegliche Perspektive eines möglichen Wandels a priori vom harten »Nein« des Marktes versperrt wird.⁸ Zwar kann man unsterblich werden, es gibt jedoch keinen Ausweg aus dem Kapitalismus.

Die Welt der gesättigten Immanenz ist die des globalen kapitalistischen Regimes, der klaustrophobische Raum, in dem man zwischen dem Nicht-Ereignis des liberaldemokratischen Dahinfließens und dem unmittelbar bevorstehenden planetarischen Kollaps hin- und herschwankt. Der Widerstand dagegen teilt sich in zwei Lager: in diejenigen, die auf eine entfesselte Akzeleration setzen, welche dann in die Selbstzerstörung des Kapitalismus münden soll,⁹ und diejenigen, die darauf abstellen, die Fahrt der Lokomotive noch durch das Ziehen der Notbremse zu stoppen – nach der Apokalypse das Gottesreich.

Der kapitalistische Realismus bekräftigt indes die Immanenz und festigt die Abschließung.¹⁰ Nur eine Logik des Unmöglichen könnte diese verschieben und verlagern. Der Zukunft zuvorkommen, um sie zu umgehen: Das Regime der gesättigten Immanenz stellt sich als geschlossene Welt einer Präventivpolizei dar, als zeitliches Gefängnis, in dem der Weitblick zu einer Hellsichtigkeit verkommt, die jede

Veränderung zum Neuen zu exorzieren trachtet. Diese Welt hat ihren Schatten bereits verloren. Sie ist dem Imperativ des jeweiligen Tages unterworfen, verurteilt zur erschöpften Trägheit permanenten Alarmiertseins, zum unermüdlichen Halbschlaf im nie erlöschenden Licht, zu einer taghellen Virtualität, die keine Nacht mehr kennt.

Heraklit, das Wachen und der ursprüngliche Kommunismus

Von ihrem Beginn an bildete das Wachen ein bevorzugtes Thema der Philosophie. Das ging so weit, dass es zu ihrer symbolischen Repräsentation werden konnte, zur ihr vorausgehenden, anschaulichen Metapher, noch bevor die Philosophie überhaupt einen Namen angenommen hatte. Wundersames Aufgehen des inneren Lichts, welches das Wiederauftauchen aus der Nacht anzeigt, Kraft der Mahnung und des Rückrufs, das Staunen des erwachenden Lebens, Rückkehr zu sich: Mehr als alles andere ist das die Philosophie.

Die Helle des Tages vom Mythos gelöst und zu einer metaphysischen Kategorie erhoben zu haben, war das Werk Heraklits, des »Dunklen«, wie er aufgrund seines enigmatischen und orakelhaften Stils genannt wurde. Damit beginnt das Abenteuer des Denkens, das vom Licht des *logos* geleitet die Welt zur Sprache bringt, die so zum Kosmos wird und sich mit der ununterbrochenen Überschreitung ihres beschränkten und niederen Radius in eine immer weitere, höhere und gemeinschaftlichere Sphäre hinein entfaltet.

Von Heraklits Leben ist nur sehr wenig bekannt. Die antiken Biografen schreiben ihm königliche Abstammung zu. Diogenes Laertius sagt, dass er »stolzen Sinnes, wie kaum ein anderer«¹¹ gewesen sei. Seine fast schon abschätzige

Haltung war einem grundlegenden Konflikt mit den Mitbürgern geschuldet, denen er zum Vorwurf machte, seinen Freund Hermodoros nach der gescheiterten demokratischen Revolution ins Exil gezwungen zu haben. Ephesos, die an der Grenze zwischen der kleinasiatischen Küste und dem europäischen Mittelmeer gelegene ionische Stadt, war gewiss noch nicht Athen. Doch fehlte es auch hier nicht an Spannungen. Gekränkt entfremdete sich Heraklit dem politischen Leben und wies das an ihn gerichtete Ansuchen zurück, der *polis* Gesetze zu geben, die ihm inzwischen von einer schlechten Verfassung regiert zu werden schien. Er zog sich in den Artemistempel zurück, wo er der Legende nach sein in drei Abschnitte unterteiltes großes Buch niederschrieb: den ersten über das Ganze, dann einen politischen Teil und schließlich einen theologischen. Dem Werk wurde später ein künftig oftmals gebrauchter Titel verpasst: *Peri physeôs* – ganz so, als hätte Heraklit ein Traktat über die *physis* verfasst, über die als Prinzip und Substanz von allem verstandene Natur. Aristoteles leistete seinen Beitrag, diese beschränkende und irreführende Deutung weiter zu festigen. Gleichwohl existiert auch eine andere antike Tradition, verkörpert durch den Stoiker Diodot, der zufolge das Buch Heraklits abgesehen von einigen Beispielen nichts mit der Natur zu tun hat, sondern ausschließlich politische Themen behandelt: *Peri politeias*.

Im Übrigen ist vor einem numinos bleibenden Hintergrund die politisch-tragische Inspiration des Denkens Heraklits in den mehr als 120 von seinem Werk erhaltenen Fragmenten unschwer auszumachen. Es spricht darin nicht so sehr der Erforscher des Kosmos als vielmehr der strenge Wächter der Stadt, der Interpret des *polemos*, jenes Konfliktes und Krieges, der »aller Dinge Vater, aller Dinge König« ist (B 53). Der Streit der *polis* wird auf die gesamte Wirk-

lichkeit projiziert, um so von Grund auf das sie regierende Gesetz zu erforschen und miteinander zu verbinden, was in seiner Einheit zunächst verstreut und vielfältig erscheint, damit schließlich die *palintropos harmoniê*, die »gegenstrebige Vereinigung« der Gegensätze (B 51), erfasst werde. Die Stadt bildet damit das hermeneutische Paradigma der Welt.

In jeder Differenz das Eine zu vernehmen: Darin liegt das Verdienst Heraklits, dem anerkannten Wegbereiter der Dialektik. So konnte Hegel schreiben: »Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen«. ¹² Gleichwohl gilt es, Verzerrungen der historischen Perspektive zu vermeiden. Die Eintracht der Gegensätze, jene rätselhafte Verbindung, von der Heraklit spricht, ist nicht die spekulative Einheit, sondern der plötzliche Übergang, aufgrund dessen sich das Eine unaufhörlich in das Andere wandelt: Leben und Tod, Tag und Nacht, Wachen und Schlaf, Sommer und Winter, Frieden und Krieg. Irrigerweise ist diese Auffassung zu einer Doktrin des ewigen Werdens, des Fließens, zu jenem *panta rhei* verfestigt worden, von dem sich in den Fragmenten Heraklits jedoch keine Spur findet. Er erwähnt zwar den Fluss – »In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht« (B 49a) –, nur um damit allerdings den Wechsel stets unterschiedlicher Wasser hervorzuheben. Es überrascht daher keineswegs, dass bei Heraklit insbesondere das Feuer, das lebt, indem es sich verwandelt, und sich gemäß den Düften verändert, mit denen es sich vermischt, die gegenstrebige Vereinigung der Gegensätze sinnfällig wiederherstellt.

Diesem Gesetz entziehen sich nicht einmal die Namen, die vielmehr die Gegensätzlichkeiten gerade ans Licht bringen. Heraklit eröffnet die Reihe jener Denker, die auf die Sprache blicken, um die Wirklichkeit zu verstehen. Die den Kosmos regierende verborgene Harmonie ist im *logos*, gemäß

dem alles geschieht, enthalten, dem ewigen und universellen Gesetz, das dazu befähigt ist, das Werden zu regulieren, das seinerseits kein blindes Sichüberstürzen darstellt, sondern ein weises Dahinschreiten vom einen Gegensatz zum nächsten.

Wer aber wird dem *logos* Gehör schenken wollen? Wer ihn in seiner sibyllinischen Mehrdeutigkeit zu verstehen versuchen? Das ist die eigentliche Frage Heraklits, die bereits eine Mahnung in sich birgt. Taub, abwesend und wie dahinschlummernd, zur Beute von Traumflüssen und partikulären Meinungen geworden und weit entfernt davon, was weise, *sophôn*, ist, entziehen sich die Sterblichen dem Zuhören. Sie leben in sich selbst zurückgezogen und in sich gekehrt, als schliefen sie, sind Gefangene der eigenen Privatheit, ihrer erstickenden Kleinlichkeit. So wird von Heraklit die grassierende Idiotie angeprangert, die im Griechischen etymologisch – *idiotês* kommt von *idios*, »eigen« – auf das Eigentum verweist. Ihnen ist es folglich unmöglich, Zugang zu dem zu finden, was kommun oder gemeinschaftlich, *koinon*, ist. Heraklit gebraucht die ionische Form *xynon*, die er im Rahmen eines Wortspiels auf *xyn noi* zurückführt, d. h. mit *noûs*, »mit Verstand« (B 114), begabt. Nicht nur ist der Verstand allen gemeinsam, sondern auf den Verstand gründet sich, was gemeinsam ist, das Gemeinsame. Es handelt sich dabei nicht um eine unmittelbare Intuition, sondern um die ordnende Erkenntnis des Kosmos, die sich im *logos* bündelt und zum Ausdruck gelangt. Ein Idiot ist derjenige, der sich dem Zuhören verweigert, der in der Isolation der Nacht verbleibt und sich dadurch der Teilhabe am gemeinsamen Tag und der gemeinsamen Welt verschließt. Heraklit drückt es folgendermaßen aus: »Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, doch jeder Schlummernde wendet sich nur an seine eigene« (B 89).

Nacht und Tag skandieren, sich gegenseitig überschreitend und abwechselnd, die Zeit. Im Unterschied zur Vorstel-

lung Hesiods jedoch bleiben sie nicht voneinander getrennt. Vielmehr sind sie eins – nur dass sie einander abwechseln, wie es auch die Gegensätze tun. Sie schlagen aber auch nicht wechselseitig ineinander um und bleiben voneinander verschieden. Nacht und Tag weisen über sich hinaus, sie sind Hinweise, mehr noch: Symbole. Die Gegensätze vermehren und multiplizieren sich. Während sich auf dem Grund rätselhaft die letzte Polarität von Leben und Tod abzeichnet – wird es eine Rückkehr vom Tod ins Leben geben? –, verweisen Licht und Dunkel auf Schlaf und Wachen. Heraklit, der erste Metaphysiker des Lichts, macht aus dem Tag jene vom *logos* verbreitete Weisheit, die in der Klarheit verbindet und vereinigt. Das Wachen wird zum Auftakt der Philosophie.

Der Aufruf zum Wachen kehrt in den Fragmenten unaufhörlich wieder.¹³ In der Folge wird sich die Philosophie diese Aufforderung zu eigen machen. Denken heißt, an der Wachsamkeit des vereinigenden *logos* teilzuhaben. »Private Weisheit«, *idia phronêsis*, ist ein Oxymoron, da das, was im Einzelnen auftaucht – Träume, Bilder, Meinungen, Ideen –, nur eine leere und tote Illusion darstellt. Und eine solche wird es so lange bleiben, wie es nicht den Weg der Gemeinschaftlichkeit findet. Also: Schlaft nicht! Überlasst Euch nicht dem Schlaf der privaten Idiotie! So wiederholt es Heraklit denen zugewandt, die in der Benommenheit leben. »Man soll nicht handeln und reden wie Schlafende« (B 73), gebietet er unmissverständlich. Jedoch gibt es zwei Arten von Schlaf. Rechtmäßig ist der wohltuende und erquickende. Ein Fehler wäre es jedoch, den Tag für die Nacht zu nehmen, Wachen und Schlafen zu verwechseln, wo sie doch jene Plötzlichkeit trennt, die wie ein Feuerstrahl den geheimnisvollen Übergang der Gegensätze in Kraft setzt.

Für Heraklit gilt das für Wachen und Schlaf noch gesteigert. Wer schläft, scheint – obgleich er derselbe ist – ein

anderer zu sein, *ergatas*, »Arbeiter und Wirker« der je eigenen Welt (B 75). Er gleicht einem Toten, der dort ruht, leblos und unendlich weit entfernt. In einem verworrenen, von Clemens von Alexandrien überlieferten Fragment heißt es: »Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an, wann er gestorben, erloschen ist; im Leben berührt er den Toten im Schlummer, wann sein Augenlicht erloschen; im Wachen berührt er den Schlummernden« (B 26). Wer dem Schlaf nachgibt, verlässt das *koinon*, die geteilte Welt, um ganz in die eigene zu versinken, wo er mit den Toten ruht. Der Schlaf gleicht einem kurzen Abstieg in den Hades, in den finsternen Untergrund der Stadt. Und damit ist der schlafende Stadtbürger nicht nur apathisch und alogisch, sondern auch apolitisch und anomisch. Ja, im Grunde hört er auf, ein Stadtbürger zu sein; er schließt sich seinen Toten in der privaten Grabstätte an, die zugleich das Grab des Öffentlichen bildet. Er wälzt sich in seinen Verblendungen hin und her, in seinen Alpträumen, im Ersehnten und Erträumten, in seinen Halluzinationen. Jeder ist dabei ganz für sich. Womöglich wacht niemand mehr über die *polis*, wenn in der Nacht der Stadt die Welt unterzugehen scheint. Aber nein, es gibt eine Ausnahme oder vielmehr zwei: Der weise Gott, der über die Mauern wacht, sowie sein Stellvertreter, der Philosoph, der aufmerksam deren Inneres hütet, damit jenes lichtvolle Offene nicht für immer durch die private Idiotie versperrt bleibt.

Ist die Politik also eine Tochter der Philosophie? Der Philosoph tritt dem vernichtenden Dunkel der Nacht entgegen. Und auch wenn ihr eines Tages alle verfallen sollten, die Stadt bliebe im Denken dieses ihres aufmerksamen und außergewöhnlichen Bürgers behütet und aufgehoben.

Bereits vor Platon und seiner *Politeia* erfährt die politische Nacht durch Heraklit, den Wächter der Stadt, die höchste Missbilligung. Er richtet den Finger auf den Som-

nambulismus, der bei seinen Mitbürgern so weitverbreitet ist, dass sie auch bei Tage nicht mehr erwachen wollen; »Nachtwandler« sind sie, *nyktipoloi*, die, anstatt das geforderte Leben eines gemeinsamen Tages in der Stadt zu führen, mit der Nacht verkehren. Sarkasmus, Verachtung und Enttäuschung leiten die Worte Heraklits, dessen *logos* des Tages den Raum der griechischen *polis* und allgemeiner den Bereich der europäischen Politik eröffnet. Die Stadt kann nur dank des *koinon*, dank des Gemeinsamen und Gemeinschaftlichen existieren, das sich im *logos* versammelt. Darin liegt der den *nomos* verbürgende, ordnende Verstand, auf den sich die Stadt gründet. Der *logos* des Tages enthüllt die Existenz der *polis* und kündigt die politische Ontologie an: »Wenn man mit Verstand reden will, muss man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker« (B 114).

Kurz gefasst: Ohne das *koinon* des *logos* gibt es keine *polis*. Ohne jenen Zusammenhang des *logos*, der allen gemeinsam ist und sie verbindet, könnte es keine Stadt geben. Das, was die Stadtbürger zusammenhält, ist das *koinon*, die gemeinsame Teilhabe am Tag jenseits der nächtlichen Isolation, aufgrund derer die Rückkehr zu sich gleichbedeutend einhergeht mit der Rückkehr in den öffentlichen Raum. Der ursprüngliche Kommunismus des Wachens, zu dessen Hüterin die Philosophie sich macht, ist die Bedingung der politischen Existenz.

Lichtnarkose: Von der Nacht des Kapitals

Im Abendland beschreitet die Metaphysik des Lichts einen langen Weg, der vom gemeinsamen Wachen zum exklusiven und systematischen Wissen führt. Es handelt sich um eine

unaufhörliche Neuordnung des Tages, der sich ausbreitet und ausdehnt, um schließlich weit mehr zu sein als ein einfaches Intervall zwischen zwei Nächten. Die dunklen Zonen werden nach und nach ausgemerzt, während das Kontinuum der Gewissheit jeden Bereich mit glasklarer Evidenz ausleuchtet. Es gibt nichts mehr – oder fast nichts –, was die universale Vernunft nicht enthüllte, nicht freilegte. So will es der Triumph des Ausdrücklichen über das Verborgene, der Sieg der Gegenwart über die Abwesenheit. Das, was nicht mehr oder noch nicht ist, sinkt dank der dumpfen Ontologie, die jede Alterität exorziert, zu einem reinen Nicht-Sein herab.

Im Rahmen eines erneuerten prometheischen Unterfangens wird versucht, das immerwährende Licht des Jenseits einzufangen, um es im Diesseits in eine beständige Illumination zu übersetzen, die – ohne je zu entflammen und ohne zu erlöschen – stets dieselbe gleichbleibende Stärke bewahrt. Es handelt sich um eine entschiedene, sich als endgültig setzende Erwidern auf den *pavor nocturnus*, der über Jahrhunderte hinweg die Weltgeschichte aufgerüttelt hat. Besser eine Lichtnarkose als Präventivmaßnahme gegen die unmittelbar bevorstehende Apokalypse. In der Offenbarung des Johannes heißt es: »Und die Stadt bedarf keiner Sonne noch des Mondes, dass sie ihr scheinen [...]. Und ihre Tore werden nicht verschlossen des Tages; denn da wird keine Nacht sein« (Offenbarung 21,23–25). Der Kampf gegen die verborgenen Mächte erreicht mit der neuzeitlichen Aufklärung seinen Höhepunkt. Danach aber erhält er eine Auszeit, als die ersten Romantiker – anstatt sie anzuklagen – den Verlust der Nacht beklagen. In seinen *Hymnen* wird sie von Novalis zur »heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht«¹⁴ erklärt. Sie wird zur festen Verbündeten jener Innerlichkeit, die andernfalls zu verschwinden droht. Der Marsch hebt danach jedoch mit beschleunigtem Rhythmus

tagten oder reduzierten Form, in der die immerwährende Alarmbereitschaft Raum greift, wie es im gedämpften Licht des Bildschirms aufscheint, das jetzt die vormals geschützte Dunkelheit der Nacht durchdringt. Hier herrschen Mangel an Empfindsamkeit, Entzug von Erinnerungen, Reduktion des Wahrnehmungsvermögens, Unmöglichkeit der Reflexion. Es handelt sich um einen Zustand sich endlos hinziehender Trance, um einen massenhaften Somnambulismus. Ist ein Erwachen aus diesem beinahe leblosen Halbschlaf, aus dieser alles durchdringenden Dumpfheit noch möglich?

Zur polis berufen

Anstatt klassisch gewordene Definitionen zu wiederholen, ziehe ich es in diesem Buch vor, das Unzeitliche der Philosophie im Lichte der Fragen der Zeit auf die Probe zu stellen. Deswegen schlage ich eine politisch-existenzielle oder besser existenzielle und politische Reflexion auf ihr Schicksal, ihre Rolle sowie ihr Potenzial im Zeitalter des Technokapitalismus und der neoliberalen Governance vor.

Die Philosophie wurde stets durch zwei verheerende Versuchungen gefährdet, angezogen und umworben: sich in sich zu verschließen und sich vollständig aus der Welt zurückzuziehen oder aber sich ihrer selbst zu entledigen und zu etwas vollkommen anderem zu werden. Da sie dieser Zustand seit ihrem Anbeginn begleitet, wäre es überzogen, sich in dieser Hinsicht zu einem »schlimm wie nie zuvor« hinreißen zu lassen. Und dennoch verbinden sich jene beiden Versuchungen heute in einer zweifachen Abschließung miteinander, die dadurch in ihren Auswirkungen sogar noch intensiviert und potenziert wird.

Welcher Spielraum bleibt dem Denken noch, wenn es von der Angst vor einem Schritt ins Außen ergriffen wird, wenn allerorten eine diffuse Exophobie vorherrscht? Wo die Wissensformen der durch Technologie gestützten Berechnung und Simulation überantwortet werden, wo sich die Prozeduren der Vereinfachung ausbreiten, die als Wahrheitsverfahren ausgegeben werden, wo jede Erkenntnis ihren festen Ort und ihre performative Aufgabe besitzt, muss die Philosophie schließlich entmachteter werden. Die Geschlossenheit der gesättigten Welt verlangt nach einer Erkenntnisordnung, die diese unterstützt und innerhalb der vorgeschriebenen Grenzen verbleibt.

Während jedes Erkenntnisgebiet auf einem Problem basiert, problematisiert die Philosophie die Probleme. Und hinterfragt auch noch den Fragenden, verdrängt ihn von seiner Position, setzt ihn von seiner Kanzel ab, macht aus ihm einen Befragten und Verhörten. Die Philosophie, der Philosoph können sich dieser unentwegten Befragung nicht entziehen, die gewissermaßen eine Aufspaltung bedeutet, welche die Form einer an die Frage gerichteten Frage annimmt.

Seit jeher atopisch, ist die Philosophie in einer Welt ohne Außen gefährlich fehl am Platz. Als jenseitiges Denken und Berufung zum Über erscheint sie nicht klassifizierbar, nicht eingrenzbar. Sie bildet ein paradoxes Territorium, deterritorialisiert und von der Atopie bewohnt. In ihrer Dezentrierung emigriert sie in ein Außen, von dem aus sie die Ordnung durcheinanderbringt. Denken befremdet, macht einen fremd, zu einem Fremden.

Indem wir den Bahnen der Existenz und der Politik folgen, beschreiten wir einen Weg, der von drei griechischen Wörtern flankiert wird: Atopie, Uchronie, Anarchie. Während sie in ihrer engen, wechselseitigen Verbindung durch-

gänglich das *Alpha privativum* bewahren, die innere Spannung der Philosophie, legen sie mit ihrer Synergie den kritischen Impuls frei und lassen ihre in ein Über gerichtete explosive Ladung hindurchscheinen.

Auf diesem Wege wird ein Thema berührt, auf dem ein Verbot, ein nahezu unanfechtbares Verdikt lastet, sodass sich die Philosophie wieder auf ihre philosophische Berufung verwiesen sieht. Diese Berufung wird fassbar in einer zweifachen Bestimmung, der zufolge die Philosophie nicht nur von der *polis* angeregt und beeinflusst ist, sondern der *polis* auch zustrebt – eine politische Berufung also, insofern in der *polis* ihre eigenste Neigung liegt. Deswegen ist die Philosophie zu einer Rückkehr aufgerufen, ohne dabei je zu vergessen, dass sie – zumal in der Stadt – fehl am Platz ist und gegen-zeitlich wirkt. Nach einer langen Abwesenheit, in der sie ihre Stimme verloren hat, ist sie dazu angehalten und eingeladen, die Gemeinschaft ans Licht zu ziehen, sie wiederzuerwecken. Ohne das Wachen der Philosophie gibt es keine Gemeinschaft.

Das hatte bereits Heraklit vorgebracht. Und das behauptet auch Platon in seinem großen politischen Dialog *Der Staat*. Es reicht nicht aus, wie im Traum, *onar*, zu denken oder in einer traumähnlichen Verfassung; denn das steht in einem fundamentalen Gegensatz zum Denken desjenigen, der aufmerksam wachend ist (vgl. *Der Staat*, 476c). Das Wachen, *hypar*, bildet den eigentümlichen Zug der Philosophie, der sie so sehr von allem anderen unterscheidet, dass es gar zu ihrem Symbol avanciert. Man kann sein Leben schlafend oder wachend verbringen. Auch wer nicht philosophiert, lebt zweifellos, aber seine Existenz ist geschmälert und seine Teilhabe an der Politik kompromittiert.

Staunen: Eine unruhige Leidenschaft

Das Wort ist griechisch und geht aus einem Kompositum hervor: *philein*, begehren, erstreben, lieben, und *sophia*, die – noch vor der Weisheit – das Wissen anzeigt, vor allem das praktische Wissen, die Fertigkeit. Wie z.B. dasjenige des Handwerkers, desjenigen, der Schiffe zu bauen vermag, Musikinstrumente zu spielen weiß, Verse schmieden kann; aber auch dasjenige des Gesetzgebers oder des Politikers. Wenn sich die Demokratie etabliert, sind zahlreiche Kompetenzen vonnöten, um sich in der Stadt zurechtzufinden. Es ist z. B. notwendig, gut reden zu können, um sich zu verteidigen oder aktiv in die Debatten einzugreifen. In diesem Zusammenhang tritt eine neue Figur auf: derjenige, der nicht nur Wissen besitzt, sondern auch dazu bereit ist, es zu verkaufen. Es handelt sich um den *sophistês*, einen Experten des privaten wie des öffentlichen Lebens sowie einen Meister der Rhetorik, der gegen Geld lehrt und sich – in einem zunehmend negativen Sinne – als Hochstapler und Scharlatan erweist.

