

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919–1944

BAND 19

PLATON: SOPHISTES



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

PLATON: SOPHISTES



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25
Herausgegeben von Ingeborg Schüßler

INHALT

<i>Nachruf auf Paul Natorp</i>	1

VORBETRACHTUNG

§ 1. Die Notwendigkeit einer doppelten Vorbereitung der Interpretation platonischer Dialoge	7
a) Philosophisch-phänomenologische Vorbereitung	8
Methode und Absicht der Phänomenologie	
b) Historisch-hermeneutische Vorbereitung	10
Der Grundsatz der Hermeneutik : Vom Hellen ins Dunkle. Von Aristoteles zu Plato	
c) Erste Anzeige des Themas des »Sophistes«	12
Der Sophist. Der Philosoph. Das Sein des Seienden	
§ 2. Orientierung über Platos »Sophistes« im Ausgang von Aristoteles	13
a) Das Thema : Das Sein des Seienden	13
b) Die Zugangsart : Erkenntnis und Wahrheit ἀλήθεια	14
§ 3. Erste Charakteristik der ἀλήθεια	15
a) Die Bedeutung des Wortes ἀλήθεια. ἀλήθεια und Dasein	15
b) ἀλήθεια und Sprache (λόγος)	17
Die ἀλήθεια als Seinsweise des Menschen (ζῷον λόγον ἔχον) bzw. als Weise des Lebens (ψυχή)	

EINLEITENDER TEIL.

*Die Gewinnung der ἀλήθεια als des Bodens
der platonischen Seinsforschung.
Interpretationen zu Aristoteles
»Nikomachische Ethik« Buch VI und X, Kapitel 6-8
»Metaphysik« Buch I, Kapitel 1 2*

Erstes Kapitel

*Die vorbereitende Übersicht über die Weisen des ἀληθεύειν (ἐπιστήμη, τέχνη,
φρόνησις, σοφία, νοῦς) (Eth. Nic. I 1, 2 6)*

§ 4. Die Bedeutung des ἀληθεύειν bei Aristoteles für die platonische Seinsforschung	21
a) Die fünf Weisen des ἀληθεύειν. (Eth. Nic. VI, 3)	21
Das ἀληθεύειν als Boden der Seinsforschung. Die ἀλήθεια als Seinsbestimmung des Daseins (ἀληθεύει ἡ ψυχὴ)	
b) Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs	24
§ 5. Die erste Gliederung der fünf Weisen des ἀληθεύειν (Eth. Nic. VI, 2)	28
a) Die beiden Grundarten des λόγον ἔχον: ἐπιστημονικόν und λογιστικόν	28
b) Aufgabe und erster Aufbau der Untersuchung	30
§ 6. Die Wesensbestimmung der ἐπιστήμη (Eth. Nic. VI, 3)	31
a) Der Gegenstand der ἐπιστήμη: das Immanente (αἰδίων). Die ἐπιστήμη als ἐξὶς des ἀληθεύειν. Die Interpretation des Seins aus der Zeit (αἰδίων, αἰεὶ, αἰών)	31
b) Die Stellung der ἀρχὴ in der ἐπιστήμη. (Eth. Nic. VI, 3; An. Post. I, 1)	35
Die Lehrbarkeit der ἐπιστήμη. ἀποδείξεις und ἐπαγωγή. Die Voraussetzung der ἀρχή	
c) πράξεις und ποιήσεις als nächste Vollzugsweisen des ἀληθεύειν. Die ἐπιστήμη als eigenständige »πράξεις« des ἀληθεύειν	38
§ 7. Die Analyse der τέχνη (Eth. Nic. VI, 4)	40
a) Der Gegenstand der τέχνη: das Sein-Werdende (ἐσόμενον)	40
b) Die Stellung der ἀρχή in der τέχνη. (Eth. Nic. VI, 4. Met. VII, 7)	40
Das zweifache Verhältnis der τέχνη zu ihrer ἀρχή. εἶδος und ἔργον. Der παρά-Charakter des ἔργον	

c)	Das εἶδος als ἀρχή der κίνησις der τέχνη im Ganzen. (Met. VII, 7)	44
	νόησις und ποίησις. Die τέχνη als Boden der Auslegung des Seins durch das εἶδος	
8.	Die Analyse der φρόνησις (Eth. Nic. VI, 5)	48
a)	Der Gegenstand der φρόνησις : das Dasein selbst	48
	Die Bestimmung des τέλος der φρόνησις in der Abgrenzung gegen das τέλος der τέχνη. Sein Verhältnis zum ἀληθεύειν : vorgängige Identität in der φρόνησις; Verschiedenheit (παρά) in der τέχνη	
b)	Die φρόνησις als ἀ-ληθεύειν	51
	ἡδονή und λύπη. σωφροσύνη. Die φρόνησις als Kampf gegen die im Dasein liegende Verdeckungstendenz seiner selbst. Die φρόνησις als un-eigenständiges ἀληθεύειν im Dienste der πρᾶξις	
c)	Die Abgrenzung der φρόνησις gegen τέχνη und ἐπιστήμη	53
	Die φρόνησις als ἀρετή. Die φρόνησις als »un-vergeßliches« Gewissen. – Die σοφία als ἀρετή τέχνης	
9.	Die Analyse der σοφία (Eth. Nic. VI, 6-7)	57
a)	Das dia-noetische Verhältnis von ἐπιστήμη, φρόνησις und σοφία zu den ἀρχαί (Eth. Nic. VI, 6)	57
b)	Der νοῦς als ἀληθεύειν der ἀρχαί. (Eth. Nic. VI, 7)	58
	Die σοφία als νοῦς καὶ ἐπιστήμη	
c)	Der weitere Aufbau der Untersuchung	60
	φρόνησις und σοφία als höchste Weisen des ἀληθεύειν. Der Vorrang der σοφία. Sein Ursprung im natürlichen griechischen Daseinsverständnis. Die Phänomenologie des Daseins als Methode der Untersuchung. θεωρία : Worterklärung und Begriffsgeschichte	

Zweites Kapitel

Die Genesis der σοφία innerhalb des natürlichen Daseins der Griechen
(αἰσθῆσις, ἐμπειρία, τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία) (Met. I, 1-2)

§ 10. Einführende Charakteristik der Untersuchung	65
Ihr Leitfaden : das Sich-Aussprechen des Daseins selbst. Ihr Gang : die fünf Stufen des εἰδέναι. Ihr Ziel : die σοφία als μάλιστα ἀληθεύειν	
§ 11. Die ersten drei Stufen des εἰδέναι : αἰσθῆσις-ἐμπειρία-τέχνη (Met. I, 1)	69
a) αἰσθῆσις	69
Der Vortrang des ὄραν. Das ἀκούειν als Bedingung des Lernens. μνήμη und φρόνησις	
b) ἐμπειρία	71
Der Verweisungszusammenhang : Sobald-dann. Sein Zeitcharakter	
c) τέχνη	74
Die Modifikationen des Verweisungszusammenhangs. Die Heraushebung des εἶδος. Ὡς-ὅτι-καὶ. Weil-deshalb. τέχνη und ἐμπειρία. καθόλου und καθ' ἑκαστον	
§ 12. Exkurs : καθόλου und καθ' ἑκαστον. Der Weg der Philosophie (insbes. : Met. V, 26; Top. VI, 4; Phys. I, 1)	78
a) Die mehrfachen Bedeutungen des ὅλον. Das καθόλου als ὅλον λεγόμενον (Met. V, 26)	79
b) Die Zugangsart als distingens von καθ' ἑκαστον und καθόλου	82
αἰσθῆσις und λόγος. πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον und ἀπλῶς γνωριμώτερον. Der Weg der Philosophie (gemäß Top. VI, 4 und Met. VII, 3): Vom καθ' ἑκαστον zum καθόλου	
c) Der Weg der Philosophie. (Phys. I, 1)	86
Vom καθόλου zum καθ' ἑκαστον. Auflösung des vermeintlichen Widerspruchs von Top. VI, 4 und Phys. I, 1	
§ 13. Fortsetzung : τέχνη und ἐπιστήμη. (Met. I, 1)	91
Die in der τέχνη liegende Tendenz auf »eigenständige« ἐπιστήμη. Die weitere Entwicklung der ἐπιστήμη	
§ 14. σοφία. (Met. I, 2)	94
Die vier Wesensmomente der σοφία (πάντα, χαλεπώτατα, ἀκριβέστατα, αὐτῆς ἐνεκεν). Erklärende Rückführung der ersten drei Wesensmomente auf das μάλιστα καθόλου	
§ 15. Exkurs : Allgemeine Orientierung über das Wesen der Mathematik gemäß Aristoteles	100

a)	Grundsätzliches über die Mathematik überhaupt. (Phys. II, 2)	100
	Das χωρίζειν als Grundakt der Mathematik. Kritik des χωρισμός in der Ideenlehre Platons	
b)	Der Unterschied von Geometrie und Arithmetik	103
	Die zunehmende »Abstraktion« vom φύσις ὄν : στιγμή = οὐσία θετός; μονάς = οὐσία ἀθετός	
α)	τόπος und θέσις (gemäß Phys. V, 1-5)	105
	Die absolute Bestimmtheit (φύσις) des τόπος; die relative Bestimmtheit (πρός ἡμᾶς) der θέσις. Das Wesen des τόπος: Grenze (πέρας) und Möglichkeit (δύναμις) des eigentlichen Seins eines Seienden	
β)	Die Genesis von Geometrie und Arithmetik im Ausgang vom τόπος	109
	Die Gewinnung der geometrischen Gegenstände durch die Heraushebung der πέρατα (τόπος) der φύσις ὄντα. Ihre Lagebestimmtheit (θέσις). Analysis situs. μονάς : οὐσία ἀθετός	
γ)	Die Zusammenhangsstruktur der Mannigfaltigen in Geometrie und Arithmetik; συνεχές und ἐφεξής	112
αα)	Die Phänomene des Miteinanderseins der φύσις ὄντα (Phys. V, 3)	113
ββ)	Die Zusammenhangsstrukturen des Geometrischen und Arithmetischen : συνεχές und ἐφεξής	116
γγ)	Konsequenzen für die Zusammennahme des Mannigfaltigen in Geometrie und Arithmetik (Cat. 6)	118
16.	Fortsetzung : σοφία. (Met. I, 2; 1. Teil)	121
	Das vierte Wesensmoment der σοφία : die Eigenständigkeit des ἀληθεύειν (ἐαυτῆς ἔνεκεν. μὴ πρὸς χρήσιν)	
a)	Das Thema der σοφία	122
	Das ἀγαθόν als τέλος und letztes οὐ ἔνεκα; als αἶνον und ἀρχή; als Gegenstand des reinen θεωρεῖν	
b)	Der Ursprung der σοφία aus dem Dasein selbst	125
	θαυμάζειν und ἀπορεῖν als Ursprung der Philosophie. Die im Dasein selbst liegende Tendenz auf das reine θεωρεῖν	
17	Zusammenfassung : Die Weisen des ἀληθεύειν als Modifikationen des sich orientierenden Daseins	129

Drittes Kapitel

Die Frage nach dem Vorrang der φρόνησις oder der σοφία als der höchsten Weisen des ἀληθεύειν (Met. I, 2; 2. Teil; Eth. Nic. VI, 7-10; X, 6-7)

§ 18.	Die Göttlichkeit der σοφία und die Fraglichkeit der σοφία als Möglichkeit des Menschen. (Met. I, 2; 2. Teil)	132
	Die σοφία als ständiges Sein beim αἰ. Das menschliche Dasein als »Knecht« (δοῦλη) der ἀνάγκη und ἄλλως ἔχοντα. Der Vorrang der σοφία im Hinblick auf das ἀληθεύειν	
§ 19.	Die φρόνησις als eigentliche Möglichkeit des Menschen und der Abweis der φρόνησις als »σοφία«. (Eth. Nic. VI, 7; 2. Teil)	135
	Der Ernst der φρόνησις. Das ἀκρότατον ἀγαθόν ἀνθρώπινον als Gegenstand der φρόνησις. Das δριςτον ἐν τῷ κόσμῳ als Gegenstand der σοφία. Vorzeichnung der ontologischen Überlegenheit als Kriterium des Vorrangs der σοφία	
§ 20.	Radikalere Fassung der φρόνησις (Eth. Nic. VI, 8-9)	138
a)	Die φρόνησις als πρακτικὴ ξις (Eth. Nic. VI, 8)	138
b)	Die Entstehungsart von φρόνησις und ἐπιστήμη. (Eth. Nic. VI, 9)	140
	φρόνησις : ἐξ ἐμπειρίας (Lebenserfahrung). Mathematik : δι' ἀφαιρέσεως	
§ 21.	Exposition der weiteren Aufgabe : Das Verhältnis von φρόνησις und σοφία zu den ἀρχαί	142
	σοφία : νοῦς καὶ ἐπιστήμη. Die Aufgabe der Klärung des βουλευέσθαι als Vollzugsart der φρόνησις	
§ 22.	Die εὐβουλία als Vollzugsart der φρόνησις (Eth. Nic. VI, 10)	144
a)	Die Struktur des βουλευέσθαι	146
a)	Strukturanalyse der Handlung	146
	Die konstitutiven Momente der Handlung. ἀρχή und τέλος der Handlung. εὐπραξία und εὐβουλία	
β)	Die εὐβουλία als eigentliche φρόνησις	149
	Die Richtigkeit (ὀρθότης) der εὐβουλία. Der Entschluß (βουλή). Das βουλευέσθαι als συλλογίζεσθαι. Der ὀρθὸς λόγος	
b)	Abgrenzung der εὐβουλία gegen andere Weisen des ἀληθεύειν	151
	Wissen (ἐπιστήμη), Treffsicherheit (εὐστοχία), Geistesgegenwart (ἀγχίνοια), Ansicht (δόξα)	
c)	Die ὀρθότης der εὐβουλία.	154
	Das durchgängige Gerichtetsein auf das ἀγαθόν	

23.	φρόνησις und νοῦς (Eth. Nic. VI, 12)	157
a)	Der νοῦς in σοφία und φρόνησις Die doppelte Richtung des νοῦς. σοφία : νοῦς → πρώτα; φρόνησις : νοῦς → ἔσχατα. Der praktische Syllogismus. Der praktische νοῦς als αἰσθησις	157
b)	Praktischer νοῦς und αἰσθησις. (Eth. Nic. VI, 9; III,5) . . . Die αἰσθησις als Erfassung der ἔσχατα. Vergleich mit der ἀνάλυσις in der Geometrie. Weisen der αἰσθησις. Geometri- sche und praktische αἰσθησις	160
c)	φρόνησις und σοφία als einander entgegengesetzte höchste Weisen des ἀληθεύειν (= νοῦς) αἰεὶ und Augen-blick. – Ausblick : νοῦς und διαλέγεσθαι. Aristoteles und Plato	163
24.	Die Entscheidung der Frage des Vorrangs von φρόνησις oder σοφία zugunsten der σοφία (Eth. Nic. VI, 13)	165
a)	Die Schwierigkeit der Entscheidung : Vorzüge und Män- gel bei φρόνησις und σοφία Die Frage des Bezugs auf das menschliche Dasein. Eigen- ständigkeit und Uneigenständigkeit des ἀληθεύειν	169
b)	Die Kriterien der Entscheidung Der Rang des ἀληθεύειν als solchen. Die Eigenständigkeit der »Leistung« (ποιεῖν); die σοφία als ὕψιστη der ψυχῇ. Der ontologische Vorrang gemäß dem griechischen Seins- begriff	168
25.	Der Vorrang der σοφία aus dem Hinblick auf die εὐδαιμονία (Eth. Nic. X, 6-7)	172
a)	Die Idee der εὐδαιμονία. (Eth. Nic. X, 6) Der ontologische Sinn der εὐδαιμονία als vollendetes Sein der ψυχῇ	172
b)	Die Strukturmomente der εὐδαιμονία und ihre Erfüllung durch das θεωρεῖν der σοφία (νοῦς) (Eth. Nic. X, 7)	174
26.	Reichweite und Grenze des λόγος	179
a)	λόγος und νοῦς νοεῖν und διανοεῖν. Das Erfassen der πρώτα und ἔσχατα durch das νοεῖν	179
b)	λόγος und ἀλήθεια	181
α)	λόγος σημαντικός (Rede) und λόγος ἀποφαντικός (»Ur- teil«) (De Int. cap. 4; De An. II, 8)	181
β)	Der Abweis des λόγος als eigentlicher Stätte der Wahrheit Das νοεῖν als ἀληθεύειν ohne λόγος. Der λόγος ἀποφαντικός als Stätte des ψεύδους. Die synthetische	182

	Struktur des λόγος ἀποφαντικός als Bedingung des ψεῦδος	
γ)	Kritik der traditionellen Urteilslehre σύνθεσις und διαίρεσις als Grundstrukturen des λόγος ἀποφαντικός überhaupt	184
δ)	Das ἀληθές als Begegnischarakter des Seins (Met. VI, 2 und 4)	186

ÜBERLEITUNG

Die Fixierung des thematischen Feldes im Ausgang vom ἀληθεύειν

§ 27.	Das bisher Geleistete und die weitere Aufgabe	189
	Das Geleistete : die Gewinnung der Zugangsart (= ἀληθεύειν). Die Aufgabe : Fixierung des Themas im Ausgang vom ἀληθεύειν bei Plato (= διαλέγεσθαι). Erste Anzeige des Themas : Die Revolution des Seinsbegriffs; das Sein des Nicht- Seienden (= ψεύδος)	
§ 28.	Erste Charakteristik der Dialektik bei Plato	195
a)	Das διαλέγεσθαι als ἀληθεύειν	195
	Wiederaufnahme und Weiterführung des über den λόγος Ausgemachten : Abweis des λόγος als eigentlicher Stätte der Wahrheit. Der λόγος als nächste Weise des ἀληθεύειν sowie als verdeckendes Gerede. Der Grundsinn der »Dia- lektik« : das Durchbrechen des Geredes, Tendenz auf das Sehen (νοεῖν)	
b)	Kritik der traditionellen Auffassung der Dialektik	198
	Dialektik : keine Denktechnik, sondern Vorstufe des νοεῖν. Stellung des Aristoteles zur Dialektik	
c)	Die Bedeutungen des Ausdrucks »λόγος« bei Plato	201
§ 29.	Ergänzung : Die Neuerung bezüglich des Bodens der griechi- schen Seinsforschung in Platos »Sophistes«	204
a)	Der doppelte Leitfaden der Seinsforschung in Platos »So- phistes« : Das konkrete Dasein (der Philosoph, der So- phist); das λέγειν	204
b)	Der λόγος als Leitfaden der Seinsforschung bei Aristoteles (»Onto-logie«)	206
§ 30.	Philosophie – Dialektik – Sophistik bei Aristoteles (Met. IV, 1-2)	208
a)	Die Idee der Ersten Philosophie	208
	Die Erste Philosophie als Wissenschaft vom ὄν ἢ ὄν. Ab- grenzung der Ersten Philosophie gegen die Einzelwissen- schaften. Das Sein als φύσις τις. Die στοιχεῖα-Forschung der Alten. Weitere Seinsstrukturen. Erste und Zweite Philo- sophie	
b)	Abgrenzung von Dialektik und Sophistik gegen die Erste Philosophie	213
	Die Gemeinsamkeit des Gegenstandes von Dialektik, So- phistik und Philosophie : das »Ganze«. Der Unterschied von Dialektik und Sophistik zur Philosophie : Philosophie = γνωριστική; Dialektik = πειραστική; Sophistik = φαινομένη σοφία (εὖ λέγειν)	

§ 31. Erste Charakteristik der Sophistik. Fortsetzung	216
a) Die Idee der <i>παῖδεία</i> in der Sophistik und bei Aristoteles. <i>εὐλόγειν</i> . Un-sachlichkeit und Sachlichkeit. Vorzeichnung des <i>ἀληθεύειν</i> als Boden der Sophistik	216
b) Kritik der traditionellen Interpretation der Sophistik	218
c) Sophistik und Rhetorik	219
Die unterschiedliche Stellung der Rhetorik bei Plato und bei Aristoteles. Die Gemeinsamkeit der Beurteilung der Sophistik (<i>φαينوμένη σοφία</i>)	
d) Das <i>ἀληθεύειν</i> als Boden der Frage nach dem <i>μὴ ὄν</i> (= <i>ψεῦδος</i>)	220
§ 32. Fortsetzung : Die Idee der Ersten Philosophie bei Aristoteles	221
a) Die Erste Philosophie als Ontologie (<i>ὄν ἢ ὄν</i>) und Theologie. Explikation der Doppelung aus dem griechischen Ver- ständnis von Sein (=Anwesenheit)	221
b) Der <i>λόγος</i> als Leitfaden für die Seinsforschung der <i>σοφία</i> . Explikation der Leitfadenfunktion des <i>λόγος</i> aus dem griechischen Seinsverständnis	224

HAUPTTEIL

*Die platonische Seinsforschung.
Interpretation des »Sophistes«*

VORBEMERKUNGEN

§ 33. Der Sinn der bisherigen Vorbereitung : Die Gewinnung des Bodens für das sachliche Verständnis eines spezifisch griechischen Dialogs. Ihr Ungenügen	227
§ 34. Wiederholung : Erste Charakteristik der Sophistik	230
Abgrenzung der Sophistik gegen Dialektik und Philosophie. Die Schätzung des εἰς λόγους : Un-sachlichkeit – Sachlichkeit	
§ 35. Aufbau und Gliederung des »Sophistes«	232
a) Allgemeine Charakterisierung des Aufbaus des »Sophistes«	232
Die traditionelle Einteilung : Einleitung, Schale, Kern. Übernahme und Kritik	
b) Die Gliederung des »Sophistes« (nach H. Bonitz)	234

EINLEITUNG

Die Vorbereitung des Gesprächs («Sophistes» 216a-219a)

§ 36.	Erste Anzeige des Themas und der Methode des Dialogs . . . Einführung des ζένος aus Elea. Die Grundthesen des Parmenides. θεὸς ἐλεγκτικός? Die Göttlichkeit der Philosophie. Thema des Dialogs : Der Philosoph. Methode : διακρίνειν τὸ γένος. Der Boden des διακρίνειν : das nächste Sich- Zeigen (φάντασμα) und die populäre Meinung : φιλόσοφοι = πολιτικοί - σοφιστοί - μανικοί	236
§ 37.	Präzisierung des Themas Explikation des thematischen Gegenstandes einer Fragestellung überhaupt : die Unterscheidung von Sache (τι), Sachbestimmung (γένος), Sachbezeichnung (ὄνομα). Der λόγος als das einheitliche Feld dieser dreifachen Unterscheidung. Aufgabe : Anwendung dieser Unterscheidung auf drei Gegenstände : σοφιστής - πολιτικός - φιλόσοφος	246
§ 38.	Präzisierung der Methode	250
a)	Der λόγος als Methode der Untersuchung Die Art des λόγος : Mischform zwischen Dialog und monologischer Abhandlung. Einführung des Theätet als Gesprächspartner. Verständigung über das nächste Thema : der Sophist. Grundregel der Methode : τὸ πρᾶγμα αὐτὸ διὰ λόγων. Die Verklammerung von sachbezogenem und methodischem Denken bei Plato	250
b)	Die Aufklärung des λόγος als Grundaufgabe bei den Griechen. Herrschaft der Satzlogik über den λόγος	252
§ 39.	Die Frage nach der Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter. Erschwernis gegenüber Plato. Der Einfluß von Christentum und Renaissance. Die Überwucherung der Idee der Sachforschung. »Prophetische« und »wissenschaftliche Philosophie« (K. Jaspers). Die Freiheit der Sachlichkeit	254
§ 40.	Überleitung zur Sache : Die Wahl des exemplarischen Gegenstandes Das zweifache Kriterium : 1. Schlichtheit 2. Analogie und Reichtum der Seinsstrukturen. Der ἀσπαλιευτής als exemplarischer Gegenstand	258

ERSTER ABSCHNITT

*Die Suche nach dem λόγος der faktischen Existenz des Sophisten
(«Sophistes» 219a-237b)*

Erstes Kapitel

Ein Beispiel der Methode des Definierens.

*Die Definition des ἀσπαλιευτής
(219a-221c)*

§ 41. Die Tragweite des exemplarischen Gegenstandes (ἀσπαλιευτής) und seiner Behandlungsart. »Sophistes« : kein »reiner Methodendialog«	262
§ 42. Die τέχνη als Grundbestimmung des ἀσπαλιευτής und ihre beiden εἶδη (ποιητική, κτητική)	263
a) Die τέχνη als Grundbestimmung des ἀσπαλιευτής	263
Das ζήτημα πρῶτον (Ausgangsphänomen) als »Vor-habe«.	
τέχνη : Sich-Auskennen in, δύναμις εἰς. Horizont : Leben, Dasein	
b) Das erste εἶδος der τέχνη : ποιητική	266
a) Aufführung der Phänomene. Herausstellung des identischen Grundphänomens : ἀγιν εἰς οὐσίαν	266
β) Ausblick : Der Sinn von Sein bei den Griechen	269
Sein (οὐσία) = Anwesenheit, zur Verfügung stehen, Her-gestelltsein. ἀγιν εἰς οὐσίαν = Her-stellen, ποιεῖν. Ablesung des Sinnes von Sein an der Umwelt. Die natürliche Ontologie des Daseins. ποιήσις und οὐσία	
c) Das zweite εἶδος der τέχνη : κτητική	272
a) Aufführung der Phänomene. Herausstellung des identischen Grundphänomens : κτῆσθαι (Zueignen). Grundmöglichkeiten des Zueignens : 1. λόγος 2. πρᾶξις	272
β) Ausblick : Das Verständnis des λόγος bei den Griechen. Der λόγος als Zueignung der Wahrheit des Seienden	275
γ) ποιήσις und κτῆσις als Weisen des Umgangs. Die Umgangsstrukturen des Daseins als Auslegungshorizont	276
§ 43. Die Bestimmung der τέχνη κτητική	279
a) Die Bestimmung der κτῆσις in Richtung auf ihr Wie	279
Die möglichen Weisen des Zueignens. Zugreifen (χειροθεσθαι). θηρευτική (Jagd)	
b) Die Bestimmung der κτῆσις in Richtung auf ihr Was	281
Lebendes	
c) Weitere Bestimmung der θηρευτική in Richtung auf ihr Wie	284
Zusammenfassung : Die Herkunftsgeschichte des ἀσπαλιευτής	

§ 44.	Allgemeine Charakterisierung der Methode	285
	Dichotomie und Dihairesis als Weisen des δηλοῦν. Der Nachklang der platonischen Dichotomie im ἀτομον εἶδος des Aristoteles. Dichotomie und Dihairesis als Behandlungsart des Seienden und des Seins bei Plato	

Zweites Kapitel

Die Definitionen des Sophisten. 1.-5. Definition (221c-226a)

§ 45.	Vorbemerkungen	288
	Die Erschwernis der Definition des Sophisten. Die Unbestimmtheit des ζήτημα πρῶτον. Der Sinn der Definition: Sicherstellung der nächsten Aspekte (φαντάσματα) des Sophisten in den gewonnenen Horizonten. Eigentlich keine Definitionen, sondern Beschreibungen. Gliederung der Definitionen	
§ 46.	Die 1. Definition des Sophisten. Jäger. (221c-223b)	290
	ζήτημα πρῶτον: τέχνη. Die gemeinsame Strecke der Herkunftsgeschichte des Sophisten mit dem ἀσπαλιευτής: τέχνη-κτησίς - χειρωτική - θηρευτική. Scheidung im Hinblick auf das Was der θηρευτική: Menschen. Maßgeblichkeit des faktischen Verhaltens. Der λόγος als Werkzeug des Sophisten. Rhetorik als Horizont. ἀρετή. δοξοπαιδευτική	
§ 47.	Die 2.-4. Definition des Sophisten. Händler. (223b-224e) . .	296
a)	Die 2. Definition. Großhändler. (223b-224d)	296
	Anknüpfung an die 1. Definition: ἀρετή, παιδεία. κτητική - μεταβλητική - ἀγοραστική. Handel mit λόγοι καὶ μαθήματα ἀρετῆς. Der λόγος als Womit des Handels des Sophisten	
b)	Die 3. und 4. Definition. Krämer. (224d-e)	300
	Die Differenzierung der 3. Definition (Krämer) gemäß der Zusammenfassung der Definitionen (225e). Handel mit 1. fremd- oder 2. selbsterzeugten λόγοι. Zunehmende Konzentration der Definitionen des Sophisten auf den λόγος	
§ 48.	Die 5. Definition des Sophisten. Eristiker. (224e-226a) . . .	302
	Orientierung an den Horizonten der Definition des ἀσπαλιευτής: κτητική - χειρωτική - ἀγωνιστική. Wettkampf mittels der λόγοι. Der λόγος als Grundphänomen der Definitionen des Sophisten; Rekapitulation. ἀντιλογική, ἐριστική. Der Schwätzer (Theophrast, »Charaktere« 3)	
§ 49.	Überleitung zur weiteren Aufgabe: Orientierung über Platos Stellung zum λόγος mittels der Klärung seiner Stellung zur Rhetorik	306

Drittes Kapitel

Exkurs

(Orientierung über Platos Stellung zum λόγος, Platos Stellung zur Rhetorik.
Interpretationen zum »Phaidros«

§ 50. Einführende Bemerkungen	308
a) Platos zwiespältige Stellung zur Rhetorik. Allgemeine Charakteristik	308
Die Rhetorik vor Plato : <i>πειθοῦς δημιουργός</i> . Platos Stellung : negativ im »Georgias«, positiv im »Phaidros«	
b) Die Strittigkeit des »Phaidros«	310
Schleiermachers Thesen zum »Phaidros« und zu Plato überhaupt. Die Anfänge der historisch-kritischen Platoforschung. Dilthey und Schleiermacher	
§ 51. Allgemeine Charakteristik des »Phaidros«	314
a) Die vermeintliche Disparatheit und die zentrale Thematik des »Phaidros« : Das menschliche Dasein selbst in seinem Verhältnis zum Sein (Liebe, Schönheit, Seele, Rede)	314
b) Allgemeine Charakteristik des ersten Teils des »Phaidros«. Die vorzügliche Bedeutung des λόγος für die zentrale Thematik des »Phaidros«. Sokrates' Liebe zum λόγος (bzw. zu Reden) als Leidenschaft zur Selbsterkenntnis	316
c) Allgemeine Charakteristik des zweiten Teils des »Phaidros«	318
Seine Gliederung nach drei Richtungen (Rhetorik und Wahrheit. Wahrheit und Dialektik. Rhetorik als <i>ψυχαγωγία</i>). Platos positive Schätzung des λόγος. Vorblick : seine Skepsis bezüglich des λόγος als »Schrift«	
§ 52. Erinnerung an den Sinn der Interpretation des »Phaidros« im Zusammenhang mit der des »Sophistes«	320
Die Gewinnung einer Orientierung über den λόγος als Feld der wissenschaftlichen Philosophie bei den Griechen. - Übergang zur Interpretation des zweiten Teils des »Phaidros«	
§ 53. Die Begründung der Rhetorik als positiver Möglichkeit des menschlichen Daseins (»Phaidros«, zweiter Teil, 259e-274a)	323
a) Das Sehen der Wahrheit als Möglichkeitsbedingung der Rhetorik	323
α) Die Frage nach der Möglichkeitsbedingung der Rhetorik. <i>εἰδέναι τὸ ἀληθές. δοξάζοντα πλῆθει. ὁρθότης</i>	323
β) Das Wesen der ἀπάτη. Allgemeine Charakteristik	325
Ihre Struktur : <i>ἁμοιοῦν</i> . Ihr Gegenstand : die »wesentlichen« Dinge	

b) Das Sehen der Wahrheit in der Dialektik. Allgemeine Charakteristik der Dialektik	329
Die beiden Bestandstücke der Dialektik : συναγωγή und διαίρεσις. Die συναγωγή als ἀνάμνησις. Die Dialektik als Möglichkeitsbedingung der Rhetorik	
c) Die Rhetorik als ψυχαγωγία	335
Ihre Möglichkeitsbedingungen und ihr Recht. – Zusammenfassung : die Dialektik als Boden der Rhetorik	
d) Das Verhältnis von Plato und Aristoteles zur Rhetorik . .	337
§ 54. Platos Skepsis bezüglich des λόγος («Phaidros», zweiter Teil, 274b-279c)	339
a) Die ontologische Möglichkeit des frischwebenden λόγος.	339
b) Die Kritik der Schrift	340
Die Sage von Theuth. Die Schrift als Schwächung der μνήμη, λήθη, σοφίας δόξα. Die Schrift als bloßer Anstoß (ὀκρόμνησις). Das Schweigen und die Wehrlosigkeit des geschriebenen λόγος. Echter und geschriebener λόγος. Der geschriebene λόγος als εἰδωλόν	
c) Platos Stellung zum λόγος im «Siebenten Brief»	346
d) Die rechte Verfassung der ψυχή als Voraussetzung für den echten λόγος (διαλέγεσθαι)	347
§ 55. Überleitung : Die Dialektik in «Phaidros» und «Sophistes»	349
a) Ertrag und Grenze der Charakteristik der Dialektik im «Phaidros». Plato und Aristoteles zu Dialektik und Rhetorik	349
b) Das Motiv der Weiterbildung der Dialektik im «Sophistes» : Die Differenzierung des »Gegenstandes« der Dialektik (Seiendes – Sein und Seinsstruktur)	351

Viertes Kapitel

Die Definitionen des Sophisten. 6. und 7. Definition (226a-236c)

§ 56. Die 6. Definition des Sophisten. Elenktiker (226a-231c) . . .	353
a) Die Frage der Einordnung der 6. Definition	353
Der sachliche Aufbau der Definitionen. Die 6. Definition als Verbindung von 5. und 7. Definition (ἀντιλογος)	
b) Formale Nachzeichnung des Weges der 6. Dihairesis . . .	355
Auseinandernehmen (διαίρεσις) – Abheben (διάκρισις) – Wegheben – Freimachen, Reinigen (κάθαρσις). Vorblick auf den eigentlichen Gegenstand der κάθαρσις : die ἀγνοία. Die κάθαρσις als ἐλεγχος	
c) Nachzeichnung des Weges der 6. Dihairesis im einzelnen	360

a)	Die Unterscheidung der καθάρσις aus dem Hinblick auf das Objekt des Sophisten (ψυχή)	360
	κάθαρσις des Leibes und κάθαρσις der ψυχή. Bemerkung zur Dialektik. κάθαρσις als ἐκβολή τῆς κακίας	
β)	Die Bestimmung der κακία in der ψυχή am Leitfaden des Leibes	364
αα)	Die κακία des Leibes	364
	Krankheit und Häßlichkeit. Krankheit : στάσις (Aufstand). Häßlichkeit : ἀμετρία, δυσειδές (Mißverfassung). Das Gerichtetsein-auf als Bedingung der Möglichkeit der ἀμετρία einer Verhaltung; allgemeine Strukturanalyse	
ββ)	Die ἀμετρία in der ψυχή : ἄγνοια	367
	Strukturanalyse des νοεῖν. Das Gerichtetsein (ὁρμή) des νοεῖν auf das ἀληθές. Die ἄγνοια als Häßlichkeit in der ψυχή. Das ἀληθεύειν als καλόν	
γγ)	Das Gerichtetsein-auf als ursprüngliche Struktur des Daseins als In-sein (In-einer-Welt-Sein)	369
	Die Entdeckung des In-seins bei den Griechen. Die reluzente Deutung der Existenz aus der »Welt« bei den Griechen. Das Dunkel der Geschichte der anthropologischen Fragestellung (Dilthey). Die Ontologie des Daseins als Voraussetzung für eine Einsicht in sie	
γ)	Die Bestimmung der καθάρσις der ἄγνοια	371
αα)	Die καθάρσις der ἄγνοια als διδασκαλική	371
ββ)	Weitere Bestimmung der ἄγνοια	371
	Die ἄγνοια als ἀμαθία, als vermeintliches Wissen und Verranntheit. Als eigentliche κακία in der ψυχή	
γγ)	Weitere Bestimmung der διδασκαλική als καθάρσις der ἄγνοια	374
	Keine Kenntnisvermittlung, sondern Befreiung zum ἀληθεύειν : παιδεία. Der λόγος als Wesenselement der παιδεία. Ihre Arten : νουθετητική (Ermahnung) und Ελεγκτική. Abweis der νουθετητικῆς	
δδ)	Die καθάρσις der ἄγνοια durch den ἐλεγχος	376
	Das Verfahren des ἐλεγχος : Das Gegeneinander-ausspielen der δόξαι durch das συνάγειν εἰς ἓν. Abweis der vermeintlichen Entdeckung des Satzes vom Widerspruch. Seine Entdeckung bei Aristoteles. Die ἐκβολή der δόξα als μέγιστη τῶν καθάρσεων. Die Befreiung des Daseins zum ἀληθεύειν	
d)	Das Ergebnis der 6. Dihairesis : Philosophie als »echtbürgerliche Sophistik«	380

Die Ähnlichkeit von Philosophie und Sophistik. Die Aporie bezüglich des Sophisten.	
§ 57. Zusammenfassung der bisherigen sechs Definitionen. Die einheitliche Grundstruktur : Der Sophist als ἀντιλογικός (231d-232e)	381
§ 58. Die 7. Definition des Sophisten. Scheinkünstler (232b-236c)	384
a) Der »Gegenstand« des sophistischen λόγος : τὰ πάντα . . .	384
α) Aufzählung der »Gegenstände« des sophistischen λόγος im Einzelnen	384
Die Orientierung der griechisch-platonischen Philosophie	
β) Explikation der τέχνη σοφιστική als Weise des Umgangs.	386
Die Strukturmomente des Umgangs (womit – wie – was, εἰς ὃ). Der Primat des εἰς ὃ bei Plato	
γ) Die erste Anzeige der ontologischen Problematik der τέχνη σοφιστική: das Sein des Nichtseienden	388
b) Konkreter Aufweis des faktischen Seins der τέχνη σοφιστική am Beispiel der τέχνη μιμητική	389
α) Das faktische Sein der τέχνη σοφιστική als ἐπιστήμη δοξαστική	389
β) Die τέχνη μιμητική als ποιεῖν δοκεῖν. Die τέχνη σοφιστική als ποιεῖν δοκεῖν λέγεσθαι	391
γ) Die Einordnung des sophistischen λόγος in die ποίησις. Die τέχνη σοφιστική als εἰδωλοποιική. Der Sophist als μιμητής. Die τέχνη σοφιστική als τέχνη μιμητική. Die Identität des Grundsinnnes von ποιεῖν, μίμεισθαι, λέγειν : Sehen-lassen. Der Sinn von Sein bei den Griechen : Gegenwärtigsein	394
c) Verschärfter Aufweis des faktischen Seins der τέχνη σοφιστική aus dem Horizont der τέχνη μιμητική	398
α) Die beiden Arten der τέχνη μιμητική : εἰκαστική und φανταστική.	398
Die beiden Arten des εἰδωλον : εἰκὼν und φάντασμα. Die Verfehltheit der Klärung des Erkenntnisphänomens durch das Bildphänomen. Husserls Aufklärung des Bildseins	
β) Das Verhältnis von Bild (εἰδωλον) und Verbildlichem (δὲν) in εἰκαστική und φανταστική.	401
Die Bestimmung der beiden Arten des εἰδωλον : εἰκὼν und φάντασμα. Die Steigerung des Nichtseins in der φανταστική. Die Unbestreitbarkeit des Seins des Nichtseienden	

- γ) Die vollständige Aporie der Erfassung des Sophisten. 404
 Das Sich-Verstecken des Sophisten im Dunkel des μή
 ὄν. Die weitere Aufgabe: Die Auffindung des εἶδος des
 μή ὄν

ZWEITER ABSCHNITT

Ontologische Erörterung

Das Sein des Nicht-Seienden (236e-264b)

Einführung (236e-237a)

- § 59. Exposition der ontologischen Problematik 406
- a) Zusammenfassung des Resultats der 7. Definition des So-
 phisten. Die Widersprüchlichkeit des ψευδὴς λόγος 406
- b) Exkurs: δόξα und λόγος. 407
 Die δόξα als Weise des λόγος bzw. der διάνοια
- c) Die Seinsmöglichkeit des ψευδὴς λόγος: Das Sein des
 Nichtseienden 410
- § 60. Das Verhältnis der Philosophie zur Tradition 411
- a) Abschließende Fixierung des Sinnes der »Definitionen«
 des Sophisten: Die Nötigung zur Sachforschung. Die Ab-
 sage an die dogmatische Tradition (Parmenides) 411
- b) Das Verhältnis der gegenwärtigen Philosophie zur Tradi-
 tion. 413
 Die »Destruktion« der dogmatischen Tradition. Die An-
 eignung der Sachforschung der Vergangenheit

Erstes Kapitel

Die Schwierigkeiten im Begriff des Nichtseienden (237a-242b)

- § 61. Die Prüfung des Satzes des Parmenides. Die Unsagbarkeit des
 μή ὄν 415
- a) Erster Aufweis der Schwierigkeiten des λέγειν des μή ὄν . 415
 Der grundsätzliche Widerstreit zwischen μή ὄν und λέγειν
 als λέγειν τι
- b) Weiterer Verfolg der Schwierigkeiten des λέγειν des μή ὄν. 420
 Weitere Bestimmung der Struktur des im λέγειν Vermeinten.
 ἀριθμός und ὄν. Weitere Bestimmung des Widerstreits
 zwischen μή ὄν und λέγειν. Die Intentionalität als Grund-
 struktur des λέγειν

§ 62. Die Schwierigkeiten im Begriff des εἶδωλον	425
a) Die Wesensbestimmung des εἶδωλον.	425
Die Erschütterung des starren Sinnes von Sein bei Parmenides durch die Phänomene des εἶδωλον und des ποῦδος : die συμπλοκή von μὴ ὂν und ὂν im Sinne des εἶναι πως. Ausblick : Die κοινωνία τῶν γενῶν als Möglichkeit dieser συμπλοκή	
b) Bestimmung der eigentlichen Aufgabe : Die Revision des Satzes des Parmenides. Die Modifikation des Sinnes von Sein	433

Zweites Kapitel

Die Schwierigkeiten im Begriff des Seienden.

Die Diskussion der alten und zeitgenössischen Lehren vom ὂν (242b-250e)

Einführung

§ 63. Der Ausgangspunkt der Lösung der Aufgabe : Die Diskussion der alten und zeitgenössischen Lehren vom ὂν	435
a) Allgemeine Charakteristik der Auseinandersetzung von Plato und Aristoteles mit den »Alten«	435
Die Verfestigung des ἀρχή-Begriffs bei Aristoteles. Die Ausarbeitung des »Milieus« (λόγος) als Zentrum der Entwicklung der griechischen Ontologie	
b) Die Gliederung der Diskussion der alten und zeitgenössischen Lehren vom ὂν	439

I. Die Diskussion der alten Lehren vom ὂν (242c-245c)

§ 64. Allgemeine Charakteristik der ersten ontologischen Versuche. (242c-243c)	440
Aufriß der Thesen über das ὂν. μὴ ὂν διηγεῖσθαι. Vorzeichnung von Platos Vorgehen · Erhebung in die ontologische Dimension	
§ 65. Die Diskussion der These von der Vielheit des ὂν. (243d-244b)	445
Aufdeckung des εἶναι als unerledigte Aufgabe. Kritik der gegenwärtigen »ontologischen« Versuche : Die Vergessenheit	

der Frage nach dem Sinn von Sein. Zur Ausarbeitung dieser Frage auf dem Boden einer Hermeneutik des Daseins	
§ 66.	Die Diskussion der These von der Einheit des $\delta\upsilon$ (244b-245a) 450
a)	Die Diskussion des $\delta\upsilon$ als $\xi\nu$ 450 Der Widerstreit zwischen dem Sinn der These und ihrem sprachlichen Ausdruck. $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\theta\epsilon\iota\varsigma$ und «Hypothese»
b)	Die Diskussion des $\delta\upsilon$ als $\delta\lambda\omicron\nu$ 455 Der Unterschied zwischen dem $\xi\nu$ als $\delta\lambda\omicron\nu$ und dem $\xi\nu$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$. Konsequenzen für das $\delta\upsilon$ als $\delta\lambda\omicron\nu$; seine Unhaltbarkeit
c)	Grundsätzliche Unklarheiten 459

*II. Die Diskussion der zeitgenössischen Lehren vom $\delta\upsilon$.
Die γιγαντομαχία περί της ουσίας (246a-251a)*

§ 67.	Allgemeine Charakteristik der zeitgenössischen Lehren vom $\delta\upsilon$ (246a-246e) 463
1. These : οὐσία = σῶμα. 2. These : οὐσία = εἶδος. Die eigentliche Aufgabe der γιγαντομαχία περί της οὐσίας : Die Entdeckung des dem leitenden Sinn von Sein entsprechenden Seienden. Sein = Anwesenheit. Der Begegnischarakter des Seienden : 1. σῶμα : αἰσθησις, 2. εἶδος : νοεῖν, λόγος	
§ 68.	Die Diskussion der These : οὐσία = σῶμα (246e-248a) 469
a)	Der Aufweis der Zweifachheit des Seienden : ὁρατόν und ἀόρατον. Das εἶναι als συμφορὴ γεγονός 469
b)	Die Bestimmung des εἶναι als δύναμις εἶν' εἰς τὸ ποιεῖν εἶν' εἰς τὸ παθεῖν 474
§ 69.	Die Diskussion der These : οὐσία = εἶδος (248a-249b) 477
a)	Die Auslegung des Phänomens der Erkenntnis durch den Begriff der κοινωνία 477
α)	Erkenntnis als κοινωνία der ψυχή mit der οὐσία (εἶδος) 477
β)	Die Explikation des Begriffs der κοινωνία durch den Begriff der δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν. Sein = δύναμις κοινωνίας. Rekapitulation der bisherigen Formulierungen 478
b)	Die Mit-anwesenheit der Bewegung bei der οὐσία 480
α)	Das Erkenntwerden als πάθος der οὐσία 480
β)	Die παρουσία von φρόνησις, νοῦς, ζωή, κίνησις beim παντελῶς $\delta\upsilon\nu$ 481
c)	Zur Frage der Auseinandersetzung Platos mit dem jungen Aristoteles 483

- α) Die aristotelischen Momente in der Seinsforschung
Platos : Die σώματα als Boden; der Einbezug der
δύναμις 483
- β) Platos eigene Lösung 485
Gegenwart als Grundsinn von Sein in den beiden vor-
angehenden Positionen. Platos Begriff von Sein :
παρουσία δυνάμεως κοινωνίας

III. Die Diskussion der Zusammenfassung der Thesen über das *ὄν* (249b-251a)

- § 70. Die Zusammenfassung der Thesen über das *ὄν* im Hinblick
auf das Phänomen der Erkenntnis. Das Sein von κίνησις und
στάσις als Bedingung des Seins von Erkenntnis 487
- § 71. Die Diskussion der These : κίνησις und στάσις = *ὄν* 489
 - a) Charakteristik der Lage 489
Der Rückfall auf den Stand der These der Alten : *ὄν* =
δύο, ἄγνωστα ἢ κλειστά
 - b) Die Lösung der Schwierigkeit durch den Begriff der
δύναμις κοινωνίας 491
 - α) Die Vermeidung des Zusammenfalls von κίνησις und
στάσις durch das τρίτον λέγειν des *ὄν* 491
 - β) Die schärfere Bestimmung der Struktur der συναγωγή.
συλλαβεῖν und ἀπιδεῖν als Strukturmomente der
συναγωγή. – Die κοινωνία des *ὄν* mit κίνησις und στάσις
γ) Die Erkenntnis des Apriori (= Wesenserkenntnis) bei
Plato. Kritik der kantianisierenden Fehlinterpretatio-
nen. – Zur Genesis des Neuplatonismus : das *ὄν* als
τρίτον im »Sophistes« und das ἐπέκεινα des
Neuplatonismus 494
 - c) Die Steigerung der Schwierigkeit der Aufklärung des *ὄν*
durch den Ansatz des *ὄν* als τρίτον. Die Gleichheit der
Schwierigkeit bezüglich des *ὄν* und des *μὴ ὄν*. – Zur Frage
der Interpretation des Übergangs 496

Drittes Kapitel

Die positive Auflösung des Problems durch die κοινωνία τῶν γενῶν (251a-264c)

- § 72. Die Frage nach der Einheit des Vielen (κοινωνία) und λόγος
(251a-251c) 500
- § 73. Exkurs: Die »Logik« der Megariker und des Antisthenes (ge-
mäß Aristoteles) 502

a)	Die Interpretation des λόγος bei Antisthenes.	502
	Der λόγος als einfache φάσις; die Leugnung des ἀντιλογος	
b)	Der λόγος ψευδής bei Aristoteles.	504
	Der λόγος ψευδής als »Täuschung«, »Verstellung«. Die Unterscheidung eines zweifachen λόγος bei Aristoteles : λόγος ὡς εἰς und λόγος ὡς πολλοί. Die synthetische Struktur des λόγος als Bedingung der Möglichkeit des λόγος ψευδής. Die Leugnung des λόγος ψευδής bei Antisthenes	
c)	Vorblick : Die synthetische Struktur des λόγος bei Plato .	507
	Die doppelte συμπλοκή	
d)	Die positive Bedeutung der λόγος-Lehre des Antisthenes für Aristoteles. Die Entdeckung des λόγος καθ' αὐτό bei Aristoteles. Die Entdeckung des γένος als deren Voraussetzung	509
74.	Die Diskussion der grundsätzlichen Möglichkeiten der κοινωνία innerhalb des Seienden (251d-252e)	512
a)	Einführende Bemerkungen.	512
	Die weitere Gliederung des »Sophistes«. Bestimmung der »Vorhabe« : Die κοινωνία innerhalb des Seienden als Fundament der Dialektik. Exposition der grundsätzlichen Möglichkeiten der κοινωνία	
b)	Durchführung der Diskussion	514
α)	1. These : Der Ausschluß jeglicher κοινωνία überhaupt. Ihre Unhaltbarkeit. Die Selbstwiderlegung der Antistheniker	514
β)	2. These : Die Uneingeschränktheit der κοινωνία. . . . Ihre Unhaltbarkeit. κίνησις und στάσις als ἐναντιώτατα	515
γ)	3. These : Die »be-dingte« κοινωνία.	516
	Ihre Anerkennung als einzig haltbare. Die Wahrung von Erkenntnis	
75.	Weitere Klärung der bedingten κοινωνία des Seienden (253a-253b)	517
a)	Die Illustration der bedingten κοινωνία an den Buchstaben.	517
	Die Sonderstellung der Vokale als Illustration der Sonderstellung der Fundamentalbestimmungen des Seienden : δεσμός διὰ πάντων	
b)	Exkurs : Weitere Klärung der universalen Gegenwart der Fundamentalbestimmungen des Seienden. Das Gleichnis vom Taubenschlag in Platons »Theätet«	518
c)	Die κοινωνία der Buchstaben und Laute als »Gegenstand« einer τέχνη. Verweis auf eine entsprechende τέχνη bezüglich der bedingten κοινωνία des Seienden	521

§ 76. Die Idee der Dialektik (253b-254b)	522
a) Die erste Charakteristik der Dialektik.....	522
Dialektik als πορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων. γένος und εἶδος. Die Aufdeckung der Herkunftsgeschichte des »konkreten« Seienden als Aufgabe der Dialektik. Die fünf Hauptmo- mente der Dialektik. συναγωγή und διαίρεσις. Dialektik als einzig freie Wissenschaft, i. e. als Philosophie	
b) Die zweite und dritte Charakteristik der Dialektik.	527
ἕτερον und ταῦτόν als Leitbegriffe der Dialektik. Das Dun- kel der dritten Charakteristik	
c) Der λόγος als Zugangsart zum Seienden. Die Bedeutungs- unterschiede von »λόγος«. – Dritte Charakteristik der Dialektik (Abschluß)	529
d) Dialektik als Sache des Philosophen.	530
Der Aufenthaltsort von Philosoph und Sophist: Die Helle des Seins und die Dunkelheit des Nichtseins. Der Vorrang der thematischen Klärung des Sophisten	
e) Das Ergebnis der bisherigen Charakteristik der Dialektik. Wesensmomente und Grundvoraussetzung der Dialektik	532
§ 77. Die dialektische Fundamentalbetrachtung. (254b-257a) ...	534
Die Dialektik der μέγιστα γένη	
a) Einführende Bemerkungen	534
Boden, Thema und Absicht der folgenden dialektischen Analyse	
b) Die fünf μέγιστα γένη: κίνησις – στάσις – ὄν – ταῦτόν – ἕτερον. Herausstellung ihrer Eigenständigkeit	536
a) Die Vorgegebenheit von κίνησις – στάσις – ὄν. Ihr Verhältnis	536
β) ταῦτόν und ἕτερον als Thema der weiteren Untersu- chung. Bestimmung der Aufgabe und Vorwegnahme des Resultats	537
γ) Die Eigenständigkeit von ταῦτόν und ἕτερον gegenüber κίνησις und στάσις	541
δ) Die Eigenständigkeit von ταῦτόν und ἕτερον gegenüber dem ὄν	542
ταῦτόν und ὄν. ἕτερον und ὄν. Die Deckungsungleich- heit von ὄν und ἕτερον. Das πρὸς τι als fundierender Charakter des ἕτερον. – Ergebnis und weitere Aufgabe	
c) Die δύναμις κοινωνίας des ἕτερον	548
a) Die durchgängige Anwesenheit des ἕτερον im Bereich der fünf μέγιστα γένη. Exemplifiziert an der κίνησις ..	548
aa) Ausgangspunkt: Wiederaufnahme des Verhältnisses von κίνησις – στάσις – ὄν – ταῦτόν	549

ββ) 1. Station : κίνησις und ταύτόν	550
γγ) 2. Station : κίνησις und στάσις	551
δδ) 3. Station : κίνησις und ἕτερον	553
εε) 4. Station : κίνησις und ὄν	554
Das Anderssein der κίνησις als Nichtsein	
β) Die universale Anwesenheit des ἕτερον in allen ὄντα überhaupt. Die universale Anwesenheit des Nichtseins	556
§ 78. Die begriffliche Aufklärung der Struktur des ἕτερον. Die Bestimmung des Begriffs des μὴ ὄν (257b-259d)	558
a) Das πρὸς τι als Fundamentalstruktur des ἕτερον. Der sacherschließende Charakter des »Nicht«	558
α) Die Unterscheidung zweier Weisen des »Nicht« : ἐναιτίον und ἕτερον (leeres »Gegen« und sachhaltiges Anderes)	558
β) Das »Nicht« im λόγος	559
Die Negation als Sehen-lassen. Das positive Verständnis der Negation in der Phänomenologie	
b) Schärfere Fassung der Struktur des ἕτερον : Die Aufklärung des ἕτερον als ἀντίθεσις. Das μὴ ὄν als οὐσία	562
α) Die Konkretion der Idee des ἕτερον qua πρὸς τι. Gegenteil (μόριον) und Gegen-satz (ἀντίθεσις)	562
β) Die Struktur des μὴ ὄν als ἀντίθεσις. Die Sachhaltigkeit des μὴ ὄν. Seine volle Dignität des Seins (οὐσία). Das μὴ ὄν als eigenständiges εἶδος innerhalb der fünf μέγιστα γένη	564
γ) Der sachliche Fortschritt in der Lehre vom μὴ ὄν bei Plato im Verhältnis zu Parmenides. ἀντίθεσις und ἐναντιώσις	567
c) Das μὴ ὄν qua ἕτερον als Möglichkeitsgrund der Dialektik. Vierte Charakteristik der Dialektik	568
d) Exkurs : Die »Theorie« des »Nicht« bei Plato und Aristoteles	569
Das »Nicht« bei Parmenides, Antisthenes und Plato (»Politeia«, »Symposion«, »Sophistes«). Die Überwindung der tautologischen Logik des Antisthenes. Dialektische Logik. Die Gegensatzlehre des Aristoteles. – Zur weiteren Gliederung des »Sophistes«	
§ 79. Der Übergang von der dialektischen Fundamentalbetrachtung zur Analyse des λόγος. (259e-261c)	574
Zur Frage der Bedeutung der dialektischen Fundamentalbetrachtung	

a)	Aufweis der Notwendigkeit der Analyse des λόγος	574
	Die Fraglichkeit der συμπλοκή von ὄν und μὴ ὄν in bezug auf den λόγος	
b)	λόγος (bzw. ψυχή) und λόγος ψευδής als zentrale Thematik der dialektischen Fundamentalbetrachtung	576
	Die κοινωνία der εἰδη als Möglichkeitsbedingung des λόγος überhaupt. κινήσεις und στάσεις als Fundamentalphänomene der Erkenntnis des Seienden. Die συμπλοκή von κινήσεις und ἕτερον als Vorzeichnung des λόγος ψευδής. – Das Sein des ψευδός als ontologisches Fundament der Täuschungsphänomene	
§ 80.	Die Analyse des λόγος (261c-263d)	581
a)	Exposition der Problematik. Gliederung der Analyse des λόγος in drei Stationen	581
b)	Erste Station : Der Aufweis der onomatistischen und delotischen Grundstruktur des λέγειν	583
	a) Der Ausgang von den ὀνόματα als nächster Begegnisart des λέγειν.	583
	Der phänomenale Bestand des λέγειν bei Plato : ὀνόματα – γράμματα – εἰδη – εἰδη qua ἐπιστητά. Der Zusammenhang zwischen ὀνόματα und εἰδη vermitteltst des δηλοῦν. Die Zurücknahme in das In-der-Welt-sein als Aufgabe einer »phänomenologischen« Auslegung von Platons Analyse des λόγος	
	β) Die κοινωνία der ὀνόματα im λόγος	587
	αα) Das δηλοῦν als Kriterium der κοινωνία der ὀνόματα im λόγος.	587
	Abweis der Interpretation der ὀνόματα als Zeichen. Das Wesen der ὀνόματα (überhaupt) als δηλώματα	
	ββ) Die Grundunterscheidung der ὀνόματα überhaupt in ὄνομα (in engerem Sinne) und ῥήμα.	590
	Die Gewinnung der Unterscheidung im Ausgang vom δηλούμενον. ὄνομα = δηλωμα des πράγμα; ῥήμα = δηλωμα der πράξις. Platons Bestimmung von ὄνομα und ῥήμα als Vorbereitung für ihre Bestimmung bei Aristoteles. »Substantiv«. »Zeitwort«	
	γγ) Die συμπλοκή von ὄνομα und ῥήμα Als Wesensbedingung der κοινωνία der ὀνόματα im λόγος	593
	Das δηλοῦν als primäres Phänomen innerhalb des strukturalen Aufbaus der Sprache; als konstitutive Bestimmung des Daseins : In-sein. – Der λόγος σμικρότατος (»Satz«). Nennen und Sagen. – Zusammenfassung der 1. Station	

c) Zweite Station : Die Herausarbeitung der Struktur des λεγόμενον qua λεγόμενον (= qua δηλούμενον)	597
a) Die Grundbestimmung des λόγος : λόγος = λόγος τινός. Ihre Wiederentdeckung bei Husserl : »Intentionalität«	597
β) Die Momente der Artikulation des τί als τινός des λέγειν : 1. Worüber (περί οὗ) 2. Als-was (δτιου) 3. Wovon. Die Struktur des τί als λεγόμενον: Etwas-als-Etwas. – Unterscheidung dreier Weisen von κοινωνία im λόγος	599
d) Dritte Station : Die Analyse des λόγος hinsichtlich des δηλοῦν	602
a) Die Grundbestimmung des λόγος qua λόγος τινός als Fundamentalbedingung des täuschenden λόγος. Das ποιόν (ἀληθές oder ψεύδος) als notwendiger Charakter des λόγος	602
β) Platos dialektische Interpretation des ψεύδος und ἀληθές.	603
Die κοινωνία des ὄν qua λεγόμενον mit ταῦτόν und ἕτερον als Möglichkeitsgrund des λόγος ἀληθής bzw. ψευδής. Die 4. κοινωνία im λόγος	
γ) Zusammenfassung des Resultates der Analyse des λόγος.	606
Der λόγος als σύνθεσις. Die vierfache κοινωνία im λόγος	
§ 81. Die Analyse von δόξα und φαντασία. (263d-264d)	607
Die Aufklärung der τέχνη σοφιστική als τέχνη δοξαστική und τέχνη φανταστική durch den Nachweis der Verbindbarkeit von δόξα und φαντασία mit dem ψεύδος. – διάνοια, δόξα, φαντασία als Weisen des λέγειν; ihre Verbindbarkeit mit dem ἕτερον (i. e. μὴ ὄν bzw. ψεύδος)	

ANHANG

Zusätze

Aus Heideggers Manuskript

(Notizen, Beilagen, Zettel zur Vorlesung)

I. Zusätze zum <i>EINLEITENDEN TEIL</i>	611
II. Zusätze zur <i>ÜBERLEITUNG</i>	624
III. Zusätze zum <i>HAUPTTEIL</i>	634

<i>Aus der Mitschrift S. Moser</i>	652
<i>Stundenüberleitung der 26. Sitzung (10. II. 1925)</i>	

<i>Nachwort der Herausgeberin</i>	654

NACHRUF AUF PAUL NATORP

Eine Platorvorlesung in Marburg hat heute die Pflicht, das Andenken von Paul Natorp wachzurufen, der in den vergangenen Ferien von uns ging. Seine letzte Tätigkeit als Lehrer an unserer Universität war ein Platoseminar im vorigen Sommersemester. Diese Übungen waren für ihn ein neuer Anlauf zur Revision seines Werkes über »Platos Ideenlehre«¹. Dieses Buch hat die Platoforschung der letzten zwanzig Jahre entscheidend bestimmt. Das Auszeichnende an diesem Werk ist das Niveau des philosophischen Verstehens, das es anstrebt und in beispielloser Einseitigkeit durchführt. Diese »Einseitigkeit« ist nicht als Tadel gemeint, sondern sie zeigt gerade die Intensität des Vordringens an. Das Buch schärfte das Gewissen dafür, daß Stoffbeherrschung für ein Verstehen nicht ausreicht und daß ein solches nicht mit einem beliebig aufgerafften philosophischen Durchschnittswissen zu bewerkstelligen ist. Das beste Zeugnis für das Werk liegt mit darin, daß es Widerspruch gefunden hat, d.h. zur Besinnung zwang. Aber das Niveau des Verstehens ist nicht wieder erreicht worden. Charakteristisch ist die Entstehungsgeschichte. Natorp wollte einen Text und Kommentar des einen Dialogs »Parmenides« ausarbeiten und das Buch ist die Vorbereitung dazu. Die hermeneutische Situation bzw. deren Boden ist gekennzeichnet durch Kant und die Marburger Schule, d.h. die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Natorp sah die Geschichte der griechischen Philosophie, entsprechend seiner philosophischen Grundorientierung, in der Perspektive und den Grenzen des erkenntnistheoretischen Neukantianismus der Marburger Schule. Demgemäß bezieht

¹ P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903. Zweite, durchges. und um einen metakritischen Anhang (*Logos-Psyche-Eros*, S. 457-513) vermehrte Ausgabe, Leipzig 1921.

er eine scharfe Stellung gegen Aristoteles, der einen Realismus vertrete, sowie gegen die Übernahme des Aristoteles im Mittelalter, die ein Dogmatismus sei. Jedoch handelt es sich hier nicht etwa um eine unzulängliche Kenntnis des Aristoteles. Im Gegenteil, hier werden Resultate vorweggenommen, zu denen man heute erst wiederkommt. Die Arbeiten Natorps zur griechischen Philosophie sind die folgenden: »Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik«, 1888; »Aristoteles: Metaphysik K 1–8«, 1888; »Aristoteles und die Eleaten«, 1890; »Die ethischen Fragmente des Demokrit, Text und Untersuchungen«, 1893; »Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum«, 1884.² Die hermeneutische Situation ist weiter dadurch gekennzeichnet, daß Natorp innerhalb des Neukantianismus von Kant her die schärfste Fragestellung bezüglich einer allgemeinen Bewußtseinswissenschaft stellte. Seine besondere Stellung und sein besonderes Verdienst innerhalb der Marburger Schule liegt darin, daß er die Frage der Psychologie innerhalb des Neukantianismus zum ersten Mal stellte, d.h. die Frage, wie die damals herrschende naturwissenschaftliche Psychologie in die Philosophie einzubauen sei. Seine Arbeiten auf diesem Gebiet sind die folgenden: »Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode«, 1888; »Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode«, 1912.³ Die Orientierung nahm er im Ausgang von Descartes, über dessen

² P. Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, in: Philosophische Monatshefte, 24. Bd., 1888, Teil I, S. 37–65; Teil II, S. 540–574.

Ders., Ueber Aristoteles' Metaphysik, K 1–8, 1065a26, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. I, 2. Heft, 1888, S. 178–193.

Ders., Aristoteles und die Eleaten, in: Philosophische Monatshefte, 26. Bd., 1890, Teil I, S. 1–16; Teil II, S. 147–169.

Ders., Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen, Marburg 1893.

Ders., Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis, Berlin 1884.

³ P. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, Freiburg i. Br. 1888.

Erkenntnistheorie er selbst geschrieben hatte: »Descartes' Erkenntnistheorie«, 1882⁴. Natorp stellte in seiner Psychologie das Problem des Bewußtseins, d. h. er fragte nach der Methode, dergemäß das Bewußtsein als Grund der philosophischen Forschung in Frage kommt. Die Frage nach dem Bewußtsein als dem Grund der Philosophie war in der damaligen Zeit, wie gesagt, wesentlich durch die naturwissenschaftliche Fragestellung beherrscht, zugleich aber durch Brentanos »Psychologie vom empirischen Standpunkt«⁵ vorbestimmt. Die 1912 erschienene neue Auflage der Natorpschen Psychologie⁶ ist besonders wertvoll auf Grund der beiden kritischen Anhänge, in denen sich Natorp mit den zeitgenössischen philosophischen Forschungen auseinandersetzt. Natorp war derjenige, der am besten für die Auseinandersetzung mit Husserl vorbereitet war. Das zeigen seine Arbeiten »Zur Frage der logischen Methode«, 1901⁷, wo er sich auf Husserls »Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik« bezieht, ferner »Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie«, erschienen 1914 und 1918⁸, wo es um Husserls »Ideen« geht. Für Husserl selbst waren die Antriebe Natorps bestimmend.

Ders., Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen 1912.

⁴ P. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus, Marburg 1882.

⁵ F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte. In zwei Bänden. 1. Band, Leipzig 1874.

Ders., Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt, Leipzig 1911.

⁶ Vgl. Anm. 3, zweiter Titel.

⁷ P. Natorp, Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls »Prolegomena zur reinen Logik« (Logische Untersuchungen, 1. Teil), in: Kantstudien, 6, H. 2/3, 1901, S. 270–283.

⁸ P. Natorp, Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie, in: Die Geisteswissenschaften, 1. Jahrg., 1913/14, S. 420–426, 448–451; Neuerscheinung in: Logos, Bd. VII, 1917/18, H. 3, S. 224–246.

Die Weite des Arbeitsgebietes Natorps zeigt sich in Folgendem. Die Marburger Schule war ihrem gewohnten Aspekt nach erkenntnistheoretisch orientiert. Für Natorp waren im Hintergrund wesentlich andere Motive lebendig: Sozialphilosophie und Pädagogik sowie zuletzt die Religionsphilosophie, der seine erste Veröffentlichung und seine letzten Tage galten. So beschäftigte er sich in seiner ersten Veröffentlichung, seiner ersten Arbeit als Doktor⁹, mit dem Verhältnis des theoretischen und praktischen Erkennens im Hinblick auf die Begründung einer nicht empirischen Realität. Es folgte die Zeit der Arbeit mit Cohen. Um die wissenschaftlichen Verdienste Natorps zu sehen, muß man seine Arbeit in die achtziger und neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts zurückverlegen; damals hatte noch nicht jeder philosophisches Interesse. Daß man heute über Kant hinausgehen kann, wurde nur dadurch möglich, daß man zuvor durch die Marburger Schule zu ihm zurückgezwungen wurde. Die Mission der Marburger Schule bestand darin, einmal die Tradition erhalten und wiederaufgenommen zu haben, zum anderen die Strenge begrifflicher Arbeit gepflegt zu haben. Gleichzeitig muß man die wissenschaftliche Arbeit der Marburger Schule, etwa Cohens »Theorie der Erfahrung«¹⁰, hineinverlegen in die Zeit, da Brentano seine »Psychologie vom empirischen Standpunkt« und Dilthey »Das Leben Schleiermachers«¹¹ schrieben. Im Ausgang von diesen drei Büchern und Standpunkten hat sich die neuere Philosophie, die Philosophie der Gegenwart, entwickelt. Die Marburger Schule hat das Eigentümliche, daß sie die schärfste Fragestellung erreicht und die schärfste Begrifflichkeit ent-

⁹ P. Natorp, Über das Verhältniß des theoretischen und praktischen Erkennens zur Begründung einer nichtempirischen Realität. Mit Bezug auf: W. Herrmann, Die Religion im Verhältniß zum Weiterkennen und zur Sittlichkeit, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 79. Jg., 1881, S. 242–259.

¹⁰ H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871; 2., neubearbeitete Auflage, Berlin 1885.

¹¹ W. Dilthey, Leben Schleiermachers. Erster Band, Berlin 1870.

wickelt hat. Über die Frage der Wahrheit und Falschheit wollen wir hier nicht entscheiden. Vielleicht ist auch die Fragestellung falsch.

Natorp war einer der wenigen und ersten, ja vielleicht der einzige unter den deutschen Professoren, der vor mehr als zehn Jahren verstand, was die deutsche Jugend wollte, als sie im Herbst 1913 auf den Hohen Meißner zog und gelobte, aus innerer Wahrhaftigkeit und Selbstverantwortung ihr Leben zu gestalten. Viele dieser Besten sind gefallen. Aber wer Augen hat zu sehen, weiß, daß unser Dasein heute langsam auf neue Fundamente umgelagert wird und daß die Jugend ihren Teil an dieser Aufgabe hat. Natorp hat sie verstanden und so ist bei ihr sein Andenken am besten verwahrt. Schwer ist es für uns, das Erbe seines Geistes anzutreten, mit derselben Sachlichkeit und Gründlichkeit zu arbeiten. Noch in den letzten Wochen seines Lebens mußte ihm ein sehr scharfer und ungerechter Angriff begegnen. Er sagte dazu: Ich werde schweigen. Er konnte schweigen; er war einer von den Menschen, mit denen man auf einem Spaziergang schweigen konnte. Die Gründlichkeit und Weite seines Sachwissens ist heute nicht mehr erreicht. Er hatte aus einem wirklichen Verständnis der griechischen Philosophie gelernt, daß auch heute noch kein Anlaß besteht, auf die Fortschritte der Philosophie sonderlich stolz zu sein.

VORBETRACHTUNG

§ 1. Die Notwendigkeit einer doppelten Vorbereitung der Interpretation platonischer Dialoge

Die Vorlesung stellt sich die Interpretation zweier Spätdialoge Platons zur Aufgabe¹. Die Beschränkung auf die Interpretation zweier Dialoge liegt darin begründet, daß der Sachgehalt dessen, was in diesen Gesprächen verhandelt wird, eine besondere Eindringlichkeit des Verstehens verlangt. Die Zueignung der Sachen, die hier zur Sprache kommen, muß so geführt werden, daß sie ständig neu vergegenwärtigt werden. Begriffe wie *Sein und Nichtsein*, *Wahrheit und Schein*, *Erkenntnis und Meinung*, *Aussage und Begriff*, *Wert und Unwert* sind Grundbegriffe, die man beim nächsten Hörensagen sozusagen versteht, so daß man meint, sie seien selbstverständliche Begriffe, über die nichts weiter auszumachen sei. Die Interpretation der beiden Dialoge soll uns gerade mit dem vertraut machen, was in diesen Begriffen gemeint ist. Dazu bedarf es einer doppelten Vorbereitung:

1. einer Orientierung darüber, wie solche eigentümlichen Gegenstände: Sein und Nichtsein, Wahrheit und Schein, überhaupt sichtbar werden, wo so etwas überhaupt zu suchen ist, um darüber zu handeln;
2. einer Vorbereitung in dem Sinne, daß wir die Vergangenheit, die uns in Plato entgegentritt, in der rechten Weise erfassen, so daß wir nicht beliebige Gesichtspunkte in sie hinein-deuten und beliebig in sie hineintragen.

¹ Es handelt sich um die Dialoge »Sophistes« und »Philebos«. Zur Ausführung kam in dieser Vorlesung die Interpretation des »Sophistes«.

Die doppelte Vorbereitung enthält also eine Orientierung einmal über die Art der Gegenstände, die verhandelt werden, zum anderen über den Boden, von dem aus wir die geschichtliche Vergangenheit erreichen.

Was das Erste betrifft, so sei hier zunächst als Vorbereitung Methode und Absicht der Phänomenologie behandelt. Dies ist zunächst nur als kurze Anweisung zu verstehen. Wir wollen ja gerade im Verlauf der Vorlesung und an Hand der Diskussion der Begriffe uns in diese Forschungsart langsam im Verkehr mit den Sachen hineinbringen.

a) Philosophisch-phänomenologische Vorbereitung.
Methode und Absicht der Phänomenologie

Der Ausdruck Phänomenologie ist am ehesten geeignet, klar zu machen, um was es sich hier handelt. Phänomenologie besagt: φαίνόμενον – das, was sich zeigt, λέγειν – ansprechen. So bestimmt, könnte aber die Phänomenologie mit jeder beliebigen Wissenschaft identifiziert werden. Auch die Botanik beschreibt ja das, was sich zeigt. Die phänomenologische Betrachtungsweise ist durch die bestimmte Hinsicht ausgezeichnet, in die sie das, was sich zeigt, stellt und in der sie es verfolgt. Die primäre Hinsicht ist die Frage nach dem Sein dieses Seienden. Wir bezeichnen künftig das, was sich zeigt, als *Phänomen*. Dieser Ausdruck darf nicht zusammengeworfen werden mit dem, was die Ausdrücke Schein und Erscheinung besagen. Phänomen bezeichnet das Seiende, so wie es sich zeigt, in den verschiedenen Möglichkeiten seines Erschlossenwerdens. Diese Betrachtungsart, die im Grunde eine selbstverständliche ist, ist keine Technik, sondern in jeder ursprünglich philosophierenden Arbeit lebendig. So können wir sie gerade an der einfachen und ursprünglichen Betrachtung der Griechen lernen. In der Gegenwart hat sich die phänomenologische Betrachtungsart zum ersten Male in Husserls »Logische Untersuchungen« durchgesetzt. Das Thema dieser Untersuchungen sind be-

stimmte Phänomene aus dem Bereich dessen, was wir als Bewußtsein oder Erlebnis bezeichnen. Es werden bestimmte Erlebnisarten, Akte des Erkennens, des Urteilens, beschrieben; es wird gefragt, wie sie eigentlich aussehen, wie ihre Struktur zu bestimmen ist. Daß das Bewußtsein und die Erlebnisse das nächste Thema waren, ist in der Zeit, d. h. der Geschichte begründet. Von Bedeutung war die deskriptive Psychologie, Dilthey vor allem. Soll über das Erkennen, die verschiedenen Akte des Erlebens usw. etwas ausgemacht werden, so muß man sich darüber verständigen, wie diese Phänomene aussehen. Das schließt eine ganze Kette von Schwierigkeiten in sich. Jedoch liegt das am schwersten zu Bewältigende darin, daß alle diese Gebiete schon eine reiche Bearbeitungsgeschichte hinter sich haben, daß man also an diese Gegenstände nicht frei herankommt, sondern sie immer schon in bestimmten Fragestellungen und Sichtweisen zu Gesicht bekommt. Es liegt so die Notwendigkeit einer ständigen Kritik und Kontrolle vor. Die platonischen Dialoge sind besonders geeignet, in der Lebendigkeit der Rede und Gegenrede solche ständige Kritik und Kontrolle durchzuführen. Wir besprechen den weiteren Entwicklungsgang dieser philosophischen Richtung nicht. Das Entscheidende ist, daß die Phänomenologie wieder die Möglichkeit gegeben hat, im Felde der Philosophie wissenschaftlich zu fragen und zu antworten. Ob sie alle Fragen der Philosophie löst, ist damit noch nicht entschieden. Wenn sie sich recht und die Zeit versteht, wird sie sich zunächst auf die Arbeit beschränken, die Sachen, über die gesprochen werden soll, erst einmal in den Blick und zu einem Verständnis zu bringen. Die Einführung in die Phänomenologie geschieht nicht dadurch, daß man phänomenologische Literatur liest und das, was da ausgemacht wird, sich merkt. Nicht Kenntnisse über Meinungen sind gefordert. So ist die Phänomenologie von vorneherein mißverstanden. Vielmehr muß konkrete Arbeit an den Sachen der Weg sein, auf dem ein Verständnis der Phänomenologie zu gewinnen ist. Es geht nicht darum, auf

phänomenologische Richtungen und Diskussionen zurückzugehen, sondern darum, sich in der Arbeit des Durchsprechens der Sachen in die Position zu bringen, phänomenologisch zu sehen. Wenn das Verständnis der Sachen gewonnen ist, dann kann die Phänomenologie verschwinden. Die Vorlesung hat nicht die Absicht, Sie zu Phänomenologen abzurichten, sondern die eigentliche Aufgabe einer philosophischen Vorlesung an der Universität ist, Ihnen für Ihr jeweiliges wissenschaftliches Gebiet ein inneres Verständnis wissenschaftlicher Fragen zu geben. Nur auf diesem Wege wird die Frage: Wissenschaft und Leben, zur Entscheidung gebracht, nämlich, daß wir erst wieder lernen, die Bewegungsart wissenschaftlichen Arbeitens und damit den inneren Sinn wissenschaftlicher Existenz bei uns wahr zu machen.

Kommen wir zu dem zweiten Punkt der Vorbereitung, der rechten Erfassung der geschichtlichen Vergangenheit, die uns in Plato entgegentritt.

b) Historisch-hermeneutische Vorbereitung.

Der Grundsatz der Hermeneutik: Vom Hellen ins Dunkle.
Von Aristoteles zu Plato

Diese Vergangenheit, zu der die Vorlesung Zugang sucht, ist nichts, was abgelöst von uns fern liegt. Sondern wir sind diese Vergangenheit selbst. Und wir sind sie nicht etwa, sofern wir die Tradition ausdrücklich pflegen, Freunde des klassischen Altertums sind, sondern unsere Philosophie und Wissenschaft lebt aus diesen Fundamenten, d.h. der griechischen Philosophie, und dies so sehr, daß man sich dessen nicht mehr bewußt ist: Sie sind selbstverständlich geworden. Gerade in dem, was wir nicht mehr sehen, was alltäglich geworden ist, ist etwas wirksam, was einmal Gegenstand der größten geistigen Anstrengungen war, die in der abendländischen Geschichte unternommen wurden. Die Interpretation platonischer Dialoge hat das Ziel, das, was uns selbstverständlich ist, in diesen

Grundlagen durchsichtig zu machen. Die Geschichte verstehen, kann nichts anderes besagen, als uns selbst zu verstehen, nicht in dem Sinne, daß wir konstatieren können, wie es mit uns steht, sondern daß wir erfahren, was wir *sollen*. Eine Vergangenheit sich aneignen, besagt, sich selbst gegenüber dieser Vergangenheit in der Schuld wissen. Das ist die eigentliche Möglichkeit, die Geschichte selbst zu *sein*, daß die Philosophie entdeckt, daß sie in der Schuld eines Versäumnisses, eines Nichtnehmens ist, wenn sie glaubt, neu anfangen, es sich bequem machen, sich beliebig von einem Philosophen anregen lassen zu können. Wenn aber die Geschichte so etwas für die geistige Existenz bedeutet, steigert sich die Schwierigkeit der Aufgabe, die Vergangenheit zu verstehen. Wenn wir in die wirkliche philosophische Arbeit Platos eindringen wollen, dann müssen wir die Gewähr haben, daß wir von Anfang an den rechten Zugang nehmen, d. h. gerade auf das stoßen, was nicht da steht. Dazu bedarf es eines *Leitfadens*. Bisher ist es üblich, die platonische Philosophie in der Weise zu interpretieren, daß man von Sokrates und den Vorsokratikern zu Plato fortschreitet. Wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen, von Aristoteles zu Plato zurück. Dieser Weg ist nicht unerhört. Er folgt dem alten Satz der Hermeneutik, daß man beim Auslegen vom Hellen ins Dunkle gehen soll. Wir machen die Voraussetzung, daß Aristoteles Plato verstanden hat. Auch wer Aristoteles nur roh kennt, wird aus dem Niveau der Arbeit sehen, daß es nicht kühn ist, zu meinen, Aristoteles habe Plato verstanden. Wie denn überhaupt über die Frage des Verstehens zu sagen ist, daß die Späteren die Vorausgegangenen immer besser verstehen, als diese sich selbst verstanden haben. Gerade darin liegt das Elementare der schöpferischen Forschung, daß sie sich selbst im Entscheidenden nicht versteht. Wenn wir in die platonische Philosophie eindringen wollen, so werden wir dies am Leitfaden der aristotelischen Philosophie tun. Darin liegt kein Werturteil über Plato. Was Aristoteles sagt, ist das, was ihm Plato in die Hand gab, nur radikaler, wissenschaftli-

cher ausgebildet. Aristoteles soll uns also auf Plato vorbereiten, uns die Richtung in die charakteristische Fragestellung der beiden Dialoge Platos, »Sophistes« und »Philebos«, weisen. Und diese Vorbereitung wird die Frage des λόγος als ἀληθεύειν in den verschiedenen Bereichen des ὄν und ὁτι sowie des ἐνδέχεται ἄλλως sein².

Da aber Aristoteles von keinem Größeren gefolgt wurde, ist man gezwungen, in die philosophische Arbeit des Aristoteles hineinzuspringen, um eine Orientierung zu gewinnen. In der Vorlesung soll sie nur ganz schematisch und in der Beschränkung auf Grundfragen angegeben sein. Plato wird nach der Ausgabe des Henricus Stephanus 1519 zitiert; allen modernen Ausgaben sind Seitenzahl und Spalten begedruckt. Wir beschränken uns bei der Interpretation auf die beiden Dialoge »Sophistes« und »Philebos«³. Bei der Aufklärung schwieriger Fragen werden wir den Dialog »Parmenides« für die Ontologie und den Dialog »Theätet« für die Erkenntnisphänomenologie heranziehen.

c) Erste Anzeige des Themas des »Sophistes«.
Der Sophist. Der Philosoph. Das Sein des Seienden

Im »Sophistes« betrachtet Plato das menschliche Dasein in einer seiner extremsten Möglichkeiten, nämlich in der philosophischen Existenz. Und zwar zeigt Plato *indirekt, was der Philosoph sei, indem er auseinanderlegt, was der Sophist sei*. Und dies zeigt er nicht, indem er ein leeres Programm aufstellt, d. h. sagt, was man tun müßte, wenn man Philosoph sein will, sondern indem er philosophiert. Denn konkret sagen, *was der Sophist als der eigentliche Nichtphilosoph sei*, kann man nur, *wenn man selbst in der Philosophie lebt*. Daher kommt es, daß sich in diesem Dialog eine eigentümliche Verschlingung zeigt.

² Aristoteles, Eth. Nic. VI, 2; 1039a6 sqq. und 3; 1139b20 sqq.

³ s. S. 7, Anm. 1.

Gerade auf dem Wege einer *Besinnung über das Sein des Seienden* gewinnt Plato den rechten Boden, um den Sophisten in seinem Sein zu interpretieren. Demnach werden wir uns *in einer ersten Orientierung bei Aristoteles nach dem umsehen, was er über das Seiende und das Sein sagt*.

§ 2. Orientierung über Platos »Sophistes« im Ausgang
von Aristoteles

a) Das Thema: Das Sein des Seienden

Zunächst ist das Seiende ganz unbestimmt genommen, und zwar als *das Seiende der Welt*, in der das Dasein ist, und als *das Seiende des Daseins* selbst. Dieses Seiende ist zunächst nur in einem gewissen Umkreis erschlossen. Der Mensch lebt in seiner Umwelt, die nur in gewissen Grenzen aufgeschlossen ist. Aus dieser natürlichen Orientierung in seiner Welt erwächst ihm so etwas wie Wissenschaft, die eine Ausarbeitung der daseienden Welt und des eigenen Daseins in bestimmten Hinsichten ist. Was aber zunächst da ist, ist noch nicht erkannt im Sinne des Wissens, sondern das Bewußtsein hat darüber eine bestimmte *Ansicht*, *δόξα*, die die Welt so aufnimmt, wie sie zunächst so scheint und sich zeigt, *δοκᾷ*. So bilden sich im natürlichen Dasein zunächst bestimmte Ansichten, Meinungen über das Leben und seinen Sinn aus. Und der Sophist und der Rhetor bewegen sich in ihnen. Sofern sich aber aus diesem natürlichen Dasein heraus wissenschaftliche Forschung auf den Weg macht, muß sie gerade durch diese Meinungen, durch diese vorläufigen Bestimmungen, hindurchdringen und den Weg zu den Sachen suchen, so daß diese bestimmter werden, und sie muß von daher die Begriffe gewinnen. Dies ist für das alltägliche Dasein nicht selbstverständlich, und es ist schwer, daß es das Seiende in seinem Sein trifft, – gerade aber für ein Volk wie die Griechen, dessen tägliches Leben an der Sprache hing.

Der »Sophistes« – und jeder Dialog – zeigt Plato unterwegs; er zeigt das Zerschneiden der festen Sätze und das Zum-verstehen-Kommen der Phänomene; und er zeigt zugleich, wie Plato *stehen* bleiben muß und *nicht* durchdringt.

Um Plato bei der Arbeit sehen zu können und sie recht nachzuvollziehen, bedarf es des *rechten Standortes*. Wir werden von Aristoteles darüber Auskunft verlangen, *welches Seiende* er selbst und damit Plato und die Griechen im Auge hatten und welches für sie die *Zugangsarten* zu diesem Seienden sind. So bringen wir uns *von Aristoteles her in die rechte Haltung, die rechte Weise des Sehens, nach dem Seienden und dessen Sein zu fragen*. Nur wenn wir darüber eine erste Orientierung haben, bringen wir uns in die Möglichkeit, uns in die rechte Betrachtungsart eines platonischen Dialogs zu versetzen und, dahin versetzt, ihn auf jedem seiner Schritte zu verfolgen. Die Interpretation hat keine andere Aufgabe, als das Gespräch noch einmal wieder möglichst ursprünglich durchzusprechen.

b) Die Zugangsart: Erkenntnis und Wahrheit. ἀλήθεια

Die *Zugangs- und Umgangsart*, die das Seiende als so und so Seiendes erschließt und das so Erschlossene in Besitz bringt, pflegt man als das *Erkennen* zu bezeichnen. Das Erkennen, das das Seiende aufschließt, ist »wahr«. Eine Erkenntnis, die das Seiende ergriffen hat, drückt sich aus und schlägt sich nieder in einem *Satz*, einer *Aussage*. Man bestimmt dann eine solche Aussage als eine *Wahrheit*. *Am Begriff der Wahrheit bzw. am Phänomen der Wahrheit*, wie es die Griechen bestimmt haben, *werden wir also Aufschluß gewinnen über das, was für die Griechen Erkennen und was es »in seinem Verhältnis« zum Seienden ist*. Denn vermutlich haben sie den Begriff der »Wahrheit« als »Eigenschaft« des Erkennens im Hinblick auf das Erkennen, das in ihrem Dasein lebendig war, begrifflich auseinandergelegt. Wir wollen nicht die Geschichte der griechischen Logik durchgehen; sondern wir suchen *die Orientierung da, wo inner-*

halb der griechischen Logik die Bestimmung der Wahrheit ihren Höhepunkt erreichte, bei Aristoteles.

Aus der Tradition der Logik, wie sie heute noch lebendig ist, weiß man, daß gerade die Wahrheit ausdrücklich mit Berufung auf Aristoteles bestimmt wird. Aristoteles hat zum ersten Mal betont: Wahr ist ein Urteil; die Bestimmungen wahr bzw. falsch sind primär an den Urteilen vorfindlich. Wahrheit ist »Urteilswahrheit«. Wir werden später sehen, inwiefern diese Bestimmung in gewisser Weise richtig, aber oberflächlich ist: an der »Urteilswahrheit« sei das Phänomen der Wahrheit diskutiert und fundiert.

§ 3 Erste Charakteristik der ἀλήθεια

a) Die Bedeutung des Wortes ἀλήθεια. ἀλήθεια und Dasein

Die Griechen haben für die Wahrheit einen charakteristischen Ausdruck: ἀλήθεια. Das α ist ein α-privativum. Sie haben also einen negativen Ausdruck für eine Sache, die wir positiv verstehen. »Wahrheit« hat für die Griechen dieselbe negative Bedeutung wie im Deutschen z. B. »Unvollkommenheit«. Dieser Ausdruck ist nicht schlechthin negativ, sondern negativ in einer besonderen Weise. Das, was wir als unvollkommen aussprechen, hat nicht überhaupt nichts mit Vollkommenheit zu tun, sondern es ist gerade auf diese hin orientiert: Es ist in bezug auf Vollkommenheit nicht so, wie es sein könnte. Diese Negation ist eine ganz eigentümliche. Sie ist oftmals in den Worten und Bedeutungen versteckt, z. B. bei »blind«, das auch ein negativer Ausdruck ist. Blind ist nicht sehen können; und blind sein kann nur, was sehen kann. Schweigen kann nur, was sprechen kann. Unvollkommen ist also das, was eine bestimmte seinsmäßige Orientierung auf Vollkommenheit hat. »Unvollkommen« meint: das, wovon es ausgesagt ist, hat nicht die Vollkommenheit, die es haben *könnte, sollte, die man wünschte*. Mit Bezug auf Vollkommenheit fehlt ihm etwas, es ist *ihm genom-*

men, geraubt – *privare*, wie dies das *a-privativum* sagt. Bei den Griechen ist die Wahrheit, für uns das Positive, negativ als ἀλήθεια und die Falschheit, das für uns Negative, positiv als ψῆδος ausgedrückt. ἀλήθεια heißt: *nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein*. Dieser privative Ausdruck deutet an, daß die Griechen ein Verständnis davon hatten, daß das Unverdecktsein der Welt erst *errungen* werden muß, daß es etwas ist, was zunächst und zumeist nicht verfügbar ist. Die Welt ist zunächst, wenn auch nicht völlig, verschlossen; das erschließende Erkennen ist zunächst überhaupt noch nicht vorgedrungen; erschlossen ist die Welt nur im nächsten Umkreis der Umwelt, insoweit es die natürlichen Bedürfnisse verlangen. Und gerade das, was im natürlichen Bewußtsein in gewissen Grenzen vielleicht ursprünglich erschlossen war, wird zumeist wieder verdeckt und verstellt durch das Sprechen. Meinungen verfestigen sich in Begriffen und Sätzen, und diese werden nachgesprochen, so daß das, was ursprünglich erschlossen war, wieder verborgen wird. So bewegt sich das alltägliche Dasein in einer doppelten Verdecktheit: zunächst in der bloßen Unkenntnis, sodann aber in einer viel gefährlicheren Verdecktheit, insofern das Entdeckte durch das Gerede zur Unwahrheit wird. Mit Bezug auf diese doppelte Verdecktheit ist eine Philosophie vor die Aufgabe gestellt, einmal positiv erstmalig zu den Sachen vorzubrechen, zum anderen gleichzeitig den Kampf gegen das Gerede aufzunehmen. Beide Tendenzen sind die eigentlichen Antriebe der geistigen Arbeit des Sokrates, Platos und Aristoteles. Ihr Kampf gegen Rhetorik und Sophistik ist das Zeugnis dafür. Die Durchsichtigkeit der griechischen Philosophie ist also nicht in der sogenannten Heiterkeit griechischen Daseins gewonnen, als sei es den Griechen im Schlafe gegeben worden. Die nähere Betrachtung ihrer Arbeit zeigt gerade, welcher Anstrengung es bedurfte, um zum Sein selbst und zugleich durch das Gerede hindurchzudringen. Das heißt aber, daß wir nicht erwarten dürfen, die Sachen billiger zu bekommen, zumal wir durch eine reiche und verwickelte Tradition belastet sind.

Die Unverborgenheit ist eine Bestimmung des Seienden, sofern es begegnet. Die ἀλήθεια gehört nicht in dem Sinne zum Sein, als könnte es nicht sein ohne die Unverborgenheit. Denn die Natur ist vorhanden, auch bevor sie entdeckt wird. Die ἀλήθεια ist ein eigentümlicher Seinscharakter des Seienden, sofern das Seiende in einem Verhältnis steht zu einem Hinsehen darauf, zu einem sich im Seienden umsehenden Erschließen, zu einem Erkennen. Andererseits ist das ἀληθές doch auch im ὄν und ein Charakter des Seins selbst, und zwar insofern, als Sein = Anwesenheit und diese im λόγος angeeignet, in ihm »ist«. Das Erschließen aber, im Verhältnis wozu die ἀλήθεια ist, ist selbst ein Sein, nicht zwar des Seienden, das zunächst erschlossen wird, der Welt, sondern eine Seinsweise des Seienden, das wir als menschliches Dasein bezeichnen. Sofern das Erschließen und Erkennen für die Griechen die ἀλήθεια zum Ziel hat, besagt es für sie gemäß dem, was es leistet, der ἀλήθεια: ἀληθεύειν. Wir wollen dies nicht übersetzen. ἀληθεύειν meint: *aufdeckendsein*, die Welt aus der Verslossenheit und Verdecktheit herausnehmen. Und das ist eine Seinsweise des menschlichen Daseins.

Diese zeigt sich zunächst im Sprechen, im Miteinanderreden, im λέγειν.

b) ἀλήθεια und Sprache (λόγος).

Die ἀλήθεια als Seinsweise des Menschen (ζῷον λόγον ἔχον) bzw. als Weise des Lebens (ψυχή)

Das ἀληθεύειν zeigt sich also zunächst im λέγειν. Das λέγειν, Sprechen, ist die Grundverfassung des menschlichen Daseins. Im Sprechen spricht es *sich* aus, in der Weise, daß es über etwas, über die Welt, spricht. Dieses λέγειν war für die Griechen etwas so Aufdringliches und Alltägliches, daß sie mit Bezug auf dieses Phänomen und von ihm her die Definition des Menschen gewannen und ihn bestimmten als ζῷον λόγον ἔχον. Zusammen mit dieser Definition geht die des Menschen als desje-

nigen Seienden, das rechnet, ἀριθμεῖν. Rechnen meint hier nicht zählen, sondern rechnen auf etwas, berechnend sein; erst aus diesem ursprünglichen Sinn von Rechnen hat sich dann die Zahl ausgebildet.

Den λόγος – der später als enuntiatio und Urteil bezeichnet wurde – bestimmt Aristoteles in seiner Grundfunktion als ἀπόφανσις, als ἀποφαίνεσθαι, als δηλοῦν. Seine Vollzugsweisen sind die κατάφασις und die ἀπόφασις, das Zusprechen und das Absprechen, die später als positives und negatives Urteil bezeichnet wurden. Auch die ἀπόφασις, das Absprechen einer Bestimmung, ist ein sehenlassendes Aufdecken. Denn ich kann einer Sache nur eine Bestimmung absprechen, sofern ich sie aufzeige. In all diesen Weisen des Sprechens ist das Sprechen, φᾶναι, eine Seinsweise des Lebens. Das Sprechen ist als Verlautbarung kein bloßes Geräusch, ψόφος, sondern ein ψόφος σημαντικός, ein Geräusch, das etwas anzeigt, es ist φωνή und ἐρμηνεία: ἡ δὲ φωνή ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου (De An. B, 8; 420b5 sqq), »die φωνή ist ein Geräusch, das wesentlich nur einem Lebewesen zukommt«. Nur Tiere können Laute von sich geben. Die ψυχή ist die οὐσία ζωῆς, sie macht das eigentliche Sein eines Lebenden aus. Aristoteles bestimmt das Wesen der Seele ontologisch in demselben Buch: ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἐχοντος (B, 1; 412a27 sqq); »die Seele ist dasjenige, was am Lebenden sein eigentliches Anwesendsein ausmacht, an solchem Seienden, das der Möglichkeit nach lebend ist«. In dieser Definition ist das Leben zugleich als **Bewegung** definiert. Wir pflegen zum Phänomen des Lebens die Bewegung zu rechnen. Bewegung ist hier aber nicht nur verstanden als ein sich vom Platze bewegen, als Ortsbewegung, sondern als jede Art von Bewegung, d. h. als μεταβολή, als Anwesendsein des Umschlagens. So ist jede πράξις, jedes νοεῖν Bewegung.

Das Sprechen ist also φωνή, ein Verlautbaren, das in sich eine ἐρμηνεία hat, das über die Welt etwas sagt, welches Gesagte verstanden werden kann. Und als dieses Verlautbaren ist das

Sprechen eine Seinsweise des Lebenden, eine Weise der ψυχή. Diese Seinsweise wird von Aristoteles zusammengefaßt als ἀληθεύειν. So ist das menschliche Leben in seinem Sein, ψυχή, sprechend, auslegend, d. h. es vollzieht das ἀληθεύειν. Aristoteles hat diesen Tatbestand nicht nur in »De Anima« ontologisch fundiert, sondern auf diesem Boden zum ersten Mal vor allem die Mannigfaltigkeit der Phänomene, der verschiedenen Möglichkeiten des ἀληθεύειν, gesehen und interpretiert. Die Interpretation ist durchgeführt im 6. Buch der »Nikomachischen Ethik«, 2.-6. Kapitel, 1138b35 sqq.

Damit gehen wir zur Interpretation des 6. Buches der »Nikomachischen Ethik« über. Wir werden noch andere Schriften des Aristoteles beziehen.

EINLEITENDER TEIL
DIE GEWINNUNG DER ΑΛΗΘΕΙΑ ALS DES BODENS
DER PLATONISCHEN SEINSFORSCHUNG

INTERPRETATIONEN ZU ARISTOTELES
»Nikomachische Ethik« Buch VI und X, Kapitel 6–8
»Metaphysik« Buch I, Kapitel 1–2

ERSTES KAPITEL

Die vorbereitende Übersicht über die Weisen des
ἀληθεύειν (ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, νοῦς)
(Eth. Nic. VI,2–6)

*§ 4. Die Bedeutung des ἀληθεύειν bei Aristoteles für die
platonische Seinsforschung*

a) Die fünf Weisen des ἀληθεύειν. (Eth. Nic. VI,3)
Das ἀληθεύειν als Boden der Seinsforschung. Die ἀλήθεια als
Seinsbestimmung des Daseins (ἀληθεύει ἡ ψυχὴ)

Aristoteles leitet die eigentliche Untersuchung ein VI,3; 1139b15 sqq mit einer programmatischen Aufzählung der Weisen des ἀληθεύειν: ἔστω δὲ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶν τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. »Es seien also der Weisen, in denen das menschliche Dasein als Zu- und Absprechen das Seiende erschließt, fünf. Und das sind: Sich-Auskennen – im Besorgen, Hantieren, Herstellen –, Wissenschaft, Umsicht – Einsicht –, Verstehen, vernehmendes Vermeynen«. Als Anhang setzt Aristoteles hinzu die ὑπόληψις, das

Dafürhalten, etwas für etwas halten, und die δόξα, die Ansicht, Meinung. Diese beiden Weisen des ἀληθεύειν charakterisieren das menschliche Dasein in seinem ἐνδέχεται: ἐνδέχεται διαψεῦσθαι; sofern sich das menschliche Dasein in ihnen bewegt, kann es sich täuschen. Die δόξα ist nicht ohne weiteres falsch; sie *kann* falsch sein; sie kann das Seiende verstellen, sich davor-schieben. Alle diese verschiedenen Weisen des ἀληθεύειν stehen im Zusammenhang mit dem λόγος; alle, außer dem νοῦς, sind hier μετὰ λόγου; es gibt keine Umsicht, kein Verstehen, das nicht Sprechen wäre. Die τέχνη ist das Sich-Auskennen im Besorgen, Hantieren, Herstellen, das sich in verschiedenen Graden ausbilden kann, wie z.B. beim Schuster und Schneider; sie ist nicht das Hantieren und Machen selbst, sondern eine Erkenntnisart, eben das Sich-Auskennen, das die ποίησις leitet. Die ἐπιστήμη ist der Titel für das, was man als Wissenschaft bezeichnet. Die φρόνησις ist die Umsicht (Einsicht), die σοφία das eigentliche Verstehen, der νοῦς das Vermeinen, welches das Vermeinte vernimmt. Das νοεῖν taucht schon sogleich am entscheidenden Beginn der griechischen Philosophie auf, wo das Schicksal der griechischen und abendländischen Philosophie entschieden wird, bei Parmenides. Dasselbe ist das Vermeinen und das Vermeinte.

Wenn wir dem nachgehen, was Aristoteles über die Weisen des Aufdeckens sagt, gewinnen wir:

1. die Orientierung über die möglichen *Wege*, die dem griechischen Dasein offen waren, das Seiende der Welt zu erfahren und zu befragen,
2. einen Vorblick auf die verschiedenen *Seinsgebiete*, die in den verschiedenen Weisen des ἀληθεύειν erschlossen werden, sowie einen Vorblick auf deren charakteristische Seinsbestimmungen,
3. ein erstes Verständnis, innerhalb welcher *Grenzen* griechische Forschung sich hielt.

Mit diesem Dreifachen gewinnen wir den *Boden*, auf dem sich Platos Nachforschungen nach dem Sein des Seienden als

Welt und nach dem Sein des Seienden als menschlichem Dasein, der philosophisch wissenschaftlichen Existenz, bewegen. Wir werden in den Stand gesetzt, die möglichen Wege des platonischen Forschens mitzumachen.

Bevor Aristoteles die Weisen des ἀληθεύειν aufzählt, sagt er: ἀληθεύει ἡ ψυχή. Die Wahrheit ist also zwar ein Charakter des Seienden, sofern es begegnet, aber im eigentlichen Sinne doch eine *Seinsbestimmung des menschlichen Daseins selbst*. Denn jede Bemühung des Daseins um Erkenntnis muß sich durchsetzen gegen die Verdecktheit des Seienden, die dreifacher Art ist: 1. Unkenntnis 2. herrschende Meinung 3. Irrtum. Das menschliche Dasein also ist es, das eigentlich wahr ist; es ist in der Wahrheit – wenn wir ἀλήθεια mit Wahrheit übersetzen. Wahrsein, In-der-Wahrheit-Sein, als Bestimmung des Daseins besagt: das jeweilig Seiende, mit dem das Dasein Umgang pflegt, unverdeckt zur Verfügung haben. Was bei Aristoteles schärfer gefaßt ist, hat schon Plato gesehen: ἡ ἐκ' ἀλήθειαν ὁρμωμένη ψυχή (vgl. Soph. 228c1 sq)¹, die Seele setzt sich von sich aus auf den Weg zur Wahrheit, zum Seienden, sofern es unverdeckt ist. Andererseits wird von den οἱ πολλοί gesagt: τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφεστώτας (Soph. 234c4 sq), sie stehen noch ferne von der Unverborgenheit der Sachen. Daraus sehen wir, daß wir bei Plato dieselbe Orientierung wie bei Aristoteles finden werden. Bei ihnen muß man eine einheitliche Stellung zu den Grundfragen des Daseins voraussetzen. Die Seele, das Sein des Menschen, ist also, streng genommen, das, was in der Wahrheit ist².

Wenn wir beim Sinn von Wahrheit als Unverdecktsein, Aufgedecktsein bleiben, wird deutlich, daß Wahrheit so viel besagt wie Sachlichkeit, verstanden als solches Verhalten des Daseins

¹ Sofern die griechischen Zitate auf Grund des pädagogisch bestimmten Vorlesungsstils Heideggers vom griechischen Originaltext abweichen, werden die Stellenangaben im Folgenden mit dem Zusatz »vgl.« versehen.

² s. Anhang.

zur Welt und zu sich selbst, in dem das Seiende der Sache nach da ist. Dies ist die recht verstandene »Objektivität«. Im ursprünglichen Sinn dieses Wahrheitsbegriffs liegt noch nicht beschlossen die Objektivität als Allgemeingültigkeit, Allverbindlichkeit. Diese hat gar nichts mit Wahrheit zu tun. Es kann etwas allgemeingültig, allverbindlich und doch nicht wahr sein. Die meisten Vorurteile und Selbstverständlichkeiten sind solche allgemeine Gültigkeiten, die sich dadurch auszeichnen, daß sie das Seiende verstellen. Umgekehrt kann gerade das wahr sein, was nicht für jeden, sondern nur für einen einzelnen verbindlich ist. Zugleich ist in diesem Wahrheitsbegriff, der Wahrheit als Aufdecken, noch nicht präjudiziert, daß eigentliches Aufdecken notwendig das theoretische Erkennen oder eine bestimmte Möglichkeit des theoretischen Erkennens, etwa Wissenschaft oder gar Mathematik, sein müßte, so als wäre die Mathematik als strengste Wissenschaft auch die wahrste und wahr am Ende nur das, was dem Evidenzideal der Mathematik gleichkommt. Die Wahrheit, Unverborgenheit, das Aufgedecktsein, richtet sich vielmehr nach dem Seienden selbst und nicht nach einem bestimmten Begriff von Wissenschaftlichkeit. Das liegt in der Tendenz des griechischen Wahrheitsbegriffs. Andererseits hat gerade diese griechische Interpretation der Wahrheit dazu geführt, daß man im theoretischen Erkennen das eigentliche Ideal des Erkennens gesehen und alle Erkenntnis nach der theoretischen Erkenntnis orientiert hat. Wie das kam, können wir nicht näher verfolgen; wir wollen uns nur die *Wurzel dieser Möglichkeit* klar machen.

b) Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs

ἀληθές bedeutet dem Wortsinn nach: unverdeckt. Unverdeckt sind zunächst die Sachen, die πράγματα. τὸ πρᾶγμα ἀληθές. Diese Unverdecktheit kommt der Sache nicht zu, sofern sie ist, sondern sofern sie begegnet, sofern sie Gegenstand eines Umgangs ist. Demnach ist das Unverdecktsein eine spezifische Leistung

des Daseins, das sein Sein in der Seele hat: ἀληθεύει ἡ ψυχή. Nun ist die nächste Art des Aufdeckens das Sprechen über die Dinge, d. h. die Bestimmung des Lebens, die man als λόγος fassen kann, übernimmt primär die Funktion des ἀληθεύειν. ἀληθεύει ὁ λόγος, und zwar der λόγος qua λέγειν. Sofern nun jeder λόγος ein Sich-Aussprechen, ein Mitteilen ist, bekommt der λόγος zugleich den Sinn des λεγόμενον. λόγος besagt also einmal Sprechen, λέγειν, dann aber auch das Ausgesprochene, λεγόμενον. Und sofern der λόγος es ist, der ἀληθεύει, ist der λόγος qua λεγόμενον ἀληθής. Streng genommen ist er es aber nicht. Sofern jedoch das Sprechen ein Ausgesprochensein ist, im Satz eine eigene Existenz gewinnt, so daß in ihm eine Erkenntnis aufbewahrt ist, kann auch der λόγος qua λεγόμενον als ἀληθής bezeichnet werden. Gerade dieser λόγος qua λεγόμενον ist die Weise, in der die Wahrheit zunächst da ist. Im nächsten Mit- einandersprechen hält man sich an das Gesprochene, im Hören des Gesprochenen wird nicht notwendig und jeweils die eigentliche Erkenntnis vollzogen, so daß ich, wenn ich einen Satz verstehe, ihn nicht notwendig in jedem seiner Schritte nachsprechen muß. Vor einigen Tagen hat es geregnet, kann ich sagen, ohne mir den Regen usw. zu vergegenwärtigen. Sätze kann ich hersagen und verstehen, ohne ein ursprüngliches Verhältnis zu dem Seienden, über das ich spreche, zu haben. In dieser eigentümlichen Verwaschenheit werden alle Sätze nachgesprochen und dabei verstanden. Die Sätze kommen zu einem eigentümlichen Dasein; man richtet sich nach ihnen, sie werden Richtigkeiten, sogenannte Wahrheiten, ohne daß die ursprüngliche Funktion des ἀληθεύειν durchgeführt wäre. Man macht die Sätze mit, mit den Anderen, spricht sie nach auf Treu und Glauben. So gewinnt das λέγειν eine eigentümliche Freiständigkeit gegenüber den πράγματα. Man hält sich im Gerede. Wie man so über die Dinge spricht, das hat eine eigentümliche Verbindlichkeit, daran hält man sich, sofern man sich überhaupt in der Welt orientieren will und nicht selbst alles ursprünglich aneignen kann.

Dieser λόγος ist es, der für die spätere Betrachtung – die die ursprüngliche Position verloren hatte – als dasjenige angesehen wurde, was wahr oder falsch ist. Von diesem freiständigen Satz wußte man, daß er wahr oder falsch sein kann. Und sofern ein solcher freiständiger Satz ohne ein Wissen, ob er eigentlich wahr ist, als wahr genommen wird, entsteht die Frage: Worin besteht die Wahrheit dieses Satzes? Wie kann ein Satz, ein Urteil, das eine Bestimmung des Seelischen ist, übereinstimmen mit den Dingen? Und wenn man die ψυχή als Subjekt und den λόγος und das λέγειν als Erlebnisse nimmt, so hat man das Problem: Wie können subjektive Erlebnisse übereinstimmen mit dem Objekt? Die Wahrheit besteht dann in der Übereinstimmung des Urteils mit dem Objekt.

Eine Richtung sagt nun: Ein solcher Wahrheitsbegriff, demgemäß die Wahrheit bestimmt ist als Übereinstimmung des Seelischen, Subjektiven, mit dem Objektiven, ist ein Widersinn. Denn ich muß die Sache schon erkannt haben, um sagen zu können, daß sie übereinstimmt mit dem Urteil. Ich muß das Objektive schon erkannt haben, um das Subjektive daran zu messen. Diese Wahrheit des Erkenntniss habens wird also für die Wahrheit des Erkennens schon vorausgesetzt. Und weil hier ein Widersinn liegt, ist diese Theorie über die Wahrheit nicht haltbar.

In der neuesten Erkenntnistheorie wurde noch ein Schritt weitergegangen. Erkennen ist Urteilen, Urteilen ist Bejahen und Verneinen, Bejahen ist Anerkennen, anerkannt wird ein Wert, ein Wert ist präsent als ein Sollen, also ist der Gegenstand der Erkenntnis eigentlich ein Sollen. Diese Theorie ist nur dadurch möglich, daß man sich an den Tatbestand des Urteilsvollzugs als bejahenden hält und von hier aus, ohne sich um das Seiende in seinem Sein zu kümmern, zu bestimmen versucht, was für dieses Anerkennen der Gegenstand ist. Und da der Gegenstand der Erkenntnis ein Wert ist, ist die Wahrheit ein Wert. Diese Struktur wird ausgedehnt auf alle Seinsbereiche, so daß man schließlich sagt: Gott ist ein Wert.

Diese *Geschichte des Wahrheitsbegriffs* ist nicht zufällig, sondern sie gründet im Dasein selbst, sofern es sich in der nächst alltäglichen Art zu erkennen, im λόγος, bewegt und im Verfallen an Welt an das λεγόμενον verfällt. Indem der λόγος so zum bloßen λεγόμενον wird, wird nicht mehr verstanden, daß in ihm selbst und seiner Seinsart das »Problem« steckt. Man hätte aber gerade von Aristoteles und Plato lernen können, daß dieser ausgesprochene λόγος der veräußerlichte ist. Genauer auf diese charakteristische Verfallsgeschichte der Wahrheit einzugehen, ist hier nicht die Gelegenheit.

Halten wir das Folgende fest: ἀληθές ist das πρᾶγμα; das ἀληθεύειν ist eine Seinsbestimmung des Lebens; es wird insbesondere dem λόγος zugesprochen; Aristoteles unterscheidet primär die genannten fünf Weisen des ἀληθεύειν; er unterscheidet sie im Hinblick auf das λέγειν; sie sind μετὰ λόγου. Das μετὰ meint nicht, daß das Sprechen für die Weisen des ἀληθεύειν ein beliebiger Annex ist, sondern das μετὰ – das zu τὸ μέσον, die Mitte, gehört – meint, daß in ihnen selbst, mitten drin, das λέγειν ist. Das Erkennen und Betrachten ist immer ein Sprechen, ob verlautbart oder nicht. Alles aufschließende Verhalten, nicht nur das alltägliche Sich-Orientieren, sondern auch das wissenschaftliche Erkennen, vollzieht sich im Sprechen. Das λέγειν übernimmt primär die Funktion des ἀληθεύειν. Dieses λέγειν ist für die Griechen die Grundbestimmung des Menschen: ζῶον λόγον ἔχον. Und so gewinnt Aristoteles auch im Anschluß an diese Bestimmung des Menschen, im Felde des λόγον ἔχον und im Hinblick auf dieses, die erste Gliederung der fünf Weisen des ἀληθεύειν.

§ 5. Die erste Gliederung der fünf Weisen des ἀληθεύειν
(Eth. Nic. VI, 2)

a) Die beiden Grundarten des λόγον ἔχον: ἐπιστημονικόν und λογιστικόν

ὁποκεισθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα (Eth. Nic. VI, 2; 1139a6), »zugrundegelegt sei, daß es zwei Grundarten des λόγον ἔχον gibt«. Diese sind 1139a11 sq:

1. das ἐπιστημονικόν: das, was Wissen mit ausbilden kann; derjenige λόγος, der mit beiträgt zur Ausbildung des Wissens,

2. das λογιστικόν: das, was das βουλευέσθαι, das umsichtige Betrachten, das Überlegen, mit ausbilden kann; derjenige λόγος, der mit beiträgt zur Ausbildung des Überlegens;

Im Hinblick auf diese unterscheidet Aristoteles die genannten Weisen des ἀληθεύειν:



Hier kommt der νοῦς zunächst scheinbar nicht unter. Jedoch ist zu beachten, daß alle vier Weisen des ἀληθεύειν im νοεῖν da sind; sie sind eine bestimmte Vollzugsart des νοεῖν, das διανοεῖν.

Die Unterscheidung des ἐπιστημονικόν und des λογιστικόν ist gewonnen im Hinblick auf das, *was* im Ansprechen und Besprechen aufgeschlossen wird; sie ist gewonnen von dem *Seienden selbst* her, das im ἀληθεύειν zur Aneignung kommt. Das ἐπιστημονικόν ist dasjenige, *φ* θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὧν αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως εἶναι (a6 sqq); es ist dasjenige, »mit dem wir hinsehen auf das Seiende, bei dem sich die ἀρχαὶ nicht anders verhalten können«, das Seiende, das den Charakter des αἰδίου (b23), des Immerseins, hat. Das λογιστικόν ist dasjenige, *φ* θεωροῦμεν, mit dem wir hinsehen auf das Seiende, das ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι (vgl. 1140a1), »das auch anders sein kann«. Das ist das Seiende, mit dem τέχνη und φρόνησις zu tun

haben. Die τέχνη hat zu tun mit Dingen, die erst gemacht werden, die noch nicht das sind, was sie sein werden. Die φρόνησις macht die Situation zugänglich; die Umstände sind bei jeder Handlung immer wieder andere. Dagegen gehen ἐπιστήμη und σοφία auf das, was immer schon da ist, was man nicht erst herstellt.

Diese erste und primitivste ontologische Unterscheidung erwächst nicht erst in einer philosophischen Betrachtung, sondern sie ist eine solche des natürlichen Daseins selbst; sie ist nicht konstruiert, sondern liegt in dem Horizont, in dem sich das ἀληθεύειν des natürlichen Daseins bewegt. In seiner natürlichen Seinsart beschäftigt es sich mit den Dingen, die Gegenstände des Schaffens, des nächsten, alltäglichen Besorgens sind. Diese ganze Umwelt ist nicht in sich abgekapselt, sondern sie ist ein bestimmter Ausschnitt der *Welt selbst*. Haus und Hof haben ihr Sein unter dem Himmel, unter der Sonne, die jeden Tag ihren Gang geht, jeden Tag gleichmäßig immer wieder erscheint und verschwindet. Diese Welt der Natur, die immer so ist, wie sie ist, ist gewissermaßen der Hintergrund, von dem sich das Anders-sein-Könnende abhebt. Diese Unterscheidung ist eine ganz ursprüngliche. Deshalb ist es verfehlt, zu sagen, es seien zwei Seinsgebiete, etwa zwei Felder, die bei der theoretischen Betrachtung nebeneinander gelegt werden. Vielmehr ist diese Unterscheidung die *Welt* und deren erste ontologische Gliederung überhaupt.

Deshalb sagt Aristoteles sogleich mit Bezug auf das Prinzip der Unterscheidung von ἐπιστημονικόν und λογιστικόν: Sie muß sich orientieren nach dem Seienden. πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς (1139a8 sqq). Ich übersetze vom Ende her: »Wenn anders diesen beiden Seelenteilen – den beiden Weisen des ἀληθεύειν der menschlichen ψυχή, d.h. dem ἐπιστημονικόν und dem λογιστικόν – verfügbar sein soll das Vertrautsein mit den Dingen – die γνῶσις, die nicht das theoretische Erkennen, sondern in

ganz weitem Sinne jedes ἀληθεύειν ist, – und zwar im Sinne einer gewissen Angemessenheit an das Seiende, so, daß diese beiden Weisen des ἀληθεύειν bei dem Seienden, das sie aufdecken, gleichsam zu Hause sind, dann muß gegenüber der Verschiedenheit des Seienden auch jede Weise des seelischen Verhaltens – des Aufdeckens – seiner Seinsstruktur nach anders sein mit Bezug auf das jeweilige Seiende».

b) Aufgabe und erster Aufriß der Untersuchung

Diese beiden Grundarten des Aufschließens, das ἐπιστημονικόν und das λογιστικόν, werden nun von Aristoteles genauer im Hinblick darauf befragt, welche das μάλιστα ἀληθεύειν sei, welche am meisten das Seiende aus der Verborgenheit nimmt. ληπτέον ἔρα ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἔξις (a15 sq.). In bezug auf beide ist auszumachen, welches die βελτίστη ἔξις, die eigentlichste Möglichkeit ist, das Seiende je an ihm selbst aufzudecken und als Aufgedecktes zu verwahren, d. h. zu ihm zu *sein* als Sein *bei*. Für das ἐπιστημονικόν liegt diese höchste Möglichkeit in der σοφία, für das λογιστικόν in der φρόνησις. Es gibt also Unterschiede und Stufen des erschließenden Zugangs und Verwahrens; die Welt ist für das Dasein nicht ohne weiteres gleichmäßig aufgedeckt; das Dasein, sofern es in sich selbst die Möglichkeit hat, die Welt und sich aufzuschließen, ist nicht in einer gleichmäßigen Erschlossenheit. Die genauere Analyse des Aristoteles geht nicht von den höchsten Weisen des ἀληθεύειν aus, sondern von den Weisen, die man zunächst im Dasein sieht, von der ἐπιστήμη (Kap. 3) und der τέχνη (Kap. 4), und er schreitet durch den Nachweis voran, daß diese nicht die höchsten sind. Dabei greift Aristoteles das Verständnis auf, das man üblicherweise von den Weisen des ἀληθεύειν hat. Es handelt sich also nicht um einen erfundenen Begriff von Wissen und Sich-Auskennen, sondern Aristoteles sucht nur das zu fassen und schärfer zu fassen, was man so darüber meint. Die Betrachtungsart, die Aristoteles bei der Analyse der fünf Weisen des

ἀληθεύειν durchführt, ist diejenige, die schon bei der Grundunterscheidung lebendig war: Sie ist orientiert nach dem jeweilig Seienden, das jeweils aufgeschlossen wird.

§ 6. Die Wesensbestimmung der ἐπιστήμη (Eth. Nic. VI, 3)

Aristoteles beginnt die nähere Betrachtung mit der ἐπιστήμη. ἐπιστήμη hat auch eine geläufige, weitere Bedeutung, in der dieses Wort so viel wie τέχνη, jedes Bescheidwissen, besagt; diese Bedeutung hat ἐπιστήμη auch für Aristoteles. Hier aber hat ἐπιστήμη den ganz zugespitzten Sinn des wissenschaftlichen Erkennens. Aristoteles leitet die Analyse der ἐπιστήμη ein mit der Bemerkung, δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν (VI, 3; 1139b18 sq). »Es kommt darauf an, scharf auf das Phänomen – der ἐπιστήμη – selbst hinzusehen und es nicht lediglich von anderem her zu illustrieren«, d.h. von dem her, was es nicht bzw. auch ist. Der allgemeine Leitfaden, nach dem Aristoteles die Analyse der Phänomene der ἐπιστήμη, τέχνη usw. orientiert, ist eine doppelte Frage: 1. wie das Seiende aussieht, das diese Weisen des ἀληθεύειν aufdecken, 2. ob das jeweilige ἀληθεύειν auch die ἀρχή dieses Seienden erschließt. So ist auch der Leitfaden für die Analyse der ἐπιστήμη 1. die Frage nach dem Seienden, das die ἐπιστήμη aufdeckt, 2. die Frage nach der ἀρχή. Warum diese doppelte Frage gestellt wird, ist hier noch nicht ohne weiteres verständlich.

a) Der Gegenstand der ἐπιστήμη: das Immerseiende (αἰδίων). Die ἐπιστήμη als ἐξίς des ἀληθεύειν. Die Interpretation des Seins aus der Zeit (αἰδίων, αἰ, αἰών)

Zunächst sei die Frage nach dem ἐπιστητόν vorgenommen. ὁπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως εἶναι (b20 sqq). »Wir sagen: Was wir wissen, kann nicht anders sein«, es muß

immer so sein. Aristoteles setzt also bei dem ein, wie das Seiende im eigensten Sinn des Wissens verstanden ist. Im Sinn des Wissens liegt: *ἡ ἐπιστάμεθα*, »das, was wir wissen«, von dem sagen wir: *So ist es*. Ich weiß Bescheid darüber; ich weiß schon. Und darin liegt: *Es ist immer so*. Die *ἐπιστήμη* geht also auf solches *Seiende, das immer ist*. Nur das, was immer ist, kann gewußt werden. Das, was anders sein kann, ist nicht in strengem Sinne gewußt. Denn wenn das, was auch anders sein kann, *ἐξω τοῦ θεωρεῖν γένηται* (b21 sq), »außerhalb des Wissens zu stehen kommt«, wenn ich also nicht gerade aktuell bei ihm bin, kann es sich inzwischen ändern. Ich halte aber meine Ansicht fest. Wenn es sich nun geändert hat, dann ist meine Ansicht zur falschen geworden. Demgegenüber ist das Wissen dadurch ausgezeichnet, daß ich das Seiende, das ich weiß, auch *ἐξω τοῦ θεωρεῖν*, außerhalb des jeweils aktuellen Hinsehens, immer noch weiß. Denn das Seiende, das Gegenstand des Wissens ist, ist immer. Und das besagt zugleich: Wenn es gewußt ist, ist dieses Wissen als *ἀληθεύειν* immer. *Wissen ist also ein Aufgedeckthaben*; es ist *Verwahrung des Aufgedecktheits des Gewußten*. Es ist ein *Gestelltsein* zum Seienden der Welt, das über das *Aussehen* des Seienden verfügt. Die *ἐπιστήμη* ist eine *ἐξίς* des *ἀληθεύειν* (b31). In dieser ist das Aussehen des Seienden verwahrt. Dieses Seiende, das so gewußt ist, kann nie verborgen sein; es kann nie in der Verborgenheit schließlich doch anders werden, so daß dann das Wissen kein Wissen mehr wäre. Deshalb kann dieses Seiende: *γενέσθαι ἐξω τοῦ θεωρεῖν*, aus dem jeweils aktuellen Hinsehen hinweggehen; *und es ist doch gewußt*. Das Wissen braucht also nicht ständig vollzogen zu werden; ich brauche nicht ständig auf das gewußte Seiende hinzusehen. Vielmehr ist das Wissen ein Dabeisein-beim-Seienden, ein Darüberbezüglich-seiner-Aufgedecktheit-Verfügen, auch wenn ich nicht davor stehe. Weil das Seiende immer ist, ist mir meine Erkenntnis gesichert. Ich brauche nicht immer wieder darauf zurückzukommen. Vom Seienden, das anders sein kann, habe ich also kein Wissen, -- weshalb man auch sagt, daß das Ge-

«richtliche eigentlich nicht gewußt werden kann. Diese Weisheit des ἀληθεύειν der ἐπιστήμη ist eine ganz bestimmte, für die Griechen freilich diejenige, in der die Möglichkeit der Wissenschaft gründet. An diesem Wissensbegriff ist die ganze weitere Entwicklung und heute die Wissenschaftstheorie orientiert.

Dieser Wissensbegriff ist nicht deduziert, sondern aus dem vollen Phänomen des Wissens ersehen. Darin liegt gerade, daß Wissen ein Verwahren der Aufgedecktheit des Seienden ist, das unabhängig von ihm ist und doch darüber verfügt. Das Wißbare aber, über das ich verfügen kann, muß *notwendig* so sein, wie es ist; es muß *immer* so sein; es ist das immer so Seiende, das Ungewordene, das, was nie nicht war und nie nicht sein wird; es ist *beständig* so; es ist das eigentlich Seiende.

Damit zeigt sich ein Merkwürdiges: daß das Seiende hinsichtlich seines Seins bestimmt ist durch ein Moment der *Zeit*. Das *Immer*-während charakterisiert dieses Seiende hinsichtlich seines Seins. Die ὄντα sind αἰδία (b23 sq). αἰδιον gehört zum selben Stamm wie αἶψα und αἰών. καὶ γὰρ τὸ αἶψα συνεχές (Phys. Θ, 6; 259a16 sq). αἶψα, »stets, immerwährend« ist »das, was sich mit sich zusammenhält, was nie unterbrochen ist«. αἰών bedeutet soviel wie Lebenszeit, verstanden als volles Anwesendsein: τὸν ἀπαντα αἰώνα (De Caelo A, 9; 279b22). Jedes Lebewesen hat seinen αἰών, seine bestimmte Zeit des Anwesendseins. Im αἰών ist ausgedrückt das Ausmaß an *Gegenwart*, über die ein Lebendes verfügt. Im weiteren Sinn bedeutet αἰών die *Dauer* der Welt überhaupt, die ja nach Aristoteles ewig, ungeworden und unvergänglich ist. Das Dasein sowohl des Lebendigen wie auch der Welt im Ganzen ist also bestimmt als αἰών. Und der οὐρανός bestimmt dem Lebenden seinen αἰών, sein Anwesendsein. Ferner sind die αἰδία πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν (Met. Θ, 8; 1050b7), »das Immerseiende ist früher hinsichtlich der Anwesenheit als das, was vergänglich ist«, was einmal geworden ist, also nicht anwesend war. Deshalb καὶ ἐξ ἀρχῆς καὶ τὰ αἰδία (vgl. 1051a19 sq), die αἰδία sind das, was den Anfang für alles übrige Seiende bildet. Sie sind also das, was ei-

gentlich ist. Denn für die Griechen heißt Sein: *Anwesendsein*, *Gegenwärtigsein*. Deshalb ist das, was immer im Jetzt ist, das eigentlich Seiende und die ἀρχή, der Ursprung des übrigen Seienden. Jede Bestimmung eines Seienden wird, wenn sie sein soll, auf ein Immer-Seiendes zurückgeleitet und von ihm her verstanden.

Andererseits betont Aristoteles: τὰ ἀεὶ ὄντα, ἢ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ (Phys. Δ, 12; 221b3 sqq). »Das immer Seiende, sofern es immer ist, ist nicht in der Zeit«. οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου (ibid.), »es leidet nichts von der Zeit«, es ist unveränderlich. Und doch behauptet Aristoteles auch, daß gerade der Himmel das Ewige, αἰών, ist, und zwar ewig im Sinne der sempiternitas, nicht der aeternitas. Hier, »Physik« Δ, 12, dagegen sagt er, daß die ἀεὶ ὄντα nicht in der Zeit sind. Jedoch gibt Aristoteles eine genaue Aufklärung darüber, was er unter dem »In-der-Zeit-Sein« versteht. »In-der-Zeit-Sein« besagt: τὸ μετρεῖσθαι τὸ εἶναι ὑπὸ τοῦ χρόνου (vgl. b5), »mit Bezug auf das Sein durch die Zeit *gemessen* werden«. Es handelt sich also bei Aristoteles nicht um einen beliebigen und durchschnittlichen Begriff von »in der Zeit«. Sondern alles, was durch die Zeit gemessen wird, ist in der Zeit. Gemessen aber wird etwas durch die Zeit, sofern seine Jetztte bestimmt werden: jetzt und jetzt im Nacheinander. Was aber immer ist, was ständig im Jetzt ist, dessen Jetztte sind unzählig, grenzenlos, ἀπειρον. Weil die unendlichen Jetztte des αἰδίου nicht meßbar sind, ist das αἰδίου, das Ewige, nicht in der Zeit. Deshalb aber ist es nicht »überzeitlich« in unserem Sinne. Was nicht »in der Zeit« ist, ist aristotelisch noch »zeitlich«, d.h. es ist aus der Zeit bestimmt, – wie denn das αἰδίου, das nicht in der Zeit ist, durch das ἀπειρον der Jetztte bestimmt ist.

Wir müssen das Eigentümliche festhalten, daß *das Seiende in seinem Sein aus der Zeit interpretiert wird*. Das Seiende der ἐπιστήμη ist das ἀεὶ ὄν. Dies ist die erste Bestimmung des ἐπιστητόν.

- b) Die Stellung der ἀρχή in der ἐπιστήμη. (Eth. Nic. VI, 3;
An. Post. I, 1)

Die Lehrbarkeit der ἐπιστήμη. ἀπόδειξις und ἐπαγωγή. Die Voraussetzung der ἀρχή

Die zweite Bestimmung des ἐπιστητόν findet sich erst Eth. Nic. VI, 6: Das ἐπιστητόν ist ein ἀποδεικτόν (1140b35). Dies ist hier, VI, 3, so ausgedrückt: die ἐπιστήμη ist διδακτή (1139b25–35), »lehrbar«, das ἐπιστητόν, das Wißbare als solches, ist μαθητόν (b25 sq), »lernbar«. Zum Wissen gehört, daß man es *lehren*, d. h. *beibringen und mitteilen kann*. Dies ist eine konstitutive Bestimmung für das Wissen, und nicht nur für das Wissen, sondern auch für die τέχνη¹. Insbesondere ist das wissenschaftliche Wissen ἐπιστήμη μαθηματική. Und die μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν (71a3), die Mathematik, ist in einem ganz ausgezeichneten Sinne lehrbar. Aus dieser Lehrbarkeit wird deutlich, worauf es beim Wissen ankommt. Wissen ist ein *Gestelltsein zum Seienden, welches über die Aufgedecktheit verfügt, ohne ständig dabei zu sein*. Wissen ist lehrbar, d. h. es ist mitzuteilen, ohne daß ein eigentliches Aufdecken stattzuhaben braucht.

Ferner sind lehrbar und lernbar die λόγοι. Aristoteles denkt zunächst an das natürliche Sprechen. Hier gibt es eine doppelte Art des Sprechens. Wenn die Rhetoren in der öffentlichen Rede vor Gericht oder in der Volksversammlung sprechen, berufen sie sich auf das allgemeine Verständnis der Sachen, das jeder kennt. In solchem Reden werden keine wissenschaftlichen Beweise erbracht, sondern es wird eine Überzeugung bei den Hörern wachgerufen. Dies geschieht διὰ παραδειγμάτων, dadurch, das ein schlagendes Beispiel herangezogen wird. δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ τὸ δῆλον εἶναι τὸ καθ' ἑκαστον (a8 sq): »Sie zeigen das Allgemeine auf«, das verbindlich sein soll für

¹ Vgl. für das Folgende An. Post. I, 1; 71a2 sqq.

die Anderen, »dadurch, daß offensichtlich ist das Jeweilige«, d. h. ein bestimmter Fall. Das ist die eine Weise, wie den Anderen eine Überzeugung beigebracht wird. Dieser Weg ist die ἐπαγωγή (a6), die ein schlichtes Hinführen, nicht aber ein eigentliches Argumentieren ist. Man kann aber auch so vorgehen, daß man das Verbindliche und Allgemeine λαμβάνοντας ὡς παρὰ ξυνέντων (a7 sq), nimmt aus dem natürlichen Verständnis, aus dem, was man weiß und worin man übereinstimmt. Man rechnet mit bestimmten Kenntnissen, über die die Hörer verfügen und die nicht weiter diskutiert werden. Und aus ihnen versucht man den Hörern etwas durch συλλογισμός (a5) zu beweisen. Der συλλογισμός und die ἐπαγωγή sind die beiden Wege, auf denen den Anderen ein Wissen über bestimmte Dinge beigebracht werden kann. Das Schließen ἐκ προηγνωσκομένων (vgl. a6), »aus solchem, was im vorhinein gewußt wird«, ist die Mitteilungsart der ἐπιστήμη. Es ist also möglich, jemandem eine bestimmte Wissenschaft beizubringen, ohne daß er alle Tatbestände selbst gesehen hat oder sehen kann, wenn er nur über bestimmte Voraussetzungen verfügt. Diese μᾶθσις ist am reinsten ausgebildet in der Mathematik. Die Axiome der Mathematik sind solche προηγνωσκόμενα, aus denen heraus man zwar die einzelnen Deduktionen vollzieht, ohne daß man jedoch ein eigentliches Verständnis von den Axiomen hat. Der Mathematiker selbst diskutiert nicht die Axiome, sondern er arbeitet *mit* ihnen. Zwar gibt es in der modernen Mathematik eine Axiomatik. Aber man macht die Beobachtung, daß die Mathematiker auch die Axiomatik mathematisch betreiben. Sie suchen die Axiome auf dem Wege der Deduktion und der Relationslehre zu beweisen, also auf dem Wege, der selbst in den Axiomen seinen Boden hat. So aber sind die Axiome selbst nicht aufzuklären. Das, was im vorhinein schon vertraut ist, dies aufzuklären, ist vielmehr Sache der ἐπαγωγή, der Aufklärungsart des schlichten Hinsehens. Die ἐπαγωγή ist also offenbar der Anfang bzw. das, was die ἀρχή erschließt; sie ist das Ursprünglichere, und nicht die ἐπιστήμη.

Sie führt ja ursprünglich zum καθόλου hin, während ἐπιστήμη und συλλογισμός ἐκ τῶν καθόλου (Eth. Nic. VI, 3; 1139b29) sind. Es bedarf also in jedem Fall der ἐπαγωγή, ob es nun lediglich bei ihr bleibt oder ob ein wirklicher Beweis erfolgt. Jede ἐπιστήμη ist διδασκαλία, d. h. sie setzt immer solches voraus, was sie als ἐπιστήμη nicht selbst aufklären kann. Sie ist ἀπόδειξις, Aufzeigen von etwas her, was schon vertraut und bekannt ist. So macht sie immer schon Gebrauch von einer ἐπαγωγή, die sie selbst nicht eigentlich vollzieht. Denn sie ist im vorhinein hinreichend vertraut mit dem »von wo aus«. *Die ἐπιστήμη setzt also als ἀπόδειξις immer etwas voraus, und was sie voraussetzt, ist gerade die ἀρχή.* Und diese erschließt sie nicht eigentlich selbst.

Weil also die ἐπιστήμη selbst nicht das, was ihr voraus liegt, aufzeigen kann, zeigt sich *im ἀληθεύειν der ἐπιστήμη ein Mangel.* Sie reicht nicht aus, das Seiende als solches aufzuzeigen, sofern sie gerade nicht die ἀρχή erschließt. Deshalb ist die ἐπιστήμη keine βελτίστη ἔξις des ἀληθεύειν. Die höchste Möglichkeit innerhalb des ἐπιστημονικόν ist vielmehr die σοφία.

Trotzdem ist ein eigentliches Wissen immer mehr als das bloße Kennen von Resultaten. Wer bloß über die συμπεράσματα (vgl. b34) verfügt, über das, was am Ende herauskommt, und dann weiter redet, der hat kein Wissen. Er hat die ἐπιστήμη nur κατὰ συμβεβηκός (An. Post. I, 2; 71b10), von außen; sie fällt ihm zu, ihm, der eigentlich unwissend ist und auch bleibt. Zum Wissen selbst gehört das Verfügen über den συλλογισμός, das Durchlaufenkönnen des Begründungszusammenhanges, in dem ein Schlußsatz hängt. – Die ἐπιστήμη ist also ein ἀληθεύειν, welches das Seiende, und zwar das Immer-Seiende, nicht eigentlich verfügbar macht. Denn dieses ist ihr gerade noch verdeckt in den ἀρχαί.

Zu Anfang wurde betont, daß Aristoteles bei der Analyse der Phänomene des ἀληθεύειν diesen doppelten Weg einschlägt: zunächst fragt er nach dem Seienden, das erschlossen werden soll; sodann stellt er die Frage, ob das jeweilige ἀληθεύειν auch

die ἀρχή des Seienden erschließt. Die zweite Frage ist immer das Kriterium dafür, ob das ἀληθεύειν ein eigentliches ist oder nicht. Diese doppelte Fragestellung ist auch wirksam bei der τέχνη. Diese ist ein ἀληθεύειν innerhalb des λογιστικόν. Und so wie beim ἐπιστημονικόν die ἐπιστήμη als das nächste ἀληθεύειν nicht das eigentliche ἀληθεύειν war, so wird sich auch beim λογιστικόν die τέχνη als das ἀληθεύειν, das bekannter ist, als uneigentliches ἀληθεύειν herausstellen. Sofern die τέχνη dem λογιστικόν zugehört, ist sie ein Erschließen von Seiendem, ὃ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν (vgl. Eth. Nic. VI, 4; 1140a1), »was auch anders sein kann«. Auf solches Seiende bezieht sich aber auch die φρόνησις. Innerhalb des ἐνδεχόμενον gibt es also einen Unterschied; es kann sein ein ποιητόν oder ein πρακτόν, Thema einer ποίησις, eines Herstellens, oder einer πράξις, eines Handelns.

c) πράξις und ποίησις als nächste Vollzugsweisen des ἀληθεύειν.

Die ἐπιστήμη als eigenständige »πράξις« des ἀληθεύειν

Wir haben bisher an der ἐπιστήμη ein Phänomen noch nicht eigentlich sehen können, das in allen Weisen des ἀληθεύειν mehr oder minder ausdrücklich beschlossen liegt. Die ἐπιστήμη ist, sofern sie als eine Aufgabe vollzogen wird, selbst eine πράξις, freilich eine πράξις, die nicht wie das Herstellen irgendein Resultat zum Ziel hat, sondern die lediglich darauf aus ist, das Seiende als ἀληθές zu gewinnen. Im Erkennen des ἀληθές liegt also Aufgabe und Ziel der ἐπιστήμη. *Zunächst und zumeist aber steht das Erkennen im Dienste des Verfertigen. Das ἀληθεύειν macht die Vollzugsweise einer ποίησις oder πράξις mit aus.*

Denn das ἀληθεύειν ist ja nicht die einzige Bestimmung der ψυχή. Es ist nur eine *bestimmte*, allerdings konstitutive Möglichkeit eines Seienden, das den Charakter des Lebens (ψυχή) hat: desjenigen Seienden nämlich, das dadurch ausgezeichnet ist, daß es spricht. Ganz allgemein charakterisiert Aristoteles die beiden Grundmöglichkeiten der Seele (ψυχή) als κρῖναι

und κινεῖν. Den Charakter der κρίσις hat schon die αἴσθησις des Tieres, auch in der αἴσθησις, im natürlichen Wahrnehmen, wird etwas gegen etwas abgehoben. Die zweite Bestimmung ist das κινεῖν, das »Sich-Umtun«. Dem entspricht die höhere Bestimmung des Seins des Menschen: die πράξις, das κινεῖν im Sinne des κρίναι, des sprechenden Unterscheidens. Die ζωή des Menschen ist πρακτική μετὰ λόγου². Sie ist charakterisiert durch πράξις καὶ ἀλήθεια (vgl. Eth. Nic. VI,2; 1139a18), durch πράξις, Handeln, und ἀλήθεια, das Aufgedecktsein des Daseins selbst sowie des Seienden, auf das sich das Handeln bezieht. Diese beiden Grundbestimmungen können nun – mit Hinblick auf die Sichtigkeit und ihre Möglichkeiten – formuliert werden als: αἴσθησις, νοῦς, ὁρεξις. So sagt Aristoteles: die κύρια, die beherrschenden Möglichkeiten eines jeden menschlichen Verhaltens, sind: αἴσθησις, νοῦς, ὁρεξις. τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὁρεξις (a17 sqq).

Jedes Verhalten des Daseins ist also bestimmt als πράξις καὶ ἀλήθεια. Bei der ἐπιστήμη, dem wissenschaftlichen Erkennen, ist nun der Charakter der πράξις deshalb nicht eigens herausgetreten, weil das Erkennen in der Wissenschaft *eigenständig* ist und als Eigenständiges selbst schon die πράξις und ὁρεξις ist. Bei der τέχνη aber ist das ἀληθεύειν das einer ποίησις; die τέχνη ist eine διάνοια ποιητική (vgl. a27 sq), ein solches Durchdenken des Seienden, das mit beiträgt zum *Herstellen*, zu der Art, wie etwas gemacht werden soll. Deshalb ist in der τέχνη als ποίησις und in jeder πράξις das ἀληθεύειν ein λέγειν, das, ὁμολόγως ἔχον τῇ ὁρέξει (vgl. a30), »genau so spricht, wie die ὁρεξις will«. Es ist keine theoretische Spekulation über das Seiende, sondern es spricht das Seiende so aus, daß es für das rechte Durchführen dessen, was hergestellt werden soll, die richtige Weisung gibt. So ist das ἀληθεύειν in der τέχνη und φρόνησις auf die ποίησις und πράξις orientiert.

² Vgl. Eth. Nic. I, 6; 1098a3 sqq.

§ 7. Die Analyse der τέχνη (Eth. Nic. VI, 4)

a) Der Gegenstand der τέχνη: das Sein-Werdende (ἐσόμενον)

Wie bei der ἐπιστήμη geht es auch bei der τέχνη zunächst darum, das *Seiende, auf das sie geht, zu bestimmen*. Bei der τέχνη ist das Sich-Auskennen auf das ποιητόν gerichtet, auf das, was erst herzustellen ist, also noch nicht ist. Darin liegt, daß es auch anders sein kann; denn was noch nicht ist, ist nicht immer: ἐστὶν δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν (Eth. Nic. VI, 4; 1140a10 sq.). »Alles Sich-Auskennen« als Führung eines Herstellens »bewegt sich im Umkreis eines Seienden, das im Werden, unterwegs zu seinem Sein, ist«: καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι (11 sqq.). »Und das τεχνάζειν ist zwar ein Betrachten«, aber nicht so, daß das Betrachten im Betrachten aufginge, sondern so, daß es orientiert ist auf das ὅπως, »auf daß etwas so und so geschieht«, d. h. recht ausgeführt werde. Der von der τέχνη geleitete Umgang mit einer Sache ist immer ein Zu-richten für. Das θεωρεῖν der τέχνη ist keine Spekulation, sondern es leitet den Umgang mit einer Sache in der Orientierung auf ein Dafür und Dazu. So ist das *Seiende der τέχνη ein ἐσόμενον*, solches, das erst sein wird.

b) Die Stellung der ἀρχή in der τέχνη.

(Eth. Nic. VI, 4; Met. VII, 7)

Das zweifache Verhältnis der τέχνη zu ihrer ἀρχή. εἶδος und ἔργον. Der παρά-Charakter des ἔργον

Die zweite Frage ist die nach der ἀρχή dieses Seienden, d. h. inwieweit die τέχνη die ἀρχή des Seienden, auf das sie sich richtet, selbst aufdecken kann. Für die τέχνη ist ἡ ἀρχή ἐν τῷ ποιῶντι (a13), das, von wo aus die Verfertigung sich ins Werk setzt, ist »im Herstellenden selbst«. Wenn etwas hergestellt werden soll, bedarf es der Überlegung. Vor allem Herstellen muß das *Wofür*, das ποιητόν, in Betracht gezogen werden. Für den Herstel-

lenden ist also das ποιητόν im vorhinein da; denn er muß durch das τεχνάζειν (a11) sich klar gemacht haben, wie das Werk aussehen soll. So ist das εἶδος des Herzustellenden, etwa der Bauplan, vor dem Herstellen selbst bestimmt. Von diesem Plan her schreitet der Herstellende, etwa der Baumeister, zur Ausführung des Werkes selbst. Die ἀρχή des Seienden der τέχνη, das εἶδος, ist also in der ψυχῇ, ἐν τῷ ποιοῦντι, »im Herstellenden selbst«. ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ (a13 sq), nicht aber ist die ἀρχή im Herzustellenden, im ἔργον, in dem, was herzustellen ist. Dies ist ein eigentümlicher Tatbestand, den man sich trotz seiner Selbstverständlichkeit klar machen muß. Er wird am deutlichsten im Verhältnis zu einem Seienden, das auch hergestellt ist, aber sich *selbst* herstellt: den φύσει ὄντα. Diese stellen sich so her, daß die ἀρχή im Herstellenden und auch im Hergestellten ist. ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν (a15 sq), »denn diese haben die ἀρχή in sich selbst«. Bei der τέχνη dagegen liegt das ἔργον gerade παρά, »neben« der Hantierung; gerade als ἔργον, als fertiggestelltes Werk, ist es nicht mehr Gegenstand der ποίησις. Das Fertiggewordensein des Schuhs heißt gerade, daß der Schuster ihn abliefert. Sofern nun das τέλος die ἀρχή mit ausmacht, ist bei der τέχνη selbst die ἀρχή gewissermaßen nicht zur Verfügung. Es zeichnet sich vor, daß die τέχνη ein uneigentliches ἀληθεύειν ist.

Der Gegenstand der τέχνη ist das ποιητόν, das ἔργον, das Werk, das bei einem Herstellen und Verrichten herausspringt. Dieses ἔργον ist ein ἐνεκά τινος (vgl. Eth. Nic. VI, 2; 1139b1), es ist »um willen von etwas«; es hat den Bezug auf etwas anderes. Es ist οὐ τέλος ἀπλῶς (b2), »kein Ende schlechthin«. Das ἔργον hat in sich die Verweisung auf etwas anderes; als τέλος ist es *von sich wegweisend*: Es ist ein πρὸς τι καὶ τινος (b2 sq), »zu etwas für jemanden«. Der Schuh ist hergestellt *zum Tragen*, für einen Anderen. In dieser doppelten Charakteristik liegt, daß das ἔργον der ποίησις ein Hergestelltes zur weiteren Verwendung ist für den Menschen. Die τέχνη hat also das ἔργον zum Gegenstand des ἀληθεύειν nur solange, als es *noch nicht fertig*

ist. Sobald das Werk fertig ist, fällt es aus dem Herrschaftsreich der τέχνη heraus: Es wird Gegenstand des betreffenden Gebrauchs. Das wird bei Aristoteles eben so ausgedrückt, daß das ἔργον »παρά« ist (vgl. Eth. Nic. I, 1; 1094a4 sq.). Das ἔργον, sobald es fertig ist, ist παρά, »neben« der τέχνη. Die τέχνη geht also auf ein Seiendes, sofern es im Werden begriffen ist. ἔστιν δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν (Eth. Nic. VI, 4; 1140a10 sq.).

Innerhalb des Seienden, das durch das Werden bestimmt ist, unterscheidet Aristoteles drei Möglichkeiten: τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίνεσθαι τὰ δὲ τέχνη τὰ δὲ ἀπὸ ταυτομάτου (Met. VII, 7; 1032a12 sqq.). »Von dem, was wird, das ist einmal φύσει – solches, was sich selbst herstellen kann –, anderes ist durch τέχνη, anderes, was zufällig geschieht«. Bei dem Zufälligen denkt Aristoteles vor allem an Mißgeburten und dergleichen, d.h. solches, was eigentlich wider die Natur ist, aber doch in gewissem Sinne auch wieder von selbst, φύσει, wird. Die Weisen des Werdens, die nicht die der Natur sind, nennt Aristoteles ποιήσεις. αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις (a26 sq.). Durch solche ποιήσεις wird, ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (b1), »alles das, dessen Aussehen in der Seele ist«. Wir müssen das genauer betrachten, um zu verstehen, *inwiefern die τέχνη die ἀρχὴ in gewisser Weise hat, in gewisser Weise nicht hat*. Z. B. bei der τέχνη ἰατρικῇ ist die Gesundheit, bei der οἰκοδομικῇ das Haus das εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ. Wenn ein Haus gebaut werden soll, dann ist der Grundvollzug des Überlegens – der τέχνη – von folgender Struktur: Da das Haus so und so sich ausnehmen soll, ist es notwendig, daß dafür das und das vorhanden ist. Bei dieser prinzipiellen Überlegung ist ἐν τῇ ψυχῇ ein ἀληθεύειν, ein Aufdecken – hier, b6, νοεῖν – ein ἀποφαίνεσθαι, Sehenlassen dessen, was hergestellt werden soll. Und was hier in der Seele aufgedeckt wird und in ihr präsent ist, das ist das εἶδος des Hauses, das Aussehen, das »Gesicht« des Hauses, wie es einmal dastehen soll und welches seine eigentliche Anwesenheit ausmacht. Dieses wird ἐν τῇ ψυχῇ in einer προαίρεσις vorweggenommen. Denn das Haus, das hergestellt werden soll, ist ja noch nicht da. Der Aus-

druck τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ meint diese Vorwegnahme des εἶδος in der ψυχῇ. Wir haben im Deutschen einen guten Ausdruck dafür: das Aussehen wird *vergegenwärtigt*. Das Haus, das einmal Gegenwart werden soll, wird vorher so, wie es aussehen soll, vergegenwärtigt. Diese Vergegenwärtigung des Hauses ist ein Aufdecken des εἶδος ἄνευ ὅλης (vgl. b12). Das Holz und dergleichen ist noch nicht da. In bestimmter Weise ist natürlich auch die ὅλη bei diesem Überlegen da: es wird ja auf Grund des Bauplans gerade auch über das Material beraten. Aber die ὅλη in dem Ausdruck ἄνευ ὅλης ist in ontologischem Sinn zu verstehen: die ὅλη ist nicht in eigentlichem Sinne präsent in der τέχνη. Die ὅλη ist erst eigentlich da, sofern sie das Woraus des Bestehens des fertigen Hauses in seinem Fertigsein ist und die eigentliche Gegenwart des fertigen Hauses ausmacht. Sie ist τὸ ἔσχατον καθ' αὐτό, das, was nicht erst herzustellen ist, sondern was schon verfügbar ist für, und zwar so, daß sie es ist, die das ποιοῦμενον eigentlich in die Gegenwart bringt. ἐνυπάρχει γὰρ καὶ γίγνεται αὐτῇ (b32 sq.). »Denn die ὅλη ist es, die mit darin ist und die wird«. Beim Überlegen ist die ὅλη also nicht präsent ἐν τῇ ψυχῇ, sofern sie ἐνυπάρχει, »mit darin ist«, und sofern sie γίγνεται, sie es ist, das eigentlich »wird«, bzw. in die eigentliche Gegenwart bringt.

Das εἶδος als εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ ist die vorweggenommene Anwesenheit des Hauses. Und sofern der Mensch es vergegenwärtigt, vollzieht er in ständiger Rücksichtnahme auf dieses εἶδος die ganze Ausarbeitung des Bauplans. τὸ δὴ ποιοῦν καὶ δεῖν ἀρχεται ἢ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἐὰν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ (b21 sqq.). »Das eigentliche Herstellende und das, von woher die Bewegung beginnt, das ist das εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ«. Das εἶδος also ist die ἀρχή; von ihm aus beginnt die κίνησις. Diese κίνησις ist zunächst die der νόησις, der Überlegung, und sodann die der ποίησις, des aus der Überlegung herausspringenden Handelns. Sofern nun das εἶδος in dieser Weise, d. h. als ἀρχή der gesamten Bewegung des Herstellens, ἐν τῇ ψυχῇ ist, ist die ἀρχή des ποιητόν ἐν τῷ ποιοῦντι (Eth. Nic. VI, 4; 1140a13), d. h. sie

ist Sache der τέχνη selbst. Dagegen ist das ποιοῦμενον, das fertige Haus, nicht mehr Gegenstand der τέχνη. Es fällt als fertiges aus der τέχνη heraus. Nun aber ist das τέλος, in seinem ontologischen Charakter genommen, πέρας. πέρας λέγεται τὸ τέλος ἐκάστου (τοιοῦτον δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις) (vgl. Met. V, 17; 1022a4 sqq); ferner ist auch die ἀρχή in gewisser Weise πέρας; ἡ μὲν ἀρχὴ πέρας τι (vgl. a12). Da also das τέλος denselben ontologischen Charakter hat wie die ἀρχή – nämlich πέρας –, das τέλος aber in der τέχνη gerade nicht verwahrt wird, steht die τέχνη in ebendemselben Verhältnis zu ihrem Seienden wie die ἐπιστήμη.

Weil die τέχνη das ἔργον nicht mehr erreicht, weil es aus ihr herausfällt, steht sie in gewisser Weise gleich der τύχη, dem Zufall. τρόπον τινὰ περὶ τὰ αὐτὰ ἔστιν ἡ τύχη καὶ ἡ τέχνη (Eth. Nic. VI, 4; 1040a18). τύχη und τέχνη gehen in gewisser Weise auf dasselbe. Das Charakteristische des Zufalls ist, daß er das, was herausspringt, nicht in der Hand hat. So steht es auch bei der τέχνη: sie kann noch so sehr bis ins einzelne ausgebildet sein und verfügt doch nicht mit absoluter Gewißheit über das Gelingen des Werkes. Die τέχνη hat das ἔργον letztlich nicht in der Hand. Damit offenbart sich ein fundamentaler Mangel des ἀληθεύειν, durch den die τέχνη charakterisiert ist.

c) Das εἶδος als ἀρχή der κίνησις der τέχνη im Ganzen.

(Met. VII, 7)

νόησις und ποίησις. Die τέχνη als Boden der Auslegung des Seins durch das εἶδος

Das εἶδος kommt als ἀρχή ins Spiel in der τέχνη. In der τέχνη ist das εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ die ἀρχή der κίνησις, welche zunächst die der νόησις und sodann die der ποίησις ist. Eine eindringliche Darstellung des Zusammenhangs von νόησις und ποίησις gibt Aristoteles im VII. Buch der »Metaphysik« Kap. 7, wo er ihn an der ὑγίεια und der οἰκοδομική exemplifiziert. Hier sagt er: ἡ δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος (1032b5). Die Gesundheit ist der λόγος ἐν τῇ

ψυχῇ. λόγος meint hier λεγόμενον, das Ausgesprochene. Hingegen sagt Aristoteles: ἡ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὃ ἄνευ ὕλης ἐστίν (De Part. An. a, 1; 640a31, sq). λόγος meint hier: λέγειν, besprechendes Vergegenwärtigen. Der λόγος qua λεγόμενον aber ist das εἶδος. Es handelt sich hier um einen Nachklang der platonischen Rede- und Sehweise; denn das εἶδος ist nichts anderes als die Idee. Deshalb kann Aristoteles verkürzt sagen: ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς οἰκίας (vgl. Met. VII, 7; 1032b13 sq). »Das Hausbauenkönnen ist das Aussehen des Hauses«. Die τέχνη ist λόγος qua λέγειν des λεγόμενον, d. h. des εἶδος. Die οἰκοδομικὴ, das Hausbauenkönnen hält aufgedeckt und verwahrt das εἶδος, das Aussehen des Hauses. – Anbei sei bemerkt, daß dies entscheidend ist auch für das Verständnis der νόσις νοήσεως, Met. XII, cap. 9 und 10. Hier wird nach dem eigentlichen Sein gefragt. Dieses ist, cap. 9, der νοῦς als das θεϊότατον, als das eigentlichste Sein, dem aber Leben und Dauer zukommt. – Das εἶδος, das aufgedeckt und verwahrt ist in der οἰκοδομικῇ, ist ἀρχὴ der κίνησις, welche zunächst die der νόσις und sodann die der ποίησις ist. Verfolgen wir näher diese Bewegung, wie sie im Ausgang vom εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ geschieht. γίνεται δὲ τὸ ὕγιες νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὕγεια, ἀνάγκη, εἰ ὕγιες ἐσται, τοδὶ ὑπάρξει[...] καὶ οὕτως αἰεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν (Met. VII, 7; 1032b6 sqq). »Es wird das Gesunde, indem man so aufdeckt: Da die Gesundheit das und das ist, ist es notwendig, wenn Gesundes sein soll, daß dafür das und das vorhanden ist ... Und man deckt immer weiter so auf, bis man zu dem hingeführt hat, was man selbst als Letztes hervorbringen kann«. Dieses ἔσχατον heißt auch τὸ τελευταῖον τῆς νοήσεως (vgl. b17), »das Letzte des umsichtigen Aufdeckens«. In der technischen Umsicht wird beigelegt das, was als Äußerstes, Erstes für das ausrichtende An- und Zugreifen da ist. Die Umsicht durchläuft keine theoretischen Schritte, sondern sie stellt das bei, wobei die Verrichtung, das Ins-Sein-Bringen, ποιεῖν, ansetzt. Die νόσις ist hier ein τεχνάζειν (Eth. Nic. VI, 4; 1140a11), das ausseiende Aufdecken der ὑπάρχοντα. ἡ ἀπὸ τοῦτου

κίνησις ποίησις (Met. VII, 7; 1032b10). »Die Bewegung, die ausgeht von diesem Letzten der νόησις, ist die ποίησις«. Diese ist das eigentlich hervorbringende Ausrichten, während die Bewegung der νόησις den Charakter der Erhellung hat. νόησις und ποίησις gehören zusammen. Sie machen in ihrem Zusammenhang die volle Bewegtheit des Umgangs aus. συμβαίνει τρόπον τινά τὴν ὑγίαιαν ἐξ ὑγείας γίνεσθαι (b11). »Es ergibt sich, daß in gewisser Weise die Gesundheit aus der Gesundheit wird«, d. h. aus dem εἶδος der Gesundheit ἐν τῇ ψυχῇ. Das εἶδος also ist die ἀρχή des ganzen Zusammenhangs von νόησις und ποίησις in der τέχνῃ. Daher ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς οἰκίας (vgl. b13). »Das Hausbauenkönnen ist das εἶδος des Hauses.«

Auf dem Boden der τέχνῃ wird das Sein des Hauses als *Gemachtsein*, als dem »Aussehen« entsprechend, verstanden. Das Vorhandensein ist auf die Werdensweisen, die Herstellungsweisen, genuin und einzig bezogen; alle anderen Bestimmungen sind κατὰ συμβεβηκός. «τὸ κατὰ συμβεβηκός» οὐθέν μέλει τῇ τέχνῃ (Eth. Nic. V, 15; 1138b2). »Die Bestimmungen κατὰ συμβεβηκός besorgt die τέχνῃ keineswegs«. – Entsprechend wird auch die φύσις verstanden: als ein Werdenssein, als ein Sich-von-sich-selbst-her-zu-Gestalt-und-Aussehen-Bringen. – Diese Sichtweise hat ihren Grund in der platonischen Philosophie. Das εἶδος ist, wie gesagt, nichts anderes als die Bezeichnung für die platonische Idee. Bei der Betrachtung der platonischen Philosophie pflegt man die Ideenlehre ins Zentrum zu stellen, d. h. man pflegt sie als Leitfaden für die Interpretation seiner Philosophie zu nehmen. Wir werden sehen, inwieweit das ein Vorurteil ist, inwieweit es den Tatbestand trifft. Vielleicht ist es für den, der gelernt hat, einen Autor zu verstehen, nicht möglich, das, was dieser selbst als das Wichtigste bezeichnet, zur Grundlage der Interpretation zu nehmen. Gerade das, was ein Autor verschweigt, ist das, wobei man ansetzen muß, um das zu verstehen, was der Autor selbst als das Eigentliche bezeichnet. Ohne der Besprechung der Ideenlehre vorgreifen zu wollen, sei nur der Hinweis darauf gegeben, daß wir die Genesis, den pri-

mären Sinn und auch das Undurchsichtige an Platos Ideen nur verstehen, wenn wir die Orientierung festhalten, wo das εἶδος zunächst ganz natürlich auftritt, in welchem ἀληθεύειν es explizit heraustritt. Von hier aus ist zu verstehen, warum Plato sagt, die Idee sei das eigentliche Sein. Wir haben gesehen: Das εἶδος ist die ἀρχή des ganzen Zusammenhangs von νόσεις und ποίσεις in der τέχνη. ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς οἰκίας. Die τέχνη ist der Boden, auf dem so etwas wie das εἶδος zunächst sichtbar wird. Wir haben also die τέχνη nicht ohne Absicht behandelt: in ihr wird das εἶδος zunächst präsent.

Halten wir die erste Einteilung der Weisen des ἀληθεύειν gegenwärtig:



Mit der Charakteristik der nächsten Weisen des ἀληθεύειν, der ἐπιστήμη und der τέχνη, ist dieses selbst deutlicher geworden. Diese beiden Grundmöglichkeiten des ἐπιστημονικόν und des λογιστικόν sind nicht die höchsten. Aber es darf nicht ohne weiteres angenommen werden, als müßten die beiden anderen Weisen auch die eigentliche Möglichkeit und Ausbildung, die ἀρετή, des ἐπιστημονικόν und des λογιστικόν sein. Zunächst ist weniger auf solche Systematik als vielmehr auf das konkrete Verständnis der Phänomene des ἀληθεύειν selbst abzu zielen. Das ἀληθεύειν hat jeweils den Sinn, das Dasein gegen das Verfallen an das λεγόμενον in Stand zu bringen, dergestalt, daß es in diesem Sein nicht getäuscht werden kann.

In der weiteren Analyse der verbleibenden Weisen des ἀληθεύειν behandelt Aristoteles zunächst die φρόνησις, die Umsicht, die umsichtige Einsicht.

§ 8. Die Analyse der φρόνησις (Eth. Nic. VI, 5)

Die Analyse der φρόνησις geht davon aus, daß zuerst wieder bestimmt wird, worauf sie sich bezieht, um sie sodann gegen die beiden zunächst analysierten Weisen des ἀληθεύειν, ἐπιστήμη und τέχνη, abzugrenzen. Dabei springt die φρόνησις in der Abgrenzung gegen die ἐπιστήμη als δόξα, in der Abgrenzung gegen die τέχνη als ἀρετή heraus. Das macht den geschlossenen Zusammenhang von Eth. Nic. VI, cap. 5 aus, wo Aristoteles die Analyse der φρόνησις durchführt.

a) Der Gegenstand der φρόνησις: das Dasein selbst.

Die Bestimmung des τέλος der φρόνησις in Abgrenzung gegen das τέλος der τέχνη. Sein Verhältnis zum ἀληθεύειν: vorgängige Identität in der φρόνησις; Verschiedenheit (παρά) in der τέχνη

Aristoteles beginnt mit der Frage, was man im natürlichen Dasein unter der φρόνησις versteht bzw. welchen Menschen man einen φρόνιμος nennt. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίαν ἢ πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως (1140a25 sqq). »Ein φρόνιμος ist offensichtlich der, der gut, angemessen überlegen kann«, der βουλευτικός ist; und zwar der angemessen überlegen kann »das, was gut – das Fertigsein ausmachend – und zuträglich ist αὐτῷ, für ihn, den Überlegenden, selbst ...« Der Gegenstand der φρόνησις ist also zwar bestimmt als etwas, was auch anders sein kann, aber er hat von vorneherein *Bezug auf den Überlegenden selbst*. Dagegen bezieht sich die Überlegung der τέχνη lediglich auf das, was beiträglich ist zur Herstellung von etwas anderem, nämlich des ἔργον, z.B. des Hauses. Die Überlegung der φρόνησις aber bezieht sich auf dieses ἔργον, sofern es für den Überlegenden selbst beiträglich ist. Das ἀληθεύειν der φρόνησις hat also in sich

selbst die *Direktion der Verweisung auf den ἀληθεύων selbst*. Als einen φρόνιμος bezeichnen wir aber nicht denjenigen, der κατὰ μέρος in rechter Weise überlegt, d. h. bezüglich bestimmter Beiträglichkeiten, die in bestimmter Hinsicht, z. B. in Hinsicht auf Gesundheit oder Körperkraft, für das Dasein beiträglich sind; sondern wir nennen einen φρόνιμος den, der in rechter Weise überlegt, ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὄλως, »was zuträglich ist für die rechte Weise des Seins des Daseins als solchen im Ganzen«. Das βουλευέσθαι der φρόνησις betrifft das Sein des Daseins selbst, das εὖ ζῆν, d. h. daß *das Dasein ein rechtes sei*. Demnach hat die φρόνησις die Verweisung in sich πρὸς τέλος τι σπουδαῖον (1140a29 sq.), »auf ein solches τέλος, wobei es Ernst gibt«, und zwar ὧν μὴ ἔστιν τέχνη (a30), »mit Bezug auf solches Seiendes, das nicht Thema eines Verfertigen, eines Herstellens ist«. Das τέλος der φρόνησις ist sonach *kein παρά* gegenüber dem Sein des Überlegens selbst wie das ἔργον der τέχνη. Bei der φρόνησις ist vielmehr der Gegenstand des Überlegens die *ζωή selbst*; das τέλος ist vom selben Seinscharakter wie die φρόνησις. τῆς μὲν γάρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστιν γάρ αὕτη ἡ εὐπραξία τέλος (1140b6 sqq.). »Bei der ποιήσις ist das τέλος ein anderes, bei der πράξις aber nicht; es ist nämlich die εὐπραξία selbst das τέλος.« Bei der φρόνησις ist *das πρακτὸν vom selben Seinscharakter wie das ἀληθεύειν selbst*. Und hier ist das τέλος vermutlich in der Tat aufgedeckt und behalten; es ist nämlich das Sein des Überlegenden selbst. Der φρόνιμος deckt sich also nicht mit dem τεχνίτης; denn das ἀληθεύειν des τεχνίτης ist ein ἀληθεύειν, das sich auf ein anderes Sein bezieht.

βουλευέται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν (1140a31 sq.); »der βουλευτικός ist keiner, der überlegt mit Bezug auf das, was sich nicht anders verhalten kann«; und dies ebenso wie der τεχνίτης. Aber der βουλευτικός überlegt οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράξαι (a32 sq.), »er überlegt auch nicht mit Bezug auf das, was er nicht je selbst vollziehen kann«. Im Überlegen der φρόνησις ist also auf sich selbst und *das eigene Handeln* gesehen. Dagegen ist die τέχνη ein Ersinnen, Ausdenken, Findig-

sein von solchem, was ich nicht notwendig selbst ausführen will und kann. Der βουλευτικός ist also der, der überlegt mit Bezug auf das πρακτόν. – Das Überlegen der φρόνησις ist ferner ein gewisses Schließen: Wenn das und das geschehen soll, wenn ich mich so verhalten und sein soll, dann ... Dabei ist das, von wo aus und mit ständiger Rücksicht worauf ich überlege, nämlich das οὐ ἕνεκα, je und je anders. So ist das Überlegen der φρόνησις ein Durchsprechen, ein λογίζεσθαι, aber keine ἀπόδειξις, keine ἐπιστήμη. Umgekehrt kann das, was notwendig ist, wie es ist, nicht möglicher Gegenstand des Überlegens sein. Das Überlegen der φρόνησις ist also wie das der τέχνη auf etwas bezogen, was auch anders sein kann. Und es hat auch wiederum als Überlegen eine gewisse Ähnlichkeit mit dem der τέχνη: Wenn ich *so und so handeln* soll, dann muß das und das geschehen. Die τέχνη würde überlegen: Wenn *das und das werden* soll, dann muß das und das geschehen. Und doch ist die φρόνησις verschieden von der τέχνη; denn bei der τέχνη ist das πρακτόν ein τέλος, das παρά ist. Anders steht es mit dem τέλος der φρόνησις. Diese ist: ἕξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικῇ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ (vgl. 1140b5), »ein solches Gestelltsein des menschlichen Daseins, daß es über die Durchsichtigkeit seiner selbst verfügt«¹. Das τέλος der φρόνησις ist kein πρὸς τι und kein ἕνεκά τινος; es ist der ἀνθρώπος selbst. αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος (b7), das rechte Sein des Menschen ist τέλος. Dieses aber ist ζῷη πρακτικῇ μετὰ λόγου. Das τέλος der φρόνησις ist ein τέλος ἀπλῶς und ein οὐ ἕνεκα, ein Worumwillen. Sofern nun das Dasein als das οὐ ἕνεκα, das Worumwillen, aufgedeckt ist, ist das, was darum ist und jeweils darum zu besorgen ist, selbst vorgezeichnet. So ist mit dem Dasein als dem οὐ ἕνεκα mit einem Schlag die ἀρχὴ des Überlegens der φρόνησις ergriffen. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἕνεκα τὰ πρακτά (1140b16 sq.). Diese ἀρχαὶ sind das Dasein selbst; dieses befindet sich, steht zu ihm selbst *so oder*

¹ Paraphrase von Hg. gemäß S. 52.

so. Das Dasein ist ἀρχή des Überlegens der φρόνησις. Und was die φρόνησις überlegt, ist nicht das, wobei eine πράξις zu Ende kommt. Ein Resultat ist nicht konstitutiv für das Sein des Handelns, sondern *lediglich das εἶναι*, das Wie. Das τέλος in der φρόνησις ist der ἄνθρωπος selbst. Bei der ποίησις ist das τέλος ein anderes, ein weltlich Seiendes gegenüber dem Dasein, bei der πράξις aber nicht.

Inwiefern ist nun die φρόνησις ein ἀληθεύειν?

b) Die φρόνησις als ἀ-ληθεύειν.

ἡδονή und λύπη. σωφροσύνη. Die φρόνησις als Kampf gegen die im Dasein liegende Verdeckungstendenz seiner selbst. Die φρόνησις als un-eigenständiges ἀληθεύειν im Dienste der πράξις

Sofern der Mensch selbst Gegenstand des ἀληθεύειν der φρόνησις ist, muß es so um den Menschen stehen, daß er sich selbst verdeckt ist, sich selbst nicht sieht, so daß es eigens eines ἀ-ληθεύειν bedarf, um sich selbst durchsichtig zu werden. In der Tat: διαφθείρει καὶ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρὸν τὴν ὑπόληψιν (vgl. b13 sq). »Das, was Vergnügen bereitet, und das, was die Stimmung herabdrückt, das kann die ὑπόληψις zerstören oder durcheinanderbringen«. Eine Stimmung kann den Menschen sich selbst verdecken; es kann ihm auf bestimmte nebensächliche Dinge ankommen; er kann in sich selbst vergafft sein, so daß er sich eigentlich nicht sieht. Daher bedarf es immer wieder der Rettung der φρόνησις. Die Umsicht sich selbst gegenüber, die Einsicht in sich selbst muß vom Menschen immer wieder gegen die Gefahr des διαφθεῖραι und des διαστρέφειν erungen werden. Es ist gar nicht selbstverständlich, daß das Dasein für es selbst in der Eigentlichkeit seines Seins aufgedeckt ist; die ἀλήθεια muß auch hier abgerungen werden. Und so nimmt Aristoteles zusammen mit Plato auf eine eigentümliche Etymologie Bezug. σωφροσύνη σώζει τὴν φρόνησιν (vgl. b11 sq), »die Besonnenheit ist das, was die φρόνησις rettet«, erhält gegenüber der Möglichkeit der Verdeckung. Ebenso bestimmt

Plato die σωφροσύνη im »Kratylos«, »σωφροσύνη« δὲ σωτηρία [...] φρονήσεως (411e4 sq). Aber nur bestimmte Weisen des ἀληθεύειν sind durch die ἡδονή und die λύπη gefährdet. οὐ γὰρ ἀπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν [...], ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν (Eth. Nic. VI, 5; 1140b13, sqq). »Denn das, was Vergnügen macht, und das, was niederdrückt, zerstört nicht und bringt auch nicht durcheinander jede ὑπόληψις, sondern die mit Bezug auf das πρακτόν«. Sofern jedoch die ἡδονή und λύπη zur Grundbestimmung des Menschen gehören, ist der Mensch ständig in Gefahr, von sich selbst sich selbst verdeckt zu werden. Die φρόνησις ist demnach nichts Selbstverständliches, sondern eine *Aufgabe, die in einer προαίρεσις ergriffen werden muß*. In der φρόνησις zeigt sich in einem ausgezeichneten Sinn der Sinn des ἀληθεύειν, des Aufdeckens von etwas, was verborgen ist. Aristoteles betont: τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή (b17 sq). »Das Dasein kann verdorben sein durch ἡδονή und λύπη«. Wenn eine solche Stimmung herrschend ist, so macht sie, daß οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή. Das rechte οὐ ἔνεκα zeigt sich nicht mehr, ist also verdeckt und muß durch den λόγος aufgedeckt werden. So ist also die φρόνησις, sobald sie vollzogen wird, *in einem ständigen Kampf gegenüber der Verdeckungstendenz, die im Dasein selbst liegt*. ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχή (b19 sq). »Es ist nämlich die κακία, die schlechte Verfassung, dasjenige, was die ἀρχή zerstört«, was das rechte οὐ ἔνεκα nicht sichtbar werden läßt. Hier, bei der φρόνησις, liegt gerade die Gefahr und der Widerstand für die φρόνησις im Dasein selbst. So kann Aristoteles die Bestimmung der φρόνησις zusammenfassen: ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν (b20 sq). *Die φρόνησις ist eine ἔξις des ἀληθεύειν*, »ein solches Gestelltsein des menschlichen Daseins, daß ich darin verfüge über die Durchsichtigkeit meiner selbst«. Denn das Thema sind die ἀνθρώπινα ἀγαθὰ. Und sie ist eine ἔξις des ἀληθεύειν, die πρακτικὴ ist, »die sich innerhalb des Handelns bewegt«. Daher ist sie εὖ, sofern sie sich ὁμολόγως verhält der δρεξις bzw.

der *πρᾶξις*², so daß sich das Überlegen dem Worumwillen des Handelns anmißt. Die *φρόνησις* ist also selbst *zwar ein ἀληθεύειν, aber nicht ein eigenständiges, sondern ein ἀληθεύειν im Dienste der πρᾶξις*; sie ist ein ἀληθεύειν, das eine Handlung in sich durchsichtig macht. Sofern die Durchsichtigkeit einer *πρᾶξις* für diese konstitutiv ist, ist die *φρόνησις* mit konstitutiv für den eigentlichen Vollzug des Handelns selbst. Die *φρόνησις* ist ein ἀληθεύειν, aber, wie gesagt, nicht ein eigenständiges, sondern als Führung der Handlung.

So kann Aristoteles daran denken, sie gegen die beiden anderen Weisen des ἀληθεύειν, gegen *τέχνη* und *ἐπιστήμη*, abzugrenzen.

c) Die Abgrenzung der *φρόνησις* gegen *τέχνη* und *ἐπιστήμη*. Die *φρόνησις* als ἀρετή. Die *φρόνησις* als »un-vergeßliches« Gewissen. – Die σοφία als ἀρετή τέχνης

Die Abgrenzung findet zunächst gegen die *τέχνη* statt. Da nämlich die *φρόνησις* genau so wie die *τέχνη* sich auf ein Seien-des richtet, das auch anders sein kann, die *τέχνη* aber das ἔργον nicht hat, die *φρόνησις* dagegen wohl, könnte man vermuten, daß die *φρόνησις* die ἀρετή der *τέχνη* wäre. Der Seinscharakter der ἀρετή ist die τελείωσις, sie macht das Fertigsein von etwas aus, sie bringt etwas zur Vollendung, und zwar das, was die Möglichkeit dazu hat, d.h. auch ohne sie sein kann. Die Frage ist also, ob die *φρόνησις* die τελείωσις der *τέχνη* sein kann. ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν (b21 sq). »Aber fürwahr, für die *τέχνη* gibt es eine ἀρετή, eine mögliche τελείωσις, für die *φρόνησις* aber nicht«; für die *φρόνησις* gibt es keine τελείωσις. Wie ist es zu verstehen, daß für die *τέχνη* eine ἀρετή möglich ist? In einem überlegenden Sich-Auskennen gibt es verschiedene Grade der Ausbildung. Die *τέχνη* kann vor- und

² Vgl. Eth. Nic. VI, 2; 1139a2 sqq.

zugeben. Zu ihr gehört das Probieren. Man versteht in ihr, ob es geht oder ob es auf andere Weise geht. Die τέχνη wird um so sicherer gehen, wenn sie einen Fehlversuch riskiert. Gerade auf dem Wege des Verfehlens bildet sich die Sicherheit aus. Gerade wer sich nicht auf eine bestimmte »Technik«, eine bestimmte eingefahrene Behandlungsart, versteift, sondern wer immer wieder neu versucht, wer das feste Verfahren zerbricht, der bringt sich in die rechte Möglichkeit des Sichauskennens, der verfügt über die rechte Art des ἀληθεύειν, das der τέχνῃ entspricht, der verfügt mehr über diese Art des Aufdeckens. καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων αἰρετώτερος (b22 sq.). Das Fehlgehenkönnen ist ein Vorzug, der zur τέχνῃ selbst gehört. Sie ist gerade auf Grund dieser Möglichkeit τελειωτέρα. Diese Möglichkeit des Fehlgehenkönnens ist konstitutiv für die Ausbildung der τέχνῃ. Bei der φρόνησις dagegen, wo es sich um das Überlegen handelt, dessen Thema das eigene Sein des Daseins ist, da ist jedes Fehlgehen ein Sich-Verfehlen. Das Sich-Verfehlen sich selbst gegenüber ist keine höhere Möglichkeit, keine τελειώσις der φρόνησις, sondern geradezu der Verderb. Neben der Möglichkeit des Verfehlens gibt es für die φρόνησις nur die echte Möglichkeit des Treffens. Die φρόνησις ist nicht darauf orientiert, zu probieren; ich kann im sittlichen Handeln nicht mit mir experimentieren. Das Überlegen der φρόνησις steht unter dem Entweder–Oder. Die φρόνησις ist ihrem Sinne nach στοχαστική, sie hat in sich feste Orientierung, geht auf das Ziel zu, und zwar auf die μεσότης. Bei der φρόνησις gibt es kein Mehr oder Minder, kein Sowohl–Als auch wie bei der τέχνῃ, sondern nur den Ernst der bestimmten Entscheidung, das Treffen oder Verfehlen, das Entweder–Oder. Sofern die φρόνησις στοχαστική ist, hat sie gar keine Möglichkeit, vollendet zu sein. Sie hat also keine ἀρετή, sondern ist in sich selbst ἀρετή. So ist die Vollzugsart des ἀληθεύειν in sich selbst bei der φρόνησις eine andere als bei der τέχνῃ, obzwar beide, sachlich genommen, auf Seiendes gehen, das auch anders sein kann. Damit ist zugleich eine Abgrenzung gewonnen. Die φρόνησις

kann nicht die ἀρετή der τέχνη sein, und dies auf Grund der Vollzugsart des ἀληθεύειν selbst, ganz abgesehen davon, daß das Seiende der τέχνη ein ποιητόν, das der φρόνησις ein πρακτόν ist. So ist klar, daß die φρόνησις eine ἀρετή ist, aber keine τέχνη. δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τις ἐστὶν καὶ οὐ τέχνη (b24 sq). Und weil die φρόνησις sich auf die ἀρχή und das τέλος zugleich richtet und beide verwahrt, ist sie die βελτίστη ἐξίς des ἀληθεύειν innerhalb desjenigen Seienden, das auch anders sein kann.

Wie steht die φρόνησις nun zur ἐπιστήμη? Das λόγον ἔχον ist in zwei Grundmöglichkeiten geteilt: das λογιστικόν und das ἐπιστημονικόν. Da die φρόνησις nicht die ἀρετή der τέχνη ist, stellt sich die Frage, ob sie die ἀρετή für die ἐπιστήμη bzw. das ἐπιστημονικόν sein kann. Nun scheint es zwar, daß die φρόνησις die ἀρετή der ἐπιστήμη ist, allerdings der ἐπιστήμη in einer Vorstufe. Innerhalb des Wissens gibt es in der Tat eine Weise des Aufdeckens, die sich genau wie die φρόνησις auf das Seiende bezieht, das auch anders sein kann: die δόξα. ἡ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις (b27 sq). Die δόξα hat in gewissem Sinne lediglich Kenntnischarakter; sie ist so etwas wie eine »thematische« Meinung, eine Ansicht, die für ein bestimmtes Handeln gar nichts zu sagen hat. Über alltägliche Dinge, die geschehen und daher sich ändern, hat das natürliche Dasein bestimmte Ansichten und Meinungen. Und man könnte meinen, daß für die δόξα, die keine eigentliche Weise des ἀληθεύειν ist, in der Tat die φρόνησις die ἀρετή ist. Aristoteles zeigt also die Möglichkeit, daß der Boden der φρόνησις die δόξα ist. Das erwägt er nicht der Vollständigkeit halber, sondern solche Meinungen sind aufgetaucht. Jedoch schneidet Aristoteles diese Möglichkeit ab: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐξίς μετὰ λόγου μόνον (b28). »Aber die φρόνησις ist keine ἐξίς des ἀληθεύειν, die in sich eigenständig ist, die lediglich um des Aufdeckens willen ist«; sondern sie ist eine ἐξίς des ἀληθεύειν, die πρακτική ist. Weil das zu ihrer Struktur gehört, kann sie von vorneherein nicht als τελεώσις der δόξα in Betracht kommen, die ja allein auf das Ansicht-Haben abzielt. Ferner ist zu beachten, daß das ἀλη-

θεύειν, wie es in der δόξα, in der μάθησις, in der ἐπιστήμη ist, einen eigentümlichen Charakter des Verfallens hat. Das, was ich erfahren, mir gemerkt, gelernt habe, kann ich vergessen; diese Möglichkeit des ἀληθεύειν untersteht der λήθη, – worin der Stamm des λανθάνειν steckt; es kann in die Verborgenheit zurücksinken. Das Vergessen-werden-Können ist eine spezifische Möglichkeit des ἀληθεύειν, das den Charakter des θεωρεῖν hat. Denn die ἐξίς μετὰ λόγου ist eine ἐξίς des ἀληθεύειν, in die sich das Dasein eigens bringt. Anders steht es mit der φρόνησις. Das zeigt sich daran, daß ich erfahren, merken, lernen kann, was schon erfahren, gemerkt, gelernt ist, während die φρόνησις jedesmal neu ist. So gibt es bezüglich der φρόνησις auch keine λήθη: σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἔξωθεν ἔστιν, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν (b28 sqq). Bei der φρόνησις gibt es nicht die Verfallensmöglichkeit des Vergessens. Zwar ist die Explikation, die Aristoteles hier gibt, sehr knapp. Aber es ist doch aus dem Zusammenhang deutlich, daß man in der Interpretation nicht zu weit geht, wenn man sagt, daß Aristoteles hier auf das *Phänomen des Gewissens* gestoßen ist. Die φρόνησις ist nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht. Das Gewissen kann man nicht vergessen. Wohl aber kann man das, was das Gewissen aufdeckt, durch ἡδονή und λύπη, durch Leidenschaften, verstellen und unwirksam werden lassen. Das Gewissen meldet sich immer wieder. Weil also die φρόνησις nicht die Möglichkeit der λήθη hat, ist sie keine Weise des ἀληθεύειν, die man als theoretisches Wissen ansprechen könnte. Sie kommt daher als ἀρετή für ἐπιστήμη oder τέχνη nicht in Frage. Wir werden noch genauer sehen, wie der Zusammenhang zwischen ἐπιστήμη und τέχνη und den beiden höchsten Weisen des ἀληθεύειν, φρόνησις und σοφία, aussieht.