Gegen die Sophisten erheben sich diejenigen in der *polis*, die – insofern sie ebenfalls als wortgewandt und geschickt angesehen werden – Gefahr laufen, für Sophisten gehalten zu werden. Vor allen anderen Sokrates. Der Unterschied reicht jedoch tief: Denn sie brüsten sich nicht mit Wissen, das sie nicht besitzen. Es ist Begehren, nicht ein Besitz, das die Fragen des Sokrates motiviert. Ein Begehren der Weisheit? Nicht ganz. Es ist nur schwer zu glauben, dass das griechische Wort *sophia*, wie einige meinen, etymologisch mit *saphês* verbunden sei, was klar, deutlich, offenkundig bedeutet. Gleichwohl erklärt Sokrates nicht nur, überhaupt nichts zu besitzen, geschweige denn die Wahrheit, sondern er gesteht überdies ein, inbrünstig nach Klarheit zu streben. Dieses Wissen des Nichtwissens bezeichnet den aporetischen

Anfang der Philosophie. Liebhaber der *sophia* – das betont Platon mehrfach – sind diejenigen, die nicht durch Unwissenheit stumpf und unkultiviert dahinleben, sondern vom Begehren angetrieben werden, zu wissen.¹⁸

Hier und dort tauchen die Begriffe »Philosoph« oder »philosophieren«, dem häufigen Gebrauch der Komposita mit dem Suffix *philo-* entsprechend, bereits vor Sokrates auf. So z. B. in einem Fragment des Heraklit (B 35), in den Erzählungen von Herodot (I, 30) sowie in der Leichenrede, die Thukydides dem Perikles im Rahmen des Gedenkens der im Peloponnesischen Krieg gefallenen Soldaten in den Mund legt: »Wir lieben das Schöne, ohne verschwenderisch zu sein, und philosophieren, ohne zu verweichlichen« (II, 40, 1). Voller Stolz werden hier die beiden Verben *philokalein* und *philosophhein* ausgerufen. Das, was schön ist, ist auch das Klare: Danach strebt das demokratische Athen des 5. Jahrhunderts v. u. Z. Damit wird auch ein *topos* vorweggenommen, der in der Folge noch des Öfteren wiederkehren wird: Ebenso, wie das Schöne nicht auch nützlich ist, ist die von den Philosophen erstrebte *sophia* nicht mit dem Kriterium der Nützlichkeit fassbar.

Während die Philosophie für Thukydides ein Vorrecht der Griechen darstellt, bildet sie für Platon und für Aristoteles ein Merkmal der gesamten Menschheit. Alle Menschen erstreben jenes Wissen des Wissens, jenes Nichtwissen, in dem allein sich Weisheit einstellen kann. Platon bestimmt dessen Ursprung genauer: *thaumazein*.¹⁹ Philosophieren bedeutet zuallererst, sich erstaunt umzusehen, sich verwundert Fragen zu stellen. Weit eher als ein Handeln ist es ein Erleiden. Und folglich ein *pathos*, eine ergreifende Leidenschaft, der man sich schlechterdings nicht entziehen kann. Wer philosophiert, ist unausweichlich von Staunen ergriffen. Und auch umgekehrt gilt: Wer nicht staunt, kann nicht philoso-

phieren. Der Anfang ist kein Anfang, wie wenn man etwa eine Handlung in Gang bringt. Denn *pathos* erleidet man – es kommt von außen, wird von anderem als man selbst erzeugt. Überraschend, außergewöhnlich ist das, was in den eigenen Blickwinkel einfällt und in der Ordnung keinen Platz findet; alles wird davon durcheinandergebracht. Der Philosoph aber gibt sich passiv dem Wunder dessen hin, was ihn umgibt, was ihn zunehmend betrifft und befremdet. Er bleibt nicht stumpf, unbeirrt und kaltblütig unbekümmert. Im Gegenteil: Er ist bestürzt und betroffen, insofern das, was ihm zuvor selbstverständlich erschien, seine Selbstverständlichkeit nun eingebüßt hat. Auf einmal fehlen die Fixpunkte, und alles gerät ins Wanken. Ein gewisses Unbehagen ist dabei unvermeidbar. Das *pathos* der Philosophie ist eine Leidenschaft, die darin besteht, sich verunsichern zu lassen. Das Staunen stößt das Begehren an, wissen zu wollen, aber dasselbe Staunen entzaubert sodann das erlernte Wissen (vgl. *Metaphysik*, 982b).

Entspricht das nicht – zumindest teilweise – der Richtung, die auch derjenige verfolgt, der die Natur erforscht? Dieser Einwand scheint mehr als berechtigt. Was Aristoteles beschreibt, ähnelt der Verfahrensweise des Wissenschaftlers, der, sobald er einmal die Erkenntnis erreicht hat, alle Verwunderung abschüttelt. Verhielte es sich aber so, dann würde Philosophie mit dem Erreichen dieses Zieles an ein Ende kommen und aufhören. So denkt derjenige, der in der Philosophie allenfalls ein Duplikat der Wissenschaft sieht; ein im Übrigen umso unnützeres Duplikat, als die Wissenschaft tatsächliche Fortschritte erzielt. Denn auch der Wissenschaftler staunt im Grunde angesichts jenes Unbekannten, auf das er stößt. Er wird jedoch nicht von Leidenschaft ergriffen, sondern eher davon, was seine Neugierde weckt, was er noch nicht kennt und was er sich deshalb zu sichten, zu

sondieren und zu untersuchen anschickt. Diese das Staunen begleitende Betrachtung der Dinge nannten die Griechen *theôria*.

Der Philosoph und der Wissenschaftler scheinen im Einklang zu handeln, miteinander verbunden durch Staunen und durch Theorie. Beide stolpern über etwas, das sie betrifft und beeindruckt und das sie alsdann zu beobachten versuchen. Aber hier endet die Verwandtschaft auch schon. Das Überraschende stellt für den Wissenschaftler ein Problem dar, das mithilfe der Methode und auf der Grundlage bereits erworbener Resultate gelöst werden kann, in Hinblick auf eine umfassendere Erkenntnis des Gegenstands, seiner Qualitäten, seiner Substanz.

Auch für den Philosophen ist das Staunen mit der *theôria* verbunden. Wer sich wundert, schärft seinen Blick. Es ist demnach das Staunen, das die Dinge sichtbar macht. Der Philosoph, der seiner Sinne gewiss nicht entbehren kann, reißt die Augen auf. Aber die Philosophie verlangt, dass sich die Augen, wurden sie einmal geöffnet, sodann wieder schließen, um jenes einzigartige Sehen zu ermöglichen, das im Denken besteht. Wer philosophiert, schließt – sich zurückziehend – die Augen, um sich zu sammeln, um sich nicht mehr ablenken zu lassen.

Nicht die verwunderte Hinwendung zum Seienden ist für die Philosophie charakteristisch, sondern die Umwendung des Blicks, die auf das Motiv gerichtet ist, das am Grund der Befremdung, der Erschütterung liegt. So bleibt der Philosoph seinem Staunen treu, das ebenso radikal ist wie seine Frage. Darin ist die Bestürzung auszumachen, die alle platonischen Dialoge durchzieht und gewissermaßen in der Verlegenheit gipfelt, nicht einmal mehr zu wissen, wer oder was ich »bin«, der nicht weiß. Aus dieser den Philosophierenden erschütternden Verlegenheit entspringt die Philosophie.

Die Wissenschaft beschreitet einen geraden Weg, der – nachdem er dasjenige hinter sich gelassen hat, was überraschend, verwunderlich, befremdlich ist – mit der Entzauberung der Welt fortfährt. Ein Hindernis nach dem anderen fällt und wird überwunden, während die Erkenntnis stetig anwächst. So ist der wissenschaftliche Fortschritt beschaffen. Die Philosophie folgt ihm nicht. Umso weniger begnügt sie sich damit, wie es einige fordern, eine Begründung für dieses Vorgehen zu liefern. Daher fehlt der Zielpunkt, welcher die Aufgabe der Philosophie als eine Anhäufung von Erkenntnissen anzeigt, als ein Unternehmen, Begriffe, Methoden und Absichten der Wissenschaften zu rechtfertigen oder diesen eine »Letztbegründung« zu verleihen.

Die Philosophie kommt nicht nach der Wissenschaft – sie geht dieser voraus. Sie ist schon der Anfang. Ihre ausgehntere und umfassendere Domäne bildet eine abwechslungsreiche, bewegte und zerklüftete Landschaft, in der die Anstiege steil sind, in der sich Kehren und Wendungen aneinanderreihen, in der Wege auch plötzlich abbrechen können. Sollte er auch auf den Gipfel gelangen, der Philosophierende findet keine Befriedigung in der Erkenntnis, die er zuvor nicht besaß, und auch nicht in der Lösung eines Problems. Im Gegenteil, er ist nur noch unruhiger und aufgewühlter, da er von den Höhen dieses Vorgebirges, auf denen er einen erhabenen Gipfel vermutete, mit noch größerer Klarheit dasjenige sieht, was ihm verborgen bleibt. Und trotzdem zieht er weiter, unruhig, betroffen und verwirrt. Das Staunen des Philosophen ist nicht unbedarft, er findet keinen Gefallen am Anblick eines zuvor unbekanntem Seienden, das er nun endlich einzuordnen und zu erforschen in der Lage ist. Es ist vielmehr ein potenziertes Staunen, eine andere Leidenschaft. Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?

Der Weg des Philosophen ist daher alles andere als geradlinig. Bei genauerer Betrachtung handelt es sich nicht um einen Hin-, sondern um einen Rückweg. Den Blick vom Seienden abgewendet, das er den Wissenschaften überlässt, dreht er bei, wendet sich um und biegt in eine andere Richtung ab, um sich um die Fragen herum zu sammeln, welche die letzten und ersten sind und bleiben. Diese Umwendung kann man Re-flexion nennen, eine Richtungsänderung, die aus dem ontischen Schlaf erweckt.

Dieser Weg der Rückkehr geht aus der Aporie des Nichtwissens hervor und führt der Klarheit entgegen, ohne diese jemals zu erreichen, zumal das Gesuchte sich verbirgt und entzieht. Gerade auf dem Weg des Philosophen zeigt sich die Grenze der menschlichen Endlichkeit, der sterblichen Existenz, die das Ende nicht mit dem Anfang verbinden kann. Die Erkenntnis des Ganzen bleibt verschlossen. Wie sollte man also nicht Klarheit anstreben, diese nicht begehren, sie nicht lieben? An genau dieser Stelle übernimmt das griechische *philein* bei Platon eine entscheidende Rolle, um die Philosophie zu bezeichnen (vgl. *Das Gastmahl*, 203b–204b). Die Liebe, eine noch weitaus überwältigendere Leidenschaft als das Staunen, verdrängt dieses schließlich. Mehr noch: Die *sophia* selbst wird der *philia* unterstellt. Denn das, was wirklich wichtig und nötig ist, ist der Schwung des Begehrens, die unaufhaltsame Unruhe, das Verlangen, das aus der Philosophie eine Berufung macht.

Zwischen Himmeln und Abgründen

Eines Nachts, in der das Himmelsgewölbe heller erleuchtet schien als je zuvor, fiel ein Astronom, der Abend für Abend hinauszugehen pflegte, um die Sterne zu beobachten, in ei-

nen Brunnen. So erzählt es Äsop (*Fabulae*, 65). Von dieser Erzählung existieren jedoch auch andere Versionen. Die bekannteste ist die von Platon niedergelegte, in der Thales von Milet an die Stelle des anonymen Astronomen tritt.

Die Doxografie hält nur äußerst spärliche Informationen über ihn bereit. Der Begründer der ionischen Schule und Stadtbürger von Milet war »zunächst politisch tätig« – wie Diogenes Laertius schreibt – »und wandte sich dann der Naturbetrachtung zu« (I, 23, A1). Er entdeckte neue Sternbilder, beobachtete die Bewegung der Gestirne und berechnete Sonnenwenden und Äquinoktien; er muss jedoch auch ein vortrefflicher Geometer gewesen sein, wenn es ihm tatsächlich gelungen sein sollte, die Höhe einer Pyramide anhand des von ihr geworfenen Schattens zu bemessen. Womöglich war er der Erste, der der Seele Unsterblichkeit zuschrieb. Unklar und umstritten ist seine Verbindung zu jenen hylozoistischen Lehren, die in aller Materie, *hylé*, Leben, *zoé*, sahen. Er scheint sich, ausgehend von der eingehenden Beobachtung von Magnet- und Bernsteinen, auch das Leblose als beseelt vorgestellt zu haben. Deshalb konnte er sagen: »Alles ist voll von Göttern« (A 22). Sein Name ist mit dem Prinzip des Wassers verbunden, in dem er die Quelle und den Ursprung aller Dinge ausmachte.

Platon sollte ihm – aufgrund der im *Theaitetos* erzählten Anekdote – unvergänglichen Ruhm zuteilwerden lassen. Als er, »um die Sterne zu beschauen«, *astronomounta*, »nach oben blickte«, *anô blepônta*, »fiel Thales in einen Brunnen«, *phrear*. Über die genaueren Umstände dieses Unfalls wird nichts weiter berichtet. Man erfährt nicht, ob er auf dem offenen Land geschah, in das sich der Weise ungeachtet aller Gefahren hineingewagt hatte, nur um die gleichmäßigen Kreisbahnen der Sterne beobachten zu können, ob er sich in der Nähe eines am Rande der Stadt gelegenen

chen »Abgrund« Heideggers zu denken, jenen abgründigen Grund, auf dem die Existenz aufruhet. So überraschend es zunächst scheinen mag: Die Philosophen fühlen sich in dieser Kinetik der Vertikalität – nach oben gerichtet oder in die Tiefe hinab – einer bewundernswert vielfältigen Symbolik zufolge besser aufgehoben, während sich die horizontale Bewegung als weitaus gewagter und von etlichen Zwischenfällen durchkreuzt erweisen wird.

Der in den Himmel gerichtete Blick verrät ein Bestreben, das von Anfang an verbreitet gewesen sein muss: dasjenige, die Zukunft vorherzusagen. Diese Versuchung kannte auch Thales, der dabei jedoch zumindest ein kundiger Astronom war. Der Doxografie zufolge gelang es ihm, die Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. u. Z. vorauszusagen (A 17). Eine indirekte Bestätigung dafür liefert eine andere berühmte Anekdote, die Aristoteles in seiner *Politik* wiedergibt. Deren Thema ist erneut die zur Schau gestellte Verachtung der Theorie, dieses Mal jedoch nicht seitens einer einzelnen thrakischen Magd, sondern der gesamten Gemeinschaft Milets. Zum ersten Mal wird hier ausdrücklich eine Anklage erhoben, der breiter und anhaltender Erfolg beschieden sein wird.

»Aufgrund seiner Armut«, *dia tèn penian*, hielten ihm die Mitbürger vor, so schreibt Aristoteles, dass die »Philosophie eine nutzlose Beschäftigung sei«, *hôs anôphelous tês philosophias*. Nun gelang es Thales aufgrund seiner astronomischen Berechnungen aber, eine reiche Olivenernte vorauszusagen. Da er gerade über ein wenig Geld verfügte, mietete er noch mitten im Winter, als noch keinerlei Nachfrage bestand, alle Ölpresen von Milet und Chios. Es kam der »rechte Augenblick«, der *kairos*, die Erntezeit. Plötzlich suchten alle händeringend nach Ölpresen. Thales vermietete diese sodann zu seinen Bedingungen und verdiente damit

viel Geld. Der Himmel diene in diesem Fall also dazu, sich auf Erden zu orientieren.

Das war die Antwort des Philosophen, der zeitweise in das Gewand des Geschäftsmannes schlüpfte, der seine Reflexion und Spekulation aufgibt, um sich als Spekulant zu versuchen. Und dem dies auch gelingt, da er zuerst und weiter sieht als die anderen. Aber nicht das eingenommene Geld ist sein Ziel. Aristoteles kommentiert: Thales »habe damit bewiesen, dass es für Philosophen leicht sei, reich zu werden, wenn sie nur wollten, es jedoch dies nicht sei, wonach sie strebten« (*Politik*, 1259a, 5-8).

Damit wird – nach dem Zwischenfall des Brunnens – die Befreiung des Thales angedeutet, der sogar das vorherzusehen vermochte, was eigentlich unvorhersehbar sein müsste, himmlische wie irdische Phänomene, Sonnenfinsternisse und Olivenernten, und der seine Berechnungen vorübergehend auf die Logik der Wirtschaft übertrug, um aufzuzeigen, dass diese nicht derjenigen der Philosophie entspricht. Das heißt jedoch nicht, dass sich die Spannungen zu den Mitbürgern abgeschwächt hätten. Sie können sich im Gegenteil nur verschärfen, wenn die jeweiligen Werte derart gegensätzlich ausgeprägt sind. Die Philosophie mag womöglich eine nutzlose Beschäftigung sein, doch erweist sie sich als eine subversive Bedrohung für die Stadt.

Die Atopie des Sokrates

Sonderbar, verschoben, außergewöhnlich, befremdlich – vielleicht ein Fremder? Zweifellos erstaunlich, unbegreiflich, irritierend. Sokrates ist fehl am Platz, außerordentlich, außer Orten. Das griechische Epitheton, das nur für ihn geprägt worden zu sein scheint, lautet: *atopos*.²¹

Was aber bedeutet *atopia*? Im *Phaidros* bezeichnet das Wort die vom Unerwarteten und Unüblichen erzeugte Verstörung. *Atopia* ist nicht nur eine Seelenregung, sondern charakterisiert denjenigen, der bei den anderen Befremden und Verwirrung hervorruft. So erzählt Alkibiades, der im *Gastmahl* eigentlich von den denkwürdigen Taten des Sokrates berichten will, schließlich nur von dessen einzigartigen, wunderlichen, exzentrischen Zügen, die deshalb im Gedächtnis der Zeitgenossen und der Nachgeborenen geblieben sind.²²

Sokrates ist das personifizierte philosophische Staunen, das *thauma* schlechthin. Er zieht an und stößt ab, er fasziniert und beunruhigt. Die von ihm hervorgerufene Wirkung wird mit dem Biss einer »Natter« oder mit einem Stromschlag verglichen, wie der von einem »Krampfrochen« erzeugte, der jeden betäubt oder erstarren lässt, der sich ihm nähert und ihn berührt. Sokrates selbst bezeichnet sich als eine stechende »Bremse«.²³ Nur wenige erholen sich von diesen Bissen, Stichen, Schlägen und Stößen. Die meisten wanken unter der Last des Traumas und halten frustriert, enttäuscht und gekränkt inne.

Sokrates ist der Archetyp des Philosophen. Das bedeutet, dass die Philosophie von Beginn an höchst befremdlich und verfremdend wirkt. Sie ist nichts für jedermann. Sie besänftigt nicht, sie tröstet nicht, beruhigt nicht. Für einige ist sie unnütze Ablenkung und kindischer Zeitvertreib, während andere in ihr ein gefährliches Spiel erblicken, das betäubt, berauscht und in den Ruin treibt (vgl. *Gorgias*, 484c-486a). Sie ist nicht leicht zu erlernen. Was wäre das auch für eine Lehre? Im Unterschied zu den Sophisten sagt Sokrates, dass er nichts wisse. Es wird nichts mitgeteilt – nur ein Schlag versetzt.

Sokrates ist außerörtlich, fehl am Platz, *atopos*. Mit ihm betritt ein neuer Menschentyp die Bühne der Geschichte:

der Philosoph.²⁴ Aufgrund seiner einzigartigen Rätselhaftigkeit, die von einer langen Reihe an Philosophen wieder und wieder interpretiert wird, gelangt er zu unsterblichem Ruhm, auch wenn er keine Schriften hinterließ. Er hat jedoch auch nicht geschwiegen; im Gegenteil, er begründete eine neue Gattung: den Dialog. Nach seinem Tod versuchten seine Schüler, die ihn bei der Befragung seiner vielfältigen Gesprächspartner in Erinnerung behalten wollten, den unwiederholbaren mündlichen Dialog in schriftlicher Form wiederzugeben. Von dieser sokratischen Literatur sind jedoch nur Fragmente erhalten geblieben.²⁵ Zwei Quellen wurden hingegen nahezu vollständig und unversehrt überliefert: Die Werke Xenophons, insbesondere die *Memorabilien*, sowie die platonischen Dialoge. Es war Platon, der ergebene Freund, der loyale und beharrliche Anhänger, der treue, sich mit seinem Lehrer identifizierende Schüler, der feinsinnige Portraitist, der das Bild des Sokrates so stilisierte, dass aus ihm jener neue Menschentyp erwuchs. Der Sokrates, den die Weltgeschichte kennt, ist der Sokrates Platons.²⁶

Wo aber hört Sokrates auf, und wo beginnt Platon? Wie lassen sich mit Gewissheit die von dem einen ausgesprochenen von den vom anderen niedergeschriebenen Worten unterscheiden? Wann also legt Platon die Maske des Sokrates an? Das sind die Fragen, die die Gelehrten lange Zeit umgetrieben haben und die dazu bestimmt sind, ohne Antwort zu bleiben. Denn der entscheidende Punkt ist ein anderer. Sokrates ist der erste Philosoph; mit ihm beginnt die Philosophie.

Was für ein seltsamer Anfang ist das aber, zwischen dem erschütternden Schlag, unbestrittenem Nichtwissen und der endlosen Aufeinanderfolge von Fragen über Fragen? Es handelt sich um ein Wissen, das sich auf ein Nichtwissen grün-

det. So beginnt die Philosophie – oder besser: beginnt sie auch nicht. Denn wie könnte man mit einer Frage beginnen, deren Voraussetzungen immer in etwas anderem liegen und die aus dem Nichtwissen entspringt? Die Philosophie lässt keinen Beginn hinter sich – sie würde einen guten Ariadnefaden abgeben. Mehr noch: Sie hebt jeden Beginn auf. Nicht im hegelschen Sinne der Aufhebung, sondern weil sie dessen Grund untergräbt. Jede *arché* ist daher an-archisch. Das, was mit Sokrates sozusagen beginnt, untersteht nicht der Ordnung einer *arché*. Es ist vielmehr eine innere Spannung, die sich vollziehende Teilung der Philosophie. Die beiden Figuren Sokrates-Platon – Platon-Sokrates lassen diese Aufspaltung anschaulich werden. Gerade deshalb wäre es allzu bequem und übereilt, aus Sokrates nur einen Mythos zu machen oder schlimmer noch: eine Fiktion. Man erinnere sich nur der Umkehrung, die in dem von Derrida in seinem Buch *Die Postkarte* kommentierten Bild aufscheint, auf dem ein kleiner Platon einem schreibenden Sokrates über die Schulter schaut.²⁷ Diese Spaltung bedeutet für die Philosophie die Möglichkeit, zu überleben. Die Frage muss im Inneren der Antwort verbleiben, das Nichtwissen am Grund des Wissens. Die Philosophie steht stets auf der Kippe, wird von Verlust bedroht und von der Negation auf die Probe gestellt, die sie jedes Mal von Neuem zu verinnerlichen hat. Mit Sokrates erscheint sie als ein Gegengift, als *pharmakon*, als Heilmittel und Gift zugleich. Die größte Gefahr – so viel lässt sich bereits erahnen – drängt nicht von außen (von Sophisten, Meinungsmachern, Chronisten etc.), sondern aus der Philosophie selbst heran und ist in der Versuchung zu sehen, sich einseitig abzuschließen, um die ihr innewohnende sperrige Atopie loszuwerden.

Sokrates durchstreift die das Gymnasium umgebenden Alleen, hält an den Tischen der Geldwechsler an, steuert

sodann auf den Marktplatz zu, diskutiert mit einem namhaften Staatsmann, bleibt nochmals bei einigen Schmieden und Hutmachern stehen, um sodann unermüdlich weiterzuziehen. Was will er mit dieser Fragesucht bloß erreichen? Es scheint, als würde er alles andere einfach vergessen. Sommers wie winters ist er barfuß unterwegs, wie um den Schustern einen Streich zu spielen, stets in denselben zerschlissenen Umhang gehüllt. Ohne Unterlass pflegt er aufzuzählen, was er nicht braucht, und behauptet, nichts zu brauchen wäre göttlich und wenig zu brauchen nahe daran. Skurril ist auch sein Äußeres: hervortretende Augen, eine platte Nase, schwülstige Lippen. Er ähnelt einem Silen oder einem Satyr – wie Marsyas, der trotz seines Äußeren mit seiner Musik zu bezaubern wusste. Unter seinem stolzen, festen und konzentrierten Blick gelingt es auch Sokrates, mit seinen Reden zu betören. Es ist, als verlöre das alte Ideal der Vorväter, die *kalogatia*, für ihn, der zwar vielleicht etwas »Gutes« hat, *agathon*, ohne dass ihm dabei jedoch irgendetwas »Schönes«, *kalon*, anhaftet, an Bedeutung. Wüsste man nicht genau, dass er aus einer alten athenischen Familie stammt, wäre man geneigt, ihn für einen Fremden zu halten.

Einige Mitbürger ergreifen die Flucht, wenn sie ihn in der Ferne erblicken, denn wer sich in eine Diskussion mit ihm verfängt, ist verloren. Andere halten ihn für einen Tagedieb und Taugenichts, sie äffen ihn nach, stellen ihre Verachtung zur Schau, verspotten und beschimpfen ihn; manche erheben gegen ihn gar die Hand. Welcher Sünden haben sich die Athener schuldig gemacht, um mit einem solchen Schwätzer gestraft zu werden? Der dabei noch derart lästig und pedantisch ist? Anstatt in der Werkstatt des Vaters weiterhin den Beruf des Steinmetzes auszuüben, treibt sich dieser wundersame Kopf herum, um lebhaft über unnütze

Fragen zu diskutieren, verkehrt spitzfindig die Reden und dreht die Worte um. So zieht er zwischen zwei Scherzen die gängigsten Ideen in Zweifel, darunter auch diejenigen, bei denen alle ausnahmslos übereinstimmen, schwafelt vom Heiligen, erkennt keinerlei Autorität an, ja verspottet sogar den souveränen *demos*. Und nachdem er diese ganze Reihe von Problemen aufgeworfen hat, löst er kein einziges davon; im Gegenteil: Überheblich lässt er wissen, dass er nichts wisse. In Wirklichkeit findet er nur Gefallen daran, den anderen zu beweisen, dass auch sie nicht wissen, es scheint, als habe er beinahe seine Freude an der Demütigung. Denn wem könnte es gefallen, ein Nichtswisser genannt zu werden, und das auch noch in der Öffentlichkeit? Viele reagieren verärgert und haben von seinen nutzlosen und gefährlichen Haarspaltereien genug. Nur ein paar müßiggängerische, von seinem leeren Gerede eingenommene Jugendliche folgen ihm auf seinen Streifzügen durch die Stadt.

Der Absonderlichkeiten jedoch nicht genug. Seine Widerstandsfähigkeit gegen Hunger, Müdigkeit und Kälte ist sprichwörtlich. Während des Feldzugs nach Potidaia, in jenem bitterkalten Winter, als die anderen Soldaten nicht mehr wussten, was sie zum Schutz noch alles anziehen sollten, ging Sokrates barfuß über das Eis und rief damit den Unwillen seiner Mitkämpfer hervor (vgl. *Das Gastmahl*, 220a-c). In diesem Heerlager ereignete sich zu einem anderen Zeitpunkt zudem ein komischer und völlig erstaunlicher Vorfall. Alkibiades berichtet davon voller Bewunderung. Sokrates versank für 24 Stunden in einer Überlegung, die eine Art von Trance zu sein schien, in einem obsessiven Traum mit geöffneten Augen:

»Es war ihm etwas eingefallen, und er stand nachsinnend darüber von morgens an auf einer Stelle und, da es ihm nicht vonstatten ging, ließ er nicht nach, sondern blieb immer forschend stehen. Nun wurde es Mittag, und die Leute merkten es und erzählten verwundert einer dem andern, dass Sokrates vom Morgen an über etwas nachsinnend dastehe. Endlich, als es Abend war und man gespeist hatte, trugen einige Ionier, denn damals war es Sommer, ihre Schlafdecken hinaus, teils um im Kühlen zu schlafen, teils um auf ihn achtzugeben, ob er auch die Nacht über da stehenbleiben würde. Und er blieb stehen, bis es Morgen wurde und die Sonne aufging; dann verrichtete er noch sein Gebet an die Sonne und ging fort.« (*Das Gastmahl*, 220c-d)

Befremdlich muten seine plötzlichen Abwesenheiten und Selbstvergessenheiten an, numinös seine ekstatischen Entwürkungen. Es wird erzählt, dass er – sich in sich sammelnd, von der Umgebung sich lösend und jedem Aufruf gegenüber taub – mitunter in ein lang anhaltendes Schwiegen verfiel. Diese Stille musste den anderen mindestens genauso unheimlich erscheinen wie seine Dialoge. Wieder ist es Alkibiades, der bekennt: »Noch viel wunderlicher [*atôpotos*], o Sokrates, kommst du mir nun vor, nachdem du angefangen zu reden, als solange du mir schweigend nachgingest« (*Alkibiades I*, 106a). Die vielleicht bekannteste Episode bildet die Eröffnungsszene des *Gastmahls*. Als er das Haus der Gast-

geber erreicht, muss Aristodemos feststellen, dass Sokrates ihm nicht gefolgt war, und fragt sich, wo er wohl geblieben sei. Der nach ihm ausgeschickte Diener meldet, dass Sokrates unbeweglich im Vorhof des Nachbarn stehe. Der Freund kommentiert: »Denn er hat das so in der Gewohnheit, bisweilen hält er an, wo es sich eben trifft, und bleibt stehen« (*Das Gastmahl*, 175b).

Wahrsager, Magier, Wünschelrutengänger, Weise, Mathematiker, Grammatiker, Komiker, Dichter, Sophisten – die Athener haben durchaus einige exzentrische Typen erlebt. Aber Sokrates ist einzigartig, unmöglich einzuordnen. *Atopos* eben. Alkibiades bringt das unumwunden auf den Punkt: »Wie aber dieser Mensch in seiner Wunderlichkeit ist, er selbst und seine Reden, so würde einer auch von fern nichts Ähnliches finden, weder bei den Jetzigen noch bei den Alten« (*Das Gastmahl*, 221d). Darin ist das Auftauchen einer neuen Figur zu erkennen, diejenige des vollkommen beispiellosen Philosophen.

Die Exzentrizität bildet seinen ureigenen Charakterzug. Sie äußert sich v. a. in der (Aus-)Übung des Denkens. Sokrates ist anwesend, aber es scheint, als wäre er es nicht, als befände er sich plötzlich weit entfernt, in einer eigenen Welt, in einem mysteriösen Anderswo; als spräche er mit einem Dämon. Wie ließe sich dieses Wunder sonst erklären? Der Philosoph ist nicht genau zu verorten. Er scheint jedes Mal aus einem Nicht-Ort zu kommen, den niemand exakt bestimmen könnte. Aus der Höhe des Himmels oder aus der Tiefe der Erde? Gewiss befindet er sich nicht auf ihrer Oberfläche. Wahrscheinlich ist er nicht einmal wirklich in der Stadt. Er treibt sich auf der *agora* herum, überschreitet dabei jedoch ihre Grenzen. Seine Mitbürger möchte er in jenes Anderswo mitziehen. Er lebt mit den anderen, lebt aber nicht wie die anderen. Er ist wie ein Staatenloser, wie

ein Auswanderer in seiner Heimatstadt. Als Fremder durchquert er die *polis* und beobachtet ihr Leben »von oben«, mit seinem verfremdenden Blick. Es braucht Distanz, um das sehen zu können, was ansonsten allzu nah läge. Seine Streifzüge, sein Herumtreiben zwischen Marktplatz und Gericht, ist ebenso Abschweifung wie Übertretung. Er irrt und weicht ab, stimmt nicht überein – ganz offen. Er scheut es nicht, hier und da anzuhalten und sich abzusondern, um zu denken. Er weiß sehr gut, dass sein Verhalten anzüglich und wunderlich erscheinen mag. Sich in der Öffentlichkeit der Einsamkeit des Denkens hinzugeben – welch gefährliches Unterfangen!

Sokrates steht dafür ein. Seine Atopie ist eine Heterotopie.²⁸ Sie ist nicht bloß ein Außer-Ort, sondern auch Hinweis auf einen anderen Ort. Wenn Sokrates sich in der Stadt aufhält, während er sich mithilfe des Denkens aus ihr hinausbegibt, dann deshalb, weil jenes Anderswo des Denkens der Hebel ist, mit dem die allzu geschlossene, erstickende und vereinheitlichende Ordnung der *polis* dezentriert werden kann, um sie als eine unter anderen möglichen Ordnungen erscheinen zu lassen. Deshalb denkt er alleine, während er auch mit den anderen denkt. Wird der Dialog die Zukunft Athens ändern können?

Ein politischer Tod

Es ist ein Sommertag, ein wenig außerhalb der Stadt, an den Ufern des Ilissos. Die Landschaft könnte bezaubernder nicht sein: der Schatten der belaubten Bäume, der Duft der Blüten, die liebliche Quelle, das weiche Gras, ein laues Lüftchen, das den Chor der Zikaden begleitet. Sokrates, der ansonsten nie das Stadtgebiet verlässt, zeigt sich tief be-

eindrückt und dankt Phaidros, ihn an diese Stelle geführt zu haben: »Du hast dem Fremden vortrefflich den Führer gemacht, lieber Phaidros«. Dieser antwortet darauf: »Du aber, wunderbarer Mann, zeigst dich ganz seltsam [*atopôtatos*]. Denn in der Tat einem Fremden gleichst du, der sich umherführen lässt, und nicht einem Einheimischen.« Die Fremdheit aber bleibt nicht auf die Landschaft beschränkt und bezieht sich auf die gesamte Natur. Sokrates gesteht denn auch ein: »Dies verzeih mir schon, o Bester. Ich bin eben lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt« (*Phaidros*, 230d).

Enttäuscht hatte er sich schon frühzeitig von der Untersuchung der Naturphänomene und der Berechnung der Erdposition sowie der Himmelsbewegungen abgewandt. Er fürchtete, dass durch die Nachahmung der Naturforscher, die sich direkt den Dingen zuwenden und diese durch ihre fünf Sinne zu erfassen suchen, die eigene *psychê*, seine Seele, Schaden nehmen und vollständig geblendet würde.

Um diese Zeitenwende der Philosophie anschaulich zu machen, greift Platon auf eine Metapher zurück und spricht von ihr als der »zweiten Seefahrt«, mit der die Griechen die Lage eines Schiffes bezeichneten, das bei Windstille nur durch Einsatz der Ruder bewegt werden konnte. Ganz unmetaphorisch beschreibt er sie als eine »Flucht« in die *logoi*, die Gedanken bzw. Reden (*Phaidon*, 96a–99d). Platon schlägt hier ironische Zwischentöne an, die nicht unbemerkt bleiben dürfen. Er hält die »zweite Seefahrt« für der ersten, der direkten Erfahrung, weitaus überlegen. Sokrates sucht bei den Reden Zuflucht, weil er nicht anmaßend voraussetzt, die Dinge nur mit eigenen Augen sehen zu können, und sich deshalb dazu entschließt, auf das Wort der anderen zu hören. Er wählt die Gemeinsamkeit

der *logoi*, den Dialog. Mehr noch als eine Flucht ist dies der Eintritt der Philosophie in die Welt der *polis*, der städtischen Gemeinschaft. Mit Sokrates fragt die Philosophie nach den menschlichen Handlungen, wirft zum ersten Mal das Problem des Guten auf, entdeckt ihre politische Berufung.

Der Einzug in die Stadt gestaltet sich jedoch dramatischer als man denken könnte, die Stadt ist voller Hinterhalte und Gefahren. Mit seinen Fragen will Sokrates seine Mitbürger aus dem Schlaf der Illusionen erwecken; allen voran aus der Illusion des Wissens. Nicht alle aber sind bereit für ein solch unerwünschtes, bitteres Erwachen. Mit seinen Streifzügen auf der *agora*, wo er die dem Beruf des Vaters vorgezogene Hebammenkunst der Mutter ausübt, möchte er die Seele der anderen wieder aufleben lassen, was ebenso eine Wiedergeburt der Stadt bedeuten würde. Die Dinge entwickeln sich aber ganz anders.

In der *Apologie* rekonstruiert Sokrates die Geschehnisse und spricht darüber, was ihn zu seinem ansonsten unverstündlich bleibenden Handeln und Verhalten getrieben hatte. Dazu bezieht er sich auf das Orakel von Delphi. Der Apollon geweihte Tempel musste ihm schon wegen der über dem Eingang prangenden Inschrift am Herzen liegen: »Erkenne dich selbst«. Eines Tages hatte sein Freund Chairephon das Orakel gefragt, ob ein weiserer Mensch als Sokrates existiere. Die Antwort war, dass niemand weiser als dieser sei. Was bedeuten diese rätselhaften Worte? Was wollte der Gott damit zum Ausdruck bringen? Sokrates selbst war hochgradig überrascht von dieser Auskunft, da er ja wusste, nichts zu wissen. Um ihren Sinn zu entschlüsseln, war er gezwungen, das Orakel zu »widerlegen«, *elenchein*, und sein Wissen des Nichtwissens selbst infrage zu stellen. Die herausfordernde Berufung der Philosophie

macht noch nicht einmal vor den Worten des Orakels halt.

Also wandelte Sokrates durch die Stadt, um seine Mitbürger zu befragen. Zuerst wandte er sich an einen bekannten Staatsmann. Im Gespräch mit diesem bemerkte er, dass weder er noch sein Gegenüber etwas vom Guten oder Schönen wusste. Während der Staatsmann aber davon überzeugt war, etwas zu wissen, und doch nichts wusste, wusste Sokrates nicht und glaubte auch nicht, zu wissen. Mit den Dichtern und Handwerkern führte die Untersuchung zu demselben Ergebnis. Was die Letzteren anbelangt, schienen die Resultate zunächst vielversprechender auszufallen, denn sie bewiesen, Fachmänner in ihrem jeweiligen Betätigungsfeld zu sein. Aber gleich darauf begingen sie denselben Fehler, da sie großspurig über komplexe Fragen disputierten, in denen sie vollkommen unwissend waren. Sokrates blieb am Ende demnach nichts anderes übrig, als das Orakel bestätigt zu finden, dessen Worte wie folgt zu interpretieren waren: »Unter euch, ihr Menschen, ist der der Weiseste, der wie Sokrates einsieht, dass er in der Tat nichts wert ist, was die Weisheit anbelangt« (*Apologie*, 23b).

Das ist die paradoxe Definition des *philo-sophos* im sokratisch-platonischen Sinne, bei der die Betonung auf dem *ouk*, dem »nicht«, d. h. auf der Negation liegt. Das Nicht-Wissen ist Kennzeichen der Philosophie. Was Schwierigkeiten und Hindernisse aufwirft – und das bereits in der Um- und Neuformulierung. Der Großteil der Interpreten wird versucht sein, die Negation entweder zu verharmlosen und z. B. von »docta ignorantia«, von belehrter Unwissenheit, zu sprechen oder aber ein derart exzentrisches Urteil zum Positiven zu wenden. Es gilt jedoch, gerade das Nichtwissen zu bewahren, insofern es etwas scheinbar Einfaches bezeichnet,

das sich bei genauerer Betrachtung als höchst komplex erweist. Sokrates kennt sich mit nichts aus, ist in keiner Kunst beschlagen, beherrscht kein Handwerk, ist ohne Beruf. Im Unterschied zu den anderen wird er jedoch der Grenze gewahr, er sieht das Unerreichbare. Ihm entgehen also die vermessenen Übertragungen nicht. Man kann und soll das Wissen vertiefen und verfeinern, ohne deshalb jedoch schon göttliche Weisheit zu beanspruchen. Der Philosoph, der offensichtlich einen schärferen Blick besitzt, zusätzliche Sehkraft, zeigt die Grenze an.

Das, was Sokrates *weiß* und über das er nicht hinwegsieht, ist sein Nichtwissen. Der griechische Ausdruck lautet *synoïda emautoi*, was für gewöhnlich mit »mir bewusst sein« übersetzt wird (*Apologie*, 21b; 22c-d).²⁹ Das Verb *syneidēnai* mit der Präposition *syn*, »mit«, und der Wurzel *eid-oid*, »sehen«, verknüpfte sich immer stärker mit dem Reflexivpronomen. Die buchstäbliche Übersetzung wäre: »Ich sehe mit mir in mich selbst«. Und daher auch: »Ich bin Zeuge meiner selbst«. ³⁰ Das lateinische Wort *conscientia* – von dem das italienische Wort *coscienza* und das englische *conscience* abstammt – bewahrt nur sehr wenig von der komplexen Semantik des griechischen Ausdrucks, der für die Philosophie derart maßgeblich werden wird. Das Wissen des Sokrates hat keinen Inhalt und verweist auf keinen Gegenstand. Es ist nicht einmal ein Wissen, sondern ein »In-sich-selbst-Blicken«, ein Bezeugen des Nichtwissens. *Mit* sich selbst das eigene Innere zu betrachten, führt zu einer Spaltung.

Dieses gespaltene, duale Sehen findet seine konkrete Verwirklichung im Dialog, in jenem *logos*, der von einem *dia-*, »hindurch«, »dazwischen«, durchzogen wird, von der durch eine Öffnung herbeigeführten Distanz geteilt. Platon wird sagen, dass Denken das Sich-Unterreden, *dia-*

legesthai, der Seele mit sich selbst sei (*Theaitetos*, 189e). Was Sokrates betrifft, so führen die von ihm auf den öffentlichen Plätzen geführten Dialoge, die sich im Zeichen der »Ironie« entfalten – das Nicht-allzu-ernst-Nehmen weder von sich, noch von den anderen, die naive Verstellung – nur in die *aporia*. Was bedeutet: Fehlen eines Auswegs, die Unmöglichkeit, eine Schlussfolgerung zu ziehen, ein Wissen zu bestimmen und zu formulieren. Menon drückt es wie folgt aus: »O Sokrates, ich habe schon gehört, ehe ich noch mit dir zusammengekommen bin, dass du allemal so selbst in Verwirrung bist und auch andere in Verwirrung bringst. Auch jetzt kommt mir vor, dass du mich bezauberst und mir etwas antust und mich offenbar besprichst, dass ich voll Verwirrung geworden bin« (*Menon*, 79e-80a). Das Verb *aporeô* bezeichnet die Unschlüssigkeit desjenigen, der nicht weiß, wie es weitergehen soll. Diese Schwierigkeit ist dennoch heilsam, insofern sie die einzige Bedingung des gemeinsamen Fragens und Suchens darstellt.)

Dabei darf der politische Aspekt nicht unterschätzt werden; es handelt sich nicht um eine unpersönliche und leidenschaftslose Untersuchung. Sokrates erörtert Fragen, die man als aktuell bezeichnen würde, Themen, welche die *polis* direkt betreffen. In der Unterredung löst er eine verfremdende Wirkung aus: Er verunsichert nicht nur, sondern ermöglicht damit, dass der Gesprächspartner sich aufspaltet und sich von sich selbst löst. Ein Teil seines Selbst erkennt sich in den Worten des Sokrates wieder, mit denen er zeitweilig übereinstimmt; damit blickt er im Zuge dieser Aufspaltung seinerseits in sich hinein. Im Unterschied dazu, was man unbedarft annehmen könnte, zielt der sokratische Dialog jedoch auf keinerlei Konsens ab. Vielmehr will er Dissens erzeugen, und das bereits in der *psyche*, in der Seele des anderen, sodass der Dissens von dort aus in die *polis* eindringen

und diese sodann durchdringen kann. In diesem Sinne ist Hannah Arendt beizupflichten, wenn sie behauptet, Sokrates habe das Staunen zu einer öffentlichen Praxis werden lassen, indem er das duale und dialogische Denken in die Stadt einführte. Weitaus schwieriger ist hingegen zu glauben, sein letztes Ziel habe in der Demokratisierung der Demokratie gelegen.³¹

Die Niederlage des Sokrates ist unvermeidlich. Nicht wegen vermeintlicher Wahrheiten, die er gelehrt hätte, sondern wegen des Dialogs, den er überall hinträgt und der durch den Dissens die höchste Gefahr für die Gegenwart und die Zukunft der *polis* bedeutet. Für jenen »Propheten« des Denkens, der auf eine gerechte Stadt vorausblickt, gibt es kein Entrinnen.³²

Zuerst der verheerende Krieg gegen Sparta, danach das blutige oligarchische Regime, das als »Herrschaft der Dreißig« in die Geschichte einging, und schließlich eine schwache, kulturell abgeschlossene und politisch kleinmütige Demokratie – Athen war im Jahr 399 v. u. Z. eine von Konflikten zerrissene und von Ressentiments durchzogene Stadt, die mit frustrierendem Wehmut ihrem unvermeidlichen Niedergang entgegensteuerte. So war der historische Hintergrund des epochemachenden Prozesses beschaffen, der die Kluft zwischen Politik und Philosophie endgültig aufriß. Sokrates wurde als *Philosoph* belangt, dem die *polis* keine Gastfreundschaft mehr gewähren konnte und wollte. Dass Sokrates im Unterschied zu Anaxagoras oder Protagoras, die zuvor verbannt worden waren, Bürger von Athen war, verkomplizierte die Angelegenheit erheblich und ließ die Spannung bis ins Äußerste anwachsen.³³

Der Wortlaut der Klageschrift wird von Diogenes Laertius überliefert: »Diese Anklage verfasste und reichte unter Eid ein Meletos, des Meletos Sohn aus dem Demos Pitthos,

gegen Sokrates, des Sophroniskos Sohn aus dem Demos Alopeke: Sokrates versündigt sich durch Ablehnung der vom Staate anerkannten Götter sowie durch Einführung neuer göttlicher Wesen; auch vergeht er sich an der Jugend, indem er sie verführt. Der Antrag geht auf Todesstrafe« (II, 40). Diese Anschuldigungen waren gewiss nicht neu. Über Jahre hinweg war Sokrates das Ziel von Verleumdungen, Beleidigungen und Spott gewesen. Wie könnte man die Komödien des Aristophanes vergessen haben?

Daher unterscheidet Sokrates in seiner Verteidigung zwischen alten und neuen Anklägern – und erstere stellen eine weitaus größere Gefahr dar. Der Prozess wird erregt geführt. Sokrates spricht lange, wird gewaltsam von Meletos unterbrochen, geht sodann auf jeden Punkt einzeln ein, auf die *asebeia*, den Vorwurf der Gottlosigkeit, auf die Verführung der Jugend, die gerade ihm angelastet wird, der eine neue Erziehung erdacht hatte. Insbesondere aber fordert er die Stadt heraus. Und doch fällt das Urteil nicht einstimmig aus. Bei mehr als insgesamt 500 Richtern beträgt der Unterschied nur 30 Stimmen. Deswegen wird der Vorschlag einer abgeschwächten Strafe in Erwägung gezogen, eine Geldstrafe etwa. Auch das Exil wäre eine Lösung. Sokrates gibt indes nicht nach. Kein Abkommen, keine Vereinbarung. Geschweige denn das Exil, wo er als Bürger Athens doch die städtischen Gesetze anerkennt. Ja, er verlangt sogar zum Zeichen der Dankbarkeit, zeit seines Lebens im Prythaneion versorgt zu werden – da er doch durchaus zum Wohl der *polis* beigetragen habe. Sokrates »gehört« – wie Merleau-Ponty schreiben konnte – »in einer Weise, die eine Art Widerstand ist.«³⁴

Der Tod des Sokrates wird im Dialog *Phaidon* beschrieben, den Platon der Unsterblichkeit der Seele widmete. Die Wirkung dieses Textes ist nicht zu überschätzen. Das

exemplarische Bild des sterbenden Philosophen wurde zur Quelle der Bewunderung und sogar der Nachahmung. Im Besonderen hat es die Idee von Philosophie als einer Einübung in den Tod angeregt. Hier ist zumindest an die Worte Ciceros zu erinnern: »Das ganze Leben der Philosophen ist [...] eine Bekümmernis um den Tod«; sowie an diejenigen Montaignes: »Philosophieren heißt sterben lernen.«³⁵

Es ist nicht schwer, darin jenen – um mit Rilke zu sprechen – »vertraulichen Tod«³⁶ wiederzuerkennen, der das theoretische Leben auszeichnet. Genau dies wird im *Phaidon* beleuchtet, wo es heißt, dass der Tod »Erlösung und Absonderung der Seele vom Leibe« sei. Die Aufgabe der Philosophen liegt im unablässigen Versuch, die Seele vom Leib zu lösen und zu befreien. Den Tod fürchten sie weit weniger als die anderen, weil sie ihr ganzes Leben »zu sterben üben« (*Phaidon*, 67d-e).

Es trifft jedoch zu, dass im Laufe der Jahrhunderte die Angst überhandgenommen hat. Die Philosophie wurde dahin getrieben, den Tod in eine Form von Unsterblichkeit zu übersetzen oder aber gleich vollständig beiseitezuschieben. Heidegger hatte daher leichtes Spiel, als er die abendländische Metaphysik in *Sein und Zeit* beschuldigte, den Tod verdrängt zu haben.³⁷

Angefangen mit Moses Mendelssohn, haben etliche Kommentatoren die Unzulänglichkeit der drei im *Phaidon* vorgebrachten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele hervorgehoben. Hinter diesen stehen die orphisch-pythagoreischen Mythen, wie sie von der alten Etymologie *sōma-sēma* bezeugt werden, die den Leib als Grab der Seele ausweist. Der Tod wäre danach nichts anderes als eine Befreiung aus dem irdischen Gefängnis. Aber sogar Simmias und Kebes, die beiden mit Sokrates im Gespräch befind-

lichen Pythagoreer, scheinen daran nicht mehr zu glauben. Die Ernüchterung hat mittlerweile die antike Tradition untergraben. Kebes bedeutet das überirdische Schicksal der Seele überhaupt nichts mehr, während Simmias nur lachen kann, als Sokrates sagt, philosophieren heiÙe sterben lernen. Für beide ist die Seele einfach dazu bestimmt, sich aufzulösen. Wozu dienen also noch die Beweise? Hat Platon nicht gesehen, wie wenig überzeugend diese ausfielen? Die Antwort darauf ist in der abschließenden Szene zu suchen.³⁸

Die letzten Handlungen des Philosophen in seiner Zelle werden eindrücklich beschrieben. Die Sonne ist bereits im Untergang begriffen. Die Schüler um ihn herum brechen in Tränen aus. Sokrates hingegen setzt das Gespräch heiter fort, tröstet die anderen und trinkt gefasst den Schierlingsbecher. Als alle Glieder seines Körpers schon kalt waren, rief er aus: »O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den und versäumt es ja nicht!« (*Phaidon*, 118a). Das sollten seine letzten Worte sein.

Was aber bedeuten sie? Die Griechen opferten Asklepios, dem Gott der Heilkunst, zum Zeichen ihrer Dankbarkeit einen Hahn, wenn sie von einer Krankheit genesen waren. Was wollte Sokrates also zum Ausdruck bringen? Warum diese Dankesgabe, wo er doch im Sterben lag?

Schärfer als jeder andere hat Nietzsche das Problem durchschaut: Die letzten Worte des Sokrates sind nicht auf die leichte Schulter zu nehmen, sie stellen keinen harmlosen Scherz dar. In seinem Buch *Die fröhliche Wissenschaft* schreibt Nietzsche:

»War es nun der Tod oder das Gift oder die Frömmigkeit oder die Bosheit – irgend etwas löste ihm in jenem Augenblick die Zunge und er sagte: »Oh Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig«. Dieses lächerliche und furchtbare »letzte Wort« heißt für den, der Ohren hat: »Oh Kriton, das Leben ist eine Krankheit!« Ist es möglich! Ein Mann, wie er, der heiter und vor aller Augen wie ein Soldat gelebt hat, – war Pessimist! Er hatte eben nur eine gute Miene zum Leben gemacht und zeitlebens sein letztes Urteil, sein innerstes Gefühl versteckt! Sokrates, Sokrates hat am Leben gelitten! Und er hat noch seine Rache dafür genommen – mit jenem verhüllten, schauerlichen, frommen und blasphemischen Worte! Musste ein Sokrates sich auch noch rächen? War ein Gran Großmut zu wenig in seiner überreichen Tugend? – Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!«³⁹

Im Augenblick des Abschieds, nur einen Schritt vom Tod entfernt, zeigt sich Sokrates durch den Rückgriff auf ein wohlbekanntes Dankesritual erkenntlich, von der Krankheit des Lebens geheilt worden zu sein. Der Tod des Philosophen ist die Bestätigung seines Lebens. In der Zeit, die ihm auf Erden verstattet war, hatte er nie aufgehört, sterben zu lernen. Nachdem er zeitlebens im Denken gewandert war, tritt er nun die letzte Wanderung an.