Das Frappante ist nun, daß Aristoteles die σοφία als ἀρετή *der τέχνη* bezeichnet (Eth. Nic VI, 7; 1141a12). Die höchste Weise des ἀληθεύειν, das philosophische Betrachten, welches für Aristoteles die höchste Existenzweise des Menschen ist, ist zu-

gleich die ἀρετή der τέχνη. Das muß umso merkwürdiger berühren, als die τέχνη das Seiende, das auch anders sein kann, die σοφία aber im ausgezeichneten Sinn das Immerseiende zum Thema hat³.

§ 9. Die Analyse der σοφία (Eth. Nic. VI, 6–7)

a) Das dia-noetische Verhältnis von ἐπιστήμη, φρόνησις und σοφία zu den ἀρχαί (Eth. Nic. VI, 6)

Um die σοφία zu verstehen, müssen wir uns zunächst den Zusammenhang wieder vergegenwärtigen, unter dem die Interpretation ständig läuft. Die verschiedenen Weisen des ἀληθεύειν werden analysiert im Hinblick auf die ἀρχαί, deren Aufdeckung und Verwahrung. Die ἐπιστήμη gründet in den ἀρχαί; sie gebraucht die ἀρχαί in den Axiomen, den selbstverständlichen Sätzen, aus denen sie schließt; in ihr sind ἀρχή und τέλος, εἶδος und ὅλη des Seienden unausdrücklich mitgemeint; aber sie macht die ἀρχαί nicht zum Thema, sondern sie will nur am Leitfaden des εἶδος die Überlegung durchführen. Die τέχνη nimmt nur die ἀρχή, das εἶδος, vorweg; das τέλος ist in ihr nicht einmal mehr mitgemeint; aber auch sie macht das εἶδος nicht zum Thema, sie geht nur am Leitfaden des εἶδος vor, das ihr die Direktion für das λογίζεσθαι gibt. In der φρόνησις ist das οὐ ἐνεκα und mit ihm zwar sowohl die ἀρχή wie auch das τέλος, die εὐπραξία, gegeben – denn die ἀρχή ist das τέλος selbst –, aber auch hier nicht in thematischer Betrachtung; ἀρχή und τέλος kommen nicht als ἀρχή und τέλος zur Betrachtung. Die φρόνησις ist keine Spekulation über die ἀρχή und das τέλος des Handelns als solche: sie ist keine Ethik und Wissenschaft, keine ἐξίς μετὰ λόγου μόνον (Eth. Nic. VI, 5; 1140b28), sondern sie

³ s. Anhang.

¹ Anm. von Hg.: im Sinne der ἀρχή τῆς κινήσεως. Vgl. die sog. »Vier-Ursachen-Lehre« des Aristoteles, u.a. Met. I,3; 983a24sqq.

ist in ihrem eigentlichen Sinn das, was sie sein kann, wenn sie die Sicht einer konkreten Handlung und Entscheidung ist. Aber auch die σοφία, die letztlich auf die letzten Prinzipien des Seienden geht, ist ein ἀληθεύειν, das nicht ausschließlich und eigentlich die ἀρχαί zum Thema hat. Vielmehr ist die ἀρχή-Forschung, was sie ist, nur insofern, als sie die Prinzipien *für das Seiende sucht*, das unter den Prinzipien steht. τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξιν ἐστίν (Eth. Nic. VI,6; 1141a2 sq). Also ist auch die σοφία nicht das ἀληθεύειν, in dem die ἀρχή als ἀρχή Thema wird. εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἐστὶν καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν (a3 sqq). »Wenn also die Weisen, durch die wir das Seiende wahrhaftig aufdecken und dabei nicht verstellen – d. h. uns nicht täuschen –, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία und νοῦς sind, und wenn die drei erstgenannten, φρόνησις, ἐπιστήμη, σοφία, nicht eigentlich die ἀρχαί zum Thema haben, so bleibt nur, daß der νοῦς dasjenige ἀληθεύειν ist, das die ἀρχαί als ἀρχαί aufdeckt«. Es stellt sich heraus, daß die τέχνη hier ausgelassen ist. Jedoch sind hier die Weisen des ἀληθεύειν gemeint, in denen wir sichergestellt sind und uns nicht täuschen, während in der τέχνη fehlgegangen wird; für sie ist das ἀμαρτάνειν konstitutiv. – Wie sieht der νοῦς aus?

b) Der νοῦς als ἀληθεύειν der ἀρχαί. (Eth. Nic. VI,7)

Die σοφία als νοῦς καὶ ἐπιστήμη

Aristoteles sagt hier nichts Genaueres über den νοῦς. Wir werden noch einiges über den νοῦς erfahren. Im ganzen genommen ist uns von Aristoteles wenig über den νοῦς überliefert: er ist das Phänomen, das ihm die meisten Schwierigkeiten geboten hat. Aristoteles hat dieses Phänomen vielleicht so weit aufgeklärt, wie das innerhalb der griechischen Seinsauslegung

möglich war. Eine Vordeutung ist schon in Eth. Nic. VI, 6 gegeben. Hier erinnert Aristoteles daran, daß die ἐπιστήμη – genau so wie die φρόνησις und die σοφία – μετὰ λόγου (1140b33) ist. Wir werden sehen, daß das ἀληθεύειν des νοῦς in der Tat ἀνευ λόγου ist, sofern man den λόγος als κατάφασις und ἀπόφασις versteht. Der νοῦς als der reine νοῦς, wenn man ihn μετὰ λόγου fassen will, hat einen ganz eigentümlichen λόγος, der keine κατάφασις und ἀπόφασις ist. Vorausdeutend sei gesagt, daß der νοῦς als solcher keine Seinsmöglichkeit des Menschen ist. Sofern aber das menschliche Dasein durch ein »Vermeinen« und Vernehmen charakterisiert ist, ist der νοῦς im menschlichen Dasein doch vorfindlich. Diesen νοῦς nennt Aristoteles ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς²; der »sogenannte« νοῦς soll besagen: der uneigentliche νοῦς. Dieser νοῦς in der menschlichen Seele ist nicht ein νοεῖν, ein schlechthinniges Sehen, sondern ein διανοεῖν, weil die menschliche Seele durch den λόγος bestimmt ist. Das νοεῖν wird auf Grund des λόγος, des Ansprechens von etwas als etwas, zum διανοεῖν. Außer dem νοῦς bleibt keine Weise des ἀληθεύειν, die im eigentlichen Sinne ein ἀληθεύειν der ἀρχαί ist.

Weil nun die σοφία das, wofür die ἀρχαί ἀρχαί sind, das konkrete Seiende, mit in Betracht zieht und sie zugleich am meisten auf die ἀρχαί zielt, kann Aristoteles die σοφία als νοῦς καὶ ἐπιστήμη kennzeichnen, als ein ἀληθεύειν, das einmal in gewisser Weise das ἀληθεύειν des νοῦς übernimmt, andererseits den Wissenschaftscharakter der ἐπιστήμη hat. ὥστε εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη (1141a19 sq).

² De An. III, 4; 429a22 sqq.: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή).

c) Der weitere Aufriß der Untersuchung.
 φρόνησις und σοφία als höchste Weisen des ἀληθεύειν. Der Vorrang der σοφία.

Sein Ursprung im natürlichen griechischen Daseinsverständnis. Die Phänomenologie des Daseins als Methode der Untersuchung. θεωρία: Worterklärung und Begriffsgeschichte

Schon bei der vorläufigen Übersicht über die Weisen des ἀληθεύειν können wir, ohne der eigentlichen Interpretation der höchsten Weisen des ἀληθεύειν vorzugreifen, ein Dreifaches festhalten:

1. In der vergleichenden Interpretation der verschiedenen Weisen des ἀληθεύειν wurde deutlich, daß in der Interpretation das ἀληθεύειν letztlich unter die Hinsicht der Aufdeckung und der Verwahrung der ἀρχαί gestellt ist.

2. Diese Hinsicht auf die ἀρχαί ist es dann auch, die die Diskussion der beiden höchsten Weisen des ἀληθεύειν, der φρόνησις und der σοφία, zur Entscheidung bringt.

3. Demnach werden wir erst dann ein wirkliches Verständnis der verschiedenen Weisen des ἀληθεύειν gewinnen, wenn wir herausstellen, wie es dazu kommt, daß gerade die Frage nach der ἀρχή den Leitfaden für die Unterscheidung und die Feststellung der verschiedenen Weisen des ἀληθεύειν abgibt.

In den Kapiteln 6–13 des VI. Buches der »Nikomachischen Ethik« bewegt sich die Betrachtung nur innerhalb der beiden Grundphänomene der φρόνησις und der σοφία. Die Frage ist, welche schlechthin den Vorrang vor der anderen hat.

Nebenbei sei bemerkt, daß das, was hier von Aristoteles auf einem inhaltlich schweren Boden von Phänomenen herausgearbeitet und unter dem Titel φρόνησις und σοφία diskutiert wird, dasselbe ist, was später unter dem Titel *theoretische und praktische Vernunft* in der Philosophie zur Diskussion steht. Freilich ist diese neuere Diskussion der Vernunftvermögen durch mannigfaltige Einwirkungen innerhalb der Geschichte der Philosophie hindurchgegangen und von dieser durchsetzt,

so daß der ursprüngliche Boden ohne Anleitung der Arbeit des Aristoteles nur schwer erkennbar wird. Andererseits aber ist es nicht möglich, am Leitfaden der kantischen Unterscheidung von praktischer und theoretischer Vernunft ein Verständnis von φρόνησις und σοφία zu suchen.

Um das Resultat vorwegzunehmen: Aristoteles weist nach,

1. daß die σοφία die andere höchste Möglichkeit des ἀληθεύειν, die zweite βελτίστη ἐξίς neben der φρόνησις ist,

2. daß sie gegenüber der φρόνησις noch einen Vorrang hat, so, daß dieses ἀληθεύειν eine eigene und die eigentliche Möglichkeit des Daseins ausmacht: den βίος θεωρητικός, die Existenz des wissenschaftlichen Menschen.

Dieses Resultat ist umso verwunderlicher, wenn man bedenkt, daß die σοφία das Seiende, das *immer* ist, zum Thema hat, während doch gerade die φρόνησις auf das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, das *Sein des menschlichen Daseins*, zielt und es durchsichtig macht.

Damit verständlich wird, weshalb die σοφία dennoch die höchste Möglichkeit des ἀληθεύειν ist, bedarf es einer eingehenden Untersuchung der σοφία, und zwar ist sie

1. gegenüber der φρόνησις in ihrer eigenen Struktur herauszuarbeiten und als die eigentliche Weise des ἀληθεύειν, als höchste Seinsmöglichkeit des Daseins, durchzusetzen, – wobei die φρόνησις konkreter heraustreten wird.

2. Dieses Resultat ist nicht dogmatisch von Aristoteles dem damaligen Dasein der Griechen aufgezwungen; Aristoteles will nichts Unerhörtes und Neues; sondern *er macht die σοφία als die höchste Seinsmöglichkeit aus dem Sein des griechischen Daseins selbst verständlich*. Er denkt das, was das natürliche Lebensverständnis der Griechen anstrebte, radikal zu Ende.

3. Mit dem Verfolgen dieser Verwurzelung des Vorrangs der σοφία im Dasein werden wir zugleich ein Verständnis dafür gewinnen, warum nicht die φρόνησις die ἀρετή der τέχνη ist, sondern dies gerade die σοφία als ἀρετή der ἐπιστήμη, als

ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν (vgl. Eth. Nic. VI, 7; 1141a17), als »strengste aller Wissenschaften« ist.

Wir beginnen mit 2. und werden sehen, daß die σοφία die höchste Möglichkeit griechischen Daseins ist und als solche von Aristoteles zum ersten Mal aus dem natürlich alltäglichen Dasein der Griechen verständlich gemacht worden ist.

Bezüglich der *Methode* dieser Interpretation wie überhaupt zu der in dieser Vorlesung geübten, sei bemerkt, daß sie in einer *Phänomenologie des Daseins* gründet, die hier nicht ausdrücklich vorgetragen werden kann. Hier sei nur eine kurze methodische Überlegung angeführt. Methodische Spekulationen haben ja wenig Sinn, wenn keine Sache dahinter steht. Wir wollen zunächst konkrete Interpretation treiben und die »Methodenfrage« zurückstellen. Freilich ist diese dann mehr, als das Wort besagt; sie ist nämlich dann selbst wieder Sachforschung. In der Interpretation geht es methodisch also nicht darum, bisher unbeachtete Texte und Stellen des Aristoteles beizuziehen – er steht seit 2000 Jahren zur Verfügung –, sondern in der Vorbereitung für die Interpretation liegt selbst schon eine reiche Hermeneutik, – was nicht besagt, daß hier unkritisch bezüglich anderer Standpunkte herumgedeutet wird –. *Voraussetzung* der Interpretation ist also, daß das Dasein im Thema ist, und wenn die Interpretation in Aristoteles etwas »hineindeutet«, so geht es ihr darum, wieder zu erlangen und zu verstehen, was eigentlich bei ihm vor sich geht. Ein anderes ist, auf ein philosophisches System nach verschiedenen Disziplinen abzusehen, ein anderes, die Sachen schärfer, die Tendenzen ausdrücklicher zu machen und nicht dahinter zurück zu bleiben.

Die σοφία hat die Vollzugsart des reinen Erkennens, des reinen Sehens, des θεωρεῖν; sie ist der βίος θεωρητικός. Das Wort θεωρεῖν war auch schon vor Aristoteles bekannt. Aristoteles hat zum ersten Mal das Wort θεωρητικός verwandt. Das Wort θεωρεῖν, θεωρία kommt von θεωρός, das zusammengesetzt ist aus θέα, Blick, Anblick, und ὁράω, sehen. θέα, der Anblick, der zu

sehen gibt, wie etwas sich ausnimmt, hat eine ähnliche Bedeutung wie εἶδος. θεωρός heißt dann derjenige, der etwas in seinem Anblick ansieht, der sich ansieht, was es zu sehen gibt. θεωρός ist der Festbesucher, der auf den großen Spielen und Festen *als Zuschauer* anwesend ist, – womit unser »Theater« zusammenhängt. Das »Sehen« ist hier zweimal ausgedrückt. Die Bedeutungsgeschichte dieses Ausdrucks kann hier nicht näher vorgelegt werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß man in der Zeit unmittelbar vor Plotin im 2. und 3. Jahrhundert θεωρία so auslegte, daß man sagte: in θέω- liegt der Stamm θεῖον, θεός; θεωρεῖν meint: hinsehen auf das Göttliche. Dies ist eine spezifische griechische Etymologie, wie sie z. B. Alexander Aphrodisius gibt. Es handelt sich hier um eine Umdeutung, die in gewissen Darlegungen des Aristoteles ihren Boden hat, aber nicht den eigentlichen Sinn des Wortes selbst trifft. θεωρία ist lateinisch übersetzt als speculatio, welche das reine Betrachten meint; »spekulativ« meint also dasselbe wie »theoretisch«. Das Wort θεωρία hat dann in der Theologie eine große Rolle gespielt, wo sie der ἀλλήγορία gegenüber gestellt wird: Die θεωρία ist diejenige Betrachtung, die die historischen Tatbestände vor aller ἀλλήγορία, so wie sie sind, herausstellt; die θεωρία wird identisch mit der ἱστορία. Schließlich wird sie identisch mit biblischer Theologie und Theologie schlechthin. Daß später die Übersetzung von θεωρία, die theologia speculativa, gerade den Gegensatz gegen die exegetische Theologie darstellt, ist einer der eigentümlichen Zufälle, wie sie öfter in der Bedeutungsgeschichte aufgetreten sind.

Wir versuchen nun zunächst, uns konkret über die σοφία zu verständigen. Aristoteles hat die σοφία eingehend behandelt 1. »Nikomachische Ethik« Buch VI, Kapitel 6–13, 2. »Nikomachische Ethik« Buch X, Kapitel 6–10 – hier im Zusammenhang mit der εὐδαιμονία –, 3. »Metaphysik« Buch I, Kapitel 1–2. Betont wurde bereits, daß die Auffassung von der σοφία als der letzten Möglichkeit des Daseins von Aristoteles nicht erfunden, sondern aus dem *natürlichen Verständnis des griechischen*

Daseins selbst ausdrücklich gemacht wurde. Wir wollen zunächst diesen Weg mit Aristoteles gehen und sehen, wie im griechischen Dasein selbst eine *Tendenz auf die σοφία und die Vorstufen* für sie angelegt sind. Diese Betrachtung der Vorgeschichte der σοφία innerhalb des natürlichen Daseins wird von Aristoteles Met. I, 1-2 durchgeführt³.

³ s. Anhang.

ZWEITES KAPITEL

Die Genesis der σοφία innerhalb des natürlichen Daseins der Griechen (αἰσθησις, ἐμπειρία, τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία) (Met. I, 1–2)

§ 10. Einführende Charakteristik der Untersuchung

Ihr Leitfaden: das Sich-Aussprechen des Daseins selbst.

*Ihr Gang: die fünf Stufen des εἶδέναι. Ihr Ziel: die σοφία als
μάλιστα ἀληθεύειν*

Das 1. Buch der »Metaphysik« soll jung sein. Es wird aber darin schon die »Ethik« erwähnt¹, die nachgewiesenermaßen spät ist; damit wäre diese Annahme widerlegt. Die Zitation kann aber auch eingeschoben sein. Ich halte eine Chronologie der aristotelischen Schriften für ausgeschlossen. Werner Jaeger nennt Met. I eine großzügige »Improvisation«². I, 3, 983a33 enthalte eine Berufung auf die »Physik«; hier (Met. I, 3) sei die αἰτία-Lehre klar herausgearbeitet³; darum solle die »unbequeme Berufung« (Met. I, 1; 981b25) auf die Ἠθικά heraus. In Wahrheit aber ist das kein Grund; und dies umso weniger, als da grundsätzlich nichts anderes gesagt ist. Bedenkt man die Konfusion, in der noch die fundamentalen Begriffe τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις sowie ihre Beziehungen bei Plato liegen, und vergleicht man sie mit der durchsichtig überlegenen Darstellung des Aristoteles in Met. I, 1, 2, dann wird man nicht

¹ Met. I, 1; 981b25 sq.

² W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923. 2. Aufl. Berlin 1955, S. 178.

³ Met. I, 3; 983a24 sq.

von einer »Improvisation« sprechen dürfen, – auch nicht, wenn man sie großzügig nennt. Bei Aristoteles sind diese Begriffe schon im Anfang ganz klar, wenn dieses 1. Buch der »Metaphysik« wirklich früh anzusetzen ist. Met. I, 1 und 2 ist ganz aus demselben Horizont wie Eth. Nic. VI gesehen. Allerdings ist nicht das ἀληθεύειν als solches ausdrücklich; das zeigt Met. I, 1; 981b5 sqq, wo Aristoteles statt seiner sagt: λόγον ἔχειν, αἰτίας γνωρίζειν, und schließlich überhaupt die ἀρχή erkennen. Die σοφία ist also als eine Weise des λόγον ἔχειν zu bestimmen. Das geht zusammen mit der Bestimmung des Daseins selbst bzw. des Menschen als λόγον ἔχον.

Welches ist das nächste und ursprünglichste Phänomen des natürlichen Daseins, das man als Vorstufe der σοφία ansprechen kann? Wenn man solche Fragen stellt, muß zunächst nach einem Leitfaden gefragt werden. Leitfaden des Aristoteles ist, sich vom Dasein selbst »Aufschluß« zu holen, d. h. bei dem, was das Dasein, das sich selbst ausspricht, meint, wenn es die Ausdrücke σοφία, σοφός gebraucht. Dabei faßt Aristoteles ein Zweifaches ins Auge. Einmal muß sich im alltäglichen Gebrauch dieser Ausdrücke verraten, welches Verständnis das natürliche Dasein von diesen Ausdrücken hat. Zwar hat das alltägliche Dasein keinen scharfen, wissenschaftlichen Begriff von diesen Ausdrücken, – wie überhaupt das nächste Sich-Aussprechen als nächstes unbestimmt ist und nie eindeutig fixierte Begriffe hat. Das widerstreitet jedoch nicht der Möglichkeit, daß das Dasein im Verständnis seiner sicher geht. Wie alles Reden des Alltags bewegt sich das Dasein auch bei diesen Ausdrücken in der Unbestimmtheit des »Mehr oder Minder«; man spricht nicht von σοφός, sondern von μᾶλλον und ἥττον σοφός; man kann es nicht definieren, weiß aber: das ist σοφώτερον als das. Diese komparativische Art des Sprechens ist charakteristisch für das Alltägliche, es kommt nur darauf an, es aufzugreifen und aus ihm herauszuhören, was das μάλιστα dieses μᾶλλον ist. Diese Methode verfolgt Aristoteles in Met. I, 1. Zum anderen orientiert sich Aristoteles an dem, was das Da-

sein direkt und ausdrücklich über den σοφός sagt. Diese Methode verfolgt er in I,2.

Zunächst orientiert sich Aristoteles an der komparativen Weise des Sprechens, die für die alltägliche Rede kennzeichnend ist. Darin zeigen sich verschiedene Stufen des Verstehens, die im natürlichen Dasein selbst auftreten und bekannt sind. Im μᾶλλον und ἥττον liegt die Tendenz auf das μάλιστα, und die τέχνη ist bereits μᾶλλον σοφός als die ἐμπειρία. Die τελείωσις weist also in die Richtung der ἐπιστήμη und des θεωρεῖν. Aristoteles weist nun nach, daß seine Interpretation der σοφία und des θεωρεῖν nichts anderes als die klare, sich selbst zum Verständnis bringende Auslegung des Daseins ist.

Aristoteles hebt *fünf verschiedene Stufen des Verstehens* heraus, die es im natürlichen Dasein gibt:

1. die κοινὰ αἰσθήσεις (Met. I, 1; 981b14), die Orientierung über die Welt, die jeder hat,

2. die ἐμπειρία, übersetzt mit »Erfahrung«, das Eingefahrensein in eine bestimmte Hantierung,

3. die τέχνη bzw. den τεχνίτης oder den χειροτέχνης, den Handwerker, der mit der Hand arbeitet, und zwar am Leitfaden des bestimmten Orientiertseins der τέχνη,

4. den ἀρχιτέκτων, den Bauführer, der nicht selbst am Bau arbeitet und Hand anlegt, sondern der sich lediglich noch in der Auskenntnis bewegt und dessen Hauptaufgabe im Entwerfen des Planes, im Überdenken des εἶδος liegt, – was jedoch noch eine ποίησις ist, da es auf das Herstellen des Hauses zielt,

5. das einfache θεωρεῖν, das betrachtende Herausstellen, wo es nicht mehr auf die χρῆσις ankommt.

Diese Stufen zeigen jeweils gegenüber der vorherigen ein μᾶλλον an σοφόν. Bei der Aufzählung der Stufen des Verstehens habe ich mit dem Dasein des Menschen angefangen. Bei Aristoteles ist davor noch das Leben der Tiere angeführt, die auch schon ein »Kleines an Erfahrung« haben*.

* Met. I, 1; 980b26 sq.

Die Vollzugsart der σοφία ist das θεωρεῖν, eine solche Seinsweise des menschlichen Daseins, die in sich schließt eine sog. διαγωγή: Verweilen, Muße, Nichtstun. Die διαγωγή als Nichtstun besagt: nichts handeln, nichts verrichten; jede ποίησις fällt aus. Sofern das θεωρεῖν durch die διαγωγή bestimmt ist, ist es keine ποίησις, sondern ein bloßes Betrachten, ein Verweilen beim Gegenstand selbst. In dieser Charakteristik des θεωρεῖν und damit der Seinsart der σοφία kommt zum schärferen Ausdruck, was Plato öfter gesagt hat, z. B. »Sophistes« 254a8 sq: ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκειμένος ἰδέει. Der Philosoph liegt bei, hält sich immer auf im Hinsehen auf das Seiende, und zwar so, daß er in diesem Hinsehen auf das Seiende darüber spricht, darüber ein Begreifen durchläuft. Hier bei Plato ist also, nur nicht ontologisch-theoretisch fundiert, dieselbe wissenschaftliche Haltung lebendig, wie sie dann Aristoteles expliziert.

Wenn es darum geht, die σοφία gegen die φρόνησις abzugrenzen, muß die γένεσις des Verhaltens der σοφία aufgeklärt werden. Aus dieser Betrachtung der γένεσις der σοφία gewinnen wir zugleich den Horizont für das Verständnis dessen, daß die σοφία gleichzeitig ἀρετή für die τέχνη und die ἐπιστήμη ist. Es muß sich also zeigen, warum die τέχνη, die doch eigentlich auf eine ποίησις abzielt, auf Grund ihrer eigensten Struktur eine Vorstufe zur σοφία darstellt. Aristoteles bemerkt ausdrücklich: οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν (Eth. Nic. VI, 7; 1141a11 sq). »Das eigentliche Verstehen, σοφία, ist die Vollendung, ἀρετή, τελείωσις, des Sich-Auskennens bei einer Werkstellung«. Zugleich sagt Aristoteles: ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἀνὰ τῶν ἐπιστημῶν εἰσὶν ἡ σοφία (a16). »Die σοφία ist die strengste der Wissenschaften«. ἀ-κριβής ist dieselbe Bildung wie ἀ-ληθής, α-privativum und κρυπτόν: un-verborgen, womit Aristoteles einen Charakter des Erkennens als des Aufdeckens meint. Weil die σοφία die strengste Wissenschaft ist, d. h. diejenige, die das Seiende am eigentlichsten aufdeckt, kann Aristoteles sagen: δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν

ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστε εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων (a17 sqq). »Es muß also der σοφός nicht nur das Seiende aus den ἀρχαί wissen, sondern er muß auch aufdecken im Umkreis der ἀρχαί, so daß die σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη und, gleichsam das Haupt habend, ἐπιστήμη der τιμώτατα ist«. Weil die σοφία die strengste Wissenschaft ist, geht sie auf die τιμώτατα, die vorzüglichsten Gegenstände des Erkennens, nämlich das Immerseiende, ἀεὶ, so zwar, daß sie dabei die ἀρχαί aufdeckt. Deshalb hat sie das Haupt, nimmt die erste Stelle ein, hat sie das μάλιστα ἀληθεύειν.

Es kommt nun darauf an, die γένεσις dieser höchsten Möglichkeit des menschlichen Daseins aus diesem selbst zu verstehen. Methodisch sei dazu noch das Folgende bemerkt⁵. Das ἀληθεύειν ist eine Seinsweise des Daseins, und zwar, sofern es sich zu einem Seienden, zur Welt bzw. zu sich selbst, verhält. Das Seiende, das in griechischem Sinne das eigentliche Sein ist, ist die Welt bzw. das ἀγέ. Da das Sich-Aufhalten-dabei in seinem Sein von dem Wobei her bestimmt wird, sind die Seinsweisen des Daseins aus dem Verhalten dazu zu interpretieren.

§ 11. Die ersten drei Stufen des εἰδέναι: αἰσθησις—ἐμπειρία—τέχνη
(Met. I, 1)

a) αἰσθησις.

Der Vorrang des ὄραν. Das ἀκούειν als Bedingung des Lernens.
μνήμη und φρόνησις

Wir wissen aus den bisherigen Betrachtungen, daß es bei der σοφία nur um ein Orientiertsein des Daseins geht, um das Aufgedeckt- und Sichtbarsein. Weil die σοφία als reines θεωρεῖν

⁵ Vgl. die Bemerkung zur Methode S. 62.

bestimmt ist, geht Aristoteles im 1. Satz der »Metaphysik« von diesem Dasein aus: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Met. I, 1; 980a1 sq.). »Alle Menschen haben in sich ein Streben zu sehen«. Zum Dasein gehört das »Sehen«, das Vernehmen im weitesten Sinne; ja noch mehr: es gehört zu ihm die δρεξις, das Aussein auf das Sehen, auf das Bekanntsein mit ... σημείον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις (a1 sq.). »Zeichen dafür ist die Vorliebe für das Betrachten, das Wahrnehmen«. Im Zusammenhang mit dem εἰδέναι als dem, wonach das menschliche Dasein trachtet, stellt Aristoteles den Vorrang einer αἰσθήσεως vor allen anderen, nämlich des *Sehens*, heraus. Dem Sehen, ὁρᾶν, geben wir den Vorzug vor allen anderen Sinnen. Leitender Gesichtspunkt ist dabei die Möglichkeit, etwas durch die Sinne über die Welt zu erfahren, bzw. das Ausmaß, demgemäß das Seiende der Welt durch die Sinne aufgedeckt wird. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιῇ γνωρίζειν ἡμᾶς αὐτῇ τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς (a26 sq.). δηλοῦν heißt hier sehen lassen, offenbar machen. Unter den Sinnen ist das Sehen dadurch ausgezeichnet, daß »es viele Unterschiede sehen läßt«; das Sehen gibt die größte Möglichkeit, die Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit zu unterscheiden und sich unter ihnen zu orientieren. Diese Vorzugsstellung des ὁρᾶν ist umso merkwürdiger, als Aristoteles b23¹ betont, daß das ἀκούειν die höchste αἰσθήσις ist. Das widerspricht sich nicht. Hören ist die Grundverfassung des Menschen, der spricht. Mit dem Sprechen gehört das Hören zu seiner Möglichkeit. Weil der Mensch hören kann, kann er *lernen*. Beide Sinne, das Hören und das Sehen, haben nach verschiedenen Richtungen hin einen Vorzug: das Hören ermöglicht die *Mitteilung*, das Verstandenwerden von anderen; das Sehen hat den Vorzug des *primären* Erschließens der Welt, so daß das Gesehene besprochen und im λόγος ausführlicher angeeignet werden kann.

In einer vorgreifenden, abschließenden Charakteristik bestimmt Aristoteles das Sein des Menschen in dieser Weise: τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος ἔζη καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς (b27 sq.). Diese

Bestimmung des Seins des Menschen zeigt, daß sich die γένεσις der σοφία in der »Metaphysik« vollkommen mit der in der »Nikomachischen Ethik« deckt. »Das Geschlecht der Menschen – bzw. der Stamm von Seiendem, der den Charakter hat zu leben – lebt τέχνη καὶ λογισμοῖς«. Das sind zusammengefaßt die beiden Weisen des λόγον ἔχον, die uns aus der »Nikomachischen Ethik« bekannt sind: das ἐπιστημονικόν und das λογιστικόν. Und diese Charakteristik des Seins des Menschen will sagen, daß der Mensch über eine höhere Weise der Orientierung verfügt als die Tiere. Diese Orientierung hat selbst verschiedene Stufen. φύσει μὲν οὖν αἰσθησὶν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται (a27 sqq). Die Tiere haben zunächst eine bloße αἴσθησις, manche auch ein μνήμη, *Behalten*: μνήμη meint hier nicht das Erinnern, sondern: an etwas denken im weitesten Sinne; zu dieser μνήμη wird nicht erfordert ein λόγος oder ein νοεῖν. καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεῦειν ἐστὶ (b1 sq). Auf Grund dieses Behaltenkönnens haben die Lebewesen eine gewisse φρόνησις, φρόνησις im weiterem Sinne, eine gewisse *Sicherheit der Orientierung*. Diejenigen Tiere, die hören können, haben zugleich die Möglichkeit, in gewissem Sinne zu lernen; man kann sie abrichten. Die μνήμη, die, in dieser ganz weiten Form verstanden, schon bei den Tieren ist, spielt bei der Ausbildung der τέχνη als einer Orientierungsweise des *Menschen* eine fundamentale Rolle. Auf ganz bestimmten Wegen bildet das αἰσθάνεσθαι eine ἐμπειρία aus: ἐκ μνήμης.

b) ἐμπειρία.

Der Verweisungszusammenhang: Sobald - dann. Sein Zeitcharakter

γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν (b28 sqq). »Es entsteht aus der μνήμη bei den Menschen eine ἐμπειρία; viele μνήμαι nämlich desselben Sachverhalts bilden

die Möglichkeit einer einzigen ἐμπειρία aus, eines einzigen Verfahrens«. Das Wesentliche an der ἐμπειρία ist das *Gegenwärtighalten eines bestimmten Zusammenhanges von Vorkommnissen* in derselben Sache. Aristoteles bringt später, 981a7 sqq, ein Beispiel für die ἐμπειρία aus der Medizin, das wir vorwegnehmen können. Wenn die alltägliche Erfahrung für den Gesundheitszustand, für das jeweilige leibliche Befinden des Menschen, bestimmte Mittel erfindet, so stehen diese Mittel zunächst noch *außerhalb einer wirklichen Einsicht in den Wirkungszusammenhang des Mittels* selbst gegenüber dem, was es beseitigen soll. Es wird verstanden nur ein Zusammenhang, den wir als *Zusammenhang der Anwesenheit von bestimmten Vorkommnissen* kennzeichnen müssen. Schematisch dargestellt, ist dieser Zusammenhang so zu formulieren: *sobald* der und der Zustand eintritt, *dann* muß das und das Mittel angewandt werden; *sobald* das – *dann* das. Was der Zustand ist, was das Mittel ist und *wie* der Zustand beseitigt wird, kommt gar nicht zur Einsicht; es kommt lediglich darauf an, dem Übel abzuhelpen. Sie sehen ohne weiteres, daß dieser Zusammenhang ein *Zeitliches* ist, und zwar zunächst ein rein Zeitliches: *sobald* das ..., *dann* das ... Es handelt sich hier um einen eigentümlichen Zusammenhang des Zeitlichseins des Daseins. Das Gegenwärtigen des Daseins, das sich im »Jetzt« ausspricht, tritt hier auf als »sobald«: *sobald* das ..., *dann* das ...

Dieser Zusammenhang kann sich nun im Laufe der Zeit zur Erfahrung ausbilden. *πλήθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν* (Eth. Nic. VI,8; 1142a15 sq). Dann verfügt das Dasein über eine bestimmte Orientierung. Abgehoben ist in der ἐμπειρία lediglich dieser Zusammenhang des *Sobald-dann*. Ich kann hier nicht genauer auf die Struktur dieses Zusammenhanges eingehen. Dieses Sobald-dann – sobald das gegenwärtig ist, dann muß das beigebracht, auch gegenwärtig werden – bezeichne ich als *Zusammenhang des Gegenwärtigen*. In der αἰσθησις, dem nächsten Sich-Orientieren des Daseins, sind die Umstände und die Dinge zufällig, je nachdem, wie es sich gerade gibt. Gegen-

über dem zufälligen, beliebigen Probieren hat die ἐμπειρία schon eine bestimmte *Sicherheit*, hier wird das Sobald das ..., dann das ..., der bestimmte Zusammenhang als bestimmter schon abgehoben. So hat die ἐμπειρία schon eine μία ὑπόληψις gegenwärtig: ἔχει ὑπόληψιν (vgl. Met. I, 1; 981a7). Das Dasein ist mit dem Zusammenhang vertraut, es bewegt sich in einem Dafürhalten. Aber es ist *noch ohne Einsicht* in den Zusammenhang als solchen; es gibt hier noch kein Hinsehen auf das Was, weil das Dasein noch ganz im Verrichten aufgeht; es handelt sich hier um ein ganz primitives Gegenwärtigen. Aber auch so schon hat die ἐμπειρία einen Vorzug vor dem bloßen Wahrnehmen. Innerhalb des bloßen Verrichtens ist die ἐμπειρία doch schon eine δύναμις, ein *erstes orientiertes Gestelltsein* zu ... Denn gegenüber der Vielheit der αἰσθήσεως ist dem Dasein in der ἐμπειρία die Einheit eines bestimmten Sachzusammenhangs zur Verfügung gestellt. So ist die ἐμπειρία als δύναμις eine bestimmte Vorzeichnung des Verhaltens, und zwar in Anmessung an das jeweilige Auftreten bzw. Fehlen von ... In der ἐμπειρία ist eine gewisse *Bereitschaft* für die und die Zufälle und Umstände, wie sie auftreten können. Diese Bereitschaft ist ein Orientiertsein, das sicher ist, das aber noch keine Einsicht in sich trägt. Das Mehr, das bei der ἐμπειρία in die Sicht kommt, beschreibt Aristoteles: οἱ γὰρ ἐμπειροὶ περὶ ἕκαστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα, καὶ δι' ὧν ἢ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν, καὶ ποῖα ποίοις συνάδει· τοῖς δ' ἀπειροῖς ἀγαπητὸν τὸ μὴ διαλανθάνειν εἰ εὖ ἢ κακῶς πεποιεῖται τὸ ἔργον¹ (Eth. Nic. X, 10; 1181a19 sqq.). »Diejenigen, die eingefahren sind in eine bestimmte Richtung, können entscheiden περὶ ἕκαστα, über das Einzelne, über jeden Schritt, haben ein Verständnis dafür, wie die ἔργα zu ihrem Ende gebracht werden und welches Wiebeschaffene mit welchem Wiebeschaffenen zusammenhängt, welche Sachzusammenhänge dazu gehören. Die ἀπειροὶ, die zwar auch eine

¹ Susemihl: ἔργων; offensichtlich Druckfehler.

Kenntnis vom Werk haben, müssen sich damit begnügen, daß ihnen nicht ganz verborgen ist – διαλανθάνειν: λανθάνειν – ἀ-ληθές! –, ob das, was herauskommt, gut ist oder nicht². Sie haben ein Urteil nur über das nackte Resultat. Dem ἐμπειρος ist dazu auch das εἶδος nicht mehr verborgen. Obwohl in der ἐμπειρία diese Durchsichtigkeit vorliegt, kommt der Sachzusammenhang als solcher noch nicht in den Blick. – Aus dieser ἐμπειρία kann sich die τέχνη ausbilden.

c) τέχνη.

Die Modifikationen des Verweisungszusammenhangs. Die Heraushebung des εἶδος.

Wenn–so. Weil–deshalb. τέχνη und ἐμπειρία. καθόλου und καθ' ἕκαστον

γίνεται δὲ τέχνη όταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις (Met. I, 1; 981a5 sqq). »Es entsteht die τέχνη, wenn *eine* ὑπόληψις ... wird, ein bestimmtes Dafürhalten, das zum Gegenstand das καθόλου hat«. In der ἐμπειρία besteht eine Sicherheit über den Verweisungszusammenhang. Wenn sich die ἐμπειρία verfestigt, so bildet sich aus einem vielfachen Hinsehen auf das, worum es sich handelt, eine ὑπόληψις μία καθόλου. Bei den vielen einzelnen Fällen, zu denen man sich in der ἐμπειρία in der Weise des *Sobald* das – *dann* das verhalten hat, kommt in der Wiederholung, in der man sich zu ihnen in der Weise des *Immer sobald das* – *dann das* verhält, dasselbe und damit das *Was* zur Abhebung, zum Verständnis (ἐννοεῖσθαι). Gegenüber dem rein zeitlichen Zusammenhang wird das jeweilige *Was* aufgedeckt. Das εἶδος ἀφορίζεται (vgl. a10), »das εἶδος wird abgehoben«, die Sache wird nun κατ' εἶδος ἐν, im Hinblick auf ein sich durchhaltendes, ständig wiederkehrendes Aussehen verstanden. Damit

² Diese paraphrasierende Übersetzung findet sich in den Vorlesungsnachschriften von H. Jonas, F. Schalk und H. Weiß.

modifiziert sich das, was in der ἐμπειρία in einem ganz vorläufigen Verständnis gegeben ist: Das *Sobald* – *dann* wird zum *Wenn* das – *dann* das, zum *Wenn* – *so*. Dieses *Wenn* hat zunächst eine ganz merkwürdige, indifferente Bedeutung: es besagt nicht mehr nur ein bloßes *Sobald*, sondern auch schon ein gewisses *Weil*. *Wenn*, und d. h. in gewisser Weise: *weil* das und das sich zeigt, muß ich das und das anordnen. So modifiziert sich also der Verweisungszusammenhang dadurch, daß das Verstehen eigentlicher wird. Und das Verstehen wird eigentlicher, sofern das, um was es sich handelt, in seinem Aussehen abgehoben wird. Das Verstehen gründet jetzt nicht mehr im Gegenwärtigen des Ausführungs- und Verrichtungszusammenhangs, im Behalten der Aufeinanderfolge, sondern in der *Präsentation des Aussehens der Sache*, auf deren Behandlung das Besorgen gerichtet ist. Deshalb sagen wir, daß der, der über die τέχνη verfügt, σοφώτερος, mehr ein σοφός ist als der, der nur über die ἐμπειρία verfügt. καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπειρῶν ὑπολαμβάνομεν (a25 sq.). Das neue Phänomen, das die Möglichkeit bietet, die τέχνη gegenüber der ἐμπειρία als σοφωτέρα anzusprechen, liegt in der Richtung des *Sehens*, nicht der Ausführung. Diese bleibt unangetastet. Im Gegenteil, sie kann als solche in der ἐμπειρία sogar besser ausfallen als in der τέχνη: πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυχάνοντας ὁρῶμεν τοὺς ἐμπείρους τῶν ἀνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἔχόντων (a12 sqq.). »Es scheint, daß hinsichtlich des Ausführens die ἐμπειρία sich in nichts unterscheidet von der τέχνη, ja wir sehen sogar, daß diejenigen, die über die ἐμπειρία verfügen, besser zum Ziel kommen als die, die ohne die ἐμπειρία nur den λόγος haben«, d. h. das Aussehen, den Strukturzusammenhang des Hergestelltheits aufgedeckt zur Verfügung haben. Derjenige, der in der rechten Weise eingefahren ist, der zugreift, hat meist hinsichtlich des Erfolgs den Vorzug vor dem, der über die Auskenntnis verfügt. αἰτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκαστὸν ἐστὶ γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἑκαστὸν εἶ-

σιν (a15 sqq). »Der Grund liegt darin, daß die τέχνη ihrem Sinn nach auf das καθόλου geht«, auf das Aussehen, das jeweils in den einzelnen Fällen wiederkehrt, während der Sinn der πράξις z. B. das Heilen ist, d. h. den betreffenden bestimmten Kranken gesund zu machen; die πράξις geht auf das καθ' ἕκαστον. – Damit sind wir auf Begriffe gestoßen, die für das weitere Verständnis und für die Unterscheidung der σοφία und der φρόνησις wichtig sind: καθόλου und καθ' ἕκαστον. Wir werden diese Begriffe noch genauer betrachten müssen. Was diese bei den Begriffe meinen, deckt sich mit dem οἶσι δὲν und dem ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι. – Derjenige also, der über die ἐμπειρία verfügt, hat hinsichtlich des Erfolgs meist den Vorzug vor dem, der nur über den λόγος verfügt. Ja, dieser versagt oftmals sogar in der Ausführung. Und dennoch, trotz dieses Mangels bzw. Versagens, wird der τέχνη bzw. dem τεχνίτης ein Vorzug zugesprochen: daß er nämlich σοφώτερος sei. Die σοφία geht hier also nicht auf das Mehr an Fertigkeit – die auf dem Probieren beruht –, sondern auf das Mehr des aufdeckenden Sehens dessen, worauf sich das Verrichten bezieht. Das μάλλον geht in die Richtung des Mehr an hinsehendem Verstehen, des Mehr an eigenständigem, lediglich aufdeckendem Betrachten. Die τέχνη hat ihre τελείωσις im εἰδέναι. Die ἐμπειρία steht insofern im Nachteil gegenüber der τέχνη, als in ihr das, was der Gegenstand ist, verdeckt bleibt; das εἶδος ist noch συγκεχυμένον³. Dagegen ist in der τέχνη präsent das Was dessen, worum es sich handelt. Die τέχνη geht hinter den Verweisungszusammenhang des Sobald – dann zurück auf das Weil – deshalb. Das Wenn – so kann also in das Weil – deshalb übergehen. Aber das Sobald – dann ist auch hier noch lebendig; es ist im Weil – deshalb geklärt und durchsichtig. Die Zeitcharaktere treten nur in den Hintergrund, sie verschwinden nicht. Und im Weil – deshalb, wie es in der τέχνη aufgedeckt ist, ist schon vorgezeichnet

³ Vgl. Phys. I, 1; 184a21 sq und die Interpretation Heideggers S. 86 ff.

der Zusammenhang von Grund und Folge. Das, was im Verweisungszusammenhang zunächst αἴτιον, *schuld an etwas, Motiv für etwas* ist, wird mehr und mehr zur ἀρχή. Das Warum ist dann nicht mehr das, was das Verrichten führt, sondern lediglich noch das, was das Seiende aufdeckt. Der Herkunftszusammenhang in der Struktur des Seienden selbst und damit das Seiende selbst wird mehr und mehr aufgedeckt und verstanden. In der Tendenz auf das lediglich aufdeckende Betrachten des Seienden in Hinsicht auf die ἀρχή liegt das σοφώτερον. So ist in der τέχνη die Vorzeichnung für die σοφία gegeben.

In der Interpretation werden die folgenden Verhältnisse sichtbar. In der ἐμπειρία ist der Verweisungszusammenhang des *Sobald* das – *dann* das gegeben; dieser drückt aus ein gegenwärtiges *Bei-schaffen*, ein *Her-stellen*. Sofern sich die ἐμπειρία verfestigt, modifiziert sich dieser Zusammenhang zum *Immer* dann *das* – *sobald* *das*, das sich seinerseits in der Wiederholung zum *Wenn* *das* – *so* *das*, *Weil* *das* – *deshalb* *das* modifiziert. Dadurch wird der *Was*zusammenhang als solcher abgehoben. Das in der Gegenwärtigung des Verweisungszusammenhangs *Gegenwärtige* ist jeweils in seinem εἶδος präsent, und zwar im Verweisungszusammenhang selbst. Denn in der τέχνη wird das, worum es sich handelt, schon nach seinem Aussehen verständlich, so jedoch, daß aus dem Sachzusammenhang die Begründung des Verhaltens abgelesen wird. Letztlich ist *die Gegenwärtigung des Verweisungszusammenhangs* des *Sobald* das – *dann* das bzw. des *Immer* dann *das* – *sobald* *das* *vorläufig für das Aufdecken des Seienden aus seiner ἀρχή*. Die ἀρχή ist ja das *Von – her*, das immer schon da ist. Wofür also die Gegenwärtigung jenes Zusammenhangs letztlich vorläufig ist, das ist: das Seiende in seiner Anwesenheit (οὐσία) verfügbar machen im aufdeckenden Rückgang auf das, was schon da ist, die ἀρχή.

Diese Struktur ist bei Aristoteles nicht ausdrücklich da. Überhaupt ist zu sagen, daß eine Interpretation über das, was zunächst im Text dasteht, hinausgeht. Das ist kein Hineindeuten, sondern es kommt darauf an, das, was bei den Griechen

unausdrücklich präsent war, aufzudecken. Wenn wir dabei hinausgehen über das, was der primitive Verstand zunächst sieht, so liegt darin eine gewisse Gefahr, daß wir dem Aristoteles und den Griechen zuviel zuschreiben. Doch gerade bei näherer Kenntnis wird man merken, daß sie dieses Zuviel verdienen. Wenn es schon auf eine genaue Verrechnung ankommen soll, so ist zu sagen, daß man nur Abstriche machen muß, wenn man zuvor über den Text hinausgegangen ist. Genug ist solcher Verrechnung, wenn dadurch gerade das, was allein da steht, verständlicher wird. Und auf solche Hermeneutik kommt es an. Wenn wir grundsätzlich den *Seinsbegriff der Griechen* an der *Zeit* orientieren, ist das kein bloßer Einfall, sondern hat seine ganz bestimmte Begründung. An Plato werden wir noch sehen, warum wir das tun.

Wir müssen uns näher verständigen über das εἶδος bzw. das καθόλου und zugleich über den Gegenbegriff καθ' ἑκαστον.

§ 12. Exkurs: καθόλου und καθ' ἑκαστον. *Der Weg der Philosophie* (insbes.: Met. V,26; Top. VI,4; Phys. I,1)¹

καθόλου ist zusammengesetzt aus κατά und όλον. Die nähere Aufklärung über das Sein des καθόλου wird man aus dem Begriff des όλον erfahren. Die Orientierung über das όλον gibt Aristoteles Met. V,26. Hier wird das καθόλου als eine bestimmte Weise des όλον verstanden.

¹ Zu diesem Exkurs (S. 78–90) finden sich keine Notizen in der Hs. Heideggers. Er wurde von Hg. auf Grund der Nss. von H. Jonas, F. Schalk und H. Weiß erstellt.

- a) Die mehrfachen Bedeutungen des *δλον*. Das *καθόλου* als *δλον λεγόμενον* (Met. V,26)

Das *δλον* wird in mehrfacher Weise verstanden:

1. *δλον λέγεται οὐ τε μηθέν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται δλον φύσει* (1023b26 sq), »Etwas ist ein *δλον*, bei dem nichts abwesend ist, bei dem kein Teil, kein zugehöriges Bestandstück abwesend ist«. Positiv gesagt ist das *δλον* die volle Anwesenheit des Seienden in dem, was zu seinem Sein gehört. Unser Ausdruck »Vollständigkeit« gibt das ausgezeichnet wieder; das Seiende ist in seinem vollen Stand. Es ist zu beachten, daß Aristoteles dieselbe Definition, die er hier vom *δλον* gibt, auch für das *τέλειον* in Anspruch nimmt. *τέλειον λέγεται ἐν μὲν οὐ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἐν μόριον* (Met. V, 16; 1021b12). »*τέλειον* ist einmal das, bei dem auch nicht ein einziges Bestandstück außerhalb ist«. Das *δλον* bedeutet also einmal die volle Anwesenheit der das Fertigsein eines Seienden ausmachenden Bestandstücke.

2. *δλον λέγεται καὶ τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα ὥστε ἐν τι εἶναι ἐκεῖνα* (Met. V,26; 1023b27 sq). Das *δλον* ist *das Umgreifende*, so daß die Umgriffenen so etwas wie ein Eines sind. Wir haben für diese 2. Bedeutung von *δλον* keinen entsprechenden Ausdruck; das »Ganze« trifft hier nicht den Sachverhalt. Diese 2. Bedeutung ist doppelt unterschieden. Das *δλον* ist *περιέχον* (b28 sq), umgreifend

a) *ἢ γὰρ ὡς ἑκαστον ἐν*, »entweder in dem Sinne, daß jedes der Umgriffenen Eines ist«,

b) *ἢ ὡς ἐκ τούτων τὸ ἐν*, »oder in dem Sinne, daß das Eine aus dem Umgriffenen selbst bestehend ist«. Hier machen die *ἑκαστα* erst das *ἐν* aus, während bei a) jedes Einzelne für sich das *δλον* ist.

Beispiel für a) ist das *καθόλου*: *τὸ μὲν γὰρ καθόλου καὶ τὸ δλωσ λεγόμενον ὡς δλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἑκαστον, οἷον ἄνθρωπον, ἵππον, θεόν, διότι ἅπαντα ζῷα* (b29 sqq). Das *καθόλου* ist

in der Weise ein περιέχον, daß jedes ἕκαστον selbst dieses ὅλον ist. So ist z.B. Lebewesen ein ὅλον; Mensch, Pferd, Gott sind ἕκαστα. Und Lebewesen eint diese ἕκαστα in der Weise zu einem einigen Ganzen, daß jedes Einzelne als Einzelnes Lebewesen ist. Wir haben aber noch nicht gesehen, wodurch dieser eigentümliche Zug möglich ist, daß von vielen Einzelnen jedes Einzelne als Einzelnes das Ganze ist. Das ist nur möglich τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου, »dadurch, daß das ὅλον von jedem ἕκαστον gesagt wird«. Diese Bestimmtheit ist schon im Wort καθόλου selbst angedeutet, insofern das κατὰ hinweist auf das λέγειν als κατάφασις. Das καθόλου gehört zum Dasein, sofern das Dasein aufdeckend ist in der Weise des λέγειν. Das καθόλου ist ein ὅλον λεγόμενον, *ein ὅλον, eine Ganzheit, die sich nur zeigt im λέγειν*. Es ist ein ὅλον, das dadurch ausgezeichnet ist, daß sein Sein durch die Zugänglichkeit im λόγος bestimmt ist. Wie das καθόλου Ganzes ist in bezug auf sein Eines, das ist nur möglich zu sehen im κατηγορεῖσθαι. Es umgreift die Einzelnen so, daß jedes Einzelne als solches ὅλον ist; ἄνθρωπος, ἵππος, θεός sind je für sich ζῆα. Das Sein dieser Ganzheit gründet im λέγεσθαι. Das καθόλου ist ein ὅλον περιέχον λεγόμενον. Innerhalb der verschiedenen Arten des ὁλον hat das ὅλον als καθόλου insofern eine ausgezeichnete Stellung, als bei ihm das λέγειν in Funktion tritt. –

Die zweite Art des ὁλον περιέχον ist gegeben b) in all dem, was man als συνεχές bezeichnet: τὸ δὲ συνεχές καὶ πεπερασμένον, ὅταν ἔν τι ἐκ πλείονων ἢ, ἐνυπαρχόντων μάλιστα μὲν δυνάμει, εἰ δὲ μή, ἐνεργείᾳ (b32 sqq). Eine Strecke z.B. ist ein ὅλον, und zwar so, daß sie ἐκ πλείονων, nämlich ἐκ στιγμῶν, aus einzelnen Punkten besteht. Dabei ist nicht jeder einzelne Punkt das ὅλον, die Linie, sondern alle Punkte miteinander konstituieren erst das ἔν; sie machen erst zusammen die Linie aus. Meist sind die ἐνυπαρχόντα nur δυνάμει da; beim Sehen einer Strecke sind die einzelnen Punkte meist nicht ausdrücklich abgehoben; die Bestandstücke sind nur δυνάμει abgehoben; wenn aber nicht, dann sind sie ἐνεργείᾳ da.

Vor dieser Bedeutung des ὅλον im Sinne des συνεχές steht die primär ontologische Bedeutung, dergemäß das ὅλον identisch ist mit τέλειον, vollständig. Die volle Zugehörigkeit der Bestimmungen, die ein Seiendes ausmachen, die Vollständigkeit, ist das ὅλον in primär ontologischem Sinn. – Wir haben also bisher die folgenden Bedeutungen des ὅλον: 1. ὅλον als *Vollständigkeit* 2. als das *Umgreifende* a) als *überhaupt*, καθόλου b) als *stetiger Zusammenhang*, συνεχές, bei dem die Teile, die ἐνυπάρχοντα sind, entweder δυνάμει oder ἐνεργείᾳ sind.

Es gibt noch eine 3. Art des ὅλον: 3. das *Gesamte*, πᾶν. ἐτι τοῦ ποσοῦ ἔχοντος δὲ ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὧσων μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφορὰν, πᾶν λέγεται, ὧσων δὲ ποιεῖ, ὅλον (1024a1 sqq). Das ὅλον im Sinne des Umgreifenden und Zusammenhängenden, sofern es *nach seinem Wieviel betrachtet* wird, ist a) ein πᾶν, *ein Gesamt, eine Allheit*. Die Allheit der Punkte ist etwas anderes als die ganze Strecke. Es handelt sich hier um den Begriff der *Menge*, bei der die Anordnung, θέσις, der Teile, die das Ganze ausmachen, beliebig ist; kein Punkt hat als Punkt vor dem anderen etwas voraus. – b) Es kann aber auch ein Ganzes geben, wo die θέσις der Teile nicht gleichgültig ist. ὧσων δὲ ἡ θέσις ποιεῖ διαφορὰν, ὅλον λέγεται (vgl. a2). Das wird dann als ὅλον, *Ganzes*, bezeichnet. – Dann wiederum kann es c) auch etwas geben, das πᾶν *und* ὅλον *zugleich* ist. ἐστι δὲ ταῦτα ὧσων ἡ μὲν φύσις ἢ αὐτὴ μένει τῇ μεταθέσει, ἡ δὲ μορφή οὐ, οἷον κηρὸς καὶ ἱμάτιον (a3 sqq). »Das tritt bei solchem ein, bei dem die φύσις bei der μετάθεσις, der Veränderung der Anordnung der Teile, dieselbe bleibt, die μορφή, das Aussehen, die Gestalt, aber nicht«; diese ändert sich. Ein Kleid z. B. ist zwar ein ὅλον, ein Ganzes; die μορφή des Kleides kann jedoch bei einer μετάθεσις der Teile – wenn es anders gefaltet, aufgehängt, getragen wird – verschieden sein. Bei dieser μετάθεσις bleibt es sich selbst gleich, die φύσις bleibt dieselbe, das ὅλον erhält sich; die μορφή ändert sich: ὅλον *und* πᾶν. – Die letzte Bestimmung des πᾶν ist d) diejenige Ganzheitsbestimmung, die auch für die Zahl in Anspruch genommen wird. καὶ ἀριθμὸς πᾶν μὲν λέγεται, ὅλος δ'

ἀριθμός οὐ λέγεται (vgl. a7 sq). Der ἀριθμός, das Gezählte, die *Summe*, wird πᾶν, Gesamt, genannt, nicht aber δλον, Ganzes. – Und schließlich heißt ε) πάντα »alle, sämtliche«, nicht aber das Ganze. πᾶσαι αὐται αἱ μονάδες, »diese sämtlichen Einheiten«. πάντα δὲ λέγεται ἐφ' οἷς τὸ πᾶν ὡς ἐφ' ἐνί, ἐπὶ τούτοις τὸ πάντα ὡς ἐπὶ διηρημένοις· πᾶς οὗτος ὁ ἀριθμός, πᾶσαι αὐται αἱ μονάδες (a8 sqq). »Wobei man τὸ πᾶν, das Gesamt, gebraucht, um damit die Einheit zu bezeichnen, dabei gebraucht man τὰ πάντα, die Sämtlichen, um damit die getrennten Teile zu bezeichnen, diese gesamte Zahl, diese sämtlichen Einsen.«

Diese Betrachtung hat bei Aristoteles fundamentale Bedeutung für die Struktur des Seienden und für den λόγος, der das Seiende in seiner Struktur aufdeckt. – Von hier aus ergibt sich der Unterschied zwischen dem καθόλου und dem καθ' ἑκαστον. Dieser liegt in der Weise des Zugangs zum Seienden und damit zugleich im Grad der Aufgedecktheit (ἀλήθεια) des Seienden.

b) Die Zugangsart als distingens von καθ' ἑκαστον und καθόλου.

αἰσθησις und λόγος. πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον und ἀπλῶς γνωριμώτερον. Der Weg der Philosophie (gemäß Top. VI,4 und Met. VII,3): Vom καθ' ἑκαστον zum καθόλου

Das καθόλου ist ein bestimmtes δλον; seine Auszeichnung liegt darin, daß sein Sein durch die Zugänglichkeit durch den λόγος bestimmt ist: es ist ein δλον λεγόμενον. Das καθόλου kann niemals in einer αἰσθησις aufgedeckt werden, die sich an den bloßen Augenschein hält. Um das καθόλου zu sehen, muß ich *sprechen*, etwas *als* etwas ansprechen. In diesem Unterschied zwischen dem λόγος und der αἰσθησις liegt auch der Unterschied zwischen dem καθόλου und dem καθ' ἑκαστον. Das καθ' ἑκαστον ist das Seiende, wie es sich zunächst und d.h. in der αἰσθησις darbietet. Das καθόλου ist etwas, was sich erst und allein im λέγειν zeigt. Diese Unterscheidung betrifft die *grundsätzliche Frage, in welcher Weise und welcher Stufenfolge das*

Seiende in der Eigentlichkeit seines Seins zugänglich wird. Das Dasein hat zwei äußerste Möglichkeiten, in denen es aufdeckend ist; diese sind vorgezeichnet durch die genannte Unterscheidung: καθ' ἑκαστον und καθόλου. Es ist auffallend, daß bei dem Ausdruck καθ' ἑκαστον das κατά mit dem Akkusativ, bei dem Ausdruck καθόλου mit dem Genitiv steht. Mit dem Akkusativ pflegt κατά zu bezeichnen: über etwas hin sich erstreckend, während κατά mit dem Genitiv besagt, daß das, worüber hin sich ein Verhalten erstreckt, ausdrücklich ins Auge gefaßt wird. κατά mit dem Genitiv steht z. B. in dem Ausdruck τοξεύειν κατά τινος, auf jemanden mit dem Bogen schießen, nämlich vom Baum herab. Das όλον im καθόλου ist also gemäß der genitivischen Fassung dadurch ausgezeichnet, daß es sich nur insofern zeigt, als es ausdrücklich Thema wird, während das καθ' ἑκαστον in der αἰσθησις von selbst sich zeigt, ohne eigens Thema zu werden.

Diese Auszeichnung des καθόλου gegenüber dem καθ' ἑκαστον wird auch gefaßt durch die Unterscheidung zwischen dem ἀπλῶς γνωριμώτερον und dem πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον:

1. πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον bzw. ἡμῖν γνωριμώτερον, mit Bezug auf uns bekannter und vertrauter ist das Seiende, das in unserem nächsten Verhalten aufgedeckt ist. Und dies ist das καθ' ἑκαστον, das sich in der αἰσθησις zeigt. Das Seiende, in seinem eigentlichen Sein verstanden, das, was am Seienden immer schon da ist und von dem her alles weitere bestimmt ist, das ist uns zunächst verdeckt.

2. ἀπλῶς γνωριμώτερον, schlechthin, ohne Bezug auf uns, im Hinblick auf das Seiende an ihm selbst ist bekannter das, was am Seienden schlechthin da ist, dergestalt, daß es allem anderen seine Gegenwart gibt. Und dies ist das καθόλου, das am meisten durch den λόγος oder den νοῦς zugänglich wird, während unter die αἰσθησις zunächst am meisten das καθ' ἑκαστον fällt.

ἀπλῶς μὲν οὖν γνωριμώτερον τὸ πρότερον τοῦ ὑστέρου, οἷον στιγμή γραμμῆς καὶ γραμμὴ ἐπιπέδου καὶ ἐπίπεδον στερεοῦ, καθάπερ καὶ

μονάς ἀριθμοῦ· πρότερον γάρ καὶ ἀρχὴ παντὸς ἀριθμοῦ. ὁμοίως δὲ καὶ στοιχειῶν συλλαβῆς. ἡμῖν δ' ἀνάπαλιν ἐνίοτε συμβαίνει· μάλιστα γὰρ τὸ στερεόν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν πίπτει [τοῦ ἐπιπέδου], τὸ δ' ἐπίπεδον μᾶλλον τῆς γραμμῆς, γραμμὴ δὲ σημείου μᾶλλον. [διδὼ μᾶλλον] οἱ πολλοὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα προγνωρίζουσιν· τὰ μὲν γὰρ τῆς τυχεύουσας, τὰ δ' ἀκριβοῦς καὶ περιττῆς διανοίας καταμαθεῖν ἔστιν (Topik VI, 4; 141b5 sqq). Für uns, ἡμῖν, im nächsten Verhalten, ist zunächst vertraut das στερεόν bzw. das σῶμα, der Körper, wie er leibhaft ist. Erst im zunehmenden Rückgang auf die ἀρχή werden von uns ἐπίπεδον, γραμμή, στιγμή, Fläche, Linie, Punkt aufgedeckt. Der Punkt ist dann die ἀρχή. Ebenso wird beim ἀριθμός, bei einer bestimmten Anzahl, erst im Rückgang die μονάς, die Eins, als die ἀρχή aufgedeckt. Während also ἀπλῶς, schlechthin, auf das Seiende selbst gesehen, στιγμή bzw. μονάς die ἀρχή ist, verhalten sich die Dinge, auf uns gesehen, umgekehrt. Der naive Mensch sieht keinen Punkt, und er weiß nicht, daß die Linie aus Punkten besteht. οἱ πολλοί, die Menschen, wie sie zunächst und zumeist sind, kennen den Körper, d. h. das, was zunächst in die Augen fällt und was im beliebigen Zusehen erfahren werden kann. Es bedarf keiner besonderen Veranstaltungen des Überlegens, um die Dinge in ihrer Ganzheit zu sehen.

Gemäß dieser Unterscheidung ist auch die Reichweite der αἰσθησις gegenüber dem λόγος verschieden. *Die αἰσθησις bleibt hinsichtlich des ἀληθεύειν hinter dem λόγος und dem νοῦς zurück.* τὰ δ' ἐκάστοις γνώριμα καὶ πρῶτα πολλακίς ἡρέμα ἔστι γνώριμα, καὶ μικρὸν ἢ οὐδὲν ἔχει τοῦ ὄντος. ἀλλ' ὁμως ἐκ τῶν φαύλως μὲν γνωστών, αὐτῷ δὲ γνωστών, τὰ ὅλως γνωστά γινῶναι πειρατέον, μεταβαλόντας, ὥσπερ εἴρηται, διὰ τούτων αὐτῶν (Met. VII, 3; 1029b8 sqq). »Was jedem beliebigen vertraut und was zuerst für ihn da ist, das ist oft unscharf – unabgehoben, aber es ist gesehen – und hat wenig oder nichts vom Seienden bei sich.« Es ist zwar so, daß in der αἰσθησις die πολλοί die Welt gesehen haben, aber das, was in der αἰσθησις gegeben ist, *trägt nichts oder wenig vom Seienden bei sich*. – In dieser eigentümlichen Ausdrucksweise zeigt sich, daß für Aristoteles ein *bestimmter Sinn*

von Sein leitend ist in allen Diskussionen über das Seiende. Zugleich wird deutlich, daß das Seiende, auch wenn es für das nächste Betrachten da ist, doch noch nicht die ἀλήθεια, das Seiende als aufgedecktes, ist, – und daß es eben gerade die ἀλήθεια ist, worüber philosophiert wird. Das heißt nicht, daß man über die »Wahrheit« spekuliert; die Gleichsetzung von ὄν und ἀλήθεια wird nur dann klar, wenn man sich über die ἀλήθεια im Klaren ist. – Weiter: »Aber gleichwohl«, obwohl in der αἰσθησις ein »schlecht vertrautes Aufgedecktes« gegenwärtig ist, muß man von ihm her den Ausgang nehmen. Denn dieses obzwar schlecht Aufgedeckte ist doch »einem selbst vertraut«, d. h. es ist der Boden, über den man verfügt². Man muß von diesem obzwar schlecht Aufgedeckten doch seinen Ausgang nehmen; man muß sich diesen Boden ausdrücklich zueignen, – und nicht über die von einer Theorie aus als schlecht angesetzte Realität hinwegspringen zu einem Übersein, wie dies nämlich Plato getan hat. Nicht geht es an, das zunächst Vertraute, schlecht Aufgedeckte, als μὴ ὄν anzusetzen, sondern man muß von ihm ausgehen und, μεταβαίνων, »hindurchschreitend dadurch, durch dieses schlecht Aufgedeckte selbst, das schlecht hin und eigentlich Vertraute sehen«. Für Plato dagegen war es so, daß er einen gewissen Sinn von Sein gewann – allerdings auch nicht so radikal wie Aristoteles später – und daß es ihm dann »passierte«, dieses Sein als das Seiende anzusprechen, so daß er das, was eigentlich das Seiende ist, als Nicht-Seiendes ansetzen mußte. Diese eigentümliche Verfehlung hat Aristoteles vollkommen durchschaut, – was für einen Griechen eine Leistung war, von der wir uns wohl keine Vorstellung mehr machen können.

Gerade das καθ' ἑκαστον der αἰσθησις muß man in den Griff bekommen und an ihm den ersten Tatbestand des Seienden aufnehmen. Das ist auch dem Aristoteles nur in gewissen

² Vgl. S. 98 f.

Grenzen gelungen, so daß er trotz der radikalen Tendenz nicht zur letzten Ursprünglichkeit des Seins der Welt gedrungen ist. Es ist eine Interpretation möglich, die selbst versucht, das Seiende der Welt, abgelöst vom griechischen Seinsbegriff, zu sehen. Das soll aber nicht hier im Kolleg geschehen. *Der Weg, auf dem das Seiende in der Eigentlichkeit seines Seins aufgedeckt wird, geht also vom καθ' ἑκαστον, durch dieses hindurchschreitend, μεταβαίνων, zum καθόλου.* Das καθ' ἑκαστον ist ja das πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον; es zeigt sich in der αἴσθησις, während das καθόλου sich erst im λόγος zeigt. »De Anima« B 5: τῶν καθ' ἑκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου (417b22 sq).

Diese Charakteristik des Weges wäre ohne weitere Schwierigkeit – abgesehen von der Schwierigkeit, die das καθόλου selbst nicht nur bei Plato, sondern auch bei Aristoteles macht –, wenn nicht die bisherige Betrachtung des Aristoteles, wonach das πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον das καθ' ἑκαστον ist, den methodischen Grundsätzen zu widerstreiten schiene, die Aristoteles in der Einleitung der »Physik« aufstellt, also in der Einleitung zu einer Untersuchung, die gerade die Aufgabe hat, das Seiende in seinem Sein zugänglich zu machen.

c) Der Weg der Philosophie. (Phys. I, 1)

Vom καθόλου zum καθ' ἑκαστον. Auflösung des vermeintlichen Widerspruchs von Top. VI, 4 und Phys. I, 1

In der Einleitung zur »Physik« betont Aristoteles, daß der *Weg, der vom καθόλου zum καθ' ἑκαστον führt*, zu gehen sei: διὸ ἐκ τῶν καθόλου εἰς τὰ καθ' ἑκαστα οἷ προίεναι (Phys. I, 1, 184a23 sq). Hier ist also der Weg zu gehen, der im Verhältnis zu dem bisher charakterisierten Weg genau umgekehrt ist, – was offenbar ein Widerspruch ist. Wenn sich herausstellen sollte, daß es in Wahrheit kein Widerspruch ist, dann würden wir dadurch auch eine schärfere Aufklärung des καθόλου und des καθ' ἑκαστον gewinnen. Denn diese Begriffe sind keine Sachbegriffe,

die auf ein bestimmtes Seiendes zugeschnitten wären. Diese Schwierigkeit wird noch dadurch verstärkt, daß dem zitierten Satz Überlegungen vorausgehen, die sich mit dem von uns soeben Besprochenen decken. πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα (a16 sq). Der Weg ist für uns gemäß unserer φύσις, unserem Dasein, ein solcher, daß er durch die αἰσθησις bestimmt ist: er geht ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν, »von dem uns Vertrauteren«, ἐπὶ τὰ τῇ φύσει γνωριμώτερα, »zu dem, was seiner Natur nach das Vertrautere ist«. Die Formulierung ist hier sogar verstärkt gegenüber der Topik: οὐ γὰρ ταῦτά ἡμῖν τε γνῶριμα καὶ ἀπλῶς (a18). »Denn nicht ist dasselbe das, was für uns vertraut ist, und das, was schlechthin vertraut ist«. Nach dieser Überlegung setzt die nähere Beschreibung des προιέναι ein. ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφὴ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον (a21 sq). »Für uns ist δῆλον zuerst das, was mehr noch zusammengeschüttet ist«, das Unabgehobene. Um bei dem Beispiel der Topik zu bleiben: Ein Körper ist zunächst gegeben als ein Zusammengeschüttetes; Fläche, Linie, Punkt sind nur unabgehoben gegeben. Man hantiert mit dem Körper und sieht dabei zunächst nur den Körper. ὅστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνῶριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα (a22 sqq). Aus diesem συγκεχυμένως δῆλον werden dann »später vertraut die στοιχεῖα, die Elemente«, Fläche, Linie, Punkt, »und die ἀρχαί, die Ausgänge«, von wo aus der Körper, seiner Seinskonstitution nach, ins Sein kommt: der Punkt; das Zusammengeschüttete wird abgehoben »dadurch, daß wir es auseinandernehmen«. Solches διαίρειν ist die Grundfunktion des λόγος; der λόγος legt im Besprechen auseinander. Die συγκεχυμένα, das Zusammengeschüttete, Zusammenfließende kennzeichnet Aristoteles in demselben 1. Kapitel der »Physik« als ἀδιορίστως (184b2), als »das, was noch nicht ausgegrenzt ist«. Die ἀρχαί sind noch verdeckt; das Ganze ist gesehen. Es sollen also die συγκεχυμένα im λόγος auseinandergenommen und dadurch aus einem Ungeklärten zu einem Abgegrenzten werden, so daß die Grenze der einzelnen

Bestimmungen festliegt und das, was zunächst συγκεχυμένως gegeben ist, im ὁρισμός (b12) gefaßt werden kann. Wenn wir also näher zusehen, so zeigt sich: mit den συγκεχυμένα sind von vorneherein gemeint die *Bestandstücke* des Seienden, die in der eigentlichen Betrachtung herausgehoben werden sollen, die ἀρχαί. Wenn Aristoteles sagt, daß das Seiende συγκεχυμένως gegeben sei, so meint er, daß es schon befragt ist auf eine ἀρχή hin. Wenn wir uns einen Körper in der nächsten Betrachtung vergegenwärtigen, so sind seine ἀρχαί nicht eigens gegeben; sie sind aber da, unaufgedeckt, in der αἰσθησις. Damit stimmt zusammen, was wir Met. VII,3 sahen³: Das Seiende, sofern es in der αἰσθησις gegeben ist, das, was uns zunächst bekannt ist, hat wenig oder nichts vom Seienden. Weil nämlich die ἀρχαί in gewisser Weise da sind, aber doch zusammengeschüttet, darum ist das Seiende noch nicht da. Die Anwesenheit ist noch nicht als solche aufgedeckt und ergriffen. Demnach sind die ἀρχαί oder, was damit identisch ist, die καθόλου in ihrer Struktur selbst noch verdeckt. Die μέρη sind noch nicht erschlossen; sie sind noch nicht auseinandergelegt in der διαίρεσις. So wird verständlich, wie Aristoteles sagen kann: τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἰσθησιν γνωριμώτερον (a24 sq). »Das Ganze ist auf die Wahrnehmung hin gesehen vertrauter«. Ich sehe zunächst den *ganzen Körper*, und dieses ὅλον hat der *Möglichkeit* nach in sich die περιεχόμενα.

Das ὅλον im Sinne des καθόλου hat, wie sich jetzt herausstellt, eine doppelte Bedeutung; es meint

1. das ὅλον λεγόμενον in dem schon explizierten Sinne: das ὅλον, das sich allein im λέγειν zeigt, dadurch, daß sich im Ansprechen jedes Umgriffene, jedes καθ' ἑκαστον, selbst als das Ganze zeigt: ἄνθρωπος, ἵππος, θεός sind je für sich ζῶα.

2. besagt das καθόλου zugleich, daß jedes ζῶον als solches in sich selbst eine Struktur hat. Das καθόλου beschließt in sich –

³ Vgl. S.84.

abgesehen von den Einzelfällen, die es umgreift – bestimmte Strukturmomente, die zunächst in der αἰσθησις nicht ausdrücklich gegeben sind. Das καθόλου ist zunächst selbst συγκεχωμένως da.

Also bedeutet der Satz »Physik« I, 1; 184a23 sq *keinen Widerspruch* zu dem, was zuvor und in der Topik gesagt wurde. Im Gegenteil, er macht es noch ausdrücklicher: *Der Weg geht vom unartikulierten καθόλου zum artikulierten καθ' ἕκαστον*, so daß jeder einzelne μέρος sichtbar wird. Und auch das καθ' ἕκαστον wird jetzt erst in seiner funktionalen Bedeutung sichtbar: Es meint hier nicht einen bestimmten Bereich des Seienden, sondern die Weise des Artikuliert- oder Nichtartikuliertseins. So meint das καθ' ἕκαστον 1. das zunächst Abgehobene der αἰσθησις, 2. das schlechthin Abgehobene der Momente, die im καθόλου selbst liegen.

Damit stimmt überein der Zug der Betrachtung, wie Aristoteles sie in der »Physik« durchführt. Diese ist von vorneherein ἀρχή-Forschung; es handelt sich um die Erfassung der ἀρχαί. Denn die ἐπιστήμη ist immer ἐπιστήμη der καθόλου; und diese geht vom unartikulierten καθόλου zum artikulierten, dergestalt, daß dessen μέρη im ὁρισμός offenbar sind. Dies eben drückt der methodische Grundsatz aus, wie ihn Aristoteles »Physik« I, 1 formuliert hat: ἐκ τῶν καθόλου εἰς τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προίεναι. In diesem Grundsatz, der ganz formal zu sein scheint, faßt Aristoteles zugleich den *Bewegungssinn der Geschichte der Seinsbefragung der φύσις*, die seinen Forschungen vorausgegangen ist und die er im 1. Buch der »Physik« niedergelegt hat. Zunächst haben die Philosophen, wenn sie über das Gegebene der Welt Fragen stellten, das gesehen, was sich zunächst gab, und sie haben es so gesehen, daß es unartikuliert war. Vor allem trifft dies auf die Eleaten, die zunächst nur das Sein gesehen haben. Aristoteles zieht hier einen Satz des Parmenides bei: ἐν τῷ πάντα (Phys. I, 2; 185a22). Das Sein ist überall Sein; alles, was ist, ist Sein, Gegenwärtigsein, Da. Mit Bezug auf das, was sich Aristoteles selbst zur Aufgabe stellte, nämlich eine

Mannigfaltigkeit von ἀρχαί bzw. eine Struktur dieses ἐν zu finden, stellt sich für ihn das ἐν der Eleaten so dar, daß bei ihnen diese Grundstruktur noch συγκεχυμένως und noch nicht abgehoben sei. Andere, die noch nicht so weit waren, haben ein bestimmtes Seiendes als ἀρχή genommen und es für das Ganze angesetzt, z. B. Thales das Wasser, Anaximander die Luft⁴. Sie sahen das, was sich ihnen zunächst bot, als das, was das Seiende durchherrscht, und setzten es als ἀρχή. Diese Geschichte der ἀρχή-Forschung schwebt Aristoteles vor, wenn er den besagten Satz am Anfang der »Physik« ausspricht: ἐκ τῶν καθόλου εἰς τὰ καθ' ἕκαστα.

So wird auch positiv verständlich, was Aristoteles sagt: καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ τῶν ἐκάστω ἀγαθῶν τὰ ὅλως ἀγαθὰ ἐκάστω ἀγαθῷ, οὕτως ἐκ τῶν αὐτῷ γνωριμωτέρων τὰ τῇ φύσει γνώριμα αὐτῷ γνώριμα (Met. VII,3; 1029b5 sqq). Diese Aufgabe ist dieselbe wie beim Handeln: »So wie es beim Handeln darauf ankommt, von dem für einen jeweils selbst Guten auszugehen und durch dieses hindurchzugehen zu dem ὅλως ἀγαθόν, dergestalt, daß durch das Vollbringen des ὅλως ἀγαθόν zugleich das ἐκάστω ἀγαθόν vollbracht wird, ebenso muß man beim Erkennen ausgehen von dem, was zunächst für einen selbst das Vertrautere ist, und durch dieses hindurchgehen zu dem τῇ φύσει bzw. ὅλως γνώριμον, um von diesem wieder zurückzugehen zu dem αὐτῷ γνώριμον, so daß dieses von jenem her durchsichtig wird«. Es muß also vom jeweils zunächst Vertrauten zur ἀρχή vorgestoßen und diese so angeeignet werden, daß von dieser Aneignung aus eine eigentliche Aneignung des καθ' ἕκαστον stattfindet, daß die Durchsichtigkeit des Ausgangs selbst gewonnen, aus den ἀρχαί das καθ' ἕκαστον verstanden wird.

Von hier aus verstehen wir erst, was es besagt, daß das καθόλου das eigentliche Thema der τέχνη und der ἐπιστήμη ist.

⁴ Vgl. Phys. I,2; 184b17 sq.

§ 13. Fortsetzung: τέχνη und ἐπιστήμη (Met. I, 1)

Die in der τέχνη liegende Tendenz auf »eigenständige« ἐπιστήμη.

Die weitere Entwicklung der ἐπιστήμη

Im Unterschied zum ἐμπειρος ist der τεχνίτης derjenige, der ἀνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχει τὸν λόγον (vgl. Met. I, 1; 981a21), »der, ohne in die Behandlungsart eingefahren zu sein, das εἶδος kennt«. Er ist derjenige, der das jeweilig Seiende καθόλου γνωρίζει (vgl. a21 sq), »es in seinem Ganzen kennt«, der aber dabei τὸ ἐν τούτῳ καθ' ἑκάστων ἀγνοεῖ (vgl. a22), »unvertraut ist mit dem, was jeweilig das Seiende für sich ist«, das in diesem ὅλῳ ein ἐν mit anderen ist. Für die τέχνη ist also entscheidend das Hin-hören, das Hin-sehen, d. h. das Aufdecken. Daher kann Aristoteles sagen: ἀρχιτέκτονες τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν (981b1 sq), »die Architekten wissen die Ursachen dessen, was hergestellt wird«. Damit zeigt sich zugleich das Folgende. Die αἰτία bzw. das καθόλου ist zunächst nicht Thema eines bloßen Betrachtens. Es ist zwar als εἶδος abgehoben, aber *nicht* so, daß es *Thema* einer besonderen Untersuchung wäre. Das Wissen der αἰτία ist zunächst da nur im Zusammenhang des Verrichtens selbst, d. h. die αἰτία ist da zunächst *nur* als Weil-deshalb des So-und-so-Vorgehens. Das εἶδος ist zunächst *nur da in der τέχνη* selbst. Weil aber in der τέχνη eben bereits das εἶδος herausgehoben ist, deshalb wird den τεχνῖται zugeschrieben μᾶλλον εἰδέναι (a31 sq), mehr zu wissen und σοφώτεροι zu sein als die bloßen ἐμπειροί. Das μᾶλλον wird ihnen also zugeschrieben κατὰ τὸν λόγον ἔχειν (b6), im Hinblick auf das Ausbilden des Besprechens dessen, was Gegenstand des besorgenden Umgangs, des Verrichtens ist, d. h. aber im Hinblick auf das Aufdecken. Das λέγειν wird innerhalb des Verrichtens *mehr und mehr eigenständig*, und das legt das natürlich nächste Dasein als σοφώτερον aus. Ferner kann der λόγον ἔχων etwas verständlich machen in dem, wie es zu seinem Sein kommt, wie das Ganze zusammenhängt; er kennt das, woraus etwas besteht, wozu es beiträglich ist, wie damit etwas so verfügbar anwesend wird,

wie es ist. So kann er Aufschluß geben über das Seiende in seiner Herkunft, δύναται διδάσκειν (vgl. b7 sq). Daher hält das natürlich nächste Dasein dafür, τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι (vgl. b8 sq). Die τέχνη wird also, weil sie den λόγος hat und Aufschluß über das Seiende in seiner Herkunft geben kann, dafür gehalten, μᾶλλον ἐπιστήμην zu sein als die ἐμπειρία. So rückt innerhalb der γένεσις der σοφία die τέχνη mit der ἐπιστήμην zusammen; sie wird geradezu als ἐπιστήμη bezeichnet.

Als ἐπιστήμη wird also bezeichnet 1. die τέχνη, 2. die höchste Wissenschaft, die σοφία, in ihrer Bestimmung als νοῦς καὶ ἐπιστήμη (Eth. Nic. VI, 7; 1141a19 sq).

Dabei ist die 1. Bedeutung, wonach die ἐπιστήμη so viel wie τέχνη besagt, die alltägliche. In diesem alltäglichen Gebrauch nimmt der Begriff der ἐπιστήμη eine eigentümliche *Mittelstellung* ein. Zwar wird die τέχνη insofern als ἐπιστήμη bezeichnet, als sie im Unterschied zur ἐμπειρία bereits das εἶδος herausholt. Dabei wird aber noch nicht eigentlich bestimmt, was den ausgezeichneten Charakter der ἐπιστήμη ausmacht. Die τέχνη ist ἐπιστήμη, obwohl sie eigentlich ἐξὶς ποιητική ist und so auf die ποίησις abzielt. Zugleich aber ist sie ἐξὶς μετὰ λόγου ἀληθοῦς (Eth. Nic. VI, 4; 1140a10). In der τέχνη ist die ἐπιστήμη eigentlich vor die Verrichtenstendenz gespannt. In ihr liegt die Tendenz, sich von der Hantierung frei zu machen und eigenständig selbst eine ἐπιστήμη zu werden. Und sofern diese in ihr liegt, schreibt ihr das nächste natürliche Dasein zu, σοφώτερον zu sein.

Dagegen: τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν (Met. I, 1; 981b10), dagegen schreibt das nächste, natürliche Dasein der αἰσθήσις gar nicht den Charakter der σοφία zu, καίτοι κυριώταται γ' εἶσιν αὐταὶ τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις (b11), ob sie gleich die Weise des ἀληθεύειν ist, in der das καθ' ἕκαστον, das Jeweilige, als solches zugänglich wird. Deshalb eben ist sie im Felde der *πραξις*, die auf das καθ' ἕκαστον geht, ein κύριον neben dem νοῦς und der ὁρεξις (Eth. Nic. VI, 2; 1139a18). Ja, Ari-

stoteles setzt sie später (Eth. Nic. VI, 9; 1142a23 sqq) sogar in gewisser Weise mit der φρόνησις gleich. Jedoch: ἀλλ' οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός (Met. I, 1; 981b11 sq), die αἰσθήσεις gehen von keiner Gegebenheit, die sich ihnen zeigt, das Warum an. Darum schreibt das natürliche Dasein ihnen nicht den Charakter der σοφία zu.

Andererseits liegt, wie gesagt, in der τέχνη selbst die Tendenz, sich von der Hantierung frei zu machen und eigenständige ἐπιστήμη zu werden. Daß diese Tendenz im Dasein selbst liegt, das zeigt sich für Aristoteles daran, daß ein τεχνίτης, der, wie wir sagen, etwas »ent-deckt«, *bewundert* wird. τὸν ὁποιοῦν εὐρόντα τέχνην παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι τι τῶν εὐρεθέντων ἀλλ' ὥς σοφὸν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων (b13 sqq). »Der τεχνίτης, der über das hinaus, was jeder sieht, etwas »ent-deckt«, wird bewundert«, d. h. er wird geschätzt als ein sich Unterscheidender, als einer, der etwas macht, was man selbst nicht kann, und zwar »nicht etwa, weil das, was er erfindet, von großem Nutzen wäre«, sondern weil er weiter im Erfassen des Seienden vordringt, mag die Sache, die er entdeckt, groß oder klein sein: weil er σοφώτερος ist. Dieses Entdecken ist das Hinausgehen über die nächsten Möglichkeiten, die das Dasein hat. So bekundet sich in der Bewunderung, die das alltägliche Dasein austeilt, daß im Dasein selbst eine besondere Schätzung des Ent-deckens lebendig ist. Das Dasein hat selbst die Tendenz, das Seiende zu entdecken und *πῦρ* zu entdecken, und dies, wie Aristoteles betont: μὴ πρὸς χρῆσιν (b19 sq), »abgesehen von jedem Nutzen«. So wird auch Folgendes verständlich: je weniger das τεχνάζειν und die ἐπιστήμη orientiert sind πρὸς τὰναγκαῖα und πρὸς διαγωγὴν (b18), auf die Dringlichkeiten des Lebens und auf den Zeitvertreib, umso mehr spricht das Dasein diejenigen, die solches verrichten, als σοφώτεροι an.

Die Entwicklung der ἐπιστήμη geht nun so weiter¹. Sobald

¹ Vgl. Met. I, 1; 981b20 sqq.

die τέχναι und ἐπιστήμαι gefunden waren, die gefordert sind πρὸς τὰ ἀναγκαῖα, für die Dringlichkeiten des Lebens, und πρὸς τὴν ἡδονήν, für die Erholung und das Vergnügen, konnte das Dasein, unbeschwert von diesen Dringlichkeiten, *sich ganz der Betrachtung widmen*. Deshalb sind die ersten Wissenschaften, z. B. die *Mathematik*, darum in Ägypten entstanden, weil den Priestern Zeit gegeben war, nichts zu tun als nur zu betrachten. Wenn also zwar im Dasein eine Tendenz auf das Aufdecken gegeben ist, so wird das eigenständige Nur-Aufdecken doch nur da eigentlich möglich, wo das Dasein frei ist von der Angewiesenheit auf das Besorgen der ἀναγκαῖα. In solchem σχολάζειν findet ein Sprung der Verrichtenstendenz statt; in ihm geht es darum, sich des Besorgens der ἀναγκαῖα zu enthalten und nur hinsehend aufdeckend sich aufzuhalten bei ... Je mehr nun das bloß hinsehende Aufdecken zu seinem Recht kommt, um so mehr wird das Warum – das διὰ τί bzw. die αἰτία – und schließlich mehr und mehr das Von-wo-aus, τὸ διὰ τί πρῶτον (Met. I,3; 983a29) bzw.: τὰ ἐξ ἀρχῆς αἰτία (vgl. a24) – die ἀρχή – sichtbar.

In der αἰσθησις und ἐπιστήμη haben wir jetzt zwei Endstationen, ohne daß wir die σοφία eigentlich verstanden hätten. Diejenige Möglichkeit, die zum ersten Mal über das bloß momentane Erschließen der αἰσθησις hinausging und das Seiende ausdrücklicher zugänglich machte, ist das Behalten: die μνήμη. Das Gegenwärtighalten als Zugangsart zum Seienden hält sich durch bis zur σοφία, in der sich das Gegenwärtigen ausdrücklich auf die ἀρχαί bezieht.

§ 14. σοφία (Met. I,2)

Die vier Wesensmomente der σοφία (πάντα, χαλεπώτατα, ἀκριβέστατα, αὐτῆς ἕνεκεν). Erklärende Rückführung der ersten drei Wesensmomente auf das μάλιστα καθόλου

Die Frage entsteht nun: Was ist die σοφία bzw. der σοφός selbst? Aristoteles nimmt diese Frage »Metaphysik« I,2 in Angriff. Die Entscheidung wird nicht dogmatisch gefällt; viel-

mehr geht Aristoteles wieder auf das natürliche nächste Dasein selbst zurück. εἰ δὴ λάβοι τις τὰς ὑπολήψεις ὅς ἐχομεν περὶ τοῦ σοφοῦ, τάχ' ἂν ἐκ τούτου φανερόν γένοιτο μᾶλλον (982a6 sqq). Es geht darum, die Dafürnahmen, welche *wir* – κοινῶν – haben, auf- und herauszugreifen, also das, was im natürlichen alltäglichen Dasein als σοφός ausgelegt ist, und diesen Vorbegriff der σοφία ausdrücklicher und so die natürliche Daseinsauslegung durchsichtiger zu machen. Aristoteles zählt *vier Momente* auf, mit denen die natürliche Daseinsauslegung zunächst das kennzeichnet, was sie unter dem σοφός verstanden haben will:

1. πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἑκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν (982a8 sqq). Der Weise fällt zunächst auf als derjenige, »der πάντα, *alles insgesamt* weiß«, der in einem eigentümlichen Sinne alles versteht, »ohne doch ein Wissen zu haben, das sich καθ' ἑκαστον, *jedes Einzelne* gesondert, ansieht«, ohne in allem besondere Sachkenntnisse zu haben. Und trotzdem, wenn man mit ihm darüber spricht, versteht er alles und versteht es eigentlich. Hier fällt auf, daß πάντα in der natürlichen Rede das Ganze im Sinne des Gesamt, der Summe, meint. Der σοφός versteht τὰ πάντα, das Gesamt, die Summe, ohne doch καθ' ἑκαστον, je von dem Jeweiligen her die Kenntnis gewonnen zu haben. Er versteht die Summe, ohne jede Einheit durchlaufen zu haben. So wird das Wissen der πάντα, bei offenbarem Fehlen der Kenntnis des Einzelnen, rätselhaft.

2. τὸν τὰ χαλεπὰ γινῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥᾶδια ἀνθρώπων γινώσκειν, τοῦτον σοφόν (a10 sqq). Der σοφός ist derjenige, der die Möglichkeit hat, solches aufzudecken, was *schwer* aufzudecken ist, d. h. solches, was für den Menschen in seinem nächsten Dasein, für die πολλοί, nicht leicht aufzudecken ist. Was der σοφός aufdecken kann, ist also nicht nur verdeckt, sondern *schwierig* aufzudecken, und dies, weil es dem nächsten alltäglichen Dasein sich nicht ohne weiteres, in der Gewohnheit, bequemerweise, erschließt.

3. τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην (a12 sqq). Der σοφός ist in jeder »Wissenschaft« und τέχνη »gründlicher«, er kommt den Sachen mehr auf den Grund; deshalb hat er eher die Möglichkeit zu lehren, beizubringen; er kann die Sachen besser klar machen, kann eigentlicher darüber Aufschluß geben, wie sich die Sache verhält, und dies, weil er sie nicht im nächsten Aspekt sieht, sondern in ihrem eigentlichen Woher und Warum.

4. τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἔνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἔνεκεν (a14 sqq). Die σοφία ist eine solche ἐπιστήμη, die schlechthin um ihrer selbst willen vollzogen wird, d. h. in ihr wird das Aufdecken dessen, was aufgedeckt wird, lediglich um seiner selbst willen vollzogen, nicht aber in der Absicht auf das, was möglicherweise dabei herauspringt, in Absicht auf seine praktische Verwendbarkeit. Die σοφία ist die ἐπιστήμη, die nur durch die reine Tendenz auf das Sehen bestimmt ist, die lediglich τοῦ εἰδέναι χάριν, um zu sehen und sehend zu wissen, geschieht und die als solche führt, leitet, vorzeichnet.

Diese vier Momente, in denen das alltägliche Dasein sich ausspricht über das, was es vom σοφός und von der σοφία hält, spricht Aristoteles nun im einzelnen durch. – Vorausgreifend sei gesagt: In allen vier Momenten steht ein Aufdecken im Blick, das auf die ersten Ausgänge des Seienden rein als solche geht. Das heißt umgekehrt, daß diese Idee der σοφία, die auf die αἰτία als solche, und zwar auf τὰ ἐξ ἀρχῆς, d. h. auf die ἀρχαί geht, ausdrücklich macht, was das Dasein unausdrücklich, ihm selbst noch ungeklärt, anstrebt.

1. Inwiefern versteht der σοφός »Alles«? τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν (a21 sq). Der σοφός weiß »Alles«, weil er am meisten verfügt über das Aufdecken des »Überhaupt«. Weil die σοφία ein εἰδέναι καθόλου ist, deshalb versteht der σοφός notwendig πάντα. Zu beachten ist dies: das nächste Verstehen sieht das

Ganze als Gesamtheit, und daher ist ihm jenes Verstehen von »Allem« umso rätselhafter, da ihm die Kenntnis des Einzelnen als »Ganzen« fehlt. *Aristoteles klärt dieses πάντα als ein όλον im Sinne des καθόλου auf*; er setzt anstelle des πάντα das όλον. Jetzt heißt es nicht: Der σοφός sieht das Ganze als Summe des Einzelnen; vielmehr versteht der σοφός das, was jedes Einzelne mit dem anderen letztlich ist. Jetzt zeigt sich: Das πάντα, über das der σοφός verfügt, gründet im όλον als dem καθόλου. Das ist das eigentliche πᾶν, das Ganze, auf das der σοφός abzielt. In solchem »Alles«-Verstehen kommt es auf das καθόλου an, welches ein όλον λεγόμενον ist; d.h. es kommt auf ein ausgezeichnetes λεγόμενον an: λόγον ἔχειν. Deshalb sagt Aristoteles: ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον (Met. I, 3; 983a28). Es kommt in der σοφία darauf an, daß »das Warum, das αἴτιον, zurückgeführt wird auf den äußersten λόγος, auf das äußerste Ansprechen des Seienden in seinem Sein«. Das Aufdecken des καθόλου bedarf nicht des Durchlaufens eines jeden Besonderen als solchen in ausdrücklicher Kenntnissnahme, und es ist nicht so etwas wie die Summe dieser. Das Eigentümliche ist, daß es ein Ganzes ist, ohne daß jeder Fall als Fall registriert wäre. Und trotzdem bzw. gerade deshalb wird das Jeweilige in der Eigentlichkeit seines Anwesendseins verstanden. Dies gründet darin, daß der σοφός von vorneherein zum eigentlichen Ganzen vor-ausspringt, von wo aus er die Orientierung hat zur Diskussion jedes einzelnen Konkreten. Deshalb kann er, ohne daß er Fachkenntnisse hat, doch letztlich im Eigentlichen mitsprechen. So führt Aristoteles die allgemeine Rede vom πάντα ἐπιστάσθαι auf das όλον als καθόλου zurück.

2. Aus der Rückführung der πάντα auf das καθόλου wird zugleich klar, weshalb die alltägliche Auslegung sagt, der σοφός zielt auf das ab, was χαλεπόν, *schwer*, zu erkennen ist. χαλεπώτατα ταῦτα γινώσκειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθησέων ἐστίν (Met. I, 2; 982a24 sq.). Was der σοφός erkennt, ist deshalb schwierig, »weil es das am meisten Überhaupt ist«. »Dieses ist am weitesten entfernt von

dem, was sich im nächsten Augenschein zeigt«, innerhalb dessen sich die alltägliche Betrachtung aufhält. Die αἴσθησις ist die nächste Aufenthalts- und Erschließungsart der πολλοί; sie hat nichts an Schwierigkeit; jeder bewegt sich darin; und einer kann dem anderen zu dieser alltäglichen Orientierung verhelfen und ihm diese erleichtern. Zur φύσις des Menschen gehört je eine gewisse Vorliebe für das Nächstgegebene in der αἴσθησις, die ἀγάπησις τῶν αἰσθησέων (vgl. Met. I, 1; 980a21). Und zumal wenn die Orientierung auf die Verrichtensnotwendigkeit ausfällt, wenn das alltägliche Dasein ihrer ledig wird, wenn das Hinsehen frei wird, gerade dann verliert sich das Dasein noch viel mehr in das Aussehen der Welt, aber so, daß es immer in der αἴσθησις bleibt. Gegenüber diesem leichten und selbstverständlichen Sichbewegen im Augenschein wird nun das Vordringen über diesen hinaus zu dem, was eigentlich ist, schwer. Die Schwierigkeit liegt nicht in den Sachen, sondern im Dasein selbst, in einer eigentümlichen Seinsart des Daseins, der des *Zunächst*. Das Dasein, so wie es zunächst ist, hat seine Gegenwart im Jetzt, in der Welt; es hat die Tendenz, sich am Nächsten anzuklammern. In der σοφία aber geht es um ein Vordringen in das, was im nächsten Dasein noch verdeckt ist, in *das μάλιστα καθόλου*, und dies im Vordringen *gegen den nächsten Augenschein*. Es geht also in der σοφία um ein Aufdecken, das im Verhältnis zum nächsten Dasein in einer *Gegenbewegung verläuft*. Die σοφία ist eine Gegentendenz gegen das nächste Dasein und seine Tendenz, am Nächsten des Augenscheins hängenzubleiben. Als σοφία ist die σοφία für das Dasein schwierig. Erst von hier aus sind die Sachen, um die es in der σοφία geht, »schwierig« hinsichtlich ihres ἀληθεύειν. – Indessen ist das Folgende zu beachten. Im Verhältnis zur αἴσθησις ist das σοφώτερον-Sein bzw. die σοφία ein μᾶλλον εἰδέναι, ein μᾶλλον ἐπαθεῖν (vgl. 981a24 sq). Die σοφία bildet sich in einer Gegenbewegung gegen die αἴσθησις aus. Dabei wird jedoch die αἴσθησις nicht ausgeschaltet, sondern *zum Ausgang* genommen; sie gibt den *Boden* ab, so zwar, daß die Betrachtung

nicht in ihrem Felde bleibt¹. Die αἴσθησις ist ein κύριον (vgl. Met. I, 1; 981b11; Eth. Nic. VI, 2; 1139a18)², etwas, das überhaupt zum Dasein gehört, aber nicht etwas, wodurch das Seiende selbst als Seiendes gesehen werden kann.

3. ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσὶν (Met. I, 2; 982a25 sq.). Der σοφία ist es eigentümlich, daß sie ἀκριβεστάτη ist, und dies nicht deshalb, weil die σοφοί besonderen Scharfsinn aufwenden, sondern weil ihr Thema das ist, was am meisten die *Fundamente* des Seienden in seinem Sein berührt. ἀκριβεστάτων, am gründlichsten ist, was μάλιστα τῶν πρώτων ist, »was am meisten an das erste Von-wo-aus vordringt«. Diese »Ersten«, die ersten Bestimmungen des Seienden, sind als die Ursprünglichsten nicht nur in sich selbst einfach, sondern in ihrer Mannigfaltigkeit am schärfsten zu erfassen, weil sie die *Wenigsten* sind. Das Eigentümliche der ἀρχαί besteht darin, daß sie ihrer Anzahl nach *begrenzt* sind. Und sie sind in dieser ihrer begrenzten Anzahl unter sich in ihrem Verhältnis durchsichtig. Im 1. Buch der »Physik«, Kap. 2 sqq., zeigt Aristoteles, daß es mehr als eine ἀρχή geben muß, daß aber die ἀρχαί ihrer Anzahl nach durch eine Grenze, πέρας, bestimmt sind. Daher muß in einem ὀρίζεσθαι ausgegrenzt werden, wieviele sie sind, ob zwei oder drei usw. ... Aristoteles zeigt, warum es nicht mehr als drei bzw. vier geben kann. Und nur deshalb, weil die ἀρχαί begrenzt sind, ist eine Bestimmung des Seienden in seinem Sein, ist das Ansprechen des Seienden als ὀρίζεσθαι und ὀρισμός und damit Wissenschaft als endgültige Erkenntnis möglich und gewährleistet.

Die Strenge der Wissenschaft illustriert Aristoteles an der μαθηματική, an der ἀριθμητική und der γεωμετρία (982a28). Diejenigen Disziplinen sind die strengereren, gründlicheren, die aus wenigeren ἀρχαί hervorgehen, die also in dem Seienden, das sie zum Thema haben, weniger ursprüngliche Bestimmungen

¹ Vgl. S. 85.

² Vgl. S. 39.

ansetzen. αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας (982a26 sq.). So unterscheidet sich die Arithmetik von der Geometrie. Die Arithmetik hat weniger ἀρχαί als die Geometrie. Bei der Geometrie findet sich, was die ἀρχαί betrifft, eine πρόσθεσις, eine Zusetzung. Um dies zu verstehen, müssen wir kurz eine allgemeine Orientierung darüber gewinnen, was Aristoteles unter Mathematik versteht. Das soll in einem *Exkurs* geschehen, der zugleich eine Vorbereitung für unsere Plato-Interpretation ist.

§ 15. Exkurs: Allgemeine Orientierung über das Wesen der Mathematik gemäß Aristoteles

Wir wollen so vorgehen, daß wir 1. Grundsätzliches über die μαθηματικὴ überhaupt, 2. die ἀριθμητικὴ und γεωμετρία darstellen.

a) Grundsätzliches über die Mathematik überhaupt.

(Phys. II, 2)

Das χωρίζειν als Grundakt der Mathematik. Kritik des χωρισμός in der Ideenlehre Platons

Die μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι haben zum Thema τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, das, was sich zeigt im *Wegnehmen von etwas*, und zwar in einem bestimmten, nämlich von dem zunächst Gegebenen. Die μαθηματικά sind ein Herausgenommenes aus den φυσικά ὄντα, aus dem, was sich zunächst zeigt¹. So sagt Aristoteles: ὁ μαθηματικός χωρίζει (vgl. Phys. II, 2; 193b31 sqq.). χωρίζειν, trennen, steht im Zusammenhang mit χώρα, Platz; der Platz gehört zum Seienden selbst. Der μαθηματικός bringt etwas von seinem eigenen Platz weg. ἀτοπον δὲ καὶ τὸ τόπον ἅμα τοῖς

¹ Vgl. Met. XI, 3; 1061a28 sq. De Caelo III, 1; 299a15 sqq. Met. XIII, 3. Met. XII, 8; 1073b6 sqq.

στερεοῖς καὶ τοῖς μαθηματικοῖς ποιῆσαι (ὁ μὲν γὰρ τόπος τῶν καθ' ἕκαστον ἴδιος, διὸ χωριστὰ τόπων, τὰ δὲ μαθηματικὰ οὐ ποῦ), καὶ τὸ εἰπεῖν μὲν ὅτι ποῦ ἔστιν, τί δὲ ἔστιν ὁ τόπος, μὴ (Met. XIV, 5; 1092a17 sqq). Das Eigentümliche ist, daß das Mathematische nicht an einem Platz ist: οὐκ ἐν τόπῳ. Das klingt für moderne Begriffe paradox, zumal τόπος noch mit »Raum« übersetzt wird. Einen τόπος, Ort, Platz, hat aber nur ein σῶμα φυσικόν. Dieses χωρίζειν, das uns bei Plato in der Lehre vom χωρισμός der Ideen begegnen wird, so zwar, daß Plato den Ideen ausdrücklich einen τόπος, den τόπος οὐρανός zuweist, – dieses χωρίζειν ist bei Aristoteles die Art, in der das Mathematische selbst gegenständlich wird.

Aristoteles legt diese Dinge auseinander »Physik«, II, 2. Die mathematischen Gegenstände, z. B. στερεόν und γραμμή können ja auch als φυσικά betrachtet werden; der natürliche Mensch sieht eine Fläche als πέρας, als Grenze eines Körpers. Demgegenüber betrachtet der Mathematiker die mathematischen Gegenstände rein an ihnen selbst, ἀλλ' οὐχ ἡ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον (193b32), »nicht aber insofern diese – z. B. eine Linie oder Fläche – jeweils πέρας, Grenze – das Fertigsein – eines natürlichen Körpers sind.« Diese Bestimmung, die Aristoteles hier negativ vom Mathematischen gibt – daß es nämlich nicht πέρας des φυσικὸν σῶμα ist –, besagt nichts anderes, als daß das Mathematische nicht als »Ort« in Betracht kommt. Sofern die φυσικά ὄντα κινούμενα sind, sofern zu ihnen als Grundbestimmung ihres Seins das Bewegtsein gehört, kann das Mathematische zunächst betrachtet werden als zugehörig zu einem Seienden, das bewegt ist. Das Mathematische als solches ist weggenommen von dem, was durch Bewegung charakterisiert ist. χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι (b34), das Mathematische ist »weggestellt vom Seienden, sofern es bewegt ist«, sofern es sich ändert, umschlägt, zu- und abnimmt, wie z. B. der Punkt. Und zwar ist es χωριστὰ τῇ νοήσει, im »Vermeinen«, lediglich in einer bestimmten Art des Betrachtens weggestellt. Die κίνησις selbst aber ist zunächst und zumeist κίνησις κατὰ

τόπον, Ortswechsel. τῆς κινήσεως ἡ κοινὴ μάλιστα καὶ κυριωτάτη κατὰ τόπον ἐστίν, ἣν καλοῦμεν φορὰν (Phys. IV, 1; 208a31 sq). Die allgemeinste Bewegung ist die Ortsbewegung, sich darstellend im Umlauf des Himmels. Wenn der Mathematiker etwas aus dem φυσικὸν σῶμα herausnimmt, so οὐδὲν διαφέρει (Phys. II, 3; 193b34 sq), »macht das keinen Unterschied«; bei diesem Heraussehen ändert sich nichts am sachlichen Gehalt dessen, was für den Mathematiker Thema bleibt; es wird nicht zu etwas anderem; es wird lediglich genommen das Was des πέρας an ihm selbst, wie es aussieht; es wird lediglich in dem genommen, wie es sich in seinem Grenzgehalt präsentiert. οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωρίζοντων (b35). »Durch das Herausnehmen entsteht dem Mathematiker auch keine Täuschung«, d.h. er betrachtet nicht etwas, was eigentlich nicht das ist, als was es sich zeigt. Wenn der Mathematiker lediglich bei seinem speziellen Thema bleibt, so kommt er überhaupt nicht in die Gefahr, daß sich dieses für ihn als etwas anderes gibt, als es ist; es ist gar nichts anderes da als das, was herausgenommen ist. Durch das χωρίζειν wird dem Mathematiker das Seiende nicht verstellt, sondern er bewegt sich in einem Feld, in dem Bestimmtes zu erschließen ist. Bei diesem χωρισμός ist also alles in Ordnung.

λανθάνουσι δὲ τοῦτο ποιοῦντες καὶ οἱ τὰς ἰδέας λέγοντες (b35 sqq). Diejenigen, die die Ideen ansprechen, sie im λόγος aufdecken, verfahren auch so: χωρίζοντες, »sie nehmen heraus«, nur daß sie λανθάνουσι, »verdeckt sind«, sofern und wie sie das tun; sie sind sich in ihrem Verfahren, dessen Grenzen und Unterschieden, nicht durchsichtig. λανθάνουσι, »sie bleiben verborgen, indem sie solches tun«, und zwar sich selbst. – Das ist ein eigentümlicher Sprachgebrauch von λανθάνειν. Umgekehrt gibt es dann also eine ἀλήθεια bezüglich des Daseins selbst. – Diejenigen, die von Ideen sprechen, sind sich selbst nicht klar darüber, welche Möglichkeiten der χωρισμός in sich trägt: Er hat berechtigten Sinn in der Mathematik, nicht aber, wo es darauf ankommt, die ἀρχαί des Seienden zu bestimmen. τὰ γὰρ φυσικά

χωρίζουσιν ἑἑαυτοὺς ὄντα χωριστὰ τῶν μαθηματικῶν (193b36 sq). »Sie stellen für sich an einen eigenen Platz die φύσει ὄντα« bzw. die ἀρχαί, die diesen als solchen zukommen; »die aber sind weniger vom Platz zu nehmen«. Denn die φύσει ὄντα sind κινούμενα; in jeder Kategorie von physisch Seiendem liegt ein bestimmter Bezug auf Bewegtsein. In ihren Ideen als ἀρχαί lassen sie aber gerade die κίνησις als den Grundcharakter der φύσει ὄντα aus, so daß sie mit diesen ἀρχαί ein eigenes Seiendes setzen, darunter auch schließlich die κίνησις selbst. Man kann aber die ἀρχαί der φύσει ὄντα, die bewegt sind, nicht so ansetzen, daß man sie als unbewegt, und noch dazu die κίνησις selbst als Idee – somit als χωριστόν – nimmt. Es muß in ihnen das κινούμενον ἢ κινούμενον mitgesehen werden, – und damit grundsätzlich anderes mehr, d.h. der τόπος selbst, wodurch das Sein und die Anwesenheit bestimmt ist.

Dies sei zunächst als Orientierung gegeben über den Mathematiker gegenüber dem Physiker und zugleich als Hinweis auf den Zusammenhang des mathematischen χωρίζειν mit dem, was Plato selbst als methodische Bestimmung der Ideenerfassung ausgibt. Warum die Ideen mit der Mathematik in Zusammenhang gebracht wurden, werden wir später erfahren. – Wie unterscheidet sich nun innerhalb der Mathematik die Geometrie von der Arithmetik?

b) Der Unterschied von Geometrie und Arithmetik.

Die zunehmende »Abstraktion« vom φύσει ὄν: στιγμή = οὐσία θετός; μονάς = οὐσία ἄθετος

Die Geometrie hat mehr ἀρχαί als die Arithmetik. Die Gegenstände der Geometrie sind λαμβανόμενα ἐκ προσθέσεως (vgl. An. Post. I, 27; 87a35 sq), »sie sind gewonnen aus dem, was noch dazu, durch θέσις, bestimmt ist«. πρόσθεσις besagt nicht einfach »Zusatz«. Worin besteht diese πρόσθεσις in der Geometrie? λέγω δ' ἐκ προσθέσεως, ὅλον μονάς οὐσία ἄθετος, στιγμή δὲ οὐσία θετός· ταύτην ἐκ προσθέσεως (87a35 sq). Aristoteles unterschei-

det zwischen den Grundelementen der Geometrie und denen der Arithmetik. Grundelement der Arithmetik ist die *μονάς*, die *Ein-heit*, Grundelement der Geometrie ist die *στιγμή*, der *Punkt*. Die *μονάς*, Ein-heit – zu *μόνον*, einzig, allein –, ist das, was schlechthin bleibt, *μένειν*, was »allein«, »für sich« ist. Beim Punkt kommt noch die *θέσις* hinzu. τὸ δὲ μηδαμῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν στιγμή καὶ μονάς, ἡ μὲν ἄθετος μονάς ἡ δὲ θετός στιγμή (Met. V,6; 1016b29 sq.). »Was nach keiner Richtung dem Wieviel nach teilbar ist, ist der Punkt und die *μονάς*, die *μονάς* aber ist ohne *θέσις*, der Punkt mit *θέσις*«². Wie unterscheiden sich also die beiden Grundgegenstände der Mathematik? *μονάς οὐσία ἄθετος, στιγμή δὲ οὐσία θετός· ταύτην ἐκ προσθέσεως*. (An. Post. I,27; 87a36)

Beide also sind *οὐσία*, etwas, was für sich selbst ist. Die *στιγμή* aber ist gegenüber der *μονάς* ausgezeichnet durch eine *πρόσθεσις*; in der *στιγμή* liegt eine *θέσις* in ausgezeichnetem Sinne. Was besagt diese *θέσις*, durch die der Punkt gegenüber der *μονάς* ausgezeichnet ist? Die gründliche Aufklärung dieses Zusammenhanges müßte auf die Frage des Ortes und des Raumes eingehen. Ich kann hier jedoch nur das andeuten, was notwendig ist, um den Unterschied des *ἀκριβές* innerhalb der Disziplinen der Mathematik verständlich zu machen.

Die *θέσις* hat denselben Charakter wie die *ἔξις*, die *διάθεσις*; – *ἔξις*, sich befinden in einer bestimmten Lage, *ἔξις*, an sich haben, behalten, im Behalten zu etwas gestellt sein; die *θέσις*, Orientierung, Lage, hat den Charakter des Auf-etwas-zu. *ἔστι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν πρὸς τι ὅλον ἔξις, διάθεσις, [...] θέσις* (Cat. 7; 6b2 sq.). Ihrer kategorialen Bestimmung nach ist die *θέσις*: *τῶν πρὸς τι*; »sie gehört zu dem, was *πρὸς τι* ist«. Jede *θέσις* ist eine *θέσις τινός* (vgl. b6).

² Zu vergleichen ist auch De An. I, 4; 409a6 sqq.

α) τόπος und θέσις (gemäß Phys. V, 1–5).

Die absolute Bestimmtheit (φύσει) des τόπος; die relative Bestimmtheit (πρὸς ἡμᾶς) der θέσις. Das Wesen des τόπος: Grenze (πέρας) und Möglichkeit (δύναμις) des eigentlichen Seins eines Seienden

Der Unterschied zwischen θέσις und τόπος muß ganz kurz klar gemacht werden. Aristoteles betont, daß die mathematischen Gegenstände οὐκ ἐν τόπῳ (vgl. Met. XIV, 5; 1092a19 sq), »nicht an einem Platz sind«³. Der moderne Begriff des Raumes ist hier überhaupt zu entfernen. Den τόπος bestimmt Aristoteles zunächst scheinbar ganz naiv. ὅτι μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ὁ τόπος, δοκεῖ δὴλον εἶναι ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως· ὅπου γάρ ἐστι νῦν ὕδωρ, ἐνταῦθα ἐξεληθόντος ὡς περ ἐξ ἀγγείου πάλιν ἀήρ ἐκεῖ ἐνεστί· ὅτε δὲ τὸν αὐτὸν τόπον τοῦτον ἄλλο τι τῶν σωμάτων κατέχει, τοῦτο δὲ τῶν ἐγγινομένων καὶ μεταβαλλόντων ἕτερον πάντων εἶναι δοκεῖ· ἐν ᾧ γάρ ἀήρ ἐστὶ νῦν, ὕδωρ ἐν τούτῳ πρότερον ἦν, ὥστε δὴλον ὡς ἦν ὁ τόπος τι καὶ ἡ χώρα ἕτερον ἀμφοῖν, εἰς ἣν καὶ ἐξ ἧς μετέβαλον (Phys. IV, 1; 208b1 sqq). Der τόπος muß selbst etwas sein. Wenn in einem Gefäß vormals Wasser war und wenn in ihm jetzt Luft ist, so ist der τόπος etwas anderes als das, was ihn ausfüllt. Der Ort *war* schon, ἦν, nämlich vor dem, daß gerade Wasser oder Luft in ihm ist. Das ἦν will nicht besagen, daß der τόπος etwas Abgetrenntes wäre, abgetrennt von dem, was in ihm ist; der Ort ist nur etwas anderes als die beiden, die in ihm gewechselt haben. Jetzt folgt bei Aristoteles erst die charakteristische Bestimmung des Ortes: ἔχει τινὰ δύναμιν (b10 sq), »der Ort hat eine gewisse Kraft« – wenn man dies in üblichem Sinne übersetzt. δύναμις ist hier ganz streng ontologisch verstanden; δύναμις will besagen: Der Platz gehört zum Seienden selbst, er macht gerade die *Möglichkeit des eigentlichen Anwesendseins* des betreffenden Seienden aus. Diese Möglichkeit ist wie jede Mög-

³ Vgl. S. 101.

lichkeit eine bestimmte vorgezeichnete: Jedes Seiende hat *seinen* Ort. Die δύναμις des τόπος ist zum Seienden selbst als solchem gehörig. φέρεται γὰρ ἕκαστον εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον μὴ κωλυόμενον, τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω (b11 sq). Das Feuer, πῦρ, als solches hat *seinen* Ort ἄνω; Erde, γῆ, als solche hat *ihren* Ort κάτω (vgl. b19 sq). Das Leichte hat in seinem Sein die Vorzeichnung auf *seinen* Ort, nach oben, das Schwere auf *seinen* Ort, nach unten. Das ist nichts Beliebiges, sondern φύσει (b18). Diese Aussagen des Aristoteles sind evident; man darf hier nicht mathematisch-physikalische Bestimmungen hineinbringen. Das Schwere geht nach unten, das Leichte nach oben. Das Feuer hat seinen bestimmten Platz, d.h. der τόπος des Feuers gehört zu seinem Sein selbst; ebenso gehört es zum Leichten, oben zu sein; wenn es nicht oben ist, so geht es, sofern es nicht gehindert wird, nach oben. Jedes Seiende hat in seinem Sein die Vorzeichnung auf einen bestimmten Platz, Ort. *Der Ort ist konstitutiv für die Anwesenheit des Seienden.* Jedes wird getragen, φέρεται, an *seinen* Ort, εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον, τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω, »das eine nach oben, das andere nach unten.« Diese Betrachtung des τόπος ist durchgeführt »Physik« IV, cap. 1-5.

Aristoteles bezeichnet ἄνω und κάτω als μέρη bzw. εἶδη des Ortes. μέρος hat hier eine ganz weite Bedeutung: Charakter, Moment, Bestimmung. ταῦτα δ' ἐστὶ τόπου μέρη καὶ εἶδη, τὸ ἄνω καὶ κάτω καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν ἑξ διαστάσεων (Phys. IV, 1; 208b12 sqq). Das Aussehen des Ortes ist nach diesen Möglichkeiten bestimmt, oben-unten, vorne-hinten, rechts-links sind die sechs διαστάσεις, nach denen das Seiende auseinandertritt. Aristoteles betont ausdrücklich: ἐστὶ δὲ τὰ τοιαῦτα οὐ μόνον πρὸς ἡμᾶς, τὸ ἄνω καὶ κάτω καὶ δεξιὸν καὶ ἀριστερόν (b14 sq), »solches, oben und unten, rechts und links, ist nicht nur mit Bezug auf uns«, relativ auf die bestimmte Orientierung, die wir gerade nehmen. ἡμῖν μὲν γὰρ οὐκ αἰεὶ τὸ αὐτό, »für uns allerdings ist das Oben und Unten nicht stets dasselbe«, nicht eigentlich seiend, ἀλλὰ κατὰ τὴν θέσιν, ὅπως ἂν στραφῶμεν, γίνεται (b15 sq), »sondern es wird

entsprechend der θέσις, wie wir gerade stehen und uns jeweils wenden«. Hier kommt die θέσις herein gegenüber dem τόπος als solchem. Es gibt also Bestimmungen des τόπος, die gewissermaßen *absolut* sind innerhalb der Welt, daneben aber auch die Möglichkeit, daß manches wechselt: daß für den einen oben ist, was für den anderen unten. Dieser Wechsel ist ein solcher der θέσις, ist abhängig von dem, wie wir uns gerade stellen, wie wir gerade stehen. Deshalb ist oft auch dasselbe zugleich rechts und links. ἐν δὲ τῇ φύσει διώρισταί χωρὶς ἕκαστον (b18 sq). »In der *Natur* selbst dagegen – wenn wir die Dinge lediglich in ihrem Sein selbst betrachten – ist jedes für sich selbst an seinen Ort gestellt«. οὐ γὰρ ὃ τι ἔτυχέν ἐστι τὸ ἄνω, ἀλλ' ὅπου φέρεται τὸ πῦρ καὶ τὸ κοῦφον· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κάτω οὐχ ὃ τι ἔτυχεν, ἀλλ' ὅπου τὰ ἔχοντα βάρος καὶ τὰ γηινὰ (b19 sqq). »Denn das Oben ist nichts Beliebigen, sondern das, wohin das Feuer und das Leichte getragen wird; ebenso ist das Unten nichts Beliebigen, sondern das, wohin das Schwere und Erdhafte getragen wird«. So aber steht es – und darin besteht die zusammenfassende Charakteristik –, ὥς οὐ τῇ θέσει διαφέροντα μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ δυνάμει (208b21 sq), »da sie sich ja nicht allein unterscheiden durch die θέσις – πρὸς ἡμᾶς (b24) – sondern τῇ δυνάμει«. Dieses δυνάμει besagt, daß der Ort die Möglichkeit der eigentlichen Anwesenheit des an ihn gehörigen Seienden ist, und zwar so, daß die Direktion an den eigenen Platz, an den es gehört, zum Sein des Seienden selbst gehört, das ja selbst stets δυνάμει ist.

Wir wollen unsere Ausführungen zum τόπος noch weiter verdeutlichen. πρῶτον μὲν οὖν δεῖ κατανοῆσαι ὅτι οὐκ ἂν ἐζητεῖτο ὁ τόπος, εἰ μὴ κινήσεις τις ἦν ἢ κατὰ τόπον (Phys. IV,4; 211a12 sqq). Nur weil uns die αἰσθητά überhaupt als bewegt begegnen, nur weil es überhaupt so etwas gibt wie Bewegung, sind wir imstande, darauf zu stoßen, daß es so etwas gibt wie einen Ort. Im Ortswechsel hebt sich der Platz als solcher ab; er kann von einem Anderen eingenommen werden. οὐ γὰρ πᾶν ἐν τόπῳ, ἀλλὰ τὸ κινητὸν σῶμα (Phys. IV,5; 212b28 sq), an einem Platz ist nur das, was κινητὸν, bewegt ist. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸν οὐρανὸν μάλιστα'

οίόμεθα ἐν τόπῳ, ὅτι αἰεὶ ἐν κινήσει (Phys. IV, 4; 211a13 sq.). »Deshalb glauben wir auch, daß der Himmel am meisten an einem Ort ist, weil er ständig in Bewegung ist«. Jedoch zeigt die nähere Betrachtung, daß der Himmel nicht mehr an einem Ort ist. ὁ δ' οὐρανός οὐ που ὁλος οὐδ' ἐν τινι τόπῳ ἐστίν, εἰ γε μηδὲν αὐτὸν περιέχει σῶμα (vgl. Phys. IV, 5; 212b8 sqq.). Vielmehr ist der Himmel selbst der Ort für alles Seiende, das unter ihm steht.

Der Ort wird genauer bezeichnet: ἀξιοῦμεν δὴ τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὐ τόπος ἐστί, καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος (Phys. IV, 4; 210b34 sq.). εἰ τοίνυν μηδὲν τῶν τριῶν ὁ τόπος ἐστί, μήτε τὸ εἶδος μήτε ἡ ὅλη μήτε διάστημα τι [...], ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι [...] τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος (212a2 sqq.). Der Ort ist die *Grenze des περιέχον*, das, was einen Körper umgrenzt, nicht die Grenze des Körpers selbst, sondern das, woran die Grenze des Körpers sich stößt, so zwar, daß zwischen diesen beiden Grenzen kein Zwischenraum, kein διάστημα ist. Diese eigentümliche Bestimmung des Ortes, als der *Grenze des den Körper Umfassenden*, wird nur verständlich, wenn man festhält, daß die Welt absolut orientiert ist, daß es ausgezeichnete Orte als solche gibt: absolutes Oben, der Himmel, und zwar das μέσον, die Mitte des Himmels, und absolutes Unten, die Erde, die im Wasser schwimmt. Aristoteles gesteht selbst, δοκεῖ δὲ μέγα τι εἶναι καὶ χαλεπὸν ληφθῆναι ὁ τόπος διὰ τε τὸ παρεμφαίνεσθαι τὴν ὅλην καὶ τὴν μορφήν, καὶ διὰ τὸ ἐν ἡρεμοῦντι τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τὴν μετάστασιν τοῦ φερομένου (212a7 sqq.). »Es scheint, daß es etwas Großes und sehr Schweres ist, den Ort in dem, was er ist, zu fassen, weil sich dabei immer mit zeigt das, woraus der Körper besteht, und sein Aussehen, seine Gestalt«, so daß man versucht ist, die Ausdehnung des Stoffes oder die Grenze der Gestalt als den Ort zu nehmen. Und ferner ist es schwer, den Ort als solchen zu sehen, weil die μετάστασις des Bewegten jeweils so geschieht, daß der Ort dabei selbst sich nicht bewegt. Das Bewegte selbst aber hat hinsichtlich der Wahrnehmbarkeit einen Vorzug.

Zusammengefaßt kann ein erstes Verständnis des Ortsbegriffes gewonnen werden, wenn man sich daran hält, daß der Ort eine δύναμις hat: ἔχει τινὰ δύναμιν⁴. Der Ort ist die *Möglichkeit der rechten Hingehörigkeit eines Seienden*. Die rechte Hingehörigkeit besagt dasjenige Anwesendsein, das dem Seienden als solchem gemäß seiner sachlichen Verfassung zukommt. Dem Feuer kommt es zu, oben zu sein, der Erde unten. Das Seiende der Welt als »Natur« im weiten Sinne hat *seinen* Platz. Der Platz gehört je zum Seienden selbst und macht die *Möglichkeit der eigentlichen Anwesenheit* des Seienden aus, dort, wo es hingehört. Diese Möglichkeit ist nicht gemeint als leere begriffliche – logische – Möglichkeit, als Beliebigkeit, so daß es dem Körper freigestellt wäre, da oder dort zu sein, sondern die δύναμις ist eine Möglichkeit, die eine bestimmt vorgezeichnete ist, die immer eine Direktion in sich trägt. Dieses Bestimmtheitsein der δύναμις gehört zum τόπος selbst. Die δύναμις ist als ontologische Grundkategorie verstanden. Die Möglichkeit ist selbst seiend. Der Ort ist *das zum Seienden gehörige*, sein Sein mit ausmachende *Anwesendseinkönnen*. Der Ort ist das *Dortseinkönnen eines Seienden*, dergestalt, daß es, *dortseiend, eigentlich da ist*.

β) Die Genesis von Geometrie und Arithmetik im Ausgang vom τόπος.

Die Gewinnung der geometrischen Gegenstände durch die Heraushebung der πέρατα (τόπος) der φύσει ὄντα. Ihre Lagebestimmtheit (θέσις). Analysis situs. μονάς: οὐσία ἔθετος

Den Unterschied von τόπος und θέσις machen die geometrischen Gegenstände klar. Wenn man von der eigentümlichen Seinsart des τόπος, die φύσει bestimmt ist, absieht und lediglich die Mannigfaltigkeit der möglichen Lagen, die Orientie-

⁴ Vgl. S. 105.

rungsmomente, behält, ist man in den Stand gesetzt, das zu verstehen, worin sich die spezifisch geometrischen Gegenstände halten. Was aus den αἰσθητά herausgehoben wird und dann das θετόν, das Gesetzte, ist, das sind die Ortsmomente, so zwar, daß das herausgehobene Geometrische dann nicht mehr an seinem Ort ist. Zwar sind die Ortsmomente, die in der ἀφαίρεσις vom σώμα weggenommen, aus ihm herausgenommen werden, die πέρατα des physischen Körpers; aber sofern sie aus diesem herausgehoben sind, werden sie mathematisch nicht mehr als Grenze des physischen Körpers verstanden. Vielmehr erhalten sie durch die θέσις gegenüber dem physischen Körper eine Eigenständigkeit. – Die geometrischen Gegenstände sind zwar nicht an einem Ort; gleichwohl kann ich an ihnen das Oben und Unten, das Rechts und Links bestimmen; an einem Quadrat z.B. kann ich die Seiten bestimmen: oben, unten, rechts, links. Ich habe hier noch die Bestimmungsmöglichkeit der θέσις, der *analysis situs*, des Heraushebens der Verschiedenartigkeit der Lagen als solcher, obzwar die geometrischen Gegenstände selbst in dem, was sie sind, diese Bestimmungen nicht haben. Alle diese geometrischen Gegenstände haben noch die Möglichkeit, orientiert zu sein nach der θέσις. Jeder geometrische Punkt, jedes Element, Linie, Fläche ist fixiert durch die θέσις. *Jeder geometrische Gegenstand ist eine οὐσία θετός*⁵. Diese θέσις braucht keine Bestimmung sein, aber sie gehört dazu. Dagegen trägt *die Einheit*, μονάς, diese Orientierung nicht in sich; sie ist οὐσία ἄθετος. In der Mathematik erhält sich die θέσις nur in der Geometrie, da die Geometrie eine größere Nähe zum αἰσθητόν hat als die Arithmetik.

Das Geometrische besteht aus einer Mannigfaltigkeit von Grundelementen – Punkt, Linie usw. –, die für die höheren geometrischen Gebilde die πέρατα sind. Es ist aber nicht so, daß aus solchen Grenzen die höheren Gebilde zusammenge-

⁵ Vgl. S. 103 f.

setzt sind. Aristoteles betont, daß aus Punkten nie eine Linie entsteht (Phys. VI, 1; 231a24 sqq), aus einer Linie nie eine Fläche, aus einer Fläche nie ein Körper. Denn zwischen zwei Punkten gibt es immer wieder eine γραμμή usw. Damit befindet sich Aristoteles in der schärfsten Opposition gegen Plato. Zwar sind die Punkte die ἀρχαί des Geometrischen, aber doch nicht so, daß aus ihrer Summierung die höheren geometrischen Gebilde aufgebaut werden könnten. Man kann nicht von der στήμη zum σῶμα fortschreiten. Man kann aus Punkten nicht eine Linie zusammensetzen. Denn jedesmal liegt etwas dazwischen, was selbst durch die vorausgehenden Elemente nicht zu konstituieren ist. Damit verrät sich, daß mit der οὐσία θετός zwar eine Mannigfaltigkeit von Elementen gesetzt ist, daß aber darüber hinaus eine *bestimmte Zusammenhangsart*, eine bestimmte Art der Einheit des Mannigfaltigen, erforderlich ist. Ähnlich steht es im Bereich des Arithmetischen. Für Aristoteles ist die μονάς, die Einheit, selbst noch nicht die Zahl; sondern die erste Zahl ist die Zwei⁶. Weil die μονάς im Unterschied zu den Elementen der Geometrie keine θέσις in sich trägt, ist auch die Zusammenhangsart der beiden Reiche von Gegenständlichkeiten sehr verschieden. Die Zusammenhangsart eines arithmetischen Ganzen, einer Zahl, ist eine andere als die eines geometrischen Ganzen, als die von Punkten. Zahl und geometrische Gebilde sind jeweils in sich eine *Mannigfaltigkeit*. Die »Faltung« ist die Zusammenhangsweise des Mannigfaltigen. Wir werden den Unterschied von στήμη und μονάς erst dann verstehen, wenn wir erfassen, welchen Wesens jeweils die Struktur ihrer Mannigfaltigkeitsart ist. Welchen Wesens ist die Mannigfaltigkeitsart von Punkten, der Linie, usw.? Welchen Wesens ist die der Zahl?

⁶ Vgl. Met. V, 6; 1016b18 und b15; 1021a13. Phys. IV, 12; 220a17 sqq.

γ) Die Zusammenhangsstruktur des Mannigfaltigen in Geometrie und Arithmetik; συνεχές und ἐφεξής

Wir gehen bei dieser Betrachtung zunächst aus vom Punkt. Es wurde darauf hingewiesen, daß die geometrischen Gegenstände noch eine gewisse Verwandtschaft haben mit dem, was im αἰσθάνεσθαι ist. Alles, was im αἰσθάνεσθαι ist, hat μέγεθος; alles Wahrnehmbare hat *Erstreckung*. Diese Erstreckung ist hier verstanden als das, was wir als *Stetigkeit* kennenlernen werden. Weil alles Wahrnehmbare Erstreckung, μέγεθος, hat, ist es ein οὐκ ἄδιαίρετον. τὸ αἰσθητὸν πᾶν ἐστὶ μέγεθος καὶ οὐκ ἔστιν ἄδιαίρετον αἰσθητὸν (De Sensu, VII; 449a20). Diese eigentümliche Struktur des αἰσθητὸν erhält sich noch im Geometrischen, sofern auch das Geometrische stetig, συνεχές, ist. Der Punkt stellt nur die letzte und äußerste Grenze dieses Stetigen dar. Denn τὸ δὲ πᾶντῃ ἄδιαίρετον καὶ θέσιν ἔχον στιγμή (Met. V, 6; 1016b25 sq), »das in jeder Hinsicht nicht wieder Auflösbare, und zwar das, was eine θέσις, Lageorientierung, hat, das ist der Punkt«. Dagegen ist die γραμμὴ μοναχῇ διαίρετόν (vgl. b26 sq), das in einer Dimension Auflösbare, die Fläche, ἐπίπεδον, διχῇ διαίρετόν (vgl. b27), das zweifach Auflösbare, der Körper, σῶμα, πᾶντῃ καὶ τριχῇ διαίρετόν (b27), das in jeder Hinsicht, dreifach Zerlegbare. Die Frage ist, was Aristoteles unter dieser eigentümlichen Zusammenhangsform, die wir als Stetigkeit bezeichnen, versteht. Es ist charakteristisch, daß Aristoteles die Bestimmung der Stetigkeit nicht etwa im Felde von Überlegungen innerhalb der Geometrie, sondern innerhalb der Physik gewinnt. Bei dieser Gelegenheit stößt er auf die Aufgabe, die primären Phänomene des Miteinanderseins, und zwar des weltlichen, der φύσει ὄντα, auseinanderzulegen: »Physik« V, cap. 3. Ich gebe ganz kurz die Definitionen der Phänomene des Miteinanderseins, damit Sie sehen, in welcher Weise das συνεχές konstituiert ist und wie sich zu ihm die Art der Mannigfaltigkeit innerhalb der Zahl verhält. Sie sehen dann auch, inwiefern das Geometrische eine πρόσθεσις hat, inwiefern es mehr mitsetzt als die Zahl.

αα) Die Phänomene des Miteinanderseins der φύσει ὄντα
(Phys. V,3)

1. Als erstes Phänomen des Seins mit oder zu einem anderen, und zwar innerhalb der φύσει ὄντα, bezeichnet Aristoteles das ἅμα, »zugleich«, das hier nicht in zeitlichem Sinne zu verstehen ist, sondern den Ort betrifft. Das ist zugleich, was an *einem* Orte ist. Wir müssen uns hüten, diese Bestimmungen für selbstverständlich und primitiv zu halten. Der fundamentale Wert dieser Analysen liegt darin, daß Aristoteles gegenüber irgendwelchen theoretischen Konstruktionen ausgegangen ist von dem, was man zunächst sieht. ἅμα ist also das, was an *einem* Ort ist.

2. χωρὶς, »getrennt«, ist das, was an einem anderen Ort ist. Dabei ist die Bestimmung des Ortes festzuhalten.

3. ἀπτεσθαι, das »sich Berühren« – das erste Moment kehrt wieder – ὃν τὰ ἄκρα ἅμα (226a23), »ist bei demjenigen, dessen Enden, Spitzen, an einem Ort sind«, dessen Enden den selben Ort einnehmen.

4. μεταξύ, das »Zwischen«, ist dasjenige: εἰς δὲ πρότερον ἀφικνεῖσθαι τὸ μεταβάλλον (226b23 sq.), »in welches das, was umschlägt, seinem Sein nach zuerst, vorher kommen kann«; es ist dasjenige, was etwas, sofern es umschlägt, durchläuft, wohinein es umschlägt, bevor es zu einem ἔσχατον in stetigem Umschlagen gekommen ist⁷. Eine ungefähre Vorstel-

⁷ μεταξύ δὲ εἰς δὲ πρότερον ἀφικνεῖσθαι τὸ μεταβάλλον ἢ εἰς δὲ ἔσχατον μεταβάλλει κατὰ φύσιν συνεχῶς μεταβάλλον (226b23 sq.). »Das Zwischen ist, wohin das sich Bewegende von Natur aus früher kommt als in das, wohinein es als letztes kommt, wenn es sich naturgemäß, kontinuierlich bewegt«. Strittig ist 226b24 πρότερον. πρότερον findet sich in der Parallelstelle Met. XI, 1068b28 sowie »Themistii in Physica paraphrasis« 172. In den »Codices« sowie »Simplicii in Physicorum libros commentaria« 871, 20 findet sich πρῶτον. Heidegger scheint beide Versionen vorgetragen zu haben. H. Weiß bemerkt in einer Fußnote (von Hg. ausformuliert): »Im Text bei Bekker [Aristotelis opera edidit Academia Regio Borussica (ex recensione I. Bekkeri). Berlin 1831–1870] steht πρῶτον. πρότερον ist wohl eine Konjekture. Wenn man jedoch πρῶτον setzt, so ist b24 ἢ εἰς δὲ ἔσχατον μεταβάλλει nicht zu

lung von dem, was Aristoteles meint, können wir gewinnen, wenn wir uns ein ganz primitives Beispiel vergegenwärtigen: für ein Schiff, das sich im Fluß bewegt, ist der Fluß – das μεταξύ, das Medium, innerhalb dessen die Bewegung vor sich geht – ausgezeichnet dadurch, daß es am wenigsten etwas ausläßt; es hängt in sich zusammen.

5. ἐφεξῆς, das »Darauffolgende«. Hier ist das μεταξύ wieder aufgenommen. Das Darauffolgende als solches ist in derartigem Zusammenhang mit dem, worauf es folgt, daß es bei ihm kein Zwischen gibt, das τῶν ἐν ταύτῳ γένει (227a1), »Seiendes von derselben Seinsabkunft«, wäre wie das Seiende, das in der Ordnung des Nacheinander steht. ἐφεξῆς, »aufeinanderfolgend«, sind z.B. die Häuser einer Straße. Das, was zwischen beiden ist, ist nicht das, was denselben Seinscharakter hat wie das, was die Reihe ausmacht. Anderes kann wohl dazwischen sein.

6. ἐχόμενον, dasjenige, »was sich hat«, »was sich hält«. Hier kehrt das ἐφεξῆς wieder. ἐχόμενον, »was sich zusammenhält«, ist ein ἐφεξῆς, ein Nacheinander, aber ein solches, das bestimmt ist durch das ἀπτεσθαι. ἐχόμενον δὲ ὃ ἂν ἐφεξῆς ὃν ἀπτηται (227a6). »Das, was sich hält, ist das, was sich im Nacheinander berührt«. Das ἐχόμενον ist bestimmt durch ein solches Nacheinander, bei dem sich die Enden an einem Ort befinden, die Gegenstände der Reihe aneinanderstoßen, sich in ihren äußersten Grenzen berühren.

7. συνεχές, continuum, ist ein sehr kompliziertes Gebilde, da es die anderen Bestimmungen voraussetzt, obwohl es für die αἰσθησις primär gegeben ist. τὸ συνεχές ἐστὶ ὅπερ ἐχόμενόν τι (vgl. a10). Das συνεχές ist ein ἐχόμενον, und zwar ὅπερ. ὅπερ ist ein

verstehen. Das ἢ (>als<) muß bezogen sein auf das πρότερον (>früher<): πρότερον-ἢ (>früher-als<). Eine ähnliche Anmerkung findet sich in der Ns. von H. Jonas. Also ergibt sich: »Das Zwischen ist das, wohin das, was umschlägt, früher kommt als in das, wohinein es als äußerstes umschlägt«. Auch in der lateinischen Übersetzung der Bekker-Ausgabe steht: prius-quam.

Ausdruck, der in ganz fundamentalen ontologischen Untersuchungen wiederkehrt⁴. Das *συνεχές* ist ein *ὅπερ ἐχόμενον*, »es ist im vorhinein schon, ganz gewiß, ein *ἐχόμενον*«; also gibt es hier jedenfalls kein Zwischen. Das *συνεχές* ist noch ursprünglicher ein *ἐχόμενον* als das *ἐχόμενον* selbst; das *ἐχόμενον* ist nur der nächste Aspekt eines *ἐχεσθαι*. Und das *συνεχές* ist noch ursprünglicher ein *ἐχόμενον*, weil es noch mehr als dieses ist, noch mehr hinsichtlich der Art seines *εἶναι*: Es ist ein *συνεχόμενον*: λέγω δ' εἶναι συνεχές ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἐν τὸ ἐκατέρου πέρασιν ἀπτονται (a11 sq.). Es ist aber das *συνεχές*, wenn dasselbe wird und eines die Grenze eines jeden von dem, was sich berührt. Beim *συνεχές* verhält es sich nicht nur so, daß sich die Grenze des einen Hauses an die des anderen stößt, sondern so, daß die Grenze des einen Hauses identisch mit der des anderen ist: ταὐτὸ καὶ ἐν.

Das sind die Bestimmungen des Miteinanderseins. Das *συνεχές* ist die prinzipielle Struktur des *μέγεθος*, die jede Erstreckung auszeichnet.

Nach der Beschreibung dieser Bestimmungen faßt Aristoteles ihr Verhältnis ins Auge. Das *ἐφεξῆς* hat eine besondere Auszeichnung: φανερόν δὲ καὶ ὅτι πρῶτον τὸ ἐφεξῆς ἐστίν (a17 sq.). »Es ist offenbar, daß das *ἐφεξῆς* das Erste der Konstitution nach ist«. ἐν προτέροις τῷ λόγῳ (a19 sq.). »Es ist überall beim Ansprechen schon mitgemeint und gesagt«, unausgesprochen gesprochen. τὸ μὲν γὰρ ἀπτόμενον ἐφεξῆς ἀνάγκη εἶναι, τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ πᾶν ἀπτεσθαι (a18 sq.). Das *ἀπτόμενον*, das, was sich in bestimmtem Zusammenhang berührt und berührenderweise nebeneinander ist, ist schon in sich selbst als sich berührend ein Nacheinander. Jedes sich Berührende ist *ἐφεξῆς*. Nicht aber muß schon jedes *ἐφεξῆς* ein sich Berühren sein. Deshalb ist das *ἐφεξῆς* das Erste.

⁴ In den Nss. von H. Weiß und H. Jonas findet sich in Klammern hinzugesetzt: Zeit, Metaphysik. Heidegger hat wohl in der Vorlesung einen kurzen Hinweis gegeben.

Auf Grund dieser Betrachtung zeigt Aristoteles, inwiefern μονάς und στιγμή nicht dasselbe sein können. Denn ihre Zusammenhangsart ist verschieden.

ββ) Die Zusammenhangsstrukturen des Geometrischen und
Arithmetischen: συνεχές und ἐφεξής

εἰ ἔστι στιγμή καὶ μονάς, οὐχ ὁλόν τε εἶναι μονάδα καὶ στιγμήν τὸ αὐτό· ταῖς μὲν γὰρ ὑπάρχει τὸ ἄπτεσθαι, ταῖς δὲ μονάσιν τὸ ἐφεξῆς, καὶ τῶν μὲν ἐνδέχεται εἶναι τι μεταξύ (πᾶσα γὰρ γραμμὴ μεταξύ στιγμῶν), τῶν δ' οὐκ ἀνάγκη· οὐδὲν γὰρ μεταξύ δυάδος καὶ μονάδος (vgl. a27 sqq.). Zu den Punkten gehört das ἄπτεσθαι, das sich Berühren, und zwar das ἐχόμενον, im ausgezeichneten Sinne des συνεχές. Zu den μονάδες, den Einheiten, gehört aber nur das ἐφεξῆς. Die Zusammenhangsart des Geometrischen, der Punkt, ist charakterisiert durch das συνεχές, die Reihe der Zahlen durch das ἐφεξῆς, wobei keine Berührung notwendig ist. Die Zusammenhangsstruktur ist hier einfacher gegenüber dem continuum. Bei den Punkten kann immer etwas dazwischen sein; zwischen zwei Punkten ist immer mehr oder minder groß eine Strecke. Das aber ist beim ἐφεξῆς nicht notwendig. Es ist also hier ein anderer Zusammenhang. Denn es ist nichts zwischen der Einheit und der Zweiheit. So ist deutlich, daß das Zusammensein der Grundelemente im Geometrischen den Charakter des ἄπτεσθαι bzw. des συνεχές hat, das Zusammensein der Zahlen den des ἐφεξῆς, des Nacheinander. Ich muß also bei der Betrachtung geometrischer Gebilde etwas ansetzen, was seiner Struktur nach mehr Elemente mitsetzt als das ἐφεξῆς. Solche Elemente, die für das συνεχές konstitutiv sind, sind μέγεθος, πρὸς τι, θέσις, τόπος, ἄμα, ὑπομένον. Das ὑπομένον, »im vorhinein bleibend da zu sein«, gehört zu dem, was durch θέσις bestimmt ist⁹. Deshalb ist das Geometrische nicht so ursprünglich wie das Arithmetische.

⁹ Vgl. Cat., cap. 6; 5a27 sq.

Dabei ist zu beachten, daß für Aristoteles die primäre Bestimmung der Zahl, sofern sie auf die *μονάς* als die *ἀρχή* zurückgeht, einen noch viel ursprünglicheren Zusammenhang mit der Konstitution des Seienden selbst hat, sofern zur Seinsbestimmung jedes Seienden ebenso gehört, daß es »*ist*«, wie daß es »*eines*« ist: jedes *ὄν* ist ein *ἓν*. Damit bekommt der *ἀριθμός* im weitesten Sinne – der *ἀριθμός* steht hier für das *ἓν* – für die *Struktur des Seienden überhaupt* eine grundsätzlichere Bedeutung als ontologische Bestimmung. Zugleich tritt er in einen Zusammenhang mit dem *λόγος*, sofern das Seiende in seinen letzten Bestimmungen nur zugänglich wird in einem ausgezeichneten *λόγος*, in der *νόησις*, während die geometrischen Strukturen allein in der *αἰσθησις* gesehen werden. Die *αἰσθησις* ist das, wo das geometrische Betrachten halt machen muß, *στέλλεται*, einen Stand hat. In der Arithmetik dagegen ist der *λόγος*, das *νοεῖν*, am Werk, das von jeder *θέσις*, von jeder anschaulichen Dimension und Orientierung, absieht.

Die Frage des *continuum* ist in der heutigen Mathematik wieder aufgerollt. Man kommt auf aristotelische Gedanken zurück, sofern man verstehen lernt, daß das *continuum* nicht analytisch auflösbar ist, sondern daß man dahin kommen muß, es als etwas *Vorgegebenes* zu verstehen, vor der Frage nach einer analytischen Durchdringung. Die Arbeit in dieser Richtung hat der Mathematiker Hermann Weyl¹⁰ geleistet und sie vor allem für die Grundprobleme der mathematischen Physik fruchtbar gemacht. Auf dieses Verständnis des *continuum* kam er im Zusammenhang mit der Relativitätstheorie der gegenwärtigen Physik, für die gegenüber der Ferngeometrie, wie sie sich im Ansatz der modernen Physik bei Newton ergab, der Feldbegriff maßgeblich ist. Das physische Sein ist bestimmt durch das Feld. Aus diesem Entwicklungsgang kann man hoffen, daß die Physiker mit der Zeit vielleicht dazu kommen,

¹⁰ H. Weyl, Raum – Zeit – Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie. Berlin 1918; 5., umgearb. Aufl. Berlin 1923.

mit Hilfe der Philosophie zu verstehen, was Aristoteles unter Bewegung verstanden hat, und daß sie die alten Vorurteile aufgeben und nicht mehr meinen, der aristotelische Bewegungsbegriff sei primitiv und man müsse die Bewegung lediglich durch die Geschwindigkeit definieren, die ja ein Charakter der Bewegung ist. Vielleicht wird man mit der Zeit auch den aristotelischen Begriff der Bewegung radikaler würdigen. Ich gebe diesen Hinweis, um anzudeuten, wie sehr Aristoteles, frei von aller vorschnellen Theorie, zu Tatbeständen gekommen ist, die heute auf umgekehrtem Wege die naturwissenschaftliche Geometrie anstrebt.

Aristoteles gibt einen scharfen Einblick in die Konsequenzen, die sich aus der Fassung des continuum für die Bestimmung der Zahl ergeben, in der »Kategorienschrift«. Die Genuität dieser Schrift ist in der Philosophiegeschichte umstritten. Ich halte sie für echt, so etwas macht kein Schüler. Kap. 6 gibt Aristoteles den Grundunterschied des *ποσόν*¹⁾.

γγ) Konsequenzen für die Zusammennahme des Mannigfaltigen in Geometrie und Arithmetik (Cat. 6)

τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν ἐστὶ διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές· καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν (4b20 sqq). Das Wieviel ist unterschieden in das συνεχές, das Sich-in-sich-selbst-Zusammenhaltende, und das διωρισμένον, das In-sich-selbst-Auseinandergegrenzte, derart, daß jedes Moment der Vielheit gegen das andere abgegrenzt ist. Die Teile des συνεχές verhalten sich zueinander, sofern sie θέσιν ἔχοντα sind; was in dieser θέσις gesetzt ist, ist nichts anderes als das continuum selbst. Dieses Grundphänomen ist die seinsmäßige Bedingung dafür, daß es so etwas wie Erstreckung, μέγεθος, gibt: die Lage und Orientierung ist so, daß von einem Punkt zum anderen stetig fortgeschritten wer-

¹⁾ In der Hs. Heideggers findet sich nur die Stellenangabe, ohne Notizen zur Interpretation. Die folgende Interpretation (bis S. 121) wurde von Hg. auf Grund der Nss. von H. Jomras, F. Schalk und H. Weiß erstellt.

den kann; nur so ist Bewegung verständlich. Das andere, das zum ποσόν gehört, das διωρισμένον, verhält sich so gegeneinander, daß es οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν μορίων (b22) ist; ἐστι δὲ διωρισμένον μὲν ὡς ἀριθμὸς καὶ λόγος, συνεχὲς δὲ γραμμῇ, ἐπιφάνεια, σῶμα, ἐτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος (ibid. sqq.). Zum διωρισμένον gehören z. B. ἀριθμὸς und λόγος, zum συνεχὲς z. B. Linie, Fläche, Körper, ferner χρόνος und τόπος. Sofern das διωρισμένον aus Teilen besteht, die οὐ θέσιν ἔχοντα sind, das συνεχὲς aber aus Teilen, die θέσιν ἔχοντα sind, ist auch die Art, in der die Elemente der Zahlenreihe und die des continuum zur Einheit zusammengenommen werden, verschieden.

Wie ist die Art des Zusammennehmens von solchen Einheiten, die der Zahlenreihe zugehörig sind? τῶν μὲν γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ μορίων οὐδεὶς ἐστὶ κοινὸς ὅρος, πρὸς δὲ συνάπτει τὰ μόρια αὐτοῦ· ὡς τὰ πέντε εἰ ἐστὶ τῶν δέκα μορίων, πρὸς οὐδένα κοινὸν ὅρον συνάπτει τὰ πέντε καὶ τὰ πέντε, ἀλλὰ διώρισταί (b25 sqq.). Die Teile einer Anzahl haben keinen gemeinsamen ὅρος, keine gemeinsame Begrenzung in dem Sinne, daß durch den ὅρος, der hier mit dem καθόλου identisch ist, jeder der Teile gleichmäßig bestimmt wäre. Es gibt, wenn man 10 nimmt, für die beiden μόρια, 5 und 5, keinen κοινὸς ὅρος; jeder ist für sich, διωρισμένον; jeder ist etwas anderes. Ebenso ist $7 + 3$ zwar 10, aber 7 hat keine Beziehung im Sinne des καθόλου oder κοινόν (b28 sq) zu 10 oder 3. Es besteht hier das eigentümliche Verhältnis, daß die μόρια nicht zusammengenommen werden können, συνάπτεσθαι. οὐδ' ὅλως ἂν ἔχοις ἐπ' ἀριθμοῦ λαβεῖν κοινόν ὅρον τῶν μορίων, ἀλλ' ἀεὶ διώρισταί· ὥστε ὁ μὲν ἀριθμὸς τῶν διωρισμένων ἐστίν (b29 sqq.). Es gibt also überhaupt nicht für die Mannigfaltigkeit der Zahlen ein solches κοινόν, mit Bezug auf welches jede einzelne Anzahl so etwas wie ein Fall wäre, so daß die Zahl das καθόλου wäre. Es gibt hier, modern gesprochen, *keine Generalisierung*. Es gibt keine Gattung als Zahl für die einzelnen Zahlen. Das ist allerdings nur ein negatives Ergebnis, aber doch das Vordringen zu dem eigentümlichen Zusammenhang, der in der Zahlenreihe vorliegt.

Dasselbe ist durchgeführt am Beispiel des λόγος; bei ihm liegt derselbe Zusammenhang vor. ὥσαυτως δὲ καὶ ὁ λόγος τῶν διωρισμένων ἐστίν· (ὅτι μὲν γὰρ ποσὸν ἐστὶν ὁ λόγος φανερόν· καταμετρεῖται γὰρ συλλαβῇ μακρᾷ καὶ βραχείᾳ· λέγω δὲ αὐτὸν τὸν μετὰ φωνῆς λόγον γινόμενον)· πρὸς οὐδένα γὰρ κοινὸν ὄρον αὐτοῦ τὰ μόρια συνάπτει· οὐ γὰρ ἐστὶ κοινὸς ὄρος πρὸς ὃν αἱ συλλαβαὶ συνάπτουσιν, ἀλλ' ἐκάστη διώρισται αὐτὴ καθ' αὐτήν (b32 sqq.). Der λόγος ist hier gesehen als ein μετὰ φωνῆς γινόμενος, als Verlautbarung. Diese ist artikuliert in einzelne Silben als ihre στοιχεία. Das Beispiel des λόγος ist bei Aristoteles und Plato beliebt für die Frage der eigentümlichen Einheit eines Mannigfaltigen, das nicht stetig zusammengesetzt ist, sondern bei dem jeder Teil eigenständig ist. So ist der λόγος im Sinne der Verlautbarung ein ποσόν, dessen einzelne Teile gegeneinander absolut abgegrenzt sind. Jede Silbe ist eigenständig gegenüber der anderen. Es gibt keine Silbe überhaupt, die das Gemeinsame aller Silben darstellen würde, – dagegen einen Punkt, der ist wie alle Punkte.

So hat die Linie eine andere Weise von Einheit: ἡ δὲ γραμμὴ συνεχές ἐστίν· ἐστὶ γὰρ λαβεῖν κοινὸν ὄρον πρὸς ὃν τὰ μόρια αὐτῆς συνάπτει, στιγμὴν· καὶ τῆς ἐπιφανείας γραμμῆν (5a1 sqq.). Die Linie als Stetiges hat eine andere Weise der Einheit. Man kann nämlich aus der Linie – aus dem Stetigen – etwas herausnehmen, auf das zu jeder Teil der Linie als Teil in gleichem Sinne angesprochen werden kann, als Punkt. Dabei ist aber zu beachten, daß diese herausgenommenen Punkte nicht etwa in der Zusammensetzung die Linie ausmachen. Kein Punkt ist vom anderen zu unterscheiden. Das Merkwürdige für die Möglichkeit dieses κοινὸς ὄρος liegt darin beschlossen, daß die *Linie mehr ist als eine Mannigfaltigkeit von Punkten*, daß sie nämlich eine θέσις hat. Dagegen fehlt die θέσις bei der Mannigfaltigkeit der Zahlenreihe, so daß diese nur durch das ἐφεξῆς bestimmt ist. Sofern aber für die Erfassung des bloßen Nacheinander als des Zusammenhangs von Zahlen nicht erfordert ist das Mitsetzen einer θέσις, ist vom Erfassen als solchem, vom νοεῖν her gese-

hen, die Zahl ontologisch früher. D.h. sie charakterisiert ein Seiendes, das noch frei ist von der Orientierung auf das Seiende, das den Charakter des continuum hat und letztlich ein α-σθητόν ist. Deshalb kommt die Zahl in einen ursprünglichen Zusammenhang, wenn man nach der Struktur des Seienden als des Etwas fragt. Darin liegt begründet, daß die radikale ontologische Besinnung Platos bei der Zahl ansetzt. Die Zahl ist ursprünglicher; deshalb ist jede Bestimmung des Seienden am Leitfaden der Zahl im weitesten Sinne mehr in der Nähe der letzten ἀρχαί des ὄν.

Wenn Aristoteles den Unterschied von Geometrie und Arithmetik »Metaphysik« I, Kapitel 2¹² anführt, so geht es ihm lediglich darum, zu zeigen, daß es innerhalb der ἐπιστήμαι eine Abstufung der Strenge gibt. Nicht aber behauptet er, daß die Arithmetik die ursprünglichste Wissenschaft vom Seienden in seinem Sein wäre. Im Gegenteil, Aristoteles zeigt gerade, daß die eigentliche ἀρχή der Zahl, die Einheit, nicht mehr selbst Zahl ist, – womit eine noch ursprünglichere Disziplin vorgezeichnet ist, die die Grundverfassung des Seienden studiert: die σοφία.

§ 16. Fortsetzung: σοφία. (Met. I,2; 1.Teil)

Das vierte Wesensmoment der σοφία: die Eigenständigkeit des ἀληθεύειν (ἐαυτῆς ἕνεκεν. μὴ πρὸς χρήσιν)

Das vierte und letzte Moment der σοφία ist, daß sie in sich eigenständig ist. Das zeigt Aristoteles auf zweifache Weise: 1. aus dem Thema der σοφία, 2. aus dem Verhalten des Daseins selbst.

¹² 982a28.

a) Das Thema der σοφία.

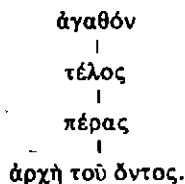
Das ἀγαθόν als τέλος und letztes οὐ ἕνεκα; als αἴτιον und ἀρχή; als Gegenstand des reinen θεωρεῖν

τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστ' ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ (982a30 sqq). »Das Sehen und Wissen um willen ihrer selbst liegt am meisten bei derjenigen ἐπιστήμῃ vor, deren Thema das μάλιστα ἐπιστητόν ist«. Dieses μάλιστα ἐπιστητόν, das am meisten das Wissen zu einem eigentlichen Gestaltende, ist das, was erfaßt wird, wenn es darauf ankommt, innerhalb des Seienden die letzten Orientierungen zu gewinnen, wenn es darauf ankommt, zu sehen, *weshalb* das und das geschehen soll. Dieses letzte Weshalb bzw. *letzte Worumwillen*, οὐ ἕνεκα, ist als τέλος immer ein ἀγαθόν (Met. I, 3; 983a31 sq). Das ἀγαθόν aber ist Sache der ἀρχικωτάτῃ unter den ἐπιστήμαι und τέχναι, sofern die ἀρχικωτάτῃ diejenige ist, die γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον (982b5 sq), »Aufschluß darüber gibt, worumwillen jedes Einzelne gerade so zu bewerkstelligen ist«. Dementsprechend ist die σοφία, sofern sie μάλιστα ἐπιστήμη ist und als solche Aufschluß über das μάλιστα ἀγαθόν, das ὅλως τὸ ἀριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ (vgl. 982b7) gibt, die ἀρχικωτάτῃ unter allen ἐπιστήμαι und τέχναι überhaupt, diejenige also, die nicht mehr geführt wird, sondern ausdrücklich oder unausdrücklich die Führung hat und so eigenständig ist. In der σοφία liegt die Frage beschlossen, welches das ἀριστον, das am meisten Gute ist, von dem her die Orientierung für jede weitere τέχνη und ἐπιστήμη zu gewinnen ist, und insofern ist sie ἀρχικωτάτῃ, führend und eigenständig.

Mit dieser Charakteristik, daß die σοφία auf ein ἀγαθόν zielt, kommt Aristoteles wieder in bedenkliche Nähe zu einem anderen Verhältnis zum Seienden: zur πρᾶξις. Denn die πρᾶξις bleibt ja gerade auf das Worumwillen orientiert. Wenn also die σοφία auf das ἀγαθόν zielt, sieht es so aus, als wäre sie letztlich eine πρᾶξις, während im Vorangehenden gerade gezeigt wurde, daß sie, von der χρήσις befreit, ein reines θεωρεῖν ist. Es ent-

steht die Schwierigkeit, daß hier ein daseinsmäßiges Verhalten vorliegt, welches 1. sich zu einem Seienden verhält, das als ἀγαθόν bestimmt ist, und welches doch 2. keine πρᾶξις sein soll, sondern ein θεωρεῖν.

Die Lösung der Schwierigkeit liegt darin, daß Aristoteles betont: »Auch das ἀγαθόν ist *eine der Ursachen*«. καὶ γὰρ τὰ ἀγαθὸν ἐν τῶν αἰτίων ἐστίν (vgl. 982b10 sq). Der Grundcharakter des αἰτίου besteht aber darin, ἀρχή zu sein, das Letzte, von wo aus ich etwas verstehe: μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἷτια (982b2). Schon in der ἐμπειρία und τέχνη war die Frage nach dem αἷτιον beschlossen. Aber nicht das ist das Wichtigste, daß Aristoteles einfach sagt: das ἀγαθόν ist ein αἷτιον, sondern ihm gelang es, zum ersten Mal zu zeigen, daß das ἀγαθόν nichts anderes ist als eine *Seinsbestimmung des Seienden*, das durch das τέλος bestimmt ist. Sofern ein Seiendes in seinem τέλος fertig geworden ist, ist es so, wie es sich gehört, εἶ. Das ἀγαθόν hat zunächst gar keinen Bezug auf die πρᾶξις, sondern es ist *keine* Bestimmung des Seienden, sofern es *fertig, voll-ständig* ist. Dasjenige Seiende, das immer ist, braucht gar nicht erst hergestellt zu werden; es ist immer schon ständig fertig da. Sofern Aristoteles das ἀγαθόν als τέλος – *Fertigsein* – versteht und das τέλος mit hineinrechnet unter die anderen Ursachen, wie ὅλη, εἶδος, ἀρχή κινήσεως¹, gewinnt er zum ersten Mal ein *ontologisches Grundverständnis* des ἀγαθόν. Wenn man das ἀγαθόν als »Wert« faßt, so ist das ein Widersinn. Der eigentliche Sinn des ἀγαθόν ist vielmehr dieser:



¹ Met. I, 3; 983a26 sqq.

Dieser eigentliche Sinn des ἀγαθόν muß festgehalten werden, sofern es sich darum handelt, den Ausdruck ἀγαθόν als eigentlich *philosophischen* Terminus zu verstehen.

Damit haben wir eine andere Sachlage: Sofern das ἀγαθόν nicht primär auf die πρᾶξις bezogen, sondern verstanden wird als Grundverfassung des Seienden an ihm selbst, ist die Möglichkeit vorgezeichnet, daß das ἀγαθόν als ἀρχή gerade Gegenstand eines θεωρεῖν ist, ja, daß gerade bezüglich dieses Seienden als αἰεῖν, als Immersein – bezüglich dessen ich nicht handeln kann –, das rechte Verhältnis die θεωρία ist. Diese Möglichkeit ist durch die Interpretation des ἀγαθόν als πέρας vorgezeichnet. Wie Aristoteles das interpretiert, werden wir in der nächsten Stunde sehen².

Jetzt haben wir lediglich die folgende Möglichkeit gewonnen: Obzwar das ἀγαθόν auf die πρᾶξις orientiert ist, bleibt doch auf Grund des ontologischen Grundverständnisses des ἀγαθόν der Weg frei, daß es ein Verhalten gibt, das als *theoretisches* das rechte Verhalten zum ἀγαθόν darstellt. So kann Aristoteles sagen, daß die σοφία, in der er dieses θεωρεῖν sieht, eine ganz eigentümliche φρόνησις ist, eine τοιαύτη φρόνησις (982b24). Es ist nicht die φρόνησις, wie wir sie kennen, bezogen auf das Seiende, das anders sein kann, auf das Seiende der Handlung; es ist eine φρόνησις, die zwar auf ein ἀγαθόν geht, aber auf ein solches, das nicht πρακτόν ist. Daß Aristoteles hier die σοφία als eine τοιαύτη φρόνησις bezeichnet, zeigt zugleich eine Orientierung gegen Plato an, der in der Unterscheidung der Phänomene nicht ins Reine kam. Wenn Aristoteles von der σοφία als φρόνησις spricht, so will er damit andeuten, daß er in der σοφία, wie Plato in der φρόνησις, die höchste Art des ἀληθεύειν und überhaupt das höchste Verhalten, die *höchste Existenzmöglichkeit* des Menschen sieht.

² Diese Ankündigung fällt selbst in die 13. Vorlesungsstunde (24. XI. 1924). Die »nächste Stunde« ist die 14. Vorlesungsstunde (25. XI. 1924). Jedoch findet sich in dieser keine entsprechende Ausführung.

Bisher wissen wir aus der γένεσις der σοφία, daß sie mehr und mehr absieht von der praktischen Abzweckung. Aber daß die σοφία μη πρὸς χρῆσιν ist³, ist eine Bestimmung, die *nur negativ* und nur beiläufig, mit Rücksicht auf anderes, gegeben ist; sie bestimmt noch nicht die σοφία selbst. Es ist nun positiv zu zeigen, daß die σοφία im Dasein selbst ihrer Möglichkeit nach vorgezeichnet ist, daß sie die Ausbildung einer primären Seinsmöglichkeit des Daseins selbst ist. Damit wird auch erst die Eigenständigkeit der σοφία ontologisch verständlich und die Diskussion bezüglich der φρόνησις auf den rechten Boden gebracht. Es wird die Möglichkeit aufgewiesen, daß die φρόνησις 1. zwar nicht mehr die ζωή als πρακτόν zum Thema hat, aber 2. als ἀληθεύειν doch eine Seinsart der ζωή ist.

b) Der Ursprung der σοφία aus dem Dasein selbst. θαυμάζειν und ἀπορεῖν als Ursprung der Philosophie. Die im Dasein selbst liegende Tendenz auf das reine θεωρεῖν

Schon im primitiven und alltäglichen Dasein liegt die Wurzel des eigenständigen Nur-Betrachtens der Welt. Aristoteles zeigt, daß die σοφία nicht nur zufällig und nachträglich nicht auf ποίησις und πράξις geht, sondern daß das anfänglich und ursprünglich so ist. ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων. διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, ὅσον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον [καὶ περὶ ἀστρῶν] καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως (Met. I, 2; 982b10 sqq). Daß die σοφία von Anfang an neben der ποίησις eine eigenständige Seinsart des Daseins ausmacht, wird aus zwei primären Vollzugsmomenten des Daseins sichtbar: 1. aus dem θαυμάζειν, 2. aus dem διαπορεῖν⁴.

³ Met. I, 2: 982b24 sq: δι' οὐδεμίαν χρῆσιν ἐτέραν.

⁴ s. Anhang.

1. Die σοφία nimmt ihren Ausgang vom θαυμάζεσθαι, das schon früh im natürlichen Dasein erreicht wird. θαυμάζει εἰ οὕτως ἔχει (vgl. 983a13 sq). »Man wundert sich über etwas, das begegnet, ob es sich wirklich so verhält«, wie es sich zeigt. θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσιν, εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται (a16 sq). »Verwunderlich ist für alle, wenn etwas nicht durch das Kleinste soll meßbar sein«, d. h. grundsätzlich gesagt, wenn etwas nicht mit dem Bekanntesten, über das man verfügt, sollte verständlich gemacht werden. μετρεῖν, messen, bestimmen, ist die Weise, wie sich das Dasein etwas verständlich macht. μέτρον, ἀριθμός gehören in denselben Bereich wie der λόγος, nämlich des ἀληθεύειν⁵. θαυμαστὸν ist das, was nicht stimmt. »Hier stimmt etwas nicht«. Verwunderlich, »wunderbar« ist etwas für ein Betrachten, sofern dieses mit dem Verständnis, über das es verfügt, bei dem begegnenden Tatbestand nicht durchkommt. Es stößt sich an dem, was sich ihm zeigt. Und zwar begann das Verwundern anfänglich nur bei dem, was auf der Hand liegt: τὰ πρόχειρα (982b13), »was vor der Hand liegt«. Später ging die Betrachtung allmählich weiter, so daß man sich auch über Größeres wunderte, was man zunächst als selbstverständlich entgegengenommen hat: über die πάθη des Mondes, was mit ihm passiert, über das Merkwürdige, daß der Mond wechselt, desgleichen darüber, was mit der Sonne passiert, weiter schließlich über das Entstehen des Seienden im Ganzen, daß es so da ist, wie es sich zeigt.

2. Dieses Sich-Verwundern als ursprüngliches Phänomen des Daseins interpretiert Aristoteles nun so, daß er zeigt: es macht sich darin geltend die Tendenz auf ein θεωρεῖν; im Dasein ist von vorneherein eine Tendenz auf das Nur-Sehen-und-lediglich-Verstehen. Dabei gebraucht Aristoteles einen in der damaligen Philosophie geläufigen Ausdruck: ἀπορεῖν. ἀπορος ist dasjenige, was ohne Durchgang ist, wo man nicht durch-

⁵ Vgl. S. 17 f.

kommt. κόρος bedeutet ursprünglich den Durchgang durch den Fluß an einer flachen Stelle. ἀπορία: das Betrachten der Welt kommt nicht durch, findet keinen Weg. Mit den zunächst bekannten ἀφ᾽α, mit den verfügbaren Erklärungsmitteln, kommt man nicht durch. Der Weg des erklärenden Durchlaufens ist versperrt. Wie die Sache eigentlich aussieht, ist, so wie sie sich zunächst zeigt, verstellt. Hier ist zu beachten, wie die ἀπορία ganz dem Sinn des ἀληθεύειν und derselben Auffassung des Daseins entspricht, die wir bereits kennengelernt haben: das Seiende der Welt ist zunächst verschlossen, und das Dasein kommt nicht durch. In diesem Sinne des ἀληθεύειν, dessen nächste Vollzugsform der λόγος ist, entspricht sich



Dieses ἀπορεῖν, wenn es ausdrücklich vollzogen wird, deutet darauf hin, daß man die Sache, bei der man nicht durchkommt, nicht weiß. ὁ δ' ἀπορῶν σέεται ἀγνοεῖν (vgl. 982b17 sq). »Derjenige, der nicht durchkommt und keinen Ausgang findet« und feststellt, daß ihm die Sache verschlossen ist, »ist der Überzeugung, daß er mit der Sache noch nicht eigentlich vertraut ist«, sie noch nicht weiß. Sofern er sich aber gerade in dieser Überzeugung beim Nicht-Durchkommen durchsichtig wird, dergestalt, daß er das διαπορεῖν fortsetzt und Versuche macht, durchzudringen, liegt in solchem ἀπορεῖν und διαπορεῖν, Durchkommenwollen, ein φεύγειν τὴν ἀγνοίαν und ein δῶκειν τὸ ἐπιστάσθαι διὰ τὸ εἰδέναι: ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἀγνοίαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπιστάσθαι ἐδῶκεν καὶ οὐ χρήσεως τινος ἕνεκεν (b19 sq). Derjenige, der das ἀπορεῖν und διαπορεῖν fortsetzt und durchzukommen versucht,

verrät in solchem Bemühen, daß er vor der ἀγνοία, der Unwissenheit, der Verdecktheit, flieht und das ἐπίστασθαι, das Wissen, das Aufgedeckt-Dahaben des Seienden verfolgt. So kennzeichnet also das, was die Griechen mit ἀπορία bezeichnen, die eigentümliche Durchgangsstation des Daseins selbst gegenüber der Welt. Es kennzeichnet ein eigentümliches Unterwegssein des Daseins: in gewisser Weise um das Seiende zu wissen und doch nicht durchzukommen. Das ἀπορεῖν hat aber in sich selbst nicht etwa einen eigenständigen und positiven Sinn, sondern es hat nur den Funktionsinn des rechten Verfolgens des Wissens des Seienden selbst. διαπορεῖν, das vordringende Befragen, besagt: etwas nicht mehr selbstverständlich finden – wobei »selbstverständlich« das ist, was verstanden ist aus dem, was man gerade zufällig an Verständnis hat –, sondern der Sache selbst ihr Verständnis abgewinnen suchen. Die positiven Schritte im διαπορεῖν sind nichts anderes als die Vergewärtigung der bestimmten Sache. Weg und Richtung des ἀπορεῖν gehen von der Umwelt zur Welt, und zwar so, daß das ἀπορεῖν nicht auf das geht, was nur zufällig begegnet und gerade auffällt, sondern einschließt, daß das Dasein sich selbst auf den Weg macht, wobei das auffällt, was immer schon da ist. Wo solches ἀπορεῖν ist, da ist dieses Sich auf-den-Weg-Machen, das Unterwegssein-zu ... So wird das ἀπορεῖν bzw. διαπορεῖν sowohl in der natürlichen Betrachtung der Welt wie in der ausdrücklich wissenschaftlichen Forschung zu dem Phänomen, das zeigt, inwiefern das Dasein in sich selbst auf das Aufdecken des Seienden lediglich um des Aufdeckens selbst willen zielt. Damit haben wir die letzte Bestimmung der σοφία gewonnen und zugleich gesehen, daß das θεωρεῖν ein völlig eigenständiges Verhalten des Daseins ist, das auf nichts anderes bezogen ist.

§ 17. Zusammenfassung¹: Die Weisen des ἀληθεύειν als Modifikationen des sich orientierenden Daseins

Wir haben einen Einblick gewonnen in das Dasein, sofern in ihm verschiedene Weisen des ἀληθεύειν zunächst so liegen, daß diese nicht gegeneinander abgegrenzt sind und also daß eine Vieldeutigkeit hinsichtlich des Gebrauchs der Ausdrücke τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία besteht. Die Ausbildung dieser Vieldeutigkeit ist nicht beliebig. Und eine wirkliche Überwindung dieser Vieldeutigkeit kann nicht so geschehen, daß einfach dogmatische Definitionen dageengehalten und diese Verhaltensweisen festgelegt werden. Die Vieldeutigkeit ist erst dann überwunden, wenn deren Motive sichtbar sind, d.h. wenn verständlich wird, warum diese verschiedenen Ausdrücke in dieser Vieldeutigkeit gebraucht werden.

Das Dasein deckt seine nächste Umwelt auf: Es orientiert sich in seiner Welt, ohne daß die einzelnen Weisen des Sich-Orientierens ausdrücklich gemacht werden. Sofern dieses Sich-Orientieren ein Kenntnisnehmen und Überlegen ist, das auf das *Herstellen* geht, ist es von der Art der τέχνη. Sofern dieses Sich-Auskennen doch ein Wissen ist und ausdrücklich als Wissen auftritt, kann derselbe Tatbestand als ἐπιστήμη aufgefaßt werden. Das braucht noch gar nicht Wissenschaft zu sein. Sofern das Sich-Orientieren auf ein *πρακτόν* geht, das für den eigenen Gebrauch, αὐτῷ, *für einen selbst*, erledigt wird, ist dieses Sich-Orientieren φρόνησις im weitesten Sinne, wie sie den ζῷα zu eigen ist. Ob das in solcher Orientierung Entdeckte das ποιητόν einer πράξις ist oder nicht, verschlägt dabei nichts. Sofern das Sich-Orientieren *ausdrücklich auf das αἴτιον* geht und lediglich zu einem wirklichen Verstehen wird, können dieselben Weisen des Sich-Orientierens - τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις -- auch als σοφία aufgefaßt werden. Das ist der fundamentale

¹ Überschrift in der Hs. Heideggers.

Gebrauch dieser Ausdrücke im Dasein selbst. Man muß sich dies fundamental klarmachen, um zu sehen, daß die γένεσις zu ausdrücklichen Daseinsweisen eben aus dem Dasein selbst vollzogen wird.

Es hat sich gezeigt, daß das Dasein lediglich διὰ τὸ εἰδέναι und nicht χρήσεώς τινος ἕνεκεν (b20 sq) auf die σοφία zielt, daß das θεωρεῖν ein völlig eigenständiges Verhalten des Daseins ist, das auf nichts anderes bezogen ist. So zeigt sich in der σοφία eine Möglichkeit des Daseins, in der sich das Dasein als frei, als völlig auf sich selbst gestellt verrät. ὥσπερ ἄνθρωπός φαιμεν ἐλευθερός ὁ ἑαυτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὕτη, μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη ἑαυτῆς ἕνεκέν ἐστιν (b25 sqq). Und so stellt sich die Frage, ob eine solche Daseinsmöglichkeit überhaupt für das menschliche Dasein ergreifbar ist, da doch die ζωὴ des Menschen δούλη (b29), da doch das Leben des Menschen, sein Sein in der Welt, gewissermaßen Knecht der Umstände, der Dringlichkeiten des Alltags ist. Es scheint also, sofern das menschliche Dasein Knecht ist, daß ihm die Möglichkeit des eigenständigen Verhaltens in der reinen θεωρία versagt bleiben muß, daß mithin die σοφία keine mögliche κτήσις (b29) für den Menschen sein kann. Es stellt sich die *Frage, ob die σοφία κτήσις ἀνθρώπου sein kann*. Diese Frage, die hier nach der κτήσις gestellt wird, ist dieselbe wie die, die in der »Nikomachischen Ethik« nach der ἐξίς gestellt wird, d.h. ob die σοφία eine mögliche ἐξίς des menschlichen Daseins sein kann.

Erst nach der Klärung dieser Frage werden wir hinreichend vorbereitet sein für die *Entscheidung*, ob die φρόνησις, die als solche das menschliche Dasein zum Ziel des Aufdeckens hat, oder ob die σοφία *die höchste Art des Aufdeckens ist*. Wir werden nachsehen müssen, *von wo aus* Aristoteles die Entscheidung über die Seinsart der φρόνησις gegenüber der Seinsart der σοφία als Möglichkeit des menschlichen Daseins trifft. Von dieser Bestimmung her wird zugleich verständlich, in welchem Sinn es hinsichtlich des menschlichen Lebens so etwas

wie eine Wissenschaft geben kann wie die Ethik, sofern die Ethik sich mit dem ἦθος, dem Sein des Menschen, beschäftigt, das auch anders sein kann. Es fragt sich, inwiefern es von so etwas eine Wissenschaft geben kann, wenn anders die eigentliche Wissenschaft auf solches Seiende geht, das immer ist.

DRITTES KAPITEL

Die Frage nach dem Vorrang der φρόνησις oder der σοφία als der höchsten Weisen des ἀληθεύειν (Met. I,2; 2. Teil; Eth. Nic. VI,7–10; X, 6–7)

§ 18. Die Göttlichkeit der σοφία und die Fraglichkeit der σοφία als Möglichkeit des Menschen. (Met. I,2; 2. Teil)

Die σοφία als ständiges Sein beim αἰεῖ. Das menschliche Dasein als »Knecht« (δοῦλη) der ἀναγκαῖα und ἄλλως ἔχοντα. Der Vorrang der σοφία im Hinblick auf das ἀληθεύειν

Die Frage ist, ob die σοφία κτῆσις und ἐξίς des Menschen sein kann. Zunächst stellt Aristoteles diese Frage, indem er ein Zitat aus der griechischen Dichtung anführt¹. Dieses besagt, daß die σοφία ein θεῖον ist. Aristoteles zeigt dies eigens Eth. Nic. X,7; 1177b26 sqq. Hier, Met. I,2, spricht sich zunächst nur das natürliche Dasein aus, welches sagt, daß der θεός allein die Möglichkeit habe zur καθ' αὐτὸν ἐπιστήμη (b31 sq), d.h. zur σοφία. Diese also ist allein den Göttern vorbehalten. Welche Möglichkeit sollten die Götter denn auch sonst noch haben? Ferner aber sagen die Dichter, daß die Götter neidisch auf die Menschen seien, daß sie ihnen also die σοφία nicht gönnen. Auf solche Ansprüche der Dichter aber sei, so sagt Aristoteles, nicht viel zu geben, weil sie, wie es auch im Sprichwort heißt, meistens schwindeln². Die Götter können gar nicht neidisch

¹ 982b31: θεός ἂν μόνος τοῦτ' ἔχαι γέρας. »Nur ein Gott dürfte dieses Vorrecht haben«. Semonides, Fragment 3,5; in: Anthologia lyrica sive lyricorum Graecorum veterum praeter Pindarum. Reliquiae potiores. Post Theodorum Bergkium quartum edidit Eduardus Hiller. Exemplar emendavit atque novis fragmentis auxit O. Crusius. Leipzig 1913.

² πολλά ψεύδονται αἰδοί (Met. I,2; 983a4), »viel lügen die Dichter«.

sein, nicht etwa, weil sie zu gut sind, um neidisch sein zu können, sondern weil alle πάθη, alle Affekte, vom Dasein des θεῖον ausgeschlossen sind. Andererseits gibt es keine höhere Art des Wissens als die σοφία. Das weist Aristoteles auf, indem er vorsichtig sagt, die σοφία dürfte vielleicht noch am meisten ein Gott wirklich haben, und deshalb dürfte man sie mit Recht als ein θεῖον ansprechen; ferner auch deshalb, weil der Gegenstand der σοφία ein Immersein³, θεῖον, ist. Dabei läßt Aristoteles die Frage hier zunächst stehen. Es ist zu beachten, daß Aristoteles, wenn er die σοφία hier dem θεῖον zuspricht, die Sätze nicht absolut ausspricht, daß er von der σοφία als einem θεῖον nicht als Faktum, sondern als Möglichkeit spricht. Er schließt die Betrachtung, indem er bemerkt, ἀναγκασιόταται μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία (983a10 sq.), »alle Weisen des Erkennens im weitesten Sinne sind notwendiger, dringlicher, für das Dasein als die σοφία, keine aber ist besser«. Die σοφία hat hinsichtlich des ἀληθεύειν, des Aufdeckens des Seienden, den Vorrang.

Gegenüber dieser eher populären Diskussion der σοφία und ihres Bezugs zum Menschen hat Aristoteles selbst ein viel ursprünglicheres Verständnis der aufgeworfenen Fragen. Die Behandlung dieser Schwierigkeiten führt ihn gerade dazu, zu zeigen, daß die σοφία die höchste Möglichkeit für den Menschen ist. Um dies ganz kurz anzudeuten und den Weg klarzumachen, ist das Folgende festzuhalten. Die σοφία ist ihrer Idee nach: τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων ἐπιστήμη (vgl. Met. I, 3; 983a24 sq.). Diese Idee verlangt – was die Frage des Seins des ἀληθεύειν bzw. der Seinsart des Daseins betrifft – 1. die völlige Eigenständigkeit in sich selbst, 2. das Verhalten zum eigentlich Seienden in seinem Sein, den Aufenthalt bei diesem. Sie verlangt das freie Auf-sich-selbst-Gestelltsein im Gegenwärtighaben des Seienden an ihm selbst. Damit stellt sich die Frage, ob die

³ Vgl. Eth.Nic. VI, 7; 1141a24.