Doch in dieser dramatischsten und entscheidendsten letzten Szene spricht Sokrates mit den ihn umgebenden Freunden und Schülern, die ihn überleben werden. Ihnen vertraut er seine Worte und seine Erinnerung an. Sie werden den Dialog fortsetzen und dabei wieder aufnehmen, was er gesagt hatte, sie werden seine Unterweisungen fortführen. Das und nichts anderes ist die Unsterblichkeit.

In seinem Kommentar spricht Nietzsche von »Rache«, ein im Rahmen seiner Reflexionen überaus bedeutungsgeladener Ausdruck, der auf den »Geist des Christentums« verweist. Wahrscheinlich ist er in diesem Kontext überzogen und hyperbolisch, doch gibt er gut wieder, worum es ihm geht. Platon verwandelt diesen Tod, macht ihn unsterblich, deutet die Niederlage zu einem Sieg um; v. a. über die zerfallende Stadt, dann aber auch über die Welt. Indem sie von der Katastrophe des *bios politikos* Abstand nimmt, errichtet die Philosophie eine andere Ordnung, eine überpolitische Stadt der Erinnerung. Das theoretische Leben entfernt sich von der *polis*, deren Zusammenbruch von jener niederträchtigen Verurteilung besiegelt wird. Der die Flucht verweigernde Sokrates bleibt bis zuletzt ein Bürger Athens. In der Stunde seines Todes aber wird er Zeuge einer postpolitischen Welt und erhebt sich zum Fackelträger der Philosophie. Bereits fremd in der eigenen Stadt, werden die Philosophen zu Fremden überall auf der Welt. Niemals werden sie den Tod des Sokrates vergessen können, jenen schrecklichen Skandal, der in ihrem Exil für sie Mahnung eines latenten, einstweilen beschwichtigten und doch nur aufgeschobenen Konflikts mit der Stadt werden wird.

Platon: Als die Philosophie in der Stadt ins Exil ging

Die Hinrichtung des Sokrates bedeutete einen endgültigen Einschnitt: Sie beendete das kurzlebige und prekäre idyllische Verhältnis zwischen Philosophie und *polis*. Nichts war mehr wie zuvor. Für die Philosophen war das Leben in der Stadt zu gefährlich geworden. Deshalb wählten die meisten, insbesondere die Begründer der verschiedenen »Schulen der kleinen Sokratiker«, den Weg des Exils. Hätte es vielleicht Alternativen gegeben? Wenn Athen ihren gerechtesten Bürger, ihren besten Mann, einen Philosophen wie Sokrates, zum Tode verurteilt hatte, welches andere Schicksal hätten wohl seine Schüler zu erwarten gehabt?

Auch Platon ging zunächst ins Exil. Er stach für eine erste aufreibende und bewegte Reise Richtung Syrakus in See, die von vielen Missgeschicken gezeichnet war, und kehrte um das Jahr 387 v. u. Z. aus Sizilien zurück (vgl. den *Siebten Brief*). Er erwarb sodann ein Stück Land in der Nähe des dem Heroen Akademos gewidmeten Olivenhains im Nordwesten der Stadtmauern Athens und gründete dort eine neue Schule. Es ist anzunehmen, dass zu dieser Gründung ein Modell philosophischer Gemeinschaft beigetragen hatte, auf das er bei seinen Reisen durch die Magna Graecia gestoßen war. In der Nähe von Croton lebte eine Gruppe halberemitischer Philosophen, die auf den Spuren ihres bereits über hundert Jahre verstorbenen Lehrmeisters Pythagoras ein auf vegetarische Ernährung und das Studium der Mathematik ausgerichtetes Leben führten; auch wenn sie von der Stadt entfernt lebten, fuhren sie fort, über politische Fragen zu reflektieren, wie sie es auch in der Vergangenheit getan hatten. Platon erahnte, dass dies ein auch in Athen zu verfolgender Weg sein könnte.

Es ging darum, die Atopie des Lehrmeisters zu bewahren. Nie wieder Hohn, nie wieder Spott – nie wieder Tod. Das

philosophische Denken, jene unverstandene Ekstase, hätte vielleicht gar nicht erst auf den öffentlichen Plätzen ausgestellt werden sollen. Es brauchte angemessenen Schutz gegen die allfällige Gewalt. Es war jedoch auch nicht im Entferntesten daran zu denken, die Stadt voll und ganz zu verlassen und sich dem Eremitentum zu verschreiben. Denn auf dem Spiel stand der *bios theōretikos*, die in der *polis* entstandene theoretische Lebensform der Philosophen. Was wäre aus dieser außerhalb, d. h. in einem apolitischen Kontext geworden? Womöglich konnte ein Rückzug in ihrem Inneren ins Auge gefasst werden. Das wäre dann so etwas wie ein Ideenasyll, ein Zufluchtsort für die Philosophen mit ihren entrückten Abwesenheiten, ein Aufenthaltsort, an dem sich mit der gebotenen Distanz über das Wohl der *polis* reflektieren ließe; es hätte Sammlung und die philosophischen Flügel »in den Tiefen der Erde und über den Himmel hinaus« erlaubt, wie es Pindar so trefflich beschrieben hat (vgl. *Theaitetos*, 174a). Kein neues Atlantis also, keine Utopie. Vielmehr hätte das Anderswo des Denkens gerettet werden können, indem die Atopie gemäß dem sokratischen Ideal in eine Heterotopie übersetzt und ein wirklicher Ort für sie geschaffen würde, eine Schule in der Nähe der Stadt. So wurde auf dem Gebiet der *polis* ein anderer Raum eröffnet, von eigenen, abweichenden und in gewisser Hinsicht denen der Stadt entgegengesetzten Gesetzen getragen, in dem das Denken souverän sein sollte. Das war die große Eingebung Platons, als er die athenische Akademie gründete. Das philosophische Anderswo wurde dank einer heterotopen Institution eingelöst und geschützt, die in der Weltgeschichte entscheidende und anhaltende Wirkung entfalten sollte. Aus dem *genius loci* Platons, der die akademische Differenz architektonisch in der Stadt verankerte, sollten alle der Übung des Denkens gewidmeten »Orte« hervorgehen: Akademien, Universitäten, Schulen, Klöster usw.⁴⁰

Als Besiegte fügten sich die Philosophen dennoch nicht dem Exil. Dem Vorbild des Sokrates folgend, kehrten sie in die Stadt zurück – und trugen das Exil in die *polis* hinein. Ihre Anwesenheit-Abwesenheit wird in Zukunft das Stigma sein, das ein eidbrüchiges und unwürdiges Athen verdient hatte. Die subversive Aktivität der Philosophie war in der Akademie institutionalisiert worden. Eine Schmach für die *polis*! Um ihre Mauern schlichen jene sonderbaren und exzentrischen Individuen umher, die in der Stadt wohnten, als wären sie woanders, die in ihr ansässig waren wie Fremde. Ja, das machten sie sogar offensiv geltend und stellten es zur Schau. Sie waren Zeugen einer anderen, besseren Stadt, Bürger einer in der *polis* selbst angesiedelten *Allopolis*.

Im Garten der Akademie, der weder *agora* noch Gericht oder Markt war, konnten sich die Philosophen darin üben, die Stadt von oben zu betrachten, und waren frei, sich durch den Himmel der Ideen zu bewegen. Doch war das theoretische Exil dieser Über-Bürger für das öffentliche Miteinander letzten Endes nicht doch schädlich? Zumal – wenn sie an den Unruhen, den Feindseligkeiten und der Mobilmachung der *polis* auch nicht teilnahmen – sie in den überpolitischen Bereichen weiterhin Einfluss zu haben schienen.

Sicherlich, Misserfolg und Verlust hatten die Melancholie in ihnen anwachsen lassen, das unauslöschliche Zeichen Saturns. Über Jahrhunderte hinweg sollten sie diese in sich tragen wie zur Erinnerung an den epochalen Bruch mit der Stadt. Das Scheitern der Demokratie feststellen zu können, brachte nur eine sehr spärliche Genugtuung. Die Stadt stand vor ihrem Zusammenbruch. Und das wiederum bekräftigte das Ende nicht nur der auf die *polis* gegründeten Zivilisation, sondern auch der als geteilte Teilhabe am Gemeingut verstandenen Politik.

Aus dem Tod des Sokrates entstanden, ist die Philosophie das Kind der politischen Niederlage. Doch der Akropolis des Denkens gelang es, Jahrhunderte und Jahrtausende zu überstehen. *Philosophia* erwies sich damit als treffender Name für die Fähigkeit zum Exil. Und die Philosophen, jene saturnischen Zeugen und transzendenten Bewohner, die für sich die dauerhafte Migration gewählt hatten, vermochten den unersetzlichen Verlust in eine zukünftige Errungenschaft zu verwandeln.

Migranten des Denkens

Das politische Trauma kann demnach nur zeitweilig überwunden werden, indem man in der Stadt verbleibt – als ein Fremder. Das ist die Art und Weise, Sokrates Treue zu erweisen: seinen Spuren zu folgen. Die Atopie jedoch wächst an und verschärft sich, seitdem sie auf der *agora* nicht mehr geduldet wird. Ins logische Exil werden diejenigen Bürger getrieben, die nicht dazu bereit oder in der Lage sind, voll und ganz in den Wirren der *polis* aufzugehen, und daher auf Distanz zu ihr gehen, indem sie sich und ihre Rolle mit exzentrischem Blick und wie von außen betrachten. Damit werden sie zu Zuschauern ihrer selbst und zugleich zu Zeugen der Ungerechtigkeit, der sich die Stadt verschrieben hatte. Dieser neue Blick verschafft ihnen vielleicht das Gefühl, ein wenig außerhalb und ein wenig darüberzustehen, mit Sicherheit aber fühlen sie sich fremd. Noch sind sie Bürger, doch sind sie es auch schon nicht mehr. Andererseits werden diese inneren Beobachter von der Stadt mit Argwohn angesehen und für potenzielle Feinde gehalten. Als Emigranten in der eigenen Heimatstadt erklären sich die Stadtlosen schließlich zu »Kosmopoliten«, was nicht Weltbürger heißt, sondern

in der schwerwiegenden und verheißungsvolleren Bedeutung von Bürgern des Kosmos zu verstehen ist, in der von subversiven Bewohnern einer zukünftigen Ordnung.⁴¹

Die Fremdheit, die die *theôria* durchdringt und trägt, wird von vielen offen anerkannt und bildet von Aristoteles bis zu Heidegger ein oft wiederkehrendes Motiv. Aber auch davor und danach ist sie implizit präsent. Bezüglich des Philosophen, der sich – weit entfernt von der aktiven Beteiligung an der *polis* – zurückzieht und sich allein dem Denken widmet, spricht Aristoteles in der *Politik* von einem *bios xenikos*, einem sich entfremdenden Leben, dem Leben eines Fremden (*Politik*, 1324a, 16). Während der Gemeinsinn einen ins Einvernehmen mit der Welt setzt, in der man sich behaglich zu Hause fühlen kann, erzeugt das Denken Heimatlosigkeit. Heidegger nimmt einen Aphorismus von Novalis auf: »Die Philosophie ist eigentlich Heimweh – *Trieb, überall zu Hause zu seyn*.«⁴² Er weist jedoch darauf hin, dass es sich dabei nicht um eine »Bestimmung« handelt, denn es wäre paradox, die Philosophie mit dem Heimweh zu identifizieren. Vielmehr lässt sich mit der gebotenen Vorsicht sagen, dass Heimweh die »Grundstimmung« der Philosophie sei, »die den Menschen ständig und wesenhaft durchstimmt.«⁴³ Der Aphorismus ist also teilweise zu berichtigen. Denn Heimweh kann man nur empfinden, wenn man nicht zu Hause und vielleicht nirgends daheim ist. Ist nicht genau das die Bedeutung der vom Erstaunen ausgelösten Entrückung? Wer mit dem Ort, an dem er wohnt, völlig eins ist, begnügt sich mit dem scheinbar unmittelbaren Behagen und verschließt sich der Philosophie.

An dieser Stelle liegt der Verweis auf Platon und seinen Mythos des geflügelten Wagens nahe. Unmöglich, die Auswanderung in den *bios theôretikos* ohne die Erzählung von der faszinierenden metaphysischen Reise zu verstehen, die

dieser vorangeht und sie vorbereitet. Womöglich ist das Leben auf Erden ein Exil und die *theôria* eine Rückkehr.

Platon beschreibt das Schicksal der menschlichen Seele, deren Symbol ein von einem Wagenlenker – der die Vernunft verkörpert – gesteuertes Zweigespann gezogen von zwei Pferden ist, von denen eines die großmütigen Affekte und Begierden und das andere die egoistischen Instinkte und Triebe repräsentiert. Der Wagen bewegt sich dank der beiden Rosse, doch der Wagenlenker hat die Zügel zu halten und das Gespann zu führen, sodass sie nicht miteinander in Konflikt geraten. Ebenso wie die Sterne des Nachts am Himmel heraufziehen, bewegen sich die menschlichen Seelen auf geflügelten Wagen in Richtung des Gipfels des Himmelsgewölbes. Darin folgen sie den Gespannen der Götter, die diese Auffahrt Tag für Tag mit Leichtigkeit vollziehen. Haben sie den Gipfelpunkt erreicht, wenden sich die unsterblichen Seelen nach außen, schweben gleichsam auf dem Rücken des Himmels und werden von seinem langsamen Umkreisen bewegt, das in regelmäßigen Umlaufbahnen verläuft und die Zyklen des kosmischen Jahres bestimmt. Während ihr Blick sich auf jenes unendliche Jenseits öffnet, über alle Grenzen der Welt hinaus, »schauen sie«, *theôrousi*, »was außerhalb des Himmels ist«, *ta exô tou ouranou* (*Phaidros*, 247c). Im Griechischen bedeutet das Wort *ouranos* »Abdeckung« und bezeichnet das Himmelsgewölbe, welches das Sichtbare bedeckt; die Wahrheit hingegen ist das Enthüllte, Unverborgene. Ihr Ort des Über, den kein Dichter je zu besingen vermag, wird als *hyperouranios*, als Überhimmlisches, bezeichnet; er bildet den Aufenthaltsort des Denkens, an dem der Verstand die ewigen Formen des Seins, die unwandelbaren Ideen betrachten kann wie z. B. die Gerechtigkeit oder die Besonnenheit. Nachdem sie sich diesem Anblick hingegeben haben, tauchen die göttlichen Seelen mühelos wieder

in das Innere des Himmels ein. Nicht so die menschlichen Seelen, denen es nur unter großen Anstrengungen gelingt, einen flüchtigen Blick ins Überhimmlische zu werfen. Einige sehen etwas mehr, andere weniger und wieder andere überhaupt nichts. Unfähig, nach oben zu streben, werden sie herabgezogen und tauchen in den Rotationsbewegungen unter. Sie stoßen und treten einander, trampeln sich in grauenhaftem Getümmel gegenseitig nieder, wobei viele von ihnen verstümmelt werden. Das Gefieder wird beschädigt, die Flügel brechen. So gehen sie davon, ohne »der Wahrheit Feld zu schauen«, die Wiese der *alêtheia*, von der die köstlichste Seelennahrung stammt und sich »des Gefieders Kraft« nährt. Ihr Schicksal wird vom Gesetz der *Adrasteia*, der »Unentrinnbaren«, bestimmt. Von Vergessenheit angefüllt, fallen sie auf die Erde zurück. In diesem Exil scheinen sie zu tausendjährigem Umherirren verdammt. Eine Ausnahme bilden allein die Seelen der Philosophen, die einzigen, die mit Flügeln bedacht werden. In Erinnerung jener – wie auch immer unvollkommenen – Schau suchen sie, auf die Wiese der Wahrheit zurückzufinden, und entfernen sich von den menschlichen Angelegenheiten und Bestrebungen. Deswegen werden sie beschuldigt, außer sich, verwirrt zu sein.⁴⁴

Mit diesem groß angelegten Mythos, der die Grundlage seiner Metaphysik bildet, zeigt Platon die Bewegung der Philosophie zwischen Erde und Himmel an. Diejenigen, die mit dem von ihnen bewohnten Ort voll und ganz eins sind, bleiben flügellos, unfähig, sich zu erheben, selbstgefällig, den Blick nach unten gerichtet. Für sie bleibt nur die rohe Brutalität des exilierten Lebens. Aber auch die Götter philosophieren nicht, da sie auf dem Rücken des Himmels anhalten und die Wahrheit schauen können (vgl. *Das Gastmahl*, 204a). Geflügelt ist allein das Denken der Philosophen, die das Exil unterbrechen und zeitweilig von der gewöhn-

lichen Flachheit sich verabschieden können, um in einem Anderswo Aufenthalt zu nehmen, um in Form einer Rückreise, eines subversiven Aufstiegs sich zu erheben, der sie zu himmlischen Zeugen macht, welche die Welt der Stadt dort unten mit überhimmlischen Augen ansehen. Sie sind die erhabenen Migranten des Denkens. Was wäre die Stadt ohne diese Über-Bürger, ohne jene transzendenten Bewohner, die in der Lage sind, sie von oben zu betrachten?

Über das Anderswo des Denkens hat auch Hannah Arendt in einem Kapitel ihres Buches *Das Leben des Geistes* nachgedacht, das den herausfordernden Titel trägt »Wo sind wir, wenn wir denken?«. ⁴⁵ Das von ihr herangezogene Beispiel sind die berühmten Abwesenheiten des in sich selbst versunkenen Sokrates, der, taub gegen jede äußere Ansprache, isoliert und entrückt ist. Arendt schließt daraus, dass das Denken keinen Ort hat bzw. dass der Ort des denkenden Ich ein Nicht-Ort, ein »Nirgends« ⁴⁶ ist. Dem ließe sich hinzufügen, dass das Denken sich der alltäglichen Topologie und den Prinzipien der Physik entzieht. Vollkommen aussichtslos scheint jeder Versuch, die Gedanken des in seinem Arbeitszimmer oder in einem Hörsaal befindlichen Philosophen in einem Teil des Gehirns verorten zu wollen. Eindringlicher als jeder andere hat Wittgenstein anhand der Grammatik des Verbs *denken* jedes traditionelle Vorurteil hinsichtlich der räumlich-zeitlichen Einordnung des Denkens dekonstruiert. ⁴⁷ Unmöglich, einen Anfang, ein Ende, ein Wo für es anzugeben. Bestenfalls kann man – anstelle eines unbestimmten Nicht-Orts oder eines Nirgends – von einem Anderswo sprechen.

Sicher ist, dass der Denkende sich zurückzieht, als wäre er in einer anderen Welt; daher der Eindruck von Ferne und Abwesenheit, der auch von etlichen Philosophen selbst geteilt wird, die – von Descartes bis hin zu Merleau-Ponty –

von der entfremdenden, den anderen abwegig erscheinenden Erfahrung von Einsamkeit berichtet haben. Sie wäre nicht derart absonderlich, wenn die Verfassung des Denkenden einem normalen Nichtstun entspräche. Es handelt sich jedoch um etwas vollkommen anderes: um ein einnehmendes, beanspruchendes und mitreißendes Engagement. Es ist, als würde der Denkende von fernen Stimmen gerufen, die ihn zu jener inneren Reise antreiben. Nicht weniger gewiss ist – wie Hannah Arendt, sich auf den aristotelischen *Protreptikos* berufend, schreibt –, dass die Philosophen den einzigartigen Aufenthaltsort ihres Denkens im Nirgends lieben, als wäre es ihr Heimatland. ⁴⁸

Wenn sich der Denkende auch von der Welt zu entfernen scheint, so bleiben seine Gedanken doch weltlich. Das erklärt, warum die Abkehr jener subversiven Bewohner von der Stadt, ihre Auswanderung in die Sphäre des Möglichen und des Unmöglichen, nicht auf ein apolitisches Denken schließen lässt. Wer denkt, ist immer noch in der Welt. Und in gewisser Hinsicht ist er das sogar mehr als die anderen. Sein Außen-Sein und Herausstehen – gerade auch in dem Sinne, den Platon dem *exô* in seinem Mythos beilegte – verweist auf den ekstatischen Aspekt des Denkens, das sich in der Spannung des überhimmlischen Blicks hinausbegibt. Diese Ekstase, die nichts mit Phänomenen wie Benommenheit oder Verwirrung gemein hat, ist zutiefst mit der Existenz verbunden, und zwar nicht nur aufgrund jener etymologischen Verknüpfung – *ekstasis* und *existentia* –, auf die Heidegger wiederholt hingewiesen hat. Wie die Existenz aus ihrer Geworfenheit hervortritt und sich in ein stets endlich bleibendes Über transzendiert, bedeutet auch das Denken ein weiteres, potenziertes Hervortreten. Die vertikale Spannung ist für die Existenz konstitutiv. Dieser scheinbare Tod bedeutet ein lebendigeres Existieren, eine durch die Zugabe

eines Anderswo bereicherte Existenz. Wer in das Denken eintaucht, erhebt sich. In diesem sublimen Migrieren liegt der existenzielle Schwung. Wer keine Theorie praktiziert, kein der Übung des Denkens gewidmetes Leben führt, bleibt nur wirklich – allzu wirklich.

Ein der Existenz eingeschriebener Trieb, sich vom Lebensstrom zu entfernen, um das Welttheater vom Außen zu betrachten, ist stets in Erscheinung getreten, wenn auch in unterschiedlichen Formen und Modalitäten. Nur im vom Tod des Sokrates traumatisierten Griechenland jedoch konnten sich – wahrscheinlich einzigartige – Bedingungen einstellen, damit der *bios theôretikos* verteidigt, gefördert und von Platon dahingehend institutionalisiert wurde, dass die Philosophie und ihre Geschichte auf den Weg kam. Die theoretische Askese, die Husserl im Rückgriff auf das griechische Archiv als *epochê* bezeichnete, als »Enthaltung, Rückzugsübung, Besinnung«, markiert den Auftritt einer neuen Figur: derjenigen des Beobachters. Dieser »Einschnitt« bedeutet Exilfähigkeit und ist nicht mit Weltflucht zu verwechseln.⁴⁹ Im Gegenteil, er bringt subversives Potenzial mit sich. Das kontemplative Leben lodert auf, als das politische aufgehört hat, demokratische Leidenschaft zu sein. Vor diesem – nunmehr postpolitischen – Horizont nach der Niederlage erinnern die Philosophen an das Über einer anderen Welt, aus der sie als Asylsuchende in der Stadt jedes Mal von Neuem zurückkehren.

»Was ist Philosophie?«

Ohne Übertreibung lässt sich sagen, dass sich die Philosophie in einer unentwegten Legitimationskrise befindet; als wäre sie ständig dazu aufgerufen, sich rechtfertigen zu müssen. Seit ihren Anfängen macht die in vielfältigen Formen sich

ausprägende Verteidigungshaltung einen festen Bestandteil ihrer Geschichte aus. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich darin der Rückstoß der von ihr ausgelösten Wirkungen: von der Verunsicherung zur Kritik. Das beweist die Anekdote um Thales. Andere, bekanntere Apologien werden ihr folgen. Was sich in ihr aber bereits ankündigt, ist die Frage nach dem *telos*, nach ihrem Zweck, die Aristoteles nur teilweise beantwortet, indem er die Beobachtung anstellt, dass der Philosoph wie jeder andere auch werden könne, wenn er denn nur wolle.

Man erahnt, warum Fragen dieser Art die Philosophie verfolgen wie ein Schatten. Sie kehren auch dort wieder, wo keinerlei polemische Spitzen durchdringen, und sind daher als Versuche der Normalisierung zu werten. Gleichwohl werden sie eindringlicher, wenn die Philosophie selbst ihre Berufung aus den Augen verliert und so in eine Krise gerät oder sich in einem scholastischen Dogmatismus verhärtet.

»Wozu dient sie?« »Wofür ist sie gut?« »Welches ist ihr Ziel und Zweck?« Darauf zu antworten, impliziert bereits, einer hinterlistigen Aufforderung nachzukommen, insofern die in der Frage unausgesprochen mitgeführten Voraussetzungen zu akzeptieren sind: dass die Philosophie ein zu einem Zweck dienliches Mittel zu sein habe, ein Handeln, das dazu angetan sein soll, bestimmte Erwartungen zu erfüllen. Mit dieser von außen auferlegten Teleologie sieht man als ausgemacht an, was keinesfalls selbstverständlich ist, nämlich dass die Philosophie instrumentell sei und einen zusätzlichen praktischen Zweck haben müsse. Damit wird sie, die sich der Ökonomie der Vor- und Nachteile entzieht und weder unter- noch übergeordnet jedwede Hierarchie sprengt, auf eine Verteidigungshaltung festgelegt. Denn implizit klingt die weitere Frage darin an: Wozu ist sie gut, wo sie doch zu nichts nützlich ist? Solche Fragen zielen darauf

ab, die Existenz selbst der Philosophie infrage zu stellen, indem sie diese auf ein Surrogat reduzieren, das vorgefassten Zwecken und Prinzipien entspricht. Folglich sind sie die Warnzeichen eines hartnäckigen antiphilosophischen Vorurteils.⁵⁰

In diesem Sinne ist auch die verhängnisvolle Frage zu verstehen: »Was ist Philosophie?« Allein schon deshalb, weil sie eine Definition vorschreibt oder verlangt, dass Philosophie sich selbst definieren möge. Dass die Antworten nicht so einfach ausfallen können wie im Falle anderer Disziplinen von der Biologie bis hin zur Physik, geht schon aus ihrem Namen hervor. Denn sie heißt ja nicht *sofo-logia*, also Lehre von der Weisheit, sondern *filo-sofia*. Begrifflich eine *Liebe für* definieren zu wollen, erscheint als ein unmögliches Unterfangen, da Liebe nun einmal stets personal ist. Und Gleiches gilt auch für die *philo-sophia*, die, wenn sie jene affektive Klangfarbe verliert, zu einer rein akademischen Übung verkommt.

Auch jüngst wieder und wieder aufgeworfen, erweist sich die Frage »Was ist Philosophie?« als mehrdeutig und gibt zu mehr als einem Missverständnis Anlass. Zuallererst, da nicht klar ist ob sie um das Wort selbst kreist. Möchte man seine Bedeutung erfassen? Erfahren, was es bezeichnet? Welches sein Gebrauch ist oder – wie Wittgenstein sagen würde – seine »Grammatik«, d. h. welches die Sätze sind, in denen es auftaucht? Oder drängt man auf eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion des Terminus und seine Bedeutungsverschiebungen von Platon bis zu Husserl? Noch öfter wird die Frage als ein an den einzelnen Gesprächspartner, die Philosophin oder den Philosophen, gerichtetes Ansuchen verstanden, die sich daher berechtigt fühlen, ihre je eigene Definition zu liefern. Wie man sich leicht vorstellen kann, sind die Varianten zahllos, und zwar nicht nur wegen der un-

terschiedlichen Strömungen und Positionen, sondern auch aufgrund der Eigenheit jeder einzelnen Perspektive. Damit erhöhe eine individuelle Definition universelle Ansprüche. Ohne dabei noch zu berücksichtigen, dass es unmöglich wäre, auf diese Weise zu einem Konsens zu gelangen. Auch weithin bekannte und geteilte Definitionen – wie etwa diejenige Hegels, Philosophie sei »ihre Zeit in Gedanken erfasst«⁵¹ – bilden davon keine Ausnahme und wurden kritisiert oder auch offen bestritten. Dem ist hinzuzufügen, dass diese Frage, indem sie sich als klassische ausgibt, Gefahr läuft, die Philosophie zeitlos zu machen, wo sie sich doch im Gegenteil gerade in die jeweilige Zeit hinein entfaltet.

Der Aufsatz Heideggers »Was ist das – die Philosophie?« hätte eine beruhigende Wirkung entfalten können. Wenn dieser fast zwanghaft bedächtige und jeder Definition widerstehende Philosoph sich auf ein derartiges Unternehmen hat einlassen können, so wäre sein Versuch als ein bedeutender Präzedenzfall anzusehen. Für gewöhnlich werden jene Seiten, die einem im August 1955 in Cerisy-la-Salle gehaltenen Vortrag zugrunde liegen, mit der ungleich bekannteren Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« von 1929 in Verbindung gebracht. Darin jedoch bietet Heidegger in der unmittelbaren Folge von *Sein und Zeit* eine glänzende Synthese seiner Kritik an der Metaphysik, während er in der späteren Schrift mit bohrender Konsequenz von einer Frage auf die nächste verweist. Auch die beiden Titel – »Was ist Metaphysik?« einerseits und »Was ist das – die Philosophie?« andererseits – unterscheiden sich deutlich voneinander, was gewiss kein Zufall sein kann.

Liest man letzteren Text aufmerksam, so zeigt sich ganz klar, dass man in ihm zu keinerlei Definition gelangt. Wer nach einer solchen sucht, bleibt mit leeren Händen zurück. Von der ersten bis zur letzten Seite tut Heidegger nichts an-

deres, als die Frage selbst und ihre Legitimität infrage zu stellen. Das wird bereits deutlich, wenn er die Gefahr anzeigt, »über die Philosophie«⁵² zu sprechen, indem man sich auf einen Standpunkt oberhalb oder außerhalb ihrer stellt, womit er sich gegen jede Art von Metaphilosophie richtet. Besser ist es, behutsam vorzugehen und hineinzufinden, als sie zu umgehen – besser ist es, selbst zu philosophieren. Diese Mahnung gilt auch für alles Folgende. Um den Faden nicht zu verlieren und in reine Beliebigkeit zu verfallen, schlägt Heidegger vor, sich dem Wort anzuvertrauen. Die Philosophie »spricht jetzt griechisch«, ist innerhalb einer geschichtlichen Tradition entstanden, der abendländisch-europäischen. Europa ist in seinem Innersten und ursprünglich philosophisch. So gesehen ist es unmöglich, auf die Frage »Was ist Philosophie?« zu antworten, ohne mit dem Denken der griechischen Welt in Dialog zu treten. Aber auch die Frage sowie die Weise, wie sie gestellt wird, sind griechisch, insofern sie das von Sokrates in den platonischen Dialogen eingeführte *ti esti* übersetzen. »Was ist das?« – der Akzent liegt dabei auf dem *ti*, dem *quid*, dem *was*. Die Frage ist jedoch dazu angetan, »mehrdeutig zu bleiben«, da nicht klar ist, ob man nach der Bedeutung des Wortes fragt – d. h. »Was meinst Du«, wenn Du vom Schönen, von der Natur, dem Guten usw. sprichst – oder ob sich die Aufmerksamkeit auf die *quidditas* der Scholastiker richtet, auf die Essenz, das Wesen. In diesem Falle hätte man das Wesen der Philosophie zu bestimmen.

Heidegger vermeidet es nicht nur kategorisch, darauf zu antworten; vielmehr verweist er auf die Wahl des Titels »Was ist das – die Philosophie?« zurück, in dem das *Das* herausfordernd die klassische Formulierung durchbricht, sie unterbricht und zur Reflexion auf den Sinn einlädt. »*Was ist das?*« Es ist aber unmöglich, das Wesen der Philosophie zu definieren – sei es, weil man in den metaphilosophischen

Hinterhalt liefe, sich oberhalb ihrer zu verorten, sei es, weil die Frage weder erkenntnistheoretisch angelegt ist, d. h. zu keinerlei Erkenntnis führt, noch historiografisch, d. h. sich nicht darin erschöpft, dass man sich für die Entstehung und Entwicklung der Philosophie interessiert.

Derjenige, der fragt, weiß bei genauerem Hinsehen bereits, was Philosophie ist. Die Frage entspringt aus der Philosophie. Mit der Figur eines hermeneutischen Zirkels zeigt Heidegger, dass die Frage – insofern sie den Willen verrät, aus diesem Zirkel auszubrechen – eine künstliche ist. Nur wenn das Verhältnis zur Philosophie problematisch, verworren und verdunkelt wird, erhebt sich diese Frage. Dann aber ist es aussichtslos, sich leeren Behauptungen anzuvertrauen oder die Antwort einfach bei einem Philosophen zu suchen, z. B. bei Aristoteles: »Eines ist es, Meinungen der Philosophen festzustellen und zu beschreiben. Ein ganz anderes ist es, das, was sie sagen, und d. h. das, wovon sie sagen, mit ihnen durchzusprechen.«⁵³

Heidegger definiert das Wesen der Philosophie nicht und lässt mit seinen bedrängenden Fragen alle Gefahren einer Definition erahnen. Diese Haltung entspricht folgerichtig sowohl dem, was er zuvor vertreten hat, als auch dem, was er hernach schreiben wird. Kurz gesagt: Für Heidegger geht es darum, die Philosophie nach ihrem Ende neu zu denken. Das betont er in einem auf das Jahr 1964 zurückgehenden Aufsatz mit dem Titel »Das Ende der Philosophie und der Anfang des Denkens«,⁵⁴ der einige Jahre später veröffentlicht wird. Für Heidegger ist es geboten, zwei Begleitphänomene zur Kenntnis zu nehmen: auf der einen Seite der Abschluss einer geschichtlichen Periode, nämlich derjenigen der Metaphysik, die von Platon bis Nietzsche reicht, und auf der anderen Seite die endgültige Abspaltung der Wissenschaften, die sich nicht zuletzt dank der Technik vollzieht. Was wird

unterdessen aus der Philosophie? Kann sie es vermeiden, der Metaphysik oder der Technik zu folgen? *Ende* kann als ein Synonym zu *Ort* verstanden werden, und Heidegger weist – indem er genau auf diese Bedeutung Bezug nimmt – darauf hin, dass die zu etwas anderem gewordene Philosophie sich ausgehend von jenem äußersten Ort neu zu denken hat, nicht sich zu erschöpfen oder zu enden, sondern sich zu verlagern hat, was eben auch bedeutet, sich neu zu denken.

Die Philosophie kommt und geht nicht, sie endet nicht. Kant spricht diesbezüglich von einer »Naturanlage«. ⁵⁵ Wir alle philosophieren – mitunter vielleicht unbewusst und unwissentlich. Und schon die Kinder fragen nach der Zukunft, nach dem Tod, nach dem Glück. Die Philosophie ist keine Disziplin (auch wenn sie teilweise institutionalisiert worden ist), kein Expertenwissen, sie ist weder Handwerk noch Beruf. Sie streift hier und dort umher, auch auf den öffentlichen Plätzen, und das in unterschiedlichsten Formen und mannigfachen Verkleidungen. Bisweilen scheint es Philosophie zu sein, ist aber keine; ein anderes Mal scheint es sich nicht um sie zu handeln, und es ist doch Philosophie – die Philosophen erkennen sie wieder. Man könnte auch einfach sagen, »*Philosophie ist Philosophieren*«. ⁵⁶ Nur einigen wenigen kommt die besondere Rolle zu, in den anderen die Philosophie zu erwecken, die selbst jedoch – weit davon entfernt, ein Privileg einiger weniger zu sein – ein Existenzial darstellt. Heidegger schreibt: »Vielmehr ist Philosophieren selbst eine Grundart des Da-seins. Die Philosophie ist es, die im Verborgenen zumeist das Da-sein erst zu dem werden lässt, was es sein kann.« ⁵⁷ So zutiefst menschlich und ebenso unabwendbar sterblich hält sich die Philosophie, wie es ihr Name sagt – diese Liebe für ..., dieses Heimweh nach ... – im Horizont der Endlichkeit. Die Götter – so viel ist sicher – philosophieren nicht.

Radikale Fragen

Was die Philosophie auszeichnet, ist die Frage selbst. Gerade weil sie keinen Gegenstand und weder eine Methode noch einen festgelegten Zweck hat, liegt im Fragen ihr flüchtiges und paradoxes *ubi consistam*. Ein Fragen, das immer schon die Fluchtlinie über jede mögliche Antwort hinaus anzeigt.

Es gibt keinerlei Phänomene, Naturgesetze, gesellschaftliche Sitten, die sich der unerbittlichen und hartnäckigen Frage der Philosophie entziehen könnten. Nichts entgeht ihr – nicht einmal das Nichts. »Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?« So lautet die von Leibniz formulierte Grundfrage der Philosophie. Was für die anderen selbstverständlich, offensichtlich und ohnehin klar ist, büßt in den Augen des Philosophen die Aura erhabener und selbstgewisser Würde ein, die es vor der Frage in Schutz nehmen könnte. Alles und jedes ist der Frage ausgesetzt; nichts kann unbestritten vorgeschrieben und schon gar nicht vorausgesetzt werden.

Darin ist im Übrigen ihre maßgebliche Differenz gegenüber der Wissenschaft zu suchen. Denn jede Wissenschaft entwickelt ihre Beweisführung ausgehend von Prinzipien, Grundbegriffen und Primärsätzen, die sie mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zu beweisen vermag. Das verdeutlicht Platon, wenn er auf die Verfahrensweise von Mathematikern und Geometern eingeht, die sich mit Berechnungen und Figuren beschäftigen. Sie gehen von einer »Hypothese« aus, von der aus sie eine Schlussfolgerung ansteuern, ohne dabei je auf das Prinzip zurückzukommen, über das sie sich »keine Rechen-schaft weder sich noch anderen glauben geben zu müssen« (*Der Staat*, 510d). Das griechische Wort *hypothesis* – das mit dem Verb *hypotithêmi*, darunterlegen, unterstellen, verwandt ist – bedeutet Voraussetzung, Vorbedingung. Das gilt für das Dreieck, die Diagonale, für die geometrischen Figuren

insgesamt, aber auch für die Zahlen und ihre Einteilung in gerade und ungerade Zahlen. Im Rahmen der wissenschaftlichen Verfahrensweise erhebt sich die Hypothese zum Prinzip und zur Grundlage, sie wird zur *archê*. Genau an dieser Stelle schaltet sich der Philosoph ein, um auf jenen Ausgangspunkt zurückzugehen, auf jene Voraussetzung, die er nicht als selbstverständlich ansehen kann. Er greift es wieder auf, um von jenem Prinzip zurückzutreten, auf es zu verzichten, um es zu befragen und zu zeigen, dass es kein Prinzip ist, allenfalls ein *hypothetisches*. Auf diese Weise gelangt er zum *anhypotheton*, dazu, was voraussetzungslos ist. Mit seinen Fragen geht er über jede Hypothese hinaus, überwindet die Beschränkungen der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen, überschreitet die Grenze. Er erhebt das, was für die Wissenschaft außer Frage steht, in den Rang der philosophischen Frage.

In Übereinstimmung damit mahnt Kant an, die Philosophie nicht mit der Mathematik zu verwechseln, die gleichfalls eine begriffliche Konstruktion darstellt. Aber indem sie nach ihrem Status, ihren Satzungen fragt, überschreitet die Philosophie deren Grenzen, transzendiert sie. Deswegen ist Philosophie »Transzendentalphilosophie«. Mit Kant hat man die meta-physische Wertigkeit der philosophischen Frage anzuerkennen, die darüber hinausgeht, was in den Wissenschaften unhinterfragt vorausgesetzt wird, die die Positivität des Wissens und die Selbstverständlichkeit der Prinzipien übersteigt.⁵⁸ Entscheidend ist die Grenze. Die Wissenschaften sind in doppeltem Sinne begrenzt: Sie decken nur einen bestimmten Bereich des Wissens ab und wissen dabei nichts von ihren Voraussetzungen. Aufgabe der Philosophie ist es hingegen, jedes Mal von Neuem die Grenze aufzuzeigen. Indem sie derart rückhaltlos vorgeht, die Linie überschreitet und Grenzen übertritt, sichert die Philosophie die Öffnung, bewahrt das Offene.

Die Fragen der Philosophie sind demnach Grenz-Fragen; vor und von der Grenze gestellte Fragen, um diese zu überschreiten. Und genau in diesem Sinne kommt die Philosophie nicht nach den Wissenschaften, sondern geht ihnen voraus; sie tritt nicht später und nachfolgend auf, sondern ursprünglich. Ihre Fragen sind gründlich in dem Sinne, dass sie auf den Grund gehen, zum Prinzip durchdringen, um es zu befragen, zu erschüttern, zu entwurzeln. Die Frage der Philosophie ist nicht irgendeine Frage. Es ist eine radikale Frage. Denn sie fasst an den Wurzeln. Sie fragt nicht, um zu wissen. Gegenüber dem Wissen prüft sie vielmehr das letzte Fundament von dessen Möglichkeit, um es infrage zu stellen. Man kann demnach sagen, dass die Philosophie eine Theorie der letzten Dinge sei. Deshalb berührt sie die Eschatologie. Aber die Philosophie macht in ihrer äußersten Radikalität nicht einmal für die Rede über das *eschaton*, die letzte Grenze, eine Ausnahme. Und unterwirft ihr Fragen selbst der radikalsten Frage. Wer philosophiert, glaubt nicht, zu wissen – z. B., was die Zeit sei. Es ist die Beunruhigung darüber, nicht zu wissen, was das Wort »Zeit« bedeutet, welche die Philosophie eröffnet. Das, was man weiß, wird fragwürdig, und das Wissen, das sich als Nichtwissen erweist, wird einer unaufhörlich sich erhebenden Frage ausgesetzt. Wo nicht mehr gefragt wird, gibt es keine Philosophie.

Von ihr eine Lösung zu erwarten, hieße, von der Philosophie zu verlangen, sich zu erschöpfen. Die Philosophie löst keine Probleme. Abgeleitet vom Militärjargon ist das *problème* – von *proballô* – dasjenige, was vor- und übersteht, eine Landzunge, ein Kap, aber auch ein Schild und ein Schutzwall, das auftretende Hindernis, die Schwierigkeit. Ein Problem ist eine Aufgabe, die nach Antwort verlangt, das zu lösende Rätsel, seine paradigmatische Form findet sich in der Mathematik. Kurz: Probleme sind lösbare Aufgaben. Ist die Lösung

einmal gefunden, ist das Hindernis überwunden und das Problem verschwindet. Was nicht heißen soll, dass danach keine weiteren Probleme mehr auftreten könnten. Von einer endgültigen Lösung lässt sich nur im Falle der Mathematik sprechen; für alles andere lässt sich eine Lösung finden, die, auch wenn sie nicht eindeutig ist, zumindest als optimale erscheint.

Die Philosophie bringt keine endgültigen Lösungen bei. Ansonsten besäße sie keine Geschichte, in der – in immer neuer und anderer Form – stets dieselben sie bedrängenden Fragen auftauchen: nach der Wahrheit, dem Guten, der Freiheit. Die Grundprobleme der Philosophie sind vielmehr Aporien, für die es keine Lösungen gibt – weder optimale noch eindeutige oder endgültige. Die Antworten sind vielfältig, die Hinweise verschiedenartig. Nichts hindert daran, dass das Problem erneut auftritt, auch wenn einmal ein Ausweg gefunden scheint. Im Griechischen bezeichnet *aporia* die Enge, die Ausweglosigkeit, die Ungewissheit, die Not, den Mangel an Mitteln. Das entspricht der Verfassung des Reisenden, der sich in unwegsames Gelände begibt, den Weg versperrt findet und nicht weiß, wie nun weiter voranzukommen ist. Die Aporie ist die ihn befallende Verwirrung; aber auch die Mühe und Bedrängnis dessen, der sich an die Grenze vorgewagt hat. Dasselbe gilt für denjenigen, der philosophiert und in radikaler Weise nach der Zeit, nach dem Anfang, nach dem Ende, aber auch nach sich selbst fragt. Die philosophische Frage eröffnet die Möglichkeit, die Aporie des »Vielleicht so« oder »Vielleicht anders«, die nach der Verantwortung der Entscheidung verlangt.

Die Aporie ist deshalb dazu bestimmt, Stachel und Wunde der Philosophie zu bleiben. Die Frage ruht im Herzen der Antwort und verhindert jede Abschließung, z. B. die eines abgepressten Bekenntnisses oder einer aufgezwungenen Aussage. Fragen heißt nicht Ermitteln, und nicht die Antwort

drängt sich auf, sondern die Frage. Wer philosophiert, gibt sich der Leidenschaft der Frage hin, ohne zu beanspruchen, sich heraushalten zu können. Zum Abschluss seines bekannten Aufsatzes »Die Frage nach der Technik« schreibt Heidegger: »Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.«⁵⁹ Versteht man den Satz rein in seinen religiösen Anklängen, wird dessen Sinn unverständlich. Doch Heidegger selbst macht auf die semantische Nähe von »fromm« und »fügsam« aufmerksam. Die Fügsamkeit desjenigen, der in die Frage einwilligt, ihr nachgibt: Darin liegt das Geheimnis des Denkens.

Die Frage wird ihrerseits infrage gestellt. Eine Verdoppelung und Spaltung, die auch den Fragenden nicht verschont. In ihrer Radikalität hinterfragt die philosophische Frage gerade auch den Fragenden, verdrängt ihn aus seiner Position, entzieht ihm seine Stellung, setzt ihn von seiner Kanzel des Fragens ab, macht aus ihm einen Befragten. Die Philosophin, der Philosoph können sich dieser fortgesetzten Befragung nicht entziehen, die immer auch eine Absetzung, eine Entmachtung, eine Spaltung bedeutet.

Das bedeutet somit, dass die Verdoppelung, jene Spaltung der Philosophie, die stets die Form einer Frage an die Frage annimmt, den abgründigen Ort darstellt, in den hinein die Philosophie – jede Souveränität aufgebend – sich zu entfalten bereit ist, um nicht in den Abgrund zu stürzen.

Der Außer-Ort der Metaphysik

Jede Disziplin besitzt einen Bereich, über dessen Grenzen sie eifersüchtig wacht und in dem sie souverän regiert. Gleiches gilt auch für die geisteswissenschaftlichen Disziplinen, wenngleich diese immer mehr an Wert verlieren, von den

Warum das? Die Antwort fällt nicht schwer. Diese Philosophie, die danach strebt, das 20. Jahrhundert hinter sich zu lassen, möchte vor allem Normativen einfach normal sein. Eine Disziplin unter anderen, ja *ancilla* der anderen. Sie strebt es an, ihre Atopie auszulöschen – als wollte sie damit die Vergangenheit wieder gutmachen – und fortan weder beunruhigend noch befremdlich zu wirken. Žižek hat diesbezüglich vollkommen zu Recht von einer »neokantianischen Staatsphilosophie«⁸⁵ gesprochen. Das vermittelt eine treffende Vorstellung. Die normative Philosophie tritt, insbesondere im deutschen Sprachraum, als eine Wiederaufnahme, wenn nicht gar als eine Neuauflage des Neukantianismus auf, d. h. jener akademischen Philosophie, die in Marburg vorherrschte, bevor Heidegger sie hinwegfegte. Die Neukantianer von Cohen über Natorp und Cassirer bis zu Hartmann lasen Kant von Neuem mit der aufrichtigen, aber entschieden veralteten und in verschiedener Hinsicht kurzsichtigen Absicht, eine Ethik, Erkenntnistheorie und Ontologie zu entwerfen. Heute erneut einen »Neukantianismus« als Stil und Denkweise der Philosophie vorzuschlagen, heißt, sich als gute Liberale zu erweisen und dazu in der Lage zu zeigen, die Demokratie zu demokratisieren, die Hindernisse der Kommunikation zu überwinden, die menschlichen Leiden zu mindern und einigen Trost zu spenden, um etwas weniger unglücklich zu sein. Aber die nicht allzu verborgene Funktion, die diese Staatsphilosophen übernommen haben, besteht darin, die Auswirkungen der Wissenschaft zu neutralisieren und die überwältigenden Folgeerscheinungen der Technik abzumildern, und zwar innerhalb der unverzichtbaren Weiterentwicklung kapitalistischer Ökonomie.

Ancilla democratiae: Eine traurige Heimkehr

Wollte man zusammenfassen, was während der letzten Jahrtausendwende, die sich eher als Kontinuität darstellt, geschehen ist, ließe sich sagen, dass die Philosophie traurig und wehmütig in die Stadt zurückgekehrt ist; mit Asche auf dem Haupt und – nach dem Fall der Berliner Mauer und dem Untergang des Totalitarismus – insbesondere bereit dazu, mit der Politik zu kooperieren, um die Demokratie zu stützen und den Pluralismus zu fördern. Der Feder Hannah Arendts zur Zeit des McCarthyismus entsprungen, wurde die fragwürdige These der »zwei Totalitarismen« rasch zu einer begrifflichen Schranke: Nicht nur hat sie eine vertiefte Reflexion sowohl auf die Besonderheiten des Stalinismus als auch auf das politische Projekt des Nationalsozialismus verhindert, sondern zudem ein Alibi dafür geliefert, nicht zu denken.⁸⁶ Das Etikett »Totalitarismus« markiert die Grenze, über die man sich nicht hinauswagen darf, und errichtet das Verbotsschild, das im Vorhinein jedwede Alternative diskreditiert und eine ewige Mahnung darstellt.

Die Philosophie kann sich eingedenk ihrer jüngeren Vergangenheit nur diesseits der Linie bewegen, im Reiche der Demokratie. Hier besitzt sie einen vorsichtig negativen Auftrag, nämlich denjenigen, etwas Kritik zu üben, ein wenig Zweifel zu wecken, kleinere Verstöße und unheilbare Leiden anzuzeigen, sowie eine erklärtermaßen positive Aufgabe: sich für die Verteidigung der Demokratie einzusetzen, die fragil, korrumpierbar, schwierig zu erlangen und unmöglich endgültig zu erreichen ist. Diese neue Kondition der zur *ancilla democratiae* beförderten Philosophie findet ihren am stärksten paroxystischen Ausdruck in einem Aufsatz Richard Rortys mit dem Titel »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«.⁸⁷

Hier stellen sich freilich zahlreiche Fragen. Eine davon wäre die folgende: Kann ein Philosoph einer politischen Form die Vorrangstellung vor dem Denken einräumen? Bei näherer Betrachtung ist genau dies in den letzten Jahrzehnten geschehen. Auch wenn er absichtlich zu einer hyperbolischen Formulierung griff, steht Rorty in dieser Richtung nicht alleine da. Auf der einen Seite tritt die Philosophie zurück, um sich mit ihrer Auflösung die Absolution zu erteilen, und verurteilt sich zur Bedeutungslosigkeit, auf der anderen erlangt die Demokratie eine nicht so sehr politische als vielmehr philosophische Vorherrschaft. Sie wird zur einzig möglichen politischen Form, zur allein wünschenswerten, zur einzig denkbaren. Die Philosophie identifiziert sich mit der Demokratie. Zumal diese politische Form – wie Derrida des Öfteren hervorgehoben hat – nie verwirklicht ist, sondern stets noch bevorsteht. Es entsteht der Verdacht, dass Demokratie letzten Endes ein Synonym für die öffentliche Debatte, wenn nicht gar den Dialog ist. Das wird in der Theorie von Habermas offenkundig, in der sich Demokratie aus einem ursprünglicheren Diskursprinzip herleitet, das dazu angetan ist, Teilhabe zu begünstigen, Pluralität zu erhalten und Konsens zu fördern. Das politische Handeln wird auf die kommunikative Sphäre verengt, in der es beweisen können muss, zwischen einander widerstreitenden Ideen, Interessen und Zielsetzungen zu vermitteln. Wenn die Politik auch nicht auf den Schmitt'schen Freund-Feind-Gegensatz reduzierbar ist, kann sie dennoch auch nicht beanspruchen, jedweden Konflikt zu bändigen, indem sie sich einer beflissenen Konsenssuche verschreibt.