σοφία κτήσις und ἐξίς des Menschen sein kann. Denn das *menschliche Dasein ist δούλη*; es ist *angewiesen auf die ἀναγκαῖα, die ἄλλως ἔχοντα sind*; es ist *gezwungen zum Sein bei solchen ἀναγκαῖα und ἄλλως ἔχοντα*. Der Mensch kann nicht ständig bei den τιμώτατα sein; das Immersein in dieser eigenständigen Seinsart bei den τιμώτατα kommt für ihn nicht in Betracht.

Diese Frage gewinnt ihre Schärfe, wenn man darauf Bezug nimmt, daß die σοφία ein θεῖον ist. Wenn Aristoteles die σοφία als ein θεῖον kennzeichnet, so geschieht das in rein *ontologischer* Abzweckung; die Metaphysik ist nicht Theologie. Es ist eine ἐπιστήμη, es ist die σοφία, welche θειοτάτη ist. Und dies ist sie in zweifacher Weise: 1. ist sie κτήσις eines θεός 2. hat sie zum Thema τὰ θεῖα. Das weist weit voraus in die »Metaphysik« des Aristoteles⁴. Die σοφία, sofern sie 1. κτήσις eines θεός, sofern das Verhalten in ihr ein göttliches ist, ist νοῦς, νοεῖν, νόησις, sofern sie 2. τῶν θεῶν ist, zum Gegenstand hat das θεῖον, ist νοήσεως. Also: σοφία 1. κτήσις eines θεός – νόησις, 2. Thema: τὰ θεῖα – νοήσεως. Wir gehen hier nicht genauer darauf ein.

Gemäß unseren bisherigen Untersuchungen stellt sich das θεῖον in der σοφία folgendermaßen dar: Die σοφία, sofern sie 1. das θεῖον zum Gegenstand hat, hat zum Gegenstand das ἀεί, 2. sofern das θεῖον in ihr als Verhalten ist, ist sie ein bloßes Betrachten, ein bloßes θεωρεῖν. Das Verhalten der σοφία ist so, daß es dem Gegenstand angemessen ist. Es hält sich ständig beim Immerseienden auf. Es ist dadurch ausgezeichnet, daß es als θεωρεῖν ständig dabei bleibt. So ist die Idee dieses Seins des Daseins darin gelegen, daß es *ständig gegenwärtig anwesend ist vor dem ἀεί*. Jedoch betont Aristoteles⁵, daß das Dasein des Menschen es in diesem Verhalten nicht die ganze Zeit seines Lebens aushält. *Die Art seines Zeitlichseins macht es unmöglich, ständig beim ἀεί zu sein*. Der Mensch bedarf der Erho-

⁴ Met. XII, 7.

⁵ Eth. Nic. X, 7; 1177b26 sq in Verbindung mit 6; 1176b33 sq.

lung, der Abspannung, vom θεωρεῖν. Diese Zusammenhänge liegen in gewisser Weise der Betrachtung des Aristoteles Met. I,2 zugrunde, ohne daß er ausdrücklich darauf eingeht. Aber soviel ist deutlich, daß das Seinsverhältnis des Daseins zum Δεῖ, wenn es angemessen sein soll, *immer* ein θεωρεῖν sein muß. Das ist in gewisser Weise möglich, in gewisser Weise nicht.

Damit ist die Aufgabe der Abgrenzung der σοφία gegen die φρόνησις nicht erledigt. Denn die φρόνησις erhebt von sich aus den Anspruch, die höchste Erkenntnisart des Menschen zu sein.

§ 19. Die φρόνησις als *eigentliche Möglichkeit des Menschen*
und der Abweis der φρόνησις als »σοφία«. (Eth. Nic. VI, 7; 2. Teil)

Der Ernst der φρόνησις. Das ἀκρότατον ἀγαθὸν ἀνθρώπινον als Gegenstand der φρόνησις. Das ἄριστον ἐν τῷ κόσμῳ als Gegenstand der σοφία. Vorzeichnung der ontologischen Überlegenheit als Kriterium des Vorrangs der σοφία

Die φρόνησις erhebt, wie gesagt, von sich aus den Anspruch, die höchste Erkenntnisart des Menschen zu sein, sofern man nämlich sagen kann, sie sei die, zu der *am meisten Ernst* gehört, weil es bei ihr um das Dasein des Menschen selbst geht; sie sei die σπουδαιότατη (vgl. 1141a21 sq.). Die σοφία mag ja von den τιμωτάτα (vgl. b3), vom höchsten Seienden, handeln; aber dieses Seiende ist dasjenige, was den Menschen in seiner Existenz nicht angeht. Das, was den Menschen angeht, ist das Dasein selbst, das ἀκρότατον ἀγαθὸν ἀνθρώπινον, die εὐδαιμονία. Dafür gibt die φρόνησις die Wegweisung. Sie soll das Dasein in der Erledigung eines solchen Handelns durchsichtig machen, das den Menschen zum εὖ ζῆν bringt. Wenn demnach die φρόνησις die ernsthafteste und entscheidenste Erkenntnis ist, so wird diejenige Wissenschaft, die sich im Felde der φρόνησις bewegt, die höchste sein. Sofern der Mensch nicht allein ist, sofern die Menschen miteinander sind, ist die πολιτική (Eth. Nic. VI, 7;

1141a21) die *höchste Wissenschaft*. Demnach ist die πολιτική ἐπιστήμη die eigentliche σοφία und der πολιτικός der rechte φιλόσοφος; das ist die Auffassung Platons.

Jedoch fragt sich, ob diese Bestimmung der φρόνησις im Verhältnis zur σοφία zu Recht besteht. Es ist zu beachten, was Aristoteles ins Feld führt: Das ἀγαθόν ist als ἀγαθόν des Daseins des Menschen, als εὐδαιμονία, zwar ein ἀκρότατον ἀγαθόν; es ist dasjenige, worin das Dasein des Menschen seine *Vollendung* erreicht. Aber es ist doch ein ἀνθρώπινον ἀγαθόν, eine Bestimmung des Seins des *Menschen*, und als solche ein ἕτερον (a23) gegenüber dem ἀγαθόν, welches z.B. das des Fisches ist. Gemäß dem Sein des jeweilig Seienden ist auch das ἀγαθόν als τέλος jeweils ein anderes. Ferner kann das ἀγαθόν auch für die einzelnen Menschen in ihrer Daseinsmöglichkeit je ein anderes sein. Sofern das ἀγαθόν je ein anderes sein kann, haben wir im ἀγαθόν *eine Seinsbestimmung des Seienden, das auch anders sein kann*, – nicht ἀεί. Das Dasein des Menschen ist nicht etwas, das ἀεί sein will, – während das λευκόν oder das εὐθύ ein τό αὐτό ἀεί (a24) »immer identisch« ist; es sind solche Seinsbestimmungen, die immer sind, was sie sind: daher sind sie ein σοφόν, Gegenstand der σοφία. Wenn man sagen will, daß die σοφία auf solches Seiende geht, das αὐτῷ ὠφέλιμον ist, dann gibt es mehrere σοφαί, solche für Menschen, solche für Tiere usw. Die Identifizierung von φρόνησις und σοφία wäre dann im Recht, falls der Mensch das ἀριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ (a21 sq) ist, falls er das »eigentlich Seiende ist von dem, was in der Welt ist«. Die Frage, ob die φρόνησις selbst die σοφία ist, muß grundsätzlich orientiert sein am Seienden, auf das beide gehen, am ἀκρότατον ἀγαθόν. εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζῶων, οὐδὲν διαφέρει (a33 sq). »Daß der Mensch gegenüber den anderen Lebewesen das βέλτιστον ist, verschlägt nichts«. Denn es gibt noch anderes, viel Göttlicheres ἐν τῷ κόσμῳ als das menschliche Dasein. καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θεϊότερα τὴν φύσιν (a34 sq). Es gibt noch θεϊότερα τὴν φύσιν – φύσις besagt hier so viel wie οὐσία –, es gibt noch anderes als das menschliche

Dasein, das hinsichtlich der Art seines Anwesendseins eigentlich anwesend ist. θεῖον besagt hier lediglich die höhere Art des Seins des Seienden. Von Religion und Gott und einer Religiosität des Aristoteles ist hier gar nicht die Rede. θεϊότερον als Ausdruck für die höhere Art des Seins hat einen rein formal ontologischen Sinn. Das wird deutlich aus dem, was Aristoteles als Beleg für das »göttlichere« Sein anführt: πανερώτατα ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν (vgl. b1 sq), das, was am offenbarsten, was ganz aufgedeckt da ist von dem, woraus die »Welt« besteht: οὐρανός, ἥλιος, σελήνη usw. Der Beweis, daß Aristoteles die Sonne für einen Gott gehalten hat, dürfte wohl schwer zu führen sein. ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶν καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμωτάτων τῇ φύσει (b2 sq). φύσις besagt hier soviel wie οὐσία. Die σοφία geht auf die τιμωτάτα τῇ φύσει, d.h. auf das, was hinsichtlich der Art seines Anwesendseins den Vorrang hat und so das eigentlich Anwesende ist. Für Aristoteles und die Griechen wie auch für die Tradition ist das eigentlich Seiende das, was immer ist, was ständig schon da ist. Die Griechen haben sich das selbst klargemacht, heute glaubt man das lediglich. Dagegen ist das Dasein des Menschen, wenn es schon ein ἀριστον ist, doch nicht ein ἀριστον ἀπλῶς bzw. φύσει, sondern nur ein ἀριστον πρὸς ἡμᾶς. Das Dasein des Menschen ist nicht ἀεί, nicht immer; das Sein des Menschen entsteht und vergeht, es hat seine bestimmte Zeit, seinen αἰών.

Damit ist vorgezeichnet, wo die *Basis für den Vorzug der σοφία* gegenüber der φρόνησις liegt. Die σοφία hat den Vorrang in bezug auf das Seiende an ihm selbst, insofern das *Seiende, auf das sie geht, griechisch seinsmäßig den Vorrang hat*. Das Seiende kommt in den Blick aus dem her, was es an ihm selbst, immer schon ist.

Aristoteles schließt die Darlegung der σοφία ab, 1141b3 sqq, mit einer nochmaligen Aufzählung der Charaktere, die die Eigenständigkeit der σοφία und ihre selbständige Genesis im Dasein kennzeichnen. Jedoch sind die beiden Weisen des ἀληθεύειν, φρόνησις und σοφία, nicht nur vom Gegenstand her,

sondern in ihrer eigenen Struktur unterschieden. Um dies zu sehen, bedarf es einer näheren Betrachtung der *Struktur der φρόνησις selbst*.

§ 20. *Radikalere Fassung der φρόνησις*¹ (Eth. Nic. VI, 8–9)

a) Die φρόνησις als πρακτική ἐξις² (Eth. Nic. VI, 8)

Um zu sehen, inwiefern φρόνησις und σοφία ihrer Struktur nach unterschieden sind, ist wichtig: die φρόνησις ist *ein ἀληθεύειν*, aber so, daß es *in sich selbst auf die πράξις bezogen* ist. »In sich selbst« besagt: die πράξις ist nicht etwas, was daneben liegt, was nachher kommt, wie in der τέχνη das ἔργον, sondern jeder Schritt des ἀληθεύειν der φρόνησις ist auf das πρακτόν orientiert. Dementsprechend ist die *Art des Vollzugs des ἀληθεύειν* in der φρόνησις eine andere als in der σοφία. Aristoteles hat diesen Zusammenhang in den letzten Kapiteln des VI. Buches der »Nikomachischen Ethik« von Kap. 8 an auseinandergelegt.

Kap. 8 zeigt Aristoteles, daß die φρόνησις eine πρακτική ἐξις ist. Denn das, was die φρόνησις aufdeckt, ist das πρακτόν ἀγαθόν (1141b12). Dabei ist der spezifische ἐξις-Charakter der φρόνησις das εὐβουλευέσθαι (b10). ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν (b12 sqq). »Derjenige, der schlechthin angemessen überlegt – dessen Überlegung und Umsicht ins τέλος, an das Ende und Fertigsein kommt – ist derjenige, der das ἀριστον ἀνθρώπου, das für den Menschen Beste, aufdeckt in dem, was es ist«, und zwar das ἀριστον τῶν πρακτῶν, »das, was unter den möglichen πρακτά das Beste ist«. Dieses ist das, was dem Menschen die εὐδαιμονία gewährt, die

¹ Überschrift in Anlehnung an Heidegger. In der Hs. steht: »φρόνησις selbst radikaler nehmen«.

² Überschrift in der Hs. Heideggers.

das οὐ ἐνεκα für den Menschen ist. Solches Aufdecken des ἀριστον ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν vermag der ἀπλῶς εὐβουλος, weil er στοχαστικός ist, »weil er treffen kann«, und zwar κατὰ τὸν λογισμόν, »im Überlegen und Besprechen« des menschlichen Daseins in seinen konkreten Seinsmöglichkeiten. οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον (b14 sq). Ein solches Aufdecken des ἀριστον ist aber nicht einzig darauf aus, überhaupt einfach gleichsam das *Aussehen* der nächsten Daseinsart der Menschen herauszustellen; die Aufgabe der φρόνησις käme dabei nicht nur nicht zu Ende, sondern *sie wäre grundsätzlich mißverstanden*. Das ἀληθεύειν der φρόνησις als solcher δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν (b15), »muß auch die konkreten einzelnen Seinsmöglichkeiten des Daseins aufdecken«. πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα (b16). D.h. ihr Aufdecken ist ὁμολόγως ὁρέξει³, es vollzieht sich im ständigen Hinblick auf die Situation des Handelnden, eines jetzt hier sich Entscheidens. Von da aus ist nicht nur beiläufig, sondern seinem eigensten Sinn nach der Sinn des ἀγαθόν für das menschliche Dasein und die Behandlungsart desselben im λέγειν bestimmt: es ist ein ἀκρότατον. Die φρόνησις ist nicht ἐξίς μετὰ λόγου μόνον (Eth. Nic. VI, 5; 1140b28), sie ist nicht ein bloßes für sich laufendes Durchsprechen von etwas, sondern schon in jedem Wort, in jedem Spruch, den sie tut, spricht sie vom πρακτῶν und für dieses. ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ ὥστε δεῖ ἄμφοι ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον (Cap. 8; 1141b21 sq). »Die φρόνησις muß beides haben«: das ἀληθεύειν und die πρᾶξις, »oder vielmehr diese noch mehr«. Die φρόνησις ist in der πρᾶξις noch mehr als im λόγος. Das Entscheidende bei der φρόνησις ist die πρᾶξις. Die πρᾶξις ist in der φρόνησις ἀρχὴ und τέλος. Im Vorblick auf eine bestimmte Handlung wird die φρόνησις vollzogen, und sie kommt zu ihrem Ende in der Handlung selbst.

³ Vgl. Eth. Nic. VI, 2; 1139a29 sq: τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὁρᾷ.

εἴη δ' ἂν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική (b22 sq.). Und es dürfte auch hier innerhalb der πρακτική ein gewisser Ordnungszusammenhang, eine Führung und Leitung bestehen. Sofern der ἄνθρωπος das ζῶον πολιτικόν ist, ist die πράξις als Sein im Mit-einandersein zu verstehen; und sofern dieses τέλος ist, ist die φρόνησις von der Art der πολιτική⁴.

Das Entscheidende für die φρόνησις ist also die πράξις. Daraus ergibt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der φρόνησις und der ἐπιστήμη, der die *Genesis* von φρόνησις und ἐπιστήμη betrifft. Das zeigt Aristoteles Kap. 9.

- b) Die Entstehungsart von φρόνησις und ἐπιστήμη. (Eth. Nic. VI, 9)

φρόνησις: ἐξ ἐμπειρίας (Lebenserfahrung). Mathematik:

δι' ἀφαιρέσεως

Zur φρόνησις gehört χρόνος. Zur rechten Entscheidungsmöglichkeit gehört Lebenserfahrung mit dazu, nicht dagegen zur ἐπιστήμη. Daher kann es kommen, daß *schon junge Menschen* in der Lage sind, Wichtiges zu entdecken. Aristoteles führt hier den Mathematiker an, Pascal wäre ein Beispiel dafür. Denn die Mathematik ist ein eigenständiges σχολάζειν⁵. γεωμετρικοί μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα (1142a12 sq.). Gerade in der Mathematik können schon ganz junge Menschen selbständig forschen und in dieser Hinsicht σοφοὶ werden. Denn zur Mathematik bedarf es keiner γνώσις der καθ' ἑκάστα, die erst durch ἐμπειρία, *Lebenserfahrung*, gewonnen wird. νέος δὲ ἐμπειρὸς οὐκ ἔστιν (a15). »Junge Menschen sind nicht eingefahren in die Tatbestände des menschlichen Daseins selbst«. πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν (a15 sq.). »Nur durch viel Zeit – durch die vielen Jetzt des »Sobald-Dann« – ist Lebenserfahrung möglich«. Diese ist vorbehalten

⁴ Von Heidegger nicht weiter ausgeführt.

⁵ Vgl. Met. I, 1; 981b20 sqq.

der Reife des Alters. So gehört auch zur φρόνησις πλῆθος χρόνου, »viel Zeit«. Denn die φρόνησις bedarf der Lebenserfahrung, weil sie τῶν καθ' ἕκαστα (a14) ist. Daher ist die φρόνησις nicht eigentlich Sache der jungen Menschen. Junge Menschen können dagegen, wie gesagt, σοφοί τὰ τοιαῦτα, in Hinsicht auf die Mathematik σοφοί sein. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen mathematischer und philosophischer Erkenntnis. Mathematische Erkenntnis können schon ganz junge Leute haben, philosophische dagegen nicht. ἡ δὲ τὰ μὲν δι' ἀφαίρεσιν εἶστιν, τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας (a18 sq.). »Denn die Mathematik ist ein Erkennen auf dem Wege des Wegnehmens von Seienden«, d. h. das, wovon sie wegsieht, das konkrete Dasein, wird von ihr gar nicht weiter betrachtet und bestimmt, sondern nur das τί von πέρας, γραμμή, ἐπίπεδον, usw. Das konkrete Dasein braucht die Mathematik nicht anzusehen, um die ἀφαίρεσις zu vollziehen. Dagegen ist es in der σοφία notwendig, daß der σοφός bzw. φυσικός, sofern er ein eigentlich Verstehender ist, das, was er zu gewinnen sucht, ἐξ ἐμπειρίας gewinnt. Es wäre ein Mißverständnis, wenn man ἐξ ἐμπειρίας übersetzen wollte: aus Induktion, so als ob es sich hier um die Verallgemeinerung von Einzelfällen handelte. Vielmehr ist ἐξ ἐμπειρίας der ἀφαίρεσις entgegengesetzt. Und was so der ἀφαίρεσις entgegengesetzt ist, das ist gerade die Herausstellung der letzten Seinsfundamente des konkreten Seienden selbst. Diese verlangt, daß man sich das Seiende selbst vergegenwärtigt, um zu sehen, wie es aussieht, sein εἶδος, um aus ihm die ἀρχή zu schöpfen. Dazu gehört aber die Kenntnis und Beherrschung der Mannigfaltigkeit des Seienden, die sich nur im Lauf der Zeit aneignen läßt. Die φρόνησις ist demnach auch hinsichtlich ihrer Entstehungsart etwas anderes als die ἐπιστήμη.

Was wir bisher ausgemacht haben, sind nur *vorläufige Unterschiede*. Die *wesentlichen Unterschiede* gewinnen wir erst dann, wenn wir uns an den Leitfaden erinnern, der für die Unterscheidung der verschiedenen Weisen des ἀληθεύειν angesetzt war. Aristoteles hat die Betrachtung an zwei Hinsichten orien-

tiert: 1. welches das Seiende ist, das aufgedeckt werden soll, ob es das *ἀεὶ* oder *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* ist, 2. inwieweit dieses Seiende in seiner *ἀρχή* aufgedeckt und verwahrt werden kann.

Inzwischen ist das, was eine *ἀρχή* als solche ist, durchsichtiger geworden. Die *ἀρχή* ist das, was schon ist, das, von wo aus jedes Seiende eigentlich ist, was es ist. Charakteristisch ist, daß bei dem Seienden, das auch anders sein kann, die *ἀρχή* – das Je-immer-schon – der *φρόνησις* in der *προ-αίρεσις* vorweggenommen ist.

Die Frage ist, inwieweit es den verschiedenen Weisen des *ἀληθεύειν* gelingt, *das Seiende in seiner ἀρχή aufzudecken und zu verwahren*, d. h. inwieweit es ihnen gelingt, es in seinem eigentlichen Sein zu erfassen und zugleich als *ἕξις* festzuhalten. Das wurde von Aristoteles zunächst an der *ἐπιστήμη* und *τέχνῃ* illustriert. Die *τέχνη* nimmt im *εἶδος* die *ἀρχή*, das *τέλος*, vorweg, bekommt es aber im *ἔργον* nicht zu fassen. Auch in der *ἐπιστήμη* findet kein eigentliches Erfassen der *ἀρχή* statt. Wie steht es nun mit der Erschließung und Verwahrung der *ἀρχή* in der *φρόνησις* und der *σοφία*?

§ 21. *Exposition der weiteren Aufgabe: Das Verhältnis von φρόνησις und σοφία zu den ἀρχαί.*

σοφία: νοῦς καὶ ἐπιστήμη. Die Aufgabe der Klärung des βουλευέσθαι als Vollzugsart der φρόνησις

Wir haben schon gehört, daß die *σοφία* in gewisser Weise *ἐπιστήμη* ist; sie macht Gebrauch von den *ἀρχαί*. Aber sie ist *auch* *νοῦς*. Sie ist *νοῦς καὶ ἐπιστήμη* (1141a19 sq.). Der *νοῦς* ist es, der in eigentlichem Sinne auf die *ἀρχαί* zielt und diese aufdeckt. Die *σοφία* ist kein reines *νοεῖν*. In ihrem *νοεῖν* macht sich die Vollzugsart des Menschen geltend, sofern darin der Mensch spricht; die *σοφία* ist *μετὰ λόγου* (Eth. Nic. VI, 6; 1140b31 sqq.). Gleichwohl ist die *σοφία* kein bloßes *διαλέγεσθαι*, sondern sie ist in gewisser Weise *νοεῖν*, Das *νοεῖν* des *νοῦς* selbst ist *ἄνευ λόγου*.

Wie liegen nun diese Zusammenhänge in der φρόνησις? Vermag die φρόνησις die ἀρχή des Seienden, auf das sie zielt, aufzudecken und zu verwahren? – Die Analyse des Seienden, das Thema der φρόνησις ist, wird deshalb schwierig sein, weil die φρόνησις selbst in gewisser Weise mit zu diesem Seienden gehört, das ihr eigenes Thema ist. Denn der Gegenstand der φρόνησις ist die πρᾶξις, die ζωή des Menschen, das menschliche Dasein selbst. Zur Handlung selbst gehört die Überlegung, das sich Durchsichtigwerden des Handelnden selbst, mit dazu. Die Durchsichtigkeit ist nicht eine Betrachtungsart, die interesselos die Handlung betrachtet, wie sie aussehen könnte. Die φρόνησις gehört mit ins Thema; sie kommt selbst im Seienden, das sie aufdecken soll, mit vor. Dadurch ist die Schwierigkeit der Analyse des Seienden, das Thema der φρόνησις ist, zunächst gegeben, und es hält nicht leicht, sich das Phänomen der φρόνησις in der rechten Weise auf einen Schlag zu vergegenwärtigen. – Es wird sich zeigen, daß auch die φρόνησις νοῦς und νοεῖν, eigentliches Aufdecken der ἀρχή ist. Da jedoch das Thema der φρόνησις, die πρᾶξις, ein Seiendes ist, das anders sein kann, und dementsprechend auch die ἀρχαί solches sind, was anders sein kann, wird das Verhalten zu diesem Seienden eine völlig andere Struktur haben als das Verhalten zum ἀεὶ in der σοφία. Sofern beide, φρόνησις und σοφία, je auf ihre Weise νοῦς sind, werden *beide* von Aristoteles als βελτίστη ἐξίς anerkannt. Da beide gleichgestellt sind, wird die Frage um so schwieriger sein, inwiefern die eine vor der anderen einen Vorrang hat.

Wir haben uns den Charakter des ἀληθεύειν der φρόνησις bisher klar gemacht dadurch, daß wir verstehen lernten: die φρόνησις ist ἐξίς πρακτική. Was sie aufdeckt, ist von vorneherein angesprochen im Hinblick darauf, daß es für das Handeln in Frage kommt. Die *Vollzugsart* des aufdeckenden Aneignens des πρακτόν ist das βουλευεσθαι, das umsichtige Mit-sich-zu-Rate-Gehen. Dieses βουλευεσθαι ist μετὰ λόγου, daher ein λογίζεσθαι, ein Durchsprechen. Sofern die Vollzugsart der φρόνησις

das βουλευέσθαι ist, muß aus der Struktur des βουλευέσθαι sichtbar werden, wie die φρόνησις die ἀρχαί des Seienden, das ihr Thema ist, der ζωή des Menschen, in den Griff bekommt. Aristoteles führt die Betrachtung durch, indem er 1. die Frage stellt: Welches ist das rechte βουλευέσθαι? Wie sieht die εὐβουλία aus? δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστίν (Eth. Nic. VI, 10; 1142a32 sq.). *An der Struktur der εὐβουλία, der Vollzugsart der φρόνησις*, wird erst der Charakter der φρόνησις als ἀληθεύειν sichtbar, und dies auch und gerade in der Hinsicht der *Aufdeckung der ἀρχή*. Die 2. grundsätzliche Frage wird diese sein: *Wie steht die φρόνησις*, wenn sie, wie die σοφία, die ἀρχή aufdeckt, d.h. den Charakter des νοῦς hat, *zum νοῦς selbst*? Von da aus können wir den νοῦς verstehen. Das Verständnis des νοῦς von der σοφία und φρόνησις her ist meiner Ansicht nach der einzige Weg, in das schwierige Phänomen des νοῦς einen vorläufigen Einblick zu gewinnen.

§ 22. Die εὐβουλία als Vollzugsart der φρόνησις (Eth. Nic. VI, 10)

Die Vollzugsart der φρόνησις ist das βουλευέσθαι, das selbst ein λογίζεσθαι, ein Durchsprechen, ist. Insofern ist die φρόνησις eine ἐξίς μετὰ λόγου. Das Aufdecken der φρόνησις vollzieht sich μετὰ λόγου, im Sprechen, im Durchsprechen von etwas. Dabei ist zu beachten, daß der λόγος, wie er hier in Frage kommt, gefaßt werden muß als Ansprechen von etwas als etwas, als λέγειν τι κατὰ τινας. Sofern ein Seiendes angesprochen wird in der Tendenz, es im Ansprechen aufzudecken, liegt darin schon eine διαίρεσις. Sofern ich etwas auf etwas hin anspreche, hat das Ansprechen das angesprochene Seiende auseinander genommen. Alles, was Thema eines λόγος ist, ist als solches ein διαίρετόν. Dagegen ist das Seiende, sofern es in seiner nächsten Begegnisweise zunächst nur καθόλου, im Ganzen, gegeben ist, ein

συγκεχυμένον, ein »Zusammengeschütteltes«¹. Ansprechen heißt: das Angesprochene artikulieren. Erst auf dem Grunde solcher διαίρεσις erfolgt die σύνθεσις, die dem λόγος zu eigen ist. Der λόγος ist dihairetisch-synthetisch. Wenn nun andererseits die φρόνησις eine βελτίστη ξις sein soll, dann muß sie die ἀρχή des Seienden, das für sie Thema ist, erfassen. Eine ἀρχή aber, und gar, wenn sie eine letzte, äußerste ἀρχή ist, ist selbst nicht mehr etwas, was als etwas angesprochen werden kann. Das angemessene Ansprechen einer ἀρχή kann nicht durch den λόγος vollzogen werden, sofern dieser eine διαίρεσις ist. Eine ἀρχή kann nur an ihr selbst erfaßt werden, nicht aber als etwas anderes. Die ἀρχή ist ein ἀδιαίρετον, etwas, dessen Sein es widerstrebt, auseinandergelegt zu werden. Demnach gehört zur φρόνησις die Möglichkeit eines schlichten Erfassens der ἀρχή als solcher, d. h. eine Aufdeckungsart, die über den λόγος hinausgeht. *Sofern die φρόνησις eine βελτίστη ξις ist, muß sie mehr sein als der bloße λόγος. Das entspricht genau der Position, auf der wir die σοφία stehen ließen.* Die σοφία geht auf die ἀρχαί als solche; so ist in ihr lebendig so etwas wie das reine νοεῖν. Denn eine ἀρχή, die ein ἀδιαίρετον ist, wird nicht im λέγειν, sondern im νοεῖν aufgedeckt². Es entsteht die Frage, ob analog wie die σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη ist, auch in der φρόνησις die Möglichkeit besteht, über das λέγειν und λογίζεσθαι hinaus und doch in Zusammenhang mit diesem die ἀρχή als solche aufzudecken und festzuhalten, ob es in ihr so etwas gibt wie ein reines νοεῖν, ein reines Vernehmen.

¹ Physik I, 1; 184a21 sqq. Vgl. S. 87 f.

² Vgl. Met. IX, 10.

a) Die Struktur des βουλευέσθαι

α) Strukturanalyse der Handlung.

Die konstitutiven Momente der Handlung. ἀρχή und τέλος der Handlung. εὐπραξία und εὐβουλία

Wir gehen bei der Betrachtung aus von der Vergegenwärtigung des *Seienden*, das in der φρόνησις aufgedeckt wird. Man kann nicht sagen: vom Seienden, das für die φρόνησις Thema ist, – sofern wir unter »Thema« das Seiende verstehen, das Gegenstand theoretischer Betrachtung ist. Die φρόνησις hat eigentlich kein Thema, da sie das, was sie aufdeckt, nicht als solches ins Auge faßt. Das Seiende, das die φρόνησις aufdeckt, ist die πράξις. Darin liegt das menschliche Dasein. Denn das menschliche Dasein ist bestimmt als πρακτική, bzw. – um die Bestimmung vollständig zu machen – die ζωή des Menschen ist bestimmt als ζωή πρακτική μετὰ λόγου (vgl. Eth. Nic. I, 7, 1098a3 sq.).

Wenn es um eine bestimmte Handlung geht, so stellt sich zunächst die Frage, was das ist, *wovon* sie die Handlung ist. Jede Handlung ist Handlung in bezug auf ein bestimmtes *Wovon*. Da die ζωή πρακτική sich jeweils in einer bestimmten Umwelt bewegt, wird diese Handlung vollzogen unter bestimmten Umständen. Diese Umstände charakterisieren die *Lage*, in der sich das Dasein jeweils befindet. So ist die Handlung selbst durch verschiedene Momente gekennzeichnet¹:

1. das, wovon sie die Handlung ist (δ),
2. das, was als *Mittel und Weg* herangezogen und bereit gestellt werden muß, um zu handeln (δι' οὗ). – Um z.B. anderen Menschen durch ein Geschenk eine Freude zu machen, müssen die entsprechenden Gegenstände zur Verfügung stehen. –
3. die betreffenden Gegenstände müssen in *bestimmter Weise* verwendet werden (πώς); sie müssen überhaupt in einer

¹ Eth. Nic. VI, 10; 1142b23 sqq.

bestimmten Verwendungsmöglichkeit sein, so daß ich in der Orientierung auf das, was ich in der Handlung will, frei über sie verfügen kann.

4. jede Handlung vollzieht sich zu einer bestimmten Zeit (ὅτε), und schließlich

5. sofern das Dasein als Miteinandersein bestimmt ist, gegenüber einem oder anderen bestimmten Menschen.

So ist das Dasein als jeweiliges, jetzt handelndes, durch seine Lage im weitesten Sinne bestimmt. Diese Lage ist je eine andere. Die Umstände, die Gegebenheiten, die Zeiten, die Menschen wechseln. Es wechselt der Sinn der Handlung selbst, das, was ich je gerade will.

Dieser ganze Zusammenhang des handelnden Daseins in seiner jeweiligen vollen Lage soll durch die φρόνησις aufgedeckt werden. Das Dasein als jetzt handelndes in seiner vollen Lage, in der gehandelt werden soll und in der es je anders ist, in seiner Jeweiligkeit aufzudecken, dies eben ist Leistung der φρόνησις. Die φρόνησις ist aber nicht so etwas wie eine Betrachtung der Lage und Handlung, sie ist keine Bestandsaufnahme im Sinne einer »interesselosen« Feststellung, kein Studium der Situation, in der ich mich befinde. Auch das Moment des Interesses trifft nicht den Sinn der φρόνησις. Sondern *das Durchsprechen gehört selbst mit zur vollen Handlung. Von der ἀρχή her, von dem, was ich will, von dem, wozu ich mich entschließe, bis zur vollendeten Handlung selbst gehört die φρόνησις mit zur Handlung dazu.* In jedem Schritt der Handlung ist die φρόνησις mit konstitutiv. Das heißt also: In der φρόνησις muß die Handlung von ihrer ἀρχή her bis zu ihrem τέλος durchsichtig gemacht werden. Denn die Handlung ist ein Seiendes, das jeweilig anders sein kann; entsprechend ist die φρόνησις mit dabei, so daß sie die πράξις selbst mit ausmacht.

Die ἀρχή der Handlung ist das οὐ ἕνεκα, das Worumwillen; dieses οὐ ἕνεκα ist im Einsatz der Handlung das προαίρετόν, das, was ich in der Wahl vorwegnehme. *Das und das soll jetzt für den und den Menschen von mir aus so und so geschehen.* In die-

ser προαίρεσις ist vorweggenommen nichts anderes als die Handlung selbst. Die ἀρχή, mit der die φρόνησις zu tun hat, ist die Handlung selbst. Das τέλος, das in der φρόνησις betrachtet wird, ist die Handlung selbst, nämlich die gehandelte Handlung. Wir haben hier bei der φρόνησις ein analoges Verhältnis zur τέχνη, sofern der τεχνίτης in gewisser Weise das εἶδος des Hauses vorwegnimmt. Aber das τέλος ist bei der τέχνη nicht der Baumeister selbst; es ist für den Baumeister selbst und als solchen παρά; er hat es als Baumeister gerade nicht zur Verfügung. Das τέλος qua ἔργον fällt aus der τέχνη heraus. Dagegen wird in der φρόνησις vorweggenommen die Handlung selbst; und das τέλος der Handlung ist selbst nichts anderes als die Handlung selbst, zu der die φρόνησις als προαίρεσις gehört. Dieser ganze Zusammenhang von der ἀρχή bis zum τέλος ist nichts anderes als das volle Sein der Handlung selbst. Dieses volle Sein der Handlung soll durch die φρόνησις aufgedeckt werden.

Der Zusammenhang, wenn wir nun die Struktur der φρόνησις von ihrem ersten Einsatz her verfolgen, ist dieser: Zwar ist die Handlung als das, wozu ich mich entschließe, vorweggenommen; aber in der Vorwegnahme, in der ἀρχή, sind charakteristischerweise noch nicht gegeben die Umstände und das, was zur Durchführung der Handlung gehört. Vielmehr soll gerade aus dem ständigen Hinblick auf das, wozu ich mich entschlossen habe, die Situation durchsichtig werden. Vom προαιρετόν aus gesehen ist die konkrete Lage des Handelns noch ein ζητούμενον, sie ist *verdeckt*. Met. VII, Kap. 13 kennzeichnet Aristoteles das ζητούμενον als ein λανθάνον (1041a32); das was gesucht ist, ist noch verborgen. Demnach geht es darum, aus dem Hinblick auf die ἀρχή der Handlung die konkrete Lage der Handlung, welche zunächst verborgen ist, aufzudecken und so die Handlung selbst durchsichtig zu machen. Dieses Aufdecken des Verborgenen im Sinne des Durchsichtigmachens der Handlung selbst ist Sache der φρόνησις.

Nun aber ist das τέλος der Handlung die Handlung selbst,

und zwar die εὐπραξία. Es geht nicht darum, daß überhaupt etwas geschieht, sondern darum, daß die Handlung in der rechten Weise geschieht, so daß sie in dem, was sie sein kann, zu ihrem Ende kommt. Sofern nun zur πρᾶξις die φρόνησις konstitutiv mit dazu gehört, muß *auch* die φρόνησις in ihrem Vollzug den *Charakter des εὖ* haben. Das Wie des Überlegens, λογίζεσθαι, ist durch den Charakter der Handlung selbst bestimmt. Dieses λογίζεσθαι, das durchsprechende Durchüberlegen, welches der Weg ist, auf dem die φρόνησις die Lage der Handlung aufdeckt, wird auch bezeichnet als βουλευέσθαι; dieses βουλευέσθαι ist die Vollzugsart der φρόνησις. Demnach muß das βουλευέσθαι den *Charakter des εὖ* haben; es muß, wenn anders das τέλος der πρᾶξις die εὐπραξία ist, charakterisiert sein durch die εὐβουλία. *Als εὐβουλία ist die φρόνησις eigentlich, was sie ist.* Die Frage nach der Struktur der φρόνησις konzentriert sich also auf die Frage nach dem, was die εὐβουλία, das rechte Durchüberlegen der Handlung von ihrer ἀρχή her bis zum τέλος, bis zum letzten Zugreifen, ist.

β) Die εὐβουλία als eigentliche φρόνησις.

Die Richtigkeit (ὀρθότης) der εὐβουλία. Der Entschluß (βουλή).

Das βουλευέσθαι als συλλογίζεσθαι. Der ὀρθὸς λόγος

Dieses βουλευέσθαι ist kein Betrachten von etwas, was präsent wäre, im Sinne eines bloßen Beschreibens, sondern von etwas, was gesucht wird, was noch nicht gegenwärtig ist, was noch aufgedeckt werden muß. τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν (Eth. Nic. VI, 10; 1142a31 sq). Der Charakter des ζητεῖν muß von Anfang an festgehalten werden: Das ζητεῖν bewegt sich nicht als blindes Probieren, sondern es ist *ein Unterwegssein, das von vorneherein die Orientierung hat* 1. von her, von der ἀρχή her, 2. auf zu, auf das τέλος zu. Beides sind nur zwei verschiedene Bestimmungen des Einen: der πρᾶξις selbst. Im ständigen Hinsehen auf die ἀρχή ist das durchsprechende Durchüberlegen der Lage ein Zugehen auf das τέλος. Das τέλος ist die Handlung

selbst, die Handlung als gehandelte, vollzogene. Damit ist gegeben, daß das βουλευέσθαι eine Richtung hat; es ist in sich selbst ausgerichtet auf, und zwar so, daß gewissermaßen vom Rücken her ständig die Orientierung ist auf das Vorweggenommene, die Handlung. Zum βουλευέσθαι als solchem gehört das Strukturmoment der *Richtung*. Sofern nun das βουλευέσθαι εὖ – in der rechten Weise – gerichtet sein soll, gehört das εὖ zum Vollzug des βουλευέσθαι selbst. Das in der rechten Weise – εὖ – Gerichtetsein, ist die *Richtigkeit*, ὀρθότης, des Handelns, die gewissermaßen die Richtung durchhält, die vorgezeichnet ist durch die ἀρχή und das τέλος des Handelns: δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἡ εὐβουλία ἐστίν (1142b8 sq.). Die *ausgearbeitete Richtigkeit* der konkreten Handlung ist die ὀρθότης βουλῆς. βουλή ist der Entschluß, das Entschlossensein. ἀλλ' ὀρθότης τις ἐστὶν ἡ εὐβουλία βουλῆς (b16). Die Ausarbeitung der konkreten Lage zielt darauf, die *rechte Entschlossenheit* als Durchsichtigkeit der Handlung verfügbar zu machen. Und sofern diese Entschlossenheit in der Tat angeeignet und vollzogen ist, sofern ich also entschlossen bin, ist die Handlung in ihrer äußersten Möglichkeit da. Das gerichtete Aufdecken der vollen Situation endigt in der eigentlichen Entschlossenheit zu ..., im Zugreifen selbst.

Dieses βουλευέσθαι, das Durchüberlegen, wird als λογίζεσθαι so vollzogen, daß dabei ein Zusammenhang des Sprechens lebendig ist, ein Zusammen-sprechen, συλλογίζεσθαι, συλλογισμός, äußerlich bezeichnet als »Schluß«⁴. Jeder Beweisgang hat einen Schlußsatz, συμπέρασμα. Der Schlußsatz des βουλευέσθαι ist die Handlung selbst; er ist nicht irgendein Satz, irgendeine Erkenntnis, sondern das *Losbrechen des Handelnden als solchen*. Damit ist gezeigt, wie in der φρόνησις mit das ἔργον beschlossen liegt und sie ihrerseits zum Sein des Handelnden gehört. Von dieser Grundstruktur her ist nun das zu verstehen, was ständig der Auslegung Schwierigkeiten ge-

⁴ Eth. Nic. VI, 13; 1144a31 sqq: οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἀριστον.

macht hat: die Rede vom ὀρθὸς λόγος⁵. Über diesen Begriff gibt es eine wahre Geschichte des Unsinns. Sie verstehen aus dem, was ich gesagt habe, ohne weiteres, worum es sich handelt. λόγος heißt Durchsprechen, nicht Vernunft. ὀρθός ist nichts anderes als die ὀρθότης βουλῆς, die Richtigkeit, die ihre Struktur hat in der eigentümlichen Art des Gerichtetseins der φρόνησις. Dieses Gerichtetsein beruht darin, daß bei der πράξις der λόγος mit zur Handlung gehört; der λόγος ist ὁμολόγως τῇ ὀρέξει⁶. Die προαίρεσις ist in sich selbst διανοητική bzw. die διάνοια in sich selbst προαιρετική. διανοητική προαίρεσις und προαιρετική διάνοια⁷ kennzeichnen dasselbe Phänomen, nämlich die in sich selbst durchsichtige Handlung.

Zunächst habe ich Ihnen nur die allgemeine Struktur der εὐβουλία als der Vollzugsart der φρόνησις gekennzeichnet. Diese Struktur ist jetzt genauer zu verfolgen und die Art, wie Aristoteles sich rein phänomenologisch an sie heranarbeitet. Aristoteles arbeitet die Struktur der εὐβουλία so heraus, daß er sie in Abgrenzung gegen andere mögliche Weisen des Aufdeckens sichtbar macht, eine Methode, die er überhaupt gerne einschlägt.

b) Abgrenzung der εὐβουλία gegen andere Weisen des
ἀληθεύειν.

Wissen (ἐπιστήμη), Treffsicherheit (εὐδοτοχία), Geistesgegenwart (ἀγχίνουα), Ansicht (δόξα)

Was also ist die εὐβουλία? Ist sie vielleicht *erstens* so etwas wie ἐπιστήμη? Ist sie vom Charakter des *Wissens*? ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐκ ἔστιν (οὐ γὰρ ζητοῦσι περὶ ὧν ἴσασιν, ἢ δ' εὐβουλία βουλὴ τις, ὃ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται) (a34 sqq). Die εὐβουλία kann

⁵ u. a. Eth. Nic. VI, 1; 1138b29.

⁶ Eth. Nic. VI, 2; 1139a29 sqq; τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

⁷ b4 sq; ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὀρεξις διανοητική.

keine ἐπιστήμη sein, weil zur ἐπιστήμη gehört, daß ich weiß. Im Wissen habe ich ein bestimmtes Seiendes schon aufgedeckt da. In der ἐπιστήμη ist das ζητεῖν zu Ende gekommen. Im Wissen ist kein Suchen, sondern ein bereits Gefundenhaben. Demnach kann die εὐβουλία nicht als ἐπιστήμη interpretiert werden.

Zweitens fragt sich, ob die εὐβουλία so etwas wie die εὐστοχία, *Treffsicherheit*, sein kann, das rechte Überlegenkönnen im Sinne einer Eigenschaft, die viele Menschen haben, daß sie nämlich, wenn es darauf ankommt zu handeln, die entscheidenden Umstände, den rechten Augenblick instinktmäßig treffen: die Sicherheit des Instinkts. ἀλλὰ μὴν οὐδ' εὐστοχία. ἀνευ τε γὰρ λόγου καὶ ταχύ τι ἢ εὐστοχία, βουλευόνται δὲ πολλὸν χρόνον, καὶ φασὶ πράττειν μὲν δεῖν ταχύ τὰ βουλευθέντα, βουλευέσθαι δὲ βραδέως (b2 sqq). Die εὐβουλία kann nicht die εὐστοχία sein. Denn zur εὐβουλία gehört der λόγος, das wirkliche Durchsprechen. In der Instinktsicherheit handle ich einfach, ohne eigentliches Durchsprechen. Ferner ist das Handeln in der εὐστοχία charakterisiert durch das ταχύ; es geschieht mit einem Schlag. Dagegen verlangt das βουλευέσθαι πολλὸν χρόνον. Es gibt hier kein überhastetes Handeln, sondern das rechte Überlegen mit Zeit. Es geht in der εὐβουλία darum, gut und mit Zeit zu überlegen und entschlossen zu handeln, nicht aber so zu überlegen und sich auf die Zukunft zu verlassen. Sofern der εὐστοχία das Moment des λόγος und das Moment des πολλὸς χρόνος fehlen, kommt sie für die εὐβουλία nicht in Betracht.

Das 3. Phänomen ist die ἀγγίνοια (b5), ein νοεῖν, das ἀγγί, nahe bei etwas, ist, das, was wir mit »*Geistesgegenwart*« übersetzen können, die Lage schnell übersehen. ἔστιν δὲ εὐστοχία τις ἢ ἀγγίνοια (b6). Die ἀγγίνοια hat eine gewisse Verwandtschaft mit der εὐστοχία. Allerdings drückt die ἀγγίνοια mehr das Momentane aus, das Mit-einem-Schlag-die-Lage-Übersehen, während die Instinktsicherheit mehr darin besteht, im schrittweisen Nachgehen sicher vorzugehen. Die ἀγγίνοια kommt also als Interpretation der εὐβουλία nicht in Frage.

Das 4. Phänomen, gegen das die εὐβουλία abgegrenzt wird,

ist die δόξα, und zwar deshalb, weil die δόξα, das *Einer-Ansicht-Sein*, in ihrer Struktur in der Tat eine ὁρθότης hat. Eine Ansicht von etwas ist ausgerichtet auf. In der Ansicht, die ich habe, *meine* ich, es sei so. In der Ansicht liegt ihrem Sinn nach die Orientierung auf das Seiende, so wie es sich einer rechten Untersuchung und Betrachtung zeigt. Sofern die δόξα eine ὁρθότης hat, könnte man meinen, daß die εὐβουλία ein δοξάζειν wäre. Jedoch ist dies nicht möglich. οὐδὲ δὴ δόξα ἡ εὐβουλία οὐδεμία. [...] δόξης δ' ὁρθότης ἀλήθεια (1142b6 sqq). »Die εὐβουλία kann keine δόξα sein. Denn die ὁρθότης der δόξα ist gerichtet auf die ἀλήθεια«, während die εὐβουλία gerichtet ist auf die βουλή, das Entschlossensein-zu. Die εὐβουλία ist nicht gerichtet auf die Wahrheit oder Falschheit, sondern primär und einzig auf das Entschlossensein-zu. Ferner ist die δόξα so merkwürdig konstituiert, daß sie, ob sie zwar eine ὁρθότης hat, doch kein ζητεῖν ist. καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἢδη, ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε κακῶς βουλευῆται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται (b13 sqq). Die δόξα ist kein Suchen, sondern man *hat* die Ansicht. Im Ansicht-Haben liegt schon eine gewisse φάσις: ich bin der Ansicht, *daß* ...; ich suche nicht. Schließlich geht die δόξα zwar auf das, was auch anders sein kann, auf das συγκείμενον, und insofern ist sie, ebenso wie das βουλευέσθαι, ein λέγειν, ein Ansprechen von etwas als etwas, ein διανοεῖν, ein Auseinandernehmen. Weil sie ein solcher auseinandernehmender λόγος ist, kann die δόξα, so scheint es, wahr oder falsch sein. In Wahrheit aber ist sie weder wahr noch falsch, sondern *ausgerichtet* auf das ἀληθές. Ebenso kann auch das βουλευέσθαι so oder so sein: ἐς kann κακῶς oder εὖ sein, fehlgehen, ἀμαρτάνειν, oder treffen. Das Wesentliche ist jedoch, daß es überhaupt ausgerichtet ist auf, und zwar nicht auf das ἀληθές, sondern, wie gesagt, auf die βουλή, das Entschlossensein-zu. – Diese ὁρθότης ist auch nicht die der ἐπιστήμη. Denn die ἐπιστήμη hat überhaupt keine ὁρθότης, wie sie auch keine ἀμαρτία hat. Vielmehr ist sie eine schon fertige ἐξις; sie ist nicht erst unterwegs zu ...

Durch diese Abgrenzung hat Aristoteles zugleich das Phänomen der εὐβουλία sichtbar gemacht. Die vier verschiedenen Möglichkeiten, gegen die sie abgegrenzt wird, sind nicht apriorisch ausgedacht, sondern sie entspringen im Durchbetrachten des Phänomens der εὐβουλία aus der Verwandtschaft der Phänomene selbst. Noch bleibt aber ungeklärt, was innerhalb der εὐβουλία die ὀρθότης selbst ist.

c) Die ὀρθότης der εὐβουλία.

Das durchgängige Gerichtetsein auf das ἀγαθόν

ἐπει δ' ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς, δῆλον ὅτι οὐ πᾶσα (b17 sq). Es gibt verschiedene Auffassungen von der ὀρθότης; nicht jede trifft jedoch die ὀρθότης der εὐβουλία. So entsteht die Aufgabe, genau zu bestimmen, in welchem Sinn die ὀρθότης der εὐβουλία ὀρθότης ist. Aristoteles charakterisiert sie nach ihren verschiedenen Momenten in Abgrenzung gegen die verschiedenen Auffassungen. ὁ γὰρ ἀκρατής καὶ ὁ φαῦλος οὐ προτίθεται τυχεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς (b18 sqq). Einer, der von seinen Leidenschaften getrieben und schlecht gesinnt ist, kann sich zu einem κακόν entschließen. Dann ist die ἀρχή der Handlung, das in der προαίρεσις vorgenommene Ziel, zwar ein κακόν und so für die ganze Handlung verfehlt. Dennoch ist es möglich, daß im Festhalten dieses κακόν das Durchsprechen der konkreten Lage ein εὐλογίζεσθαι ist und dem in den Entschluß gestellten κακόν genau entspricht. Dann ist zwar das βουλευέσθαι ὀρθῶς, es genügt vollständig der ὀρθότης βουλῆς. Trotzdem ist das τέλος, das Ende einer solchen Überlegung, nämlich die Handlung selbst, ein κακόν, und dies, obwohl an der φρόνησις selbst ihrer formalen Vollzugsart nach nichts ausgesetzt werden kann. Aber die ὀρθότης der εὐβουλία soll doch gerade das ἀγαθόν der Handlung mit ausmachen. Also kommt die ὀρθότης des βουλευέσθαι, dessen τέλος das κακόν ist, als ὀρθότης der εὐβουλία nicht in Betracht.

Umgekehrt besteht die Möglichkeit, daß zwar das τέλος ein echtes αγαθόν ist, daß aber das Überlegen unangemessen ist, daß der συλλογισμός ψευδής ist, ein solcher, in dem ich mich täusche. ἀλλ' ἔστιν καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῷ τυχεῖν, καὶ ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὐ δὲ οὐ, ἀλλὰ ψευδῇ τὸν μέσον ὅρον εἶναι· ὥστε οὐδ' αὐτῇ πω εὐβουλία, καθ' ἣν οὐ δεῖ μὲν τυγχάνει, οὐ μέντοι δι' οὐ ἔδει (b22 sqq). Es ist also möglich, daß der συλλογισμός bzw. der μέσος ὅρος ψευδής ist, daß er die Umstände, die Mittel und Wege verstellt, daß er sie mir nicht so gibt, wie sie in bezug auf das προαιρετόν sein sollten. Demnach gehört zur εὐβουλία, daß sie nicht nur das τέλος als αγαθόν ansetzt, sondern in jedem ihrer Schritte αγαθόν ist. In jedem Schritt muß die εὐβουλία so ausgerichtet sein, daß sie das αγαθόν im Blick hat und alle Umstände und Gelegenheiten daraufhin bespricht. Nur als αγαθοῦ τευκτική kommt die ὁρθότης der εὐβουλία in Frage. ἡ γὰρ τοιαύτη ὁρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ αγαθοῦ τευκτική (b21 sq). – Auch die Zeit als solche, ob einer lang oder kurz überlegt, ist kein auszeichnender Charakter der ὁρθότης der εὐβουλία; es kommt vor allem darauf an, daß die Zeit der Handlung selbst ein αγαθόν ist. – Sofern die ὁρθότης εὐβουλίας in jedem ihrer Schritte αγαθοῦ τευκτική ist, ist sie ὁρθότης ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὥς καὶ ὅτε (b27 sq). Sie ist die Richtigkeit im Hinblick auf das, was für die Durchführung des προαιρετόν αγαθόν in Frage kommt, und dieses wird näher bestimmt als 1. οὐ δεῖ, 2. ὥς, 3. ὅτε, als das, wessen es bedarf, wie es verwendet wird und wann. Alle diese Momente müssen den Charakter des αγαθόν haben. – ἔτι ἔστιν καὶ ἀπλῶς εὐ βεβουλευῆσθαι καὶ πρὸς τι τέλος. ἢ μὲν δὴ ἀπλῶς ἢ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσα, τίς δὲ ἢ πρὸς τι τέλος (b28 sq). Die εὐβουλία selbst kann sich vollziehen entweder als ein Durchsprechen, das auf das αγαθόν schlechthin bezogen ist, oder auch als ein Durchsprechen, das πρὸς τι τέλος ist, auf ein bestimmtes τέλος bezogen ist, auf ein τέλος also, das wieder πρὸς τι, auf ein anderes bezogen ist.

Abschließend bestimmt Aristoteles die εὐβουλία so: εἰ δὴ τῶν φρονιμῶν τὸ εὐ βεβουλευῆσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὁρθότης ἢ κατὰ τὸ

συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὐ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν (b31 sqq). »Die εὐβουλία ist die Richtigkeit in bezug auf das, was beiträglich ist für das Ende«, für das Rechte-zu-Ende-Bringen einer Handlung. Das τέλος selbst wird seinerseits in der φρόνησις vorweg ergriffen. Die φρόνησις ist ὑπόληψις ἀληθῆς τοῦ τέλους. – ὑπόληψις gehört zu ὑπολαμβάνειν, vorwegnehmen. Das ὑπό wird oft in Fundamentalbegriffen gebraucht, z.B. ὑποκείμενον, im Lateinischen übersetzt als sub-stantia, ὑπομένον, ὑπάρχον. Das sind Ausdrücke, die bedeuten, daß etwas im vorhinein schon da ist: ὑποκείμενον, die Unterlage; ὑπομένον, das, was immer schon da bleibt; ὑπάρχον, das, was im vorhinein schon da ist, so daß es herrscht; ὑπάρχειν wird vom Sein der ἀρχή gebraucht. – Die φρόνησις ist ὑπόληψις ἀληθῆς τοῦ τέλους, »das, was im vorhinein das τέλος ergreift«, so daß dieses τέλος ὑπό, vorweg vor allem, schon da ist. Und die εὐβουλία, sofern sie ὁρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος ist, ist nichts anderes als die Vollzugsweise der konkreten φρόνησις.

Die φρόνησις selbst aber, sofern sie ein konstitutives Moment der πράξις ist, bezieht sich ausdrücklich auf ein Seiendes, das auch anders sein kann. Alles, was möglicher Gegenstand einer Handlung ist, gehört zum Seienden, das den *Charakter der Jeweiligkeit* hat, und zwar im Sinne des ἐσχατον. Das πρακτόν ist letztlich ein ἐσχατον. Wir haben genauer zu verstehen, was damit gemeint ist: die φρόνησις muß vertraut sein mit den ἐσχατα. Es wird sich zeigen: diese sind Sache des νοῦς.

§ 23 φρόνησις und νοῦς¹ (Eth. Nic. VI, 12)

a) Der νοῦς in σοφία und φρόνησις.

Die doppelte Richtung des νοῦς. σοφία: νοῦς → πρώτα; φρόνησις:
νοῦς → ἔσχατα.

Der praktische Syllogismus. Der praktische νοῦς als αἰσθησις

ἔστιν δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἔσχατων ἅπαντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά (Eth. Nic. VI, 12; 1143a32 sqq). ἔσχατον besagt wörtlich: die äußerste Grenze, hier genauer: die äußerste Grenze des λογίζεσθαι, das also, wobei das Durchsprechen zu Ende kommt, wo es gewissermaßen stehen bleibt. Aristoteles gibt im Buch VII der »Metaphysik« bei der Bestimmung der ποιήσις im weitesten Sinne, die auch die πράξις umschließt, eine kurze Illustrierung des ἔσχατον, die wir ohne weiteres auf die πράξις übertragen können. Er beschreibt hier das Überlegen in der τέχνη, das διανοεῖν des Ιατροῦ. γίνεται δὲ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξει, ὅλον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα· καὶ οὕτως αἰ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἴτα ἤδη ἢ ἀπὸ τούτου κίνησις ποιήσις καλεῖται, ἢ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν (Met. VII, 7; 1032b6 sqq). »Da das und das der gesunde Zustand des Menschen oder des bestimmten Organs ist, muß, sofern der Mensch bzw. das Organ gesund werden soll, das und das im vorhinein vorhanden sein; und wenn das und das vorhanden sein muß, dann das und das usw. Und so überlegt er immer weiter, bis er die Überlegung und sich selbst bis zu dem geführt hat, was er selbst als das Äußerste tun kann, d. h. bis zu dem, wobei er in die Behandlung eingreifen kann«². Das ἔσχατον ist dasjenige Seinsmoment am konkreten Seienden, bei dem der Eingriff des Arztes einsetzt, und umgekehrt das, wobei das Überlegen

¹ Überschrift in der Hs. Heideggers.

² Paraphrasierende Übersetzung von Heidegger.

und Durchsprechen zum Stillstand kommt. Dann wird das weitere Verfahren nur noch die ποίησις sein, die Behandlung selbst. Das ἐσχάτον ist die äußerste Grenze des Überlegens und so die Vergegenwärtigung des Tatbestandes, bei dem die Handlung einsetzt.

Wir haben nun gesehen, daß Aristoteles auch die πρακτά als ἐσχάτα bezeichnet. Es entsteht die Frage, wie diese ἐσχάτα selbst in der Überlegung der φρόνησις erfaßt werden. Inwiefern liegt in der φρόνησις als einem λογίζεσθαι ein Erfassen des Seienden, das als Erfassen über den λόγος hinausgeht? *Inwiefern liegt in der φρόνησις der νοῦς, ein νοεῖν?* Aristoteles hebt dieses Phänomen heraus im Vergleich mit der σοφία. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος (Mh. Nic. VI, 12; 1143a35 sqq.). Das schlechte Vermeinen der ἐσχάτα ist nach zwei Seiten möglich; der νοῦς kann in doppelter Richtung ein Äußerstes erfassen; *sowohl* bezieht sich der νοῦς auf die πρώτοι ὄροι, auf die ersten Ausgrenzungen, auf die ἀρχαὶ *schlechthin*, auf die letzten Elemente dessen, was *immer* ist, *als auch* auf das Äußerste im Sinne *des jeweils einzelnen Dies-da*; Es gibt davon nicht mehr ein Besprechen, sondern lediglich noch ein νοεῖν.)

Aristoteles bestimmt nun diese beiden Möglichkeiten genauer: καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως (1143b1 sqq.). Bei der ersten Möglichkeit steht es so: Das νοεῖν betrifft die letzten Ausgänge der ἀπόδειξις, des theoretischen Beweisens der ἀκίνητα, des Seienden, das nicht in Bewegung ist. Damit ist nichts anderes gemeint als die ἀρχαί, die Gegenstand der σοφία sind. Die andere Möglichkeit ist die Gegenrichtung dieses νοεῖν. Im Text ist überliefert: ἐν ταῖς πρακτικαῖς, zu ergänzen: ἀποδείξεσιν. Victorius schreibt dafür: ἐν τοῖς πρακτικοῖς, zu ergänzen: λόγοις³. Innerhalb dieser πρακτικοί

³ Sussemihl, nach dessen Ausgabe Heidegger zitiert, verweist für die Lesart ἐν τοῖς πρακτικοῖς im Apparat auf »codices Victorius«. Victorius selbst

λόγοι gibt es auch ein νοεῖν. Hier geht das νοεῖν auf das ἔσχατον. ἔσχατον ist der Gegenbegriff zu dem, was bei der ἀπόδειξις das πρῶτον genannt wurde. Dem ἀκίνητον, dem αἰεῖ, entspricht das ἐνδεχόμενον. Das schlichte Erfassen im νοεῖν bezieht sich hier auf ein ἔσχατον, *das jeweils immer ein anderes ist*.

Und es bezieht sich, wie Aristoteles sagt, »auf den anderen Vordersatz«, ἑτέρα πρότασις (vgl. b3). Vordersatz, πρότασις, ist hier weit gefaßt als das, was vorweggesetzt ist, was vor dem Schlußsatz steht. Solche προτάσεις kommen nicht nur in den ἀποδείξεις der ἐπιστήμαι vor. In der öffentlichen Rhetorik z.B. sind die προτάσεις die ἐνδοξα, Meinungen, die im Ansehen stehen. Es ist festzuhalten, daß in unserem Zusammenhang sowohl der Beweis im Sinne der ἐπιστήμαι wie auch das λογίζεσθαι im Sinne des umsichtigen Durchsprechens die Struktur des συλλογισμός hat. Das βουλευέσθαι ist strukturmäßig in einen συλλογισμός gestellt. Eine φρόνησις setzt ein bei einer προαίρεσις: Um dessentwillen, um eines ἀγαθόν willen – welches auch immer es sei –, soll *das* gehandelt werden, – 1. Vordersatz. Nun aber sind die Umstände und die Lage der Handlung so und so, – 2. Vordersatz. Also handle ich so und so, – Schlußsatz. Im 1. Vordersatz geht es um das Ergreifen des οὐ ἐνεκα, das ein ἐνδεχόμενον ist. Im 2. Vordersatz geht es darum, das ἔσχατον zu finden, das Äußerste, bei dem das λογίζεσθαι halt macht. Nun sagt Aristoteles: τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθῆσιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς (1143b5). »Es bedarf nun dazu, daß man hat αἰσθησις, schlichtes Vernehmen«. In der Überlegung der Lage, in der ich handeln soll, stoße ich schließlich auf das schlichte Erfassen bestimmter vorhandener Tatbestände, bestimmter Umstände, einer bestimmten Zeit. Alles Überlegen endigt in einer αἰσθησις. Dieses Wahrnehmen schlechthin innerhalb der φρόνησις ist νοῦς. Über den Charakter dieser αἰσθησις gibt Aristoteles ge-

setzt jedoch in seiner Ausgabe von 1584 (Petri Victorii commentarii in X libros Aristotelis De Moribus ad Nicomachum. Florentiae ex officina iuncta rum 1584) im Haupttext ἐν ταῖς πρακτικαῖς.

nauer Auskunft in demselben Buch der »Nikomachischen Ethik«, Kap. 9.

b) Praktischer νοῦς und αἴσθησις. (Eth. Nic. VI, 9; III, 5)
 Die αἴσθησις als Erfassung der ἐσχατά. Vergleich mit der ἀνάλυσις in der Geometrie. Weisen der αἴσθησις. Geometrische und praktische αἴσθησις

ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστιν λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχατοῦ, οὐδ' οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ' ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα διὰ τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἐσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κακάει (Eth. Nic. VI, 9; 1142a25 sqq). In der φρόνησις werden die Tatbestände rein, wie sie sich zeigen, erfaßt. Solches Erfassen ist Sache der Wahrnehmung, αἴσθησις. Diese Wahrnehmung bezieht sich aber nicht auf die spezifischen Gegenstände des Wahrnehmens im engsten Sinne, auf die ἴδια der αἴσθησις. Aristoteles hat im 2. Buch von »De Anima«, Kap. 6 dargelegt, was diese ἴδια αἰσθητά sind: λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἐτέρῳ αἰσθῆσαι αἰσθάνεσθαι καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι (418a11 sq). Die ἴδια αἰσθητά sind die jeweils entsprechenden Gegenstände für das Sehen, Hören, Riechen, usw.; das ἴδιον für das Sehen ist die Farbe, für das Hören der Ton, usw.; diese ἴδια sind für die entsprechenden αἰσθήσεις ἀει ἀληθῆ. Von diesen ἴδια αἰσθητά unterscheidet Aristoteles die κοινὰ αἰσθητά. Diese sind κοινὰ πάσαις (a19), solche Gegenstände des Wahrnehmens, die allen αἰσθήσεσι gemeinsam sind, wie z.B. οὐχὶμα und μέγεθος, die von den verschiedenen αἰσθήσεσι wahrgenommen werden können.

Was nun die φρόνησις betrifft und das schlichte Erfassen des ἐσχατοῦ, bei dem die πρᾶξις eingreift, so handelt es sich nicht um eine solche αἴσθησις, nicht um die αἴσθησις, die τῶν ἰδίων ist, sondern um eine αἴσθησις im weitesten Sinne des Wortes, wie sie im täglichen Dasein gewöhnlich gegeben ist. In der αἴσθησις sehe ich das Ganze von Tatbeständen, das Ganze von Straße, Häusern, Bäumen, Menschen, und zwar so, daß diese αἴσθησις gleichwohl den Charakter des schlichten Feststellens hat.

Es handelt sich um eine solche αἰσθησις, mit Hilfe derer wir wahrnehmen, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον (Eth. Nic. VI, 9; 1142a28 sq), um eine solche αἰσθησις, wie sie z. B. in der Geometrie eine fundamentale Rolle spielt, wo sie das ἔσχατον der Geometrie erfaßt: das τρίγωνον. Dabei ist zu beachten, daß in der griechischen Geometrie das Dreieck die letzte, elementarste ebene Figur ist, die aus den Vielecken durch ein διαγράφειν, Durchschreiben, entsteht. Die Vielecke werden durch ein διαγράφειν so durchgesprochen, bis sie in lauter Dreiecke auseinandergenommen sind, so daß die Dreiecke die ἔσχατα sind, bei denen das διαπεῖν stehen bleibt. In der αἰσθησις, wie sie in der Geometrie vorkommt, sehe ich das Dreieck mit einem Schlag als das ursprünglichste Element, das selbst nicht wieder in elementarere Gestalten aufgelöst werden kann.

So wie nun in der Geometrie ein αἰσθάνεσθαι das ἔσχατον gibt, so auch in der φρόνησις. Wesentlich dabei ist also, daß sich in dieser αἰσθησις etwas schlechthin zeigt. Aristoteles betont, daß bei dieser Art des Zu-Ende-Kommens der Betrachtung die Überlegung στήσεται (a29), »still steht«; es geht hier nicht weiter. Diese αἰσθησις ist hier in der φρόνησις – wie in der Geometrie – ein Stehenbleiben, in dem es nur noch und wesentlich darum geht, sich einer Sache gegenüber in Stellung zu bringen, sie schlicht begegnen zu lassen. In solchem νοεῖν handelt es sich um ein schlichtes Vergegenwärtigen der Sache selbst, so daß sie *rein von ihr selbst her spricht* und es nicht mehr eines Besprechens, Aufzeigens von uns aus bedarf. Es kann hier noch gesagt werden: φαίνεται, *die Sache zeigt sich so*. Es besteht einzig die Möglichkeit, hinzusehen und im Hinsehen zu erfassen.

Aristoteles beschreibt diesen Zusammenhang noch weit ausführlicher Eth. Nic. III, 5; 1112b11 sqq⁴. Er kommt hier wieder auf den Tatbestand der Geometrie zurück, auf das διάγραμμα. Aristoteles geht hier aus vom Überlegen: Man überlegt

⁴ Vgl. dazu auch 1113a2 sqq.

nicht über das τέλος, sondern das τέλος ist Gegenstand des Beschlusses. Gegenstand des Überlegens ist das συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, das, was für das rechte Zu-Ende-Bringen dessen, was beschlossen ist, in Frage kommt. βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρός βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικός εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους (b11 sqq). Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, sondern das liegt im Sinn seiner Existenz selbst, dafür hat er sich als Arzt entschlossen. Ebenso wenig überlegt der Rhetor, ob er überzeugen soll; denn auch das liegt im Sinn seiner Existenz. ἀλλὰ θέμενοι τέλος τι πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσιν (b15 sq). Das τέλος ist also ein τέλος τεθέν, das Ende ist gesetzt und festgemacht. Auf dieses sehen sie in ihrem Überlegen nicht; sondern worauf sie sehen, das ist das πῶς καὶ διὰ τίνων, das Wie und Durch-welche-Mittel-und-Wege. Und sie sehen sich jeweils in der konkreten Lage ihres Handelns solange um, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατον ἐστίν (b18 sqq), bis sie im Durchbetrachten stoßen auf das erste αἴτιον, von wo aus sie eingreifen können, das im Auffinden der gesamten Tatbestände das Äußerste der Überlegung ist. ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικεν ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα [...], καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει (b20 sqq). Das ἔσχατον der ἀνάλυσις ist das erste, bei dem die ποίησις, d.h. das eigentliche Werden ansetzt. Diese Stelle in der »Nikomachischen Ethik« ist deshalb von Wichtigkeit, weil Aristoteles hier nicht von der ποίησις, sondern ausdrücklich von der πράξις im engeren Sinne spricht⁵.

Diese αἰσθησις, bei der das Überlegen zum Stillstand kommt, ist eine ausgezeichnete. Sie unterscheidet sich von der αἰσθησις in der Mathematik. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἰσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δὲ ἄλλο εἶδος (Eth. Nic. VI, 9; 1142a29 sq). Die geometrische αἰσθησις, in der ich das letzte Gestaltelement, das

⁵ Im Unterschied zu den entsprechenden Analysen der ποίησις Met. VII, 7; 1032b sqq. Vgl. S. 157 ff.

Dreieck, sehe, ist μάλλον αἰσθησις, mehr reines Vernehmen, reines Erfassen als die αἰσθησις der φρόνησις. In der Geometrie handelt es sich überhaupt nur um das reine betrachtende Feststellen. Die αἰσθησις der φρόνησις hat ein anderes Aussehen. Denn die φρόνησις ist ihrem Sinne nach auch in dieser αἰσθησις noch πρακτική. Die αἰσθησις der φρόνησις ist als φρόνησις auf die πρακτά bezogen. Sie ist zwar ein letztes Hinsehen auf die Tatbestände, aber dieses Hinsehen ist in der φρόνησις kein bloßes Hinsehen, sondern ein *umsichtiges Hinsehen*. Es ist geführt, von der ὁρθότης, also ausgerichtet auf das τέλος, die εὐπραξία, so daß die Gegenstände, die in ihm erfaßt werden, den Charakter des συμμέρον haben.

c) φρόνησις und σοφία als einander entgegengesetzte höchste Weisen des ἀληθεύειν (= νοῦς).

ἀσὶ und Augen-blick. – Ausblick: νοῦς und διαλέγεσθαι.

Aristoteles und Plato

Die φρόνησις ist sichtbar geworden in diesem fundamentalen Strukturmoment, daß in ihr auch so etwas wie ein reines Vernehmen vollzogen wird, das nicht mehr in den Bereich des λόγος fällt. Sofern dieses reine Vernehmen auf das ἔσχατον geht, ist es αἰσθησις. Sofern diese αἰσθησις aber nicht auf die ἴδια geht, gleichwohl aber ein schlichtes Vernehmen ist, ist sie νοῦς. Deshalb kann Aristoteles sagen: ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ (1142a25), die φρόνησις liegt offenbar gegenüber dem νοῦς, wenn νοῦς verstanden ist als der νοῦς in der σοφία, der auf die ἀρχαί zielt. *Die φρόνησις ist strukturellmäßig dasselbe wie die σοφία*; sie ist ein ἀληθεύειν ἀνὲν λόγου; das ist das Gemeinsame von φρόνησις und σοφία. Aber das reine Erfassen liegt bei der φρόνησις auf der *entgegengesetzten Seite*. Wir haben hier *zwei Möglichkeiten des νοῦς*: den νοῦς in der *äußersten Konkretion* und den νοῦς im *äußersten καθόλου*, in der *allgemeinsten Allgemeinheit*. Der νοῦς der φρόνησις zielt auf das Äußerste im Sinne des ἔσχατον schlechthin. Die φρόνησις ist das *Erblicken des*

Diesmaligen, der konkreten Diesmaligkeit der augenblicklichen Lage. *Sie ist als αἰσθησις der Blick des Auges, der Augenblick auf das jeweils Konkrete, das als solches immer anders sein kann.* Dagegen ist das νοεῖν in der σοφία das Betrachten dessen, was αἰεὶ ist, *was immer in Selbigkeit gegenwärtig ist.* Die Zeit – der Augenblick und das Immersein – fungiert hier als Discrimen des νοεῖν in φρόνησις und σοφία. So ist deutlich geworden: Sowohl die φρόνησις wie die σοφία, auf Grund des Tatbestandes, daß sie das νοεῖν in sich tragen, sind Möglichkeiten, in denen das Seiende nach den Grundweisen seines Seins ἐπ' ἀμφοτέρω (Eth. Nic. VI, 12; 1143a35 sq), »nach beiden Seiten hin«, bis in seine ἀρχαί letztlich erschlossen und erfaßbar wird. Auf Grund dieses Bezogenseins auf die ἀρχαί sind φρόνησις und σοφία die *höchsten Möglichkeiten des Erschließens des Seienden selbst.* Sofern sie Weisen des Daseins sind, machen sie dessen Seinsart aus: die σοφία sein Gestelltsein zum Seienden der Welt in vollem Sinne, die φρόνησις sein Gestelltsein zum Seienden als je eigenem Dasein. Damit aber stellt sich gerade die Frage, welches der Sinn von Sein ist, der den Leitfaden abgibt, auf Grund dessen Aristoteles dazu kommt, der σοφία gegenüber der φρόνησις den Vorrang zuzusprechen⁶.

Wir haben uns hier das *Phänomen des ἀληθεύειν* klargemacht⁷, und zwar als eine Möglichkeit des menschlichen Daseins, das in seinem Sein dadurch bestimmt ist. Das Ziel dieser Betrachtung war, uns für die *Interpretation eines platonischen Dialogs vorzubereiten*, uns in die Haltung zu versetzen, um das Überlegen, wie es sich in einem solchen Dialog vollzieht, Schritt für Schritt mitzuvollziehen und wirklich zu fassen. Nur wenn wir

⁶ s. Anhang.

⁷ Heidegger notiert hier in der Hs., daß inzwischen 6 Sitzungen ausgefallen sind. (Siehe Nachwort der Hg. S. 654). Deshalb setzt er hier mit einer Besinnung auf den Sinn des Aristoteles-Teils ein.

diese Haltung gewinnen, haben wir die Gewähr, die Sachen, von denen gesprochen wird, zu sehen. Ein *Dialog* vollzieht sich im διαλέγεσθαι. Wir werden genauer erfahren, wie dieses διαλέγεσθαι, von der Reife der philosophischen Betrachtung des *Aristoteles* her gesehen, sich als eine berechnigte *Vorstufe des Philosophierens* herausstellt. Um das zu erweisen, müssen wir schon weiter getragen sein auf eine *höhere Stufe des Philosophierens*, um von da aus rückblickend den »Dialog« zu verstehen. Schon aus diesem Ausdruck: διαλέγεσθαι, sehen Sie, daß es sich um den λόγος handelt. Wir werden unsere Betrachtung des ἀληθεύειν damit abschließen, daß wir die höchste und letzte Stufe des ἀληθεύειν in Zusammenhang bringen mit der Frage nach der *Reichweite und Leistungsart des λόγος* innerhalb einer theoretischen Betrachtung.

§ 24. Die Entscheidung der Frage des Vorrangs von φρόνησις oder σοφία zugunsten der σοφία (*Eth. Nic. VI, 13*)

a) Die Schwierigkeit der Entscheidung: Vorzüge und Mängel bei φρόνησις und σοφία.

Die Frage des Bezugs auf das menschliche Dasein. Eigenständigkeit und Uneigenständigkeit des ἀληθεύειν

Wir sind dabei stehengeblieben, die φρόνησις zu erkennen als Weise des Aufdeckens eines bestimmten Seienden, das den Charakter des Andersseinkönnens hat, des *menschlichen Daseins*. Die φρόνησις steht in zweifacher Möglichkeit des reinen Aufdeckens, des schlichten Vernehmens: 1. sofern in der φρόνησις sich schlechthin zeigt, φαίνεται (1144a34), das ἀγαθόν, für das ich mich in der προσιτρεσις entschließe, 2. zeigt sich in der φρόνησις das ἔσχατον der Überlegung in einer αἴσθησις; im Augenblick übersehe ich die konkrete Lage der Handlung, aus der heraus und für die ich mich entschließe.

So ergibt sich die φρόνησις im Ganzen genommen, vor allem gesehen im Zusammenhang mit dem βουλευέσθαι, als dasjenige *Wahrsein, das sich auf das Dasein selbst bezieht*. Man möchte vermuten, daß, sofern für den Menschen sein eigenes Sein, seine eigene Existenz das Entscheidende ist, dasjenige Wahrsein das Höchste ist, das sich auf das Dasein selbst bezieht, daß also die φρόνησις das höchste und entscheidende Aufdecken ist. Trotzdem sagt Aristoteles: Die σοφία, das reine Verstehen, ist hinsichtlich ihres ἀληθεύειν und, sofern das ἀληθεύειν die Seinsart des Menschen ist, hinsichtlich der Möglichkeiten, in denen der Mensch existieren kann, die höchste. Wenn die φρόνησις, obwohl sie auf das Sein des Menschen geht, doch nicht die höchste Möglichkeit des Aufdeckens ist, so kann diese Schwierigkeit nur daran liegen, daß die φρόνησις *nicht vollständig eigenständig* ist, sondern in ihrer Struktur auf ein anderes Verhalten des Menschen bezogen bleibt. In der Tat zeigt Aristoteles, daß für die φρόνησις das ἀγαθόν sich nur zeigt für eine solche Existenz, die in sich selbst schon gut, ἀγαθόν, ist. τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται (Eth. Nic. VI, 13; 1144a34). »Das ἀγαθόν zeigt sich nicht, es sei denn dem ἀγαθός«. διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς (a34 sq). Die schlechte Gesinnung und überhaupt die schlechte Verfassung bringt ein Dasein dahin, daß sich ihm das ἀγαθόν als etwas ausgibt, was es nicht ist. ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν (a36 sq). Also kann einer nur φρόνιμος sein, wenn er schon ἀγαθός ist. Die Möglichkeit des ἀληθεύειν der φρόνησις ist daran gebunden, daß derjenige, der es vollzieht, in seinem Sein von ihm selbst her *schon* ἀγαθός ist. Damit zeigt sich eine eigentümliche Zugehörigkeit der φρόνησις zur πρᾶξις von der anderen Seite her. Es gehört nicht nur, wie wir im Ausgang der Betrachtung gesehen haben, zur πρᾶξις eine gewisse Orientierung und Führung; es ist nicht nur die πρᾶξις geleitet durch die Umsicht, die Sicht der φρόνησις. Sondern es zeigt sich, daß diese Sicht, die Vorwegnahme des ἀγαθόν, als Vollzugsart des Aufdeckens nur möglich ist in

einem αγαθός selbst. Die φρόνησις ist nichts, sofern sie nicht in der πράξις vollzogen wird, die als solche durch die ἀρετή, durch das πρακτόν als αγαθόν bestimmt ist. Durch das bloße Haben des τέλος einer Handlung, durch das bloße Verfügen über die φρόνησις, sind wir noch nicht πρακτικώτεροι; wir werden dadurch nicht dazu gebracht, sittlich besser zu handeln, sofern wir nicht schon gut sind. εἴπερ ἡ μὲν φρόνησις ἐστὶν περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπων, ταῦτα δ' ἐστὶν ἃ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἀνδρὸς πράττειν, οὐθὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτὰ ἔσμεν, εἴπερ ἐξεῖς αἱ ἀρεταὶ εἰσιν (1143b21 sqq). Das bloße auf sich gestellte ἀληθεύειν der φρόνησις trägt zur Handlung selbst nichts aus, es sei denn, daß diese φρόνησις von einem αγαθός selbst vollzogen wird. Ebenso wie οὐθὲν πρακτικώτεροι τῷ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν ἔσμεν (vgl. b26 sqq). Ebenso wenig wie wir dadurch zum Handeln, zum Durchgreifen geeigneter werden, daß wir die ἰατρικὴ beherrschen, die Heilkunde rein theoretisch besitzen, wenn wir nicht wirklich gelernt haben, damit umzugehen, wenn wir nicht wirklich Arzt sind. Durch das bloße Haben der Orientierung und Leitung sind wir nicht auf der Stufe des Seins, die eigentlich dem Sinn des ἀληθεύειν entspricht. Sofern die φρόνησις hinsichtlich der Möglichkeit ihres rechten Vollzugs darauf angewiesen bleibt, daß sie von einem αγαθός vollzogen wird, ist sie selbst nicht eigenständig. Damit ist der *Vorrang der φρόνησις erschüttert*, ob sie sich zwar auf das menschliche Dasein bezieht.

Andererseits bleibt noch immer die Frage: Wie soll die σοφία die höchste Möglichkeit sein, da sie sich doch nicht mit dem Dasein des Menschen beschäftigt? ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐθὲν θεωρεῖ ἐξ ὧν ἐστὶν εὐδαιμόνων ἀνθρώπος (οὐδεμιὰς γὰρ ἐστὶν γενέσεως) (b18 sqq). *Die σοφία ist zwar eigenständig, aber das, was bei ihr im Thema steht, ist das αἰ,* also das, was überhaupt nichts mit der γένεσις zu tun hat, während doch das menschliche Dasein sein Sein darin hat, γένεσις, πράξις, κίνησις zu sein. Das reine Verstehen des Philosophen faßt nicht ins Auge, von woher der Mensch eigentlich ins Sein kommen könnte. Was in der Philo-

sophie betrachtet wird, trägt seinem Sinn nach nichts weiter aus für die *Existenz des Menschen*. Schon aus diesem Satz allein ist zu sehen, daß Aristoteles von nichts weiter entfernt ist als von einer religiösen Weltanschauung oder dergleichen. Es ergibt sich also die folgende Schwierigkeit:

1. Die φρόνησις geht zwar auf das Dasein des Menschen; aber da sie angewiesen bleibt auf das Sein des Menschen als ἀγαθός, ist sie nicht eigenständig.

2. Andererseits ist die σοφία zwar eigenständig, sofern sie ja rein auf die ἀρχαί geht; aber da sie eben auf das ἀεί geht, trägt sie für das Dasein des Menschen nichts aus.

Im Grunde liegt die Schwierigkeit darin, daß beide, φρόνησις und σοφία, keine ἐξαις sind.

Das verlangt nun eine *Lösung*: Aristoteles gibt die Auflösung dieser Schwierigkeit 1144a1 sqq.

b) Die Kriterien der Entscheidung.

Der Rang des ἀληθεύειν als solchen. Die Eigenständigkeit der »Leistung« (ποιεῖν); die σοφία als ὑγίεια der ψυχή. Der ontologische Vorrang gemäß dem griechischen Seinsbegriff

Für das Verständnis dieser wichtigen Entscheidung bezüglich des Vorrangs der σοφία gegenüber der φρόνησις muß man im Auge behalten, daß Aristoteles die Erörterung dieser ganzen Frage auf eine *rein ontologische Betrachtung* zurückverlegt. πρῶτον μὲν οὖν λέγομεν ὅτι καθ' αὐτάς ἀναγκαῖον αἰρετάς αὐτάς εἶναι, ἀρετάς γ' οὐσας ἐκατέραν ἐκατέρου τοῦ μορίου, καὶ εἰ μὴ ποιοῦσι μὴδὲν μὴδετέρα αὐτῶν (1144a1 sqq). *Zunächst* sagt Aristoteles: die Fragestellung, welche von den beiden Weisen die Entscheidendere ist, ist solange unangemessen, als man nicht diese Seinsarten selbst als Seinsarten betrachtet. Solange man bei der ἀρετή fragt, was sie austrägt und nützt, ποιεῖ, ist man noch nicht bei der angemessenen Fragestellung. *Die angemessene Frage ist, ob die Seinsart des ἀληθεύειν höher oder niedriger ist.* Auch

wenn keine von beiden etwas leisten könnte, muß man die Frage nach ihrem eigentlichen ἀρετή-Charakter stellen. Denn die ἀρετή ist selbst so etwas wie eine τελείωσις; sie ist das, was etwas Seiendes an ihm selbst in die Eigentlichkeit seines Seins bringt¹. Damit stellt Aristoteles die ganze Diskussion in eine *rein theoretische Betrachtung*.

ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μὲν (1144a3 sq). Sodann aber sieht dieselbe Betrachtung des Seienden an ihm selbst, daß φρόνησις und σοφία in der Tat etwas leisten, ποιεῖν, wobei ποιεῖν meint: herstellen, austragen, zum Sein bringen. Gerade dieses ποιεῖν der φρόνησις und der σοφία gibt, näher besehen, den Boden ab für die Abgrenzung und die Höherstellung der σοφία gegenüber der φρόνησις. An diesem ποιεῖν wird sich ontologisch der Vorrang der σοφία entscheiden². Denn das Prinzip ist: ἡ γὰρ ποιοῦσα ἄρχει καὶ ἐπιτάττει περὶ ἑκάστων (1143b35). »Diejenige Möglichkeit des menschlichen Daseins, die in sich selbst ποιεῖ, etwas leistet – die eigentlicher leistet als eine andere –, beherrscht und leitet alle übrigen«. Demnach müssen wir, wenn dieses Prinzip hier zur Anwendung kommen soll, darauf achten, in der σοφία trotz alles bisher von ihr Dargelegten noch eine ποίησις zu entdecken. Nun sagt Aristoteles: Das reine Betrachten des Philosophen trägt in der Tat etwas aus, ποιεῖ, und zwar, τῷ ἔχεισθαι καὶ τῷ ἐνεργεῖν (vgl. 1144a6), »dadurch, daß es gehabt und vollzogen wird«, also nicht durch Resultate, sondern *lediglich dadurch, daß ich in diesem θεωρεῖν lebe*. Dieses Aufdecken leistet als solches etwas. Aristoteles zieht einen Vergleich heran, den man nur versteht, wenn man sich zuvor den Boden dieses Vergleiches gesichert hat. Er vergleicht das theoretische Betrachten der Philosophie mit der Gesundheit: καὶ

¹ Vgl. Met. V, 16; 1021b20 sqq.

² Die folgenden Ausführungen (bis S. 171) hat Heidegger frei vorgetragen. Es finden sich nur ganz wenige andeutende Notizen in der Hs. Die Hg. konnte sich lediglich auf die Nss. von H. Jonas, F. Schalk und H. Weiß stützen.

ποιοῦσι μὲν, οὐχ ὥς ἡ ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ' ὥς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν (a3 sqq). Hier vergleicht Aristoteles die σοφία mit der ὑγίεια und die φρόνησις mit der ἰατρική:

ὑγίεια	–	σοφία
ἰατρικὴ	–	φρόνησις

Um den Boden dieses Vergleiches zu verstehen, muß man zugrundelegen einen Menschen, der Arzt ist. Wenn ein Arzt, der krank ist, auf Grund der Kenntnisse, die er als Arzt besitzt, sich heilt, so ist das eine eigentümliche Art, sein eigenes Dasein von sich selbst her zu besorgen, sein eigenes Dasein wieder gesund zu machen. Eine höhere Art des Gesundseins ist aber die Gesundheit selbst. Der gesunde Mensch bedarf gar nicht des Sich Auskennens in der Heilkunde, um gesund zu sein; er ist ohne Umweg gesund, d. h. das, was er ist. Das Gesundsein ist selbst eine Seinsart, die den Menschen in der Eigentlichkeit seines körperlichen Seins hält. So steht es auch mit der φρόνησις und σοφία. Die φρόνησις leitet und führt jedes menschliche Handeln, ist aber auf etwas anderes noch angewiesen, nämlich die Handlung selbst. Das θεωρεῖν der σοφία dagegen hat nicht wie die ἰατρικὴ noch eine Abzweckung, sondern es wird rein als solches vollzogen vom Menschen, der darin lebt. *Das θεωρεῖν ist eine Seinsart, in der der Mensch seine höchste Seinsart hat: sein eigentliches geistiges Gesundsein.*

Es bleibt hier aber immer noch eine Lücke im Verständnis des Vorrangs der σοφία, obwohl man schon einsieht: die σοφία leistet gewissermaßen unmittelbar, lediglich dadurch, daß sie da ist, während die φρόνησις in Hinblick auf anderes, als sie selbst ist, leistet, das ist strukturmäßig klar. Aber trotzdem ist nicht verständlich, inwiefern die σοφία mit dem Gesundsein des Menschen verglichen werden kann, d. h. inwiefern das Verhalten, das das Aufdecken des Immerseins ist, das eigentliche

Sein des Menschen ausmacht. Das verstehen wir nur aus dem Sinn des Seinsbegriffs der Griechen. *Weil eben dasjenige Seiende, auf das sich die σοφία bezieht, Immersein ist, die σοφία aber die reinste Art des Sich-Verhaltens-zu, des Sich-Aufhaltens-bei diesem-Seienden ist, deshalb ist die σοφία als das echte Gestelltsein zu diesem höchsten Sein die höchste Möglichkeit. Die Entscheidung des Vorrangs der σοφία ist also letztlich getroffen aus dem Seienden selbst, auf das sie sich bezieht.* Die ἐπιστήμη ist hier ausgeschlossen, da sie die ἀρχαί nicht erschließen kann, sondern diese voraussetzt. Das ständige Sich-Aufhalten beim Immersein leistet das reine νοεῖν, das Aristoteles auch mit der αἰσθησις vergleicht³. So gewinnen wir einen Vorblick in die Grundauffassung des menschlichen Daseins, wie sie für Aristoteles leitend war: Das menschliche Dasein ist dann eigentlich, wenn es *immer so ist, wie es in höchstem Sinne sein kann*, wenn es sich also in höchstem Maße, möglichst lange und immer, im reinen Betrachten des Immerseienden aufhält. Sofern der Mensch jedoch sterblich ist, sofern er der Erholung und Abspannung in weitestem Sinne bedarf, ist ihm der ständige Aufenthalt beim Immerseienden, das letztlich angemessene Verhalten zum Immerseienden, versagt.

Wir wollen diese Betrachtung der σοφία in der Weise abschließen, daß wir uns dasselbe Phänomen *von der entgegengesetzten Seite* her vergegenwärtigen. Wenn die σοφία die höchste Weise des ἀληθεύειν ist, sie aber doch andererseits eine ἐξίς τῆς ψυχῆς, d. h. des Seins des Menschen ist, dann stellt sich die *Frage, inwiefern in der σοφία die Möglichkeit der εὐδαιμονία des Menschen liegt*. Es geht also darum, *die σοφία und ihr ἀληθεύειν als Seinsart des menschlichen Daseins zu begreifen*. Da für Aristoteles die σοφία die höchste Möglichkeit des menschlichen Daseins ist, muß er auch in ihr die εὐδαιμονία sehen.

³ Vgl. S. 160 ff.

§ 25. Der Vorrang der σοφία aus dem Hinblick auf die εὐδαιμονία
(Eth. Nic. X, 6–7)

a) Die Idee der εὐδαιμονία. (Eth. Nic. X, 6)

Der ontologische Sinn der εὐδαιμονία als vollendetes Sein der
ψυχή

Aristoteles faßt die εὐδαιμονία streng ontologisch als τέλος. Dieser ontologische Sinn der εὐδαιμονία ist festzuhalten. λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελθεῖν, ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων (1176a31 sqq.). »Von dem, was das menschliche Sein betrifft, setzen wir als das, was dessen Fertigsein ausmacht, die εὐδαιμονία an«. Sie macht die Eigentlichkeit des Seins des menschlichen Daseins aus. Dies besagt nichts anderes als Anwesendsein, reines Gegenwärtigsein bei dem, was immer ist. Nun aber kann die εὐδαιμονία, sofern sie vollständig das Sein ausmacht, nicht eine bloße ἐξίς sein, d. h. eine bloße Möglichkeit, über die man verfügt, bei der aber die Gelegenheit fehlt, sie zu verwirklichen. Denn dann könnte sie auch einem zukommen, der das ganze Leben verschläft, der ein Leben der Pflanze lebt. Anders gesagt: Sie kann nicht eine beliebige Eigenschaft sein, die zuweilen wacht und zuweilen schläft. Sondern die εὐδαιμονία, sofern sie das Sein des Menschen als ein Fertigsein, als das Eigentlichsein der höchsten Seinsmöglichkeiten betrifft, muß ein Sein des Menschen sein, das jeden Augenblick, ständig, das ist, was es ist. Sie betrifft nicht ein bloßes Seinkönnen, sondern dieses Seinkönnen in seiner Gegenwart, ἐνέργεια. μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον (1176b1). Demnach muß die εὐδαιμονία als das eigentliche Sein in die ἐνέργεια versetzt werden. ἐνέργεια besagt nichts anderes als Anwesenheit, reines unmittelbares Vorhandensein. τῶν δ' ἐνεργειῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀναγκαῖαι καὶ δι' ἕτερα αἰρεται αἱ δὲ καθ' αὐτάς (b2 sq.). »Von den ἐνέργεια sind die einen δι' ἕτερα, wegen anderem, auf anderes hin orientiert, die anderen καθ' αὐτάς αἰρεται, an ihnen selbst ergreifbar«. καθ' αὐτάς δ' εἰσὶν αἰρεται ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ

τὴν ἐνέργειαν (b6 sq). »An ihnen selbst ergreifbar aber sind diejenigen Weisen der ἐνέργεια, des reinen Anwesend- und Vorhandenseins des Lebenden, von denen her nichts dazu angestrebt und gesucht wird, neben dem Vorhandensein schlecht-hin«. Sofern nun die εὐδαιμονία das τέλος ist, kann sie nicht eine ἐνέργεια sein, die δι' ἑτερα, orientiert ist auf anderes, sondern sie kann nur eine ἐνέργεια sein, die καθ' αὐτήν ergreifbar ist. So ist die εὐδαιμονία in sich selbst vollendet und sich selbst genügend, αὐτάρκης. οὐδενὸς γὰρ ἐνδεής ἡ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης (b5 sq). Das, was also die εὐδαιμονία ausmacht, ist οὐκ ἐνδεής, es bedarf keines anderen.

Nun gibt es im menschlichen Dasein verschiedene Möglichkeiten des aktuellen Handelns, die unter sich aufeinander bezogen und abgestuft sind. Die εὐδαιμονία als τέλος schlechthin ist im reinsten Sinne eigenständiges Vorhandensein des Lebenden in der Welt. Sie ist die reine Gegenwart des Lebenden hinsichtlich seiner zu Ende gebrachten Seinsmöglichkeit, ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (Eth. Nic. I, 13; 1102a5 sq). Darin liegt eine Steigerung des τέλος-Charakters; κατ' ἀρετὴν τελείαν heißt eigentlich κατὰ τελείωσιν τελείαν; denn im Ausdruck ἀρετή liegt schon die Bestimmung der τελείωσις. Die εὐδαιμονία ist also das Fertiganwesendsein des Lebenden hinsichtlich seiner höchsten Seinsmöglichkeit. Sie ist die τελείωσις des Seins des Seienden als In-Sein¹.

Von dieser Idee der εὐδαιμονία her bestimmt Aristoteles nun – Eth. Nic. X, 7 – konkreter die Struktur der εὐδαιμονία nach 7 Gesichtspunkten.

¹ So in der Hs. Heideggers.

- b) Die Strukturmomente der εὐδαιμονία und ihre Erfüllung durch das θεωρεῖν der σοφία (νοῦς) (Eth. Nic. X, 7)

Das, was das Dasein in die Eigentlichkeit seines Seins bringt, muß

1. die κρατίστη ξις (vgl. 1177a13) sein, diejenige Seinsart, in der der Mensch am eigentlichsten verfügt über das, was er sein kann. Diese höchste Seinsbestimmung ist der νοῦς.

2. Diese höchste Seinsbestimmung in uns, ἐν ἡμῖν, der νοῦς, das reine Vernehmenkönnen des Seienden als solchen, ist bezogen auf die γνωστό, womit ich vertraut werde im reinen Betrachten; und zwar bezieht er sich auf Seiendes, das selbst κράτιστον ist, auf das *Immerseiende*; καὶ γὰρ ὁ νοῦς ἀτὸ κράτιστον τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ ἀτὸ κράτιστα τῶν γνωστών, περὶ δὲ ὁ νοῦς (1177a20 sq).

3. ist diese Seinsart, die der εὐδαιμονία genügt, συνεχεστάτη (a21), das, *was am meisten in sich zusammenhält*, was mehr ununterbrochen ist als alles andere. θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν οὔτιον (a21 sq). Wir sind imstande, auf Grund unseres menschlichen Seins mehr ununterbrochen zu leben in der Weise des *reinen Betrachtens* als in der Weise des Handelns. Denn die Handlung ist ihrem Sinn nach *jeweils eine andere* nach Umständen, Zeit, Menschen. Die Stetigkeit des Handelns in der Erstreckung eines bestimmten Lebenszusammenhanges ist ständig unterbrochen durch die neuen Einsätze, die jeder Entschluß verlangt. Dagegen ist das reine Betrachten in sich selbst ein gleichmäßiges, ununterbrochenes Verharren, das seinem Sinn nach nicht anders sein kann. Denn es ist ein *Sich-Aufhalten bei dem Seienden, das in sich selbst nicht anders sein kann*. Während das Seiende der πράξις je anders sein kann und jeweils einen Entschluß im Augenblick verlangt, verharrt {das reine Betrachten des Immerseienden gleichsam in einem dauernden Jetzt. Dieses 3. Moment, das συνεχεστάτον, wird dem Verhalten zugesprochen, das wir als θεωρεῖν der σοφία kennen.

4. ist dieses θεωρεῖν der σοφία diejenige ἐνέργεια, die ἡδίστη (a2) ist. Das begründet Aristoteles auf die folgende Weise: οἰόμεθ' αὖτε δεῖν ἡδονὴν παραμεῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ (a22 sq.). Wir halten dafür, daß dem eigentlichen Sein des Menschen, auch ein entsprechendes sich Befinden, eine Befindlichkeit, nämlich die ἡδονή, das Sich-Freuen, beigemischt ist. Überhaupt ist konstitutiv für das Sein eines Lebenden das So-und-so-Gestimmtsein in bezug auf das, womit und wozu das Lebende ist. Diese Grundverfassung, die zum Leben gehört, darf auf der höchsten Seinsstufe eines Lebenden nicht fehlen. Es ist die Frage, welche Art des Seins die reinste ἡδονή gewährt. ἡδίστη δὲ τῶν κατ'ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν (a23 sq.). Übereinstimmend ist man der Auffassung, daß dem Anwesendsein beim Seienden κατὰ τὴν σοφίαν, dem reinen Betrachten, auch wiederum die reinste Freude entspricht. Dieses reine sich Aufhalten-bei, das reine Anwesendsein-bei, ist in sich reinstes Gestimmtsein im weitesten Sinne. Die Reinheit und Festigkeit dieses Gestimmtseins des reinen Betrachtens ist wiederum nur aus dem Thema her, dem Immersein, verständlich. Das Immersein hat gar nicht die Möglichkeit, eine Störung, Änderung, Verwirrung des sich Verhaltens des Menschen als des Forschenden mit sich zu führen, also seine Stimmung von der Wurzel her zu zerstören. Der Mensch bleibt, sofern er bei der Sache bleibt, in derselben Stimmung. Daher ist im Sich-Aufhalten-beim-Immerseienden die Möglichkeit der διαγωγή gegeben, des reinen Verweilens, das nicht mehr die Unruhe des Suchens an sich hat. Das Suchen ist für die Griechen das Aufdecken des Verborgenen, des λανθάνον. Das Suchen ist das Noch-nicht-vor-dem-Unverborgen-Sein, während das reine Verweilen des Wissendseins, des Sehens, des Im-Blick-Habens, das Sich-Aufhalten beim Seienden in seiner Unverborgenheit ist. Daher kann Aristoteles von den Alten sagen, sofern sie echte Philosophen waren: φιλοσοφῆσαντες περὶ τῆς ἀληθείας (Met. I,3; 983b2 sq.), »sie philosophierten über die Wahrheit«, d.h. nicht: sie philosophierten über den Wahrheits-

begriff und dergl., sondern: sie waren Freunde, hatten sich entschieden für das reine Aufdecken des Seins in seiner Unverborgenheit.

5. Das 5. Moment, das der εὐδαιμονία zugesprochen wird und das die θεωρία der σοφία erfüllt, ist die αὐτάρκεια, dasjenige Verhalten des Menschen, das auf sich selbst gestellt ist/ ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περί τήν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη (Eth. Nic. X, 7; 1177a27 sq). Aristoteles betont: τῶν μὲν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δεόνται (vgl. a28 sq). Der Philosoph, genau so wie jeder andere Mensch, ist angewiesen auf die Dringlichkeiten, die notwendig sind zum Leben. Davon kann er sich nicht losmachen; er kann nur sein, insofern diese ihm zur Verfügung stehen. ὁ μὲν δίκαιος δέσται πρὸς οὓς δικαιοπραγῆσαι καὶ μεθ' ὧν (a30 sq). Darüber hinaus aber »bedarf derjenige, der als Richter gerecht handeln will, der Menschen, gegen die und mit denen er gerecht handeln kann«. Ebenso steht es mit dem Besonnenen, σώφρων, und mit dem Tapferen, ἀνδρεῖος. Aber nicht nur diese, sondern alle Seinsmöglichkeiten der πράξις des vorphilosophischen Menschen sind auf das Miteinandersein ihrem Sinne nach angewiesen. Daher können sie nicht die eigentlichen Seinsmöglichkeiten des Menschen sein, und dies, obwohl sie je ein ἀγαθὸν καθ' αὐτὸ αἰρετόν sind. Aber hier handelt es sich ja gerade um das eigentliche *Vorhandensein*, Anwesenheit des Lebens. Es handelt sich um die radikal-ontologisch gefaßte Eigentlichkeit des Seins, die selbst die ontologische Basis der faktischen, konkreten Existenz des Menschen ist. Während also die Seinsmöglichkeiten der πράξις auf das Miteinandersein angewiesen sind, ist *das reine Betrachten des Immerseins frei von dieser Bindung*, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσω ἂν σοφώτερος ἢ, μᾶλλον (a32 sq). Der Philosoph, der, dem es rein nur auf das Verstehen, auf das Aufdecken des Seienden ankommt, kann der sein, der er ist, auch wenn und gerade wenn er καθ' αὐτὸν ὧν, nur bei sich selbst ist. Und je mehr er bei sich selbst ist und nur dem Aufdecken zustrebt, desto weniger bedarf er der Anderen.

βέλτιον δ' ἴσως συνεργούς ἔχων, ἀλλ' ὁμῶς αὐταρκέστατος (a34 sq). Vielleicht allerdings ist noch besser, wenn er Gleichstrebende hat, solche, die mit ihm am Werke sind und mit ihm in dieser Haltung verharren. Aber auch dann ist er nur das, was er ist, wenn er jeweils von ihm selbst her die Sachen sieht, wie sie sind. Keiner kann für den Anderen die Sachen sehen, sie aufdecken und so dahaben. Das reine Sehen ist die Sache des Einzelnen, obzwar gerade der, der für sich sieht, wenn er dasselbe sieht wie die Anderen, mit den Anderen ist, in der Weise des συμφιλοσοφεῖν, des Miteinanderphilosophierens.

6. So ist diese Seinsart des reinen Betrachtens die einzige, die *um ihrer selbst willen geliebt* werden kann. δοῦναι τ' ἂν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γάρ ἄπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ κλείον ἢ ἐλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν (b1 sqq). Denn in dieser Seinsart des reinen Betrachtens bewerkstelligen wir nichts anderes mehr, sehen wir uns nach nichts anderem mehr um, wie wir es in der πράξις tun, in der es immer auf etwas anderes ankommt. So ist denn diese Seinsart dadurch gekennzeichnet, daß sie ἐν τῇ σχολῇ ἐστίν (vgl. b4), »in der Muße ist«, d.h. im reinen Verweilen, im echten Gegenwärtigsein-bei.)

7. ist diese Art des menschlichen Daseins erst eine echte, wenn sie λαβοῦσα μήκος βίου τέλειον (b24): ἡ τελεία δὲ εὐδαιμονία αὐτὴ ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μήκος βίου τέλειον (b24 sq). Sie ist erst eine echte, »wenn sie eine vollendete Länge des Lebens ergriffen hat«, wenn sie sich in der Tat auf die ganze Dauer der menschlichen Existenz erstreckt, wenn diese Verhaltensart die menschliche Existenz also nicht nur zuweilen bestimmt, sondern sich als die eigentliche durchhält. Denn das Immersein, welches das Thema dieser Verhaltung ist, zeichnet sich ständig vor, so daß auch die Gegenwart des Daseins bei ihm als eine ständige, sich durchhaltende bestimmt ist. Darin liegt die *eigentümliche Tendenz der Anmessung des menschlichen Daseins hinsichtlich seines Zeitlichseins an das Immersein der Welt*. Dieses sich Aufhalten beim Immersein, das θεωρεῖν, soll nicht

beliebig, zuweilen sein, sondern es soll ununterbrochen durch die Dauer des Lebens sich durchhalten. Darin besteht für den Menschen eine gewisse Möglichkeit des *ἀθανατίζειν* (1177b33), eine Seinsart des Menschen, in der er die höchste Möglichkeit hat, nicht zu Ende zu gehen. Das ist die äußerste Position, auf die das menschliche Dasein durch die Griechen getragen wurde.

Erst von hier aus, aus der ganz bestimmten und klaren Vorherrschaft des Sinnes von Sein als Immersein, wird der Vorrang der *σοφία* verständlich. Jetzt wird klar, warum das reine Betrachten etwas für die Existenz des Menschen austrägt, warum es im griechischen Sinn das Höchste ist. Das Verständnis des letzten Sinnes menschlicher Existenz bei den Griechen hängt daran, daß wir verstehen, wie die Betrachtung des Ethischen von vorneherein außerhalb der Gesichtspunkte liegt, die wir heute aus traditionellen Philosophien kennen. *Für die Griechen ist die Betrachtung der menschlichen Existenz rein orientiert am Sinn des Seins selbst, d. h. daran, inwieweit das menschliche Dasein die Möglichkeit hat, immer zu sein.* Dieser Sinn von Sein, das Sein als absolutes Anwesendsein, ist von den Griechen am Sein der Welt abgelesen. Man kann demnach die Fragestellung der griechischen Ethik nicht mit der Fragestellung der modernen Ethik in die Alternative drängen, ob die Griechen eine Erfolgs- oder Gesinnungsethik gehabt haben. Das Dasein ist hier lediglich gesehen hinsichtlich seiner Seinsmöglichkeit als solcher, wobei weder Gesinnung noch praktischer Erfolg eine Rolle spielt. Dieser Fassung des Seins des Menschen entspricht auch der Ausdruck *ἦθος*, *Haltung, eigentliches Sein*. Wenn man diesen Gesichtspunkt der primär ontologischen Frage festhält, versteht man das Eigentümliche, daß die *σοφία* mit der *ὕγεια*, dem Gesundsein, verglichen werden kann. Von dieser Idee des Seins des Menschen ist von vorneherein der Sinn der *εὐδαιμονία* bestimmt, die Aristoteles definiert als *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν*. Die *ψυχή* ist das Eigentliche eines Seienden, das lebt. Dieses Seiende, das lebt, ist

in der εὐδαιμονία, sofern es schlechthin vorhanden ist hinsichtlich der Seinsmöglichkeit, die in ihm die höchste ist. Diese höchste Seinsmöglichkeit eines Lebenden, genannt Mensch, ist der νοῦς. Das νοεῖν als ἐνέργεια θεωρητική genügt am meisten der ἐνέργεια des Lebenden, dessen reinem Anwesendsein schlechthin. Insofern genügt das νοεῖν am eigentlichsten der εὐδαιμονία. Darin also besteht das menschliche Leben in der Eigentlichkeit seines Seins. Diese Eigentlichkeit ist radikal ontologisch gefaßt, dergestalt, daß sie als solche die ontologische Bedingung der faktischen, konkreten Existenz des Menschen ist.

Wir müssen uns noch darüber klar werden, in welchem Verhältnis der νοῦς zum λόγος steht.

§ 26. Reichweite und Grenze des λόγος

a) λόγος und νοῦς.

νοεῖν und διανοεῖν. Das Erfassen der πρώτα und ἔσχατα durch das νοεῖν

Der νοῦς ist die höchste Bestimmung des Menschen, so daß er sogar als das Göttliche gefaßt werden muß; das Leben im νοῦς ist ein θεῖον (b30 sq.). Jedoch bewegt sich das menschliche Verhalten zumeist und vor allem zunächst nicht im reinen νοεῖν, sondern im διανοεῖν. Weil das Sein des Menschen bestimmt ist als ζῷον λόγον ἔχον, weil der Mensch spricht, die Dinge, die er sieht, bespricht, ist das reine Vernehmen immer ein Durchsprechen. Das reine νοεῖν vollzieht sich als τηρεῖν¹. Das νοεῖν aber, das sich innerhalb eines Seienden vollzieht, das den λόγος hat, ist ein διανοεῖν. So besteht eine διαφορά zwischen dem reinen νοῦς und dem νοῦς σύνθετος (vgl. b28 sq.): der νοῦς

¹ Met. IX, 10; 1051b24.

des Menschen ist immer vollzogen in der Weise des Sprechens. Der νοῦς des Menschen ist nicht der eigentliche, sondern ὁ καλούμενος νοῦς². Es muß festgehalten werden, daß der λόγος zum Sein des Menschen gehört und daß sich mit ihm zunächst und zumeist das Vermeinen vollzieht: es ist νοεῖν μετὰ λόγου. So ist gerechtfertigt, daß Aristoteles die oben besprochenen Weisen des ἀληθεύειν, ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, charakterisiert als ἐξεις μετὰ λόγου³. Das Durchbetrachten, διανοεῖν, ist ein Sprechen, λέγειν. (Allerdings muß dieses Vermeinen, sofern die ἀρχή erfaßt werden soll, den λόγος hinter sich lassen. Es muß ἀνευ λόγου sein, um die Möglichkeit zu haben, ein ἀδιάφορον zu erfassen. Der Charakter des λέγειν ist es ja, etwas als etwas anzusprechen. Was aber schlechthin einfach, ἀπλοῦν ist, das kann nicht mehr als etwas anderes angesprochen werden. Alles ἔσχατον und alles πρῶτον kann nur eigentlich erfaßt werden, wenn das νοεῖν kein διανοεῖν, sondern *reines Hinsehen* ist. Das Aufdecken in der Vollzugsart des λόγος versagt hier und tritt zurück.

Daß der λόγος hier zurücktreten kann, liegt im λόγος selbst begründet. Denn der λόγος ist als λόγος seinem Sinne nach *nicht* schon darauf eingestellt, Seiendes aufzudecken, ἀληθεύειν, wahr zu sein. Das Reden als solches hat nicht primär den Sinn des ἀποφαίνεσθαι, das Seiende sehen zu lassen, sondern *nur ein ganz bestimmter λόγος ist λόγος ἀποφαντικός*. Dieser fundamentale Tatbestand ist im Auge zu behalten, um zu verstehen, was wir grundsätzlich über den Wahrheitsbegriff bei den Griechen auszumachen haben.

² De An. III, 9; 432b27.

³ Eth. Nic. VI, 6; 1140b31 sqq. Vgl. S. 57 f.

b) λόγος und ἀλήθεια

α) λόγος σημαντικός (Rede) und λόγος ἀποφαντικός («Urteil»)
(De Int. cap. 4; De An. II, 8)

Nicht also gehört es zum λόγος, wahr zu sein, Seiendes aufzudecken, ἀληθεύειν. Nicht jeder λόγος ist ἀποφαντικός. Wohl aber ist jeder λόγος σημαντικός. Aristoteles handelt darüber in »De Interpretatione«, Kap. 4: ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει (16b33 sqq.). Jede Rede ist *als Rede* σημαντική; σημαίνειν heißt: bedeuten; jede Rede also *bedeutet* etwas, sie ist verständlich. Jede Rede hat in sich eine ἐρμηνεία, eine Verständlichkeit, wie Aristoteles in »De Anima« zeigt⁴. Aber in dieser Weise etwas zu bedeuten und zugleich in diesem Bedeuten die bedeutete Sache sehen zu lassen, ἀποφαίνεσθαι, das ist nicht bei jeder Rede der Fall. Sondern eine Rede, die ihrem Sinn nach σημαντική ist, wird nur dadurch ἀποφαντική, daß in ihr vorhanden ist das Aufdecken, ἀληθεύειν, *oder* das Verstellen, ψεύδεσθαι. Denn nicht nur das Aufdecken, sondern auch das Verstellen ist ein Sehenlassen, wenngleich das Aufdecken das eigentliche Sehenlassen ist. Nicht in jeder Rede ist also das ἀληθεύειν oder das ψεύδεσθαι vorhanden. Deshalb ist die Rede ihrem Sinne nach zunächst *weder wahr noch falsch* οὐκ ἐν ἁπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθὴς οὐτε ψευδής (17a3 sq.). Eine Bitte z. B. ist weder wahr noch falsch. Das muß in griechischem Sinne verstanden werden: eine Bitte hat als Bitte zunächst nicht den Sinn, etwas, um was ich bitte, sehen zu lassen. Aristoteles weist darauf hin, daß die Mannigfaltigkeit von Reden, die zwar verständlich sind, die etwas mitteilen und orientieren, aber doch nichts sehen lassen, in die Rhetorik und Poetik gehören. ρητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκαιοτέρα ἢ σκέψις, – ὁ δὲ ἀποφαντικός

⁴ De An. II, 8; 420b5 sqq. Vgl. S. 18 f

της νῦν θεωρίας (a5 sqq). Dagegen ist der λόγος ἀποφαντικός Gegenstand der jetzigen Untersuchung.

Wir haben gesehen, daß Aristoteles sagt: Der λόγος, Rede, ist dadurch ἀποφαντικός, sehenlassend, daß in ihm das Aufdecken, ἀληθεύειν, vorhanden ist. Man hat in der traditionellen Logik gerade mit Berufung auf diese Analyse sich zu einem Grundmißverständnis verleiten lassen, sofern man meinte, Aristoteles habe gesagt, der eigentliche Träger der Wahrheit sei das Urteil. Sofern man nun bei näherem Studium Untersuchungen begegnete, wo von einem Wahrsein die Rede ist und doch nicht vom Urteil, sagte man, Aristoteles befinde sich hinsichtlich seines Wahrheitsbegriffes im Widerspruch.

Wir wollen von dem, was wir uns klar gemacht haben, zu einem grundsätzlichen Verständnis des Verhältnisses von λόγος und ἀλήθεια kommen. Schon hier wird deutlich, daß Aristoteles zunächst überhaupt nicht vom Urteil spricht, sondern von der Rede, und daß die Rede nur dann aufzeigend, ἀποφαντικός, ist, wenn in ihr das ἀληθεύειν, das Wahrsein, vorkommt. Die Rede ist nicht der primäre und einzige Träger des ἀληθές; sie ist so etwas, in dem das ἀληθές vorkommen kann, aber nicht vorkommen muß. *Der λόγος ist nicht die Stätte, in der das ἀληθεύειν zu Hause, bodenständig ist.*

β) Der Abweis des λόγος als eigentlicher Stätte der Wahrheit. Das νοεῖν als ἀληθεύειν ohne λόγος. Der λόγος ἀποφαντικός als Stätte des ψεύδους.

Die synthetische Struktur des λόγος ἀποφαντικός als Bedingung des ψεύδους

Der λόγος, sofern er die Struktur des ἀποφαίνεσθαι, des »etwas als etwas« hat, ist so wenig die Stätte der Wahrheit, daß er vielmehr umgekehrt die eigentliche Bedingung der Möglichkeit dafür ist, daß es Falschheit gibt. Weil nämlich dieser λόγος ein solches Aufzeigen ist, daß er das, worüber er spricht, sehen läßt *als etwas*, besteht die Möglichkeit, daß es durch das »als« ver-

stellt wird, daß es Täuschung gibt. Etwas kann nur verstellt werden, wenn es von einem anderen her aufgefaßt wird. Nur wo das ἀληθεύειν sich in der Weise des Als-etwas vollzieht, nur wo das Als strukturmäßig vorhanden ist, kann es vorkommen, daß etwas ausgegeben wird als etwas, was es nicht ist. Im *schlichten Aufdecken, in der ἀσθησις wie im νοεῖν, gibt es kein λέγειν mehr*, kein Ansprechen von etwas als etwas. Deshalb gibt es hier *auch keine Täuschung*.

Die Struktur, in der der λόγος aufdeckend ist, bestimmt Aristoteles genauer so: – wenn wir bei der κατάφασις stehen bleiben – »das ist das« –, so ist beim Ansetzen des Sprechens unabgehoben gegeben das Ganze. In der κατάφασις liegt, sofern sie ein λέγειν τι κατὰ τινος ist, daß das καθ' οὐ λέγεται τι, das, in bezug worauf etwas gesagt wird, im vorhinein schon da, im vorhinein schon unabgehoben gegenständlich ist. Der λόγος – z. B. »die Tafel ist schwarz« – vollzieht sich so, daß ich dabei im vorhinein im Blick habe das *unabgehobene Ganze*: schwarze Tafel, ein ἐν, ein ὄν. Soll nun diese als solche aufgedeckt werden, soll ein Sprechen darüber sie eigens sehen lassen, so vollzieht sich das im Als-Sagen. Und dieses Als-Sagen vollzieht sich seinerseits so: Ich habe im Blick die ganze Tafel und artikuliere das so Gesehene: Tafel – schwarz; die νοήματα, das Vernommene: Tafel, schwarz, werden herausgehoben und das eine dem anderen zugesprochen: die Tafel als schwarz. In diesem λόγος liegt eine σύνθεσις der νοήματα, ein gewisses Mitsetzen, Miteinandersetzen des Vermeinten. σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων (De An. III, 6; 430a27 sq). Ich setze das eine mit dem anderen zusammen, »wie wenn sie Eines wären«. Ich setze Tafel mit schwarz zusammen, so daß sie als Eines gesehen werden. Denn dieses Eine habe ich im vorhinein schon im Blick. *Das Sprechen darüber macht mir das Gesehene erst eigentlich sichtbar*, die Tafel ausdrücklich als schwarz. Das Vorgegebene wird im Als abgehoben, derart, daß es gerade im Hindurchgehen durch die aufbrechende Artikulation als Eines verstanden und gesehen wird. Das Erfassen im Sinne des Sehenlassens durch den

λόγος hat also die Struktur der σύνθεσις. Und nur wo es eine solche σύνθεσις gibt, nur wo der Charakter des Als vorkommt, nur da gibt es Falschheit. Das Verstellen von etwas ist nur so möglich, daß ein anderes (grau), das vermeintlich und vermutlich das Seiende (Tafel) aufzeigen könnte, davor gestellt wird. Für die Möglichkeit des Verstellens ist also notwendig das Abgehobensein bzw. das Mitsetzen von etwas. Das Falsche, d. h. etwas als etwas ausgesagt zu haben, was es nicht ist, gibt es immer nur da, wo eine σύνθεσις ist. τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεὶ· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκὸν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν (430b1 sqq). »Das Täuschende gibt es immer nur da, wo eine σύνθεσις ist; denn auch wenn ich das Weiße als nicht-weiß anspreche, so ist dabei das Nicht-weiß mitgesetzt«, zusammen in mir mit dem gesehen, über das gesprochen wird. Man könnte meinen, in dem μὴ liege eine Trennung. Jedoch liegt im Ansprechen des λευκὸν als μὴ λευκὸν gerade eine σύνθεσις. Auch das Ausgeben von etwas als etwas, das es *nicht* ist, schließt strukturmäßig ein σύν in sich, das Mitvermeinen des einen νόημα mit dem anderen, als ἐν.

Diesen phänomenalen Tatbestand muß man festhalten, um den Widersinn zu verstehen, der in der traditionellen Behandlung des λόγος liegt.

γ) Kritik der traditionellen Urteilslehre.

σύνθεσις und διαίρεσις als Grundstrukturen des λόγος ἀποφαντικός überhaupt

Man sagt, Aristoteles teile die Urteile in positive und negative, in κατὰφασις und ἀπόφασις; das Zuspochen sei das Verbinden von zwei Vorstellungen, σύνθεσις, das Absprechen das Trennen, διαίρεσις. Man nimmt Verbinden und Trennen von Vorstellungen als Struktur des positiven und negativen Urteils. Das ist eine vollständige Verkehrung dessen, was Aristoteles in Anmesung an die Phänomene sagt. *Beide, κατὰφασις und ἀπόφασις, haben den Charakter der σύνθεσις, und beide haben den Cha-*

rakter der διαίρεσις. σύνθεσις und διαίρεσις sind ursprüngliche Strukturen, die als fundierende vor der κατάφασις und der ἀπόφασις liegen. ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν [...] ὅταν μὲν ὥδι συνθῇ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὥδι, ψεύδεται (Met. IV, 7; 1012a2 sqq.). »Alles, was Thema eines Durchvermeinen und Vermeinen ist, meint, vernimmt das Denken in der Weise des Zu- oder Absprechens. Wenn es das Vermeinte so, zu- oder absprechend, in eins setzt, – d. h. als νοῦς setzt und vermeint – und darin eben wird deutlich, daß κατάφασις und ἀπόφασις hineingeordnet werden in die σύνθεσις –, dann ist das Denken wahr, dann deckt es auf, wenn so, dann ist es falsch, dann verstellt es«. Diese Stelle ist herangezogen, um einem landläufigen Irrtum in der Logik und in der Interpretation des Aristoteles zu begegnen. Man meint: Zu-sprechen sei σύνθεσις, Verbinden, Ab-sprechen sei διαίρεσις, Trennen. Jedoch springt aus der obigen Stelle heraus, daß beide, κατάφασις und ἀπόφασις, zu- und absprechendes Sehenlassen, σύνθεσις sind. Und das gilt nicht nur, wenn κατάφασις und ἀπόφασις wahr, sondern auch, wenn sie falsch sind. τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί. καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκὸν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν (De An. III, 6; 430b1 sqq.). Das Falsche gibt es immer nur da, wo eine σύνθεσις ist. Denn auch wenn ich das Weiße als nicht-weiß anspreche, ist das Nicht-weiß mit dem Weiß in eins gesetzt. Alles Zu- und Absprechen, ob wahr oder falsch, ist also vorgängig eine σύνθεσις.

Aber umgekehrt ist auch *beides*, Ab- und Zu-sprechen, κατάφασις und ἀπόφασις, zu- und absprechendes Sehenlassen, vorgängig eine διαίρεσις. Das sagt Aristoteles mit Bezug auf das ψεῦδος im Fortgang der zitierten Stelle von »De Anima«: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα (b3 sq.). Das Zu- und Absprechen ist ebenso als διαίρεσις, Auseinandernehmen, zu interpretieren. Das Auseinandernehmen ist ja eine Vollzugsart des Vernehmens, des νοεῖν, d. h. des Im-Blick-Haltens des ὄν, des Ganzen; es ist ein aufbewahrendes Sehenlassen des Ganzen, ein Das-eine-mit-dem-anderen-Setzen.

σύνθεσις und *διαίρεσις* machen die volle Vollzugsart des *νοεῖν* aus, und dieses selbst kann, sofern es das *λόγον ἔχον* ist, *κατάφασις* oder *ἀπόφασις* sein. Das Wesentliche an beiden Vollzugsformen des *νοεῖν*, an *σύνθεσις* und *διαίρεσις*, ist das primär einheitliche Im-Blick-Haben des *ὑποκειμένου*, dessen, worüber gesprochen wird, dessen, was in Rede steht. In der *σύνθεσις* kommt das Moment zum Vorschein, daß das Ansprechen das eine mit dem anderen und so das Ganze zusammensieht. Dagegen liegt in der *διαίρεσις*, daß der *λόγος*, weil er etwas als etwas sehen läßt, das im Vorhinein gesehene Ganze (schwarze Tafel) auseinandernimmt (Tafel – schwarz), aber nicht so, daß die *νοήματα* nebeneinandergestellt werden, sondern: *ὥσπερ ἐν ὄντων* (De An. III,6; 430a28), so also, daß man sie als Eines sieht. Man versteht die ganze Lehre vom *λόγος*, wenn man die Grundstruktur der *ἀπόφανσις* festhält, des Sehenslassens und Sehens. In dieser Grundhaltung vollzieht sich das Zu- und Absprechen⁵.

Aristoteles ist dieser Struktur der *σύνθεσις* und der *διαίρεσις* sowie zugleich dem Phänomen des *ἀληθές* in einem noch viel grundsätzlicheren Zusammenhang nachgegangen als in De An. III, cap.6 und 7, und zwar »Metaphysik« VI, cap.4; IX, cap.10; XI, cap.8; 1065a sqq.

δ) Das *ἀληθές* als Begegnischarakter des Seins (Met. VI,2 und 4)

Wir haben gezeigt: Das Wahr-sein, das Aufdecken, ist eine Seinsart des menschlichen Lebens und bezieht sich zunächst auf die Welt⁶. Daraus entsteht das Problem: In welchem Zusammenhang steht das Seiende, sofern es aufgedeckt ist, mit den anderen Charakteren des Seins? Denn frei von jeder Erkenntnistheorie und deren Vorurteilen sieht man, daß die *Un-*

⁵ s. Anhang.

⁶ Vgl. S. 17 ff. und S. 23 f.

verborgenheit in gewisser Weise ein Charakter des Seins des Seienden selbst ist. Daher spricht Aristoteles von einem ὄν ὡς ἀληθές, vom Seienden, sofern es unverborgen ist, und entsprechend von einem μὴ ὄν ὡς ψεῦδος, und zwar im Zusammenhang mit einer grundsätzlichen Feststellung der ontologischen Forschung durch die Unterscheidung der verschiedenen Hinsichten, in denen von Sein gesprochen werden kann. Diese sind 1. das ὄν der Kategorien 2. das ὄν κατὰ συμβεβηκός 3. das ὄν δυνάμει und ἐνεργείᾳ 4. das ὄν ὡς ἀληθές⁷. Hier tritt das Phänomen des ἀληθές auf im Zusammenhang mit der Frage nach den Grundbestimmungen des Seienden selbst. Trotzdem sagt Aristoteles, daß dieses ὄν ὡς ἀληθές nicht eigentlich in das Thema der Ontologie falle, sofern der Charakter des ἀληθές nicht etwas hergibt vom Seienden, das ihm als solchem zukommt, sondern nur, sofern es *da* ist, sofern es begegnet für ein aufdeckendes Vermeinen⁸. Es ist aber verkehrt, zu meinen, daß dieses ὄν ὡς ἀληθές so etwas besage wie das Wahrsein im Sinne der Geltung des Urteils, weil Aristoteles das ὄν ὡς ἀληθές von der ontologischen Betrachtung ausschließe. Davon ist nicht die Rede. Das ὄν ὡς ἀληθές ist nicht ein Sein, das zufolge eines bloß faktisch geschehenden Denkvorgangs angenommen wird. Es ist vielmehr das Sein desselben Seienden, von dem auch die Kategorien Seinsbestimmungen sind. Nur verhält es sich mit den Kategorien so, daß sie zum Seienden selbst als Seiendem gehören, während *das ἀληθές nur insofern ein Charakter des Seins des Seienden ist, als es da und präsent ist für ein Erfassen*. Es ist also hier gar nicht die Rede von einem logischen Sein, von der Gültigkeit oder Ungültigkeit des Urteils. Das ὄν ὡς ἀληθές ist vielmehr dasselbe Seiende, das auch in der Ontologie Thema ist: das Seiende der Welt. Bei näherem Zusehen werden wir darauf stoßen, daß Aristoteles auch diesen Charak-

⁷ Met. VI, 2; 1026a33 sqq.

⁸ Met. VI, 4; 1027b25 sqq.

ter, dieses Sein, im letzten Sinne der ontologischen Betrachtung zuweist⁹. Das ὄν ὡς ἀληθές wird sich erweisen als Charakter des Seins, sofern es begegnet. Damit werden wir einen Durchblick durch die Dimension dessen gewinnen, was Wahrsein für Aristoteles bedeutet. Es wird sich zeigen: das Wahrsein, die Unverborgenheit ist nicht im λόγος beheimatet. Wenn aber nicht im λόγος, so lautet die positive Frage: Wo dann? Von hier aus gewinnen wir wieder die Orientierung für die zentrale Frage des »Sophistes«, die Frage nach dem Sein des ψεῦδος, ob es so etwas gibt wie ein μὴ ὄν, ob das Nichtseiende sei. Die Betrachtung des Problems des ἀληθές wird nur noch so weit geführt werden, daß wir den Ansatz des »Sophistes« von Aristoteles her erfassen¹⁰.

⁹ Met.IX, 10.

¹⁰ s. Anhang.

ÜBERLEITUNG¹

DIE FIXIERUNG DES THEMATISCHEN FELDES IM AUSGANG VOM ΑΛΗΘΕΥΕΙΝ

§ 27. Das bisher Geleistete und die weitere Aufgabe.

Das Geleistete: die Gewinnung der Zugangsart (= ἀληθεύειν).

Die Aufgabe: Fixierung des Themas im Ausgang vom ἀληθεύειν bei Plato (= διαλέγεσθαι). Erste Anzeige des Themas: Die Revolution des Seinsbegriffs; das Sein des Nicht-Seienden (= ψευδος)

Was wir bisher betrachteten, hatte den Sinn einer *Vorbereitung* für das Verständnis eines platonischen *wissenschaftlichen* Dialogs. Ich betone ausdrücklich: eines *wissenschaftlichen* Dialogs, um anzudeuten, daß nicht alle platonischen Dialoge diese Höhe der wissenschaftlichen Betrachtung in sich tragen, obwohl alle in gewisser Weise auf Erkenntnis abzielen. *Es gibt kein wissenschaftliches Verständnis, d. h. historisches Zurückgehen zu Plato ohne Durchgehen durch Aristoteles.* Aristoteles sperrt zunächst gleichsam jeden Zugang zu Plato. Das ist eine Selbstverständlichkeit, wenn wir uns darauf besinnen, daß wir immer aus dem Späteren kommen und als Spätere rückwärtsgehen zu den Früheren und daß es auf dem Felde grundsätzlicher philosophischer Betrachtung keine Beliebigkeit gibt.

¹ Fortsetzung der Vorlesung nach der Weihnachtspause 1924/25. In der Hs. Heideggers finden sich die Titel: »W. Einl.« (= Wiederholung, Einleitung) und »Überleitung«.

Von hier ab liegen der Ausgabe nicht nur, wie bisher, die handschriftlichen Notizen Heideggers sowie die Kollegnotizen von H. Jonas, F. Schalk und H. Weiß zugrunde, sondern darüber hinaus die maschinenschriftliche Abschrift der stenographischen Mitschrift von S. Moser, die erst nach der Weihnachtspause einsetzt. Diese wurde von Heidegger durchgesehen, autorisiert und mit Randbemerkungen versehen, die im Folgenden gesondert als Anmerkungen (= Rb. Hs.) angeführt werden.

Vielmehr ist bei einem historischen Rückgang zu den Quellen unserer geistigen Existenz auch der innere Zug der geschichtlichen Entwicklung festzuhalten. Die Auswahl einer Philosophie oder eines Philosophen ist nie beliebig. Wenn es sonst erlaubt sein kann, aus den verschiedensten Motiven, geistigen Liebhabereien sich aus der Geschichte Existenzmöglichkeiten, Ideen, Vorbilder zu wählen, also beliebig in der Geschichte sich umzutun, so gilt das nicht für die philosophische Forschung, wenn anders diese das Dasein aufdecken soll in seinen Fundamenten und wenn anders dieses Dasein, wir selbst, die Geschichte sind. So ist das Durchgehen einer Interpretation durch Aristoteles, ob ausdrücklich oder nicht, im Grunde eine Selbstverständlichkeit, zumal wenn man bedenkt, daß in der aristotelischen Forschung nichts anderes vorliegt als eine *radikalere Fassung der Probleme*, mit denen Plato und die Früheren gerungen haben. Eine Platointerpretation kann Aristoteles nicht nur nicht überspringen, sondern jede muß sich an ihm bewähren. *Gemäß dem hermeneutischen Grundsatz gehen wir so vom Hellen ins Dunkle zurück*, vom Klaren bzw. relativ Ausgewickelten zum Verworrenen. »Verworren« ist hier nicht als abschätzige Bewertung zu verstehen, sondern besagt, daß die verschiedenen Richtungen des Sehens und Fragens bei Plato noch durcheinanderlaufen, nicht auf Grund einer subjektiven geistigen Unfähigkeit, sondern auf Grund der Schwierigkeit der Probleme. Das Verworrene, Unausgewickelte kann nur dann verstanden werden, wenn für die immanenten Tendenzen Leitfäden zur Verfügung sind. Diese können nicht beliebige philosophische Fragen sein, ebensowenig alle Möglichkeiten eines Systems, in einem Maximum von Oberflächlichkeit. Sondern die *Fundamentalfrage der griechischen philosophischen Forschung ist die Frage nach dem Sein*, nach dem Sinn des Seins und charakteristischerweise *die Frage nach der Wahrheit*².

² s. Anhang.

Wir sind in einer Richtung hinreichend vorbereitet, sofern wir uns *durch die bisherige Betrachtung des ἀληθεύειν³ die Grundstellung zugeeignet* haben, aus der heraus im Dialog gesehen und gefragt wird, die Art, in der die Schritte der dialogischen Verhandlung selbst ablaufen. Aber nicht nur *die Weise der forschenden Betrachtung* soll in dieser Vorbereitung fixiert werden, sondern ebenso sehr *das thematische Feld dieser Betrachtung* selbst. Dieses trägt in dem Dialog, den wir zunächst⁴ vornehmen, einen merkwürdigen Doppelcharakter. Im »Sophistes« wird gefragt und verhandelt, was der *Sophist* sei, und zwar im Absehen darauf, auszumachen, was der *Philosoph* sei. Der Sophist wird zunächst in der Mannigfaltigkeit seiner *Verhaltungen* sichtbar gemacht. Aus dieser Mannigfaltigkeit seines Verhaltens und der entsprechenden Interpretation wird zugleich das sichtbar, *wozu* er sich verhält. Die Art des sophistischen Redens und Umgehens mit allen Sachen läßt zugleich deutlich werden das Womit dieses Umgangs.

Das Verhalten des Sophisten ist im weitesten Sinne genommen eine τέχνη. Ich habe früher⁵ angedeutet, daß bei Plato die Ausdrücke τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις zum Teil noch durcheinanderlaufen⁶. Für Plato hat τέχνη die Weite der Bedeutung, die der Ausdruck noch bei Aristoteles, »Metaphysik« I zeigt: das Sich-Auskennen im weitesten Sinne in irgendeinem Verhalten. Hier beim Sophisten handelt es sich um das *Sich-Auskennen im Sprechen über alles, was es gibt*; das besagt: ein Sich-Auskennen im Besprechen des *Seienden*. Im Verlaufe der weiteren Charakterisierung kommt die merkwürdige Bestimmung hinzu, daß dieses Sich-Auskennen ein *Täuschen* ist über das, worüber gesprochen wird. Der Sophist gibt in seiner

³ Rb. Hs.: Aristoteles, Eth. Nic. Z. im vorausgehenden 1. Teil der Vorlesung.

⁴ Rb. Hs.: geplant war auch der »Philebos«.

⁵ Vgl. S. 65.

⁶ Rb. Hs.: Vgl. »Theätet« 207c: τεχνικός als ἐπιστήμων gegen bloßen δοξασιτικός.

Rede das, worüber er spricht, als etwas aus, was es im Grunde, bei eigentlicher Betrachtung, nicht ist bzw. nicht so ist, wie er es zeigt. Die vielfache Charakteristik des Sophisten, die ja ohne weiteres bei der ersten Lektüre des Dialogs in die Augen springt, die von ganz verschiedenen Seiten immer wieder ansetzt, hat den Sinn, *das konkrete Dasein des Sophisten* innerhalb des griechischen Lebens ganz konkret näher zu bringen. Daraus aber, aus diesem unabwendbaren faktischen Dasein des sophistischen Verhaltens, das ja innerhalb der griechischen geistigen Welt eine ausgezeichnete Macht war, aus diesem unbestreitbar mächtigen Sein des sophistischen Verhaltens, wird zugleich deutlich, *daß das ist, wozu er sich verhält*, womit er es als Sophist zu tun hat, mit *Täuschung und Trug*. Sofern aber Täuschung und Trug etwas ist, *was im Grunde nicht ist*, ein Seiendes, das ein Nicht-Seiendes als seiend ausgibt, wird aus dem Dasein des Sophisten selbst das Sein des Nicht-Seienden deutlich. So zeigt sich aus der Konkretion und der Faktizität des sophistischen Seins, aus der Existenz von so etwas wie einem Sophisten - allerdings für eine auf höherer Stufe stehende Betrachtung -, *daß das Nicht-Seiende - Täuschung, Trug - ist*.

Diese Einsicht, daß das Nicht-Seiende ist, bedeutet zugleich eine *Revolution* der bisherigen Auffassung, des bisherigen von Plato selbst noch vertretenen Sinnes von Sein. Die *Interpretation der Seinsart des Sophisten* gilt so letztlich dem *Aufweis des Seins des Nicht-Seienden*. Dieser Aufweis ist nichts anderes als die *radikalere Fassung des Sinnes von Sein selbst und der darin beschlossenen Charaktere des Nicht*. Das besagt aber eine ursprünglichere Aneignung des Themas der philosophischen Forschung, nicht im Sinne eines Programms, sondern im Verlauf des Dialogs in der Weise einer konkreten Bearbeitung der Frage nach dem Sein. Mit dieser radikaleren Fassung und Begründung der Seinsforschung ist zugleich gegeben eine fundamentalere Interpretation dieser Forschung selbst, d. h. des Philosophierens. So kehrt auf dem Wege über die sachliche Betrachtung des Themas des Seins des Nicht-Seienden die Be-

trachtung zurück zu einer neuen eigentlichen Existenz, zu der des *Philosophen*. Charakteristisch ist, daß dabei nicht über einen bestimmten Typus Mensch gehandelt, nicht Typologie von verschiedenen Menschenarten getrieben wird, sondern sachliche Forschung, aus der der Sinn des Philosophen von selbst herausspringt, ohne daß Plato ausdrücklich darüber spricht. Mit der Frage nach dem Sinn der sophistischen Existenz wird indirekt die des Philosophen mitbeantwortet.

Wenn wir damit das Gewicht der Fragestellung auf die *sachliche Frage des Seinsbegriffes* und die *Umlegung des bisherigen Seinsbegriffes* verlegen, so sind wir vor die Aufgabe gestellt, die Position der Betrachtung uns zuzueignen, auf der die Anwesenheit des Nicht-Seienden zum ersten Mal präsent und evident wird. Es kommt darauf an, phänomenologisch die Tatbestände auszuweisen. Wir werden nachsehen müssen: Auf welchem Weg wird das Sein des Nicht-Seienden präsent und evident? Wo und wie ist der Anwesenheit des Nicht-Seienden nicht mehr aus dem Weg zu gehen? Und wir werden fragen müssen: Was besagt dieser Weg? Wie vollzieht sich angesichts des Seins des Nicht-Seienden die Um- und Ausbildung des Seinsbegriffs? Wie war dieser bisher bei Parmenides gewonnen? Woher gelangt Plato in sein Fragen nach dem Sein? *Thema der Betrachtung ist also das Seiende in seinem Sein*; es geht um die Charaktere des Seienden, sofern es ist.

Dieses Seiende, das im Dialog behandelt wird, ist *Thema eines Sprechens* darüber, und zwar eines solchen Sprechens, *διαλέγεσθαι*, daß darin das Seiende als Aufgedecktes sichtbar wird. Daher spricht Plato immer vom *ὄν ἀληθινόν*; dieses ist das Seiende als aufgedeckt an ihm selbst. Über das *ἀληθεύειν*, die Art des Zugangs zum Aufgedeckt-Seienden, sind wir hinreichend orientiert⁷. Unter den möglichen Weisen des *ἀληθεύειν* haben wir eine ausgezeichnete kennengelernt, der es einzig

⁷ Rb. Hs.: Der I. Teil dieser Vorlesung ist eine Interpretation von Aristoteles Eth. Nic. Z.

und allein darauf ankommt, rein aufzudecken: das θεωρεῖν, und zwar das θεωρεῖν der σοφία, das den Sinn hat, das Seiende in seinen ἀρχαί, aus dem her, was es als Sein im vorhinein schon ist, sichtbar zu machen, das ὄν ἀληθινόν oder das ἀληθές des ὄν. Auf Grund dieses *inneren Zusammenhanges von Sein und Aufgedecktsein* können die Griechen in verkürzter Rede auch sagen: *Die Philosophie geht auf die ἀλήθεια*⁸. ἀλήθεια besagt einmal das Unverborgen-sein schlechthin von etwas, meint aber zugleich, entsprechend wie die Bedeutung von λόγος, das Unverborgene selbst, das unverborgen Seiende. Der schlechthinnige Gebrauch von ἀλήθεια besagt nichts anderes als das Seiende in seinem Sein, sofern es eigentlich aufgedeckt ist⁹.

Mit dem ἀληθεύειν haben wir uns die Zugangsart und die Art des Betrachtens und Aufdeckens klar gemacht, nicht aber entsprechend das thematische Feld, nicht die Seinsforschung selbst, d. h. das Thema des Seienden, wie es von Aristoteles in seiner Ontologie abgehandelt wird. Dieses ist nur unzureichend angezeigt. Es ist nicht daran zu denken, auch wenn uns noch mehr als ein Semester zur Verfügung stünde, diese Seite hier vorzuführen, die aristotelische Ontologie. Nur in einem ganz verkürzten Verfahren wollen wir uns im vorhinein eine Orientierung über das verschaffen, was im Dialog behandelt wird, und zwar, da *durch die Zugangs- und Umgangsart das thematische Feld bestimmbar ist*, am kürzesten so, daß wir versuchen, das, was wir zunächst verhandelt haben, die Art des Betrachtens im Dialog, das ἀληθεύειν, uns noch näher zu bringen mit Bezug auf die charakteristische Art, wie es bei Plato vorliegt, mit Bezug auf das διαλέγεσθαι.

⁸ Met. I, 3; 983b3.

⁹ s. Anhang.

§ 28. Erste Charakteristik der Dialektik bei Plato

a) Das διαλέγεσθαι als ἀληθεύειν.

Wiederaufnahme und Weiterführung des über den λόγος Ausgemachten: Abweis des λόγος als eigentlicher Stätte der Wahrheit¹. Der λόγος als nächste Weise des ἀληθεύειν sowie als verdeckendes Gerede. Der Grundsinn der »Dialektik«: das Durch-brechen des Geredes, Tendenz auf das Sehen (νοεῖν)

Wenn die Vorbereitung für das Dialogverständnis durch die Explikation des ἀληθεύειν eine begründete ist und eine echte Vorbereitung sein soll, dann muß aus ihr die Betrachtungsart des Dialogs, das διαλέγεσθαι, verständlich werden. Es muß aus dem über das ἀληθεύειν Ausgemachten gezeigt werden können, was διαλέγεσθαι, das spezifische Verhalten des Durchsprechens im Dialog, eigentlich besagt. Mit der Aufklärung des Sinnes des διαλέγεσθαι gewinnen wir zugleich ein Verständnis dafür, warum überhaupt die Erörterung dessen, was im Dialog behandelt wird, in der Weise des »Dialoges« geschieht, warum Plato in Dialogen philosophiert. Das geschieht nicht etwa deshalb, weil, wie man trivial sagt, Plato ein Künstler war und dergleichen Dinge auch schön darstellen wollte, und wie diese Sachen alle heißen, sondern aus einer inneren Not des Philosophierens selbst, aus der radikalen Aufnahme des Anstoßes und Stoßes, den ihm Sokrates versetzte: aus dem λόγος als Gerede, dem zunächst gegebenen, über alle Dinge Gesprochenen und Herum-Gesprochenen, durch das echte Sprechen hindurchzugehen zu einem λόγος, der wirklich als λόγος ἀληθής etwas über das Besprochene sagt. Das διαλέγεσθαι ist ein Hindurchgehen durch das Sprechen im Ausgang von einem Gesprochenen mit dem Ziel, zu einer Aussage, zu einem λόγος in echtem Sinne über das Seiende selbst zu gelangen. In diesem Sinne ist das διαλέγεσθαι – wie es später in Platos »Sophistes« heißt – ein

¹ Vgl. § 26 b) β), S. 182 ff.

διαπορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων (vgl. 253b10), ein Durchlaufen dessen, was gesagt ist, und zwar so, daß es aufzeigt, was darin an Sein gemeint sein könnte. Das διαλέγεσθαι hat demnach, wie der λόγος, die *Funktion des Aufdeckens*, und zwar eines Aufdeckens *in der Weise des Durchsprechens*. Dieses Durchsprechen setzt ein bei dem, was man zunächst und zuvor schon über das zu Besprechende spricht, geht durch dieses hindurch, ist ausgerichtet auf und findet sein Ende in einem Sprechen, das über das Thema eigentlich etwas aussagt, in der Aussage, im echten λόγος.

Wenn wir sagen, daß der λόγος, hier als διαλέγεσθαι, aufdeckend ist, jedenfalls in dieser Faktizität genommen ist, so liegt darin, daß zum λόγος ein ἀληθεύειν gehört. Genauer besehen ist zu sagen, daß der λόγος selbst als λόγος nicht ohne weiteres die Vollzugsart des ἀληθεύειν ausmacht, daß mithin *das Aufdecken im λόγος als λόγος* nicht bodenständig ist. Sondern der λόγος *kann* die Leistung des Aufdeckens übernehmen, muß es aber nicht. Faktisch aber ist es gerade *der λόγος, der zunächst und zumeist alle Weisen des Aufdeckens durchherrscht*, so daß alle früheren Formen des ἀληθεύειν, die wir bei Aristoteles kennen gelernt haben, außer der des νοῦς, bestimmt sind durch den Charakter des μετὰ λόγου; sie vollziehen sich in der Weise des Besprechens. Die Verhaftung des λόγος mit dem ἀληθεύειν wird jedoch von Aristoteles nicht näher betrachtet. Es wird von ihm faktisch nur der Hinweis darauf gegeben, daß alle Weisen des ἀληθεύειν zunächst und zumeist μετὰ λόγου sind. Der λόγος, das besprechende Ansprechen, ist die nächste Vollzugsart des ἀληθεύειν, während der νοῦς, das reine Vernehmen, als solches keine Möglichkeit für den Menschen, das ζῆλον λόγον ἔχον, ist. Das νοεῖν ist zunächst und zumeist ein διανοεῖν, weil der Umgang-mit durch den λόγος beherrscht ist².

Der λόγος kann also das ἀληθεύειν übernehmen, hat es nicht von sich aus, sondern von dem jeweiligen νοεῖν und διανοεῖν

² So in der Hs. Heideggers.

bzw. der jeweiligen αἰσθησις. Seinem ursprünglichen Sinn und auch seiner ursprünglichen Faktizität nach ist der λόγος überhaupt nicht aufdeckend, sondern, wenn man extrem sprechen kann, geradezu *verdeckend*. Der λόγος ist zunächst das *Gerede*, das die Faktizität hat, die Sachen nicht sehen zu lassen, sondern eine eigentümliche Genügsamkeit auszubilden, bei dem stehen zu bleiben, was man so sagt. Die Herrschaft des Geredes verschließt gerade für das Dasein³ das Seiende und macht also blind gegen das Aufgedeckte und mögliche Aufdecken. Wenn aber der λόγος in dieser Faktizität als Gerede zunächst das Dasein durchherrscht, muß das Vordringen zum Aufgedeckt-Seienden gerade durch ihn hindurch. Es muß ein solches Sprechen sein, daß es im Für- und Gegensprechen mehr und mehr an das, wovon die Rede ist, heranführt und dieses sehen läßt. Das διαλέγεσθαι hat also in sich selbst die *immanente Tendenz auf ein νοεῖν*, auf ein Sehen. Sofern aber die Betrachtung im λέγειν bleibt, als διαλέγεσθαι im Durchsprechen sich aufhält, kann ein solches Durchsprechen zwar das Gerede verlassen, aber doch lediglich den *Versuch* machen, zu den Sachen selbst vorzudringen. Das διαλέγεσθαι bleibt im Besprechen; es *kommt nicht zum reinen νοεῖν*. Es hat nicht die eigentlichen Mittel zu dem, wobei es eigentlich zu Ende sein soll, zum θεωρεῖν selbst. Obzwar das διαλέγεσθαι sein Ziel nicht erreicht, das Seiende nicht schlechthin aufdeckt, solange es noch im λέγειν bleibt, braucht es kein Spiel zu sein, sondern es hat eine echte Funktion, sofern es das Gerede durchbricht, das Gerede kontrolliert, auf das, was gemeint ist, im Sprechen gewissermaßen den Finger legt, und so die besprochenen Sachen in einer ersten Anzeige erstmalig und in ihrem nächsten Aussehen vorgibt. Das ist der *Grundsinn der platonischen Dialektik*⁴. Sie hat in sich

³ Rb. Hs.: des Menschen (anstelle des im Text durchgestrichenen: und für das Leben).

⁴ Rb. Hs.: Randnotiz: i.S. der originellen Bedeutung dieses Philosophierens.

selbst die Tendenz auf ein Sehen, auf ein Aufdecken. Man kann also die Dialektik nicht dadurch erfassen, daß man einen Unterschied zwischen Anschauen und Denken macht und die Dialektik auf die Seite des Denkens schlägt. Die Dialektik ist nicht etwa eine höhere Stufe des sogenannten Denkens gegenüber der sogenannten bloßen Anschauung, sondern umgekehrt: Ihr einziger Sinn und ihre einzige Tendenz ist, durch das nur Besprochene hindurch die echte ursprüngliche *Anschauung* vorzubereiten und auszubilden⁵. Daß Plato nicht dazu vorgedrungen ist, letztlich das Seiende selbst zu sehen und gewissermaßen die Dialektik zu überwinden, dieses Ungenügen, das in seinem eigenen dialektischen Verfahren beschlossen ist, bestimmt gewisse Momente seiner Dialektik, z.B. die vielbesprochene κοινωμία τῶν γενῶν, die Gemeinschaft, das Sich-miteinander-Halten der Gattungen. Diese Charaktere sind keine Vorzüge und keine Bestimmungen einer überlegenen philosophischen Methode, sondern Anzeichen einer grundsätzlichen Verworrenheit und Unklarheit, die, wie ich schon sagte, in der Schwierigkeit der Sachen selbst, in der Schwierigkeit solcher erster Fundamentalforschungen, begründet liegt.

b) Kritik der traditionellen Auffassung der Dialektik.

Dialektik: keine Denktechnik, sondern Vorstufe des νοεῖν. Stellung des Aristoteles zur Dialektik

Die Herrschaft des λόγος zeitigt später – wie auch heute noch – eine Rückwirkung, und zwar im »Theoretischen« überhaupt und im »Logischen«. Die Geschichte der Philosophie und die dialektisch orientierte philosophische Betrachtung hat sich an dieser platonischen Dialektik das erste Ideal genommen und darin eine überlegene Art des Philosophierens gesehen. Man hat sich im Anschluß daran ein Wunderwerk philosophischer

⁵ Rb. Hs.: Erkennen – vgl. SuZ – und Anschauen. Hegel im Grunde ebenso.

Denktechnik zurecht gemacht, eine Denktechnik des dialektischen Hin und Her, eine Methode, die dann am besten läuft, wenn sie von Sachkenntnis möglichst unbeschwert ist, und zu der nichts gehört als ein leerlaufender, wildgewordener Verstand. Was für Plato eine innere Not war, nämlich zu den Sachen zu kommen, das wird hier zu einem Prinzip gemacht, mit den Sachen zu spielen. Die platonische Bemühung in der Dialektik läuft gerade den entgegengesetzten Weg, das *ὄν ἀληθινόν*, *das, was ist, zu sehen*. Die Kehrseite dieses Mißverständnisses des Sinnes der platonischen Dialektik und vielleicht der Dialektik überhaupt ist die abschätzige Beurteilung der Stellung des Aristoteles zur Dialektik. Es ist ein Gemeinplatz in der Philosophiegeschichte geworden, daß man sagt, Aristoteles habe die platonische Dialektik nicht mehr verstanden und zu einer bloßen Technik des schließenden Denkens herabgezogen⁶.

Erst neuerdings hat man wieder betont, Aristoteles habe das Wort »Dialektik« seiner hohen platonischen Würde entsetzt. Nun, solche Dikta, die ja philosophisch nicht viel bedeuten, entspringen einer romantischen Auffassung der Philosophie. Der Satz ist zutreffend, wenn man nur die rechte Begründung hinzunimmt, aber nicht, wenn sich dahinter ein romantisches Bedauern verbirgt. Aristoteles hat die Dialektik ihrer Würde entsetzt, nicht, weil er sie nicht mehr verstand, sondern, weil er sie radikaler verstand, weil er Plato selbst erfaßte als mit seiner Dialektik unterwegs zum *θεωρεῖν*, weil es ihm gelang, das, was Plato anstrebte, selbst wirklich zu machen. *Aristoteles sah die immanenten Grenzen der Dialektik, weil er radikaler philosophierte*. Durch diese Begrenzung der platonischen Dialektik wurde er zugleich in den Stand gesetzt, ihr ihr relatives Recht zurückzugeben. Das konnte er allerdings nur, weil er verstand, welche Funktion der *λόγος* und das *διαλέγεσθαι* innerhalb der wissenschaftlichen Betrachtung und überhaupt innerhalb der menschlichen Existenz hat. Nur aus einem positiven Verständ-

⁶ s. Anhang.

nis des Phänomens des λέγειν innerhalb des Lebens, wie wir es in seiner »Rhetorik« finden, gewann Aristoteles den Boden, das λέγεσθαι ganz konkret zu interpretieren und dadurch das διαλέγεσθαι schärfer zu sehen. Aristoteles konnte also die Dialektik gar nicht herabziehen, weil sie für ihn ihrem Sinne nach schon unten, d. h. *eine Vorstufe des θεωρεῖν* ist und als Vorstufe nicht irgendein scharfsinniges Operieren und Denken, sondern ihrem Sinne nach immer schon ein *Sehenwollen*, sofern der λόγος eben den Sinn des ἀποφαίνεσθαι hat, des Sehenslassens. Die Dialektik ist keine Überredungskunst, sondern sie hat gerade umgekehrt den Sinn, den Mitunterredner zum Sehen zu bringen und ihm die Augen zu öffnen.

Die schärfere Bestimmung des διαλέγεσθαι, wie sie bei Aristoteles vorliegt und die wir an der Interpretation des Aristoteles selbst gewonnen haben, wollen wir uns kurz vergegenwärtigen, um zugleich die gegebene Interpretation des διαλέγεσθαι und der Dialektik zu bewähren. Wir fragen: bei welchen Gelegenheiten und in welchen Zusammenhängen spricht Aristoteles von Dialektik? Diese Betrachtung der Dialektik bei Aristoteles dient zugleich der Zusammenfassung der Vorbereitung auf die Dialoginterpretation. Mit dieser Betrachtung der Dialektik bei Aristoteles kommen wir also endgültig zum Dialog selbst, so daß wir die gekennzeichnete Folge der Schritte des Betrachtens festhalten müssen, und zwar so, daß wir zugleich das Thema im Blick behalten, das in diesem διαλέγεσθαι zur Sprache kommt⁷.

In der bisherigen Erörterung, im Zusammenhang der Betrachtung des ἀληθεύειν sowohl wie des νοεῖν im engeren Sinne, ist uns der Ausdruck λόγος in verschiedenen Bedeutungen begegnet. Wenn die Interpretation des λόγος als Ansprechen von etwas und als Besprechen von etwas als etwas Grund hat, dann muß diese Interpretation des λόγος und seiner Grundbedeutung auch die Wurzel sein, von der aus die übrigen abgeleite-

⁷ s. Anhang zu S. 199.

ten Bedeutungen von λόγος verständlich werden^{8,9}. Ich nehme die Erörterung dieser Bedeutungen vorweg, weil sie innerhalb der platonischen Dialoge ganz vermischt und ungeklärt immer wieder vorkommen.

c) Die Bedeutungen des Ausdrucks »λόγος« bei Plato

Plato spricht von λόγος in ganz verschiedenen Bedeutungen, aber nicht willkürlich, sondern in einer Unbestimmtheit, die immer ein gewisses Fundament in den Sachen hat. λόγος besagt:

1. λέγειν,
2. λεγόμενον, und zwar hat diese Bedeutung des λεγόμενον, des Gesagten, den doppelten Sinn: Es kann meinen das Besprochene, also den Gehalt, aber auch
3. das Gesagtsein, das Ausgesprochensein dieses Gehaltes – der und der hat es gesagt –, eine Art des Seins des λόγος, die gerade im alltäglichen Dasein herrscht, so daß, wie Aristoteles sagt, oft schon das Gesagtsein genügt, um eine πίστις, eine Überzeugung, über das Gesagte zu wecken, ohne daß man sich den gesagten Gehalt und die Weise des Sagens ausdrücklich zueignet.

In diesen drei verschiedenen Bedeutungen variiert zunächst der Terminus λόγος. Dann besagt

4. λόγος soviel wie εἶδος. Diese Bedeutung hängt damit zusammen, daß λόγος besagen kann λεγόμενον, das Gesagte, und zwar – sofern λέγειν besagt ἀποφαίνεσθαι, sehen lassen – das, was man im Sagen sehen läßt vom Seienden, das Seiende also in dem, wie es aussieht, in dem, wie es im λόγος als ἀποφαίνε-

⁸ Rb. Hs.: vgl. die bessere Darstellung des λόγος-Begriffes S.S. 31 Anfang. Anm. der Hg.: GA II, Bd. 33, Aristoteles, Metaphysik Θ, 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Freiburger Vorlesung SS 1931. Hrsg. von H. Hüni, S. 5.

⁹ Rb. Hs.: vgl. Theätet. Schlußabschnitt. 3 Bedeutungen des λέγειν.

σθαι aufgezeigt ist, so daß λόγος oft identifiziert werden kann mit εἶδος bzw. Idee. In weiterer Bedeutung finden wir

5. eine Identifizierung von λόγος mit νοῦς, νοεῖν. Wir wissen aus Früherem, daß der λόγος das Phänomen ist, das als Grundbestimmung für das gefaßt wird, was das Sein des Menschen ausmacht: der Mensch als Lebendes, das spricht. Sofern aber dieses Sprechen die Vollzugsart ist des Sehens, des Vernehmens, der αἰσθησις sowohl wie des νοεῖν, wird der λόγος als Grundcharakter des Seins des Menschen zugleich stellvertretend für die andere Bestimmung der ζωὴ des Menschen, für den νοῦς¹⁰. Auf dem Umweg dieser phänomenalen Verklammerung kommt es dann dazu, daß man λόγος mit Vernunft übersetzt. λόγος heißt aber nicht Vernunft, und er hat in sich selbst nicht den Sinn des νοεῖν, sondern kann nur sein die Vollzugsart des Vernehmens selbst. Man muß sich bei diesem Gebrauch klar sein über das, was da an unexplizierten Tatbeständen zugrunde liegt.

6. bedeutet λόγος Beziehung. Diese Bedeutung wird verständlich aus der Grundbedeutung von λέγειν. λέγειν besagt: λέγειν τι κατὰ τινος, etwas ansprechen als etwas bzw. im Hinblick auf etwas. Im λέγειν liegt ein Hinblicken auf, von einem zum anderen; deshalb besagt λόγος auch soviel wie Beziehung. Diese abgeleitete Bedeutung: Beziehung, hat der Terminus λόγος her vom Ansprechen als etwas. Von daher ist auch verständlich, daß λόγος

7. bedeutet ἀνάλογον, »entsprechend«, das Entsprechende, das Entsprechen als eine bestimmte Art des Bezogenseins^{11, 12}.

Ich beschränke mich auf diesen Umkreis der Bedeutungen von λόγος, weil diese uns vorwiegend entgegentreten, und zwar so, daß oft mehrere Bedeutungen in einem gemeint werden. Von hier aus wird auch verständlich, wie sich ein Schritt der dialogischen Betrachtungen aus dem anderen ergibt. Dies

¹⁰ Rb. Hs.: λόγος – ratio.

¹¹ Rb. Hs.: λέγειν – überhaupt zusammennehmen – beziehen.

¹² s. Anhang.

bleibt dunkel, solange man an einer isolierten Bedeutung von λόγος festhalten will.

Als Übergang zum Dialog selbst nun die kurze Orientierung über die διαλεκτική. Aristoteles spricht an zwei ausgezeichneten Stellen von der Dialektik: 1. im Zusammenhang der Bestimmung der Aufgabe der Philosophie als der Fundamentalwissenschaft vom Seienden, »Metaphysik« IV,2; 2. in der Lehre vom λόγος in der »Topik« und in der Abhandlung über die Trugschlüsse, die ja eigentlich zur »Topik« gehört und als letztes Buch der »Topik« gerechnet werden muß, also 1. im Zusammenhang mit der σοφία, 2. im Zusammenhang mit der Theorie des λέγειν im Sinne des theoretischen Besprechens¹³. Die Betrachtung der Dialektik im Zusammenhang mit der πρώτη φιλοσοφία, der Fundamentalwissenschaft, gibt uns zugleich Gelegenheit, einen *konkreten Blick* zu tun in das *Feld der ontologischen Forschung* und uns einen *Vorbegriff* zu bilden von dem, womit die *griechische Seinsforschung* sich beschäftigt und wie sie sich damit beschäftigt. Wir haben bisher nur gehört, sie handle von den ἀρχαί des Seienden. Wir werden in einer kurzen Erörterung sehen, wie so eine ἀρχή aussieht. Ebenso wird die Betrachtung der Theorie des λέγειν Veranlassung werden, im Zusammenhang mit dem Phänomen des λόγος den Begriff des »Logischen« zu verstehen.

¹³ Heidegger hat in der Vorlesung die Dialektik nur mit Bezug auf Met. IV,2 dargestellt (vgl. S. 216 ff.). Aus Hinweisen in den Vorlesungsnachschriften sowie aus einigen wenigen Stichworten in der Hs. Heideggers geht hervor, daß auch eine Darstellung der Dialektik mit Bezug auf die »Topik« geplant war. Diese kam jedoch in der Vorlesung nicht zur Ausführung; s. Anhang, Zusatz 23 und 26.

§ 29. Ergänzung: Die Neuerung bezüglich des Bodens der griechischen Seinsforschung in Platos »Sophistes«

- a) Der doppelte Leitfaden der Seinsforschung in Platos »Sophistes«: Das konkrete Dasein (der Philosoph, der Sophist); das λέγειν

Wenn wir den Dialog »Sophistes« im Ganzen nehmen und von seinem Titel ausgehen¹, so ergibt sich bei näherem Zusehen eine *bemerkenswerte Neuerung* innerhalb der bisherigen Betrachtungen der griechischen Philosophie, sofern *für die Diskussion des Seins* und des Seienden jetzt *als Boden eine bestimmte Existenzart*, die des Philosophen, *angesetzt* wird; denn der Dialog hat nichts anderes zum Ziel, als diesen Boden konkreter Daseinsart zu explizieren und damit gleichsam das Milieu zu schaffen, innerhalb dessen das Seiende in seinem Sein sich zeigen kann. Ich sage, diese neue Fundierung der Forschung nach dem Sein des Seienden ist bemerkenswert gegenüber dem Ausgang der griechischen Seinsbetrachtung überhaupt, gegenüber der Position des Parmenides, wo das Sein einfach bestimmt wird in Korrelation auf das νοεῖν. Das ist zwar grundsätzlich dasselbe, sofern der Philosoph derjenige ist, der in einem ausgezeichneten Sinne νοεῖ, vernimmt, betrachtet, aber doch mit dem Unterschied, daß bei Parmenides dieses νοεῖν noch ganz unbestimmt bleibt. Es wird nicht gesagt, ob es das νοεῖν eines bestimmten Seinsgebietes ist oder des Seienden überhaupt; sondern es wird überhaupt nur vom Sein unbestimmt gesprochen, ebenso vom νοεῖν. *Der Umschlag hinsicht-*

¹ Es handelt sich hier um die Stundenüberleitung von der XIX. (Donnerstag, den 8. Januar 1925) zur XX. Sitzung (Freitag, den 9. Januar 1925). Sie ist eine erweiterte und bestimmtere Fassung des Beginns der XIX. Sitzung (S. 191 f.) und führt zugleich zur Bestimmung der Dialektik bei Aristoteles hin. Aufgrund ihres eigenen Gedankenzugs konnte sie dort nicht eingearbeitet werden. Sie sei hier gesondert wiedergegeben.

lich der Forschung, nicht hinsichtlich des Resultates, *liegt darin, daß der Boden, auf dem die Frage nach dem Sinn des Seins gestellt wird, jetzt konkret wird*. Die Aufgabe der Zueignung des Bodens wird schwieriger, aber das Resultat reicher. Das zeigt sich darin, daß auch das Nicht-Seiende in seinem Sein erkannt, uns jedenfalls zur Frage gestellt wird. In beiden Fällen, wie überhaupt, zeigt sich, daß über das Seiende nur etwas ausgemacht werden kann hinsichtlich seines Seins, *sofern das Seiende da ist*, wie wir sagen, sofern das Seiende überhaupt *begegnen* kann. Es kommt lediglich darauf an, das begegnende Seiende in seiner nächsten und ursprünglichsten Begegnisart festzuhalten und innerhalb dieser zu fragen nach dem, als was es sich zeigt. Das ist die eine Richtung, in der die Frage nach dem Sinn des Seienden, nach dem Sein, gestellt wird.

Die andere geht damit für eine konkretere Seinsforschung unmittelbar zusammen, sofern das begegnende Seiende – in der naiven Ontologie zunächst die Welt – *begegnet und da ist* im alltäglichen Dasein, das über die Welt spricht², so daß zugleich *das Besprechen und Ansprechen* ein weiterer Leitfaden wird, an dem die Frage nach dem Sein sich orientiert. Es wird gefragt: Wie sieht das Seiende aus, sofern es Angesprochenes, Besprochenes, λεγόμενον, ist? Diese Frage nach dem Sein am Leitfaden des λέγειν ist zugleich der eigentliche Ursprung der Logik. Die »Logik« im griechischen Sinn hat zunächst gar nichts zu tun mit dem Denken, sondern steht ganz innerhalb der Aufgabe der Frage nach dem Sein. So ist der »Sophistes« – und überhaupt die um ihn sich gruppierenden Dialoge Platos – *ein bemerkenswerter Umschlag zwischen der Position des Parmenides und der des Aristoteles, die alle diese Ansätze der griechischen Ontologie vollendet*. Diese Bedeutung des »Sophistes« zeigt sich freilich nur, wenn wir ihn ursprünglich genug fassen in dem, was gar nicht zum Austrag kam und auf dieser Position nicht zum Austrag kommen konnte. Es bleiben

² Rb.Hs.: das »ist« im einfachen Sagen und Aussagen.

grundsätzliche Schwierigkeiten, die auf dieser Position nicht zu beheben sind, die für uns da sind³. Also nicht nur die begegnende Welt, sondern auch die Welt, sofern sie angesprochen ist, ist in diesem doppelten Sinn als Leitfaden der Seinsforschung gegeben.

b) Der λόγος als Leitfaden der Seinsforschung bei Aristoteles
(»Onto-logie«)

Der λόγος also, das Besprechen der Welt und des Seienden, hat die Rolle des Leitfadens, sofern im λεγόμενον das Seiende da ist. Auch da, wo die Seinsforschung, wie bei Aristoteles, über die Dialektik, über das Verhaftet-Bleiben am angesprochenen Seienden, hinaus kommt, zum reinen Erfassen der ἀρχαί, zum θεωρεῖν, – auch da läßt sich zeigen, daß der λόγος noch fundamental ist für die endgültige Fassung des Seins. Auch Aristoteles, obzwar er die Dialektik überwindet, bleibt doch bei seiner ganzen Fragestellung nach dem Sein am λόγος orientiert. Dieser Tatbestand ist der Ursprung dessen, was man heute als formale Ontologie bezeichnet, und in diese aufgegangen. Das διαλέγεσθαι ist eine Art, über das Seiende hinsichtlich seines Seins zu fragen, in der der λόγος Leitfaden ist und bleibt. Für Aristoteles aber zeigt sich der λόγος in seiner eigentümlichen Beziehungsstruktur: das λέγειν ist immer ein λέγειν τι κατὰ τινος. Sofern der λόγος etwas als etwas anspricht, ist er grundsätzlich ungeeignet, das zu erfassen, was seinem Sinne nach nicht mehr als etwas anderes angesprochen werden kann, sondern nur an ihm selbst zu erfassen ist. Hier versagt gleichsam der λόγος in dieser nächsten und vorherrschenden Struktur. Es bleibt, wenn man über ihn hinausgeht, nur eine neue Idee des λόγος: Der λόγος καθ' αὐτό, wie dies Aristoteles Met. VII, cap. 4 gezeigt hat.

Auf Grund dieser schärferen Einsicht in die Struktur des λόγος gelingt es Aristoteles, die platonische Dialektik selbst in

³ s. Anhang.

ihrer *Vorläufigkeit* zu charakterisieren. Aristoteles leistet diese Charakteristik im Zusammenhang mit der Forschungsart, die man als »*Erste Philosophie*« bezeichnet, die das Seiende in seinem Sein betrachtet. Im Zusammenhang mit der Exposition der Idee einer ursprünglichen und ersten Seinswissenschaft beruft sich Aristoteles auch auf die Dialektiker und Sophisten, sofern er sagt, auch diese machen den Anspruch, Philosophen zu sein.⁴ Zugleich mit diesem Anspruch auf Philosophie ist ihre Erkenntnis und ihr Erkenntnis-Interesse auf das *Ganze*, auf das *ὅλον*, auf die *ἅπαντα*, auf alles Seiende gerichtet, nicht auf ein bestimmtes Seiendes. Aristoteles entnimmt in dieser Betrachtung aus der Tatsache, daß es Dialektiker und Sophisten gibt als uneigentliche Philosophen, eine Bewährung dafür, daß die Philosophie auf das Ganze zielt. Sie zielt allerdings auf das Ganze, *ὅλον*, in einem ganz bestimmten Sinne: nicht in der Weise, daß die inhaltlichen Bestimmtheiten alles Seienden, das es gibt, gleichsam aufgezählt würden, erzählt würde, was es für Seiende gibt, wie die Dinge im einzelnen beschaffen sind; sondern sie zielt auf das Seiende, sofern es ist, und nur insofern. Sie geht also nicht, wie wir sagen würden, auf das Ontische, auf das Seiende selbst, derart, daß ich im Seienden aufgehe, sondern sie geht so auf das Seiende, *daß ich das ὄν anspreche als ὄν* – das *ὄν λεγόμενον ἢ ὄν* – daß ich das Seiende also so anspreche, daß es lediglich hinsichtlich seines Seins angesprochen wird und nicht in einer anderen Hinsicht. *Diese Idee der »Onto-logie«, des λέγειν, des Ansprechens des Seienden hinsichtlich seines Seins hat Aristoteles zum ersten Mal in aller Schärfe exponiert.* In diesem Zusammenhang kommt er auf die Abgrenzung der Dialektik und Sophistik gegenüber dieser Idee einer Ersten Philosophie. Wir wollen uns dies ganz kurz etwas konkreter klar machen an Hand der Exposition, die Aristoteles im Buch IV der »Metaphysik« gibt.

⁴ Met. IV, 2; 1004b17 sqq.

§ 30 Philosophie – Dialektik – Sophistik bei Aristoteles
(Met. IV, 1-2)¹

a) Die Idee der Ersten Philosophie.

Die Erste Philosophie als Wissenschaft vom $\delta\upsilon\eta\delta\upsilon$. Abgrenzung der Ersten Philosophie gegen die Einzelwissenschaften. Das Sein als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\iota\varsigma$. Die $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$ -Forschung der Alten. Weitere Seinsstrukturen. Erste und Zweite Philosophie.

Das Buch IV der »Metaphysik« beginnt gleichsam ganz dogmatisch mit dem Satz: *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ δὴ ἢ δὴ καὶ τὰ τοῦτ' ὑπάρχοντα καθ' αὐτό* (cap. 1; 1003a21 sq.). »Es gibt eine Wissenschaft, und zwar eine solche, die *θεωρεῖ*, betrachtet, *τὸ δὴ ἢ δὴ*, das Seiende als Seiendes«, das besagt eben hinsichtlich seines Seins, das Seiende also nicht als etwas anderes, als so und so beschaffen, sondern als Seiendes, sofern es *ἰστί*, *καὶ τὰ τοῦτ' ὑπάρχοντα καθ' αὐτό*, »und dasjenige, was an diesem, nämlich dem Seienden hinsichtlich seines Seins, *ὑπάρχει*, im vorhinein schon da ist«, mit zu ihm als zum Sein gehört, und zwar *καθ' αὐτό*, zu ihm »an ihm selbst«. Es gibt also eine Wissenschaft, welche die Seinscharaktere des Seienden betrachtet, ganz kurz gesagt. Die traditionelle Interpretation hat hier die Schwierigkeit gefunden, daß Aristoteles bei dieser Proklamierung der Ersten Philosophie diese als *ἐπιστήμη* bezeichnet, da doch die *ἐπιστήμη* keine ursprüngliche Wissenschaft sei gegenüber der *σοφία*. Denn die *ἐπιστήμη* ist ein solches theoretisches Erkennen, das bestimmte Grundsätze, Axiome und Grundbegriffe voraussetzt. Es widerspricht also, streng genommen, dem Sinn der *ἐπιστήμη*, daß sie etwas Ursprüngliches in seiner Ursprünglichkeit thematisch erfassen kann. Es müßte hier also, meint man, gesagt sein: *ἔστι σοφία τις*. Man sieht ohne weiteres, daß

¹ Für die folgende Interpretation von Met. IV, 1-2 (S. 208-214 Mitte) finden sich in der Hs. Heideggers keine Notizen, sondern nur ein Hinweis: Met. Γ, 1 u. 2. vgl. Interpretation.

das ein Widersinn ist. Aristoteles will gerade ohne terminologischen Gebrauch sagen, es gibt gegenüber den konkreten Einzelwissenschaften, wie wir sagen würden, eine »Wissenschaft«, die das Seiende in seinem Sein betrachtet, θεωρεῖ ἐπιστήμη hat hier also den ganz weiten Sinn des θεωρεῖν. Man darf den Ausdruck hier nicht pressen im Sinne der epideiktischen Idee. Es geht hier um eine Erkenntnisart, deren Artung und Weise es eben erst zu bestimmen gilt. Mit dem ὅν ἢ ὅν ist entsprechend die σοφία Problem.

Diese Wissenschaft nun, die das Seiende in seinem Sein betrachtet, αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῇ (a22 sq), »ist nicht dieselbe mit allen anderen«, mit keiner von den anderen fällt sie zusammen, nämlich mit οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων. Man übersetzt das meistens so, als wäre λεγομένων bezogen auf ἐπιστημῶν. Der Zusammenhang und spätere Partien, 1003b17, im 2. Kapitel, machen deutlich, daß die λεγόμενα als die Sachen selbst, auf die sich die Wissenschaften beziehen, gemeint sind. Es gibt also eine Mannigfaltigkeit von Wissenschaften, die sich beziehen auf dasjenige Seiende, was »teilweise«, das besagt hier: »ausschnittsweise angesprochen wird«. Es gibt Wissenschaften, die aus dem Ganzen des Seienden bestimmte Bezirke herausschneiden, und diese Bezirke rein an sich, jeweils abgegrenzt ansprechen und im λέγειν bearbeiten. Eine jede solche Wissenschaft hat, wie wir sagen, ihr bestimmtes Gebiet. Jedem Gebiet dieser Wissenschaften entspricht eine bestimmte αἰσθησις, ein ursprüngliches Vernehmen, in dem der Grundsachcharakter eines Gebietes erfaßt ist, ob ausdrücklich oder nicht, in der Geometrie die Raum- oder Lagebeziehung, die ja mit dem Sein als solchem noch gar nicht gegeben ist, in der φυσική Seiendes, sofern es bewegt ist. Der Physiker beweist nicht erst, daß das thematische Seiende bewegt ist, sondern es ist im vorhinein schon so gesehen. Jeder Stamm, jeder eigenständige Bezirk von Seiendem hat eine bestimmte αἰσθησις, die den Zugang zu seinem primären Sachcharakter: Raum, Bewegung, vermittelt. Das besagt, daß diese μὲν αἰσθη-

σις mit Bezug auf das, was gesehen wird, mit Bezug auf das Gesehene also, – daß dieses ἐν μέρει, »ausschnittsweise«, ist, verglichen mit dem ὅλον, »dem Ganzen«. Diese Wissenschaft aber, die das Sein des Seienden betrachtet, οὐδεμίᾳ ἡ αὐτή, »fällt mit keiner dieser zusammen«, die Seiendes ausschnittsweise ansprechen. Das kommt im nächsten Satz noch deutlicher. οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμώμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός (Kap. 1, 1003a23 sqq). »Keine der übrigen Wissenschaften betrachtet im Ganzen das Seiende in seinem Sein, sondern jede schneidet einen Teil von ihm heraus und stellt die Betrachtung über diesen Teil an«, genauer: »über das, was dem so herausgeschnittenen Seienden als solchem eigen ist«, also die Geometrie über die Lagebeziehungen selbst.

ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν (a26 sqq). »Weil wir nun τὰς ἀρχὰς, die Ausgänge, das, von wo her das Sein des Seienden ist, was es ist, suchen«, und zwar τὰς ἀκροτάτας αἰτίας, »die obersten, ersten, so ist klar, daß diese Bestimmtheiten, die ἀρχαί, Bestimmtheiten sind ὡς φύσεώς τινος, von so etwas, was von ihm selbst her da ist«. Dieser Ausdruck ist charakteristisch und aufklärend für die ganze Idee dieser Seinswissenschaft bei Aristoteles. Er kann ja nicht mehr sagen, wie das Plato noch getan hat, daß das Sein des Seienden selbst ein Seiendes wäre; sondern das Sein des Seienden ist eben etwas ganz eigentümlicher Art, das nicht wieder mit dem, was es selbst kategorial bestimmt, charakterisiert werden darf. Ich darf das Sein des Seienden nicht wieder als Seiendes fassen; ich kann es nur fassen, indem ich für das Sein selbst aus ihm heraus immanente Bestimmungen gewinne. Aristoteles hilft sich deshalb so, daß er sagt: das Sein und die Mannigfaltigkeit der Seinscharaktere, die ihm καθ' αὐτό zukommen, sind ὡς φύσεώς τινος, so etwas ὡς φύσις τις, »was von ihm selbst her schon da ist«. Er sagt φύσις, um zu betonen, daß diese Charaktere des Seins am Seienden nicht etwas sind, was dem Seienden lediglich zukommt, sofern

es Angesprochenes ist, sondern *was für das ἀποφαίνεσθαι, das Aufzeigen im λέγειν schon da ist*. φύσις bedeutet eben ein Seiendes, das die ἀρχή seines Seins in sich selbst hat und nicht wie die ποίησις – das ist der Gegensatz – von Gnaden menschlichen Erkennens und Machens da wäre. Aristoteles will mit diesem Ausdruck φύσις τις für das ὄν, genauer: für die *Charaktere des Seins*, andeuten, daß sie selbst *von sich her als Bestimmtheiten* da sind. Und er weist a28 sqq darauf hin, daß die Alten, wenn sie nach den στοιχεῖα, den Elementen des Seienden, fragten und verschiedene Antworten gaben: Wasser, Luft, Erde, – daß sie eigentlich bei dieser Frage nicht nach einem bestimmten Bezirk des Seienden fragten, nicht erzählen wollten, wie das Seiende selbst inhaltlich aussieht, sondern daß sie eigentlich von dem Interesse geführt waren, das Sein des Seienden zu bestimmen. Sie waren nur noch nicht auf dem Niveau der Betrachtung, das versteht, daß das Seiende als Seiendes nicht aus einem bestimmten Bezirk des Seienden aufgeklärt werden kann, sondern nur vom Sein her. Durch diese Berufung auf diese zwar unvollkommene Art der Frage nach dem Sein des Seienden will Aristoteles, wie er das immer tut, zugleich seine Idee der Ersten Philosophie und Seinswissenschaft in einen kontinuierlichen Zusammenhang mit der bisherigen Tradition der Forschung bringen.

Diese Wissenschaft nun ist also diejenige, die in das Aufgabengebiet des Philosophen im ausgezeichneten Sinne fällt. περὶ τούτων (cap. 2; 1004a32 sq), d. h. über die Bestimmungen des Seienden, καὶ τῆς οὐσίας, und vor allem über die οὐσία, ist es notwendig, λόγον ἔχειν, d. h. – wenn wir das nicht direkt übersetzen – zu haben das Seiende als Aufgezeigtes im Ansprechen. Es ist also notwendig, das Sein des Seienden aufzuzeigen. καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν (1004a34 sq). »Und es ist das eigentümliche Recht, die Aufgabe des Philosophen, δύνασθαι, bei sich als Erkennendem die Möglichkeit zu tragen, περὶ πάντων, über alles die Betrachtung anzustellen«. Wir wissen aber aus Früherem, aus der Interpretation des 2.

Kapitels von »Metaphysik« I², daß *περὶ πάντων* nicht heißt: über alles im Sinne der Summe, sondern über das Ganze hinsichtlich seiner Ursprünge.

Aristoteles entwickelt diese Idee der ursprünglichen Seinswissenschaft weiter, indem er darauf hinweist, daß jedes Seiende, das ist, was es ist, ein *ἐν* ist. Die Einheit – daß jedes Etwas *ein* Etwas ist – fällt ebenso sehr in diese Wissenschaft. Das *ἐν* z. B. gehört mit in das thematische Feld dieser ursprünglichen Wissenschaft vom Sein. Ferner gehören in dieses Feld weitere Fragen wie *εἰ ἐν ἐνὶ ἐναντίον* (1004b3), »ob es so etwas gibt, was als Eines dem Einen entgegengesetzt ist«, *ἐναντίον*: gegenüber, gewissermaßen im Angesicht vor ihm liegt, weiter: *τί ἐστι τὸ ἐναντίον* (b3 sq), was dieses »gegen«, dieses Gegenhafte, eigentlich ist, und *ποσαχῶς λέγεται*, wievielfach man vom Gegenhaften – »Gegensatz« trifft schon nicht mehr den Zusammenhang – sprechen kann. Das ist hier bei Aristoteles nicht lediglich Programm einer Wissenschaft, sondern Aristoteles hat über die Frage des *ἐν ἐναντίον* konkret in Met. V Untersuchungen angestellt. Diese Fragestellung nach den *Seinsstrukturen des Seienden* als solchen macht diese Fundamentalwissenschaft aus.

Die Art des Fragens ist formal dieselbe wie in der *Zweiten Philosophie*, in den anderen Philosophien, die bestimmte Bezirke des Seienden hinsichtlich ihrer Seinsstruktur betrachten. Diese beschreiben das Seiende, z. B. die *φύσει ὄντα* nicht, sondern fragen eben nach ihrer Seinsstruktur, explizieren z. B. die Idee der *κίνησις*; ebenso betrachten sie z. B. das Gegenstandsfeld, das durch den Titel *ἀριθμός*, Zahl, charakterisiert ist. Aristoteles macht einen scharfen Unterschied zwischen der Zahl und dem *ἐν*: das *ἐν* gehört noch zum *ὄν*, das *ἐν* ist noch keine Zahl. Bei Plato dagegen gehen diese Zusammenhänge noch durcheinander, was sich darin zeigt, daß die Ideen selbst als Zahlen gefaßt werden. Ebenso haben andere Bereiche, wie das

² Vgl. S. 94 ff.

στερεόν, das Feste, die Festigkeit – wir würden sagen: die Materialität – ihre bestimmten Strukturen; ferner das ἀκίνητον, das Unbewegte in seiner Unbewegtheit; ferner das ἄβαρές, das Unschwere, was keine Schwere hat, und das Schwere. Alle diese Seienden haben hinsichtlich ihres Seins ἴδια, eigentümliche kategoriale Bestimmungen. Und so gibt es nun eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes betrachtet. οὕτω καὶ τῷ ὄντι ἢ ὄν ἐστι τιὰ ἴδια (1004b15 sq), »so gibt es auch für das Seiende, sofern es Seiendes ist, τιὰ ἴδια, bestimmte nur ihm eigene Strukturen«. καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τ' ἀληθές (b16 sq), »und diese Seinscharaktere sind es, bezüglich derer – roh übersetzt – der Philosoph die Wahrheit betrachten muß«, d. h. schärfer genommen: diese in ihrer Unverdecktheit sehen muß.

Wie nimmt sich nun gegenüber dieser Aufgabe der Philosophie und des Philosophierens das Verfahren der Dialektiker und der Sophisten aus?

b) Abgrenzung von Dialektik und Sophistik gegen die Erste Philosophie.

Die Gemeinsamkeit des Gegenstandes von Dialektik, Sophistik und Philosophie: das »Ganze«. Der Unterschied von Dialektik und Sophistik zur Philosophie: Philosophie = γνωριστική; Dialektik = πειραστική; Sophistik = φαινόμενη σοφία (εὐ λέγειν)

οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ (1004b17 sq), »die Dialektiker und Sophisten ziehen – gewissermaßen tauchen unter – ziehen sich an dieselbe Gestalt wie der Philosoph«. ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινόμενη μόνον σοφία ἐστὶ (b18 sq), – hier ist zu sehen, daß Aristoteles sehr wohl weiß, daß die Wissenschaft, von der er hier spricht, die σοφία ist –, »die Sophistik φαινόμενη μόνον, sieht lediglich so aus wie die Philosophie«, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ πάντων (b19 sq), »und die Dialektiker machen alles zum Thema ihres Durchspre-

chens«, d. h. sie bewegen sich nicht innerhalb eines bestimmten Gebietes, sondern machen Anspruch, über alles Rede und Antwort stehen zu können, – genau analog zu den Sophisten, die in der Art ihrer Erziehung den Anspruch machen, die jungen Leute so zu erziehen, daß sie in Stand gesetzt werden, über alles εὖ λέγειν, »gut zu verhandeln und zu reden«. Beiden, den Sophisten und den Dialektikern, ist es eigentümlich, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστιν (b20), »das Seiende im Ganzen zum Thema zu haben«. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ (b22 sq.). »Die Sophistik und die Dialektik bewegen sich innerhalb desselben Feldes des Seienden wie die Philosophie«, ihrem Anspruch nach. Alle drei nämlich, der Dialektiker, der Sophist und der Philosoph, beanspruchen, über *das Ganze* zu verhandeln.

Nun aber der Unterschied: ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως (b23 sq.), »die Philosophie unterscheidet sich von der einen, nämlich der Dialektik, τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, durch die Art und Weise des Könnens«; hinsichtlich dessen, wie weit sie beide zureichend sind, besteht ein Unterschied. Die Dialektik reicht nicht so weit, ist nicht so zureichend für ihre Aufgabe wie die Philosophie, die Dialektik nämlich ist in b25 πειραστική oder, wie Aristoteles in der »Topik« diesen Ausdruck umschreibt, πείραν λαβεῖν⁵, »den Versuch machen mit etwas«. Die Dialektik macht den Versuch – womit nämlich? – mit dem Aufzeigen des Seienden in seinem Sein, sie ist unterwegs zu diesem Ziel, aber sie reicht nicht aus. Hinsichtlich der Weite des Zureichens, des Ausmaßes, unterscheidet sich also die Dialektik von der eigentlichen Philosophie; sie bleibt ihr vor- und untergeordnet. τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει (b24), »von der anderen, nämlich von der Sophistik, unterscheidet sich die Philosophie in der Art des Vorwegnehmens der Existenzweise«, heißt es wörtlich übersetzt. Das will sagen: der βίος des Philo-

⁵ Soph. Widerlegungen I, 11; 171b3 sq: τὸ φάναι ἢ ἀποφάναι ἄξιον [...] ἐστὶν [...] πείραν λαμβάνοντος.

sophen, ist abgestellt auf reine *Sachlichkeit*. Der Philosoph hat sich als Vertreter dieser radikalen Forschung für die reine Sachlichkeit absolut entschieden. Auch beim Sophisten ist eine *προαίρεσις*, aber eine andere. Ihm kommt es darauf an zu erziehen, und zwar auch zu einer bestimmten Art der Existenz, nämlich die Anderen in die Möglichkeit zu versetzen, über alles, über das auch der Philosoph handelt, εὖ λέγειν, »gut zu verhandeln«. Dabei wird vollständig davon abgesehen, ob dieses Redenkönnen über die Dinge wirklich von den Sachen selbst spricht. Sondern es kommt in der Sophistik, wie auch das Studium ihrer Geschichte zeigt, lediglich darauf an, daß über jedes Beliebige, das zur Diskussion steht, in einer ausgezeichneten Weise gesprochen werden kann. Die Sophistik hat das Ideal einer geistigen Existenz, das lediglich auf das *formale Sprechen-Können* gerichtet ist, das ja für die Griechen eine ausgezeichnete Bedeutung hatte. Sie hat das Ideal des rechten und schönen Reden- und Sprechen-Könnens über alle Dinge, abgesehen davon, ob das Gesagte stimmt oder nicht. Der *Sophist* entscheidet sich für dieses *formal-ästhetische* Ideal menschlicher Existenz, d. h. eigentlich für die *Unsachlichkeit*, während der Philosoph die *προαίρεσις* hat für den βίος des reinen θεωρεῖν des ἀληθές, des Aufgedeckten an ihm selbst. Was also für die Dialektik in der Ferne liegt, in Richtung worauf sie sich bewegt, bezüglich dessen ist der Philosoph nicht *πειραστικός*, sondern *γνωριστικός* (b26), er macht vertraut damit. Er hat die Möglichkeit, die δύναμις, die, wenn sie ernst macht, das Ganze in seinem Sein und seiner Seinsstruktur sehen lassen kann. Die Sophistik dagegen ist *φαινόμενη* (ibid.), sie sieht lediglich so aus, hat aber im Grunde ein anderes Ideal, οὐσα δ' οὐ (ibid.), sie ist nicht wirklich Philosophie. So sehen Sie aus diesem Zusammenhang, aus der Orientierung der Dialektik und der Sophistik an der Idee der Philosophie, daß die *Dialektik von Aristoteles nicht einfach negiert, sondern als *πειραστική* charakterisiert wird und so einen bestimmten positiven Sinn hat*. Sie hat mit der Philosophie gemeinsam, daß sie spricht, wie Aristoteles in der

»Topik« sagt, κατὰ τὸ πρᾶγμα⁴, »im Hinblick auf die Sache«, während es dem Sophisten auf die Sachlichkeit der Rede nicht ankommt, sondern lediglich auf das εὖ, schön und glänzend und in scheinbar echter Beweisart zu argumentieren und zu diskutieren⁵.

Im Zusammenhang mit der Dialektik haben wir zugleich Anlaß genommen, etwas über die Sophistik auszumachen, und sie schon wenigstens formal zu charakterisieren. Diese erste Charakteristik ist jetzt fortzusetzen.

§ 31. Erste Charakteristik der Sophistik¹. Fortsetzung

a) Die Idee der παιδεία in der Sophistik und bei Aristoteles. εὖ λέγειν. Un-sachlichkeit und Sachlichkeit. Vorzeichnung des ἀληθεύειν als Boden der Sophistik

Es ist zu beachten, daß *Plato* nur den *einfachen Unterschied zwischen Dialektik und Sophistik* kennt, während bei *Aristoteles* durch schärfere Fassung des Sinnes des Dialektischen und der Dialektik selbst eine *dreifache Gliederung* herauspringt: *Philosophie, Dialektik, Sophistik*. Aristoteles unterscheidet hinsichtlich der *Tragweite* Dialektik und Philosophie; und beide gegenüber der Sophistik hinsichtlich der *Art*, in der sich der Sophist einerseits sowie der Philosoph bzw. Dialektiker andererseits mit ihrer *Sache* sich abgeben. Gegenüber dem Sophisten sind der *Dialektiker*, und der *Philosoph* dadurch bestimmt, daß es ihnen mit dem, worüber sie sprechen, ernst ist, daß sie in ihrem Reden die Absicht haben, das, worüber sie reden, *sachlich* zum Verständnis zu bringen, während der *Sophist* nicht auf den Gehalt der Rede achtet, sondern lediglich auf *die*

⁴ Soph. Widerlegungen I, II; 171b6.

⁵ s. Anhang.

¹ Überschrift in der Hs. Heideggers.

Rede selbst, das Recht-Behalten und Glänzen. Deshalb ist die Idee, von der die Sophisten geleitet sind, die *παιδεία*, ein gewisses *Erzogensein hinsichtlich des Sprechens über alle Dinge*. Diese *παιδεία* hat formalen Charakter, im Sinne des *über alles gut, εὖ*, sprechen Könnens. Auch Aristoteles kennt dieses Ideal des *Erzogenseins* im Sinne des wissenschaftlichen Ausgebildetseins, auch bei ihm hat es in gewisser Hinsicht eine formale Bedeutung: die *παιδεία* ist nicht auf ein bestimmtes Sachgebiet eingegrenzt. Aber *bei Aristoteles* besagt *παιδεία* das *Erzogensein* im Hinblick auf die *Möglichkeit*, jeweils an die Sache, von der gesprochen wird, sich anzumessen, also gerade das *Gegenteil* dessen, was bei den Sophisten *παιδεία* besagt, das *Erzogensein* im Sinne einer grundsätzlichen und durchgehenden Sachunbekümmertheit, bei Aristoteles das *Erzogensein, von der Sache jeweils angemessen zu sprechen*. Sofern es der Sachen regional viele gibt, kann diese *παιδεία* nicht einfach inhaltlich charakterisiert werden, sondern sie betrifft eine bestimmte Art der Ausbildung, die methodische Ausbildung des wissenschaftlichen Niveaus hinsichtlich des Fragens und Vorbereitens von Untersuchungen. Die Sophistik ist durch diese Abgrenzung zugleich in den Zusammenhang gebracht, durch den die Philosophie selbst bestimmt ist, den des ἀληθεύειν, des Aufdeckens des Seienden.

Ich werde nicht auf die geschichtlichen Bedingungen und eine geschichtliche Charakteristik der Sophistik eingehen. Dazu ist Diels, »Fragmente der Vorsokratiker II«, zu vergleichen. Der Hauptbestand der eigentlichen Quellen ist aus Plato selbst entnommen. Deshalb ist die Diskussion über den geschichtlichen Stand der Sophistik bei der Voreingenommenheit Platos gegen sie mit gewissen Schwierigkeiten verbunden. Unsere Betrachtung geht nach einer anderen Richtung, nicht auf die Sophistik in ihrer Kulturbedeutung, sondern darauf, aus der Idee des Sophisten selbst das zu verstehen, womit er sich als Sophist abgibt: *den Schein, das Falsche, das Nicht und die Negation*.

b) Kritik der traditionellen Interpretation der Sophistik

Die Sophistik selbst, wie sie sich historisch ausgebildet hat, wird in der üblichen Geschichte der Philosophie so gedeutet, als wären die Sophisten zugleich Vertreter bestimmter philosophischer Richtungen im Erkennen und Leben, so daß man die Sophisten zu Vertretern eines Skeptizismus, Relativismus, Subjektivismus, und wie diese Termini alle heißen, macht. Diese Auffassung ist unhaltbar, sofern die Sophisten von vorneherein nicht die Tendenz auf eine sachliche Behandlung wissenschaftlicher Fragen hatten. Sie hatten deshalb auch nicht die konkreten Mittel, wissenschaftlich zu philosophieren, so daß man ihnen auch keine bestimmte wissenschaftliche Überzeugung, und wäre es nur die des Skeptizismus, zusprechen kann. Was man auf diese Weise interpretiert, ist also in Wirklichkeit bei ihnen nur Gegenstand der Rede und des Argumentierens, nicht Gegenstand des Betrachtens. Z. B. der Satz des Protagoras: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, ist nicht Ausdruck eines Relativismus oder Skeptizismus, wobei man noch eine Erkenntnistheorie in ihm sucht. Diese traditionelle Interpretation der Sophistik ist dadurch veranlaßt, daß man das, was positiv bekannt geworden ist an wissenschaftlichen philosophischen Versuchen, zu verstehen versucht als Gegenbewegung gegen die Sophistik. Bei diesem Verständnisversuch nimmt man aber das, wogegen Plato, Aristoteles und Sokrates sich vorgearbeitet haben, selbst auf demselben Niveau wie Plato und Aristoteles selbst. Man übersieht, daß die wissenschaftliche Philosophie nicht in einer Gegenbewegung gegen Lehrgehalte, Schulen und dergl. entstanden ist, sondern aus einer radikalen Besinnung auf die Existenz, die im öffentlichen griechischen Leben durch das Bildungsideal der Sophisten bestimmt war, nicht aber durch eine bestimmte philosophische Richtung. Erst im *Durchgang* durch Plato kann man darauf kommen, die Sophisten zu Vertretern bestimmter philosophischer Systeme zu machen. Dies ist ein verkehrtes Bild der geistigen

Entwicklung der Griechen überhaupt, vor allem der wissenschaftlichen Philosophie selbst.

c) Sophistik und Rhetorik.

Die unterschiedliche Stellung der Rhetorik bei Plato und bei Aristoteles. Die Gemeinsamkeit der Beurteilung der Sophistik (φαινόμενη σοφία)

Plato hat in seinem Kampf gegen die Sophistik, die er ja, wie z.T. auch noch Aristoteles, mit der *Rhetorik* identifizierte, zugleich auch die Rhetorik verurteilt, d.h. es gelang ihm nicht, zu einem positiven Verständnis der Rhetorik zu kommen. Dazu kommt erst Aristoteles, der sah, daß diese Art der Rede im alltäglichen Leben ihren Sinn hat, sofern es im alltäglichen Besprechen, Beraten nicht so sehr darauf ankommt, die wirkliche, strenge Wahrheit zu erschließen, sondern lediglich eine δόξα, eine πίστις, Überzeugung auszubilden. Durch die positive Betrachtung, die Aristoteles in der »Rhetorik« geübt hat, scheidet sich die Rhetorik von der Sophistik ab, die bei Plato noch identifiziert wurden. Das wird deutlich aus den platonischen Dialogen, die nach den griechischen Sophisten betitelt sind. »Gorgias«: ταῦτόν ἐστιν σοφιστῆς καὶ ῥήτωρ, ἢ ἕγγυς τι καὶ παραπλήσιον (vgl. 520a6 sqq). »Der Sophist und der Rhetor sind dasselbe, oder jedenfalls kommen sie sich sehr nahe und sind einander ähnlich«. Das Charakteristische der Sophisten, die als bezahlte Lehrer der Jugend beanspruchen, diese bestimmte Bildung auszuarbeiten, hat auch der Rhetor, sofern auch sein Ziel ist, die παιδεία zu bewerkstelligen im Sinne der δεινότης des εὐλέγειν, in den Stand zu setzen, gut zu sprechen. Derjenige unter den Sophisten, der das höchste geistige Niveau hatte und der auch entsprechend von Plato und Aristoteles geschätzt wurde, ist Protagoras von Abdera. Seine Arbeit blieb in der Tat nicht bei der Rhetorik stehen, sondern im Zusammenhang mit der Besinnung auf die Rede stieß er auf die Ausbildung bestimmter grammatikalischer Grundbegriffe. Ebenso hat sich

Prodikos von Keos auf die Frage der Bedeutungszusammenhänge eingelassen².

Grundsätzlich ist die Beurteilung der Sophistik bei Aristoteles und Plato dieselbe. Die Bestimmung, die wir bei Aristoteles kennen gelernt haben, daß die σοφιστική ist φιλοσοφία φαινόμενη, οὐσα δ' οὐ (vgl. Met, IV,2; 1004b26), finden wir fast wörtlich bei Plato, »Sophistes«: πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται (233c6), »sie erscheinen, geben sich für die Schüler in jeder Hinsicht als solche, die wissen und verstehen«. σοφοὶ φαίνονται, also φιλοσοφία φαινόμενη, οὐσα δ' οὐ. Plato sagt οὐκ ὄντες γε (233c8), »in der Tat sind sie es nicht«. Die Sophisten haben nicht die ἀλήθεια, so daß sie die aufgedeckte Sache ansprechen, sondern sie bewegen sich in einer δοξαστική περὶ πάντων ἐπιστήμη (vgl. 233c10), in einem Wissen, das nur δοξαστική ist, das nur so aussieht wie Wissen und seinem Anspruch nach auf alles sich erstreckt. Es sieht nur so aus, ist nur vermeintlich Wissen, weil es sich nur in bestimmten Ansichten bewegt. δοξαστική ist in einem doppelten Sinn zu nehmen, einmal bedeutet es soviel wie φαινόμενη, scheinbar, zugleich liegt darin der Grund, warum die ἐπιστήμη φαινόμενη ist, – weil sie nicht die ἀλήθεια, sondern nur δόξαι, Ansichten, von der Sache gibt, nicht die Sache selbst.

d) Das ἀληθεύειν als Boden der Frage nach dem μὴ ὄν
(= ψεύδος)

Wir haben mit der Besinnung auf das ἀληθεύειν zugleich auch den *Boden* gewonnen, um zu verstehen, warum der *Sophist Thema* wird für die Frage nach dem Sein des Nichtseienden. Sofern nämlich das ἀληθεύειν den Sinn hat, das Seiende in seinem Sein aufzudecken³, ist das ψεύδεσθαι, das Verstellen, das Täuschen als Gegensatz *die Art des Verhaltens, in der das Seien-*

² s. Anhang

³ Rb. Hs.: ἀλήθεια – Seiendheit.

de verdeckt und verstellt wird, die Art, in der etwas sich zeigt – bzw. »ist« – als etwas, was es im Grunde nicht ist, so daß das Nichtseiende mit der Faktizität des Irrtums und der Täuschung zugleich als seiend aufgezeigt werden kann. Das ist der innere Zusammenhang zwischen ἀληθές – ὄν, ψεύδος – μὴ ὄν. Es kommt darauf an, daß wir uns das ψεύδεσθαι selbst näher bringen, um den Boden zu gewinnen für die Vergegenwärtigung des μὴ ὄν selbst.

§ 32. Fortsetzung: Die Idee der Ersten Philosophie
bei Aristoteles

a) Die Erste Philosophie als Ontologie (ὄν ἢ ὄν) und Theologie. Explikation der Doppelung aus dem griechischen Verständnis von Sein (= Anwesenheit)

Die Frage nach dem ὄν haben wir uns an Hand des Aristoteles einige Schritte klarer gemacht, sofern es sich nicht um ein bestimmtes Sachgebiet handelt, sondern um τὰ πάντα, um das ὄν ἢ ὄν, das ὄλον. Es wird nach den Bestimmungen gefragt, die das Seiende in seinem Sein ausmachen. Diese Idee der Ersten Philosophie, wie Aristoteles sie bezeichnet, als der ursprünglichen Wissenschaft vom Seienden, wird bei ihm gekreuzt durch eine andere Fundamentalwissenschaft, die er als θεολογική bezeichnet, so daß wir haben:

πρώτη φιλοσοφία
θεολογική

Wissenschaft, die das ὄν ἢ ὄν betrachtet.

Diese letztere hat man später »Ontologie« genannt. Aristoteles kennt diesen Ausdruck nicht. Für die Wissenschaft, die das ὄν ἢ ὄν betrachtet, hat Aristoteles den Ausdruck πρώτη φιλοσοφία. Sowohl die Theologie als auch die Ontologie werden also als πρώτη φιλοσοφία in Anspruch genommen.

Diese Doppelung läßt sich weiter ins Mittelalter und bis in die neuzeitliche Ontologie verfolgen. Man hat versucht, zwischen Ontologie und Theologie bei Aristoteles zu vermitteln, um ein »abgerundetes Weltbild« des Aristoteles zu gewinnen. Dieser Weg ist für das Verständnis der Sachen, um die es sich handelt, unergiebig. Vielmehr ist die *Frage* zu stellen, *warum die griechische Wissenschaft auf diesen Weg kam*, so daß sie bei diesen beiden Fundamentalwissenschaften, Ontologie und Theologie, gleichsam landete. Die Theologie hat die Aufgabe, das Seiende als Ganzes, das $\delta\lambda\omicron\nu$, das Seiende der Welt, die Natur, den Himmel und alles, was darunter ist, wenn wir ganz roh sprechen, in seinen Ursprüngen, in dem, wodurch es eigentlich ist, klar zu machen¹. Es ist zu beachten, daß diese Aufklärung des Seienden im Ganzen, der Natur, durch den unbewegten Bewegten nichts zu tun hat mit einem Gottesbeweis auf Grund eines Kausalschlusses. Die Theologie hat das Ganze, das $\delta\lambda\omicron\nu$, zum Thema, und auch die Ontologie hat das Ganze zum Thema und betrachtet seine $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$. Beide, Theologie und Ontologie, nehmen ihren Ausgang vom Seienden als Ganzen, als $\delta\lambda\omicron\nu$; und es geht ihnen darum, das $\delta\lambda\omicron\nu$, das Ganze im Ganzen als seiend zu verstehen. Warum kam die griechische Wissenschaft und Philosophie auf diese beiden Grundwissenschaften? Bei Plato sind sie noch ganz promiscue; sie sind bei ihm noch viel ungeklärter als bei Aristoteles; aber faktisch bewegt er sich schon in diesen beiden Dimensionen. Das ist nur verständlich zu machen aus dem *Sinn, den Sein für die Griechen hatte*². Das Seiende ist das, was im eigentlichen Sinne anwesend ist. Die Theologie betrachtet das Seiende in dem, was es im vorhinein schon ist, was im eigentlichsten und höchsten Sinn die Anwesenheit der Welt ausmacht. Die eigentlichste und höchste Anwesenheit des Seienden ist Thema der Theologie. Thema der

¹ Heidegger ist in den folgenden Ausführungen an Met. XII, 1; 1069a18 sqq. orientiert.

² s. Anhang.

Ontologie ist das Seiende, sofern es anwesend ist in allen seinen Bestimmungen, nicht zugeschnitten auf ein bestimmtes Gebiet, nicht nur der unbewegte Beweger und der Himmel, sondern auch, was unter dem Himmel ist, alles, was da ist, das mathematische Sein ebenso wie das physikalische. Für die *Theologie* also ist Thema *die höchste und eigentlichste Anwesenheit*, für die *Ontologie* das, *was Anwesenheit als solche überhaupt ausmacht*¹. In diese beiden ursprünglichen Dimensionen der Besinnung über das Sein wird die Entwicklung der griechischen Wissenschaft gedrängt. Die eigentliche Schwierigkeit des Verständnisses dieser Sachen sowohl wie ihrer eigentlichen produktiven Ausbildung und Aneignung liegt nicht in der *θεολογική*, die innerhalb dieses Ansatzes für die Griechen sowohl wie für uns relativ klar ist, sondern in der *Ontologie*, genauer in der Frage: welchen Sinn haben die Charaktere des Seins, die universell jedem Seienden, sofern es ist, zukommen, im Hinblick auf das jeweilige konkrete Seiende? Später ist schulmäßig diese Frage so ausgedrückt worden: ob die allgemeinen Bestimmungen, die in der Ontologie über das Seiende in seinem Sein überhaupt gegeben werden, den Charakter von Gattungen haben, ob die Ontologie die Wissenschaft ist gewissermaßen von den obersten Gattungen alles dessen, was ist, oder ob diese Charaktere des Seins strukturmäßig ein anderes Verhältnis zum Seienden haben.

Wenn man die Entwicklung dieser ganzen Fragestellung, also die Grundfragestellung der Ontologie, von den Griechen und Aristoteles her bis in die Gegenwart überblickt, kann man sagen, daß wir in der Tat keinen Schritt vorwärts gekommen sind, ja, daß uns im Gegenteil die Position, die die Griechen erreicht hatten, verloren gegangen ist, daß wir also nicht einmal mehr diese Fragen verstehen. Die ganze Hegelsche »Logik« bewegt sich in einem vollständigen Un- und Mißverständnis aller dieser Fragen. Erst Husserl hat wieder im Zusammen-

¹ Rb. Hs.: Seiendes im Ganzen. Seiendes als solches.

hang mit seiner Idee der Logik die Frage nach dem Sinn der formalen Seinsbestimmungen gleichsam entdeckt, freilich auch nur in einem ersten, allerdings sehr wichtigen Ansatz. Es ist kein Zufall, daß diese Frage auftauchte im Zusammenhang einer Klärung der Idee der Logik, weil nämlich – und damit kommen wir zur abschließenden Charakteristik der griechischen Fundamentalwissenschaft, der *πρώτη φιλοσοφία* – diese Wissenschaft letztlich orientiert ist am *λόγος*, genauer: weil für sie Thema ist das Seiende, sofern es *ὄν λεγόμενον*, also angesprochenes Seiendes ist, sofern es Thema ist für den *λόγος*⁴.

b) Der *λόγος* als Leitfaden für die Seinsforschung der *σοφία*.
 Explikation der Leitfadenfunktion des *λόγος* aus dem griechischen Seinsverständnis

Aristoteles strebt zwar, wie wir gesehen haben, in der Idee der *σοφία* über den *λόγος* hinaus zu einem *νοεῖν*, das frei ist vom *λέγειν*. Aber genauer besehen ist auch seine Bestimmung dessen, was letzte *ἀρχή* ist, was *ἀδιαίρετον* ist, nur in der Orientierung am *λόγος* gewonnen. Das zeigt sich darin, daß die Grundbestimmung des *ὄν*, die *οὐσία*, den Charakter des *ὑποκειμένου* hat, dessen, was im vorhinein schon vorliegt, der ganz primären Anwesenheit; das ist die formale Bestimmung von etwas, das überhaupt ist. Und zwar ist dieses *ὑποκειμένου*, das also, was im vorhinein schon da ist, gesehen aus dem Hinblick auf das *λέγειν*: Was in einem Sprechen über etwas, was im Besprechen eines seienden Zusammenhanges im vorhinein vor allem Sprechen für dieses da ist, nämlich das, worüber gesprochen wird, – das ist das *ὑποκειμένου*, das *ὄν*, die *οὐσία* in formalem Sinn. Der Grundcharakter des Seins wird aus dem Zusammenhang des *λόγος* selbst geschöpft. Deshalb – weil nämlich der *λόγος* Leitfaden ist – steht mit der *πρώτη φιλοσοφία* hinsichtlich

⁴ Rb. Hs.: Sein und Denken.

⁵ s. Anhang.

der Fragestellung – nicht hinsichtlich der Theorie – trotzdem wieder die »Logik«, wie wir heute sagen, das λέγεσθαι, die Dialektik im Zusammenhang. Das ist der Sinn der Phrase, die man ab und zu hört, daß bei Aristoteles die Metaphysik logisch und die Logik metaphysisch sei. Sie hat den Sinn, daß *auch das ἀληθεύειν der σοφία, das Aufdecken im schlechthinnigen Sinn, noch in gewissem Sinne μετὰ λόγου bleibt*, daß also für die Explikation eines vorgegebenen Themas – und wäre es auch nur das ganz bloße Etwas überhaupt – das Ansprechen und Besprechen Leitfaden ist. *Dieser Einbruch des λόγος, des Logischen in diesem streng griechischen Sinn, in diese Fragestellung nach dem ὄν ist dadurch motiviert, daß das ὄν, das Sein des Seienden selbst, primär als Anwesenheit interpretiert ist und der λόγος die Art ist, in der ich mir etwas, nämlich das, worüber ich spreche, primär vergegenwärtige.* Das also mag als ganz allgemeine Vororientierung über Fragen, die wir im Zusammenhang mit dem »Sophistes« noch genauer behandeln werden, hinreichen⁶.

⁶ s. Anhang.

HAUPTTEIL
DIE PLATONISCHE SEINSFORSCHUNG
INTERPRETATION DES »SOPHISTES«¹

VORBEMERKUNGEN

§ 33. Der Sinn der bisherigen Vorbereitung: Die Gewinnung des Bodens für das sachliche Verständnis eines spezifisch griechischen Dialogs. Ihr Ungenügen

Wenn wir mit der bisherigen Orientierung übergehen zur Betrachtung dessen, was der Dialog zum *Thema* hat, dann muß, obzwar die Vorbereitung manchen vielleicht schon zu umständlich und zu weitläufig war, gesagt werden, daß sie *nicht zureicht* und daß das Ideal einer Vorbereitung einer Interpretation längst nicht erreicht ist. Eine ideale Vorbereitung wäre erst dann gewonnen, wenn sie in den Stand setzte, den Dialog, vorausgesetzt ein strenges und gefaßtes Lesen, in einem Zuge ohne Hemmung des Verständnisses wirklich zuzueignen, d.h. wenn sie das geleistet hätte, daß alle sachlichen Horizonte, innerhalb deren das Gespräch sich bewegt, für den Leser vollständig wach und verfügbar geworden sind. Diese Zurüstung hat allerdings unsere Einleitung bisher nicht erreicht und wird sie auch nie unter den jetzigen Umständen erreichen können.

Trotzdem müssen wir am Ideal einer solchen Interpretation festhalten, die lediglich das Ziel hat, *den Dialog rein für sich selbst sprechen zu lassen*. Das ist eine Selbstverständlichkeit; heute macht jeder Anspruch darauf, die Texte selbst sprechen

¹ Untertitel in der Hs. Heideggers.

zu lassen. Das ist heute eine Phrase geworden. Aber die Verpflichtung, die man mit diesem Anspruch übernimmt, ist doch meist nicht verstanden. Denn es genügt nicht, daß man ein möglichst großes Textmaterial aufführt und nicht sagt, was nicht im Text steht. Dadurch ist nicht gewährleistet, daß man auch nur das Geringste verstanden hat. Sondern in diesem Anspruch, den Text selbst für sich sprechen zu lassen, liegt die Aufgabe, die Sachen, von denen gesprochen wird, nicht erst gewissermaßen festzunageln, sondern sich diese Sachen vorgeben zu lassen aus einem weiterdringenden Verständnis. Es liegt in diesem Anspruch, die Texte selbst sprechen zu lassen, die *Verpflichtung im Verständnis der sachlichen Problematik grundsätzlich weiter zu sein* als das, was Gegenstand der Interpretation ist. Hat man diesen Sinn dieses Anspruchs verstanden, dann hat man ohne weiteres die entsprechende Gelegenheit zur Bescheidenheit. Denn dieses Weitersein kann für uns nicht heißen: soweit ich die Lage beurteilen kann, kann nicht heißen: überlegen sein gegenüber griechischer wissenschaftlicher Philosophie, sondern kann nur heißen: verstanden haben, daß wir uns in das *Dienstverhältnis* gegenüber diesen Forschungen zu begeben haben, um an ihrer Leitung überhaupt erst den Versuch zu machen, die *immanenten Tendenzen* herauszuhören, sie in ursprünglicherer Durcharbeitung zu ergreifen und festzuhalten und so den *Boden* fester zu legen, auf dem sich die Diskussion der Sachen abzuwickeln hat.

Wenn man ἀλήθεια liest und ἐπιστήμη usw., so genügt es nicht, daß man in terminologischen Anklängen an Wortbegriffe von Wahrheit, Wissenschaft, Schein, Täuschung, Satz und dergleichen spricht, und auch nicht, daß man – was man gern für sachliche Interpretation hält – alles in Unbestimmtheit läßt, daß man das unverstandene Ende zu Hilfe nimmt, um den nicht zugeeigneten Anfang oder sonst welches Stück, eine Stelle durch die andere zu erklären, auch nicht, daß man aus anderen Dialogen Stellen herholt, die über dasselbe Thema sprechen, Plato aus Plato, Aristoteles aus Aristoteles ver-

steht – so etwas gibt es nicht –, sondern das Entscheidende liegt immer wieder in der Auseinandersetzung mit den Sachen, über die gesprochen wird. Solange wir uns nicht auf den Weg machen, je nach der Möglichkeit der Ausbildung eines Verstehens das, worüber geredet wird, an den Sachen selbst uns auszuweisen und klarzulegen, solange ist an das Verständnis der platonischen und aristotelischen Philosophie und überhaupt einer Philosophie nicht zu denken.

Faßt man die Aufgabe der Interpretation so, so weiß man ohne weiteres auch ohne Geschichte der Philosophie, daß es eine *Kontinuität des radikalen Fragens und Forschens* gibt, – eine Kontinuität, die sich im Aspekt dessen, was man von philosophischen Richtungen, Problemen, Systemen, Werken, Personen in der Philosophiegeschichte kennt, nicht im mindesten zeigt, sondern die hinter all dem liegt und nicht Gegenstand dieser Betrachtung sein kann. Die Vergangenheit in diesem Sinne wird nur lebendig, wenn wir verstanden haben, daß wir sie selbst sind. Wir sind im Sinne unserer geistigen Existenz, der Philosoph sowohl wie der Allgemeinwissenschaftler, was wir waren, wir werden das sein, was wir von dem, was wir waren, aneignen und verwalten, und *wie* wir das tun. Von diesen einfachen Zeitverhältnissen her, den Zeitverhältnissen der menschlichen und insbesondere der geistigen Existenz, sieht man den eigentlichen Sinn wirklicher Forschung als Auseinandersetzung mit der Geschichte, die nur dann existent wird, wenn je eine Forschung geschichtlich *ist*, d. h. versteht, daß sie selbst die Geschichte ist. Nur so gibt es die Möglichkeit des Historischen¹. Es bedarf dann zur Rechtfertigung einer solchen Forschung nicht der Berufung auf überzeitliche und ewige Werte und dergleichen. Das Gesagte soll andeuten, daß Sie bei der Interpretation mehr noch als bei den bisherigen Überlegungen, die ja mehr den Sinn hatten, *das spezifisch Griechi-*

¹ So in der Hs. Heideggers.

sche Ihnen klarzumachen, sich gefaßt machen auf eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Dingen, über die gehandelt wird.

§ 34. *Wiederholung: Erste Charakteristik der Sophistik. Abgrenzung der Sophistik gegen Dialektik und Philosophie. Die Schätzung des εὐ λέγειν: Un-sachlichkeit – Sachlichkeit*

Für das Verständnis des Dialogs müssen wir den Sinn des Sophisten in Abgrenzung gegen Dialektik und Philosophie festhalten. Die |Sophistik| ist charakterisiert durch die *Un-sachlichkeit*, aber Unsachlichkeit doch in einem ganz bestimmten Sinne, nicht eine zufällige, beliebige, gelegentliche, sondern eine grundsätzliche Unsachlichkeit, die aber nicht so verstanden werden darf, als wäre in den Sophisten lebendig eine Gesinnung des grundsätzlichen Verdrehen- und Verdeckenwollens der Sachen, als wollten sie nur täuschen, sondern eine Unsachlichkeit, die wir besser bestimmen, wenn wir sagen: *Sachlosigkeit*, also eine *Unsachlichkeit, die in einem Positiven gegründet* ist: in einer bestimmten *Schätzung der Herrschaft der Rede* und des redenden Menschen. Das gesprochene Wort in seiner Herrschaft bei den Einzelnen sowohl wie in der Gemeinschaft ist das, was für den Sophisten das Entscheidende ausmacht. Sofern nun dieses Sichversteifen auf das Wort und auf *das schon und durchschlagend gesprochene Wort* die Verpflichtung bedeutet, als Sprechen immer über etwas zu sprechen, ist das Interesse am Sprechen selbst, von sich aus, schon allein dadurch, daß es lediglich den Akzent auf das Formale der Rede und Argumentation legt, *unsachlich*. Sofern nun jede Rede über etwas geht und sofern der Sophist spricht, muß er über etwas sprechen, mag ihn die Sache interessieren oder nicht. Aber gerade dadurch, daß sie ihn nicht interessiert – sofern er nicht der Sache verhaftet ist, über die er spricht – wird er dadurch, daß er den Sinn lediglich in das schöne Reden legt,

unsachlich: Unsachlichkeit als Unbeschwertheit durch den sachlichen Gehalt des Gesprochenen. Sofern nun die Rede die Grundart des Zugangs und Umgangs mit Welt ist, sofern sie die Art ist, in der die Welt zunächst da ist, und nicht nur die Welt, sondern auch die anderen Menschen und jeweilig der Einzelne selbst, ist die Sachlosigkeit der Rede *gleichbedeutend mit der Unechtheit und der Entwurzelung der menschlichen Existenz*. Das ist der eigentliche Sinn der Unsachlichkeit als Sachlosigkeit der Sophistik. Dabei ist zu bedenken, daß die Existenz von den Griechen gesehen wird als Existenz in der *πόλις*. Der Gegensatz zu dieser Existenz, die entwurzelt ist, und der Art und Weise, wie sie sich im gemeinschaftlichen geistigen Leben ausdrückt, der eigentliche Sinn der Existenz, liegt in der *Sachlichkeit*, im Aufdecken bzw. im grundsätzlichen Verständnis des Seienden: in der Idee der *wissenschaftlichen Philosophie*, wie sie zunächst durch Sokrates und dann in der konkreten Ausführung durch Plato und Aristoteles lebendig wurde. Diesen einfachen Sachverhalt der Gegensätze der Unsachlichkeit und echten Sachlichkeit und Forschung sollen wir nun wirklich verstehen, d.h. so verstehen, daß jeder von uns an seinem Teil und seinem Platz versteht, was Sachlichkeit besagt. Die Schwierigkeit des Dialogs liegt weder in der spezifisch ontologischen Abhandlung über das Nichtsein und die Negation und dergleichen noch in der Kompliziertheit der Einteilungen, mit denen die Betrachtung einsetzt, sondern die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, den *Zusammenhang des Ganzen* und damit die Sache, von der eigentlich und letztlich gesprochen wird, richtig in den Blick zu bringen, so daß von ihr aus wie von einer einheitlichen Quelle das Verständnis jedes einzelnen Satzes gespeist wird. Eine gewisse Erleichterung für den Einblick in das Ganze des Dialogs ist es, wenn wir uns die Gliederung vergegenwärtigen und so bereit halten, daß wir sie jederzeit zu Rate ziehen können.

§ 35. *Aufbau und Gliederung des »Sophistes«*a) Allgemeine Charakterisierung des Aufbaus
des »Sophistes«.

Die traditionelle Einteilung: Einleitung, Schale, Kern. Übernahme und Kritik

Der Dialog selbst, der zunächst Thema ist, »Der Sophist«, ist in seinem Aufbau und seiner Gliederung relativ durchsichtig. Die äußeren Markierungen der Abschnitte, in die meist der Inhalt aufgeteilt wird, werden, von geringen Abweichungen abgesehen, übereinstimmend angegeben. Ich schließe mich der Gliederung an, die Bonitz¹ gibt und die auch meist übernommen wird. Besonderer Wert ist auf diese Gliederung nicht zu legen, sie besagt nichts für das Verständnis, sondern sie hat nur den Sinn einer *äußeren Orientierung*.

Der Dialog, ganz roh gesprochen, besteht aus einer »Einleitung«, wie man sagt, einer umschließenden *Schale* und einem *Kern*. Dieses Bild ist zugleich charakteristisch für die Art, wie man einen solchen Dialog nimmt. Die Einleitung leistet die Vorbereitung des Gesprächs, die umschließende Schale, sagt man, ist die Frage nach dem Wesen des Sophisten, von der zunächst gehandelt wird, die aber dann unterbrochen wird durch die Frage nach dem Sein des Nichtseienden; in dieser Frage sieht man das Kernstück des Dialogs: am Ende dieser Frage leitet das Gespräch wieder über zur zuerst aufgenommenen, der nach dem Wesen des Sophisten, so daß diese als Schale umschließt die Frage nach dem Sein des Nichtseienden.

Eine solche harmlose Aufteilung wie die in »Einleitung«, umschließende Schale und Kern, deutet schon an, daß man äußerlich literarisch an stofflichen Vorkommnissen und Themen des Gesprächs haften bleibt und sich dispensiert, nach der Gliederung der Sache selbst zu fragen, d. h. *was* das ist, was ver-

¹ H. Bonitz, *Platonische Studien*, 3. Auflage, Berlin 1886, S. 152 ff.

handelt wird. Aus der äußerlichen Gliederung hat man ebenso äußerliche Probleme gestellt. Man hat sich im Anschluß an diese bildliche Orientierung die Schwierigkeit gemacht, daß der Titel nur das betreffe, was die Schale ausmache, und gerade nicht das innere Stück. Denn was eigentlich die Absicht Platons sei, die Frage nach dem Sein des Nicht-Seienden, komme im Titel nicht zum Ausdruck; und was im Titel angegeben sei, sei doch nur eine spielerische Nachahmung der Sophistik. Diese Aufteilung in Schale und Kern ist ein klassisches Beispiel, wie eine bildliche Abscheidung von Stoff und Form, ohne jede Orientierung an den eigentlichen Fragen, Scheinprobleme zeitigen kann, wie z. B. die, warum der Dialog »Sophistes« genannt werde, während doch die Hauptsache darin über das Sein des Nicht-Seienden handle.

Wir wollen von vornherein, schon bei der Betrachtung der Vorbereitung des Gesprächs, versuchen, uns von dieser äußerlichen Aufteilung freizumachen. Das besagt nichts anderes, als daß wir uns von vornherein bemühen, den Zusammenhang herauszustellen, in dem sich der Dialog bewegt, d. h. den *Sachzusammenhang der Phänomene, die Thema des ganzen Dialogs sind*, und nicht etwas innerhalb des inneren Stücks oder der Schale. *Dieser Zusammenhang zwischen dem, was als Kern und als Schale bildlich charakterisiert wird, muß sich sachlich ergeben.*

Die Einleitung des Dialogs umfaßt nach der alten Kapiteileinteilung die Kapitel 1 und 2, 216 a–219 a. In dieser Einleitung wird das Gespräch vorbereitet; diese Vorbereitung hat die Aufgabe, das Thema zu stellen und die Behandlungsart des Themas anzugeben. Die Schale, die den Kern gewissermaßen umschließt, werden wir, roh gesprochen, an zwei Seiten finden, zunächst als Hinleitung zum Kern, Kapitel 3–24.

b) Die Gliederung des »Sophistes« (nach H. Bonitz)²

Einleitung: Kap. 1 und 2, 216a–218b.

Ia Aufsuchung der Definition des Sophisten. Kap. 3–24.
218b5–237b7.

1. Ein Beispiel der Methode des Definierens. Die Definition des ἀσπαλιευτής. Kap. 4–7. 219a4–221c4.

2. Die ersten 6 Definitionen des Sophisten. Kap. 8–19.
221c5–231c9.

3. Die Vorbereitung der bodenständigen oder eigentlichen Definition. Kap. 20–24. 232b–236c.

Die einzelnen Definitionen des Sophisten. Kap. 8–24

a) Vorbereitende Definitionen Kap. 8–19.

1. Def. 221c–223b

2. Def. 223b–224d

3. und 4. Def. 224d, e

5. Def. 224e–226a

6. Def. 226a–231c

Zusammenfassung 231d–232a.

b) Bodenständige Definition Kap. 20–24.

7. Def. 232b–236c

(Vgl. Fortsetzung 264c)

Die 7. Definition des Sophisten als ἀντιλογικός
gibt den Ausgang für die Betrachtung des
Grundproblems:

II Das Sein des Nicht-Seienden. Kap. 25–47. 237b9–264b9.

1. Die Schwierigkeiten im Begriff des Nicht-Seienden.
Kap. 25–29. 237b9–242b5.

2. Die Schwierigkeiten im Begriff des Seienden. Kap.
30–36. 242b6–250e.

² s. Anm. zu S. 232.

3. Die positive Auflösung des Problems durch die
κοινωνία τῶν γενῶν. Kap. 36–47. 250e–264c.

Abschluß der Definition des Sophisten. Kap. 48–52.
4c–268c.

EINLEITUNG
DIE VORBEREITUNG DES GESPRÄCHS¹
(»SOPHISTES« 216a–219a)

§ 36. *Erste Anzeige des Themas und der Methode des Dialogs. Einführung des ξένος aus Elea. Die Grundthesen des Parmenides. θεός ἐλεγκτικός? Die Göttlichkeit der Philosophie. Thema des Dialogs: Der Philosoph. Methode: διακρίνειν τὸ γένος. Der Boden des διακρίνειν: das nächste Sich-Zeigen (φάντασμα) und die populäre Meinung: φιλόσοφοι = πολιτικοί – σοφισταί – μανικοί*

Die Vorbereitung des Gesprächs hat die Aufgabe, wenn wir den Inhalt ganz schematisch aufteilen, einmal das *Thema* festzulegen: was der Philosoph sei, zweitens die *Methode*. Das Gespräch beginnt damit, daß Theodorus einen Fremden zu Sokrates bringt, zusammen mit Theätet. Theodorus ist schon Teilnehmer eines Gesprächs gewesen, nämlich des gerade vorausgegangenen, des »Theätet«. Er wird dort (»Theätet« 143b8) bezeichnet als γεωμέτρης. Theodorus war der Lehrer Platos in der Mathematik. Er stammt aus Kyrene aus Nordafrika. Dieser Theodorus kommt zusammen mit Theätet, einem jüngeren Philosophen, zu Sokrates κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν (216a1), »gemäß der gestrigen Verabredung«. Damit wird Bezug genommen auf den Dialog »Theätet«. Theodorus bringt einen ξένος mit, einen Fremdling. Das Gespräch beginnt damit, daß Theodorus diesen Fremdling dem Sokrates vorstellt. Wir erfahren dabei 1. τὸ μὲν γένος ἐξ' Ἑλέας (a2 sq), daß dieser ξένος aus Elea stammt, 2. ἐταῖρον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα (a3 sq), daß er Genosse und Gefährte der Schüler um Parmenides und Zenon ist, was seine geistig-wissenschaftliche Herkunft kenn-

¹ Überschrift in der Hs. Heideggers.

zeichnet, 3. μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον (a4), daß er ein sehr philosophischer Mensch ist, wobei auf seine Existenz abgesehen ist.

Ein Philosoph also wird eingeführt aus der Schule des Parmenides. Damit ist die ganze geistige Atmosphäre des Dialogs schon gekennzeichnet. Denn die eigentliche Auseinandersetzung und sachliche Diskussion bewegt sich im Horizont der Fragestellung, wie sie durch die Eleatische Philosophie, durch Parmenides aus Elea, begründet wurde. Es ist damit von vornherein die *Vordeutung auf den sachlichen Gehalt des Dialogs* gegeben, nämlich auf die *Frage, ob auch das Nicht-Seiende sei*. Das ist nur die Gegenfrage gegenüber dem Grundsatz der Eleatischen Schule, dem Grundsatz des Parmenides: Das Seiende ist. Das ist die positive These, die nun im Verlauf dieses Gesprächs erschüttert wird. Wir sind für die Kenntnis des Parmenides nicht auf doxographisches Material angewiesen, sondern wir haben selbst noch Bruchstücke des Lehrgedichtes des Parmenides unter dem Titel Περὶ φύσεως. Wir wollen dieses Lehrgedicht jetzt nur nehmen als Vordeutung auf die Grundauffassung bezüglich des Seienden, aus der heraus die Gegenstellung des Dialogs verständlich wird.

Schon der Titel, Περὶ φύσεως, deutet darauf hin, daß das Seiende, von dem gesprochen wird, im Sinne des Ganzen der Natur und der Welt genommen ist¹. Zur vorläufigen Charakterisierung des Grundsatzes der parmenideischen Schule mag ein Satz aus Fragment 6 – zitiert nach der Ordnung von Hermann Diels – angeführt sein: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔον ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. »Es ist notwendig, anzusprechen sowohl wie zu vernehmen das Seiende als solches, das ist«; es ist notwendig zu sagen, das Seiende ist. ἔστι γὰρ εἶναι, »denn das Sein ist«. Und nun in der einfachen Gegenstellung dieses formalen allgemeinen Satzes über das

¹ Rb. Hs.: Titel später! aber auch dann φύσις; was an ihm selbst von sich her aufwächst; das Seiende an ihm selbst. Vgl. Heraklit: ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. (Frgm. 123)

Sein: μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. So ist der Satz überliefert. Aber nach einer Konjektur, die erst nach der Diels'schen Ausgabe bekannt wurde, ist nicht μηδὲν, sondern μὴ δ' εἶν' οὐκ zu lesen: »Das Nichtsein aber ist nicht«. Positio: *Das Sein ist*; negatio: *Das Nichtsein ist nicht*. Man sieht hier schon, daß dieser Satz noch stark unter dem Eindruck der Rede und des Aussagens gewonnen ist. Es ist ausgesprochen: Das Seiende ist, als Wahrheit und gleichsam archaisch gesprochen²: Das Seiende ist, das Nicht-Seiende ist nicht. Ohne jede weitere Art des Hinsehens auf die Phänomene, nur auf Grund des allerdings gesehenen Gehaltes: Das Seiende ist, wird gesagt, das Nicht-Seiende ist nicht. *Dieser zweite Satz wird im »Sophistes« in Frage gestellt. Damit wird der Sinn von Sein modifiziert und der erste parmenideische Satz auf eine radikalere Basis gestellt.* Auf die Eleatische Schule wird ausdrücklich noch Bezug genommen innerhalb des Dialogs 241a sqq und 258c sqq.

In dieser Vorstellung des ξένος als eines Fremdlings aus Elea, eines Angehörigen der Schule des Parmenides und Zenon, eines sehr philosophischen Mannes, ist vorgedeutet auf das, was nun eigentlich kommen soll. Auf diese Vorstellung des ξένος antwortet Sokrates. Wir fragen: Wie reagiert Sokrates auf die Einführung des Fremden? Wir können zunächst nur sagen: sokratisch – und müssen uns das näher klar machen. Sokrates dreht das Gespräch und die Aufmerksamkeit von dem Fremdling als einem großen Fremden weg auf einen ganz anderen Zusammenhang. Ἄρ' οὐν οὐ ξένον ἀλλὰ τινα θεὸν ἄγων κατὰ τὸν Ὀμήρου λόγον ἐλήθας (vgl. 216a5 sq), vielleicht ist es ein Gott, den du da bringst – ohne daß du es weißt, so, daß du dir dabei verborgen bist in dem, was du bringst und was du tust, – vielleicht bringst du mit einen Gott. Wir müssen verstehen, daß Sokrates hier in seiner Art gleichsam benommen ist von dem, was ihm entgegenkommt, sofern wir voraussetzen müssen: Sokrates = Plato und damit die ungeheure Schätzung, die

² Rb. Hs.: und anfänglich unmittelbar.

Plato selbst für Parmenides hat, weil Plato – und der Dialog »Parmenides« ist dem »Sophistes« vorausgegangen, wenn die Chronologie stimmt⁵ – die weittragende Entdeckung des Parmenides erstmalig eigentlich verstanden und sich zugeeignet hat. Sokrates also ist in der Situation, daß ihm etwas Ungewöhnliches entgegenkommt und eine ungewöhnliche Gelegenheit sich bietet. Also nicht etwa das Losbrechen im Sinne eines wilden Diskutierens, sondern eine ruhige Besinnung darüber, was sich da ereignen könnte, bei dieser Gelegenheit. Dabei ist in Rechnung zu ziehen, daß Sokrates-Plato nicht nur wußte von der hohen Bedeutung der parmenideischen Philosophie, sondern auch davon, daß Parmenides Schule gemacht hatte und daß damals zu Sokrates' Zeiten gerade die Eleaten, gerade diese Philosophenschule, besonders großen Lärm schlug, durch eine besondere Anmaßung sich auszeichnete und in ein blindes Negieren aller übrigen Versuche geraten war, und dies, wie das so oft geschieht bei Schülern, ohne Kenntnisaufnahme und Aneignung dessen, wodurch der Lehrer selbst einmal hindurchgegangen ist und was er auf diesem Durchgang und dieser Auseinandersetzung entdeckt hat. Sokrates wußte zugleich mit der Schätzung des Gründers der Schule um die Unarten seiner Schüler, die Lärm schlagen und davon Nutzen ziehen. Sokrates, positiv, wie er im Grunde ist, weist also zunächst auf diese ausgezeichnete Möglichkeit: οὐ ξένον ἀλλὰ τινα θεὸν ἄγων λέληθας. Und er läßt es bei diesem bloßen Hinweis nicht bewenden, sondern macht deutlicher, was eigentlich in dieser Möglichkeit liegt, daß da vielleicht verborgenerweise ein Gott kommt. Nämlich in Anführung von Stellen aus Homer, »Odyssee« XVII, 485–487, weist er darauf hin, daß vielfach andere Götter sowie vorwiegend der θεὸς ξένιος es geschehen lassen, Menschen zu begleiten, mit ihnen zu gehen, συνοπαδὸν γινόμενον ὄβρις τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων καθορᾶν (b2 sq), und »dabei herabsehen auf Frevel und Redlichkeit der

⁵ Rb. Hs.: »gleichzeitig« im Schaffen, nicht in der Veröffentlichung.

Menschen«, also Musterung halten bezüglich dessen, was unter den Menschen vor sich geht. Den Ausdruck καθορᾶν gebraucht er 216c6 wieder, wo die Philosophen, und zwar die echten, charakterisiert werden. Die Götter, die so im Geheimen mitgehen, betrachten kritisch das Verhalten⁴ der Menschen. Und so könnte es auch hier sein, daß mit dem philosophischen Fremdling eigentlich einer τῶν κραιπτόνων (b4) mitkommt. Das καθορᾶν, Herabsehen, des θεός wäre dann ἐπωρόμενος, »hinsehend auf uns«, der θεός würde bei uns Musterung halten, und zwar so, daß sich dabei vielleicht herausstellt, φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις (b4 sq), »daß wir unzureichend sind in den λόγοις«, d. h. daß wir das, was wir besprechen, nicht in echter Kenntnis haben, daß wir darin, wie wir bei unserem λέγειν verfahren, nicht zureichen in der Sachlichkeit und Begründetheit der Rede und daß dieser Gott dabei zugleich ἐλέγξων (b5) ist, »an den Pranger stellt«, öffentlich sichtbar macht, uns als solche ausweist und widerlegt. Diese Möglichkeit deutet Sokrates an. Sokrates also beantwortet die Vorstellung des Fremden in einer eigentümlichen Art, so daß er gleichsam von dem Menschen, der ihm neu begegnet, wegsieht und eine höhere Möglichkeit ins Auge faßt, die mit dem Erscheinen des Fremden gegeben sein könnte: οὐ ζένον, ἀλλὰ τινα θεόν.

Dieser Hinweis auf eine höhere Möglichkeit sowie die nähere Charakteristik dieser Möglichkeit – daß Sokrates und die mit ihm zusammen sind, sich als nicht zureichend herausstellen könnten im Besprechen solcher Sachen, wie sie besprochen werden – hat aber nun den sokratischen Sinn, daß dadurch der Fremdling selbst bzw. der Einführende, Theodorus, gezwungen wird, vor dieser höheren Möglichkeit, die ihm vorgehalten wird, sich zu bekennen. Er wird also genötigt, sich zu offenbaren in dem, wie es mit ihm steht. Er wird genötigt, den Fremdling nun wirklich nach seiner geistigen Verfassung vorzustellen. Daher die Antwort des Theodorus: Οὐχ οὗτος ὁ τρόπος τοῦ

⁴ Rb. Hs.: βίος.

ξένου, ἀλλὰ μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἐριδας ἐσπουδακότων. καὶ μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μὲν πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους προσαγορεύω (vgl. b7 sqq). Zunächst also antwortet Theodorus: »Nicht dieses ist die Art des Fremden, sondern er ist von gemäßigerer Gesinnung als diejenigen, welche ihr ganzes Bemühen auf die Streitereien richten«. Diese Antwort zeigt, daß Theodorus den Hinweis des Sokrates – mit dem θεὸς ἐλεγκτικός (b5 sq) – verstanden hat, den Hinweis nämlich auf die Streitsüchtigkeit der Schüler des Parmenides, der Eleaten. Vor der höheren Möglichkeit, ein Gott zu sein, offenbart sich der ξένος näher, d.h. jetzt beginnt eigentlich erst die Vorstellung dessen, was er ist, gegenüber den äußeren Merkzeichen. Jetzt muß sich entscheiden, ob er wirklich aus seiner Schule seinen Anteil, wie wir sagen, einen Schulsack mitbekommen hat, ob er seine Arbeit hat und sie versteht, ob er damit, wenn er seine Arbeit kann, seine Grenzen findet, – oder ob er auf Grund dieser Sachlichkeit die Eignung hat, unvoreingenommen auch gegenüber Schuldogmen und Schulsätzen zu sein. D.h. es muß sich jetzt herausstellen, ob er am Ende ein solcher ist, der die Möglichkeit bei sich trägt, zum Vätermörder zu werden, d.h. die Position seines Lehrers von Grund auf zu erschüttern. Nur dann, wenn er diese in sich trägt, könnte er vielleicht ein Mensch sein, der sachlich ernst zu nehmen ist. Oder er ist ein hohler Streithahn, der sich lediglich durch die Zugehörigkeit zur Schule ein Ansehen gibt und auf Kosten der Schule und zu einem Betrieb seine Geschäfte besorgt.

Die zweite Absicht aber, die Sokrates mit seiner Antwort verfolgt, ist, die Eintretenden zu dämpfen in ihren Ansprüchen, vielleicht mit einer großen Philosophie aufzuwarten. Denn die Antwort des Theodorus ist sehr vorsichtig, sie zieht gleichsam zurück: καὶ μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μὲν (b8 sq), nicht ein Gott ist der Fremde, den ich hier bringe, aber fürwahr göttlich. Und nun die allgemeine Charakteristik: πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους προσαγορεύω (b9 sq),

»alle Philosophen pflege ich als solche anzusprechen, so aufzufassen, als göttlich«. Dieses Prädikat des Göttlichen für den Philosophen bedeutet hier, daß sie in ihren Fragen das Höchste innerhalb des Seienden zum Gegenstand machen. Auch hier schon bei Plato, wo der Begriff des *θεῖον* noch einen dunkleren und viel umfassenderen Sinn hat als bei Aristoteles, hat »göttlich« nicht einen religiösen Sinn, wie man gern glauben möchte, so daß dieser Mensch nun im spezifischen Sinne als religiös charakterisiert werden könnte. Wir müssen das »Göttliche« in einem weltlichen Sinn oder – vom Standpunkt des Christentums aus gesprochen – heidnischen Sinn auffassen, sofern *θεῖος*, göttlich, hier einfach besagt: sich beziehen in seinem Erkennen auf Seiendes, das in der Ordnung der Wirklichkeiten den höchsten Rang hat. Darin ist nichts beschlossen von einem Zusammenhang des Göttlichen und des Gottes zum einzelnen Menschen im Sinne eines personalen direkten Zusammenhangs. Sokrates zwingt also den Theodorus, seinen Begleiter eigentlich nach seiner geistigen Herkunft vorzustellen und damit auf die rechtmäßigen Ansprüche zurückzuziehen.

Sokrates nimmt diese Antwort nun gleichsam beim Wort, und damit ist das Thema des Dialogs schon gegeben. Der letzte Satz der Antwort des Theodorus: *πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιοῦτους προσάγορεύω*, wird der Ausgangspunkt für eine Überlegung des Sokrates, nach der es sich darum handelt, nun diese beiden Wirklichkeiten, den Philosophen und das Göttliche, den Gott, gegeneinander abzuschneiden, *διακρίναι* (c3), und zwar *διακρίναι* hinsichtlich des *γένος*. Sokrates sagt: Schön, es ist zwar ein Unterschied, und der Mensch, den du mir vorstellst, mag zwar kein Gott sein, aber trotzdem muß beachtet werden, daß die beiden, der Philosoph nämlich und der Gott, und das Göttliche, gleich schwer auseinanderzulegen, gleich schwer zu verstehen sind. Dabei ist zu beachten, daß hier nicht ein beliebiger Ausdruck für Verstehen oder näher Bestimmen gebraucht wird, sondern *διακρίναι τὸ γένος* (vgl. c2 sq), – *κρίναι*, unterscheiden, abheben eines gegen ein anderes, und

zwar das γένος. Wir müssen hier den Ausdruck γένος so ursprünglich wie möglich fassen: die Herkunft des Philosophen bzw. des Gottes, die Herkunft im Sinne der seinsmäßigen Abstammung. Es soll also im Abheben gegeneinander, in dieser Ausscheidung des einen gegen das andere, herausgeholt werden das γένος, von dem her sie werden, was sie sind. Das ist der eigentliche ontologische Sinn von γένος: das, wovon her eine Sache wird, was sie ist, der Stamm, die Herkunftlichkeit. Es geht also nicht um eine beliebige populäre Abgrenzung des Philosophen gegen das Göttliche, sondern es ist mit dem Ausdruck γένος bereits der Hinweis auf den Charakter dieser Abscheidung und Fragestellung gegeben.

Nicht nur das, sondern Sokrates gibt den Boden noch näher an, sofern er nämlich zugleich darauf hinweist, wie für die Frage, was der Philosoph sei und was sein γένος sei, Voraussetzung ist, sich zunächst darüber zu orientieren, was wir durchschnittlich-naiv im alltäglichen Leben über den Gegenstand, dem wir jetzt nachfragen, wissen. Sokrates charakterisiert das populäre Wissen um den Philosophen und das, was er ist, so, daß er sagt: πάνυ παντοῖοι (vgl. c4 sq), »sehr vielfach, sehr mannigfaltig zeigen sie sich«, παντάρῃσθαι. πάντασμα hat hier nicht den Sinn von Phantasieerscheinung gegenüber einer Wahrnehmung, sondern den ursprünglichen Sinn von φαίνεσθαι, sich zeigen, der nächste Augenschein, in dem sich der Philosoph für das Volk und für den durchschnittlich Gebildeten zeigt. Wenn man fragt, was man im Umkreis des durchschnittlichen Bildungswissens vom Philosophen weiß, dann stellt sich heraus: das Nächste ist eine Stellungnahme, eine abwertende oder hochwertende Stellungnahme. Den einen scheinen die Philosophen »nichtswürdig«, τοῦ μηδενὸς τίμιοι (c7 sq), eine überflüssige Menschenart, den anderen aber »über alles verehrungswürdig«, ἄξιοι τοῦ παντός (c8). Also eine gegensätzliche Stellungnahme, die nicht so sehr auf einer wirklichen Vergegenwärtigung der gemeinten Sache beruht, sondern auf dem nächsten und verbreiteten Eindruck, der herrschenden Stim-

mung und Meinung. Und zwar ergibt sich die Mannigfaltigkeit des Augenscheins, in der der Philosoph figuriert, διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἀγνοίαν (c4 sq), »durch die Unvertrautheit der Anderen«. οἱ ἄλλοι besagt hier soviel wie οἱ πολλοί, die Menge.

Im Zusammenhang mit dieser Charakteristik der nächsten populären Anschauung vom Philosophen gibt Sokrates zugleich eine positive Anweisung, woraufhin man den ὄντως φιλόσοφος (vgl. c6), »den wirklichen Philosophen«, ins Auge faßt. ὄντως φιλόσοφος ist gesagt im Gegensatz zu πλαστῶς (c6); πλαττω, schlagen, dichten, erdichten, ein Gebilde. ὄντως wird in anderem Zusammenhang ersetzt durch ἀληθῶς. Entgegengesetzt sind also der eingebildete und der wirkliche Philosoph. Die wirklichen Philosophen bestimmt Sokrates nun als καθορῶντες ὑπόθεν, »herabsehend von oben auf den βίος derjenigen, die unter ihnen sind«. οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι, καθορῶντες ὑπόθεν τὸν τῶν κάτω βίον (c5 sq). Das Geschäft des Philosophen ist also das ὄραν, das Hinsehen auf den βίος. Zu beachten ist, daß hier nicht steht ζωή, Leben im Sinne des Vorhandenseins der Menschen im Zusammenhang der Tiere und Pflanzen, was da kreucht und fleucht, sondern βίος, Leben im Sinne der Existenz, der Lebensführung, die durch ein bestimmtes τέλος charakterisiert ist, ein τέλος, das für den βίος selbst als Gegenstand der πράξις lebendig ist. Thema der Philosophie ist also der βίος der Menschen und möglicherweise die Verschiedenartigkeit der βίαι. »Sie sehen herab von oben«. Darin liegt, daß der Philosoph selbst, um diese Möglichkeit im Ernst durchführen zu können, eine Existenzart gewonnen haben muß, die ihm die Möglichkeit dieses Blicks gewährleistet und ihm damit Leben und Existenz überhaupt zugänglich macht⁵.

Fragt man dann genauer, was die populäre Meinung, die immer stimmungsmäßig zu den Philosophen gestellt ist, von ihnen zu sagen weiß, so ergibt sich ein Dreifaches. Für die ei-

⁵ Rb. Hs.: *außerhalb der Höhle*, οἱ κάτω. In der Höhle.

nen zeigen sie sich als πολιτικοί, für die anderen als σοφισταί, für andere wieder als παντάποσι μανικῶς (vgl. 216c8–d2), als »ganz und gar verrückt«. Diese drei Bestimmungen, der Politiker, der Sophist und der Wahnsinnige, sind nicht zufällig; und die Unbestimmtheit, in der sich die populäre Meinung über den Philosophen bewegt, ist auch keine beliebige; sondern aus der dreifachen Charakteristik ist zu ersehen: Es handelt sich um Menschen, deren Lehre und Lehrtätigkeit auf Menschen zielt, sofern sie in der πόλις leben. Denn auch der Sophist ist seinem eigentlichen Geschäft nach ῥήτωρ, Redner und Lehrer der Redekunst, der Rede, die in der Öffentlichkeit der πόλις, vor Gericht, in der Volksversammlung und bei Festen die maßgebende Rolle spielt. Es handelt sich also um Menschen, die auf die πολιτικά gerichtet sind. So ist bei aller Unbestimmtheit des Wesens des Philosophen doch schon ein Umkreis seiner möglichen Verhaltensweisen vorgegeben: σοφιστής, πολιτικός und παντάποσιν ἔχων μανικῶς. Man hat von hier aus (217a3) und aus dem Weiteren geschlossen, Plato habe die Absicht gehabt, eine Trilogie zu schreiben. Wir haben nämlich zusammen mit dem »Sophisten« und auch inhaltlich in gewisser Weise zusammengehörig einen weiteren Dialog unter dem Titel »Πολιτικός«. Man sagt, Plato habe den dritten Dialog über den Philosophen nicht mehr fertiggestellt. Nun, das ist eine Vorstellung von Plato wie von einem Volksschullehrer, der Dramen schreibt und sich eine Trilogie vorgenommen hat. Wenn man näher zusieht, so muß man sagen, daß die Dinge so einfach für Plato nicht gelegen haben. *Vielmehr leistet die Aufgabe, zu klären, was der Philosoph sei, gerade der Dialog über den Sophisten*, und zwar nicht in der primitiven Weise, daß einem erzählt wird, was er sei, sondern eben sokratisch. Es findet sich in den letzten Teilen des Dialogs eine ausdrückliche Stelle (253c8 sq), wo der Gesprächsführer sagt, daß sie jetzt in der Tat, sogar bevor sie in ihrem Gespräch zur eigentlichen und wissenschaftlichen Definition des Sophisten gekommen seien, plötzlich den Philosophen gefunden hätten. Das ist bemerkenswert, nicht

nur inhaltlich, sondern rein sachlich methodisch, sofern daraus sichtbar wird, daß auch Plato wußte, daß er den Sophisten als das Gegenbild des Philosophen nur interpretieren konnte, wenn er den Philosophen schon kannte und wußte, wie es mit ihm bestellt ist. Wir wollen also diese Trilogie lassen und versuchen, aus dem »Sophistes« die echte Antwort auf die Frage, die hier gestellt wird – was der Philosoph sei – zu bekommen.

§ 37. Präzisierung des Themas.

Explikation des thematischen Gegenstandes einer Fragestellung überhaupt: die Unterscheidung von Sache (τι), Sachbestimmung (γένος), Sachbezeichnung (ὄνομα). Der λόγος als das einheitliche Feld dieser dreifachen Unterscheidung. Aufgabe: Anwendung dieser Unterscheidung auf drei Gegenstände:

σοφιστής – πολιτικός – φιλόσοφος

Nachdem Sokrates dem Theodorus bzw. dem ξένος so den Boden gegeben hat – nämlich einmal das, als was sich das Gefragte, der Philosoph, zunächst zeigt, die natürliche Meinung, ferner schon die scharfe Fixierung der Frage, sofern nach dem γένος des betreffenden Existierenden gefragt wird –, bittet er den ξένος, ihm Aufschluß zu geben hinsichtlich dieser Frage: τοῦ μέντοι ξένου ἡμῖν ἡδέως ἂν πυνθανοίμην, εἰ φίλον αὐτῷ, τί ταῦθ' οἱ περὶ τὸν ἐκεί τόπον ἡγοῦντο καὶ ὠνόμαζον (216d2 sqq). Er will von ihm Antwort haben über ein Zweifaches: 1. τί ἡγοῦντο, was man in der Eleatischen Schule, also letztlich wohl Parmenides selbst, vom Philosophen hielt, als was man den Philosophen und den wissenschaftlichen Menschen auffaßte, 2. τί ὠνόμαζον, wie man ihn benannte. Theodorus verlangt eine schärfere Bestimmung der Frage. Da zeigt sich: Sokrates stellt die Frage nicht isoliert nach dem Philosophen, sondern er legt den ganzen Boden: σοφιστής, πολιτικός, φιλόσοφος zu Grunde. Und er gibt genauer Aufschluß darüber, was eigentlich nun in diesem

Gespräch zu untersuchen sei. Ganz roh ist gegeben – wenn wir den Ausdruck »Sache« ganz formal gebrauchen – eine *Sache*, *wonach gefragt wird: der Philosoph*. Gefragt wird, *als was diese Sache zu nehmen ist*, und ferner, *wie sie zu benennen ist*. Die vorgegebene Sache, das Thematische, ist das Was, das τι. Und dieses soll bestimmt werden als so und so, der Philosoph als das und das, von woher kommend er ist, seiner seinsmäßigen Abkunft nach, also aus seinem γένος. Und das so aus dem γένος bestimmte Thematische soll seine angemessene Bezeichnung, ὄνομα, bekommen. Das ὄνομα ist also nicht beliebig, sondern es wird gegeben auf Grund der Untersuchung der Sache selbst. Diese Fragestellung nach dem, was die Sache ist, sodann nach dem, als was sie zu nehmen und zu bestimmen ist, und schließlich nach der fixierenden Bezeichnung ist nun zu führen *hinsichtlich der drei Gegenstände, die gegeben sind*: σοφιστής, πολιτικός, φιλόσοφος. Es entsteht die Frage, ob das alles *ein und dieselbe Sache* ist und *nur die Namen verschieden* sind, oder ob wir es mit dem dreifachen Namen hier auch mit *drei verschiedenen Sachen* zu tun haben und damit die Notwendigkeit gegeben ist einer dreifachen genetischen Ableitung des Seins dieser drei verschiedenen Sachen und demnach dann auch mit Recht eine dreifache Bezeichnung. Das ist die *genauere Fragestellung*, die allmählich herauspringt, also die *Explikation* dessen, was oben ganz roh mit διακρίναι τὸ γένος gekennzeichnet wurde.

Wir müssen, um diese Fragestellung wirklich zu würdigen und zu verstehen, uns gegenwärtig halten, daß für die damalige Wissenschaft und Philosophie solche Unterscheidung der *Sache*, der *Bestimmung bzw. Bestimmtheitsherkunftigkeit der Sache* und ihrer *Bezeichnung* nichts weniger als selbstverständlich war, daß gerade in diesen Dialogen Plato erst eigentlich dabei war, diese ganz primären Unterscheidungen zu sichern und in einer konkreten Untersuchung fruchtbar zu machen. Wir, die wir viel mehr zu wissen glauben und die meisten Dinge selbstverständlich nehmen, können in einer solchen Frage-

stellung nicht mehr allzu viel sehen. Wir müssen uns deshalb in der rechten Weise gleichsam zurückschrauben und uns gegenwärtigen eine Art des Sprechens über Fragen und Sachen, die diese Unterschiede zwischen Bezeichnung, Sachbestimmung und Sache selbst noch gar nicht auseinanderhält. Das ist gerade das Charakteristische der Sophistik und des Geredes, daß es im Worte hängt, und zwar zum Teil aus einer eingesehenen Oberflächlichkeit her, zum Teil aber auch aus einem Unvermögen, diese Tatbestände selbst zu sehen und zu unterscheiden. Wenn wir fragen, wo diese Unterscheidung selbst hingehört – das $\tau\acute{\iota}$, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ –, wo also das *einheitliche Feld* ist, innerhalb dessen diese Charaktere je einzeln für sich und in ihrem Zusammenhang studiert werden können, so zeigt sich, daß es nichts anderes ist als der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Die Art, wie weit Plato gerade in diesem Dialog das Verständnis des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ führt, entscheidet auch die Aufklärung der Struktur des $\tau\acute{\iota}$, des $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ und des $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ sowie ihren Zusammenhang, und sie entscheidet zugleich auch konkret die Antwort auf die Frage, die am Leitfaden dieser Unterscheidung hinsichtlich des Sophisten, des Philosophen und Politikers gestellt wurde. Die $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\omega\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\omega}\nu$, die bei der Betrachtung des Seins des Nicht-Seienden die eigentliche Auflösung des Problems geben soll, ist nur verständlich aus einer bestimmten Auffassung des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, d. h. aus einer bestimmten Interpretation der Strukturmomente, die im $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ gegeben sind. Denn *jedes Sprechen als Besprechen* hat ein *Worüber* des Besprechens, ein $\tau\acute{\iota}$, im weitesten Sinne, jedes Sprechen ist Besprechen von etwas *als etwas*, von etwas her es deuten, auslegen, zum Verständnis bringen; es hat also formal ein $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$; und jedes Besprechen ist, wenn es konkret wird, eine *Verlautbarung*; die Sache, über die man spricht, hat ihren Namen, ihre Bezeichnung; sie heißt, wie wir sagen, so und so. So ist im konkreten Phänomen des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ das *Worüber*, das *Als-was* und die lautliche Bezeichnung gegeben.

Aus der Tatsache, daß die Frage nach dem Philosophen an diesen Unterscheidungen orientiert bleibt und auch in der Tat

untersucht wird, ist zu sehen, daß es für Plato nicht mehr genügt, eine vorläufige und populäre Klarheit hinsichtlich der Unterschiede von gewissen Sachen zu gewinnen. Beweis dafür ist der ganze Dialog selbst. Am Ende, wird man sagen, wußte Plato sehr wohl, daß zwischen dem Sophisten und dem Philosophen ein Unterschied ist, und andere wußten das vielleicht auch – wie wir von vielen Dingen wissen: sie sind verschieden. Aber diese Verschiedenheit sich nun wirklich aus der Vergegenwärtigung der Sachen klar zu machen, verlangt eine wissenschaftliche Untersuchung. Dabei zeigt sich, daß eine solche wissenschaftliche Untersuchung zumeist auf Phänomene stößt, die ganz ungeklärt und unbestimmt sind. Und so eröffnet sich uns innerhalb des Dialogs, der die Tendenz hat, ganz klar und deutlich die gefragten Sachen auseinanderzugrenzen, daß sich im Zusammenhang mit dieser Aufgabe, die in gewissen Grenzen gelingt, doch zugleich neue Sachbestände zeigen, die nicht untersucht werden, aber die sichtbar werden, was hinreichend ist für ihre philosophische Bedeutung.

Der ξένος hat nun Bedenken. Er ist zwar damit einverstanden, Antwort darauf zu geben, was man in seiner Schule über diese Sachen und deren Unterschiede denkt: Es ist nicht schwer zu sagen, daß das dreifach Genannte auch für ein Dreifaches gilt. καθ' ἑκάστον μὴν διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν, οὐ μικρὸν οὐδὲ ῥᾴδιον ἔργον (217b2 sq). »Dagegen jeweilig das Einzelne der drei, das eine gegen das Andere, auszugrenzen, deutlich zu machen, was jedes an seinem Teile ist, das ist keine geringe Sache und nicht leicht zu bewerkstelligen«. Dazwischen aber bemerkt nun Theodorus zu Sokrates, daß er selbst, Theodorus, unterwegs schon über diese Frage mit dem Fremdling verhandelt und dabei die Beobachtung gemacht habe, daß er sehr gut über die Sache orientiert sei, vor allem καὶ οὐκ ἀμνημονεῖν (b8), »daß er nichts vergesse«. Das will bedeuten, daß er den ganzen Bereich der Fragen, um die es sich hier handelt, zu überschauen vermöge, daß er also nichts auslasse, alles Wichtige bereit, präsent habe.

§ 38. Präzisierung der Methode

a) Der λόγος als Methode der Untersuchung.

Die Art des λόγος: Mischform zwischen Dialog und monologischer Abhandlung. Einführung des Theätet als Gesprächspartner. Verständigung über das nächste Thema: der Sophist. Grundregel der Methode: τὸ πρᾶγμα αὐτὸ διὰ λόγων. Die Verklammerung von sachbezogenem und methodischem Denken bei Plato

Nachdem die Frage hinsichtlich des Themas festgestellt ist, macht Sokrates den *zweiten und letzten Schritt* innerhalb dieses Gesprächs – denn nachher tritt er vollständig aus dem Gespräch zurück und verhält sich nur zuhörend –: Er bestimmt den Fremdling zu einer Äußerung darüber, welche *Methode* er in der Behandlung dieser Frage wählen wolle, ob er sie behandeln wolle auf dem Wege eines λόγος μακρός (vgl. c3 sqq), einer langen Abhandlung, die er αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ, gewissermaßen monologisch »zu sich selbst spricht«, oder δι' ἐρωτήσεων, »auf dem Wege von Frage und Antwort«, oder, wie es nachher heißt, κατὰ μικρὸν ἔπος πρὸς ἔπος (217d9), »in der kurzen Art des Redens und Gegenredens«. Der Fremdling macht seine Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten der Methode abhängig von der Verfassung desjenigen, mit dem er das Gespräch zu führen hat. Wenn dieser, der mit ihm eigentlich die Verhandlung führt, ὁλόπως ist, nicht empfindlich (d1), wenn er also innerhalb der Argumentation und Auseinandersetzung nicht mit Stimmungen arbeitet und wenn er εὐνηώς (d1), leicht zu lenken¹, ist, wenn er sich also nicht versteift, nicht rechthaberisch ist, wenn er nicht so an die Diskussion herangeht, daß er sich in den Kopf setzt, auf jeden Fall Recht zu haben, ob die Sache stimmt oder nicht, – wenn er also einen solchen bekommt, der vollkommen frei sich öffnet für das, was hier verhandelt werden soll, dann, ja dann in der Weise des

¹ Rb. Hs.: nicht bockig.

λόγος πρὸς ἄλλον (vgl. d2); wenn aber nicht, dann so, daß ich nur zu mir selbst spreche und euch in einer langen Rede die Sachen exponiere. Sokrates schlägt ihm nun den Theätet vor, der ja schon im vorangegangenen gleichnamigen Dialog mitdiskutierte und sich als sachverständig herausstellte. Der ξένος geht darauf ein, aber so, daß er sich noch einmal entschuldigt; er betont, daß er πρὸς ἕτερον (e2) spricht, zu einem Anderen und mit ihm, also nicht monologisch, daß aber auf Grund der Schwierigkeit der Sache der Dialog so ausfallen müsse, daß er ἐκτείναντα ἀπομηκύνειν λόγον συχνὸν κατ' ἐμαυτὸν (e1 sq), »daß er das Besprechen eines sachlichen Zusammenhangs auseinanderziehe in der Weise eines λόγος, der συχνός, anhaltend ist« – συνεχές steckt darin –, so daß viele Sachen und Bestimmungen hintereinander im Zusammenhang gegeben werden. So kommt eine eigentümliche *Mischung der Behandlungsart* des Themas zustande: zwar ein *Dialog*, ein *Durchsprechen*, das aber schon zum Teil den Charakter eines *monologischen Abhandelns* hat; der Grund dafür liegt in der *Schwierigkeit der Sache*. Schließlich wendet sich der ξένος an Theätet, mit dem die Auseinandersetzung nun durchgeführt werden soll, und sie verständigen sich noch einmal über das, *was eigentlich gefragt ist*. ἀρχομένῳ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σοφιστοῦ, ζητοῦντι καὶ ἐμφανίζοντι λόγῳ τί ποτ' ἐστὶ (vgl. 218b6 sqq). »Es ist zu beginnen als erstes mit dem Sophisten und im Durchsprechen zu suchen und zum sich Zeigen zu bringen, was er bzw. was die Sache ist«. Und nun folgt noch einmal die Fixierung des gemeinsamen Bodens. νῦν γὰρ τοῦνομα μόνον ἔχομεν κοινῇ (vgl. c1 sq), »zunächst haben wir in der Frage, was der Sophist sei, nur den Namen gemeinsam«, τὸ δὲ ἔργον, »das, um was es sich handelt«, das ist: τάχ' ἂν ἰδίᾳ παρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἔχοιμεν (c2 sqq), »für jeden von uns vielleicht noch verschieden aufgefaßt und gemeint«. Aber nun die Regel, unter die wir uns stellen: δεῖ δὲ δεῖ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογηθῆαι χωρὶς λόγου (218c4 sq). »Es ist immer in jedem Fall wichtig, eher die Sache selbst zu finden und in ihr übereinzustimmen

auf dem Wege des Besprechens«, des Herausstellens, des Aufdeckens, »als lediglich übereinzustimmen im Wort«, in der Bezeichnung, *χωρίς λόγου*, »ohne die Ausweisung von den Sachen her«. So ist also die Methode und das spezifische Interesse der Frage des Dialogs geklärt. Bei der *eigentümlichen Verklammerung des untersuchenden Denkens und des methodischen Denkens bei Plato* können wir erwarten, daß wir zugleich mit der Bestimmung des Wesens des Sophisten bzw. des Philosophen auch Wichtiges erfahren über die Behandlungsart selbst, d. h. über den *λόγος*.

Wir haben gesehen, daß Sokrates die Frage nach dem Wesen des Philosophen nach zwei Richtungen präzisiert, einmal indem er den *ξένος* fragt: *τί ἡγοῦντο*, was halten deine Mitschüler und dein Lehrer von dem, was man einen Philosophen nennt, zum anderen, indem er ihn fragt: *τί ὀνόμαζον*, in welchen Bedeutungszusammenhängen besprechen und fixieren sie diese Sache? In dieser doppelten bzw. dreifachen Fragestellung – nach der Sache (*τί*), der Bestimmung der Sache (*γένος*) und der Bezeichnung (*ὄνομα*) – ist zugleich angedeutet, daß der methodische Hintergrund dieser Frage, den wir als *λόγος* zusammenfassen können, ebenso wichtig ist wie die sachliche Auflösung der Frage nach dem Wesen des Philosophen selbst.

b) Die Aufklärung des *λόγος* als Grundaufgabe bei den Griechen. Herrschaft der Satzlogik über den *λόγος*

Die Aufklärung des *λόγος* war für die *Griechen eine Grundaufgabe* und dazu eine solche, bei der sie nur schwer und langsam voran kamen und gewissermaßen stecken blieben, wenn man als diesen Punkt das bezeichnen kann, was als die aristotelische Logik, traditionell gesprochen, überliefert ist. Sofern nämlich die Lehre vom *λόγος* bei den Griechen letztlich in einem theoretischen Sinne ausgebildet wurde, war das *primäre Phänomen des λόγος der Satz, die theoretische Aussage* über etwas. Sofern der *λόγος* primär von daher bestimmt wird, ist die

ganze künftige Logik, wie sie sich in der abendländischen Philosophie entwickelt hat, *Satzlogik* geworden. Was man dann weiter an Versuchen, die Logik zu reformieren, ausgearbeitet hat, ist immer an der Satzlogik orientiert und muß als Modifikation dieser aufgefaßt werden. Was wir als »die« Logik gewöhnlich kennen, ist nur eine ganz bestimmte, ausgearbeitete Richtung eines Forschungsansatzes innerhalb der griechischen Philosophie, aber beileibe nicht »die« Logik; nicht entfernt auch nur sind alle Grundfragen, die sich an das Phänomen des λόγος anknüpfen, gestellt. Sofern die so orientierte Satzlogik, die als exemplarische Grundlage den theoretischen Satz nimmt, zugleich alle Besinnungen leitete, die sich auf die Explikation des Logos im weiteren Sinne als Sprache richteten, wurde die ganze *Wissenschaft von der Sprache* und in weiterem Sinne auch die *Sprachphilosophie* von dieser *Satzlogik* her orientiert. Alle unsere grammatischen Kategorien, auch die aller heutigen wissenschaftlichen *Grammatik* – indogermanische Sprachforschung usw. – sind wesentlich bestimmt durch diese theoretische Logik, so sehr, daß es fast hoffnungslos erscheint, daß Phänomen der Sprache frei von dieser traditionellen Logik zu verstehen. Es besteht aber *die Aufgabe, die Logik einmal viel radikaler zu fassen, als es den Griechen gelang, und auf demselben Wege zugleich ein radikaleres Verständnis der Sprache selbst und damit auch der Sprachwissenschaften auszuarbeiten*. Das Verständnis aber dieser ganzen Entwicklung sowohl wie das Verständnis der landläufigen sogenannten systematischen Fragen, die heute bezüglich »der« Logik üblicherweise aufgeführt werden, liegt in der sachlichen Untersuchung *des Bodens der Fragestellung nach dem λόγος innerhalb der griechischen Philosophie*, also hier bei Plato. Darauf also richten wir neben der Frage nach dem Wesen des Sophisten sowie des Philosophen und den damit zusammenhängenden sachlichen Problemen das Hauptaugenmerk, auf das *Problem des λόγος* und die *Wurzeln der Idee der Logik, wie sie sich bei den Griechen ausgebildet hat*.

§ 39. Die Frage nach der Philosophie im gegenwärtigen
Zeitalter.

Erschwernis gegenüber Plato. Der Einfluß von Christentum und Renaissance. Die Überwucherung der Idee der Sachforschung. »Prophetische« und »wissenschaftliche Philosophie« (K. Jaspers). Die Freiheit der Sachlichkeit

Die Frage nach dem Philosophen, die der »Sophistes« stellt, ist zugleich positiv für uns ein Anzeichen, wie eine solche scheinbar bildungsmäßige Frage allein gelöst werden kann und welche Veranstaltung von Untersuchungen sie verlangt. Wir dürfen nicht glauben, wir wären heute auch nur einen Schritt weiter im Verständnis der Frage, was der Philosoph sei; im Gegenteil müssen wir sagen, daß durch sich dazwischen schiebende Tendenzen anderer Art, durch Beeinflussung außerphilosophischer Fragen die Fragestellung und erst recht die Beantwortung für uns schwieriger geworden ist. Schon allein die Tatsache, daß für die Frage nach dem Wesen des Philosophen und damit der Philosophie das Phänomen der *Weltanschauung*, wie man es bezeichnet – wie man es bestimmen mag, bleibe dahingestellt –, bzw. *das Praktische* hereinspielt, daß auch solche Philosophen, die versuchen, eine sogenannte wissenschaftliche Philosophie rein für sich abgelöst auszubilden, immer wieder sich doch für verpflichtet halten, schließlich den weltanschaulichen Wert auch einer solchen isolierten wissenschaftlichen Philosophie zu betonen, ist kennzeichnend¹. Das hängt damit zusammen, daß die abendländische wissenschaftliche Philosophie, sofern sie sich von den Griechen her als echte gerettet hat, unter den maßgebenden *Einfluß des Christentums* kam, und zwar des Christentums als einer Kulturreligion, als einer weltlich-geistigen Macht. Dadurch erfuhr die klassische griechische Philosophie eine ganz bestimmte Umbildung; die Phi-

¹ Rb. Hs.: die Philosophie in ihrer Bezogenheit zu Wissenschaft und Weltanschauung, vgl. W.S. 1928/9.

losophie wird fortan unter ganz bestimmte *weltanschauliche Bedürfnisse* gestellt. Zugleich mit dem weiteren Verständnis des geistigen Lebens seit der Renaissance wurde die Philosophie als bestimmtes *Bildungselement*, als kulturbildend für den Einzelnen verstanden: das philosophische Werk, die philosophische Literatur rangieren im selben Sinne innerhalb der Kultur wie Kunstwerke, Musik usw., so daß Philosophie mit dergleichen Tendenzen zusammengeriet. So wird Philosophie nicht nur Weltanschauung als ein anderes Phänomen zum Christentum, sondern sie kam auch zugleich in Schätzung als geistige Schöpfung. Dadurch kam es, daß *die Idee der Forschung vollständig überwuchert* wurde von allgemeineren geistigen Tendenzen und die Idee der Philosophie geleitet wurde von ganz bestimmten geistigen kulturellen Bedürfnissen, so daß man dann eine Schöpfung, die solchen Bedürfnissen in ausgezeichnetem Sinne genügt, in der Tat als »prophetische Philosophie« bezeichnen kann, die der durchschnittlichen geistigen Lage stoßweise voraussieht und in bestimmten Zeitaltern führend ist. Was sonst noch geblieben ist aus der wissenschaftlichen Tradition der Griechen, wie Logik und Psychologie, pflegt man als »wissenschaftliche Philosophie« zu bezeichnen, mit einem Index, der besagen soll, daß das eigentlich nur noch eine schulmäßige Sache ist. Diesen Unterschied zwischen »prophetischer« und »wissenschaftlicher« Philosophie hat Jaspers in der »Psychologie der Weltanschauungen« gemacht und damit eigentlich nur einem unklaren Bedürfnis Ausdruck gegeben, wie es heute da ist². Diese Unterscheidungen sind aber dafür charakteristisch, daß, an der klassischen philosophischen Forschung der Griechen gemessen, der radikale Anspruch nur auf Sachforschung aus der Philosophie geschwunden ist. Für dieses Phänomen des Verfalls der Philosophie – andere sehen darin einen Aufstieg – ist im Grunde das Christentum verant-

² Rb. Hs.: Das Folgende unzureichend; *Wissenschaftsbegriff* 1. nicht hinreichend geklärt 2. übertrieben 3. nicht erkannt als der Philosophie untergeordnet. Der rundliche Kreis = »wissenschaftliche Philosophie«.

wortlich, was nicht verwunderlich sein kann, sofern es die Philosophie mit dem Bedürfnis nach seelischer Vertiefung, seelischer Erhebung verquickte. Das Bedürfnis nach universaler geistiger Unterhaltung ist letztlich maßgebend in der Öffentlichkeit hinsichtlich der Schätzung der Philosophie. Diesem Schwachsinn verdankt heute die »Metaphysik« ihre Auferstehung. Es ist ein Anzeichen dafür, daß wir gänzlich entwurzelt sind, daß wir an der Müdigkeit des Fragens leiden und die eigentliche Erkenntnisleidenschaft bei uns erstorben ist. Die Kehrseite dieser Müdigkeit des Fragens und der Erstorbenheit der Erkenntnisleidenschaft ist zugleich die Tendenz, von der Philosophie oder gar von der Wissenschaft so etwas wie einen Halt zu verlangen, bei ihr Halt zu suchen für die geistige Existenz bzw. sie zu verabschieden, falls sie versagt. Diese Tendenz, Halt zu suchen, ist ein grundsätzliches Mißverständnis der philosophischen Forschung. Wir müssen lernen, diesem Anspruch auf Halt gegenüber der Wissenschaft und erst recht gegenüber der philosophischen Forschung abzusagen. Umgekehrt setzt die Möglichkeit rechten Forschens und Fragens, also die Möglichkeit, wissenschaftlich zu existieren, bereits einen Halt voraus, zwar nicht einen Halt religiöser Art, sondern den ganz eigentümlichen und nur dieser Existenzart zugehörigen Halt, den ich als die *Freiheit der Sachlichkeit* bezeichne³. Nur wo diese ausgebildet ist, ist es existenziell überhaupt möglich, Wissenschaft zu treiben. Und nur von dieser Position her wird es möglich sein, das, was man heute als besondere Gefahr des geistigen Lebens proklamiert, den Historismus, zu überwinden. Wer verstanden hat, was Sachforschung bedeutet, für den ist der Historismus überhaupt keine Gefahr, sofern er eine Theorie der Geschichte ist, die sich nicht einmal die Mühe genommen hat zu fragen, was Geschichte und Geschichtlichkeit ist. Der Historismus ist eine charakteristisch moderne Theorie, die bezüglich einer Sache, der Geschichte, entstanden ist, so,

³ Rb. Hs.: Vgl. *Wesen der Wahrheit*.

daß diese Sache selbst, die Geschichte, gar nicht eigentlich zum Problem geworden ist. Die Freiheit der Sachlichkeit, sage ich, wird erst die Möglichkeit geben können, daß wir im echten Sinne geschichtlich sind, d. h. vor der Geschichte uns nicht bekreuzigen wie vor einem Gottseibeiuns, sondern wissen, daß dort überhaupt die Möglichkeiten unserer Existenz liegen. Erst wenn wir geschichtlich sind, werden wir die Geschichte verstehen, und wenn sie verstanden ist, ist sie eo ipso überwunden. Darin liegt die Aufgabe einer Sachenforschung beschlossen, dergegenüber die freischwebende, sogenannte »systematische« Philosophie mit gelegentlichen Anregungen aus der Geschichte ein bequemes Geschäft bedeutet.

Wir dürfen also heute, wenn wir kurz, ganz entsprechend dem Dialog, uns heute darüber orientieren, was so die Menschen von der Philosophie halten, nicht hoffen, auf dem billigen Wege eine Definition des Philosophen auszudenken und zu präsentieren und so aus den Schwierigkeiten herauszukommen. Sondern uns bleibt kein anderer Weg erspart als der, wie die Griechen ihn gingen: durch das Philosophieren selbst zur Philosophie zu kommen. So wird dieser Dialog und die Vorbereitung dafür für jeden einzelnen von uns, ob er nun Philosoph ist oder sonst Wissenschaftler, zur Probe dafür werden, wie weit er bei sich über die Freiheit der Sachlichkeit verfügt, ob er bei sich selbst die Aufnahmefähigkeit und die Auffangfähigkeit für den Stoß hat, den ein solcher Dialog ausüben kann. Wer einen solchen Dialog und die innere Verpflichtung, die ein solcher Dialog stellt, verstanden hat – ein solcher Dialog nämlich, der ganz frei, ohne jeden systematischen Hintergrund und ohne jede Aspiration, an die Sachen herangeht –, der braucht keine kulturelle Aufsteigerung der Bedeutung der Philosophie und dergleichen. Wenn Sie die Vorbereitung des Dialogs in einem Zuge lesen, dann müssen Sie den Ernst dieser Situation spüren, der noch viel höher und entscheidender ist als die Vorbereitung auf einen Zweikampf, bei dem es auf Leben und Tod geht.

§ 40. Überleitung zur Sache: Die Wahl des exemplarischen Gegenstandes.

Das zweifache Kriterium: 1. Schlichtheit 2. Analogie und Reichtum der Seinsstrukturen. Der ἀσπαλευτής als exemplarischer Gegenstand

Die Vorbereitung des Gesprächs leitet nun direkt zur Sache über in der Weise, daß die beiden Gesprächsführer, der ξένος und Theätet, sich noch einmal genauer darüber vergewissern, worauf einzig es für sie ankommen kann: auf ein οὐνομολογεῖσθαι (218c5), »übereinstimmen, dasselbe sagen mit dem Anderen, dasselbe meinen wie der Andere«, περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτό (c4), »im Hinblick auf die Sache selbst«, das ist entscheidend, also dieselbe Sache meinen und im selben Sinne verstehen wie der Andere, und zwar διὰ λόγων, auf Grund des Aufgedeckthabens der Sache, auf Grund des Durchganges durch eine echte Auseinandersetzung mit der Sache, darauf kommt es an, und nicht auf das ὁμολογεῖσθαι περὶ τοῦνομα μόνον (vgl. c5), »auf das Übereinstimmen lediglich hinsichtlich des Wortes«, welches χωρὶς λόγου (c5), »frei, ohne jede Sachausweisung ist«. So wird eine Absage an jedes leere Wortwissen erteilt. Wir haben bereits aus der Art der Fragestellung des Sokrates gesehen, daß er fragt nach dem γένος. Es kam darauf an, τὸ γένος διακρίνειν (vgl. 216c2 sq) des Philosophen. Wir haben dort γένος übersetzt nicht mit Gattung, sondern mit »Stamm«. Die Rechtmäßigkeit dieser Übersetzung wird jetzt deutlich aus dem folgenden Satze: τὸ δὲ φύλον ὃ νῦν ἐπινοοῦμεν ζητεῖν (218c5 sq). φύλον, »Stamm«, besagt dasselbe wie γένος und macht ganz klar, daß hier γένος nicht gemeint ist in einem Sinne wie ihn die spätere formale Logik ausgebildet hat, als Gattung. Wir fassen ins Auge den Stamm des Sophisten, d.h. das, von wo aus er wird, was er ist. Sein ganzer Stammbaum also, seine *Stammesgeschichte hinsichtlich seines Seins* soll im λέγειν aufgedeckt werden. Das Sein des Sophisten bzw. des Philosophen wird also ausgelegt im Blick auf das Her-sein-aus, auf das Her-stammen-von. Erst

das Erschließen der Stammesgeschichte, das Freilegen des Woher seines Werdens macht das Seiende selbst in seinem Sein verständlich. *Das Dasein eines Seienden wird in seinem Her-sein-aus durchsichtig.* Der ξένος betont noch einmal die Schwierigkeit der Untersuchung, χαλεπὸν καὶ δυσθῆρευτον ἡγησάμενοις εἶναι τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος (218d3 sq), und er schlägt vor, τὴν μέθοδον αὐτοῦ προμελετᾶν (d4 sq), die Weise des erschließenden Nachgehens, d. h. des Untersuchens zunächst einmal einzuüben, im vorhinein. Er sagt: ὅσα δ' αὐτῶν μεγάλων δεῖ διαπονεῖσθαι καλῶς, περὶ τῶν τοιούτων δέδοκται πᾶσιν καὶ πάλαι τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς καὶ ῥόοισιν αὐτὰ δεῖν μελετᾶν, πρὶν ἐν αὐτοῖς τοῖς μεγίστοις (218c7–d2). »Es wird allen und von alters her gelehrt«, es ist eine alte Regel, eine alte allgemeine Lehre: »alles, was bezüglich gewichtiger Sachen καλῶς, in angemessener Weise, διαπονεῖσθαι, durchgearbeitet werden soll, das soll man zuvor ἐν σμικροῖς, im Umkreis von Geringfügigem und Leichterem einüben, bevor man sich damit bei den gewichtigeren Gegenständen selbst versucht«. Darauf weist also der ξένος hin, und, nachdem ihm Theätet zugestanden hat, daß er einen anderen Weg auch nicht weiß, fragt er ihn: Ist es dir sonach recht, wenn wir einen geringfügigen Gegenstand durchgehen und versuchen, παράδειγμα αὐτὸ θέσθαι τοῦ μεζονος (d9), »ihn als Beispiel des gewichtigeren vorzusetzen«? Und Theätet stimmt zu.

Die Frage entsteht also jetzt: Wie muß *die exemplarische Sache* beschaffen sein, um der Aufgabe einer Einübung in die Behandlungsart zu genügen? Es soll ein Gegenstand gefunden werden, an dem die Untersuchungsart, die nachher bezüglich des Sophisten durchgeführt wird, eingeübt wird. Der ξένος charakterisiert die Eigenschaften des exemplarischen Gegenstandes der Methode zweifach: Er muß

1. εὖ γνωστον μὲν καὶ σμικρόν (218e2 sq), »wohlbekannt und geringfügig« sein. Beides gehört in gewisser Weise zusammen. Etwas, was man gut kennt aus der alltäglichen Erfahrung, was also hinsichtlich dessen, was es ist, wie es gebraucht wird, wel-

che Bedeutung es hat, innerhalb dieser Erfahrung keine Rätsel stellt, dessen Seinsmöglichkeiten und auch faktische Abwandlungsmöglichkeiten allen vertraut und bekannt sind, – das ist aber gerade beim Geringfügigen, alltäglich Bekannten der Fall. Die gewichtigeren Sachen des Lebens sind zumeist umstritten; bezüglich ihrer, wie z. B. bezüglich des Philosophen, des Sophisten, des Politikers, besteht ja *ἄγνοια* – wie wir dies bezüglich des Philosophen hörten –, keine sachliche Kenntnis, sondern eine stimmungsmäßige Meinung. Um die Methode wirklich einüben zu können, muß ein solcher Gegenstand vorliegen, dessen phänomenaler Bestand für alle in gewissem Umkreis zugänglich ist, der in dem, als was er sich zunächst zeigt, keine Unsicherheit bietet. Es handelt sich dabei offenbar, wenn ein solcher Gegenstand vorliegen soll, um die Aufgabe, wie wir es ausdrücken, den phänomenalen Bestand des Gegenstandes, der Sache, aufzunehmen. Phänomenal besagt hier nichts anderes als das, was sich einem ersten und schlichten Hinsehen auf die Sache zeigt; dieses erste schlichte Hinsehen kann sehr wohl kompliziert sein. Es braucht noch gar nicht ursprünglich zu sein, die Sache schon eigentlich zu fassen, sondern das Wesentliche des phänomenalen Bestandes ist, daß er aus einer natürlichen, gerade herrschenden Situation des Betrachtens und Sehens gewonnen ist. Was sich in diesem rein zeigt, das gilt es, allererst zu fassen. Es kann sich herausstellen, daß dieser erste Aspekt der Sache vielleicht von ganz unechten Auffassungen bestimmt ist. Aber für die natürliche und nächste Auffassungs- und Umgangsart ist das der nächste Aspekt. Und den gilt es zunächst einmal aufzunehmen, sicher zu stellen, um bezüglich dieser Sache eine begründete Frage stellen zu können. Darin liegt: Es ist gar nicht notwendig für eine Untersuchung, die auf philosophische Sachlichkeit Anspruch erhebt, daß auch die Sache schon von besonderer Bedeutung ist und daß man also, um sich den Anschein zu geben, daß man wirklich philosophiert, mit der Dialektik des Absoluten beginnen oder über das Wesen der Religion spekulieren oder den

Sinn der Weltgeschichte ergründen muß; εἰδωστόν καὶ μικρόν.

2. ist gefordert: λόγον δὲ μηδενὸς ἐλάττωτα ἔχον τῶν μεγάλων (218e3), daß der exemplarische Gegenstand zwar wohlbekannt und geringfügiger Art ist, aber dabei nicht geringer hinsichtlich dessen, was an ihm an Ansprechbarem aufgezeigt werden kann. Hier soll aber das Seiende angesprochen werden hinsichtlich des γένος, hinsichtlich seiner Herkunft. Gefordert ist also ein Objekt, das zwar seiner faktischen Bedeutung nach vielleicht lächerlich geringfügig ist, das aber hinsichtlich dessen, was in ihm an Herkunftsstrukturen aufgezeigt werden kann, in nichts zurücksteht hinter den μέγιστα, den gewichtigeren Sachen: Bei allem Unterschied der faktischen Rolle der verhandelten Sache doch der sachliche Reichtum der Strukturen. Der ξένος schlägt als Objekt, das diesen beiden Anforderungen genügt, allen bekannt, den *Angelfischer*, ἀσπαλιευτής, vor; er sagt, 219a1 sq, daß er hofft, daß diese Wegweisung, μέθοδος, und dieser λόγος, diese Untersuchung, nicht ohne Vorteil sein wird für das, was sie eigentlich in ihrer Untersuchung beabsichtigen. So beginnt jetzt die Betrachtung des ἀσπαλιευτής im Sinne einer paradigmatischen 219a–221c.

ERSTER ABSCHNITT

DIE SUCHE NACH DEM ΛΟΓΟΣ DER FAKTISCHEN EXISTENZ DES SOPHISTEN («SOPHISTES» 219a–237b)

ERSTES KAPITEL

Ein Beispiel der Methode des Definierens. Die Definition des ἀσπαλιευτής¹ (219a–221c)

§ 41. *Die Tragweite des exemplarischen Gegenstandes (ἀσπαλιευτής) und seiner Behandlungsart. »Sophistes«: kein »reiner Methodendialog«*

Es könnte scheinen, daß für eine paradigmatische philosophische Betrachtung grundsätzlich der Sachgehalt des exemplarischen Objekts beliebig sei, daß die Bestimmung des exemplarischen Objekts lediglich den Sinn habe, einen solchen Gegenstand zu gewinnen, der mit Rücksicht auf das thematische Objekt geeignet ist, die Methode sichtbar zu machen, und daß also an völlig disparaten Sachen letztlich dieselben Strukturen und Resultate aufzufinden wären. Wenn man die Auffassung des exemplarischen Objekts so fixiert, könnte es scheinen, als wäre die Methode völlig unabhängig von der zu behandelnden Sache, so daß sie identisch wäre mit einer formalen Technik und abstrakten Routine der Behandlung, die in sich geschlossen abläuft und ohne jeweilige Sachkenntnis auf jedes beliebige Objekt angewendet werden kann. Das scheint so. Trotzdem wäre es voreilig, zu meinen, daß hier eine durchgängige Beliebigkeit herrschte, als könnte ein zufälliges Objekt aufgegriffen werden innerhalb der bestimmten Aufgabe, die der Dialog sich stellt.

¹ Überschrift gemäß Heidegger (siehe S. 234 f. Die Gliederung des »Sophistes«).

Wir werden aber sehen, daß zwischen dem exemplarischen Objekt, dem Angelfischer, und dem thematischen, dem Sophisten, auch ein inhaltlicher Zusammenhang besteht, daß mithin das, was in der Analyse des Angelfischers an Strukturen herauskommt, nicht einfach im Sinne des Exemplarischen vorgesetzt wird, sondern daß die *Strukturen*, einige davon, in der Weiterführung der Bestimmung des Sophisten positiv aufgenommen werden, daß sogar der *Grundansatz* letztlich den *Boden* abgibt für die Bestimmung des Sophisten. Soweit ich die bisherige Plato-Literatur übersehe, ist nie beachtet worden, daß die Tragweite des exemplarischen Objekts und dessen Behandlung viel weiter reicht als die Bestimmung, die ich oben gegeben habe, Exempel zu sein, daß also einige Strukturen in der Tat mit in die Definition des Sophisten eingehen. Nicht nur einige Strukturen, sondern der Grundansatz selbst ist schon im Hinblick auf die Idee des Sophisten angelegt. Wir dürfen also nicht in die gegenteilige Auffassung verfallen und glauben, daß der »Sophistes«, wie das vor allem die moderne Plato-Interpretation sagt, ein reiner Methodendialog wäre, als käme es Plato lediglich darauf an, eine neu entdeckte Methode der διαίρεσις hier zu demonstrieren. Die nähere Betrachtung des inneren Zusammenhanges des exemplarischen Objekts mit dem thematischen Objekt führt auch dahin, den eigentlichen Sinn und die Abzweckung des Dialogs positiv ursprünglicher zu fassen.

§ 42. Die τέχνη als Grundbestimmung des ἀσπαλιευτής und ihre beiden εἶδη (ποιητική, κτητική)

a) Die τέχνη als Grundbestimmung des ἀσπαλιευτής.
 Das ζήτημα πρῶτον (Ausgangsphänomen) als »Vor-habe«. τέχνη:
 Sich-Auskennen in, δύναμις εἰς. Horizont: Leben, Dasein

Wir haben nun nachzusehen, wie das exemplarische Objekt aussieht bzw. wie die beiden, der ξένος und Θεῖα, zu einer

Bestimmung des Angelfischers gelangen. Die erste Frage, mit der sie ansetzen, ist die: ὡς θήσομεν (vgl. 219a5 sq), genauer: ὡς τί θήσομεν, »als was werden wir« den vorgegebenen Gegenstand, den wir jetzt zu verhandeln haben, im vorhinein »ansetzen«? Als was werden wir ihn bestimmen, so daß diese Bestimmung aller weiteren Betrachtung zugrunde liegt? Oder: sie bestimmen das ζήτημα πρῶτον (221c8), »das, was zuerst gesucht und gefunden ist« und was aller weiteren Bestimmung und aller konkreteren Ausarbeitung des Phänomens zu Grunde liegt¹. Dieses ζήτημα πρῶτον werden wir selbst, wenn wir den Dialog interpretieren, d.h. auf das gehen, was unausgesprochen wirksam ist, besonders ins Auge fassen müssen. Um das aber nicht konstruktiv zu tun, sind wir verpflichtet, uns zunächst einmal anzusehen, wie das, was zuerst gesucht und gefunden wird, sich auswirkt, wie es zu Grunde liegt und in welcher Weise es das πρῶτον ist.

Wir werden methodisch dieses ζήτημα πρῶτον aus ursprünglicheren Zusammenhängen heraus interpretieren als *Vor-habe*: als das, was für die Untersuchung im vorhinein ergriffen ist am Phänomen und was als solches primär Ergriffene festgehalten wird, festgehalten in allem weiteren Hinsehen auf das Objekt, – was also, als im vorhinein gehabt und festgehalten, in jede weitere Bestimmung des Phänomens mit eingeht, nicht aber einmal beliebig gewissermaßen als die Spitze der Pyramide festgestellt und dann sich selbst überlassen bleibt, sondern die eigentümliche Funktion hat, in jeder konkreten Bestimmung sich auszuwirken. Das ist der methodische Sinn dessen, was wir in einer phänomenologischen Charakteristik als die »Vor-habe« des Phänomens bezeichnen.

Es tritt aus dem ersten Ansatz der Frage heraus, daß sich die beiden Unterredner zunächst darüber einig werden, welches überhaupt die phänomenale Grundrichtung ist, in die hinein der Angelfischer gestellt werden soll: ob er ein τεχνίτης oder

¹ Zum ζήτημα πρῶτον, vgl. S. 281 f., S. 290 f.

ein ἀτεχνος (219a5) sei. Wir wissen aus der einleitenden Betrachtung, daß τέχνη besagt eine Weise des ἀληθεύειν, eine Weise des Aufdeckens, und zwar ein *Aufdecken innerhalb einer bestimmten Umgangsart*. Aristoteles definiert sie als ἐξίς des ἀληθεύειν μετὰ λόγου ποιητική, als ein Sich-Auskennen-in-etwas, ... wenn wir sie einmal ganz formal bestimmen. Ist also der Angelfischer einer, der sich in etwas auskennt, oder ist er ein ἀτεχνος, »einer, dem etwas abgeht, abgeht nämlich eine Auskenntnis in etwas«? Geht ihm diese ab, und hat er demnach ἄλλην δὲ δύναμιν (219a5 sq), hat er statt dieses Auskennens »eine andere δύναμις«? So sehen wir schon aus dieser ganz kurz formulierten Frage, daß τέχνη, τεχνίτης, ἀτεχνος ursprünglicher bestimmt sind von der δύναμις her, die τέχνη also als δύναμις bestimmt ist, als ein Können, Vermögen, die Eignung haben zu etwas, wie es nachher ausdrücklich heißt: δύναμις εἰς ... (vgl. 219b8 sq). Wir können also die Gliederung der Betrachtung so ansetzen:

δύναμις
τέχνη

Die Frage ist also, ob der Angelfischer ein τεχνίτης oder ein ἀτεχνος sei und eine andere δύναμις habe. Der ἀτεχνος wird 221c9 als ἰδῶτης bezeichnet, als ein solcher, der nichts gelernt hat und nichts versteht. Theätet antwortet: ἥκιστά γε ἀτεχνόν (219a7), »am allerwenigsten« wird man sagen können, daß der Angelfischer ein ἰδῶτης oder ἀτεχνος ist, daß er ohne ein sich Auskennen ist. Denn das fällt für jeden ins Auge; jeder versteht im natürlichen Lebensverständnis, daß der Angelfischer über eine bestimmte τέχνη, ein bestimmtes Sich-Auskennen, ein bestimmtes Orientiertsein verfügen muß; das ist ein εἰδῶστον an ihm selbst. Damit ist Antwort gegeben auf die Frage: ὥς τί θήσομεν? - als τεχνίτης. Sein Sein als Angelfischer ist bestimmt durch die τέχνη. Demnach ist die τέχνη *die Grundbestimmung des exemplarischen Objekts, des Angelfischers*, wobei zu beachten ist, daß τέχνη hier ganz formal allgemein ohne nähere De-

definition aus dem nächsten Verständnis her angesetzt ist. Zugleich ist angedeutet, daß die τέχνη hier so angesetzt ist, daß sie den ursprünglichen Seinscharakter der δύναμις hat. Offenbar – was hier nicht gesagt, aber sachlich durchsichtig wird –, weil es sich hier in bestimmtem Sinne um ein *Seiendes* handelt, *das lebt*, das als solches also eine bestimmte Möglichkeit zu etwas, eine δύναμις εἰς ... hat. Wir werden nun genauer nachzusehen haben, wie von dieser Grundbestimmung aus das Aufdecken, das δηλοῦν des ἀσπαλιευτής, sich vollzieht. Denn die Betrachtung endet damit, daß Theätet sagt: παντάπασι μὲν οὖν τοῦτό γε ἱκανῶς δεδήλωται (221c4). »So ist nun ganz und gar hinreichend dies offenbar gemacht, aufgedeckt«, nämlich das exemplarische Objekt.

b) Das erste εἶδος der τέχνη: ποιητική

α) Aufführung der Phänomene. Herausstellung des identischen Grundphänomens: ἔχειν εἰς οὐσίαν

Die Frage ist, wie kann diese τέχνη selbst genauer bestimmt werden, so daß diese Bestimmung dazu ausreicht, den Angelfischer als solchen zu sehen. Der ξένος antwortet: ἀλλὰ μὴν τῶν γε τεχνῶν πασῶν σχεδὸν εἶδη δύο (219a8), »aber fürwahr, von allen Weisen des Sich-Auskennens« σχεδὸν εἶδη δύο, »gibt es« – nicht einfach dogmatisch behauptet, sondern σχεδόν – »beinahe, vielleicht, zwei«. Es geht deutlich hervor, daß es Plato gar nicht darauf ankommt, eine absolute Einteilung zu gewinnen, sondern er läßt das offen; es kommt ihm gar nicht darauf an, ob das System, wie es die nachkommenden Erklärer oft gesagt haben, stimmt oder nicht; er hat ganz andere Interessen, nämlich an die Sache sich heranzuarbeiten. Das Sich-Auskennen also hat ein doppeltes Aussehen, so oder so. Die Frage ist, wonach man denn eine τέχνη bestimmen soll, wenn ihr εἶδος angegeben werden soll. Es ist ja über die τέχνη selbst noch gar nichts ausgemacht. Die τέχνη ist aber als Sich-Auskennen in sich

selbst ein Sich-Auskennen *in etwas*. Sonach kann das, worin man sich auskennt, vielleicht den Boden abgeben für die verschiedenen Arten, wie man zu sagen pflegt, des Sich-Auskennens, – also das *Worin* des Sich-Auskennens, die Hantierung. Über den Zusammenhang des Sich-Auskennens in einer bestimmten Hantierung mit dieser Hantierung selbst ist noch gar nichts ausgemacht, sondern er ist lediglich durch das Worin angezeigt.

Welche Unterschiede gibt es der verschiedenen Arten des Worin? Der ξένος zählt auf 219a10 sqq: γεωργία μὲν, einmal also die γεωργία, »die Bestellung und Pflege des Landes, des Feldes«; und diese Bestimmung wird erweitert: καὶ ὅση περὶ τὸ θνητὸν πᾶν σῶμα θεραπεία, und alle Pflege, die sich richtet auf das Sterbliche, d. h. auf das, was lebt. Also haben wir zunächst eine Art dessen, worin man sich auskennen kann: im Bestellen des Feldes, in der Pflege der Tiere. Also: Sich-Auskennen im Bestellen und Pflegen.

Bestellen,
Pflegen.

τὸ τε αὖ περὶ τὸ σύνθετον καὶ πλαστόν, ὃ δὴ σκεῦος ὀνομάκαμεν (219a11 sq). Diese Bestimmung ist hier sehr kurz gefaßt. Wir können sie so umschreiben: das Sich-Auskennen in einem Hantieren, einem Sorgen, das sich erstreckt »auf das Zusammengesetzte bzw. Zusammensetzbare und das Bildbare«, zusammenfassend charakterisiert als σκεῦος, »Gerät«. Also ein Sich-Auskennen im Zusammensetzen und Bilden, wir fassen kurz zusammen: im Verfertigen.

Verfertigen,

und zwar ein Verfertigen von Hausgeräten, Werkzeugen; πλαστόν bezieht sich vor allem auf Schmuck. – Weiter: ἡ τε μιμητική (219b1), das Sich-Auskennen im nachahmenden Bilden, in einem solchen Herstellen, das im Herstellen zugleich

etwas nachbildet. Hier ist gedacht an das Malen, an die Tätigkeit des Bildhauers, also an die Schöpfung der Kunstwerke:

Nachbilden.

Damit ist ein bestimmter Umkreis von verschiedenen Möglichkeiten bezüglich dessen gegeben, worin man sich auskennen kann.

Diese Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten des Sich-Auskennens-in-Etwas soll uns, wie sie sich früher schon verabredet haben, fixiert werden ἐν ὀνόματι (vgl. b2), »mit *einem* Namen«, so, daß der eine Name δικαιότατα, »mit Recht«, der Mannigfaltigkeit des Sich-Auskennens in diesen Weisen des Hantierens zugesprochen werden kann. Es geht also nicht einfach um eine leere namentliche Bezeichnung, sondern um ein ὄνομα διὰ λόγων; um eine Namensgebung, die hindurchgegangen ist durch das Aufdecken der Sachen, um die es sich handelt. Ein Name soll dieser Mannigfaltigkeit zugesprochen werden, d.h. es soll aus der Mannigfaltigkeit dieser Möglichkeiten, worin eine τέχνη sich ausbilden kann, ein *identisches Phänomen* herausgesehen werden, das der eigentliche Boden der einheitlichen Bezeichnung ist. Welches ist also das identische Phänomen, das wir im Bestellen des Feldes, im Pflegen der Tiere, im Verfertigen, Nachbilden antreffen? Dieses identische Phänomen soll herausgesehen werden, und ihm entsprechend soll diesen Arten des Sich-Auskennens der Name gegeben werden. Entscheidend also ist in der Namensgebung nicht der Name als solcher, die Tatsache, daß ein Name zur Verfügung steht, sondern die Selbigkeit der Sache. Das tritt deutlich an verschiedenen Stellen hervor, wo die Betrachtung an ähnlichen Situationen stehen bleibt und wo die Unterredner um den Namen verlegen sind, z.B.: ἀμελῶμεν τοῦ ὀνόματος· ἀρκεῖ γὰρ καὶ τοῦτο (220d4), »kümmern wir uns nicht so sehr um den Namen, es genügt schon dieser«. Der Name hat nur solange Sinn und Bedeutung, als er ausgewiesen ist, sonst ist er gerade irreführend.

Welches ist also das identische Phänomen im Bestellen, Pflegen, Verfertigen, Nachbilden? Der ξένος gibt wieder die Antwort: ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ (219b4 sq), »was zuvor nicht da ist, zum Sein führen«. Dieses Phänomen ist allen diesen verschiedenen Arten des Sich-Auskennens eigentümlich, als das identisch Selbe in ihnen vorfindlich: ἄγειν εἰς οὐσίαν. Demnach ist die τέχνη als Sich-Auskennen bezogen auf ein ἄγειν, ein »Führen, Bringen«, im weitesten Sinne ein Tun, das wir auch mit πράξις übersetzen können.

β) Ausblick: Der Sinn von Sein bei den Griechen.

Sein (οὐσία)=Anwesenheit, zur Verfügung stehen, *Her-*-gestelltsein. ἄγειν εἰς οὐσίαν = *Her-*-stellen, ποιεῖν. Ablesung des Sinnes von Sein an der Umwelt. Die natürliche Ontologie des Daseins. ποίησις und οὐσία

Der Ausdruck ἄγειν εἰς οὐσίαν ist zu beachten. οὐσία hat in gewissen Grenzen auch schon bei Plato terminologische Bedeutung, vor allem bei Aristoteles hat οὐσία den Sinn von ὁποκειμένον als Grundcharakter des Seins. Hier aber hat οὐσία eine viel natürlichere und ursprünglichere Bedeutung. Wir können den Sinn von οὐσία unmittelbar aus dem Zusammenhang ablesen. Es handelt sich darum, daß in diesen Arten des Tuns, des Handelns im weitesten Sinne, etwas zu seinem Sein geführt wird. Es handelt sich um das Sein der Pflanzen, der Feldfrüchte, die wachsen, um das Sein der Tiere, die gepflegt werden, um das Sein von Gerätschaften, von Kunstwerken, die für die Betrachtung zum Schmuck aufgestellt werden. *Sein* besagt also hier in einem ganz bestimmten Sinn die *Anwesenheit bestimmter Sachen im Umkreise des täglichen Gebrauchs und des täglichen Sehens*. οὐσία bedeutet die *Verfügbarkeit* für diesen Gebrauch. εἰς οὐσίαν ἄγειν, zum Sein führen, besagt also: *in die Verfügbarkeit stellen für das alltägliche Leben*, kurz gesagt: *herstellen*. Und der ξένος ergänzt: τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον

ποιεῖσθαι πούφαμεν (b5 sq), wir nennen einen solchen, der etwas zu seinem Sein bringt und führt, hinsichtlich seines Verhaltens ποιῆν, das ἀγόμενον, das zum Sein Geführte und als so Hergestelltes Da-Seiende, ist das ποιοῦμενον, ποιεῖσθαι. *Sein heißt also Her-gestelltsein.* Das entspricht dem ursprünglichen Sinn von οὐσία. οὐσία besagt die Habe, das Vermögen, der Hausstand, das, worüber man verfügt im alltäglichen Dasein, das, was zur Verfügung da steht. Sein heißt: Zur-Verfügung-Stehen.

Wir sehen, daß hier von Gegenständen aus einem ganz bestimmten Umkreis gesprochen wird, von Gegenständen des alltäglichen Gebrauchs und des alltäglichen Besorgens. Diese ganze Welt des nächsten Seienden bezeichnen wir terminologisch als *Umwelt*. Wir sehen zugleich, daß hier eine ganz *natürliche Auslegung des Sinnes von Sein* für die Griechen lebendig war, daß sie den Sinn von Sein *an der Welt als Umwelt abgelesen* haben. Es ist eine natürliche und naive Auslegung, weil dieser Sinn von Sein zugleich – das charakterisiert eben die Naivität – als absoluter Sinn von Sein schlechthin genommen wird. Das zeigt aber, daß die Griechen kein ausdrückliches Bewußtsein von dem natürlichen Ursprung des Seinsbegriffes hatten, also keine Einsicht in das bestimmte Feld, aus dem sie eigentlich den Sinn von Sein schöpften, so daß eben οὐσία gleichzeitig die weitere terminologische Bedeutung für das Sein überhaupt übernehmen kann. Weiter ist darin sichtbar, daß schon das natürliche Dasein des Menschen, sofern es sieht und entdeckt und das Entdeckte, Daseiende, bespricht, auch wenn es keine Wissenschaft treibt, eine *ursprüngliche und natürliche Ontologie* hat, mit einer ganz bestimmten Art des Auslegens der Welt und ihres Seins arbeitet, eine natürliche Ontologie, die nicht zufällig ist, sondern die man in ihrer jeweiligen Artung verstehen muß, wenn man überhaupt ein Verständnis von der Problematik haben will, die der Titel Ontologie umgrenzt. Die Griechen haben auch für das genannte Feld des Seienden, das gerade durch diese Arten des ποιεῖσθαι umgrenzt ist, einen sehr charakteristischen Ausdruck: πράγματα, womit

man zu tun hat, und was für die πρᾶξις da ist. Daher werden die Titel ὄν, εἶναι, οὐσία, πράγματα gleich verwendet.

Der ξένος faßt nun wiederum zusammen: τὰ δὲ γε νυνδὴ ἃ διήλθομεν ἅπαντα εἶχεν εἰς τοῦτο τὴν αὐτῶν δύναμιν (219b8 sq), »alles, was wir durchgegangen haben – diese verschiedenen Arten, bezüglich deren es ein Sich-Auskennen gibt – haben alle in sich eine Möglichkeit εἰς, zu...«, εἰς τοῦτο, nämlich zum ποιεῖν. In allen zeigt sich das identische Phänomen des Imstandeseins-zu..., nämlich dazu, ein vordem nicht Da-Seiendes zum Sein zu bringen, also die Möglichkeit zum ποιεῖν. Das Möglichsein zu..., das Imstandesein zu... wird bei den Griechen sprachlich ausgedrückt durch die Endung -ικός: τέχνη ποιητική. ποιητικὴν τοίνυν αὐτὰ συγκεφαλαιωσάμενοι προσείπωμεν (219b11 sq). Zusammenfassend – und das heißt immer zugleich: den Kopf der Sache, die Hauptsache nehmend – können wir sagen, daß diese Phänomene als τέχνη ποιητική anzusprechen sind. Damit haben wir *ein* Aussehen der τέχνη: das Sich-Auskennen im Herstellen von etwas.

Ich verweile absichtlich sehr eingehend bei dieser Stelle, weil in ihr ein *fundamentaler Zusammenhang zwischen dem Sinn der οὐσία und der ποίησις* herausspringt. Dieser ist nicht zufällig, und, wie Sie später sehen werden, ist die Interpretation dieser Stelle in keiner Weise gepreßt. Vielmehr ist gerade *diese Stelle die Basis, auf die später die eigentliche Bestimmung des Sophisten gestellt wird* und auf der sich die Frage nach dem Sein des Nicht-Seienden abspielt. Ja, Plato nimmt ausdrücklich durch eine bestimmte Fragestellung auf diesen Zusammenhang Bezug, sofern das Phänomen des ποιεῖν an einer späteren Stelle wieder aufgenommen wird: 233d9 sqq. Dort wird das ποιεῖν nicht nur in Zusammenhang gebracht mit dem Sein, sondern auch mit dem εἰδέναι, dem Wissen, Aufdecken des Seienden. Also gerade diese erste Charakteristik des Umgangs, auf den die τέχνη bezogen ist, – der ποίησις –, ist für die weitere Arbeit des Dialogs von besonderer Wichtigkeit, sofern das ποιεῖν auf Grund des inneren Bezugs, den es zum Sein, zum

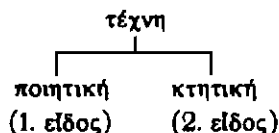
Vorhandensein oder -werden hat, später bei der eigentlichen Diskussion über das Sein oder das Nichtsein wieder herangezogen wird. Es ist im Auge zu behalten, daß die Bestimmung des ποιεῖν sowohl für die Bestimmung des ἀσπαλιευτής wie für die des Sophisten, für die ersten sechs Bestimmungen des Sophisten, nicht in Frage kommt, zunächst also gleichsam vergessen wird und erst später zentrale Bedeutung bekommt.

Wir haben bisher *eine* Richtung der Struktur der τέχνη verfolgt und *ein* εἶδος gewonnen. Es kommt jetzt darauf an, das *andere* εἶδος zu sehen. Erst wenn wir beide sehen, werden wir imstande sein, genauer zu verstehen, was denn überhaupt die δύναμις der τέχνη ist in bezug auf die verschiedenen Grundmöglichkeiten des Sich-Auskennens.

c) Das zweite εἶδος der τέχνη: κτητική

α) Aufführung der Phänomene. Herausstellung des identischen Grundphänomens: κτῆσθαι (Zueignen). Grundmöglichkeiten des Zueignens: 1. λόγος 2. πρᾶξις

Das erste εἶδος wurde von Plato natürlich nicht zufällig vorangestellt. Wir werden sehen, daß das zweite εἶδος der τέχνη in Hinblick auf das erste und in Abhebung gegen dieses gewonnen wird. Rein schematisch verläuft die Explikation der τέχνη so:



Beachten Sie, daß Plato so verfährt, daß immer zunächst die Sache vorangestellt wird, bestimmte Phänomene aufgezeigt werden, auf Grund deren dann das εἶδος bestimmt wird. Τὸ δὲ μαθηματικὸν αὐτὰ μετὰ τοῦτο εἶδος ὅλον καὶ τὸ τῆς γνωρίσεως τὸ τε χρηματιστικὸν καὶ ἀγωνιστικὸν καὶ θηρευτικὸν (219c2 sqq). Es handelt sich jetzt also darum, zu sehen, wie in dem weiteren Fort-

gang der Bestimmung der Phänomene das zunächst Gewonnene wirksam wird. Wir haben gesehen die τέχνη ποιητική, das Sich-Auskennen im Herstellen von Nicht-Seiendem, also im Zum-Sein-Bringen von etwas. Hier werden nun zunächst *Phänomene* aufgezählt, bezüglich deren es ein Sich-Auskennen anderer Art geben kann: μαθηματικόν, μάθημα, das Lernen im weitesten Sinne, γνώρισις, γνώσις, das »Zur-Kenntnis-Nehmen«, χρηματίζειν, ἀγωνίζειν, θηρεύειν. Lernen ist verstanden im Sinne des Sich-etwas-Beibringens; γνωρίζειν »sich vertraut machen mit etwas«, »etwas kennenlernen«, wie wir sagen: von einer Sache Kenntnis *nehmen*. Wie oben ist natürlich gefragt nach einem *identischen Grundbestand* in diesen Phänomenen. Bisher haben wir: sich etwas *bei-bringen*, etwas an sich *nehmen*. χρηματίζειν; χρήμα hat die gleiche Bedeutung wie πρᾶγμα – und οὐσία –: etwas, was da ist, womit man »etwas anfangen« kann, was man gebrauchen kann, sich aneignen kann; χρηματίζειν heißt: »das Dasein, Verfügbarsein betreiben«, »solches sich besorgen«, im weitesten Sinne »Geschäfte machen«, »auf Erwerb aus sein«, als sich mühen. Weiter: das ἀγωνίζειν, das »Sich-Erkämpfen«, »Im-Kampf-Gewinnen«, das θηρεύειν, das »Erjagen«. Wir haben einen deutlichen Hinweis auf die Grundstruktur im Text selbst, zunächst negativ: δημιουργεῖ οὐδέν τούτων (vgl. 219c4), keines dieser Phänomene hat den Charakter des δημιουργεῖν; δημίον heißt: »öffentlich«; δημιουργεῖν: »Herstellen von etwas, was ›man‹ alltäglich in der Öffentlichkeit braucht«; δημιουργός ist der Handwerker, der die alltäglich gebrauchten Dinge herstellt. Hier hat δημιουργεῖν den weiten Sinn von ποιεῖν. *Keines dieser Phänomene hat den Charakter des ποιεῖν*; das, worauf sie sich beziehen, der Gegenstand, hat nicht die Struktur wie der Gegenstand der ποίησις; er ist nicht ein solcher, der πρότερον μὴ ὄν, vorher nicht war, und erst durch das Sich-zu-schaffen-Machen zum Sein gebracht wird. Sondern: τὰ δὲ ὄντα καὶ γεγνότα (c4 sq), es handelt sich hier um ein Bezogensein auf *Seiendes, das schon vorhanden ist*, mag es immer schon da gewesen sein oder erst durch ποίησις geworden

sein. Es ist für alles Sich-Aneignen, An-sich-Bringen, Erwerben, Erkämpfen, Erjagen konstitutiv, daß das Seiende schon da ist. Der Gegenstand, auf den sich diese Verhaltungen beziehen, hat eine ganz andere Seinsstruktur als der, auf den sich die ποιησις bezog. Und das *identische Phänomen des Verhaltens* ist nicht ein ποιεῖν, ein ἀγειν εἰς οὐσίαν, sondern ein χειροῦσθαι, »mit der Hand zugreifen«, *etwas an sich bringen, es sich aneignen*. Und zwar gibt es verschiedene Möglichkeiten, τὰ μὲν χειροῦται λόγοις καὶ πράξει (c5), es wird angeeignet *im λόγος* oder auch *in der πράξις*. Es handelt sich also um solches Seiendes, das Gegenstand eines Sich-Zueignens werden kann, bzw. τὰ δὲ τοῖς χειρουμένοις οὐκ ἐπιτρέπεται (c5 sq), um solches Seiendes, das einem zugreifenden Sich-Aneignen sich sperrt und was deshalb vielleicht durch List oder mit Gewalt, durch Kampf oder Jagd zugeeignet werden muß. Alle diese Weisen des Umgangs mit Seiendem sind charakterisiert als ein χειροῦσθαι, An-sich-Bringen. Und dieses Sich-Zueignen ist, wie gesagt, negativ bestimmt durch das οὐδὲν δημιουργεῖ, keine dieser Umgangsweisen, die den Charakter der Zueignung haben, »stellt etwas her«. Das χειροῦσθαι, in die Hand nehmen, an sich bringen, hier in einem weiteren Sinne verstanden, später in einem engeren Sinne gebraucht, soll *gegenüber dem Herstellen* lediglich anzeigen: ein Vorhandenes an sich bringen bzw. es in Besitz nehmen, *es sich zum Besitz machen, griechisch κτήσθαι*. Daher ist das darauf bezogene Sich-Auskennen charakterisiert als τέχνη κτητική (vgl. c7).

Wir sehen hier, inwiefern *das erste εἶδος der τέχνη*, die τέχνη ποιητική bzw. die ποιησις in gewisser Weise *den Boden für die Abgrenzung der zweiten Umgangsart* abgibt, sofern nämlich das Sich-Zueignen von etwas seinem Sinne nach bezogen ist auf *Seiendes, das schon vorhanden ist*. Dieses Seiende, das vorhanden sein muß, um möglicher Gegenstand einer Zueignung zu werden, kann einerseits so vorhanden sein, daß es einmal gemacht wurde, so daß es *ein ὄν* ist, das in der Tat ein ποιούμε-vov ist. So kann man sagen, daß das Sich-Zueignen auf eine

ποίησις bezogen ist, sofern bestimmte Gegenstände, Gebrauchsgegenstände, Werkzeuge, von dem einen hergestellt und dann von anderen zugeeignet werden können. Streng genommen ist aber andererseits das Sich-Zueignen von etwas nicht notwendig in einer ποίησις fundiert. Denn es gibt vieles Seiende, das seinem Sinne nach nicht hergestellt ist, *Seiendes, das immer ist, wie die Natur*, das also immer schon da ist, und trotzdem als solches zugeeignet werden kann, und zwar in den bestimmten Weisen des Lernens, des Kenntnisnehmens, des Besitz-Ergreifens, z. B. von einem Stück Land. Strukturmäßig genommen und streng gefaßt ist also das Sich-Zueignen, das χειροῦσθαι, nicht in der ποίησις fundiert.

β) Ausblick: Das Verständnis des λόγος bei den Griechen. Der λόγος als Zueignung der Wahrheit des Seienden

So wie nun *das erste εἶδος der τέχνη*, die τέχνη ποιητική bzw. die ποίησις, einen *Ausblick auf das Verständnis von οὐσία* gewährte und uns die Gelegenheit gab, den natürlichen – konstruktionsfreien – *Sinn von Sein* bei den Griechen herauszuheben, so eröffnet die Charakteristik des *zweiten εἶδος der τέχνη*, d. h. das χειροῦσθαι zugleich einen *Zugang zum Verständnis des λόγος*. Abgesehen von der Bestimmung des neuen εἶδος der τέχνη ist hier also von wesentlicher Bedeutung, daß der λόγος hier eine ganz fundamentale Interpretation erfährt. μάθησις, lernen, und λέγειν, besprechen von etwas, sind charakterisiert als χειροῦσθαι, als An-sich-Bringen; dieses χειροῦσθαι ist seinerseits charakterisiert durch das οὐδὲν δημιουργεῖ. Die Griechen und Plato vor allem faßten das Erkennen, γνῶρισις, und das λέγειν als Zueignung, als eine *Weise des Zueignens von Vorhandenem*. Genauer ist dieses Nehmen, als welches hier das Erkennen und Besprechen charakterisiert wird, ein aufdeckendes Nehmen. Denn was wird im Erkennen oder im Besprechen von etwas zugeeignet und wie? Das Erkennen ist gerade das bloße Kenntnisnehmen von etwas; dieses oder das Betrachten oder das blo-

ße Sprechen-über... ist dadurch ausgezeichnet, daß es mit dem Gegenstand, über den es spricht, wie wir sagen, »*nichts anfängt*«; es läßt ihn gerade stehen, wie er ist; es gibt hier kein Hantieren mit ihm². Der Gegenstand wird auch nicht gewissermaßen von seiner Stelle weggenommen und »in« das Subjekt transponiert, ins Bewußtsein gesetzt, sondern er bleibt, dem Sinn von Erkennen entsprechend, gerade stehen, wo er ist. Ein eigentümliches An-sich-Nehmen von Vorhandenem, so, daß das Seiende im Nehmen gerade bleibt, was es ist. Das kann man nur verstehen, wenn man sich klar macht, was denn da eigentlich vom Seienden im Zueignen genommen wird. Nichts anderes als sein An-ihm-selbst-da-Sein, seine Gegenwart, und zwar seine volle Gegenwart, so wie es unverstellt sich präsentiert. *Zugeeignet wird im Erkennen und Sprechen die Wahrheit des Seienden, seine Unverborgenheit.* Das λέγειν, sprechen über etwas, ist eine Weise des Zueignens des Seienden in dem, wie es aussieht³. Dies ist der Grundansatz für die Interpretation des λέγειν und des Erkennens, wie er bei den Griechen ganz ursprünglich ohne Erkenntnistheorie phänomenal festgelegt ist. Das ist um so verwunderlicher, als ja die Theorie des Seins vorausging, die Parmenides gegeben hat, wo mit nackten Sätzen ausgesprochen wird: das Vernehmen, das Erkennen, und das Sein ist dasselbe. Dieser Satz hat offenbar für die Griechen nichts von einem Idealismus gehabt, – wenn anders die Griechen das Erkennen und Besprechen als ein Nehmen und Sich-geben-Lassen des Seienden verstanden.

γ) ποίησις und κτήσις als Weisen des Umgangs.

Die Umgangsstrukturen des Daseins als Auslegungshorizont

So haben wir zwei Grundverhaltungen, zwei Möglichkeiten des *Umgangs*, herausgestellt, auf die sich die τέχνη beziehen kann: Herstellen und Zueignen. Diese beiden Umgangsarten

² Rb. Hs.: Sein-lassen.

³ Rb. Hs.: An-sich-nehmen. Wahr-nehmen: das Wahre-nehmen.

sind solche des *alltäglichen Daseins*: ursprüngliche Verhaltungen des Lebens. Wir werden später durch die sachlichen Fragen des Dialogs gezwungen werden, auf diese Phänomene eingehender zurückzukommen und sie ursprünglicher zu sehen. Es lassen sich identische Phänomene innerhalb des Zueignens und Herstellens herausstellen, die nicht auf die τέχνη, auf das Sich-Auskennen als solches, bezogen sind. Angedeutet ist solcher *Grundtatbestand, der beiden identisch ist*, im Terminus des »Umgangs« eines Lebenden, nämlich des Menschen, mit seiner *Welt*⁴. Aus diesem Charakter hat seinerseits die τέχνη eine Interpretation erfahren. Demnach ist auch das Sich-Auskennen-in-Etwas, sofern es ein Erkennen ist, eine bestimmte *Zueignung*, so daß sich das Merkwürdige ergibt, daß die τέχνη ποιητική, der *herstellende Umgang*, geführt und geleitet ist von einem vorherigen *Sich-Zueignen* dessen, was da ist bzw. was gemacht werden soll. Später hat dann Aristoteles das, was in der τέχνη primär zugeeignet, vorweggenommen wird, als εἶδος bestimmt, wie wir uns dies am Beispiel des Schuhs verständlich gemacht haben⁵. In der traditionellen Interpretation Platos hat man auf diese Dinge nicht geachtet, weil sie natürlich für eine so hohe Wissenschaft wie die heutige Philosophie zu primitiv und selbstverständlich geworden sind, und unsere Erkenntnistheorie viel weiter ist, so daß man nur sagen kann, daß das Trivialitäten sind, mit denen sich Plato herumschlägt. Die eigentliche Bedeutung dieser Zusammenhänge kann man freilich nur sehen, wenn man positiv die Phänomene zuvor sich zugeeignet hat, d. h. wenn man aus der Sache selbst die ursprünglichen Phänomene wie das Besorgen, das Sein der nächsten Welt usw. untersucht und damit Horizonte zur Verfügung hat, die Bedeutung dieser Dinge auszumessen. Das ist der eigentliche Sinn der sogenannten systematischen Arbeit in der Philosophie. *Wir treiben nicht Systematik, um ein System zu*

⁴ s. Anhang.

⁵ Vgl. S. 40 ff.

machen, sondern um uns selbst in den Grundlagen des Daseins zu verstehen. Und wenn wir zur eingehenden Interpretation diesen Phänomenen phänomenal nachgehen, so hat das nicht den Sinn, ein System der Phänomenologie oder eine neue Richtung aufzutun, sondern lediglich die Horizonte verfügbar zu machen, um das, was Plato besser gewußt hat, verstehen zu können.

Die Frage entsteht nun für die weitere Bestimmung der τέχνη: Welche Herkunftsrichtung muß eingeschlagen werden, um das Phänomen, von dem die Betrachtung ausgeht, nun wirklich in den Griff zu bekommen? Sie dürfen sich durch die Art der literarischen Darstellung nicht verleiten lassen, hier eine Deduktion zu sehen. Man muß in Betracht ziehen, daß für den ersten Ansatz leitend ist der Blick auf das *Ausgangsphänomen*, den Angelfischer oder den *Fischfang*. In dem Schritt von der ποίσις zur κτήσις ist schon angezeigt ganz formal: der *Fang*. Der Fischfang ist eine Weise der Zueignung, so daß vom Ausgangsphänomen her die weitere Explikation nicht in der Richtung auf die ποίσις läuft, sondern in *die Richtung der κτήσις*. Denn der Fischfang ist eine Umgangsart, die den Charakter des Zueignens hat. So entsteht die Aufgabe, die δύναμις des Zueignens ihrerseits schärfer zu fassen.

§ 43. Die Bestimmung der τέχνη κτητική

a) Die Bestimmung der κτήσις in Richtung auf ihr *Wie*.
Die möglichen Weisen des Zueignens. Zugreifen (χειροῦσθαι).
θηρευτική (Jagd)

Plato macht einen doppelten Unterschied, 219d5 sqq:



Beide haben, sofern sie den Charakter der κτήσις besitzen, das Eigentümliche, auf ein schon Vorhandenes sich zu beziehen: ein Zu-tun-Haben mit schon Vorhandenem in der Weise des Sich-Zueignens.

I. μεταβλητικόν. μεταβάλλω: »umschlagen«, hier auswechseln von etwas gegen ein anderes, und zwar ἐκόντων πρὸς ἐκόντας μεταβλητικόν (219d4 sq), dieses Auswechseln vollzieht sich »aus freien Stücken«. Was bei einem anderen vorhanden ist, wird im μεταβάλλειν zugeeignet, man läßt es sich geben. Es handelt sich hier um eine Zueignung, in der ich nicht eigentlich zugreife und mir etwas nehme, sondern um eine *Zueignung in der Weise des Sich-geben-Lassens*, und zwar so, daß der Andere die Sache, die ich aneigne, mir gibt und ich meinerseits für das so Zugeeignete etwas gebe. Diese Art des freiwilligen Auswechselns bezeichnet Plato als ἀλλακτικόν (223c7); ἀλλάσσω meint dasselbe wie ändern. Die bestimmten Wege des μεταβάλλειν sind diese: 1. Ein Geschenk, das ich bekomme, wechsele ich aus durch ein Wiedergeschenk. 2. Gegen eine Dienstleistung wird Lohn gegeben. 3. Gegen Ware Geld. Für die Weise des Zueignens im Sinne des Auswechselns ist charakteristisch die nicht einseitige Weise der Zueignung.

II. χειρωτικόν; dies ist folgendermaßen bestimmt: τὸ δὲ λοιπόν, ἢ κατ' ἔργα ἢ κατὰ λόγους χειρούμενον σύμπαν (219d6 sq),

»ganz und gar nur zugreifen«, nicht sich geben lassen und vor allem nicht selbst wieder etwas geben, sondern *nur nehmen*. Gegenüber der κτήσις, dem allgemeinen Sich-Zueignen, ist das χειρωτικόν im engeren Sinne das Zugreifen, wo ich von mir aus eine Sache gewissermaßen erraffe. Offenbar gehört hierher das *Fangen*, so daß die weitere Explikation bei diesem Phänomen stehen bleibt.

Die Gliederung in diesem zweifachen, dichotomischen Sinn hat, neben anderen Zusammenhängen, vor allem den Sinn des Abstoßens, – abzustoßen von dem Phänomen, was in Frage steht, das, was nicht für es in Betracht kommt, und so zu den charakteristischen Bestimmungen zu kommen, die es ermöglichen, den Fang als Fischfang endgültig zu bestimmen.

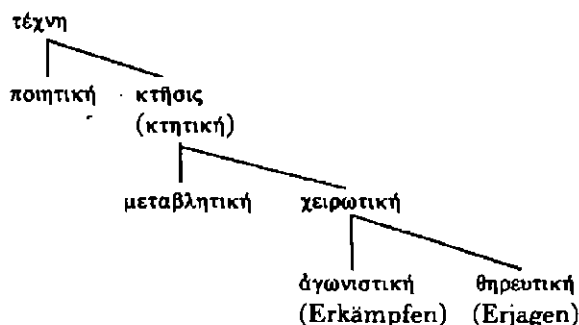
Das χειρωτικόν wurde näher ins Auge gefaßt als zugreifen – des An sich-Bringen, für das der Zugreifende selbst nichts gibt. Ferner ist für das χειρωτικόν charakteristisch, daß das, was im Zugreifen zugeeignet wird, auch sich selbst nicht gibt. Daher ist das χειρωτικόν geteilt:

1. in das αγωνιστικόν, Zugreifen im Kampfe. Dieses ist dadurch bestimmt, daß es αναφανδόν (219e1), »offen«, ist. Das will besagen: Der Zugreifende steht zu dem, was er sich im Zugreifen aneignet, wie zu dem Angegriffenen, so, daß das Angegriffene gewissermaßen um den Angriff weiß, sich zur Wehr setzen kann. Also ein Offen-auf-das-Zuzueignende-Zugehen, Erkämpfen. Gegenüber diesem αναφανδόν χειροδοθαι gibt es

2. ein κρυφαῖον, im Verborgenen, χειροδοθαι, so, daß der Angegriffene nichts merkt: aus dem Verborgenen erlegen, abschießen, im Verborgenen überlisten, eine Falle stellen, überaschen; das, was zugeeignet werden soll, in eine Falle hineinlaufen lassen. Hierbei kommt das, was zugeeignet, ergriffen, gefangen wird, gewissermaßen selbst nicht zu Wort; es hat nicht die Möglichkeit der offenen Gegenwehr, sondern mit einem Male ist es gefangen; es hat keinen Weg zu dem, was als das οὐκ ἐπιτρέπει (219c6), das Sich-Sperren, bezeichnet wurde.

Mit dieser letzten Bestimmung des χειροδοθαι als θηρεύειν

sind wir ganz in die Nähe der Art der Zueignung gekommen, die als Fangen, als Fischfang, in Frage steht. *Das Phänomen des Fangens ist ja das ζήτημα πρῶτον*, das als *Ausgangsphänomen* die erste Anweisung zur Nachfrage nach der Herkunft des ἀσπαλιευτής gibt.



Mit dieser Analyse der κτησίς ist die Betrachtung an eine vorläufige Grenze gekommen.

b) Die Bestimmung der κτησίς in Richtung auf ihr *Was*.
Lebendes

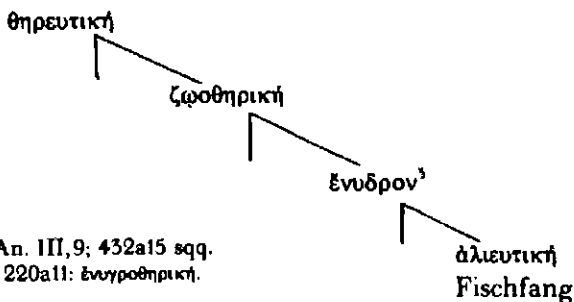
Die Charakteristik des Phänomens des Zueignens bewegte sich bisher immer nur um die Charaktere der *Art und Weise* des Sich-Verhaltens zu etwas, was da bzw. noch nicht da ist: das *Wie* des Sich-Verhaltens-zu-Etwas, das Wie des Habens-von-Etwas ganz allgemein im Sinne des zugreifenden Zueignens von etwas. Der Umgang ist aber als Umgang-mit-Etwas immer auf einen bestimmten *Seinsbestand* bezogen. Diese Bezogenheit auf etwas ist nicht etwas Zufälliges für dieses Phänomen des Besitzens und Zugreifens, sondern gehört zu ihm selbst; es ist eine strukturmäßige Zugehörigkeit; das Zugreifen, das Zueignen ist als Zueignen *Zueignen von etwas*. Auch wenn nichts da ist und wenn das Zugeeignete nicht so zugeeignet wird, wie es sollte, ist das Zueignen seinem Sinne nach Zueignen von..., so

daß die volle Charakteristik des Phänomens der Zueignung offenbar nicht durchgeführt werden kann, wenn dieses zweite Strukturmoment, *das, was zugeeignet wird*, übersehen würde. Es zeigt sich deutlich von 219e4 an die Abbiegung auf das zweite Strukturmoment der κτήσις und überhaupt des Umgangs auf das Womit des Umgangs; nur von da aus kommt die Betrachtung weiter. Das Was, worauf die κτήσις bezogen ist, muß konstitutiv verstanden werden. Erst in späteren Zusammenhängen werden wir Gelegenheit haben, diese eigentümliche Zugehörigkeit der phänomenalen Stücke: des *Bezogenseins* auf etwas und des *Worauf* des Bezogenseins zu verstehen, wenn es gelingt, ursprünglichere Phänomene herauszustellen, von denen her die Zusammengehörigkeit sichtbar wird. Nicht also gibt es etwas im Subjekt, und draußen gibt es auch etwas, nämlich ein Objekt, und dann entsteht einmal gelegentlich eine Beziehung. Die Frage ist, welcher Grundbestand von Phänomenen herausgestellt werden muß, um zu sehen, daß die Analyse des Sich-Beziehens-auf notwendig auch Rücksicht nehmen muß auf das Worauf der Beziehung¹.

Auch die weiteren Schritte der Analyse des Worauf – von 219e4 an – sind schon durch das *Ansatzphänomen Fischfang* vorgezeichnet, so daß wiederum nicht blind einfach deduziert wird. Wie für die bisherige Abhebung »Fang«, so ist für die weitere Abhebung »Fisch« vordeutend. Es handelt sich also um das Fangen von solchem, was lebt. Daher ist der Grundunterschied, der zunächst innerhalb der mannigfaltigen Gegenstände des möglichen Erjagens gemacht wird: Lebendes und Unlebendiges, ἐμψυχον und ἀψυχον (219e7). Vom ἀψυχον sagt der ξένος: χαίρειν ἔδοαι (220a3 sq), die Jagd auf Unlebendiges können wir sofort verabschieden, weil es sich ja handelt um den Fischfang. Es ist auch nicht nötig eine bestimmte Bezeichnung dafür; wir lassen es ohne Namen, ἀνόνομον (220a2). Dagegen wird es im Blick auf das Ausgangsphänomen notwendig, die

¹ s. Anhang.

Jagd auf die ἐμψυχα, auf die ζῷα, schärfer zu bestimmen. Jetzt wird weiter gegliedert nicht aus der Weise des Zueignens, sondern vom Gegenstand her, auf den sich das Erjagen bezieht. Deshalb führt der nächste Schritt vom θηρευτικόν zur ζωοθηρική, zur Jagd auf Lebendiges. Dieses Phänomen wird später wieder aufgenommen, sofern auch der Mensch ein ζῷον ist und der Sophist in gewisser Weise auf Menschen Jagd macht. Die ζῷα, die Mannigfaltigkeit dessen, was in der Welt da ist als Lebendiges, wird befragt auf das, wie es als Lebendiges in der Welt sich verhält. Wenn wir weiter sehen in der Entwicklung der Bestimmung der ζωή, wissen wir, daß Aristoteles die ζωή bestimmt durch das κινεῖν κατὰ τόπον, durch die Ortsbewegung, und das κρῖναι². Das κρῖναι entspricht dem, was wir hier als τέχνη haben: das Abheben und Unterscheiden, das Sich-Orientieren im weitesten und primitivsten Sinne, Wahrnehmung, Instinkt. Das κινεῖν κατὰ τόπον, das Sich-Umtun-in-seiner-Umwelt, ist das charakteristische Verhalten. Und dies kann sich so vollziehen, daß die Bewegung ist 1. die eines πεζόν oder 2. die eines νηυστικόν (vgl. 220a8 sq), eines Lebenden, »das gehen«, oder eines Lebenden, »das schwimmen kann«. Schwimmen kann auch die Klasse von Landtieren, die wir als πτηνόν φῶλον (220b1), als »Geflügel« bezeichnen; auch gewisse Vögel können schwimmen; aber sie bewegen sich nicht lediglich schwimmend. Ganz und gar lebt schwimmend nur, was überhaupt im Wasser lebt, die ἐνυδρα (vgl. b2). So ergibt sich, immer in der ständigen Orientierung auf den Fischfang:



² De An. III, 9; 432a15 sqq.

³ Vgl. 220a11: ἐνυδροθηρική.

So ist das Phänomen, von dem ausgegangen wurde, einmal in Richtung auf das Zueignen, das Fangen, zum anderen in Richtung auf das, was zugeeignet wird, bestimmt. Damit ist die Konkretion des Phänomens nach beiden Seiten gewonnen, nach dem *Wie* und dem *Was* der Zueignung. Erst jetzt ist die Basis gegeben für eine genauere Bestimmung des Fischfangs als eine Weise des Erjagens. Die Betrachtung kehrt jetzt also zurück zur Weise, zum *Wie* des Erjagens.

- c) Weitere Bestimmung der *θηρευτική* in Richtung auf ihr
Wie.

Zusammenfassung: Die Herkunftsgeschichte des *ἀσπαλιευτής*

Wie also vollzieht sich das *κρυφαῖον χειροῦσθαι*, das Im-Verborgenen-sich-zur-Hand-Bringen beim Fischfang? Wozu sollen wir die *ἀλιευτική* unterscheiden? Durch *ἔρκος*, Netz, und *πληγή*, Schlagen, Treffen, Verwunden, sind die beiden Weisen des Fangens angezeigt: *καθ' ἃ τὸ μὲν ἔρκεσιν αὐτόθεν ποιεῖται τὴν θήραν, τὸ δὲ πληγῇ* (220b12 sq.). Die meisten Texte haben: *αὐτόθι*, als wäre der Fang mit Netzen bestimmt durch das »sofort«. Die Lesart *αὐτόθεν* ist jedoch vorzuziehen. Denn es handelt sich darum, *ἐνεκα κωλύσεως εἰργῇ τι περιέχον* (220c1 sq.), das, was zugeeignet werden soll, nicht weiter zu lassen, *εἰργεῖν*, abzuschließen, *περιέχειν*, zu umgreifen, einzugrenzen. Das Charakteristische dieses Fanges ist: das *αὐτόθεν*, »von selbst«; die Netze und Fallen besorgen von selbst die Jagd, und zwar so, daß das Erjagte so ergriffen wird, wie es selbst ist, d. h. es lebt noch, es ist lediglich eingegrenzt und unangetastet erhalten, während bei der Jagd vermitteltst *πληγῇ*, bei der *πληκτική*, das Erjagte nur auf dem Wege der Verwundung, der Verstümmelung zu ergreifen ist.

Von diesem letzten Moment aus, der *ἀλιευτική* *πληκτική*, vollzieht sich der letzte Schritt zur Bestimmung des *ἀσπαλιευτής*. Der Angelfischer fängt in der Weise der *πληκτική*, des

Treffens und Verletzens, aber nicht von oben nach unten, wie das Fischen mit Harpunen, sondern umgekehrt: ein Fangen im Sinne des ἀνασπᾶσθαι κάτωθεν εἰς τοῦναντίον ἄνω ῥάβδοις καὶ καλάμοις (vgl. 221a2 sq), von unten nach oben, in die Höhe ziehen mit der Angelrute, mit Rohren. Ferner ist charakteristisch für die πλῆγῃ des Angelfischers, daß er nicht, wie beim Fischen mit Harpunen, lediglich darauf aus ist, das Objekt der Jagd zu treffen und auf jeden Fall zu verletzen, sondern er muß darauf sehen, daß es anbeißt: περὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ στόμα (221a1), nur an einer ganz bestimmten Stelle ist die Beute zu fassen. Von dieser Bestimmung her wird 221b die ganze Explikation noch einmal durchlaufen und gewissermaßen der Stammbaum, die Herkünftigkeit des ἀσπαλιευτῆς sichtbar gemacht. Die Betrachtung schließt: »So ist ganz und gar hinreichend das aufgedeckt, was wir wollten«, ἱκανῶς δεδήλωται (221c4), und zwar durch den λόγος.

§ 44. Allgemeine Charakterisierung der Methode.

Dichotomie und Dihairesis als Weisen des δηλοῦν. Der Nachklang der platonischen Dichotomie im ἑπομονειδὸς des Aristoteles. Dichotomie und Dihairesis als Behandlungsart des Seienden und des Seins bei Plato

Die Besprechung des Beispiels hat uns einen vorläufigen Einblick gegeben in die *Methode*, nach der sich die Vergegenwärtigung einer Sache nach ihrem wesentlichen Gehalt vollzieht. Wenn man diese Methode nach ihrem nächsten Aspekt bestimmen will und sich dabei an die Ausdrücke hält, die Plato gebraucht, muß man sie als *Dichotomie* bezeichnen. Es handelt sich um ein Schneiden, τέμνειν, »Durchschneiden«, eines zuvor Undurchschnittenen. Der eigentliche Terminus für dieses τέμνειν ist διαιπεῖν; oft gebraucht Plato auch σχίζειν, »spalten«. Der Gebrauch dieser Bezeichnungen deutet darauf hin, daß Plato und die Griechen dieses Verfahren auch so gesehen haben, daß

das τέμνειν für sie einen sachlichen Sinn hat. Dabei ist nicht zu vergessen, daß dieses διαρπεῖν als λέγειν bezeichnet wird und daß der λόγος seinerseits den Charakter des δηλοῦν, des Offenbarmachens hat, so daß das τέμνειν keine beliebige Operation ist, die mit dem physischen Schneiden und Zerbrechen identisch zu nehmen ist, sondern wir sind daran gehalten, daß dieses τέμνειν selbst und διαρπεῖν die *Funktion des Zeigens, des Offenbarmachens* hat. Durchschnitten wird das Seiende, sofern es sich in seinem Sachgehalt zeigt: die εἶδη. Aus diesem methodischen Tatbestand her, daß das λέγειν als τέμνειν, und zwar als τέμνειν des εἶδος aufgefaßt wird, ergibt sich ein Ausdruck, der später auch bei Aristoteles eine gewisse Rolle spielt: ἁτομον εἶδος, dasjenige Aussehen einer Sache, das nicht mehr durchgeschnitten werden kann, der Sachgehalt, bei dem das λέγειν stehen bleibt, bezüglich dessen das λέγειν nichts Sachhaltiges mehr aufzeigen kann. Genauer besehen besagt das, daß das ἁτομον εἶδος, dieser Sachgehalt und Seinsgehalt an der Sache, *lediglich an ihm selbst betrachtet* werden soll und *nicht mehr in der Abgrenzung gegen ein anderes*. Das gerade ist das Charakteristische der *Dichotomie* und des τέμνειν: daß etwas *im Hinsehen auf ein anderes* zur Bestimmung gebracht wird, genauer: daß der Bestimmungsvollzug des γένος als solcher in Gang gehalten wird. Sofern Aristoteles den Ausdruck ἁτομον εἶδος gebraucht, liegt darin eine Erinnerung an die platonische Art, eine Sache zu sehen und zu explizieren. Freilich hat auf dem methodischen Boden, den Aristoteles später gewann, für ihn der Ausdruck ἁτομον εἶδος keinen Sinn mehr, sofern das τέμνειν und διαρπεῖν seine methodische Bedeutung verloren hat. Der Ausdruck ἁτομον εἶδος ist bei Aristoteles ein Restbestand von einer methodischen Position, die er selbst nicht mehr teilt. So viel erfahren wir zunächst aus dieser Abgrenzung des ἀσπαλιευτής über das εἶδος und das Verfahren, das dieses εἶδος bestimmt. Wir dürfen uns durch diese Art der Dichotomie nicht verleiten lassen, darin im Sinne einer Systematik von Begriffen *das Wesentliche zu sehen, sondern das Wesentliche bleibt*

das δηλοῦν, das Aufzeigen und Offenbarmachen der Sachen selbst.

Von hier aus ist zu ermessen, wieweit die Vorgabe dieses Beispiels für die sachliche Erschließung des Sophisten wichtig wird. Es soll hier keine »Übersicht über tatsächlich in der Begriffswelt herrschende Verhältnisse gegeben werden«, wie man gesagt hat¹, weder formale Logik noch »Empirie«, sondern *es soll erschlossen werden der Horizont von Phänomenen, die wir unter dem Titel τέχνη kennengelernt haben, nach der Grundunterscheidung von ποιήσις und κτήσις.*

Die Methode des τέμνειν und διαίρειν wird dabei noch ganz *naiv* vollzogen, d. h. bezüglich von Gegenständen, die als in der Welt vorkommende aufzufassen sind, während wir später sehen werden, daß dieses τέμνειν und διαίρειν nicht nur auf das Seiende selbst angewandt, sondern auch auf das Sein und seine Strukturen übertragen wird, so daß für Plato kein Unterschied besteht in der *Behandlungsart des Seienden* gegenüber der *Behandlungsart des Seins*, – ein Tatbestand, der wichtig ist, um das Sein der sogenannten Ideen, wie Plato es gefaßt hat, zu verstehen.

¹ Constantin Ritter, Neue Untersuchungen über Platon München 1910. S. 3.

ZWEITES KAPITEL

Die Definitionen des Sophisten. 1.–5. Definition (221c–226a)

§ 45. Vorbemerkungen

Die Erschwernis der Definition des Sophisten. Die Unbestimmtheit des ζήτημα πρῶτον. Der Sinn der Definition: Sicherstellung der nächsten Aspekte (φαντάσματα) des Sophisten in den gewonnenen Horizonten. Eigentlich keine Definitionen, sondern Beschreibungen. Gliederung der Definitionen

Für die Bestimmung des Sophisten ist ein *sachlicher Horizont* gewonnen mit der Explikation der τέχνη. Die Bestimmung des ἀσπαλιευτής war aber gegenüber der des Sophisten relativ leicht, weil über das, was er eigentlich ist, die τέχνη des Fischfangs, kein Streit besteht. Diese Hantierung ist für jeden, der überhaupt ein primäres Verständnis des Daseins hat, ohne Frage. Deshalb ist auch die Vorbestimmung des γένος, aus dem der ἀσπαλιευτής seine Herkunft hat, *relativ eindeutig* zu gewinnen. *Ganz anders liegen die Verhältnisse beim thematischen Gegenstand, beim Sophisten.* Von ihm sagt der ξένος: οὐ γάρ τι φαύλης μέτοχόν ἐστι τέχνης τὸ νῦν ζητούμενον, ἀλλ' εὖ μάλα ποικίλης (223c1 sq.). »Der Sophist hat Teil an einem Sich Auskennen, das gar sehr bunt und mannigfaltig ist«. Der phänomenale Bestand dessen, was man als Sophisten bezeichnet, ist von vorneherein *nicht so eindeutig* vorgegeben wie der Sachgehalt eines Angelfischers. Demnach ist *nicht ohne weiteres klar, welches γένος als das ζήτημα πρῶτον angesetzt werden soll.* Es fehlt ein sicherer Boden für die Aufdeckung der seinsmäßigen Herkunft, des eigentlichen γένος des Sophisten, weil *das Ausgangsphänomen schon unbestimmt* ist. Deshalb ist es die allererste

Aufgabe einer Untersuchung, die fragt, was der Sophist eigentlich sei, nicht eine beliebige ausgedachte Definition zu gewinnen, sondern sich zuerst einmal zu vergewissern über die allernächsten Aspekte, die dieses neue thematische Objekt, der Sophist, bietet. Und diese nächsten Aspekte sollen wieder zunächst diskutiert werden in den bekannten Horizonten, nach den Richtungen, die aus den alltäglichen Lebensverhältnissen bekannt sind, wenn anders es sich darum handelt, ein Lebensverhältnis zu bestimmen. Dafür geben τέχνη, ποίησις, κτήσις eine ganz allgemeine Vorzeichnung. So sind die nächsten Definitionen, vor allem die ersten sechs, *keine beliebigen Spielereien und keine Scherze*, wie die Philologen meinen; diese Dichotomien sind auch nicht Beispiele der formalen Logik; sondern diese Definitionen haben die ganz bestimmte Aufgabe, *den Umkreis der nächsten φαντάσματα, in denen sich der Sophist zeigt, sicherzustellen*, um für die Bestimmung des Sachgehaltes des fraglichen Gegenstandes einen Boden zu gewinnen. Daß die Orientierung an den sachlichen Horizonten, die in der Durchsprechung des παράδειγμα gegeben sind, keine starre, schematische Wiederholung ist, zeigt vor allem die 6. Definition, die ganz neu am Phänomen ansetzt mit einer Bestimmung, dem διακρίνειν bzw. der τέχνη διακριτική, die vorher im παράδειγμα des ἀσπαλιευτής bei der Explikation der τέχνη nicht gegeben war. Daraus wird deutlich, daß es für die Durchführung dieser *Beschreibungen*, wie wir eigentlich diese Definitionen fassen müssen, nicht auf eine bestimmte Ordnung und Klassifikation ankommt. Zugleich gewinnt Plato noch etwas Neues: Er kann nämlich durch diese vorläufige Art des Beschreibens des Sophisten nun erst eigentlich die philosophische Explikation, wie sie später folgt, gegen die naive Beschreibung abheben.

Es ist kurz die textliche Gliederung der Definitionen zu vergegenwärtigen. Die Beschreibungen erstrecken sich von cap. 8–24. 231c–e gibt der ξένος selbst eine Zusammenfassung der bisherigen Definitionen: »Wir wollen stehen bleiben und

gleichsam Atem schöpfen und bei uns selbst noch einmal durchsprechen, ὅποσα ἡμῖν ὁ σοφιστὴς πέφανται, wie vielfach uns der Sophist sich zeigte...«. Also nichts steht hier von einem Begriffssystem, einer systematischen Gliederung, Ordnung und Ableitung der Definitionen, sondern es geht darum, ὅποσα φαίνεται, »wie vielfach und als was der Sophist sich zeigte«. 231d–e werden *sechs Beschreibungen des Sophisten* aufgezählt – an diese Gliederung halten wir uns –, während in der mit der Explikation mitlaufenden Zählung nur fünf gezählt werden, weil die dritte und vierte zusammengefaßt sind.

Erste Beschreibung: 221c–223b.

Zweite Beschreibung: 223b–224d.

Dritte und vierte Beschreibung: 224d und e (in d die dritte, in e die vierte Beschreibung).

Fünfte Beschreibung: 224e Schluß – 226a.

Sechste Beschreibung: 226a–231c.

232b beginnt dann die eigentliche Explikation und die Überleitung zur Frage nach dem Sein des Nichtseins. Der Zusammenhang zwischen den ersten sechs und der siebenten Beschreibung ist von der Art, daß die ersten sechs der Absprung für die siebente sind und diese erleichtern.

§ 46. Die 1. Definition des Sophisten. Jäger. (221c–223b)

ζήτημα πρῶτον: τέχνη. *Die gemeinsame Strecke der Herkunftsgeschichte des Sophisten mit dem ἀσπαλιευτής: τέχνη – κτήσις – χειρωτική – θηρευτική.*

Scheidung im Hinblick auf das Was der θηρευτική: Menschen. Maßgeblichkeit des faktischen Verhaltens. Der λόγος als Werkzeug des Sophisten. Rhetorik als Horizont. ἀρετή. δοξοπαιδευτική

Die Betrachtung des Sophisten beginnt damit, daß an das ζήτημα πρῶτον erinnert wird. Zuerst wurde gesucht, nachgeforscht, ob der ἀσπαλιευτής ein ἰδιώτης ist, ἀτεχνος, oder ob er eine τέχνη hat. Damit wird die erste Beschreibung des Sophi-

sten in den Horizont gehoben, der bei der Beispielbetrachtung herausgearbeitet wurde. In der Auseinandersetzung entscheidet sich schließlich Theätet, daß in der Tat dem Sophisten eine τέχνη zugesprochen werden muß. Das ist auch für die nächste Betrachtung selbstverständlich, sofern man an dem Sophisten, wenn man ihn konkret vergegenwärtigt, offenbar jemanden erkennt, der sein Geschäft versteht, mag es nun sein, was es will. Bevor die nähere Bestimmung einsetzt, erinnern sich beide, daß sie bisher übersehen haben, daß die beiden, der ἀσπαλιευτής und der Sophist, ὄντα συγγενῇ (221d9), miteinander dasselbe γένος, dieselbe Herkunft haben. Das besagt, daß jeder nicht nur ganz allgemein formal als τεχνίτης angesprochen wird, sondern daß sie eine ganz bestimmte Strecke weit ἀμα πορεύεσθαι (vgl. 222a3), miteinander gehen, und zwar in ihrer seinsmäßigen Herkunft, nicht nur in ihrer formalen Bestimmung: Beide stellen sich heraus, zeigen sich in gewisser Weise als *Jäger*: θηρευτά τινα καταφαίνεσθον δμῳ μοι (221d13). Damit ist nun auch angegeben, welche Strecke die beiden in ihrer Herkunftsgeschichte miteinander gehen: von der τέχνη über die κτήσις und das χειρωτικόν bis zum θηρευτικόν, der Aneignung im Sinne des zugreifenden Erjagens. Diese ganze seinsmäßige Vorgeschichte hat der Sophist mit dem ἀσπαλιευτής gemeinsam.

Wir wissen aus der früheren Betrachtung, daß gerade an der Stelle, wo die Explikation der Weisen des Verhaltens zum Phänomen des Erjagens kam, die Betrachtungsrichtung eine Wende nahm, sofern sie vom Blick auf die Weise des Zueignens abbog zu dem, *was möglicher Gegenstand der Zueignung ist*. An dieser Stelle ist nun auch Veranlassung, das *Auseinandergehen des bisher gemeinsamen Weges* zu fixieren. Die Jagd wurde dort bestimmt als Jagd auf ἐμψυχα und ἄψυχα, und die auf ἐμψυχα geschieden in die auf das πεζὸν γένος und auf die ζῶα νευστικά (vgl. 220a8 sq). Jetzt sagt der ξένος: τὸ δὲ πεζὸν εἶδσμεν ἄσχιστον, εἰπόντες ὅτι πολυειδὲς εἶη (221e6 sq), »dieses Aussehen des möglichen Gegenstandes der Jagd, den wir als zu Fuß Le-

bendes ansprechen, haben wir ἀσχιστον gelassen«; wir haben zwar gesagt, daß dieses εἶδος selbst noch vielfache Gestalt hat, deren Herausstellung dort aber für uns nicht wichtig war. An dieser Stelle scheiden sich die Wege des ἀσπαλιευτῆς und des σοφιστῆς. Charakteristisch ist der Ausdruck, den der ξένος gebraucht für die Bestimmung des Auseinandergehens: ἐκτρέπεσθαι. Μέχρι μὲν τοίνυν ἐνταῦθα ὁ σοφιστῆς καὶ (δ) ἀσπαλιευτῆς ἅμα ἀπὸ τῆς κτητικῆς τέχνης πορεύεσθον (222a2 sq.). »Vom Ausgang, der τέχνη κτητικῇ her, gingen sie bis hierher zusammen«. ἐκτρέπεσθον δέ γε ἀπὸ τῆς ζωοθηρικῆς (a5), »von der ζωοθηρικῇ ab gehen sie auseinander«, und zwar nach zwei Richtungen. Charakteristisch ist hier, daß jetzt nicht von den Seinsverhältnissen gesprochen wird, sondern vom *Verhalten* des Seienden selbst; nicht von den Seinsverhältnissen der εἶδη wird gesprochen, sondern die Untersuchung wendet sich konkret zum Verhalten des faktisch Seienden, dem die εἶδη entsprechen. Damit gibt Plato einen sehr geschickten Hinweis auf das *Anschauungsfeld, in dem wir nun den Sophisten vorfinden*, und zwar nach seinem *faktischen Gebahren* und Sich-Benehmen. Der eine also wendet sich irgendwohin, meерwärts, zu Flüssen und Sümpfen, der andere, der Sophist, landwärts, zu anderen Flüssen, οἷον λειμῶνας ἀφθόβους (222a10), »Gefilden, die neidlos sind«, gerne geben, die gerne hergeben von sich aus Reichtum und Jugend, und er wendet sich dahin, »um zuzugreifen, um in die Hand zu bekommen«, χειρωσόμενος τὰν τούτοις θρέμματα (vgl. a10 sq.), »das, was hier gepflegt wird, was hier erwächst«. Mit dem χειρωσόμενος ist wieder angedeutet und in Erinnerung gerufen, daß es sich mit dieser Jagd handelt um ein Zueignen, und zwar um ein Zueignen bestimmter Menschen. Es entsteht nun die Überlegung, wie die Jagd bzw. das Erjagbare, das auf dem Lande lebt, geteilt werden könne. Der ξένος weist auf den Unterschied von zahm und wild hin. Es entsteht die Frage, ob der Mensch denn nun zu den zahmen oder zu den wilden Lebewesen gezählt werden müsse. Es ist charakteristisch, daß der ξένος den Theätet auffordert, sich so

oder so zu entscheiden. Er entscheidet dafür: ζῷον ἡμερὸν ἀνθρώπους εἶναι (vgl. 222c1 sq), »der Mensch sei ein zahmes Lebewesen«. Aber er entscheidet sich so, daß dabei keine besondere sachliche Überlegung durchgeführt wird. ἡγοῦμαι (c1), »ich halte dafür«, aus der natürlichen Kenntnis des Menschen, die mir zur Verfügung ist. Das ἡγείσθαι ist der landläufige Ausdruck für solche Überzeugungen, die man so hat. Dies ist wieder ein Zeugnis dafür, daß sich die Explikation des Sophisten aus dem *Anschauungsfeld der natürlichen Kenntnisse über ihn* vollzieht. So ergibt sich die Möglichkeit der ἡμεροθηρική (vgl. c3), der Jagd auf zahme Lebewesen, und zwar auf Menschen.

Diese Jagd auf Menschen, im Sinne der Tendenz, Menschen in die Gewalt zu bringen, in Besitz zu bringen, so daß man darüber verfügt, hat zwei Möglichkeiten, die für uns schon aus den früheren Betrachtungen vorgezeichnet sind, wenn wir uns daran erinnern, daß das χειροῦσθαι, wo es das erste Mal auftrat, geschieden wurde in das Zueignen κατ' ἔργα und das Zueignen κατὰ λόγους (219d6 sq), auf dem Wege des wirklichen Handanlegens und auf dem Wege des Redens und Überredens. Hier nun, 222c3 sqq, wird unterschieden einmal βίαιος θήρα, gewaltsame Jagd. Dahin gehört das, was wir als πολεμική τέχνη bezeichnen, alles Kriegerische; dies hat für die Griechen die Grundtendenz der Aneignung von etwas, und zwar durch Zwang, durch Gewaltmaßnahmen. Dann gibt es aber auch eine Art, *Menschen in Besitz zu bringen*, so daß man über sie verfügt, *durch den λόγος*, durch das λέγειν, und zwar nach verschiedenen Richtungen: δικανική (vgl. c9), das Reden vor Gericht, δημηγορική (vgl. c9), das Reden in der Volksversammlung, προσομιλητική (vgl. c9 sq), das Sprechen miteinander im täglichen Verkehr, bei den alltäglichen Gelegenheiten und Anlässen. Diese Aneignung von Anderen durch den λόγος wird im Ganzen charakterisiert als πιθανουργική (vgl. c10); πιθανόν und ἔργον; ἔργον, erwirken, durchsetzen; πιθανόν, das, was für eine Sache spricht; also: den Anderen zu einer bestimmten Überzeugung bringen, ihm etwas einreden, ihn so zu derselben

Überzeugung veranlassen, die man selbst hat, und ihn damit auf die eigene Seite bringen. Sich eine bestimmte Gefolgschaft verschaffen durch Reden, Schüler, und zwar nun ferner so, daß man, ἰδιῶ (d5), »jeden einzelnen« überredet und, μισθαρητικόν (d7), »sich dafür auch noch von ihm bezahlen läßt«, Geld von ihm nimmt. Mit dieser Erwähnung der ausgezeichneten Möglichkeiten, Menschen durch den λόγος für sich zu gewinnen, wird die *Charakteristik des Sophisten in den allgemeinen Horizont des Redens, der Rhetorik, gestellt*. Für die Entwicklung des Verständnisses des λόγος und die Ausbildung der Rhetorik ist diese Stelle wichtig, weil Plato hier eine vollständige Aufzählung der möglichen Arten der vorthoretischen Rede gibt: die *Gerichtsrede*, die *Rede in der Volksversammlung* und überhaupt das allgemeine *Miteinandersprechen*. Wir werden uns noch genauer zu orientieren haben über die Stellung Platons zu dem, was man als Rhetorik bezeichnet, um von da aus auch seine grundsätzliche Beurteilung des Sophisten zu verstehen.

Es handelt sich um ein χειροῦσθαι, um ein Zugreifen in Richtung auf andere Menschen, genauer: um ein Jagdmachen auf sie. Und zwar ist das Mittel, gewissermaßen das Netz oder die Falle, mit der der Sophist die Menschen fängt, das *Werkzeug, der λόγος*, ein Überreden der Menschen, welches Überreden den Sinn hat, ὁμιλίας ποιεῖσθαι (vgl. 223a4), »Verkehr zu pflegen«, προσομιλεῖν (vgl. 222e5), »einen Anderen zum Verkehr mit sich zu bringen«, an sich zu ziehen. Das ist das Phänomen, das in dieser ersten Beschreibung ins Auge gefaßt wird: das Verhalten eines Menschen, der durch bestimmte Reden die Anderen an sich zieht, indem er ihnen – 223a3 sq – einredet, daß es ihm darauf ankomme, ἀρετή zu geben, was hier gleichbedeutend ist mit παιδεία, der rechten *Bildung* als der *Möglichkeit, sich in die eigentliche Existenz innerhalb der πόλις zu bringen*. Nicht will der Sophist den Anderen etwas zum Vergnügen geben, seine τέχνη ist keine ἡδονικὴ (vgl. 223a1), sondern er stellt sie unter bestimmte Anforderungen, indem er ihr Interesse für eine positive Aufgabe, die ἀρετή, in Anspruch

nimmt, und dies, indem er sie überredet, daß sie bei ihm, im Verkehr mit ihm, und einzig nur bei ihm so etwas lernen. Die Zusammenfassung dieser Beschreibung 223b enthält den charakteristischen Ausdruck für dieses Verkünden und Sich-Ausgeben: *δοξοπαιδευτική; δοκεῖ*, »es sieht so aus«, als könnte er geben die rechte *παιδεία*.

Es ist wichtig, im Auge zu behalten, daß diese Beschreibung nicht den Wert darauf legt, *was* der Sophist zu sagen hat, sondern auf die eigentümliche Art seines Verhaltens zu Anderen, sofern er Jagd auf sie macht, sie durch ein bestimmtes Bereden und Bearbeiten für sich gewinnt, so daß die *τέχνη* des Sophisten in dieser ersten Beschreibung ganz unter der Charakteristik der *κῆσις* und des *χαρούσθαι* gehalten wird. Der obige Hinweis auf *das faktische Sich-Verhalten des Sophisten* läßt sich jetzt besser verstehen. Der Sophist wird in dieser ersten Beschreibung gesehen in seinem faktischen Verhalten zu Anderen, in dem Aspekt, wie er auf allen Straßen herumläuft, um sich Anhang zu verschaffen, und dabei seine Geschäfte macht. Dieser Aspekt ist zwar sachlich begründet, aber es ist die Frage, ob mit dieser Bestimmung ein sachliches Verständnis dessen gegeben ist, was der Sophist eigentlich ist.

In diesem Sinne ist auch zu verstehen, daß die erste Beschreibung des Sophisten an das Beispiel des *ἀσπαλευτής* anknüpft, daß also sein Gebaren und Gehabe aus bekannten Horizonten menschlichen Umgangs und Daseins zunächst verständlich ist. Es gibt *nächste Aspekte dieser Existenz* wie die einer jeden. Die Einfassung der ersten Beschreibung und auch der folgenden in die Horizonte, die gewonnen sind aus der Bestimmung des Angelfischers, macht deutlich, daß der Sophist hier zunächst ganz naiv, so wie *man* ihn kennt und wie man von ihm spricht, beschrieben werden soll. Diese nächste Beschreibung ist für den Ansatz des eigentlichen Verständnisses nicht belanglos, denn gerade dieses *Faktische* soll mit verstanden werden, und nicht eine phantastische Idee vom Sophisten. Auf diese Weise ergeben sich also schon eine Reihe bestimmter

Strukturen, die nicht etwa illusorisch sind, sondern einen bestimmten Sachgehalt im Benehmen und Dasein des Sophisten herausstellen. Je mannigfaltiger nun gerade diese Aspekte werden, die der Sophist zeigt für jeden, der mit ihm zu tun hat, um so rätselhafter und schwieriger wird die Aufgabe, ihn eindeutig zu fassen, eine solche Bestimmung bezüglich seiner zu gewinnen, die geeignet ist, diese Mannigfaltigkeit von nächsten Bestimmungen zusammenzuschließen und ihnen erst eigentlich Grund zu geben. Von hier aus muß der Zusammenhang der einzelnen Beschreibungen des Sophisten mit den Horizonten bezüglich des ἀσπαλευτής verstanden werden.

§ 47. Die 2. 4. Definition des Sophisten. Händler (223b–224e)

a) Die 2. Definition. Großhändler. (223b–224d)

Anknüpfung an die 1. Definition: ἀρετή, παιδεία, κητική – μεταβλητική – ἀγοραστική. Handel mit λόγοι καὶ μαθήματα ἀρετῆς.

Der λόγος als Womit des Handels des Sophisten.