Die Grundlage dieser Konzeption bilden einige Beobachtungen Hannah Arendts in einer gemäßigten Interpretation. Ihre Überlegungen zum »Urteil« geben gewiss zu mehr als nur einem Kritikpunkt Anlass. Nachdem sie die Fremdheit

des Denkens akzentuiert hat, gelingt es Arendt nicht mehr, die Philosophie in die Stadt zurückkehren zu lassen – außer unter der Bedingung, ihr die Figur des Zuschauers an die Seite zu stellen. Weder vollkommen abwesend wie derjenige, der im Denken anderswo verweilt, noch vollständig anwesend, wie der in die Handlung verstrickte Akteur, sitzt der Zuschauer auf den Rängen – die Szenerie entspricht dem antiken griechischen Theater –, vom Geschehen gerade so weit entfernt, dass es ihm einen Überblick erlaubt. Zwischen dem Denker, der dem Gemeinsinn abgründig entfremdet ist, und dem vollständig in den Ereignissen aufgehenden Schauspieler eröffnet sich die Perspektive des »Zuschauers« – von griechisch *theatês*, was ihn mit der Theorie verbindet –, dessen Aufgabe darin besteht, die Welt wie von außen zu betrachten, obwohl er in ihrem Inneren verbleibt.⁸⁸ Seine Position ist nachvollziehbar und mitteilbar: Die Ränge des Theaters bilden den Ort, an dem er den eigenen Blickwinkel mit dem anderer vergleichen und also gemeinschaftliche Urteile formulieren kann. Das anderweitig vertikale Denken übersetzt sich derart in öffentliche Praxis und entfaltet sich in der geteilten Horizontalität. Der Zuschauer öffnet die Türen zu einer neuen »Politischen Philosophie«.⁸⁹ Das Theater zeigt, von der Seite der Zuschauer aus untersucht, die Politik als Austausch von Meinungen, als Begegnung unterschiedlicher Standpunkte und als öffentliche Diskussion. Deswegen ist diese Idee durchaus mitverantwortlich für die zahlreichen Versuche, die Demokratie als eine Praxis des Konsenses zu bestimmen. Vor allem aber ist sie mitverantwortlich, wenn man jenes entscheidende Manöver der Philosophie ins Auge fasst, mit dem sie sich – um unter demokratischer Herrschaft toleriert zu werden – schließlich selbst verleugnet und zu einem normativen oder verbessernden Moralismus verurteilt. Der Entwurf Arendts, die es nicht zufällig zeitlebens abge-

lehnt hat, eine »Philosophin« genannt zu werden, verbleibt an einer Wegscheide zwischen der nostalgischen Neuauslegung der *polis* und einem tatsächlichen Verzicht auf die Philosophie, einer überflüssigen Rechtfertigung des *après*, auf die die Demokratie ihrerseits gut verzichten kann.

Was folgte, ist bekannt: Die in Abhängigkeit geratene Philosophie tat nichts mehr anderes, als eine immer stärker ausgeweitete Demokratie, die einerseits imperial ausgerichtet und andererseits eine ausgezeichnete Konsensmaschine ist, zu ratifizieren und von Zeit zu Zeit zu rektifizieren.⁹⁰ Daher das von Rancière beleuchtete Paradox, demzufolge die Philosophie ihre Rückkehr in die Stadt proklamiert, während sie diese selbst widerlegt und widerruft. Diese ausgebliebene Begegnung, die sich nach dem Trauma des Todes von Sokrates auch im letzten Jahrhundert in anderen Formen wiederholt, lässt ein tiefes »Unvernehmen« zutage treten, eine regelrechte Unverträglichkeit.⁹¹ Der Zusammenbruch der totalitären Regime bekräftigte den Triumph der Demokratie – ein Erfolg, der mit seiner Entleerung einhergeht –, die immer formaler und stets weniger politisch wird, nämlich einerseits auf dem staatlichen Dispositiv basierendes Spiel und andererseits ununterbrochene Befragung, die den Volkskörper in der Totalität öffentlicher Meinung sublimieren soll. Das liegt ganz auf der Linie einer Politik, die entweder als administrative Governance verstanden oder aber auf polizeiliche Überwachung reduziert wird.

Und die Philosophie? Sie scheint auf spärliche nächtliche Gedanken beschränkt, in Erwartung, dass die Eule zum Flug ansetzt. Auf die Politik fällt jedoch nur mehr ein künstliches Dämmerlicht. Hier ist alles komplizierter geworden, da der demokratische Konsens – ebenso wie es keinen Wechsel von Tag und Nacht mehr gibt – Innen und Außen einzuebnen und damit aufzuheben versucht. Und hier hat

die Philosophie, seit der Antiutopismus verkündet wurde, jeden Spielraum eingebüßt. Aber das sogenannte Ende der Utopien war nur die vorbehaltlose, unbegrenzte und totale Affirmation des Kapitalismus, d. h. einer Wirtschaftsordnung, die sich ohne die politische Ordnung jener der souveränen Staatsmacht anvertrauten Konsensdemokratie nicht hätte durchsetzen können. Die Philosophie hat akzeptiert, sich nicht zu viele Fragen zu stellen, schon gar keine letzten mehr, auch weil jede Alternative – diese Mahnung war stets ausdrücklich – als »Totalitarismus« stigmatisiert worden wäre. So hat sie ihren Beitrag dazu geleistet, die Demokratie zu demokratisieren und damit in Hinblick auf die weitverbreitete biopolitische Macht die souveräne Staatsmacht schließlich zu unterschätzen. Indem sie sie den staatlichen Zuschnitt der Politik übernimmt oder über ihn auch nur widerspiegelt, läuft die Philosophie erneut Gefahr, in eine Sackgasse zu geraten. Denn wenn Denken immer jenseitiges Denken ist, dann denkt der Staat nicht.

Poetik der Klarheit

Bereits aufgrund ihres Namens, der etymologisch mit *saphês*, klar, verbunden ist, ist der Philosophie das Streben nach Klarheit eingeschrieben. Damit ist jedoch nicht Transparenz, Evidenz und Linearität gemeint. Auch eine schwerer verständliche Metapher, die über einen flachen Ausdruck hinausgeht und in der Sprache einen Durchgang der Tiefe eröffnet, kann hochgradig hell und klar sein und unvermittelt ein Licht entzünden.

Im vergangenen Jahrhundert ist die der Sprache gewidmete Aufmerksamkeit beinahe zwanghaft geworden, und die Philosophie hat ihre enorme Schuld gegenüber den Worten

Zeit registriert Kierkegaard alle Symptome der Entfremdung, jene trostlose Nivellierung, in der keiner die eigene Angst übernimmt, keiner mehr allein entscheidet, in der jede Rede zum Gerede verkommen ist und sich die gemeinsame Bindung in anonyme Reklame aufgelöst hat.

Die Entscheidung gegen seine Zeit bedeutet die Entscheidung Kierkegaards *für* den Einzelnen, der zu seiner unendlichen Differenz befreit wird. Er erhebt den Zeigefinger auch gegen das Christentum seiner Zeit, das zu einem Geschäft für die Massen verkommen ist. So gibt sich jener schwermütige Philosoph als ein Spion des Höchsten zu erkennen, der dazu berufen ist, die Ewigkeit zu erinnern. Mit dieser Erinnerung beginnt das neue Zeitalter.

Die Umkehrung der Geschichte wird jedoch nicht von einer politischen Revolution erzeugt. Punkte der Übereinstimmung mit Marx fehlen nicht, da auch Kierkegaard den Schuldigen in der hochmütigen und verdorbenen Bourgeoisie ausmacht, während das Erscheinen des Vierten Standes das epochale Ereignis bildet. Doch wird sich nichts ändern, solange das von Qualen gepeinigtes Menschengeschlecht auf dem Gipfel der Entfremdung nicht wieder zur Innerlichkeit erwacht und nicht die in den Falten der eigenen Existenz verborgene Ewigkeit zu entziffern lernt.

Als kraftvolle Prophezeiungen des Sprunges, die sich beide durch eine apokalyptische Ausrichtung und eschatologische Farbgebung auszeichnen, bleiben die Philosophien von Marx und Kierkegaard divergent und spiegelbildlich. Marx und Kierkegaard sind noch in das Exil gebannt.¹⁰⁹ Bei Taubes scheint demnach die Idee hindurch, dass eine dem Äon des Nicht-mehr und des Noch-nicht entsprechende Philosophie genau hier erneut anzusetzen hätte.

Die Ekstase der Existenz

Was wird aus der Existenz in einer Welt ohne Außen? Schwer vorzustellen, dass diese Abschließung keine Auswirkungen haben soll, zumal Existieren Hervorkommen, Heraustreten bedeutet. Der atopische Zug verbindet Existenz und Philosophie auf das Engste. Deshalb hat Letztere dafür einzustehen, was mit der Existenz in der ontologischen Ordnung des Außenlosen geschieht.

Es gibt keine Philosophie, die nicht auch Philosophie der Existenz wäre. Wenn gedacht wird, geht es stets um die eigene Existenz – diese ist Ausgangs- und zugleich Rückkehrpunkt des Denkens. Für die Existenz und ihr Geschick Sorge tragen zu müssen, bedeutet für die Philosophie, sich die eigene Atopie zu vergegenwärtigen. Daraus entstünde die dringende Notwendigkeit eines radikalen Existenzialismus.

Aber wäre das nicht ein unüberlegtes und offenkundig antiquiertes Vorhaben? Denn ist heute nicht eine Vorherrschaft der Ontologie über die Existenz auszumachen, die sich durchsetzt, indem sie im Namen des Kampfes gegen den Anthropozentrismus alles »Subjektive« auf den Status von »Objekten« zurückführt? Es genügt, hierzu den Spekulativen Realismus in seinen vielfältigen Spielarten anzuführen.¹¹⁰ Ungeachtet ihrer interessanten Anstöße sucht diese »objektorientierte Ontologie« ihrerseits nach einem Außen, geht dabei aber höchst künstlich vor, jenseits von Zeit, Geschichte und jeder einzelnen Existenz. Alles existiert *equally*, jedwedes Objekt wird auf der metaphysischen Ebene nivelliert und gleichgemacht.¹¹¹ Diese *flat ontology*, die einer mathematischen Horizontalität folgt, bestärkt letzten Endes die gesättigte Immanenz und befestigt die exophoben Abschließungstendenzen. Ausgehend von der Realität der

Objekte und ihrer verallgemeinerten Gleichwertigkeit, ist das Außen nur mehr Blendwerk und Illusion, ohne dabei zu berücksichtigen, dass sich diese Gleichwertigkeit im mehr oder minder geplanten Vergessen der Politik als dem Kapitalismus vollkommen angemessen erweist. Anstatt ausgehend von Objekten über Identitäten zu spekulieren, wäre es hingegen vonnöten, die Differenzen erneut zu denken, was auch bereits bedeutet, den gegenläufigen Weg einzuschlagen und die Existenz in ihrer irreduziblen Exzentrizität vor jeder Ontologie zu denken.

Ist von »Existentialismus« die Rede, scheinen der Sicherheitsabstände nie genug zu sein. Bereits in einem 1947 an Elisabeth Blochmann gerichteten Brief schrieb Heidegger: »Mit dem Dunstgewölke des »Existentialismus« habe ich nichts zu schaffen.«¹¹² Damit wollte er sich vor allem von Sartre und dem französischen Denken distanzieren. Dennoch lässt sich schlechterdings nicht bestreiten, dass der die zeitgenössische Philosophie durchziehende, mehr oder minder ausdrückliche und erklärte Existenzialismus sich auch aus dem Vermächtnis Heideggers heraus erklärt, das mehr als nur eine Zweideutigkeit enthält.

In *Sein und Zeit* wird das Wort »Existenz« durch das »Dasein« ersetzt, das damit zum neuen Protagonisten aufsteigt. Das hat mehrere Gründe. Auch um sich von Jaspers abzusetzen, der seinerseits dabei war, eine Existenzphilosophie zu entwerfen, zieht Heidegger den in der deutschen Tradition bereits etablierten Begriff des Daseins vor, der zudem den Vorteil besitzt, auf das Sein zu verweisen: Das Dasein ist das einzige Seiende, das Zugang zum Sein besitzt. Dabei ist auch der Aufforderungscharakter des Werkes nicht zu vergessen. Denn Heidegger beabsichtigt nichts weniger, als jedes einzelne Dasein aus seinem ontischen Schlaf zu erwecken. Jedes Dasein ist stets Seinkönnen. Man hat es sich

an einem permanenten Scheideweg vorzustellen, es steht vor sich eröffnenden Möglichkeiten, zwischen denen es von Mal zu Mal zu wählen gezwungen ist. Auf der einen Seite entwirft es sich in die Zukunft hinein, auf der anderen ist es in sein »Da« geworfen, in seine unentrinnbar endliche Befindlichkeit, die es nicht gewählt hat. Hier besitzen die Vorschläge Kierkegaards, aber auch die Verse Hölderlins Gültigkeit. Heidegger verzichtet auch deswegen auf den Begriff der Existenz, um das Dasein in seiner Geworfenheit stärker herauszuheben, jenen Zug eines schwermütigen Waisenkindes, das gegen seinen Willen der Welt ausgeliefert wurde. Er fügt jedoch noch einen weiteren wichtigen Grund dafür an: In der metaphysischen Tradition bezeichnet »existierend« letztlich dasjenige, was einfach vorhanden ist, und wird damit zu einem Synonym des Wirklichen. Gerade diese Bedeutung gilt es aber zu vermeiden, insofern das Dasein nicht statisch zu übernehmen ist.¹¹³ Seine Essenz, sein Wassein, ist – wenn man überhaupt davon sprechen kann – seine Existenz. Existieren ist im Sinne des Hervorkommens, des Zutagetretens zu verstehen. Das Dasein taucht aus seiner Geworfenheit hervor, indem es sich über sie hinaus entwirft. Später, als er nach etlichen Jahren auf den Begriff der Existenz zurückkommt – berühmt ist der Abschnitt aus dem »Brief über den »Humanismus« –, belässt Heidegger »das Ekstatische« ihres Wesens im Dunkeln und zieht schlussendlich das Dasein vor.¹¹⁴

Womöglich gilt es bei genau dieser Existenz vor dem Dasein von Neuem anzusetzen und davon auszugehen. In seiner Wurzel genommen, setzt sich das lateinische Verb *existere* aus *ex-*, »heraus, außen«, und aus *sistere*, »stehen, setzen, sich halten, verortet sein«, zusammen. Entscheidend ist demnach die Vorsilbe, die auf den Austritt, auf das Hervorkommen aus dem Stillstand verweist. In ihr verdichtet sich

die Bewegung der Existenz, die sich in jener Dynamik selbst überschreitet, die ihr Seinkönnen ausmacht. Man hat dabei jedoch die lateinische Vorsilbe *ex-* von der griechischen *ek-* zu unterscheiden: Während erstere vor allem auf den Austritt, den Übergang von innen nach außen verweist, bezeichnet letztere die ekstatische Öffnung. Heidegger selbst hebt diese beiden Bedeutungen hervor, die sich im Dasein gewissermaßen miteinander verschränken.¹¹⁵ Existenz ist die Bezeichnung für jenes paradoxe »Innestehen«, das gleichwohl ekstatisch dem Offenen ausgesetzt ist. Aufgrund seiner ursprünglichen Exzentrizität ist das Dasein in der Welt – es bewohnt sie, ohne mit ihr eins zu sein. Es hält sich in ihr auf, indem es die Welt ans Licht bringt, die es ohne das Dasein nicht gäbe, und zwar dank seiner unaufhörlichen ekstatischen Bewegung. Die Bewohner dieser Welt sind notwendig exzentrisch.

Exil, Ekstase, Exposition, Existenz – alles, was sich durch ein Außen auszeichnet und zu einem Über bestimmt ist, läuft auf dem verdichteten und von Immanenz gesättigten Globus Gefahr, zu unter- und zu erliegen. Ein neuer Existenzialismus hätte jede Aufopferung der Existenz im Namen der Ontologie zurückzuweisen und das Dasein an seine einzigartige Exzentrizität zu erinnern, ohne die es nur nacktes Leben wäre. Zwischen Ekstase und nackter Existenz entfaltet sich jene Extension, jene Erstreckung, die jedes Mal von Neuem die homogene Kontinuität auf- und unterbricht. Ein solcher Existenzialismus spielte eine entscheidende politische Rolle, indem er alle vom Fluss des Kapitals hervorgebrachten und unterhaltenen Formen ontologischer Gleichwertigkeit durchkreuzt. Es geht darum, erneut eine existenzielle Analytik zu entwerfen, die das Außen wachruft, die auf die außerphilosophische Ader der Philosophie setzt und deshalb eine Exophilie einfordert.

Für eine Exophilie

Die Nachricht, dass das Außen verloren, verstellt und unzugänglich sei, erreicht uns bereits sehr früh, nämlich mit Zarathustra.¹¹⁶ Da nun endlich der Schleier gefallen ist, der die Hinterwelt, das Jenseits, unter sich verbarg, ist nun alles leer, alles gleich, öd und wüst. Eine lange Wegstrecke liegt zwischen dieser Mitteilung und der sorgenvollen Feststellung Sloterdijks eines »asphärischen Globus«, dem keine Äußerlichkeit mehr gegenübersteht. Unzählig sind in dieser Zeitspanne die Stimmen von Soziologen, Psychoanalytikern, Anthropologen, Historikern, Schriftstellern und Medientheoretikern, die alarmiert auf jene unentwegte Verschmelzung von »Innen« und »Außen« hingewiesen haben. Während das Private zuinnerst von Öffentlichem durchdrungen ist, ist der öffentliche Raum seinerseits nur mehr die Leere von Publizität und Werbung. Mit der *polis* hat das nichts mehr zu tun.

In diesem traumähnlichen, von halluzinatorischen Schatten aufgewühlten und von fantastischen Bildern durchzogenen Raum, in dem alles möglich scheint und tatsächlich nichts möglich ist, überlebt eine nackte Existenz von Tag zu Tag, übervorsichtig und vollständig in sich zurückgezogen. Ihr Existieren ist vielmehr ein trostloses In-sistieren, das ganz auf dem eigenen Zentrum lastet und keinen Durchgang zur eigenen Exzentrizität mehr findet.

Der Andere wurde längst schon zurückgewiesen, ausgeschlossen und verbannt. Von ihm sind keinerlei Spuren geblieben. Unangefochten herrscht die Gleichwertigkeit, die auf keine immunitären Abwehrkräfte trifft und – weit entfernt vom antiken Ideal der Gleichheit – das Produkt der monetären Seele, des universellen Austauschs und der immerwährenden Berechnung bildet. Aufgrund dieser alles durch-

dringenden Gewalt verwandelt sich die Repression in Depression. Für das Selbst, das im formlosen Raum der Hyperkommunikation und des Hyperkonsums lebt, in dem Ferne von Nähe aufgehoben und Nähe von Ferne durchwirkt ist, ist der Feind allenfalls noch eine imaginäre Figur, der man fast mit Nostalgie begegnet. Denn über ihn ergäbe sich schnell so etwas wie eine Identität. Doch wo Gleichwertigkeit herrscht, obsiegt vielmehr die Gleichgültigkeit. Der Andere hat vor geraumer Zeit die Aura des Fremden verloren und ist jetzt nur noch Einwanderer, Flüchtling, »Illegaler«, auf den sich in einer exophoben Kollektivvorstellung, die keine wirkliche Furcht kennt, sondern mit Phobien vor dem Äußereren durchsetzt ist, die Angst um die eigene Existenz richtet. Der Andere ist ausschließlich eine Last, die bei genauerem Hinsehen nichts anderes darstellt als die Last der auf In-sistenz in sich selbst reduzierten Existenz. Hier haben die Berechnungen versagt: Es wurde nicht berücksichtigt, dass die Negation des Anderen einer Selbstverneinung gleichkommt. So konnte sich in den Wohlstands- und Wellnessbereichen, die von den Außenbezirken der Trostlosigkeit, von den Stadträndern des Elends, von Kriegsschauplätzen, von den unüberschaubaren Internierungslagern für die Unerwünschten umgeben sind, eine Spirale der Selbstzerstörung in Gang setzen. In diesem Bereich der postimunitären Gleichgültigkeit, der bulimischen Habgier und übersättigten Selbstfülle kann es keine Gastfreundschaft geben. Denn die Gastfreundschaft bedeutet ein Aussetzen, eine Unterbrechung des Selbst.

Eingeschlossen in den Kanälen der Flüsse und im digitalen Netz verfangen, ist dieses Selbst, das sich so abmüht, es selbst zu sein, nicht mehr der alte Individualist der Moderne, sondern ein Ich, das nach dem Verlust der Exzentrizität narzisstisch im eigenen Inneren versunken ist. Vor diesem

Untergang könnte es nur der Andere retten, dem jedoch nachhaltig die Tür versperrt wurde. In dieser keimfreien Resonanzkammer lebt das Selbst vor jeglicher Fremdheit geschützt, unversehrt von jedweder beunruhigenden Befremdung. Doch gerade in jener digitalen Ordnung ist es – vor lauter Information benommen und betäubt – blind und taub geworden. Während die Vorstellungskraft geschwunden ist, hat sich das Denken, das immer Denken des Über und des Anderen ist, auf wiederholendes Berechnen reduziert. Es gibt keine Ereignisse, die diese perverse und unerträgliche Routine noch unterbrechen könnten, und selbst wenn es sie gäbe, würden sie nicht bemerkt – wie auch die Stimme des Freundes kein Gehör mehr fände.

Wo die Ekstase der Existenz fehlt, wo Exzentrizität entschwindet, ist der Durchgang nach draußen verschlossen, der Weg zum Anderen versperrt und die Koexistenz – jenes gemeinsame Wachen, das die Stadt begründet und erhält – untersagt. Ohne *philia* keine *polis*. Das wussten bereits Platon und Aristoteles nur allzu gut. Genau darin aber liegt die Aufgabe der Philosophie, die im *philein* ihr einziges *ubi consistam* besitzt: das Staunen zurückzubringen, Befremden zu erzeugen, Fremdheit auszulösen, Leidenschaft für den Anderen zu erwecken.

Philosophie des Erwachens

Ist es wirklich Zeit dafür, dass die Philosophen in die Stadt zurückkehren? Wie aber können sie dabei ihre Atopie bewahren? Es war Walter Benjamin – esoterischer Autor, anarchistischer Kommunist, besessener Sammler, freiberuflicher Journalist, chaotischer Intellektueller –, der neue Breschen öffnete und wertvolle Hinweise lieferte. Auch unter seinen

Anhängern, die ihn häufig auf ein Podest hoben, wurden diese jedoch nur von einigen wenigen aufgenommen.

Benjamin begibt sich in die Großstadt, durchstreift ihre Alleen, ihre labyrinthischen Gassen, verläuft sich in Einbahnstraßen und stößt vor allem in ihre inneren Passagen vor, die Einkaufsgalerien, die Tempel des Kapitals, Heimat der Waren, »Traumhäuser des Kollektivs«. ¹¹⁷ Auf magische Weise beleuchtet, sind diese Korridore aus Glas, Marmor und Stahl mit ihren unzähligen Boutiquen und den randvoll mit modischen Objekten angefüllten Geschäften verzauberte Orte, »Feenpaläste«. Zwischen Spiegelspielen, Kippmomenten der Wahrnehmung und perspektivischen Tricks bilden diese wundersamen und fabelhaften Illusionen Denkmäler des Fortschritts, Altäre, auf denen die Phantasmagorien der Moderne gefeiert werden. Eher als um die kristallisierte Darstellung eines »Zeitraums« handelt es sich um einen »Zeit-traum« ¹¹⁸ des fortgeschrittenen Kapitalismus. Entscheidend ist, in jene private und geschlossene Miniatur-Spiegelwelt einzutreten, in jenen exklusiven Raum des Ausschlusses, in die magische Szenerie eines Traumes, der einschläfert, gefühllos und schlafwandlerisch macht. Die optischen Täuschungen sind ebenso Traumbilder.

»Der Kapitalismus war eine Naturerscheinung, mit der ein neuer Traumschlaf über Europa kam und in ihm eine Reaktivierung der mythischen Kräfte.« ¹¹⁹ Dem kritischen Theoretiker offenbart das Unternehmen seine ganze politische Tragweite. Es kann nicht genügen, die zeitgenössische Stadt zu erkunden, sich der Verfremdung hinzugeben, in erotischen Abenteuern und verstörenden Erfahrungen sich zu verlieren, sich an Begegnungen in Randgebieten und an okkulten Vorahnungen zu berauschen. Das war die ursprüngliche Entscheidung der Surrealisten von Louis Aragon bis hin zu André Breton, die dabei jedoch jenem verführerischen

Reich der Träume verhaftet blieben. Benjamin folgt ihnen bis zu einem gewissen Punkt, entfernt sich aber sodann wieder. Weit mehr als den Parcours durch das städtische Labyrinth, auf welches das Licht einer profanen Illumination projiziert wird, bedarf es eines explosiven, quasi dynamischen Moments, um die träumende Kollektivität zu erwecken und die schlummernde Moderne wieder mit den Füßen auf die Erde zu stellen.