Die Übergänge, die die einzelnen Beschreibungen des Sophisten zeigen, sind charakteristisch für diesen Zusammenhang. Scheinbar vollziehen sie sich ganz äußerlich in der Form einer bloßen Anknüpfung. So wird am Ende der ersten Definition die zweite einfach aufgenommen durch ein *ἐτι*. "Ἐτι δὲ καὶ τῆδε ὁδῷ ἰδῶμεν (223c1): »Ferner wollen wir auch auf diesem Wege nachsehen, wie er aussieht«. Hier ist auch die Stelle, wo ausdrücklich betont wird, daß der Sophist ist μέτοχος τέχνης μάλα ποικίλης: οὐ γάρ τι φαύλης μέτοχόν ἐστι τέχνης, ἀλλ' εὖ μάλα ποικίλης (vgl. 223c1 sq.). Aber die Anknüpfung ist doch nicht so äußerlich, wie es das *ἐτι* nahelegen möchte und es auch gemäß der Zusammenfassung 224c zu sein scheint. Sondern wir werden sehen, daß ein Zusammenhang besteht, sofern wir nur die Methode dieser Beschreibung richtig fassen. Der nächstfolgende Satz zeigt nämlich eine ausdrückliche Rücksichtnahme auf das, was bisher am Sophisten herausgestellt wurde, und zu-

gleich eine Rücksicht auf die Horizonte, in die er zunächst selbstverständlicherweise hineingesetzt wird. καὶ γὰρ οὖν ἐν τοῖς πρόσθεν εἰρημένοις φάντασμα παρέχεται μὴ τοῦτο δ' νῦν αὐτὸ ἡμεῖς φάμεν ἀλλ' ἕτερον εἶναι τι γένος (223c2 sqq). »Denn auch in dem zuvor Besprochenen παρέχεται φάντασμα, gibt er, gewährt er – nämlich der Sophist – eine Erscheinung, ein sich Zeigen«; auch aus dem, was wir früher besprochen haben, wird etwas an ihm sichtbar – und zu ergänzen ist nun: woran man erkennen kann, woran sich zeigt –, »daß ihm nicht die Herkunft, die wir ihm jetzt zusprechen«, als θῆρα, »sondern daß ihm irgendeine andere zukommen muß«. Damit ist gezeigt, daß die Aufnahme der nächsten Beschreibung gegründet ist im Hinsehen auf das, was sich bisher am Sophisten zeigte. Nämlich er wurde, sofern er als θεραυτής gekennzeichnet wurde, in das γένος der κτητικῇ eingeordnet; er wurde verstanden in der Hinsicht, daß er etwas an sich bringt, etwas sich zueignet, und zwar in der einseitigen Weise, wie es die Jagd tut, die für das, was sie sich zueignet, ihrerseits nichts gibt. Es wurde aber zugleich schon in der ersten Beschreibung deutlich, daß der Sophist nicht nur einseitig Jagd macht auf etwas, sondern *daß er seinerseits gibt*: Er macht sich bemerkbar und verkündigt, daß er die ἀρετὴ zu lehren beansprucht; seine τέχνη wurde 223b5 charakterisiert als δοξοποι-δευτική, als ein Vermitteln und Wecken der παιδεία. Demnach muß mit Rücksicht auf die Tatbestände, die schon in der ersten Definition herausgestellt wurden, gesagt werden, daß das γένος des einseitigen Zugreifens und Erjagens dem Tatbestand unangemessen, die Bestimmung des χειροῦσθαι jedenfalls unzureichend ist. Das φάντασμα ist ποικίλον, mannigfaltig, bunt; die Sache selbst verlangt, daß wir ihn noch von einer anderen Herkunftsrichtung aus bestimmen. So also ist der Zusammenhang, und nicht etwa will der Satz (223c2 sqq), wie er sehr oft aufgefaßt wird, sagen: Wir wollen ihn noch in ein anderes γένος von denen einordnen, die wir am Beispiel expliziert haben, so als wäre schematisch die Gliederung vom ἀσπαλιευτής her gegeben und als würde jetzt einfach probiert, welches

γένος auch auf den Sophisten paßt. Sondern *maßgebend ist, was sich an ihm zeigt*. Demnach ist das Verhalten des Sophisten ein Aneignen, ein An-sich-Ziehen der Menschen, aber so, daß er seinerseits doch zugleich etwas gibt, daß er nicht nur die Menschen an sich zieht und von ihnen sich bezahlen läßt, sondern für den Lohn seinerseits etwas gibt. Diese Art des Aneignens haben wir bereits kennen gelernt bei der ersten Scheidung der κτητική in die μεταβλητική und die χειρωτική. Die μεταβλητική, das Sich-geben-lassen-und-selbst-wieder-Geben ist das Phänomen, das das Verhalten des Sophisten jetzt angemessener kennzeichnet. 219d5 sqq wurde eine Reihe von Möglichkeiten der μεταβλητική vorgeführt: Schenken, Lohn empfangen, Verkaufen. Und diese letztere Art der μεταβλητική – die μεταβλητική wird hier (223c9) ἀλλακτική genannt – soll nun zur näheren Bestimmung des sophistischen Verhaltens herangezogen werden. Der Sophist wird deutlich als ἀγοραστικός, seine τέχνη als ἀγοραστική τέχνη.

Diese τέχνη selbst wird nun nach der Hinsicht gegliedert, ob derjenige, der hier verkauft, Erzeugnisse verkauft, die er selbst hergestellt hat, τῶν αὐτουργῶν (d2), oder ob er verkauft τὰ ἀλλότρια ἔργα (d3), das, was andere hergestellt haben, ob er fremde Erzeugnisse μεταβάλλεται, umschlägt, in den Handel bringt. Die Betrachtung geht an der letzten Bestimmung weiter, die zugleich von seiten Platos eine scharfe negative *Kritik des Sophisten* ist, *sofern er das, was er vertreibt, sich nicht selbst zugeeignet hat*, eine Bestimmung, die nachher in gewissem Sinne zurückgenommen wird. Dieses In-den-Handel-Bringen und Vertreiben fremder Erzeugnisse hat die doppelte Möglichkeit: Einmal κατὰ πόλιν (223d5), so daß der Betreffende in einer Stadt bleibt, dort ansässig ist; einen solchen nennen wir κάπηλος, »Krämer«, der seinen festen Stand und Laden hat und dort verkauft. Andere dagegen sind solche, die nicht κατὰ πόλιν handeln, sondern ἐξ ἄλλης εἰς ἄλλην πόλιν διαλλατομένων (vgl. d9), »von einer Stadt zur anderen reisen«, und einen schwunghaften Handel betreiben.

Diese letztere Bestimmung des Handelns und des Vertreibens fremder, von anderen hergestellter Sachen bedarf nun wieder einer inhaltlichen Charakteristik, sofern es darum geht, in der Orientierung auf das, was bereits herausgestellt wurde, nämlich die ἀρετή, das zu bestimmen, was denn das eigentlich ist, was er zum Verkauf anbietet und verkauft. Daher 223e1 sq zunächst die ganz rohe Unterscheidung von solchem, was zuträglich und notwendig ist für das τρέφασθαι entweder des Leibes oder der Seele. Über die letzteren Güter und Waren ἀγνοούμεν (e5), »sind wir im Unklaren«; wir wissen nicht eigentlich, was wir darunter verstehen sollen. Hier tritt nun wieder dieselbe Unterscheidung auf, die uns schon bei der Charakteristik des ὁμιλεῖν begegnete, wo gesagt wurde, daß die τέχνη des Sophisten nicht auf das Vergnügen abgestimmt ist, sondern einen gewissen Ernst beansprucht, weil es nämlich um die Bildung geht. So auch hier wieder 224a1 sqq: Der Sophist handelt nicht mit Musik, Bildern und sonstigem Gaukelwerk, sondern was er einführt und verkauft, ist σπουδῆς χάριν (a5), »um des Ernstes willen«; es geht um die *Erziehung zum eigentlichen Dasein, zur Existenz in der πόλις*. Nichts dergleichen für die ἡδονή, sondern für die höheren Möglichkeiten des seelisch-geistigen Lebens, μαθήματα (b1), Kenntnisse im weitesten Sinne, kauft er auf und zusammen und vertreibt sie von Stadt zu Stadt. Was er hier also an Dingen, die für die Seele und das Leben, für das eigentliche seelische Leben, wichtig sind, zusammenkauft und verkauft, das stellt er selbst nicht zur Schau, und das ist auch nicht etwas, was lediglich zur Schau gestellt werden könnte, sondern das ist etwas, was auf die πρᾶξις derjenigen Bezug hat, an die er diese χρήματα verkauft. Also: der Gegenstand, den er in den Handel bringt, hat ganz allgemein Bezug auf die ψυχή, wird weiter bestimmt als μαθήματα (224c1), Kenntnisse, und dann in der Zusammenfassung 224c9sqq noch schärfer bestimmt als περί λόγους καὶ μαθήματα. Der Handel betrifft wieder ein bestimmtes *Reden* bzw. Resultate bestimmter Besprechungen, die der entsprechende Händler auf dem Wege

des Redens den Anderen beibringt. Er ist aber kein τεχνοπωλικόν (c4), »verkauft keine Kenntnisse in den τέχναι«, in den verschiedenen praktischen Berufen, sondern er ist ein μαθηματοπωλικόν (vgl. 224b9), »er verkauft das μάθημα, die Kenntnis«, die sich auf die ἀρετή, die παιδεία bezieht. Diese Bestimmung endigt wieder in einer Zusammenfassung: ἴθι δὴ νῦν συναγάγωμεν αὐτὸ λέγοντες ὡς τὸ τῆς κτητικῆς, μεταβλητικῆς, ἀγοραστικῆς, ἐμπορικῆς, ψυχεμπορικῆς περὶ λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς πωλητικόν δεύτερον ἀνεφάνη σοφιστικὴ (224c9 sqq.). Das zeigt sich als σοφιστικὴ.

b) Die 3. und 4. Definition. Krämer. (224d–e)

Die Differenzierung der 3. Definition (Krämer) gemäß der Zusammenfassung der Definitionen (225e). Handel mit 1. fremd- oder 2. selbsterzeugten λόγοι. Zunehmende Konzentration der Definitionen des Sophisten auf den λόγος

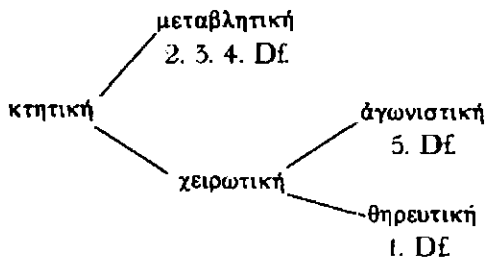
Die dritte und vierte Definition sind nun in der Tat äußerlich sowohl aneinander wie auch an die zweite geschoben. Denn die Einleitung der dritten Definition, τρίτον δέ γ' οἶμαι σε (d4), ist einfach eine Anknüpfung an das vorangegangene δεύτερον im Sinne einer bloßen, weitergehenden Aufzählung. Das hat seine Berechtigung, weil die dritte und vierte Definition sich im selben γένος halten. Der ξένος gibt hier nur eine *Einschränkung* der vorherigen Beschreibung und zugleich, sofern diese Einschränkung mit in die Definition aufgenommen wird, eine *Bereicherung des sachlichen Gehaltes* des Sophisten, sofern man ihn ansieht als einen, der Handel treibt mit μαθήματα. Die dritte und vierte Bestimmung legen nämlich darauf Wert, zu unterscheiden, was vorhin schon angedeutet wurde: ob der Handeltreibende ortsansässig ist bzw. ob er die Sachen, die er verkauft, selbst hergestellt, hervorgebracht hat. Diese beiden Bestimmungen nun, daß er 1. αὐτοῦ καθιδρυμένος ἐν πόλει (d4 sq) und Aufgekauftes wieder verkauft und daß er 2. Selbstzustande-Gebrachtes selbst verkauft, können nun einmal zu-

sammengenommen werden als eine, oder man kann sie scheiden. Man kann also den Sophisten einmal auffassen als κἄπη-
 λος, als einen »Krämer«, der in derselben Stadt bleibt, oder
 auch als einen solchen, der herumreist, – ferner auch als einen
 solchen, der Fremdes, oder als einen solchen, der Selbst-
 Hervorgebrachtes vertreibt. Diese letztere mögliche Unter-
 scheidung gibt die Möglichkeit, die Anzahl der Definitionen
 um eine zu vermehren, je nachdem man die beiden Momente
 unterscheidet oder zusammennimmt. Hier werden sie beide
 zusammengenommen: μαθηματοπωλικόν (224c3). Dagegen
 wird in der Aufzählung 231d ein Unterschied gemacht: *die*
zweite Beschreibung ergibt den Sophisten als ἐμπορός τις, *die*
dritte als Krämer, der *Fremdes* ortsansässig vertreibt, *die vierte*
 als solchen, der *Selbstgemachtes* verkauft. In der Rekapitula-
 tion also werden die beiden Momente unterschieden und dem-
 entsprechend findet sich hier eine Definition mehr. Dagegen
 schließt 225e in der Zusammenfassung mit: τέταρτον, als vier-
 tes. Ich sagte aber bereits, daß wir die Zählung entsprechend
 der Rekapitulation 231d aufnehmen.

Das sachlich Wichtige dieser zweiten und demnach der mit
 ihr zusammenhängenden dritten und vierten Beschreibung
 ist, daß darin heraustritt, daß der Sophist nicht nur aufgeht im
 Reden im Sinne des beredenden Überzeugens der Anderen,
 sondern daß er selbst λόγοι, Gesprochenes, von anderen Her-
 ausgestelltes oder Selbstgefundenes, vertreibt, daß er es auch
 mit dem λόγος zu tun hat in der Weise, daß er die λόγοι, Ge-
 sprochenes, von anderen Herausgestelltes oder Selbstgefunde-
 nes, als Ware vertreibt – *daß der λόγος nicht nur der Weg ist,*
Andere zu gewinnen, sondern auch das, was er vertreibt. Damit
wird schon deutlich, wie sich mehr und mehr das ganze Verhal-
ten des Sophisten um den λόγος konzentriert und daß seine gan-
ze Existenz im λέγειν aufgeht.

§ 48. Die 5. Definition des Sophisten. Eristiker. (224e–226a)
 Orientierung an den Horizonten der Definition des
 ἀσπαλιευτής: κτητική – χειρωτική – αγωνιστική. *Wettkampf* mittels
 der λόγοι. Der λόγος als Grundphänomen der Definitionen des
 Sophisten; Rekapitulation. ἀντιλογική, ἐριστική. Der Schwätzer
 (Theophrast, »Charaktere« 3)

Die fünfte Beschreibung setzt wieder mit ἐτι ein, hier allerdings in einer anderen Form. Ἐτι δὴ σκοπῶμεν εἴ τι τοιῷδε προσέοικεν ἄρα τὸ νῦν μεταδιωκόμενον γένος (224e6 sq). Jetzt wird die Fragestellung umgedreht, aber doch so, daß dabei die Orientierung auf den Gehalt, der bisher herausgestellt wurde, bleibt: Ob einem solchen, wie wir ihn bisher in den Beschreibungen uns vergegenwärtigt haben und der durch so mannigfaltige τέχνη gekennzeichnet ist, – »ob einem solchen nicht auch gleicht«, προσέοικεν, d. h. hier zugesprochen werden muß »das, was wir jetzt durchverfolgen, diese mögliche Abkunft«? Welche denn? Jetzt wird auf eine schon herausgestellte Art des χειροῦσθαι zurückgegriffen; damit sehen wir, daß die Beschreibung des Sophisten ganz deutlich und sicher *an den Horizonten des ἀσπαλιευτής orientiert bleibt*. Das zeigt sich, wenn wir uns die Gliederung, den Fortgang kurz vergegenwärtigen:



Die erste Beschreibung des Sophisten nahm die Bestimmung des θηρευτικόν auf. Die zweite Definition nahm einen Sachgehalt auf, der sich bei der Beschreibung der θήρα des Sophisten

anzeigte, das Auswechseln, und der zwang, auch die μεταβλητική mit heranzuziehen. Unerledigt von dem vorgegebenen Horizont blieb also bisher nur die ἀγωνιστική. Diese wird jetzt für die fünfte Definition in Anspruch genommen. Daraus wird ganz deutlich, wie der Sophist ganz primitiv nach seinem Gebaren beschrieben werden soll.

Die ἀγωνιστική, das Auf-dem-Wege-des-Kampfes-sich-Zueignen, erlaubt nun wieder nähere Bestimmungen. Denn ἀγών heißt für die Griechen eigentlich Wettkampf, das Sich-Messen. Und so ist die ursprüngliche Bestimmung dieses Kämpfens das ἀμιλλᾶσθαι, lateinisch contendere, der *Wettkampf*, das Kämpfen mit einem Anderen um den Vorrang in etwas, nicht gegen ihn kämpfen im Sinne des gewaltsamen Auf-ihn-Losgehens, um ihn zu Fall zu bringen, sondern mit ihm kämpfen um etwas, was beiden vorgesetzt ist. Neben dem Kämpfen als ἀμιλλᾶσθαι gibt es das μάχεσθαι, lateinisch pugnare, die Auseinandersetzung nicht mit dem Anderen, sondern gegen ihn. Dieses μάχεσθαι hat wieder die doppelte Möglichkeit: das Kämpfen gegen einen Anderen σώματι πρὸς σώματα (225a8), unter Anwendung von Gewalt, mit Waffen und Werkzeugen, also βίᾳ, βιαστικόν (a10), oder das Kämpfen, die Auseinandersetzung, das Streiten gegen ihn λόγοις πρὸς λόγους (a12), also durch die λόγοι; die Auseinandersetzung vollzieht sich in der Art des Sprechens. So sehen Sie, wie auch in der fünften Beschreibung das *Grundphänomen des λέγειν* entscheidend wird. *In allen Beschreibungen ist es also auf das λέγειν in seinen verschiedenen Möglichkeiten abgesehen.* Nicht nur geht es um ein Gewinnen von Menschen durch λόγοι, und auch nicht nur um ein Verkaufen von λόγοι, sondern zugleich ist die Art des Beibringens selbst sowie die Art des Verkaufens ein λέγειν, worin zugleich beschlossen liegt, daß auch das, was der Sophist verkauft, die λόγοι, schließlich wieder eine δύναμις des λέγειν ist für die Anderen, die in diese παιδεία gebracht werden.

Dieses Kämpfen auf dem Wege der Rede wird wiederum gegliedert nach bekannten Unterscheidungen, wie sie im dama-

ligen öffentlichen Leben ohne weiteres entgegensprangen: Einmal in der Hinsicht, ob die Reden »lang«, μήκει (225b5 sq), und »öffentlich«, δημοσίᾳ, sind, ob es sich also um Auseinandersetzungen handelt in langen Reden und Gegenreden wie »vor Gericht«, δικάνικόν (b6), oder ob diese Auseinandersetzung, die der Sophist betreibt, eine andere Art ist: ἐν ἰδίῳ (b8), »die sich auf die Einzelnen bezieht«, sich nicht in der Öffentlichkeit abspielt und sich vollzieht κατακεκερματισμένον ἐρωτήσας πρὸς ἀποκρίσεις (b8 sq) – κερματίζειν heißt zerstückeln, gewissermaßen in kleine Münze umsetzen – »in Reden«, die nicht den Zusammenhang einer langen Gerichts- und Anklagerede haben, sondern »in Frage und Antwort zerstückelt sind«. Diese Art ist das Kämpfen im Sinne des ἀντιλέγεσθαι, ἀντιλογικόν (b10). Dieses ἀντιλέγεσθαι, dieses Sich-Auseinandersetzen in der Rede als Rede und Widerrede kann nun ἀτέχνως (c1) vollzogen werden, ohne besondere Schulung und Vorkehrung in Anmessung an bestimmte Gegenstände, sondern wie es üblich ist bei alltäglichen Gelegenheiten, bei geschäftlichen Auseinandersetzungen und dergl., wofür es keinen Namen gibt und was auch hier, 225c, nicht weiter verhandelt werden soll. Daneben gibt es ein ἐντεχνον (c7), das, was nach gewissen Regeln, auf Grund einer bestimmten τέχνη vollzogen wird, und das ist die Auseinandersetzung, die bezeichnet wird als ἐριστικόν (c9), als die eigentliche *Streitrede*, die als wesentlich theoretische eine auf theoretische Fragen und Erkenntnisse abzielende Funktion hat. Auch innerhalb dieser Art des Redens in Frage und Antwort, der Auseinandersetzung, der theoretisch-wissenschaftlichen Diskussion im weitesten Sinne, gibt es eine Art, die Plato als ἁδολεσχικόν (vgl. d10), als bloßes Bildungsgeschwätz bezeichnet. Davon unterscheidet er eine Art des Redens, für die dann nur die Bezeichnung σοφιστικόν herauspringt. Daraus wird deutlich, daß die Art des ἀντιλέγεσθαι des Sophisten doch einen ernsten Charakter hat, daß es ein Reden ist, dem es auf irgendetwas ankommt. Der ἁδολεσχης ist der Schwätzer, hier in der besonderen Be-

deutung derjenigen, die über Bildung schwätzen. Gemeint sind solche, die keine Minute ihres Lebens zubringen, ohne über Bildung zu philosophieren oder zu reden, mit denen man keinen Berg besteigen kann, ohne daß sie einem ihre sämtlichen Kenntnisse vortragen, und zwar in der Absicht, den Anderen zur Gegenrede herauszulocken, ihn zur Unterhaltung zu bringen. Das Charakteristische ist, daß diese Art Mensch fortwährend spricht und immer neue Anlässe sucht, ein Gespräch in Gang zu bringen. Wir haben von dieser Art Mensch eine klassische Beschreibung, überliefert in den »Charakteren« des Theophrast. Hier wird gesagt, daß es sich beim Schwätzer handelt um λόγοι μακροί, während es bei Plato hier doch μικροί sind. Das ist kein Widerspruch. μακροί bei Theophrast meint nicht das zusammenhängende Reden im Sinne einer Rede, sondern das Immer-wieder-neu-Ansetzen, um den Anderen zum Gespräch zu bringen. Theophrast, »Charaktere« 3:

»Die ἀδολεσχία ist eine Weise des Daherredens in weitläufigen Worten und unüberlegt, und der ἀδολεσχης ist z. B. ein solcher: Er setzt sich zu einem hin, den er gar nicht kennt [so in der Eisenbahn oder sonstwo], und erzählt ihm eine lange Lobrede auf seine eigene Frau, oder er erzählt ihm, was er heute Nacht geträumt hat, oder er geht im einzelnen durch, was es heute Mittag gegeben. Wenn das so weitergeht, wenn der Andere noch weiter zuhört, sagt er, daß die Menschen heute viel schlechter sind als früher und daß der Weizen auf dem Markt teurer geworden sei, daß heute viele Fremde in der Stadt seien, daß seit den Dionysien das Meer wieder schiffbar sei [lauter Selbstverständlichkeiten] und daß, wenn Zeus es mehr regnen ließe, es besser werden würde, was er nächstes Jahr ernten werde, und wie überhaupt das Leben schwer sei.«¹

¹ Theophrast, Charaktere 3. Übersetzung von Heidegger.

§ 49. Überleitung zur weiteren Aufgabe: Orientierung über Platos Stellung zum λόγος mittels der Klärung seiner Stellung zur Rhetorik

Die Betrachtung der letzten Definitionen hat uns vor allem die Bedeutung gezeigt, die der λόγος nach den verschiedenen Richtungen hin im Verhalten des Sophisten hat. Der Sophist bewegt sich im λόγος

1. sofern der λόγος der Weg ist, auf dem er sich sein Objekt, die Menschen, verschafft,
2. sofern das rechte Sprechen, das εὖ λέγειν, die παιδεία, das ist, was er selbst von sich aus zu geben hat,
3. sofern das λέγειν auch die Weise ist, in der in der ἐριστική, im Widersprechen, beim Einzelnen die παιδεία vollzogen wird.

Diese Vorherrschaft des Phänomens des λόγος darf nicht übergangen werden, sofern man sie überhaupt sieht. Die Interpretation des Dialoges muß diesem Tatbestand Rechnung tragen. Es wurde schon in der Einleitung auf die fundamentale Bedeutung des λόγος hingewiesen, aber doch nur in ganz allgemeinen und grundsätzlichen Bestimmungen. So wurde vor allem darauf hingewiesen, daß der λόγος selbst von den Griechen als das Phänomen verstanden wurde, von dem aus sie die Existenz des Menschen deuteten.

Ferner wurde darauf hingewiesen, daß der λόγος als Gerede, in dieser natürlichen Weise, das alltägliche Dasein vorherrschend bestimmt. Durch Rhetorik und Sophistik ist die griechische Bildungsidee, die παιδεία, am λόγος orientiert. Ferner haben wir in der positiven Betrachtung bei Aristoteles gesehen, daß jedes einzelne ἀληθεύειν, jedes einzelne sich Verhalten – außer dem νοῦς –, bis hinein in die theoretische Forschung μετὰ λόγου, durch die Vollzugsart des λέγειν bestimmt ist. Damit haben wir grundsätzlich die Bedeutung des λόγος im Dasein des Menschen vorweggenommen. Wir stehen aber nun vor der Aufgabe, das Phänomen des λόγος, da es sich im Dialog

selbst schärfer herandrängt, im Sinne Platos zu verstehen, d. h. uns zu vergewissern, wie Plato selbst zum λόγος und zum Umkreis der Phänomene, die sich um ihn gruppieren, sich stellt, ob auch bei ihm die Vorherrschaft des λόγος innerhalb des Daseins zum Ausdruck kommt oder ob diese früher gegebene Charakteristik am Ende doch nur eine vage Konstruktion darstellt.

Wenn wir uns diese Orientierung verschaffen, können wir nicht alle Betrachtungen, die wir bei Plato bezüglich des λόγος finden, hier durchsprechen, sondern es kann sich nur um einige Hinweise handeln, die deutlich machen, daß die Frage nach dem λόγος für Plato sich mit den zentralen Fragen seines Denkens begegnet, ja sogar damit identisch ist. Wir gehen von einer ganz bestimmten Frage aus, um über die Stellung Platos zum λόγος eine Orientierung zu gewinnen, wir fragen: *Welches ist die Stellung Platos zur Rhetorik?* Denn die Rhetorik ist die τέχνη, die das rechte Reden selbst ausbildet und lehrt oder beansprucht sich als solche. Mindestens indirekt muß aus der Stellung Platos zur Rhetorik seine Stellung zum λόγος sichtbar werden.

DRITTES KAPITEL

EXKURS

Orientierung über Platos Stellung zum λόγος. Platos Stellung zur Rhetorik'. Interpretationen zum »Phaidros«

§ 50. Einführende Bemerkungen

a) Platos zwiespältige Stellung zur Rhetorik.

Allgemeine Charakteristik.

Die Rhetorik vor Plato: *πειθοῦς δημουργός*. Platos Stellung:
negativ im »Gorgias«, positiv im »Phaidros«

Die Rhetoren der Frühzeit, d. h. vor Plato und Sokrates, haben ihr Geschäft wesentlich darauf gerichtet, nicht – wie Cicero sagt – *de arte*, »über die τέχνη«, zu sprechen, sondern *ex arte*, »aus der τέχνη heraus¹«; d. h. ihre Arbeit bestand darin, Reden zu verfassen, Musterreden zu schreiben und vorzutragen. Eine gewisse Theorie, die sie selbst als *θεωρία* bezeichneten, ging damit in eins, aber so, daß diese nicht im eigentlichen Sinne *θεωρία* in der griechischen Bedeutung werden konnte. Was wir an Überlieferung über die alte Rhetorik haben, deutet darauf hin, daß der Sinn der *ρητορικὴ τέχνη* und damit auch der Sinn

¹ In der Hs. gibt Heidegger die folgende Literatur an:

L. Spengel, Die Definition und Eintheilung der Rhetorik bei den Alten, in: Rheinisches Museum für Philologie, XVIII, 1863, S. 481–526.

Ders., Ueber die Rhetorik des Aristoteles, in: Abhandlungen der philosoph.-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Sechster Band, München 1852, II. Abteilung, S. 455–513.

¹ De Inventione I, 8.

des öffentlichen Redens darin gesehen wurde, durch das Reden selbst diejenigen, die angesprochen wurden, die Hörer, zu einer bestimmten Überzeugung zu bringen: sie ist *πειθοῦς δημιουργός*², »sie bildet eine Ansicht aus« über etwas. Das ist der eigentliche Sinn des *λέγειν*. Eine herrschende Meinung wird aufgegriffen, ihr Rechnung getragen und ein bestimmter Fall so besprochen, vor Gericht oder vor der Volksversammlung, daß er mit dieser öffentlichen Meinung übereinstimmt und damit die Zustimmung der öffentlichen Meinung hat. Die primäre Orientierung wird genommen an der öffentlichen Meinung, am *εἰκός*, um sich bei ihr durchzusetzen und sich Macht und Ansehen zu verschaffen, eine Absicht im Sprechen, die gar nicht darauf ausgeht, den Tatbestand, über den gesprochen wird, ins Auge zu fassen, sondern die eben Orientierung nimmt an den Ansichten der öffentlichen Meinung.

So sieht in der Tat auch Plato im »Gorgias« die Rhetorik. Sokrates konstatiert, nachdem er Gorgias nach dem Wesen der Rhetorik gefragt hat, daß er diese Meinung von der Rhetorik habe: *Νῦν μοι δοκεῖς δηλῶσαι, ὦ Γοργία, ἐγγύτατα τὴν ῥητορικὴν ἦντινα τέχνην ἢ γῆ εἶναι, καὶ εἰ τι ἐγὼ συνίημι, λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπασα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ: ἢ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλέον τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθῶ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν.* (452e9 sqq). »Nun scheinst du mir zu offenbaren, Gorgias, genau, für was für eine τέχνη du die Rhetorik hältst, und, wenn ich recht verstehe, sagst du«, *πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ*, »ihr ganzes Geschäft und die Hauptsache geht auf dieses Ende zu. Oder sagst du, daß die Rhetorik eventuell etwas anderes vermöge, als eine bestimmte Ansicht bei den Hörern auszubilden?« Das ist die Auffassung Platos von der Rhetorik im »Gorgias«, also eine *negative*. Wie nämlich aus den nächsten Betrachtungen herauspringt, kann eine solche τέχνη – das zeigt Sokrates – gar

² Gorgias 453a2.

keine τέχνη sein. Denn sie hat gar keinen Gehalt. Sie verzichtet gerade, über das zu handeln, worüber sie sprechen lehren soll. Sie ist ein Sich-Auskennen, das nicht auf einen Sachgehalt orientiert ist, sondern abzielt auf ein rein äußeres, »technisches«, wie wir sagen, Verfahren. Diese negative Stellung Platos zur Rhetorik – daß er in ihr nicht einmal eine τέχνη mit eigenem Recht anerkennt – ist offenbar motiviert in dem damaligen Unwesen, das die Rhetoren zu seiner Zeit trieben. Das Merkwürdige ist aber, daß Plato schon in diesem Dialog die positiven Möglichkeiten für ein wirkliches Verständnis in der Hand hat, ohne daß sie wirksam werden.

Ganz anders ist die Stellung Platos zur Rhetorik im »Phaidros«. Hier ist sie eine *positive*, aber nicht so, daß Plato die Rhetorik als eine eigene τέχνη, wie später Aristoteles, anerkennen wollte. Der »Phaidros« ist es, der uns über diese ganze Frage, die uns hier beschäftigt, den zentralen Aufschluß geben kann. Freilich ist gerade dieser Dialog der am meisten umstrittene sowohl hinsichtlich seines eigentlichen Gehaltes, seiner leitenden Tendenz, wie auch hinsichtlich seiner chronologischen Ansetzung.

b) Die Strittigkeit des »Phaidros«.

Schleiermachers Thesen zum »Phaidros« und zu Plato überhaupt. Die Anfänge der historisch-kritischen Platoforschung. Dilthey und Schleiermacher

Schleiermacher stellt den Dialog an den Anfang der Schriftstellerei Platos³. Er sieht die Seele dieses Werks⁴, wie er sagt, in der *Dialektik*. Es ist die Idee der Dialektik, die er den Griechen zum ersten Mal positiv zeigt. Schleiermacher bestimmt die Dialektik als »Kunst des freien Denkens und des bildenden

³ F. Schleiermacher, Platons Werke. Ersten Theiles erster Band, zweite verbesserte Auflage. Berlin 1817. Vgl. S. 67.

⁴ Vgl. op.cit. S. 65.

Mittheilens«⁵. Durch diese These Schleiermachers – daß der »Phaidros« das früheste Werk Platons sei – kam die Frage nach der *Entwicklungsgeschichte* des platonischen Denkens zum ersten Mal in Fluß, wie denn überhaupt Schleiermachers Arbeit an Plato – seine Übersetzung ist auch heute noch nicht übertroffen – die Einleitung zu den Dialogen – die Platoforschung der neueren Zeit auf dem Boden der historisch-philologischen Kritik eingeleitet hat. Dies geschah in anfänglicher Zusammenarbeit mit Friedrich Schlegel, der aber dann auf Grund seiner literatenhaften Existenz nicht die Möglichkeit fand, wirkliche Arbeit zu leisten, sondern es bei Ankündigungen und Programmen bewenden ließ. Mitarbeiter Schleiermachers war der klassische Philologe Heindorf⁶, der heute noch, was Textfeststellung anlangt, für die Platoforschung wichtig ist. Über die Arbeit Schleiermachers an Plato hat Dilthey 1898 einen Vortrag in der Berliner Akademie gehalten: »Der Plato Schleiermachers«, der bisher unveröffentlicht war. Jetzt ist dieser Vortrag zugänglich; er ist mitaufgenommen in Diltheys Werk: das »Leben Schleiermachers«, 2. Auflage 1922, gegen die Auflage von 1870 vermehrt um Stücke aus dem Nachlaß⁷. Es ist charakteristisch, wie Dilthey diese Arbeit Schleiermachers an Plato einschätzt. Er betont vor allem die geschichtliche Bedeutung der philologisch-historischen Kritik für die Ausbildung des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins und weist auf den ersten Vorgänger dieses kritischen Bewußtseins zurück, auf Semler und seine »Bibelkritik«⁸. Eingeleitet

⁵ op.cit. S. 65 f.

⁶ Ludwig Friedrich Heindorf (1774–1816). Philologe. Gymnasiallehrer in Berlin, dann Professor ebendort.

⁷ W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*. 2. Aufl., vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlaß des Verfassers. Hg. von H. Mulert. Berlin und Leipzig 1922. Bd. 1, S. 645–663.

⁸ Johann Salomo Semler, z. B. *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 Teile. Halle 1771–1775.

Ders., *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, zu weiterer Beförderung des Fleißes angehender Gottesgelehrten, 1.–4. Stück. Halle 1760–1769.

wurde die philologisch-historische Forschung durch Friedrich August Wolf, »Prolegomena zu Homer« 1795⁹. 1811 folgt Niebuhrs »Römische Geschichte«¹⁰. In diesen Zusammenhang gehört Schleiermachers »Plato« 1804–1828¹¹. Dilthey weist darauf hin, daß die Hilfsmittel, die diese drei großen Kritiker geschaffen haben, zusammenflossen und bearbeitet wurden von Ferdinand Christian Baur, der dieses kritische Bewußtsein auf die Erforschung des Christentums anwandte und versuchte, eine historisch-kritische Darstellung des alten Christentums zu geben¹².

Von hier aus ist Schleiermachers Arbeit an Plato zu verstehen und zu werten und zugleich auch zu sehen, inwiefern diese merkwürdige These der chronologischen Stellung des »Phaidros« entstanden ist. Dieser Ansatz ist deshalb merkwürdig, weil dieser Dialog in allem, was er enthält, ein ungewöhnliches Niveau der Fragestellung voraussetzt; wir haben eine ganze Reihe von Dialogen Platos, die wesentlich hinter diesem Niveau zurückbleiben. Die Arbeit Schleiermachers an Plato war philosophisch orientiert an seiner Gegenwart. Es ist charakteristisch für die Konstruktion, in die er selbst die platonische Philosophie hineinstellt, in welcher Weise er mit der Gegenwart die Vergangenheit interpretiert. Platos Vorgänger Sokrates identifiziert er mit der Aufklärung; er sah in Sokrates den eigentlichen Aufklärer, der gegen Aberglaube und Volksmeinung ankämpft. In Plato sah er die Position Kants und Fichtes

⁹ Friedrich August Wolf, *Prolegomena ad Homerum, sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*. Halle 1795.

¹⁰ Bartholt Georg Niebuhr (1776–1831), *Römische Geschichte*, 2 Bde. Berlin 1811–1812.

¹¹ *Platons Werke*, übersetzt von F. Schleiermacher, 2 Teile in 5 Bänden. Berlin 1804–1810.

¹² Ferdinand Christian Baur (1792–1860), z. B. *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*. Tübingen 1847.

Ders., *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. Stuttgart 1846.

wieder, den Rückgang auf das Bewußtsein, den subjektiven Idealismus. Von da aus deutete er die Arbeit Schellings und Hegels in die Forschung des Aristoteles hinein. Dies ist eine interessante Konstruktion, die später Schule machte und heute noch die übliche Auffassung weitgehend bestimmt, die sich aber in keiner Weise halten läßt. Dilthey ist in der Darstellung dieser Interpretation unsicher, weil er selbst die Griechen wenig kannte – was auch seine »Einleitung in die Geisteswissenschaften«¹³ deutlich macht – und weil er selbst systematisch nicht so radikal fundiert war, daß er zu einer wirklichen Interpretation Kants und des Idealismus vordringen konnte. So bleibt diese Arbeit Schleiermachers an Plato, ob sie zwar für die Geschichte der Ausbildung der Geisteswissenschaften wichtig ist und auch als Übersetzung nicht überholt ist, im Sinne der philosophischen Aneignung Platos doch zurück hinter den Ansprüchen, die wir an eine philosophische Interpretation zu stellen haben. Schleiermachers früher Ansatz des »Phaidros« wurde später von keinem Geringeren aufgenommen als Hermann Usener¹⁴, der versuchte, ihn mit äußeren, philologischen Kriterien zu stützen. Er beruft sich auf die alte Tradition: die Alexandrinische Philosophie schien nahezulegen, daß der »Phaidros« als das früheste Werk Platos aufgefaßt werden müßte. Die Frage ist bis heute nicht ausreichend entschieden. Die allgemeine Meinung neigt sich heute mehr dahin, daß der »Phaidros« in die Zeit des »Theätet«, des »Sophistes« und des »Politikos« gehöre, in die Zeit also der eigentlich wissenschaftlichen Dialoge. Wenn die Charakterisierung nicht so kitschig wäre, könnte man ein gewisses Recht darin sehen, wenn gesagt würde, daß der »Phaidros« eine Programmschrift

¹³ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig und Berlin 1883.

¹⁴ Hermann Usener (1834–1905). *Klass. Philologe*. Professor in Bern, Greifswald und Bonn; grundlegende Arbeit auf dem Gebiet der griechischen Philosophie- und Religionsgeschichte.

für die Eröffnung der Akademie sei. Eine andere Auffassung, die heute noch hartnäckig vertreten wird, setzt den »Phaidros« an den Beginn, sieht darin aber eingestreut Stücke aus späterer Zeit, eine sogenannte Umarbeitung. Diese Auffassung ist charakteristisch für unsere heutige Philologie. Aus diesen Schwierigkeiten wird man sicher nicht auf diesem Wege herauskommen. Der erste Weg ist der einer sachlichen Interpretation.

§ 51. Allgemeine Charakteristik des »Phaidros«

- a) Die vermeintliche Disparatheit und die zentrale Thematik des »Phaidros«: Das menschliche Dasein selbst in seinem Verhältnis zum Sein (Liebe, Schönheit, Seele, Rede)

Die Grundschwierigkeit der Interpretation des »Phaidros« ist der zunächst vollkommen disparat erscheinende Inhalt des Dialogs: Der *erste Teil* enthält *drei Reden über die Liebe*, der *zweite* handelt von der *Rhetorik*. Der Inhalt der Reden, vor allem der zweiten und dritten, die von Sokrates gehalten werden, ist freilich so, daß diese Reden nicht einfach als rhetorische *παράδειγματα* in Anspruch genommen werden dürfen, sondern ihrem Sachgehalt nach selber etwas bedeuten wollen. Die Gliederung ist nicht einfach so anzugeben, als fänden sich im ersten Teil die Beispiele, im zweiten Teil die Theorie. Man hat denn auch in der üblichen, traditionellen Auffassung dieses Dialogs, von dem in der Tat das zentrale Verständnis Platos ausgehen muß, auf den zweiten Teil wenig Wert gelegt und vor allem in der zweiten und dritten Rede des Sokrates den eigentlichen Kern des Dialogs gesehen. Das geschah vor allem aus einer Auffassung heraus, die, mehr landläufig oder mehr theoretisch, in Plato den Idealisten sieht. Aus Gesichtspunkten ästhetisch-literarischer Wertung Platos, die zugleich vorlagen, und unterstützt durch die Überlieferung sah man den eigentlichen Inhalt des Dialogs in Platos Lehre von der Seele. In der

Tat sind auch solche Titel schon früh überliefert. Die einen sagen, der Dialog handle von der Liebe, die anderen, vom Schönen, die anderen, von der Seele. Das Entscheidende, meines Erachtens, für das Verständnis dieses merkwürdigen Dialogs, der in rein inhaltlichen Partien noch längst nicht überwundene Schwierigkeiten der Interpretation bietet, – der eigentliche Zugang zu diesem Dialog – liegt darin, daß man den zweiten Teil nicht einfach als Lehre von der Rhetorik oder Dialektik im weitesten Sinne faßt, sondern daß man sieht, daß hier nicht nur vom Sprechen, vom Reden, gehandelt wird, so wie es die öffentlichen Redner betreiben und die Rhetoren die Theorie dazu machen, sondern daß es sich hier handelt um das *Reden im Sinne des Sich-Aussprechens und Mitteilens, um das Reden als die Existenzweise, in der Einer sich dem Anderen ausspricht, der Eine mit dem Anderen und beide zusammen die Sache suchen*. Für diese weite Bedeutung, in der der λόγος hier genommen wird, muß sprechen vor allem, daß Plato hier nicht nur vom gesprochenen λόγος handelt, sondern auch vom geschriebenen, von den γράμματα, nicht nur vom Ausgesprochenen im engeren Sinne, sondern auch von der Äußerung im Sinne des Schreibens, der Schrift, der Abhandlung. Und wenn im ersten Teil andererseits Sokrates in seiner *zweiten Rede von der Seele* handelt, so will er damit keine Psychologie und auch keine metaphysische Psychologie geben, sondern es geht ihm darum, die Grundbestimmung der Existenz des Menschen, genau wie im zweiten Teil, herauszustellen, und zwar das *Dasein des Menschen gesehen in seinem Grundverhältnis zum Seienden schlechthin*. Und die *Liebe*, von der gesprochen wird und die Sokrates als die echte sowohl als die geläuterte in Anspruch nimmt, ist nichts anderes als der *Drang zum Sein selbst*. Diese drei Grundstücke, *Liebe, Rede, Seele*, zentrieren alle um das eine *Phänomen des menschlichen Daseins*, – *um sich selbst*, auf Sokrates hin gesprochen.

- b) Allgemeine Charakteristik des ersten Teils des »Phaidros«.
Die vorzügliche Bedeutung des λόγος für die zentrale Thematik des »Phaidros«. Sokrates' Liebe zum λόγος (bzw. zu Reden) als Leidenschaft zur Selbsterkenntnis ¹

Wie stark das Phänomen des λόγος in diesem Zusammenhang der Existenz des Menschen ist, geht schon aus dem *ersten Teil* hervor – man braucht sich gar nicht auf den zweiten Teil zu beziehen –, wo Sokrates sich selbst charakterisiert, zum Teil in einer ironischen Weise, gegenüber dem Phaidros, der über die damalige Rhetorik begeistert ist; er trägt immer die Reden des Lysias in der Tasche. Dieser Phaidros trifft gerade, wie er aus der Schule des Lysias kommt, den Sokrates; dieser hält ihn auf und sagt zu ihm: ἀπενθήσας δὲ τῷ νοσοῦντι κατὰ λόγον ἄκοιτ² (228b6 sq.). »Du hast einen getroffen, der krank ist an der Liebe für das Hören von Reden«. Damit wird schon ganz deutlich – und an anderer Stelle werden wir das noch sehen –, wieviel, d. h. alles Sokrates am λόγος, am *rechten Sich-Aussprechen* lag, sofern er in diesem Sich-Aussprechen nichts anderes sah als das *Sich-selbst-dabei-Aufdecken*. Daher spricht er von einem Kranksein an der *Liebe für das Reden*, für das Reden Hören und in eins damit von seiner *Leidenschaft zur-Selbsterkenntnis*. Eine charakteristische Stelle, die mir überhaupt für Sokrates charakteristisch scheint, ist die 229e5 sqq., wo Sokrates gesteht: οὐ δύνανται μοι κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑαυτὸν γὰρ οὐκ ἔστι μοι φαίνεται τοῦτο ἐπὶ ἐγνωσμένα ἰσχυρότερα σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἔσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνὶ λέγω, σκοπεῖ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἑαυτὸν, εἴτε τι θνητὸν ἢ τυγχάνω τυφλὸς πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιπεθεμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερόν ὥν, θείας τινὸς καὶ ἀτυχοῦ μοίρας φύσει μετέχον. »Ich kann noch nicht nach dem delphischen

¹ Lesart Stephanus.

² Vgl. auch 228c1 sq., wo sich Sokrates einen λόγον ἐρωτᾷ, nennt.

Wort mich selbst erkennen, ich bin noch nicht so weit; und so erscheint es mir lächerlich, solange ich hier noch nicht weit genug bin, also in Unkenntnis über mich selbst bin, das, was diesem fremd ist, was nicht dazu gehört, ins Auge zu fassen. Deshalb lasse ich das fahren, und in allen diesen Dingen – über Natur und dergleichen – halte ich mich an das, was man darüber glaubt; ich kann mich in der Tat in diesen Dingen an Meinungen halten, aber bezüglich meiner selbst will ich wissen. Ich fasse nichts anderes ins Auge als mich selbst, und zwar forsche ich nach, ob ich vielleicht ein Tier bin, wie der vielverschlungen gebildete Typhon, und ebenso ungetüm oder noch ungetümler, oder ob ich ein zahmeres Tier bin« – Sie erinnern sich an dieselbe Frage im »Sophistes« –, »ein zahmeres und einfacheres Lebewesen, das von seiner Existenz her an irgendetwas Göttlichem teilhat«¹. In diesem Sinne sagt er: φιλομαθής γάρ εἰμι (230d3), »ich bin besessen von der Liebe zu lernen«, also in dem schon genannten Sinne: zu hören, was man sagt, λόγων ἀκοή (vgl. 228b6 sq). Damit meint er natürlich nicht die Unarten der Rhetoren, sondern das *echte, sachliche Sprechen*. τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι (230d4 sq). »Felder und Wiesen und Bäume, die können mich nichts lehren, dagegen wohl die Menschen in der Stadt«. Deshalb, sagt er, kommt er selten heraus vor die Stadt. Phaidros und Sokrates machen nämlich zusammen am Mittag einen Gang vor die Stadt und legen sich dann am Bach nieder. In diesem Zusammenhang nimmt Sokrates Bezug auf die Tatsache, daß Phaidros die Rede des Lysias abgeschrieben bei sich in der Tasche trägt und ihn zu Eingang des Gesprächs damit vor die Stadt herausgelockt hat. οὐ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἡρῆκεναι. ὥπερ γάρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἢ τινα καρπὸν προσείοντες ἀγούσιν, οὐ ἐμοὶ λόγους οὐτῶ προτείων ἐν βιβλίοις τήν τε Ἀττικὴν φαίνῃ περιάξειν ἀπασαν καὶ δοιοὶ ἄν ἄλλοσε βούλῃ (230d6 sqq). »Du scheinst mir in der Tat das

¹ Paraphrasierende Übersetzung von Heidegger

eigentliche Mittel gefunden zu haben, mich hier herauszulocken. Wie diejenigen, die die hungrigen Tiere führen in der Weise, daß sie ihnen Laub oder sonst eine Frucht vorhalten, so könntest du, λόγους οὐτῶ προτείνων, dadurch, daß du mir Reden vorhältst, mich in ganz Attika herumführen oder woanders, wohin immer du willst«. Hier ist nun deutlich genug gesagt, wie stark die eigentliche Liebe des Sokrates für den λόγος ist, und was es für ihn bedeutet, über das λέγειν selbst ins Klare zu kommen. Auf den Inhalt der Reden des Sokrates können wir hier nicht eingehen. Wir beschränken uns auf einige Hauptstücke des zweiten Teils, um daran die Stellung Platos zum λόγος genauer zu sehen.

c) Allgemeine Charakteristik des zweiten Teils des
»Phaidros«.

Seine Gliederung nach drei Richtungen (Rhetorik und Wahrheit. Wahrheit und Dialektik. Rhetorik als ψυχαγωγία). Platos positive Schätzung des λόγος. Vorblick: seine Skepsis bezüglich des λόγος als »Schrift«

Wir können den zweiten Teil in drei Richtungen gliedern:

1. zeigt Plato, daß auch die *Rhetorik*, die rhetorische Technik, sofern sie auf den λόγος als πειθοῦς δημιουργός geht, also vom Wahrscheinlichen oder von Ansichten handelt, nur dann wirklich möglich ist, wenn sie eine *Einsicht von der ἀλήθεια* selbst hat, d. h. vom *wahren Sprechen* (273d3 sqq.). Plato zeigt also zunächst, daß die Rhetoren über die Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen τέχνη gänzlich unorientiert sind und daß es bezüglich dessen, was vor der eigentlichen Technik, vor den technischen Hand- und Kunstkniffen, Komposition, Wohllaut usw. liegt, etwas viel Fundamentaleres zu überlegen gibt, um einen solchen Redner – auch wenn er diese Absicht festhält, nach Ansichten und Meinungen zu sprechen – wirklich in den Stand zu setzen, seiner Aufgabe zu genügen. Selbst das εἰκός, die ἀπάτη, die Täuschung ist nur möglich und kann

nur echt vollzogen werden, wenn man das Wahre sieht. Plato kommt hier in der Tat der rhetorischen Technik *positiv* entgegen. Das rechtfertigt, zu sagen, daß seine Stellung zur Rhetorik hier eine positivere geworden ist.

2. Dieses *Sehen der Wahrheit* wird vollzogen in der *Dialektik*. Plato charakterisiert die Dialektik nach zwei Hinsichten: einmal, sofern sie das, wovon überhaupt gesprochen wird, nämlich das ζήτημα πρῶτον, ins Auge faßt und von hier aus, in der Orientierung darauf, nur den Gehalt dessen, worüber gesprochen wird, gliedert. Was also an der Rhetorik echt sein könnte, wenn sie eine τέχνη wäre, das gehört nach Plato – und das ist die andere Hinsicht – in das Gebiet der Dialektik. Diese zeigt, was eigentlich ist und wie das unaufgedeckt Seiende sichtbar gemacht werden kann.

3. Erst wenn man der Rhetorik diese Fundamentierung gibt, sie also ihrerseits vom wahren Reden her versteht und das wahre Reden nicht nur einschränkt auf das Reden vor Gericht und in der Volksversammlung, sondern es bezieht auf das Reden in jedem Augenblick, also auch auf das Reden ἐν ἰδίῳ (261a9), – dann erst kann man auch der ρητορικὴ τέχνη ein gewisses *Recht* zusprechen. Dann kann man sagen, daß die Rhetorik vielleicht so etwas wie eine τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων (261a7 sq) sei, »ein Sich-Auskennen im Führen der Existenz der Anderen auf dem Wege des Sprechens mit ihnen«.

Diese dreifache Überlegung bezüglich des λόγος zeigt nun ganz deutlich, daß das Interesse Platos am λέγειν in der Tat nicht an der Rhetorik und deren Möglichkeit orientiert blieb, sondern daß für ihn das λέγειν – im Sinne der Selbstcharakteristik des Sokrates – eine *Angelegenheit der Existenz des Menschen* selbst darstellt.

Von dieser positiven Erkenntnis des Sinnes des λόγος her muß nun auch die positive *Skepsis Platos gegenüber dem λόγος* verstanden werden, der er in eben diesem zweiten Teil Ausdruck gibt, und zwar vor allem da, wo er vom *geschriebenen Wort* und dann vom Wort als dem *Mitgeteilten* überhaupt

spricht 274b sqq. Wir werden das in der nächsten Stunde⁴ noch genauer betrachten. Auch werden wir die drei genannten Punkte an konkreten Beispielen herausholen. Zugleich werden wir bei dieser Gelegenheit den Zusammenhang gewinnen mit einer wichtigen Partie aus dem »VII. Brief«, wo Plato vom Erkennen handelt⁵, eine Stelle, die nur aus diesem Zusammenhang heraus verstanden werden kann, um so mehr, als gerade an dieser Stelle die Skepsis gegenüber dem λόγος noch als verschärft sich herausstellt, – eine Skepsis, die keine schwächliche und müde ist und die keine ist, die Philosophen vom heutigen Kaliber tragen könnten, sondern für die schon ein anderes Niveau der philosophischen Orientierung verlangt wird, wie eben Plato sie in der fundamentalen Bedeutung des λόγος für die Existenz gewonnen hat.

*§ 52. Erinnerung an den Sinn der Interpretation des »Phaidros«
im Zusammenhang mit der des »Sophistes«.*

Die Gewinnung einer Orientierung über den λόγος als Feld der wissenschaftlichen Philosophie bei den Griechen. – Übergang zur Interpretation des zweiten Teils des »Phaidros«

Zunächst sei noch einmal an die Aufgabe erinnert. Wir wollen uns vergewissern über die Tatsache und den Sinn des *Vorranges des λόγος in der Fragestellung der wissenschaftlichen Philosophie*. Darauf hat uns die bisherige Betrachtung der Definitionen des Sophisten geführt, daß das Phänomen des λόγος sich überall vordrängt. Für die grundsätzliche Orientierung über die *Bedeutung des λόγος als Feld der Untersuchung* für

⁴ Die »nächste Stunde« ist die XXX. Stunde, gehalten am Freitag, den 23. I. 1925. Die laufende ist die XXIX., gehalten am Donnerstag, den 22. I. 1925. Die Ausführungen zur Skepsis Platos bezüglich des λόγος finden sich S. 339 ff.

⁵ Epistula VII 344c.

die Griechen und als Horizont und Weg der übrigen Grundfragen ihrer Wissenschaft, – dafür genügt nicht eine allgemeine Orientierung und die Behauptung, daß der λόγος eine besondere Rolle spielte; es genügt auch nicht die Berufung auf Aristoteles; sondern, sofern es sich hier um die Interpretation von Platos »Sophistes« handelt, sind wir gehalten, bei Plato selbst nachzusehen, welche Rolle das Phänomen des λόγος bei ihm spielt. Diese Aufgabe kann im Rahmen dieser Vorlesung am leichtesten erledigt werden dadurch, daß wir uns auf den Dialog beschränken, der für alle Fragen der platonischen Philosophie gewissermaßen das Zentrum bildet, nicht in dem Sinne, als wären dort alle Fragen gleichmäßig behandelt, sondern weil der Rahmen der Grundfragestellungen, wie sie bei Plato präsent waren, dort aufgerollt wird. Das Eigentümliche des »Phaidros« ist, daß er in keinem Bezirk der dort aufgerollten Fragen eine eigentliche Untersuchung gibt oder auch nur zu einer solchen ansetzt. Wenn wir also das Phänomen des λόγος bei Plato scharf betonen, so handelt es sich nicht darum, eine neue Plato-Auffassung hier vorzutragen, als sollte es mal anders hierin versucht werden, – gegenüber der langweilig gewordenen Betonung der Ideenlehre –, wie dies aus einer Frage deutlich wurde, die an mich gestellt wurde: ob sich diese Meinung halten lasse –; das Neue ist überhaupt belanglos. Sondern es handelt sich darum, Sie mit dem *Felde der Untersuchung* bekannt zu machen, *aus dem die Grundbegriffe der griechischen Wissenschaft erwachsen sind*, und Sie dadurch in den Stand zu setzen, das Wirtschaften der heutigen Philosophie mit philosophischen Termini und Fragestellungen, mit sogenannten »Problemen«, nach Recht und Unrecht dort zu messen, wo diese ihre Wurzel haben. Wenn Vergleiche etwas austragen, dann könnte man unsere heutige Lage der Philosophie höchstens mit der der Vorsokratiker vergleichen, aber auch hier nur im privativen Sinne, sofern wir noch nicht einmal in den primären Besitzstand dessen gekommen sind, was die Grundbedingung für jede Philosophie ist und was ich bezeichne als die

Konkretion der Strenge, d. h. die Ausarbeitung der elementaren Evidenz- und Ausweisungsbedingungen ihrer Sätze und Begriffe, die für eine solche Wissenschaft notwendig sind. Es geht um Ausarbeitung, nicht um ein Ausdenken und Erträumen. Und Ausarbeitung meint: den Umkreis der Sachforschung in den Grundrichtungen durchlaufen. In diesem rein sachlichen Interesse ist sowohl die gesamte Interpretation Platos wie gerade diese ausdrückliche Orientierung auf den λόγος hin durchgeführt.

Der »Phaidros« stellt für die Interpretation im Ganzen eine Reihe von Schwierigkeiten, die wir hier nicht nur nicht lösen, sondern auch nicht einmal der Reihe nach im Sinne einer bloßen Darstellung behandeln können. Wir beschränken uns auf die Fragen, aus denen deutlich wird, wie für Sokrates-Plato in der Tat das Grundbemühen ihrer Forschung sich bewegte um den λόγος, sofern sie fragten nach der Bedingung der Möglichkeit des echten Sich-Aussprechens über etwas zu einem Anderen oder mit ihm. Die Formulierung »Bedingung der Möglichkeit« enthält einen Anklang an Kant. Jedoch ist diese Formulierung hier nur in ganz formalem Sinne genommen, ohne Bezug auf die Kantische Fragestellung; es ist nicht gedacht an bewußtseinsmäßige Bedingungen; sondern die Art dieser Bedingungen ist zunächst noch unbestimmt. Durch diese Formulierung ist der griechische Terminus λέγειν bereits phänomenologisch schärfer genommen: *sich Aussprechen über etwas zu einem Anderen oder mit ihm*; es sind bestimmte Momente seiner Struktur angezeigt; der phänomenologische Horizont ist reicher und bestimmter. Sofern wir diesen Horizont festhalten, werden wir später in der Lage sein, die charakteristische Beschränkung zu verstehen, in der die Griechen den λόγος als Thema ihrer Betrachtung zu Grunde legten.

§ 53. Die Begründung der Rhetorik als positiver Möglichkeit des menschlichen Daseins (»Phaidros«, zweiter Teil, 259e–274a)

a) Das Sehen der Wahrheit als Möglichkeitsbedingung der Rhetorik

α) Die Frage nach der Möglichkeitsbedingung der Rhetorik.
εἰδέναι τὸ ἀληθές. δόξαντα πλήθει. ὁρθότης

Die Fragestellung im zweiten Teil des »Phaidros« wird deutlich 259e1 sq: σκεπτέον, »es ist nachzusehen und ins Auge zu fassen« der λόγος, und zwar ὅπη καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπη μὴ, – der λόγος als Sich-Aussprechen im weitesten Sinne, gewissermaßen als Sich-Veröffentlichen, ist daraufhin nachzusehen, »wie man in der rechten Weise redet und schreibt und in welcher Weise nicht«. Zu beachten ist die weite Fassung, die hier dem λόγος gegeben wird, weshalb ich das Phänomen charakterisiere durch die Bestimmung des Sich-Veröffentlichens, des Sich-Mitteilens-Anderen. Gefragt ist nach der Bedingung der Möglichkeit des καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν bzw. des μὴ καλῶς. Es besteht also auch die Absicht, die Bedingung der Möglichkeit der täuschenden Mitteilung, der unechten, der ἀπάτη, herauszustellen. Die grundsätzliche Antwort auf die Frage nach der Bedingung des rechten Sich-Aussprechens wird e4 sqq gegeben: ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥητησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδύαν τὸ ἀληθές ὧν ἀνέρεῖν περὶ μέλλῃ. Die διάνοια, das Erfassen und Bestimmen im weitesten Sinne, des Seienden, wie es der λέγων, »der Sich-Aussprechende« vollzieht, δεῖ ὑπάρχειν, »muß in einer solchen Verfassung vorhanden sein«, daß sie ist εἰδύα τὸ ἀληθές ὧν ἀνέρεῖν περὶ μέλλῃ. εἰδῶς, εἰδέναι, meist übersetzt mit Wissen, gehört zu lat. videre, sehen. Die διάνοια »muß sich in einer solchen Verfassung befinden, daß sie im vorhinein schon gesehen hat« τὸ ἀληθές ὧν ἀνέρεῖν περὶ μέλλῃ, »das Seiende, worüber sie sprechen will, in seiner Unverborgenheit«. Ich muß Sie bitten,

darin keine Selbstverständlichkeit zu sehen, sondern dieser Satz ist etwas, das sich Sokrates bzw. Plato selbst abgerungen hat.

Dem wird nun charakteristischerweise die Berufung des »Phaidros« gegenübergestellt, nicht auf das, was er weiß, sondern auf etwas, ἀκήκοα (e7), was »er gehört hat«. Er macht also vom Hörensagen her dem Sokrates einen bestimmten Einwand: οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἐσσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλῆθει οἷπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει' ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας (259e7 sqq). Er beruft sich darauf, daß es für diejenigen, die Rhetoren sein wollen, gar nicht darauf ankommt, zu erfahren und zu kennen – z. B. für den Gerichtsredner – τὰ τῷ ὄντι δίκαια, »das, was in Wirklichkeit, dem Sein nach, wahrhaft, gerecht ist«, ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλῆθει, sondern daß es genügt, das zu kennen, »was die Ansichten der Menge ausmacht«, so daß sich das πείθειν, »das Überreden«, nicht vollzieht ἐκ τῆς ἀληθείας, »vom Seienden her, sofern es unverdeckt ist«, sondern ἐκ τούτων (a3), nämlich aus den δόξαντ' ἂν πλῆθει. Die Bedürfnisse, Ansprüche, Stimmungen, Neigungen, die Wissenshorizonte der Menge sind maßgebend dafür, was Leitfaden der Rede sein kann.

Sokrates aber geht noch weiter in seiner Forderung, sofern er die Bedingung der Möglichkeit für das echte Reden nicht nur fordert für die öffentlichen Reden, vor Gericht und in der Volksversammlung, sondern er sagt ausdrücklich: jedes Sich-Aussprechen steht unter dieser Bedingung, wenn es ein echtes sein soll: ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίῳις, ἢ αὐτῇ (261a9), »auch im alltäglichen Miteinandersprechen ist dieselbe Idee der τέχνη ῥητορικῇ zu finden«, μικρῶν τε καὶ μεγάλων περὶ (a9), mag es sich bei diesem Reden im alltäglichen Leben »um Geringfügiges oder um Wichtiges« handeln. καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τὸ γε ὁρῶν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον (b1 sq), »das Ausgerichtetsein, nämlich das auf die Sache ausgerichtete Reden, hat keinen Vorzug beim Reden, wo es sich um strenge und wichtige Dinge

handelt, vor dem Reden, wo es um Geringfügiges und Belangloses geht«. Es darf, gemäß Sokrates, grundsätzlich kein Unterschied zwischen dem Reden gemacht werden, sondern jedes steht unter der Idee der *ὁρθότης*, des Ausgerichtetseins auf die Sache. *ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας;* (b2) fragt Sokrates zurück, indem er auf die Berufung auf das Hörensagen anspielt. Mit dieser Gegenfrage macht Plato ausdrücklich, daß Sokrates mit vollem Bewußtsein seine Auffassung der landläufigen Meinung über den Sinn des Redens entgegenstellt. Aber der Sinn der Forderung und dessen, was sie leisten kann, wenn sie ausgeführt wird, geht noch weiter. Sokrates betont, daß derjenige, der diese *τέχνη* beherrscht, durch sie auch in den Stand gesetzt wird, in der rechten Weise zu täuschen (261e). Das, was hier Sokrates als Bedingung der Möglichkeit des echten Sich-Aussprechens fordert, ist auch die Bedingung der Möglichkeit des rechten Täuschens und Irreleitens. Also ich komme mit meiner Forderung eurer unechten Auffassung der Tendenz des Redens noch entgegen, sofern ich euch die Waffe in die Hand gebe, um nun erst gewissermaßen auf wissenschaftlichen Fundamenten das Geschäft der Täuschung zu vollziehen. Mit dieser letzten und äußersten Auslegung des Sinnes dieser Forderung führt Sokrates-Plato die damalige Rhetorik erst auf ihre eigenen Fundamente zurück.

β) Das Wesen der *ἀπάτη*. Allgemeine Charakteristik.

Ihre Struktur: *ὁμοιοῦν*. Ihr Gegenstand: die »wesentlichen« Dinge

Die Frage ist: Was muß die *ρητορικὴ* als *τέχνη* leisten, damit sie das rechte Täuschen ermöglicht? Sie muß eine solche sein, *ἥ τις οὐδὲν ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οὐδὲν δυνατόν, καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν* (261e2 sqq), auf Grund derer einer imstande ist, 1. *πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν* 2. *εἰς φῶς ἄγειν*. Ein Doppeltes leistet also die eigentliche Funda-

mentierung der Rhetorik: 1. Sie versetzt den Redner in die Möglichkeit des *ὁμοιοῦν*, 2. er hat die Möglichkeit, *εἰς φῶς ἄγειν*.

1. *ὁμοιοῦν* heißt zunächst: »angleichen« etwas an etwas. Der Redner ist imstande, wenn er die Sachkenntnis hat über die Dinge, über die er spricht, jegliches jedem von dem, was so etwas zuläßt, anzugleichen. Sein λόγος soll damit die Möglichkeit des *ὁμοιοῦν* haben. Das *ὁμοιοῦν* ist hier zu verstehen als Vollzugsweise des λέγειν, das besagt: als δηλοῦν, offenbar machen. *ὁμοιοῦν* bedeutet also: über etwas so sprechen, daß es so aussieht wie etwas anderes, das es gerade nicht ist, als was es aber angesehen werden soll. Dieses Angesehenwerden, diese Ansicht soll gerade der λόγος ausbilden. Wenn wir uns ein Beispiel aus der Gerichtsrede machen: Ein Attentat, das verteidigt werden soll, kann ein Verteidiger, obzwar er im Grunde weiß, daß es ein bezahlter Mord ist, als Heldentat darstellen. Diese Verteidigung wird ihm gerade dann am eigentlichsten gelingen, wenn er von dem, was ein Held und eine Heldentat ist, keine Vorstellung aus dem Kino hat, sondern wenn er etwas von Held und Heldentat versteht. Wenn Verteidiger von so etwas reden, von Held und Heldentat, pflegen wir meistens zu sagen, sie werden »moralisch«. Das will besagen, obzwar uneigentlich, daß sie an einer *Idee* orientiert sind. Hat ein Verteidiger diese sachliche Idee des Helden, dann hat er die Möglichkeit, aus der faktisch geschehenen Tat die Momente herauszuheben, die dieser Idee entsprechen, und sie in seinem Sinne zu übersteigern. Hat er diese Idee nicht, so ist er ratlos, – wenn er nicht ein Geschwätz vollführen will. So ist gerade für eine unechte Absicht die Aufdeckung des Tatbestandes und seines Sinnes leitend, um vor die faktisch geschehene Tat eine bestimmte Ansicht zu schieben, so daß das Seiende sich gibt als so aussehend wie. Das ist der phänomenale Charakter einer Ansicht von etwas: so aussehen wie. Das Was ist dabei gerade für denjenigen, der die Ansicht haben soll, verdeckt und unbekannt; er hängt und bleibt hängen am Aussehen selbst. Für den Täuschenden dagegen muß gerade dieses Was, auf das hin die An-

sicht orientiert ist, offenbar sein. Wer also das ἀληθές kennt, der ist jeweils imstande zu diesem ὁμοιοῦσθαι, zu diesem An-gleichen, zum Herausarbeiten der Ansicht.

2. Wenn zugleich der Gegner dieselbe echte Verfassung der Sachkenntnis hat, ist er seinerseits imstande, das Zweite zu lei-sten, was auch der erste leisten könnte, nämlich εἰς φῶς ἄγειν, »ans Licht zu bringen«. Er kann, wenn der andere mit dem ὁμοιοῦν so verfährt, also eine Ansicht aushildet, die der Sachla-ge nicht entspricht, ihm auf die Schliche kommen und ans Ta-geslicht bringen, daß er nicht über die Sache selbst spricht, sondern sie gerade verbirgt und verdeckt.

Damit ist ganz allgemein die Struktur der ἀπάτη, der Täu-schung, in den Bedingungen ihrer Möglichkeit aufgewiesen. Wir werden beim Sophisten diesen phänomenalen Strukturen noch viel ausführlicher begegnen. Jetzt ist nur wichtig, daß Sie den allgemeinen Horizont sehen, in den diese Phänomene hineingehören.

Die ἀπάτη also, die Täuschung, das ὁμοιοῦν, »wird am mei-sten dort gelingen«, ἐν τούτῳ μᾶλλον γίνεται (vgl. 261e6 sq), wo sich die Sachen, über die man spricht, wenig unterscheiden, ἐν τοῖς ὀλίγον διαφέρουσι (vgl. e6–262a1). κατὰ μικρόν μεταβαίνων, μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἢ κατὰ μέγα (a2 sq). Wenn von solchem gesprochen wird, bezüglich dessen die Anschauungen und verfügbaren Begriffe ineinanderlaufen, dann ist die Täu-schung leichter, dann μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον, dann »wirst du dabei eher im Verborgenen bleiben, wenn du beim Gang der Rede plötzlich zum Gegenteil überschlägst«. Also: wo die Tatbestände nur um ein Kleines sich unterscheiden, so daß der Übergang ist ein μεταβαίνειν »über Geringes«, κατὰ μικρόν, da besteht viel eher die Möglichkeit, ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐλθεῖν, »zum Gegenteil überzugehen«, viel eher als wenn es sich um Sachen handelt, die weit auseinanderliegen und deren Unterschiede jedem in die Augen springen. Daher ist es wich-tig, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι (a6 sq), »die eigentümliche sachliche Verwandtschaft der Sachen,

Begriffe, Aussagen und ihre Unverwandtschaft« ἀκριβῶς, »streng, zu durchschauen«, διειδέναι. Die ὁμοιότης aber und die ἀνομοιότης der Sachen zu sehen, ist nur möglich, wenn ich die Sache selbst von der ἀλήθεια (vgl. a9) her habe, wenn also die διάνοια ist εἰδῦτα τὸ ἀληθές (vgl. 259e5). So ist deutlich geworden, daß das echte und rechte Täuschen gerade in einer vorgängigen Sachkenntnis gründet.

Sokrates bringt nun die Frage darauf, worin wir uns am meisten täuschen (263a sqq). Offenbar in den Sachen, bei denen die Grenzen am meisten durcheinanderlaufen, da, wo ἄλλος ἄλλῃ φέρεται (a9 sq), »jeder anderswohin getragen wird«, und wo wir ἀμφοισθητοῦμεν (a10), »im Streit liegen« miteinander und auch mit uns selbst. Wir sind da viel leichter zu täuschen, εὐαπατητότεροι (b3), wo wir πλανώμεθα (b5), wo wir »schweifen«, wo unsere Aussagen und Begriffe nicht festen Fuß gefaßt haben in den Sachen selbst. Wir schweifen nicht bezüglich der alltäglichen Dinge, in der Antwort z.B. auf die Frage, was Eisen oder Silber (263a6) sei, oder, wenn Sie sich an den »Sophisten« erinnern, was der Fischfang oder was der Fisch für ein Objekt der Jagd sei und dergleichen. Das können wir hinreichend ohne weiteres bestimmen. Wir haben dafür, im Umkreis der Evidenz, die das alltägliche Leben verlangt, feste Grenzen; da vermögen wir nicht ohne weiteres getäuscht zu werden. Anders aber, wenn es sich handelt um Fragen nach dem δίκαιον oder dem ἀγαθόν (vgl. 263a9). In all dem gehen die Meinungen der Menschen auseinander. Wer demnach bezüglich dieser Tatbestände nicht die rechte Verfassung, eine solche διάνοια hat, daß sie ist εἰδῦτα τὸ ἀληθές (vgl. 259e5), sondern wenn er ist ein ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς (262c1 sq), »einer, der die Sachen in ihrer Unverborgenheit nie gesehen hat«, der vielmehr nur den Meinungen, dem Hörensagen, den öffentlichen Meinungen nachjagt, der wird nicht imstande sein, eine echte τέχνη der λόγοι auszubilden, sondern nur eine γελοία (vgl. c2), »eine lächerliche«, und eine ἄτεχνος (vgl. c3), eine solche, die orientierungslos ist. Damit ist von negativer Seite her, mit

Bezug auf Irreführung und Täuschung, die Notwendigkeit der Sachkenntnis und Wahrheitsforschung dargetan.

Es ist aber noch nichts gesagt, wie denn nun das Aufdecken der Wahrheit, des eigentlich Seienden, aussieht. Das ist das Zweite, was Plato in diesem zweiten Teil des »Phaidros« zeigen will. Was ist es denn nun, was dieses εἰδέναι ἀλήθειαν (vgl. 262cl sq) eigentlich leistet? Welches sind die Wege, auf denen wir uns das Seiende eigentlich aneignen können? Das ist das διαλέγεσθαι, die Dialektik.

b) Das Sehen der Wahrheit in der Dialektik. Allgemeine Charakteristik der Dialektik.

Die beiden Bestandstücke der Dialektik: συναγωγή und διαίρεσις. Die συναγωγή als ἀνάμνησις. Die Dialektik als Möglichkeitsbedingung der Rhetorik

Plato handelt über die Wege der eigentlichen Aneignung des Seienden 265d sqq, und zwar, wie ich schon betonte, nicht in dem Sinne, daß er eine dialektische Untersuchung durchführte, sondern so, daß er allgemein die Dialektik nach ihrem methodischen Charakter beschreibt. Die Dialektik selbst in ihrer Durchführung werden wir im »Sophisten« an einem bestimmten Phänomen kennenlernen, das gerade mit der Täuschung und ihrer Durchführung zusammenhängt. Negativ also ist deutlich geworden: Es muß einen Weg geben, zunächst die Wahrheit der Dinge zu sehen, um auch nur täuschen zu können, ganz abgesehen von der positiven Möglichkeit, jederzeit in der rechten Weise zu sprechen. Sokrates leitet das Gespräch geschickt dadurch auf die Frage nach der Dialektik, daß er an die Rede des Lysias erinnert, die ihm Phaidros bei der Begegnung vorgelesen hat. Sie sprechen diese Rede durch, und Sokrates bringt den Phaidros zur Einsicht, daß diese Rede ganz konfus komponiert sei, daß Lysias an den Anfang setze, was er eigentlich am Ende sagen will. Phaidros gesteht ihm das zu.

264c2 sqq formuliert Sokrates dieses Zugeständnis deutlicher: »Aber ich glaube, was du nun eigentlich sagen willst mit diesem Zugeständnis«, δειν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι, σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα, »es muß jeder λόγος συνεστάναι, in sich selbst zusammenbestehen, ὥσπερ ζῶον, wie ein Lebendes, das nämlich σῶμά τι ἔχοντα, einen Leib hat, αὐτὸν αὐτοῦ, in seinem eigenen Zusammenhang, so daß dieses ζῶον weder ist ἀκέφαλον, ohne Kopf, noch ohne Füße, sondern auch eine Mitte hat und Enden, ἄκρα, und alles das πρέποντα ἀλλήλοις, unter sich in geziemender Weise γεγραμμένα, geschrieben, unter sich und auch im Zusammenhang mit dem Ganzen.« Es wird hier der λόγος, die fertige, geschriebene oder gesprochene Rede verglichen mit einem ζῶον und dessen organischer Struktur. Das wird zunächst gesagt im Hinblick auf das jetzige Thema des Gesprächs, die Komposition der Rede, des λόγος. Diese mehr äußerliche Frage nach der Struktur des λόγος hinsichtlich seiner Komposition wendet Sokrates nun auf etwas ganz anderes hin, nämlich auf die Sache und die Herausstellung der Sache, von der im λόγος gesprochen werden soll. Er sagt, daß zwei Bedingungen erforderlich seien, um dem λόγος hinsichtlich seiner Leistung, die Sache sehen zu lassen, die rechte Möglichkeit zu geben:

1. muß der λόγος und damit der Redner imstande sein, εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα (265d3 sq), »auf eine Sicht, auf ein einziges Gesehenes, hinzufügen, hinzuorientieren τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, das in vielfacher Weise Verstreute«, und zwar dieses ἄγειν zu vollziehen in der Weise des συνορᾶσθαι, »so, daß er zusammensieht« – beachten Sie die Betonung des Sehens, der eigentlichen Sacherfassung –, und zwar ἵνα ἕκαστον ὁριζόμενος (d4), »so, daß er jedes dieser vielfach Verstreuten gegen das andere abgrenzt«, und so, in diesem ἄγειν εἰς μίαν ἰδέαν, δηλὸν ποιεῖ (vgl. *ibid.*), »offenbar macht«, περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ, »das, worüber er αἰεὶ, künftig, immer, in seiner ganzen Rede und Abhandlung, lehren will«.

Diese erste Bestimmung ist also ein konstitutives Moment der Dialektik. Dieser Satz ist nicht ohne weiteres deutlich. Die Interpretationen gehen hier so weit auseinander, als das überhaupt möglich ist. Soweit ich die bisherigen Arbeiten kenne, kann ich nicht sagen, daß eine wirklich den Zusammenhang verstanden hätte, weil man an irgendeiner historischen Dialektik oder sonst einer formalen Logik orientiert ist. Es handelt sich darum, daß das, worüber gesprochen wird, der Tatbestand – hier gedacht an die Liebe –, die verschiedenen phänomenalen Aspekte desselben, gesammelt und zusammengesehen werden auf einen Grundbestand hin, so daß mit diesem *συννοήντα ἄγειν εἰς μίαν ἰδέαν* der gesamte phänomenale Bestand dessen, worüber gehandelt werden soll, aufgenommen wird, und zwar so, daß er von *einer* Sicht her verstehbar ist. Was hier also diese erste Leistung des *διαλέγεσθαι* vollziehen soll, ist die Gesamtaufnahme des Tatbestandes in der Orientierung auf eine *μία ἰδέα*, so daß in diesem Zusammenhang das gesamte Konkrete, von dem gehandelt werden soll, gesehen wird. Nicht handelt es sich darum, eine Idee isoliert herauszustellen und die übrigen *εἶδη* dazu zu ordnen und die Sache selbst sozusagen zu vergessen, sondern es handelt sich um die Mitaufnahme des Tatbestandes, von dem die Frage ausgeht, in einen ersten Horizont der Gesamtorientierung über das Phänomen, – also um nichts anderes als das, was der Dialog »Sophistes« z. B. leistet in den ersten Betrachtungen und vorläufigen Deskriptionen, die alle schon ihre ganz bestimmte Anlage haben, um zusammengesehen zu werden *εἰς μίαν ἰδέαν*, und dies nicht, um ein System herzustellen, sondern um diese *ἰδέα* selbst nun erst in ihrem Gehalt deutlich und sichtbar zu machen, den Boden zu gewinnen für die Explikation der Idee selbst, was dann die zweite Aufgabe der Dialektik sein wird, die von der ersten nicht zu trennen ist, das *διατέμνειν* bzw. das *διαπεῖν*. Das *erste Bestandsstück* der Dialektik, die *συναγωγή* (vgl. 266b4), hat also die Aufgabe, den zunächst angezeigten Bereich des Sachhaltigen erst einmal *εἰς μίαν ἰδέαν ἄγειν*, »auf eine Sicht zusammen-

zuführen«. Diese συναγωγή leistet nichts anderes als dies, daß das, worüber gesprochen wird, 1. σαφές, »deutlich«, 2. ὁμολογούμενον, »einstimmig« ist. τὸ σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος (vgl. 265d6 sq). Deutlichkeit und Einstimmigkeit dessen, worüber überhaupt gesprochen werden soll, – das leistet das erste Strukturmoment des dialektischen Verfahrens, die συναγωγή. An anderer Stelle des Dialogs (vgl. 273e2 sq) nennt Plato dasselbe Verfahren μὴ ἰδέα περιλαμβάνειν, »in *einer* Sicht umgreifen«. Das besagt, die ἰδέα gibt für das Umgrieffene die erhellende Sicht. Wenn ich die Idee sehe, das, was die Liebe ist, dann habe ich von da aus erst die Möglichkeit, die verschiedenen Phänomene und Strukturen deutlich gegeneinander abzuheben. Und in dieser ganzen Betrachtung verfare ich auf Grund dieser Idee einstimmig; ich spreche nicht im ersten Teil meiner Rede über etwas, was mit dem im dritten Teil nichts mehr zu tun hat, obwohl ich es mit dem selben Namen benenne. Das wird erreicht durch die συναγωγή auf das, was im Umkreis von bestimmten sachhaltigen Gegenständen primär herausgesehen wird.

2. Das *zweite Bestandteil* der Dialektik ist die διαίρεσις. Es geht um dies: τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν (265e1), das, was nun auf eine Sicht zusammengesehen wird, das πρῶτον ζήτημα, geleitet von der ständigen Hinsicht auf die Idee, διατέμνειν, »durchzuschneiden«. Das, was zunächst eine unabgehobene Mannigfaltigkeit von Gegenständen ist, in einem ungefähren Wissen um den Sinn und die Möglichkeiten – der Liebe in diesem Zusammenhang –, das muß jetzt von der μία ἰδέα her auseinandergenommen werden. Plato vergleicht dieses διατέμνειν mit dem Verfahren der Freilegung eines Tieres, so, daß dabei der ganze Organismus erhalten bleibt und nichts, »kein Teil zerbrochen, herausgebrochen wird«, καταγνῶναι μέρος μηδέν (265e2), wie es etwa ein schlechter Koch tut, der irgendein Tier zu bearbeiten hat. Es kommt also darauf an, διατέμνειν κατ' ἄρθρα (e1), so durchzuschneiden, d.h. die gegenständlichen Zusammenhänge so herauszustellen, daß dabei die

Gelenke sichtbar werden, d.h. die jeweiligen Abkunftszusammenhänge der Bestimmtheiten der Sachen untereinander, so daß bei dieser Freilegung des ganzen Organismus im Zusammenhang seiner Gelenke zugleich die ganze seinsmäßige Herkunft des Vorliegenden sichtbar wird.

Das sind die beiden Leistungen, die von denen gefordert werden, die Plato nennt *διαλεκτικοί*. τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν [...] καλῶ [...] διαλεκτικούς (266b8 sqq). Sokrates sagt nun selbst: τοῦτων δὲ ἔγωγε αὐτὸς τε ἑραστής, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν (vgl. 266b3 sq). »Ich bin ein Freund von diesen beiden Verfahrensweisen, der διαίρεσις und der συναγωγή«. Und ein solcher, der diesen beiden Verfahrensweisen des διαλέγεσθαι genügt, der ist δυνατὸς εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν (vgl. b5 sq), der ist imstande hinzusehen 1. auf das Eine in der διαγωγή, wo er die Direktion nimmt für das διατέμνειν, und 2. im διατέμνειν ὄραν ἐπὶ πολλὰ. Beide Male handelt es sich also primär und wesentlich um das Sehen der Sachen.

Im ersten Teil des Dialogs – 249b – kommt Plato schon andeutungsweise auf dieses dialektische Verfahren zu sprechen und berührt da ein Moment, das die erste Verfahrensweise des Dialektischen, die συναγωγή, deutlicher macht. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰδὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φάμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. [...] πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς ὅσπερ θεὸς ὢν θεὸς ἐστὶν (249b8 sqq). Die συναγωγή, das Heraussehen der Idee, ist eine ἀνάμνησις, ein Wiedersehen eines zuvor schon einmal Gesehenen. Sie ist also nicht ein Heraus-Präparieren und Konstruieren eines bestimmten Sachzusammenhanges aus Vereinzelnungen, sondern die μία ἰδέα ist schon als solche ihrem Sachgehalt nach da, nur nicht ohne weiteres zugänglich. Zugänglich wird sie nur dem, der die Möglichkeit zur ἀνάμνησις, d.h. die echte μνήμη hat, das echte Behalten dessen, was er schon einmal gesehen hat. Das besagt, die συναγωγή ist nur demjenigen möglich, der

das ursprüngliche Verhältnis zu den Sachen in sich ausgebildet hat. Eine noch so große Kenntnis der *πολλαχῇ διεσπαρμένα* (265d3 sq), der verstreuten Mannigfaltigkeiten und der tausend Typen einer Sache bringt nicht zum Verständnis, wenn das primäre Verhältnis, die *ἀνάμνησις*, nicht da ist. Plato deutet diese *ἀνάμνησις* so: Sie ist ein Wieder-Sehen dessen, was vormals unsere Seele sah, als sie mit einem Gott unterwegs war. Wenn man diese Interpretation vom Mythischen freimacht und den eigentlichen Sinn sich vergegenwärtigt, so kann das nur besagen, daß die Grundleistung der *συναγωγή* nicht etwas Selbstverständliches, für den Menschen ohne weiteres Gegebenes ist, sondern daß es dazu bedarf der Überwindung ganz bestimmter Widerstände, die im Sein des Menschen selbst gelegen sind, sofern er eben Mensch ist. Worin der Grundwiderstand liegt und das, was gerade faktisch zumeist die *συναγωγή* und damit das *διαλέγεσθαι* unmöglich macht, werden wir nachher noch genauer sehen.

In der *συναγωγή* ist die *μία ἰδέα* nicht etwas Konstruiertes, sondern sie ist selbst ein Befund, etwas, was aufgefunden wird, nicht aber etwas, das aus den Sachen in dem Sinne herausgenommen wäre, als läge es noch nicht darin, als wäre es lediglich ein Produkt von einzelnen Bestimmungen, eine Summierung, sondern die *ἰδέα* ist schon da. Daher die merkwürdige Bezeichnung für das Sein der Ideen: *παρουσία*, ihre Gegenwart. Auf Grund ihrer Gegenwart für das rechte Sehen kann Plato z.B. im »Philebos« sagen bezüglich derselben Funktion des *διαλέγεσθαι*, der *συναγωγή*: *δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων εἶναι μίαν ἰδέαν περὶ παντός ἐκάστοτε θεμένου* *ζητεῖν* (16c10 sqq). Bei jedem, über das im λόγος verhandelt werden soll, muß eine Idee, eine Sicht, die die eigentliche Sachhaltigkeit gibt, gesucht werden, und *εὐρήσαιν γὰρ ἐνοῦσαν* (d2), »man kann sie finden als etwas, was in den Sachen selbst liegt«, von sich aus; nicht aber ist sie ein Produkt von Gnaden einer bestimmten Bearbeitung der Sachen. So ist erst von dieser *μία ἰδέα* her, die das eigentliche Fundament alles *διαλέγε-*

σθαι, die primäre Erschließung der Sachen, des γένος, ist, das λέγειν κατ' εἶδη (vgl. 249b7), die διαῖσεις, möglich.

Nach der Exposition dieser Idee des διαλέγεσθαι als eines Erkennens, das eigentlich die Sachen, über die gesprochen werden soll, erst gibt, fragt Sokrates-Plato, was denn nun eigentlich an der Rhetorik noch an echt Wissenschaftlichem bleibt, wenn man die Dialektik abzieht. λεκτέον δὲ τί μέντοι καὶ ἔστι τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς (266d3 sq.). Die Antwort ist: Es bleibt nichts mehr als die Behandlung technischer Kunstgriffe über die äußere Komposition der Rede selbst. Positiv gewendet: Die Dialektik macht die δυνατόι (vgl. 273e2), sie bildet diejenigen aus, die imstande sind, in der rechten Weise zu sprechen. οὐ ποτ' ἔσται τεχνικός λόγων περί (273e3), es wird keiner die ξῆς haben, sich auszukennen im rechten Sprechen, εἰ μὴ τις τῶν τε ἀκουσομένων τὰς φύσεις διαριθμῆσθαι, καὶ κατ' εἶδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μὴ ἰδέα δυνατός ἢ καθ' ἑνὲ καστον περιλαμβάνειν (273d8 sqq.). Hier ist es ganz deutlich ausgedrückt: Es gibt keinen τεχνικός λόγων, der nicht zuvor διαλεκτικός ist. Und sofern er das ist, hat er auch die Möglichkeit, διαριθμεῖσθαι das jeweilige Sein und Verhalten der Hörer. Damit kommen wir auf die Rhetorik in ihrem konkreten Verhältnis zu den Hörern.

c) Die Rhetorik als ψυχαγωγία.

Ihre Möglichkeitsbedingungen und ihr Recht. – Zusammenfassung: die Dialektik als Boden der Rhetorik

Es zeigt sich: Der τεχνικός λόγων muß imstande sein, διαριθμεῖσθαι τὰς φύσεις τῶν ἀκουσομένων (273d8 sqq.), »das jeweilige Sein und Verhalten der Hörer durchzuzählen«. Damit ist ein weiteres Phänomen berührt, das zur Konkretion eines Sprechens und vor allem eines öffentlichen Sprechens gehört. Diejenigen, zu denen gesprochen wird, können in der Mannigfaltigkeit ihres Verhaltens – was Aristoteles dann als πάθη faßt – nur verstanden und in der rechten Weise in Betracht gezogen werden, wenn zuvor der τεχνικός λόγων sich eine *Sachkenntnis*

über die ψυχή verschafft hat, d. h. wenn er sich über dieses ὄν, über das Leben selbst, Klarheit verschafft hat. Das kann er nur, wenn er überhaupt das Verfahren des Dialektikers versteht. Denn die ψυχή ist nur eine φύσις, ein bestimmtes Seiendes, unter anderen. Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷσι δυνατόν εἶναι ἀνευ τῆς τοῦ ὄλου φύσεως; (270c1 sq) »Glaubst du wohl, es könnte einer das Sein des Lebenden, ψυχῆς φύσιν, so wie es die rechte Behandlungsart verlangt, ins Auge fassen, ohne daß er überhaupt zuvor ins Auge gefaßt hätte das Ganze?« Das will besagen: Ohne daß er überhaupt die Frage verstünde nach einem Seienden oder nach dem Seienden überhaupt? Daher ist klar, daß jeder, der σπουδῇ τέχνην ῥητορικὴν διδῶ (271a5), »der die Absicht hat, eine wirkliche Rhetorik auszuarbeiten«, πρῶτον [...] ψυχὴν ἰδεῖν (a5 sq), »in erster Linie ins Auge fassen muß die Seele«, d. h. die verschiedenen möglichen Arten des Seins des Menschen – Sie sehen hier deutlich die ganze Fragestellung des Aristoteles vorbereitet –, und zwar die Seele daraufhin ansehen, πότερον ἐν καὶ ὁμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφήν πολυειδές (a6 sq), »ob es nur *eine* mögliche Seinsart des seelischen Verhaltens gibt oder vielgestaltige so wie beim Leib«. τοῦτο γάρ φαμεν φύσιν εἶναι δεικνύναι (a7 sq), »einen solchen Aufweis nennen wir φύσιν δεικνύναι, die Natur – d. h. das, von woher etwas, das ist, sein Sein hat – aufzuzeigen«. Das ist das *eine: die ψυχή auseinanderzulegen*.

Δεύτερον δέ γε, ὅτω τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν (a10 sq). *Zweitens* muß aufgezeigt werden, ὅτω, worauf sich die ψυχή als Verhalten bezieht und τί, was sie dabei leistet bzw. was sie selbst von einem Anderen erfahren, wie sie selbst betroffen werden kann, nämlich durch das Reden, – also die verschiedenen möglichen Arten des Führens und Leitens des seelischen Verhaltens der Anderen.

Schließlich müssen *drittens* durchgegangen werden τὰς αἰτίας (271b2), alle »die Ursachen« – das heißt hier einfach die Mittel –, die für die Ausbildung der jeweils rechten Rede notwendig sind, so daß der τεχνικός λόγων zeigen muß, ὅσα οὐσα ὑφ’

οἷων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ (b3 sqq), »welche seelische Verfassung durch welche Reden mittels welchen bestimmten Mitteln zu einer Überzeugung gebracht wird und welche nicht«. Wenn die Rhetorik in dieser Weise ausgebildet ist, dann ist in der Tat zu sagen, daß sie eine *Seelenleitung*, ψυχαγωγία (271c10) sein kann, eine *Leitung des Lebens der Anderen durch das Sprechen mit ihnen* und zu ihnen. Damit sind die positiven Grundlagen der Rhetorik mit ausdrücklicher Beziehung auf ihre mögliche Idee ausgearbeitet.

Plato gibt 277b eine kurze Zusammenfassung der Idee einer solchen Rhetorik. Er gibt zu verstehen – und das ist das Wesentliche –, daß der λόγος als Sich-Aussprechen, Verlautbaren, Mitteilen, Veröffentlichung, – daß dieser λόγος im διαλέγεσθαι gründet. Dieser λόγος ist also einer bestimmten Führung bedürftig, die ihm durch eine Erschließungsart der Sachen gegeben wird, die Plato als Dialektik bezeichnet. Der Terminus Dialektik muß demnach, wenn man ihn in platonischem Sinne verstehen will, vollständig freigehalten werden von Bestimmungen, die ihm im Verlaufe der Geschichte und heute beigelegt werden. Das διαλέγεσθαι ist die *primäre Art des Erschließens des Seienden selbst*, so daß dadurch das λένειν im weitesten Sinne seinen *Boden* erhält.

d) Das Verhältnis von Plato und Aristoteles zur Rhetorik

Wir haben uns die positive Begründung der Möglichkeit einer Rhetorik bei Plato vergegenwärtigt. Sie liegt in der platonischen Idee der Dialektik. Plato bleibt im »Phaidros« nicht bei der negativen Stellung zur Rhetorik wie im »Gorgias«. Dabei ist im Auge zu behalten, daß Plato nicht die Absicht hat, eine Rhetorik auszubilden, wie Aristoteles es später getan hat. Und zwar macht er sich nicht nur nicht faktisch daran, sondern er hält es auch nicht für nötig, weil die Dialektik bei ihm eine andere Stellung hat innerhalb der wissenschaftlichen Auffassung als die, die sie später bei Aristoteles bekam. Plato sieht in seiner

Dialektik die einzige Fundamentalwissenschaft, so daß damit nach seiner Meinung alle anderen Aufgaben, auch die einer Rhetorik, erledigt sind. Das Nicht-Eingehen auf die Aufgabe der Ausbildung einer Rhetorik, wie das später Aristoteles tut, liegt in der Überspannung der Dialektik, genauer gesagt, in der eigentümlichen Position Platos, daß er, obzwar er in gewissem Sinne die sekundäre Bedeutung des λόγος versteht, doch nicht dazu übergeht, den λόγος selbst in dieser seiner sekundären Stellung zum Thema zu machen und in seine eigentliche Struktur positiv einzudringen. Jedoch ist das, was Plato hier im zweiten Teil des »Phaidros« gibt, das *Fundament* für die Arbeit, die Aristoteles später konkret gemacht hat. Es ist in der Tat ein gewisses Rätsel, das man nicht ableugnen darf, daß Aristoteles in seiner »Rhetorik«, die ohne Zweifel nichts anderes ist als die Realisierung der Idee einer solchen τέχνη, keine Erwähnung tut der bedeutenden Vorarbeit Platos, daß er nur im ersten Teil kritisch gegen Plato sich äußert, nämlich mit einer Spitze gegen den »Gorgias«, wo Plato in der Tat noch eine sehr primitive Auffassung von der Rhetorik hat. Dieses Rätsel bleibt bestehen. Es ist wohl aussichtslos, hier zur Klarheit zu kommen. Andererseits muß man vorsichtig sein in der Beurteilung des Aristoteles bezüglich dieses Schweigens. Denn gerade der erste Teil seiner »Rhetorik« macht den Eindruck, daß wir hier nicht eine faktisch ausgearbeitete Abhandlung vor uns haben, sondern zwei deutlich ineinandergeschobene Vorarbeiten, so daß es gar nicht notwendig ist, in diesem Zusammenhang, in privaten Ausarbeitungen und Notizen, Plato zu zitieren. Die Tatsache besteht: *Aristoteles hat die Idee der Rhetorik realisiert, – die Idee, die Plato mit Hilfe seiner Dialektik positiv ausgearbeitet hat.* Indem es Aristoteles gelingt, in die eigentliche Struktur des λόγος einzudringen, ist die Möglichkeit gegeben, über den λόγος selbst eine eigentliche Forschung anzustellen. Damit ist zugleich die Möglichkeit gegeben, daß der λόγος, der selbst nicht-theoretisch ist, also das Sprechen, das nicht im Dienste des διαλέγεσθαι steht, innerhalb gewisser Zu-

sammenhänge des alltäglichen Daseins ein gewisses Recht bekommt, so daß die Einsicht in das Recht des alltäglichen Mit-einandersprechens das Motiv dafür abgeben kann, eine Rhetorik zu schaffen. Denn dieses alltägliche Sprechen – das ist die eigentliche Entdeckung des Aristoteles – geht nicht auf die ἀλήθεια, hat aber doch ein gewisses Recht, weil es zum Sinn des alltäglichen Daseins gehört, daß es sich in gewissem Umkreis im Augenschein bewegt. Von daher nimmt dann auch das Sprechen, das nicht ausdrücklich ἀληθεύειν ist, sein eigenständiges Recht. Damit ist die Rhetorik in ein positiveres Recht gestellt als bei Plato, der freilich die Richtlinien für die Bearbeitung dieses Phänomens gegeben hat. Vor allem ist in der platonischen Vorzeichnung der Idee der Rhetorik wichtig, daß er nicht dabei stehen bleibt, das λέγειν im ὄρᾶν zu verankern, sondern dazu übergeht, daß auch die ψυχή des Hörers mit in das Feld einer solchen Dialektik bzw. Rhetorik gehört.

Nachdem Plato im zweiten Teil des »Phaidros« die Rhetorik zunächst als positive Möglichkeit sichtbar gemacht hat, macht er im Folgenden seine Skepsis bezüglich des λόγος, und zwar bezüglich des λόγος als freischwebendem und mitgeteiltem geltend.

§ 54. *Platos Skepsis bezüglich des λόγος*¹ (»Phaidros«, zweiter Teil, 274b–279c)

a) Die ontologische Möglichkeit des freischwebenden λόγος

Es ist deutlich geworden, daß *der λόγος auf das ὄρᾶν angewiesen ist*, daß er also einen *abgeleiteten Charakter* hat, daß er andererseits, sofern er *isoliert* vollzogen wird, sofern er die Weise ist, in der man einzig über die Dinge spricht, d. h. schwätzt, ge-

¹ Überschrift in der Hs. Heideggers.

rade dasjenige im Sein des Menschen ist, was ihm die Möglichkeit, die Sachen zu sehen, *verstellt*, daß er in sich, sofern er *freischwebend* ist, gerade die Eignung hat, vermeintliches Wissen zu verbreiten im Nachreden, das selbst kein Verhältnis zu den Sachen hat. Es ist kein Zufall, daß Plato gerade in diesem Dialog, wo er die positiven Bedingungen des rechten Sich-Mitteilens und des Veröffentlichens herausstellt, zugleich auch in aller Schärfe diese Rolle des λόγος im faktischen Dasein fixiert, d.h. das, was das λέγειν, sofern es im Dasein sich selbst überlassen bleibt, für eine seinsmäßige Möglichkeit für das Leben selbst darstellt, was der λόγος im ζῶον λόγον ἔχον – als was wir den Menschen bestimmen – bedeutet, sofern er die Herrschaft übernimmt. Die Einsicht in die Fundierung des rechten Sprechens im διαλέγεσθαι gibt Plato also zugleich den Horizont dafür, *den λόγος gewissermaßen in seiner gegenteiligen Macht* zu verstehen, d.h. als diejenige Möglichkeit im Dasein, auf Grund derer der Mensch gerade vom Zugang zum Seienden ferngehalten wird.

b) Die Kritik der Schrift.

Die Sage von Theuth. Die Schrift als Schwächung der μνήμη. λήθη. σοφίας δόξα. Die Schrift als bloßer Anstoß (ὕπομνησις). Das Schweigen und die Wehrlosigkeit des geschriebenen λόγος. Echter und geschriebener λόγος. Der geschriebene λόγος als εἰδωλον

Plato bzw. Sokrates macht die seinsmäßige Funktion des freischwebenden λόγος im Dasein deutlich durch eine sogenannte ἀκοή (vgl. 274c1), etwas, was er gehört hat, eine Sage. Er erzählt von einem Gotte Theuth in Ägypten, der unter anderem die Zahl erfunden hat, das Brett- und das Würfelspiel, die Geometrie und die Astronomie und auch die Schrift, und daß dieser Gott Theuth zu dem König Thamos kam, ihm alle diese Schätze brachte und ihm nahelegte, auch den Ägyptern diese Schätze mitzuteilen. Thamos ließ sich von Theuth den Vorteil

jeder einzelnen Erfindung berichten und beurteilte sie dann. Als Theuth bei der Schrift war, sagte er: Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γάρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠρέθη (vgl. 274e4 sqq). »Diese Kenntnis, dieses μάθημα, nämlich der Schrift, des Niederschreibenkönnens und des Mitteilens im weitesten Sinne des Gesprochenen, wird die Ägypter σοφωτέρους, weiser, machen und so, daß sie leichter behalten«. Ein Mittel für die μνήμη ist also gefunden. Beachten Sie, was wir früher über die μνήμη sagten: das Behalten dessen, was einmal schon gesehen war, von der Seele, was für sie, wenn sie den rechten Zugang hat, im vorhinein bereit liegt. Für diese μνήμη also ist ein φάρμακον gefunden. Thamos aber sagte: ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατός τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρίναι τίς· ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι (274e7 sqq). »Es ist ein anderes, imstande zu sein τὰ τέχνης τεκεῖν, das zu erfinden, zum ersten Mal auszubilden, was zu einer bestimmten Kenntnis, einem bestimmten Sich-Auskennen gehört, ein anderes aber ist es, κρίναι, zu beurteilen, was für einen Anteil an Schaden und Nutzen das Erfundene hat für diejenigen, die es gebrauchen sollen«. Und er sagt ihm: δι' εὐνοίαν τοῦναντίον εἶπες ἢ δύναται (275a1), du sagst mit deiner Anpreisung »das Gegenteil von dem, was eigentlich die γράμματα vermögen«. Jetzt kommt der entscheidende Satz, der im engen Zusammenhang steht mit der συναγωγή, d. h. dem eigentlichen Sehen der Sachen, gegründet in der eigentlichen ἀνάμνησις: τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ (275a2 sq). Diese Kenntnis, dieses μάθημα, nämlich das Veröffentlichen von Gesagtem in der Schrift, ἐν ψυχαῖς παρέξει, »wird in den Menschen ausbilden λήθην, das Vergessen«, eigentlich: λανθάνω, das Verbergen, das Verdecken, nämlich »ihrer selbst, sofern sie etwas gelernt haben«, τῶν μαθόντων. Also: was du da anbietest, hat im Gegenteil die Eigenschaft, in den Menschen, wie sie sich zur Welt und zu sich selbst stellen, gerade das, wozu sie sich verhalten, zu verdecken, weil mit der Kenntnis der Schrift gegeben ist eine ἀμελετησία

μνήμης, »eine Unbekümmertheit um das Behalten«, nämlich der Sachen. Der λόγος als mitgeteilter, als geschriebener, hat die Fähigkeit, eine Unbekümmertheit auszubilden, die Sachen, über die gesprochen wird, eigentlich ihrer Sachhaltigkeit nach, zu behalten. Und nun die nähere Begründung: *ἀτε διὰ πιστὸν γραφῆς ἐξῶθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἐνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους* (a3 sqq). Das Gelernte behalten sie *διὰ πιστὸν γραφῆς*, »im Vertrauen auf das Geschriebene«, *ἐξῶθεν*, »von außen her«, nämlich vom niedergeschriebenen Wort her, »mittels fremder Zeichen«, die in ihrem eigenen Charakter mit der Sache selbst, die sie meinen, gar nichts zu tun haben. Das Schriftbild eines Wortes »Stuhl« hat mit der Sache nicht die mindeste Verwandtschaft, ist etwas völlig Fremdes zu dem, was die Sache selbst ist. Aber durch das Vertrauen auf die Schrift zeitigt sich in ihnen eine Unbekümmertheit um das Behalten: von außen behalten sie ihre Kenntniss, nicht so, daß sie selbst von sich selbst her, von innen, d. h. von dem, was in ihnen als Möglichkeit liegt, nämlich vom *ὄρᾳν* her, sich erinnern. Die *πιστὶς γραφῆς*, das Vertrauen auf das Gesagte, im weitesten Sinne öffentlich Herumgesprochene, hält sich zugleich für entbunden, die Sachen, über die gesprochen wird, sich anzusehen. *οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον πύρες* (a5), »du hast also nicht ein Mittel des echten Wieder-Holens und Wieder-Habens der Sachen, sondern nur eines des Sich-Merkens derselben gefunden«. *μνήμη* und *ὑπόμνησις* sind hier also wesentlich zu unterscheiden; die *μνήμη* ist das Zurückgehen, das Wiederholen und Aneignen der Sachen selbst; die *ὑπόμνησις* ist das bloße Sich-Merken im sich Hängen an das gesagte Wort. *σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις* (a6 sq). »Daher kommt es, daß du deinen Schülern verschaffst nicht *σοφίας ἀλήθεια*, nicht das wahrhafte, rechte Forschen, sondern nur die *δόξα*, nur den Schein«. *πολυήκοοι γὰρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὥς ἐπὶ τὸ πλεῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν* (a7–b2). Weil sie sich an die γραφή, an das Veröffentlichte, an

das Herumgeredete, an das, was Mode ist, halten, »hören sie viel ohne Schulung und kommen sich vor, als seien sie mit vielem vertraut, während sie doch gänzlich unvertraut sind mit den Sachen; und es ist schwierig, mit solchen zusammenzu-sein«, συνείναι, weil sie nicht die Möglichkeit haben, über eine Sache zu sprechen; und sie sind geworden δοξόσοφοι ἀντί σοφῶν, »solche, die nur aussehen wie die, die wirklich um das rechte Erkennen sich bemühen«. So sehen Sie hier ganz klar die Funktion der γράμματα und der γραφή innerhalb des Daseins des Menschen, und zwar gerade mit Bezug auf die Möglichkeit des Erschließens des unverdeckt Daseienden. Sie sehen das Verhältnis des freischwebenden λόγος zur eigentlich sachlichen Aufgabe der Dialektik.

Plato begründet nun noch schärfer die eigentümliche Funktion des λόγος, daß er die ἀμελετήσια μνήμη zur Folge hat: Der λόγος als veröffentlichter, als mitgeteilter, geschriebener, hat nichts vom σαφές und nichts vom βέβαιον (275c6), er ist nicht deutlich und nicht sicher. Wenn man überhaupt dem veröffentlichten, mitgeteilten λόγος, also dem Geschriebenen etwas zusprechen kann, dann ist es nicht mehr als τὸν εἰδότα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα (275d1 sq), nicht mehr als τὸν εἰδότα, »den, der schon die Sache gesehen hat, wieder auf sie zu stoßen, ὑπομνήσαι, auf das nämlich, worüber in den γεγραμμένα gehandelt wird«. Das Geschriebene, das Veröffentlichte und Gesagte kann *nur der Anstoß* sein, von da aus *wieder zu den Sachen selbst zurückzugehen*. Sonach muß bei der Aufnahme und beim Verstehen eines Geschriebenen oder Gesagten jeder Einzelne zuvor schon gesehen haben das, worüber gesprochen wird. Er muß von sich selbst her sich aufmachen, die Sachen zu sehen. Das Gesagte und Geschriebene – das ist das Wesentliche – vermag von sich aus nichts herzugeben. Daher sagt Plato: Δεινὸν γάρ που τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς δμοιον ζωγραφία (vgl. d4 sq), »so furchtbar verhält sich das Geschriebene wie ein Gemälde«. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἐκγόνα ἔσθηκε μὲν ὡς ζῶντα (d5 sq), dieses nämlich bzw. das, was in ihm dargestellt

ist, sieht aus wie lebendig, ἐάν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνω σιγῇ (d6), »wenn du es aber befragst, dann schweigt es ganz und gar feierlich«. Das Geschriebene und Gesprochene schweigt also, gibt nichts her. Und Plato stellt die Frage: δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν (d7 sq), »glaubst du denn wohl, daß das Geschriebene so spreche, ὥς τι φρονοῦν, als ob es etwas verstünde?« Nein, sondern jedem, der etwas erfahren will aus dem, was da gesagt ist, dem »zeigt es immer nur ein und dasselbe und allein nur das«, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεὶ (d9). Dieses ἐν τι μόνον ist nichts anderes als *der Wortlaut selbst*. Das Gesagte, das einmal Fixierte, ist in der Tat immer ein und dasselbe. Und wenn es ohne Vorbedingung für das Sachverstehen aufgenommen wird, sagt es immer dasselbe, nämlich im Grunde nichts, es *schweigt*. So kann Plato sagen: ὅταν δὲ ἀπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαίουσιν, ὥς δ' αὐτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γὰρ καὶ μὴ (275d9–e3). »Wenn einmal ein λόγος geschrieben ist, dann schweift er überall umher, in gleicher Weise bei denen, die ein Sachverständnis haben, wie auch bei denen, denen ein solches abgeht, und ist ratlos, wem er etwas sagen soll und wem nicht«. Ein solcher geschriebener λόγος oder ein mitgeteiltes Wort, Resultate von Forschungen, die können nun mißhandelt werden und zu Unrecht beschimpft werden; sie können sich *nicht wehren*. Man kann sie verwässern und alles Mögliche aus ihnen machen; der Logos kann sich nicht wehren. τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ (e4), »er bedarf immer des Vaters Hilfe«, d. h. desjenigen, der ihn aus der Kenntnis der Sachen her ausgesprochen hat, dem er sein Sein verdankt. αὐτὸς γὰρ οὐτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατός αὐτῷ (e5), »er selbst kann sich nicht wehren und sich selbst nicht helfen«. So ist aus dem eigentümlichen Seinscharakter des Gesprochenen und Geredeten als Herumgesprochenen deutlich, daß es von sich aus nichts vermag als nur Anstoß zu sein, und das nur bei demjenigen, der schon gesehen hat, im anderen Fall aber die *Unbedürftigkeit* zu züchten.

Demnach ist der echte λόγος und die echte Mitteilung offenbar etwas anderes; nur derjenige λόγος ist echter, δς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ (276a5 sq), »der geschrieben wird aus der Sachkenntnis her«, aus dem Verhältnis zu den Sachen, nicht gewissermaßen in die Öffentlichkeit, sondern »in die Seele dessen, der lernt«, so daß man nicht am Gesagten und Gesprochenen hängen bleibt, sondern – das besagt eben in die Seele – der Lernende selbst von sich aus νοεῖ, »sieht«. Dieser λόγος, der so geschriebene, ist δυνατὸς ἀμύναι ἑαυτῷ (vgl. a6), »sich selbst zu wehren«, ἐπιστήμων λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ (a6 sq), und »er versteht oder ist sich darüber im Klaren, zu wem er sprechen soll und darf, und wem gegenüber er schweigt«. Er schweigt derjenigen ψυχῇ gegenüber, die von sich aus nicht die Möglichkeit hat, nicht so vorbereitet ist, nicht die echte παιδεία hat, um zu hören. So wird von hier aus deutlich, daß dieses Schreiben μετ' ἐπιστήμης voraussetzt, daß die ψυχῇ, in die hinein geschrieben wird, die Vorurteile abgelegt und für sich selbst den Horizont zu den Sachen freigelegt hat. Nur dann ist der geschriebene λόγος ein lebendiger.

Phaidros zieht nun die Konsequenz. Τὸν τοῦ εἰδότης λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ δ' γεγραμμένος εἰδῶλον ἂν τι λέγοιτο δικάως (a8 sq). Es gibt einen *doppelten* λόγος, *den lebendigen*, d. h. denjenigen, der aus dem *Sachverhältnis* lebt, dem διαλέγεσθαι, und *den geschriebenen*, *im weitesten Sinne mitgeteilten*, der bloßes εἰδῶλον jenes lebendigen λόγος ist. Meist pflegt man εἰδῶλον mit Bildchen, Nachbild oder dergleichen zu übersetzen. Man muß aber bedenken, daß εἶδος besagt das Aussehen von etwas, d. h. diejenige Seinsbestimmung, die etwas gibt in dem, was es ist. εἰδῶλον dagegen besagt: *nur* so aussehen wie; es ist nicht nichts, aber es ist ein solches, das nur so aussieht wie. Der geschriebene λόγος ist in der Tat einer, aber er sieht nur so aus wie der lebendige.

Diese Stellung zur Funktion des λόγος kehrt wieder im »Siebenten Plato-Brief«.

c) Platos Stellung zum λόγος im »Siebenten Brief«

Hier wehrt sich Plato gegen den Mißbrauch seiner philosophischen Arbeit, wie er von unverständigen Schülern getrieben wurde. Die Empörung über diesen Mißbrauch bringt ihn dazu, noch viel schärfer, fast nur noch negativ, die Rolle des λόγος einzuschätzen. In diesem »Siebenten Brief« handelt er bei Gelegenheit der Frage, wie es möglich wurde, daß ihm dieses Mißverständnis begegne, in einer längeren Abhandlung über die *Erkenntnis*. Er bringt da nicht etwas Neues, sondern faßt lediglich zusammen, was seine ganze Arbeit bestimmte: daß alles Erkennen, wenn man es in seiner ganzen Struktur nimmt, aufgebaut ist aus den Phänomenen des ὄνομα, λόγος, εἶδωλον, ἐπιστήμη und ἀληθές (342a7 sqq). Den Zusammenhang dieser fünf Momente darf man aber nicht so auffassen, als handle es sich um ein System der Erkenntnistheorie; sondern es handelt sich um ein und dasselbe Phänomen des Erkennens, des Erschließens des Seienden, nach den verschiedenen Richtungen seiner Struktur. ὄνομα: das Wort, der Wortlaut; λόγος: das Gesagte als solches; εἶδωλον: das Nur-so-Aussehen, der Augenschein, von dem ich im Sprechen über etwas ausgehe; ἐπιστήμη: das Vordringen vom εἶδωλον zur Sache; das Eigentliche ist das ἀληθές, auf das hin schon ὄνομα, λόγος, εἶδωλον, ἐπιστήμη ihrem Sinne nach orientiert sind; sie haben in sich selbst die Direktion auf das ἀληθές; sie sind gar nicht anders zu verstehen als dadurch, daß sie bestimmt sind durch den funktionalen Charakter, aufzuschließen das Seiende. An diese Strukturen des eigentlichen Erkennens erinnert hier Plato. Er schließt die Betrachtung ab mit den Sätzen: διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαῖων περὶ πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ (344c1 sqq). »Daher wird jeder ernste Mensch sicher nie über die ernstesten Dinge schreiben und damit seine Sache dem Neid und dem Unverstand der Menschen ausliefern«. Und er schließt daran: ἐνὶ δὴ ἐκ τούτων δεῖ γινώσκειν λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τίς τοῦ συγγράμματα

γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἄττ' οὖν, ὥς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα, εἴπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος, κείται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου (c3 sqq). »Mit einem Worte, daraus ist zu erkennen, daß, wenn einer sieht συγγράμματα γεγραμμένα πνός, Veröffentlichtes von einem, mag es nun Gesetze oder anderes betreffen« – mit dem »anderen« meint Plato hier natürlich philosophische, wissenschaftliche Schriften –, »es ist daraus zu erkennen, daß das, was der Betreffende hier veröffentlicht hat, nicht sein Ernst war«, εἴπερ αὐτὸς σπουδαῖος, »wenn anders er selbst ein ernster Mann ist«, »daß vielmehr das, worauf es ihm eigentlich ankommt, sein Eigentlichstes, am schönsten Ort liegt, d.h. in der Seele selbst«. εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν ἐτέθη (c8 sq), »wenn aber in der Tat doch einer das, was ihm das Entscheidende ist, ἐσπουδασμένα, heraussetzte in das Geschriebene«, d.h. wenn er es in der Tat doch veröffentlichte, »ἐξ ἧρα δὴ τοι ἐπειτα«, θεοὶ μὲν οὐ, βροτοὶ δὲ »φρένας ὤλεσαν αὐτοῖς« (d1 sq), »dann haben in der Tat nicht die Götter, sondern die Menschen ihm den Verstand genommen«. Das ist eine überlegene Absage Platos an alle diejenigen, die seine Arbeit nachsprechen. Es ist vielleicht eine Ironie der Geschichte, daß man diesen Brief für unecht gehalten hat.

d) Die rechte Verfassung der ψυχή als Voraussetzung für den echten λόγος (διαλέγεσθαι)

Der λόγος ist, wenn wir zusammenfassen, in seiner echten Funktion auf die Dialektik gegründet. Zugleich sehen wir aber, daß das λέγειν, wenn es ein lebendiges Sprechen ist – lebendig, sofern es den Anderen sehen läßt – notwendig voraussetzt, daß die ψυχή des Anderen in der Bereitschaft zum Sehen sich befindet. Sofern aber andererseits faktisch die meisten Menschen diese Bereitschaft nicht haben und sofern das διαλέγεσθαι, wie Plato im »Phaidros« ausdrücklich sagt, eine πραγματεία (vgl. 273e5) ist, eine wirkliche Arbeit, nicht etwas, was einem gelegentlich zufliegt, bedarf es einer besonderen

Aufgabe und einer besonderen Art des Sprechens, daß zunächst einmal die Bereitschaft zu sehen bei jedem selbst, der forscht, und beim Anderen, dem mitgeteilt werden soll, ausgebildet wird. Deshalb liegt alles daran, daß die ψυχή, das innere Verhalten, das Sein der Existenz des Menschen zur Welt und zu sich selbst, in der *rechten Verfassung* sich befindet, d.h. in der rechten *συμμετρία*, in der Angemessenheit an die Dinge selbst, die in ihrem Unverborgensein erfaßt werden sollen. Das faßt Sokrates am Ende des »Phaidros« noch einmal zusammen, und zwar jetzt nicht in einer theoretischen Explikation, sondern in einer Anrufung der Götter. Ὁ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδ' ὅθεν· Εξώθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζομι τὸν οὐρόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σῶφρων (279b8–c3). »O lieber Pan und alle ihr Götter, die ihr hier seid« – er ist ja mit dem Phaidros außen vor der Stadt – »gebt mir, daß ich schön werde« – καλός ist nichts anderes als der Gegensatz zum αἰσχρός, zur Häßlichkeit, und bedeutet die *συμμετρία* gegenüber der ἀμετρία, die rechte Angemessenheit gegenüber der Unangemessenheit – »gebt mir, daß ich schön werde, in die rechte Verfassung komme bezüglich dessen, was in mir selbst ist, was von innen kommt, und daß, was ich Äußeres an mir habe, dem Inneren Freund sei, und gebt mir, daß ich den Weisen, d.h. denjenigen, dem es um die Erschließung der Sachen, des Seienden, geht, halte für einen Reichen, und daß mir die Menge des Goldes, d.h. die Menge der Schätze, die ich in diesem Reichtum besitze, so groß gilt und daß ich sie nur als so große beanspruche, wie sie ein verständiger Mann von sich aus beanspruchen kann«. D.h. er bittet hier zwar um diese *rechte Verfassung* zu den Sachen selbst, aber zugleich auch um die *rechte Begrenzung*. Also kein Übermaß, das wiederum in die eigentliche Unwissenheit und Unbildung umschlagen könnte. Dieses καλὸν γενέσθαι, dieses Schön-Werden von innen her, – das ist nun nichts anderes als das, was Plato im »Sophistes« bei Gelegenheit der *sechsten Definition* begrifflich fixiert.

§ 55. Überleitung: Die Dialektik in »Phaidros« und »Sophistes«

a) Ertrag und Grenze der Charakteristik der Dialektik im »Phaidros«. Plato und Aristoteles zu Dialektik und Rhetorik

Der Sinn der platonischen Dialektik ist die *eigentliche* Wurzel für das Verständnis der griechischen Logik und damit der logischen Fragestellungen, wie sie in der nachfolgenden Philosophie bis heute traditionell geworden sind. Was wir bisher sowohl aus Andeutungen aus dem Dialog »Sophistes« wie aus der Betrachtung des »Phaidros« gewonnen haben, ist mehr nur eine *äußerliche Charakteristik* der Dialektik und bedarf der *Ausführung*. Wir werden bei der Frage nach dem Sein des Nichtseienden darauf geführt werden, zu fragen, was es denn eigentlich ist, was die Idee der Dialektik, wie wir sie bisher kennen, umbildet, worin also die Motive für die Weiterbildung der platonischen Dialektik liegen. Um diesen Schritt zu verstehen, den Plato im »Sophistes« macht und der dann auch die Schrittgesetzlichkeit der weiteren Entwicklung der Logik bestimmt, muß man sich die bisher exponierte Idee der Dialektik ständig gegenwärtig halten. Das διαλέγεσθαι nennt Plato auch im »Sophisten« διαπορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων (vgl. 253b10) oder ἡ τῶν λόγων μέθοδος (vgl. 227a8), »die Wegrichtung, die mit den λόγοι genommen wird«. Vor allem ist abzusehen – das dürfte aus dem Bisherigen klar sein – von jeder äußerlichen technischen Ausdeutung der Dialektik. *Das Wesentliche in ihr ist das ὄρν.* Die συναγωγή ist eine Weise des Sehens, nämlich des εἶν; und auch die διαίρεσις ist als Aufdecken vollzogen aus dem ständigen Hinblicken auf das εἶν; die διαίρεσις der εἶδη ist ein Abheben von Aussehen gegen Aussehen, was selbst nur im Sehen vollzogen werden kann. In diesem ständigen Hinblicken auf das εἶν bzw. das γένος ist dieses ständig da, und zwar so, daß es in jeder weiteren Abhebung bzw. in dem, was gegeneinander abgehoben wird, präsent bleibt. So ist das λέγειν im Sinne des διαλέγεσθαι ein hinblickendes Sprechen über. Wo

nun nichts mehr abhebbar ist, wo nicht mehr auf Grund der im Thema stehenden Sache die Möglichkeit besteht, von einem vorgegebenen εἶδος noch auf ein Anderes hinzusehen und das Vorgegebene gegen dieses Andere abzugrenzen, wo also der Sachgehalt eines εἶδος zwingt, lediglich bei ihm selbst stehen zu bleiben, da kehrt das διαλέγεσθαι im Sinne der διαίρεσις wieder zurück in die ursprüngliche Haltung des schlichten Sehens, des ὁρᾶν, wie es bezüglich des ἐν ständig vollzogen wird. Dieses Nur-mehr-Hinsehen ist das schlichte Haben des ἀτομον εἶδος, so zwar, daß der ganze Zusammenhang des διαλέγεσθαι im Ausgang vom ὁρᾶν des ἐν bis zum Sehen des εἶδος ein in sich geschlossenes Sehen ist, ein Sehen der Herkunftsgeschichte des betreffenden Seienden, von dem gehandelt wird. Dabei ist zu beachten, daß bei dieser Idee des Dialektischen und des διαλέγεσθαι noch kein Unterschied gemacht wird, ob Thema dieses διαλέγεσθαι ein Seiendes ist in einem ganz beliebigen Sinn – also z. B. der Angelfischer, der Sophist – oder das Sein. Der Seinscharakter dessen, was Thema des διαλέγεσθαι ist, wird hier noch gar nicht diskutiert. Gerade hier aber verschärft sich die Bestimmung des διαλέγεσθαι. Mit anderen Worten: *Die Umbildung der Idee der Dialektik*, im weiteren Sinne der Logik, ist motiviert in der *Umbildung des Begriffs vom Sein und der Idee der Seinserfassung überhaupt*.

Ich deutete in der letzten Stunde¹ darauf hin, daß bei *Aristoteles* diese Dialektik in eine ganz andere wissenschaftstheoretische Position gebracht wird. Aristoteles betont: die Dialektik ist der Rhetorik ἀντίστροφος² bzw. die Rhetorik der Dialektik; sie liegt ihr gegenüber. Das will besagen: sie sind *beide gleichgestellt*. Dagegen haben wir bei *Plato* gesehen, daß bei ihm das διαλέγεσθαι und die Dialektik der Rhetorik grundsätzlich *vorgeordnet* sind, sie überhaupt erst möglich machen,

¹ XXXII. Sitzung am Dienstag, den 27. I. 1925. Vgl. S. 337 f.

² Rhetorik, A, cap. I; 1354a1: Ἡ ρητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ.

während bei Aristoteles die Rhetorik ἀντιστροφός ist; sie liegt auf demselben Niveau hinsichtlich ihres Wissenscharakters wie die Dialektik selbst. Zwar sagt Aristoteles auch, daß die Rhetorik in gewissem Sinne παραφύς der Dialektik sei³. Das kann aber nicht den Sinn haben wie bei Plato, daß die Rhetorik neben der Dialektik angewachsen sei. Sondern das bedeutet, gemäß dem veränderten Begriff von Dialektik, den Aristoteles hat: die Rhetorik gehört in dasselbe Feld der Theorie des λόγος im weitesten Sinne. Hier ist also die Dialektik auf den λόγος selbst und die möglichen λόγος-Strukturen eingeschränkt. Dabei ist zu beachten, daß Aristoteles das, was Plato als Dialektik bezeichnet, nicht etwa aufgegeben hat, sondern er hat gerade die platonische Dialektik erst eigentlich radikal in seiner *Idee der πρώτη φιλοσοφία*. Auf die konkrete Idee der Dialektik bei Aristoteles kann ich hier natürlich nicht eingehen; es genügt, daß Sie diesen Zusammenhang kennen.

b) Das Motiv der Weiterbildung der Dialektik im »Sophistes«: Die Differenzierung des »Gegenstandes« der Dialektik (Seiendes – Sein und Seinsstruktur)

Für die nächste Betrachtung ist im Auge zu behalten die Frage: Was ist es aus dem Sachgehalt dessen, was im »Sophisten« verhandelt wird, was die Dialektik umbildet? Genauer: Wie kann die κοινωνία τῶν γενῶν, auf die die Diskussion des Sinnes von Sein und Nichtsein führt, der sachliche Boden sein für eine neue Bestimmung des διαλέγεσθαι? Sie sehen schon am Terminus: κοινωνία τῶν γενῶν, daß hier vom Zusammenhang der γένη gesprochen wird, während wir bisher immer nur gesehen haben *ein* γένος und darauf orientiert das Auseinandernehmen der εἶδη. Das deutet darauf hin, daß jetzt die ganze Dimension

³ Rhetorik, A, cap. 2; 1356a25 sq.: συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφύς τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι.

des Fragens und Bestimmens im Sinne des διαλέγεσθαι anders gelegt ist, daß es sich hier nicht mehr handelt um konkretes Seiendes, sondern um die γένη, um die *Zusammenhänge der Seinsstrukturen* als solcher.

Bevor wir diese sachlichen Zusammenhänge selbst sehen können, die die Dialektik zu einer Umbildung zwingen, müssen wir uns den Zugang zu diesen sachlichen Zusammenhängen selbst schaffen, d. h. aus der konkreten Vergegenwärtigung dessen, was der Sophist ist, verstehen lernen, daß mit diesem *Phänomen des Sophisten* selbst schon faktisch gegeben ist das *Sein des Nichtseienden*. Weil am Sophisten in einer mehrfältigen Weise gemäß der Struktur, die wir jetzt allmählich herauslesen, das Sein des Nichtseienden präsent wird, wird solche Bemühung darauf verwandt, den Sophisten von allen Seiten gewissermaßen in seiner Faktizität zu sichten. Denn wenn klar und evident ist, daß er in der Tat ist und von sich selbst her ein eigenes mögliches Dasein ausmacht, ist mit ihm zugleich *das Sein des Nichtseienden, die Existenz des Truges und des Irrtums* gegeben. Sofern es sich hier, bei dem Aufweis der Existenz des Irrtums und des Truges, zugleich handelt um den Aufweis eines Negativen, ist es notwendig, daß Plato in der Betrachtung des Sophisten dieses negative Phänomen gewissermaßen überspringt, um zu dem *positiven* zu gelangen, von dem aus er die Negativität sieht. Das ist der eigentliche Sinn der Beschreibung in der sechsten Definition, die ja dann auch charakteristischerweise damit endigt, daß die beiden Unterredner sich darüber einig werden, daß sie im Grunde jetzt den *Philosophen* gefunden haben.

VIERTES KAPITEL

Die Definitionen des Sophisten. 6. und 7. Definition (226a–236c)

§ 56. Die 6. Definition des Sophisten. Elenktiker (226a–231c)

a) Die Frage der Einordnung der 6. Definition.

Der sachliche Aufbau der Definitionen. Die 6. Definition als
Verbindung von 5. und 7. Definition (ἀντίλογος)

Die *sechste Definition* des Sophisten ist den Erklärern immer aufgefallen als eine Betrachtung, die aus dem Rahmen der bisherigen Definitionen herausfällt. Vor allem ist man ratlos, wie man diese Definition in den Rahmen der Dichotomie hineinbringen könnte. Hat man die Vorstellung vom Zusammenhang der vorbereitenden Definitionen, daß es Plato darauf angekommen sei, eine Begriffspyramide vorzusetzen, dann ist man in der Tat ratlos, diese sechste Definition irgendwo unterzubringen. Denn wir haben schon gesehen bei der Betrachtung der fünften Definition, daß diese im Zurückgehen auf das *χαίροσθαι* das letzte übrigbleibende Strukturmoment aus dem Rahmen, der den Angelfischer bestimmt, in Anspruch nimmt, so daß dieser vorgegebene Rahmen, wenn man lediglich den Rahmen ins Auge faßt, erschöpft ist. Aber es wurde immer schon betont, daß es nicht darauf ankommt, eine Gliederung äußerlicher Art zu geben, sondern das Phänomen des Sophisten mehr und mehr durch die einzelnen Definitionen näher zu bringen, und daß die *innere Verklammerung der einzelnen Definitionen in der Sache selbst gegründet* ist, d. h. immer in bestimmten sachhaltigen Charakteren, die am Sophisten, wie er sich zuletzt zeigt, faßbar werden. Orientiert man die Definitio-

nen so, dann zeigt sich ohne weiteres, daß gerade die sechste Definition dieser Betrachtungsart am meisten entgegenkommt. Sofern sie nicht in das Schema eingeht, ist sie eben ein Beweis dafür, daß es darauf grundsätzlich überhaupt nicht ankommt.

Die sechste Definition hat gegenüber den anderen schon einen positiveren Charakter der Beschreibung, weil sie unmittelbar die siebente vorbereitet, mit der dann die positive Betrachtung einsetzt. Für das Verständnis der sechsten Definition ist es wichtig, daß wir uns klar machen, wo eigentlich innerhalb der bisher beschriebenen Phänomene des Sophisten diese neue Deskription einsetzt. Es ist zu verstehen, daß die sechste Definition keine willkürliche Einführung eines sogenannten neuen »Gesichtspunktes« ist, sondern daß sie gerade die entscheidenden Phänomene des schon beschriebenen Sophisten aufnimmt und in die Richtung drängt, die eine eigentliche Bearbeitung möglich macht. Nämlich aufgenommen wird das *Phänomen des ἀντιλέγειν*, von dem in der *fünften Definition*, die zugleich die früheren zusammengreift, gehandelt wurde. Das ist zunächst, äußerlich genommen, aus dem Inhalt der sechsten Definition nicht sichtbar, wird aber bei genauerer Interpretation deutlich. Damit zeigt sich aber, daß die sechste Definition, sofern sie das ἀντιλέγειν aufgreift und schärfer expliziert, *gerade die fünfte mit der siebenten verbindet*, sofern in der siebenten der ἀντιλογος wieder ausdrücklich zum Thema gemacht wird.

Beachten Sie also wohl: Die Betonung des Aufbaus, auf die ich hier großen Wert lege, hat nicht die Abzweckung, irgendetwas über die literarische Form des Dialogs zu bestimmen und damit etwa aus stilkritischen Momenten die chronologische Ordnung zu gewinnen, sondern lediglich den *Sachgehalt* zu verstehen, wenn anders wir ein Recht haben zur Voraussetzung, daß Plato seinen Logos so angelegt hat, wie die Sache selbst aussieht, d.h. daß er, entsprechend dem vielgestaltigen Aspekt des Sophisten, auch bei diesem ansetzt und diese Viel-

gestaltigkeit hindrängt auf ein $\xi\nu$, auf das sie zusammengesehen wird – in der Weise der συναγωγή –, um von da aus dann eigentlich bestimmt zu werden. Damit fällt zugleich die Möglichkeit, diesen Dialog von bestimmten festen philosophischen Theoremen und Disziplinen her aufzuteilen in minderwertige Stücke, die lediglich zum Zwecke der Schulung, und in Kernstücke, die für die Fortgeschritteneren geschrieben wären.

Zu allem Überfluß ist im Text selbst an der Stelle des Überganges von der fünften zur sechsten Definition deutlich gemacht, worauf es ankommt. Ὅρῳς οὖν ὡς ἀληθῆ λέγεται τὸ ποικίλον εἶναι τοῦτο τὸ θηρίον καὶ τὸ λεγόμενον οὐ τῇ ἐτέρῃ ληπτόν (226a6 sq). Hier wird noch einmal daran erinnert, daß mit Recht dieses θηρίον, nämlich der Sophist, als ein ποικίλον, als ein »Vielgestaltiges und Buntes«, angesprochen wurde und deshalb als etwas, was man οὐ τῇ ἐτέρῃ ληπτόν, »nicht mit einer Hand«, bloß sogleich beim nächsten Zugreifen fassen kann. ἀμφοῖν χρῆ (a8), »es bedarf beider«. καὶ κατὰ δύναμιν γε οὕτω πομπτόν, τοιόνδε τι μεταθέοντας ἔχον αὐτοῦ (b1 sq). »Und nach Möglichkeit muß das Ergreifen, das Erfassen des Sophisten durchgeführt werden in der Weise, daß wir nachgehen, folgen der Spur«. Daß hier von Spur gesprochen wird, zeigt eben an, daß der Sophist selbst, der bisherige Sachgehalt, den der Gegenstand bietet, selbst etwas hergibt, was ermöglicht, ihm, wie wir sagen, auf die Spur zu kommen, d. h. ihn eigentlich zu sehen, ihm nachzugehen.

b) Formale Nachzeichnung des Weges der 6. Dihairesis. Auseinandernehmen (διαίρεσις) – Abheben (διάκρισις) – Wegheben – Freimachen, Reinigen (κάθαρσις). Vorblick auf den eigentlichen Gegenstand der κάθαρσις: die ἀγνοία. Die κάθαρσις als ἐλεγχος

Wenn man äußerlich nur dem Text folgt, ist es dem ersten Anschein nach verwunderlich, wenn nach der besagten methodischen Forderung der ξένος die Frage stellt: τῶν οἰκτικῶν

ὀνομάτων καλοῦμεν ἅττα που; (226b2 sq). »Haben wir in unserer Sprache Bezeichnungen τῶν οἰκετικῶν« – zu ergänzen ist τεχνῶν – »für Verhaltensweisen, für ein Sich-Auskennen, das betrifft das Verhalten des Gesindes, der Dienerschaft?« Das ist in der Tat, wenn man von früheren Definitionen herkommt, zunächst frappant, eine ganz fremdartige Frage, die wir aber später näher verstehen werden. Wir werden sehen, daß das Zurückgehen auf diejenigen, die etwas im Hause zu tun haben, nicht zufällig ist, ganz abgesehen davon, daß die Verhaltensweisen, die bezüglich der Dienerschaft im Hause herangezogen werden, in sich selbst schon in einer bestimmten Abzweckung gewählt sind. Der ξένος zählt nun ganz bestimmte auf, keine beliebigen, sondern bestimmte, die schon aus dem, worauf er, im Ganzen gesprochen, hinaus will, bestimmt sind (226b4 sqq). διηθεῖν (b4) heißt: »durchsehen, durch ein Sieb durchschlagen«; διατᾶν (b4) heißt ebenfalls: »durchsehen«; βράττειν (b6) – ein charakteristischer Ausdruck für das, was wir später verstehen wollen – heißt: »hin und her schütteln und durch dieses Schütteln etwas herauswerfen«, beim Getreide die Spreu, das »Worfeln«; statt διακρίνειν steht in einer anderen Lesart διασήθειν (b6), das wieder »durchsieben« heißt. Dann werden noch weitere aufgezählt: ξαίειν (b8), »kämmen«; κατάγειν (b8), »spinnen«; κερκίζειν (b8), »weben«. Theätet fragt 226c1 sq mit Recht, worauf der ξένος mit diesen merkwürdigen Dingen, die zunächst ebenso wenig mit dem Angelfischer wie mit dem Sophisten zu tun haben, eigentlich hinaus will. Der ξένος antwortet: διαιρετικὰ τὰ λεχθέντα σύμπαντα (vgl. c3), »alle sind solche Verhaltungen, die auseinandernehmen«, διαρῖσθαι, oder, wie es gleich nachher heißt: μίαν οὐσαν ἐν ἁπασί τεχνῇ (c5 sq), und diese τέχνη ist διακριτική (c8). διακρίνειν, »abheben«, ist gegenüber dem διαρῖσθαι ein verschärfter Ausdruck. Es besagt: nicht nur etwas überhaupt auseinandernehmen, sondern beim Auseinandernehmen die Auseinandergenommenen *gegeneinander abheben*, *gegeneinander unterscheiden*. Es besteht also ein phänomenaler Unterschied,

ob ich etwas Vorgegebenes einfach auseinandernehme und es dabei bewenden lasse oder ob das Auseinandernehmen seinem Sinne nach Abhebungscharakter hat, d.h. das eine *gegen* das andere unterscheidet.

Diese διάκρισις kann sich nun wiederum so vollziehen, daß sie ist ein διακρίνειν τὸ δ' ὁμοιον ἀφ' ὁμοίου (vgl. d2 sq), »daß Gleiches gegen Gleiches abgehoben wird«, oder aber so, daß dieses διακρίνειν ist ein ἀποχωρίζειν, ein »Sondern«, und zwar τὸ χεῖρον ἀπὸ βελτίονος (vgl. d1 sq), »des Schlechteren vom Besseren«. Es gibt also ein Auseinandernehmen, ein abhebendes Auseinandernehmen, und dieses kann nun sein ein Abheben so, daß die beiden gegeneinander Abgehobenen in ihrem Seinscharakter gleichmäßig bestimmt sind oder so, daß sie verschieden sind, daß die Abhebung ist ein *Auseinandernehmen eines Schlechteren von einem Besseren*. Dieses Abheben ist ein *Wegheben*, nämlich des Schlechteren vom Besseren, so daß nun das, wovon abgehoben wird, das Bessere, selbst belassen bleibt; es ist ein ἀποβάλλειν τὸ χεῖρον und ein καταλείπειν τὸ βέλτιον (vgl. d5 sqq). So wird ein ganz bestimmter Aufbau der Struktur des διαπεῖσθαι sichtbar. Wir können rein terminologisch noch einen schärferen Unterschied machen, indem wir innerhalb des Abhebens des Schlechteren gegen ein Besseres den Sinn der Abhebung 1. so fassen, daß es einfach bei der Abhebung bleibt, was wir bezeichnen können als *Sichten*. Liegt dagegen 2. der Sinn des Abhebens zugleich darin, daß das Schlechtere weggehoben wird vom anderen, so daß durch dieses Wegheben das andere, Bessere frei wird, dann nennen wir dieses Sichten *Reinigen*. Eine solche auseinandernehmende Abhebung ist also der καθαρμός (d10), die »*Reinigung*«. Wenn wir hier die Reinigung gegen das Sichten abheben, so ist zu beachten, daß der Sinn des καταλείπειν (vgl. d6), des »Zurücklassens«, nicht indifferent ist, daß die Reinigung nicht einfach den Sinn hat, eines vom anderen wegzunehmen und das, wovon weggenommen wird, auf sich beruhen zu lassen, sondern der Sinn liegt gerade darin, das, wovon weggenommen wird, *frei zu machen*.

und durch diese Freilegung es selbst zu seinen eigenen Möglichkeiten zu bringen, also die Hindernisse, die ἐμποδίζοντα, wie der ξένος später sagt (230c6), »das, was im Wege liegt«, wegzuräumen, damit das Gereinigte nunmehr zu sich selbst kommen kann.

Die Fixierung der Strukturen der διαίρεσις ist deshalb wichtig, weil das Objekt, das später als der eigentliche Gegenstand einer bestimmten διαίρεσις bzw. κάθαρσις herausgearbeitet wird, gerade das Thema ist, das in den spezifisch ontologischen Partien des Dialogs abgehandelt wird. Es ist nämlich so etwas, das in sich selbst ein βέλτιον und χεῖρον vereinigt, und zwar so, daß das eine durch das andere niedergehalten wird. Dieses χεῖρον, das eigentlich Gegenstand dieser κάθαρσις ist, ist nichts anderes als so etwas, das, sofern es ist, zugleich nicht ist, so daß in diesem eigentümlichen Objekt eine συμπλοκή des ὄν und des μὴ ὄν vorliegt und es darauf ankommt, diese συμπλοκή als etwas Ursprüngliches zu sehen. Das besagt aber, daß von fundamentalen Dogmen, die damals die Philosophie beherrschten, abzusehen ist. Denn eine συμπλοκή des μὴ ὄν mit dem ὄν war für die damalige Zeit etwas Unerhörtes, sofern nämlich nur das Seiende ist und das Nichtseiende nicht ist – und eine andere Möglichkeit nicht besteht. Auf dieses eigentümliche Objekt werden wir stoßen, je mehr wir das verstehen, was eigentlich Thema der κάθαρσις ist, wie sie der Sophist bzw. der eigentliche Philosoph betreibt. Daher ist die sechste Definition eine *positive* Beschreibung des Sophisten, positiv, sofern auf die Grundlagen zurückgegangen wird, auf denen seine Existenz überhaupt ruht.

Die διαίρεσις ist also 1. ein *Auseinandernehmen*, als διάκρισις ist dieses Auseinandernehmen 2. abhebendes *Gegeneinander-Unterscheiden*. Ich kann in diesem Zusammenhang noch nicht darauf eingehen, daß mit diesem Auseinandernehmen im zweiten Sinne schon ein ganz neues Strukturmoment gegeben ist, sofern Etwas-gegen-ein-anderes-unterscheidend-Abheben in sich voraussetzt einen bestimmten *Hinblick* auf das, wonach

sie unterschieden werden – was beim bloßen Auseinandernehmen noch nicht gegeben ist. Dieses abhebende Gegeneinander-Unterscheiden kann nun 3. ein weghebendes Unterscheiden sein, so, daß das, was gegeneinander unterschieden wird, zugleich auseinander gehoben wird im Sinne der *Sichtung*. Dieses sichtende Auseinandernehmen im Sinne des Weghebens kann nun 4. sein ein sichtendes *Freilegen*, so, daß das Freigelegte nun selbst da behalten wird und da bleibt, ein *λειπόμενον* ist, also ein solches Sichten, das zugleich auf das, was zurückbleibt, eigentlich zugeht und es ergreift. Diese *διαίρεσις* ist von der Art der *κάθαρσις*.

Damit ist angezeigt – wenn wir auf die Seite dessen sehen, was Gegenstand einer solchen *διαίρεσις* im Sinne der *κάθαρσις* werden kann –, daß es sich um etwas handelt, das den Charakter des *χαῖρον* und des *βέλτιον* hat, und zwar so, daß diese beiden zunächst miteinander gegeben und ein Seiendes einheitlich bestimmend sind. Aus der konkreteren Fassung der *διαίρεσις*, wie sie die sophistische Lehrtätigkeit vollzieht, ergibt sich dann, daß das, was Objekt der eigentlichen *κάθαρσις* wird, die *ἄγνοια* ist, und daß mit ihm, um das vorwegnehmend zu charakterisieren, die *κάθαρσις* letztlich sich herausstellt als *ἐλεγχος*. *ἐλεγχος* heißt: »an den Pranger stellen, offenbar werden lassen«. Etwas, das in sich zwar der Möglichkeit nach ein *βέλτιον* hat, aber durch ein *χαῖρον* niedergehalten wird, wird durch die *κάθαρσις* als *ἐλεγχος* offenbar gemacht, und dieses Offenbarmachen ist in sich selbst eine *ἐκβολή*, ein Hinauswerfen des *χαῖρον*, und damit ein Freiwerden des *βέλτιον*. Das ist, ganz formal zunächst, der Weg, den die Beschreibung als sechste Definition des Sophisten nimmt.

Wir wollen diesen Weg im einzelnen verfolgen.

c) Nachzeichnung des Weges der 6. Dihairesis im einzelnen

α) Die Unterscheidung der καθάρσεις aus dem Hinblick auf das Objekt des Sophisten (ψυχή).

κάθαρσις des Leibes und κάθαρσις der ψυχή. Bemerkung zur Dialektik. κάθαρσις als ἐκβολή τῆς κακίας

Die Verhaltensweisen des διακρίνειν wurden nicht ohne Absicht sichtbar gemacht im Ausgang von solchen Verrichtungen, die auf das alltägliche Dasein zu Hause, auf Unterhalt, Ausrüstung des alltäglichen Lebens bezogen sind. Wenn wir uns an das erinnern, was bisher vom Sophisten deutlich gemacht wurde, so ist zu sagen: Seine τέχνη wurde charakterisiert als δοξοπαιδευτική; in seinem Verhalten liegt also ein Anspruch auf παιδεύειν. Genauer gesagt ist seine τέχνη μαθηματοπωλική, sein Verhalten ist ein »Hergeben, Verkaufen von μαθήματα« bzw. von λόγοι. Und seine Umgangsart mit denen, an die er seine Schätze verkauft, ist die ἀντιλογική bzw. die ἐριστική. An allen diesen Verhaltensweisen ist sichtbar, daß sie ihrem Sinne nach gehen auf die Existenzmöglichkeiten der anderen Menschen, auf deren ψυχή. Genauer gesagt – sofern es sich hier handelt um die Ausbildung der παιδεία, das Verkaufen von μαθήματα, das ἀντιλέγειν – dieses Verhalten zielt auf die ψυχή, sofern in ihr liegt das νοεῖν, das Erkennen im weitesten Sinne. Es ist also festzuhalten, 1. daß die ganze *Verhaltung des Sophisten* durchgesetzt ist von der Bestimmung des λόγος und 2. daß das *Objekt seiner Jagd* die ψυχή *des Anderen* ist.

Von da aus ist die Wendung zu verstehen, die die gegenwärtige Betrachtung des διαρπείσθαι sogleich nimmt. Denn dieses διαρπείσθαι soll ja nichts anderes besagen als die Vorgabe eines Phänomens, das nachher für das Verhalten des Sophisten in Anspruch genommen wird. Demnach wird, sofern es geht auf die Seele, auch diese διαρψεις bzw. der καθαρός sich auf die Seele, auf die Existenz der Anderen, und zwar bezüglich der δίανοια, richten. So ist die Unterscheidung, die jetzt bezüglich

des Objekts des καθαρός gemacht wird, keine äußerliche und schulmäßige, sondern sie ist in der Idee des Sophisten, d. h. im Objekt seines Verhaltens schon vorgezeichnet. Daher werden die καθάρσεις nun wiederum unterschieden in solche, die sind *περι τὸ σῶμα*, und solche, die *περι τὴν ψυχὴν* (227c8 sq.). Diese Unterscheidung dient zugleich dazu, den Sinn der καθάρσεις, die sich auf die ψυχή bezieht, vorläufig zu klären. Es ist nicht zufällig, daß hier die möglichen *Weisen der καθάρσεις, die sich auf die σώματα beziehen*, gewissermaßen *exemplarisch fungieren für die Reinigungsarten, die sich auf die Seele beziehen*, sofern sich nämlich zeigt, daß auch die Existenz, die Seele, d. h. das volle Sein des Lebenden, des Menschen, im Sinne der Gestalt, des καλῶς, des εἶδος, gefaßt sind.

Zunächst also gibt es – und das ist auch bekannter – einen καθαρός *περι τὰ σώματα* (vgl. 226e5). Dabei ist zu unterscheiden einmal das σῶμα τῶν ἀψύχων (vgl. 227a3), »der Körper dessen, was ohne Seele ist«, was nicht lebt, des Unlebendigen, nur Stofflichen, dann das σῶμα τῶν ἐμψύχων (227b7), »der Körper dessen, was lebt«. Einen solchen Körper, der den Charakter des Lebens hat, nennen wir *Leib*. Das Charakteristische eines solchen Körpers liegt darin, daß er nicht einfach nur von außen, für die αἰσθήσεις, für die ἀφή und das ὄρᾶν, gegeben ist, sondern daß er als Körper für das Lebendige, dessen Körper er ausmacht, selbst *von innen her*, wie wir sagen, gegeben ist. Das Verhältnis zu meinem Körper ist also ein spezifisch seelisches, d. h. es liegt in ihm die Möglichkeit, daß »ich mich befinde« in bezug auf ihn. Deshalb sprechen wir von einem körperlichen Befinden. Nur ein Körper, der Leibcharakter hat, hat in seinem Sachgehalt die Struktur, daß ich mich bezüglich seiner so und so befinde. Ein Stuhl oder ein Stein befindet sich nicht, obzwar er ein Körper ist. Demnach ist auch die mögliche Einflußnahme auf den Körper jeweils verschieden, ob er Leib ist oder nur Körperding. Das letztere kann nur gereinigt werden im Sinne des »Waschens« oder »Schmückens«, der γυμναστική oder κοσμητική (227a3 sq.). Die Einflußnahme, im Sinne des καθαρ-

μὸς, auf den Leib hat den Charakter der γυμναστική bzw. der ιατρική (226e8 sq), »Gymnastik« und »Heilen«. Diese beiden letzteren Arten der Reinigung, ιατρική und γυμναστική, werden später wieder aufgenommen, wo es sich um die Bestimmung derjenigen Reinigung handelt, die sich auf das Seelische als solches bezieht.

Diese Betrachtung von scheinbar ganz primitiven alltäglichen Verhaltungen gibt Plato Gelegenheit, eine Zwischenbemerkung über die Dialektik zu machen, 227a7 sq; hier nennt er sie ἡ μέθοδος τῶν λόγων (vgl. a7 sq). Er betont ausdrücklich, worauf es bei dieser dialektischen Analyse der τέχναι ankommt: nicht darauf, welche von ihnen mehr oder weniger leistet innerhalb des Lebens, welche eine höhere Funktion der Reinigung hat und welche eine niederere; um die Vorzüge der faktischen Reinigungsarten handelt es sich hier nicht. Denn τοῦ κτήσασθαι [...] ἕνεκα νοῦν [...] πειρωμένη (227a10 sq), »sie will lediglich Besitz nehmen vom νοῦς, vom Vernehmen, vom Sehen«, – das ist in verkürzter Redeweise gesagt: νοῦς steht für νοοῦμενον so wie λόγος für λεγόμενον –, sie will also lediglich in Besitz nehmen das Vernommene, das Gesehene. D.h. es kommt ihr lediglich auf das Vernehmen der Seinszusammenhänge an: τὸ συγγενὲς καὶ τὸ μὴ συγγενὲς κατανοεῖν (b1 sq), »in den Blick zu bekommen, was in einem γένος, in einem ἔν, miteinander zur selben Herkunft gehört und was nicht«. Weil also nur diese Herkunftsstruktur und einzig sie Thema ist, τιμᾷ πρὸς τοῦτο ἐξ ἴσου πάσας (b2), »hält sie alle diese verschiedenen τέχναι in ein und derselben Schätzung«. Sie ist indifferent gegenüber ihrer faktischen Bedeutung, und daher σεμνότερον δέ τι τὸν διὰ στρατηγικῆς ἢ φθειριστικῆς δηλοῦντα θεραπευτικὴν οὐδὲν νενόμικεν (b4 sq), »sie hält um nichts würdiger oder vornehmer, überlegener denjenigen, der etwa die Struktur des θεραπεύειν expliziert am Verhalten eines Feldherrn, als den, der dasselbe zeigt an der Jagd auf Läuse«. Es ist damit ebenso, wie wenn einer in der Logik glaubt – wie das oft vorkommt –, er müsse, um die Struktur des Satzes oder des Begriffs explizieren zu können, ein Beispiel

mindestens aus der theoretischen Physik herholen, was gerade ein Beweis dafür ist, daß der Betreffende noch nicht weiß, worum es sich handelt: daß der Sachgehalt zunächst gleichgültig ist, daß es sich vielmehr im διαλέγεσθαι um *Strukturen* handelt, die vor allem liegen, was die jeweilige praktische Verwendbarkeit, den faktischen Vorrang des Seienden selbst ausmacht. Das ist ein deutlicher *Hinweis in die Richtung* in die die *Umbildung* des διαλέγεσθαι geht. Der ξένος schließt diese methodische Zwischenbetrachtung damit, daß er auf das Verhandelte zurückgreift und betont (227b6 sqq), es komme hier – gleichgültig, ob es sich um belanglose oder sehr wertvolle Verrichtungen handelt – lediglich darauf an, getrennt zu halten diejenige κάθαρσις, die sich auf die σώματα bezieht, von der περί τὴν διάνοιαν; und gerade diese κάθαρσις haben wir gewissermaßen von vorneherein »in die Hand genommen«, ἐπικεχείρηκεν ἀφορίσασθαι (227c4 sq), »um sie auszugrenzen«.

So faßt jetzt die Analyse bei der διαίρεσις περί τὴν ψυχὴν Fuß, und die Frage ist, inwiefern von einer κάθαρσις περί τὴν διάνοιαν gesprochen werden könne. Erinnern wir uns an die Struktur der κάθαρσις: 1. ἐκβάλλειν, »herauswerfen«, und zwar im Sinne des καταλείπειν, »zurücklassen«, nämlich des βέλτιον, 2. διακρίνειν ὁμοιον ἀφ' ὁμοίου (vgl. 226d1–7). Die nächste Frage ist: Gibt es in der Seele so etwas, was ein solches Verhalten zu ihr ermöglicht, das Herauswerfen eines χεῖρον und das Behalten eines βέλτιον? Was wir alltäglich vom faktischen Dasein, vom Leben wissen, zeigt uns, daß es gibt ἐν ψυχῇ: πονηρία und ἀρετή (vgl. 227d4), diese Ausdrücke hier vorläufig in einem ganz allgemeinen Sinne genommen: »Schlechtigkeit« und »Tüchtigkeit«. Mit Bezug auf diese Verfassung der Seele wäre also der καθαρός nichts anderes als ἐκβολή πονηρίας bzw. κακίας ἀφαίρεσις (vgl. d9 sq).

Die nähere Bestimmung der κάθαρσις wird darauf sehen müssen, was diese κακία selbst ist, inwiefern es eine κακία in der Seele gibt. Hier ist nun die Stelle, wo die exemplarische Bedeutung des σώμα in die Fassung der Seinsstruktur der Seele

hineinwirkt: Es wird, um die κακία der Seele zu bestimmen, zurückgegriffen auf die κακία im σῶμα, im Leib. Den Leitfa-
den für die nähere Bestimmung des Objekts, auf das sich die
sophistische Bemühung richtet, gibt also die Reinigung ab, so-
fern sie sich auf den Leib, σῶμα, bezieht.

β) Die Bestimmung der κακία in der ψυχῇ am Leitfaden
des Leibes

αα) Die κακία des Leibes.

Krankheit und Häßlichkeit. Krankheit: στάσις (Aufstand).
Häßlichkeit: ἀμετρία, δυσαιδέες (Mißverfassung). Das Gerichtet-
sein-auf als Bedingung der Möglichkeit der ἀμετρία einer Ver-
haltung; allgemeine Strukturanalyse

Der Leib des Menschen kann in zweifacher Weise ein χεῖρον
zeigen: einmal als νόσος, »Krankheit«, und zweitens als αἰσχος,
»Häßlichkeit« (vgl. 228a1), das Gegenteil des καλῶς. Die
Strukturen dieser beiden Schlechtigkeiten sind wesentlich ver-
schieden.

νόσος, »Krankheit«, wird bestimmt als στάσις (vgl. a4),
»Aufstand«, und diese στάσις als διαφορὰ τοῦ φύσει συγγενοῦς ἐκ-
τινος διαφθορᾶς (vgl. a7 sq), als »Auseinandergetragenwerden
dessen, was συγγενές ist, was seinem Sein nach eigentlich zu-
sammengehört, auf Grund einer Störung«, Vernichtung im
weitesten Sinne. Das Charakteristische von νόσος ist also die
στάσις, das *Auseinander- und Gegeneinandertreten*, die *Rebel-
lion* von Bestimmungen, die eigentlich im Seienden selbst zu-
sammengehören, die also für die φύσις des Seienden in glei-
cher Weise konstitutiv sind. δόξα, ἐπιθυμία, θυμός, ἡδονή, λόγος,
λύπη (vgl. b2 sq): alle diese Bestimmungen sind konstitutiv für
das Sein des Menschen. Aber für solche, die sich in einem un-
glücklichen Zustand seelischer Art befinden, treten diese
Strukturmomente nicht nur auseinander, sondern gegenein-
ander, so daß eine Rebellion entsteht. Dieser Aufstandscharak-
ter bestimmt νόσος. Das Wesentliche ist also, daß eine Verhal-

tungsweise mit einer anderen und gegen eine andere in Widerstreit kommt.

αἰσχος dagegen ist τὸ τῆς ἀμετρίας [...] γένος (a10 sq), das γένος der ἀμετρία, der »Unangemessenheit«. Hier handelt es sich nicht um die *Beziehung* eines Verhaltens zu einem anderen, sondern um das Verhältnis, das in dem Verhalten *selbst* und einzig in ihm liegt. Es kommt hier nicht an auf die Beziehung z. B. des Sprechens über etwas zur Stimmung – daß ich, je nachdem ich so und so gestimmt bin, Leidenschaften, Vorurteile habe, über die Sache so spreche oder anders, daß meine Stimmung auseinandergeht in bezug auf das Reden über die Sache – also um λόγος und λύπη –, sondern es geht lediglich um *ein* Verhalten, z. B. – was hier abgehoben wird – lediglich um das νοεῖν. Dieses hat in sich selbst den Charakter des αἰσχος, sofern in ihm eine Unangemessenheit sich zeigt, die in seinem eigenen Sein gelegen ist. Beim αἰσχος also handelt es sich um die ἀμετρία, die *Unangemessenheit einer Verhaltung* nicht rücksichtlich einer anderen, sondern *rücksichtlich ihrer selbst*. Wo dieses γένος der ἀμετρία ist, da ist πανταχοῦ δυσαιδέες (a10 sq), »da überall hat das Seiende nicht das εἶδος, Aussehen«, das ihm eigentlich zukommt, da ist de-formatio, Mißgestalt; das εἶδος ist nicht, wie es sein sollte. Der Unterschied von αἰσχος gegenüber νόσος ist, daß die Unangemessenheit innerhalb einer Verhaltung selbst liegt, die spezifische Verfassung ihrer selbst betrifft.

Es ist nun zu fragen, was für eine Struktur vorausgesetzt werden muß bezüglich einer Verhaltung, daß in ihr so etwas wie αἰσχος, ἀμετρία möglich ist. Nicht jede seelische Verhaltung hat die Möglichkeit in sich zu diesem δυσαιδέες. Wir müssen demnach fragen: Welches ist das εἶδος, die Seinsstruktur einer Verhaltungsweise, die ein solches δυσαιδέες, eine solche Mißverfassung ermöglicht? Das tritt heraus aus der Analyse 228c1 sqq: ὅσ' ἂν κινήσεως μετασχόντα καὶ σκοπὸν τινα θέμενα πειρώμενα τούτου τυγχάνειν καθ' ἑκάστην ὁρμὴν παράφορα αὐτοῦ γίγνεται καὶ ἀποτυγχάνη, πότερον αὐτὰ φήσομεν ὑπὸ συμμετρίας τῆς

πρὸς ἄλληλα ἢ τοῦναντίον ὑπὸ ἀμετρίας αὐτὰ πάσχειν; Wir wollen aus dieser kurz zusammengedrängten Analyse die einzelnen Momente herausheben. Es handelt sich um die ψυχή, um eine seelische Verhaltung, die

1. charakterisiert ist als κινήσεως μετασχόντα, als solches also, »was in sich trägt κίνησις«. Das will besagen: eine seelische Verhaltung, die in sich selbst den Charakter hat des Von-zu, die in ihrem Sein als solchem unterwegs ist zu etwas; das besagt dieses κινήσεως μετασχόν.

2. σκοπὸν τινα θέμενα, die bei diesem Unterwegssein-zu das, worauf zu sie unterwegs ist, als σκοπός gesetzt hat. σκοπός pflegt man mit »Ziel« zu übersetzen. Wenn man es richtig interpretiert, hat es seinen Sinn. Das Worauf-zu nämlich einer κίνησις ist das, wobei sie ihrem eigentlichen Sinne nach zu Ende kommt, das τέλος. σκοπός aber ist ein solches τέλος, das als τέλος »gesichtet« ist, σκοπεῖν, also aufgedeckt ist. In dieser Bewegung wird von ihr selbst ihr eigenes Ende vorweggesehen. Das ist der eigentliche Sinn des Zieles.

3. πειρώμενα τούτου τυγχάνειν: diese κίνησις ist nicht nur unterwegs-zu, sondern sie hat in sich die ὁρμή, »den Versuch, dahin zu gelangen«, also eine positive Tendenz, den »Drang«, – was ein neues Moment ist gegenüber einer bloß faktischen Bewegung darauf zu. Wo das gegeben ist, da kann sich einstellen

4. eine παραφορά, ein »Danebengelangen«. Denn nur wo eine φορά bzw. eine κίνησις ist im Sinne der Tendenz, zu einem τέλος zu gelangen, das σκοπός ist, gibt es im eigentlichen Sinn ein Daneben. Nur für eine tendenzmäßig orientierte φορά ist die Möglichkeit einer παραφορά gegeben.

ἀσχος im Sinne dieser Mißverfassung ist also nur da möglich, wo wir eine Verfassung vor uns haben, die in ihr selbst eine *Direktion auf etwas* hat und vom σκοπός abkommen, es verfehlen kann. Eine solche Verhaltung ist ein διαφέρειν nicht von einem anderen, sondern von sich selbst, vom Seinssinn, der in diesem Seienden selbst liegt. Das Seiende ist in sich selbst, in

seiner faktischen Verfassung, dem unangemessen, worauf es selbst als solches aus ist. αἰσχος als ἀμετρία ist also eine Unangemessenheit, die aus dem Seienden selbst auf es selbst zurückschlägt.

Nun entsteht die Sachfrage: Wo und als was ist ein solches Phänomen in der ψυχή gegeben?

ββ) Die ἀμετρία in der ψυχή: ἄγνοια.

Strukturanalyse des νοεῖν. Das Gerichtswesen (ὁρμή) des νοεῖν auf das ἀληθές. Die ἄγνοια als Häßlichkeit in der ψυχή. Das ἀληθεύειν als καλόν

Die Sachfrage ist also: Wo ist in der ψυχή und als was ein solches Phänomen der κίνησις gegeben, das in sich eine ὁρμή trägt und die Möglichkeit der παραφορά? *Dieses Phänomen in der ψυχή ist das νοεῖν*, in der konkreteren Fassung das φρονεῖν, die φρόνησις, die bei Plato gegenüber σοφία und ἐπιστήμη noch ungeschieden ist. Der allgemeinste Terminus ist das νοεῖν. Das τέλος dieser κίνησις als νοεῖν ist das ἀληθές; das, wobei das Sehen zu Ende kommt, ist das Gesichtete, d. h. das Seiende so, wie es unverdeckt an ihm selbst da ist. Deshalb ist das, was die *Unangemessenheit* in diesem νοεῖν selbst bezüglich seiner selbst ausmacht, die παραφροσύνη: ἐπ' ἀλήθειαν ὁρωμένης ψυχῆς, παραφόρου συνέσεως γιγνομένης, οὐδὲν ἄλλο πλὴν παραφροσύνη (228c10 sqq). παραφροσύνη – wir können das schwer übersetzen, vor allem nicht schön im üblichen Sinne. Der eigentliche Sinn ist: »Danebensichtigkeit«, – keine Blindheit, kein bloßes Nichtsehen, sondern eine viel radikalere Mißgestaltung, eben: »Danebensichtigkeit«, also ein Sehen. Ein extremes Phänomen der παραφροσύνη kennen wir als *Verranntheit* in etwas. Diese Auffassung, daß das νοεῖν in der Seele ein solches Phänomen ist, das eine παραφροσύνη möglich macht, daß es also ein ἄγνοεῖν gibt und dieses ἄγνοεῖν in sich selbst eine Mißverfassung ist, ganz abgesehen davon, was für ein praktisches Verhalten aus diesem ἄγνοεῖν resultiert, – diese Auffassung gründet in einer ursprünglicheren, die im vorigen Satz zum Ausdruck

kommt: Ἀλλὰ μὴν ψυχὴν γε ἴσμεν ἀκούσαν πᾶσαν πᾶν ἀγνοοῦσαν (228c7 sq). »Wir wissen, daß jede Seele – das will besagen: jedes menschliche Erkennen, denn hier handelt es sich um das νοεῖν – ἀκούσα, ohne positiven Antrieb von ihr selbst her, in Unkenntnis ist«. Für dieses Verfehlen, für dieses Danebensehen gibt es in der Seele keine positive ὁρμή. Vielmehr geht gerade auch in der Danebensichtigkeit die ὁρμή auf das ἀληθές. Der Anspruch und die Meinung besteht, das νοεῖν, das faktisch ἀγνοία ist, sei beim ἀληθές. Von hier aus zeigt sich, daß in der Tat in der Seele eine solche ἀγνοία liegt, und, worauf es Plato hier vor allem ankommt, daß diese ἀγνοία κακία αὐτὸ ἐν ψυχῇ μόνον γινόμενόν ἐστιν (vgl. 228d10 sq), daß diese ἀγνοία »rein als solche«, αὐτὸ μόνον, sofern sie da ist, schon eine Mißgestaltung ausmacht, daß also das δυσσείδες innerhalb dieser Grundverhaltung die κακία bestimmt. Positiv besagt das, daß das eigentliche echte νοεῖν, d. h. das ἀληθεύειν das καλῶς ist, das also, was in der Seele eigentlich bleiben und frei werden soll. Dabei müssen wir im Auge behalten, daß καλῶς bzw. τὸ καλόν und αἰσχος für die Griechen die entscheidenden Prädikate sind für etwas hinsichtlich seines eigentlichen Seinscharakters. Unser Ausdruck schön und dergl. ist viel zu blaß und abgegriffen, um den Sinn von καλῶς in irgendeiner Bedeutung wiederzugeben. Das Wesentliche ist, daß das νοεῖν, diese ὁρμή der Seele auf das ἀληθές, als das Ursprünglichste der menschlichen Verfassung gesehen wird.

Wir stoßen hier auf eine ganz ursprüngliche Struktur, die für die griechische Philosophie damals sichtbar war, eine *Struktur des Daseins*, die allerdings nicht in einer ausdrücklichen anthropologischen Besinnung durchforscht worden wäre.

γγ) Das Gerichtetsein-auf als ursprüngliche Struktur des Daseins als In-sein (In-einer-Welt-Sein).

Die Entdeckung des In-seins bei den Griechen. Die reluzente Deutung der Existenz aus der »Welt« bei den Griechen. Das Dunkel der Geschichte der anthropologischen Fragestellung (Dilthey). Die Ontologie des Daseins als Voraussetzung für eine Einsicht in sie

Die Struktur des *Unterwegsseins des Daseins zum Unverdeckten* betrifft diejenige Seinsstruktur am Dasein, die wir phänomenal als das *In-sein* bezeichnen. Dasein, hier immer als Titel für das menschliche Sein, ist charakterisiert durch das Grundphänomen des In-seins oder, voller ausgedrückt, *In-einer-Welt-sein*. Dieses In-einer-Welt-sein, das ein Grundphänomen ist und nicht weiter auflösbar, sondern ein primärer und vielleicht der primäre ontologische Befund am Dasein selbst, – dieses In-sein ist zunächst durchherrscht durch die *ἀγνοια*, durch eine Kenntnis der nächst-gegebenen Welt, die zugleich eine Unkenntnis ist, eine bestimmte Verranntheit in den nächst-gegebenen Augenschein, aus dem heraus das weiter Begegnende von der Welt gedeutet, befragt und erklärt wird. Die so erwachsene Kenntnis kann Wissenschaft werden und als solche gepflegt und geschätzt sein. Zugleich wird deutlich, daß in diesem ἀγνοεῖν positiv die *δρμή* auf ein ἀληθεύειν liegt, die die Möglichkeit hat, die Unwissenheit in diesem positiven Sinn zu durchbrechen. Ich betonte, daß die Griechen in der ganzen Richtung ihres wissenschaftlichen Fragens nicht primär auf die anthropologischen Zusammenhänge eingestellt waren, sondern daß es ihnen darauf ankam, das Sein der *Welt*, in der der Mensch lebt, aufzuklären. Ganz naiv und selbstverständlich deuteten sie dann mit den gleichen Mitteln, mit denen sie dieses Seiende in seinem Sein aufklärten, zugleich die *Existenz*, das Sein der Seele. Das ist eine Tendenz, die schon im natürlichen Dasein vorgegeben ist, sofern das natürliche Dasein auch die Mittel seiner Selbstausslegung nimmt aus der zu-

nächst erfahrenen Welt. Die griechische Forschung folgt nur dieser ganz primitiven und in sich selbst berechtigten Tendenz der Selbstausslegung aus dem Nächstgegebenen. Um aber überhaupt die anthropologische Struktur zu sehen, in der der Mensch innerhalb der griechischen Forschung stand, bedarf es des Rückgangs in diese Phänomene des ἀληθεύειν, des aufdeckenden Erschließens der Welt. Freilich ist das nur eine Richtung, in der wir den Zugang zu diesen noch ganz dunklen Zusammenhängen der Seinsstrukturen des menschlichen Daseins finden, ganz abgesehen davon, daß wir heute noch wenig im klaren sind über die konkrete Geschichte der Entwicklung der anthropologischen Fragestellung. Ein Mann wie Dilthey hat sein ganzes langes Leben daran gesetzt, um hier durchzusehen, und er ist, wie er in der Rede zu seinem siebzigsten Geburtstag selbst gestand, unterwegs liegengeblieben¹. Wir haben nicht nur nicht die faktischen konkreten Zusammenhänge der griechischen Anthropologie, sondern auch nicht die der griechischen und christlichen Anthropologie, und am allerwenigsten den Zusammenhang der Anthropologie Luthers mit der vorangegangenen Anthropologie. Bei diesem Stand der Forschung dürfen wir nicht daran denken, irgendetwas Bestimmtes über diese Phänomene aussagen zu können, zumal die eigentliche sachliche Vorbereitung für die Erforschung dieser Phänomene noch im argen liegt. Denn man kann diese Strukturen nur sehen, wenn man überhaupt die Ontologie des Daseins selbst zum Thema einer eigentlichen Forschung macht.

In diesen Zusammenhang sind die Strukturen zu stellen, die hier bei der Aufklärung der ἄγνοια sichtbar werden. Dieser ἄγνοια entspricht nun, im Hinblick auf die καθαρις, eine *bestimmte Weise* der Reinigung. Es stellt sich die Frage: welche ist diese?

¹ W. Dilthey, Rede zum 70. Geburtstag, in: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften Band V, Erste Hälfte. Leipzig und Berlin 1924. Vgl. S. 9.

γ) Die Bestimmung der *κάθαρσις* der *ἄγνοια*αα) Die *κάθαρσις* der *ἄγνοια* als *διδασκαλική*

Wenn *ἄγνοια* ein *αἰσχος* ist, eine Mißverfassung, so enthält sie in ihrer Struktur ein *δυσ-*, ein *χεῖρον*. Es entsteht die Frage: Gibt es eine *τέχνη*, durch die dieses *δυσ-* herausgeworfen und das *βέλτιον*, das *ἀληθεύειν*, das *νοεῖν* freigelegt werden kann? Sofern es sich handelt um eine *τέχνη*, die sich richtet auf das Wissen und Nicht-Wissen, wird sie den allgemeinen Charakter einer *διδασκαλική* (vgl. 229a9), »Belehrung«, haben. Belehrung besorgt das Verschwinden der Unwissenheit in der Weise, daß sie Wissen mitteilt. Es ist aber die Frage, ob eine solche *διδασκαλική*, die selbst Wissen mitteilt – also wie der Sophist *λόγοι* verkauft –, imstande ist, diese Mißverfassung in der Seele zu beseitigen. So entsteht die Frage nach der auf die *ἄγνοια* gerichteten *διδασκαλική*. Die Überlegungen zielen darauf, gegenüber der zunächst gegebenen *διδασκαλική* eine ganz eigentümliche herauszuarbeiten, die einzig nur auf die Beseitigung dieser *ἄγνοια* zielt.

ββ) Weitere Bestimmung der *ἄγνοια*.

Die *ἄγνοια* als *ἄμαθτα*, als vermeintliches Wissen und Verranttheit, als eigentliche *κακία* in der *ψυχή*

Von der *ἄγνοια* sagt der *ξένος*: *Ἄγνοιας γοῦν μέγα τι μοι δοκῶ καὶ χαλεπὸν ἀφωρισμένον ὄρνει εἶδος, πᾶσι τοῖς ἄλλοις αὐτῆς ἀντίσταθμον μέρεσιν* (229c1 sqq). »Ich glaube, ich sehe eine Unwissenheit, nämlich die bereits charakterisierte, die *μέγα*, groß, ein großes und schwieriges in sich abgegrenztes Feld ist, eine Unwissenheit, die *ἀντίσταθμον* ist, die dasselbe Gewicht hat wie alle anderen Arten von Unwissenheit«, worunter zu befassen ist alles Nicht-Wissen im Sinne des bloßen Nicht-Kennens. Und er charakterisiert diese *ἄγνοια* nun genauer: Sie ist *τὸ μὴ κατειδὸτα τι δοκεῖν εἶδέναι* (c5), derjenige Stand und diejenige Verfassung des Menschen, die besteht darin: »etwas noch nicht gesehen haben, *μὴ κατειδὸτα τι*, und dabei für sich und die An-

deren so aussehen, als wüßte man es«. Etwas noch nicht gesehen haben, $\mu\eta\ \kappa\alpha\tau\epsilon\iota\delta\omicron\tau\alpha\ \tau\iota$ – dieses $\kappa\alpha\tau\alpha$ bedeutet eben: in der rechten Weise hinsehen auf ... – es noch nicht gesehen haben und dabei für sich und die Anderen – das ist hier zu ergänzen beim $\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu$ – so aussehen, als wüßte man etwas. Derselbe Tatbestand wird 230b noch einmal formuliert, so kurz, wie wir es eigentlich in unserer Sprache gar nicht können, und zwar mit Bezug auf das Phänomen, das dann später zur Sprache kommt, auf den $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. $\sigma\eta\tau\alpha\iota\ \tau\iota\varsigma\ \tau\iota\ \pi\acute{\epsilon}\rho\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ (b4 sq), ein solcher, »der glaubt, etwas über eine Sache zu sagen«, sie sehen zu lassen, $\acute{\alpha}\rho\omicron\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, »dabei aber nichts von ihr sagt«, im Gegenteil, sie verstellt. Dieses $\mu\eta\ \kappa\alpha\tau\epsilon\iota\delta\omicron\tau\alpha\ \tau\iota\ \delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu\ \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ bzw. $\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\iota\ \pi\acute{\epsilon}\rho\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$, das ist das, $\delta\iota'\ \omicron\upsilon\ \kappa\iota\nu\delta\upsilon\nu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \delta\omicron\varsigma\alpha\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\ \sigma\phi\alpha\lambda\lambda\omicron\mu\epsilon\theta\alpha\ \gamma\iota\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ (229c5 sq), »dadurch, durch dieses eigentümliche Phänomen der $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha$, ist uns allen das gegeben, worüber wir uns im Vermeinen, $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, täuschen«. Dieses $\mu\eta\ \kappa\alpha\tau\epsilon\iota\delta\omicron\tau\alpha\ \tau\iota\ \delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu\ \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$, das vermeintliche Vertrautsein mit etwas, ist der eigentliche Ursprung der Täuschung und des Irrtums. *Das Wesentliche ist keine bloße Unwissenheit, kein bloßes Nicht-Kennen, sondern positiv ein Dafürhalten, daß man wisse.*

Diese $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha$ wird 229c9 bezeichnet als $\acute{\alpha}\mu\alpha\theta\iota\alpha$, Unerfahrenheit. Das positive Phänomen zur $\acute{\alpha}\mu\alpha\theta\iota\alpha$ ist die $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$, das eigentliche »Erzogensein«. Man pflegt $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ mit »Bildung« und $\acute{\alpha}\mu\alpha\theta\iota\alpha$ mit »Unbildung« zu übersetzen. Das gibt aber in unserer Sprache, so wie wir Bildung gebrauchen, einen mißverständlichen Sinn. Denn unter Bildung bzw. einem Gebildeten verstehen wir gerade einen, der sehr viel und alles mögliche kennt aus allen Wissenschaftsgebieten, Kunst und dergl. und nicht nur überhaupt kennt, sondern das Wertvollste kennt und mit Geschmack urteilt und der bei allen Fragen, die ihm gestellt werden aus diesen Bereichen, immer eine Antwort bereit hat, dem jeden Tag das Neueste und Wertvollste zuströmt. Wer eine solche Bildung hat, der braucht gerade das nicht zu haben, was die Griechen unter $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ verstehen. Denn er ist

meist außerstande, eine eigentliche Sachfrage zu stellen. Er hat nicht die eigentliche Disposition zum Forscher, – womit nicht gesagt ist, daß jeder Forscher ein ungebildeter Mensch sein müßte. Aber unsere heutige Philosophie wird in großem Ausmaße aus einer solchen Bildung heraus gemacht. Es braucht nicht die historische Bildung zu sein, sondern es gibt auch eine Bildung in der Systematik. Desgleichen gibt es auch solche Bildungswissenschaften in anderen Disziplinen, z. B. in der Theologie. So kann es vorkommen, daß ein Theologe oder eine Fakultät mit gleichzeitiger Berufung auf die allgemeine Stimmung einem anderen Theologen nach seinem Vortrag bestätigt, es müsse ihm als ein besonderes Verdienst angerechnet werden, daß er die Sünde als Gegensatz des Glaubens betont habe. Das ist genau so, wie wenn ein Mathematiker zu seinem Kollegen nach seinem Vortrag sagen wollte, dieser Vortrag ist zwar methodisch unzureichend, ja vielleicht ahnungslos, aber wir Mathematiker sind uns doch alle darin einig, wenn wir dem Verfasser Dank sagen, daß er mit Nachdruck betont hat: $a + b = b + a$. Damit schlug das heulende Elend in die Lächerlichkeit um. Ich weiß nicht, ob dem anwesenden Publikum der Zustand unserer heutigen geistigen Verfassung in die Seele geschlagen hat oder nicht. – Die *παιδεία* ist Bildung nicht in diesem Sinne, sondern sie ist eine *πραγματεία*, eine *Aufgabe*, also kein selbstverständlicher Besitz, eine Aufgabe, die nicht jeder beliebig bei sich ansetzen könnte, sondern die gerade bei jedem selbst auf ihre eigentlichen Widerstände stößt. So handelt es sich um eine *διδασκαλική*, die die Funktion des *ἐκβάλλειν* haben muß.

Um die eigentliche Abzweckung des ganzen Dialogs am Ende zu erfassen, ist es wichtig, hier zu sehen, daß die *ἄγνοια* eine *κακία* ist, die rein in sich selbst als eine bestimmte Verfassung bzw. *Mißverfassung* der Seele etwas bedeutet, was das Sein des Menschen hinsichtlich seines Möglichseins herabsetzt, daß also diese *ἄγνοια* nicht etwa einer Beziehung bedarf auf bestimmte Gegenstände, die sie nicht kennt. Ein bestimmter

Sachbereich ist für die ἀγνοια nicht konstitutiv. Daß sie als solche besteht, ist schon hinreichend, um sie als κακία zu charakterisieren. Durch die eigentümliche Seinsart dieses κακόν ergibt sich die *Notwendigkeit* einer entsprechenden τέχνη, die den Sinn einer κάθαρσις, einer Reinigung, haben soll.

γγ) Weitere Bestimmung der διδασκαλική als κάθαρσις
der ἀγνοια.

Keine Kenntnisvermittlung, sondern Befreiung zum ἀληθεύειν: παιδεία. Der λόγος als Wesenselement der παιδεία. Ihre Arten: νουθετητική (Ermahnung) und Ελεγκτική. Abweis der νουθετητική

Es kann sich bei dieser ἀγνοια nicht darum handeln, sie durch Zuführung bestimmter Kenntnisse zu beseitigen. Deshalb kann die διδασκαλική nicht den Charakter der δημιουργική (vgl. 229d1 sq) haben, d. h. sie kann keine solche sein, die in einen bestimmten Stand von sachlichem Wissen bringt, die etwas beischafft, bestimmte sachliche Erkenntnisse hergibt. So entsteht die Frage nach einer τέχνη, die einzig das leistet, die ἀγνοια zu beseitigen, positiv: *das ἀληθεύειν selbst frei werden zu lassen*. Diese τέχνη ist also ein μέρος διδασκαλικῆς ἀπαλλάττον τοῦτο (vgl. 229c11 sq), »eine solche Weise der διδασκαλική, die wegschafft τοῦτο«, nämlich die ἀγνοια bzw. die ἀμαθία. Und diese διδασκαλική ist eben die παιδεία (vgl. d2). Und zwar handelt es sich um eine διδασκαλική ἐν τοῖς λόγοις (vgl. e1), um eine διδασκαλική, die sich vollzieht in der Weise des Miteinander- und Zueinandersprechens. Sie sehen hier wieder, wie das Phänomen der κάθαρσις einbezogen wird in das, was ständig schon im Interesse stand bei der Bestimmung des Sophisten: den λόγος. Die κάθαρσις ist eine solche, die sich im λέγειν vollzieht und auf λόγοι sich bezieht.

Hier nun ist die Gelegenheit, eine doppelte διδασκαλική zu unterscheiden: einmal die νουθετητική (vgl. 230a3), die arbeitet mit bloßen Ermahnungen, mit bloßem Zureden, wobei es

auch nicht um Kenntnisvermittlung geht, sondern das nur den Sinn hat, den Anderen zu einer bestimmten Entschließung und Verhaltung zu bringen. Eine solche διδασκαλική kann aber offenbar nicht das leisten, was bezüglich der Reinigung der Seele im Hinblick auf die ἀγνοια geleistet werden soll. So sagt Plato: εἰλασί τινες [...] ἡγήσασθαι (230a5 sq), »es scheinen einige dafürzuhalten«, und zwar nicht aus beliebigen Einfällen, sondern λόγον ἑαυτοῖς δόντες (a5), nachdem sie sich die in Rede stehende Sache selbst vergegenwärtigt haben, sie scheinen dafür zu halten:

1. πᾶσαν ἀκούσιον ἀμαθίαν εἶναι (a6). Hier ist der Satz wiederholt, den wir oben schon kennengelernt haben: »Jede Unerfahrenheit sei, was sie sei, ohne positive Entscheidung für sie«.

2. μαθεῖν οὐδέν ποτ' ἂν ἐθέλειν τὸν οἰόμενον εἶναι σοφὸν τοῦτων ὧν οἶοιτο πέρι δεινὸς εἶναι (a6 sqq), »keiner wolle etwas lernen darüber, bezüglich dessen er sich für einen Sachkenner und einen der Sache Gewachsenen hält«.

3. μετὰ δὲ πολλοῦ πόνου τὸ νουθετητικὸν εἶδος τῆς παιδείας μικρὸν ἀνύταιν (a8 sq), gegen eine solche Unkenntnis wie diese ἀγνοια im strengen Sinn vermöchte die genannte Weise der Bildung, die νουθετητική, das Ermahnen und das Zureden, μετὰ δὲ πολλοῦ πόνου ομικρὸν ἀνύταιν, »auch mit großer Mühe, mit großem Aufwand, nur ein Geringes ins Werk zu setzen«.

Die νουθετητική muß versagen, weil das Verhalten, das einer Reinigung unterzogen werden soll, seinem Sinne nach einer Belehrung sich verschließt, weil es sich der Notwendigkeit einer solchen für enthoben hält, und zwar deshalb, weil es der Sinn der ἀγνοια ist, zu meinen, etwas zu wissen. Diese Meinung, etwas zu wissen, ist es, was durch die διδασκαλική angegriffen werden muß. Sie ist gewissermaßen auszuhöhlen, zu untergraben, und damit dahin zu bringen, daß sie in sich zusammenfällt.

δδ) Die καθαροίς der ἀγνοία durch den ἐλεγχος.

Das Verfahren des ἐλεγχος: Das Gegeneinanderausspielen der δόξαι durch das συνάγειν εἰς ἓν. Abweis der vermeintlichen Entdeckung des Satzes vom Widerspruch. Seine Entdeckung bei Aristoteles. Die ἐκβολή der δόξα als μεγίστη τῶν καθάρσεων. Die Befreiung des Daseins zum ἀληθεύειν

Diejenigen, sagt nun Plato, die wissen, wie es um diese ἀγνοία bestellt ist – daß sie eben darin gründet, daß πᾶσαν ἀκούσιον ἀμαθιάνειναι, »daß jede Unerfahrenheit das ist, was sie ist, ohne eigentliche Entschliebung« –, haben nun schon den Weg für die ἐκβολή (vgl. 230b1). διερωτῶσιν, sie »fragen« einen solchen, der οἰόμενος λέγειν τι λέγων μηδέν (vgl. b4 sq), »sie fragen ihn durch«. διερωτᾶν will besagen: im Fragen gewissermaßen durchschütteln, ihm mit Fragen so zusetzen, daß er in seinem εἰδέναι erschüttert wird; er wird aus der vermeintlichen Vertrautheit mit den Sachen herausgebracht. Hier ist zugleich der sachliche Zusammenhang mit den anfangs gegebenen Weisen der alltäglichen Verrichtung, z. B. des Worfelns des Getreides. Dieses *Durchfragen* hat bestimmte Stationen. Das Wesentliche dabei ist, daß diejenigen, die es betätigen, einmal τὰς δόξας, nämlich »die Ansichten« des Betreffenden, der dem Fragen unterzogen wird, συνάγοντες τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέσθαι (vgl. b6), »im Durchsprechen bringen sie die Ansichten von einer Sache, συνάγειν, zusammen und setzen sie auf ein und dasselbe«, d. h. sie vollziehen das, was wir schon früher kennengelernt haben, das συνορᾶν; sie »sehen« das, was einer über dieselbe Sache in ganz verschiedener Weise sagt, »zusammen«. τιθέντες (b7), wenn das geschehen ist, dann »lassen sie sehen«, ἐπιδεικνύουσιν (b7), was? αὐτὰς αὐταῖς [...] ἐναντίας (b7 sq), daß die Ansichten »sich gewissermaßen gegenseitig ins Gesicht schlagen«, daß eine Ansicht, die ja immer den Anspruch hat, die Sache, über die sie spricht, sehen zu lassen, – daß die eine Ansicht verdeckt, was die andere zeigt, und umgekehrt. Das lassen sie sehen, dieses eigentümliche ἐναντίον unter den δόξαι,

und zwar αὐτὰς αὐταῖς ἅμα [...] ἐναντίας (b7 sq). Dieses ἅμα ist hier in seinem Sinn nicht ganz eindeutig zu fassen. Man ist versucht, es ohne weiteres als eine zeitliche Bestimmung zu nehmen: zugleich, – sofern die δόξαι verstanden werden als ein und dasselbe erfassend im selben Sinn der Gegenwärtigung. Das heißt, daß das, worüber die Ansichten gehen, und die Ansichten selbst im Charakter des Jetzt stehen: Jetzt ist die Sache so und so, bzw. jetzt sagt die eine Ansicht das, die andere das Entgegengesetzte. Aber wir müssen hier wohl den Sinn des ἅμα offen lassen, wie überhaupt die ganze Explikation dessen, was hier vorliegt, wie ich nachher noch zeigen werde. Zunächst geht es nur darum, die Strukturen, die im διερωτᾶν aufgedeckt werden sollen, sichtbar zu machen, ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτα ἐναντίας (b7 sq). ἅμα: die δόξαι sprechen »in einem«, »zugleich«, gegeneinander; περὶ τῶν αὐτῶν: als Ansichten »über dieselben Sachen«; πρὸς τὰ αὐτὰ: diese selben Sachen betrachtend »in bezug zu denselben anderen Sachen«; κατὰ ταῦτα: dieser Bezug selbst seinerseits »in derselben Hinsicht«. Es ist hier eine sehr prägnante Formulierung dessen, was das ταῦτόν eigentlich besagt, auf das hin diejenigen, die so durchfragen, zusammensehen und zusammenführen die δόξαι. Alle diese Ausdrücke: ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτα sollen das ἐν deutlich herausheben, das im vorhinein schon gesehen sein muß und an dem sich nun die Fragen orientieren. Das Wesentliche dieses διερωτᾶν ist, den οἰόμενος λέγειν τι λέγων μηδὲν so zu führen, daß ihm die *Unstimmigkeit mit ihm selbst* offenbar wird, also eine Unstimmigkeit innerhalb seines eigenen Verhaltens. Das will besagen: es soll ihm gezeigt werden, daß er die Sache einmal so, dann wieder so darstellt, – daß er überhaupt *kein Verhältnis zu den Sachen* hat. Dabei handelt es sich hier immer noch um das ἐναντίον von δόξαι, von Ansichten. Man muß diesen Ausdruck δόξα noch in einem unbestimmten Sinn fassen, obzwar, wenn die Chronologie stimmt, Plato schon im »Theätet« eine schärfere Charakteristik der δόξα gegeben hat, die freilich auch noch nicht das eigentliche

Phänomen faßt. Es handelt sich also hier um das *Gegeneinander-Ausspielen* von δόξαι, um denjenigen, der sie hat, an sich selbst irre zu machen. Nicht aber handelt es sich hier um die Entdeckung des Satzes vom Widerspruch. Davon ist keine Rede.

Ein Satz vom Widerspruch kann erst entdeckt werden, wenn der Satz als Satz gesehen ist. Dazu ist Plato nie vorgedrungen, wie wir im zweiten Teil des »Sophistes« noch sehen werden. Es ist also grundsätzlich unmöglich, daß Plato den Satz vom Widerspruch entdeckt hat. Wohl aber hat er ganz bestimmte Strukturzusammenhänge im Widersprechen herausgestellt, die zweifellos von Aristoteles verarbeitet wurden in seiner Diskussion des Widerspruchs »Metaphysik« IV, cap.3 sqq. Man kann höchstens sagen, daß in gewissem Sinne *potentiell* der Satz vom Widerspruch hier vorliegt. Auf die sachlichen Fragen, die sich an diesen Satz vom Widerspruch knüpfen könnten, kann ich hier nicht eingehen. Ich betone lediglich, daß der Satz vom Widerspruch auch heute noch und eigentlich ständig in der Geschichte umstritten war, sowohl hinsichtlich seiner Formulierung wie hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit, ob er vom Satz der Identität hergeleitet ist, in ihm gründet oder ein eigener Satz ist, wie auch hinsichtlich seines Gesetz- und Normcharakters, ob er eine Regel ist des Sätze-Sagens, ein Satzgesetz, oder ob er ein Seinsgesetz ist, einen Seinszusammenhang ausdrückt; man hat auch beides zusammen genommen. Man kann darüber so lange nichts Rechtes ausmachen, als man über den Satz selbst, also eine bestimmte Weise des λόγος, nicht im klaren ist.

Für uns ist lediglich wichtig, was hier im Dialog selbst das Zentrale ist: daß ein solches Durchfragen und danach Erschüttern und letztlich *Herauswerfen der unechten* δόξαι nur möglich ist in einem vorherigen συνάγειν εἰς. Diese ἀπαλλαγὴ (vgl. 230c2) dieses »Wegschaffen« der δόξαι, ist zugleich ein ἐξελεῖν (vgl. ibid.), ein »Herausnehmen« dessen, was den μαθήματα (vgl. ibid.), dem eigentlichen positiven Lernen, im Wege steht.

Ist diese ἐκβολή, diese κάθαρσις gelungen, dann ist der Gereinigte ein solcher, der ἡγούμενος ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνον, πλείω δὲ μὴ (vgl. d3), »der dafür hält, nur das und einzig das zu wissen, was er gesehen hat«, was er sich selbst einsichtig angeeignet hat, »mehr aber nicht«. Diese κάθαρσις wird als die μέγιστη und κυριωτάτη (d7), »die höchste und eigentlich entscheidende« bezeichnet, nämlich deshalb, weil sie überhaupt erst das Dasein öffnet für das mögliche Begegnen der Welt und seiner selbst. Von hier aus konnte früher der ξένος schon sagen, daß diese διδασκαλική und diese κάθαρσις ἀντίσταθμος ist gegenüber der ganzen Mannigfaltigkeit der anderen möglichen Weisen des Mitteilens, der Mitteilung von Kenntnissen. Dadurch ist klar, daß Plato über die Sachgehalte der Kenntnisse gar nicht spricht, daß es sich lediglich um das Sein des Daseins selbst handelt, sofern es ἀληθεύειν bzw. in der ἀγνοία ist. Das stimmt zusammen mit der ἀγνοία selbst, die lediglich eine Seinsverfassung ist, frei von allen Sachgehalten des Gewußten als solchen. Demnach vollzieht sich auch die bisherige Betrachtung des Sophisten hinsichtlich dessen, was er lehrt, vollständig im Formalen. Wir haben eigentlich gar nichts darüber erfahren, was die Sophisten inhaltlich für Philosophien und Lehren haben, weil von vorneherein die Orientierung darauf ging, ihr Wissen bzw. ihre Unwissenheit, ihre ἀμαθία, in ihrer eigentlichen Seinsstruktur, die natürlich gegenüber jedem sachhaltigen Wissen formal ist, herauszustellen.

Diejenigen nun, – so wird jetzt gefragt – »die diese τέχνη gebrauchen«, χρώμενοι ταύτῃ τῇ τέχνῃ (vgl. 230e5) – sind das nun die Sophisten, die wir suchen?

d) Das Ergebnis der 6. Dihairesis: Philosophie als »echtbürtige Sophistik«.

Die Ähnlichkeit von Philosophie und Sophistik. Die Aporie bezüglich des Sophisten

Man kann sagen, daß das, was jetzt gefunden ist, προσείκε γε τοιούτῳ τινί (231a4), »daß es einem solchem in gewissem Sinne ähnlich ist«, es kommt ihm nahe. Aber zugleich gibt der ξένος zu bedenken: δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακὴν (a7 sq), »es ist notwendig, gegenüber den Ähnlichkeiten auf der Hut zu sein«. Erinnern Sie sich, was wir früher im »Phaidros« über das ὁμοιοῦν und das ὁμοιοῦσθαι sagten. Diese Art der Darstellung und der Interpretation der διδασκαλική τέχνη ist natürlich beabsichtigt, *um den Sophisten mit dem Philosophen ganz eng zusammenzubringen*. Zunächst ist damit gar nichts anderes geleistet, als was schon die natürliche öffentliche Auffassung zur Verfügung hat: daß sie die Sophisten, die Philosophen und πολιτικοί durcheinanderwirft und den Einen für den Anderen hält, also nicht zu unterscheiden vermag. Jetzt ist dieser Augenschein nur noch ausdrücklicher gemacht und zugespitzt, so daß offenbar, wo beide, der Sophist und der Philosoph, sich so nahe gekommen sind, etwas vorliegen muß, das, wenn es beide unterscheidet, sie in einem *fundamentalen* Sinne unterscheidet. Um aber damit zurückzuhalten, und vielleicht auch, um absichtlich die Philosophie nicht positiv inhaltlich zu charakterisieren, nennt Plato das Gefundene σοφιστική, allerdings eine ganz eigentümliche σοφιστική – γένει γενναία (231b sq), die »echtbürtige«, die aus dem echten Stamm ihres eigentlichen Seins herkommende, die das eigentlich ist, als was der faktische Sophist sich lediglich ausgibt. Gegenüber dieser Bezeichnung der φιλοσοφία als σοφιστική γένει γενναία bezeichnet Aristoteles die σοφιστική als φαινόμενη φιλοσοφία.

So ist jetzt scheinbar am allerwenigsten Klarheit in der Frage, was denn nun eigentlich der Sophist sei. Wir sind gewissermaßen auf den Anfang zurückgeworfen, nur daß jetzt die Un-

wissenheit bzw. Verwirrung eine ausdrückliche und gleichsam geklärte ist. Deshalb sagt Theätet: ἀπορῶ δὲ ἔγωγε ἤδη διὰ τὸ πολλὰ πεφάνθαι, τί χρὴ κοτε ὡς ἀληθῆ λέγοντα καὶ δυσχυρίζομενον εἰπεῖν ὄντως εἶναι τὸν σοφιστὴν (231b9 sq). διὰ τὸ πολλὰ πεφάνθαι, »dadurch, daß sich jetzt so Vielfaches gezeigt hat« bezüglich des Sophisten, »finde ich überhaupt keinen Ausweg mehr«, ἀπορῶ, ich weiß nicht, τί ὄντως εἶναι, »was denn nun der Sophist wirklich ist«, als was er wirklich bestimmt werden soll. Ich weiß nicht, was ich sagen soll, wenn ich ὡς ἀληθῆ λέγω (vgl. c1), »wenn ich so sprechen soll, daß ich die Sache selbst gebe«, und zwar δυσχυρίζομενον (c1), »gefestigt«.

§ 57. Zusammenfassung der bisherigen sechs Definitionen. Die einheitliche Grundstruktur: Der Sophist als ἀντιλογικός (231d–232e)

Vor dem neuen Anlauf zur positiven Bestimmung des Sophisten wird jetzt, wie ich früher schon betonte, das bisher Durchgesprochene noch einmal zusammengenommen: ὅποσα [...] πέφανται (231d1 sq), »alles, was sich bisher zeigte«. Aber es ist charakteristisch: dieses Zusammennehmen ist ein bloßes Aufzählen dessen, was nacheinander gewonnen wurde; es ist kein Zusammennehmen im Sinne einer συναγωγή. Es kann keine συναγωγή sein, weil das ἐν ja gerade noch fehlt, auf das hin sich diese συναγωγή vollziehen soll. Aber die Zusammenfassung ist zugleich auch positiv orientiert, um gerade die Aufgabe vorzubereiten, das ἐν sichtbar zu machen. Wir haben wieder den Unterschied zwischen einem bloßen Zusammennehmen des Verstreuten, διεσπαρμένα, und einer eigentlichen συναγωγή. Die συναγωγή soll das ἐν als Leitfaden nehmen, und dieses ἐν soll aus der Sache, deren Phänomene hier zusammengenommen werden, gewonnen sein.

Der Grundcharakter der Sache, für die wir das ἐν suchen, ist τέχνη. Der Sophist wurde ja in diesem eigentümlichen Aspekt

der τέχνη von Anfang an gesehen. Es zeigt sich nun, daß der Sophist ist ein ἐπιστήμων τις πολλῶν (232a1). Wir haben eine τέχνη vor uns, die auf *Mannigfaltiges* bezogen ist, auf das, was in den verschiedenen Definitionen herausgestellt wurde. μᾶς δὲ τέχνης ὀνόματι προσαγορεύεται (a2). Wir haben für diese τέχνη in diesen mannigfaltigen Aspekten immer *ein* ὄνομα, eine Bezeichnung. Mit einer solchen Sachlage aber – daß sich ein Phänomen zeigt in so mannigfaltiger Art und doch immer mit demselben Namen bezeichnet wird – »kann es nicht in Ordnung sein«, τὸ φάντασμα τοῦτο ὡς οὐκ ἔσθ' ὀγμές (232a2 sq). Wer aber in solcher Sachlage ist, daß ihm ein Phänomen gegeben ist in mannigfaltigen Aspekten ohne Orientierung auf das ἐν, so daß er die Einzigkeit des Namens begründeterweise einer einheitlichen Sache zusprechen kann, ein solcher οὐ δύναται κατιδεῖν ἐκεῖνο αὐτῆς «τέχνης» (a4), »der kann in einem solchen Fall eigentlich nicht sehen dasjenige an der τέχνη«, εἰς δ' πάντα τὰ μαθήματα ταῦτα βλέπει (a4 sq), »auf das alle diese Auskenntnisse hinblicken«, dieses ἐν, auf das sie orientiert sind. Damit ist der Weg vorgezeichnet, auf dem nun das ἐν für die Mannigfaltigkeit der Aspekte der τέχνη gewonnen werden soll: nicht in der τέχνη, sofern sie ein verschiedenartiges Verhalten zu etwas ist, sondern von dem her, *wozu sie sich verhält*. So muß jetzt gefragt werden: Was ist es eigentlich, worin sich diese τέχνη bei aller Mannigfaltigkeit der Auskenntnisse in eigentlichem Sinne auskennt? Das Worin des sich Auskennens wird also gesucht als ein ἐν. Der ξένος sagt: ἐν γάρ τί μοι μάλιστα κατεφάνη αὐτὸν μνηδόν (232b3 sq). »Eines schien mir am meisten so zu sein, daß es αὐτὸν μνηδόν, ihn sichtbar macht«. μνηεῖν heißt: »ein Verborgenes anzeigen«. Dieses, diese Struktur, die geeignet ist, das eigentliche ἐν sehen zu lassen, auf das die ganze sophistische τέχνη orientiert ist, wird als ἀντιλογική bezeichnet bzw. der Sophist genommen als ἀντιλογικός (vgl. b6). Das ist diejenige Verhaltungsweise, welche in der *fünften Definition 225b* herausgestellt wurde. Dieses ἀντιλέγειν ist nicht nur ein ἀντιλέγειν, ein Dagegen- und Dawidersprechen in seinem Verhalten zu

den Anderen, sondern das, was er gibt, was er verkauft, ist selbst nichts anderes als die ἀντιλογική, καὶ τῶν ἄλλων αὐτοῦ τούτου διδάσκαλον γίνεσθαι (232b8 sq), er ist von demselben, was sein eigentliches Verhalten ausmacht, zugleich der Lehrer.

Damit schließen die sechs Definitionen einheitlich zusammen. Das ἀντιλέγειν macht aus:

1. die Weise des Umgangs mit den anderen Menschen im Sinne des Jagdmachens auf sie. Er greift sie bei Gelegenheit auf, macht sie mit seiner Art und Weise zu reden zu Gegenständen seiner Jagd. Indem er nun mit ihnen als ἀντιλογικός redet, präsentiert er seine τέχνη. Das ist die 1. Definition.

2. Was er ihnen zu geben beansprucht, was er verkauft – Definition 2–4 – ist wiederum dieses ἀντιλέγειν. Und schließlich ist

3. die Vollzugsweise des ἐλεγχος, des An-den-Pranger-Stellens, des Erschütterns – auch im sophistischen negativen Sinn –, wie es unter der 6. Definition gekennzeichnet wurde, wiederum ein διαρωτᾶν im Sinne des ἀντιλέγεσθαι.

So zeigt sich, daß mit dem ἀντιλογικός der phänomenale Bestand, wie wir ihn hinsichtlich des Sophisten bisher gewonnen haben, auf eine Grundstruktur zusammengekommen wird. Noch immer aber ist das ἐν selbst, sofern wir darunter verstehen das εἰς δ, das, worauf diese τέχνη ἀντιλογική geht, unbestimmt. Die Verhaltungen zentrieren im ἀντιλέγειν, kurz gesagt, im λέγειν, im λόγος. Die Frage ist aber jetzt: Was ist das, worüber verhandelt wird?

§ 58. Die 7. Definition des Sophisten. Scheinkünstler (232b–236c)

a) Der »Gegenstand« des sophistischen λόγος: τὰ πάντα

a) Aufzählung der »Gegenstände« des sophistischen λόγος
im einzelnen.

Die Orientierung der griechisch-platonischen Philosophie

Die Betrachtung nimmt den eigentlichen Fortgang mit 232b: σκοπῶμεν δὴ, περὶ τίνος ἄρα καὶ φασιν οἱ τοιοῦτοι ποιεῖν ἀντιλογικοῦς (b11 sq.). Was ist nun eigentlich das Feld für das ἀντιλέγειν? Dies soll jetzt einer σκέψις, einer Nachforschung, unterworfen werden; es soll bestimmt werden, was diese τέχνη ἀντιλογική umspannt. Diese σκέψις soll durchgeführt werden ἐξ ἀρχῆς (b12), von Anfang an, - weil schließlich alles in dieses Feld gehört. Diese Betrachtung erstreckt sich 232c–e.

Das, worüber die Sophisten handeln in ihren Reden, ist

1. τὰ θεῖα, ὅσ' ἀφανῆ τοῖς πολλοῖς (vgl. c1), »das Göttliche, das, was den Meisten, der Menge, nicht sichtbar ist«, schon um damit zu imponieren. Das Wesentliche ist hier aber, daß τὰ θεῖα, das Göttliche, *Seiendes* ist, und zwar das eigentlich Seiende, im Sinne des Vorzüglichsten dessen, was überhaupt ist.

2. ὅσα φανερά γῆς τε καὶ οὐρανοῦ καὶ τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα (c4 sq.), »alles das, was offen zutage liegt als Erde und Himmel«; also neben dem vorzüglich Seienden das Zunächst-Seiende, was jeder sehen kann, die σώματα.

3. sprechen sie über γένεσις und οὐσία κατὰ πάντων (vgl. c8), über das Sein und Zum-Sein-Kommen mit Rücksicht auf all das vorgenannte Seiende. Sie sprechen also nicht nur von dem vorzüglichsten und dem zunächst gegebenen Seienden, sondern auch vom Sein dieses Seienden.

4. handeln sie von den νόμοι und σύμπαντα τὰ πολιτικά (vgl. d1), überhaupt allem, was die πόλις und das Sein der πόλις angeht: von allem, was das ζῶον πολιτικόν, d. h. das Sein des Menschen betrifft. Sie handeln also vom menschlichen Leben selbst als einem Seienden.

5. von den τέχνη, und zwar περί πασῶν τε καὶ κατὰ μίαν ἐκάστην τέχνην (d5 sq), von allen möglichen Weisen des sich Auskennens in etwas, im Ganzen und über jede einzelne, worunter hier auch alle Kenntnisse, Wissenschaften und Disziplinen zu verstehen sind.

Damit ist der Umkreis dessen, worin sich die ἀντιλογική bewegt, erschöpft. Das, worüber sie handelt, ist: alles Seiende, das Sein und das sich Auskennen, d. h. das Dahaben dieses Seienden und des Seins. Φαίνεται γοῦν δὴ σχεδὸν οὐδὲν ὑπολιπεῖν (232e5), »außer diesem gibt es offenbar überhaupt nichts mehr«, so daß die Sophisten in der τὰ ἐν κεφαλῇ περί πάντων (e3), »zusammengenommen über alles« sprechen und beanspruchen, über alles die rechte δύναμις des ἀντιλέγειν zu geben. Diese Zusammenfassung ist natürlich wichtig auch für die positive Kennzeichnung des Horizontes, der für Plato, für seine Philosophie, da war: das Seiende als Gott und Welt, das Seiende im Sinne des Menschen und bezüglich alles dessen das Sein dieses Seienden und zugleich die Weisen des sich Auskennens in allen diesen Weisen des Seienden und des Seins. Wir werden nun zu fragen haben, wie mit dieser Bestimmung, daß die ἀντιλογική τέχνη sich auf τὰ πάντα bezieht, eine wesentliche und die wesentliche Charakteristik der τέχνη selbst gewonnen ist, wie durch ihr eigentümliches Objekt die τέχνη selbst in ihrem Sein charakterisiert ist.

Der Sophist hat sich gezeigt in einer Mannigfaltigkeit von Aspekten, und zwar so, daß diese Mannigfaltigkeit im alltäglichen Sehen gegeben war. Wenn man zunächst dem Text folgt, so beruht diese Mannigfaltigkeit in der τέχνη und deren möglicher Gliederung. Nun kommt man zwar auf diesem Wege zu einer Mannigfaltigkeit und auch in die Möglichkeit, schematisch den Zusammenhang der verschiedenen Bestimmungen zu gliedern. Uns handelt es sich aber darum, hinter diesen äußeren Aufbau zurückzugehen auf das, in dem diese Mannigfaltigkeit gründet. Diese Vielheit der Aspekte ist nicht in der Beliebigkeit des alltäglichen Sehens und Betrachtens gelegen,

sondern sie gründet in der *Struktur des Seienden selbst, um das es sich hier handelt*. Nicht die Ungenauigkeit und Vorläufigkeit des alltäglichen Betrachtens, sondern die Struktur selbst dessen, was hier zur Betrachtung steht, hat in sich eine Vielheit.

β) Explikation der τέχνη σοφιστική als Weise des Umgangs.

Die Strukturmomente des Umgangs (womit – wie – was, εἰς δ). Der Primat des εἰς δ bei Plato

Die τέχνη, die wir ja bestimmt haben als ein sich Auskennen, ist als dieses Sich-Auskennen ein *Strukturmoment des Umgangs mit etwas* in weitestem Sinne. Das menschliche Dasein geht mit etwas um, hat mit etwas zu tun. Zu diesem Umgang gehört 1. das *Womit*, 2. eine bestimmte *Weise* des Umgehens, des Besorgens und 3. das, *was* nun gerade im spezifischen Sinne in diesem Umgang besorgt wird. Wenn wir uns auf diese drei Strukturmomente zunächst beschränken, wird deutlich, daß sie in jedem Umgang als Umgang, somit in jeder τέχνη als τέχνη, beschlossen sind, so daß jede τέχνη von sich aus die Möglichkeit bietet, von diesen drei Seiten gesehen zu werden. In bezug auf den Sophisten gesprochen: Das, *womit* er umgeht, womit er es eigentlich zu tun hat, sind *Menschen*, Seiendes seiner Art, das in der Welt vorkommt und mit ihm ist. Ein solches Seiendes, das mit uns ist in der Weise unseres eigenen Seins, nennen wir »Mitwelt«. Dagegen nennen wir das Seiende, mit dem wir zu tun haben, das *nicht* in der Weise unseres eigenen Seins ist, »Umwelt« – Bäume, Steine, Land, Meer. Die Menschen nun sind es, mit denen es der Sophist zu tun hat. Das Sein des Menschen aber ist als ζῷον λόγον ἔχον bestimmt. So sind die, mit denen der Sophist es zu tun hat, λόγον ἔχοντες. Die *Weise* des Umgangs, die Art des Besorgens ist das ἀντιλέγεσθαι bzw. das λέγειν. Und das, *was* der Umgang besorgt, ist die παιδεία, d.h. eine bestimmte δύναμις des ἀντιλέγεσθαι. So wird die Seinsstruktur des Sophisten, die zunächst ganz formal als τέχνη charakterisiert war, jetzt konkret. Das Womit des Um-

gangs sind solche, die durch das λέγειν charakterisiert sind: die Weise des Umgangs ist das λέγειν; und das, was in diesem Umgang besorgt wird, ist wieder das λέγειν. So wird gerade hier, in der τέχνη σοφιστική, zugleich die Vielgestaltigkeit der Struktur des λόγος sichtbar.

Diese verschiedenen Strukturen – Womit, Wie, Was des Umgangs –, die zum Sein des Seienden selbst gehören, das hier in der Betrachtung steht, können nun ihrerseits bald zunächst, bald eigentlich betrachtet werden. Diese Grundstrukturen bieten selbst verschiedene Aspekte. Daraus wird deutlich: daß, solange das Seiende, um das es sich hier handelt und das hier durch den Titel τέχνη angezeigt ist, – solange dieses Seiende selbst – und d.h. nichts anderes als das Sein des Menschen – nicht nach allen seinen Grundstrukturen herausgestellt ist, auch eine Unsicherheit besteht in der Interpretation solcher Strukturen, die immer in irgendeiner Weise sichtbar sind. So kommt es, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, daß wohl immer einige Strukturen des Daseins gesehen wurden, daß aber immer eine den Vorrang hatte und von ihr aus die übrigen interpretiert wurden¹.

Der Mangel, der hier natürlich auch bei Plato vorliegt, zeigt sich darin, daß die Frage nach dem ἐν innerhalb der vielgestaltigen Momente, die am Sophisten aufgegriffen wurden, zunächst eine ganz bestimmte *Richtung* nimmt. Worauf zentrieren alle diese Strukturen, die wir bisher am Sophisten gesehen haben? – fragt Plato. Und er bestimmt diese Richtung auf das ἐν, diese mögliche Vereinigung, sofern sie eben eine sachhaltige sein muß, aus der Sache selbst, nämlich aus der τέχνη, und zwar in Richtung dessen, *worauf* sich der Umgang als Umgang bezieht, im Sinne dessen, *was* besorgt wird, – ganz roh gesprochen: was der Sophist eigentlich macht, womit er in seinem Verhalten zu tun hat. Das ist der Sinn des εἰς δὲ der τέχνη. Wenn eine Betrachtung der τέχνη diese Richtung einschlägt auf das,

¹ s. Anhang.

was besorgt wird, dann steht sie vor der Aufgabe, zunächst dieses Was inhaltlich zu charakterisieren. Diese inhaltliche Charakteristik führt aber notwendig dazu, daß von ihr aus zugleich die Weise des Verhaltens, die auf dieses Was bezogen ist, eine Bestimmung erfährt. D.h. mit der Charakteristik des εἰς δὲ des ἀντιλέγεσθαι und ἀντιλέγειν wird zugleich die Möglichkeit gewonnen, das Sein dieses λέγειν selbst zu bestimmen.

Das εἰς δὲ nach der inhaltlichen Charakteristik umspannt, wie die Aufzählung bei Plato zeigt, alles das, was überhaupt möglicher Gegenstand des Besprechens sein kann. Bei dieser Aufzählung geht Plato vom vorzüglichsten Seienden zum Nächst-Seienden und bestimmt nun die Möglichkeit der Betrachtung dieses Seienden hinsichtlich seines Seins; dann führt er auf das Seiende, das das Dasein selbst betrifft, und schließlich auf das Verhalten, das sich alles Seiende und das Sein dieses Seienden zugänglich machen kann, die τέχνη. Aus diesem Aufriß dessen, worauf sich das ἀντιλέγεσθαι beziehen kann, ergibt sich, daß es beim Sophisten Alles umspannt. Alles Seiende hinsichtlich seines Seins und die Weise des sich Auskennens in ihm, all das fällt in den Bereich des ἀντιλέγεσθαι.

γ) Die erste Anzeige der ontologischen Problematik der τέχνη σοφιστική: das Sein des Nichtseienden

Das Eigentümliche ist, daß dieses ἀντιλέγεσθαι, d.h. die τέχνη des Sophisten, an *dem, worauf sie sich bezieht*, zur Unmöglichkeit wird. Sie stellt sich also als eine Unmöglichkeit heraus, das besagt als etwas, was nicht sein kann. Denn πάντα ἐπίστασθαι (233a3), das käme nur den Göttern zu. Das ist zwar eine negative Bestimmung, aber wir haben aus der früheren Betrachtung, bei der 6. Definition, schon gesehen, daß dort, zwischendurch, natürlich nicht ohne Absicht, das Verhalten des Aufschließens des Seienden, des ἀληθεύειν, als κίνησις, als ὁρμή² charakteri-

² Vgl. S. 367 ff., Soph. 228c1-d2. 228c10-d1: ἐκ' ἀλήθειαν ὁρμωμένης ψυχῆς.

siert wurde. Mit anderen Worten: Das Sein des Menschen, sofern es sich auf das Erkennen orientiert, ist als solches *unterwegs*. Es ist nicht und nie im Aufdecken des Seienden, d.h. im ἐπιστάσθαι zu Ende. Also ist in sich selbst der Anspruch: πάντα ἐπιστάσθαι, eine *Seinsunmöglichkeit*. So enthüllt sich vom εἰς ὃ her die τέχνη des Sophisten als in ihrem Sein unmöglich. Zugleich aber ist durch die bisherige Interpretation nachgewiesen, daß *diese τέχνη faktisch mit der Existenz des Sophisten da ist*, so daß wir mit dem Sophisten, mit der sophistischen τέχνη, vor uns haben ein *Seiendes, das vorhanden ist und doch seinem Sein nach unmöglich ist*, also, um Späterem vorzugreifen: *das Sein des Nichtseienden*.

Freilich geht nun Plato an dieser Stelle noch nicht zu dieser von uns bereits exponierten Frage über. Sondern das Folgende zeigt gerade, wie sehr ihm daran liegt, das *Vorhandensein* einer solchen τέχνη und damit eben das Vorhandensein des Nichtseienden zu demonstrieren. So fragt er zunächst nicht nach der letzten Möglichkeit und den letzten Grundlagen, die so etwas, das Sein des Nichtseienden, fundieren. Sondern er fragt: Wie läßt sich eine solche eigentümliche τέχνη aus dem verständlich machen, was wir überhaupt bisher an verschiedenen Möglichkeiten der τέχνη kennen? Plato geht hier also noch nicht so weit wie später, daß er schon hier, an diesem eigentümlichen Phänomen, dem Sein eines Nichtseienden, die bisherige Theorie vom Sein gewissermaßen anlaufen und sich zerschellen läßt. Die Richtung geht zuerst wieder ins Konkrete.

b) Konkreter Aufweis des faktischen Seins der τέχνη σοφιστική
am Beispiel der τέχνη μμητική

α) Das faktische Sein der τέχνη σοφιστική als ἐπιστήμη δοξαστική

Die Frage ist: Wie kann eine solche τέχνη – die τέχνη σοφιστική, die doch ein Nichtseiendes ist – verständlich gemacht werden? Kann es überhaupt so etwas geben? Kann man sich überhaupt

so etwas mit den Mitteln der natürlichen Selbstausslegung der τέχνη verständlich machen? Denn wenn sie als τέχνη da ist, so muß sie ja innerhalb des Miteinanderseins eine gewisse Verständlichkeit haben, und dies umso mehr, als sie sich ja ihrem Sinne nach auf die Anderen bezieht. So wird denn hier noch einmal ausdrücklich herangezogen, daß die Sophisten in der Tat Zulauf haben, daß sie für ihr ἀντιλέγειν bezahlt werden und daß daraus hervorgeht, daß sie in der Tat πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται (233c6). »Sie sehen für ihre Schüler so aus, und werden faktisch genommen als solche, die πάντα σοφοί, die in allem sich auskennen«, οὐκ ὄντες γε (c8), »obzwar sie es nicht sind«. So ist diese ἐπιστήμη eine δοξαστική (vgl. c10), »eine solche, die in sich selbst die Möglichkeit hat, als etwas sich auszugeben, was sie nicht ist«.

Es entsteht die Aufgabe, diesem eigentümlichen Phänomen – daß sich etwas ausgibt als das, was es nicht ist – nachzufragen und zu versuchen, zunächst einmal aufzuspüren, wo innerhalb dieser τέχνης dieses Phänomen des Scheins und des Nur-so-Aussehens liegt. Diesen Charakter des Scheins, des Nur-so-Aussehens, des δοξαστικόν, macht Plato nicht direkt an der τέχνη σοφιστική, am ἀντιλέγειν, deutlich, sondern er sagt: λάβωμεν τοίνυν σαφέστερόν τι παράδειγμα περὶ τούτων (233d3 sq), »wir wollen also ein Beispiel nehmen« und uns daran deutlicher machen, worin innerhalb einer τέχνης so etwas wie das δοξαστικόν liegen kann und was das besagt. Es ist nicht zufällig, daß Plato hier zum παράδειγμα greift und die ἀντιλογική nicht direkt zum Thema der Analyse macht, also an diesem παράδειγμα, nicht aber am λέγειν, den Charakter des Scheins aufzeigt. Zwar kommt er später, vom geklärten Begriff des Nichtseins aus, noch einmal auf den λόγος zu sprechen und auf das Phänomen des ψεύδος, das hier zugrunde liegt. Aber nirgends gelingt es Plato, auch in den anderen Dialogen nicht, innerhalb der Struktur des λόγος selbst die eigentümliche Verfassung des ψεύδος und seiner Möglichkeit im λέγειν aufzudecken. Das hängt damit zusammen, daß er den λόγος noch

nicht in den Hauptstrukturen sah und damit zusammenhängend auch sein Begriff von der φαντασία und der δόξα unsicher bleibt. Und doch haben wir hier schon einen merkwürdigen Fingerzeig für die Interpretation der τέχνη ἀντιλογική. Früher wurde ja das λέγειν bestimmt als χειροῦσθαι, als Aneignen des Seienden in seinem ἀληθές. Wenn wir das λέγειν so nehmen, als Aneignen, als In-Besitz-Nehmen des Seienden als Unverdecktem, und uns den Anspruch, der in der ἀντιλογική liegt, klar-machen, so besagt das: die ἀντιλογική ist in ihrem Anspruch, alles Seiende in seiner Unverdecktheit besitzen zu können, unmöglich.

β) Die τέχνη μιμητική als ποιεῖν δοκεῖν. Die τέχνη σοφιστική als ποιεῖν δοκεῖν λέγεσθαι

Die Frage ist nun, inwiefern das δοξαστικόν und damit diese Unmöglichkeit des Seins der τέχνη ἀντιλογική aus ihr selbst verstanden werden kann. Plato schlägt hier einen eigentümlichen Weg ein: *er zeigt das Vorhandensein dieser Unmöglichkeit, nämlich der τέχνη σοφιστική, als möglich aus dem Vorhandensein einer noch höheren Unmöglichkeit.* Er lenkt die Betrachtung auf einen Zusammenhang, der uns nicht ganz fremd ist. Εἴ τις φαίη μὴ λέγειν μὴδ' ἀντιλέγειν, ἀλλὰ ποιεῖν καὶ δρᾶν μὴ τέχνη συνάπαντα ἐπίστασθαι πράγματα (233d9 sq), »wenn einer sagte, ἐπίστασθαι, er verstehe, nicht nur zu besprechen und dagegen-zusprechen hinsichtlich alles dessen, was da ist, sondern er verstehe sogar, in *einer* τέχνη alles zu machen«, also nicht nur darauf, was wir vorher schon als eine Unmöglichkeit gesehen haben, nämlich λέγειν, zu sprechen über alles als ein zuvor schon Vorhandenes, sondern wenn er sogar den Anspruch erhebt, etwas, was noch nicht da ist, und zwar alles, ins Dasein zu bringen, – was wäre dem gegenüber zu sagen? Zunächst versteht der Theätet nicht genau, was hier gemeint ist, d.h. Plato will hier noch deutlicher machen, daß in der Tat hier angesetzt werden soll die Idee einer ποιησις, durch die alles, nämlich al-

les das, was früher aufgezählt wurde als der Möglichkeitsbereich des ἀντιλέγειν, hergestellt werden soll, ἀγειν εἰς οὐσίαν (vgl. 219b4 sq). Angesichts einer solchen Möglichkeit, alles überhaupt erst ins Sein zu bringen, nicht nur schon Vorhandenes zu besprechen, sagt Theätet: so etwas könnte nur sein im »Scherz«, παιδιᾶν λέγεις τινά (234a6). Scherzweise könnte es eine solche Verhaltung geben, die in dem, was sie macht, herstellt, nur so aussieht, als mache sie das wirklich, worauf sie sich bezieht. Wenn so etwas möglich ist im Scherz, so will das besagen: dieses ποιεῖν ist kein eigentliches ποιεῖν. Aber welches ποιεῖν liegt dann hier vor? Worin die *Uneigentlichkeit dieses ποιεῖν*, das hier doch in gewissen Grenzen zugestanden wird? *Das ποιεῖν ist nicht ein ἀγειν εἰς οὐσίαν, sondern ein ποιεῖν πάντα δοκεῖν*, ein »Machen, daß alles so aussieht wie«, also kein ποιεῖν im Sinne des Herstellens, sondern, allerdings in gewisser Weise verwandt mit ihm, ein Machen, das sehen läßt. Denn Sie müssen sich hier erinnern an das, was wir früher schon betonten: daß ein eigentümlicher Zusammenhang besteht zwischen dem Dasein eines fertig Seienden im Sinne des Gegenwärtigseins, des als solches Sichtbarseins, und dem ποιεῖν als ποιεῖν δοκεῖν im Sinne des Sehenlassens. Auch derjenige, der im echten Sinne etwas herstellt, so denken die Griechen, läßt damit etwas sehen, d.h. ein εἶδος ist damit in seiner Sachhaltigkeit gegeben. Auch im echten ποιεῖν als ἀγειν εἰς οὐσίαν schwingt der Sinn mit des In-die-Gegenwart-Bringens und so Sehenlassens, so allerdings, daß die Sache in sich selbst präsent ist. Hier aber, bei diesem ποιεῖν, erstreckt sich das ποιεῖν nicht auf die Sache, sondern auf das δοκεῖν: daß sie so aussieht. Das Hergestellte ist also *nicht die Sache selbst, sondern ihr μῆμα, ihre »Nachahmung«*. Diese Nachahmung wird nun aber mit demselben Wort bezeichnet wie die seiende Sache: μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων (234b6 sq); der gemalte Baum wird ebenso angesprochen als Baum wie der wirkliche. Und sofern sich die Betrachtung der Welt und deren Beurteilung im natürlichen Sprechen aufhält in den Worten, im Sprechen, besteht auch die Möglichkeit, in

dem, worüber man so durchschnittlich spricht, seine Orientierung zu nehmen, so daß aus dem *ὄνομα* selbst nicht ohne weiteres zu entnehmen ist, ob es sich um ein *μῦθημα* oder um ein *ὄν* im eigentlichen Sinne handelt. Dabei verfahren diejenigen, die ausdrücklich die Absicht haben, *ποιεῖν πάντα δοκεῖν*, so, daß sie das, was sie zeigen, *πόρρωθεν* (b8), »aus der Ferne«, sehen lassen; sie geben nicht die Möglichkeit, der Sache nachzugehen. Bei dieser Art des Sehenlassens aus der Ferne, *πόρρωθεν*, nicht *ἐγγύθεν*, wie es nachher heißt (d4), sind sie imstande, *λανθάνειν* (b9), »verborgen zu bleiben« in dem, was sie eigentlich tun. *δυνατός ἐσται τοὺς ἀνοήτους τῶν νέων παίδων, πόρρωθεν τὰ γεγραμμένα ἐπιδεικνύς, λανθάνειν ὡς ὅτι περ ἂν βουληθῇ δρᾶν, τοῦτο ἱκανώτατος ὢν ἀποτελεῖν ἔργῳ* (b8 sqq). Es handelt sich also da um einen, der Bilder malt und sie unerfahrenen jungen Leuten aus der Ferne zeigt, so daß sie dann glauben, es seien die Sachen selbst und er sei imstande, sie in der Tat zu machen.

Diese Art des Verfahrens einer *τέχνη*, etwas sehen zu lassen aus der Ferne und sich damit auszugeben als derjenige, der die Sachen macht, – eine solche *τέχνη*, sagt nun Plato, gibt es auch am Ende *περὶ τοὺς λόγους* (c2), im Felde des *λέγειν*, so daß auch hier ein *πάντα λέγειν* wäre, das nicht ein eigentliches *λέγειν* wäre, sondern ein *ποιεῖν πάντα δοκεῖν*, ein solches Sprechen über die Sachen, das »zeigt, sehen läßt«, *δακνύναι εἰδῶλα* (c5 sq), »solches, was nur so aussieht« wie die Sachen, über die man spricht, und zwar so, daß gesprochen ist über alles. Also nicht das *εἶδος* und die *οὐσία* wird gezeigt, sondern das *εἰδῶλον*, nicht die Sache selbst, so wie sie an sich ist, sondern, wie sie lediglich in dem nächsten Aspekt aussieht. (Dieses *ποιεῖν λέγεσθαι* ist, wie es scharf 234c Ende heißt: *ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι* (c6 sq), »machen, daß es so aussieht, als würde das Wahre gesagt«. Das eigentümliche Phänomen in der *τέχνη μμητική* ist das *ποιεῖν δοκεῖν* und hier, auf den *λόγος* bezogen, das *ποιεῖν δοκεῖν λέγεσθαι*.

γ) Die Einordnung des sophistischen λόγος in die ποίησις. Die τέχνη σοφιστική als εἰδωλοποιική. Der Sophist als μιμητής. Die τέχνη σοφιστική als τέχνη μιμητική. Die Identität des Grundsinnes von ποιεῖν, μιμεῖσθαι, λέγειν: Sehen-lassen. Der Sinn von Sein bei den Griechen: Gegenwärtigsein

Damit stehen wir nun bei einem ganz neuen Zusammenhang: daß die τέχνη des ἀντιλογικός als eine τέχνη des λέγειν von einer ganz anderen Vollzugsart her interpretiert ist. Früher war λέγειν im echten Sinne Aneignen, κτήσις, χειροῦσθαι; hier aber ist die τέχνη ἀντιλογική ein ποιεῖν, also strukturmäßig eine ganz andere Verhaltung als das eigentliche λέγειν im Sinne der Aneignung, des Sich-geben-Lassens der Sache selbst. Und dieses ποιεῖν, gegenüber dem χειροῦσθαι eines schon Vorhandenen, ist nicht ein ἄγειν εἰς οὐσίαν³, sondern es bezieht sich auf das δοκεῖν, d. h. hergestellt werden in der τέχνη des Sophisten nicht die Sachen selbst, sondern eine bestimmte Weise des Sich-Gebens der Sachen⁴. Die bestimmte Weise des Sich-Gebens ist aber das Sich-Geben im Nur-so-Aussehen-wie, im εἰδωλον. Das λέγειν ist also hier, wie gesagt, kein χειροῦσθαι, keine κτήσις, sondern ein ποιεῖν und als ποιεῖν ein ποιεῖν des Nur-so-Aussehens-wie, ποιεῖν τὰ εἰδωλα. Deshalb ist die τέχνη σοφιστική εἰδωλοποιική (vgl. 235b8 sq); und deshalb wird der Sophist bezeichnet als μιμητής: μιμητὴν θετέον αὐτόν τινα (vgl. 235a8), »er ist in gewisser Weise ein Nachahmer dessen, was ist«.

Durch diesen Umweg hat Plato das εἰς ὃ, das, worauf sich diese τέχνη bezieht, schon schärfer in den Griff bekommen: *Das εἰς ὃ sind die εἰδωλα*. Und das Verhalten zu dem, womit sich der Sophist letztlich beschäftigt, ist ein ποιεῖν und nicht, was es, sofern es ein λέγειν ist, eigentlich sein müßte, ein χει-

³ Soph. 219b4 sq, vgl. S. 269 ff

⁴ Rb. Hs.: δόξα.

ποῦσθαι, ein Sich-geben-Lassen. Sondern der Sophist ist imstande, gewissermaßen von sich aus über die Begegnisweise des Seienden, über das gesprochen werden soll, zu verfügen. Das ἀντιλέγειν im Sinne des δυνατός λέγειν περί πάντα ist demnach faktisch da in der Weise der τέχνη μμητική. Das also will besagen, daß das ποιεῖν nicht eigentlich ist, sondern nur scherzweise. Und so ist auch beim Sophisten sein Handwerk nur dadurch möglich, daß er es auf solche Leute abgesehen hat, die πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφαστῶτας (234c4 sq), »die noch ganz weit weg stehen von der Unverdecktheit der Sachen«, die also noch gar nicht imstande sind, das, was er ihnen in seinen Reden vorgibt, von den Sachen her zu prüfen. Freilich weist der ξένος darauf hin: Im Verlauf der Zeit und durch die παθήματα (vgl. d5), durch »das, was sie erfahren«, werden auch die, die in der Schule der Sophisten gelernt haben, ἐγγύθεν (d4), »näher«, an die Dinge herangebracht und gezwungen, ἐναργῶς ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων (d5 sq), »ganz klar und deutlich zuzugreifen«, so daß ihnen dann doch ein Unterschied in die Augen springt zwischen den τὰ φαντάσματα ἐν τοῖς λόγοις (vgl. 234e1), »dem, was sich in den Reden über die Dinge zunächst nur so zeigt«, und dem, was im wirklichen Zu-tun-Haben mit den Sachen, in der Auseinandersetzung mit ihnen, faktisch da ist, τὰ ἔργα (vgl. e2 sq). Aber auch so, obzwar jetzt die σοφιστικὴ τέχνη als μμητικὴ verständlich geworden ist, beruhigt sich Plato noch nicht. Das *eigentümliche Vorhandensein des Scheins* soll noch schärfer herauskommen, so nämlich, daß nicht jedes beliebige Nichtsein, d.h. Nicht-das-Wirkliche-Sein, schon die thematische Grundlage werden könnte für die Diskussion, die er anstrebt. Eine weitere Klärung des eigentümlichen Seins des Nichtseienden und der Möglichkeit des Vorhandenseins dieser Unmöglichkeit ergibt sich aus einer schärferen Betrachtung dessen, was denn nun eigentlich die εἰδωλοποιικὴ will, bzw. das εἰδωλον in sich selbst besagt, welche Möglichkeiten des So-Aussehens und des Sich Ausgebens-von-etwas-als-etwas im εἰδωλον als εἰδωλον liegen.

Den sehr schwierigen Zusammenhang, den wir heute⁵ durchgangen haben und der gewissermaßen den letzten Sprung zur Diskussion des Seins des Nichtseienden vorbereitet, kann man nur so bewältigen, daß man sich klar macht die *Grundtendenz*, die schon in den vorangegangenen Definitionen enthalten war: *das faktische Vorhandensein einer Unmöglichkeit, nämlich des Seins des Nichtseins, zu demonstrieren*, die für Plato immer noch eine Unmöglichkeit ist, sofern eben der Satz noch gilt: Das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht. Gerade auf Grund dieser Selbstverständlichkeit, die bis zu Plato herrschte, bedarf es dieser Umständlichkeit und dieser Anstrengung, zunächst einmal faktisch das Vorhandensein dieser Unmöglichkeit zu demonstrieren und sie bis in die innerste Struktur der τέχνη des Sophisten aufzuspüren. Wir werden sehen, daß, sobald dieses Ziel erreicht ist, die Betrachtung scheinbar diesen bisherigen Boden vollständig verliert und erst später gegen Ende des Dialogs dazu zurückkehrt. Wenn Plato zunächst das faktische Vorhandensein des Seins des Nichtseins demonstriert, so muß er dies gemäß dem Aufbau des Dialogs zunächst so vollziehen, daß er noch nicht von den Erkenntnissen, die er später gewinnt, Gebrauch machen kann, sondern daß er das Sein des Nichtseienden so zeigen muß, daß er *gewissermaßen ständig den Satz des Parmenides im Rücken* hat, der ihm das eigentlich als widersinnig verbietet. Darin liegt die eigentümliche Schwierigkeit und auch die Art des Weges, den Plato gewählt hat: Er zeigt nicht direkt am λέγειν, das ihn zentral interessiert, und nicht an der τέχνη des Sophisten selbst, daß es faktisch ein Nichtseiendes gibt, sondern er versucht, die τέχνη des Sophisten in den Horizont zu stellen einer anderen τέχνη, in der es faktisch so etwas gibt und die auch als solche für das natürliche Verständnis näher liegt: in den Horizont der τέχνη μυμητική.

Daß Plato bei dieser Aufklärung der σοφιστικὴ τέχνη aus dem Horizont der τέχνη μμητικὴ nicht willkürlich verfährt, kann man sich daraus klar machen, daß das Verhalten der beiden τέχναι, einmal das ποιεῖν im Sinne des μμεῖσθαι und das andere Mal das λέγειν, in einem strukturellen Sinn eine *Gemeinsamkeit* haben. Schon früher, als bei der Vorgabe des Horizontes für die Bestimmung des Angelfischers von der ποιητικὴ gesprochen wurde, war Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß der Begriff der οὐσία in einem Zusammenhang mit dem ποιεῖν steht, daß ποιεῖν nichts anderes ist als ἀγειν εἰς οὐσίαν⁵. ποιεῖν besagt: *Herstellen*; μμησις, μμεῖσθαι besagt: *Darstellen*; λέγειν besagt: *Offenbarmachen*, δηλοῦν. Alle drei Weisen des Verhaltens haben bezüglich dessen, worauf sie sich beziehen, den *Grundsinn des Sehen-lassens*: Herstellen im Sinne des Verfertigen ist ein Verfügbarmachen und dadurch in die Verfügbarkeit, in die Gegenwart stellen, also sehen lassen, desgleichen ist das Darstellen im bildlichen Darstellen, μμεῖσθαι, ein Sehen-lassen, und dieselbe Funktion hat auch das λέγειν. Hier ist wichtig der Grundsinn der Leistung selbst. Die Identität dieses Grundsinnes ist es, die nahe legt, aus der μμησις als dem Sehen-lassen in der Weise des Darstellens bzw. aus der ποίησις als dem Sehen-lassen in der Weise des Herstellens die Weisen des Sehen-lassens, wie sie im λέγειν vorliegen, aufzuklären. In der ποίησις ist das ποιούμενον = οὐσία = εἶδος, was gesehen wird, was da ist; entsprechend ist im λέγειν das δηλούμενον das ὄν im Sinne des ἀληθές. Im μμεῖσθαι ist das μμοούμενον das εἶδωλον. Entsprechend wird auch im λέγειν, sofern es von der Art der μμησις ist, das λεγόμενον von der Art des εἶδωλον sein. ἀληθές, εἶδος, εἶδωλον sind insgesamt Weisen des Aufgedecktseins und als solche bezogen auf das Sehen. Wenn Plato also die τέχνη σοφιστικὴ in den Horizont der μμητικὴ stellt, so ist die Wahl dieses Horizontes nicht zufällig, sondern in der Sache selbst gegründet,

⁵ Vgl. S. 269 ff.

d.h. in der Art des Zusammenhangs zwischen ποιεῖν und λέγειν bzw. οὐσα und λεγόμενον, *sofern Sein für die Griechen eben heißt: Anwesend-sein, Gegenwärtig-sein.*

Die Betrachtung hat eingesetzt zunächst beim Sophisten: Durch die Fixierung des Objekts seines ἀντιλέγειν – daß es πάντα ist – wurde gezeigt, daß dieses ἀντιλέγειν in sich selbst eine Unmöglichkeit ist. Dennoch ist nicht zu bestreiten, daß sie existiert. Demnach kann das, was nicht sein kann und doch ist, nur sein auf Grund einer *Modifikation zur Unechtheit*. Diese Modifikation ist ausgedrückt durch den Terminus παιδία: daß es eigentlich nur »Scherz« ist. *Diese Modifikation zur Unechtheit ist faktisch auch da in jeder Kunst*, womit nicht gesagt ist, daß die Kunst als solche unecht ist: sondern sie ist faktisch da und berechtigt. Aber gerade durch diese Faktizität der Kunst zeigt sich das *Sein des Nichtseienden*. Die Frage ist nun: Wie läßt sich aus dem Horizont der μιμητική das Sein des Nichtseienden *schärfer* zeigen? Genauer: Wo ist eigentlich dieses Nichtseiende in seinem Sein? Was an der μιμητική τέχνη ist es, was verlangt, das Vorhandensein des Nichtseienden anzuerkennen?

c) Verschärfter Aufweis des faktischen Seins der τέχνη σοφιστική aus dem Horizont der τέχνη μιμητική

α) Die beiden Arten der τέχνη μιμητική:
εἰκαστική und φανταστική.

Die beiden Arten des εἰδωλον: εἰκῶν und φάντασμα. Die Verfehltheit der Klärung des Erkenntnisphänomens durch das Bildphänomen. Husserls Aufklärung des Bildseins

Die ποίησις, die in der μιμητική lebendig ist, hat die Aufgabe des ποιεῖν εἰδωλα, was nichts anderes besagt als ἀπεργάζεσθαι τὴν τοῦ μῆματος γένεσιν (vgl. 235e1 sq), »vollenden, fertig machen das Werden, das Zum-Sein-Kommen des μῆμα, der Nachahmung«. Schärfer gesagt: ποιεῖν δοκεῖν, das, was nur so aussieht

wie etwas, aber es eigentlich nicht ist, εἰς οὐσίαν ἄγειν, zum Sein bringen. Um nun dieses Sein des Nichtseienden an der μῆσις ganz deutlich zu machen, geht Plato diesem ποιεῖν εἰδῶλα der εἰδωλοποιική näher nach und unterscheidet zwei εἶδη: 1. die εἰκαστική (vgl. d6), also eine bestimmte Art des Machens von εἰδῶλα, wobei das εἰδῶλον den Charakter des εἰκῶν (vgl. 236a8) hat; 2. die φανταστική (vgl. c4), bei der das εἰδῶλον gegenüber dem εἰκῶν einen modifizierten Charakter hat, wie wir nachher sehen werden: es ist φάντασμα (b7). Es soll ein Unterschied bestehen innerhalb der εἰδωλοποιική, sofern sie einmal εἰκόνα, zum anderen φαντάσματα herstellt. Beide aber sind εἰδῶλα. Es muß also ein Unterschied bestehen im Charakter des εἰδῶλον. Es gilt, diesen Unterschied im εἰδῶλον herauszuarbeiten im Charakter des Aussehens-wie-etwas, genauer gesprochen: im Verhältnis des Aussehens-wie zum Dargestellten selbst. Es handelt sich also bei der näheren Explikation des Sinnes von εἰδῶλον und seiner verschiedenen Möglichkeiten um den Zusammenhang zwischen Darstellendem und Dargestelltem oder zwischen Bild und Verbildlichem; ich sage nicht: Abgebildetes, weil Abbilden nur eine bestimmte Art der Verbildlichung ist.

Wir kommen mit dem Phänomen des *Bildes*, das hier eine große Rolle spielt, auf einen sehr wichtigen Zusammenhang. Die Bildlichkeit im Sinne des Bild-seins von etwas hat in der Philosophie, zum Teil gerade im Anschluß an die griechische Philosophie, eine große Rolle gespielt bei der Aufklärung des Erkennens, sofern man nämlich sagt, daß in gewisser Weise die Gegenstände außer uns, außerhalb des Bewußtseins, bzw., wie man auch sagt, der »transzendente« Gegenstand abgebildet wird durch einen immanenten Gegenstand, oder umgekehrt, daß wir nur von immanenten Gegenständen her den transzenten erreichen. Der Strukturzusammenhang der Bildlichkeit, des Bild-seins von etwas, wird vielfach auch da, wo man gar nicht ausdrücklich darum weiß, für die Interpretation des Erkennens zu Grunde gelegt, freilich so, daß man sich nie ei

gentlich daran macht, näher zuzusehen, was eigentlich das Phänomen der Bildlichkeit bzw. des Bild-seins von etwas in sich schließt. Käme man dazu, dann würde man sofort sehen, daß mit diesem Zusammenhang der Bildlichkeit das Erkennen nie aufzuklären ist. Das hat bereits vor 25 Jahren Husserl in seinen »Logischen Untersuchungen« absolut schlagend und unwiderleglich herausgestellt, aber man tut heute so, als wäre nichts geschehen. »V. Untersuchung«, 2. Kapitel, Beilage⁷. Danach ist zunächst am Bildphänomen zu unterscheiden 1. das Bildobjekt; damit ist gemeint das Bild selbst, also das Objekt, das z. B. an der Wand hängt, oder die Plastik, die auf irgendeinem Postament steht, und 2. das Bildsujet, wie man sagt, das, was im Bild selbst dargestellt ist. Husserl weist darauf hin, daß das Ähnlichsein von zwei Gegenständen – und wäre es auch noch so groß, daß beide sich in ihrem Wasgehalt deckten – noch nicht hinreicht, das eine als Bild des anderen anzusprechen, sondern daß für das Bild-sein eines etwas bezüglich eines anderen wesentlich neue Strukturmomente erforderlich sind.

Plato nun interessiert hier das Bild-sein als solches, das Phänomen der Bildlichkeit als solcher nicht; er hat auch nicht die Mittel, diese Strukturzusammenhänge freizulegen. Innerhalb des Strukturzusammenhangs der Bildlichkeit kommt es ihm vielmehr darauf an, zu zeigen, daß das Bildobjekt, wie wir sagen, also das Darstellende, zwar vorhanden ist, daß es aber als dieses Vorhandene gerade *das nicht ist, was es als Bild zeigt*. Auf diesen Unterschied kommt es Plato an: Daß im Bild und mit dem vorhandenen Bild etwas da ist, das das, was es zeigt, d. h. das, als was es sich eigentlich ausgibt, selbst nicht ist. Ihn interessiert am Bild-sein das *Verhältnis der Seinsart des Bildobjektes zum Dargestellten selbst*.

⁷ Der Titel der Beilage lautet: Zur Kritik der »Bildertheorie« und der Lehre von den »immanenten« Gegenständen der Akte.

β) Das Verhältnis von Bild (εἶδωλον) und Verbildlichtem (ὄν) in εἰκαστική und φανταστική.

Die Bestimmung der beiden Arten des εἶδωλον: εἰκῶν und φάντασμα. Die Steigerung des Nichtseins in der φανταστική. Die Unbestreitbarkeit des Seins des Nichtseienden

Nun gibt es innerhalb des Bilderherstellens, der εἰδωλοποιική, eine Art, die μάλιστα (235d7), »am meisten«, das ist, was sie sein kann, nämlich die das μίμημα so verfertigt, das Bild als ein solches so gestaltet, daß dieses den Charakter hat des ἀποδιδόναι τὴν ἀληθινὴν συμμετρίαν (vgl. εἶς sq) bzw. des ἀπεργάζεσθαι τὰς οὐσας συμμετρίας (vgl. 236a5 sq), ein solches μίμεισθαι also, das gleichsam aus dem Darzustellenden dieselben Verhältnisse herausnimmt, ἀποδιδόναι, und in der Darstellung selbst wiedergibt. Das ist der Charakter des ἀποδιδόναι: aus dem, was dargestellt werden soll, herausnehmen und in der Darstellung wiedergeben: τὰς οὐσας συμμετρίας, die Verhältnisse, genau so, wie sie im Dargestellten, im Modell, da sind, τὰς τοῦ παραδείγματος ἐν μήκει καὶ πλάτει καὶ βάθει (vgl. 235d7 sq), »nach Länge, Breite und Tiefe«, und nicht nur diese Verhältnisse, sondern auch das, was sonst noch sichtbar ist, »die Farben«, χρώματα (335e1), genau so, wie sie im wirklich Seienden, im ἀληθινόν sind. Was in einer solchen Wiedergabe hergestellt wird und da ist, das ist ein εἶδωλον, das den Charakter des εἰκός ὄν (vgl. 236a8) hat, – εἰκός heißt »gleich«. Es ist gleich in den Verhältnissen und in der Farbe wie das Modell; es sieht genau so aus; es ist Ab-bild in einem ganz strengen Sinne des *Ebenbildes*, wie z. B. eine ganz sklavisch hergestellte Plastik in Lebensgröße. Aber obzwar hier das εἶδωλον εἰκός ist und deshalb εἰκῶν, Bild im eigentlichen Sinne, hat es doch als εἰκῶν, d. h. als εἶδωλον den Charakter des Aussehens-wie im Sinne des Nicht-eigentlich-Seins dessen, was es darstellt. Das ist die eine Möglichkeit der Darstellung, des Herstellens des εἶδωλον.

Die zweite ist die φανταστική. Sie unterscheidet sich von der erstgenannten, der εἰκαστική, dadurch, daß das, was in der

Herstellung des Bildes eigentlich hergestellt wird, nicht einmal mehr gleich ist dem Modell, wie das Abbild. Auch die Wasgehalte dessen, was darstellt die Verhältnisse, die in ihm gegeben sind, sind andere als die des wirklich Seienden. Nach der Charakteristik der εικαστική (235d7 sqq) fragt der Theätet: τί δ'; οὐ πάντες οἱ μιμούμενοί τι τοῦτ' ἐπιχειροῦσι δρᾶν; (e3 sq) Verfahren nicht alle, die in der τέχνη des μιεῖσθαι sich bewegen, auf diese Weise, – daß sie εἰδῶλα schaffen im Sinne des εἰκῶν, daß also das εἰδῶλον εἰκός ist? Nein, sagt der ξένος (235e5 sqq), wenn es sich darum handelt, eine große Darstellung zu schaffen, einen Fries z.B. oder die Darstellung einer Schlacht, oder eines Festzuges an einer ganzen Fassade eines Gebäudes, dann müssen diejenigen Gestalten von Menschen, von Kämpfern z.B., die oben zu stehen kommen, größer sein, damit sie, weil sie weiter entfernt sind, genau so groß erscheinen wie die unten, -- sofern diese Gestalten in der natürlichen Sicht gesehen werden. Würden die oben auch in Lebensgröße dargestellt werden, so wären sie zu klein, und es käme ein Mißverhältnis in das ganze Bild. Eine solche Darstellung ist also darauf orientiert, daß das Dargestellte als einheitlich wirkt, als *ein* Festzug, daß der ganze Wirklichkeitszusammenhang, der im Bild präsentiert wird, als geschlossener wirkt. Dieser Tatbestand – daß manches, was wir sehen, weiter von uns entfernt ist als anderes, das nahe ist – verlangt also von dem Bildhauer, daß er das weiter Entfernte größer macht. Wenn man eine Leiter nimmt und hinaufsteigt und die Figuren von oben sieht, dann sind sie zu groß. Hier also handelt es sich darum, daß das εἰδῶλον nicht im Sinne des εἰκός gebildet ist, sondern daß die Herstellung des εἰδῶλον orientiert ist auf das ganze Bild; es kommt darauf an, daß es nur so aussieht wie eine geschlossene Wirklichkeit. Dieses Nur-so-Aussehen besagt das φάντασμα. τί καλοῦμεν; ἄρ' οὐκ, ἐπεὶ περ φαίνεται μέν, ἔοικε δὲ οὐ, φάντασμα; (236b6 sq). Dieses εἰδῶλον ist μηδ' εἰκός ὅ φησιν εἰκέναι (b6), nicht einmal mehr gleich demjenigen, dem es zu gleichen der Anspruch gemacht wird in der Darstellung selbst; es ist nicht einmal mehr Ab-

-bild oder Ebenbild. Schon das Abbild ist nicht das Wirkliche, aber das φάντασμα ist noch weniger das, was es darstellt. Das will hier gezeigt werden durch den Unterschied der εικαστική und der φανταστική. Das Bildsein des Bildes in der φανταστική hat noch weniger von dem, was es darstellen und wiedergeben soll, nicht einmal die Verhältnisse im Sinne der gleichen Größe, Länge, Breite und Tiefe. D.h. das φάντασμα ist in seinem Vorhandensein als Bild *noch mehr nicht* das, als was es sich zeigt; in ihm ist *das Nichtsein noch eigentlicher*. Und nun stellt sich das Merkwürdige heraus – und das stellt der ξένος auch fest –, daß die μιμητική τέχνη πάμπολυ (vgl. b9 sq), »im Ganzen«, durchgängig fast, verfährt im Sinne der τέχνη φανταστική; fast alle Kunst ist Kunst nicht im Sinne der εικαστική, sondern im Sinne der φανταστική. Wenn aber in dieser etwas vorhanden ist, was noch mehr nicht ist das, was es darstellt und diese φανταστική die verbreitetste Art der μιμητική ist, dann ist *das faktische Vorhandensein des Nichtseienden in keiner Weise mehr zu bestreiten*. So haben wir in der μιμητική herausgestellt ein ποιούμενον, ein Gemachtes, Hergestelltes, das ganz und gar nicht ist, was zu sein es sich ausgibt.

Der Unterschied innerhalb der εἰδωλοποιική wird also von Plato deshalb betont, um daran zu zeigen, wie weitgehend in dem, was die τέχνη μιμητική – und übertragenerweise der Sophist – macht, ein Nicht-Seiendes enthalten ist. Das εἰδωλον im Sinne des εἰκόν ist nicht gleich dem, was es darstellt; das φάντασμα aber ist nicht nur überhaupt als Bild das nicht wirklich, was es darstellt, sondern es ist auch in seinem Sachgehalt selbst noch vielmehr ungleich dem, was es nicht ist, so daß der Bildcharakter des φάντασμα noch mehr vom μὴ ὄν in sich trägt. Daß es Plato darauf ankommt, in diesem Zusammenhang gerade das Nichtseiende, das μὴ ὄν, aufzuweisen, wird daraus deutlich, daß er in der späteren Diskussion, wo er wieder auf das εἰδωλον und das φάντασμα zu sprechen kommt, auf den Unterschied zwischen εικαστική und φανταστική nicht mehr eingeht, weil es ihm dort nur darauf ankommt, daß er überhaupt

im εἶδωλον dieses Phänomen des μὴ ὄν zur Verfügung hat. Dieses Nichtseiende entspricht dem, was der Sophist in dem, was er tut, selbst macht. Was er nun eigentlich macht und was das ist, was den Charakter des μὴ ὄν hat, wird direkt noch nicht deutlich. Bei dieser Betrachtung ist gar nicht vom λέγειν die Rede, sondern der ganze Aufweis des wirklichen Vorhandenseins des Nichtseienden im φάντασμα ist an der μιμητική geführt.

Damit ist zwar das Vorhandensein des Nichtseienden vor Augen geführt; zugleich aber sagt der ξένος: εἰς ἄπορον εἶδος καταπέφυγεν (vgl. 236d2 sq), »der Sophist ist uns entflohen«, wiederum aus den Händen entwischt, in ein εἶδος, »in ein Aussehen«, in dem wir uns ganz und gar nicht mehr auskennen, »wo wir keinen Ausweg haben«.

γ) Die vollständige Aporie der Erfassung des Sophisten.
Das Sich-Verstecken des Sophisten im Dunkel des μὴ ὄν. Die weitere Aufgabe: Die Auffindung des εἶδος des μὴ ὄν

Eigentlich ist jetzt die Situation die, *daß in der Tat das Nichtsein in seinem Vorhandensein feststeht*, – der Sophist ist dabei, wenn man so sagen darf, die wandelnde Faktizität des μὴ ὄν. Aber gerade damit ist eine *vollständige Ratlosigkeit* gegeben, sofern ja der Satz zu Recht besteht: Das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht. Es ist charakteristisch, daß Plato mehrfach in diesem Zusammenhang betont, daß der Sophist gewissermaßen in der Versenkung verschwunden sei. εἰς ἄπορον τόπον καταδέδυκεν (vgl. 239c6 sq), »er ist untergetaucht an einen Ort, der keine Zugänge und Ausgänge hat«. ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα (254a4 sq), »er ist entflohen, hat sich verborgen in die Finsternis des Nichtseienden«. διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός (254a5 sq), »dadurch daß dieser Ort, an den er entflohen ist, nämlich das Nichtseiende, dunkel ist, ist er selbst schwer zu sehen«. Diesem σκοτεινὸν entspricht 260d: Wir hatten bisher für den Sophisten kein εἶ-

δος, d. h. keine Sicht. So entspricht also das »kein εἶδος haben« von etwas dem σκοτανόν, in der Dunkelheit sich verbergen. Offenbar kann der Sophist aus seinem Versteck, aus dem Dunkel, nur herausgeholt werden, *wenn für das, was er ist, nämlich das μὴ ὄν, das εἶδος gefunden ist*, d. h. wenn der Sinn des Seins erneut diskutiert wird. Die ἰδέα, das εἶν, auf das die ganze Betrachtung der σοφιστικὴ τέχνη hinausgeht, ist noch nicht gefunden. Im Gegenteil: Ὅντως ἐν παντάπασιν χαλεπὴ σκέψαι (vgl. 236d9 sq), »ganz und gar befinden wir uns jetzt in einer schwierigen Betrachtung«. Die Schwierigkeit beginnt erst jetzt. Es ist kein Zufall, daß vor dem Beginn der neuen Untersuchungen, wo das εἶδος des μὴ ὄν gesucht wird, wo Licht gebracht werden soll in das Dunkel des Seins des Nichtseienden, d. h. in die Existenz des Sophisten, der ξένος den Theätet noch einmal erinnert an das rechte Verhalten, das gefordert ist für eine solche Betrachtung; er fragt ihn: Ἀρ' οὖν αὐτὸ γινώσκων σύμφης, ἢ σε οἷον ῥύμη τις ὑπὸ τοῦ λόγου συνειθισμένον συνεπεσπάσατο πρὸς τὸ ταχὺ συμφῆσαι; (236d5 sqq) ob er nur so gewohnheitsmäßig, wie es sich bisher im Verlauf der Betrachtung ergeben hat, ja und amen gesagt hat zu dem, was der ξένος gesagt hat, oder so, daß er selbst sich die Sache immer angesehen hat und sie sich vergegenwärtigt hat, bevor er ja gesagt hat. Er redet ihm noch einmal ins Gewissen, immer genau nachzusehen, was das ist, wovon jedesmal geredet werden soll. Denn jetzt soll ja vom Nichtsein geredet werden, und die Frage ist, ob so etwas überhaupt gesehen werden kann. Die Frage ist, was im ὄνομα »μὴ ὄν« angesprochen ist.

ZWEITER ABSCHNITT
ONTOLOGISCHE ERÖRTERUNG¹
DAS SEIN DES NICHT-SEIENDEN²
(»SOPHISTES« 236e–264b)

EINFÜHRUNG
(236e–237a)

§ 59. Exposition der ontologischen Problematik

- a) Zusammenfassung des Resultats der 7. Definition des Sophisten. Die Widersprüchlichkeit des *ψευδὴς λόγος*

Die Betrachtung beginnt 236e damit, daß gewissermaßen ganz formal das bisherige Resultat zusammengefaßt wird. Wir haben mit dem Vorhandensein von Bildern bzw. mit der Faktizität des Sophisten etwas gegeben, was wir so kennzeichnen können: τὸ [...] φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ (e1 sq), bzw. in bezug auf den Sophisten, der im λέγειν sich bewegt: τὸ λέγειν μὲν ἅττα, ἀληθῆ δὲ μὴ (e2). Wir haben den Tatbestand des φαίνεσθαι, des »Sich-Zeigens-als«, bzw. des δοκεῖν, des »So-Aussehens-wie«, εἶναι δὲ μὴ, »nicht aber es sein«, bzw. λέγειν μὲν ἅττα, »etwas ansprechen«, genauer: ansprechend sehen lassen, ἀληθῆ δὲ μὴ: »nicht aber es im Aufgedecktsein sehen lassen«. Dieses: τὸ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν

¹ Überschrift in der Hs. Heideggers.

² Überschrift gemäß Heidegger (s. S. 234f. Die Gliederung des »Sophistes«).

ἅττα, ἀληθὴ δὲ μὴ, »alles das«, sagt der ξένος, »ist voll von Schwierigkeiten«, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας (e2 sq), nicht nur jetzt, sondern schon immer, αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν (e3), früher und nun. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρὴ ψευδῇ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγγόμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν χαλεπὸν (vgl. e3 sqq). »Und es ist ganz und gar schwierig, wie einer, der sagt, es gäbe wirklich ein ψευδῇ λέγειν bzw. δοξάζειν, nicht notwendig in die Lage kommt, gegen sich selbst zu sprechen«, ἐναντιολογία συνέχεσθαι. Wer also behauptet, es gibt einen ψευδῆ λόγος, ist gezwungen, gegen sich selbst zu sprechen. Denn er sagt damit: es gibt einen λόγος, ein δηλοῦν, ein Offenbarmachen, und dieses λέγειν ist ψευδῇ, es verstellt. Wer also sagt, es gibt einen ψευδῆ λόγος, der sagt, es gibt ein *verdeckendes Sehenlassen*, oder es gibt ein *versperrendes Öffnen*.

Wenn Plato das μὴ ὄν, wie es zuletzt in der μμητική und zuvor beim Sophisten, im ἀντιλέγεσθαι περὶ πάντα, auftrat, jetzt in doppelter Weise formuliert – nämlich 1. als φαίνεσθαι καὶ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, und 2. als λέγειν μὲν ἅττα, ἀληθὴ δὲ μὴ –, so zeigt dies, daß er *die weitere Behandlung des μὴ ὄν an den Phänomenen der δόξα und des λόγος orientiert*. Bei genauerem Zusehen sind diese beiden Phänomene nicht so verschieden, wie es zunächst scheinen könnte. Gerade der *innere Zusammenhang zwischen δόξα und λόγος* ist es, der berechtigt, sie in dieser Fragestellung zusammenzunehmen. Denn für Plato ist die δόξα und das δοξάζειν eine bestimmte Art des λόγος.

b) Exkurs: δόξα und λόγος¹.

Die δόξα als Weise des λόγος bzw. der διάνοια

δοξάζειν besagt: *einer Ansicht sein*. Dieser Terminus hat einen *schwankenden Sinn*, und zwar schwankt der Sinn je nach der Stufe, die Plato selbst innerhalb seiner philosophischen Arbeit

¹ Überschrift in der Hs. Heideggers.

erreicht hat bezüglich der Einsicht in den eigentlichen Sinn der ἐπιστήμη. Wo er noch wesentlich unsicherer ist als in unserem Dialog, z. B. im »Theätet«, da besagt δοξάζειν nichts anderes als: einer Ansicht sein über etwas, aber in dem Sinn von: *ich bin von etwas überzeugt*; ich weiß, es ist so, – so daß Plato im »Theätet« auf die Frage, was eigentlich die ἐπιστήμη, das eigentliche Wissen, sei, antworten kann, und zwar zunächst negativ: ὅμως δὲ τοσοῦτον γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν ἄλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅτι ποτ' ἔχει ἡ ψυχὴ, ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα. – Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε καλεῖται, ὡς ἐγώ μαι, δοξάζειν (vgl. 187a3 sqq.). Im sinnlichen Vernehmen, ἐν αἰσθήσει οὐ, ist nicht eigentliches Wissen, wohl aber im δοξάζειν. Und er bestimmt das δοξάζειν als ein πραγματεύεσθαι περὶ τὰ ὄντα, ein »Zu-tun-Haben« der Seele »mit dem Seienden«², und zwar τῆς ψυχῆς αὐτῆς καθ' αὐτὴν, sofern sie rein auf sich selbst gestellt ist und zu sich selbst sich verhält. Dieses αὐτὴ καθ' αὐτὴν will hier besagen: Für dieses Sich-Verhalten zum Seienden kommt für die Seele nicht in Betracht die αἰσθησις, sondern rein mit ihren eigenen Möglichkeiten verhält sie sich zum Seienden selbst. »Theätet« 189e bestimmt Plato dann ganz positiv den Sinn der δόξα. Die ἐπιστήμη ist, wie gesagt, gegenüber dem sinnlichen Vernehmen, der αἰσθησις, ein *Meinen* von etwas. Wenn wir ein Beispiel heranziehen: Das eigentliche Erkennen ist nicht das Wahrnehmen eines Tisches – dieses Tisches da, als dieses bestimmten hier und jetzt –, sondern das Meinen im Sinne des Vernehmens, daß hier überhaupt so etwas wie ein Tisch ist. Die Erkenntnis im eigentlichen Sinn geht also nicht auf Dieses-dahier-und-jetzt, sondern auf das, *was* da ist: Tisch als solcher. Den Tisch als solchen, den kann ich nicht sehen mit den Augen, sondern den kann ich nur meinen, sehen im Sinne des reinen Sehens mit der Seele, mit dem νοῦς. Darauf ist also schon

² Rb. Hs.: vgl. W.S. 31/2.

im »Theätet« die eigentliche Erkenntnis orientiert, obwohl Plato nicht selbst für sich ins klare kommt, welche Bewandnis es eigentlich mit diesem Sehen und Meinen hat. Aber er bestimmt die δόξα doch als λόγος. τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἀρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; – Λόγον δὲ αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται (Theätet 189e4 sqq). Die δόξα bzw. das Sehen und Meinen, διανοεῖσθαι, ist ein λόγος, »Reden, welches die Seele bei sich selbst und zu sich selbst durchgeht«, διεξέρχεσθαι, – was zusammenstimmt mit der Umschreibung der Dialektik als διαπορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων¹, beachten Sie das διὰ! – ein Ansprechen, Besprechen, Durchgehen περὶ ὧν ἂν σκοπῇ (e6 sq), das, was sie selbst in ihrem Gesichtsfeld hat, die Seele rein für sich ohne die sinnliche Wahrnehmung. Dieser λόγος wird charakterisiert als εἰρημένος οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν (vgl. 190a5 sq), eine Rede, »die gesprochen wird, nicht zu einem Anderen«, sondern, wie es oben heißt, πρὸς αὐτὴν, »zu sich selbst«, und οὐδὲ φωνῇ, »nicht in der Weise der Verlautbarung«, sondern σιγῇ πρὸς αὐτόν, »schweigend zu sich selbst«. In dieser Abgrenzung wird zugleich deutlich, was in der üblichen Struktur zum λόγος gehört: das λέγειν πρὸς ἄλλον und φωνῇ, »das Sprechen mit, zu einem Anderen«, »in der Weise der Verlautbarung«. Hier aber ist der λόγος οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν, »nicht ein Sprechen zu einem Anderen, sondern schweigend zu sich selbst«. Das soll nichts anderes besagen, als daß es in diesem Sprechen auf die *Aneignung* ankommt, nicht auf die Mitteilung an einen Anderen. Alles in diesem λόγος ist orientiert auf die *Aneignung des Gesehenen in seiner Unverborgenheit*, die Aneignung dessen, was gesichtet ist. In demselben Sinne, in dem hier die δόξα als λόγος interpretiert wird, wird im »Sophisten« die διάνοια, d. h. das eigentliche Denken, das eigentliche Vermeinen, ausdrücklich als διάλογος charakterisiert. Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταύτων· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν

¹ Soph. 253b10: διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι.

διάλογος ἄνευ φωνῆς γυγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια; (Soph. 263e3 sqq). διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος (264a9). Das διανοεῖν ist ein διάλογος, ein Dialog. Sie sehen hier überall das διεξέρχεσθαι, διαλέγειν, im »Philebos« den Ausdruck διαδοξάζειν (38b13). Alles ist hier orientiert auf das διά: Auseinandernehmen im Sinne der διαίρεσις. Wenn das eigentliche Vermeinen, das διανοεῖν, als διάλογος charakterisiert wird, und zwar als ein Sprechen der Seele mit und zu sich selbst, so deutet das darauf hin, daß das λέγειν, wie es in der διαλεκτική bestimmt ist, im eigentlichen Sinne nichts anderes ist als ein νοεῖν. Das διαλέγεσθαι ist also ein νοεῖν im betonten Sinne. Auch im »Philebos« berührt Plato denselben Zusammenhang. Von hier aus gesehen, nämlich sofern die δόξα als λόγος interpretiert wird, kann die eigentümliche Parallelisierung im »Sophisten« von φαίνεσθαι, δοκεῖν und λέγειν nicht mehr Wunder nehmen.

c) Die Seinsmöglichkeit des ψευδῆς λόγος: Das Sein des Nichtseienden

Das Entsprechende der μυμητική ist in der τέχνη des Sophisten, daß es darin einen λόγος gibt, der λέγει μὲν ἅπαντα, »etwas sagt«, ἀληθῆ δὲ μή, nicht aber aufdeckt das Seiende, wie es ist; dieser λόγος ist ein ψευδής, er verstellt. Die Frage ist, wie so etwas sein kann. *Ein ψευδῆς λόγος, d. h. ein versperrendes Öffnen ist nur etwas, das ist, wenn Nichtseiendes sein kann.* Nur unter der Voraussetzung, daß Nichtseiendes sein kann, gibt es einen ψευδῆ λόγος. Mit der Interpretation des Sophisten als ἀντιλέγειν περὶ πάντα, d. h. im Grunde als ψευδῆ λέγειν, haben wir gewagt, τετόλμηκεν ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι (vgl. 237a2 sq), »im vorhinein anzusetzen: das Nichtseiende sei«. Nur unter dieser Voraussetzung: τὸ μὴ ὄν εἶναι, gibt es überhaupt so etwas wie einen Sophisten. Besteht diese Voraussetzung zu Unrecht, d. h. halten wir uns an den bisher unerschütterten Satz des *Parmenides*: das Nichtseiende ist nicht, dann kann es keinen Sophisten geben.

Dann besteht aber auch kein Unterschied zwischen wissenschaftlicher Forschung und dem, was die Sophisten machen, dem Gerede. Dann besteht jedes Reden als Reden im gleichen Sinne zu Recht. Damit zeigt sich erst die eigentliche Bedeutung der ganzen bisherigen scheinbar nur schulmäßigen Definitionen: Sie nötigen dazu, sich entgegen den Dogmen der Tradition eines Parmenides in die Sachforschung zu begeben⁴.

§ 60. Das Verhältnis der Philosophie zur Tradition

a) Abschließende Fixierung des Sinnes der »Definitionen« des Sophisten: Die Nötigung zur Sachforschung. Die Absage an die dogmatische Tradition (Parmenides)

Erst jetzt also zeigt sich die Bedeutung der scheinbar nur schulmäßigen Definitionen des Sophisten: Plato steht jetzt vor der Wahl, *entweder* ein altbewährtes *Schuldogma des Parmenides* weiterhin mitzumachen: das Nichtseiende ist nicht, also: es gibt keinen $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$; dann ist aber auch nicht möglich das $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \pi\epsilon\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Und dann ist zuzugeben, daß es keinen Sophisten gibt, weil es keinen geben kann. Das heißt: sie mit der Anerkennung des Schuldogmas des Parmenides als Philosophen anerkennen, sich selbst aber, Plato sich selbst, aufzugeben. Denn es besteht ja dann kein Unterschied zwischen dem, was sie machen, und dem, was er gegen sie will. Oder aber den *Tatbestand des Vorhandenseins des Sophisten*, und demnach des $\mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$, des $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$, anzuerkennen, die Faktizität von Täuschung, Verstellung, Verdrehung so zu nehmen, wie sie ist, und demnach die Theorie vom Sein umzubilden. Es ist also jetzt die Alternative gegeben: entweder den *Sachen selbst* ihr Recht zu ge-

⁴ s. Anhang.

ben und damit von ihnen her sich zur Rücksichtslosigkeit gegen jede vorgefaßte Theorie zu verpflichten, oder aber lediglich sich an die *Tradition* zu halten, weil sie *ehrwürdig* ist, und damit sich und die Forschung, die ja immer *Sachforschung* ist, aufzugeben.

Plato entscheidet sich für die *erste Möglichkeit*, genauer: er hat sich schon dafür entschieden. Denn die ganze Betrachtung hat ja nur einen positiven, eigenständigen Sinn, wenn die Möglichkeit besteht, das $\mu\eta\ \delta\upsilon$ als seiend verständlich zu machen. Eben dann hat diese Betrachtung des Sophisten die positive Bedeutung, allererst die Phänomene sichtbar zu machen, an denen die weitere Untersuchung einsetzen kann. Wenn man das früher angeführte Bild festhalten will, das die übliche Charakteristik des Inhalts des Dialogs bestimmt: daß es sich um eine Schale handelt, die sich um einen Kern legt, und daß die Schale das wäre, was wir bisher behandelt hätten, und der Kern die ontologische Erörterung, dann müßte man gerade umgekehrt sagen: *das, was wir bisher behandelt haben, ist der Kern des Dialogs* und das, was nachfolgt, ist nichts anderes, als diesen Kern in seiner Struktur freizulegen. Es gibt hier keine Schale, sondern nur einen geschlossenen Zug der Untersuchung.

Von dieser Alternative, vor der Plato steht und die in jeder philosophischen Forschung, die sich selbst versteht, wiederkehrt, ist freilich zu sagen, daß mit dem Aussprechen dieser Alternative selbst nichts gewonnen ist. Auch wenn man sie in ihren konkreten Forderungen verstanden hat und sich so entscheidet wie Plato, hat man noch nicht die Gewähr dafür, daß die Untersuchung ihr genügt, daß sie von der Stelle gebracht wird. Gerade Plato zeigt, nicht nur dieser Dialog, sondern die ganze Arbeit Platos, wie schwer es ist, bei dem Interesse rein für die Sachen selbst hier nur einige Schritte vorwärts zu kommen, und wie alles in der Vorläufigkeit bleiben kann. Das gilt von Aristoteles genau so wie von Plato. Die romantische Schätzung Platos innerhalb der Philosophiegeschichte sieht gerade

nicht das eigentlich Positive an ihm, d. h. das nicht Runde, das Fragmentarische, das, was bei ihm unterwegs liegen bleibt. Das ist das eigentlich Positive an jeder Forschung. Freilich ist damit nicht gesagt, daß jede Halbheit als solche schon positiv wäre, sondern nur die, an der die Möglichkeit besteht, zu wachsen.

Diese Lage, vor die sich Plato hier selbst stellt – wir können uns kaum mehr eine Vorstellung machen von der ungeheuren Bedeutung des Parmenides im Denken Platos –, diese Situation wiederholt sich auch für uns, freilich mit dem Unterschied, daß wir noch in einem ganz anderen Ausmaß, ja sogar in einem ganz anderen Sinn an die Tradition gekettet sind als die Arbeit des Plato und des Aristoteles.

b) Das Verhältnis der gegenwärtigen Philosophie zur Tradition.

Die »Destruction« der dogmatischen Tradition. Die Aneignung der Sachforschung der Vergangenheit

Auch hier, und auch heute noch und nicht zuletzt in der Phänomenologie, gibt es eine Romantik, die glaubt, auf dem geraden Wege ins Freie zu kommen, daß man sich gewissermaßen mit einem Sprung von der Geschichte losmachen könnte. Es kommt bei der philosophischen Fragestellung – gerade bei der, die es absieht, auf die Sachen selbst zu dringen – nicht darauf an, sich von der Vergangenheit frei zu machen, sondern umgekehrt die *Vergangenheit für uns frei zu machen, frei zu lösen aus der Tradition*, und zwar der unechten Tradition, die das Eigentümliche hat, daß sie im Geben, im tradere, im Weitergeben, die Gabe selbst verunstaltet. Nur wenn wir unserer eigenen Vergangenheit, im Sinne der Vergangenheit der Forschung, zu ihrem Recht verhelfen, vermögen wir an ihr zu wachsen, d. h. erst dann sind wir imstande, uns an der so freigelegten Forschung auf ihr Niveau des Fragens und Forschens zu heben. Diese Art der Geschichtsbetrachtung läßt verstehen, daß das,

was bleibt in der Geschichte – und bleibt nicht im Sinne einer ewigen Gegenwart, sondern einer eigentlichen zeitlichen Geschichtlichkeit – nicht die Systeme sind, sondern das oft schwer wiedererkennbare Stück wirklich forschender Arbeit, das, was wir als ein Stück wirklich geleisteter Arbeit erfassen. Erst von hier aus ist die eigentliche Kommunikation mit der Vergangenheit zu gewinnen. Und erst wenn man mit dieser die Kommunikation erreicht hat, besteht Aussicht, geschichtlich zu sein. *Rücksichtslosigkeit gegen die Tradition ist Ehrfurcht vor der Vergangenheit*, – und sie ist echt nur in der Aneignung dieser – der Vergangenheit – aus der *Destruktion* jener – der Tradition. Von hier aus muß jede wirkliche historische Arbeit, die eben etwas ganz anderes ist als die Historie im üblichen Sinn, sich in die Sachforschung der Philosophie einfügen.

ERSTES KAPITEL.

Die Schwierigkeiten im Begriff des Nichtseienden¹ (237a–242b)

§ 61. Die Prüfung des Satzes des Parmenides. Die Unsagbarkeit des μή ὄν

- a) Erster Aufweis der Schwierigkeiten des λέγειν des μή ὄν.
Der grundsätzliche Widerstreit zwischen μή ὄν und λέγειν als
λέγειν τι

Wir sehen bei Plato, daß nicht einfach mit einem Gewaltstreich der Satz des Parmenides umgestoßen wird, sondern daß er nach der Anführung dieses Satzes betont: Wir wollen ihn prüfen, θεασώμεθα (237b3). Wir wollen nachsehen, was es mit diesem Satz überhaupt für eine Bewandtnis hat, dem Satz nämlich:

Οὐ γάρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μή ἔόντα, ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος¹ εἰργε νόημα. (vgl. 237a8 sq)

»Niemals nämlich wirst du das bezwingen« – im Sinne des Behaupten-Könnens – niemals wirst du behaupten können, »es sei das Nichtseiende, sondern halte fern, halte weg dein νοεῖν, dein Besinnen, dein Sehen, von diesem Weg der Untersuchung«. D.h. du wirst, wenn du darauf deinen Sinn richtest, überhaupt nicht zum Thema des wirklichen Vermeinens, νοεῖν, kommen.

¹ Überschrift gemäß Heidegger (s.S. 234f. Die Gliederung des »Sophistes«).

¹ gemäß 258d3.

Gegenüber diesem Verbot: εἶργε νόημα, sagt nun der ξένος im Sinn einer Frage: τολμῶμεν, »wollen wir es wagen«, τὸ μηδαμῶς ὄν που φθέγγεσθαι (vgl. 237b7 sq), »das ganz und gar Nichtseiende irgendwie auszusprechen?« Beachten Sie, daß es ankommt auf das φθέγγεσθαι, »aussprechen«, ein λέγειν in einem ganz bestimmten Sinn. Theätet antwortet: Πῶς γάρ οὐ; (237b9) »warum denn nicht?« Er hat gar keine Hemmung, das als Selbstverständlichkeit anzunehmen; er sieht keine Schwierigkeit, d. h. er beruft sich ganz spontan auf das Gerede, auf das, was wir ja bisher ständig machten. Er hat keine Schwierigkeit, weil er gar nicht den Versuch macht, nachzusehen, was eigentlich mit dem Ausdruck μὴ ὄν, den jeder versteht, gemeint sein könnte. Er sagt μὴ ὄν nur so hin, ohne daß er streng sieht, was er denn eigentlich damit meint. Er hat die Mahnung, die der ξένος ihm bei Beginn dieser neuen Erörterung sagte, nämlich aus dem Sehen heraus zu antworten, schon wieder vergessen.

Aber der ξένος stellt ihn jetzt. Es handelt sich nicht um ein Sprechen, εἰδος ἔνεκα μηδὲ παιδιᾶς (b10), »im Scherz und einer beliebigen Diskussion wegen«, sondern σπουδῇ (ibid.), jetzt gibt es »Ernst«. Ich verlange von dir eine Antwort, nachdem du die Sache mit mir ins Auge gefaßt hast. So erst sollst du mir antworten darüber: ποῖ χρὴ τοῦτο ἐπιφέρειν τοῦτο, τὸ μὴ ὄν (c2), »wohin soll dieser Ausdruck μὴ ὄν eigentlich getragen werden?« Das will besagen: Was meint er denn eigentlich? Was ist mir gegeben, wenn ich diesen Ausdruck μὴ ὄν mit Sinn ausspreche? Denn ein ὄνομα, ein Wort, ist ja keine bloße Verlautbarung im Sinne eines Geräusches. Es ist ja nicht so, daß ein Laut hörbar wird und daneben bzw. darauf gelegentlich eine sogenannte Vorstellung auftaucht. Sondern im Wort selbst – und das ist sein primärer Sinn – ist etwas gemeint. Schon im natürlichen Reden miteinander, im Gespräch, sind wir ja nicht auf die Laute selbst, die auftreten, eingestellt, sondern primär und ganz natürlich auf das Gesagte. Wir hören zwar die Laute, aber sie sind für uns als Laute thematisch gar nicht gegeben und erfaßt. Sogar dann, wenn wir eine gesprochene Rede nicht

verstehen, also nicht imstande sind, einem Wort- und Satzzusammenhang hinsichtlich seiner Bedeutung nachzugehen, auch dann hören wir nicht Geräusche, sondern unverständene Worte und Sätze. Auch dann also ist die primäre Erfassungsart das Verstehen des Gesagten selbst. *Im ὄνομα als solchem* – ich nehme diese Bestimmungen schon vorweg zur Klärung dieser Zusammenhänge – *liegt schon das ἐπὶ, das »auf die Sache zu«.* Ein Wort deutet auf etwas in einem ganz eigentümlichen Sinne des Bedeutens; es zeigt auf etwas, σημαίνει. Die Frage ist also: εἰς τί καὶ ἐπὶ ποῖον αὐτόν τε καταχρήσασθαι; (c2 sq), »auf was und auf welches Wiebeschaffene zu gebrauchen wir den Ausdruck μὴ ὄν«? Τί [...] τῷ πυνθανομένῳ δεικνύναι; (c2 sq), »was wollen wir zeigen demjenigen, der fragt, was gemeint sei«? Nach dieser schärferen Fassung dessen, was das φθέγγεσθαι τὸ μηδαμῶς ὄν besagt, lautet die Antwort des Theätet schon wesentlich anders: παντάπασιν ἄπορον (c6), »ganz und gar hilflos« bin ich jetzt, dir zu antworten. Der ξένος kommt ihm zu Hilfe. Zunächst aber sagt er: δῆλον, ὅτι τῶν ὄντων ἐπὶ τι τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰστέον (c7 sq), »es ist offenbar, klar, daß der Ausdruck μὴ ὄν in seinem Bedeuten nicht orientiert sein kann auf etwas, das den Charakter des ὄν hat«. Damit erklärt sich Theätet einverstanden.

Der ξένος treibt nun den Gedanken weiter, in der Richtung, klarzumachen, was es überhaupt besagt: τί λέγειν, über etwas zu sprechen, »etwas zu sagen«. Offenbar, sagt er im Anschluß an das Vorangegangene, οὐδ' ἐπὶ τὸ τί (c10), auch nicht, wenn wir den Ausdruck μὴ ὄν beziehen wollten in seiner Bedeutung »auf etwas«, würden wir ὁρθῶς φέρειν (c11), den Ausdruck »in die rechte Richtung tragen«. Also: μὴ ὄν kann nicht meinen ein ὄν; μὴ ὄν kann aber auch nicht meinen ein τί, »Etwas«: Καὶ τοῦτο φανερόν, ὥς καὶ τὸ τι τοῦτο τὸ ῥῆμα ἐπ' ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε (vgl. d1 sq), denn »es ist doch klar, daß wir, wenn wir τι sagen, dieses jedesmal ἐπ' ὄν τι λέγομεν, »in der Richtung auf irgendein Seiendes verwenden«. Der Text hat hier ἐπ' ὄντι im Sinne des Dativs. Dem Sinn entsprechend, den die ganze Erörterung hat,

möchte ich vorschlagen, zu ändern: ἐπ' ὃν τι, also: »es ist auch klar, daß, wenn wir das τί sprechen, wir es auf irgendein Seien-des übertragen«. Die sprachliche Berechtigung dazu nehme ich daraus, daß in der ganzen bisherigen Erörterung, wo ständig vom ἐπὶ gesprochen wird, das ἐπὶ ständig mit dem Akkusativ konstruiert wird, obwohl ἐπὶ mit dem Dativ rein sprachlich möglich ist. Aber diese Art der Formulierung gibt dem Gedanken erst die eigentliche Spitze. μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὥσπερ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον (d2 sqq), »es, nämlich das τί, zu sagen gleichsam nackt, vereinsamt gewissermaßen von jeder Bestimmung von Sein, das ist ἀδύνατον«. Ich kann das τί, etwas, nicht entblößt vom Sein überhaupt sagen. Jedes Etwas *ist* als Etwas, wobei der Sinn von Ist und Sein ganz unbestimmt bleibt. Aber sofern ich überhaupt über *Etwas* rede, *ist* es, so daß sich ergibt: im τί λέγειν ist mitgesagt das ὃν und weiterhin, wie wir sehen werden, das ἔν. Jedes Etwas *ist*, und jedes Etwas ist *ein* Etwas. Das τί λέγειν ist also gar nicht möglich, ohne daß im Sinn des λέγειν selbst, des Überhaupt-etwas-Sagens, Sein und Eines mitgemeint sind. Wer demnach das μὴ ὃν aussprechen wollte, d.h. das μὴ τι, Nicht-Etwas, der kommt notwendig dazu, μηδὲν λέγειν (e2), »*nichts* zu sagen«. Ein solcher, der das μὴ ὃν ausspricht, wird überhaupt, wenn er sich selbst recht versteht, *schweigen*. Denn jedes λέγειν ist seinem Sinne nach ein λέγειν τί, jedes λέγειν τί ist aber *mit* sagen: ὃν und ἔν. Ich sage also im μὴ ὃν, sofern ich λέγω, »sage«, schon das ὃν und das ἔν mit. Damit wird schon eine ganz ursprüngliche Struktur des λέγειν sichtbar, die noch ganz abgelöst ist von der sachhaltigen Sphäre, auf die sich möglicherweise das λέγειν, das Ansprechen und Besprechen, beziehen könnte. Nur sofern λέγειν λέγειν τί ist, »ansprechen von etwas«, sind damit im Angesprochenen selbst bestimmte Charaktere seines Seins und das Sein selbst mitgesagt. Das bedeutet aber, daß das λέγειν in sich selbst, sofern es λέγειν τί ist, für das Ansprechen des μὴ ὃν grundsätzliche Schwierigkeiten in sich birgt.

Diese Schwierigkeit ist jetzt noch zu Ende zu denken, d. h. es ist zu fragen, was die Schwierigkeit, die im λέγειν selbst liegt, für das διαλέγεσθαι als λέγειν des μὴ ὄν besagen muß. Wenn wir wagen, das μὴ ὄν auszusprechen, dann zeigt sich, daß wir dabei von *etwas* sprechen und daß mit dem »Etwas« mitgesagt ist, im Sinne jedes Sagens selbst, das ὄν und das ἔν. Wenn es also überhaupt möglich sein soll, das μὴ ὄν als einen möglichen Gegenstand des λέγειν verständlich zu machen, dann entsteht die Frage, wie das λέγειν selbst beschaffen sein muß, um ein μὴ ὄν λέγειν bzw. μὴ ὄν δοξάζειν zu ermöglichen. Anders gewendet: gesucht ist die ὀρθολογία τοῦ μὴ ὄντος (vgl. 239b4), »das rechte Ansprechen des Nichtseienden«. Schon aus dieser Fragestellung geht hervor, daß die Schwierigkeit zunächst weniger im μὴ ὄν als im λέγειν selbst liegt, daß jedes Ansprechen des Nichtseienden als seiend in sich birgt strukturmäßig eine συμπλοκή (vgl. 240c1), eine Verflechtung von Nichtsein und Sein. Das Nichtseiende *ist* dann, wenn diese Verflechtung zu Recht bestehen soll, in irgendeinem Sinne. Wenn aber das Nichtseiende in irgendeinem Sinne soll sein können, dann muß offenbar das *Nicht* hier in einem ganz spezifischen Sinne gebraucht werden, der bisher für Plato selbst noch im Unbekannten liegt. Es ist also sowohl eine *Revision des λόγος* und seines Sinnes erforderlich als auch eine *Revision des Sinnes von Nicht*. Sofern aber das Nicht korrelativ ist auf das Nein-Sagen und die Negation, konzentriert sich die Fragestellung nach dem μὴ ὄν doch wieder auf das λέγειν des μὴ ὄν. Das ist der Gang, den die folgenden Betrachtungen nehmen, die in ihren einzelnen Abstufungen nicht ohne weiteres klar sind.

b) Weiterer Verfolg der Schwierigkeiten des λέγειν des μὴ ὄν. Weitere Bestimmung der Struktur des im λέγειν Vermeinten. ἀριθμός und ὄν. Weitere Bestimmung des Widerstreits zwischen μὴ ὄν und λέγειν. Die Intentionalität als Grundstruktur des λέγειν

Wir wagen: φεγγεσθαι τὸ μὴ ὄν. Wir gewinnen schon eine Einsicht, sofern sich zeigt: das τί, das der Gegenstand jedes λέγειν ist, ist nicht γυμνόν, nicht »nackt«, nicht entblößt von Sein; und weiter: jedes τί λέγειν ist ein ἐν λέγειν. τὸν τί λέγοντα ἐν τί λέγειν (vgl. 237d6 sq.). Jedes Etwas, das im Sagen von etwas gesagt ist, ist *ein* Etwas. Oder, wie Plato dies ausdrückt: Das τί ist σημεῖον des ἐν (d9). Das τί, das Etwas als solches deutet hin auf das ἐν. Das will besagen: In der Bedeutung des *Etwas* liegt das *Ein*. Dieser Ausdruck σημεῖον ist hier nicht beliebig. Er ist später bei Aristoteles wirklich zum Terminus geworden. σημαίνειν ist bei ihm eine bestimmte Art des Denkens, nämlich die, die dem Wort als Wort zukommt: das Bedeuten. Jedes τί bedeutet also mit ein ἐν, im weitesten Sinn eine Anzahl. Das »mit« im »mitbedeuten« meint hier: im vorhinein mit. Ferner: Der Ausdruck τινέ, der Dual zu τί, also *beide*, das eine und das andere, bedeutet in sich mit: *zwei*. Und τινές, »*einige*«, mehrere bedeutet in sich mit: *Vielheit*. τί, τινέ, τινές bedeuten in sich mit: ἐν, δύο, πολλά, als Zahlen. Hier ist also noch ein *ganz weiter Begriff von Zahl* wirksam, wobei Zahl identisch wird mit einer konstitutiven Bestimmung für jedes Etwas als etwas. Eine Mannigfaltigkeit von Etwas: als Mehrheit bzw. Vielheit, als Einige, Mehrere. Eines, Einige, Mehrere sind Zahlen in einem ganz ursprünglichen ontologischen Sinn. Diesen weiten Begriff von ἀριθμός muß man sich gegenwärtig halten sowohl für das Verständnis der Rolle, die die Zahl bei Plato selbst, in seiner Ontologie, spielt, wie auch für das Verständnis des geschichtlichen Tatbestandes, daß es bei den Griechen eine philosophische Richtung, die Pythagoreer, gab, welche die Zahlen als die eigentlichen Grundbestimmungen des Seienden auf-

faßte. Das hat nichts mit einer mathematischen Weltbetrachtung und dergleichen zu tun, sondern entspringt diesem ganz ursprünglichen Sinn von Zahl, wobei »zählen« nichts anderes besagt als: etwas, manches, einige, mehrere sagen, und in diesem Sagen die Mannigfaltigkeit durchgliedern. Man hat neuerdings versucht, die Rolle der Zahl in der griechischen Philosophie wesentlich auf die griechische Mathematik zurückzuführen; und zwar versucht dies Stenzel in seiner Arbeit: »Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles«². Diese Untersuchung hat eine gewisse Bedeutung dadurch, daß sie jedenfalls auf die Quellen der griechischen Mathematik zurückgeht. Sie leidet daran, daß sie grundsätzlich daneben sieht. Die Zahl bedeutet etwas ganz anderes als das, was aus der Mathematik für ihr Verständnis zu eruieren wäre.

Sofern also im $\tau\iota$ als λεγόμενον notwendig mit bedeutet ist $\delta\upsilon$ und $\epsilon\nu$, besagt $\mu\eta\ \tau\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, »nicht etwas sagen«, soviel wie $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ (ei sq), »nichts sagen«. Und dem entspricht eigentlich: überhaupt nicht sprechen können (e5). Damit scheint es, als wäre die Betrachtung an die äußerste Schwierigkeit gelangt, als wäre jetzt überhaupt kein Ausweg mehr bezüglich der Aufklärung des λόγος des $\mu\eta\ \delta\upsilon$, da es ja dazu geführt hat, daß man überhaupt nicht über das $\mu\eta\ \delta\upsilon$ sprechen kann. Aber der ξένος gibt dem Theätet zu bedenken, daß noch eine größere Schwierigkeit besteht, und zwar $\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\iota}\sigma\tau\eta\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ (238a2), »die höchste und die erste«, von der aus erst alles, was wir bisher an Schwierigkeiten bezüglich des $\mu\eta\ \delta\upsilon$ gesehen haben, wirklich zu sehen ist. Nämlich, um das vorwegzunehmen, wenn man über das $\mu\eta\ \delta\upsilon$ nicht sprechen kann, sofern jedes $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ ein $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\iota$ ist, dann kann man überhaupt nicht gegen den Sophisten sprechen, weil man überhaupt nicht über ihn sprechen kann, wenn anders er das faktische Vorhandensein des $\mu\eta\ \delta\upsilon$

² J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles, Berlin/Leipzig 1924.

selbst ist. Das will besagen, daß der Sophist sich vollständig verschanzi hat hinter seiner Deckung, daß ihm im διαλέγεσθαι als λέγειν überhaupt nicht beizukommen ist. Diese Schwierigkeit, die gewissermaßen auf denjenigen, der den Sophisten widerlegen will, zurückfällt, wird nun schärfer auseinandergelegt, zu dem Zwecke natürlich, nicht einfach zu diskutieren, sondern neue Strukturen in diesem μή ὄν und in dem λέγειν des μή ὄν herauszustellen, Strukturen, die hier nur vorläufig betont werden, später aber, im letzten Abschnitt des Dialogs, zu ihrem Recht kommen.

Der ξένος weist darauf hin, daß beim λέγειν des μή ὄν offenbar das passiert: Τῷ μὲν ὄντι που προσγένοιτ' ἂν τι τῶν ὄντων ἕτερον (238a5), »im Sprechen dürfte zu einem Seienden προσγίνεσθαι, dazukommen, dazu werden«, ἕτερον τῶν ὄντων. Hier taucht zum ersten Mal in einem solchen Zusammenhang der *Begriff des ἕτερον* auf, »ein anderes«. Dieser Begriff des ἕτερον aber ist derjenige, von dem aus Plato den Begriff des μή des ὄν, die Negation, revidieren wird. Eine solche προσγένεσις, Dazukommen, Mitgesagtwerden eines Seienden mit einem anderen Seienden, hat offenbar keine Schwierigkeit; wenn ich das τί als ὄν und das τί zugleich als ἕν anspreche, so ist das ganz verständlich. Aber wie steht es damit: Μὴ ὄντι δέ τι τῶν ὄντων ἀρά ποτε προσγίνεσθαι φήσομεν δυνατόν εἶναι; (a7 sq) »Werden wir sagen, daß es möglich ist, dem μή ὄν ein ὄν zuzusprechen« bzw. mit dem μή ὄν mitzusprechen ein ὄν? – Behalten Sie im Auge den Ausdruck: προσγίνεσθαί τι τῶν ὄντων μὴ ὄντι –. Wie soll denn das geschehen? fragt Theätet. Der ξένος weist ihn auf ein schon berührtes Phänomen: die Zahl. Ἀριθμὸν δὴ τὸν σύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν (a10). »Wir rechnen doch alles, was es an Zahlen gibt, zu dem, was ist«. Wenn anders etwas seiend ist, dann ist es die Zahl. Μὴ τοίνυν μηδ' ἐπιχειρῶμεν ἀριθμοῦ μήτε πλῆθος μήτε ἕν πρὸς τὸ μὴ ὄν προσφέρειν (b2 sq). Demnach: Wenn jede Zahl ein ὄν ist, »werden wir auch nie versuchen, etwas von Zahl, weder πλῆθος, Menge, Mannigfaltigkeit, noch das ἕν, das Eine, πρὸς τὸ μὴ ὄν προσφέρειν, zu dem μὴ ὄν hinzuzutragen«.

Offenbar wird es nicht möglich sein, eine Zahl, als *ὄν*, zum *μη ὄν* προσφέρειν. Andererseits aber: Πῶς οὖν ἂν ἡ διὰ τοῦ στόματος φθέγγαιτο ἂν τις ἢ καὶ τῇ διανοίᾳ τὸ παράπαν λάβοι τὰ *μη ὄντα* ἢ τὸ *μη ὄν* χωρὶς ἀριθμοῦ; (b6 sqq) wie soll es möglich sein, ein *μη ὄν* zu sprechen oder τῇ διανοίᾳ λαβεῖν, im Vermeinenden zu fassen, χωρὶς ἀριθμοῦ, ohne es als *ein* *μη ὄν* oder als *mehrere* *μη ὄντα* zu meinen? Im Meinen des *μη ὄν* und der *μη ὄντα* ist also notwendig wieder ἀριθμός mitgemeint. ἀριθμός aber, haben wir festgestellt, ist *ὄν*. Demnach läßt sich, auch von hier aus gesehen, das *μη ὄν* nicht χωρὶς ἀριθμοῦ, d. h. χωρὶς ὄντος fassen. Andererseits sagen wir doch: οὔτε δίκαιόν γε οὔτε ὀρθὸν ὄν ἐπιχειρεῖν *μη ὄντι* προσαρμόττειν (vgl. c5 sq), »es besteht weder zu Recht noch hat es Sinn, zu versuchen *ὄν* *μη ὄντι* προσαρμόττειν, mit in Zusammenklang zu bringen Seiendes mit Nichtseiendem«. – Beachten Sie hier die verschiedenen Ausdrücke für die eigentümliche συμπλοκή des *ὄν* und des *μη ὄν*: προσφέρειν (238b3), προτιθέναι (c1), προσαρμόττειν (c6) –. Und so werden wir sagen müssen: τὸ *μη ὄν* αὐτὸ καθ' αὐτό, das Nichtseiende rein an ihm selbst gesehen, ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἀρρητόν καὶ ἀφθεγκτόν καὶ ἄλογον (c9 sq), ist schlechthin ἀδιανόητον, »nicht vermeinbar«, man kann es überhaupt, *es* als Etwas, nicht meinen; ἀρρητόν: es ist »nicht sagbar«; ἀφθεγκτόν: es ist »nicht aussprechbar«; und überhaupt – das ist die Zusammenfassung – ἄλογον: es ist überhaupt nicht möglicher Gegenstand irgendeines λέγειν, es gibt keinen λόγος über das *μη ὄν*. Und darin liegt: καὶ τὸν ἐλέγχοντα εἰς ἀπορίαν καθίστησι τὸ *μη ὄν* οὕτως (d5), auch derjenige, der widerlegt, d. h. auch der, der sagt: das Nichtseiende ist nicht – wie Parmenides – wird in dieselbe Schwierigkeit hineingestellt. Wenn er sagt: das Nichtseiende ist nicht, dann spricht er gegen sich selbst. Und, um die Schwierigkeit noch zu steigern: ἄλογον ἐφην εἶναι (e6), *wir* haben gesagt, das Nichtseiende *sei* ἄλογον, und αὐτό (239a9), *es* sei ἄλογον. Nicht einmal das ist im Grunde zu sagen, wenn der Satz des Parmenides zu Recht bestehen soll. So ist die Schwierigkeit bis auf die Spitze getrieben, und dies lediglich zu dem Zweck, immer erneut zu

sehen, daß das λέγειν ist λέγειν τί. Im Reden über das μὴ ὄν macht man sich selbst ständig offenbar in der Unmöglichkeit des eigenen Unternehmens. Sofern Sprechen-über immer ist Ansprechen von etwas und das Sprechen überhaupt die primäre Erschließungs- und Zugangsweise zu dem, was ist, bleibt das μὴ ὄν für den λόγος verschlossen.

Diese scharfe Betonung des λέγειν als λέγειν τί ist nichts anderes als die Entdeckung und klare Aneignung einer *Grundstruktur* sowohl im λέγειν wie im νοεῖν wie im δοξάζειν: *das Sprechen ist Sprechen von etwas*. Das ist keine Trivialität. Gerade die Anstrengungen Platons zeigen, was es kostete, diesen Grundtatbestand des λέγειν – λέγειν τί zu sehen und es nicht bei dieser Feststellung zu lassen, sondern zu einer Modifikation des λέγειν und des ὄν fortzugehen. Diese Grundstruktur des λέγειν und des νοεῖν und im weiteren Sinne jeder Verhaltung des menschlichen Seins und überhaupt jedes Lebenden³, das ist im Sinne des Seins bei und zu etwas, – diese Grundstruktur pflegt man in der Phänomenologie als *Intentionalität* zu bezeichnen im Anschluß an einen scholastischen Terminus: intentio. Der Terminus ist vielleicht der Sache unangemessen, sofern er eine ganze Reihe von Schwierigkeiten mit sich bringt. Auch heute noch legt er immer wieder nahe, als handle es sich bei diesem Phänomen der Intentionalität um eine besondere Einstellung, Bemerken, Aufmerken, Absicht auf etwas. Das alles ist nicht gemeint. Sondern Intentionalität ist eine Struktur, die zum Lebenden hinsichtlich seines Seins selbst gehört⁴. Diese Struktur besteht auch dann, wenn ich gewissermaßen im bloßen passiven Etwas-da-Haben gar nicht ein ausdrückliches Aufmerken, ein Intendieren im eigentlichen Sin-

³ Die Worte: »und überhaupt jedes Lebenden«, sind von Heidegger in der Mitschrift S. Mosers in Klammern gesetzt.

⁴ Dieser Satz ist von Heidegger in der Ms. S. Mosers am Rande mit einem Fragezeichen versehen. Ferner hat Heidegger das Wort »Lebenden« in Anführungszeichen gesetzt.

ne vollziehe. Gerade deshalb, weil Intentio sowohl sprachlich wie dann auch bedeutungsgeschichtlich einen engen Zusammenhang mit Aufmerken hat, ist er leicht mißverständlich, besonders, da man ihn dann auf sogenannte Erlebnisse und Bewußtseinsakte überträgt und ihn von da aus dann einzig sieht.

Für uns ist *wichtig zu sehen, wie diese Grundstruktur des λέγειν als λέγειν τι die ganze Erörterung trägt*. Solange wir wirklich an dieser Struktur festhalten, ist dem Sophisten mit keinem Argument beizukommen, und zwar nicht nur nicht, weil keine Argumente gegen ihn vorgebracht werden können, sondern deshalb nicht, weil man sich überhaupt nicht einmal anschicken darf, von ihm zu sprechen. Und das früher über den Sophisten Gesagte hat nur dann Recht und Sinn, wenn es möglich ist, über Nichtseiendes, d. h. über den Sophisten selbst zu sprechen. Die Aufweisung also der Phänomene des μὴ ὄν am Sophisten in den verschiedenen Definitionen, – diese Aufweisung der Phänomene des μὴ ὄν als Vorgabe des Bodens der ontologischen Untersuchung erfährt von dieser selbst her gerade erst ihre Rechtfertigung. Daraus wird deutlich, daß ein innerer sachlicher Zusammenhang durch die ganze Erörterung des Dialogs hindurchläuft.

§ 62. Die Schwierigkeiten im Begriff des εἰδωλον

a) Die Wesensbestimmung des εἰδωλον.

Die Erschütterung des starren Sinnes von Sein bei Parmenides durch die Phänomene des εἰδωλον und des ψεῦδος: die συμπλοκή vom μὴ ὄν und ὄν im Sinne des εἶναι πως. Ausblick: Die κοινωνία τῶν γενῶν als Möglichkeit dieser συμπλοκή

Der Sophist bleibt also bis jetzt gegen jeden Angriff völlig gedeckt. Im Gegenteil, er selbst hat die Möglichkeit, zum Angriff überzugehen, sofern er ja das faktische μὴ ὄν ist, das selbst spricht. Wir sagen von ihm, seine τέχνη sei τέχνη φανταστική (vgl. 239c9 sq), er sei εἰδωλοποιός (vgl. d3). ἀντιλαμβανόμενος

(d1 sq), »er nimmt uns jetzt selbst gewissermaßen beim Wort«: Wir sollen ihm jetzt Rede stehen über das, worüber nach unserer eigenen Betrachtung eigentlich gar nicht geredet werden kann. Er stellt die Frage, was wir, wenn wir ihn εἰδωλοποιός nennen, mit εἰδωλον meinen. So kommt die Betrachtung auf die Explikation des εἰδωλον zurück; aber sie steht nicht mehr auf derselben Stufe wie früher. Jetzt handelt es sich nicht mehr darum, lediglich das Vorhandensein des εἰδωλον bzw. des Nichtseins aufzuweisen, sondern jetzt gilt es, das εἰδωλον selbst als solches zu verstehen bzw. das Verständnis des εἰδωλον vorzubereiten, und zwar jetzt nicht im Zusammenhang einer τέχνη μιμητική, des Zeichnens oder Malens, sondern jetzt in bezug auf das ποιεῖν des εἰδωλον innerhalb der τέχνη des Sophisten selbst. Jetzt also soll die Diskussion dessen, was das εἰδωλον ist, nicht am παράδειγμα, sondern am Sophisten selbst geführt werden, dessen τέχνη ja das λέγειν ist. D.h. jetzt ist verständlich zu machen, was es besagt, εἰδωλα λέγειν bzw. ψευδῆ λέγειν. Man darf hier also keine einfache Wiederholung des Früheren sehen, sondern die Betrachtung steht jetzt auf einem ganz anderen Niveau.

Das wird dadurch deutlich, daß wieder eine methodische Überlegung eingeschoben wird, entsprechend der von 227a, nämlich 239d sqq. Der ξένος läßt den Theätet gleichsam hereinfallen. Er fragt ihn: Was würdest du antworten, wenn der Sophist die Frage stellt: τί ποτε τὸ παράπαν εἰδωλον; (239d3 sq) »Was ist überhaupt im Ganzen ein εἰδωλον«? Theätet sagt: Das ist ganz klar, ich werde sagen, εἰδωλον, das ist τὰ ἐν τοῖς ὕδασι oder τὰ ἐν τοῖς κατόπτροις εἰδωλα, ἔτι καὶ τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα καὶ τὰλλα ὅσα που τοιαῦτ' ἔσθ' ἕτερα (vgl. d6 sqq), »das sind z.B. die Spiegelbilder im Wasser oder die Bilder im Spiegel oder das Gezeichnete bzw. Gemalte oder das Gemeißelte, Geprägte und anderes dergleichen«. Theätet gibt die Antwort in dem Sinne¹, daß er auf konkret vorhandene εἰδωλα ver-

¹ Rb. Hs.: der »Gebildeten«.

weist. Der ξένος antwortet ihm: φανερός εἰ σοφιστὴν οὐχ ἑωρακώς (vgl. e1). »Jetzt zeigst du dich als ein solcher, der offenbar noch nie einen Sophisten gesehen hat«. Er will ihm damit sagen, daß er gar nicht versteht, was eigentlich der Sophist will. Ein Sophist nämlich, wenn du ihm so antwortest auf seine Frage, δόξει σοι μύειν ἢ παντάπασιν οὐκ ἔχειν ὄμματα (e3), »wird sich dir zeigen als ein solcher, der die Augen schließt, ja als einer, der überhaupt keine Augen hat«. Er wird dich auslachen, wenn du zu ihm sprichst als einem solchen, der mit Augen sieht, wenn du ihn auf solche vorhandene Bilder verweist. Du verfehlst überhaupt seine Frage, wenn du ihm so antwortest, daß du ihm verschiedene Arten von Bildern vorführen willst. προσποιούμενος (e7), er wird sich geben als einer, der überhaupt so etwas nicht kennt; er wird dir sagen: Ich weiß nichts von Spiegelbildern, von Gezeichnetem und dergleichen. Sondern er wird dich fragen: τὸ ἐκ τῶν λόγων μόνον (vgl. 240a1 sq), »einzig und allein nach dem, was aus den λόγοι her sichtbar wird«. Was ist damit gemeint: das, was aus den λόγοι selbst her sichtbar wird, was man also sieht, wenn man sogar die Augen schließt? Das im λέγειν Sichtbare ist das λεγόμενον, das, *als was* etwas angesprochen wird. Das ist das eigentlich Gesuchte, das, worüber eigentlich gesprochen wird, wenn ich hier von Bildern spreche. Nicht aber ist es dieses oder jenes, nicht das, was ich mit den sinnlichen Augen sehe. Sondern es ist gerade das, was dem jeweils so Gesehenen seine Verständlichkeit, d.h. seine Ansprechbarkeit gibt, – daß ich ein Spiegelbild im Wasser als εἰδωλον ansprechen kann. Das eigentlich Gesuchte ist also nicht das, was du hier vorführst, sondern τὸ διὰ πάντων τούτων (240a4), »das, was gewissermaßen durch alle diese Einzelnen hindurchdringt«, d.h. seinsmäßig in allen schon da ist. Oder, wie es 253d5 sq heißt: μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν πάντῃ διατεταμένην, »eine Sicht, welche durch vieles hindurch überall besteht, da ist«. Und er weist ihn deutlich darauf hin, daß er im Grunde, ohne daß er darum weiß, so etwas schon im Auge hat, ἡξίωσας ἐνὶ προσειπεῖν ὀνόματι φθεγξάμενος εἰδωλον ἐπὶ πᾶσιν ὡς ἐν ὄν

(240a4 sqq), »wenn du ja dafürhältst, alle diese verschiedenen εἰδωλα ἐν ὀνόματι, mit einem Namen, προσεπεῖν, anzusprechen«. φθεγγάμενος εἰδωλον, »indem du nämlich εἰδωλον aussprichst, ἐπὶ πᾶσιν, auf alle zu, sprichst du dieses Wort εἰδωλον so aus, ὥς ἐν ὄν, als wären sie Eins«. In deiner Art des Ansprechens also, die eine ganz natürliche und selbstverständliche ist, in deinem allernächsten Wortgebrauch, meinst du schon in gewisser Weise ein ἐν. Und danach bist du gefragt, wenn der Sophist fragt nach dem εἰδωλον. Gefragt ist also nach einer Selbigkeit, nach der Selbigkeit εἰδωλον gegenüber dem Beliebigen des Wechsels von εἰδωλα in den verschiedenen konkreten Formen. So ist der Theätet jetzt erst eigentlich *auf die rechte methodische Stufe gehoben*. Daran ist deutlich geworden, daß es sich bei der Erörterung des εἰδωλον gar nicht darum handelt, mit den sinnlichen Augen zu sehen, sondern mit den Augen des νοῦς. Vielleicht – ich weiß nicht, ob es gekünstelt ist – ist diese Charakteristik des Sophisten zugleich ironisch gemeint, wenn gesagt wird, daß er den Theätet verlachen wird, wenn er ihn nimmt ὥς βλέποντι, als einen der sieht. Plato ist nämlich überzeugt, daß die Sophisten bezüglich des eigentlichen Sehens im λόγος erst recht blind sind.

Nachdem diese Frage nach dem τί des εἰδωλον geklärt ist, versucht Theätet, eine Antwort zu geben. εἰδωλον ἂν φαίμεν εἶναι τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἁφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον (vgl. 240a8 sq). Beachten Sie: die Formulierung der Bestimmung des εἰδωλον ist dadurch charakterisiert, daß in ihr der *Ausdruck* ἕτερον auftaucht, der nachher die eigentliche Lösung der Grundschwierigkeit in der Frage nach dem Sein des Nichtseienden bildet. So wie Theätet die Bestimmung des εἰδωλον formuliert, ist sie schwer in der Übersetzung wiederzugeben. Ich nehme den Satz auseinander. Das εἰδωλον, Bild, ist τὸ ἕτερον τοιοῦτον, »das, was ein anderes Solches ist«, ein anderes, nämlich als das Dargestellte, und dabei ἁφωμοιωμένον πρὸς τἀληθινόν, »dem eigentlich Seienden gleich«, ihm gleich ἁφ-, ἀπό: als von ihm gleichsam »ab-genommen«. Diese Bestimmung ist nicht ohne weite-

res verständlich. Das zeigt sich an der Frage, die der ξένος stellt: "Ἐτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες; (240a9 sq) Worauf ist dieses ἔτερον τοιοῦτον, »ein anderes Solches«, denn bezogen? Auf ἀληθινόν, d. h. ein anderes solches eigentlich Seiendes oder auf was denn? Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκότως μὲν (b2), antwortet Theätet: »Keineswegs auf ein ἀληθινόν«, aber doch nicht in dem Sinne, daß dieses ἔτερον τοιοῦτον ganz und gar nicht wirklich wäre, sondern es ist seiner Struktur nach εἰκότως, »es sieht so aus wie ...«, es gleicht dem ἀληθινόν. Aber der ξένος läßt ihn nicht los. Ἄρα τὸ ἀληθινόν ὄντως ὄν λέγων; (b3) ἀληθινόν besagt doch ὄντως ὄν, seiend so wie etwas nur sein kann, eigentliches Sein? Wenn also das εἰδωλον bzw. das εἰκότως ist οὐδαμῶς ἀληθινόν, dann ist es μὴ ἀληθινόν (b5); das aber ist doch ἐναντίον (b5), gegen, das Gegenteil zum ἀληθινόν. Das Gegenteil des wahrhaft Seienden, des ὄντως ὄν, aber ist offenbar das μὴ ὄν. Οὐκ ὄντως | οὐκ | ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκότως, εἴπερ αὐτὸ γε μὴ ἀληθινὸν ἔρεῖς (240b7 sq). »Du sprichst also das εἰκότως, das Bild, als ganz und gar nicht seiend an, wenn anders du es nennst μὴ ἀληθινόν«. Der ξένος also will den Theätet dazu führen, zuzugestehen, daß das εἰδωλον, *wenn anders es ein ἔτερον zum ἀληθινόν ist, das ἐναντίον des ἀληθινόν und damit ein οὐκ ὄν ist. Hier liegt die Sophistik*, daß der ξένος das ἔτερον des ἀληθινόν bzw. des ὄν einfach umdeutet im Sinne eines ἐναντίον zum ὄν, als ein μὴ ὄν.

Gegen diesen Versuch, das Sein des εἰδωλον als Nichtsein zu interpretieren, wehrt sich aber der Theätet; er betont: Ἄλλ' ἔστι γε μήν πως (b9), »aber es ist doch irgendwie da!« Das Bild im Wasser *ist* doch! Theätet hat zwar keinen positiven Begriff vom Sein des Bildes, aber *er sieht, daß das Bild ist, und zwar* πῶς, »irgendwie«, *in bestimmtem Sinne*. Er läßt sich also nicht durch Argumente abbringen von dem, was er sieht. Οὐκ οὐν ἀληθῶς (b10), wendet der ξένος wieder ein: Es ist aber doch nicht das dargestellte Seiende selbst. Theätet, orientiert auf das, was er sieht, präzisiert: Οὐ γάρ οὐν, »das allerdings nicht«, πλὴν γ' εἰκὼν ὄντως (b11), »nur daß ich sagen muß: *als* Bild ist es

wirklich«. Sein *Bildsein* ist wirklich. *Das Bild ist etwas, eben als Bild*. Und das Bild muß etwas sein, damit es sich als das, was es nicht ist, zeigen und geben kann. Es ist also in der Tat irgendwie: *ἔστι πως*. Mit diesem *εἶναι πως* ist aber – das wird die weitere Betrachtung zeigen – *der bisherige traditionelle Sinn des ὄν im starren Sinn des Parmenides erschüttert*. Zunächst ergibt sich jedoch daraus – daß das Bild *ἔστι πως* – die Sachlage, daß wir das Bild begrifflich so fassen müssen: Es ist nichtseiend und *ist* doch. *Οὐκ ὄν ἀρα ὄντως ἐστὶν ὄντως* (b12)², eigentlich *nichtseiend, ist* es eigentlich seiend. In diesem *λόγος* des εἰκῶν aber liegt, so scheint es, eine *συμπλοκή* *des μὴ ὄν mit dem ὄν*. *Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι* (c1 sq). Das ist das eigentliche Phänomen, auf das die Betrachtung jetzt zusteuert: die *συμπλοκή*. Es wird, wenn das Bild ein Sein hat, behauptet, daß Nichtseiendes mit Seiendem eine *συμπλοκή* eingehen kann. Das ist etwas anderes als die bloße Behauptung, das Nichtseiende sei.

Diese *συμπλοκή* wird der Leitfaden, an dem sich die weitere Betrachtung fortführt, und zugleich das Phänomen, das dann in der *κοινωνία τῶν γενῶν* seine Auflösung findet. In der *κοινωνία τῶν γενῶν* wird die *συμπλοκή* als eine Möglichkeit aufgezeigt und damit die Möglichkeit, daß es so etwas gibt, das ist und doch nicht ist³. Um die wirkliche Fragestellung klar zu sehen, muß man sich nicht an der nackten Frage nach dem Sein des Nichtseienden orientieren, sondern an der *συμπλοκή*. Deshalb habe ich auch darauf aufmerksam gemacht, daß die Ausdrücke *προσφέρειν*, *προσαρμόττειν*, *προσαγορεύειν* darauf hindeuten, daß das *λέγειν* eine bestimmte Struktur hat⁴: *πρός*, etwas zu etwas, oder, wie wir schärfer sagen können: etwas als etwas ansprechen. Die *συμπλοκή* ist der *Ausdruck für diesen ei-*

² Diese Lesart findet sich in der Hs. Heideggers. Lesart Burnet: *Οὐκ ὄν ἀρα [οὐκ] ὄντως ἐστὶν ὄντως*.

³ Rb. Hs.: damit bewiesen: Nichtseiendes *ist*.

⁴ Vgl. S. 422f.

gentümlichen Charakter des Ansprechens des λόγος: etwas als etwas. Ist so etwas überhaupt möglich, daß *etwas als etwas, was es selbst nicht ist*, angesprochen werden kann? Die Frage nach der Möglichkeit eines solchen λόγος und des λόγος überhaupt, die Frage nach der Möglichkeit des Ansprechens von etwas als etwas, gründet darin, *ob es überhaupt hinsichtlich des Seienden etwas gibt, das als ein anderes, als es selbst ist, sein kann.* Nur wenn es ein solches Sein gibt, das etwas sein kann, das es nicht ist, kann es einen λόγος geben, der dieses Seiende aufdecken kann. So ist mit der συμπλοκή zugleich die Orientierung auf den λόγος gegeben, ein Phänomen, das wir schon bei der Diskussion des Sophisten in den Vordergrund stellten.

Wir sind gezwungen, sagt der ξένος, *ὁμολογεῖν τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς* (vgl. 240c5), »zuzugestehen, daß das Nichtseiende in irgendeinem Sinne ist«¹. Wenn das aber möglich ist, dann kann es auch die Möglichkeit geben, daß so etwas wie ein εἰδωλον, ein ψεύδος, existiert. Dann kann die Möglichkeit bestehen, daß es so etwas gibt wie ein ἀπατᾶν (240d1), ein Täuschen, ein Arbeiten mit εἰδωλα, d. h. mit einem ὄν, das μὴ ὄν ist. Dann kann es auch eine ψευδὴς δόξα (vgl. d6) geben. Vorläufig ist diese Möglichkeit noch ganz fraglich (240d–e). Die Diskussion steht noch auf der Basis, daß der ξένος fragen kann: Die ψευδὴς δόξα ist ja: eine Ansicht haben von etwas, einer Ansicht sein von etwas, das in sich selbst trügerisch ist, ein τὰ ψευδῇ δοξάζειν; und dieses τὰ ψευδῇ δοξάζειν ist doch dasselbe wie τὰ ἐναντία τοῖς οὐσι δοξάζειν (vgl. d6 sq), so daß die ψευδὴς δόξα also dasselbe ist wie τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν (d9)?

Das Thema der δόξα, sofern sie ψευδὴς δόξα ist, ist demnach das Nichts. Aber auch gegen diese Konsequenz sperrt sich der Theätet: Εἶναι πῶς τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε, εἴπερ ψεύσεται ποτὲ τίς τι καὶ κατὰ βραχύ (e3 sq). Das μὴ ὄν, das als ψεύδος das Thema einer ψευδὴς δόξα ist, ist nicht das Nichts, sondern es ist *εἶναι μὴ ὄν, das*

¹ s. Anhang.

in irgendeinem Sinne ist. Der λόγος als ψευδής λόγος oder die δόξα als ψευδής δόξα schließt in sich das Sagen bzw. das Ansprechen eines Nichtseienden als seiend oder auch eines Seienden als nicht-seiend. λόγος ψευδής νομισθήσεται τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι (vgl. 240e10 sq.). Denn das ist der Charakter dessen, was wir eine falsche Aussage nennen: ein Seiendes als nicht-seiend ausgeben bzw. ein Nichtseiendes als seiend. Zu beachten ist, daß Plato hier den Ausdruck λόγος noch ganz vorläufig in einem indifferenten Sinne gebraucht, so daß der Ausdruck λόγος hier am besten zu fassen ist als: Ansprechen von etwas als etwas. Es ist angebracht, den Ausdruck Urteil, der ja in der Logik vieldeutig genug ist, hier völlig beiseite zu lassen. Gegen Ende des Dialogs gibt Plato eine Bestimmung des λόγος, die sich der aristotelischen nähert⁶. Ich betonte bereits, daß die συμπλοκή das Phänomen ist, das die ontologische Betrachtung im engeren Sinne ins Auge faßt, daß das Problem der συμπλοκή durch die κοινωνία gelöst wird und daß erst von der κοινωνία her die Möglichkeit besteht, daß ein λόγος ein ψευδής λόγος sein kann. Diesen Tatbestand des ψευδής λόγος faßt Plato gewissermaßen von außen, nämlich so, daß er darin sieht eine συμπλοκή des λόγος mit dem ψεῦδος, wobei das ψεῦδος ein μὴ ὄν und der λόγος ein ὄν ist: er sieht also im ψευδής λόγος eine συμπλοκή *des* ψεῦδος *als* μὴ ὄν *mit dem* λόγος *als* ὄν⁷. Deshalb ist es für die Interpretation verfrüht, eben hier schon versuchen zu wollen, das Phänomen des Truges bzw. der Täuschung phänomenal klar zu machen. Wir werden später sehen, daß Plato gar nicht in die Dimension einer sogenannten inneren philosophischen Betrachtung des λόγος und des ψεῦδος kommt, sondern so vorgeht, daß er die Seinsmöglichkeit eines λόγος ψευδής auf dem Wege einer formal-ontologischen Be-

⁶ 261c-262e. Der λόγος wird bestimmt als συμπλοκή von ὄνομα und ῥήμα (insbes. 262d4).

⁷ s. insbes. 260a.

trachtung löst, wie sich gegen Schluß des Dialoges zeigt. Andererseits, um die Andersartigkeit der heutigen Fragestellung zu zeigen, werden wir auf das Phänomen der 'Täuschung' näher eingehen⁸.

b) Bestimmung der eigentlichen Aufgabe: Die Revision des Satzes des Parmenides. Die Modifikation des Sinnes von Sein

Der Sophist ist durch seine Gegenfrage gesichert. Denn die beiden können ihm in ihrer Unterredung nicht beikommen, solange sie nicht die eine *Schranke* beseitigt haben, auf die sie ständig zurückgeworfen werden, nämlich den *Satz des Parmenides*, der 241c als ισχυρὸς λόγος (vgl. c9) bezeichnet wird, als ein starker, d. h. schwer zu bewältigender Satz. Bevor nun diese eigentliche Lösung des ontologischen Problems in Angriff genommen wird, stellt der ξένος an den Theätet drei Bitten:

1. Er bittet ihn darum, sich damit zu begnügen, wenn es ihm gelingt, auch nur »um ein Kleines«, κατὰ βραχύ (241c8), sich loszumachen von diesem gewalttätigen Satz des Parmenides. Er bittet ihn also darum, nicht zuviel zu erwarten.

2. Was er noch eindringlicher bitte, ist, nicht zu glauben, er wolle mit dem Angriff auf den Satz des Parmenides zum πατραλοίας (vgl. 241d3), zum »Vatermörder«, werden. Denn der ξένος ist ja Eleat und richtet also hier den Angriff gegen seinen eigenen geistigen Vater. Er betont: wir *müssen*, ἀναγκαῖον ἡμῖν [...] βιάζεσθαι (d5 sq), durchdringen mit der Erkenntnis: τὸ τε μὴ ὄν ὥς ἐστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐ πάλιν ὥς οὐκ ἐστι πῃ (241d6 sq). Zu dieser Formulierung ist wichtig, daß nicht einfach gesagt wird: τὸ μὴ ὄν ὥς ἐστι, sondern: τὸ μὴ ὄν ὥς ἐστι κατὰ τι, *in einer gewissen Hinsicht* ist das Nichtseiende, und nicht einfach: τὸ ὄν ὥς οὐκ ἐστι, sondern ὥς οὐκ ἐστι πῃ, das Seiende ist πῃ, *in gewisser Hinsicht*, *nicht*. Es handelt sich also nicht um eine radikale

⁸ s. Anhang S. 652f.: Aus der Mitschrift S. Moser.

Entgegensetzung von Nichtsein und Sein bzw. um eine συμ-
 πλοκή beider, wie sie bisher behandelt ist, sondern: τὸ ὄν ὡς οὐκ
 ἔστι πῃ, d.h. daß das ὄν nicht so *nicht ist* wie das μὴ ὄν, sondern
anders, und das μὴ ὄν nicht so *ist* wie das ὄν, sondern *anders*, ὡς
 ἔστι κατὰ τι. Darin liegt aber dann eine *Modifikation des Sinnes*
von Sein überhaupt. Das ist das eigentliche Thema. Letztlich
 wird die Frage nach dem μὴ ὄν auf die Frage nach dem Sein
 zurückgeführt, weshalb auch die Tradition diesen Dialog mit
 einem gewissen Recht überschrieben hat: »περὶ τοῦ ὄντος«,
 »Über das Sein«. Und der ξένος wiederholt: Solange wir die-
 sen Satz nicht überwältigt haben, sind wir nicht imstande,
 λέγειν περὶ λόγων ψευδῶν ἢ δόξης, εἴτε εἰδῶλων εἴτε εἰκόνων εἴτε
 μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων αὐτῶν, ἢ καὶ περὶ τεχνῶν τῶν δοῖν περὶ
 ταῦτά εἰσι (vgl. 241e2 sqq). Der ξένος sagt: Wir müssen durch-
 dringen: τὸ μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι. Erst wenn das gelingt, können
 wir etwas aussagen über δόξα bzw. δοξαστική τέχνη, über εἰδω-
 λον bzw. εἰδωλοποιική, über εἰκόν, μίμημα, φάντασμα. Alle diese
 Phänomene bleiben dunkel, solange der Satz des Parmenides
 unerschüttert bleibt. Erst wenn wir wirklich sachgemäß über
 δόξα, εἰδωλον, εἰκόν verhandeln können, erst dann können wir
 die darauf bezügliche τέχνη zur Diskussion stellen, d.h. den
 Sophisten eigentlich fassen.

3. Er bittet den Theätet, er möchte ihn nicht für verrückt,
 μανικός (242a1), halten, wenn er sich jetzt daran mache, diese
 schwierige Frage zu lösen, wo er doch vorher (239b1–3) gesagt
 habe, daß er sich bisher ständig für unzureichend gehalten ha-
 be, angesichts dieses Satzes des Parmenides.

ZWEITES KAPITEL.

Die Schwierigkeiten im Begriff des Seienden¹ Die Diskussion der alten und zeitgenössischen Leh- ren vom $\delta\upsilon$ ² (242b-250e)

EINFÜHRUNG

§ 63. Der Ausgangspunkt der Lösung der Aufgabe: Die Diskus- sion der alten und zeitgenössischen Lehren vom $\delta\upsilon$

- a) Allgemeine Charakteristik der Auseinandersetzung von
Plato und Aristoteles mit den »Alten«.

Die Verfestigung des $\alpha\rho\chi\eta$ -Begriffs bei Aristoteles. Die Ausar-
beitung des »Milieus« ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) als Zentrum der Entwicklung
der griechischen Ontologie

Die Frage ist nun: Wie soll die Diskussion dieses Satzes des
Parmenides in Angriff genommen werden? Aus der Formulie-
rung 241d: daß das Nichtseiende in *gewisser* Weise ist und das
Seiende in *gewisser* Weise nicht ist, haben wir gesehen, daß das
eigentliche Thema das *Sein* ist. Deshalb beginnt die sachliche
Diskussion mit einer Besprechung dessen, was man bisher über
diese Frage gedacht und gesprochen hat, und zwar $\tau\acute{\alpha}$ $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$
 $\nu\upsilon\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\alpha\rho\gamma\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\kappa\acute{\epsilon}\psi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ (242b10 sq), »gerade das
wollen wir zuerst ins Auge fassen, was so aussieht, als wäre es
ganz durchsichtig«. Gerade das Selbstverständliche, das schein-

¹ Überschrift in der Hs. Heideggers (s. S. 234f. Die Gliederung des »So-
phistes«).

² Überschrift gemäß Heidegger (s. S. 439).

bar Durchsichtige, soll Thema werden. Der ξένος erinnert daran, daß Parmenides sowohl wie jeder, der sich anschickte, über das Seiende zu handeln, dies ohne große Ansprüche auf Strenge tat, εὐκόλως (242c4). Was versuchten diese Alten methodisch, als sie über das Seiende handelten? διορίσασθαι τὰ ὄντα πόσα τε καὶ ποιά ἐστιν (vgl. c5 sq), sie versuchten, »das Seiende auszugrenzen, wieviel des Seienden es gibt und wiebeschaffen es ist«. Das war die *Frage der Alten: nach der Zahl des Seienden und nach seiner Beschaffenheit*. Die Fragestellung ist hier noch ganz vorsichtig formuliert. Sie trifft eigentlich besser die Frage der Alten als die Formulierung des Aristoteles, der ja im 1. Buch der »Physik«, wie auch in anderen Schriften¹, dieselbe Betrachtung anstellt, aber dabei als zentrale Frage der Alten die Frage nach der ἀρχή ansetzt – ἀρχή als begriffliche Formulierung von seiner Position her –, die aber die Fragestellung der alten φυσιολόγοι nicht so treu wiedergibt. Aristoteles verfährt also in der Untersuchung der Fragestellung der Alten viel schärfer und gewaltsamer, insofern die Alten den scharfen Begriff der ἀρχή des Aristoteles noch nicht hatten, sondern ἀρχή als bloßen Anfang, ontisch, nicht ontologisch, gebrauchten. Die Alten versuchten, das Seiende, d.h. die φύσις im weiten Sinne – was schon da ist – aufzuklären und verständlich zu machen, und zwar dadurch, daß sie es aus bestimmtem Seienden ableiteten. Bei Parmenides freilich findet sich schon ein erster Vorstoß: Er betrachtet das Seiende als ein solches, d.h. es wird ontisch das ganze Seiende weggestellt und gesagt: »daß es ist«. Für diese Frage nach dem Sein ist noch kein Leitfaden da. Aber auch schon in dem naiven Bemühen der Alten ist die Tendenz auf bestimmte Seinsstrukturen gegeben. Plato gebraucht nicht den Terminus ἀρχή bei seiner Wiedergabe der Frage der Alten nach dem ὄν. Dieser Ausdruck hat bei ihm auch keine terminologische Bedeutung. Die Fragestellung bei

¹ s. S. 437.

Plato ist der unentwickelten Fragestellung der Alten viel angemessener.

Plato schickt also seiner Erörterung des *ὄν* eine Auseinandersetzung mit der Vorzeit voraus. Solche Auseinandersetzungen sind bei Aristoteles in einer mehrfachen Gestalt überliefert: »Physik«, Buch I; »Metaphysik«, Buch I; »De Generatione et Corruptione«, Buch I. Alle drei Auseinandersetzungen mit der Geschichte sind verschieden, je nach der thematischen Frage. In der »Physik« geht die Absicht darauf, die *κίνησις* aufzuzeigen als das Bestimmende der *φύσει ὄντα*. Diese sind der Boden, von dem aus die Frage nach den *ἀρχαί* gestellt wird. Sie sind das Phänomen, an dem die *ἀρχαί* abzulesen sind. So wird die Erörterung der Alten unter die Frage gestellt nach den *ἀρχαί* der *φύσει ὄντα*. Dabei nimmt Aristoteles den Begriff der *φύσις* schon in einem ganz bestimmten, von ihm selbst ausgebildeten Sinn, während *φύσις* bei den Alten eine weitere Bedeutung hat, nämlich die, die später gerade bei Aristoteles durch den Terminus *οὐσία* begrifflich fixiert ist. Bei den Alten ist *φύσις*: das, was immer schon da ist². Auch Aristoteles gebraucht in der »Metaphysik« *φύσις* noch zuweilen in der Bedeutung von *οὐσία*, z. B. Met. Γ, cap. 1. Daneben findet sich bei ihm der spezifische Begriff von *φύσις* als *ἀρχὴ κινήσεως*, wie er ihn im 2. Buch der »Physik« aufgestellt hat. In der »Metaphysik« fragt Aristoteles nicht nach den *φύσει ὄντα*, sondern nach dem *ὄν ἢ ὄν*. Er fragt hier nach den *ἀρχαί* überhaupt, d. h. in der Tendenz, die Struktur des *ὄν*, das nicht nur *φύσει ὄν* ist, zu gewinnen. Deshalb ist in der »Metaphysik« die Erörterung der Alten auf die grundsätzliche Frage abgestellt, wieviele *ἀρχαί* bzw. *αἰτίαι* überhaupt herausgestellt werden können im Verlauf der Forschung. Aristoteles unterscheidet vier Arten von Ursachen, drei seien von den Alten entdeckt, die vierte eigentliche wird dann von ihm selbst fixiert. In »De Generatione et

² Rb. Hs.: Vgl. SS30, WS 29/30, Einleitung über Seinsfrage.

Corruptione« stellt Aristoteles die Frage nach den στοιχεῖα, die selbst ganz bestimmte ἀρχαί innerhalb der φύσει ὄντα sind. Daher kommt es, daß bei ihm ἀρχή, αἰτιον, στοιχεῖον gelegentlich dieselbe Bedeutung haben, aber nur in formalem Sinn; streng genommen sind sie auf bestimmte Seinsgebiete zugeschnitten. Diese aristotelische Auseinandersetzung mit den Alten ist in allen drei Durchführungen verschieden von der platonischen, weil Aristoteles bereits eine eindeutige, wenn auch nicht radikal gefaßte Basis für die ontologische Fragestellung hatte, nicht ohne die Vorarbeit Platos selbst.

Die Entwicklung der griechischen Ontologie läuft nicht in der Ansammlung ontologischer Resultate im Sinne einer Anhäufung von neugefundenen Kategorien, sondern die eigentliche Arbeit konzentriert sich in der *Herausarbeitung des Milieus*, in dem eine ontologische Forschung überhaupt sich bewegen kann. Hier ist das eigentliche Zentrum der griechischen Forschung. Erst wenn wir das verstehen lernen, besteht Aussicht, diese unsere Vergangenheit wieder produktiv zu machen. Die Ausarbeitung des Milieus, von dem aus nach dem Sein des Seienden gefragt werden kann, setzt mit Parmenides ein. Diese eigentümliche *Grundlegungsforschung* war als solche für die Griechen nicht ausdrücklich, sondern faktisch bewegte sich ihre Arbeit sowohl im Felde des ὄν wie des λόγος. Der λόγος ist nämlich die *Zugangsart* der griechischen ontologischen Forschung zum Sein des Seienden. Das heißt aber nicht, daß die griechische Ontologie von der »Logik« abhängig sei³; man müßte dann erst fragen, was Logik für die Griechen sei; man darf nicht einen modernen Begriff von Logik unterlegen. Die Kritik, die Plato an der Vorzeit übt, bewegt sich in der Tendenz, das Ontologische gegenüber dem Ontischen, die kategoriale Explikation des Seins gegenüber der ontischen Beschreibung

³ Rb. Hs.: Sondern »Logik« gerade von der Ontologie; die *logie* ursprünglicher als die *Logik*.

des Seienden durchzusetzen bzw. sie überhaupt erst in Grundstücken sichtbar zu machen. Denn für ihn war das ja eine unerhörte Entdeckung, das Sein gegenüber dem Seienden zu sehen, wozu freilich Parmenides, sich selbst unklar, den ersten Schritt machte mit dem scheinbar trivialen Satz: Das Seiende ist. Mit diesem Satz ist er über das Seiende im Sinne einer Beschreibung⁴ grundsätzlich hinaus.

In der geschichtlichen Betrachtung, die Plato seiner eigentlichen dialektischen Erörterung voranstellt, soll nicht nur die ganze frühere Philosophie, sondern auch die der Zeitgenossen durchgesprochen werden. So ergibt sich eine klare Gliederung dieser Betrachtung.

b) Die Gliederung der Diskussion der alten und zeitgenössischen Lehren vom *ὄν*

Die Diskussion der alten und zeitgenössischen Lehren vom *ὄν* erstreckt sich von 242c–250e.

1. Zunächst wird 242c–243d vorausgeschickt eine allgemeine Charakteristik der ersten ontologischen Versuche.

2. Es folgt 243d–244b die eigentliche kritische Betrachtung derjenigen *δοιοι πλείον ἑνός λέγουσι τὸ πᾶν εἶναι* (244b2 sq), die das Seiende ansprechen als ein Mehrfaches denn als Eines, die also sagen, das Seiende ist Mehrfaches.

3. 244b–245c werden diejenigen besprochen, *οἱ ἓν λέγοντες* (vgl. b6), die sagen, das Seiende ist nur Eins, also die Eleaten.

4. 246a–250e wird die zeitgenössische Lehre vom Sein behandelt; Plato spricht von einer *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* (vgl. 246a4 sq), einer Gigantomachie über das Sein. Zwei Parteien: Einmal diejenigen, die sagen: *οὐσία – σῶμα* bzw. *γένεσις*, das Sein ist Körper, Werden, 246e–248a. Die andere Partei sagt: *οὐσία = εἶδη*, 248a–250e. Das sind die Megariker, Euklid. Zu-

⁴ Rb. Hs.: von Seiendem durch Seiendes.

gleich ist darin beschlossen eine Position, der Plato selbst früher nahestand, die er aber jetzt nicht mehr teilt. Darauf weist, ganz abgesehen von dem, was sachlich darauf folgt, schon die eigentümliche Charakteristik von 246c, wo er sagt: Zwischen diesen beiden, also denen, die sagen: οὐσία = σῶμα, und denen, die sagen: οὐσία = εἶδος, ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἀπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις (246c2 sq), »zwischen beiden in der Mitte tobt ein endloser Kampf«. Dieses μέσον zwischen beiden ist der Kampfplatz, aber auch der Platz der Entscheidung. Denn die Lösung der Frage liegt eben für Plato darin, die Einseitigkeit beider Positionen aufzulösen und eine Perspektive zu gewinnen für einen Begriff von Sein, aus dem her diese beiden Positionen verständlich werden.

1. Die Diskussion der alten Lehren vom ὄν (242c–245c)

§ 64. Allgemeine Charakteristik der ersten ontologischen Versuche¹. (242c–243c)

Aufriß der Thesen über das ὄν. μῦθον διηγέσθαι. Vorzeichnung von Platons Vorgehen: Erhebung in die ontologische Dimension

Die geschichtliche Betrachtung beginnt zunächst mit einer allgemeinen Charakteristik der Alten; diese Charakteristik wird in einem etwas überlegenen und ironischen Ton geführt, was aber nicht dazu verleiten darf, diese Charakteristik etwa nur als ein Spiel zu nehmen. Wie wir später sehen werden, wird erst von da aus – sofern man die richtige Fragestellung gewonnen hat für die Interpretation – der ganze Weg verständlich, den die griechische ontologische Forschung durchmachen mußte,

¹ Überschrift gemäß Heidegger (s. S. 439).

um auf die Basis zu kommen, die Aristoteles selbst dann fixiert. Μόδόν τινα ἑκαστος φαίνεται μοι διηγεῖσθαι (242c8), »es scheint so, daß jeder von diesen Alten uns eine Geschichte erzählt über das Seiende«, und zwar uns, παισὶν ὡς οὖσιν (c8 sq) »gleich als wären wir Kinder«. Damit ist gesagt, daß die Alten, sofern sie vom *Sein* handelten, über das *Seiende* etwas erzählten: was an ihm vorkommt, – also gar nicht in die Lage kamen, über das *Sein* des Seienden etwas auszumachen. Wenn sie z. B. τὰ τὰ ὄντα erzählten, dann nahmen sie bestimmtes Seiendes heraus, das für sie einen betonten Sinn hatte und erklärten Seiendes aus Seiendem. Das ist der Sinn von: sie »erzählten Geschichten«, d. h. sie bewegten sich naiv in der Dimension des Seienden, und kamen gar nicht in die Dimension des *Seins* des Seienden.

1. ὁ μὲν, der eine sagt: τὰ τὰ ὄντα (242c9), des Seienden gibt es drei. Die historische Zuweisung dieser verschiedenen Auffassungen zu einzelnen Schulen und Richtungen ist nicht ganz eindeutig, mindestens nicht da, wo nicht bestimmte Namen genannt sind. So ist es auch unsicher, wer dieser ὁ μὲν ist, der sagt, das Seiende sei drei. Zeller vermutet, es sei Pherekydes gewesen², der allerdings eine charakteristische Dreiheit ansetzte, gekennzeichnet als das eigentlich Seiende, nämlich Zeus oder den Himmel, Chronos, die Zeit, und Chthon, die Erde. Ich kann hier nicht auf eine ausführliche Charakteristik eingehen; die Quellen sind auch spärlich. Ausgiebig hat über die ganz frühen Zusammenhänge der Spekulation Rohde gehandelt in der »Psyche«³. Diese drei, die selbst sind, sind nicht einfach nur starr festgelegt, sondern sie werden im Sinne

² Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen. Erster Teil, Erste Hälfte. 7. Aufl., Leipzig 1923. S. 102–105.

³ Erwin Rohde, Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Erste Hälfte, Freiburg i. Brsg. 1890; Zweite Hälfte, Freiburg i. Brsg. 1894. Insbesondere behandelt Rohde in der 2. Aufl. von 1898, Zweite Hälfte, die Orphiker S. 103–136, die Philosophie S. 137–192.

menschlicher Verhältnisse aufgefaßt. Das will eben dieser Mythos bedeuten. Sie führen untereinander Krieg, bekämpfen sich zuweilen, zuweilen aber lieben sie sich auch, dann gibt es γάμος, τόκος, τροφή (vgl. d1 sq), Hochzeit, Geburt, Aufzucht.

2. ἕτερος εἰπών (d3), »ein anderer wieder sagt«, des Seienden gibt es nicht drei, sondern zwei, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν, »naß und trocken«, oder θερμὸν καὶ ψυχρὸν (d3), »warm und kalt«. Sie sehen hier wieder: Was hier als eigentlich seiend angesprochen wird, ist wieder solches, was sich in der naiven Betrachtung, in der rein sinnlichen Wahrnehmung zeigt: bestimmte Qualitäten am Seienden selbst.

3. Die Eleaten, Xenophanes und die von ihm ausgehen, sagen: ἐν ὃν τὰ πάντα (vgl. d5 sq), »alles, was überhaupt ist, ist Eines«.

4. Die ionischen und sizilischen Musen, Heraklit aus Ephesus und Empedokles aus Agrigent, sagen: τὸ ὃν πολλὰ τε καὶ ἓν ἐστίν (e1 sq), »das Seiende ist sowohl Vieles wie Eines«. Sie nehmen also beides zusammen, was die Früheren sagten: Vieles und Eines. Die ionischen Musen sind strenger, sofern sie behaupten, διαφερόμενον ἀεὶ συμφέρεται (vgl. e2 sq), das All stünde ständig im Kampf und in der Bewegung des Übergangs vom ἐν zu den πολλὰ, und umgekehrt; bei Heraklit ist τὸ πᾶν ständig im Feuer entbrannt. Die anderen, die sizilischen Musen sind sanfter, sofern sie periodisch eine bestimmte Ruhe zugeben und sagen: τοτὲ μὲν ἐν εἶναι τὸ πᾶν καὶ φίλον (vgl. e5), bisweilen ist das Ganze unter sich befreundet, unter der Macht der Aphrodite, der Liebe, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον (243a1), bald wieder ist τὸ πᾶν πολλὰ, in Vieles auseinandergehend und kriegerisch, διὰ νεῖκος (a1).

Der ξένος sagt: Ob nun diese Alten in der Tat die Sache getroffen haben oder nicht, das ist schwer zu entscheiden. Eines aber ist gewiß: daß sie in der Art, wie sie über ihr Thema handelten, so vorgingen, daß sie gewissermaßen über uns hinwegredeten, οὐδὲν γὰρ φροντίσαντες εἶτ' ἐπακολουθοῦμεν αὐτοῖς λέγουσιν εἴτε ἀπολείπομεθα (a7 sq), »daß sie gar nicht darauf ach-

teten, ob das, was sie sagen, verständlich sei für uns Andere, ob wir mitkommen oder ob wir zurückbleiben müssen«. Wenn man genauer zusieht, so ist damit gemeint: Die Alten trugen nicht Rechnung der Notwendigkeit, daß eine solche Erörterung ausweisbar sein muß, daß *οἱ πολλοὶ ἡμεῖς* (vgl. a6), wir Andere, die Anderen, sie verstehen müssen, daß also ein solches Reden über das Seiende einer Kontrolle unterstellt sein muß, einem möglichen Miteinandersprechen über die Sache, so daß jeder die Sache von sich aus selbst sieht, wie sie ist, und nicht einfach isoliert in einer beliebigen wilden Spekulation auf die Dinge losgeht. Was sie also übersellen haben, ist der Logos, das Kriterium einer objektiven sachlichen Aufweisbarkeit und Mitteilbarkeit dessen, worüber sie handelten. Sie *»erzählten Geschichten«*, ohne *eigentlichen Logos*. Der *ξένος* gesteht selbst, daß er früher, als er noch jung gewesen sei, geglaubt habe, er verstehe diese alten Lehren; jetzt aber sei er in große Schwierigkeiten gekommen und verstünde gar nichts mehr. Mit dieser Bemerkung 243b nimmt der *ξένος* Bezug auf den Gedanken, der 234d ausgesprochen wurde: daß zwar viele in der Schule der Sophisten zunächst glauben, sie verstünden und wüßten alles, daß aber dann, wenn sie in die Nähe der Sachen und mit ihnen wirklich zusammenkommen, sich herausstellt, daß sie überhaupt nichts wissen. Diese Erörterungen der Alten über das Sein sind also ganz und gar fraglich, so daß wir sowohl bezüglich des *ὄν* wie bezüglich des *μη ὄν* in der gleichen Schwierigkeit sind. Deshalb ist es angezeigt, *περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγοῦ πρώτου νῦν σκεπτόμεν* (243d1), »über das Größte und das eigentlich Führende die Betrachtung anzustellen«: über das *ὄν*, und zu fragen: *τί ἡγοῦνται τὸ ὄν*, »für was halten diejenigen das Seiende«, *οἱ λέγοντες δηλοῦν αὐτό* (vgl. d4 sq), »die sagen, daß sie es offenbarmachen, es aufzeigen können«.

Damit setzt die eigentliche kritische Betrachtung ein. Sie greift auf die Positionen zurück, die in der vorangehenden Schilderung nur ganz roh gekennzeichnet wurden, aber jetzt so, daß diese Positionen ernst genommen werden. Zuerst wird

diejenige Schule behandelt, die sagt: das $\delta\upsilon$ ist mehrfach. Der Lauf der kritischen Betrachtung ist nun der, daß Plato zeigt: Diejenigen, die sagen, die Seienden seien mehrfach, $\tau\alpha\ \delta\upsilon\tau\alpha\ \pi\lambda\epsilon\omicron\nu\alpha\ \epsilon\upsilon\acute{\nu}\omicron\varsigma$ (vgl. 245b8 sq), gebrauchen, ohne daß sie es wissen, in diesem ihrem Sprechen von einem mehrfachen Seienden ein $\epsilon\upsilon$, einen bestimmten Sinn von Sein, dem sie selber gar nicht nachfragen. Die $\delta\upsilon\omicron\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ werden also auf ein $\epsilon\upsilon$ zurückgeführt. Im Anschluß daran wird das $\epsilon\upsilon$ der Eleaten besprochen und gezeigt, daß dieses $\epsilon\upsilon$ wieder nicht zureicht, um das $\delta\upsilon$ zu bestimmen, sondern daß es eines $\pi\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ bedarf. Das ist aber kein einfaches Zurückkehren zu den ersten. Sondern die ersten, die vom Seienden sprechen, sprechen *ontisch* von ihm: Es gibt mehrfaches *Seiendes*; dagegen sagten die Eleaten: Es gibt *Ein Sein*. Dagegen sagt Plato: Nein, es muß geben ein *mehrfaches Sein*. Gegenüber dem mehrfachen Seienden handelt es sich jetzt um eine Mehrfachheit im Sein selbst. Damit ist angezeigt, daß die Position des Parmenides keine naiv-ontische mehr war, sondern der allererste entscheidende Ansatz zur Ontologie, wenn auch der einzige Fund dieser Ontologie in dem Satz ruht: Das Seiende ist. Aber dieser Satz ist wesentlich in der philosophischen Haltung überlegen all den Positionen, die sagen: Das Seiende besteht aus mehrfachen Seienden oder aus einem Seienden, weil diese Positionen überhaupt nicht zur Fragestellung nach dem Sein kommen. So gibt der Durchgang durch die eleatische Position zugleich die Möglichkeit, die Frage auf das eigentlich ontologische Gebiet zu bringen und von da aus die $\gamma\iota\gamma\alpha\nu\tau\omicron\mu\alpha\chi\iota\alpha\ \pi\epsilon\pi\lambda\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\varsigma$ zu diskutieren.

§ 65. Die Diskussion der These von der Vielheit des *ὄν*.
(243d–244b)

Aufdeckung des εἶναι als unerledigte Aufgabe. Kritik der gegenwärtigen »ontologischen« Versuche: Die Vergessenheit der Frage nach dem Sinn von Sein. Zur Ausarbeitung dieser Frage auf dem Boden einer Hermeneutik des Daseins

Die Kritik, die Plato an der Vorzeit übt, wird durchgeführt am Leitfaden des λέγειν τὰ ὄντα. Deshalb wird 243d die Frage gestellt: τὸ ὄν τί ποθ' ἵγουνται, »für was halten sie denn das Seiende«, οἱ λέγοντες αὐτὸ δηλοῦν (d3 sq), »die sagen, daß sie es offenbarmachen könnten«. Die beiden, der ξένος und Theätet, verständigen sich, in der Weise vorzugehen, daß sie die Alten so fragen, gleich als wären sie selbst gegenwärtig. Φέρε [...] δύο [...] τὰ πάντ' εἶναι φατε (d8 sq), »Ihr sagt, alles habe sein Sein aus zweien«, aus warm und kalt und dergleichen; besser: eigentlich seiend, sagt Ihr, sind zwei. Ihr sagt also dabei: ἀμφοῦ καὶ ἐκάτερον εἶναι (e1 sq), »beides und jedes der beiden εἶναι, sei«; λέγοντες – beachten Sie das λέγειν – »Ihr sprecht beide sowohl wie je das eine und das andere als seiend an«. Und nun die Frage: τί ποτε ἄρα τοῦτ' ἐπ' ἀμφοῖν φέγγεσθε (d9 sq), »was ist und was besagt es denn, dies, was Ihr da auf beide zu aussprecht?« τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; (e2) »was sollen wir unter diesem Eurem εἶναι eigentlich verstehen?« Der ξένος führt diese Position vor drei Möglichkeiten:

1. Entweder ist das εἶναι, von dem Ihr bezüglich der ἀμφοῦ spricht, ein »drittes«, τρίτον (e2), neben den beiden eigentlichen ὄντα. Ist das in Eurem Sinne, wenn wir dann sagen, nicht wie Ihr: τὸ πᾶν δύο, sondern τὸ πᾶν τρία (vgl. e3)?

2. Oder aber τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὄν (e4 sq), Ihr nennt eines der beiden, das θερμόν oder das ψυχρόν, eigentlich Seiendes. Dann aber: οὐ [...] ἀμφοτέρα ὁμοίως εἶναι λέγετε (e4 sq). Welches von beiden Ihr dann mit ὄν identifiziert, Ihr kommt dann immer zu Einem, ἓν, nicht zu δύο (e6).

3. Ihr wollt beide, τὰ ἄμφω, als ὃν ansprechen (e8). Aber auch hier liegt in Eurem λέγειν ein ἐν λεγόμενον, nämlich das ὃν selbst (244a1 sq.).

Beachten Sie diese dreifache Möglichkeit, vor die der ξένος die Alten stellt: Es kommt immer darauf an, was im λέγειν δύο τὰ ὄντα, also im λόγος, gesagt ist. Entweder kommt es zu Dreien oder zu Einem. Jedesmal ist man zur Mitsetzung des ὃν gezwungen, sofern in jedem Falle im λέγειν: ὃν – εἶναι mitgesetzt ist. Das Entscheidende ist die Kritik aus dem λέγειν. Die Absicht geht nicht etwa darauf, wie die Erklärer meinen, daß Plato hier einen »Monismus« kreieren wollte in der Betonung des ἐν. Am ἐν liegt ihm zunächst gar nichts. Sondern *ihm liegt an dem Aufweis, daß das ὃν als unerledigte, aber konstitutive Gesagtheit im λέγειν mit darin liegt*. Plato will die Gegner also nicht durch irgendeine Argumentation zu Tode argumentieren, sondern ihnen die Augen öffnen, daß im λέγειν, in jedem Sprechen über das Seiende, noch etwas Anderes mitgesagt ist. Und dieses Andere ist nichts Geringeres als das Sein selbst. Mit anderen Worten: Plato zeigt damit, daß sie mit der Antwort: δύο εἶναι τὰ πάντα, überhaupt nicht an die Fragestellung nach dem Sein herankommen. Ich sagte, die traditionelle Interpretation, Zeller, Bonitz¹ usw., trifft hier nicht die eigentliche Sache. Man braucht sich übrigens in diesem Falle gar nicht erst die sachliche Frage auseinanderzulegen. 244a folgt zu allem Überfluß ganz deutlich, was eigentlich das Thema dieser Untersuchung ist. Ἐπειδὴ τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἰκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὃν φθέγγησθε (a4 sqq.). »Da wir also keinen Ausweg wissen« in dem, was Ihr da sagt, müßt Ihr selbst uns darüber aufklären, *was Ihr denn eigentlich wollt, daß ὃν bedeute, wenn Ihr dieses Wort ausspricht*.

¹ Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen. Zweiter Teil, Erste Abteilung. 5. Aufl., Leipzig 1922. S. 648–649.

Hermann Bonitz, Platonische Studien. 3. Aufl., Berlin 1886. S. 161–164.

Das ist das eigentlich zentrale Bemühen dieser Stelle und des ganzen Dialogs.

Heute kehrt man angeblich wieder zu Metaphysik und Ontologie zurück. Aber diese Frage, welche Plato hier gestellt hat und mit dem ganzen Dialog stellt, hat man in der Eile vergessen. Dieses Vergessen der Hauptfrage ist den Heutigen leicht gemacht. Man beruft sich nämlich ausdrücklich oder im Stillen auf ein Doppeltes:

1. Der Begriff von Sein, sagt man, ist *selbstverständlich*; jeder gebraucht ihn ständig und versteht, was er damit meint.

2. Der Begriff von Sein, sagt man, ist *der oberste*; darum kann er überhaupt nicht mehr definiert werden.

Zu 1. ist zu sagen: Abgesehen davon, ob die vermeintliche populäre Selbstverständlichkeit des Sinnes von Sein mit der Klarheit eines philosophischen Begriffes identifiziert werden darf oder nicht, – in jedem Falle ist *gerade das Selbstverständliche das Thema der Fundamentalwissenschaft*, und nur es.

Zu 2. ist zu sagen: Es ist nicht entschieden, ob die begriffliche Ausarbeitung der Fundamentalbegriffe unter die Bestimmungsregel der Definition gestellt werden darf, die selbst nur eine Bestimmungsform darstellt, die einer bestimmten Satz- und Aussage-»logik« entsprang. *Für die Explikation des Seins darf nicht die »Logik« der Bestimmung des Seienden als Kriterium angesetzt werden.* Deshalb besagt die übliche Rede: Sein kann nicht definiert werden, überhaupt nichts. Sondern sie bekundet nur das übliche Mißverständnis dessen, worum es sich hier überhaupt handelt.

Positiv ist bezüglich der primären Aufgabe jeder möglichen Ontologie zu sagen, daß sie gerade in der *Vorbereitung* liegt, in der Vorbereitung dafür, daß ein *Boden* da ist, um nach dem Sinn von Sein überhaupt zu fragen. *Die Frage nach dem Sinn von Sein* – was Sein überhaupt besagt, im Sinne des oben zitierten platonischen Satzes – *ist nicht etwa die Endfrage der Ontologie*, und diese Frage kann nicht durch Summation ontologischer Resultate beantwortet werden. Sondern die Frage nach

dem Sinn von Sein *steht am Anfang*, weil sie jeder konkreten Frage nach der bestimmten Seinsstruktur eines Seienden die mögliche *sinnmäßige Führung* geben muß. Andererseits reicht es nicht zu, formal die Frage nach dem Sein zu stellen bzw. sie ebenso formal beantworten zu wollen. Sondern es gilt, zu verstehen, daß diese Fragestellung nach dem Sinn des Seins selbst einer Ausarbeitung bedarf, einer Ausarbeitung des *Bodens*, auf dem das Befragen des Seienden auf sein Sein überhaupt möglich ist. Das *Milieu* muß entdeckt und ausgearbeitet werden, in dem sich ontologische Forschung überhaupt bewegen kann und soll. Ohne Entdeckung und strenge Ausarbeitung dieses Milieus bleibt Ontologie nicht besser als die Erkenntnistheorie des vergangenen Neukantianismus. Die Frage nach dem Sinn von Sein stellen, besagt nichts anderes als die *Fragestellung der Philosophie überhaupt* ausarbeiten.

Wir können uns das hier nur ganz kurz in formalen Zügen klarmachen, soweit es notwendig ist für das Verständnis des Folgenden. Alles Fragen ist Befragen von etwas auf etwas hin. In der Ontologie ist das *Be-frage das Seiende*. An das Seiende wird die Frage gerichtet nach seinem Sein. *Das Sein* ist also *das Erfragte*. Und das *Gefragte* in der ontologischen Forschung sind *die Seinscharaktere dieses Seins selbst*. Das *Fragen selbst* ist also seinem Sinne nach *schon ein bestimmtes aufdeckendes Erschließen*. Jede Frage hat schon einen bestimmten Charakter des Aufdeckens. Es gibt keine blinde Frage, außer daß sie blind hergesagt, gesprochen, nachgesprochen, also nicht mehr verstanden wird. *Die Fragestellung* ist nichts anderes als *die ausgesprochene, mitgeteilte Frage*, in der das Befragte, Erfragte und Gefragte implizit mit angesprochen sind, aber so, daß sie damit nicht direkt und ohne weiteres sichtbar werden. So kann eine Fragestellung als Problem roh verstanden werden, ohne daß man sich ihren Sinn notwendig zueignen muß. Das ist also der Sinn einer Fragestellung nach dem Sein des Seienden. Darin liegt, daß für eine solche Fragestellung entscheidend ist, daß das Seiende, das jeweils das Befragte ist, *da* ist. Es kommt

also darauf an, die rechte ursprüngliche *Zugangsart* zum jeweiligen Seinsbereich zu gewinnen und innerhalb dieser Zugangsart die leitende Hinsicht zu fixieren, dergemäß die Frage nach dem Sein des Seienden gestellt wird. Diese leitende Hinsicht ist für die Griechen, für Plato und für Aristoteles, der *λόγος*. Und so bewegt sich die ganze Kritik der überlieferten und zeitgenössischen Lehren vom Sein wie auch die positive Erörterung des Seins in diesem *λέγειν*. Deshalb ist Ontologie für Plato *διαλέγεσθαι* und Dialektik – was mit dem Hokusfokus von Widersprüchen im heutigen Sinn oder wie bei Hegel gar nichts zu tun hat. Soviel also zur Charakteristik der Frage: Was meint Ihr, wenn Ihr »Sein« sagt? (244a5 sq.)².

Der *ξένος* betont noch einmal 244b: Diese Frage, die wir den Alten stellen, nach dem Sinn des Seins, mit der wir lediglich Belehrung von ihnen fordern über das, was sie meinten, ist doch offenbar berechtigt (b3 sq). Möglicherweise werden wir am ehesten von denen Antwort bekommen, bei denen sie sich konzentriert, die nämlich sagen: *ἐν εἶναι τὸ πᾶν* (vgl. 244b6). So geht die Erörterung zur These des Parmenides über. Die Formulierung der These des Parmenides schwankt; auch bei Aristoteles, »Physik« A, cap. 2 und 3, ist sie nicht einheitlich durchgeführt. Die Besprechung des Parmenides gliedert sich in zwei Partien:

1. Diskussion des *ὄν* als *ἐν* (244b9–244d13).
2. Diskussion des *ὄν* als *ὅλον*, das hier noch identisch ist mit *πᾶν* (244d14–245e5).

² s. Anhang.

§ 66. Die Diskussion der These von der Einheit des $\delta\upsilon$
(244b–245a)

a) Die Diskussion des $\delta\upsilon$ als $\epsilon\upsilon$.

Der Widerstreit zwischen dem Sinn der These
und ihrem sprachlichen Ausdruck.
 $\upsilon\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ und »Hypothese«

Wir können den Satz des Parmenides kurz so formulieren: $\epsilon\upsilon$ $\delta\upsilon$ $\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\alpha}\nu$ ($\delta\lambda\omicron\nu$). Wenn wir die Eleaten also fragen, was sie eigentlich sagen, welches ihre Meinung sei über das Seiende, werden sie antworten: $\epsilon\upsilon$ $\delta\upsilon$ $\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\alpha}\nu$. Wie denn aber, werden wir entgegnen, gebraucht Ihr nicht auch den Ausdruck $\delta\upsilon$ für Etwas, $\delta\upsilon$ $\kappa\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon$ $\tau\iota$; (b12) nämlich für eben das $\delta\pi\epsilon\rho$ $\epsilon\upsilon$ (c1), was Ihr immer und ständig mit $\epsilon\upsilon$ meint? Was von ihnen im vorhinein ständig mit $\epsilon\upsilon$ gemeint ist, mit Bezug auf das sagen sie zugleich $\delta\upsilon$. $\epsilon\pi\iota$ $\tau\acute{\omega}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ $\pi\rho\omicron\sigma\chi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ $\delta\upsilon\omicron\iota\nu$ $\delta\nu\acute{o}\mu\alpha\sigma\iota\nu$ (c1 sq), »so daß Ihr dann im Hinblick auf dasselbe, $\epsilon\pi\iota$ $\tau\acute{\omega}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$, zwei Ausdrücke gebraucht«. Ein und dasselbe sprechen sie an im $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ des $\epsilon\upsilon$ und im $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ des $\delta\upsilon$. Der $\xi\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ gibt zu: $\tau\acute{\omega}$ $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu$ $\tau\eta\nu$ $\upsilon\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\nu$ $\upsilon\pi\omicron\theta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ $\pi\rho\delta\acute{\varsigma}$ $\tau\acute{o}$ $\nu\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\omega\tau\eta\theta\acute{\epsilon}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\rho\delta\acute{\varsigma}$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\delta\pi\omicron\iota\upsilon\nu$ $\omicron\upsilon$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\rho\acute{\eta}\sigma\tau\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\iota\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ (c4 sq). »Wer diesen Ansatz macht – nämlich: $\epsilon\upsilon$ $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ – hat es nicht leicht, zu antworten auf das jetzt Gefragte und auch auf anderes«. Wer diese These des Parmenides verfißt, ist ständig beim Antworten in Verlegenheit. Denn was auch immer bezüglich des $\epsilon\upsilon$, das einzig ist, gesagt bzw. gefragt wird, ist Etwas und ist als Etwas etwas anderes als das $\epsilon\upsilon$. Und doch ist die These: $\epsilon\upsilon$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Der $\xi\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ gibt also die fundamentale Schwierigkeit zu, die in dieser $\upsilon\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$: $\epsilon\upsilon$ $\delta\upsilon$ $\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\alpha}\nu$, für jede Erörterung liegt.

Dieses $\upsilon\pi\omicron\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\upsilon\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\nu$ darf nicht übersetzt und verstanden werden im Sinne von: »eine Hypothese machen«. Hypothese in unserem modernen Sinn ist die Annahme eines Sachverhalts in der Weise, daß gefragt wird: Wenn die Sache sich so und so verhalten sollte, ob nicht dann das und das damit ver-

ständig wird? Das Hypothetische bleibt seinem Sinne nach gerade in der Schwere; es gewinnt seinen möglichen Halt, seinen eigentlichen Bestand, nur aus dem Ausmaß seiner Eignung zur Erklärung vorgegebener Tatsachen. Eine Hypothese besteht immer nur von Gnaden dessen, was sie und wie weit sie es erklärt, und sie fällt mit dem Versagen der Erklärungsfunktion. Die griechische *ὑπόθεσις* hier in Platons Sinn hat den entgegengesetzten Sinn. Das in der *ὑπόθεσις* Gesetzte ist nicht von Gnaden eines anderen gesetzt. Es hat nicht Bestand mit Bezug auf dieses andere, das es erklären soll, sondern von ihm selbst aus, als das, was an ihm selbst im Vorhinein besteht. Es ist das, von dem aus über das mögliche Sein und Nichtsein alles anderen einzig entschieden wird. Ein Beispiel dafür ist das Lehrgedicht des Parmenides selbst, d. h. der Satz: Das Seiende ist. Diese *ὑπόθεσις* steht nicht unter dem Wenn ... so, sondern das *ὅτι* ist zu nehmen im Sinne des *ὑποκείμενον* und *ὑπόκειναι*: das, was an ihm selbst im Vorhinein schon da ist, das, was die Alten *αἰὼς* nannten. Ich betone gerade deshalb diesen Unterschied zwischen *ὑπόθεσις* und Hypothese, weil man neuerdings versucht hat, Brentano und in der üblichen Zusammennahme mit Brentano die Phänomenologie als Philosophie des Als-Ob, als Fiktionalismus, auszugeben, als hätte Brentano sich zu Vaihinger bekehrt¹. So sagt Kraus in der schlechten Neuauflage der »Psychologie vom empirischen Standpunkt«, daß Brentano und die Phänomenologie nichts anderes sei als Fiktionalismus². Die Philosophie des Als-Ob in dem, was überhaupt in ihr ist, lebt nur von der Konfusion des Sinnes von ontischer Hypothese und ontologischer *ὑπόθεσις*. Wenn die phänomenologische Forschung überhaupt eine Beziehung zu Plato hat, dann sicher in dem, was hier als *ὑπόθεσις* herausge-

En

¹ Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, Berlin 1911.

² Oskar Kraus, Einleitung zu F. Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt, Hamburg 1924, S. LIV-LV.

stellt wird. Man darf die Phänomenologie auch nicht erkenntnistheoretisch modifizieren und als Bedingung möglicher Erfahrung interpretieren, obwohl diese Interpretation der Sache wesentlich näherkommt als die vorher genannte.

Wenn die Eleaten sagen: $\epsilon\nu \delta\nu \tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$, gebrauchen sie für ein und dasselbe sowohl das $\delta\nu\omicron\mu\alpha \epsilon\nu$ wie das $\delta\nu\omicron\mu\alpha \delta\nu$. Damit aber, sagt der $\xi\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, $\delta\upsilon\omicron \delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha \delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota \mu\eta\delta\epsilon\nu \theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \pi\lambda\acute{\eta}\nu \epsilon\nu$ (244c8 sq), damit aber behaupten sie im Grunde, es *seien zwei* Namen, nämlich $\epsilon\nu$ und $\delta\nu$, für eine Sache, sie, die doch sagen: $\epsilon\nu \delta\nu$, Alles, was ist, ist Eins. Noch mehr, sie kommen in eine noch größere Schwierigkeit, sofern man sich überhaupt auf den Tatbestand besinnt, daß sie vom Seienden bzw. vom Sein *sprechen*. Es bedarf gar nicht erst des Rückgangs auf den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, der ja, wie Plato später auseinandersetzt, eine $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$ von $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ und $\rho\eta\mu\alpha$ ist¹. Einzig schon im $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ selbst, das nur ein Bestandteil des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist, läßt sich die Schwierigkeit dieser Position sichtbar machen. Das $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ soll nämlich als $\delta\nu\omicron\mu\alpha$, als Ausdruck, Ausdruck *für etwas* sein; das $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ *bedeutet etwas*, und zwar etwas, das das $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ selbst nicht ist, ein $\epsilon\tau\epsilon\rho\nu$. $\text{Τιθ\epsilon\iota\varsigma τε το\upsilon\delta\nu\omicron\mu\alpha το\upsilon π\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu \delta\upsilon\omicron \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota}$ (244d3 sq), also schon mit dem $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ von etwas, mit einer Bedeutung, die etwas meint, sagst du zwei $\delta\nu\tau\alpha$. Falls man aber identifizieren wollte das $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ und das $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, den Ausdruck und das in ihm Gemeinte, Sichtbargemachte, dann bleibt ja nichts, wofür der Ausdruck Ausdruck ist. Oder aber, wenn das $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ doch noch $\delta\nu\omicron\mu\alpha \tau\iota\nu\acute{\omicron\varsigma}$, Ausdruck von etwas, sein soll, ohne dabei auf ein anderes seiner selbst zu gehen, dann bleibt: $\tau\acute{o} \delta\nu\omicron\mu\alpha \delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \delta\nu\omicron\mu\alpha \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$, $\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon \delta\epsilon \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\acute{\omicron\varsigma} \delta\nu$ (244d8 sq), »dann kann dieses $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ nur $\delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \delta\nu\omicron\mu\alpha$ sein, von etwas anderem aber nicht«. So ist die Schwierigkeit dieses Satzes schon deutlich gemacht an einem fundamentalen Bestandteil des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ selbst. Es ist zu beachten, daß Plato hier $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ faßt im Sinne des Etwas-

¹ 261d-262e, insbes. 262c.