An dieser Stelle taucht der Philosoph als Wächter der *polis* wieder auf, der überrascht und beunruhigt jenen »Zeit-traum« anprangert, der am helllichten Tage einschläfert und die Stadt aufzulösen und in Trümmer zu legen droht. Eine Geißelung, eine Mahnung? Allzu machtvoll sind jene mythologischen Kräfte, zu gewaltvoll die Phantasmagorien in ihrer zweideutigen Faszination. Der Philosoph kehrt in die Stadt zurück, um den Zustand des scheinbaren Wachens zu durchbrechen, hinter dem sich ein katastrophischer Somnambulismus verbirgt. Er kann sich nicht darauf beschränken, zu erkennen und wiederzuerkennen; er ruft zum Handeln auf. Im Zeitalter des kapitalistischen Traumes wendet sich die Philosophie einer neuen »Konstellation des Erwachens« ¹²⁰ zu.

Was aber heißt Erwachen? Eine Art von Übergangsritus, die Erfahrung einer Schwelle. Es war Proust, der jenen Augenblick im morgendlichen Halbschlaf verewigte, in dem das Bewusstsein, sich in der Welt orientierend, zu sich zurückkehrt. Und das gilt nicht nur für das Leben des Einzelnen, sondern ebenso für das der Kollektivität. In diesem Fall rhythmisiert das Erwachen die Geschichte, markiert ihren Pulsschlag. Die träumende Kollektivität kennt keine Geschichte und lebt in einem Dahinfließen, das als ein Immerneues wahrgenommen wird, jedoch eine Immergleiches ist. Hier lässt sich das Rätsel der Moderne ausmachen und

entziffern, die jüngste Spielart der ewigen Wiederkehr. Es geht Benjamin um ein »Ringeln um das Erwachen aus dem Kollektivraum«.¹²¹

So fließend und labil sie auch sei, die Grenze zwischen Schlaf und Wachen darf nicht verwischt werden. Die Gefahr liegt darin, sich einem Traumuniversum hinzugeben und in Wunschträumen unterzugehen. Das Erwachen entspringt jedoch nicht der Vernunft, die als Komplizin des ansteckenden Mythos von Fortschritt und Entwicklung fungiert. Diese »geschliffene Axt« ist niederzulegen, um auf die »List« zu vertrauen, auf eine Dialektik, die dazu imstande ist, die verzauberte Welt des Kapitals umzustürzen.¹²²

Das Erwachen löscht den Traum nicht aus; durch die Zusammengehörigkeit von Erwachen und Erinnerung begründet es ein neues Verhältnis. Die Erfahrung des Erwachens bedeutet den Eintritt in die in der Schwebelage zwischen Schlaf und Wachen befindliche Zeit, eine nicht zusammenfügbare Synthese, die einen Bruch markiert, wenn alles in seinem surrealistischen Ausdruck erscheint. Dann entzündet sich im Halbschlummer, in jenem Noch-nicht-bewussten-Wissen, auf einmal die Erinnerung des Nächsten, Banalsten, Naheliegendsten – nicht im Wachen träumen, sondern wieder zum Traum erwachen. Denn die Träume erwarten das Erwachen, um erinnert zu werden: »Gewesenes in der Traumerinnerung durchzumachen!«¹²³.

Obgleich er an mehreren Stellen den Einzelnen mit der Kollektivität vergleicht, hat Benjamin nicht die natürliche Abwechslung von Schlaf und Wachen im Blick, sondern das geschichtliche Ereignis des Erwachens. Auf genau dieser Schwelle verortet sich der Philosoph. Gewiss, sein Platz ist nicht weit entfernt von dem des Historikers, der – von den alten historiografischen Schemata eines erstarrten »Es war einmal« sich verabschiedend – die Träume der Vergan-

genheit interpretiert. Für den Philosophen jedoch, der aus Kinderaugen blickt und das Neue erkennt, wo es andere Erwachsene nicht sehen, geht es darum, das Erwachen zu begünstigen. Benjamin spricht hier von einer »Technik des Erwachens« und versteht darunter den »Versuch, der dialektischen, der kopernikanischen Wendung des Eingedenkens inne zu werden«.¹²⁴ Der Philosoph handelt und wirkt in der Gegenwart, die er jedoch nicht geschichtlich, sondern »politisch« liest, um den »Sprengstoff, der im Gewesenen liegt«,¹²⁵ zu entzünden.

Die Loslösung aus dem Reich der Träume, das Erwachen aus dem Tiefschlaf des Kollektivbewusstseins geschieht nicht mit der rohen Gewalt einer Waffe. Vielmehr sind Geschick und Gewandtheit bei pyrotechnischen Übungen gefragt, die unerwartet und überraschend den Weg frei machen, indem sie hier und dort dasjenige entflammen, was im Verborgenen bereits darauf wartet, Feuer zu fangen. Der von Benjamin gewählte Weg, um in die Pariser Passagen vorzudringen, folgt einer komplexen, zugleich horizontalen wie vertikalen Bewegung. Die Stadt ist wie das Bewusstsein, singular und kollektiv. Tagsüber, wenn man wach ist, geht man von einer Straße in die nächste, biegt beinahe unbemerkt um die Ecke; nachts aber kehrt man zu den verborgenen Stellen zurück, von denen aus es durch dunkle Gänge in die Unterwelt hinabgeht.¹²⁶ Das Bild erinnert an die in der Nacht versunkene *polis* bei Heraklit. Doch hier beschränkt sich der Philosoph nicht mehr darauf, seine Mitbürger zu ermahnen; er steigt selbst hinab: hinunter in die *Métro*, zu ungestalteten Kloakengöttern und Katakombenfeen, in jene Rachen, in die nicht jährlich eine thebanische Jungfrau, sondern täglich Tausende unausgeschlafene Arbeiter geworfen werden. Er zielt nicht darauf ab, die Zeit umzukehren – wer könnte dies schon? –, sondern die Träume der vergangenen Generationen

zu erinnern, deren Spuren sich noch immer durch die Stadt ziehen. Als Psychoanalytiker des kollektiven Bewusstseins durchstreift der Philosoph die Passagen, um diese Träume wieder aufleben zu lassen, sie ins Gedächtnis zurückzurufen, damit die Träumenden von einst nicht umsonst geträumt haben und die jetzt Träumenden diese erneut träumen können, ohne sich der herbeigeführten Benommenheit zu überlassen: »Passagen sind Häuser oder Gänge, welche keine Außenseite haben – wie der Traum.«¹²⁷ Dem Philosophen bleibt nicht verborgen, dass sein Weg mitunter gespensterhaft sein kann, da er kreuz und quer umherwandernd von unstillen Schatten, unerlösten Seelen, von den Geistern der Besiegten verfolgt werden könnte. Derrida verweilte lange an diesen gespensterhaften Orten.

Wie aber könnte eine Dialektik aussehen, die sich Traumotiven für das Erwachen bedient? Wenn er auch nicht die Zukunft vorherzusagen vermag, ist der Philosoph zumindest der Prophet der Vergangenheit. Darin liegt, was Benjamin »die kopernikanische Wendung in der geschichtlichen Anschauung« nennt: Die Vergangenheit ist kein Fixpunkt, keine abgeschlossenen Epoche, der sich die Gegenwart asymptotisch anzunähern hätte. Diese historistische Konzeption, die sich damit rühmt, die »Tatsachen« zu erzählen, wie sie wirklich geschehen sind, hat zur allgemeinen Narkose beigetragen. Diese hat man umzukehren, um festzustellen, dass das Gewesene sich jedes Mal neu konfiguriert, wenn es in die Gegenwart einfällt. Das ist die neue Kampffront: »Die Politik erhält den Primat über die Geschichte.«¹²⁸ Es kann – beinahe wie bei einer unwillentlichen Erinnerung – eine Synergie der Zeiten provoziert oder besser: evoziert werden, in der sich Vergangenheit und Gegenwart gegenseitig beleuchten und erhellen und wie blitzartig Licht auf die Zukunft werfen. Es handelt sich um ein uchronisches Bündnis, das in

seiner Exzentrizität kein Geheimnis daraus macht, Zarathustra die Stirn bieten, die Wiederholung stoppen und die ewige Wiederkehr des Gleichen aushebeln zu wollen. Es geht darum, in die gedächtnislose Nacht der Zeit einzubrechen, um jenes *perpetuum mobile* und dessen Gebrauch durch den Kapitalismus der Zeit anzuhalten, dessen vermeintliche Hellsichtigkeit nur eine polizeiliche Prävention der Zukunft darstellt.

Dazu braucht es Erfindungsgabe und einen Sinn für das Arrangement. Einen herausragenden Vorgeschmack darauf liefert Benjamin in seinen Denkbildern aus sorgsam zusammengesuchten und aneinandergefügten Elementen, komponierten Miniaturen, Montagen, in denen vergessene Fragmente zu neuem Leben erwachen, kaleidoskopischen Darstellungen der Großstadt, ihrer Triumphe und ihrer Ruinen. Der Philosoph ist ein Sammler. Er erschüttert den Kitsch, ruft zur Lese. Seine Handlungen und Gesten sind politisch. Der Sammlungsfundus, dieser »diametrale Gegensatz zum Nutzen«, ist höchst philosophisch. Denn der Sammler löst den Gegenstand aus den Funktionen, die ihn an den magischen, ihn erstarren lassenden Kreis banden, um ihn in eine neue geschichtliche Ordnung zu stellen. Alles, das und dem gedacht worden ist, wird zur Schatztruhe seiner praktischen Erinnerung. Deshalb kann Benjamin schreiben: »Man muß nicht denken, daß gerade dem Sammler der *τοπος ὑπερουρανιος* [*topos hyperouranios*], der nach Platon die unverwandelbaren Urbilder der Dinge beherbergt, fremd sei.«¹²⁹ Die hyperuranische Welt in die Menge, auf die Basare und Märkte, in den ohrenbetäubenden Verkehr zu überführen – Momentaufnahmen von Schnorrern, Bettlern, Verwahrlosten und Zerlumpten zu sammeln, um sie ins Hyperuranische zu erheben: Das sind die neuen Aufgaben einer subversiven Philosophie, die sich in den phantasmago-

rischen Bauch der Stadt begibt, die Heimat des Konsums, den Tempel des Kapitals. Ausgestellt in den Schaufenstern der großen Warenhäuser, sind die Waren das allseits angebetete Kultobjekt. Die Spuren der Arbeit und der Ausbeutung wurden sorgfältig ausgemerzt, und es scheint nur mehr ihr verführerisches und aufdringliches Glitzern hindurch. Gleichwohl sind die Waren für Benjamin nicht nur Fetisch, Anzeichen des Leidens, Anhaltspunkte des falschen Bewusstseins, wie Marx dachte; sie sind auch Bilder des Begehrens, da sie im Verborgenen Versprechen, Wünsche und utopische Antriebe enthalten, die zu enthüllen und zu befreien sind. Um die kapitalistische Phantasmagorie implodieren zu lassen, reicht Kritik nicht mehr aus; dazu braucht es auch die Erweckung des Traumes, eine spekulative Dialektik, in der sich ein Über spiegelt, die Befreiung des postumen Lebens.

Gefallene Engel und Lumpensammler

Ihrer antiken Niederlage eingedenk, kehrt die Philosophie in die inzwischen zur globalen Metropole gewordene *polis* zurück, um deren Dämmerung aufzuhellen und ihren Niedergang zu beleuchten. Darin ist kein Versuch zu sehen, den unüberbrückbaren Bruch zu überwinden. Die innere Emigration wird zum wandernden, nicht mehr in akademischen Schutzwällen eingeschlossenen Exil, zur Landstreicherei, Verirrung, Zerstreung – aber auch zur anarchischen Neudeutung der Architekturen der *polis*. Die besiegte Philosophie kommt zurück, um ein Bündnis mit den Besiegten zu schließen.

Kein Philosophenkönig, keine Souveränität. Jener melancholische Außerirdische schleicht in der Stadt umher wie ein gefallener Engel. Er trägt seinen wertvollen, saturnischen Blick in den städtischen Strudel hinein. Er beansprucht

nicht, von oben herab zu betrachten, sich über die anderen zu erheben. Er hält sich nicht für einen privilegierten Beobachter; im Gegenteil, er mischt sich unter die Menschenmassen, besitzt keine Anschauung aus der Vogelperspektive. Aber, so gebrochen sie auch sein mögen, er bewahrt noch seine Flügel und die Erinnerung an einen Traum von Gerechtigkeit. Politisch ist er ein Asylsuchender in seiner Stadt. In seiner Nicht-Zugehörigkeit, Nicht-Angehörigkeit findet er sich aufseiten der zahlreichen Fremden, Exilanten, Einwanderer wieder, neben den Opfern des anmaßenden Finanzreichtums, zwischen Schnorrern und Glücksspielern, fliegenden Händlern und Nomaden, zwischen Arbeitslosen und Verzweifelten – zwischen den Resten jener »Traumwelt«, die schreckliche Alpträume hervorgebracht hat.

In Berlin, jener Stadt, die er sich anschickte, für immer zu verlassen, und der er in einer rätselhaften Seelenverwandtschaft durch seine Kindheitserinnerungen verbunden blieb, war Benjamin der exilierte Durchreisende, der Flaneur, der in der Eile des nahenden Abschieds nach einer Rückkehr suchte. Er zeigte auf, wie die Philosophie im Durchgang durch die Stadt ihren atopischen Zug bewahren kann, indem sie dieser auf Schritt und Tritt – in den Gassen und Galerien, in den Parkanlagen und Unterführungen – die Atopie einer anderen Stadt einschrieb. Der Philosoph entstellt und verformt, kehrt um, zündet Ladungen. Er gräbt und erinnert – erinnert und gräbt. Er entziffert eine hinter den Fassaden verborgene, geheime Gegengeschichte. Er gewinnt das Banale, Lächerliche, Verachtete, zum Veralteten Verdammte zurück. Er rettet die Tradition der Unterdrückten, befreit die Erinnerung der Toten. Er trägt Siege im kleinen Maßstab davon.

Als seiner Fremdheit bewusster, exzentrischer Bewohner ist sein Platz zwischen den Obdachlosen, den Untersten und Letzten; mit den Entfremdeten macht er gemeinsame Sache.

Er könnte der Bänkelsänger sein, der ihre Moritaten singt. Er wird nicht müde, auf das Außen zu deuten, auf das Über zu verweisen. Aber der Atem ist kurz, die Katastrophe steht unmittelbar bevor. Seine Aspirationen erheben sich nicht zur Konspiration.

Das Bild des mit seinen Mitbürgern auf dem Marktplatz Dialoge führenden Sokrates ist unscharf und unwiederbringlich weit entfernt. Nur wenige denken noch über ihre Worte nach, die Sprache ist verkommen. Der Philosoph bleibt Störenfried und Spielverderber. Mehr denn je ist er fehl am Platz. Benjamin stellt ihn sich als einen »Lumpensammler« vor. Im ersten Licht des Morgengrauens liest er – aufsässig brummend und auch noch ein wenig betrunken – die Überbleibsel von Gesprächen und Sprachfetzen auf, um sie auf seinen Handkarren zu werfen. Nicht ohne jedoch von Zeit zu Zeit höhnisch diese Stofffetzen in den Morgenwind zu halten: »Menschlichkeit«, »Tiefe«, »Vertiefung«. Ein Philosoph in der Stadt kann nur »ein Lumpensammler, frühe – im Morgengrauen des Revolutionstages«¹³⁰ sein.

Benjamin spricht auf viele Weisen vorsichtig und behutsam von der Revolution – Notbremse, Unterbrechung, Sprung –, wenn sein Blick Richtung Ende vorstößt. Ein Außenseiter auch aufseiten der Linken war Benjamin nicht weit entfernt von der »anarchistischen Fronde«: »Die Ethik, auf die Geschichte angewendet, ist die Lehre von der Revolution, auf den Staat angewendet die Lehre von der Anarchie«.¹³¹

Anarchische Nachschrift

Als Bewohner eines paradoxen »Territoriums« müssen sich die Philosophen ebenso davor hüten, nicht mehr in die Welt einzugreifen. Sie dürfen dabei jedoch auch das Unheil nicht

vergessen, welches von den politischen Territorialisierungen der philosophischen Atopie hervorgebracht wurde. Gerade weil die *polis* ihren transversalen Blick benötigt, muss die Philosophie in ihrem Weltverhältnis vorbehalt- und bedingungslos bleiben.

Das heißt, dass sie das auf ihrem Grund liegende *Alpha privativum* zu bewahren hat und jenen negativistischen Zug nicht verleugnen darf, der sich im sokratischen Nichtwissen artikuliert, der jeden Anfang aufhebt und ihre innere Spannung, ihre aktuelle Aufspaltung erst ermöglicht. Ihre *archê* ist stets an-archisch. Eine enge Beziehung verbindet auf dem Grund der Philosophie Atopie, Uchronie und Anarchie miteinander. Der Außer-Ort ist eine Gegen-Zeit, die jedes Prinzip untergräbt und jeden Befehl aussetzt. So untersteht die Philosophie nicht nur nicht der Ordnung der *archê*, sie entzieht einer solchen auch die Legitimation, stürzt sie um. In diesem Sinne verdichten sich im *Alpha privativum* Mahnung und Versprechen der Philosophie.

Das Problem der philosophischen Anarchie ist zunächst ein vorwiegend theoretisches – bevor es politisch wird. Es berührt das Thema der Letztbegründung und kreist zudem um das der Souveränität. Eine Philosophie, die sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts von jedem Begründungswillen verabschiedet, ihre Differenz zu den Wissenschaften hervorgehoben und wieder an die griechische Tradition Anschluss gesucht hat, muss sich auch über die *archê* befragen. Es ist kein Zufall, dass in diesem Kontext auch das Subjekt dekonstruiert wird, was bereits in *Sein und Zeit* geschieht, wenn Heidegger einen bespiellosten Angriff auf seine vermeintliche Autonomie entfesselt.¹³² Die Dekonstruktion wird sodann weiter vorangetrieben und verfeinert; sie unterzieht den namhaften Protagonisten des philosophischen Diskurses einer gründlichen Prüfung, um zu entdecken, dass er – weit

entfernt davon, in seinem Selbstbewusstsein transparent zu sein – selbst in seinen eigenen Augen ein unergründliches Rätsel darstellt, da in seinem Selbst ein Anderer wohnt, während seine Vorstellungen und Handlungen ohnehin heteronom sind. Der freie Wille als Angelpunkt des Liberalismus, jene auf Eigentum gegründete Idee von Freiheit, wird von einem Selbst abgelöst, das sich nicht nur seine Enteignung, sondern auch die eigene Heteroaffektivität und Vulnerabilität eingesteht.¹³³ Vom Anderen destabilisiert, befragt sich das Selbst nun über diese Abhängigkeit.

Insbesondere Levinas hat das autonome Subjekt infrage gestellt und einer scharfen und unnachgiebigen Kritik unterzogen. Ohne Zugeständnisse zeigt er dessen gewaltsame Züge auf, seinen wiederholten Gestus der Unterdrückung, den unbedingten Willen, sich den Anderen bis zu seiner Vernichtung einzuverleiben. Unfähig, aus sich herauszugehen, und auf das eigene Ego zurückgezogen, beansprucht dieses autarke Subjekt, Gesetzgeber seiner selbst wie des Universums zu sein. Nur um die eigene Souveränität besorgt und süchtig danach, seine emphatische Identität zu behaupten, seine herrische Vorrangstellung durchzusetzen und anzuordnen, hält sich dieses widerwärtige Subjekt – Ursprung und Prinzip seiner selbst – für absolut und von jeder Verantwortung entbunden. Auf seinem Gewissen lasten die Verbrechen des letzten Jahrhunderts. Die Anklage Levinas' richtet sich damit gegen die moderne Philosophie, die das Heldenepos des sich selbstsetzenden und selbstregierenden Subjekts gefeiert hat.

Um diesen Mythos zu entzaubern, der sowohl in der Ethik als auch in der Politik noch immer halsstarrig seinen Einfluss geltend macht, schlägt Levinas vor, das Verhältnis von Selbst und Anderem umzukehren oder besser: auszuhebeln.¹³⁴ Dieses Vorhaben setzt er um, indem er dem Selbst die

arché des Vorrangs entzieht, die es sich selbstherrlich erschlichen hätte. Dem Selbst geht in einer unvordenklichen Vergangenheit immer schon der Andere voraus, der es einberuft und vernimmt, dem es aufgefordert ist zu antworten. Und zwar nicht durch einen Akt der willentlichen Zustimmung – d. h. indem es abwägt, ob es Ja oder Nein sagen soll –, sondern einfach durch entscheidungs- und bedingungslose Zuwendung. Denn das Selbst kann nur in dieser Hinwendung, in diesem unaufhörlichen Exodus existieren. Vor dem Selbst kommt der Andere. Vor der Freiheit kommt die Verantwortung. Und diese Letztere ist, da sie ohne Prinzip und Befehl bleibt, eine anarchische.

Indem er sich gegen die Autarkie des Subjekts wendet, wirft Levinas eine noch weitergehende Frage auf, die in seinen Schriften nur teilweise angegangen wird, womöglich aufgrund des der Ethik zuerkannten Primats, das die Politik hintanstellt. Deswegen ist es auch nicht möglich, ihm auf diesem Weg weiter zu folgen.

Indes steht fest, dass eine Philosophie, die danach strebt, sich von jenem *Alpha privativum* zu befreien, das sie von Beginn an durchzieht und aufspaltet, mehr oder minder stillschweigend stets versucht hat, sich auf archaische Fundamente zu gründen. Genau deshalb geht das Thema der archaischen Souveränität weit über die Ethik hinaus und übt seine offensichtlichsten und nachhaltigsten Wirkungen auf die Politik aus. Von Platon über Hobbes bis Schmitt ist das traditionelle politische Denken wie besessen vom archaischen Akt – Gründung, Einsetzung, Deklaration –, der das regierungsfähige souveräne Subjekt etabliert. Es ist un schwer zu erkennen, dass der Souveränität des Einzelnen im Rahmen einer Regierung vieler die Souveränität des Staates entspricht. Die Archizität der Politik – um nicht von einer Archiökonomie zu sprechen – bleibt vorherrschend.

Wenn denn tatsächlich der Augenblick gekommen ist, diese archischen Fundamente genauer zu beleuchten, kann sich die von Levinas aufgetane Fährte als wertvoll erweisen. Ihr ist Miguel Abensour in seinem Artikel »An-Archy Between Metapolitics and Politics« weiter gefolgt.¹³⁵ Auf den Seiten, die Levinas der »Anarchie« widmet, kommt dem zumeist mit Bindestrich geschriebenem Wort eine ethische Bedeutung zu und bezieht sich auf die »Intrige« des Subjekts, auf seine anarchische Verantwortung. Gleichwohl wird deutlich, dass damit die sowohl als Prinzip als auch als Befehl verstandene philosophische *arché* untersucht wird. Auf diese Weise kommen zwei Bedeutungen zum Vorschein: Auf der einen Seite ist An-archie das, was jedem Prinzip vorhergeht und zuvorkommt; auf der anderen ist sie das, was einem eingesetzten Prinzip widerspricht und es durchkreuzt.¹³⁶ Im ersten Fall hat sie einen »vopolitischen« oder »anti-politischen« Sinn, im zweiten hingegen einen höchst politischen. Levinas selbst führt die An-archie deswegen mitunter auf den Anarchismus zurück. Anarchie ist das, was die »Allmacht des Staates« anführt.¹³⁷ Darum besorgt, die Anarchie nicht ins Chaos abgleiten zu lassen, wie es viele ersehnen, präzisiert Levinas, dass Anarchie nur insofern »Unordnung« bedeutet, als sie eine »andere Ordnung« meint. Daher die Unverzichtbarkeit der Anarchie, die die Synthese verweigert und den Staat daran hindert, sich zum Ganzen zu erheben. Aber Levinas fügt dem auch einen herausfordernden Satz hinzu, den er zweimal wiederholt: »Die An-archie herrscht nicht«, »[d]ie Anarchie kann nicht souverän sein wie die *arché*«. ¹³⁸ Wenn sie zu einer politischen Form wird – wie sie im Anarchismus verstanden wird –, dann stellt sich das Problem der Souveränität.

Das Thema der *arché* hat auch Schürmann in seinem Buch *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir* in Angriff genommen. Es handelt sich um einen komplexen

Versuch, die archische Struktur zu dekonstruieren, indem nicht nur Heideggers Kritik der Metaphysik aufgenommen, sondern seine gesamte Philosophie im Zeichen des »Prinzips der Anarchie« gelesen wird. Mit seiner Beschreibung der paradoxen Widersprüchlichkeit dieses neuen Prinzips des Nicht-Prinzips, welches das Handeln von jedweder *arché* befreit, zielt Schürmann im Besonderen darauf ab, Ursprung und Befehl voneinander zu trennen, um einen nicht-archischen Ursprung zutage treten zu lassen, der nicht befiehlt und gerade deshalb das »heideggersche Unternehmen« neu verorten kann, indem es dieses von jeder Begründung und insbesondere von jedem herrschenden Befehl befreit.¹³⁹ Kurz gefasst handelt es sich, wie Agamben angedeutet hat, um eine »demokratische Lektüre Heideggers«. ¹⁴⁰ Bereits auf den ersten Seiten macht Schürmann seinerseits klar, das Wort »Anarchie« nicht im Sinne von Proudhon, Bakunin und des klassischen Anarchismus zu gebrauchen: »Diese Denker versuchten, den Ursprung zu *verlagern* und die Macht der Autorität, *princeps*, durch die rationale Macht, *principium*, zu ersetzen – eine im höchsten Grade metaphysische Operation.« ¹⁴¹

Wenn auch die Kontexte und Absichten jeweils andere sind, klingt doch sowohl bei Levinas als auch bei Schürmann dieselbe Kritik an: Der klassische Anarchismus ist metaphysisch. Dieser hat nur die eine *arché* durch eine andere ersetzt – und dabei die Souveränität nicht bedacht. In theoretischer Hinsicht angegangen, besitzt das Problem der An-archie damit eine unabwendbare politische Kehrseite. Abensour zieht den »metapolitischen« Ausdruck vor und versteht darunter weder eine Politik, die nach der Ethik käme – wie es Levinas intendiert –, noch über dieser stünde und von oben auf sie herabschaute; vielmehr zielt er auf eine Politik, die auf ein Über der politischen Ordnung ver-

weist. Auch Critchley versteht Anarchie auf diese Weise und spricht von einer »metapolitischen Verstörung«.¹⁴²

Eine Philosophie, die das *Alpha privativum* auf ihrem Grund bewahren will, ist eine an-archische Philosophie. In einer eng mit der theoretischen verbundenen politischen Perspektive macht sich das Erfordernis bemerkbar, noch einmal den Blick nach außen zu richten, in diesem Fall jenseits des Staates, und die Souveränität infrage zu stellen.