Meinens. Allerdings reflektiert er nicht weiter über die spezifische Struktur des Zusammenhangs des Wortes mit dem, was es bedeutet. Ihm genügt lediglich der formal-ontologische Tatbestand, daß zum Wort als Wort das Gemeinte gehört. Dieser Tatbestand wird hier rein ontisch verstanden: daß etwas mit etwas zusammen ist. Im Ausdruck als solchem findet sich also schon eine *συμπλοκή*.

Beachten Sie wohl: Diese Betrachtung darf man nicht für eine sophistische Spiegelfechterei nehmen. Sondern es kommt darauf an, daß mit der These: *ἐν ὄν τὸ πᾶν*, Ernst gemacht wird. Plato geht es darum, zu zeigen, daß in dieser *ὑπόθεσις* ein Moment liegt, das über ihren eigenen Sinn hinausreicht. Dabei ist für das Verständnis dieser Explikation Platos und insbesondere der folgenden zu beachten, daß auch hier *noch nicht ein wirklich scharfer Begriff des Seins gegenüber dem Seienden* herausgearbeitet ist, sondern daß diese ganze Betrachtung noch in der *Indifferenz des Ontischen und des Ontologischen* verläuft, nicht nur hier, sondern *letztlich bis zum Ende des Dialoges*, so daß in dieser für Plato noch selbst bestehenden Unklarheit die eigentliche Schwierigkeit des Verständnisses des Dialoges liegt. Die Explikationen machen auf den ersten Blick den Eindruck, als seien sie einfach Nachahmungen sophistischer Argumentationen. Verstärkt durch die umständlichen Definitionen im ersten Teil, waren sie die Veranlassung, daß man vor nicht allzu langer Zeit diesen Dialog mit anderen zusammen dem Plato abgesprochen hat. Wenn man sich aber ganz klar macht die Tendenz, die in der Idee der Dialektik liegt – wie sie im Anschluß an den »Phaidros« sichtbar wurde –, nämlich die Tendenz, auf das *ἐν* zu gehen in der *συναγωγή*, so daß vom *ἐν* aus das Weitere am Seienden verständlich wird, dann kommt man nicht in die Schwierigkeit, diese Argumentationen als rein ontische im sophistischen Sinne zu verstehen.

Das Resultat, mit dem die Betrachtung des *ἐν* als einer Bestimmung des *ὄν* endet, ist 244d11–12 fixiert. Der Satz faßt gewissermaßen das Resultat der ganzen voranstehenden Erörte-

rung zusammen. Diese Stelle ist freilich korrupt, offenbar weil sie von Anfang an Schwierigkeiten für das Verständnis machte. Es gibt eine ganze Literatur über diese Stelle. Im wesentlichen können wir uns hier auf zwei Fassungen beschränken, die beide – und überhaupt alle anderen auch – auf denselben Sinn herauskommen. Die erste Fassung wurde von Schleiermacher festgelegt und von Heindorf übernommen⁴. Die zweite Fassung wurde im Anschluß an die Konjekturen von Apelt in die englische Ausgabe von Burnet aufgenommen:

1. Καὶ τὸ ἐν γέ, ἐνὸς ἐν ὃν μόνον, καὶ τοῦτο τοῦ ὀνόματος αὐτὸ ἐν ὃν.
2. Καὶ τὸ ἐν γέ, ἐνὸς ὄνομα ὃν καὶ τοῦ ὀνόματος αὐτὸ ἐν ὃν.

Wo die Stelle verderbt ist, also nicht sicher ist, was Plato selbst geschrieben hat, bleibt freie Wahl. Ich erinnere zum Verständnis dieser Stelle daran, daß ausgegangen wird von dem Satz: ἐν ὃν τὸ πᾶν, und daß ἐν ὃν als δύο ὀνόματα ein und dasselbe sein sollen. Die Schwierigkeit besteht also darin, daß mit dem Aussprechen des Satzes schon mehr Seiendes ist als der Satz seinem Sinn nach zuläßt, es sei denn, daß man das Etwas, das im ὄνομα gemeint ist, selbst als ὄνομα nimmt, so daß das ἐν dann nur ὄνομα ὀνόματος wäre. Der Sinn des ὄνομα aber ist verstümmelt, wenn man das im ὄνομα gemeinte Etwas selbst als ὄνομα setzt. – Die Übersetzungen der beiden Fassungen lauten:

1. »Und so ist das Eine einzig das Eine des Einen und dieses wiederum selbst das Eine des Namens, des Ausdrucks«.
2. »Und das Eine als Ausdruck des Einen ist dann auch wieder das Eine des Ausdrucks«.

In beiden Fällen ist der Sinn klar. Die ὑπόθεσις: ἐν ὃν τὸ πᾶν, ist ein λόγος über das ὃν; und sie hat den Sinn, daß dieses ὃν ἐν sei. Diese ὑπόθεσις zwingt ihrem eigenen Sinn nach dazu, mit sich selbst als einer θέσις bzw. als λόγος Ernst zu machen. Ein λόγος aber ist immer ein λέγειν τί. Bzw. dieses τί, das im λόγος gemeint ist, ist als solches eine τι λεγόμενον, ein Etwas, das

⁴ Platonis Dialogi Selecti, cura L. F. Heindorfii. 4 vol., Berlin 1802–1810.

λεγόμενον, gesagt ist. In dieser Struktur des λόγος ist also gegeben, und dies jetzt mit Rücksicht auf die eleatische θέσις: 1. ein τί, das das λεγόμενον, das Gesagte, Gemeinte, ist, nämlich das $\delta\upsilon$, 2. dieses $\delta\upsilon$ ist λεγόμενον, angesprochen, als $\epsilon\upsilon$, und 3. ist das $\delta\upsilon$ als λεγόμενον im $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ *ausgesprochen*. Das Ganze dieses vermeinten und ausgesprochenen Gehaltes der θέσις: $\epsilon\upsilon - \delta\upsilon - \delta\upsilon\omicron\mu\alpha$, diese drei Grundstücke, müssen also im Sinne dieser θέσις selbst *Ein- und dasselbe* sein. Und nur dieses Eine ist, sagt die These. Mit anderen Worten, der eigentliche Sinn der θέσις selbst stößt sich am phänomenalen Gehalt dessen, was sie selbst ist und meint.

b) Die Diskussion des $\delta\upsilon$ als $\delta\lambda\omicron\nu$.

Der Unterschied zwischen dem $\epsilon\upsilon$ als $\delta\lambda\omicron\nu$ und dem $\epsilon\upsilon$ ἀληθώς.
Konsequenzen für das $\delta\upsilon$ als $\delta\lambda\omicron\nu$; seine Unhaltbarkeit

Nun wird dieselbe These des Parmenides: $\epsilon\upsilon \delta\upsilon \tau\omicron \pi\acute{\alpha}\nu$, von einer anderen Seite genommen. Jetzt wird nicht lediglich darauf gesehen, daß das $\delta\upsilon$ als $\epsilon\upsilon$ angesprochen wird, sondern das Ganze des Satzes wird der Betrachtung unterzogen: $\epsilon\upsilon \delta\upsilon \tau\omicron \pi\acute{\alpha}\nu$. Das Eigentliche, *worüber* in dieser These gehandelt wird, ist das $\delta\upsilon$. Dieses Worüber, eben das $\delta\upsilon$, in seinem *Wie*, ist gefaßt als $\pi\acute{\alpha}\nu$; das $\delta\upsilon$, über das gesprochen wird, ist von vorneherein verstanden als $\tau\omicron \pi\acute{\alpha}\nu$. Und von diesem Worüber, dem $\delta\upsilon$, in diesem Wie, dem $\pi\acute{\alpha}\nu$, wird gesagt: $\epsilon\upsilon$, – wobei also das $\epsilon\upsilon$ das ist, *als was* es angesprochen wird.

Die Frage richtet sich jetzt darauf, wie das $\delta\upsilon$ als $\pi\acute{\alpha}\nu$ verstanden werden kann. Bzw., da jetzt für $\pi\acute{\alpha}\nu$ der Ausdruck $\delta\lambda\omicron\nu$ steht, ist die Frage: In welchem Sinne ist das $\delta\upsilon$ in der These $\delta\lambda\omicron\nu$? – das $\delta\upsilon$, das ja $\epsilon\upsilon \mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ sein soll! Es geht jetzt also nicht mehr wie vorher um das $\epsilon\upsilon$ und $\delta\upsilon$ als $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha\tau\alpha$, sondern um die Klärung des $\epsilon\upsilon$, des Einen, der Einheit, des Eins, da ja das $\delta\lambda\omicron\nu$ eine Weise des $\epsilon\upsilon$ ist. Τί δέ; τὸ $\delta\lambda\omicron\nu$ ἕτερον τοῦ ὄντος ἐνός ἢ ταὐτὸν τούτῳ; (vgl. 244d14 sq.). »Ist das $\delta\lambda\omicron\nu$, in dem das $\delta\upsilon$ vermeint ist – das $\delta\upsilon$, das seinerseits als $\epsilon\upsilon$ angesprochen wird –, ist dieses

δλον als Charakter des ὄν etwas anderes als das ὄν ἐν oder dasselbe?« Die Antwort: »Wie sollen sie nicht sagen, daß es dasselbe ist; sie sagen es doch in der These!« (e1) Aber was für ein Begriff von δλον ist dabei gebraucht? Dazu wird nun auf ein Stück aus dem Lehrgedicht des Parmenides selbst verwiesen:

Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ (244e3 sqq).

Daraus wird deutlich, daß das ὄν verstanden wird im Sinne einer σφαῖρα, einer Kugel, und zwar einer wohlgerundeten, gleichend also einer wohlgerundeten Kugel, einem Ganzen – ὄγκῳ heißt hier soviel wie ὄλῳ -, das μεσσόθεν, »von der Mitte her«, πάντῃ, »nach allen Richtungen hin«, gleich stark ist; »es geht ja nicht an, daß es in irgendeinem Sinne größer oder stärker wäre hier oder dort«. τοιοῦτόν γε ὄν (e6), »ein solches zu sein«, das ist der Sinn des δλον bei Parmenides. Und als ein τοιοῦτον δλον hat es μέσον und ἔσχατα (e6). Von der Mitte aus nach allen Seiten hin bis zu den Grenzen der Kugel ist das ὄν ja gleich. Sofern das δλον nun Mitte und Grenzen hat, ist es ein solches, das μέρη (e7), »Teile«, hat. Es handelt sich also um eine ganz bestimmte Ganzheit, um eine Ganzheit, die Teile hat, und diese Ganzheit kann in einem bestimmten Sinn als *Einheit* verstanden werden. Ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἐνός ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει, καὶ ταύτῃ δὴ πᾶν τε ὄν καὶ δλον ἐν εἶναι (245a1 sqq). Das δλον ist also ein μεμερισμένον, – wie später Aristoteles sagt: ein διαιρετόν⁵, ein »Auseinandernehmbares«. Was hier in diesem δλον qua μεμερισμένον vorschwebt, ist im strengen Begriff später bei Aristoteles das συνεχές⁶. Ein solches δλον, ein δλον im Sinne des μεμερισμένον, kann daher πάθος τοῦ ἐνός haben, es kann die Be-

⁵ Met. V, cap. 13; 1020a7 sqq.

⁶ Ibid., cap. 26; 1023b32 sqq.

stimmtheit des Einen haben; in einem solchen $\delta\lambda\omicron\nu$ als $\mu\epsilon\mu\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ist das $\epsilon\nu$ in irgendeinem Sinne da. Aber dieses $\epsilon\nu$ ist ein ganz bestimmtes, nämlich das $\epsilon\nu$, das als Eines verstanden ist $\epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$, auf die Teile hin, rücksichtlich der Teile: das $\epsilon\nu$ als $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$. Also: das $\delta\lambda\omicron\nu$ qua $\delta\lambda\omicron\nu$ ist zwar ein $\epsilon\nu$; aber dieses $\delta\lambda\omicron\nu$, das als $\delta\lambda\omicron\nu$ ein bestimmtes $\epsilon\nu$ ist: Eines – wir haben gar nicht die Termini für diese Unterschiede – im Sinne der Einheit, der Ganzheit von Teilen, – dieses $\delta\lambda\omicron\nu$ bzw. Eine ist doch nicht $\tau\omicron\ \delta\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ (245a5 sq), »das Eine an ihm selbst«. Denn – was hier nicht steht, was aber gemeint ist – die Einheit im Sinne der Ganzheit ist als solche immer noch etwas anderes, nämlich Eines. Sie ist angewiesen auf ein ursprünglicheres Eines. Vor ihr liegt ein Sinn von $\epsilon\nu$, der sie selbst noch als Einheit bestimmt. Dieses $\epsilon\nu$, das vor dem $\epsilon\nu\ \delta\lambda\omicron\nu$ liegt, ist $\acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\acute{\epsilon}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ (vgl. a8), »ganz und gar ohne Teile«; es ist das $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\nu$ (ibid.), das letztlich Aufgedeckte seines Geschlechts. Wenn man dem Sinn von $\epsilon\nu$ nachgeht, findet man schließlich dieses $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\acute{\epsilon}\varsigma$, bei Aristoteles das $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omicron\nu$. So kann der $\xi\epsilon\nu\omicron\varsigma$ sagen: Dieses $\epsilon\nu$, das $\epsilon\nu$ als $\tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ – also nicht das $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$, sondern das $\epsilon\nu$ als $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\kappa\ \kappa\omicron\lambda\lambda\omega\nu\ \mu\epsilon\rho\omega\nu\ \delta\nu$ (b1), »ist aus vielen Teilen« und nur auf Grund ihrer und für sie; als solches aber $\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\eta\sigma\alpha\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \lambda\omicron\gamma\omega$ (b1 sq), »geht dieses $\epsilon\nu$ nicht mit dem eigentlichen Sinn von $\epsilon\nu$ – wenn ich es eigentlich anspreche – zusammen«. So ist zunächst ein Unterschied innerhalb des Begriffes $\epsilon\nu$ gefunden: 1. das $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$ 2. das $\epsilon\nu$ als $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma\ \epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota$: das Eine als Einheit der Teile.

Jetzt wird die Frage wieder aufgenommen: In welchem Sinne ist das $\delta\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu$ bzw. $\delta\lambda\omicron\nu$? Entweder ist es $\delta\lambda\omicron\nu$ im Sinne des $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ (vgl. b4), oder es ist $\mu\eta\ \delta\lambda\omicron\nu$ (vgl. b5). Ge setzt, das $\delta\nu$ sei ein $\epsilon\nu$ im Sinne des abgeleiteten $\epsilon\nu$, als Ganzheit, $\epsilon\nu\ \pi\omega\varsigma$ (vgl. b8), dann ist das $\epsilon\nu$ ein $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\nu\tau\omicron\varsigma$. Wenn aber das, dann ist das $\delta\nu$ bzw. das $\delta\lambda\omicron\nu$ nicht dasselbe wie das $\epsilon\nu$ im eigentlichen Sinne (b8). Demnach ist das $\delta\lambda\omicron\nu$ ein $\xi\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ gegenüber dem $\delta\nu$, sofern es gefaßt wird im Sinne des $\epsilon\nu$ als $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$. Wenn aber das $\delta\lambda\omicron\nu$ ein anderes ist als das $\delta\nu$, dann er-

gibt sich: *πλέοντα τὰ πάντα ἐνός* (vgl. b8 sq), dann gibt es überhaupt mehr als dieses *ἐν*, das in der *θέσις* selbst gesetzt ist, wenn die *θέσις* selbst sagt: *ἐν ὃν ὅλον*. Wenn aber dann das *ὃν* selbst – durch das Haben des *πάθος τοῦ ἐνός* – *nicht* selbst das *ὅλον* ist (cl sq), das *ὅλον* also ein anderes ist als das *ὃν*, dann ist dieses *ὅλον* etwas, was das *ὃν* als *ὃν* nicht ist. Dann gibt es etwas, was das *ὃν* nicht ist, was aus dem *ὃν* herausfällt, und das doch *ist*. Dann aber ist das *ὃν ἐνδεές ἑαυτοῦ* (vgl. c2 sq), dann ist es in sich selbst bezüglich seiner selbst bedürftig; es fehlt ihm etwas, was außer ihm selbst noch ist, was es seinerseits nicht ist. Es ist dann *ἑαυτοῦ στερόμενον* (c5), es geschieht ihm selbst, dem *ὃν*, von ihm selbst her Abbruch, dadurch nämlich, daß es sich vom *ὅλον* unterscheidet und das *ὅλον* etwas *ist*, – dadurch, daß es sich als *ὃν ἐν* im eigentlichen Sinne dem *ὅλον* als *ὃν τι*, als dem in irgendeiner Weise Seienden, gegenüber stellt. Diese ganze Betrachtung wird, relativ jedenfalls, durchsichtig, wenn man sich zuvor die beiden Bedeutungen von *ἐν* klargemacht hat: das *ἐν* im abgeleiteten Sinne, das *ἐν ὅλον*, und das *ἐν* im eigentlichen Sinne, das *ἐν ἀληθῶς*, wie es als wesentliches Prädikat dem *ὃν* zugesprochen wird. Wenn aber das *ὃν* ist *στερόμενον ἑαυτοῦ*, dann ergibt sich, daß *οὐκ ὄνῃσται τὸ ὃν* (c6), dann ist das *ὃν* selbst nicht *ὃν*, nämlich nicht alles Seiende, es ist nicht das *ὅλον*.

Die Betrachtung geht noch einen Schritt weiter. Wir werden diese letzte Argumentation am besten verstehen, wenn wir sie von hinten fassen. Das *ὅλον* wird jetzt gesetzt als etwas, das nicht zum *ὃν* als *ὃν* gehört; es ist ja *πάθος*, es ist ein *ἕτερον*. τὸ *ὅλον ἐν τοῖς οὐσι μὴ τιθέντα* (d5 sq). Wenn aber das *ὅλον* nicht gesetzt wird unter das, was ist, dann darf man weder *οὐσία* noch *γένεσις* als seiend ansetzen, dann *ist* weder *γένεσις* noch *οὐσία*. Denn: *Τὸ γινόμενον αἰε γέγονεν ὅλον* (d4), »alles, was wird und geworden ist, ist geworden zu einem Ganzen«; hier meint Ganzes, *ὅλον*, soviel wie Fertiges, ein fertiges Dieses da, was abgeschlossen da ist als Eines. Hier laufen der Begriff des *ἐν* als Eines und der Begriff des *ἐν* als Ganzes, als Einheit, zusammen.

Wenn demnach das $\delta\lambda\omicron\nu$ außerhalb des Seins steht, ein $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ gegenüber dem $\delta\upsilon$ ist, und wenn also auch $\gamma\acute{\nu}\epsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ nicht sein können, dann kann auch das $\delta\upsilon$ nicht sein. Und so kommt es zum $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ des $\delta\upsilon$ (245d1), und weiterhin gibt es dann auch kein Werden: $\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \gamma\acute{\nu}\epsilon\sigma\iota\nu\ \omega\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\ \delta\epsilon\acute{\iota}\ \pi\rho\omicron\sigma\alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ (d4 sq). – Im Anschluß an diese Erörterung wird noch auf das $\delta\lambda\omicron\nu$ im Sinne des $\pi\omicron\sigma\acute{o}\nu$ (d9), des Wieviel-Seienden, hingewiesen und gesagt, daß noch unbegrenzt viele Schwierigkeiten auftauchen würden.

c) Grundsätzliche Unklarheiten

Ich betonte bereits: Wenn man diese Dinge unvorbereitet und ohne die rechte ontologische Basis lesen sollte, sind sie vollständig verwirrend. Vorgreifend will ich kurz bemerken, daß in dieser ganzen Betrachtung *drei wesentliche Unklarheiten* liegen, – Unklarheiten nicht verstanden im Sinne einer Kritik oder eines Fehlers, den Plato gemacht hat, sondern im Sinne von Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen und in der Art der damaligen Basis, diese Dinge anzufassen:

1. Die Unklarheit im Begriff des Nicht: Wenn das $\delta\upsilon$ unterschieden wird vom $\delta\lambda\omicron\nu$ und gesagt wird, das $\delta\lambda\omicron\nu$ ist nicht das $\delta\upsilon$, – daß damit zugleich gesagt wird: das $\delta\upsilon$ ist etwas *nicht*; es gibt etwas, was nicht ins $\delta\upsilon$ fällt. Das ist nur möglich auf Grund einer wesentlichen Unklarheit im Nicht.

2. Die Unklarheit bezüglich der Unterscheidung von $\delta\upsilon$ als Sein und $\delta\upsilon$ als Seiendes. Diese Schwierigkeit steigert sich noch einmal, sofern im Verlauf der sachlichen Diskussion gesprochen werden muß a) vom Sein des Seienden b) vom Sein des Seins.

3. Die Unklarheit, daß bestimmte Seinscharaktere, die wir früher schon kennengelernt haben, $\delta\upsilon$, $\epsilon\acute{\nu}$, $\tau\acute{\iota}$, nicht in ihrer Gleichursprünglichkeit gesehen werden, sondern daß hier schon – und später bei der $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\omega}\nu$ noch viel mehr –

eine bestimmte Tendenz besteht, die ontologischen Charaktere einer gewissen Ableitung, einer γένεσις zu unterwerfen – einer »Herkunftsgeschichte«, wie wir früher sagten – aus dem εἶναι.

Diese Unklarheiten sind als solche nur sichtbar aus einer eindeutigen Basis ontologischer Fragestellung, in der die griechische mit einbegriffen ist und also lebendig werden kann. Die fundamentalen Klärungen gelingen auch später bei Plato nicht und auch nicht bei Aristoteles. Heute sind sie ebenso unerledigt, ja nicht einmal mehr als fundamentale Probleme verstanden. Die Unklarheiten können nicht anders erledigt werden als dadurch, daß die ontologische Basis erst ausgebildet wird. Und doch wird gerade dieser Dialog in den nachfolgenden Erörterungen in einer Richtung zumindest ein gewisses Licht in diese Wirrnisse bringen: er gibt einen Ansatz zu einer wesentlich positiveren Fassung der Negation, die dann von weittragender Bedeutung für Aristoteles wurde.

Man kann sich die Unklarheiten, die in der Analyse des Satzes des Parmenides enthalten sind, auch so klarmachen – als Unklarheiten, nicht im Sinne der Auflösung –, daß man sich vergegenwärtigt, wie diese ganze Betrachtung sich an den λόγος ἰσχυρός des Parmenides hält, in dem Sinn, wie die Griechen überhaupt, wenn sie theoretische Dinge besprechen, sich an den λόγος gehalten haben. Diese Tatsache muß man in einem ganz extremen Sinne verstehen. Man muß in Betracht ziehen, daß der λόγος selbst immer genommen wird als das Gesprochene, als das Verlautbarte, weshalb auch vom φθέγγεσθαι die Rede ist. τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπότεν ὃν φθέγγεσθε; (244a5 sq) »Was wollt Ihr eigentlich unter dem Sinn von Sein verstehen, wenn Ihr ὃν aussprecht?« In dieser fundamentalen Frage wird die Art des Sagens nicht als λέγειν, sondern als φθέγγεσθαι gefaßt, als »Aussprechen«, Sich-Aussprechen-zu-Andere. Die ὑπόθεσις im Sinne des Satzes des Parmenides kann man also nach einer vierfachen Richtung hin analysieren:

1. hat dieser Satz ein bestimmtes *thematisches Was*; dies ist sein Gegenstand, das, worüber er spricht: das Sein.

2. hat dieser Satz einen bestimmten *Satzgehalt*: das, was er über das Sein sagt.

3. Sofern dieser Satz ausgesprochen, gesagt ist, sind in diesem eigentümlichen Moment des Gesagtseins selbst bestimmte Charaktere mitbeschlossen, die man vom Satzgehalt unterscheiden muß und die wir als die *Charaktere der Gesagtheit*, des Gesagtseins, fassen müssen, Gesagtheit hier verstanden als die des λέγειν qua Aufdecken.

4. Gegenüber diesem Gesagtsein müssen wir unterscheiden das Gesprochene als solches, das *Ausgesprochensein*.

Denn nur von hier aus, nur wenn das Ausgesprochensein als ein solches unterschieden wird, kann man die ganze Argumentation verstehen, die bezüglich des $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ durchgeführt wird und die die Eleaten dazu bringt, zuzugestehen, das $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ sei ein $\epsilon\upsilon$, im Sinne ihrer These, ein $\epsilon\upsilon$, das nicht mehr etwas meinen kann, es sei denn, daß man das Gemeinte des $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ selbst als $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ nimmt. Diese Art der Argumentation hat nur Sinn, wenn das $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ als $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$, als $\phi\theta\omicron\gamma\gamma\acute{\eta}$, »Klang«, als Gesprochenes, selbst als ein $\delta\upsilon$ gefaßt wird. So ist es in der Tat. Und so wird auch der λόγος gefaßt: als ein $\delta\upsilon$. Nur wenn der λόγος so gefaßt ist, nur unter diesem Aspekt, wird dann auch die ganze Behandlungsart des λόγος in den letzten Partien des Dialogs verständlich. – Zu unterscheiden sind also: der thematische Gegenstand, der Satzgehalt, die Gesagtheitscharaktere und die Momente des Ausgesprochenseins. Alle diese vier Strukturmomente in der $\upsilon\pi\omicron\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ geben, sofern sie *etwas* sind, Gelegenheit, innerhalb der Verwendung des $\delta\upsilon$ zu alternieren, sich gegenseitig zu ersetzen. Durch dieses Durcheinanderlaufen verschiedener $\delta\upsilon\tau\alpha$, die rein in der $\upsilon\pi\omicron\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ gegeben sind, ist überhaupt die Argumentation bezüglich des $\epsilon\upsilon$ $\delta\upsilon$ erst möglich. Und sie ist nicht nur möglich, sondern für Plato sogar notwendig, um zu zeigen, daß im $\epsilon\upsilon$ $\delta\upsilon$, wenn es nur als $\tau\acute{\iota}$ verstanden wird, schon eine ganze Reihe von Phänomenen, eine Mannigfaltigkeit von Charakteren des Seins, gegeben ist.

Der ξένος faßt zusammen: Τοὺς μὲν τοῖνυν διακριβολουμένους ὄντος τε περί και μή, πάντας μὲν οὐ διεληλύθαμεν (245e6 sq.). »Wir haben nicht alle durchgesprochen von denjenigen«, die er hier nennt: διακριβολουόμενοι, »die vom Seienden handeln so, daß sie es scharf bestimmen«. Über diesen Ausdruck hat man viel hin und her gestritten. Es ergibt sich eine Schwierigkeit dadurch, daß hier plötzlich Parmenides und die noch Früheren gekennzeichnet werden als solche, die das ὄν scharf bestimmen, während doch vorher gesagt wurde, daß sie eigentlich nur Kindergeschichten erzählen. Man bringt diese beiden Charakteristiken nicht zusammen. Man darf diesen Ausdruck: διακριβολουόμενοι, nicht in einem weiteren Sinne fassen. Bonitz⁷ hat richtig gesehen: Dieser Ausdruck geht auf die Zahl; sie sind scharf, insofern sie eine bestimmte Zahl von ὄντα ansetzen, während die anderen das ἀπειρον behaupten. Dieses »streng und scharf« hat also nicht Bezug auf die methodische Behandlung, sondern darauf, daß sie der Anzahl nach die eigentlichen ὄντα bestimmten. Diesen »scharf« Bestimmen werden die ἄλλως λέγοντες (vgl. 245e8), die in anderer Weise vom Seienden handeln, gegenübergestellt. Diese sind jetzt zu betrachten. Bonitz ging weiter zu einer noch schärferen Disponierung des Dialogs, die ich nicht für notwendig halte. Zu Beginn der ontologischen Erörterung wurde darauf hingewiesen, daß diejenigen, die vom Seienden handeln, es in zwei Hinsichten betrachten: πόσα τε και ποιά εἰσιν (242c6), im Hinblick darauf, πόσα, »wieviel«, und im Hinblick darauf, ποιά, »wiebeschaffen es ist«. Bonitz will diese Hinsichten zugleich als Anzeige der Gliederung in Anspruch nehmen. Er sagt: die erste Gruppe – die wir bisher durchgesprochen haben – handelt von den πόσα, von der Zahl, die zweite Gruppe von den ποιά, von der »Qualität«. Sachlich ist diese Unterscheidung nicht notwendig. Denn in der kritischen Erörterung, die wir

⁷ Bonitz, H.: Platonische Studien. 3. Aufl., Berlin 1886, S. 162 f.

durchgesprochen haben, kommt es nicht so sehr darauf an, daß das $\epsilon\nu$ als $\epsilon\nu$ gegenüber einer Mehrheit, bzw. umgekehrt eine Mehrheit gegenüber dem $\epsilon\nu$ behauptet würde, sondern *das Wesentliche* ist, daß das $\epsilon\nu$ als Bestimmung des $\delta\nu$ von Plato im Sinne der dialektischen συναγωγή im Auge behalten wird, so daß es als dieses Eine in jedem der πολλά ständig mit da ist. Also nicht darauf, daß das $\delta\nu$ nur Eines ist oder mehr als Eines, kommt es an – so als wäre das Zählen von Prinzipien das Primäre, Entscheidende und Einzige¹, sondern darauf, daß das $\delta\nu$ bzw. $\epsilon\nu$ in den πολλά im Sinne der κοινωνία mit da ist.

II. Die Diskussion der zeitgenössischen Lehren vom $\delta\nu$.

Die γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας¹ (246a–250e)

§ 67. Allgemeine Charakteristik der zeitgenössischen Lehren vom $\delta\nu$. (246a–246e)

1. These: οὐσία = σῶμα. 2. These: οὐσία = εἶδος. Die eigentliche Aufgabe der γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας: Die Entdeckung des dem leitenden Sinn von Sein entsprechenden Seienden. Sein = Anwesenheit. Der Begegnischarakter des Seienden: 1. σῶμα: αἰσθησις, 2. εἶδος: νοεῖν, λόγος

Bevor Plato die beiden anderen Positionen genauer kritisch durchspricht, gibt er einen Vorblick über die beiden Gegner in der γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας (246a sqq.). Zwei Parteien stehen sich gegenüber. Οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρυὸς περιλαμβάνοντες. τῶν γάρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δυσχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφὴν τινα, ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν

¹ Überschrift gemäß Heidegger (s. S. 439).

ὀριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἰ τίς τι φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονούντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν (246a7 sqq). »Die einen ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, ziehen alles aus dem Himmel und aus dem, was man mit den sinnlichen Augen nicht sieht, herab, εἰς γῆν, auf die Erde, und ungefüge, unbeholfen greifen sie mit den Händen nach Felsen und Eichen«. Sie sagen: τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν, »nur das sei, was sich so bietet, was so begegnet, daß es ein Andrängen an es, προσβολή, ein Berennen gleichsam einer Festung, einer Verschanzung, bzw. ἐπαφή, ein Berühren, erlaubt«. Nur das, was so begegnet, was greifbar ist, was man gleichsam berennen und berühren kann, *ist* eigentlich. Wir können ganz kurz sagen: *Für diese Position ist seiend, was im Widerstand seinen Bestand bekundet*. Daher: Am Leitfaden dieses Begriffes von οὐσία und Sein: σῶμα καὶ οὐσίαν ταῦτόν ὀριζόμενοι, »grenzen sie Körper, materielles Ding, und eigentlich Vorhandenes, Anwesendes, οὐσία, als dasselbe aus«. οὐσία, Anwesenheit bekundet und dokumentiert sich für sie primär und einzig in körperhaftem Widerständigsein. Alles andere, was nicht in dieser Weise des Widerständigseins begegnet, ist nicht. So muß man diese Position verstehen. Wenn man nun sagt, das sind die Materialisten, dann könnte man meinen, das seien Leute wie Vogt¹, Moleschott² und Büchner³. Das hat damit gar nichts zu tun. Das Wesentliche ist, daß die οὐσία, Anwesenheit, durch diesen bestimmten Bereich des Seienden primär und einzig repräsentiert wird. Wenn deshalb einer sagt: μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, »etwas, was körperlos ist, was keinen Körper hat, das sei«, καταφρονούντες, den »verachten sie« und »wollen überhaupt nichts anderes hören«. Ὡς δαίμονες εἰρηκας ἀνδρας (246b4), »von furchtbaren Leuten sprichst du da«.

¹ Vogt, Karl (1817–1895), Köhlerglaube und Wissenschaft. Gießen 1855.

² Moleschott, Jakob (1822–1893), Der Kreislauf des Lebens. Mainz 1852.

³ Büchner, Ludwig (1824–1899), Kraft und Stoff. Frankfurt 1855.

Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλᾳ εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὅπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἄντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν (246b6 sqq.). Die andere Seite der Gegnerschaft sind »diejenigen, die mit ihnen im Streit liegen und sich dabei von oben her verteidigen«; von oben her, das besagt hier: nicht mit Berufung auf das Unten, nämlich auf die Erde als das Seiende, sondern sie versuchen, dem Sinn von Sein eine andere Interpretation zu geben, nicht vom Sichtbaren, dem mit dem Auge Sichtbaren, her, sondern vom Unsichtbaren her. Sie wollen durchsetzen als seiend im Sinne des unverhüllten Seins die εἶδη, das εἶδος, das »Aussehen« des Seienden, wie es im νοεῖν gesehen werden kann. *Das also ist eigentlich seiend, was gesichtet wird im hinsehenden Besprechen*, sofern νοῦς und λόγος hier identifiziert werden – wenn ich z. B. sage: Tisch, das, was für uns eigentlich da ist –, also etwas, was gegenwärtig ist, ohne den Charakter des Widerstandes zu haben, was mit dem sinnlichen Vernehmen nicht gleichsam benannt werden kann. Und sie, die von oben, vom Unsichtbaren her, das Sein des Seienden interpretieren, haben zugleich eine solche Position, daß sie die Gegner verstehen. Sie haben die Mittel, die Position der Seinsauslegung ihrer Gegner sich verständlich zu machen, sofern sie nämlich imstande sind, die λεγομένη ἀλήθεια, »die von ihnen gesagte Wahrheit«, d. h. das von ihnen als unverdeckt Seiendes Angesprochene, διαθραύειν, zu »zerbrechen«, in ihren λόγοι, ihrer Erörterung. Dieses »Zerbrechen« besagt: sie vermögen es gewissermaßen aufzulösen in das, was an diesem *ὄν*, am *σῶμα*, seiend ist. Schon darin, daß diese die Möglichkeit haben, die Gegner zu verstehen, – schon darin liegt, daß die Position derer, die sagen: οὐσία = εἶδος, eine wissenschaftlich wesentlich höhere ist. Das besagt: sie ist keine rein ontische mehr – was im Grunde auch die erstgenannte schon nicht mehr ist –, sondern schon eine ausdrücklich ontologische. Und wenn sie versuchen, die Seins-

auslegung der Gegner von ihrem Seinssinn her zu verstehen, sagen sie, daß das, was die anderen für seiend halten, nichts anderes ist als γένεσις, ein »Werden«, eine γένεσις φερομένη, ein Werden, das den Charakter der φορά, des Ortswechsels, hat im weitesten Sinne der Bewegung. Körperliches Sein ist anwesend, ist da in der Widerständigkeit, d. h. zugleich in der Bewegung. – 'Εν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη (246c2 sq), »zwischen diesen beiden tobt nun der Kampf«, und man muß, um das Bild festzuhalten, sich vorstellen, daß Plato selbst mit seiner Erörterung in der Mitte steht und von der Mitte aus beide Seiten untergräbt.

Um was geht es denn nun eigentlich in dieser γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας? Um die Entdeckung des Seienden, das dem Sinn von Sein eigentlich genügt, und damit um den Ausweis des Sinnes der οὐσία selbst. Der Sinn der οὐσία wird ausgewiesen dadurch, daß aufgewiesen wird das Seiende, das dem Sinn von Sein genügt. Diese letzte Aufgabe ist keine selbständige Aufgabe, sondern sie ist ganz in die erste eingeschlossen. Die Frage nach dem Sinn der οὐσία selbst ist für die Griechen ontologisch thematisch nicht lebendig, sondern sie fragen immer nur: Welches Seiende genügt eigentlich dem Sinn von Sein und welche Charaktere des Seins ergeben sich von da aus? Der Sinn des Seins selbst bleibt ungefragt. Das besagt aber nicht, daß sie keinen Begriff von Sein gehabt hätten. Denn ohne diesen wäre die Frage, was dem Sinn von Sein genügt, ohne Boden und ohne Richtung. Gerade die Tatsache, daß die Griechen nicht nach dem Sinn von Sein fragten, dokumentiert, daß dieser Sinn von Sein für sie selbstverständlich war, eine weiter nicht befragte Selbstverständlichkeit. Dieser Sinn von Sein liegt natürlich nicht am Tage, sondern kann nur durch eine nachkommende Auslegung ausdrücklich verstanden werden. Der Sinn von Sein, der unausdrücklich diese Ontologie leitet, besagt: *Sein = Anwesenheit*. Dieser Sinn von Sein ist für die Griechen nicht irgendwoher geholt, ausgedacht, sondern es ist der, den das Leben selbst, das faktische Dasein, in sich trägt, sofern alles

menschliche Dasein Auslegendes ist, sich selbst sowohl wie alles Seiende in irgendeinem Sinne auslegt, in welcher Auslegung unausdrücklich ein Sinn von Sein lebendig ist. Und zwar ist der Sinn von Sein, wie ihn die Griechen unausdrücklich verstanden, aus der natürlichen nächsten Seinsauslegung des faktischen Daseins geschöpft: Sein besagt: im vorhinein schon da sein, als Besitz, Hausstand, Anwesen – überschärft: Anwesenheit. Wir werden deshalb von diesem Sinn von Sein Gebrauch machen, – den wir selbst erst sichtbar machen, allerdings in diesem Zusammenhang auch nicht weiter diskutieren können – Sein = Anwesenheit –, weil *darin das ganze Problem der Zeit und damit der Ontologie des Daseins beschlossen liegt*. Wir werden lediglich dann von diesem Sinn von Sein Gebrauch machen, wenn mit dem *Gelingen einer wirklichen Interpretation* der folgenden Erörterungen Platos *bewiesen ist, daß dieser Sinn von Sein in der Tat die griechische ontologische Fragestellung leitete*, – *anders ist kein Weg, die Funktion dieses Seinssinnes in der griechischen Philosophie aufzuweisen*. Das wird umso leichter geschehen, als gerade die folgenden Partien des Dialoges weitgehend umstritten sind, was damit zusammenhängt, daß man sich überhaupt nicht klar gefragt hat, um was es hier geht.

Der Kampf geht zunächst darum, was dem Sinn von Sein, Anwesenheit, primär und eigentlich genügt; darin liegt zugleich: welche *Zugangsart* zum eigentlich Seienden die ursprüngliche ist, mit Bezug auf die beiden Gegner: ob die *αἰσθησις*, die *ἅψή*, Berühren, Betasten, sinnliches Sehen, oder das *νοεῖν* bzw. der *λόγος*. Diese Frage: welches die Zugangsart zu dem ist, was eigentlich Sein hat, besteht so für die Griechen nicht. Aber faktisch besteht sie insofern, als gefragt wird, was zum Sein des Seienden noch selbst mit dazu gehört, ob auch der *νοῦς* zum Seienden gehöre. Diese merkwürdige Frage, die später auftaucht⁴, bedeutet nichts anderes als dies: Wenn das

⁴ 248e sqq.

Seiende das ist, was immer ist, so hat doch der Sinn von Sein als Anwesenheit nur seine Berechtigung, wenn es eine Möglichkeit dafür gibt, daß etwas anwesend sein kann. Der Sinn von Sein ist also abhängig von der Möglichkeit eines *Begeg-nens* des Seienden *für* etwas, das überhaupt so etwas wie Gegenwart haben kann. Das besagt aber gar nicht, daß das Seiende als Seiendes gewissermaßen vom Dasein oder Bewußtsein oder dergleichen abhängig wäre. Das zunächst nur zur Orientierung. Wir werden die Frage später genauer behandeln⁵.

Von den beiden Gegnern werden wir Antwort verlangen auf die Frage: ὑπὲρ ἧς τίθενται τῆς οὐσίας (246cδ), »was sie jeweils als Sein setzen«. Diejenigen nun, die die οὐσία auslegen als εἶδος, sind ἡμερώτεροι (c9), »zahmer, leichter zu lenken«, d.h. verständiger, weil sie nicht in eine so extreme Position verrannt sind wie die anderen, mit denen es nahezu unmöglich ist, überhaupt zu verhandeln. Deshalb nämlich kann man mit denen, die sagen: οὐσία = σῶμα, kaum verhandeln, weil sie die Existenz jedes Nichtsinnlichen, Nichtsichtbaren leugnen, weil es für sie im Grunde keinen λόγος gibt, der ja über die bloße προσβολή und ἀφή grundsätzlich hinausliegt. Man kann mit ihnen also eigentlich überhaupt nicht sprechen. Das ist der Gedanke, der hier unausdrücklich zu Grunde liegt. Um deshalb überhaupt mit ihnen verhandeln zu können, sie als Gegner gewissermaßen zu nehmen, macht Plato die Ansetzung, daß sie verständiger seien, sachgemäßer über ihre eigene Sache handeln, als sie es faktisch tun. Er gewinnt damit den Vorteil, daß er sich gewissermaßen einen ernsthafteren Gegner schafft. Das will besagen, daß jeder wirkliche Gegner – je schärfer er ist, desto besser – in einer wissenschaftlichen Diskussion einem zur Sache, zum Wahren verhelfen kann. Denn es liegt uns nicht an jenem, ἀλλὰ τάληθές ζητοῦμεν (246d8 sq), sondern nur

⁵ Rb. Hs.: Vgl. Vom Wesen des Grundes. Anmerkung. Anmerkung der Hg.: Vom Wesen des Grundes [58] Anm. 59. In: Wegmarken, GA Bd. 9 (S. 123–175). S. 162.

an der Sache liegt uns ja, einzig die Sache selbst suchen wir. So nehmen wir an, daß die λέγοντες: οὐσία = σῶμα, besser geworden sind als sie eigentlich sind, gewissermaßen verhandlungsfähig. Wir wollen nun fragen und Antwort von ihnen haben, wie es eigentlich mit ihrer Auslegung des Sinnes von Sein steht. Der ξένος fordert den Theätet auf, ihm mitzuteilen das, was von jenen gesagt wird: τὸ λεχθὲν παρ' αὐτῶν ἀφερμῆνευε (e3). ἐρμηνεύειν heißt: mitteilen im Sinne des Verständlichmachens, die Aneignung ermöglichen. ἐρμηνεία ist das sich aussprechende Mitteilen, das Sich-Verständigen mit..., die Verständigung, – was Aristoteles »De Anima« Buch II, Kapitel 8; 420b19 als eine wesentliche Struktur des Seelischen des Menschen herausstellt.

§ 68. Die Diskussion der These: οὐσία = σῶμα (246e–248a)

- a) Der Aufweis der Zweifachheit des Seienden: ὁρατόν und ἀόρατον. Das εἶναι als συμφυές γεγονός

Die kritische Betrachtung, die Plato bezüglich der beiden Gegner innerhalb der Gigantomachia περὶ τοῦ ὄντος durchführt, richtet sich also zuerst auf diejenigen, die sagen: οὐσία = σῶμα. Sein ist eigentlich repräsentiert durch die Gegenwart von Körpern. Es ist bemerkenswert, was Plato, um überhaupt die Kritik in Gang zu bringen, an Seiendem zur Diskussion stellt. Es wird ihnen vorgesetzt ein ὄν vom Charakter des θνητὸν ζῶον (e5), ein Seiendes, das lebt und als lebendes sterben kann. Damit ist natürlich, ohne daß ausdrücklich darauf Bezug genommen wird, der Mensch verstanden, weil es darauf ankommen wird, zu zeigen, daß neben dem σῶμα in einem ζῶον als σῶμα ἐμψυχον so etwas gegenwärtig ist wie ψυχή. Plato rekuriert noch mehrmals an wichtigen Stellen auf dieses ὄν, das wir selbst sind, ohne daß dabei eine ausdrückliche Fragestellung lebendig wäre, die auf das Sein des Menschen gerichtet wäre; sondern nur fak-

tisch der Stand der Sachen, die verhandelt werden, ist es, der dieses Seiende mit ins Thema zwingt. – Die λέγοντες: οὐσία = σῶμα, – was werden sie also sagen von einem θνητὸν ζῶον? Wenn ihnen so etwas vorgegeben wird, ein »Lebendes, das sterben kann«, – werden sie dann sagen, εἶναι τι (e5), daß so etwas ist? Πῶς δ' οὐ (e6), wie denn nicht! Werden sie das in Rede Stehende, nämlich das θνητὸν ζῶον, mit uns nicht als σῶμα ἐμψυχον (e7) ansprechen? σῶμα ἐμψυχον besagt: »ein Körperliches, bei dem mit da ist Seele«. Werden sie also Seele, die ja mit da ist in einem ζῶον, als so etwas wie seiend setzen? Gewiß. Was aber dann? Was werden sie dazu sagen, daß die Seele, Seelisches, was mit da ist im σῶμα, sein kann »gerecht, ungerecht, verständig, unverständlich« (247a2 sq)? Wie steht es damit? *Ist* dann das, was wir hier von der Seele selbst sagen: δικαιοσύνη, ἀδικία, φρόνησις? Hier stellt der ξένος die Frage ganz scharf und in ihr kommt ein wesentlicher Ausdruck vor: παρουσία, Gegenwart. 'Ἄλλ' οὐ δικαιοσύνης ἔξει καὶ παρουσία τοιαύτην αὐτῶν ἐκάστην γίγνεσθαι, καὶ τῶν ἐναντίων τὴν ἐναντίαν; (247a5 sq) Wenn sie sagen, daß die Seele bei einem Lebenden mit da ist, und daß sie gerecht, ungerecht usw. ist, dann heißt das doch, daß sie das ist, was sie ist, nämlich τοιαύτη, ἔξει καὶ παρουσία, »durch das Bei-sich-Haben und durch das Anwesendsein« von Gerechtigkeit, Verständigkeit. Nur durch die Anwesenheit davon und auf Grund ihrer *ist* die Seele verständig. Was sagen sie aber dann? Nichts anderes als: τὸ δυνατόν τῷ παραγίγνεσθαι καὶ ἀπογίγνεσθαι πάντως εἶναι τι (vgl. a8 sq). Sie sagen dann – und diesen Satz müssen wir uns scharf ansehen –: Was bestimmt ist durch das »kann«, τὸ δυνατόν, im Sinne des παραγίγνεσθαι καὶ ἀπογίγνεσθαι, »des An- und Abwesendwerden-Könnens, τινί (τῷ), in bezug auf etwas anderes, das *ist* in jedem Fall irgend etwas«. Es *ist* irgend etwas durch die Möglichkeit der Anwesenheit in bezug auf ein anderes, das *ist*. *Sein heißt hier also: im Stande sein zur Anwesenheit bei etwas*. Was bestimmt ist durch das Mit-dasein-Können-bei, – ein solches Könnendes ist. Vorausgreifend sei hier darauf hingewiesen, daß in diesem Begriff von Sein schon

beschlossen liegt: 1. Anwesenheit, οὐσία 2. »mit«, συμπλοκή, κοινωνία 3. Können, δύναμις.

Wenn also δικαιοσύνη, φρόνησις und dergleichen, und damit auch die ψυχή, in der sie gegenwärtig sind, – wenn all das *Sein* hat, – wie werden sie sich dann darüber aussprechen? Ist dieses Seiende ὁρατὸν καὶ ἅπτόν τι (vgl. 247b3)? »Kann man das noch mit den Augen sehen und es betasten?« Ist das noch zugänglich für ein sinnliches Vernehmen? Oder ist all dieses unsichtbar, aber doch anwesend? Wie steht es also mit der Gegenwart der Seele und des anderen? Σχεδὸν οὐδὲν τούτων γε ὁρατὸν (b5). »Nichts wohl ist sichtbar mit sinnlichen Augen«, sagt der Theätet. Und werden sie nun sagen wollen: μὲν σῶμά τι ἵσχειν (vgl. b6), daß so etwas Körper hat, weil es doch ist? Darauf antwortet Theätet, daß sie auf diese Frage nicht alle κατὰ ταῦτά ἀποκρίνεται (b7), »auf die gleiche Weise antworten werden«. Sie werden sich scheuen, τό τολμᾶν (c1), »vor dem Wagnis«, entweder all das, Seele, φρόνησις und dergleichen, für nichtseiend zu halten oder zu behaupten, all das sei σῶμα. Wenn sie sich aber scheuen, das für nichtseiend zu erklären auf Grund ihrer Theorie, bzw. zu sagen, daß, wenn es ist, notwendig Körper mit da sein muß, so bekunden sie damit, daß sie diesen Gegebenheiten gegenüber vorsichtig sind; sie wagen sich nicht zu entscheiden. Schon diese Zurückhaltung ist es, die sie zu Besseren macht. Denn darin liegt das eigentliche Verhältnis zu den Sachen, die eigentliche Sachlichkeit, nicht mit festen Theorien vorschnell über die Sachen herzufallen, sondern zu schweigen, wenn man über die Sachen nichts sagen kann. In diesem Schweigen wird die Sache als gegeben jedenfalls anerkannt. Sie werden also vorsichtig sein, zugleich aber nichts über die andersartige Gegebenheitsart ausmachen können. Was hier offen bleibt – das müssen wir festhalten –, ist das Sein von φρόνησις und dergleichen; ψυχή wird in gewissem Sinne zugestanden, sie ist. Aber wie es mit dem Sein von φρόνησις bestellt ist, darauf haben sie keine Antwort. Das ist wichtig, weil später in der Diskussion der Gegenpartei dieses Phänomen wieder

aufgenommen wird¹. Das macht deutlich, daß die ganze Diskussion dieser beiden Gegner einen sachlich eindeutigen Hintergrund hat. – Die Besseren also, wenn sie gefragt werden nach dem Sein von φρόνησις, δικαιοσύνη, halten sich zurück. Hinsichtlich des Seins der Gegebenheit von φρόνησις, δικαιοσύνη scheuen sie sich, überhaupt etwas zu sagen. Sie wollen es weder für nichtseiend erklären, noch wollen sie dafür ihre Theorie von Sein zu Hilfe rufen und gewissermaßen erzwingen, all dies sei letztlich doch ein σῶμα. Dagegen werden die αὐτόχθονες (247c5), die Bodenständigen dieser Richtung, d.h. die eigentlich Verrannten von ihrer Theorie nicht ablassen. Sie werden weiter behaupten, all das sei nicht, was sich nicht mit Händen greifen lasse. Zugleich wird hier deutlich aus der Art, wie Plato diese λέγοντες οὐσία = σῶμα, behandelt: daß im Felde solcher Fundamentalbetrachtungen auch der größte Aufwand an Wissenschaftlichkeit versagt, in dem Sinne, daß Beweise und Argumente vorgebracht werden. Die einzige Arbeit, die hier geleistet werden kann, ist die, dem Gegner die Augen zu öffnen oder ihm allererst solche einzusetzen. Die Besseren unterscheiden sich also von den Verrannten nicht dadurch, daß sie bessere Theorien haben, sondern einzig dadurch, daß sie die Tendenz zur Sachlichkeit lebendig in sich tragen.

Sofern die da ist, πάλιν ἀνερωτῶμεν (vgl. 247c9), werden wir weiter fortfahren mit unserem Fragen an sie. Denn wenn sie sich an die Sachlichkeit halten, besteht die Aussicht, daß sie schließlich doch sehen, was in dem liegt, worüber sie sprechen. εἰ γάρ τι καὶ σμικρόν ἐθέλουσι τῶν ὄντων συγχωρεῖν ἀσώματον, ἔξαρκεί (247c9 sq.). »Wenn sie auch nur irgendetwas und ein Geringes als seiend zugeben, das den Charakter des ἀσώματου hat, dann genügt das schon«. Wenn sie das nämlich im Ernst festhalten und sehen, dann müssen sie sagen: τὸ γὰρ ἐπὶ τε τούτοις ἅμα καὶ ἐπ' ἐκείνοις ὅσα ἔχει σῶμα συμφυὲς γεγονός, εἰς ὃ βλέποντες

¹ Soph. 248a sqq. Vgl. S. 477 ff.

ἀμφοτέρα εἶναι λέγουσι (247d2 sq). Diesen Satz löse ich so auf, daß Sie den Sinn gleich verstehen: τὸ συμφυῆς γεγονός, das, was für beide schon »zugleich«, ἅμα, »mit da ist« – für beide, nämlich für das ὁρατόν wie für das ἀόρατον –, das ist es, εἰς δὲ βλέποντες, »worauf sie hinsehen«, und aus welcher Hinsicht darauf, ἀμφοτέρα εἶναι λέγουσι, »sie beides als seiend ansprechen«. Sie finden hier also wieder dieselbe Art der Betrachtung aus dem λόγος: das im λέγειν gesagte ὁρατόν und ἀόρατον wird gesagt als solches, das ist: εἶναι. Dieses εἶναι wird charakterisiert als συμφυῆς γεγονός; φύσις: das, was im vorhinein schon da ist; συμ-: für beide zusammen, für Sichtbares und Unsichtbares; γεγονός, Perfekt: es ist schon da, vor ihnen. In diesem γεγονός liegt zugleich der Bezug auf γένος: das, von dem aus sie ihre seinsmäßige Herkunft haben. Und das συμφυῆς: das, was für beide zugleich, für das eine und das andere, schon da ist, – darin liegt schon beschlossen die μέξεις bzw. die κοινωνία τῶν γενῶν. Ich betone ausdrücklich, daß gerade *hier schon der ganze Strukturzusammenhang dessen, was Plato später herausstellt*, herausverstanden werden muß, und zwar deshalb, weil es üblich ist, die ganze folgende Betrachtung, in der Plato einen bestimmten Begriff von Sein herausarbeitet, lediglich als eine vorläufige aufzufassen, als eine solche, die Plato gar nicht ernstgenommen hat und von der er sage, daß er sie εἰς ὅσπερ (247e7) wohl anders nehmen werde. Diese Verweisung auf das Spätere darf aber nicht so aufgefaßt werden, als würde hier lediglich zum Zwecke der Widerlegung ein bestimmter Sinn von Sein herausgearbeitet, gleichsam um diese Gegner mundtot zu machen. Schon diese Betrachtung weist auf das *Positive* hin und ist nicht etwas Vorläufiges im Sinne von etwas, das später aufgegeben wird, sondern *vorläufig im Sinne des Vorbereitenden*, das später wohl anders, aber lediglich ursprünglicher gefaßt wird.

- b) Die Bestimmung des εἶναι als δύναμις εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν

Zunächst also ergibt die Kritik derjenigen, die sagen: οὐσία = σῶμα, soviel, daß mit dem ὁρατόν, σῶμα ἐμψυχον, mit der ψυχῇ, gegeben ist ein ἄορατον und daß für beide, für das ὁρατόν und das ἄορατον, angesetzt wird ein συμφυὲς γεγονός: was für beide schon da ist und mit Bezug worauf sie sagen, εἰς ὃ βλέποντες λέγοντες, ψυχῇ sowohl wie σῶμα εἶναι, *sei*. Das, was vor ihnen liegt, was sie als Sein selbst ansprechen, soll nun näher bestimmt werden. Und zwar gibt Plato den Gegnern hier gewissermaßen eine Definition vor, ohne daß sie sie schon völlig verstehen. Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον οἷον πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν [...] τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γάρ ὅρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὥς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλην δύναμις (247d8 sqq). τὸ ὁποιοῦν κεκτημένον δύναμιν, »was irgendwie Möglichkeit besitzt«, d. h. an ihm selbst irgendwie als Möglichkeit bestimmt ist, εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν, so daß es auf Grund ihrer entweder ein anderes irgendwie »angehen« oder von einem anderen »angegangen werden kann«, – was so bestimmt ist, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι, »all das ist eigentlich«, ὄντως, »so wie etwas nur sein kann«; τίθεμαι γάρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα, »denn ich setze als Umgrenzung des Seienden«, ὥς ἔστιν, »sofern es ist«, nichts anderes als δύναμις. Hier wird eine Bestimmung des ὄν, der οὐσία, als δύναμις gegeben. Und zwar sagt Plato: προτεινομένων ἡμῶν (d5), sie wird »vorgegeben«. Das meint nicht, daß sie nur versuchsweise vorgeschlagen wird, als bloßer Ausweg, sondern sie wird »vorweg-gegeben« als etwas, was εἰς ὕστερον ἕτερον ἂν φανεῖν (vgl. 247e7 sq), »was später sich als ein anderes zeigen wird«. Es wird hier eine Bestimmung des ὄν als δύναμις vorgegeben, die später eindringender behandelt wird. Nicht aber ist das gewissermaßen ein Kunstgriff, den Plato hier anwendet, um beide Gegner, wie man sagt, unter einen Hut zu bringen, als wäre es ihm mit dieser Definition nicht Ernst. Wenn die traditionelle Auslegung sagt, es könne

Plato mit dieser Definition nicht Ernst sein, so geschieht dies, weil man δύναμις übersetzt mit »Kraft«; Bonitz übersetzt sogar mit »schöpferischer Kraft«; er sagt: die Ideen werden hier als »schöpferische Kräfte«, δυνάμεις, definiert². Die Schwierigkeit, die man an der Vorgabe dieser ganz neuen Definition findet, gründet darin, daß man δύναμις von vorneherein zu massiv faßt, gleichsam im Sinne derjenigen, die sagen: οὐσία = οὐμα. Vor allem gründet sie darin, daß man nicht verfolgt, wie gerade diese Bestimmung des ὄν als δύναμις die ganze folgende Betrachtung trägt, ja, daß sie früher schon in dem, was wir bezüglich des προσγίγνεσθαι gesagt haben³, vorbereitet ist. Sein besagt also, kurz gesagt: *Möglichkeit*, wobei wir diesen Ausdruck δύναμις noch völlig indifferent fassen. Diese δύναμις ist hier bezogen εἰς τὸ ποιεῖν und εἰς τὸ παθεῖν. Wenn man das roh nimmt, könnte das heißen: Kräfte, die etwas bewirken oder Eigenschaften haben auf Grund einer Verfassung des Seienden, auf Grund deren es etwas erleiden kann. So heißt es natürlich wörtlich. Aber wenn hier παθεῖν gebraucht wird, dann muß man sich daran erinnern, daß es nicht zufällig ist, daß Plato schon früher gesagt hat, daß das ὄλον ein πάθος des ὄν sein kann⁴, – was nichts damit zu tun hat, daß das ὄλον gewissermaßen wie ein Felsblock auf das Sein fällt oder umgekehrt, sondern so viel: das ὄν kann durch das ὄλον angegangen werden; es kann als ὄν durch das ὄλον in seinem Sein bestimmt werden. πάσχειν besagt hier einfach: bestimmt werden durch ein Anderes. Vom ποιεῖν haben wir auch schon gehört, daß es heißt: ἀγαγ εἰς οὐσίαν, zum Sein bringen von etwas, zum Sein verhelfen, das Sein eines Seienden eigentlich mitausmachen⁵. Was so etwas *kann*, was eine solche δύναμις ist, das *ist* eigent-

² Bonitz, H.: Platonische Studien, 3. Aufl., Berlin, 1886. S. 203: »Lebendige Kräfte«.

³ Vgl. S. 422 f. und S. 430 ff.

⁴ Sinngemäß: Soph. 245a sqq. Vgl. S. 456 f.

⁵ Soph. 219b4 sq. Vgl. S. 269 ff.

lich. – 'Ἄλλ' ἐπείπερ αὐτοί γε οὐκ ἔχουσιν ἐν τῷ παρόντι τοῦτου βέλτιον λέγειν, δέχονται τοῦτο (247e5 sq.). Da diese Leute im Augenblick offenbar nichts Besseres zur Verfügung haben, um zu antworten auf die Frage, was die οὐσία sei, werden sie diese Bestimmung möglicherweise annehmen. Vielleicht aber, sagt der ξένος, dürfte uns sowohl wie diesen das hier bezüglich des Seins Gegebene sich nachher als ein Anderes zeigen, ἕτερον ἂν φανεῖν (248a1). Dieses ἕτερον ist gerade in diesem Dialog von Plato gewissermaßen zum ersten Mal entdeckt worden als eine bestimmte Art des Nichtseins und gerade als diejenige, die ausdrückt keine totale Verschiedenheit vom Anderen oder vom Einen, bezüglich dessen es das Andere ist, sondern die ausdrückt, daß jedes, sofern es ist, es selbst *und* etwas Anderes ist. Das ἕτερον drückt aus das, was etwas als es selbst auch ist. Wenn also gesagt wird, daß die Bestimmung des ὄν als δύναμις sich nachher als ein ἕτερον herausstellen dürfte, so kann das nicht heißen, daß sie aufgegeben werden soll, sondern nur, daß sie ursprünglicher gefaßt und so eine vollständigere Bestimmung gewonnen werden soll. Das wird ganz deutlich aus der Stelle 250a4 sq, wo Plato nach der Kritik der beiden Positionen bzw. der letzten Position dazu übergeht, die entscheidenden Schritte in der Bestimmung des ὄν zu tun, und zwar so, daß er auf das früher Diskutierte zurückgreift, bis dahin, wo er die Kritik der Alten geführt hat. Er sagt: Wir wollen nicht einfach wiederholen, was wir damals durchgesprochen haben, sondern wir wollen es so behandeln, ἵνα ἅμα τι καὶ προῖωμεν (250a5 sq), »daß wir dabei zugleich einen Schritt vorwärtskommen«. Das ist nichts anderes als das ὕστερον ἕτερον. Wenn man das nicht durchschaut, wird der ganze Dialog eine große Konfusion. – Nun geht die Kritik zur Gegenseite über. Beachten Sie noch einmal, wo die Kritik der ersten Partei stehen bleibt: Gegeben ist nicht nur das ὁρατόν, sondern auch das ἀόρατον, und vor diesen beiden das συμφυές γεγονός, und dieses wird interpretiert als δύναμις.

§ 69. Die Diskussion der These: οὐσία = εἶδος (248a–249b)

a) Die Auslegung des Phänomens der Erkenntnis durch den Begriff der κοινωνία

α) Erkenntnis als κοινωνία der ψυχή mit der οὐσία (εἶδος)

Die Gegenseite sagt: οὐσία = εἶδη. Seiend ist das, was im λέγειν und νοεῖν, im reinen besprechenden Hinschauen sich zeigt: das im reinen Vernehmen anwesende Aussehen des Seienden selbst; »rein« besagt hier: nicht sinnlich. Diese nun, die sagen, nicht: οὐσία = σῶμα bzw. γένεσις, sondern οὐσία = εἶδη, sagen dies so, daß sie zugleich die οὐσία χωρίς, »getrennt«, eigenständig gegenüber der γένεσις ansetzen. Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε (248a7). Darin liegt, daß das, was als γένεσις charakterisiert ist, μὴ ὄν sein muß; denn οὐσία sind einzig die εἶδη. Nun ist wiederum charakteristisch, wie die Kritik dieser Position einsetzt. Ich betonte bei der Kritik der ersten Position: Sie geschieht im Rückgang auf das ζῆλον ἐμψυχον, fraglich bleibt das Sein der φρόνησις¹. Jetzt geschieht die Kritik im Rückgang auf denselben phänomenologischen Tatbestand der ψυχή und ausdrücklich mit Bezug auf die φρόνησις bzw. das γινώσκειν: ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ πρὸς τὴν οὐσίαν (vgl. 248a10 sq). Diese Feststellung kommt zunächst ganz unerwartet; aber man muß im Auge behalten, was von der früheren Erörterung stehenblieb. Jetzt erscheint zum ersten Mal der Ausdruck κοινωνεῖν. κοινωνεῖν heißt: »etwas mit-haben«. »Wir, ἡμᾶς, als Erkennende, haben mit da γένεσις, Werden, auf dem Wege der αἰσθησις; wir, ἡμᾶς, haben mit da οὐσία auf dem Wege des λογισμός, des λέγειν«. Dieses κοινωνεῖν, dieses »mit-haben« ist zwar die Anzeige einer sachlichen, phänomenalen Gegebenheit, aber es darf zunächst nur ganz flüch-

¹ Vgl. S. 472.

tig im phänomenologischen Sinne verstanden werden, so, daß es heißt: gegenwärtig da haben. Der Sinn schlägt aber dann sogleich um in einen ganz naiv ontischen: Wir selbst sind mit dem, was im Werden begriffen ist, zusammen durch die *συστησις*; wir sind in unserem Sein zusammen mit dem Anderen, mit der *οὐσία*, durch den *λογισμός*. *κοινωνεῖν* heißt also: sein zu einem Anderen, *mit* ihm sein, und, in bezug auf dieses Andere, sein *mit* dem Einen. Und zwar ist das, was als *γένεσις* bezeichnet wird, charakterisiert durch: *ἄλλοτε ἄλλως* (a12 sq), es ist »jemal anders«, während die *οὐσία* charakterisiert ist: *ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχει* (vgl. a12), das eigentlich Seiende hält sich ständig in bestimmter Selbigkeit.

Nun wird der Ausdruck *κοινωνεῖν* aufgenommen; er ist das *eigentliche Zentrum der Betrachtung*.

β) Die Explikation des Begriffs der *κοινωνία* durch den Begriff der *δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν*. Sein = *δύναμις κοινωνίας*.

Rekapitulation der bisherigen Formulierungen

Der Ausdruck *κοινωνεῖν* ist, wie gesagt, das eigentliche Zentrum der Betrachtung; schon die Art der Sprache, ein gewisser feierlicher Ton, deutet darauf hin: *Τὸ δὲ δὴ κοινωνεῖν, ὃ πάντων ἀριστοί, τί τοῦθ' ὑμᾶς ἐπ' ἀμφοῖν λέγειν φῶμεν*, (248b2 sq) »Was ist denn bezüglich dieser Weisen des *κοινωνεῖν* zu sagen?« Was ist *κοινωνεῖν* an ihm selbst? Ist es nicht das, was wir eben schon gesagt haben, nämlich in der Bestimmung der *οὐσία* als *δύναμις*? In der Tat gibt der *ξένος* nun für das, was jede der beiden Weisen des *κοινωνεῖν* als *κοινωνία* ist, *dieselbe Definition, die er oben für die οὐσία gegeben hat*: *Πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεως τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συνιόντων γινόμενον* (b5 sq), »ein Angegangenwerden, *πάθημα*, oder ein Angehen, *ποίημα*, das ist *γινόμενον* ἐκ *δυνάμεως* τινος, aus einem gewissen Kann, aus einer gewissen Möglichkeit, von solchem her, was zueinandergeht«. Also wiederum *das Miteinander, das Aufeinanderbezogensein und die Möglichkeit dafür*. Diese Möglichkeit dafür ist nichts anderes

als der Sinn von Sein. κοινωνεῖν ist einfach eine andere Fassung des πρὸς ἄλληλα, »einander angehen«, so daß Sein jetzt besagt, wenn wir κοινωνία einsetzen: δύναμις κοινωνίας, die Möglichkeit des Miteinanderseins.

Was werden nun die εἰδῶν φίλοι, »die Freunde der Ideen«, zu dieser Auslegung des κοινωνεῖν sagen? Plato bzw. der ξένος übernimmt hier selbst die Antwort, da er, wie er sagt, κατακούει διὰ συνήθειαν (vgl. b7 sq), »ihre Position besser versteht wegen seiner Vertrautheit mit ihnen«. Diese εἰδῶν φίλοι sind die Megariker, Euklid aus Megara, bei dem Plato in seinen jungen Jahren in die Schule ging. Wie werden sie sich zu dieser Definition stellen? Οὐ συγχωροῦσιν ἡμῖν (c1), »sie werden nicht mitgehen« mit der von uns gegebenen Bestimmung der οὐσία = δύναμις. Und der ξένος wiederholt noch einmal diese Definition – jetzt schon die vierte Formulierung, wirklich kein Anlaß dazu, diese Definition als einen Kunstgriff zu interpretieren –: ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν δύναμις (vgl. 248c5), so daß wir jetzt die folgenden Formulierungen haben:

1. δυνατόν τῷ παραγίγνεσθαι καὶ ἀπογίγνεσθαι (247a8).
2. κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν (vgl. 247d8 sq).
3. δύναμις ἐξ ἧς πάθημα ἢ ποίημα γινόμενον (vgl. 248b5 sq).
4. ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν δύναμις (vgl. 248c5).

Warum werden die εἰδῶν φίλοι nicht mitgehen mit dieser Auslegung des Seins? Sie werden dagegen Folgendes sagen: οἱ γενέσει μὲν μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμει, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἀρμόττειν (248c7 sq). »Mit γένεσις ist zwar mit da, μέτεστι, δύναμις«; wo Bewegung ist und Wechsel, da kann vielleicht so etwas sein wie Vermögen zu..., so daß man am Ende dieses Sein, das wir selbst aber als μὴ ὄν ansprechen, so interpretieren kann. »Aber kein ἀρμόττειν besteht πρὸς οὐσίαν, zwischen οὐσία und δύναμις«. Also wieder: προσ-αρμόττειν – so wie früher: προσγίγνεσθαι τῷ ὄντι ἕτερον τῶν ὄντων, etwas anderes kommt zu einem anderen hinzu, – und die anderen

entsprechenden Ausdrücke². Zueinander-, miteinander-sein, – es ist immer derselbe phänomenale Tatbestand, von dem hier gehandelt wird. *Sein besagt nichts anderes als: Miteinander-sein-Können*, oder, anders formuliert, mit Bezug auf Sein als δύναμις: *Imstande-sein zur Anwesenheit bei etwas*.

Aber gegen die Auslegung des Seins sperren sich eben die εἰδὼν φίλοι. Denn diese schließt am Ende – das wird sich zeigen – die Mitanwesenheit der Bewegung bei der οὐσία ein.

b) Die Mitanwesenheit der Bewegung bei der οὐσία

a) Das Erkenntwerden als πάθος der οὐσία

Wenn sich die εἰδὼν φίλοι gegen die Auslegung des Seins durch die δύναμις κοινωνίας sperren und also nicht mitgehen, so fragt sich: »Haben sie dabei einen sachlichen Grund?« Οὐκοῦν λέγουσι τι; (c10) Insoweit schon, sagt der ξένος, als wir sie um genauere Auskunft bitten müssen darüber, εἰ προσομολογοῦσι τὴν μὲν ψυχὴν γινώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γινώσκεσθαι (248d1 sq). Hier tritt der Tatbestand wieder auf, der früher offen gelassen wurde: die φρόνησις³. »Sind sie damit einverstanden, daß die Seele es ist, die vertraut sein kann oder vertraut ist mit etwas, und daß das, womit sie vertraut ist im Erkennen, die οὐσία ist?« Werden sie dem zustimmen? Ja. Aber wie steht es mit diesem γινώσκειν? Wie soll es gefaßt werden? Τί δέ; τὸ γινώσκειν ἢ τὸ γινώσκεσθαι φατε ποῖημα ἢ πάθος ἢ ἀμφοτέρων; ἢ τὸ μὲν πάθημα, τὸ δὲ θάτερον; ἢ παντάπασιν οὐδέτερον οὐδέτερου τούτων μεταλαμβάνειν; (d4 sqq) »Werden sie sagen, daß das γινώσκειν, das Sich-Vertrautmachen-mit... bzw. das Womit eines Vertraut-Werdens, γινώσκεσθαι, – daß das ποῖημα bzw. πάθος, oder daß das eine ποῖημα, das andere πάθος ist?« Oder werden sie sagen, daß man auf dieses ὄν, das γινώσκειν, die φρόνησις, diese Be-

² Vgl. S. 422 ff.

³ Vgl. S. 472.

stimmungen von Sein, das ποιεῖν und das πάσχειν, nicht anwenden kann? Offenbar werden sie das ablehnen. Sie werden ablehnen, daß, kurz gesagt, γνώσις μεταλαμβάνει δυνάμεως. Und sie müssen das, wenn sie überhaupt ihre Position festhalten und nicht gegen sich selbst sprechen wollen. Würden sie zugeben, daß diese κοινωνία des γινώσκειν ausgelegt werden kann durch δύναμις, dann würden sie das Gegenteil von dem sagen, was sie vorher behaupteten. Warum? Sie sagen doch: οὐσία χωρὶς γενέσεως, das, was eigentlich ist, hat mit Bewegung nichts zu tun, ist frei von jedem Wechsel. Wenn aber, was sie oben doch zugegeben haben, ψυχὴ γινώσκει, οὐσία γινώσκεται, die οὐσία also Gegenstand, »erkannt«, γινωσκομένη (vgl. e2) ist, dann besagt das doch, daß sie durch πάθημα bestimmt ist; sie wird durch das Erkennen selbst irgendwie angegangen. *Sofern die οὐσία erkannte ist und damit angegangen, ist in ihr selbst das Moment der μεταβολή, der κινήσις gegeben.* So etwas aber ist auf ihrer Position nicht möglich. So etwas kann nicht sein περί τὸ ἡρεμοῦν (e4 sq), »im Felde dessen, was ruht«. Mit diesem ἡρεμοῦν ist gemeint, was 248a Ende angegeben wurde: ständig in einer bestimmten Selbigkeit sich halten*, frei von jedem Wechsel. Wird zugegeben, daß die οὐσία erkannte ist und erkennbare, dann liegt darin, daß sie mitbestimmt ist durch πάθημα und damit durch δύναμις. Weil mit οὐσία keine κινήσις zusammengehen kann, müssen sie diese Position ablehnen. Jedoch ist dies nicht haltbar; das wird jetzt grundsätzlich aufgewiesen.

β) Die παρουσία von φρόνησις, νοῦς, ζωή, κινήσις beim παντελῶς
δν

Der ξένος gerät in Aufregung: Aber das doch beim Zeus werden wir schwerlich glauben wollen, ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ

* 248a12: δεῖ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχειν.

μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι, (vgl. 248e6 sqq) Diese Stelle ist das *Zentrum*, an dem sich das Verständnis dieser ganzen ontologischen Erörterung entscheidet. Wir werden schwerlich glauben wollen, »daß mit dem, was παντελῶς, ganz und gar, was eigentlich ist, – daß mit dem eigentlich Seienden μὴ παρῆναι, nicht auch gegenwärtig sein soll Bewegung, Leben, Seele, Erkennen«. Es ist darauf zu achten: Es handelt sich um das παρῆναι von etwas, das Mit-Dasein von etwas, nämlich von ζῳή, ψυχῇ, mit dem, was eigentlich ist. Wir werden also schwerlich glauben können, daß zum eigentlich Seienden nicht auch gehört Leben, Erkennen; wir werden nicht glauben wollen, daß das Seiende gewissermaßen σεμνὸν καὶ ἅγιον (249a1 sq), »feierlich und heilig«, »unbewegt von jedem Wechsel dasteht«, so daß es als Seiendes nicht mit hat den νοῦς: νοῦν οὐκ ἔχον (a2). Man hat das so interpretiert, daß Plato hier sage, daß eigentlich Seiende, die Ideen, müsse auch Verstand haben und Leben und dergleichen. Das ist purer Unsinn. Da steht: daß mit da ist mit dem eigentlich Seienden φρόνησις, νοῦς, ζῳή, mit anderen Worten: daß der Sinn von Sein so gefaßt werden muß, daß auch νοῦς, κίνησις, ζῳή als seiend verstanden werden können¹. Also nicht die Ideen als irgendwelche Geister, die da herumschweben und noch dazu »schöpferische Kräfte« sind! Wenn wir zugeben würden, daß alles das nicht ist, δεινὸν μεντὰν λόγον συγχωροῖμεν (vgl. 249a3), dann »würden wir damit einen furchtbaren Satz zugestehen«. Es wird nun noch näher ausgeführt, 249a4 sqq: Wenn umgekehrt zugegeben wird, daß νοῦς mit zum Sein gehört und ebenso ζῳή, so muß erst recht ψυχῇ als ein ὄν angesprochen werden. Darin liegt aber: τὸ κινούμενον εἶναι (vgl. 249b2 sq). Damit ist *zugegeben, daß Bewegtes und Bewegung selbst zum Seienden gehören* und daß also von dieser Feststellung aus entsprechend diesen neuen Tatbeständen der Sinn von Sein gefaßt werden

¹ Rb. Hs.: Zum Sein gehört Seinsverständnis.

muß. Es kann jetzt gefragt werden, ob nicht gerade für alle diese Seienden, nicht nur für die εἶδη, sondern auch für νοῦς, ζωή, – ob nicht für dieses Ganze als Ganzes die schon gegebene Definition: ὄν = δύναμις das wirklich Aufklärende leistet.

Wenn man diese Partien – und vor allem noch die folgende – näher ansieht, so kommt man schwerlich um die Tatsache herum, daß im Hintergrund dieser Erörterungen der junge Aristoteles steht und daß hier schon eine Auseinandersetzung mit diesem lebendig ist.

c) Zur Frage der Auseinandersetzung Platos mit dem jungen Aristoteles

a) Die aristotelischen Momente in der Seinsforschung Platos:
Die σώματα als Boden; der Einbezug der δύναμις

Ich betone ausdrücklich, daß diese Vermutung – hinter den genannten Partien stehe die Auseinandersetzung mit dem jungen Aristoteles – lediglich meine persönliche Überzeugung ist. Diese Vermutung wurde früher schon geäußert von Siebeck, »Zeitschrift für Philosophie« 107, 108 (1896)⁶. Ich unterscheide mich von Siebeck dadurch, daß ich glaube, daß es nicht bewiesen werden kann, daß Aristoteles hier am Werk ist. Es bleibt Überzeugung, die als solche keinen wissenschaftlichen Wert hat. Aber sie muß doch, auch wenn sie wissenschaftlich keine Rolle spielen kann, als Überzeugung ihren Grund haben. Und der liegt darin, daß in diesem Dialog mit einer besonderen Schärfe zum ersten Mal das Sein der σώματα positiv in Rechnung gezogen wird, und zwar nicht in einem groben Sinn, sondern so, daß diese Leute, die sagen: οὐτά = σώμα, gewissermaßen verhandlungsfähig werden, Plato also zugesteht,

⁶ H. Siebeck, Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten. In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge, 107. und 108. Band. Leipzig 1896. Zur angegebenen Stelle vgl. 108. Band, S. 5–9.

daß auch auf diesem Boden eine höhere Position möglich ist. Das ist in der Tat der eigentliche Anstoß der Forschung des Aristoteles, den er immer wieder wiederholt bis in seine späten Arbeiten: *daß man bei der Frage nach der οὐσία auszugehen hat von den αἰσθητά, d. h. von den σώματα*, und daß an ihnen zunächst das Sein des Seienden diskutiert werden müsse. Diese Bestimmung, daß man ausgehen müsse von den αἰσθητά, besagt nicht, daß die Bestimmung des Seins darin aufgehen müsse. Dieser Bestimmung ist hier bei Plato offensichtlich Rechnung getragen, so daß die σώματα in der Tat einen Boden für die Seinserörterung geben, aber nur so, daß die Forschung von ihnen selbst her zu einem weiteren Bereich des Seins hinausgetrieben wird. Das also ist das eine Moment, das für das Dahinterstehen des jungen Aristoteles spricht: die positive Hineinziehung der σώματα in die ontologische Erörterung.

Das zweite Moment, das erst recht auf Aristoteles weist, ist die *Hineinziehung des Begriffes der δύναμις in die Erörterung der οὐσία*, des ὄν. Es könnte allerdings auch sein – was ich zwar persönlich nicht glaube –, daß Plato selbst von sich aus dieses Phänomen der δύναμις herangezogen hat für die Interpretation des Seins und daß von hier aus dann Aristoteles zu seiner Ontologie gekommen ist. Diese Möglichkeit aber hat eine große Schwierigkeit, nämlich die, daß Aristoteles seinen Begriff der δύναμις nicht so entwickelt wie Plato, sondern daß er δύναμις von vornherein als ontologische Kategorie im Zusammenhang mit ἐνέργεια entwickelt, und dies deshalb, weil er das Phänomen der Bewegung positiv sieht, was bei Plato nie der Fall ist. Bei Aristoteles also setzt die Behandlung der δύναμις eine viel radikalere ontologische Besinnung voraus als die des platonischen Begriffes der δύναμις, so daß es mir unwahrscheinlich ist, daß Aristoteles von diesem δύναμις-Begriff aus, wie er im »Sophistes« vorkommt, auf das gekommen wäre, was er selbst als ontologische Grundlehre besitzt. Deshalb liegt es näher, daß Aristoteles' Forschungen in ihren Anfängen, die sich ja noch unter den Augen Platos entwickelten und in denen die-

se Kategorien schon lebendig waren, – daß diese aristotelischen Ansätze es waren, was Plato den Anstoß gab, diesen Begriff der *δύναμις* in die ontologische Erörterung auf seine Weise innerhalb seiner Position heranzuziehen. Nur in diesem Sinne kann ich mir das Verhältnis beider verständlich machen, und nur auf diese Weise kann man die schöpferische Selbständigkeit eines jeden retten. Wie Siebeck es versucht hat, gleichsam doxographisch das Verhältnis beider zu belegen, indem er alle Stellen beibrachte, in denen Aristoteles von *δύναμις* und *αἰσθητόν* spricht, – auf diese Weise kann gar nichts ausgemacht werden. Auf dem Weg solcher doxographischen Thesen kann gar nichts beigebracht werden über die sachlichen Fragestellungen, die hinter losgelösten Sätzen stehen. Weil ein Grundunterschied in der ontologischen Orientierung besteht, ist es nicht wahrscheinlich, daß der ontologische Begriff der *δύναμις* von hier aus motiviert ist, sondern umgekehrt: Plato sucht ihm Rechnung zu tragen. Man könnte zu diesem Zwecke auch noch, wie man es öfter tut, die Tatsache heranziehen, daß in dem ontologischen Dialog »Parmenides« als einer der Mitunterredner ein Aristoteles auftritt. Aber, wie gesagt, es sind nur Vermutungen, die sachlich nichts weiter austragen. Sie werden hier nur angeführt, um den Grundunterschied in der Ansetzung des ontologischen *δύναμις*-Begriffes klar zu machen.

β) Platos eigene Lösung.

Gegenwart als Grundsinn von Sein in den beiden vorangehenden Positionen.

Platos Begriff von Sein: *παρουσία δυνάμεως κοινωνίας*

Wir wissen, daß Plato für seine eigene ontologische Lösung zwei Positionen voraussetzt: die eine, die sagt: *seiend ist, was im Widerstand seinen Bestand bekundet*; die andere, die sagt: *seiend ist das, was im λέγειν bzw. νοεῖν als dem reinen Vernehmen sich zeigt*. Es entsteht die sachliche Frage bezüglich des ersten Seinsbegriffs, *Sein als Widerständigkeit*, ob dieser Sinn von

Sein verstanden werden kann losgelöst von dem Moment des *Gegenwärtig-seins*, ob es eine *Widerständigkeit* gibt, die ihrem Sinne nach *ungegenwärtig* ist, oder ob jeder *Widerstand* seinem Sinne nach das Moment des *Gegenwärtig* in sich schließt. Beim zweiten Seinsbegriff: *seiend* ist das, was *gegenwärtig* ist im reinen Vernehmen, entsteht umgekehrt die Frage, ob dieses *Sein im Sinne der Gegenwartigkeit* verstanden werden kann ohne das Moment des *Widerständigen*, ob es eine *unwiderständige Gegenwart* gibt. Das sind die beiden sachlichen Fragen, die sich bei diesen beiden Positionen der Interpretation des Seins ergeben. Sein selbst besagt dann für Plato, wenn er diese beiden Positionen verständlich machen will: δύναμις, als *Möglichkeit zur Mit-Anwesenheit bei etwas*, kurz gesagt, δύναμις κοινωνίας, oder in der volleren Bestimmung: παρουσία δυνάμεως κοινωνίας, *Vorhandensein der Möglichkeit zum Miteinandersein*. Daß wir hier in allen diesen Formulierungen sagen: Sein ist *Anwesend-sein*, darf nicht zum Objekt eines Einwandes gemacht werden, in dem Sinne, daß man sagt: man gebrauche hier den Sinn von Sein, den man erst klären will, so daß man ihn voraussetze. Denn »Sein« hat in »Anwesend-sein« nur einen ganz formalen Sinn. Diese Seinsaussage im Sinne des Formalen, die jedes Ausgesprochene und Gesagte als solches trifft, bedeutet nichts für den sachlichen Gehalt im Sinne der Struktur des Seins selbst. Auf diesen Begriff der δύναμις κοινωνίας, der Möglichkeit des Miteinanderseins, zielt die ganze folgende Erörterung Platos ab.

III. Die Diskussion der Zusammenfassung der Thesen über das ὄν (249b–251a)

§ 70. *Die Zusammenfassung der Thesen über das ὄν im Hinblick auf das Phänomen der Erkenntnis. Das Sein von κίνησις und στάσις als Bedingung des Seins von Erkenntnis*

Es ist von Wichtigkeit, zu beachten, wie er von den beiden vorgenannten Positionen ausgeht und welches Phänomen er heranzieht, um diese beiden Positionen *einheitlich* zum Thema zu machen. Dieses Phänomen ist *das γινώσκειν, das Erkennen*, als eine ganz bestimmte κοινωνία. Das κοινωνεῖν im Sinne des γινώσκειν ist selbst ein ὄν, ein Etwas. In diesem κοινωνεῖν ist *einmal* gegeben ein Zusammenhang, ein Mit-sein der ψυχῇ, des νοῦς, mit den εἶδη, d. h. ein Sein der γένεσις mit dem αἰὲ ὄν. Wenn es γινώσκειν gibt, wenn es selbst ein ὄν ist, dann besteht die κοινωνία *zwischen γένεσις und αἰὲ ὄν, zwischen κίνησις und στάσις*. Wir haben hier also eine ganz entsprechende Gruppierung der Phänomene wie beim ψεῦδος: dort ging es darum, ob es eine συμπλοκή gibt zwischen Sein und Nichtsein, hier geht es darum, ob es eine κοινωνία gibt zwischen κίνησις und στάσις. Die Frage ist also, ob ζωή, ψυχή, φρόνησις zum ὄν gehören und ob dementsprechend die Bestimmung des Seins diesen Seienden, νοῦς, ζωή, Rechnung tragen muß. Nicht aber will Plato, wenn er sagt, ζωή, νοῦς gehören zum ὄν, damit behaupten – das sei noch einmal gesagt –, daß die Ideen selbst dächten und selbst lebendig wären. Plato zeigt nun die Notwendigkeit des Seins dieser κοινωνία indirekt: Συμβαίνει δ' οὖν ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ (vgl. 249b5 sq). Gesetzt, es wäre alles unbewegt, es gäbe keine Bewegung, dann ist der νοῦς und die ζωή, jedes νοεῖν also, seinsunmöglich. Das muß man aber behaupten, wenn man sagt: οὐσία = εἶδη, und die εἶδη als in sich ruhend bestimmt und γένεσις demnach vom Sein ausschließt. *Wenn alles ruht, ist νοῦς seinsunmöglich; dann gibt es auch kein νοεῖν, keine Erkenntnis der οὐσία, der εἶδη.*

Καὶ μὴν ἂν αὐ φερόμενα καὶ κινούμενα πάντ' εἶναι συγχωρῶμεν, καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ ταῦτόν τοῦτο ἐκ τῶν ὄντων ἐξαιρήσομεν (249b8 sqq). »Andererseits, wenn alles in Bewegung ist, dann wird durch diesen Satz ταῦτόν τοῦτο, nämlich der νοῦς, aus dem Seienden herausgenommen«. Wird behauptet, alles ist in Bewegung, dann nehmen wir auch mit dieser Behauptung den νοῦς und die ζωή aus der Seinsmöglichkeit heraus. Aus diesem ἐξαιρήσομεν wird deutlich, daß es sich gar nicht darum handelt, daß die εἶδη selbst die ζωή besitzen, sondern lediglich darum, den νοῦς und die ζωή zum Seienden zu rechnen. Denn wenn wir sagen, alles sei in Bewegung, dann gibt es nicht das, was 248a12 festgestellt wurde als möglicher Gegenstand des νοεῖν: [τὸ] αἰ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχειν, ständig in bestimmter Selbstigkeit sich halten. *Wenn alles in Bewegung ist, gibt es nicht diese Selbstigkeit, d.h. keine Möglichkeit der Erschließbarkeit von Seiendem in einem reinen νοεῖν.*

Also: es muß ein αἰ ὄν geben, damit der νοῦς sein kann in dem, was er sein soll, und es muß κίνησις geben, ebenso, damit der νοῦς sein kann in dem, was er ist: lebendiges Erschließen, Vollzug des Aufdeckens des Seienden selbst. Wir müssen also auch denjenigen bekämpfen mit allen Mitteln, der ἰσχυρίζεται περὶ τινος ὀπιοῦν (249c7 sq), der etwas durchsetzen, etwas aussagen, sehen lassen, aufzeigen will, über das Seiende, und dabei νοῦν ἀφανίζων (c7), den νοῦς – das ἀληθεύειν –, die ζωή, verschwinden läßt, d.h. zum Nichtseienden rechnet. Denn wer überhaupt etwas über ein Bestehendes sagt, sagt damit schon: es ist Bewegung, und es ist αἰ ὄν. So wird das *Phänomen des γινώσκειν* unter dem Titel eines bestimmten κοινωνεῖν das zentrale Phänomen, an dem diese beiden Auslegungen des Seins selbst sichtbar und in ihrer Notwendigkeit verständlich werden. Andererseits sind beide Auslegungen: οὐσία = σῶμα, γένεσις, und οὐσία = εἶδη, ἀκίνητα, jede für sich, unzureichend. Jede, als absolute Theorie genommen, kann das Sein des νοῦς, der γνῶσις, des γινώσκειν, nicht verständlich machen. Wenn anders also so etwas wie φιλοσοφία sein soll, ἀνάγκη [...]

συναμφοτέρα λέγειν (249c11 sqq), sehen wir uns gezwungen, »beides zusammen«, Bewegtes und Unbewegtes, zum Seienden zu sagen, beides als seiend anzusprechen.

Das exemplarische Phänomen für die κοινωτία, mit dem sie überhaupt in die Erörterung eingeführt wird, ist also das γινώσκειν. Dieses wird bestimmt in seinem Sein nach seinen beiden Hinsichten: 1. als Vollziehen, Erschließen: κίνησις, 2. im Hinblick auf das Erkannte, das im Sinne der griechischen Auffassung des Erkennens immer sein muß: στάσις. So gewinnt Plato in diesem γινώσκειν die beiden Begriffe der κίνησις und στάσις, die also beide auf ein einheitliches Phänomen, die γνῶσις, bezogen sind, als das eine und selbe ὄν. Mit dieser Abhebung der κίνησις und στάσις hat Plato die beiden Grundbegriffe gewonnen, die in den Positionen der vorangegangenen Ontologien lebendig sind: die στάσις des *Parmenides* und die κίνησις des *Heraklit*, und zwar so, daß er diese Positionen zugleich im Phänomen des γινώσκειν zusammenfassen kann¹.

§ 71. Die Diskussion der These: κίνησις und στάσις = ὄν

a) Charakteristik der Lage.

Der Rückfall auf den Stand der These der Alten: ὄν = δύο.
ἀγνοία ἢ πλείστη

Der ξένος fragt nun: Τί οὖν; ἀρ' οὐκ ἐπιεικῶς ἤδη φαινόμεθα περιληφέναι τῷ λόγῳ τὸ ὄν; (249d6 sq) »Sieht es nicht so aus, als hätten wir jetzt in angemessener Weise bereits in unserem Besprechen das Sein, den Sinn des Seins, aufgedeckt, ergriffen?« Πάντῃ μὲν οὖν (d8). Der Theätet ist schon zufrieden und glaubt in der Tat, sie seien am Ziel. Denn es sind ja jetzt beide, γένεσις bzw. κίνησις und εἶδη bzw. αἰεὶ ὄν, zu ihrem Recht gekommen.

¹ s. Anhang.

Aber der ξένος gibt ihm zu bedenken: *ὅτι νῦν ἔσμεν ἐν ἀγνοίᾳ τῇ πλείστῃ περὶ αὐτοῦ* (e2 sq), »daß wir gerade jetzt in der größten Unkenntnis sind«, gerade jetzt, wo wir meinen, etwas vom Sein verstanden zu haben. Er bittet ihn: *σκοπεῖ σαφέστερον* (vgl. e7), schärfer zuzusehen, d. h. immer auf den λόγος zu sehen, auf das, was im λέγειν selbst gesagt ist. Sieh zu, was wir sagen, wenn wir sagen: Es ist sowohl Unbewegtes wie Bewegtes. Fällt da nicht auf uns selbst »dieselbe Frage zurück«, *ἅπερ αὐτοὶ τότε ἠρωτῶμεν* (250a1), »die wir damals stellten«, *τοὺς λέγοντας εἶναι τὸ πᾶν θερμὸν καὶ ψυχρὸν* (a1 sq), »gegenüber denjenigen, die sagen: alles Seiende sei warm und kalt«. Denn die sagen ja auch: δύο, zwei Seiende, machen eigentlich das ὄν aus, genauso wie wir sagen: ἀκίνητα und κεινημένα sind zusammen τὸ ὄν, das Seiende, *καὶ τὸ πᾶν* (249d3 sq). Wir sind also am Ende mit unseren Erörterungen grundsätzlich nicht weiter als die oben von uns Zurückgewiesenen.

Der ξένος versucht nun, dieselbe Frage wieder aufzunehmen, *πειράσομαι γε δρᾶν τοῦτο [...], ἵνα ἅμα τι καὶ προῖωμεν* (250a4 sq), und zwar so, »daß wir dabei zugleich vorwärtskommen«, vorwärtskommen im Verständnis des ἔν, d. h. des ὄν, das ja hier ständig Thema ist. Es wird also dieselbe Betrachtung auf einem höheren Niveau wiederholt, – also das, was vorher schon behandelt wurde und von dem gesagt wurde, daß es ὅστερον ἔτερον behandelt werden soll. Wir werden sehen, daß diese Behandlung letztlich wieder genau denselben Begriff der δύναμις κοινωνίας heranzieht, der oben schon für die Interpretation des ἔν in Anspruch genommen wurde, daß demnach dieser Begriff von δύναμις hier für Plato kein Hilfsbegriff gegenüber den Gegnern ist, sondern das eigentlich Positive.

b) Die Lösung der Schwierigkeit durch den Begriff der
δύναμις κοινωνίας

a) Die Vermeidung des Zusammenfalls von κίνησις und
στάσις durch das τρίτον λέγειν des δν

Also: κίνησις und στάσις sind δντα, und offenbar ἐναντιώτατα ἀλλήλοις (vgl. 250a8 sq), »das, was einander am meisten entgegengesetzt ist«. Und doch sagst du: ἀμφοτέρα αὐτὰ καὶ ἑκάτερον ὁμοίως εἶναι (vgl. 250a11 sq), »beide an ihnen selbst und jedes für sich sei in gleicher Weise«. Es ist also gesagt, daß beide selbst und jedes je für sich in der gleichen Weise sei. Hier ist wiederum deutlich, daß nicht gemeint ist, daß dasjenige Seien-
de, das die στάσις in einem ausgezeichneten Sinne hat – von den Gegnern aus gesehen die εἰδη – selbst durch die κίνησις bestimmt wäre im Sinne des Lebens und des νοῦς, daß also die Ideen selbst leben und erkennen, sondern daß beide, κίνησις und στάσις, ἑκάτερον je *sind*. Ἄρα κινεῖσθαι λέγων ἀμφοτέρα καὶ ἑκάτερον, ὅταν εἶναι συγχωρῆς; (b2 sq) Wenn aber nun beide sind, sind dann nicht beide in Bewegung? Bzw. ἔσταναι αὐτὰ ἀμφοτέρα εἶναι (vgl. b5 sq); wenn beide sind, »sind dann nicht beide in Ruhe?« Diese Konsequenz, die hier bezüglich der κίνησις und der στάσις vorgeführt wird, muß man sich gleichsam in einem Syllogismus klar machen.

κίνησις	δν
στάσις	δν
Also: κίνησις στάσις	
Bewegung ist in Ruhe.	

Oder umgekehrt: στάσις *ist*, κίνησις *ist*, also ist στάσις in *Bewegung*. Das Charakteristische an dieser Art der Argumentation ist, daß überall auf κίνησις und στάσις gesehen ist, so daß das δν gewissermaßen nur als Hilfsbegriff fungiert und gar nicht thematisch behandelt wird.

Deshalb wird dann gefragt: Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν ἐν τῇ ψυχῇ τίθεις (b7), oder »setzt du am Ende als so etwas wie ein Drittes, neben κίνησις und στάσις, das ὄν?« Dieses τίθεις ἐν τῇ ψυχῇ ist nur eine Umschreibung des λέγειν, in dem Sinne, auf den ich früher schon hingewiesen habe: daß die Seele mit sich selbst spricht über etwas¹. Sprichst du also am Ende, wenn du sagst: κίνησις ist, und στάσις ist, dieses »ist« als ein Drittes an, und zwar ὥς ὕπ' ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην (b8), »so, daß dabei κίνησις und στάσις als darin umgriffen angesprochen werden«, συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφοτέρα; (b9 sq) In diesem Nachsatz gibt Plato eine kurze, aber fundamentale Analyse dieses τρίτον λέγειν; oder: er gibt hier zum ersten Mal die scharfe und fundamentale *Struktur der συναγωγή* und damit des διαλέγεσθαι. Was früher im »Phaidros« nur in allgemeiner Orientierung gekennzeichnet wurde, – davon kann Plato jetzt, weil er auch thematisch Ontologisches vor sich hat, die Struktur schärfer bestimmen.

β) Die schärfere Bestimmung der Struktur der συναγωγή. συλλαβεῖν und ἀπιδεῖν als Strukturmomente der συναγωγή.

Die κοινωνία des ὄν mit κίνησις und στάσις

Das erste Moment der συναγωγή ist das συλλαβεῖν, beide, κίνησις und στάσις, »zusammennehmen«. Dieses Zusammennehmen besagt *nicht*: im Vermeinen jedes, κίνησις und στάσις, je für sich thematisch in den Blick nehmen, sondern es besagt: *beide* – und beide wiederum nicht in dem Sinn, wie ich zwei Gegenstände schlicht als zwei erfasse – zusammennehmen *auf etwas hin*, was in ihnen liegt, was sie aber, κίνησις und στάσις, je als solche nicht sind, so daß man gerade, um sie zusammennehmen zu können, von ihnen *wegsehen* muß, von ihnen als sol-

¹ Vgl. S. 409 f.

chen nach ihrem nächst vorgegebenen Gehalt, – daher: συλλαβών και ἀπιδών. Dieses ἀπιδεῖν, dieses Wegsehen, ist nicht einfach ein Verschließen des Blickes, eine Vernachlässigung des Vermeinens der beiden, also, kurz gesagt, ein Nicht-Ansehen, sondern gerade ein Ansehen der beiden, aber woraufhin? Der Terminus ἀπ-ιδεῖν hat dieselbe Struktur wie ἀποδιδόναι, ἀποφαίνεσθαι, ἀπομαντεύεσθαι (250c1), von einem Gesehenen etwas heraussehen. Das ἀπιδεῖν heißt also nicht: Absehen von etwas und es als illusorisch liegen lassen, sondern: von einem Gesehenen etwas heraussehen und diesem Herausgesehenen nachgehen. In einem solchen Heraussehen und Nachgehen ist das, *ῥῶνον* etwas herausgesehen wird, das ἀφ' οὗ, selbst immer noch in einer gewissen Weise da. Wir haben also 1. das συλλαβεῖν, das Zusammennehmen der beiden auf etwas hin; 2. και ἀπιδών, und mit diesem als solchem das heraussehende Nachgehen. In dieser Formulierung des »heraussehenden Nachgehens« will ich die doppelte Bedeutung des ἀπό deutlich machen: ἀπό im Sinne des Wegnehmens von... und des Nachgehens dem Weggenommenen als solchem. Also: Das συλλαβεῖν, das Zusammennehmen, ist ein Nicht-thematisch-werden-Lassen des je Einzelnen der Vorgegebenen, ein Zusammennehmen auf etwas hin; und das ἀπιδεῖν, Herausnehmen, ist ein Nachgehen dieser Direktion des »Auf-etwas-hin«, nämlich: πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν αὐτῶν (b9), »hin auf das Mit-sein ihrer«, κοινωνίαν αὐτῶν, hin auf *ihr* Mitsein, »mit dem Sein selbst«. In diesem Zusammennehmen und in diesem heraussehenden Nachgehen wird also gesehen auf die οὐσία, nicht als auf etwas Isoliertes, sondern auf *die* κοινωνία, *das Mit-Anwesendsein des Seins*, des δν selbst: κίνησις und στάσις als ὅπ' ἐκείνου περιεχομένη (vgl. 250b8 sq). In diesem so strukturierten Sprechen und Sehen εἶναι προσεῖπας ἀμφοτέρα, »sprichst du aus, daß beide sind«. Hier also ist die συναγωγή, die früher als συναγωγή εἰς ἓν gekennzeichnet wurde, phänomenologisch schärfer in ihrer Struktur freigelegt und so die Vollzugsart des διαλέγεσθαι sichtbar gemacht.

Damit hat Plato der eigentlich dialektischen Untersuchung eine methodische Überlegung vorausgeschickt, eben die Aufklärung der συναγωγή, die den ganzen Prozeß des διαλέγεσθαι in sich trägt. Deren hauptsächliche Strukturmomente sind συλλαβεῖν, zusammennehmen, und ἀπιδεῖν, heraussehen. Wichtig ist, wie gesagt, das ἀπό- in der rechten Weise zu erfassen: als Herausnehmen aus etwas und ihm als dem so Herausgenommenen nachgehen. In diesem Nachgehen kommt das ἀπιδεῖν mit dem συλλαβεῖν zusammen, sofern eben das Zusammennehmen von κίνησις und στάσις *nicht* besagt, sie lediglich als zwei zu erfassen, sondern in einer bestimmten Weise von ihnen wegsehen, so, daß sie in diesem Wegsehen doch noch da sind als diejenigen Vorgegebenheiten, für die das εἶν, das in diesem ἀπιδεῖν gesehen werden soll, bestimmend ist.

Es handelt sich hier um das, was man heute als *Wesensbetrachtung* oder als *Erkenntnis des Apriori* bezeichnet.

γ) Die Erkenntnis des Apriori (= Wesenserkenntnis) bei Plato. Kritik der kantianisierenden Fehlinterpretationen. - Zur Genesis des Neuplatonismus: das ὄν als τῶτον im »Sophistes« und das ἐπέκεινα des Neuplatonismus

Es besteht gar keine Veranlassung, in dieser Erkenntnis des Apriori eine sogenannte »Aporie des Apriori« zu finden, indem man fragt, wie etwas gesehen werden kann dadurch, daß man davon *absieht*. Wenn man freilich »absieht« nimmt im Sinne des Nicht-Hinsehens, dann ist wahrscheinlich in alle Ewigkeit nicht auszumachen, wie man da etwas sehen soll. Aber dieses ἀπιδεῖν heißt nicht: wegsehen, sondern: heraussehen aus dem Vorgegebenen und dem Herausgesehenen nachgehen. Die zweite Schwierigkeit, die man an der Erkenntnis des Apriori gefunden hat, ist diese: Man hat gesagt: die *Seele* spricht hier; die Seele ist aber doch als Bewußtsein etwas Immanentes; wie kann sie, wenn sie in sich hineinspricht, d.h. in der »Immanenz« bleibt, etwas über das transzendente Apriori ausma-

chen? Diese Schwierigkeit ist um kein Haar besser als die erste. Sie übersieht, was dieses λέγειν heißt. Das λέγειν der Seele heißt nicht: in sich hineinsprechen als ein Psychisches, Immanentes, Subjektives, sondern gerade: sehenlassen, was da ist. Diese Schwierigkeit entspringt nur daraus, daß man die Position des *Kantianismus* auf die Erkenntnis des Apriori übertragen hat. Man darf also in dieser griechischen Aufklärung der Erkenntnis des Apriori keine Schwierigkeiten sehen, wie sie durch die kantische Position nahegebracht sind, wo das Phänomen des Apriori in engsten Zusammenhang mit der Subjektivität gebracht ist. Das eben ist auszuschließen. Und wenn in diesem Zusammenhang die ψυχή vorkommt, so deutet das am allerwenigsten auf Subjektivität, sondern meint im Gegenteil, daß das Erfassen des Apriorischen in derselben Ebene liegt wie die Erfassung des Ontischen überhaupt. Freilich ist damit nur ein erster Ansatz in der Aufklärung dieser eigentümlichen Erkenntnis des Apriori sowohl wie des Erkannten, des Apriori, gewonnen. Der ganze Komplex von Fragen, die sich an die Erkenntnis des Apriori oder die Wesenserkenntnis anschließen, ist damit noch lange nicht erledigt. Innerhalb der *Phänomenologie* ist es heute noch eine Grundaufgabe, über das methodische Grundstück der eidetischen Erkenntnis, die mit dem eidetischen Typus in der Psychologie nicht das mindeste zu tun hat, ins klare zu kommen. Diese eidetische Erkenntnis hängt mit dem allgemeinen Seinsproblem zusammen, mit der Frage, wie etwas überhaupt vor einem anderen sein kann und was die eigentümliche Vorordnung bedeutet. Über all das zu reflektieren, war für die Griechen keine Veranlassung, weil sie den ganzen Zusammenhang des Seienden und des Seins von vorneher ein in der Gegenwart sich abspielen ließen. So fällt es Plato nicht schwer, aus dem Vorgegebenen, κίνησις und στάσις, ein Drittes herauszusehen und es als δν für sich zu setzen.

Freilich ist es nicht so, daß dabei die Schwierigkeiten übersehen wären, sondern es wird gefragt: Wie kann etwas sein, was weder ruht noch in Bewegung ist und trotzdem *ist*? Diese

Frage ist für Plato, für die Griechen, eine sehr schwerwiegende, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Seiendes – wie bisher – notwendig gleich ist entweder Bewegtem oder Ruhendem. Jetzt aber soll es etwas geben, das über beide hinausliegt und doch ist, und zwar nicht nur ist, sondern eigentlich das Sein ausmacht. Diese Fragestellung, wie sie hier im »Sophistes« auftritt, wurde später für die *Neuplatoniker* zum *locus classicus*. Sie haben von hier aus die *Idee des ἐπέκεινα*, dessen, was *jenseits* alles konkreten Seienden liegt: die Idee des *τι*, des *ἐν*, des *ὄν*. Die neuplatonischen Kommentare, vor allem zum »Parmenides«, sind gerade auf diese »Sophistes«-Stelle orientiert.

c) Die Steigerung der Schwierigkeit der Aufklärung des *ὄν* durch den Ansatz des *ὄν* als *τρίτον*. Die Gleichheit der Schwierigkeit bezüglich des *ὄν* und des *μὴ ὄν*. Zur Frage der Interpretation des Übergangs

Zunächst ergibt sich: Aus der Orientierung am *λόγος* wird sichtbar das *ὄν* als ein Drittes neben *κίνησις* und *στάσις*. Und *συλλαβεῖν* und *ἀπιδεῖν* sind positiv als Vollzugsart zu nehmen, in der aus Vorgegebenen, hier aus zwei Vorgegebenen, *κίνησις* und *στάσις*, ein *ἐν*, das *ὄν*, als die beiden umgreifend, herausgesehen wird. *Κινδυνεύομεν ὡς ἀληθῶς τρίτον ἀπομαντεύεσθαι τι τὸ ὄν, ὅταν κίνησιν καὶ στάσιν εἶναι λέγωμεν* (250c1 sq). »So kommen wir in die Lage«, sagt der Theätet, »daß wir vom Seienden als von so etwas wie einem Dritten Kunde geben«, *ἀπομαντεύεσθαι*: künden von etwas, als bestehend, wissen lassen von etwas. Der *ξένος* erwidert ihm: Demnach ist es nicht so einfach, wie du oben (249d8) glaubtest, daß man schon am Ende der Schwierigkeiten wäre, wenn man nur sagt: Wir geben zu, *ἀκίνητον* und *κεκινημένον* sind. Sondern darin liegt gerade die Schwierigkeit, weil das Sein dieser beiden sich herausstellt als ein Drittes und demnach offensichtlich als ein *ἑτερόν τι τούτων* (vgl. 250c4), als »etwas Anderes als jene«. Wenn das aber so ist,

d. h. wenn das ὄν an ihm selbst etwas ist und das im Anderssein gegenüber κίνησις und στάσις, dann: τὸ ὄν οὔτε ἐστὶν οὔτε κινεῖται (c6 sq), dann »ist das Sein weder in Ruhe noch in Bewegung«, dann sind Ruhe und Bewegung keine möglichen »Prädikate«, kein »als was« für die Bestimmung des ὄν. Mit Ruhe und Bewegung haben wir also das Sein nicht schon verständlich gemacht, sondern die Schwierigkeit, nach dem Sinn des Seins zu fragen, nur wesentlich erhöht. Denn jetzt fragt sich: Ποῖ δὴ χρή τὴν διάνοιαν εἶτι τρέπειν (c9), »wohin soll das vermeinende Erfassen sich noch wenden«, wenn es ἐναργὲς τι περὶ αὐτοῦ παρ' ἐαυτοῦ βεβαιώσασθαι (c10), »wenn es etwas Durchsichtiges – d. h. echt und voll Gesichtetes – über das ὄν für sich fest als gesicherten Besitz aneignen will?« Bewegtes und Ruhendes kann vergegenwärtigt werden, – aber wohin soll der Blick gehen, wenn es sich handelt um die bloße Erfassung des ὄν jenseits beider? Der ξένος erwidert: Οἷμαι μὲν οὐδαμῶς εἶτι ῥᾶδιον (c12), »nirgendwohin leichter«, d. h. überall gleich schwierig. Wenn etwas nicht in Bewegung ist, dann ruht es doch, und wenn etwas ganz und gar nicht ruht, dann bewegt es sich, – wie soll es ein τρίτον, ein »Drittes« geben, ἐκτὸς τούτων ἀμφοτέρων (d2), das »jenseits« von Wechsel und Unwechsel steht? Als ein solches, νῦν ἀναπέφανται (vgl. d2 sq), hat sich jetzt offenbar das fragliche ὄν herausgestellt. Mit diesem τρίτον sind wir zu einem πάντων ἀδυνατώτατον (vgl. d4) gekommen, »zu einem *Allerunmöglichsten*«, zu etwas, was ganz gegen das ist, was wir überhaupt noch verstehen und aufklären können.

An dieser Stelle τὸδε μνησθῆναι δίκαιον (vgl. d5), müssen wir uns zurückrufen, was wir früher schon behandelt haben: Daß wir bei der Frage nach dem, was wir mit dem μὴ ὄν meinten, *in derselben Schwierigkeit* wären und keinen Ausweg wußten. Damals, 237c, wurde die Frage nach dem μὴ ὄν ganz in demselben Sinne formuliert wie jetzt die Frage bezüglich des ὄν: ποῖ χρή τοῦνομ' ἐπιφέρειν τοῦτο, τὸ μὴ ὄν (c1 sq), »wohin sollen wir den Ausdruck »Nichtsein« eigentlich tragen?« Welches ist der ursprüngliche Sachgehalt, der mit dem Nichtsein für uns prä-

sent werden soll, an dem wir die Bedeutung dieses Wortes ausweisen, ihr einen eigentlichen Sinn geben können? Dort steht, entsprechend dem πάντων ἀδυνατώτατον (vgl. 250d4) das παντάπασιν ἄπορον (237c6), »ganz und gar ohne Ausweg«. So ist die Schwierigkeit bezüglich des ὄν offenbar um nichts geringer als die bezüglich des μὴ ὄν, ja am Ende ist sie noch größer (250e1 sqq). Und doch νῦν ἐλπὶς ἤδη (e7), besteht »jetzt die Aussicht«, da beide, das ὄν und das μὴ ὄν, ἐξ ἴσου (e6), »gleich« schwierig sind, daß, wenn es gelingt, das eine davon klarer und deutlicher zum Vorschein zu bringen, damit auch das andere mit »sichtbar wird«, ἀναφαίνεται (e8). Dies ist eine *Vordeutung* darauf, *daß mit der folgenden Erörterung des Seins erst eigentlich das μὴ ὄν faßbar wird*. καὶ ἐὰν αὐτὸ μηδέτερον ἰδεῖν δυνώμεθα (251a1), »und auch wenn wir keines von beiden in den Blick bringen sollten«, gesetzt also den Fall, daß es mißlingt, – Plato ist gar nicht so sonderlich überzeugt von der Endgültigkeit der Betrachtung, die er hier im »Sophistes« anstellt, – eine wichtige Mahnung für die, welche ein System der platonischen Philosophie herausstellen wollen!

Wenn es auch nicht gelingen sollte, eines von beiden in den Blick zu bekommen, τὸν λόγον εὐπρεπέστατα διωσόμεθα (vgl. a2 sq), so »wollen wir trotzdem versuchen, τὸν λόγον, die Untersuchung, auf die angemessenste Weise διωσόμεθα – zu διωθεῖσθαι –, durchzubringen, durchzustößen«. Das διωσόμεθα ist strittig. Es wurde vorgeschlagen, von Stallbaum, διασωσόμεθα², zu διασώζεσθαι, durchretten. Damit ist aber nicht zu verbinden εὐπρεπέστατα. Die Renaissanceübersetzung der Stelle lautet: Sermonem igitur quantum possumus decentissime circa utrunque pariter persequamur³. Aber diese Renaissanceübersetzung ist

² Platonis opera omnia. Recensuit et commentariis instruxit G. Stallbaum. Vol. III, Sect. II, Gothae 1840. S. 177.

³ Omnia divini Platonis opera, translatione M. Ficini, emendatione et ad Graecum codicem collatione S. Grynaei. In officina Frobeniana, Basileae 1546. S. 189.

unklar. Es ist vergeblich, zu versuchen, in die Stelle einen eindeutigen Sinn hineinzubringen. Das ist nicht ohne Belang, weil diese Stelle den Übergang bildet zu einer neuen Erörterung. Eine Möglichkeit, die ich mir überlegt habe, scheitert wohl an der sprachlichen Fassung der Stelle überhaupt, – nämlich die: daß man λόγος hier (251a2) in einem ausdrücklichen Sinn faßt, nicht in dem indifferenten Sinn von Abhandlung, sondern als Besprechen einer Sache, so daß hier gemeint ist: Wenn wir auch das ὄν und das μὴ ὄν als solche nicht in den Blick bekommen, so wollen wir doch versuchen, das Sprechen darüber, die Weise des Redens über beide, einer sachlichen Untersuchung zu unterwerfen. Wenn man die Stelle so übersetzt und interpretiert, hätte man einen sachlichen Übergang zum Folgenden, der sonst eigentlich nicht besteht. Dann versteht man, wie im Folgenden das προσαγορεύειν (vgl. 251a6) ins Thema kommt, das selbst ein schärferer Ausdruck für das λέγειν ist. Wie gesagt, es ist nur ein Notbehelf; ich sträube mich selbst dagegen, diesen positiven Sinn in die Stelle hineinzubringen; ich schlage ihn lediglich als eine Möglichkeit vor.

Damit ist angedeutet, daß die Fragestellung jetzt zu etwas übergeht, worauf wir aus dem unmittelbar Vorangegangenen, wo es sich um κίνησις und στάσις handelt, nicht vorbereitet sind. Wohl sind wir darauf vorbereitet durch alles, was bei der Definition des Sophisten vorausging. Denn dort wurde immer mit Nachdruck gezeigt, daß der λόγος das Phänomen ist, in dem der Sophist und damit auch das μὴ ὄν existent sind, so daß zu vermuten stand, daß innerhalb des ganzen Dialogs auch einmal dieses Phänomen des λόγος einer Erörterung unterzogen werden würde. Das ist hier der Fall. Allerdings ist der Übergang etwas abrupt, vorausgesetzt, daß man besagte Stelle nicht so interpretieren kann, wie ich dies vorschlug.

DRITTES KAPITEL

Die positive Auflösung des Problems durch die κοινωνία τῶν γενῶν¹ (251a–264c)

§ 72. Die Frage nach der Einheit des Vielen (κοινωνία) im λόγος (251a–251c)

Es wird eine Frage aufgeworfen, die selbst wieder aus der Orientierung an zeitgenössischen Tendenzen und Schulstreitigkeiten hergenommen ist: aus der Position der Megariker und des Antisthenes und ihrer Lehre über den λόγος. Es wird gefragt, καθ' ὅτινα τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτόν τοῦτο ἐκάστοτε προσαγορεύομεν (vgl. 251a5 sq), wie es möglich sei, daß mit mehreren ὀνόματα jeweils immer ταῦτόν τοῦτο, ein und dasselbige, angesprochen werden könne. Denn jedes ὄνομα meint Etwas. Wenn also viele Namen, Ausdrücke, ausgesprochen werden, dann wird damit auch ein Vielfältiges angesprochen. Es ist demnach nicht verständlich, wie mit *vielen* Namen *Eines* gemeint sein kann. Das, was für uns heute leicht eine Selbstverständlichkeit wird, war damals eine Schwierigkeit: die ganze Frage der Differenzierung einer Bedeutung und eines Bedeutungszusammenhanges im Hinblick auf ein und dieselbe Sache. In diesem προσ-αγορεύειν, das jetzt Thema wird, bzw. im Leitfaden dieser ganzen Frage, dem: πολλά ὀνόματα ἐν ταῦτόν, ist vorgeedeutet: das προσ-γίνεσθαι, die συμπλοκή, die κοινωνία, das »Mit«- und »Zu«-hafte. Die Betrachtung bleibt also beim selben Grundthema, der κοινωνία, aber nicht im Hinblick auf das ὄν und das μὴ ὄν, sondern *gefragt wird nach der κοινωνία innerhalb des λόγος selbst*. Zur Frage steht das προσ-λέγειν sowie

¹ Überschrift gemäß Heidegger (s. S. 234 f. Die Gliederung des »Sophistes«).

ten Alten einen Schmaus, ein richtiges Fressen, vorgegeben haben«, – sofern diese Frage damals wild nach allen Richtungen disputiert wurde, ohne je nach dem zu fragen, worüber in diesem λόγος eigentlich gesprochen werden soll. Mit diesen »spätgelehrten Alten« ist Antisthenes gemeint, der merkwürdigerweise sowohl bei Plato wie bei Aristoteles immer mit solchen höhnenden Beinamen versehen wird. Denn das ὀψιμαθής soll eben nicht sagen: Es ist ein Tadel, wenn jemand in spätem Alter noch lernt, sondern: Es ist ein Tadel, wenn er es mit unzureichenden geistigen Möglichkeiten tut und dabei noch groß tut. Diese ὀψιμαθείς – Antisthenes und seine Anhänger – kommen sich vor, als hätten sie das Tiefste entdeckt, was es zu entdecken gibt, wenn sie sagen: Man könne in einem λόγος nur das Angesprochene selbst besprechen, d.h. man könne, wenn man z.B. vom ἄνθρωπος spricht, nur sagen: ἄνθρωπος ἄνθρωπός ἐστιν, nicht etwa: ἄνθρωπος ἀγαθός.

Aristoteles ist für uns die erste Quelle, indirekt dann auch Plato, für die Lehre der Antistheniker, die für die Entwicklung der griechischen Logik von besonderer Bedeutung ist, weil sie doch indirekt den Anstoß gegeben hat zu einer radikaleren Besinnung auf den λόγος. Ich kann hier nur kurz auf diese Charakteristik eingehen, *soweit es für das Verständnis des Endes des Dialoges, des λόγος ψευδής, wichtig ist.*

§ 73. *Exkurs: Die »Logik« der Megariker und des Antisthenes¹
(gemäß Aristoteles)*

a) Die Interpretation des λόγος bei Antisthenes.

Der λόγος als einfache φάσις; die Leugnung des ἀντίλογος

Aristoteles spricht von Antisthenes in der »Topik« A, cap. 11; 104b19 sqq., an der Stelle, wo er den Terminus der θέσις, der These, klarmacht. θέσις δέ ἐστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων

¹ Überschrift in der Hs. Heideggers.

τινός κατὰ φιλοσοφίαν, οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης, ἢ ὅτι πάντα κινεῖται καθ' Ἡράκλειτον, ἢ ὅτι ἐν τῷ ὄν, καθάπερ Μέλισσός φησιν (104b19 sqq). »These ist eine ὑπόληψις, ein Dafürhalten«, und zwar eine ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινός, »die in ihrem Gehalt außerhalb dessen liegt, was bekannt ist«, was man durchschnittlich meint, κατὰ φιλοσοφίαν, wobei der Gehalt der These grundsätzliche Erkenntnisse betrifft, also nicht irgendeine beliebige ausgefallene Idee; sondern der Gehalt der These muß Bezug haben auf die φιλοσοφία. Aristoteles führt Beispiele an: Οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, »es ist nicht möglich, gegen etwas zu sprechen im Ansprechen von etwas« – die These des Antisthenes; oder: Πάντα κινεῖται, »Alles ist in Bewegung«, die These gemäß Heraklit. Von Antisthenes wird hier also angeführt: Οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. Das besagt positiv: Jedes Etwas kann immer nur von ihm selbst gesagt werden, d. h. jegliches ist nur es selbst und kein anderes. Darin liegt: Es gibt kein mögliches *Als-was*, das in einem Dagegensprechen angeführt werden könnte. Wenn wir uns nach Aristoteles schärfer orientieren, können wir sagen: Jedes ἀντιλέγειν ist ἀντίφασις; eine ἀντίφασις ist aber nur möglich als κατάφασις oder ἀπόφασις, als Zuspochen oder Absprechen, d. h. im »als«. Antisthenes aber behauptet: Es gibt überhaupt keine κατάφασις und keine ἀπόφασις, sondern ich kann etwas nur von ihm selbst sagen, d. h. *es gibt nur bloße φάσις*. Weil also Antisthenes sagt – ohne davon ein wirklich klares Bewußtsein zu haben –: es gibt nur φάσις, muß er notwendig sagen: es gibt auch keine ἀντίφασις, kein ἀντιλέγειν, das auf κατάφασις und ἀπόφασις gründet. Das heißt: Widerspruch, ἀντιλέγειν, gibt es nur im eigentlichen expliziten Sprechen, das immer ist Ansprechen von etwas als etwas. In der bloßen φάσις gibt es keinen Widerspruch und demnach, streng genommen, auch keine Falschheit.

b) Der λόγος ψευδής bei Aristoteles.

Der λόγος ψευδής als »Täuschung«, »Verstellung«. Die Unterscheidung eines zweifachen λόγος bei Aristoteles: λόγος ὡς εἰς und λόγος ὡς πολλοί. Die synthetische Struktur des λόγος als Bedingung der Möglichkeit des λόγος ψευδής. Die Leugnung des λόγος ψευδής bei Antisthenes

Daß es in der bloßen φάσις keine Falschheit gibt, – dieser Zusammenhang wird deutlicher aus einer weiteren Stelle bei Aristoteles, wo ebenfalls Antisthenes angeführt wird: »Metaphysik«, Buch V, cap. 29; 1024b26–34. Dieses Kapitel 29 handelt vom ψεῦδος. λόγος δὲ ψευδής ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἢ ψευδής (b26 sq), ein λόγος, ein ansprechendes Aufdecken, ein λέγειν im eigentlichen Sinne, ist »falsch«, sagen wir meistens, besser gefaßt: es »täuscht«, ἢ ψευδής, »sofern es, als täuschendes, etwas als seiend sehen läßt, τῶν μὴ ὄντων, was nicht ist«. Das besagt der eben zitierte kurze Satz (b26 sq). Er besagt also nicht: Ein falscher λόγος geht auf das, was überhaupt nicht ist, sondern: er läßt etwas als seiend sehen, was nicht ist. διὸ πᾶς λόγος ψευδής ἐτέρου ἢ οὐ ἔστιν ἀληθής (b27 sq), »daher: jedes täuschende Ansprechen von etwas – und demnach auch jedes täuschende sich Aussprechen über etwas – ist bezogen auf etwas anderes, als das ist, was eigentliches Aufdecken sichtbar macht«, ὅλον δὲ τοῦ κύκλου ψευδής τριγώνου (b28), also z. B. ein Dreieck als Kreis ansprechen und durch dieses Ansprechen mitteilen, besagt eben: Kreis, wovon ich eigentlich spreche, nicht thematisch als das Aufzuzeigende gegenwärtig haben. Damit ist nicht gesagt, daß es keinen Kreis gibt, als wäre der Kreis ein μὴ ὄν schlechthin, sondern: er ist nicht da; das, worüber ich spreche, ist nicht da. Im Sprechen schiebe ich gewissermaßen vor das, was da ist, ein anderes und gebe es – das, was da ist – aus als eines, das es nicht ist bzw. das nicht da ist. Daraus wird deutlich, daß ψευδής hier in der Tat mit »täuschend« zu übersetzen ist. Der λόγος ψευδής ist ein täuschendes An- und Aussprechen. Das so Ausgesprochene, der Gehalt eines solchen täuschenden An- und Ausspre-

chens, das λεγόμενον, können wir dann als einen falschen Satz bezeichnen, obwohl der Ausdruck »falsch« bzw. »Falschheit« nicht das gibt, was die Griechen hier meinen. Besser wäre: Ein solcher ausgesprochener täuschender Satz ist ein *Trug*. Der λόγος, auch als λεγόμενον, ist im Sinne der Griechen immer darauf orientiert, daß er mitgeteilter ist, ausgesprochen für einen Anderen, so daß der Andere mit sehen kann. Sofern nun der Andere bei einem täuschenden λόγος nicht mit sehen kann, ist ein solcher λόγος nicht nur »falsch«, sondern *Trug* »Falschheit« ist also eine Abblassung des Phänomens, das bezüglich des ψευδὴς λόγος für Aristoteles im Thema steht. Deshalb ist es ein Irrtum, wenn man gemeint hat, daß Aristoteles das Phänomen der Täuschung auf die Urteilsfalschheit zurückgeführt hat, wie Scheler in seiner »Analyse des Täuschungsphänomens«². Das ist richtig, wenn man die traditionelle Interpretation der aristotelischen Logoslehre annimmt. Sobald man aber sieht, daß es sich beim ἀληθεύειν nicht handelt um Übereinstimmung eines ausgesprochenen Satzes mit einem anderen Seienden, sondern um ein *Sehenlassen*, dann besagt das Gegenphänomen *Verstellen*, so daß gerade umgekehrt Aristoteles das Täuschungsphänomen bis in den λόγος verfolgte und als eine Grundmöglichkeit des λέγειν verstand.

Jeder λόγος ist für Aristoteles ein doppelter, ἐκάστου δὲ λόγος ἐστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἐστι δ' ὡς πολλοί (1024b29 sq), »ein λόγος, Ansprechen, ἐκάστου, eines jeden Seienden kann sein *einmal* ὡς εἷς, als Einer«, d.h. als je einzig Einer auf ein Seiendes zugeschnitten. Es gibt nur Einen eigentlichen λόγος von Kreis: das, was wir die Definition nennen, die Wesensbestimmung, so daß λόγος hier identisch wird mit εἶδος. Einmal also gibt es diesen λόγος vom Seienden »als dem, was es ist«: ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι. *Zweitens* aber gibt es zugleich einen λόγος ὡς πολλοί,

² Max Scheler, Die Idole der Selbsterkenntnis. In: Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 1915. S. 3–168. (2. Aufl.: Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchges. Aufl., Leipzig 1919).

ein λέγειν bezüglich jedes Seienden, das vielfältige Bestimmungen in mannigfaltigen Hinsichten von etwas gibt. Denn in gewisser Weise deckt sich jedes Seiende als es selbst und es im Wie seiner Bestimmtheiten. Jedes Etwas ist es selbst und es selbst im Wie seiner Bestimmtheit, οὐκ ὡς Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός (b30 sq), wie z. B. »Sokrates« an ihm selbst als Sokrates, »und der gebildete Sokrates«. Weil hier also ein gewisser Zusammenhang besteht, ἐπεὶ ταὐτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός (b30), weil der gebildete Sokrates dasselbe ἐν ist, das auch in »Sokrates als solchem« gemeint ist, weil in beiden ein ταὐτό gemeint ist, deshalb muß man von jeglichem Seienden einen doppelten λόγος unterscheiden: einmal den λόγος als ὁρισμός, der etwas lediglich an ihm selbst anspricht, zweitens den λόγος im trivialen Sinn, der etwas mit Beziehung auf irgendetwas anderes anspricht, mag es auch etwas ganz Äußerliches sein. Jeder λόγος im letzteren Sinn ist ein solcher, der durch σύνθεσις bestimmt ist; es wird dem identischen Etwas immer ein Anderes zugesprochen. ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐδενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος (1024b31 sq), »der täuschende λόγος aber ist bezüglich keines Seienden ein einfacher«, d. h. eine φάσις, sondern jedes täuschende Ansprechen ist nur möglich als Ansprechen von etwas als etwas. Wie es auch in »De Anima« heißt: τὸ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί (De An. III, cap. 6; 430b1 sq). Und deshalb – weil er diese Unterscheidung nicht machte zwischen ὁρισμός und λόγος im trivialen Sinn – διὸ Ἀντισθένης φετο εὐήθως (Met. V, cap. 28; 1024b32 sq), »deshalb hatte Antisthenes eine recht einfältige Ansicht« vom λόγος, wenn er glaubte: μηθὲν λέγεσθαι πλὴν τῷ οικείῳ λόγῳ, »nichts könnte angesprochen werden, es sei denn im je eigenen λόγος«, also in dem λόγος, der als ὁρισμός herausgestellt wurde, ἐν ἑφ' ἑνός (b33), das eine Selbige bezüglich seiner selbst: ἄνθρωπος – ἄνθρωπος. Etwas anderes kann man überhaupt nicht sagen, lehrt Antisthenes und sein Schülerkreis. Daraus ergab sich ihm: μὴ εἶναι ἀντιλέγειν (b34), »es sei unmöglich, dagegenzusprechen«, ja überhaupt: μηδὲ ψεύδεσθαι (b34), »es gäbe überhaupt keine Täuschung«; jeder

λόγος als λόγος sei wahr. Diese Position ist ganz konsequent. Wenn man nämlich sagt, der λόγος sei reine φάσις eines ἐν ἑφ' ἑνός, wenn also jede Möglichkeit des λέγειν κατὰ τινός, jedes »Ansprechen von etwas als etwas«, ausgeschlossen ist, dann wird auch der Möglichkeit der Täuschung der Boden entzogen.

Sie sehen also, daß der λόγος, der jetzt in Platos »Sophistes« zum Thema gemacht wird, zugleich in sich schließt das Phänomen des μὴ ὄν, des ψευδῆς λόγος, also die Frage, wie im λέγειν selbst eine solche συμπλοκή des ὄν und des μὴ ὄν möglich sei. Zugleich steht im Hintergrund noch die weitere Frage: wie der λόγος als λόγος mit dem ὄν, das er aufzeigen soll, in einer möglichen κοινωνία steht.

c) Vorblick: Die synthetische Struktur des λόγος bei Plato.
Die doppelte συμπλοκή

In der Interpretation des λόγος in Platos »Sophistes« geht es also um zwei Fragen:

1. Inwiefern ist in der λόγος-Struktur als solcher eine συμπλοκή von ὄν und μὴ ὄν möglich?
2. Inwiefern ist eine συμπλοκή bzw. κοινωνία möglich für den λόγος mit dem ὄν, das er anspricht?

Diese beiden Fragen sind erst später durch Aristoteles auseinandergelegt worden, sie gehen für Plato noch eng zusammen. Anders gesagt und noch weiter expliziert, der λόγος wird bei Plato in zweifacher Hinsicht betrachtet:

1. sofern im λόγος selbst eine συμπλοκή liegt: Im Ansprechen von etwas wird etwas *als* etwas angesprochen. Obzwar Plato für sich noch kein ausdrückliches Bewußtsein von der Struktur dieses Ansprechens hatte, weiß er doch um eine Zusammensetzung, συμπλοκή, des λόγος aus ὄνομα und ῥήμα. Aus dieser Unterscheidung ist eine Gliederung in die spätere Logik und vor allem Grammatik übergegangen: Hauptwort und Zeitwort.

2. wird der λόγος daraufhin betrachtet, daß er als solcher, mit dieser in ihm gelegenen Struktur, noch eine Beziehung zum ὄν hat, zum Seienden, über das er spricht. Das ist eine zweite κοινωνία. Dabei ist zu beachten, daß Plato die Beziehung des Sagens zum Gesagten nicht faßt in einem phänomenologischen Sinn – hinsichtlich des Momentes der Erfassung, des Aufdeckens –, sondern rein *ontisch*. Er sagt: Im Sprechen von etwas zeigt sich, daß jedes Sprechen in seinem Sein überhaupt eine κοινωνία zum ὄν hat, sich auf etwas anderes bezieht. Und er macht innerhalb der κοινωνία keinen Unterschied der κοινωνία des λόγος zum ὄν gegenüber einer κοινωνία z. B. der κινήσις zur Bestimmung des ἐν oder ὄν. Damit wird deutlich, daß der λόγος als ein ὄν unter vielen anderen in den universalen Bereich dessen, was es überhaupt gibt, eingeordnet wird und daß die Beziehung des Sprechens über etwas keinerlei bevorzugte Beziehung ist, sondern in derselben Ordnung rangiert wie die συμπλοκή, die im λόγος selbst liegt, und wie die Beziehung überhaupt des Einen zum Anderen. Wenn man sich das nicht klar macht, versteht man die ganze folgende Explikation des λόγος nicht.

Diese Betrachtung des λόγος ist gegenüber der traditionellen, für Plato traditionellen, ein wesentlicher Fortschritt, sofern Antisthenes und die Megariker in ihrer Lehre vom λόγος noch kein ausdrückliches Bewußtsein hatten von der Struktur des Ansprechens von etwas als etwas, sondern das λέγειν faßten im Sinne des ὀνομάζειν, des Nennens. In diesem Nennen, das den Charakter des »einstrahligen Meinens« hat – wie man in der Phänomenologie sagt –, kann immer nur das Genannte als solches und nur es gemeint sein. Deshalb ist jeder λόγος bezogen auf ein ἐν, so daß nur dieses ἐν selbst von ihm selbst gesagt werden kann. Weil für den λόγος eine reichere Struktur im Sinne des κατα- und ἀπολέγειν nicht gesehen ist, besteht strukturmäßig nicht die Möglichkeit eines ἀντιλέγειν, »Dagegensprechens«. Dies eben kommt zum Ausdruck in dem von Antisthenes überlieferten Satz: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν (Top. I, Kap. 11,

104b20 sq), »es gibt kein Gegensprechen«, keinen Widerspruch, kein $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$, keine Täuschung. – »Metaphysik«, Buch V, cap. 29; 1024b26–34.

d) Die positive Bedeutung der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -Lehre des Antisthenes für Aristoteles.

Die Entdeckung des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ καθ' αὐτό bei Aristoteles. Die Entdeckung des γένος als deren Voraussetzung

Auf die Schwierigkeit der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -Lehre des Antisthenes nimmt Bezug eine letzte Stelle bei Aristoteles: »Metaphysik«, Buch VIII, cap. 3; 1043b24–28. Hier wird von Aristoteles darauf hingewiesen, daß die Schwierigkeit, die die Megariker bzw. Antisthenes und seine Anhänger behandelten innerhalb des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – daß es kein ἀντιλέγειν gäbe, sondern ein bloßes Nennen –, doch etwas in sich trage, worauf es ankommt. ὥστε ἡ ἀπορία, ἦν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαιδευτοὶ ἠπόρουσαν, ἔχει τινὰ καιρὸν (b24 sqq), was die Anhänger des Antisthenes und dergleichen in den Wissenschaften ahnungslose Leute, – was die behandelten, ἔχει τινὰ καιρὸν. Eine merkwürdige Verwendung von καιρός auf den ersten Blick! Der Ausdruck besagt nichts anderes als das, was wir heute »entscheidend« nennen, »etwas Entscheidendes«, etwas, worauf es ankommt. Nämlich: ὅτι οὐκ ἐστὶ τὸ τί ἐστὶν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν), ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἐστὶν ἐνδέχεται διδάξαι, ὥσπερ ἀργυρον, τί μὲν ἐστὶν, οὐ, ὅτι δ' οἷον καττίτερος (vgl. b25 sqq), »daß es nicht möglich ist, das, was etwas ist, das Wesen einer Sache – ὁρίσασθαι, einzugrenzen«, zu bestimmen in einem λέγειν, und zwar deshalb nicht, weil der ὅρος ein $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ μακρός sei, ein »langer $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ «, d. h. ein solcher, der aus mehreren Worten zusammengesetzt ist und also gewissermaßen von Einem Mehreres auszusagen beansprucht. Das geht aber nicht, nach der These des Antisthenes. Sie sagen: Man kann nicht ein τί ἐστὶ bestimmen im $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, sondern nur ein ποῖον; man kann Silber in seinem Wesen, in dem, was es ist, nicht $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -mäßig bestimmen, sondern man kann

lediglich sagen; es sieht so aus wie Zinn. Es ist merkwürdig, daß Aristoteles hier betont, daß in der These des Antisthenes: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, und darin, daß er den λόγος lediglich als Nennen interpretiert, doch etwas Entscheidendes liege. Er meint damit, daß Antisthenes konsequent verfährt, wenn er leugnet, es gäbe eine Definition. Ein ὅρος soll ja gerade etwas in seinem Sachgehalt aufklären, so daß dabei bezüglich dessen, was aufgeklärt wird, etwas *sachlich Relevantes, Neues* gesagt wird. Andererseits soll dieser λόγος als ὅρος, als Definition, ein solcher sein, der nicht etwas Beliebiges vom Seienden aussagt hinsichtlich seiner Beziehung auf anderes, sondern *Bestimmungen, die in ihm selbst liegen*. Dieses Problem des Ansprechens von etwas als es selbst, das mehr ist als eine bloße Identitätssetzung, hat Aristoteles zum ersten Mal gesehen und herausgestellt »Metaphysik« Z 4. Dort macht er die fundamentale Entdeckung, daß es ein λέγειν gibt als λέγειν τι καθ' αὐτό, »ein Ansprechen von etwas an ihm selbst«, und zwar so, daß dieses Ansprechen nicht einfach eine leere Tautologie ist, wie die Nennung des Antisthenes, sondern daß in diesem λέγειν τι καθ' αὐτό zugleich das Angesprochene aufgedeckt wird in dem, was es ist. Diese Entdeckung des eigentlichen λόγος, des ursprünglichen, ist nur möglich, weil Aristoteles seiner Lehre vom λόγος vorgearbeitet hatte durch die entsprechende *Lehre vom Seienden* und seiner möglichen Bestimmbarkeit. Denn was am Seienden in diesem λόγος, der etwas anspricht als das, was es ist, herausgestellt wird, ist seine seinsmäßige Herkunft, das nämlich, was in ihm schon liegt, was es selbst in gewisser Weise ist und was doch früher ist als es selbst. Diese Theorie des λόγος, die gerade das wahr macht in einem positiven Sinn, was Antisthenes einfach roh behauptete, setzt also voraus die *Entdeckung des γένος*. Und diese Entdeckung selbst war wieder nur möglich dadurch, daß ein Plato dem Aristoteles voranging. Gerade diesen Zusammenhang werden wir in den nächsten Stunden begreifen. Das Wichtige ist – weshalb ich diese Stelle über Antisthenes hier anführte – zu zeigen, wie die Lehre vom

λόγος nicht zu trennen ist von der Fragestellung nach dem Sein.

Bei Plato selbst wird Antisthenes auch öfter angeführt – ich gehe auf diese Stellen jetzt nicht ein, weil sie sachlich nichts Besonderes bringen –: »Kratylos« 429a sqq; »Euthydem« 283e, 285e; »Theätet« 201d; dazu noch die Stelle »Sophistes« 251b6 sqq, die wir hier behandelt haben. Über Antisthenes selbst, von dem direkt nichts überliefert ist, hat ausführlich gehandelt Natorp in einem wertvollen Artikel in der »Realenzyklopädie« von Pauly-Wissowa³, wo viele wertvolle Arbeiten aus seiner früheren Zeit versteckt sind. Ferner hat gleichzeitig oder noch früher die Frage des Antisthenes gefördert Dümmler in seinen »Antisthenica«, einer der begabtesten jungen Philologen aus den achtziger Jahren; er galt als die Hoffnung der Schule Useners; er ist früh in Basel gestorben⁴. In der Tat zeigen diese ganz frühen Arbeiten einen ungewöhnlichen Blick, über die bloß doxographische Anordnung von Zitaten hinaus sachliche Inhalte zu sehen.

Mit dieser Frage nach dem λόγος beginnt eine neue Erörterung, die aber doch innerhalb der allgemeinen Fragestellung bleibt, nämlich innerhalb der Frage nach der κοινὸν des Seienden: ob es ein solches Miteinandersein des Seienden gibt und wie.

³ P. Natorp, Antisthenes. In: Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, hg. von Georg Wissowa. Erster Band, Stuttgart 1894. Spalte 2538–2545.

⁴ F. Dümmler, Antisthenica. Phil. Diss., Halle 1822. – Zu Hermann Usener siehe S. 313, Anm. 14.

§ 74. *Die Diskussion der grundsätzlichen Möglichkeiten der
κοινωνία innerhalb des Seienden (251d–252e)*

a) Einführende Bemerkungen.

Die weitere Gliederung des »Sophistes«. Bestimmung der »Vorhabe«: Die κοινωνία innerhalb des Seienden als Fundament der Dialektik. Exposition der grundsätzlichen Möglichkeiten der κοινωνία

Die Frage nach der κοινωνία des Seienden ist 251d klar formuliert: πῶς τὰ ὄντα ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθώμεν (vgl. d6 sq), »wie sollen wir das Sein des Seienden ansetzen in unseren λόγοι?« Diese Fragestellung ist deutlich darauf orientiert, daß das ὄν befragt ist thematisch als λεγόμενον, so wie es im λόγος begegnet. Man muß sich aber hüten, auf Grund dieses Zusammenhangs zu sagen, die Lehre von Sein bei den Griechen sei an der Logik orientiert. Der λόγος in diesem Sinn ist noch sehr weit entfernt von dem, was man später als Logik bezeichnet hat. Nach dem ist gefragt, wie das ὄν im λόγος da ist, genauer: wie eine κοινωνία in den ὄντα möglich ist.

Die Frage nach der κοινωνία kann in dreifacher Hinsicht aufgerollt werden. Es gibt drei Möglichkeiten, die Plato zunächst durchspricht, 251d–253a. 253a–254b wird gezeigt, wie diesem Feld einer möglichen ontologischen Untersuchung eine bestimmte τέχνη entspricht und daß diese τέχνη nichts anderes ist als die *Dialektik*. 254b sqq wird eine *dialektische Untersuchung* durchgeführt, und zwar *hinsichtlich der Grundbegriffe des Seins und des λέγειν*. Warum gerade *diese* gewählt werden, wird aus der vorangegangenen Charakteristik der Dialektik, die wir kennen lernen werden, verständlich.

Wenn Plato im Folgenden die κοινωνία nach ihren verschiedenen Möglichkeiten durchspricht, so geschieht dies deshalb, weil die Herausarbeitung der κοινωνία *innerhalb des Seienden* für ihn das *Fundament* wird, *auf dem er die Idee seiner Dialektik aufbaut*. Wir können dies als die »Vorhabe« bezeichnen, die

die folgenden Untersuchungen leitet¹. Für das Verständnis der Dialektik ist zu beachten, daß die κοινωμία die *Voraussetzung der Möglichkeit der Dialektik* ist, daß also *nicht* die κοινωμία gewissermaßen erst in der Dialektik bewiesen wird. Dialektik gibt es überhaupt nur, wenn die Möglichkeit des κοινωνεῖν zu Recht besteht. Deshalb wird, wie sich zeigen wird, der Begriff der δύναμις ἐπικοινωνίας (vgl. 252d2 sq) fundamental. Plato versucht, bevor er eine bestimmte dialektische Betrachtung durchführt, von ganz verschiedenen Seiten her und in immer neuen Anläufen die Idee der Dialektik auf dem Grunde dieser κοινωμία zu klären. Weil die κοινωμία die Dialektik selbst trägt, muß er die Möglichkeiten, die mit der Idee der κοινωμία gegeben sind, erschöpfend durchsprechen.

Nun gibt es eine dreifache Möglichkeit, nach der κοινωμία zu fragen:

1. kann man setzen: μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωσίας εἰς μηδὲν (251e8), »daß kein Seiendes die Möglichkeit des Mitseins bezüglich eines anderen Seienden hat«. In dieser Formulierung ist zu beachten der Ausdruck δύναμις.

2. πάντα εἰς ταῦτόν συνάγειν (vgl. 251d8), es ist möglich, »alles auf dasselbe zurückzuleiten«, so daß alles, was überhaupt ist, δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις (d9), »in der Möglichkeit steht, miteinander zu sein«. – Also: entweder überhaupt kein Seiendes mit einem anderen, 1. Möglichkeit, oder »alles miteinander«, πάντα ἀλλήλοις (252d2), 2. Möglichkeit.

3. τὰ μὲν, τὰ δὲ μή (251d9), teils eine κοινωμία, teils nicht.

Das sind die drei Möglichkeiten der κοινωμία, die nun durchgesprochen werden.

¹ s. Anhang.

b) Durchführung der Diskussion

α) 1. These: Der Ausschluß jeglicher κοινωνία überhaupt.
Ihre Unhaltbarkeit. Die Selbstwiderlegung der Antistheniker

Die erste These ist: μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωνίας εἰς μηδὲν (251e8). Zu beachten ist die eigentümliche Verstärkung, die Plato den Ausdrücken der κοινωνία beigibt: προσκοινωνεῖν (vgl. 252a2 sq), ἐπικοινωνεῖν (251d9). Wenn wir diese These mitmachen wollten, daß kein Seiendes, kein Etwas, mit einem Anderen je sein könne², daß überhaupt jede συμπλοκή ausgeschlossen sei, dann: πάντα ἀνάστατα γέγονεν (252a5 sq), dann gerät überhaupt alles in Aufruhr. Jede Onto-logie fällt in sich zusammen. Denn auch diejenigen, die sagen: πάντα κινούμενα oder ἐν τῷ ὄν, alle die sagen in ihrem λέγειν das Sein mit, πάντες οὗτοι τὸ γε εἶναι προσάπτουσιν (vgl. 252a8 sq), sie fügen bei allem, worüber sie sprechen, das ὄν hinzu. Aber auch die Lehre vom Sein, die auf die στοιχεῖα (b3), die Elemente, zurückgeht – ob sie nun als grenzenlos, ἄπειρα (b2), oder als Grenzen habend, πέρας ἔχοντα (b3), gefaßt werden –, auch diese Lehre vom Sein wird unmöglich, wenn sie nicht die Möglichkeit der σύμμειξις (b6) voraussetzt. Und schließlich werden gerade diejenigen, die, wie Antisthenes, sagen, daß einzig nur jedes Etwas als es selbst angesprochen werden könne, frei von jedem anderen, – gerade die werden καταγελαστότατα (252b8), »am allerlächerlichsten«. Sie lassen zwar nicht zu, »daß etwas über sich selbst hinaus als ein anderes gefaßt wird«, μηδὲν ἑῶντες [...] θάτερον προσαγορεύειν (b9 sq), was nur möglich ist auf Grund einer κοινωνία παθήματος ἑτέρου (vgl. b9 sq), »durch das Mitsein eines Angegangenwerdens von einem anderen«, durch die Möglichkeit eines Bezuges zu anderem. Und warum machen sich gerade die am allerlächerlichsten, die eine solche κοινωνία nicht zulassen? Weil sie in ihren λόγοι schon immer sprechen von »εἶναι«, »sein«, »χωρίς«, »freiständig gegenüber«,

² Rb. Hs.: Keine δύναμις des πρὸς, ἐκί.

»τῶν ἄλλων«, »den anderen«, »καθ' αὐτό«, »an ihm selbst« (c2 sqq). In ihrer These vom λόγος sprechen sie schon eine ganze Reihe bestimmter Seinsstrukturen aus; in ihr ist schon eine ganze Theorie vom Sein mitenthalten. Sie sind in gewissem Sinne ἀκράτεις (c4), sie können sich nicht erwehren des Gebrauchs ganz fundamentaler Bestimmungen des Seins des Seienden. Diese Leute brauchen erst gar nicht einen Gegner, der sie von außen her widerlegt, sondern ἔχοντες οἰκοθεν τὸν πολέμιον (vgl. c6 sq), »sie haben den Feind im eigenen Hause«, den ἐξελέγξων (vgl. c6), »den, der sie an den Pranger stellt«. Sie brauchen nämlich nur zu sprechen, dann zeigt sich, daß in jedem Sprechen, jedem Ansprechen von etwas, bestimmte Strukturen des Gesagtseins mitgemeint sind. Es ergibt sich, daß in der λόγος-Struktur als solcher bestimmte Momente des Seienden, bestimmte formal-ontologische Strukturen mitgesagt sind. Die Konstitution der Gesagtheit als solcher ist schon eine vielschichtige. So ist diese These nicht haltbar, wenn es überhaupt ein Reden geben soll.

β) 2. These: Die Uneingeschränktheit der κοινωνία.

Ihre Unhaltbarkeit. κίνησις und στάσις als ἐναντιώτατα

Wie steht es mit der zweiten These: πάντα ἀλλήλοις δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας (vgl. 252d2 sq), »daß jedes mit jedem zusammen sein könne«, daß die Möglichkeit bestehe einer durchgängigen, in keiner Weise bedingten und eingeschränkten Verbindbarkeit von Seiendem? Diese These in ihrer Unmöglichkeit zu erweisen, traut sich sogar der Theätet selbst zu, der ja im ganzen Dialog nicht sonderlich viel leistet. Er sagt: Auf Grund dieser These käme es dazu, daß man auch Bewegung mit Ruhe zusammennehmen könnte und Ruhe mit Bewegung; und das sei doch sicher ganz unmöglich; denn Bewegung ist ja gegenüber Ruhe das ἐναντιώτατον (vgl. 250a7), das am weitesten Entgegengesetzte. Hier wird der Unterschied deutlich zwischen der wesentlich noch ontischen Behandlung von Bewegung und

Ruhe bei Plato gegenüber der ontologischen bei Aristoteles. Obzwar Plato später sagt (256b6 sqq), daß es eine gewisse κοινωνία zwischen κίνησις und στάσις gibt – nämlich, sofern sie verschieden sind, durch das ἕτερον bestimmt sind –, sieht er doch nicht den eigentlichen Zusammenhang, die eigenartige sachliche κοινωνία zwischen Bewegung und Ruhe. Um das zu verstehen, darf man allerdings nicht, wie Plato, Bewegung noch rein ontisch nehmen; sondern nur wenn man fragt nach dem Sein des Bewegtseins und nach dem Sein des In-Ruhe-Seins, wird man das verstehen können. Wenn man sagt: das Ruhende ist nicht das Bewegte, so kann man in der Tat sagen, daß Bewegtes vom Ruhenden ausgeschlossen ist, daß es (= das Ruhende) es (= das Bewegte) in einem puren Sinne nicht ist. Dagegen ist im Sein der Ruhe, d. h. im ontologischen Sinn von Ruhe, gerade das Bewegtsein mitgesetzt, sofern ruhen nur etwas kann, was die Möglichkeit der Bewegung hat. D. h. Ruhe ist, wie Aristoteles entdeckte, nicht ein ἐναντίον gegenüber Bewegung, nicht gegen die Bewegung, sondern Ruhe fordert gerade Bewegung. Ruhe ist nichts anderes als ein bestimmter Grenzfall von Bewegung, eine ausgezeichnete Möglichkeit des Bewegten hinsichtlich seines möglichen Seins. Diese Bewegungsanalyse ist nur möglich dadurch, daß überhaupt das Sein der Bewegung gesehen und expliziert wird, wozu Plato nicht die Mittel hatte und nicht die Möglichkeit.

γ) 3. These: Die »be-dingte« κοινωνία.

Ihre Anerkennung als einzig haltbare. Die Wahrung von Erkenntnis

So bleibt bei der Unmöglichkeit der ersten und zweiten These nur noch die dritte übrig: τὰ μὲν ἔχειν δύναμιν κοινωνίας, τὰ δὲ μὴ (vgl. 251d9) bzw. wie später gesagt wird: τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμεῖγνυσθαι (252e2), »daß das eine ἐθέλει, in der Bereitschaft ist für eine κοινωνία, anderes nicht«, daß die κοινωνία also innerhalb des Seienden überhaupt eine bedingte ist und daß sie

bedingt ist durch die jeweilige Seins- und Sachhaltigkeit der möglichen verbindbaren Seienden. Diese κοινωνία ist »bedingt« in einem ganz eigentümlichen Sinne: sie ist *in den Dingen, in den Sachen selbst, gegründet* und durch sie vorgezeichnet. Allein diese letzte Möglichkeit der κοινωνία kann gehalten werden, während die beiden anderen überhaupt die *Möglichkeit des Erkennens* umstürzen.

§ 75. Weitere Klärung der bedingten κοινωνία des Seienden
(253a–253h)

a) Die Illustration der bedingten κοινωνία an den Buchstaben. Die Sonderstellung der Vokale als Illustration der Sonderstellung der Fundamentalbestimmungen des Seienden: δεσμός διὰ πάντων

Dieser eigentümliche Tatbestand einer bedingten κοινωνία wird nun zunächst illustriert an den γράμματα (253a1), an den »Buchstaben«, und den φθόγγοι (vgl. b1), den »Laute«. σχεδὸν ὅλον τὰ γράμματα πεπονθότ' ἀνείη (252e9 sq), dieses Verhältnis einer bedingten κοινωνία innerhalb der ὄντα ist ungefähr genau so wie das bei den γράμματα. Die Buchstaben oder Laute werden von Plato öfter herangezogen zur Illustration ontisch-ontologischer Verhältnisse: »Theätet« 202e sqq; »Politikos« 277e sqq; »Res Publica« III, 402b; »Philebos« 18b sqq. Es ist charakteristisch, daß die Buchstaben zur Illustration beigezogen werden in diesen späten Dialogen mit dem eigentlich wissenschaftlichen Niveau. Daß gerade die γράμματα beigezogen werden, ist natürlich kein Zufall, keine bloße Marotte von Plato, sondern darin gegründet, daß jeder λόγος, jedes λέγειν, eine bestimmte Mannigfaltigkeit von Gestalten der Laute ist. In jedem λόγος aber, in jedem λέγειν, ist ein λεγόμενον, ist etwas gesagt. Im λόγος ist das Angesprochene aufbewahrt, das durch ihn aufgedeckte Seiende gleichsam investiert. So ist das Ge-

sprochene und in weiterem Sinne die Verlautbarung gleichsam der Repräsentant des Seienden selbst

Diese Mannigfaltigkeit der Laute in der sprachlichen Verlautbarung ist dadurch ausgezeichnet, daß es unter ihnen eine besondere Klasse gibt: die *Vokale* (253a4). Von ihnen sagt Plato, daß sie διαφερόντως τῶν ἄλλων (a4), verschieden sind im Sinne des Sich-Ausnehmens gegenüber den anderen, ὅσον δεσμός διὰ πάντων κεχώρηκεν (a4 sq), »wie ein Band sind sie überall hindurchgedrungen«; sie sind überall, in jeder konkreten Lautgestalt, in jedem Wort, immer schon da, κεχώρηκεν, Perfekt! ἀνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἀρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἐτέρῳ (a5 sq). »(Ohne sie ist es überhaupt unmöglich, daß von den anderen Lauten, den Konsonanten, die einen mit den anderen zusammen sein können«. Sie sind *das »Band«*, δεσμός, *durch alle anderen hindurch*. Sie sind, in naturwissenschaftlichem Bild, gleichsam die Kristallisations-Kerne, an denen ein Wort als einheitliche Lautgestalt zusammenschießt. Diese φωνήεντα, die Vokale, die in allem das Band sind, sollen andeuten, daß es möglicherweise auch bei den ὄντα solches gibt, was διὰ πάντων κεχώρηκεν, was bei allem Seienden schon da ist. Das sind nichts anderes als die *ursprünglichen Bestimmungen des Seins*: ὄν, ἐν, ταῦτόν, ἕτερον. Auf sie ist in diesem Vergleich schon Bezug genommen. Damit ist gesagt, daß es unter den ὄντα und allem, was in einer möglichen κοινωνία steht, bevorzugte gibt, die überall antreffbar sind.

b) Exkurs: Weitere Klärung der universalen Gegenwart der Fundamentalbestimmungen des Seienden. Das Gleichnis vom Taubenschlag in Platos »Theätet«

Plato behandelt das eigentümliche Verhältnis der Mannigfaltigkeit des Seienden in Beziehung auf ausgezeichnete Seiende unter ihnen in einem ähnlichen Zusammenhang im »Theätet« 197b sqq, an der Stelle, wo er den λόγος ψευδής und die ψευδής δόξα klarzumachen versucht und das doppelte Bild ge-

braucht: die Seele einmal als ἐκμαγεῖον (191c9), als »Wachstafel«, und zweitens als Taubenschlag (197d6). Dieser letzte Vergleich führt auf denselben Zusammenhang, den wir hier haben: auf die Laute. Die Betrachtung wird eingeleitet mit einer Unterscheidung zwischen κεκτήσθαι und ἔχειν, mit dem Versuch, den Unterschied herauszustellen zwischen »Besitzen« und »Haben«. Für die Griechen hat der Ausdruck ἔχειν eine besondere, betonte Bedeutung, die gegenüber dem κεκτήσθαι, dem bloßen Besitzen, etwas Ausgezeichnetes besagt. Οὐ τοίνυν μοι ταῦτόν φαίνεται τῷ κεκτήσθαι τὸ ἔχειν. οἷον ἱμάτιον πριάμενός τις καὶ ἐγκρατῆς ὧν μὴ φορῶν, ἔχειν μὲν οὐκ ἂν αὐτὸν αὐτό, κεκτήσθαι γὰρ μὴν φαίμεν (197b8 sqq). »Wenn einer sich einen Mantel gekauft hat und darüber verfügt, ohne ihn zu tragen, sagen wir nicht, daß er ihn *habe*, sondern wir sagen: er besitzt ihn bloß«. ἔχειν besagt also: anziehen, tragen, anhaben; damit ist angedeutet: ἔχειν hat den Sinn, daß das ἐχόμενον gegenwärtig da ist, getragen wird, sichtbar ist¹, nicht daß es zu Hause im Schrank hängt. Dieser Sinn von ἔχειν, des ausdrücklichen Gegenwärtig-da-Seins, steckt auch im aristotelischen Begriff der ἐντελέχεια, das den ausgezeichneten Sinn hat des Gegenwärtig-sich-Zeigens.

Dieser Unterschied zwischen κεκτήσθαι und ἔχειν besteht auch hinsichtlich der ἐπιστήμη. Um das zu zeigen, bringt Plato den Vergleich mit den Tauben. Es kann einer Tauben fangen und sie in einem Schlag unterbringen. τρόπον μὲν [γάρ] ἂν ποῦ τινα φαίμεν αὐτὸν αὐτάς ἀεὶ ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται (197c4 sq), »dann sagen wir, daß er sie in gewisser Weise habe, weil er sie offenbar besitzt«. Wir sagen also, daß er sie besitzt; aber wir gebrauchen auch den Ausdruck, daß er sie habe. Τρόπον δέ γ' ἄλλον οὐδεμίαν ἔχειν (c7), »in anderer Hinsicht aber hat er sie nicht«, sondern er hat nur eine bestimmte δύναμις (vgl. c7), nämlich die: λαβεῖν καὶ σχεῖν ἐπειδὴν βούληται [...] καὶ πάλιν ἀφιέναι, καὶ τοῦτο ἐξεῖναι ποιεῖν ὅποσάκις ἂν δοκῇ αὐτῷ (c9 sqq). Er *hat* sie also

¹ Rb. Hs. zu ἔχειν: bei *sich* im Selbst

eigentlich erst dann, wenn er von einer bestimmten Möglichkeit Gebrauch macht, nämlich: »sie zu ergreifen oder sie wieder fliegen zu lassen; und das steht bei ihm, zu tun, so oft er will«. So kann auch die Seele bezüglich der in ihr vorfindlichen Erkenntnisse, des Erkannten, über das sie verfügt, gewissermaßen als ein Taubenschlag aufgefaßt werden, so, daß in ihr eine Mannigfaltigkeit von Vögeln da sind (d6). Diese Mannigfaltigkeit ist folgendermaßen charakterisiert. Die einen von diesen vielen Vögeln sind κατ' ἀγέλας χωρὶς τῶν ἄλλων (vgl. d7), »beisammen in Schwärmen, weg von den anderen, abgesondert«, die anderen wieder sind nur κατ' ὀλίγας (d7 sq), »zu wenigen« beisammen in kleinen Gruppen, ἐνίας δὲ μόνας (d8), »einige aber sind allein«, διὰ πασῶν δπη ἂν τύχωσι πετομένας (ibid.), »sie fliegen je für sich durch alle hindurch, wo immer es sich gerade trifft«. Einige also trifft man überall, sie haben keinen bestimmten Aufenthalt, sondern sind διὰ πασῶν, »überall da«. Was hier von der ἐπιστήμη, dem Erkannten, Angeeigneten gemeint ist – wobei wieder das διὰ πασῶν herausgehoben wird, entsprechend dem διὰ πάντων im »Sophistes« – ist derselbe Zusammenhang: daß es unter dem Erkennbaren bzw. Seienden solches gibt, das den fundamentalen Vorzug der *universalen Gegenwart* hat. Im »Sophistes« wurden eben diese Verhältnisse an den γράμματα illustriert. Das Wesentliche dieses Vergleichs im »Sophistes« ist: daß es, wie in der Mannigfaltigkeit der γράμματα, so auch unter den Seienden *bestimmte* ὄντα gibt, *die als ὄντα ausgezeichnet* sind in ihrem Sein. Wenn Sein interpretiert wird als Gegenwärtig-sein, so besagt das: Es sind solche Bestimmungen, die in jedem Seienden immer schon, *im vorhinein*, da sind, also eine ausgezeichnete Gegenwart präsentieren. Im »Theätet« wird dieser merkwürdige Tatbestand eines Vorrangs bestimmter Seiender, von Seinsstrukturen, von anderer Seite illustriert: Es wird Bezug genommen nicht auf die ὄντα als solche, sondern auf die ὄντα, *sofern sie Erkannte sind*. Denn vermutlich muß auch für das Erkennen, das das Seiende aufdeckt, dieser Tatbestand eines Vorranges

bestimmter Seiender relevant werden. Das zeigt sich im Vergleich darin, daß unter der Mannigfaltigkeit der Vögel, die im Taubenschlag der Seele sich aufhalten, es solche gibt, die überall anzutreffen sind. – Auf die nähere Explikation der ψευδής δόξα im Anschluß an dieses Bild kann ich hier nicht eingehen. Es ist auch deshalb nicht notwendig, weil die Interpretation des ψεύδος, wie Plato sie im »Sophistes« gibt, eine weit fortgeschrittenere ist als die im »Theätet«, so daß mit der Aufklärung des μή ὄν und des λόγος ψευδής im »Sophistes« der Versuch im »Theätet« sich von selbst erledigt.

c) Die κοινωνία der Buchstaben und Laute als »Gegenstand« einer τέχνη. Verweis auf eine entsprechende τέχνη bezüglich der bedingten κοινωνία des Seienden

Wie es nun hinsichtlich der γράμματα eine τέχνη gibt (Soph. 253a8 sqq), ein Sich-Auskennen innerhalb der möglichen Verbindbarkeit der Buchstaben, so gibt es auch eine τέχνη mit Bezug auf die Verbindbarkeit der φθόγγοι, der Töne bezüglich ihrer Höhe und Tiefe. Auch die Verhältnisse und Ganzheitsstrukturen der Tonmannigfaltigkeiten sind nicht beliebig. Derjenige, der sich in ihnen, in ihren Verbindungsmöglichkeiten auskennt, ist μουσικός (b3), während der andere, der μή συνείς, ἄμουσος (ibid.) ist. So wird vermutlich auch bezüglich der Mannigfaltigkeit des Seienden, von dem wir ὁμολογήκαμεν (b9), »zugestanden haben«, daß es teils eine κοινωνία hat, teils nicht, eine τέχνη bestehen müssen, die die Aufgabe hat und die Möglichkeit gewährleistet, die κοινωνία *innerhalb der einzelnen Seinszusammenhänge* ans Licht zu bringen.

§ 76. *Die Idee der Dialektik (253b–254b)*

a) Die erste Charakteristik der Dialektik.

Dialektik als πορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων. γένος und εἶδος. Die Aufdeckung der Herkunftsgeschichte des »konkreten« Seienden als Aufgabe der Dialektik. Die fünf Hauptmomente der Dialektik. συναγωγή und διαίρεσις. Dialektik als einzig freie Wissenschaft, i.e. als Philosophie

Die Idee dieser τέχνη, die die κοινωνία der ὄντα aufklärt, wird nun zuerst bestimmt 253b8–c3. Diese Charakteristik wird eingeleitet mit einem Ausdruck, den wir früher schon, zu Anfang des Dialogs, kennenlernten, auf den wir damals hinwiesen¹: τὰ γένη (b8), *das, wovon das Seiende in seinem Sein herkommt*. Es ist wichtig, zu beachten, daß diese Explikation der τέχνη, die auf die κοινωνία der ὄντα bezogen ist, mit diesem Terminus: τὰ γένη beginnt.

Zumeist kennt man bei Plato, vor allem in den früheren Dialogen, nur den Ausdruck εἶδη. Jetzt aber taucht dieser Ausdruck γένη auf, der bei Plato nur in den späten Dialogen an exponierter Stelle steht, so auch: »Parmenides« 135b, »Philebos« 12e, ferner in den »Gesetzen« und im »Timaios«. Dieser Gebrauch von γένος legt wiederum die Vermutung nahe, daß *Aristoteles* hier mit am Werk ist – wie dies auch Campbell² vermutet –, während sonst innerhalb der platonischen Terminologie dieser Ausdruck keine betonte Funktion hat. – »Wer sich also die Aufgabe stellt«, τὸν μέλλοντα ὁρθῶς δεῖξαι (vgl. b10sq), »in sachgemäßer Weise zu zeigen«, ποῖα τῶν γενῶν ποίοις συμφωνεῖ (vgl. b11), »welche Stämme mit welchen zusammenklingen«, καὶ ποῖα ἄλληλα οὐδέχεται (b11 sq) »und welche mit anderen es nicht können« – beachten Sie in diesem δέχεσθαι wieder die Idee der δύναμις κοινωνίας! –, und wer ferner zeigen will, εἰ

¹ Vgl. S. 242f. und S. 247f.

² The Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and English notes by Lewis Campbell. Oxford 1867. S. 144.

συνέχοντ' ἅττα διὰ πάντων (vgl. c1), »ob es solche Stämme gibt, die zusammenhalten und durch alles hindurch da sind«, ὥστε συμμειγνύσθαι δυνατόν εἶναι (c2), so daß sie δυνατόν – wiederum δύναμις! – συμμειγνύσθαι, »in der Möglichkeit stehen einer durchgängigen unbeschränkten Verbindbarkeit«, ob es also solches gibt, was in jedem möglichen Etwas als ὄν überhaupt notwendig mit da ist, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν (c2 sq), »und wer umgekehrt zeigen will bezüglich des Abhebens« des einen gegen das andere, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἵτια (c3), ob nicht gewisse Abhebungen δι' ὅλων, »durch alles« sich hindurcherstrecken, als solche da sind, in denen alle übrigen Unterschiede gründen, – wer dieses Dreifache zeigen will, ἀναγκαῖον, für den ist es »notwendig«, μετ' ἐπιστήμης τινὸς διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι (vgl. b9 sq), »mit einem gewissen sich Auskennen die λόγοι zu durchlaufen«, um nämlich auf Grund dieser ἐπιστήμης im Ansprechen des Seienden die λόγοι, die Angesprochenheiten des Angesprochenen herauszuholen. In dieser ἐπιστήμῃ wird also thematisch der λόγος; die λόγοι sollen daraufhin durchlaufen werden, wie in ihnen das Angesprochene als Angesprochenes da ist. Es handelt sich also nicht einfach um ein Ansprechen des Seienden in der natürlichen nächsten Art des Beredens der Dinge, sondern *die λόγοι selbst werden thematisch*, und zwar in der Absicht, die Verfassung dessen, was in ihnen begegnet, δεῖξαι, zu zeigen. Mit anderen Worten: *Die Dialektik hat die Aufgabe, das Sein des Seienden sichtbar zu machen*. Für eine solche Aufgabe, sagt nun der Theätet, bedarf es offenbar einer τέχνη bzw. der ἐπιστήμῃ μεγίστῃ (vgl. c4 sq), »der höchsten Wissenschaft«.

Bei dieser Aufklärung der Dialektik bzw. dessen, was sie behandelt, muß im Auge behalten werden, daß der Ausdruck γένος hier gebraucht wird, und zwar nicht etwa in einer ausdrücklichen Unterscheidung gegen εἶδος, vielmehr gebraucht Plato γένος und εἶδος promiscue, d. h. er hat noch kein wirkliches Verständnis von der Struktur des γένος-Begriffs, welche nur aufgeklärt werden kann aus einer ursprünglicheren Ein-

sicht in den Sinn des Seins. γένος besagt *Stamm*, das, *wovon etwas herkommt*, nämlich ein Seiendes in seinem Sein, das also, was ein Seiendes als dieses jeweils schon ist. Diese Interpretation ist natürlich schon gegeben aus dem aristotelischen Horizont, während der spezifisch platonische Terminus für das Seiende in seinem Sein εἶδος ist. εἶδος ist seinem Struktursinn nach nicht orientiert auf die Herkunft des Seienden, auf seine in ihm selbst gelegene Struktur, sondern auf die Art der Erfäßbarkeit des Seins des Seienden: das εἶδος ist relativ auf das reine Vernehmen, das νοεῖν; es ist das im reinen Vernehmen Gesichtete. γένος und εἶδος sind also zwei Termini, die in ihrem Begriffscharakter auf ganz verschiedene Zusammenhänge orientiert sind. γένος ist ein Strukturbegriff des Seins selbst, εἶδος ein Gegebenheitsbegriff des Seins des Seienden³. γένος macht schon die ontologischen Fundierungszusammenhänge deutlicher: das, was schon da ist, das Vor, *das Apriori*; es setzt schon eine verschärfte ontologische Einsicht voraus, εἶδος betont die eigenständige Sachhaltigkeit des Vernommenen am Seienden und ist gerade so noch nicht die hinreichende Basis, um über das Sein der Ideen selbst ins klare zu kommen. εἶδος sagt im Grunde nichts aus über das Sein des Seienden, außer das eine, daß in diesem Gegebenheitsbegriff εἶδος zum Ausdruck kommt, daß Seiendes primär erfaßt werden soll in seinem Aussehen, d. h. in seiner Präsenz, und zwar einer Präsenz für ein schlichtes Hinsehen darauf⁴. Weil gerade dieser Begriff des εἶδος bei Plato zu Anfang und eigentlich durchgängig die ontologische Fragestellung leitet, kommt er über gewisse Schwierigkeiten der ontologischen Forschung nicht hinaus.

Wir können nun aus dieser Stelle, die die Aufgabe der Dialektik sehr gedrängt wiedergibt, verschiedene Momente der Dialektik herausheben:

³ Rb. Hs.: Unzureichend. γένος: Gewesenheit. εἶδος: Aussehen, *Anwesenheit*. 364. [= S. 534 dieser Ausgabe].

⁴ Rb. Hs.: Im *Umgang* im weiten Sinne.

1. das Fundamentale: daß die *ὄντα* – das Seiende – gefaßt sind als *λεγόμενα*, begegnend im *λόγος*¹;

2. – wenn wir *γένη* und *εἶδη* zusammennehmen als die Bestimmungen des Seienden, wie es in der Dialektik thematisch wird –: daß die *ὄντα* – das Seiende – erfaßt sind in dem, was in ihnen immer schon da ist und was sich nur im reinen Vernehmen zeigt. Das geht mit der ersten Bestimmung in gewisser Weise zusammen, sofern *νοῦς*, *νοεῖν* und *λόγος*, *λέγειν* oft identifiziert werden; auch bei Aristoteles ist noch *εἶδος* = *λόγος* gesetzt.

3. Diese im *λόγος* begegnenden und in ihren *γένη* zu fassenden Seienden sind befragt auf ihre *δύναμις κοινωνίας*, auf das *δέχεσθαι συμφωνεῖν* oder als *δυνατὰ συμμεῖγνυσθαι*.

4. gibt es innerhalb dieser *κοινωνία* solche, *ἅπτα*, einige, die *διὰ πάντων*, überall, »durch alle hindurch«, da sind; sie sind durch eine universale Anwesenheit ausgezeichnet.

5. gehört zur Weise des Aufdeckens der *κοινωνία* des Seienden, daß die Mannigfaltigkeit des Seienden zurückgeführt wird auf Eines, *συνάγειν*, und zugleich wieder in der Gegenrichtung auseinandergenommen wird, *διαίρεσις*. Die *διαίρεσις* durchläuft gewissermaßen die Geschichte der Herkunft eines Seienden nach vorn, bis sie aus dem her, was schon da ist, dem *γένος*, zu der Gegenwart des Konkreten gelangt. Auch bei der Erfassung der vollen Konkretion eines Seienden, wie sie dann Aristoteles ausdrücklich zum Thema macht, handelt es sich um die Begegnisart des Seienden relativ auf den *λόγος*. Die ständige Frage ist also: Wie ist etwas als *λεγόμενον* da? Sofern es sich immer, auch in der Konkretion des faktisch Daseienden hier und jetzt, um das Begegnen im *λέγειν* handelt, ist die konkrete Anwesenheit immer noch *εἶδος*; und gerade dieses, in seiner vollen *Herkunftsgeschichte*, macht die Anwesenheit des Diesda, um die es allein geht, verständlich. Das aber ist dann schon die explizite Fragestellung des Aristoteles. Die *διαίρεσις*

¹ s. Anhang.

wird hier ausdrücklich an dritter Stelle genannt bei der Aufzählung der verschiedenen Aufgaben des Dialektikers, deshalb, weil sie in der συναγωγή fundiert ist. Sie ist also nicht das Primäre der Dialektik. Deshalb leiden gerade die Untersuchungen von Stenzel⁶ an diesem fundamentalen Mangel, daß er glaubt, von der διαίρεσις aus die Dialektik verständlich machen zu können. Das aber ist ein äußerlicher Zugang, weil die διαίρεσις fundiert ist auf der συναγωγή im συλλαβεῖν und ἀπιδεῖν.

Das ist die Idee der Dialektik, die freilich noch hinsichtlich einer wirklichen Aufklärung sowohl der Erkenntnisstruktur wie der Struktur des zu Erkennenden zu wünschen übrig läßt, was sich gerade dadurch verrät, daß Plato im Folgenden immer wieder versucht, die Dialektik schärfer zu fassen. Wir werden aber sehen, daß, jedenfalls für uns heute, gerade die nachfolgenden Bestimmungen noch dunkler sind als die hier gegebene.

πρὸς Διὸς ἐλάβομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην (253c7 sq), »beim Zeus, so sind wir am Ende, uns selbst dabei verborgen, auf die Wissenschaft der freien Männer gestoßen«, und wir haben, ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον (c8 sq), »wir haben im Suchen nach dem Sophisten zuvor den Philosophen gefunden«. Diese ἐπιστήμη also, die als Dialektik charakterisiert wird, wird hier als die ἐπιστήμη τῶν ἐλευθέρων, »die Wissenschaft der freien Männer«, bezeichnet, derer, die in dem, was sie tun und wofür sie sich einsetzen, nicht dessen bedürfen, was die Masse zu allem, was sie unternimmt, braucht, nämlich eine nächste sichtbare Abzweckung. Die kleinen und engstirnigen Leute sind nicht imstande, eine Arbeit auszuhalten, bei der sie nicht im vorhinein wissen, wohin es mit ihnen geht. Das aber ist die Voraussetzung des freien Mannes, der sich an diese Wissenschaft wagt. Diesen eigentümlichen Begriff der Freiheit, wie er hier im Zusammenhang

⁶ J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Breslau 1917.

mit der höchsten philosophischen Wissenschaft gebraucht wird, hat Aristoteles wieder aufgenommen in den Kapiteln, die wir als Vorbereitung durchgesprochen haben: »Metaphysik«, Buch I, Kap. 2, wo Aristoteles auch die σοφία, die erste Wissenschaft, charakterisiert: δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαιμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὐσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκ' ἐνέστιν (982b24 sqq.), sie ist die einzige der in wirklichem Sinne freien Arten des Erkennens, jede andere Erkenntnis ist orientiert auf ein εἰς ὃ, während diese Art des Erkennens lediglich »um ihrer selbst willen« da ist und demnach den Erkennenden rein auf sich selbst stellt.

b) Die zweite und dritte Charakteristik der Dialektik.

ἕτερον und ταῦτόν als Leitbegriffe der Dialektik. Das Dunkel der dritten Charakteristik

Nun folgt eine erneute Charakteristik der Dialektik, 253d1–3. Es wird darauf hingewiesen, daß es wichtig ist, κατὰ γένη διαιρεῖσθαι (d1), »nach Stämmen auseinanderzunehmen«, und dabei μήτε ταῦτόν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτόν (d1 sq), »weder Dasselbe für ein Anderes noch das, was ein Anderes ist, für Dasselbe zu halten«, also nach Stämmen auseinander zu nehmen das Seiende und dabei den Blick offen zu halten für Selbiges und Anderes bzw. für Selbigkeit und Andersheit. Plato betont gerade diese Momente innerhalb der Aufgabe des Dialektikers, weil das für ihn selbst im Folgenden die Entdeckung wird, die es ihm überhaupt möglich macht, innerhalb der Dialektik Schritte zu tun: daß er die Selbigkeit als Selbigkeit und die Andersheit als Andersheit wirklich versteht; auf Grund der Einsicht in das ταῦτόν und das ἕτερον wird es ihm möglich, den Begriff des μὴ ὄν zu fassen. Daher diese ausdrückliche Betonung, daß der Dialektiker Acht haben müsse

auf die Selbigkeit und Andersheit eines vorgegebenen Seienden.

Die nachfolgende, wiederum ausdrückliche Bestimmung der Dialektik 253d5 -e2 umschließt vier Aufgaben. Ich gestehe, daß ich von diesem Abschnitt eigentlich nichts verstehe, daß mir die einzelnen Sätze bei längerer Beschäftigung in keiner Weise klar geworden sind; ich kann Ihnen nur ungefähr die Übersetzung geben. Andere Leute meinen zwar, es sei ganz klar, aber ich kann mich davon nicht überzeugen und möchte mich deshalb nicht bei Vermutungen aufhalten. Es wird gesagt: «διαλεκτικός· τοῦτο δυνατός δρᾶν (d5):

1. μίανιδεάν διὰ πολλῶν [...] διαισθάνεται (d5 sq), »er sieht *eine* Idee durch viele hindurch«, eine Bestimmtheit des Seienden in ihrer Gegenwart in vielen, von denen ἑνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς (d6), »jedes gegen das andere freiständig da liegt«, so daß diese Idee, die durch alle hindurch gesehen wird, πάντῃ διατεταμένην (d6), nach allen Seiten hin ausgebreitet und geordnet ist.

2. Die zweite Aufgabe: καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων (d7), der Dialektiker sieht viele Ideen, die von einander sachhaltig verschieden sind – das könnte man halbwegs verstehen –, aber jetzt: ὑπὸ μιᾶς ἐξωθεν περιεχομένης (d7 sq), »die von *einer* von außen her umgriffen sind«.

3. καὶ μίαν αὐτὴν δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην (d8 sq), er sieht, »daß wiederum die *eine* durch viele Ganze hindurch in *eines* zusammengenommen ist«.

4. καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας (d9), er sieht, »daß viele ganz und gar gegeneinander freiständig sind«.

Ungefähr sieht man natürlich, daß es sich um dieselben Fragen handelt, die wir bereits in der vorangegangenen Bestimmung der Dialektik kennen gelernt haben. Aber die Formulierungen sind unter sich so verwandt, daß es schwer fällt, wirkliche Strukturunterschiede herauszuarbeiten. In der traditionellen Auslegung hat man sich dadurch geholfen, daß man den Unterschied zwischen γένος und εἶδος, Gattung und Art, ein-

führt – ein unberechtigtes Verfahren, weil eben Plato diesen Unterschied nicht kennt. So bleibt es in der Tat vollständig dunkel, was mit diesem *πάν δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ*, ferner mit dem *ὁπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιέχεσθαι*, und vor allem mit dem *κειμένου χωρὶς* innerhalb der Einheit einer Idee gemeint ist. Ich lasse diese Stelle hier vollständig aus.

- c) Der λόγος als Zugangsart zum Seienden. Die Bedeutungsunterschiede von »λόγος«. – Dritte Charakteristik der Dialektik (Abschluß)

Aus dem, was sich bisher über Dialektik ergeben hat, ist eines klar: *daß der λόγος die Zugangsart zum Seienden ist und daß der λόγος einzig die Möglichkeiten umgrenzt, innerhalb deren etwas über das Seiende und sein Sein zu erfahren ist*. Sachlich ist es deshalb wichtig, daß wir uns den Begriff des λόγος, der natürlich innerhalb dieser Fundamentalaufgabe vieldeutig gebraucht wird, so weit klären, daß wir selbst mindestens die Bedeutungsunterschiede kennen, die für Plato immer noch durcheinanderlaufen, entsprechend auch im Begriff des ὄν¹.

1. besagt λόγος so viel wie λέγειν, *Ansprechen von etwas*,
2. λεγόμενον, das Angesprochene, wobei gemeint ist das *Gesagte*, der *Gehalt* eines λέγειν,
3. besagt es zugleich das Angesprochene im Sinne des *Seienden*, das angesprochen wird, – das gewissermaßen, was eine angesprochene Sache von sich selbst her sagt, wie sie gleichsam auf unsere Anfragen bei ihr antwortet,
4. besagt λόγος so viel wie das *Gesagtsein*, der Satz, τὸ λέγεσθαι,
5. die *Angesprochenheit*, d. h. die Struktur des Angesprochenen, sofern es Angesprochenes ist: τὸ ἐν λόγῳ λεγόμενον.