Das politische »Außen« wird unaufhörlich umgangen, dementiert und zurückgewiesen, und zwar nicht nur von einer *polis*, die sich durch die Errichtung unüberwindlicher Mauern immunisieren will, sondern auch von jenen philosophischen Strömungen, die diese Immunisierung stützen, die gesättigte Immanenz feiern und die Grenzen weiter befestigen. Wenn es nach wie vor unmöglich scheint, über die Staatsgrenzen hinweg und jenseits der Souveränität zu denken, dann deswegen, weil die staatszentrierte Ordnung des Globus unkritisch als eine natürliche und nicht als eine historische Gegebenheit hingenommen wird.¹⁴³ Dieses Modell staatlicher Souveränität bildet seit Jahrhunderten das Epizentrum der Politik: Es entwirft ihre Landkarte und zieht ihre Grenzen. Damit wird die innere, der souveränen Macht unterstehende Sphäre von der äußeren abgetrennt, die der Anarchie überantwortet ist.

Anstatt in einem vor-, anti- oder metapolitischen Sinne dasjenige zu bezeichnen, was jedem Prinzip zuvorkommt oder was das eingesetzte Prinzip aufkündigt und verstört, bedeutet »Anarchie« in einem rein abwertenden Sinne letzten Endes Unordnung als Abwesenheit von Regierung. Damit legitimiert sich die staatliche Souveränität als einzige Bedingung von Ordnung, als alleinige Alternative zu einer Abwesenheit von Regierung. Anarchie wird zu einer anderen Art des Ausdrucks für das Durcheinander, das im unbegrenzten Außen wütet.

Hier ist noch immer die Erzählung von Hobbes am Werk, der großer Erfolg beschieden war. Eingesetzt, um das natürliche Chaos zu überwinden, aus dem ein Bürgerkrieg hervorgehen könnte, wird die souveräne Macht als Ergebnis eines gemeinsamen Vertrages gedeutet. Hobbes gelangt dahin, aus dem Staat eine »Person« zu machen, eine nahezu anthropomorphe Gestalt, deren innerer Souveränität die äußere, gegen andere Staaten abgeschottete entspricht. Mit einem Schachzug, der nachhaltige Wirkung entfalten sollte, projiziert er den als Symbol der souveränen Macht fungierenden Leviathan über die Grenzen hinweg. Im Inneren begrenzt und eingedämmt, reproduziert sich die wilde Regellosigkeit im Feld der internationalen Beziehungen, auf dem jederzeit der Krieg zwischen den staatlichen Wölfen ausbrechen kann.

Die Dichotomie vom Innen und Außen, von Souveränität und Anarchie, durchzieht bis heute das gesamte moderne Denken, legt eine Hierarchie von Problemen fest, schreibt Lösungen vor, rechtfertigt deren Prinzipien. Es handelt sich um eine konstitutive Dichotomie, da sie auch die Grenzen der politischen Philosophie festschreibt, die sich zum allergrößten Teil der Grundvoraussetzung souveräner Staatlichkeit fügt. Unnötig, darauf hinzuweisen, dass sie Werturteile einführt: auf der einen Seite der innere Raum, in dem sich ein gutes Leben anstreben lässt, in dem sich der Fortschritt samt seiner überwältigenden Resultate, Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte durchsetzen, auf der anderen Seite der äußere Raum, in dem man allerhöchstens überlebt, in dem nur die unausgegorenen kosmopolitischen Entwürfe eines Völkerbundes möglich scheinen, wenn nicht gar der wiederholte Vorschlag eines Weltstaates. Die Globalisierung verändert diese Landschaft, untergräbt faktisch jedoch nicht die Dichotomie von Souveränität und Anarchie. Gleichwohl weitet

sich die Perspektive und bringt die Begrenzungen einer noch in traditionellen Grenzen verankerten Politik ans Licht, die nicht dazu imstande ist, den Blick in die Szenerie dort draußen, über die Schranken der Souveränität hinweg zu richten.

Der archische Akt, der eine auf polizeiliche Governance reduzierte Politik anleitet, die auf die Entpolitisierung der Welt ausgerichtet ist, kann von einer Anarchie widerrufen werden, die sich – ihre vor-, anti- und metapolitische Bedeutung verteidigend – als Störung der Ordnung ausprägt. Das wiederum verlangt eine kritische Wiederaufnahme des klassischen Anarchismus, der sich – noch fest in der Metaphysik verankert – als Prinzip konstituiert und damit jene archische Souveränität reproduziert, die er eigentlich anfechten müsste. Die allseitige Betonung der Freiheit ist nur ein Beleg dafür und bezeugt, dass in ihm die Rolle des Protagonisten weiterhin dem autonomen und autarken Subjekt zukommt. Angesichts der vielfältigen und unterschiedlichen Formen, die der Anarchismus auf der zeitgenössischen Bühne annimmt, geht es jedoch darum, einen anderen Anarchismus zu artikulieren. In einer Zeit, in welcher der in seiner Souveränität bedrohte Staat jedweden politischen Raum zu kontrollieren und auszufüllen sucht, ist es vonnöten, den Blick nicht nur außerhalb der Grenzen, sondern auch in das Innere seines Gebiets zu richten, in die sich eröffnenden Zwischenräume und Zwischenzeiten. Da die Politik eine Forderung nach Gerechtigkeit ist, bedarf es endlich der Artikulation eines Anarchismus der Verantwortung.

Anmerkungen

- 1 Peter Sloterdijk, *Sphären II. Globen. Makrosphärologie*, Frankfurt/M. 1999, S. 825.
- 2 Vgl. Hartmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin 2013.
- 3 Vgl. Roberto Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, übers. v. Sabine Schulz, Berlin 2004.
- 4 Vgl. Frédéric Neyrat, *Atopies. Manifeste pour la philosophie*, Paris 2014, S. 24.
- 5 Vgl. Antonio Negri und Michael Hardt, *Empire. Die neue Weltordnung*, übers. v. Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt/M. 2002.
- 6 Vgl. Deborah Danowski und Eduardo Viveiros de Castro, *In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende*, übers. v. Ulrich und Clemens van Loyen, Berlin 2019.
- 7 Vgl. Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris 2013.
- 8 Vgl. Slavoj Žižek, *Fordern wir das Unmögliche*, übers. v. Alexander Kasbohm, Hamburg 2014.
- 9 Zu den akzelerationistischen Positionen vgl. z. B. Benjamin Noys, *Malign Velocities. Acceleration and Capitalism*, Winchester 2014.
- 10 Vgl. Mark Fisher, *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?*, übers. v. Christian Werthschulte, Peter Scheiffele und Johannes Springer, Hamburg 2013.
- 11 Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. Otto Apelt, Bd. 2, Leipzig 1921, S. 135 (IX, 1); für die Fragmente und Zeugnisse der Vorsokratiker wird folgende Ausgabe herangezogen: Hermann Diels,

- Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Berlin 1903.
- 12 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: ders., *Werke*, Bd. 18, Frankfurt/M. 1986, S. 320.
 - 13 Vgl. die Fragmente B 1, B 26, B 73, B 75, B 87 und B 89. Vgl. dazu auch den originellen Aufsatz von Martin Buber, »Dem Gemeinschaftlichen folgen«, in: ders., *Logos. Zwei Reden*, Heidelberg 1962, S. 31-72; vgl. zudem Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Frankfurt/M. 1993, S. 344 ff.
 - 14 Novalis, *Hymnen an die Nacht*, in: ders., *Werke*, hrsg. v. Gerhard Schulz, München 1969, S. 41.
 - 15 Vgl. Jonathan Crary, *24/7. Schlaflos im Spätkapitalismus*, übers. v. Thomas Laugstien, Berlin 2014.
 - 16 Vgl. Maurice Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, übers. v. Gerhard Poppenberg und Hinrich Weidemann, München 2005.
 - 17 Vgl. Emmanuel Levinas, *Vom Sein zum Seienden*, übers. v. Anna Maria und Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1997; sowie ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München 1998.
 - 18 Vgl. Platon, *Lysis*, 218a-b; *Das Gastmahl*, 204a; *Phaidros*, 278d. Die Werke Platons werden durchgängig nach folgender Ausgabe zitiert: Platon, *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, hrsg. v. Gunther Eigler, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1977.
 - 19 Vgl. Platon, *Theaitetos*, 155d; Aristoteles, *Metaphysik*, 980 a21-982 a3. Vgl. zu diesem Thema Jeanne Hersch, *Das philosophische Staunen. Einblicke in die Geschichte des Denkens*, übers. v. Frieda Fischer und Cajetan Freund, Zürich 1981.
 - 20 Vgl. Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M. 1987.

- 21 Vgl. Platon, *Das Gastmahl*, 251a, 221d; *Alkibiades I*, 106a; *Theaitetos*, 149a; *Gorgias*, 494d.
- 22 Vgl. Platon, *Phaidros*, 251d; *Das Gastmahl*, 215a.
- 23 Vgl. Platon, *Menon*, 80a; *Das Gastmahl*, 217e; *Apologie*, 30e.
- 24 Vgl. Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt/M. 1988.
- 25 Zu Quellen und Denken vgl. Heinrich Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.
- 26 Vgl. Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge/New York 1992, S. 47 ff.
- 27 Vgl. Jacques Derrida, *Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und jenseits*, übers. v. Hans-Joachim Metzger, Berlin 1982.
- 28 Vgl. dazu Michel Foucault, »Von anderen Räumen«, übers. v. Michael Bischoff, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Bd. 4, Frankfurt/M. 2005, S. 931-942.
- 29 Vgl. auch Platon, *Das Gastmahl*, 215e-216c; *Charmides*, 165e-167a.
- 30 Vgl. dazu Aldo Brancacci, »Socrate e il tema semantico della coscienza«, in: Gabriele Giannantoni und Michel Narcy (Hg.), *Lezioni socratiche*, Neapel 1997, S. 281-301.
- 31 Vgl. Hannah Arendt, *Sokrates. Apologie der Pluralität*, übers. v. Joachim Kalka, Berlin 2016.
- 32 Vgl. Leo Strauss, »Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections«, in: ders., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983, S. 147-173, hier S. 172.
- 33 Für eine Rekonstruktion vgl. Maria Michela Sassi, *Indagine su Socrate. Persona, cittadino, filosofo*, Turin 2015.
- 34 Maurice Merleau-Ponty, »Lob der Philosophie«, übers. v. Hans Werner Arndt, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg 1984, S. 135-146, hier S. 136.

- 35 Cicero, *Gespräche in Tusculum*, übers. v. Olof Gigon, in: ders., *Philosophische Schriften*, Darmstadt 2008, S. 294 (I, 75); Michel de Montaigne, *Essais*, übers. v. Hans Stille, Berlin 2016, S. 45 (I, 20).
- 36 Rainer Maria Rilke, »Duineser Elegien«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1955, S. 720 (9. Elegie).
- 37 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 235-246 (§§ 46-48).
- 38 Vgl. Hans-Georg Gadamer, »Die Unsterblichkeitsweise in Platons »Phaidon««, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Tübingen 1985, S. 187-200.
- 39 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1980, S. 343-651, hier S. 569 f. (§ 340).
- 40 Vgl. Peter Sloterdijk, »Die Stadt und ihr Gegenteil. Apolitologie im Umriss«, in: ders.: *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Hamburg 2007, S. 184-229. Von einem »sokratische[n] Impuls«, der bis in die akademische Gegenwart überdauert, hat auch Michael Hampe gesprochen. Vgl. Michael Hampe, *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik. Erweiterte Ausgabe*, Berlin 2016, S. 54.
- 41 Vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen*, S. 326 (VI, 63).
- 42 Novalis, *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/1799*, Hamburg 1993, S. 193 (Nr. 857).
- 43 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt/M. 1983, S. 5 ff.
- 44 Vgl. Platon, *Phaidros*, 249c-d; vgl. auch *Der Staat*, 517a; *Theaitetos*, 172c.
- 45 Vgl. Hannah Arendt, *Das Leben des Geistes. Das Denken.*

- Das Wollen*, übers. v. Hermann Vetter, München/Berlin 1998, S. 193-212.
- 46 Ebd., S. 196.
- 47 Vgl. Ludwig Wittgenstein, »The Big Typescript«, hrsg. v. Michael Nedo, in: ders., *Wiener Ausgabe*, Bd. 11, Wien/New York 2000, S. 226.
- 48 Vgl. Hannah Arendt, *Das Leben des Geistes*, S. 196.
- 49 Vgl. Peter Sloterdijk, *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Berlin 2010.
- 50 Vgl. Hermann Lübbe (Hg.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin/New York 1978.
- 51 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Hauptwerke*, Bd. 5, Hamburg 1999, S. 16.
- 52 Martin Heidegger, »Was ist das – die Philosophie?«, Pfullingen 1956, S. 3.
- 53 Ebd., S. 20.
- 54 Martin Heidegger, »Das Ende der Philosophie und der Anfang des Denkens«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 14: *Zur Sache des Denkens*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 2007, S. 67-90.
- 55 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: ders., *Werke*, Bd. 3: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1958, S. 109-264, hier S. 238 (§ 60).
- 56 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 6.
- 57 Ebd., S. 33.
- 58 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Werke*, Bd. 2, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1956, S. 708 (B 878).
- 59 Martin Heidegger, »Die Frage nach der Technik«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 2000, S. 5-36, hier S. 36.

- 60 Vgl. Martin Heidegger, »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 61, hrsg. v. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt/M. 1985, S. 11; vgl. auch ders., *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 3, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 2010; sowie ders.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 36 ff.
- 61 Dieser Ansatz liegt auch dem jüngst erschienenen Buch von Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin 2019, zugrunde.
- 62 Vgl. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 13, Frankfurt/M. 1985, S. 354 ff.
- 63 Vgl. Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, übers. v. Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt/M. 1996, S. 9; Friedrich Nietzsche, »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1980, S. 873-890, hier S. 880.
- 64 Vgl. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, München 1947, S. 285 und S. 465 ff.
- 65 Es genügt, in diesem Zusammenhang auf die *Summa Theologiae* des Albertus Magnus zu verweisen.
- 66 Vgl. Max Horkheimer, »Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie«, in: ders., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1968, S. 292-312; Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Berlin 2016.
- 67 Für einen Überblick vgl. Remo Bodei, *La filosofia nel Novecento (e oltre)*, Mailand 2015.
- 68 Jürgen Habermas, »Wozu noch Philosophie?«, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1971, S. 11-36, hier S. 15.
- 69 Vgl. Peter Sloterdijk, »Was geschah im 20. Jahrhundert?

- Unterwegs zu einer Kritik der extremistischen Vernunft«, in: ders., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin 2016, S. 93-136.
- 70 Vgl. Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte im 20. Jahrhundert*, übers. v. Yvonne Badal, München 2009.
- 71 Vgl. Alain Badiou, *Das Jahrhundert*, übers. v. Heinz Jatho, Zürich/Berlin 2006.
- 72 Für eine eingehendere Behandlung dieser Themen verweise ich auf Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt/M. 2016, sowie dies., *Heidegger & Sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Turin 2015.
- 73 Vgl. Hans Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt/M. 2000, insb. S. 100-106.
- 74 Hannah Arendt, »Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt«, in: dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. v. Ursula Ludz, München 1989, S. 172-184, hier S. 184.
- 75 Vgl. Hans-Georg Gadamer, »Zurück von Syrakus?«, in: Jürg Altwegg (Hg.), *Die Heidegger Kontroverse*, Frankfurt/M. 1988, S. 176-179; ders., »Über die politische Inkompetenz der Philosophie«, in: ders., *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 2000, S. 35-41.
- 76 Vgl. Slavoj Žižek, *Die bösen Geister des himmlischen Reichs. Der linke Kampf um das 21. Jahrhundert*, übers. v. Frank Born, Frankfurt/M. 2011, S. 13 ff.
- 77 Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, übers. v. Thomas Schestag, Stuttgart 1990.
- 78 Vgl. Peter Sloterdijk, »Heideggers Politik: Das Ende der Geschichte vertagen«, in: ders., *Was geschah im 20. Jahrhundert*, Berlin 2016, S. 209-252.
- 79 Die Figur des Philosophen als »begrifflicher Unterhändler« wird vorgeschlagen von Roberto Casati, *Prima lezione di filosofia*, Rom/Bari 2011,

- 80 Ebd., S. 57.
- 81 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Hauptwerke*, Bd. 2, Hamburg 1999, S. 61.
- 82 Vgl. David Edmonds, *Würden SIE den dicken Mann töten? Das Trolley-Problem und was uns Ihre Antwort über Richtig und Falsch verrät*, übers. v. Ute Kruse-Ebeling, Stuttgart 2015.
- 83 Vgl. Donatella Di Cesare, *Tortura*, Turin 2016.
- 84 Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt/M. 1979.
- 85 Slavoj Žižek, »Philosophie ist kein Dialog«, in: ders. und Alain Badiou, *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*, übers. v. Maximilian Probst und Sebastian Rädler, Wien 2005, S. 53-72, hier S. 66.
- 86 Vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.
- 87 Vgl. Richard Rorty, »Der Vorrang der Demokratie von der Philosophie«, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, übers. v. Joachim Schulte, Stuttgart 1988, S. 82-125.
- 88 Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, übers. v. Ursula Ludz, München 2012, S. 82 ff.
- 89 Eine eindringliche Kritik findet sich in Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris 2006. Vgl. auch Alain Badiou, *Über Metapolitik*, übers. v. Heinz Jatho, Zürich/Berlin 2003, sowie Slavoj Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, übers. v. Eva Gilmer u. a., Frankfurt/M. 2001.
- 90 Es gibt allerdings bedeutende Ausnahmen wie z. B. Dieter Thomä, *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds*, Frankfurt/M. 2016, insb. S. 491 ff.
- 91 Vgl. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt/M. 2002.
- 92 Dante Alighieri, *Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, übers. v. Francis Cheneval, Hamburg 2007, S. 26 (I, XVIII).
- 93 Vgl. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis*, Bd. 1, Zürich 1951, S. 44; vgl. auch Francesco Novati (Hg.), *Epistolario di Coluccio Salutati*, Rom 1905, S. 177.
- 94 Vgl. Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übers. v. Vittorio Hösle und Christoph Jermann, Hamburg 2009, S. 315 ff. (II, 5).
- 95 Vgl. Martin Heidegger: »Heimkunft/An die Verwandten«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1981, S. 9-31, hier S. 15 f.
- 96 Vgl. Remo Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema de epoca in Hegel*, Bologna 2018.
- 97 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 14.
- 98 Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berlin 2007, S. 256. Vgl. Elettra Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Brescia 2004, S. 73 ff.
- 99 Vgl. dazu auch Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1999.
- 100 Karl Marx, »Thesen über Feuerbach«, in: ders. und Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin 1969, S. 5-7, hier: S. 7.
- 101 Vgl. Ernst Bloch, »Keim und Grundlinie. Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1/1953, S. 237-261.
- 102 Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: ders. und Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1976, S. 378-391, hier S. 391.
- 103 Ebd., S. 390.
- 104 Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 248.

- 105 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Buch*, in: ders. und Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 23, Berlin 1968, S. 16.
- 106 Sören Kierkegaard, *Entweder – Oder. Teil I und II*, übers. v. Heinrich Fauteck, München 2005, S. 29.
- 107 Vgl. Furio Jesi, *Kierkegaard*, Turin 2001, S. 86 ff.
- 108 Sören Kierkegaard, *Entweder – Oder*, S. 54.
- 109 Vgl. Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 255.
- 110 Vgl. z. B. Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, übers. v. Roland Frommel, Zürich/Berlin 2008.
- 111 Vgl. Graham Harman, *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*, London 2018; ders., *Speculative Realism. An Introduction*, Cambridge 2018.
- 112 Martin Heidegger, Brief an Elisabeth Blochmann vom 3. März 1947, in: Martin Heidegger und Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, hrsg. v. Joachim Strock, Marbach am Neckar 1989, S. 92-94, hier S. 93.
- 113 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 42 f. (§ 9).
- 114 Vgl. Martin Heidegger, »Brief über den ›Humanismus‹«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 9: *Wegmarken*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1976, S. 313-364, hier S. 323 f.
- 115 Vgl. Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 49, hrsg. v. Günter Seubold, Frankfurt/M. 1991, S. 53. In diesem Zusammenhang kommentiert Heidegger auch die Konzeption Kierkegaards.
- 116 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1980, 253 ff. (»Von den drei Bösen«).
- 117 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V.1, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1982, S. 511 (L 1, 1).
- 118 Ebd., S. 491 (K 1, 4).
- 119 Ebd., S. 494 (K 1 a, 8).
- 120 Ebd., S. 571 (N 1, 9).
- 121 Ebd., S. 282 (I, 1, 4).
- 122 Vgl. ebd., S. 491 (K 1, 3) sowie S. 1057 f. (h°, 2).
- 123 Ebd., S. 491 (K 1, 3).
- 124 Ebd., S. 490 (K 1, 1).
- 125 Ebd., S. 495 (K 2, 3).
- 126 Vgl. ebd., S. 135 f. (C 1 a, 2).
- 127 Ebd., S. 513 (L 1 a, 1).
- 128 Ebd., S. 491 (K 1, 2).
- 129 Ebd., S. 271 (H 1 a, 2).
- 130 Walter Benjamin, »Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer ›Die Angestellten‹«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. III.1, Frankfurt/M. 1972, S. 219-225, hier S. 225.
- 131 Walter Benjamin, »Fragmente zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt/M. 1985, S. 90-108, hier S. 91.
- 132 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 45 ff. (§ 10).
- 133 Vgl. Judith Butler, »Gewalt, Trauer, Politik«, in: dies., *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, übers. v. Karin Würdemann, Frankfurt/M. 2005, S. 36-68, hier S. 45 f.
- 134 Bezüglich der Autonomie des Subjekts spricht Rawls, der diesen Mythos offensichtlich noch immer teilt, von einer »Aristokratie aller«. Vgl. z. B. John Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie. Hume, Leibniz, Kant, Hegel*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt/M. 2004, S. 398.
- 135 Vgl. Miguel Abensour, »An-Archy Between Metapolitics and Politics«, in: Jacob Blumenfeld, Cinzia Bottici und Simon Critchley (Hg.), *The Anarchist Turn*, London 2013, S. 80-97.

- 136 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 224.
- 137 Vgl. Emmanuel Levinas, »Die Subjektivität als Anarchie«, in: ders., *Gott, der Tod und die Zeit*, übers. v. Astrid Nettleing und Ulrike Wasel, Wien 1996, S. 184 ff. Vgl. dazu auch ders., »Humanismus und Anarchie«, in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, übers. v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 61-83.
- 138 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 224 f.
- 139 Vgl. Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris 2013, S. 15. Vgl. dazu auch Alberto Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, Rom 2008.
- 140 Giorgio Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*, Vicenza 2017, S. 95.
- 141 Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie*, S. 16.
- 142 Simon Critchley, »Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung«, übers. v. Tobias Nikolaus Klass, in: Pascal Delhom und Alfred Hirsch (Hg.), *Im Angesicht des Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin 2005, S. 61-74, hier S. 73. Vgl. auch: ders., *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, übers. v. Andrea Stumpf und Gabriele Werbeck, Berlin 2008, S. 105 ff.
- 143 Vgl. dazu: Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Turin 2017, S. 22 ff. (dt. Übersetzung in Vorbereitung: *Ansässige Fremde. Eine Philosophie der Migration*, übers. v. Daniel Creutz, Berlin 2020).

Literaturverzeichnis

- Abensour, Miguel, »An-Archy Between Metapolitics and Politics«, in: Jacob Blumenfeld, Cinzia Bottici und Simon Critchley (Hg.), *The Anarchist Turn*, London 2013, S. 80-97.
- *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris 2006.
- Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie*, Berlin 2016.
- Agamben, Giorgio, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*, Vicenza 2017.
- Alighieri, Dante, *Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, übers. v. Francis Cheneval, Hamburg 2007.
- Arendt, Hannah, *Sokrates. Apologie der Pluralität*, übers. v. Joachim Kalka, Berlin 2016.
- *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, übers. v. Ursula Ludz, München 2012.
- *Das Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, übers. v. Hermann Vetter, München/Berlin 1998.
- »Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt«, in: dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. v. Ursula Ludz, München 1989, S. 172-184.
- *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.
- Badiou, Alain, *Das Jahrhundert*, übers. v. Heinz Jatho, Zürich/Berlin 2006.
- *Über Metapolitik*, übers. v. Heinz Jatho, Zürich/Berlin 2003.
- Benjamin, Walter, »Fragmente zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt/M. 1985, S. 90-108.