¹ Rb. Hs. (am Rande der folgenden Ausführungen): 1. ein Verweis auf eine spätere Stelle [S. 581 in dieser Ausgabe], 2. das δηλοῦν, vgl. später ἀποφαίνεσθαι, ἀληθεύειν.

Diese fünf verschiedenen Bedeutungen im λόγος muß man sich gegenwärtig halten und jeweils aus dem Zusammenhang die eine oder andere heranziehen für das Verständnis.

Ferner ist zu beachten bei der Bestimmung des λέγειν als Ansprechen von etwas als etwas, daß das, *als was* ein Seiendes angesprochen wird, bedeuten kann:

1. es wird angesprochen *als Seiendes*, also hinsichtlich einer konkreten Seinsbestimmung, – Ansprechen als Aufdeckung eines bestimmten Sachgehaltes eines Seienden.

2. kann das Als-was im Ansprechen von etwas als etwas bedeuten einen *Charakter des Seins*, nicht des Seienden.

Der Ausdruck λέγειν ist also gebraucht sowohl für *ontisches* wie für *ontologisches* Sprechen. Daß das Letztere in der Tat gesehen ist, zeigt sich in der Formulierung: διαπορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων (vgl. 253b10), die λόγοι durchlaufen, wobei thematisch ist das Gesagte im Wie seines Gesagtseins.

So können wir die Dialektik im platonischen Sinne, wie sie auf dieser höheren Stufe der Betrachtung Platons heraustritt, – gemäß dem Schluß (253e1 sq) der obigen Charakteristik – kurz bestimmen als die *Aufweisung der Möglichkeiten des Mit-einander-Anwesendseins im Seienden, sofern es im λόγος begegnet*.

d) Dialektik als Sache des Philosophen.

Der Aufenthaltsort von Philosoph und Sophist: Die Helle des Seins und die Dunkelheit des Nichtseins. Der Vorrang der thematischen Klärung des Sophisten

Diese dialektische Wissenschaft ist nur dann möglich, wenn einer imstande ist, καθαρῶς τε καὶ δικαίως (e5), »rein und angemessen«, zu philosophieren, also nur für den, der sich im νοεῖν bewegen kann, für den also, der die ἀόρατα sieht, der das gerade sieht, was man mit den sinnlichen Augen nicht sieht. Dialektik kann nur der treiben, der über das reine Sehen verfügt. ἐν τοιούτῳ τινὶ τόπῳ τὸν φιλόσοφον ἀνευρίσομεν (vgl. 253e8 sq),

nur an diesem Ort, da also, wo man auf das Seiende in seinem Sein hinsieht im νοεῖν, »ist der Philosoph zu finden«. Aber auch hier: ἰδεῖν μὲν χαλεπὸν (e9), »ist er schwer genug zu sehen«. Aber die »Schwierigkeit«, χαλεπότης (254a2), den Philosophen zu sehen, und die, den Sophisten zu sehen, sind beide verschieden. Der Sophist nämlich flüchtet sich εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα (254a4 sq), »in die Finsternis des Nichtseienden«, und er klammert sich in seinem finsternen Geschäft daran. διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός (a5 sq), »er ist schwer zu sehen wegen der Dunkelheit seines Aufenthaltsortes«. Der Philosoph dagegen τῇ τοῦ ὄντος αἰεὶ προσκειμένος διὰ λογισμῶν ἰδέει (vgl. a8 sq), ist ganz an das Seiende, sofern es rein gesichtet ist, weggegeben. Er ist schwer zu sehen, διὰ τὸ λαμπρὸν τῆς χώρας (vgl. a9), »wegen der Helligkeit des Ortes«, an dem er sich aufzuhalten hat. Denn diese Helle blendet, so daß in ihr selbst wiederum keine Unterschiede zu sehen sind für das ungeübte und unwürdige Auge. Die Augen der Menge nämlich, sagt Plato, sind außerstande, πρὸς τὸ θεῖον καρτερεῖν ἀφορῶντα (vgl. b1), »das Hinsehen auf das Göttliche lange auszuhalten«. Über den Philosophen, τάχα ἐπισκεψόμεθα σαφέστερον, ἂν ἔτι βουλευμένοις ἡμῖν ᾗ (b3 sq), »könnten wir wohl noch genauer handeln, wenn es noch weiter von uns gewünscht würde«; das will besagen: die weitere Betrachtung über den Philosophen ist in unser Belieben gestellt, also sachlich nicht gefordert. Aber: περὶ τοῦ σοφιστοῦ δῆλον ὡς οὐκ ἀνετέον πρὶν ἂν ἱκανῶς αὐτὸν θεασώμεθα (vgl. b4 sq), »beim Sophisten dürfen wir nicht ablassen, bis wir ihn ganz hinreichend in den Blick bekommen haben«^a. Hier wird deutlich, daß die Untersuchung dessen, wo sich der *Sophist* aufhält und was er selbst ist, einen *Vorrang* hat *vor der Untersuchung über den Philosophen*. Denn – das ist der unausgesprochene Gedanke – *der Philosoph klärt sich von selbst auf*, und das einzig nur in der philosophischen Arbeit selbst. Der Sophist dagegen muß von vorne-

^a Rb. Hs.: durchschauen.

herein zum Thema gemacht werden, weil er gerade, solange er unverstanden ist, jede philosophische Forschung zur Unmöglichkeit verdammt. Er, als die Verkörperung des Nichtseins, muß erst aus dem Wege geschafft werden, damit der Blick des Philosophen auf das Sein des Seienden und seine Mannigfaltigkeit frei werden kann. Man kann also aus dieser Stelle nicht herauslesen, Plato habe noch einen Dialog geplant neben dem »Sophisten«, den über den Philosophen, und dies so wenig, daß hier vielmehr umgekehrt gerade deutlich wird, wie die entsprechende ausdrückliche Explikation des Philosophen an Dringlichkeit zurücksteht hinter der über den Sophisten. Das entspricht ganz der *sokratischen Haltung der platonischen Philosophie, die das Positive selbst nur gibt in der Durchführung* und nicht in der eigentlichen thematischen Reflexion. Es ist also wichtig, zu beachten, daß inmitten der Erörterung über die Dialektik – nachher folgt eine erneute Charakteristik derselben – wiederum auf den Sophisten und seine Aufklärung hingewiesen wird, so daß deutlich genug wird, daß die Definitionen des Sophisten keine Spielereien sind, sondern den positiven Sinn haben, die Faktizität des $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ aufzuweisen als die, die jeder philosophischen Forschung den Weg versperrt.

Bevor wir uns in die eigentliche dialektische Untersuchung selbst begeben, wollen wir noch einmal das *Ergebnis* der bisherigen Charakteristik der Dialektik betrachten.

e) Das Ergebnis der bisherigen Charakteristik der Dialektik.
Wesensmomente und Grundvoraussetzung der Dialektik

Plato fordert für die Aufgabe, die die Dialektik zu bewältigen hat: μετ' ἐπιστήμης τινὸς διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι (vgl. 253b9 sq), »mit einem gewissen sich Auskennen die λόγοι – als λόγοι – zu durchlaufen«. Die Kenntnis, die vorausgesetzt ist im Sinne einer παιδεία, d.h. einer methodischen Disposition, betrifft *einmal* die Orientierung darüber, daß es bei dieser Forschung dar-

auf ankommt, *das λεγόμενον ὄν, so wie es im λόγος da ist*, sich zu vergegenwärtigen; *zweitens* betrifft sie die Orientierung darüber, daß es dabei darum geht, dieses λεγόμενον ὄν zu befragen auf die δύναμις κοινωνίας, und zwar so, daß die Zusammenhänge der Seinsstrukturen, wie sie sich in dieser Orientierung ergeben, nicht willkürlich nebeneinander liegen, sondern daß es darauf ankommt, sie jeweils *auf Eines zurückzuführen, εἰς ἓν συνάγειν, so daß von diesem Einen her die ganze Seinsgeschichte eines Seienden bis zu seiner Konkretion verfolgt werden kann*. Das sind die wesentlichen Momente der methodischen Grundstruktur der Dialektik im Sinne Platos.

Grundvoraussetzung für diese dialektische Aufgabe und ihre Bewältigung ist das, was Plato bisher auseinanderlegte in den methodischen Auseinandersetzungen mit den Ontologien: daß *Sein* nichts anderes besagt als δύναμις, δύναμις *des* κοινωνεῖν, das Möglich-sein als Zusammen-sein⁹. Dieser Seinsbegriff der δύναμις κοινωνίας ist die eigentliche ὑπόθεσις, das, was im Vorhinein schon gesetzt ist, worüber man sich verständigt haben muß, wenn man überhaupt einen Schritt innerhalb der Dialektik tun will. Dieser Seinsbegriff ist nichts Vorläufiges, sondern er ist gerade für Plato die Grundvoraussetzung für das Geschäft der Dialektik. Plato hat offenbar, wenn er diesen Begriff der δύναμις als Auslegung des eigentlichen Sinnes von Sein vorausschickt, ein klares Bewußtsein gehabt von dem Voraussetzungscharakter dieses Seinsbegriffs selbst. Das wird deutlich in der dialektischen Untersuchung selbst. Freilich, was das nun eigentlich ist, was damit vorausgesetzt wird in der δύναμις κοινωνίας, darüber hat Plato nicht weiter nachgedacht. Und dem nachzufragen, lag auch nicht im Horizont seiner und überhaupt der griechischen Ontologie. Was er mit der δύναμις κοινωνίας als ὑπόθεσις herausstellte, ist in gewissen Grenzen das Letzte, wozu die griechische Ontologie auf dem Boden ihrer Forschung gelangen kann. Damit ist nicht gesagt, daß diese

⁹ Anm. von Hg.: Diese Formulierung findet sich einzig bei S. Moser.

δύναμις κοινωνίας, nicht selbst eine weitere Aufklärung ihres Sinnes forderte und ermöglichte¹⁰.

§ 77. *Die dialektische Fundamentalbetrachtung*¹. (254b–257a)
Die Dialektik der μέγιστα γένη

a) Einführende Bemerkungen.

Boden, Thema und Absicht der folgenden dialektischen Analyse

Bei der folgenden dialektischen Analyse ist neben dem sachlichen Ertrag der einzelnen Schritte vor allem ins Auge zu fassen, daß der Seinsbegriff der δύναμις κοινωνίας überall als der *Boden der Erörterung* sich zeigt. Deshalb betont auch Plato noch einmal kurz vor der eigentlichen Untersuchung die Bedeutung dieser ὑπόθεσις und dessen, was in ihr beschlossen liegt. In der Idee der δύναμις κοινωνίας liegt:

1. τὰ μὲν τῶν γενῶν κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις (vgl. 254b7 sq),
2. τὰ δὲ μὴ (b8)
3. τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον (b8)
4. τὰ δ' ἐπὶ πολλὰ (b9). Mit der 3. und 4. Bestimmung ist eine mehr oder minder weitreichende sachhaltige Verwandtschaft der Seinsstrukturen betont.
5. τὰ δὲ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι (vgl. b9 sq). Es gibt solche Seinsstrukturen, die »durch alles hindurch« da sind, und »nichts hindert, daß sie mit Allem gemeinsam« – beachten Sie wieder das Perfektum – »schon da sind«. Sie sind das vor allem Anwesende und Gegenwärtige, so daß alles andere nicht ist, wenn nicht schon diese Strukturen διὰ πάντων mit da sind.

¹⁰ Rb. Hs.: *Zeit*. Vgl. εἶδη, γένη oben 354 [= S. 524 dieser Ausgabe].

¹ Überschrift gemäß Heidegger (s. S. 557).

Für die jetzige Betrachtung, sagt Plato, kommt es darauf an, daß wir «σκοπεῖν μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, »nicht über alle möglichen εἶδη die Untersuchung anstellen«, ἵνα μὴ παρατῶμεθα (c2 sq), damit wir in dem Vielfachen dieser Strukturen »nicht verwirrt werden«. Sondern: προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων εἴητα (c3 sq), »wir nehmen heraus einige von den höchsten Angesprochenen«, d.h. von denjenigen, die immer in jedem λέγειν angesprochen werden. Es geht also um eine gewisse Auswahl, und zwar um keine beliebige, sondern um ein Herausnehmen dessen, *was jedem Seienden als Seiendem zukommt*. Demnach muß, was in dieser Erörterung und innerhalb der Grenzen der folgenden dialektischen Erörterung herausgestellt wird, offenbar den *Charakter des διὰ πάντων* haben. Die Strukturen und Resultate, die herausgestellt werden, haben selbst *universal-ontologische Bedeutung*. Diese herausgenommenen μέγιστα γένη werden nach zwei Hinsichten befragt: 1. ποῖα ἑκαστά ἐστὶν (c4), wie jedes an ihm selbst als λεγόμενον aussieht, 2. πῶς ἔχει δυνάμει κοινωνίας ἀλλήλων (vgl. c5), »wie es mit der Möglichkeit zum Miteinandersein mit Anderen bestellt ist«. Es geht also darum, die Seinscharaktere daraufhin zu betrachten, 1. ποῖα, wie sie an sich selbst ihrem eigenen kategorialen Gehalt nach aussehen, 2. welches innerhalb der κοινωνία des Seienden ihre mögliche kategoriale Funktion ist.

Plato betont ausdrücklich: Es kommt bei dieser Untersuchung nicht auf jede mögliche Durchsichtigkeit überhaupt an, die für eine dialektische Betrachtung zu erreichen wäre, sondern wir wollen nur so viel Klarheit, damit wir einsichtig machen das, was uns eigentlich thematisch beschäftigt: ὡς ἐστὶν ὄντως μὴ ὄν (d1), »daß in der Tat das Nichtseiende ist«. So kommt Plato jetzt von der allgemeinen ontologischen Erörterung und der Kritik der vorangegangenen Ontologien auf die Frage, die vom *Sophisten* her gestellt war, zurück. Zugleich wird jetzt klar auseinandergelegt, in welchen methodischen Horizont diese Frage gestellt wird: Sie soll aufgelöst werden innerhalb einer dialektischen Erörterung dessen, was am mei-

sten und primär in jedem Angesprochenen als Angesprochenem gesagt wird. Demnach wird auch die Lösung der Frage nach dem Sein des Nichtseienden entsprechend universal zu verstehen sein.

Nun beginnt Plato die eigentliche dialektische Untersuchung (254d4 sqq.). Für das Verständnis dieser folgenden Betrachtung muß man sich klar darüber sein, daß man sie zunächst in einem rohen Wortsinn vielleicht leicht versteht, daß es auch gelingt, die Verklammerung der einzelnen Schritte und der Argumentation sich klarzumachen. Aber damit ist noch nicht gewährleistet, daß man den eigentlichen phänomenalen Gehalt dessen, um was es sich hier handelt, sich zur Ausweisung bringt. Wenn Sie selbst versuchen, diese Erörterung nachzuvollziehen – was natürlich erfordert ist für das Verständnis –, dann müssen Sie sich darüber klar sein, daß Sie nicht jedesmal und ohne weiteres die Zusammenhänge in der gleichen Durchsichtigkeit sehen. Es bedarf dazu immer einer sehr scharfen Disposition der Augen, die man nicht ständig und, wie man es wünscht, zur Verfügung hat. Ich mache Sie also ausdrücklich auf die Schwierigkeit dieser Erörterung aufmerksam und darauf, daß Sie sich selbst nicht täuschen dadurch, daß Sie ein gewisses Wortverständnis des Folgenden gewinnen.

b) Die fünf μέγιστα γένη: κίνησις – στάσις – ὄν – ταῦτόν – ἕτερον.
Herausstellung ihrer Eigenständigkeit

α) Die Vorgegebenheit von κίνησις – στάσις – ὄν. Ihr Verhältnis

Die Betrachtung beginnt damit, daß die μέγιστα der γένη, um die es sich hier handelt, aufgezählt werden: τὸ ὄν αὐτό, *das Sein selbst*, στάσις und κίνησις (vgl. 254d4 sq.). Diese drei Grundbegriffe: ὄν, κίνησις, στάσις, sind *vorgegebene*. Das sind diejenigen Stämme, um die sich die vorangegangene kritische Erörterung der Ontologien konzentrierte. *Mit ihnen ist der gesamte Hori-*

zont vorgegeben, um den es sich in diesem Dialog handelt, sofern in κίνησις und στάσις das γινώσκειν bzw. das ἀληθές und ψεύδος und in eins damit der mögliche Gegenstand des γινώσκειν, das ἀλ δν, bestimmt ist. Zugleich sind damit diejenigen Titel der Frage nach dem Sein fixiert, die die alte griechische Seinsforschung beschäftigten, so daß die alten Erörterungen in diese neue dialektische aufgehoben sind.

Es wird zunächst betont, daß zwischen στάσις und κίνησις das Verhältnis der Ausschließung besteht. Καὶ μὴν τῷ γε δύο φαιμέν αὐτοῖν ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλῳ (d7 sq). Wir sagen und haben das früher – 250a8 sq – schon gesagt, daß κίνησις und στάσις ἐναντιώτατα sind, diejenigen, die am weitesten gegeneinander sind². κίνησις und στάσις repräsentieren eine völlige Ausschließung gegeneinander, hier formuliert durch ἀμείκτω, »unvermischbar«. κίνησις und στάσις sind also gegeneinander ausgeschlossen. Andererseits aber: τὸ δὲ γε δν μαικτὸν ἀμφοῖν (d10), »das Sein ist beiden zugemischt«, d.h. ist in beiden da. Denn beide sind ja irgendwie. Und das Sein der beiden wurde in der früheren Analyse klargemacht am Phänomen des γινώσκειν, das, sofern es ist, κίνησις und στάσις in sich schließt³. So sind drei γένη vorgegeben für die dialektische Erörterung und zwar in einem bestimmten Zusammenhang: κίνησις und στάσις in gegenseitiger Ausschließung, beide aber in Gemeinschaft mit dem δν.

β) ταῦτόν und ἕτερον als Thema der weiteren Untersuchung.

Bestimmung der Aufgabe und Vorwegnahme des Resultats

254d Ende wird die eigentliche Frage gestellt, die einen neuen phänomenalen Zusammenhang innerhalb dieser Seinsstrukturen gleichsam aufreißt: Οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν (d14 sq), »es ist aber doch ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν, jedes der beiden, κίνησις und στάσις, ἕτερον, zum einen ein Anderes, und zugleich αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν,

² Vgl. S. 515.

³ Vgl. S. 487 f.

es selbst, jedes an ihm selbst ein *Selbiges*«. Τί ποτ' αὐτὸν οὕτως εἰρήκαμεν τό τε ταῦτόν καὶ ἄτερον; (e2 sq) »was haben wir nun aber wieder auf diese Weise gesagt, wenn wir sagen ›selbig‹ und ›anders?‹« Mit dieser Frage wird deutlich, wie nun das πορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων wirklich vollzogen wird: *Es wird zurückgefragt auf das, was im vorangegangenen Satz* – daß jedes von beiden ἕτερον und ταῦτόν sei – *gesagt sei*. Das ist *der erste eigentlich dialektische Schritt*. Es wird jetzt explizit gemacht, was in diesem λέγειν ἕτερον, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν eigentlich gesagt wird, oder, anders gewendet, es wird jetzt das, was in der Vorbereitung der Analyse nur formuliert wurde als δύο ἀμείκτω – »beide sind unvermischt gegeneinander« – schärfer gesagt und das Gesagte zugleich in den Blick gebracht. Wir sagen also, wenn wir sagen, κίνησις und στάσις sind verschieden, in beiden, κίνησις und στάσις, bezüglich ihres Gegeneinanderseins etwas mit, was uns bisher verdeckt war, nämlich ταῦτόν und ἄτερον. Es entsteht die Frage, ob das, was jetzt aus der schärferen Betrachtung des λεγόμενον im λόγος gesagt ist, – ob diese beiden, ταῦτόν und ἄτερον, selbst δύο γένη (e3), »zwei eigene neue Stämme« sind, ferner, ob sie τῶν μὲν τριῶν ἄλλω (e3), »gegen die drei anderen vorgegebenen selbst etwas anderes«, und weiter, ob sie συμμειγνυμένω ἐκαίνοις ἐξ' ἀνάγκης αἰεὶ (vgl. e4), »ob sie ständig und notwendig mit jenen zusammen da sind«, ob sie also solche γένη sind, denen der Charakter des διὰ πάντων zukommt, im Bilde gesprochen: ob sie den Charakter der Vokale haben. Diese Fragestellung ist einfach die Konkretion dessen, was vorhin formuliert wurde: Jedes der folgenden γένη soll befragt werden, ποῖα – also hier, ob die beiden je eigene sind –, und πῶς ἔχει δυνάμει κοινωνίας, wie es steht mit der Möglichkeit des Miteinanderseins – ob für diese neuen γένη, falls es solche sind, eine universale Gegenwart in jedem Seienden, in jedem möglichen Etwas, in Frage kommt oder nicht. Was also hier im Blick auf das λεγόμενον, auf das, was wir jetzt eben gesagt haben, herausgestellt wird, wird zugleich vor das dialektische Kriterium gestellt, d. h. befragt auf seinen Charak-

ter der δύναμις κοινωνίας. Wenn diese drei aufgestellten Fragen – ob es eigene γένη, verschieden von den drei anderen, und universale sind – bejaht werden müßten, dann ergäben sich πάντε (e4), »fünf« statt der drei, und zwar, wie wir jetzt sehen, ohne daß etwas sachlich Neues, neue sachliche Gegenstände hinzugetreten wären; sondern rein aus dem λόγος selbst wird etwas aufgedeckt, was in dem Bisherigen verborgen lag. Es wird auch nicht in irgendeinem Sinne deduziert, sondern es wird aufgedeckt, *nachgesehen*, was noch und schon da ist^{*}. Ich betone ausdrücklich den ganz undeduktiven Charakter dieser dialektischen Betrachtung. ἡ [...] λανθάνομεν ἡμᾶς αὐτοῦς (e5 sqq), »oder sind wir uns am Ende dabei verborgen«, wenn wir im Grunde ταῦτόν und θάτερον, das Selbige und das Andere, ὡς ἐκείνων τι προσαγορεύοντες (255a1 sq) »als etwas von jenen ansprechen?« Das heißt: Sind wir am Ende blind gegenüber diesen beiden Phänomenen, ταῦτόν und θάτερον, und sehen nicht, daß sie gegenüber den dreien etwas anderes präsentieren. Oben nämlich, bei der früheren Erörterung der Kritik der alten Ontologien, wurde mit Hilfe dieser Blindheit, d. h. mit Hilfe des Übersehens des ταῦτόν und ἑτερον argumentiert. Damit soll es jetzt ein Ende haben. Dieses λανθάνειν soll jetzt aufgedeckt werden. Wir müssen uns ganz klar zur Ausweisung bringen, daß wir neue Seinscharaktere vor uns haben, die mit den vorgegebenen dreien nicht zusammenfallen. Es handelt sich also um eine *ausdrückliche Sichtbarmachung, einmal der Eigenständigkeit des ταῦτόν und θάτερον und zugleich ihrer universalen Gegenwart in jedem möglichen Etwas*.

Für das Verständnis der endgültigen und eigentlichen Analyse, die auf das ἕτερον zielt, kommt es darauf an, zu sehen, daß es Plato daran liegt, daß diese fünf im vorhinein festgehalten werden, eine bestimmte umgrenzte κοινωνία bezüglich dieser fünf γένη. Weil das für die weitere Aufklärung des ἕτερον und μὴ ὄν wichtig ist, muß der eigenständige Charakter des ταῦτόν

^{*} Rb. Hs.: sich geltend macht, an der Macht ist: δύναμις.

und des ἑτερον aufgewiesen werden. Es muß gezeigt werden, daß das ταῦτόν sowohl wie das ἑτερον von den drei vorgegebenen verschieden ist und demnach jedes für sich als etwas gefaßt, d. h. im griechischen Sinne gezählt werden muß, so daß der ἀριθμὸς πέντε festzuhalten ist.

Ich will das Resultat der Betrachtung vorwegnehmen, damit Sie eine gewisse Orientierung für das Verständnis haben. Ἄλλ' οὐ τι μὴν κίνησις γε καὶ στάσις οὐθ' ἑτερον οὔτε ταῦτόν ἐστι (255a4 sq). κίνησις besagt doch nicht ἑτερον und auch nicht ταῦτόν, ebensowenig besagt στάσις ἑτερον und ταῦτόν. Der sachhaltige Bestand jedes dieser vier γένη ist doch von jedem verschiedenen. Ὅτιπερ ἂν κοινῇ προσείπωμεν κίνησιν καὶ στάσιν, τοῦτο οὐδέτερον αὐτοῖν ὁλόν τε εἶναι (255a7 sq). »Was wir in beiden, in der κίνησις und στάσις, als mit da, κοινῇ, ansprechen, das kann nicht je eines der beiden selbst für sich sein«. Was beiden in gleicher Weise zugesprochen werden kann, der κίνησις wie der στάσις, das ist etwas, was nicht mit κίνησις als solcher identifiziert werden kann und ebensowenig mit στάσις, sofern die ὑπόθεσις gewahrt bleibt, daß sie voneinander verschieden sind. Diese Unmöglichkeit wird an den beiden Phänomenen κίνησις und στάσις selbst schon deutlich. Würde nämlich eines von ihnen, κίνησις z. B., das Andere sein, so würde es gleichsam das Andere »zwingen«, ἀναγκάσει (a12), zum Umschlagen in das Gegenteil seiner eigenen φύσις. Wäre also κίνησις ein ἑτερον – hier verstanden als *das* Andere –, so müßte die στάσις zur κίνησις werden, und umgekehrt, ἅτε μετασχόν τοῦ ἐναντίου (255b1), da ja, sofern κίνησις das Andere ist, dieses Andere »an seinem Gegenteil teilnimmt«. Es käme also dazu: κίνησις στήσεται καὶ στάσις αὐ κινήσεται (vgl. a10). Die Frage ist also, ob κίνησις überhaupt die Bestimmung des ἑτερον haben kann, ohne zur στάσις zu werden. Wenn das möglich sein soll, dann muß – das ist der unausgesprochene Gedanke, der die Betrachtung führt – der Begriff der Ausschließung, des Nichtseins, eine nähere Bestimmung erfahren, dann muß ein Unterschied bestehen zwischen diesen beiden Charakterisierungen: daß etwas selbst

das Andere ist und daß es anders ist, ein Anderes einem Anderen gegenüber. Die Formulierung 255a Ende ist deshalb so schwer verständlich zu machen, weil sich die Untersuchung absichtlich noch auf dem Boden des ungeklärten Begriffs von ἕτερον und ταῦτόν bewegt. Und sie kann sich darin bewegen, weil diese Art der Formulierung – daß κίνησις ἕτερον ist – genau der früheren Position Platos entspricht, auf der etwas in seinem Was angesprochen wird und diese Ansprechung so gedeutet wird, daß gesagt wird: in ihm ist das Was gegenwärtig. Wenn ich sage: dieser Stuhl da, das ist Holz, so besagt das auf dem Boden der früheren Position Platos und auch in gewissem Sinne noch der jetzigen neuen Position: es ist in diesem Etwas Holz anwesend. Analog besagt: κίνησις ist ἕτερον, nichts anderes als: κίνησις, Bewegung, ist Andersheit, bzw. στάσις ist Selbigkeit. *Es muß also verständlich gemacht werden, daß beiden Selbigkeit zugesprochen werden kann, ohne daß sie dasselbe sind, und daß jedem Verschiedenheit zugesprochen werden kann, ohne daß jedes das Andere ist.* Hier ist der eigentliche Knoten des Problems. Es kommt darauf an, diese Unklarheit im λέγειν aufzudecken, korrelativ den Sinn aufzuklären, in dem ταῦτόν und ἕτερον der κίνησις sowohl wie der στάσις und auch dem ὄν zugesprochen werden.

γ) Die Eigenständigkeit von ταῦτόν und ἕτερον gegenüber
κίνησις und στάσις

Unbestreitbar ist – das muß als phänomenaler Ausgangspunkt festgehalten werden –: Μετέχον μὴν ἄμφω ταύτου καὶ θάτερου (255b3). »Beide haben doch offensichtlich bei sich ταῦτόν und θάτερον, Selbiges und Anderes«. Μὴ τοίνυν λέγωμεν κίνησιν γ' εἶναι ταῦτόν ἢ θάτερον, μηδ' αὖ στάσιν (b5 sq). Nicht aber wollen wir sagen, Bewegung, als ein und dasselbe, als Selbiges an ihm selbst, sei die Selbigkeit, oder Ruhe, als verschieden-von, als verschieden von der Bewegung, sei die Verschiedenheit. Selbigkeit also und Verschiedenheit sind weder κίνησις noch στάσις,

und doch sagen wir: κίνησις ist ταῦτόν und ἕτερον. Damit ist soviel gewonnen, daß das ταῦτόν und ἕτερον zunächst gegenüber κίνησις und στάσις χωρὶς sind, etwas Anderes.

Aber die Frage ist noch nicht zu Ende gefragt, sofern jetzt die Möglichkeit besteht, daß ταῦτόν und ἕτερον vielleicht identisch sind mit dem dritten, dem ὄν.

δ) Die Eigenständigkeit von ταῦτόν und ἕτερον gegenüber dem ὄν.

ταῦτόν und ὄν. ἕτερον und ὄν. Die Deckungsungleichheit von ὄν und ἕτερον. Das πρὸς τι als fundierender Charakter des ἕτερον.

Ergebnis und weitere Aufgabe

Die Frage ist also, ob ταῦτόν und ἕτερον identisch sind mit dem ὄν. 'Ἄλλ' ἄρα τὸ ὄν καὶ τὸ ταῦτόν ὡς ἐν τι διανοητέον ἡμῖν (255b8 sq), »am Ende ist vielleicht Sein und Selbigkeit ὡς ἐν τι, als Eines, zu verstehen«. Diese Möglichkeit ist jedoch leicht zu erschüttern. Wenn wir nämlich Selbigkeit mit Sein identifizieren und auf dem Boden dieser Annahme sagen, was wir zu Anfang schon sagten, κίνησις und στάσις *seien*, in ihnen sei Sein, dann müßten wir bei der Annahme von Selbigkeit von Sein und Selbigkeit zugleich sagen: κίνησις und στάσις ταῦτόν. Das ist aber unmöglich. Deshalb ist auch die Selbigkeit, das ταῦτόν, vom ὄν verschieden. Das ταῦτόν ist also verschieden sowohl von κίνησις wie von στάσις wie vom ὄν. Demnach haben wir mit ihm ein τέταρτον (c5), *ein Viertes*, eine vierte Seinsbestimmung, die einen eigenen Seinscharakter hat, der nicht in die vorgegebenen drei auflösbar ist.

Τί δέ; τὸ θάτερον ἄρα ἡμῖν λεκτέον πέμπτον; (c8) »Ist vielleicht für uns entsprechend das ἕτερον als ein Fünftes zu nehmen?« ἢ τοῦτο καὶ τὸ ὄν ὡς δὺ' ἄττα ὀνόματα ἐφ' ἐνὶ γένει διανοεῖσθαι δεῖ; (c8 sqq) oder muß man am Ende bezüglich der Verschiedenheit doch sagen, daß sie mit dem ὄν in *ein γένος* fällt? Es ist zu beachten, daß Plato hier nicht schließt vom Boden des Resultats aus, im Sinne eines formalen Schlusses: daß das ταῦτόν ein An-

deres ist gegenüber den drei Vorgegebenen und daß demnach entsprechend wohl auch das *ἕτερον* ein Fünftes, Eigenständiges sei. Sondern das wird wiederum in einzelnen Schritten aufgewiesen. Plato verwendet eine besondere Energie auf die Abgrenzung des *ἕτερον* gegenüber den anderen vieren, so daß er diese Abgrenzung nicht nur einmal, sondern ein zweites Mal auf einer höheren Stufe verfolgt. Gerade *diese Aufweisung der Verschiedenheit des ἕτερον von den jetzt vorgegebenen vieren ist das Wesentliche der ganzen Betrachtung*. Denn durch den Aufweis der Verschiedenheit des *ἕτερον* von *ὄν*, *κίνησις*, *στάσις*, *ταυτόν* wird überhaupt der Begriff des *ἕτερον* durchsichtig. Mit dieser Durchsichtigkeit ist ein *neuer Begriff des »gegen«, des Gegenhaften*, gewonnen und damit *die Basis für eine neue Fassung der Negation*. Die ganze Analyse ist auf die Analyse des *ἕτερον*, auf seine mögliche oder nicht mögliche *κοινωνία* mit den Anderen orientiert.

Wie also steht es mit dem *ἕτερον* in seinem Verhältnis zu den dreien bzw., mit dem *ταυτόν* gerechnet, zu den vieren? Ist es als *πέμπτον λεκτέον* (vgl. 255c8), als Fünftes anzusprechen? Oder ist es mit dem *ὄν* in einem *γένος* zusammen? Für das Verständnis des Folgenden wie auch der eigentlichen Abgrenzung des *ἕτερον* gegenüber dem *ἐναντίον*, muß man beachten, daß *ἕτερον* für Plato hier noch vieldeutig ist und auch im ganzen Dialog eine gewisse Vieldeutigkeit nicht verliert, sofern *ἕτερον* einmal besagt *ein Anderes*, zweitens *τὸ ἕτερον*: *das Anders-sein-als*, also die Seinsbestimmung eines Anderen, das als Anderes ist, welches eben ist in der Weise des Anders-seins, drittens *ἑτερότης*, *Andersheit*. Weil es sich hier aber für Plato um ein *γένος* handelt, das gleichsam ganz leer ist, ein Oberstes, das jedem möglichen Etwas, wie nachher deutlich wird, zukommt, verschwimmt für ihn von vorneherein der Unterschied, bzw. er kommt noch gar nicht zu einem Unterschied von *ἕτερον* als »ein Anderes« und »Anders-sein« bzw. »Andersheit«. Es ist das spezifisch Platonische der ontologischen Betrachtung, daß diese drei Bedeutungen durcheinanderlaufen.

Die Betrachtung des ἑτερον in seiner Abgrenzung gegen die vier – bzw. dann auch in seiner κοινωνία mit den vier – wird eingeleitet mit einer allgemeinen Feststellung, die nachher in einem gewissen Sinne zurückgenommen wird: τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι (c12 sq) – zu beachten ist hier das λέγεσθαι! – das λέγειν der ὄντα ist ein solches, »daß τὰ μὲν, die einen vom Seienden, gesagt werden immer καθ' αὐτά, von ihnen selbst, τὰ δέ, die anderen aber πρὸς ἄλλα, in bezug auf Anderes«. Sofern hier vom ἀεὶ gehandelt wird, ist dieser Satz ein allgemeiner, der universal jedes Seiende betrifft. Der λόγος ist also, ganz allgemein genommen, entweder ein schlichtes Ansprechen von etwas an ihm selbst oder ein Ansprechen von etwas im Hinblick auf etwas, das ein Vorgegebenes in bezug auf ein Anderes bestimmt. Das besagt: im λέγειν, im Ansprechen des Seienden, ganz allgemein genommen, wird das Seiende in zwei Richtungen erschlossen: erstens als es selbst in seiner schlichten Anwesenheit, zweitens in der Weise des πρὸς τι, im Hinblick auf einen Bezug zu. Korrelativ auf den λόγος kann also das Seiende in seiner möglichen Anwesenheit charakterisiert werden als ein solches, das entweder an ihm selbst schlicht da ist oder im Charakter des πρὸς τι, In-Beziehung-auf. Im λέγειν wird eine doppelte Präsenz des Seienden faßbar: »an ihm selbst« und »in bezug auf«.

Auf dem Boden dieser allgemeinen Feststellung sagt Plato: Τὸ δὲ γ' ἑτερον ἀεὶ πρὸς ἑτερον (255d1), jedes ἑτερον ist an ihm selbst πρὸς. Es liegt also *in der Struktur des ἑτερον selbst noch ein ursprünglicherer Charakter*, den Plato hier als solchen nicht fixiert, *das πρὸς τι*. Das Anders ist immer nur möglich als Anders-als. In diesem Anders liegt eben das πρὸς, »zu«¹.

Es ist merkwürdig und gerade eines der deutlichen Dokumente für die innere Begrenztheit der griechischen Ontologie, daß Plato hier bei der Analyse des ἑτερον auf das Phänomen des πρὸς, des Beziehungsweise, stößt, aber nicht imstande ist,

¹ s. Anhang.

gerade im Sinne seiner eigenen Dialektik und dialektischen Aufgabe, dieses $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ als eine universalere Struktur sichtbar zu machen, sofern dieses $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ auch noch ein apriorisches Strukturmoment des $\kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ist. Auch in der Selbigkeit, im Ansich, liegt das Moment des $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$, nur daß hier das Beziehungsweise auf es selbst zurückweist. Hier ist also ein Dokument für eine oft zu beobachtende Tatsache für solche Forschungen, daß man ein Phänomen schon in gewisser Weise in der Hand hat und bis zu einem gewissen Grade ausdrücklich macht, daß man aber doch nicht imstande ist, dieses Phänomen seinerseits ausdrücklich auf den Begriff zu bringen und ihm selbst seine kategoriale Funktion anzuweisen. Denn Plato läßt hier wie auch in seinen späteren Dialogen das $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ nicht zu seiner fundamentalen und universalen Bedeutung kommen, die ihm eigentlich sachlich in bezug auf das $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ und $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ zukommen müßte. Im »Philebos« z. B. wird deutlich, daß Plato zwar das $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ kennt, aber es nicht in seiner kategorialen Funktion und in seiner primären Stellung vor dem $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ eigentlich sieht. Er sagt da: $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \gamma\alpha\rho\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\ \kappa\alpha\lambda\acute{\alpha},\ \delta\lambda\lambda'\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ (vgl. Phil. 51c6 sq), »diese Seienden sind nicht beziehungsweise schön«, d. h. schön im Hinblick auf etwas anderes, »sondern immer schön, an ihnen selbst«. Hier – im »Sophisten« – ist das $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ nur für das $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ selbst in Anspruch genommen als eine begriffliche Bestimmung desselben, nicht etwa gegen das $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ herausgehoben als ein ursprüngliches Apriori für das $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ selbst.

Auf Grund dieser Unterscheidung der Seienden an ihnen selbst und der Seienden im Charakter des $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ versucht nun Plato, das $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ gegen das $\delta\upsilon\nu$ abzugrenzen. Wenn $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ notwendig ist anders-als, d. h. wenn in der Struktur des $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ notwendig liegt $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$, dann besteht zwischen $\delta\upsilon\nu$ und $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ eine $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$. Denn: $\epsilon\iota\pi\epsilon\rho\ \theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\mu\phi\omicron\iota\nu\ \mu\epsilon\tau\epsilon\iota\chi\epsilon\ \tau\omicron\iota\nu\ \epsilon\iota\delta\omicron\iota\nu\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\nu,\ \eta\nu\ \acute{\alpha}\nu\ \pi\omicron\tau\acute{\epsilon}\ \tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omega\nu\ \epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu\ \omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ (255d4 sqq). Wenn es Andersheit gäbe sowohl im Felde des $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$, im Sinne des $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$, wie in dem des $\delta\upsilon\nu$, dann gäbe es auch Andersheiten,

die nicht sind, was sie sind, nämlich ἕτερον πρὸς. Wenn also ἕτερον und ὄν dasselbe Feld hätten und wenn es doch, wie wir gehört haben, ὄντα gibt καθ' αὐτά, dann müßte es auch Andersheiten geben, die nicht anders sind im Charakter des Andersals. Nun aber, sagt der ξένος, ist für uns völlig klar: Was als anderes charakterisiert ist, das ist, was es ist, notwendig in bezug auf ein Anderes. ὅτιπερ ἂν ἕτερον ἢ, συμβέβηκεν ἐξ' ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι (d6 sq). Was immer es ist als ἕτερον, das ist es als ἕτερον πρὸς. *Also decken sich ὄν und ἕτερον nicht, sofern es ὄντα gibt, die nicht den Charakter des πρὸς τι haben.* Sondern Andersheit gibt es nur in einem beschränkten Feld: da, wo das ἕτερον herrscht. Die Nichtdeckung von ἕτερον und ὄν, von Sein und Andersheit, besagt: *Sein ist verschieden von Andersheit.* Das heißt: *das ἕτερον ist selbst, als Andersheit, etwas Anderes als das ὄν,* demnach ein *Fünftes* neben ταῦτόν, κίνησις, στάσις und ὄν. Der Gedanke ist der: In jedem ἕτερον ist zwar ein ὄν, aber nicht in jedem ὄν ist ein ἕτερον.

So ist also zu unterscheiden zwischen der φύσις eines γένος, dem, was es an sich selbst schon ist in seinem eigenen kategorialen Gehalt: Sein, Andersheit, Selbigkeit, – diese φύσις ist zu unterscheiden von ihm, sofern es ist μετασχόμενον ἄλλου, sofern ein Anderes mit ihm mit da ist. Zugleich ist für das Folgende zu beachten, daß dieser jetzt herausgestellte Unterschied zwischen Sein und Andersheit – der den kategorialen Gehalt dieser beiden γένη betrifft –, nicht ausschließt, daß gerade jedes Seiende als Etwas ein Anderes ist. Das ist die merkwürdige Unklarheit, die hier noch bei Plato besteht: daß er zwar mit diesem Unterschied arbeitet, ihn aber doch nicht eigentlich als solchen herausstellt. Hier, wo wir stehen, spricht Plato von einer Nichtdeckung des kategorialen Gehaltes von ὄν und ἕτερον, später aber sucht er gerade zu zeigen, daß jedes ὄν ἕτερον ist. Die Nichtdeckung des kategorialen Gehaltes widerstreitet nicht der Deckung des Bereiches der kategorialen Anwesenheit, dessen, was durch diese Kategorien bestimmt ist. Es besteht also ein Unterschied zwischen der Nichtdeckung des ka-

tegorialen Gehaltes und der Deckung des Bereiches der Anwesenheit der Kategorien, von denen hier die Rede ist und die als solche διὰ πάντων, durch alle hindurch da sind. Bei jedem ὄν ist also auch das ἔτερον.

So sind fünf γένη als eigenständige herausgestellt. Πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἰδεσιν οὖσαν (255d9 sq). Sie werden hier als εἶδη bezeichnet. Daraus ist ersichtlich, daß für Plato kein Unterschied zwischen γένος und εἶδος besteht. Man darf also auch in bezug auf die Stelle, die wir früher – wenigstens für mich – als unaufklärbar übergegangen haben⁶, nicht den späteren Unterschied von Gattung und Art für die Interpretation heranziehen.

Diese fünf sind es jetzt, ἐν οἷς προαιρούμεθα (255e1), »in welchen« wir uns mit dem, was wir nachher untersuchen, bewegen. Man hat versucht, dieses ἐν οἷς προαιρούμεθα, weil es sprachlich merkwürdig ist, einfach zu wenden in ἃ προαιρούμεθα. Das verdirbt den Sinn. Dieser eigentümliche Sprachgebrauch, der sehr selten ist, ist für das, um was es sich hier handelt, ganz angemessen. Plato will nicht einfach anmerken, daß diese fünf das Thema des Folgenden sind – es handelt sich nicht um die Ankündigung einer Disposition –, sondern er will mehr sagen: diese fünf wollen wir als herausgestellt festhalten, ἐν οἷς – und eben nicht ἃ – προαιρούμεθα, »im Umkreis welcher« sich die Vorgabe bewegt, d.h. diese fünf müssen als *Boden* der weiteren dialektischen Analyse festgehalten werden; das προαιρούμεθα hat also einen betonten Sinn.

Oben schon, wo die dialektische Untersuchung eingeleitet wurde, hat Plato die beiden Hinsichten charakterisiert, unter denen die εἶδη zu betrachten sind: 1. ποῖα, 2. bezüglich ihrer δύναμις κοινωνίας. So ist jetzt die Frage: Welches ist die δύναμις κοινωνίας für das ἔτερον? Die ganze folgende Betrachtung konzentriert sich auf das ἔτερον. Ist es ein solches, eine solche φύσις, die διὰ πάντων διεληλυθῆναι (vgl. e3 sq), die, »durch alles

⁶ 253d5–e2. Vgl. S. 528 f.

Andere hindurchgegangen«, da ist? Dies wird jetzt zunächst in der Beschränkung auf diese fünf aufgezeigt. Diese fünf aber sind formal allgemeine Seinscharaktere im platonischen Sinn. Deshalb ist das, was an ihnen bestimmt ist, später universal gültig.

c) Die δύναμις κοινωνίας des ἑτερον

α) Die durchgängige Anwesenheit des ἑτερον im Bereich der fünf μέγιστα γένη. Exemplifiziert an der κίνησις

Plato nimmt den Unterschied, der oben zur Charakteristik von ὄν und ἑτερον verwendet wurde, wieder auf und betont, daß jedes Etwas οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν (255e4 sq), nicht durch seinen eigenen kategorialen Gehalt als solchen ein Anderes ist, sondern διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου (e4 sq), »durch das Mit-haben der Idee des Anderen«. Das will besagen: Jedes Etwas, jedes γένος, ist ἑτερον »dadurch, daß es bei sich hat die ἰδέα, die Sichtbarkeit, von Anderssein«. Das ist eine sehr scharfe Formulierung, wenn man ἰδέα nur richtig faßt: »Sichtbarkeit« von Anderssein. Plato will damit sagen: Jedes mögliche Etwas hat als Etwas zugleich die Möglichkeit, daß an ihm sein Anderssein gegen Anderes gesehen werden kann: δύναμις κοινωνίας. Die φύσις erschöpft nicht das, was ist, sondern Sein ist gerade aus der δύναμις κοινωνίας ursprünglicher zu verstehen. Von da aus versucht nun Plato, das ἑτερον systematisch durch alle anderen γένη hindurch zu verfolgen. Ich betone ausdrücklich, daß das ἑτερον das dialektische Thema ist und nicht die κίνησις, von der im Folgenden noch ständig gesprochen wird. Die κίνησις ist nur der Leitfaden, an dem die universale Anwesenheit des ἑτερον durch alle hindurch aufgezeigt wird. Ὡς δὲ λέγωμεν ἐπὶ τῶν πέντε καθ' ἑν ἀναλαμβάνοντες (255e8 sq). »So wollen wir durchsprechen«, λέγωμεν – nicht zu verstehen im blassen Sinne von λέγειν, sondern im dialektischen Sinne des Heraushebens dessen, was im λέγειν gesagt ist –, so wollen wir in diesem dialektischen Sinne herausheben, was gesagt ist, »in

bezug auf diese fünf, und zwar so, daß wir jedes der fünf einzeln für sich vernehmen«. Nachdem die fünf in ihrer Unterschiedenheit festgestellt sind, ist das Ziel der folgenden Betrachtung, die durchgängige Anwesenheit des ἑτερον in ihnen aufzuzeigen.

αα) Ausgangspunkt: Wiederaufnahme des Verhältnisses von
κίνησις – στάσις – ὄν – ταυτόν

Zunächst wird Früheres aufgenommen: Πρῶτον μὲν κίνησιν, ὥς ἐστι παντάπασιν ἕτερον στάσις (255ell sq). κίνησις wurde zunächst gegenüber στάσις unterschieden; es wurde gesagt: Wenn beide ἐναντιώτατα sind, dann ist κίνησις *nicht* στάσις, dann ist sie παντάπασιν ἕτερον. Ferner wurde schon früher gesagt: Ἔστι δὲ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος (256a1), κίνησις *ist*. Also erstens: in der κίνησις ist nicht da στάσις, dagegen ist in ihr ὄν. Ferner wurde oben schon gesagt: Αὐδὴς κίνησις ἕτερον ταύτῳ (vgl. a3), sie ist auch unterschieden vom ταύτῳ. Damit ist nichts Neues gesagt, sondern nur das, was schon gesagt war, für die folgende Betrachtung zusammengekommen. Beachten Sie wohl: herausgehoben wird bei der κίνησις gegenüber der στάσις das Verschiedensein, gegenüber dem ὄν das Mitdasein mit ihr, gegenüber dem ταύτῳ wieder das Verschiedensein.

Mit 256a7 beginnt nun die schärfere Explikation, und zwar in der Reihenfolge, daß 1. das ταύτῳ, 2. die στάσις, 3. das ἕτερον, 4. das ὄν behandelt wird, und zwar mit Rücksicht darauf, daß in ihnen sowohl das ἕτερον da ist wie das ταύτῳ. Es wird also zu dem, was bisher bezüglich στάσις, ὄν, ταύτῳ gewonnen ist, eine wesentliche Ergänzung hinzugebracht: 1. Gegenüber dem völligen Unterschiedensein der κίνησις im Verhältnis zur στάσις wird die Möglichkeit aufgezeigt, daß doch ein gewisses ταύτῳ von κίνησις und στάσις möglich ist, 2. gegenüber dem Mitdasein des ὄν, daß die κίνησις ein μὴ ὄν ist, 3. gegenüber dem Unterschiedensein gegen das ταύτῳ zugleich die Mitanwesenheit mit ihm. Diese Stelle der fünf γένη wurde später von Plotin in die 5. und 6. »Enneade« aufgenommen und zu-

gleich mit Hilfe der aristotelischen Kategorien in ein allgemeines metaphysisches System gebracht.

ββ) 1. Station: κίνησις und ταῦτόν⁷

Die *erste Frage* gilt dem Zusammenhang zwischen κίνησις und ταῦτόν. Ἀλλὰ μὴν αὕτη γ' ἦν ταῦτόν διὰ τὸ μετέχειν αὐτὸ πάντ' αὐτοῦ (a7). Es wurde oben festgestellt, daß αὕτη, die κίνησις, ταῦτόν ist, »ein Selbiges mit sich selbst«, διὰ τὸ μετέχειν πάντ' αὐτοῦ, »weil ja alles am ταῦτόν teilhat«, weil das ταῦτόν ein διὰ πάντων ist. Nun aber ist gegenüber der Selbigkeit von κίνησις und ταῦτόν zu betonen, daß sie doch dem kategorialen Gehalt nach verschieden sind. Τὴν κίνησιν δὴ ταῦτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταῦτόν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον (a10 sq). »Man muß also in gleicher Weise sagen und darf darüber nicht ärgerlich sein«, sondern muß es einfach hinnehmen, wie die Sache ist: κίνησιν ταῦτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταῦτόν. Freilich, wenn wir so sprechen: αὐτὴν ταῦτόν καὶ μὴ ταῦτόν, οὐχ ὁμοίως εἰρήκαμεν (vgl. a11 sq), »haben wir nicht in der gleichen Hinsicht von der κίνησις gesprochen«. Es gibt also, wie schon angedeutet wurde, im λέγειν bezüglich der Ansprechbarkeit von etwas die Möglichkeit der Verschiedenheit der Hinsicht: Etwas, was als Gegenwärtiges vorgegeben ist, kann von Verschiedenem her, als das und das, angesprochen werden. Hier steht wieder die δύναμις κοινωνίας im Hintergrund: die Verschiedenheit der Hinsicht und überhaupt so etwas wie Hinsicht gründet in der δύναμις κοινωνίας, in der *Möglichkeit*, darin, daß sie das Sein von etwas, dessen Anwesenheit im λέγειν, mit ausmacht. ἀλλ' ὅποτε μὲν ταῦτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταύτου πρὸς αὐτὴν οὕτω λέγομεν (a12 sqq), wenn wir sagen: κίνησις ταῦτόν, dann sprechen wir von der μέθεξις ταύτου πρὸς αὐτήν, »von dem Anteilhaben, *bezüglich ihrer selbst*, an der Selbigkeit«. Sie ist, sofern sie in diesem kategorialen Gehalt, als κίνησις, κίνησις ist, in der Bestimmung des Selbigen. Wenn wir aber sagen: μὴ ταῦτόν (b2), »Bewegung ist

⁷ Überschrift gemäß der Hs. Heideggers.

nicht Selbigkeit«, dann sagen wir dies διὰ τὴν κοινωνίαν αὐθιτέρου (b2), »im Hinblick auf die κοινωνία mit dem ἑτερον«; wir sagen es πρὸς ἑτερον, »im Hinblick auf Andersheit«. Durch die Anwesenheit der Andersheit nämlich, δι' ἣν ἀποχωριζομένη ταύτου γέγονεν οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἑτερον (b2 sq), durch die Anwesenheit des ἑτερον in der κίνησις wird die κίνησις gewissermaßen ἀποχωριζομένη, »weggestellt«, vom Selbigsein, so daß sie ist οὐκ ἐκεῖνο, nicht Selbiges, nicht ταυτόν, sondern ἑτερον. So kann sie mit Recht auch als οὐ ταυτόν angesprochen werden. Hier im ταυτόν erscheint wieder die eigentümliche Doppelung der Bedeutung: Selbigkeit und Selbiges. Die κίνησις ist zwar Selbiges und damit ταυτόν, sie ist aber ihrem kategorialen Gehalt nach nicht Selbigkeit und damit ἑτερον, verschieden, vom ταυτόν, also οὐ ταυτόν, so daß dieses eine γένος im Hinblick auf das ταυτόν sowohl dieses ist als es dieses nicht ist. κίνησις ist ταυτόν und οὐ ταυτόν.

Dieselbe Betrachtung, wie sie bisher bezüglich des Verhältnisses der κίνησις zum ταυτόν durchgeführt wurde, folgt jetzt mit Bezug auf κίνησις und στάσις.

γγ) 2. Station: κίνησις und στάσις^{*}

Bisher wurde immer von κίνησις und στάσις so gesprochen, daß sie ἐναντιώτατα sind, zwei φύσεις, die in ihrem sachlichen Gehalt gegeneinander stehen, sich ausschließen. Diese Art des Ansprechens ist im Recht, wenn wir uns auf den λόγος beschränken, wie ihn Antisthenes als den einzig möglichen festlegt: daß man von etwas je nur in seiner eigenen Selbigkeit sprechen kann. Dann ist eben κίνησις κίνησις und στάσις στάσις. Aber jetzt wird gefragt: Οὐκοῦν κἄν εἴ πῃ μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἀτοκὸν ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν (b6 sq). »Ist es denn so ganz unangebracht, wenn man αὐτὴν, nämlich κίνησις, anspricht als Ruhe, als στάσιμον, als Stillstand«, im Sinne des μεταλαμβάνειν στάσεως, also im Sinne des

* Überschrift gemäß der Hs. Heideggers.

Begriffs von Sein, den wir jetzt zugrundelegen: δύναμις κοινωνίας? Dann ist vielleicht doch πῇ, irgendwie, στάσις mit der κίνησις da. Und dieses μετεχόμενον, diese παρουσία, dieses Mit-da-sein von στάσις in der κίνησις würde dazu berechtigen, zu sagen: κίνησις und στάσις sind nicht nur ἐναντία, sondern sie sind in gewisser Weise ταῦτόν. In der Tat haben wir oben⁹, sagt Plato, faktisch schon herausgestellt, ὡς ἐστὶ κατὰ φύσιν ταύτη (256c2 sq), »daß das Sein der κίνησις von sich selbst her so ist«, nämlich daß in ihr στάσις mit da ist. Dort wurde am konkreten Phänomen des γινώσκειν gezeigt, daß zu seiner Seinsmöglichkeit gehört, daß es Bewegung ist und als γινώσκειν τοῦ ὄντος zugleich Bewegung auf das Seiende, das erkannt werden soll. Die ψυχή oder ζωή ist κίνησις und als κίνησις gewissermaßen κίνησις εἰς ἑαυτήν. Die Seele ist das Seiende, an dem sichtbar wird, daß in der Tat mit Bewegung στάσις da ist. Seele ist Bewegung im Sinne der ὁρεξις, und, wie Plato im »Symposium« zeigt, hat die Seele nicht nur unter anderen Erlebnissen die Sehnsucht, sondern Seele ist Sehnsucht und nichts anderes. Sie ist das μεταξύ, das Zwischen, das auf das ἑαυτήν, d. h. die στάσις ausgerichtet ist. Mit der Seele als der Sehnsucht ist das ἑαυτήν da. Demnach ist κίνησις, so wie zum ταῦτόν, auch zur στάσις. Sie ist nicht nur unterschieden von ihr, sondern selbst »in gewisser Weise«, πῇ, (b6), στάσις. »In gewisser Weise« – der Sinn dieses »in gewisser Weise« wird aufgeklärt durch die κοινωνία. Es ist mit Bewegtem, ψυχή, seinsmäßig mit da das ἑαυτήν. Mit dieser merkwürdigen und doch sachlich gegründeten Aufweisung der κοινωνία von κίνησις und στάσις darf natürlich nicht verwechselt werden die aristotelische Analyse der Bewegung, auf Grund deren dann gesagt wird, daß die Ruhe selbst Bewegung ist als ein Grenzfall der Bewegung. Denn hier bei Plato handelt es sich ja nicht darum, die Bewegung als solche zum Thema zu machen, sondern hier wird gesprochen von Bewegtem, im Grunde von Bewegtem in seinem Sein mit und zu Unbe-

⁹ 228c und 248a-249c. Vgl. S. 487 f.

wegtem. Dieses Bewegte in seinem Sein zum Unbewegten wird hier einfach im Sinne der εἶδη dialektisch-eidetisch gefaßt. Hier wird also nicht die κίνησις qua κίνησις untersucht, sondern die κίνησις als ein γένος, als ein ὄν unter anderen, während bei Aristoteles die These, daß Ruhe Bewegung ist, aus dem Sinn der Bewegung selbst aufgeklärt wird; danach fragt Plato hier gar nicht. So haben wir also die *zweite Station*: κίνησις und στάσις. Bezüglich ihrer wird gezeigt: sie sind sowohl ἕτερον als ταῦτόν.

Derselbe Aufweis wird jetzt in Angriff genommen bezüglich κίνησις und ἕτερον als *dritter Station*.

88) 3. Station: κίνησις und ἕτερον¹⁰

Λέγωμεν δὲ πάλιν (256c5), λέγωμεν steht hier wieder in betontem Sinn, im Sinne des διαλέγωμεν, πάλιν, es geht im Thema weiter: ἡ κίνησις ἐστὶν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, καθάπερ ταύτου τε ἢν ἄλλο καὶ τῆς στάσεως (c5 sq.). »Wie oben gezeigt wurde, daß die κίνησις ein Anderes ist als Selbigkeit und Ruhe, so ist Bewegung auch etwas Anderes als Andersheit«. Hier haben Sie in einem Satz die Doppelung der Bedeutung des ἕτερον: Bewegung ist ein Anderes gegenüber dem Anderen, im Sinne des Anders, der Andersheit. Also: κίνησις ist einmal ein ἕτερον gegenüber der Andersheit, zugleich aber ist sie ταῦτόν; sie ist nicht die Andersheit und ist doch ein Anderes. Das nämlich haben wir gerade im Satz vorher gesagt, wo wir die Andersheit der κίνησις gegenüber der Andersheit festgelegt haben. Wir können überhaupt nur sagen: ἡ κίνησις ἐστὶν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, wenn die κίνησις selbst ἕτερον ist. Gerade in dem Satz, wenn ich sage: Bewegtheit und Andersheit sind anders, sage ich, daß in der κίνησις das ἕτερον mit da ist; daß sie also mit dem ἕτερον im Sinne der κοινωμία ταῦτόν ist. Sie ist also nicht das Andere und ist es. Sie ist es nicht im Sinne der Andersheit, sagen wir interpretie-

¹⁰ Überschrift gemäß der Hs. Heideggers.

rend; und sie ist es, sofern sie eben gerade von Andersheit und στάσις verschieden, ἕτερον ist.

εε) 4. Station: κίνησις und ὄν.¹¹

Das Anderssein der κίνησις als Nichtsein

Τί οὖν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο; (c11) »Was ist nun also nach all dem«, was wir bezüglich der κίνησις herausgestellt haben: daß sie nämlich hinsichtlich der drei, ταῦτόν, στάσις, ἕτερον, sie selbst und nicht sie selbst ist? Sollen wir dabei stehen bleiben? ἀρ' αὐτῶν μὲν τριῶν ἕτερον αὐτὴν φήσομεν εἶναι, τοῦ δὲ τετάρτου μὴ φῶμεν (c11 sq). Sollen wir zwar sagen, daß κίνησις von ταῦτόν, στάσις, ἕτερον verschieden ist, nicht aber auch noch das vierte, noch Ausstehende heranziehen? Und also zusätzlich zu der vorangegangenen feststehenden These: daß κίνησις ὄν ist, nicht auch sagen, daß sie ἕτερον vom ὄν, also μὴ ὄν ist?

Hier zeigt sich die Bedeutung des Ausdrucks: ἐν οἷς προαιρούμεθα (255e1)¹². ὁμολογήσαντες αὐτὰ εἶναι πέντε, περὶ ὧν καὶ ἐν οἷς προυθέμεθα σκοπεῖν (256d1 sq). προυθέμεθα ist nun das Entsprechende für προαιρούμεθα. Wir haben von vorneherein thematisch die κοινωνία umgrenzt durch die fünf. Die fünf: κίνησις, ταῦτόν, στάσις, ἕτερον, ὄν, sind die Basis der dialektischen Betrachtung, die das ἕτερον und die Herausarbeitung seiner Struktur zum Ziel hat. Diese fünf wurden zuvor als κεχωρισμένα, d.h. als eigenständige εἶδη herausgestellt und als diese fünf, διαίρετά, gegeneinander auseinandergenommen, festgehalten. Nur auf dieser Basis wird die Explikation möglich, die darauf zielt, die κίνησις nicht nur gegen das ταῦτόν, gegen die στάσις, gegen das ἕτερον, sondern sogar gegen das ὄν abzugrenzen.

Wir müssen Aufklärung schaffen über das Verhältnis der κίνησις zum ὄν. Ἄδεῶς ἄρα [...] διαμαχόμενοι λέγωμεν (d5 sq), »wir müssen also furchtlos, ohne Zögern, durchkämpfen« den

¹¹ Überschrift gemäß der Hs. Heideggers.

¹² Vgl. S. 547 f.

Satz: τὴν κίνησιν ἕτερον εἶναι τοῦ ὄντος (d5), »daß Bewegung auch verschieden vom Sein ist«. Hier kommt wieder dasselbe zum Zug: Die Bewegung *ist*; schon früher wurde gesagt, daß die κίνησις am ὄν μετέχει, sofern sie überhaupt *ist*¹⁵. Sie ist in diesem Betracht ταύτῳ mit dem ὄν. Die Frage ist jetzt, ob sie auch ἕτερον τοῦ ὄντος sein kann. Das ἕτερον wurde bei der κίνησις bezüglich der drei früheren γένη schon als anwesend aufgewiesen. Sofern also die Bewegung in sich selbst das ἕτερον schon da hat und das ὄν seinerseits mit als fünftes ist, *ist* dadurch auch die κίνησις ἕτερον τοῦ ὄντος. Bewegung, genauer: Bewegtheit, ist verschieden vom Sein, genauer: von Seinsheit, müssen wir hier sagen. Demnach ist κίνησις ὄντως οὐκ ὄν καὶ ὄν (vgl. d8 sq), »sie ist in der Weise ihres Seins nicht das ὄν, und ist es«.

Damit hat sich gezeigt: τὸ μὴ ὄν ἐπὶ τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη (d11 sq), daß an der κίνησις τὸ μὴ ὄν εἶναι, daß nach allen Richtungen hin – mit Bezug auf die vier anderen – die κίνησις die anderen nicht ist, d. h. sie ist zu allen anderen im Charakter des ἕτερον, sofern das ἕτερον ein διὰ πάντων ist. Auf Grund also der universalen Gegenwart des ἕτερον ist κίνησις zugleich ein μὴ ὄν. Das besagt aber: das μὴ ὄν ist da in der κίνησις bezüglich ihrer κοινωμία mit allen anderen. *Damit ist die οὐσία μὴ ὄντος, die Anwesenheit des Nichtseins, im Sein der κίνησις im Umkreis der fünf aufgewiesen.* Zu beachten ist: Es handelt sich hier nicht um einen Schluß von den drei auf das vierte, sondern um eine Aufweisung innerhalb der fünf selbst mit der thematischen Orientierung auf die κίνησις, bezüglich deren die Anwesenheit des ἕτερον schon deutlich gemacht wurde. Sofern in der κίνησις das ἕτερον schon da ist, aber auch schon die κοινωμία der fünf besteht, *ist* die κίνησις als solche vom ὄν verschieden. So hat diese Betrachtung nicht etwas an die κίνησις aufgewiesen, sondern es wurde dialektisch aufgezeigt die durchgängige Anwesenheit des ἕτερον in der κίνησις zu allen anderen εἰδη.

¹⁵ 256a1. Vgl. S. 549.

Sofern diese Betrachtung eine formal-allgemeine ist, sofern das *ἕτερον* diese durchgängige Anwesenheit hat, gilt dieses Resultat ohne weiteres *κατὰ πάντα*.

β) Die universale Anwesenheit des *ἕτερον* in allen *ὄντα* überhaupt. Die universale Anwesenheit des Nichtseins

κατὰ πάντα γάρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἑκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ (d12 sq), die durchgängige Anwesenheit des *ἕτερον* in jedem Etwas macht aus sein Anderssein von jedem *ὄν*, d. h. die Anwesenheit des *ἕτερον* konstituiert das Nichtsein jedes Seienden: *ἑκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ*, »sie macht jedes zu einem Nichtseienden«. Erinnern Sie sich an den Ausdruck *ποιεῖν*, der uns früher begegnet ist: *ποιεῖν* = *ἀγειν εἰς οὐσίαν*¹⁴. *Die Gegenwart also des ἕτερον bringt gewissermaßen zum Sein, zur Gegenwart das μὴ ὄν. σύμπαντα κατὰ ταῦτά οὐκ ὄντα ὁρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, διὰ μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα* (vgl. e2 sq). Alles also – sofern wir hier den Aufweis an solchem geführt haben, was *διὰ πάντων* ist – ist: *οὐκ ὄντα καὶ πάλιν ὄντα*, alles Seiende ist und ist als Seiendes zugleich nicht. Dabei steht im Hintergrund, was nachher ausdrücklich gezeigt wird: daß dieses Nichtsein hier heißt: *ἕτερον*. Mit diesem *ἕτερον* ist nicht nur der Aufweis des Bestandes des Nichtseienden gewonnen, sondern zugleich der Boden für das Verständnis dieses eigentlichen »Nicht«, dessen Verborgtheit bisher überhaupt nur die These des Parmenides möglich machte. Sofern also das *ἕτερον* die durchgängige Anwesenheit hat, macht es jedes Seiende zu einem Nichtseienden.

Und zwar ist nun die Art des Seins des Anders verschieden. Jedes *εἶδος*, sagt Plato, ist vieles, *πολύ* (e5), d. h. in jedem sachhaltigen Seienden ist, in seinem Was genommen, noch eine Mannigfaltigkeit von anderen sachhaltigen Bestimmungen der Möglichkeit nach da und abhebbar; jedes konkrete Seiende

¹⁴ Vgl. Soph. 219b4 sq. Siehe S. 269 ff.

hat eine Mannigfaltigkeit von Wasgehalten, die für die dialektische Betrachtung im λέγειν dieses ὄν aufgezeigt werden können als mitgegenwärtig im reinen νοεῖν; und gerade dieses Mitgegenwärtige macht das aus, was das ὄν in seinem Was bestimmt. Hier ist zugleich der Ansatz für das, was Aristoteles später als den ὁρος, den λόγος κατ' ἐξοχήν, herausstellt. Vieles ist also jedes εἶδος, und zugleich ist es ἀπειρον (ε6), »grenzenlos«, als das, was es nicht ist. καὶ τὸ ὄν αὐτό (257a1), »und *das Seiende selbst*« ist, was es ist, in der Weise, daß es, ὡς ἀπέροστον τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν (a4 sq), »inwieweit es die Anderen *ist*, insoweit gerade *nicht ist*«. Das heißt: das Anderssein ist das Nichtsein des ὄν, oder umgekehrt: das Nichtsein ist εἶναι τὰ ἄλλα, »die Anderen *sein*«. Dieser Tatbestand innerhalb des Seienden ist einfach hinzunehmen, ἐπειπερ ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἢ τῶν γενῶν φύσις (a8 sq), da jeder eigene Bestand, jedes γένος als eine φύσις, mit den Anderen κοινωνία hat. Hier wird ganz deutlich, daß nur aus der κοινωνία her das Sein des Nichtseienden aufgeklärt werden kann.

Damit haben wir die dialektische Fundamentalbetrachtung des »Sophisten« durchgegangen, die man üblicherweise als den eigentlichen Kern des Dialoges nimmt, während man die Betrachtung des Sophisten selbst als die sog. Schale ansieht. In dieser Fundamentalbetrachtung, in der die dialektischen Verhältnisse von ὄν, στάσις, κίνησις, ταῦτόν und μὴ ὄν bzw. ἕτερον auseinandergelegt werden, ist die κίνησις das, was die Betrachtung führt. Nicht aber ist die κίνησις, was ich noch einmal ausdrücklich betone, zunächst eigentlich Thema. *Was eigentlich gezeigt werden soll, ist, daß das ἕτερον, das Anderssein, in jedem der möglichen εἶδη da ist, daß es mit ihnen präsent sein kann, d. h. eine κοινωνία mit allen hat.* Ich betone, daß es grundsätzlich nicht notwendig ist, daß diese dialektische Betrachtung an der κίνησις durchgeführt wird. Es könnte ebenso gut die στάσις oder das ὄν oder das ταῦτόν als das Leitende der eigentlichen Betrachtung dienen. Warum dennoch gerade die κίνησις thematisch ist und gerade mit Bezug auf sie die mögliche Anwe-

senheit des ἑτερον nachgewiesen wird, werden wir nachher sehen.

Wie nun die vorstehende dialektische Betrachtung auf das ἑτερον zustrebt, um die Abgrenzung gegen das ἐναντίον zu gewinnen, so wird jetzt auf der Basis des neuen Phänomens des ἑτερον das dialektische Feld des ἑτερον sichtbar gemacht, mit anderen Worten: die Struktur des ἑτερον selbst begrifflich aufgeklärt. Der Begriff des μὴ ὄν ist jetzt bestimmbar.

§ 78. *Die begriffliche Aufklärung der Struktur des ἑτερον. Die Bestimmung des Begriffs des μὴ ὄν (257b–259d)*

- a) Das πρὸς τι als Fundamentalstruktur des ἑτερον. Der sacherschließende Charakter des »Nicht«
- α) Die Unterscheidung zweier Weisen des »Nicht«: ἐναντίον und ἑτερον (leeres »Gegen« und sachhaltiges Anderes)

Ὅποταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὥς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἑτερον μόνον (257b3 sq.). »Wenn wir vom μὴ ὄν sprechen, dann sagen wir nicht so etwas wie ein ἐναντίον, das, was gegen Seiendes sich schlechthin ausschließt, sondern ἑτερον μόνον, wir meinen mit μὴ ὄν *nur* ein Anderes«. Dieses »nur«, ἔτι ἄν μόνον, bedeutet, *daß das ὄν erhalten bleibt*. Stark gesprochen: *das Sein des »nicht«, des μὴ, ist nichts anderes als die δύναμις des πρὸς τι, die Anwesenheit des Seins-zu*. Das ist nur die schärfere Formulierung, die wir hier interpretatorisch der Idee der κοινωνία geben. *Das Sein des Nicht, das μὴ im Sinne des ἑτερον*, ist die δύναμις *des πρὸς τι*. Das wird so nicht von Plato herausgestellt, ist aber implicite in der Idee der κοινωνία beschlossen.

Ὅλον ὅταν εἰπωμέν τι μὴ μέγα, τότε μᾶλλον τί σοι φαινόμεθα τὸ σμικρόν ἢ τὸ ἴσον δηλοῦν τῷ ῥήματι; (b6 sq) μὴ μέγα besagt also nicht einfach »klein« im Sinne des Äußersten des μέγα, sondern es kann heißen: »nicht größer«, »gleich«. Hier ist auch

deutlich, daß Plato doch nicht zu einer völligen Klärung der Gegensatzverhältnisse, die hier eine Rolle spielen, gekommen ist. Für ihn ist lediglich wichtig, daß das ἑτερον ein ὄν ist, *daß also noch etwas erhalten bleibt und es keine schlechthinnige Ausschließung in sich birgt*. Die ἀπόφασις darf demnach nicht so ausgelegt werden, als sei im Absprechen das »Gegen« bedeutet im Sinne der Ausschließung, sondern im Absprechen ist nur so viel bedeutet, daß das vorgesetzte οὐκ oder μή: τῶν ἄλλων τι μηνύει, von den Anderen, mit Bezug auf die das μή gesagt ist, etwas zeigt. Οὐκ ἄρ', ἐναντίον δταν ἀπόφασις λέγεται σημαίνει, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τι μηνύει τὸ μή καὶ τὸ οὐ προτιθέμενα τῶν ἐπιδόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅτ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὑστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα (b9 sqq). Die ἀπόφασις ist hier ausdrücklich als τι μηνύει charakterisiert, »sie zeigt etwas«, und zwar τῶν πραγμάτων, »von den Sachen selbst«¹. Das μηνύειν der ἀπόφασις ist περὶ τὰ πράγματα, d. h. *das μή hat den Charakter des δηλοῦν, es macht offenbar, es läßt etwas sehen*. Dieses Ab-sprechen ist gegenwärtigend, es bringt etwas zu Gesicht: das Anderssein der πράγματα, die als solche in einem vorgegebenen Horizont von Sachzusammenhängen begegnen. *So ist das ἐναντίον als das leere »Gegen« unterschieden vom sachhaltigen »Anderen«.*

β) Das »Nicht« im λόγος.

Die Negation als Sehen-lassen. Das positive Verständnis der Negation in der Phänomenologie

Mit der Unterscheidung des ἐναντίον, des leeren »Gegen«, vom ἑτερον, dem sachhaltigen Anderen, ist auch schon die Vorzeichnung gegeben für eine schärfere Fassung des λόγος. Gegenüber dem blinden Ansprechen von etwas in der bloßen nennenden Identifizierung gibt es ein aufdeckendes Sehen

¹ Anm. d. Hg.: Diese Interpretation findet sich sowohl in der Hs. Heideggers wie in den Nss.

desselben im Wie seiner Anwesenheit mit Anderen. Und gegenüber der dieser nennenden Identifizierung entsprechenden bloßen blinden Ausschließung gibt es, wenn die Interpretation der ἀπόφασις zu Recht besteht, ein aufdeckendes Absprechen, das in den negierten Sachen gerade etwas sehen läßt. *Das Nicht also und die Negation ist damit verstanden als erschließendes Nicht. Das Ver-nichten im λέγειν, das Nein-sagen, ist ein Sehen-lassen*, nicht aber, wie die bloße Ausschließung gegenüber der rein nennenden Setzung, ein Verschwinden-lassen, ein Vor-das-Nichts-Bringen des Gesagten.

Wenn man diesen Zusammenhängen weiter nachgeht, wird deutlich, daß die so verstandene Negation, wenn sie selbst *Erschließungscharakter* hat, innerhalb des konkreten Aufdeckens des Seienden die Funktion der *Reinigung* haben kann, so daß die Negation selbst *produktiven Charakter* bekommt. Um das wirklich zu verstehen in seinen Konsequenzen und vor allem für den Aufbau der Strukturen des Begriffs, überhaupt der Begrifflichkeit, müssen wir uns von der traditionellen Erkenntnistheorie und Urteilslehre, der traditionellen Fassung der Erkenntnis, des Urteils, des Begriffs und dergleichen, freimachen. Vor allem ist das *positive Verständnis der Negation* wichtig für diejenige Forschung, die primär und einzig nur in Aufweisungen sich bewegt. In der *phänomenologischen Forschung* selbst bekommt die Negation eine ausgezeichnete Stellung: die Negation in dem Sinne, daß sie vollzogen wird innerhalb der vorgängigen Aneignung und Aufdeckung eines Sachbestandes. Das ist das eigentümlich Systematische in der Phänomenologie, daß sie, wenn sie echt betrieben wird, sich immer vollzieht im vorherigen *Sehen* der Sachen. Das Systematische ist nicht irgendein konstruierter Zusammenhang von Begriffen, der auf irgendeinen Bau und ein System hin orientiert ist, sondern das Systematische gründet in der vorherigen Erschließung der Sachen selbst², auf deren Grunde dann die Negation die posi-

² Rb. Hs.: Entwurf

tive Leistung bekommt, die Begrifflichkeit des Gesehenen zu ermöglichen.

Ferner wird erst auf diesem Boden der produktiven Negation, wie sie Plato hier jedenfalls geahnt, wenn auch nicht in ihren eigentlichen, sachlichen Konsequenzen verfolgt hat, ein schwieriges *Problem der Logik* deutlich, das in der Kopula des Satzes oder des Urteils liegt: die Aufklärung des »ist« und »ist nicht« in einem Satze wie: A ist B, A ist nicht B. Der Sinn dieses »nicht« im Zusammenhang mit dem Urteilen über Seiendes hat von jeher der Logik Schwierigkeiten gemacht und ist bis heute nicht eigentlich aufgeklärt. Wir werden in den letzten Partien über den *λόγος*, die sich an die Erörterung des *εἶπεον* anschließen, Gelegenheit haben, darauf näher einzugehen. In der *Hegelschen Logik* hat der Begriff der Negativität, offenbar im Anschluß an Aristoteles, eine positive Bedeutung, aber nur so, daß die Negativität ein Durchgang ist, weil die Gesamtorientierung der Dialektik auf wesentlich andere Strukturen gerichtet ist als die einfach erschließende Dialektik der Griechen.

Die Betrachtung der fünf *γένη* zielte ab auf die Herausstellung des *εἶπεον* und damit auf die Möglichkeit, das *μὴ ὄν* als *ὄν* verständlich zu machen. Diese Struktur des *εἶπεον* selbst wird im Folgenden noch schärfer gefaßt, in dem Sinn, daß das *εἶπεον* aufgezeigt wird als *ἀντίθεσις*; aus der Klärung der *ἀντίθεσις* wird erst die *οὐσία* des *μὴ ὄν* ganz deutlich. Mit der Aufklärung des *εἶπεον* als *ἀντίθεσις* und des *μὴ ὄν* als *οὐσία* kommt die engere dialektische Betrachtung bezüglich des *μὴ ὄν* zum Abschluß. Was dann über den *λόγος* ausgemacht wird, bringt zwar über den *λόγος* sachhaltig Neues, aber dialektisch erfahren wir nichts Besonderes mehr. Es ist lediglich eine Anwendung der Betrachtung, wie sie hier bezüglich der *κίνησις* und des *εἶπεον* durchgeführt wurde. Den Zusammenhang der vorigen Betrachtung mit der folgenden, im Sinne einer schärferen Fassung des *εἶπεον*, muß man sich gegenwärtig halten, um den etwas gezwungenen Übergang (257c) zu verstehen.

b) Schärfere Fassung der Struktur des ἕτερον: Die Aufklärung des ἕτερον als ἀντίθεσις. Das μὴ ὄν als οὐσία³

α) Die Konkretion der Idee des ἕτερον qua πρὸς τι. Gegenteil (μόριον) und Gegen-satz (ἀντίθεσις)⁴

Die Betrachtung beginnt hier plötzlich mit dem Satz: Ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματισθαι καθάπερ ἐπιστήμη (257c7 sq), es zeigt sich, daß die φύσις des ἕτερον κατακεκερματισθαι. κατακερματίζειν heißt »zerstückeln« und wird meistens gebraucht im Sinne des Auswechselns eines großen Geldstücks in kleine. An diesem Bild kann man sich am ehesten die Bedeutung klarmachen, die der Ausdruck hier und im Folgenden (258e1) sowie auch im »Parmenides« (144b4 sq) hat. κατακερματίζειν: eine große Münze umwechseln in kleine, so, daß die kleinen Münzen selbst Münzen bleiben, eine Umwechslung, eine Vereinzelung derart, daß die μέρη selbst vom Charakter des Ganzen des großen Stückes sind. Die κατακερματισμένα sind nichts anderes als das, was im »Phaidros« als die διεσπαρμένα (265d4) angegeben wird: nicht das beliebige Einzelne, das wirr durcheinanderläuft, sondern die kleinen Münzen der einen großen, des γένος. Diese Einwechslung des Großen in das Kleine soll jetzt bezüglich des ἕτερον klargemacht werden.

Zu diesem Zwecke verweist Plato auf die ἐπιστήμη: καθάπερ ἐπιστήμη (Soph. 257c8). Auch die Idee der ἐπιστήμη kann so in kleinere Münzen eingewechselt sein, wie wir das früher im ersten Teil des Dialogs gesehen haben: πολλαὶ τέχναι εἰσὶν (vgl. d1), »es gibt viele τέχναι«, in denen allen der Charakter der τέχνη als solcher da ist. Οὐκοῦν καὶ τὰ τῆς θατέρου φύσεως μόρια μιᾶς οδοῦς ταυτὸν πέπονθε τοῦτο (d4 sq). Offenbar werden die μόρια, die Teile, der φύσις der Andersheit, sich in derselben Lage befinden wie die ἐπιστήμαι in ihrem Verhältnis zur ἐπιστήμη

³ Überschrift gemäß der Hs. Heideggers.

⁴ Überschrift gemäß der Hs. Heideggers.

bzw. wie die τέχναι in ihrem Verhältnis zur τέχνη. Hier wird der Ausdruck »μόρια« gebraucht; *die φύσις des ἑτερον hat also μόρια*. Es wird gefragt: *ὅπη δὴ λέγωμεν* (d6), »in welcher Weise sollen wir das nun verstehen«, daß die φύσις des ἑτερον eingewechselt wird in Einzelnes? Diese *Vereinzelung* der φύσις θατέρου muß schärfer gefaßt werden im Sinne einer *Versachlichung der zunächst leeren Idee der Andersheit*. Wenn wir »Vereinzelung« sagen, so handelt es sich für Plato nicht um eine Konkretion im Sinne des individuellen Hier und Jetzt, sondern lediglich um eine Versachlichung des leeren allgemeinen ἑτερον. Bei dieser Versachlichung wird jetzt gefragt, wie es mit den μόρια, mit den Teilen, d. h. mit den kleinen Münzen bestellt ist. Ἔστι τῷ καλῷ τι θατέρου μόριον ἀντιτιθέμενον; (d7) »gibt es für das καλὸν μόριόν τι, einen Teil, der entgegengesetzt ist«? Aus dieser Frage wird deutlich, daß Plato den Ausdruck μόριον hier in einem *doppelten Sinne* gebraucht: *einmal im Sinne des kleinen Geldstücks, d. h. der sachhaltigen Vereinzelung des Formalen, zweitens im Sinne des Anderen gegenüber dem Einen innerhalb der Andersheit*. Diese doppelte Bedeutung des μόριον ist beim Bild der τέχνη, beim Vergleich mit der τέχνη, nicht möglich. Deshalb ist der Vergleich mit der τέχνη im Entscheidenden gerade verfehlt. Die τέχνη in sich hat nicht den spezifischen Charakter des ἑτερον, nämlich den des πρὸς τι, wie er hier in Rede steht. *Dadurch, daß die Andersheit in sich selbst charakterisiert ist durch den Bezug auf ein Anderes, ist jede Versachlichung der Andersheit als solche zugleich eine Konkretion eines bestimmten Anderen*. Mit der Versachlichung ist zugleich gesetzt ein sachlich Anderes einer bestimmten Andersheit, so daß μόριον hier das Doppelte meint: einmal die *Versachlichung schlechthin* gegenüber dem γένος Andersheit, und dann im besonderen *das sachlich Andere* gegenüber dem vereinzelter Einen.

Es soll nun gezeigt werden, daß, wie überall das ἑτερον da ist, so auch mit dem Sein des Einen *das Sein des Anderen* gesetzt wird. Es taucht hier der Ausdruck ἀντίθεσις für das ἑτερον

auf. θεῖς ist hier zu verstehen als Setzung, aber nicht im Sinne der Stiftung oder der Erzeugung, sondern in dem Sinne, daß etwas, was *schon da* ist, *als da* gesetzt wird, also im Sinne von: »sich vorgeben lassen als da«. Diesen Sinn hat hier ἀντίθεσις. Die Frage ist nun, ob das ἀντιτιθέμενον für das καλόν ein τί sei, Etwas, ein ὄν, oder ob es ἀνόνομον sei, »ohne Namen«, – was hier eben gleichbedeutend ist mit etwas, das keine eigene Sachhaltigkeit hat und deshalb auch nicht ἐπωνυμίαν ἔχει. Τοῦτ' οὖν ἀνόνομον ἐροῦμεν ἢ τιν' ἔχον ἐπωνυμίαν; – Ἐχον (d9 sq). »Hat es eine mögliche Benennung«, d.h. gibt es von sich aus auf Grund seiner eigenen Sachhaltigkeit eine Direktion zu einer eindeutigen Benennung seiner selbst? »In der Tat«. ὁ γὰρ μὴ καλὸν οὐκ ἄλλου τινὸς ἑτερόν ἐστιν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως (vgl. d10 sq). Denn das μὴ καλόν, das dem καλόν ἀντιτιθέμενον ist, ist nichts anderes als das ἑτερον ἄλλου τινός, es ist entgegengesetzt einem Anderen⁵. Das in der ἀντίθεσις, im Nicht Gesetzte ist nicht verstanden im leeren Feld beliebiger Nichtigkeit, sondern es ist das ἑτερον ἄλλου τινός, das Nicht eines Anderen. *Das Neinsagen, die Vernichtung in der ἀντίθεσις ist also eine gebundene.* Was ergibt sich daraus?

β) Die Struktur des μὴ ὄν als ἀντίθεσις. Die Sachhaltigkeit des μὴ ὄν. Seine volle Dignität des Seins (οὐσία). Das μὴ ὄν als eigenständiges εἶδος innerhalb der fünf μέγιστα γένη

Es zeigte sich: Das Neinsagen in der ἀντίθεσις ist kein beliebiges, sondern ein gebundenes. Und es fragt sich: Was ergibt sich daraus? Ἄλλο τι τῶν ὄντων τινὸς ἐνὸς γένους ἀφορισθὲν καὶ πρὸς τι τῶν ὄντων αὐτὸ πάλιν ἀντιτεθὲν οὕτω συμβέβηκεν εἶναι τὸ μὴ καλόν; (e2 sqq) Es ergibt sich daraus, daß das μὴ καλόν 1. ist ἄλλο τι; es ist selbst von ihm selbst her »etwas Anderes«, »ausgegrenzt von einem bestimmten sachhaltigen Stamm, γένος, des Seienden her«; das ἀντιτιθέμενον hat als Anderes eine bestimmte sachhal-

⁵ So in den Nss. S. Moser und H. Weiß.

tige Herkunft, die in ihm da ist. 2. ist es als dieses Ausgegrenzte, Weggestellte, αὐ πάλιν πρὸς τι τῶν ὄντων ἀντιτεθέν, »wiederum zurück« zu dem, aus dem es herkommt. Es ist nicht nur bestimmt herköünftig, sondern es ist *als solches*, als dieses aus dem γένος *Herköünftige*, gesetzt im Charakter des »*Entgegen*«, des »*Wiederum zurück* zu dem, aus dem es herkommt«. Es selbst macht auf Grund seiner Herköünftigkeit und seiner Zurückweisung in seine Geschichte gewissermaßen *die eigene Sachhaltigkeit* sichtbar⁶. Demnach ist das μὴ καλόν ἀντίθεσις, und zwar ἀντίθεσις ὄντος δὴ πρὸς ὄν, »eines Anwesenden, Vorhandenen, zu einem Vorhandenen«. ἀντίθεσις muß hier, genau wie λόγος, in der Zweideutigkeit verstanden werden; es besagt hier ἀντιτιθέμενον, so wie λόγος sehr oft besagt λεγόμενον. Wenn aber so das μὴ καλόν durch die ἀντίθεσις aus einem γένος, dem καλόν, herkommt, – ist dann nicht am Ende das καλόν, aus dem es herkommt, μᾶλλον τῶν ὄντων, mehr seiend, und das μὴ καλόν ἥττον⁷ (vgl. e9 sq) Οὐδέν (e11). »In keiner Weise«, sondern beide sind ὁμοίως (258a1), sie haben die gleiche Grundweise der Anwesenheit. Καὶ τὰλλα δὴ ταύτη λέξομεν (a7), und so können wir auch alle übrigen Seienden, in denen das ἑτερον anwesend ist, alle übrigen μόρια θατέρου, dialektisch so verstehen, daß das ἀντιτιθέμενον ein ὄν ist, und zwar ὁμοίως, wie das, wogegen es gesetzt ist. Damit ist deutlich gemacht, daß, wie im Sinne der Andersheit als solcher durch das πρὸς τι gegenüber dem Einen das Andere da ist, so auch in jeder Auswechslung der Andersheit in die kleinen Andersheiten, d. h. in die sachhaltigen Konkretionen das μὴ ὄν ein ὄν ist. Demnach: ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἥττον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν (a11 sq). Das konkrete Andere in der Andersheit ist um nichts weniger als das, wogegen es gesetzt ist, da: οὐσία.

Es wird jetzt noch einmal betont, daß die ἀντίθεσις οὐκ ἐναντίον σημαίνουσα (vgl. b3), nicht bedeutet das leere und rei-

⁶ s. Anhang.

ne Nicht, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου (b3), sondern »lediglich so viel« von Nicht, daß es darin gerade als »das Andere« von jenem Einen zum Vorschein kommt. Ἀπλὸν ὅτι τό μὴ ὄν, δὲ διὰ τὸν σοφιστὴν ἐζητοῦμεν, αὐτό ἐστι τοῦτο (b6 sq). So ist offenbar geworden, daß das Nichtseiende, das wir durch das unbestreitbare Vorhandensein des *Sophisten* zu suchen veranlaßt wurden, eben das und nichts anderes ist als das, was wir jetzt mit ἀντιθεσις, ἀντιτιθέμενον bzw. ἕτερον im λέγειν als notwendiges λεγόμενον herausgestellt haben.

Damit hat Plato das ἕτερον selbst begrifflich durchsichtig gemacht. Das geschah in der Weise, daß er zeigte: Die *Andersheit als solche*, sofern sie in einem konkreten sachhaltigen Seienden da ist, bringt es mit sich, daß jeweils das sachhaltige Andere der Andersheit, also die Konkretion, das μόριον ἑτέρου selbst, ein ὄν, Sein, ist, daß mithin *der Gegensatz zum ὄν, das μὴ ὄν selbst, als ein ὄν anzusprechen ist*, und zwar als ein ὄν, das gegenüber dem Einen als das Andere nicht etwa ἥττον ὄν, weniger Sein, sondern ὁμοίως ὄν ist. Im Felde dieses neu entdeckten ἕτερον, im Gegensatz zum leeren ἐναντίον, haben also beide, das Eine und das Andere, die *volle Dignität der Anwesenheit*, des Seins. Das ist eine eigentümliche Beweisart, eigentlich kein Beweis, sondern eine Aufweisung des Sinnes der Konkretion der Andersheit. *Mit der Andersheit ist gegeben, daß, sofern sie das Eine und das Andere in der Weise des Verschiedenseins umspannt, beide sind.* So ist für Plato gewonnen ein μὴ ὄν als ὄν.

Damit hat die Betrachtung des Dialogs ein vorläufiges Ziel erreicht. Das μὴ ὄν ist ἀντιθεσις, ἀντιθεσις ist die Struktur des ἕτερον, das ἕτερον aber ist ein διὰ πάντων, hat seine durchgängige Anwesenheit in jedem Anderen: ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ (256e1 sq). Sonach ist das μὴ ὄν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον (258b8 sq), »es steht bezüglich der οὐσία, der Anwesenheit, um nichts hinter den Anderen zurück«. ἐνάρημον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἐν (c3), es ist selbst am Seienden *eine eigene »Sichtbarkeit«*, es kann an jedem Seienden als solchem mitgesehen werden, und es ist als dieses *eigenständige* εἶδος ἐνάρημον, »einges-

zählt« in die Mannigfaltigkeit der εἶδη, in der κοινωνία des Seienden vorfindlich. Dieses ἐνάρθμον, dieses »eingezählt«, nimmt ausdrücklich Bezug auf die oben in der ὑπόθεσις vorweggenommene Fünzfahl. Die Zahl repräsentiert hier nichts anderes als die Vollständigkeit und Durchgängigkeit der Bezüge innerhalb einer bestimmten, thematisch gesetzten κοινωνία, nämlich der κοινωνία von ὄν, κίνησις, στάσις, ταῦτόν, unter denen das εἶπεον als εἶδος ἐν hervorsprang.

So haben wir μακροτέρως, »um ein starkes Stück«, die ἀπόρρησις (vgl. c6 sq), das »Verbot« des Parmenides, von Wegen der Untersuchung des μὴ ὄν uns fernzuhalten, überschritten; wir haben ihm gewissermaßen das Vertrauen versagt. Wir haben nicht nur sein Verbot überschritten, dadurch, daß wir uns überhaupt an die Untersuchung des μὴ ὄν wagten, was ja Parmenides verbietet, sondern εἰς τὸ πρόσθεν ἔτι ζητήσαντες ἀπεδείξαμεν αὐτῷ (c9 sq), »wir sind noch weitergegangen und haben ihm etwas sachlich Neues aufgezeigt«: *das μὴ ὄν selbst wurde als εἶδος sichtbar gemacht*.

- γ) Der sachliche Fortschritt in der Lehre vom μὴ ὄν bei Plato im Verhältnis zu Parmenides. ἀντίθεσις und ἐναντίωσις

Plato hat jetzt ein ausdrückliches Bewußtsein von dieser neuen, fundamentalen Entdeckung des μὴ ὄν. Er formuliert sie klar in dem, was sie betrifft. Er sagt: οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν (d5 sq), wir haben nicht nur gezeigt, daß das μὴ ὄν ist, sondern zweitens vor allem τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα (d6 sq), »wir haben zur Aufweisung gebracht τὸ εἶδος, das Aussehen dieses μὴ ὄν selbst«. Wir haben gezeigt, wie dieses μὴ ὄν selbst aussieht. Dieser Aufweis umfaßte ein Zweifaches: τὴν θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἀλλήλα (vgl. d7 sq). Wir sind seiner Sichtbarkeit an ihr selbst nachgegangen und haben 1. τὴν θατέρου φύσιν als οὐσα aufgewiesen, dadurch, daß wir seine Struktur als ἀντίθεσις verständlich machten: das μὴ ὄν ist et-

was, was einmal gegen ein Anderes ἀφορισθέν (257e2), »abgegrenzt«, ist, aber als dieses Abgegrenzte zugleich auch πάλιν, »wiederum zurück«, πρὸς τι (e3), »gegen das Andere« ist, gegen das es abgegrenzt ist, mit ihm zum selben γένος, zum selben Stamm, gehört. 2. haben wir damit zugleich die Auswechslungsmöglichkeit der Andersheit durch alle Seienden hindurch gezeigt: jedes sachhaltige Andere ist, was es ist, in der Herkunft aus einem bestimmten γένος, so, daß es als Anderes dem Einen entgegengestellt ist. So ist das μὴ ὄν ein κατακεκερματισμένον ἐπὶ πάντα (vgl. 258e1), »zerstückelt auf alle«, im Sinne der Münze umgewechselt; die große Münze der Andersheit als solcher ist umgewechselt in die möglichen Konkrektionen anderer Seiender. Jetzt soll keiner mehr sagen, daß wir in der Rede vom μὴ ὄν, wenn wir das ὄν des μὴ ὄν, das εἶναι des μὴ ὄν behaupten, das Nichts meinen und bezüglich des Nichts versuchen, sein Sein zu erweisen. Sondern *wir haben für das μὴ ὄν einen bestimmten neuen Begriff gefunden, eine Struktur, die ἀντίθεσις, die es gegenüber der ἐναντιώσις unterscheidet.*

259a, b wiederholt Plato noch einmal zusammenfassend das Ergebnis und stellt es in die Aufgabe der Dialektik. *Denn erst jetzt, auf dem Boden dieser Entdeckung des μὴ ὄν, wird die Dialektik in ihrer Möglichkeit als Fundamentalforschung sichtbar.* So erst bringt Plato sie auf den Begriff

- c) Das μὴ ὄν qua ἕτερον als Möglichkeitsgrund der Dialektik.
Vierte Charakteristik der Dialektik

Mit dem μὴ ὄν als ἕτερον sowie der Auswechslungsmöglichkeit des ἕτερον selbst in die konkreten Seienden ist erst die dialektische Wissenschaft möglich. Diese ist nichts für eitles Spiel, sondern etwas, das χαλεπὸν ἅμα καὶ καλόν (259c4 sq) ist, »schwierig, zugleich aber auch schön«. *Schwer* ist sie deshalb, weil man im Felde der Dialektik nicht mit leeren und blinden Begriffsspaltereien arbeiten kann, sondern der *eigentliche Sinn* des διαλέγεσθαι ist ἀποφαίνεσθαι, *sehen lassen der Sichtbarkeiten,*

der εἶδη, am Seienden selbst. Und diese Wissenschaft ist schön, weil die Dialektik als διαίρεσις, als Auseinandernehmen des Seienden in seine möglichen Sichtbarkeiten, *die Grenzen des Seienden* in seinem Sein selbst sichtbar macht und so *das Seiende in seiner Gegenwart* erst zeigt. Demnach ist es für den διαλεκτικός die Grundaufgabe und das Grunderfordernis, τοῖς λεγομένοις οἷόν τ' εἶναι καθ' ἕκαστον ἐλέγχοντα ἐπακολουθεῖν (c8 sq), »imstande zu sein«, ἐπακολουθεῖν, »nachzugehen«, τοῖς λεγομένοις, »dem Gesagten«, und zwar dem Gesagten in seinem Gesagtsein, d. h. dem, was in jedem λεγόμενον an ὄντα bzw. εἶδη mitgesagt ist, und ἐλέγχειν, »an den Pranger zu stellen«, herauszustellen, sehen zu lassen, nicht nur die εἶδη in beliebiger Folge, sondern ἐκείνη καὶ κατ' ἐκείνο (d1), in der jeweiligen Hinsicht, in der gesprochen wird, und in bezug auf das, wohin die Hinsicht leitet. So erst ist diese διαλεκτικὴ ἐπιστήμη ein ἐλεγχος ἀληθινός (vgl. d5 sq). Die eigentliche bestimmte Idee der Dialektik, wie sie hier herauspringt, wurde also erst möglich durch die Idee des ἔτερον und der Bestimmung desselben als ἀντίθεσις gegenüber der ἐναντίωσις.

d) Exkurs: Die »Theorie« des »Nicht« bei Plato und Aristoteles.⁷

Das »Nicht« bei Parmenides, Antisthenes und Plato (»Politeia«, »Symposion«, »Sophistes«). Die Überwindung der tautologischen Logik des Antisthenes. Dialektische Logik. Die Gegensatzlehre des Aristoteles. – Zur weiteren Gliederung des »Sophistes«

Plato hat schon lange vor dem »Sophistes«, vielleicht schon zu Beginn seines eigentlichen Philosophierens, den Unterschied gesehen zwischen der ἐναντίωσις, der *leeren Negation*, und der ἀντίθεσις, dem *erschließenden Nicht*. Aber er ist erst spät dieses

⁷ Überschrift in der Hs. Heideggers: »Theorie« der Gegensätze bei Plato und Aristoteles.

Unterschieds eigentlich Herr geworden, d.h. er hat erst spät den Begriff des *ἑτερον* eigentlich gesehen. Dieser Unterschied zeigt sich vor allem an den Unmöglichkeiten, die sich aus der *ἐναντίωσις* als einziger Negation und der Identifizierung als einziger *κατάφασις*, wie bei *Antisthenes*, ergaben und die man auf diesem Boden als möglich ausgeben wollte. So sagt Plato z. B. im V. Buch der »*Politeia*«: *ἡ φύσις φαλακρῶν καὶ κομητῶν ἐναντία* (vgl. 454c2 sq), »die φύσις der Kahlköpfigen und der Vollbehaarten ist verschieden«. Auf dem Boden der These der antisthenischen Logik, daß man im *λόγος* immer nur Identisches sagen kann, kann man freilich sagen und den Schluß ziehen: *ἐπειδὴν ὁμολογῶμεν ἐναντίαν εἶναι, ἐὰν φαλακροὶ σκυτοτομῶσιν, μὴ εἶναι κομητάς, ἐὰν δ' αὖ κομήται, μὴ τοὺς ἑτέρους* (c3 sqq). »Wenn die Kahlköpfigen die τέχνη der Schusterei haben«, wenn ihnen die Schusterei zukommt, dann können »diejenigen, die vollbehaart sind«, nicht Schuster werden. Plato charakterisiert dieses Verfahren so: *κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἐριδι, οὐ διαλέκτω πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι* (a7 sqq), beim Dagegen-, d.h. beim Nicht-sagen lediglich an das Ausgesprochene, an die äußere Selbigkeit und Einzigkeit des Worts sich klammern, weil man sich nur dem Streit, nicht dem Miteinandersprechen über eine *Sache* widmet. Plato stellt hier also dem *διαλεκτικός* bzw. dem *διαλέγεσθαι*, miteinander eine Sache durchsprechen, gegenüber den *ἀντιλογικός* bzw. den *ἐριστικός* und das *ἐρίζειν*, die bloße Wortfechtereie. Man kann aber gegen die obige These nichts einwenden, solange man nicht durchsichtig gemacht hat, daß der *λόγος* etwas anderes ist als ein *λέγειν* des *ταυτόν*. Diese scheinbar ganz formal logische Aufgabe hat eine Tragweite, die überhaupt erst die dialektische Wissenschaft möglich macht. Zum ersten Mal ist hier das Problem der Negation gestellt und in einem ersten Schritt gefördert.

Dies ist *phänomenologisch* kurz zu klären. *Jedes »Nicht« in jedem Nicht-sagen, ob sprachlich ausdrücklich oder nicht, hat als Sprechen von ... den Charakter des Aufzeigens. Auch das lee-*

re Nicht, die bloße Ausschließung von etwas gegen jedes Beliebige, zeigt, aber sie zeigt lediglich das, worauf die Negation fundiert ist, was also im Nicht-sagen gegen das Nichts abgegrenzt ist. Diese leere Negation stellt das Vermeinen, das λέγειν und νοεῖν, gleichsam vor das Nichts; es läßt nichts sehen als das, was das Negierte fundiert. Das ist der Sinn der Negation bei Parmenides. Diese vor das Nichts stellende, rein ausschließende Negation ist also zuerst in der Entwicklungsgeschichte unserer Logik, der Erfassung des λόγος, entdeckt worden. Das darf aber nicht dazu verleiten, zu meinen, diese Negation, die leere Ausschließung, sei auch die nächste und die im λέγειν zumeist vollzogene. Im Gegenteil, die ursprüngliche Negation ist gerade die, die Plato als ἀντίθεσις herausstellt und die Aristoteles dann in einer merkwürdigen Umkehrung des Terminus als ἐναντιώσις bezeichnet. Jene leere Negation, wie sie bis zu Plato das λέγειν beherrschte, ist nicht erwachsen aus einem primären Studium des λόγος, sondern sie ist erwachsen auf dem Boden einer bestimmten und, ohne das als Tadel zu verstehen, vorschnellen Theorie des Seins, nämlich der parmenideischen Seinstheorie. Der universale Charakter des Da, des εἶναι, den Parmenides zum ersten Mal sah, wurde für ihn zugleich zum sachhaltigen Bereich des Seienden im Ganzen. Er hat also den ontologischen Sinn des Seins identifiziert mit der ontischen Gesamtheit des Seienden. Sofern das geschah, blieb für jedes Nicht-sagen nur noch das Nichts übrig, da ja nichts anderes ist als das εἶναι als ὄν⁸. Daraus wird deutlich, daß die Aufklärung des λόγος und der Logik zurückleitet auf die jeweilige Stufe der Klarheit über den Sinn des Seins. Man kann vermuten, daß Plato auf Grund der neuen Einsicht in das ὄν vom μὴ ὄν her zugleich für die Interpretation des λόγος eine neue Basis gewinnt, daß also dem Fortschritt in der Bestimmung und Aufklärung des Seienden bei Plato auch entspricht eine neue

⁸ So in der Mitschrift S. Moser.

Möglichkeit einer radikalen Fassung des λόγος, wie es in der Tat im »Sophistes« zum ersten Mal geschieht.

Plato hat also das ἕτερον – das ist zu betonen – schon früh gesehen, aber nicht begrifflich in den Griff bekommen. Im »Symposion« z. B. sagt Diotima: Μὴ τοῖνυν ἀνάγκαζε δὲ μὴ καλὸν ἐστὶν αἰσχρὸν εἶναι, μηδὲ δὲ μὴ ἀγαθὸν, κακόν. οὕτω δὲ καὶ τὸν Ἔρωτα ἐπειδὴ αὐτὸς ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδὲν τι μᾶλλον οἷου δεῖν αὐτὸν αἰσχρὸν καὶ κακὸν εἶναι, ἀλλὰ τι μεταξὺ τούτοις (vgl. 202b1 sqq.). Plato hat erst spät das ἕτερον als Kategorie entdeckt und in den Griff gebracht, und auch das noch auf dem Boden der wesentlich parmenideischen Ontologie, die auch bei Aristoteles bleibt. Aristoteles ist in der Erschließung der Negation weiter vorgedrungen. Er hat die Gegensatzlehre, wie sie bei Plato in den ersten Schritten ausgebildet wurde, schärfer angefaßt. Ich kann sie hier nicht im ganzen darstellen, sondern nur das Allernotwendigste.

Aristoteles faßt alle verschiedenen Weisen des Gegenüberseins, des Gegen, des »Nicht« im weitesten Sinne, unter den formalen Terminus des ἀντικείμενον zusammen. Er unterscheidet vier Weisen der ἀντικείμενα: 1. die ἀντίφασις, den Widerspruch, den er zum ersten Mal entdeckt, ob er zwar latent schon bei Plato da ist; aber den Wider-spruch kann man nur sehen, wenn man eine Einsicht in die φάσις selbst hat; 2. den Gegensatz von ἐξίς und στέρησις, 3. die ἐναντία, 4. τὰ πρὸς τι.

Das Beispiel für die ἀντίφασις ist: A ist B – A ist nicht B; für ἐξίς und στέρησις: ein Bewegtes – ein Un-bewegtes; für ἐναντία: schön – häßlich; für πρὸς τι: doppelt – halb, vor – nach. Aristoteles hat dann das ἐναντίον, also das platonische ἕτερον, schärfer gefaßt. Er hat gegenüber Plato deutlicher gesehen, daß im ἐναντίον konstitutiv ist ein Selbiges, im Hinblick worauf es überhaupt erst eine διαφορά geben kann. Er fragte also nach der selbigen Hinsicht, rücksichtlich derer etwas als ein Anderes gegenüber dem Einen gesagt werden kann. Sofern diese selbige Hinsicht repräsentiert werden kann einmal durch das γένος, das andere Mal durch das εἶδος, ergibt sich hier ein Unter-

schied innerhalb des *ἐναντίον* selbst. Dieser Zusammenhang der schärferen Fassung des *ἐναντίον* und überhaupt des Gegensatzes ist es gewesen, der die rein ontologischen Begriffe *γένος* und *εἶδος*, Stamm, Herkunft und Sichtbarkeit, modifizierte zu eigentlich formal logischen Kategorien, wie sie dann später als Gattung und Art eine Rolle spielen. Die ganze Frage der Umbildung der ontologischen Begriffe in die formal logischen hängt zusammen mit der Lehre vom *μὴ ὄν*, die eine rein ontologische ist. Bei Plato darf man *γένος* und *εἶδος* nie mit Gattung und Art übersetzen. Aristoteles behandelt die Gegensatzlehre »Metaphysik«, Buch X, Kapitel 3 und 5, zusammenfassend Buch V, Kapitel 10.^{9,10}

An Platos Charakteristik der Dialektik auf dem Boden des neuentdeckten *ἔτερον* schließt sich 259e die Interpretation des *λόγος* an. Und zwar zeigt 259e–261c, warum im Zusammenhang des Themas dieses Gesprächs ausdrücklich geklärt werden muß, was der *λόγος* sei. 261c–263d gibt die Analyse des *λόγος*, 263d–264d die Analyse von *δόξα* und *φαντασία*; zu beachten ist, daß diese der des *λόγος* nachfolgt und in die des *λόγος* eingebaut ist. 264d bis Ende folgt die Klärung der früher schon gegebenen Auslegung der sophistischen *τέχνη* als *τέχνη ἀντιλογική*, jetzt auf dem Boden des neuen Sinnes des *μὴ ὄν*, des *λόγος* und der *δόξα*. Gerade dieser *Übergang* von der jetzt gewonnenen Idee der Dialektik und der dialektischen Fundamentaluntersuchung zur Analyse des *λόγος* ist *wichtig für das Verständnis des ganzen Dialogs*. Das ständige Thema des Dialogs ist die Aufklärung der Existenz des Sophisten in ihrer Möglichkeit. Gerade an diesem Übergang, betone ich, können und müssen wir uns grundsätzlich darüber besinnen, was mit der dialektischen Fundamentalbetrachtung gewonnen ist, wie zu ihr die Analyse des *λόγος* steht und wie das Ganze zum Thema des Dialoges selbst gehört. Die dialektische

⁹ Rb. Hs.: und *ἐν* *ibid.* cap. 6.

¹⁰ s. Anhang.

Fundamentalbetrachtung wird sich dabei herausstellen nicht als dürre Begriffsspalterei, auch nicht als bloße Vermehrung des Lehrbestandes einer formalen Schuldisziplin, die man »Logik« nennt, sondern als die *Aufklärung der Grundstrukturen, die sich zeigen, sofern überhaupt nach der Existenz des Menschen, hier des Sophisten, indirekt des Philosophen, gefragt wird.*

§ 79. *Der Übergang von der dialektischen Fundamentalbetrachtung zur Analyse des λόγος. (259e–261c)*

Zur Frage der Bedeutung der dialektischen Fundamentalbetrachtung

a) Aufweis der Notwendigkeit der Analyse des λόγος.

Die Fraglichkeit der συμπλοκή von ὄν und μὴ ὄν in bezug auf den λόγος

Die Existenz des Sophisten bewegt sich im Verhalten eines λέγειν bzw. δοξάζειν. Damit ist die τέχνη des Sophisten charakterisiert als εἰδωλοποιική und sein λόγος als λόγος ψευδής. Der λόγος ψευδής wird 240d voll gekennzeichnet: ψευδής δόξα ἔσται τάναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα (vgl. 240d6 sq). Die ἐναντία also sind im sophistischen λέγειν Thema. *Im sophistischen Verhalten ist konkret seiend da die seinsmäßige Einheit des λέγειν mit dem ψεύδος, d. h. mit dem μὴ ὄν.* Wenn also behauptet wird, daß der Sophist ist, daß es Sophisten faktisch gibt, so ist damit behauptet ein προσαρμόττειν τοῦ ὄντος, nämlich des λέγειν, πρὸς μὴ ὄν¹. Wie ich früher betonte: Der Sophist ist die Faktizität des μὴ ὄν selbst. Der Sophist aber bestreitet das auf Grund des Satzes des Parmenides, daß das μὴ ὄν nicht sei. Er sagt: Es gibt das μὴ ὄν nicht, und deshalb gibt es auch keine mögliche Verbindbarkeit des μὴ ὄν mit dem λέγειν, d. h. keinen ψευδής λόγος. Das,

¹ Gemäß 238c5 sq. Vgl. S. 423.

was Ihr mir entgegenhaltet, daß ich es sei, das kann ich überhaupt nicht sein. Nun ist aber durch die dialektische Fundamentalbetrachtung die *συμπλοκή* des *ὄν* mit dem *μὴ ὄν* aufgezeigt. Jetzt ist sichtbar gemacht die *δύναμις κοινωνίας* des *ὄν* mit dem *μὴ ὄν* bzw. *ἕτερον*. Das besagt: der Sophist ist in seiner Existenzmöglichkeit aufgedeckt. Damit ist das Bollwerk, hinter dem sich der Sophist verteidigt, scheinbar schon gefallen.

Aber früher hat Plato schon darauf hingewiesen, daß die Sophisten seien ein *δυσθήρευτον γένος* (vgl. 261a5 sq), ein schwer zu erjagender Stamm². D. h. es bedarf für diese Jagd des rechten sich Auskennens in dem, worauf die Jagd gemacht wird. In der Tat, der Sophist gibt sich auch jetzt noch nicht gefangen. Er sagt: Gut, es sei denn, das Nichtseiende sei. Aber zugleich hält er uns vor, daß wir ja selbst betonten: wir wollen nicht zulassen, *πάντα ἀλλήλοις δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας* (vgl. 252d2 sq). Daß jedes mit jedem beliebigerweise miteinander sein könne, haben wir selber als eine Unmöglichkeit zurückgewiesen. Er wird also sagen, *φαῖν* (260d6), *τῶν εἰδῶν*, »von den Sichtbarkeiten« am Seienden werden einige *μετέχειν τοῦ μὴ ὄντος*, *τὰ δ' οὐ* (d7). Bei manchen Seienden wird das *μὴ ὄν* da sein, da sein können, bei manchen aber nicht. Und der *λόγος* und die *δόξα* gehörten zu den letzteren (vgl. d8). Ihr habt nicht gezeigt, daß der *λόγος* als ein *ὄν* mit dem *μὴ ὄν* eine mögliche *κοινωνία* haben kann, daß es also so etwas geben kann wie einen *λόγος ψευδής* bzw. eine *τέχνη* im Sinne der *φανταστική* (vgl. d9). Solange das nicht gezeigt ist, ist auch die Existenzmöglichkeit des Sophisten nicht wirklich erwiesen. So ist von neuem der Angriff auf den Sophisten zu unternehmen.

In der Tat, wenn wir näher zusehen, bewegte sich die dialektische Fundamentalbetrachtung noch nicht im Felde des *λόγος*, sondern innerhalb der fünf, ganz allgemeinen *εἰδη*: *ὄν*, *κίνησις*, *στάσις*, *ταῦτόν*, *ἕτερον*. Weil aber nun der Sophist hinsichtlich seiner Existenz Thema des Dialogs ist, muß die Ver-

² Vgl. 218d3 sq. Vgl. S. 259.

bindbarkeit des λόγος mit dem μὴ ὄν, die Mitanwesenheit des Nichtseins in einem Seienden, nämlich dem λόγος, aufgezeigt werden. Dafür aber ist ein Doppeltes vorausgesetzt: 1. daß überhaupt eine Verbindbarkeit zwischen ὄν und μὴ ὄν besteht, 2. daß Klarheit darüber herrscht, was der λόγος, was die δόξα selbst sind. Denn nur so kann aus dem Sachgehalt des λόγος bzw. der δόξα die Möglichkeit ihrer κοινωνία mit dem μὴ ὄν evident gemacht werden. Die erste Voraussetzung, daß überhaupt eine Verbindbarkeit zwischen ὄν und μὴ ὄν besteht, ist sichergestellt in der grundsätzlichen dialektischen Betrachtung: τὸ [...] μέγιστον ἡμῖν τεῖχος ἡρημένον ὄν εἴη, τὰ δ' ἄλλα ἤδη ῥᾶω καὶ σμικρότερα (261c2 sqq), »die höchste und größte Mauer am Bollwerk dürfte genommen sein, das andere aber ist schon leichter und geringer«.

b) λόγος (bzw. ψυχή) und λόγος ψευδής als zentrale Thematik der dialektischen Fundamentalbetrachtung.

Die κοινωνία der εἶδη als Möglichkeitsbedingung des λόγος überhaupt. κίνησις und στάσις als Fundamentalphänomene der Erkenntnis des Seienden. Die συμπλοκή von κίνησις und ἕτερον als Vorzeichnung des λόγος ψευδής. – Das Sein des ψεύδους als ontologisches Fundament der Täuschungsphänomene

Für die Möglichkeit eines λόγος ψευδής, d. h. der κοινωνία eines ὄν mit dem μὴ ὄν, ist zunächst das Wesentliche, daß einsichtig wird die Unmöglichkeit, πᾶν ἀπὸ παντὸς ἀποχωρεῖν (vgl. 259d9 sq), »daß man jedes von jedem trennen könne«⁵. Wer so etwas meint – daß man jedes gegen das Andere absolut freistellen könne –, der ist ein ἀμουσος und ἀφιλόσοφος (e2). Ein solches διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων (e4 sq) kommt gleich einer τελεωτάτῃ πάντων λόγων ἀφάνισις (vgl. e4), »einem völligen Zum-Verschwinden-Bringen jeglichen Ansprechens von etwas«. Gibt es überhaupt keine κοινωνία, dann gibt es auch kein

⁵ Rb. Hs.: λύνειν: etwas lesen, sammeln.

Aufzeigen von etwas, dann gibt es auch keinen Zugang zu einer Sicht, zu den εἶδη, dann ist das λέγειν und damit das Dasein des Menschen, ζῶν λόγον ἔχον, blind. Und sofern dieses Dasein als κίνησις bestimmt ist, wird dieses blinde Dasein des Menschen dem Chaos überliefert. Das ist die eigentliche Tendenz, die die Energie leitet, mit der Plato an die Aufklärung des λόγος geht. Wenn der λόγος ἡμῖν γέγονεν (vgl. e6), mit unserem Sein selbst schon da ist, dann ist er es nur διὰ τὴν τῶν εἰδῶν συμ-
 πλοκὴν (vgl. e5 sq), auf dem Grunde der συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν. Nur wenn es eine Verbindbarkeit des am Seienden Sichtbaren gibt⁴, nur wenn das Seiende selbst so etwas zuläßt wie die Aufdeckbarkeit seiner selbst im Charakter des »als«, gibt es ein λέγειν; und nur wenn es ein λέγειν gibt, ist menschliche Existenz möglich. Deshalb mußte vor allem anderen erst durchgefächert und erzwungen werden, εἰς ἕτερον ἑτέρῳ μίγνυσθαι (260a2 sq), die Möglichkeit, »das Zulassen der Mischung des Einen mit dem Anderen«, anders gewendet: die Anwesenheit des ἑτερον im ὄν. Nur so ist überhaupt zunächst die Möglichkeit des λόγος als eines ὄν, noch ganz abgesehen davon, was er selbst ist, gerettet. «λόγου» στερηθέντες, τό μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερηθεῖμεν (a6 sq), wenn wir des λέγειν beraubt wären, des Höchsten, was unser Sein überhaupt ausmacht, dann wäre uns die Philosophie genommen. Hier kommt die indirekte Positivität der Untersuchung über den Sophisten erneut ans Licht. Es ist demnach überflüssig und ein Mißverständnis, zu erwarten, Plato hätte noch einen Dialog über den Philosophen geschrieben; er hätte sich damit selbst ins Gesicht geschlagen. Mit der grundsätzlichen Frage nach dem Sein und Nichtsein ist in gleicher Weise zentral die Frage nach dem ausgezeichneten Seienden, dem Philosophen, bzw. dem Negativum, dem Sophisten. Das ist aber, griechisch genommen, die Frage nach dem ζῶν πολιτικόν, dem Sein des Menschen in der πόλις. Gibt es keine Philosophie, d.h. kein λέγειν im echten Sinne, dann

⁴ Rb. Hs.: die in sich verweisende Verflechtung.

gibt es auch keine menschliche Existenz. Die anthropologische Frage ist also die ontologische, und umgekehrt, und beide Fragen zentrieren in der »logischen« schlechthin, wobei »logische« zu verstehen ist als das, was den recht verstandenen λόγος betrifft, also nicht als das formal Logische, sondern im griechischen Sinne. Damit dürfte der *Vorrang des λόγος sowohl im Ganzen des Dialogs wie auch in der Aufweisung der phänomenalen Struktur des Sophisten* deutlich geworden sein. Denn nur von hier aus können wir erst die dialektische Fundamentalbetrachtung eigentlich verstehen. Sie ist weder etwas Isoliertes, wie ein Kern gegen eine Schale, noch ist sie formal. Denn es ist doch auffallend, daß innerhalb der fünf γῆν, um die die dialektische Betrachtung sich bewegt, mit »Etwas«, »Selbigkeit«, »Andersheit«, genannt sind »Bewegung« und »Ruhe«. κίνησις und στάσις sind aber doch offenbar gegenüber ὄν, ταῦτόν, ἑτερον sachhaltige εἶδη, aber dabei keine beliebigen, die Plato zufällig eingefallen wären, sondern – wenn wir uns erinnern – κίνησις und στάσις sind phänomenal abgelesen am γινώσκειν oder, was dasselbe besagt, am νοεῖν und, was wiederum identisch ist, am λέγειν¹. Wenn also κίνησις und στάσις zur Fundamentalbetrachtung gehören, dann steht der λόγος selbst schon thematisch in der dialektischen Analyse.

Noch mehr: Es wurde ausdrücklich betont, daß die fünf εἶδη innerhalb der dialektischen Betrachtung zunächst einander gleichgestellt sind, keines vor dem anderen einen Vorrang hat, daß aber doch *am Leifaden der κίνησις* die Betrachtung durchgeführt wird². Was besagt aber, daß die κίνησις die dialektische Analyse leitet? Nichts anderes, als daß für die dialektische Betrachtung eigentlich im Blick steht die ψυχή, und zwar die ψυχή in ihrem Grundverhalten des λέγειν, und weiter dieses λέγειν der ψυχή als κίνησις gerade mit Bezug darauf, wie mit ihr das ἑτερον zusammen sein kann. Denn die dialektische Funda-

¹ Vgl. S. 487 ff.

² Vgl. S. 348.

mentalbetrachtung endet ja gerade mit dem Nachweis, daß mit der κίνησις auch das μὴ ὄν, das ἕτερον ist. In der dialektischen Fundamentalbetrachtung, die scheinbar ganz abliegt von dem, was sonst im Dialog behandelt wird, wird also faktisch nichts anderes behandelt als dieses einzige Thema: die Existenz des Sophisten selbst. Die dialektische Fundamentalbetrachtung ist nichts anderes als die Vorzeichnung der παρουσία des μὴ ὄν im λόγος. Das besagt das Resultat dieser Untersuchung: das ἕτερον kann κοινωνεῖν mit der κίνησις, d. h. mit der ψυχή, mit dem λόγος. κίνησις ist hier nichts Beliebiges, sondern der apriorische Titel für ψυχή, λόγος, und zwar im Sinne des, wenn auch ungeklärten, μεταξύ. Wenn also die κίνησις hier Thema der dialektischen Betrachtung ist, dann ist Thema nichts anderes als das menschliche Dasein, das Leben selbst, sofern es sich ausspricht und die Welt, in der es ist, anspricht. Vermutlich wird auch die στάσις kein beliebiger Begriff sein, als bloß formaler Gegenbegriff zur κίνησις, sondern die στάσις offenbart sich bei schärferem Zusehen als die apriorische Bestimmtheit des Seienden selbst, und zwar als die Bestimmtheit, die an ihm möglich macht die Entdeckbarkeit durch das λέγειν, d. h. die möglich macht das Erkennen. Denn στάσις besagt nichts anderes als ὅτι ὄν, das Immerseiende, das Ständige, so daß wir στάσις jetzt, da wir eigentlich interpretieren, nicht mehr mit »Ruhe« übersetzen, sondern mit: »die Ständigkeit«⁷. So sehen Sie, daß in diesem Begriff der Ständigkeit, des Immer, faktisch, obzwar unausdrücklich, aber der Sache nach, für Plato das Phänomen der Zeit auftaucht, als das Phänomen, das das Seiende in seinem Sein bestimmt: die Gegenwart, παρουσία, was oft verkürzt einfach als ὄντα gefaßt wird. Und das λέγειν, das ansprechende Aufschließen des Seienden, ist nichts anderes als das Gegenwärtig-machen der Sichtbarkeit des Seienden selbst und damit dieses in dem, was es ist; es bringt als gegenwärti-

⁷ Rb. Hs.: 1. Stand haben, in sich stehen. 2. in diesem Stand wahren: bleiben.

gendes Erschließen die Gegenwart zur Aneignung. So ist der λόγος und damit der Mensch, der Philosoph, der Sophist, die höchste Existenzmöglichkeit, Thema dieser scheinbar abgezogenen Begriffsspalterei.

Der λόγος ist also das *Kernphänomen*. Wenn die Verbindbarkeit des λόγος mit dem μὴ ὄν aufgezeigt wird, dann ist gezeigt, daß das ψεύδος ein ὄν ist. Ὅντις δὲ γε ψεύδους ἐστὶν ἀπάτη (260c6), »wenn aber Täuschung, ψεύδος, ist, dann ist auch Trug, ἀπάτη«. Ich gebrauche also in der Übersetzung gerade die umgekehrten Ausdrücke als die üblichen: für ψεύδος »Täuschung« und für ἀπάτη »Trug«. Denn ἀπάτη besagt hier nicht das täuschende Verhalten, sondern die Möglichkeit des Seienden, daß es trügen kann, so wie wir sagen: »der Schein trügt«, ist also eine Bestimmung des Seienden selbst. Mit der Möglichkeit des ψεύδους ist notwendig mitgegeben die ἀπάτη. Wenn aber ἀπάτης οὐσίας (c8), dann εἰδῶλον τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι (c8 sq), dann ist notwendig alles voll von εἰδῶλα, εἰκόνες, φαντασίαι. εἰδῶλα: Sichtbarkeiten, die nur so aussehen wie, die nicht das sind, als was sie sich geben; εἰκόνες: Bilder, Darstellungen von etwas, das sie nicht selbst sind; φαντασίαι, gefaßt, im Sinne von Plato, wie φαίνεται: das, was sich zeigt, was nur so aussieht wie ... So leitet der Nachweis der Seinsmöglichkeit der Verbindbarkeit von λόγος und ἕτερον, d. h. des λόγος ψευδής, zugleich auf die Möglichkeit des Verstehens der eigentümlichen Phänomene des εἰδῶλον, der εἰκόν, der φαντασία. Etwas Rätselhaftes, daß etwas ist als das, was es zugleich nicht ist. Dafür hat jetzt Plato ein Verständnis gewonnen und damit zugleich einen Schritt getan für das ontologische Verständnis des αἰσθητόν selbst. Man muß sich abgewöhnen, an die platonische Philosophie den Schulhorizont anzulegen, als wäre bei Plato in der einen Kiste die Sinnlichkeit, in der anderen das Übersinnliche gewesen. Plato hat die Welt genau so elementar gesehen wie wir, nur viel ursprünglicher als wir.

§ 80. Die Analyse des λόγος (261c-263d)

a) Exposition der Problematik. Gliederung der Analyse des λόγος in drei Stationen

Der λόγος wird jetzt auf dem Hintergrund der dialektischen Fundamentaluntersuchung Thema. Sie gestattet Plato, zum ersten Mal die Grundstrukturen des λόγος, ὄνομα und ῥῆμα, begrifflich zu fassen. Die Ausdrücke hat Plato schon in früheren Dialogen, z. B. im »Kratylos«, aber er hat dort noch kein eigentliches Verständnis von ὄνομα und ῥῆμα¹ und vor allem nicht von ihrer συμπλοκή. – Die Frage ist also: Wie kann der λόγος in eine mögliche κοινωνία kommen mit dem μὴ ὄν? Diese Frage ist nur dadurch zu entscheiden, daß der λόγος selbst in dem, was er ist, herausgestellt wird, daß also eine Analyse des λόγος bzw. der δόξα, die bei Plato als miteinander identisch gefaßt werden, durchgeführt wird, und zwar in der leitenden Hinsicht darauf, πότερον αὐτῶν ἀπτεται τὸ μὴ ὄν (261c7 sq), »ob mit ihnen das μὴ ὄν verknüpft werden kann«. Ich habe früher auf die verschiedenen Ausdrücke der κοινωνία: προσάπτειν, προσλέγειν hingewiesen². Es muß gezeigt werden, daß nicht nur überhaupt mit dem λόγος das μὴ ὄν verknüpft werden kann, sondern daß in der phänomenalen Struktur des λόγος als solcher die Möglichkeit einer Verbindbarkeit mit dem μὴ ὄν, d. h. mit dem ἕτερον liegt. Die Frage wird auch so formuliert: πότερον αὐτῶν ἀπτεται τὸ μὴ ὄν ἢ παντάπασιν ἀληθὴ μὲν ἔστιν ἀμφοτέρω ταῦτα (c7 sqq), ob die Verbindbarkeit besteht oder ob jedes λέγειν³ qua λέγειν schon wahr ist und nur wahr sein kann – wie Antisthenes behauptet –, d. h. ob mit jedem λόγος lediglich verknüpfbar ist das ὄν an ihm selbst, das besagt: – gegenüber dem ἕτερον – das ταῦτόν. Es wird jetzt also nur in einer

¹ Rb. Hs.: als Titel für Wortform und Bedeutungsleistungen.

² Vgl. S. 423 und S. 430.

³ Heidegger hat das Wort λέγειν in der Ns. S. Moser unterstrichen und verweist am Rande auf S. 529 (dieser Ausgabe).

viel schärferen Formulierung die Frage diskutiert, die schon beim Hinweis auf die Position des Antisthenes lebendig wurde: ob das λέγειν in seiner eigentlichen Funktion Identifizierung ist oder ob etwas anderes, und wenn Identifizierung, ob dann lediglich in dem Sinn, daß das Angesprochene nur mit sich selbst identifiziert werden kann – »Mensch ist Mensch« –, oder ob es auch Identifizierung des Seienden gibt hinsichtlich seiner δύναμις κοινωνίας.

Die Analyse des λόγος läßt sich in drei Stationen gliedern:

1. Der Aufweis der »onomatischen« und »delotischen« Grundstruktur des λέγειν. Ich muß diese Termini wählen, weil wir im Deutschen keine entsprechenden haben. Onomatisch: nennend, das λέγειν als sprachlicher Ausdruck; delotisch: zu δηλοῦν, das λέγειν als offenbarmachend, sehen lassend. In einer einheitlichen Betrachtung wird also gezeigt die Rede a) als sich Aussprechen und b) als ansprechendes Besprechen der Sachen, das den Sinn des Aufdeckens hat, des δηλοῦν. Warum gerade diese beiden Phänomene der Rede: das Aussprechen, das Gesprochensein, und die Aufdeckungsfunktion zusammengekommen werden, wird sich nachher zeigen.

2. Die 2. Station der Analyse ist die Herausarbeitung der Struktur des λεγόμενον qua λεγόμενον, mit anderen Worten: die Herausarbeitung der Verfassung der in jedem λόγος als solchem vorfindlichen Aufgedecktheit eines Seienden. Jedes λεγόμενον ist ein δηλούμενον. Welche Struktur hat das λεγόμενον qua δηλούμενον?

3. Die 3. Station ist die Analyse des Aufdeckens selbst im Wie seiner Möglichkeit, d. h. es wird gefragt, ποῖος ὁ λόγος, was für einer der λόγος selbst ist hinsichtlich dessen, was er ist, hinsichtlich des δηλοῦν.

In der platonischen Formulierung: Die 1. Station behandelt den λόγος als πλέγμα, als Verflechtung, wobei dieser Terminus einen doppelten Sinn hat. Die 2. Station behandelt den λόγος als λόγος τινός: jede Rede ist Rede von etwas. Die 3. Station behandelt den λόγος als ποῖος, im Wie seines Seins, d. h. hinsicht-

lich des δηλοῦν. Bei der 1. und 3. Station wird vor allem das relevant, was bisher, in der Fundamentalbetrachtung, über das δν gewonnen wurde. Bei der 2. Station stößt Plato auf einen neuen phänomenalen Zusammenhang, der in der 1. Station schon angedeutet, aber nicht eigentlich thematisch analysiert ist; er sieht zwar das Phänomen des λεγόμενον qua λεγόμενον, kommt aber nicht begrifflich durch. Umso mehr muß gerade hier die Interpretation des Phänomen sichern, um die 3. Station und damit das Ziel der ganzen Betrachtung innerhalb der dialektischen Fundamentalanalyse zu verstehen.

b) Erste Station: Der Aufweis der onomatistischen und delotischen Grundstruktur des λέγειν⁴

a) Der Ausgang von den ὀνόματα als nächster Begegnisart des λέγειν.

Der phänomenale Bestand des λέγειν bei Plato: ὀνόματα – γράμματα – εἶδη – εἶδη qua ἐπιστητά. Der Zusammenhang zwischen ὀνόματα und εἶδη vermittelt des δηλοῦν. Die Zurücknahme in das In-der-Welt-sein als Aufgabe einer »phänomenologischen« Auslegung von Platos Analyse des λόγος

Die *erste Station* von Platos Analyse des λόγος hat also zum Thema den Aufweis der Rede als sich Aussprechen – das Onomatistische, ὄνομα – und als Aufdecken – das Delotische, δηλοῦν. Der Aufweis dieser beiden Strukturmomente, die phänomenal einheitlich sind, geht vom *Onomatistischen* aus. *Das λέγειν jeder Rede ist zunächst da im Gesprochenwerden, in der redenden Verlautbarung.* Diese kommt vor, begegnet mir *innerhalb des Seienden, das in der Welt da ist.* Es wird gesprochen, draußen auf dem Gang, genau so wie der Wagen knarrt auf dem Pflaster. Knarren und Sprechen kommen also vor, sind vorfindlich. Aber auch diese nächste Begegnisart des λέγειν im Sinne des

⁴ Überschrift gemäß Heidegger (s. Gliederung der Analyse des λόγος, S. 582).

Sprechens darf nicht so verstanden werden, als wäre zunächst phänomenal aufgefaßt ein Lebewesen, das mit seinem Munde Geräusche produziert. Vielmehr ist schon im allerersten Aspekt das λέγειν als Gesprochensein mitverstanden – und eigentlich primär mitverstanden – dieses Sprechen als Miteinandersprechen *über etwas*⁵. Die Verlautbarung ist nicht als Geräusch aufgefaßt – das ist eine rein theoretische Konstruktion –, sondern primär als Miteinandersprechen über dies. Ohne diesen phänomenalen Boden der primären Gegebenheit des Sprechens als »miteinander reden über etwas« phänomenal ausdrücklich zu fixieren, geht Plato von dieser weltlich nächsten Begegnisart des Redens als Sprechen aus.

Was zeigt sich nun an diesem phänomenalen Bestand, daran, daß Reden zunächst als Sprechen vorfindlich ist? Es begegnen im Worte-sagen zunächst *Worte*⁶, eine *Mehrheit von Worten*, eine Wortfolge. Also ist mit dem Sprechen auch so etwas gegeben, was als eine Mannigfaltigkeit von Gebilden verstanden werden darf, eine *Gebildemannigfaltigkeit*, καθάπερ περὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν γραμμάτων ἐλέγμεν (261d1 sq), »wie wir sie schon aufgewiesen haben bezüglich der εἶδη und der γράμματα«. Und wie wir dort eine Gebildemannigfaltigkeit aufgewiesen haben, περὶ τῶν ὀνομάτων πάλιν ὡσαύτως ἐπισκεψώμεθα (d2 sq), »so wollen wir auch jetzt auf die Gebildemannigfaltigkeit von Verlautbarungen, Worten⁷, in derselben Weise den Blick richten«. Die *Gebildemannigfaltigkeit der εἶδη*, also die Mannigfaltigkeit der Sichtbarkeiten am Seienden, wurde charakterisiert als eine κοινωνία, und zwar als eine solche, in der es εἶδη gibt, die διὰ πάντων sind, Sichtbarkeiten, die ausgezeichnet sind durch ihre Überall-Sichtbarkeit; sie sind durchgängig bei jedem möglichen Etwas da. Damals habe ich ergänzend auf den »Theätet« hingewiesen⁸, auf den Vergleich der Seele mit

⁵ Rb. Hs.: genauer – das Zunächst ist das »Wortüber«.

⁶ Rb. Hs.: Wörter?

⁷ Rb. Hs.: Wörtern!

⁸ Vgl. S. 518 ff.

dem Taubenschlag, wo dasselbe Phänomen, nicht bezüglich des *ὄν*, des *εἶδος*, sondern bezüglich des *ἐπιστητόν* aufgezeigt wird: es gibt solche Tauben, die überall sind. Die *zweite Gebildemannigfaltigkeit* – bzw. die dritte, wenn wir das Taubenbeispiel mit hinzurechnen – ist die der *Buchstaben*, *γράμματα*, bzw. der Laute. Auch diese Mannigfaltigkeit ist nicht beliebig, auch in ihr gibt es ausgezeichnete, die *φωνήεντα*, die Vokale; sie haben den Charakter des *δεσμός* und machen erst eigentlich die Verbindbarkeit möglich.

Es ist kein Zufall, daß Plato in diesem Zusammenhang auf diese doppelte Gebildemannigfaltigkeit, der *εἶδη* und der *γράμματα*, hinweist. Es besteht zwischen diesen beiden Mannigfaltigkeiten und der der *ὀνόματα* nicht nur eine formale Entsprechung, in dem Sinn, daß auch bei den *ὀνόματα* eine Verbindbarkeit sowie mögliche ausgezeichnete Verbindbarkeiten aufzuweisen wären, sondern zwischen diesen Gebildemannigfaltigkeiten: *εἶδη*, *ὀνόματα*, *γράμματα* und sogar dem *ἐπιστητόν*, wenn wir dieses dazurechnen, besteht ein *sachlicher, innerer Zusammenhang*⁹. In den *ὀνόματα*, *λόγοι*, werden die *εἶδη* sichtbar durch die *κοινωνία* des *γινώσκειν*, des *δηλοῦν*, und was sichtbar wird, ist *νοητόν*, *ἐπιστητόν*. Die *ὀνόματα* selbst, in denen das *εἶδος* sichtbar wird, sind ihrerseits eine Mannigfaltigkeit von *γράμματα*¹⁰. Die Gebildemannigfaltigkeiten sind also nicht nebeneinander befindliche, isolierte Bereiche, sondern sie stehen selbst in einer inneren sachhaltigen *κοινωνία*: *Sache, Sach sichtbarkeit, Wort, Wortlaut – Seiendes, Welt, Aufgeschlossenheit des Seienden, Rede, Kundgabe*. Das ist nichts anderes als der *universale Zusammenhang von Phänomenen, innerhalb dessen der Mensch, das ζῷον λόγον ἔχον, überhaupt ist. Er gründet letztlich im In-Sein, in der vorgängigen Entdecktheit von Welt*.

⁹ Rb. Hs.: *intentionaler, hermeneutischer!* Existenz.

¹⁰ Rb. Hs.: die naive ontologische Nivellierung, die bei Hegel dann bewußte Aufgabe wird!

Diesen Zusammenhang muß man sehen, wenn man die Analyse Platos verstehen will, d. h. die Aufgabe der Interpretation ist es gerade, zu diesem zugrundeliegenden, von Plato nicht ausdrücklich untersuchten, aber für ihn wirksamen Zusammenhang von Phänomenen durchzudringen; nur so ist der Boden gegenwärtig, aus dem seine Analysen geschöpft sind; nur so ist zu verfolgen, welche Phänomene den Vorrang haben und wie weit sie behandelt sind. Ich habe deshalb früher nicht ohne Absicht an Hand des »Phädrus« gezeigt¹¹, welche Einblicke Plato bereits in den Zusammenhang von Aufdecken, Rede, Sprache, Schrift gewonnen hat, sowie an Hand des »7. Briefes«¹², wo das Problem des λόγος im Zusammenhang mit der innersten Existenz des Menschen steht. Daran ist jetzt zu erinnern. Im »Sophistes« sind diese Zusammenhänge faktisch da, aber nicht ausdrücklich behandelt, sondern nur herangezogen, um daran einen methodischen Leitfaden für die Behandlung der ὀνόματα zu gewinnen. Plato sagt nämlich: φαίνεται γάρ πῃ ταύτῃ τὸ νῦν ζητούμενον (261d3), »es zeigt sich« – φαίνεται ist hier betont – es muß eigentlich übersetzt werden: »das jetzt Gesuchte – nämlich die κοινωνία der ὀνόματα – kann dazu gebracht werden, daß es sich zeigt«, ταύτῃ, »auf diese Weise« des Anfragens bei ihm, die wir schon bei den vorgenannten Gebilden und Mannigfaltigkeiten übten. φαίνεται heißt nicht »scheinen« und dergleichen, sondern »sich zeigen«, in ganz positivem Sinne.

In diesem Sinne des φαίνεται, φαινόμενον, ist im heutigen Ausdruck Phänomenologie der Terminus Phänomen gebraucht. Phänomenologie besagt nichts anderes als ansprechendes Aufdecken, Aufweisen des Seienden, des Sich-Zeigenden, im Wie seines Sich-Zeigens, seines »Da«. Das ist die formale Idee der Phänomenologie, worin nun allerdings eine reich gegliederte und verwickelte Methodik beschlossen

¹¹ Vgl. S. 308 ff., insbes. S. 340 ff.

¹² Vgl. S. 346 f.

liegt. Zumeist verwechselt man diese formale Idee der Phänomenologie – die zu betonen schon ein wesentlicher Fortschritt gegenüber den Konstruktionen der Tradition war – mit der Methodik des Forschens, mit der eigentlich forschenden, konkreten Vollzugsart selbst. Man kommt so dazu, daß man meint, die Phänomenologie sei eine bequeme Wissenschaft, wo man, gewissermaßen auf dem Diwan mit der Pfeife liegend, Wesen schaut. So einfach sind die Sachen nicht, sondern es kommt auf Ausweisung der Sachen an. *Wie* die Ausweisung geschieht, das ist abhängig vom Zugang, vom Inhalt und von der seinsmäßigen Verfassung des erforschten Gebietes. Auch bei den Griechen, bei Plato und Aristoteles, ist φαίνεσθαι in diesem Sinne gebraucht, oft allerdings auch abgelöst davon im Sinne von »es scheint«, »es schaut nur so aus«. In diesem Sinne wird der Ausdruck »Phänomen« bzw. »Phänomenologie« zum ersten Mal gebraucht im Rationalismus der Wolffschen Schule.

β) Die κοινωνία der δνόματα im λόγος

αα) Das δηλοῦν als Kriterium der κοινωνία der δνόματα im λόγος.

Abweis der Interpretation der δνόματα als Zeichen. Das Wesen der δνόματα (überhaupt) als δηλώματα

Die Frage ist jetzt bezüglich der Mannigfaltigkeit der δνόματα: Τὸ ποῖον οὖν δὴ περὶ τῶν ὀνομάτων ὑπακουστέον; (261d4) »Wie sieht das aus, was wir im Felde des sprachlichen Ausdrucks eigentlich vernehmen müssen?« Was ist das eigentlich, worauf wir hinhören müssen? Es ist auffallend – rein terminologisch –, daß Plato hier den Ausdruck ὑπακούειν gebraucht, während er sonst, wie überhaupt die Griechen, für die direkte Sacherfassung die Termini ἀπτεσθαι, ὁρᾶν gebraucht. Hier aber handelt es sich um ein bestimmtes Phänomen, das Sprechen, das primär vernehmbar ist nur im Hören. ἀπτεσθαι, ὁρᾶν, ἀκούειν haben den Charakter der αἰσθησις, des Vernehmens, nicht des Erfassens auf dem Wege des λογίζεσθαι. Hier handelt es sich um

das rechte Hinhören auf die Mannigfaltigkeit der gesprochenen Worte, um dadurch zu sehen, worauf es bei dieser Mannigfaltigkeit hinsichtlich ihrer κοινωνία ankommt. ἀπακούειν¹⁵ meint gerade nicht: einfach Laute hören, sondern meint eigentlich: echtes Vernehmen, Verstehen der Rede. Es ist darauf hinzuhören, εἴτε πάντα ἀλλήλοις συναρμόττει εἴτε μηδέν, εἴτε τὰ μὲν ἐθέλει, τὰ δὲ μὴ (d5 sq.). Das ist wiederum dieselbe Fragestellung, wie sie bei den zwei vorgenannten Mannigfaltigkeiten auftauchte, die Frage nach den drei Möglichkeiten einer *Verbindbarkeit* überhaupt innerhalb eines Mannigfaltigkeitsbereiches. Auch hier wird, wie in den beiden vorgenannten Bereichen, die *dritte Möglichkeit* festgehalten. Es ist also gefordert, darauf hinzuhören, auf solche Gebildemannigfaltigkeiten, solche Wortfolgen, die miteinander da sind, und solche, die nicht miteinander da sind. Genauer: auf das ist hinzuhören, *was eigentlich an der Wortfolge das Miteinandersein ausmacht* und das eigentliche vom uneigentlichen Miteinandersein unterscheidet. Denn das uneigentliche, zunächst gegebene Miteinandersein der Worte ist τὰ ἐφεξῆς bzw. τὰ ἐφεξῆς λεγόμενα (vgl. d8), das Nacheinandergesagtsein von Worten. Aber nicht jedes Nacheinander-gesprochensein ist schon ein eigentliches *Miteinander-gesagtsein* der Worte.

Welches Phänomen ist es, das das Miteinandersein konstituiert? Welcher phänomenale Tatbestand im Nacheinandergesagtsein ist das Kriterium dafür, daß innerhalb der Mannigfaltigkeit der Worte eine echte κοινωνία vorliegt? Τὸ τοιόνδε λέγεις ἴσως, ὅτι τὰ μὲν ἐφεξῆς λεγόμενα καὶ δηλοῦντά τι συναρμόττει, τὰ δὲ τῇ συνεχείᾳ μηδὲν σημαίνοντα ἀναρμοστεῖ (d8 sqq.). Dann ist eine κοινωνία zwischen ὀνόματα, Worten im weitesten Sinne genommen, vorfindlich und da, wenn die ἐφεξῆς λεγόμενα δηλώματα sind, wenn das Sprechen als eine bestimmte Wortfolge etwas offenbar macht, wenn eine Wortfolge in sich selbst, so wie sie ist, etwas sehen läßt, etwas zeigt: σημαίνειν, σημειῖν,

¹⁵ Rb. Hs.: ὑπο-, welcher Sinn?

das aristotelische σημαντικός. σημεῖον darf man hier nicht in einem beliebigen und leeren Sinn als »Zeichen« übersetzen, sondern das σημεῖον hat schon hier in diesem Zusammenhang bei Plato seine Interpretation durch das δηλοῦν, mit dem es alterniert; es hat also den Sinn des Offenbarmachens, Sehenlassens, aristotelisch: ἀποφαίνεσθαι¹⁴. Demnach ist es, streng genommen, nicht der Sache entsprechend, wenn man überhaupt das Bedeuten, dieses Offenbarmachen von etwas, mit dem Phänomen des Zeichens in irgendeinen Zusammenhang bringt. Auch Husserl, der in der neueren Zeit zum ersten Mal wieder auf die Bedeutungsphänomene gestoßen ist, hat noch im Anschluß an Stuart Mill diese Idee des Zeichens der Analyse der Bedeutung und ihres Verhältnisses zum Wortlaut zugrunde gelegt. Das Kriterium für das Dasein der Worte in der Einheitlichkeit eines Redens ist ihr *Erschließungscharakter*. Die Worte haben eine echte¹⁵ δύναμις κοινωνίας als δηλώματα, als »Offenbarmachende«, das Seiende nämlich, als δηλώματα περί τὴν οὐσίαν (e5), »als Aufzeigende im Felde der Anwesenheit«, des möglichen aufweisbaren Da, des Vorhandenen, und zwar τῇ φωνῇ (e5), im Durchgang »durch die Verlautbarung«. Das ist nicht so zu interpretieren, als würde durch die φωνή selbst gezeigt, als würde der Wortlaut sein Zeichen für die Sache, sondern die φωνή ist nur ein Strukturmoment, das in die redende Mitteilung als sich Aussprechen über etwas zu einem Anderen investiert ist, das aber nicht als solches die Funktion des δηλοῦν hat. Die Mannigfaltigkeit der ὀνόματα ist also vom δηλοῦν her bestimmt, damit aber vom δηλούμενον, vom aufzeigbaren Seienden her.

Aus dieser Richtung, aus dem, was aufzeigbar ist schlechthin, ist nun auch die Charakteristik gewonnen für die ὀνόμα-

¹⁴ Rb. Hs.: So weit noch nicht. Aristoteles scheidet gerade σημαντικός λόγος gegen ἀποφαντικός. Plato – diesen zu jenem – als überhaupt bedeutend etwas.

¹⁵ Rb. Hs.: d.h. ontologisch einzigartige, weil existenzial-hermeneutische.

τα. Denn jetzt gewinnt Plato auf dem Grunde dieser Orientierung die Möglichkeit einer Unterscheidung der ὀνόματα. Schon früher, im »Kratylos« und im »Theätet«, hat Plato die ὀνόματα und ῥήματα gesehen, ohne sie eigentlich kategorial wirklich zu unterscheiden. Jetzt kommt es darauf an, im Felde der ὀνόματα die entsprechenden Phänomene zu finden, die gleichsam διὰ πάντων, in jedem möglichen λέγειν, sind, die zu jeder möglichen Rede als Rede überhaupt gehören; es gilt, den δεσμός zu finden, *die Strukturmomente, die nicht fehlen können, damit überhaupt eine κοινωνία als aufzeigende sein kann.*

ββ) Die Grundunterscheidung der ὀνόματα überhaupt in ὀνομα (in engerem Sinne) und ῥήμα.

Die Gewinnung der Unterscheidung im Ausgang vom δηλούμενον. ὄνομα = δῆλωμα des πράγμα; ῥήμα = δῆλωμα der πράξις. Platos Bestimmung von ὄνομα und ῥήμα als Vorbereitung für ihre Bestimmung bei Aristoteles. »Substantiv«.
»Zeitwort«

ἔστι γάρ ἡμῖν πού τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος. τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν (vgl. e4 sqq). Die δηλωματα sind »ein zwiefacher Stamm«: ὄνομα und ῥήμα. Durch diese Unterscheidung erhält ὄνομα zugleich einen engeren Sinn gegenüber dem weiteren bisherigen Gebrauch. Bisher besagte ὄνομα jedes Wort der Sprache, jetzt wird der Sinn von ὄνομα eingeschränkt auf bestimmte ὀνόματα, die sich von anderen bestimmten, ausgezeichneten, den ῥήματα, unterscheiden. Aber auch nach dieser Unterscheidung gebraucht Plato auch weiterhin ὄνομα in dem weiteren Sinn, z. B. 262d6. Die Schwierigkeit der Bezeichnung ist deshalb so unüberwindlich für die Griechen, weil die Griechen eigentlich kein Wort für Sprache haben, ein merkwürdiger Tatbestand. Sie haben nur: λόγος, Rede, und διάλογος, Unterredung, einerseits und φωνή, Verlautbarung, andererseits. Das ist charakteristisch und deutet darauf hin, daß die griechische Betrachtung der Sprache, das griechische Verständnis des Sprechens, noch nicht

so herabgekommen war wie unsere neuzeitliche und moderne Betrachtung der Sprache, die zunächst von der φωνή ausgeht und wesentlich die Sprache von da aus sieht; es deutet darauf hin, daß die Griechen die Sprache von vorneherein als *Rede* verstanden und mit Bezug auf sie das »Sprachliche« diskutierten.

Die Frage ist nun: Wie können ὀνόματα und ῥήματα gegeneinander unterschieden werden? Welches ist die Hinsicht, von der aus ein Kriterium der Unterscheidung gewonnen wird? Es wurde schon angedeutet: *Vom λεγόμενον als δηλούμενον her gewinnt Plato diesen Unterschied.* ὄνομα und ῥήμα sind die primären Gesagtheiten des Seienden als solchen. Τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δῆλωμα ῥήμα που λέγομεν. Τὸ δὲ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα (vgl. 262a3 sqq.). *Das ὄνομα ist das δῆλωμα des πράγμα, das ῥήμα ist δῆλωμα von πράξις.* Im ὄνομα wird aufgedeckt und gezeigt das, um¹⁶ was es sich handelt, und das ῥήμα deckt auf das Sichhandeln-um. Man muß diese Termini in dieser unbestimmten Tendenz lassen. Wir können sie, wie sie hier von Plato *gemeint* sind, sehr schwer übersetzen. Jedenfalls darf man sie nicht übersetzen mit Substantiv und Verbum, weil gerade der Unterschied von Substantiv und Verbum von Plato noch nicht gefunden ist, obwohl er den Unterschied¹⁷ kennt. Der Begriff des Substantivs ist erst erwachsen aus dem aristotelischen ὑποκείμενον, d. h. die grammatische Kategorie des Substantivs geht zurück auf die ontologische des ὑποκείμενον¹⁸. Das ὑποκείμενον wurde erst von Aristoteles entdeckt, im Zusammenhang mit seiner Ent-

¹⁶ In der Mitschrift S. Moser schreibt Heidegger darüber: *worum*. Rb. Hs.: womit man je, im Tun, praktisch, theoretisch, »zu tun« hat. ὄνομα: »das *Worum*«. ῥήμα: das sich Handeln um; das, um was.

¹⁷ Rb. Hs.: den die Termini grundsätzlich meinen.

¹⁸ Rb. Hs.: Phänomenologisch betrachtet, sind sogar die Unterschiede Platos radikaler. Die naive Ursprünglichkeit, die die Verfassung nicht als solche sieht, sondern aus »Stimmungen« zu ihr kommt – bzw. bei ihr stehen bleibt.

deckung der κίνησις, d.h. auf dem Boden seiner neuen Fundamentierung der Frage des Seins von der κίνησις aus. Es handelt sich hier bei Aristoteles um eine eigentliche Fassung dessen, was Plato schon vorschwebte: daß es so etwas wie ein ὑποκείμενον an der κίνησις, am κινούμενον gibt. Da auch wurden von Aristoteles die »Kategorien« entdeckt. Am κινούμενον also hat Aristoteles zum ersten Mal gesehen, daß es an der Bewegung etwas gibt, das bleibt, das στάσις hat, das im vorhinein schon da ist. In diese Richtung, in Richtung auf das, was schon im vorhinein, jeweils ständig, da ist und bleibt, läuft auch der Sinn von πᾶγμα bei Plato. Aber er ist bei ihm noch nicht so weit aufgeklärt, weil er noch nicht die charakteristischen Unterschiede für die Fixierung gesehen hat, wie Aristoteles, der dann das ὄνομα bestimmte als ἄνευ χρόνου, das ῥῆμα als προσσημαῖνον χρόνον¹⁹. Im ὄνομα wird etwas gezeigt, ohne daß die Weise seiner Anwesenheit, Gegenwart ausdrücklich gemacht wird. Das ῥῆμα aber, das für sich selbst nichts bedeutet und immer nur κατὰ²⁰ aufdeckt, hat die Eigentümlichkeit, das, was es als seiend aufzeigt, zugleich hinsichtlich seines *Zeitlichseins*, das besagt für die Griechen: hinsichtlich seines *Gegenwärtigseins* bzw. *Nichtgegenwärtigseins* zu fixieren. Deshalb ist der deutsche Ausdruck »Zeitwort« viel angemessener als »Verbum«. Erst von diesen Phänomenen her läßt sich die eigentliche kategoriale Struktur von ὄνομα und ῥῆμα sehen. Plato selbst geht mit seiner Aufweisung in diese Richtung. Es wäre wohl zu weit gegangen – jedenfalls ist keine Veranlassung da im Text selbst –, wenn man πᾶγμα, also das, was das ὄνομα aufweist, mit στάσις und πᾶξις, also das, was das ῥῆμα aufweist, mit κίνησις identifizieren wollte.

¹⁹ De Interpretatione, cap. 2, 16a19 sq und cap. 3, 16b6.

²⁰ Zusatz Hs.: bzw. (ἀπό?).

γγ) Die συμπλοκή von ὄνομα und ῥήμα als Wesensbedingung der κοινωνία der ὀνόματα im λόγος.

Das δηλοῦν als primäres Phänomen innerhalb des strukturalen Aufbaus der Sprache; als konstitutive Bestimmung des Daseins: In-sein. – Der λόγος σμικρότατος («Satz»). Nennen und Sagen. – Zusammenfassung der 1. Station

Also nur in einer solchen Aufeinanderfolge, wo mit dem ὄνομα zugleich mit da ist ein ῥήμα, wo also eine συμπλοκή von πράγμα und πράξις aufgedeckt ist, ist die Wortfolge ein λέγειν. Das bloße Aufeinanderfolgen von ῥήματα: »βαδίζει«, »τρέχει«, »καθεύδει«, [...] λόγον οὐδέν [...] ἀπεργάζεται (262b5 sqq), ergibt keinen λόγος, weil in diesem Aufeinanderfolgen nicht die Einheitlichkeit eines Gegenwärtigseienden sichtbar gemacht wird. Ebensovwenig: όταν λέγεται »λέων« »ἐλαφος« »ἵππος«, [...] κατὰ ταύτην δὴ τὴν συνέχειαν οὐδεὶς πω συνέστη λόγος (b9 sqq). Auch hier, bezüglich dieser συνέχεια, kommt kein λόγος eigentlich zustande. οὐδεμίαν οὔτε οὕτως οὐτ' ἐκείνως πράξιν οὐδ' ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἂν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ (vgl. c2 sqq). Wesentlich ist, daß in einem λόγος τὰ φωνηθέντα, das Aussprechen, die Verlautbarung, δηλοῖ, »offenbar macht« – und diese Formulierung ist wichtig für das Spätere – οὐσίαν ὄντος καὶ μὴ ὄντος, »die Gegenwart des Seienden bzw. des Nichtseienden«²¹. Beim δηλοῦν also kommt es auf das Gegenwärtigmachen von Seiendem bzw. Nichtseiendem an. Ein solches δηλοῦν, aufdeckendes Gegenwärtigen, ist aber nicht eher, πρὶν ἂν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ, »als ὀνόματα und ῥήματα eine Mischung eingehen«. Dann erst ist ein λόγος, vorher aber nicht. Dieser Tatbestand der Notwendigkeit der συμπλοκή von ὄνομα und ῥήμα darf nicht so verstanden werden, als wäre der λόγος gewissermaßen das Resultat einer Summierung von ὄνομα und ῥήμα, sondern das δηλοῦν selbst, das Offenbarmachen, ist das primäre Phäno-

²¹ Rb. Hs.: *Anwesenheit*. Das Sein des εἶναι, der »Kopula«!

men vor beiden. Darum sind sie δηλώματα. Und nur sofern sie das sind, besteht die Möglichkeit der κοινωνία.

Die Ordnung der Beschreibung, wie Plato sie ansetzt im Ausgang von der Vereinzelung von ὄνομα und ῥῆμα ist nicht identisch mit dem sachlichen Aufbau der Phänomene. Es ist nicht so, daß zunächst Worte isoliert herumschwirren und diese dann zusammengenommen werden und daß daraus das δηλοῦν entstünde. *Sondern das Primäre ist das δηλοῦν. Dieses ist das Grundphänomen.* Und erst mit Bezug auf dieses besteht die Möglichkeit des Abfalls und Verfalls, die Möglichkeit, daß es isolierte, nur hergesagte Worte geben kann. *Das δηλοῦν, in dem die Möglichkeit des Sprechens liegt, ist eine konstitutive Bestimmung des Daseins selbst, die ich durch das In-der-Welt-sein, das In-sein zu bezeichnen pflege.* Plato sagt nichts darüber, aber es muß das Mißverständnis abgewehrt werden, als handle es sich um eine Verbindung von Vorstellungen. Diese Auffassung eines äußerlichen Zusammenschiebens beherrscht heute noch das ganze kategoriale traditionelle Material der Grammatik der indogermanischen Sprachen. Dieses ist nicht nur auf die Logik zurückgeführt und in ihr verankert, sondern in der *griechischen Ontologie*. Wenn wir daran denken wollen, das Phänomen der Sprache mit dem *Sein des Menschen* ursprünglich phänomenal zu sehen, müssen wir uns von vorneherein von diesem Ausgang der Orientierung der Sprache am Satz losmachen. Diese Entwicklung, wie sie heute geworden ist, war vielleicht von den Griechen nicht beabsichtigt, hat aber für die Griechen einen berechtigten Sinn, weil der λόγος und das Sprechen für sie zunächst in dieser Art gegeben war²².

Ein solcher λόγος, der aus ὄνομα und ῥῆμα besteht, ist der λόγος πρῶτος τε καὶ σμικρότατος (vgl. 262c6 sq), »der erste, ursprünglichste, und der kleinste«. Das besagt: kein λόγος kann sein, der weniger Elemente enthielte als diese; ὄνομα und ῥῆμα sind konstitutiv für das λέγειν. Dadurch unterscheidet sich das

²² Rb. Hs.: Warum?

λέγειν wesentlich vom ὀνομάζειν μόνον (vgl. d5), vom bloßen Nennen, vom bloßen Hersagen von Worten, bei dem nichts sichtbar wird. Das ὀνομάζειν als solches ist nicht sacherschließend²³, sondern erst der λόγος τι περαίνει (vgl. d4), »macht etwas fertig«. Erst im λόγος kommt innerhalb des Sprechens etwas heraus im Sinne der Rede: Es zeigt sich etwas, das εἶδος des Seienden wird gegenwärtig. Und erst τὸ πλέγμα τοῦτο (d6), »diese Verflechtung« von ὄνομα und ῥῆμα, ἐφθελγόμεθα λόγον (d6), »nennen wir einen λόγος«.

Die erste Station der Betrachtung des λόγος nimmt, wie wir gesehen haben, als Ausgang die Rede als gesprochenen Ausdruck. Bei dieser Vorgegebenheit der Rede zeigt sich diese zunächst als eine Mannigfaltigkeit von Worten. Es bleibt aber von vorneherein nicht bei dem Versuch, die Wortmannigfaltigkeit in sich, gewissermaßen isoliert, als eine Lautmannigfaltigkeit verständlich zu machen²⁴, sondern *der Blick ist von vorneherein gerichtet auf die Grundstruktur des λέγειν im Sinne des δηλοῦν. Von diesem Phänomen des δηλοῦν her* werden daher die ὀνόματα *als* δηλώματα gefaßt, und von da her wird, in der gleichzeitigen Orientierung auf das, was mögliches *Thema der Erschließung* ist, ein *Grundunterschied innerhalb der ὀνόματα* gefunden. Das Kriterium also für das Sein der Worte in der Einheitlichkeit der Rede ist ihr Erschließungscharakter. Und das sachhaltige Kriterium des Unterschieds dieser δηλώματα ist die Einheitlichkeit dessen, was möglicher Gegenstand des Erschließens ist: πράγμα-πράξις. Ich betonte, daß man diese Termini an dieser Stelle in weitestem Sinne fassen muß. Wir haben keine entsprechenden Ausdrücke, um sowohl das Positive dieser Entdeckung zu fixieren, wie auch zugleich zum Ausdruck zu bringen, daß das hier Entdeckte nicht eigentlich schon in der angemessenen Weise fixiert wäre, wie dies Aristoteles später versuchte unter Beziehung des Kriteriums der Zeit.

²³ Rb. Hs.: auch nicht σημαντικόν wie bei Aristoteles?

²⁴ Rb. Hs.: keine Wörter-Mannigfaltigkeit, sondern Worte-Ganzheit.

Das δηλοῦν selbst ist nun innerhalb des λόγος, sofern er eine συμπλοκή der δηλώματα ist, nicht das Resultat der Zusammensetzung, sondern die κοινωνία von ὄνομα und ῥήμα wird überhaupt erst möglich dadurch, daß das λέγειν in sich selbst ein δηλοῦν ist. Von hier aus kann dann das, was wir in der Grammatik als kategorialen Satz bezeichnen, als der πρῶτος und σμικρότατος λόγος gekennzeichnet werden. Damit hat Plato, gegenüber dem »Kratylos« und dem »Theätet«, die Möglichkeit gewonnen, das λέγειν positiv gegenüber dem ὀνομάζειν μόνον (vgl. d3) abzugrenzen. Im Nennen, im nennenden Ansprechen der Sachen, wird über die Sache selbst nichts sichtbar. Das Nennen kann das Genannte nie hinsichtlich seiner Sachhaltigkeit bestimmen. Die Nennung hat also nicht den Charakter des Erschließens. Sondern wenn überhaupt im Nennen etwas sichtbar wird, so ist dies lediglich die Weise, wie der genannte Gegenstand gleichsam gerufen wird: der Charakter des »Wie er heißt«. Das ist zwar eine Erschließung von etwas, was vor der Nennung nicht bekannt ist, aber die Erschließung des Genanntseins, des Namens, ist keine Erschließung der Sachhaltigkeit der Sache selbst²⁵. Das Nennen ist also im weitesten Sinne doch noch Erschließen, aber nicht ein Sach-Erschließen in dem engeren Sinne des Bezuges auf die genannte Sache selbst²⁶. Plato gebraucht ὀνομάζειν in diesem doppelten Sinn der Benennung, den er gegen den λόγος abgrenzt, der eigentlich erst etwas zu Ende bringt, bei dem eigentlich erst ein δηλοῦν möglich wird.

Bei dieser *ersten Station* der Analyse des λόγος ist zugleich der Einblick in eine *bestimmte* κοινωνία gewonnen, nämlich

²⁵ Rb. Hs.: Diese Auslegung des ὀνομάζειν zu sehr aus dem fertigen λόγος her. ὀνομάζειν ein noch nicht! Anders wenn gefragt wird aus Ursprung der Sprache. Dann ὄνομα = ῥήμα.

²⁶ Rb. Hs.: Welches ist der Auslegungs- und Gegenwärtigungssinn des Nennens? *Behalten?* – ein erstes *Kennen?* Möglichkeit der Idealsatzstruktur. Das ist das – was so heißt. Das Gemeinte – als nur *erst* bzw. im Verfallen als nur Gemeintes. Wie diese beiden Enden – erste Nennung und letztes Gerede – sich treffen?

die κοινωνία, die vorliegt als πλέγμα von ὄνομα und ῥήμα. Diese κοινωνία ist von den ὀνόματα her gesehen, aber zugleich ist das Delotische angezeigt. Die weitere Analyse des λόγος zeigt, daß das volle Phänomen des λόγος noch drei andere Strukturen von κοινωνία in sich schließt, die Plato alle ungeschieden einheitlich als σύνθεσις faßt und nicht ausdrücklich als solche fixiert, die aber latent vorliegen. D.h. es bleibt bei ihm die eigentliche Struktur des λόγος noch wesentlich im Unklaren. Wir müssen diese weiteren Strukturen der κοινωνία in der Interpretation eigens herausheben.

c) Zweite Station: Die Herausarbeitung der Struktur des λεγόμενον qua λεγόμενον (= qua δηλούμενον)²⁷

α) Die Grundbestimmung des λόγος: λόγος = λόγος τινός. Ihre Wiederentdeckung bei Husserl: »Intentionalität«

Die zweite Station der Analyse des λόγος hat die Aufgabe, die Struktur des λεγόμενον als solchen herauszustellen, also die eigentliche Verfassung der möglichen Aufgedecktheit an einem Angesprochenen, wie das aussieht, was überhaupt als Gesagtes in einem λέγειν gesagt ist. Für diese Analyse des λεγόμενον in seiner Struktur zieht Plato eine fundamentale Bestimmung heran: der λόγος ist λόγος τινός (vgl. e5), jedes Ansprechen ist Ansprechen von τινας. Λόγον ἀναγκαῖον, ὅτανπερ ἦ, τινός εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινός ἀδύνατον (e5 sq). Wann immer er ist als λόγος, dann ist er λόγος τινός, μὴ δὲ τινός ἀδύνατον, es gibt keinen λόγος, der nicht λόγος τινός wäre; zu seinem Sein gehört das »Von-Etwas«: Hiermit ist eine fundamentale Einsicht in den λόγος gewonnen, wenn sie auch phänomenologisch nicht durchgängig ausgewertet ist bei Plato. Doch ist ihm das Phänomen wichtig genug, um es als entscheidend für die ganze weitere Geschichte der Logik zu betonen.

²⁷ Überschrift gemäß Heidegger (a. Gliederung der Analyse des λόγος, S. 582).

Wenn ein Plato sich nicht scheut, diese Trivialität zu fixieren: ein λόγος ist λόγος τινός, dann muß es damit etwas auf sich haben. Es ist nur scheinbar eine Selbstverständlichkeit²⁸. Die Geschichte der Philosophie, vor allem die der neueren und neuesten Logik, zeigt, daß man diese Einsicht, diese Trivialität, längst wieder vergessen oder nicht mehr Gebrauch von ihr gemacht hat. Man stellt sich die Zusammenhänge so vor: Es gibt Wortlaute, die im Psychischen vorkommen; an diese knüpfen sich auf dem Wege von Assoziationen sog. Allgemeinvorstellungen; und all dies zusammen spielt sich im Bewußtsein ab. Dann stellt man die Frage, wie diese Assoziationen innerhalb des Bewußtseins objektive Geltung haben können für die Dinge draußen. Das ist fast durchgängig noch die Position, auch bei den Besseren. Auch Cassirer z.B. ist grundsätzlich nicht über diese Position hinausgekommen. Man hat also nicht mehr Gebrauch gemacht von dieser Einsicht: λόγος ist λόγος τινός. Sie ist *erst wieder von Husserl entdeckt worden mit seinem Begriff der Intentionalität*. Es ist gar nicht so selbstverständlich und gar nicht so einfach, dieses Phänomen der Intentionalität wieder zu sehen und so zu sehen, daß von ihm aus die Strukturen des λόγος erst wieder verständlich werden.

Es ist also nicht so, daß der λόγος zunächst isoliert vorkäme als ein Sprechen und daß dann beiläufig ein Gegenstand vorkäme, der mit ihm von Fall zu Fall – und nicht einmal immer – verbunden werden könnte. Sondern jede Rede ist *ihrem eigensten Sinne nach Aufdecken von etwas*. Damit ist eine neue κοινωνία fixiert, die κοινωνία jedes λόγος mit dem ὄν. Diese κοινωνία ist mit dem Sinn des λόγος selbst gegeben. Die Tragweite dieser Feststellung: λόγος ist λόγος τινός, werden wir gleich nachher sehen.

²⁸ Rb. Hs.: d. h. wir dürfen das, wovon hier gehandelt wird, nie als Trivialität –, sondern immer müssen wir es als Problem nehmen.

β) Die Momente der Artikulation des τί als τινός des λέγειν:
 1. Worüber (περι οὗ) 2. Als-was (δίου) 3. Wovon. Die Struktur
 des τί als λεγόμενον: Etwas-als-Etwas. – Unterscheidung dreier
 Weisen von κοινωνία im λόγος

Zunächst fragen wir nach dem τί dieses τινός. Wenn wir danach fragen, heißt das nicht, daß wir fragen nach einem konkreten Seienden, einem bestimmten zufälligen Gegenstand, über den gerade gesprochen wird. Wir fragen auch nicht nach diesem oder jenem bestimmten Seinsbereich, aus dem heraus ein bestimmtes Seiendes ansprechbar wird. Sondern die Frage nach dem τί dieses τινός ist die Frage nach dem λεγόμενον. Denn das τινός ist τινός des λόγος. Die Vollzugsstruktur des δηλοῦν, des Aufzeigens, wurde gekennzeichnet als bestimmt durch das πλέγμα der δηλώματα, des ὄνομα und des ῥήμα. Die Verfassung des τί als δηλούμενον, als λεγόμενον, ist also: πράγμα im *Wie der* πράξις. Daher ist das mögliche λεγόμενον seinem Sinne nach vorgegeben als etwas, bei dem es sich um etwas handelt. Das will πράξις – πράγμα eigentlich besagen. Das Sich-Handeln-um-Etwas ist also das, was jedem λόγος vorgegeben ist gemäß seinem eigensten Sinn. Plato bezeichnet dies durch den Terminus: περι οὗ (263a4). Zu jedem λόγος gehört das περι οὗ. Es kommt darauf an, dieses περι οὗ als Strukturmoment des λεγόμενον zu verstehen bzw. nicht, verleitet durch die Tradition, es mißzuverstehen. Der λόγος als Ansprechen von etwas hat zunächst vorgegeben eine unabgehobene Einheit eines Seienden, z.B. gehört wird in einem bestimmten Moment der knarrende Wagen auf der Straße. Ich höre nicht Geräusche in einem isolierten Sinn, wie wenn ich in einem Institut für Experimentalpsychologie sitze, sondern ich höre den Wagen auf der Straße. Der ξένος sieht vor sich den sitzenden Theätet. *Dieses Einheitliche des vorgegebenen Ganzen ist das περι οὗ.* Wir fixieren es: das Worüber des Sprechens. Im Umkreis des so Vorgegebenen wird nun durch das λέγειν an ihm selbst, an dem Vorgegebenen, etwas abgehoben. Dieses Abgehobene ist das

δου (a4). An ihm also, an dem vorgegebenen, aber noch unabgehobenen Seienden wird etwas abgehoben, und zwar so, daß es verstanden wird *als etwas*, was das Vorgegebene bestimmt. Damit aber wird zugleich das Worüber, das ganze Vorgegebene, der knarrende Wagen, vom Knarren selbst her erfaßt: *er* auf der Straße befindlich wird *als* knarrend vorbeifahrend erfahren und bestimmt. In diesem *περι οὗ* liegt also eine doppelte Struktur:

1. ist damit gemeint das Worüber der Rede überhaupt, im *Ganzen*, die ganze vorliegende, noch unabgehobene Gegebenheit.

2. Sofern die Abhebung an diesem *περι οὗ* vollzogen wird, sofern das Knarren ihm *als* eine bestimmte Bestimmung zugesprochen wird, vollzieht sich die Hebung des Wagens selbst als dessen, worüber gesprochen wird. Das *περι οὗ* meint dann in betontem Sinne das, *ῥῶνον* die Rede ist.

Wir unterscheiden also: 1. das *Worüber* der Rede im Ganzen, das Unabgehobene, 2. das *Wovon*, das thematisch Herausgehobene: das, was wir in der Grammatik das Subjekt des Satzes nennen.

Von da aus wird deutlich, daß eigentlich phänomenal der Abhebungsvollzug eines *δηλοῦν*, eines *λέγειν*, nicht so läuft, daß zwei Vorstellungen miteinander verbunden werden, sondern aus dem Gegenwärtighaben eines unabgehobenen Worüber, eines bestimmten unabgehobenen Tatbestandes²⁹, wird durch die Abhebung des Als-was, des Knarrrens, des Sitzens, zugleich erst das Wovon, Theätet, der Wagen, zur Hebung gebracht. Der Weg läuft gerade nicht vom Subjekt über die Kopula zum Prädikat, sondern vom vorgegebenen Ganzen zur Hebung dessen, was wir nachher Prädikat nennen, und damit erst zur eigentlichen Hebung des Subjekts.

Die Analyse des *τινός*, des *τί*, im Phänomen des *λόγος τινός* zeigt also diese phänomenale Struktur der Ansprechbarkeit als

²⁹ Rb. Hs.: Woher und wie dieses? Das *Schon-sein-bei*!

solcher: »etwas als etwas«, in der ein nur Vorgegebenes eigentlich in die Präsenz gebracht wird. Dieses »Als«, der Als-Charakter, ist die eigentlich logische Kategorie³⁰, »logisch« nicht im traditionellen Sinn, sondern im Sinne dessen, was im λόγος konstitutiv gegeben ist, sofern er Ansprechen von etwas ist: das, was im λεγόμενον die Struktur des λεγόμενον als solchen ausmacht.

Diese primäre Strukturform des Etwas-als-Etwas ergibt eine neue κοινωνία innerhalb des Ganzen des λόγος selbst. Wir hatten 1. die κοινωνία zwischen ὄνομα und ῥῆμα innerhalb der Ausdrücklichkeit, 2. die κοινωνία zwischen λόγος und ὄν: λόγος τινός, und jetzt haben wir 3. innerhalb des τί die κοινωνία als Strukturform des Etwas-als-Etwas. Diese letztere also, die bestimmt ist durch den Charakter des »Als«, nennen wir die spezifisch *logische* κοινωνία im λόγος; die vorgenannte, auf Grund deren der λόγος seinem Wesen nach λόγος τινός ist, nennen wir in Anlehnung an einen phänomenologischen Titel die *intentionale* κοινωνία³¹; und die erste, die zwischen ὄνομα und ῥῆμα, die das ὄνομα im weitesten Sinne betrifft, die *onomatische* κοινωνία.

Von hier aus wird es erst möglich, die *dritte Station* der Analyse des λόγος ganz klar zu machen, die die Aufgabe hat, nun das λέγειν selbst hinsichtlich der in ihm gelegenen Möglichkeiten zu bestimmen, den λόγος als ποιός (263a11 sqq).

³⁰ Rb. Hs.: nicht auf den theoretischen Satz hier nur bezogen oder gar eingeschränkt.

³¹ Rb. Hs.: delotische.

d) Dritte Station: Die Analyse des λόγος hinsichtlich des δηλοῦν³²

α) Die Grundbestimmung des λόγος qua λόγος τινός als Fundamentalbedingung des täuschenden λόγος. Das ποιόν (ἀληθές oder ψεῦδος) als notwendiger Charakter des λόγος

Die dritte Station hat, wie gesagt, die Aufgabe, den λόγος als ποιός zu bestimmen. Hier wird wichtig, daß *jedes λέγειν λέγειν τί* ist. Es gibt keine Modifikation des λόγος, die ihn nicht als λέγειν τί modifiziert, d.h. jede Modifikation des λέγειν ist eine solche des Offenbarmachens. Durch eine solche Modifikation wird das δηλοῦν nicht etwa zu nichts, das λέγειν zu einem λέγειν μηδέν – was es seinem Sinne nach nicht geben kann –, es kommt nicht zu einem Fehlen des Aufdeckens, sondern weil das λέγειν τί als konstitutive Struktur notwendig für jede Modifikation des λόγος erhalten bleibt, *kann der λόγος nur modifiziert werden zu einem Nicht-Aufdecken im Sinne des Verbergens, des Verstellens, des Davorstellens von etwas vor etwas, des Nicht-Sehenlassens*. Jeder λόγος, also auch der so modifizierte, ist und gibt sich als λέγειν τί. Jedes Sich-Aussprechen und jedes Sprechen-über-etwas wird ganz natürlich und zunächst als ein δηλοῦν genommen. So haben wir, vorausgesetzt, daß das δηλοῦν eine Modifikation erfahren kann, folgende Strukturen: 1. Ein λέγειν gibt sich und ist da als Aufdecken von etwas. 2. Dieses λέγειν aber kann an ihm selbst sein: Verstellen, es kann etwas als etwas anderes, als es ist, ausgeben. Sofern es sich aber gibt und immer gibt als λέγειν τί, faktisch aber in einem bestimmten Falle das Seiende nicht gibt, ist dieses λέγειν ein *Täuschen*. Täuschung ist also nur möglich und als solche überhaupt nur verständlich, wenn man verstanden hat, daß λέγειν ein λέγειν τί ist. Der λόγος kann, weil er λόγος τινός ist, in sich selbst falsch sein. So wie wir von »falschem Geld« sprechen, das so aussieht

³² Überschrift gemäß Heidegger (s. Gliederung der Analyse des λόγος, S. 582).

wie echtes, es aber nicht ist, so gibt sich auch das λέγειν, das etwas verstellt, als das, was es nicht ist: das λέγειν verstellt sich selbst, es ist in sich selbst »falsch«. Jeder λόγος ist also als λόγος ein λέγειν τί; er braucht aber das, worüber er spricht, nicht zu zeigen, sondern kann es auch verstellen, so freilich, daß dieses »falsche« Urteil den Anspruch auf Wahrheit macht. Das Täuschen, das ψεύδος, gründet also seiner Möglichkeit nach in der intentionalen Verfassung des λέγειν. Das λέγειν als λέγειν τί kann sein ein Verstellen.

Daraus ist deutlich, daß jeder λόγος auf dem Grunde dieser Verfassung immer und notwendig in einem *Wie* ist; er ist *so oder so* aufdeckend: aufdeckend oder verstellend, d. h. jeder λόγος ist ποιός. Ποιόν δέ γέ τίνα φαμεν ἀναγκαῖον ἕκαστον εἶναι τῶν λόγων (263a11 sq.). »Wir sagen, daß jeder λόγος notwendig ποιός, so oder so ist«, weil er eben λέγειν τί ist. Ebenso: ποιόν τινα αὐτὸν εἶναι δεῖ (262e8), »es ist notwendig, daß er immer ein ποιός ist«. In jedem λέγειν also hat sich, sofern es ist, immer etwas entschieden darüber, wie es hinsichtlich seines δηλοῦν ist. ἀδύνατον λόγον ὄντα μηδενὸς εἶναι λόγον (vgl. 263c10 sq.), »es ist unmöglich, daß ein λόγος überhaupt sei, was er sei, wenn er λόγος wäre von nichts«. Dieses ποιόν-Sein in seinen Möglichkeiten ist nichts anderes als der λόγος als ἀληθής und ψευδής λόγος.

β) Platos dialektische Interpretation des ψεύδος und ἀληθές. Die κοινωνία des ὄν qua λεγόμενον mit ταυτόν und ἕτερον als Möglichkeitsgrund des λόγος ἀληθής bzw. ψευδής. Die 4. κοινωνία im λόγος

Die entscheidende Frage ist jetzt für uns: *Wie interpretiert Plato das ψεύδος bzw. das ἀληθές?* Die Antwort lautet kurz: *rein dialektisch*; das besagt: *auf dem Wege der Aufweisung einer κοινωνία*, und zwar einer solchen, die wir schon kennen, nur daß jetzt diese κοινωνία, die wir in der Fundamentalbetrachtung kennengelernt haben, zugleich zum λόγος selbst als einem ὄν in einer κοινωνία steht. Früher wurde gezeigt, daß jedes

ὄν bzw. τί in der κοινωνία steht mit ταῦτόν und ἕτερον. Jedes Etwas in weitestem Sinne ist Es selbst und als dieses Es selbst Eines und nicht das Andere. Jetzt wird dieses ὄν, dieses τί, an dem diese fundamentale dialektische Betrachtung durchgeführt wurde, gefaßt in der κοινωνία mit dem λόγος, d. h. das ὄν wird jetzt gefaßt als δηλούμενον durch den λόγος, als λεγόμενον. Durch diese neue κοινωνία bleibt es ὄν, d. h. es wird von ihm die Möglichkeit der κοινωνία mit ταῦτόν und ἕτερον nicht genommen, weil diese ja positiv aufgezeigt wurden als διὰ πάντων, also auch durch das Etwas, wenn es λεγόμενον ist. Hier ist die Stelle, wo dem sophistischen Einwand zu Leibe gerückt wird, welcher sagt: Es ist nicht ausgemacht, ob das μὴ ὄν auch mit dem λόγος in eine κοινωνία treten kann³³. An dem Aufweis: λόγος ist λόγος τινός, bricht dieser Einwand zusammen.

Das λεγόμενον ist ein τί, ein ὄν: als dieses steht es in der δύναμις κοινωνίας mit ταῦτόν und ἕτερον. Ist das ταῦτόν mit dem ὄν da, dann besagt das: das ὄν ist an ihm selbst, es ist das, was es ist. Und das besagt, auf das δηλοῦν, das ὄν als δηλούμενον bezogen: das ὄν ist, so wie es an ihm selbst ist, aufgedeckt. Wenn ein Seiendes so, wie es an ihm selbst ist, aufgedeckt ist, dann ist dieses Aufdecken ein ἀληθεύειν, ein unverstelltes Geben des Seienden an ihm selbst: der λόγος ist ἀληθής. Das ἀληθεύειν ist also ein λέγειν τινός, in dem das τί ausgezeichnet ist durch die Anwesenheit des ταῦτόν, – wenn ein Seiendes in seiner Selbstigkeit mit sich selbst sichtbar gemacht wird. Mit dem ὄν kann aber auch – so wurde dialektisch gezeigt – das ἕτερον in einer möglichen κοινωνία stehen. Das besagt zunächst: das ὄν ist ein Anderes als es selbst. Wird das ὄν nun gefaßt als ein λεγόμενον τί, so besagt das: es ist ἕτερον λεγόμενον, es ist aufgezeigt als ein Anderes als es selbst. Dieses Aufzeigen von etwas als ein Anderes, als es selbst ist, ist nichts anderes als das Verdecken, das Verstellen, das verstellende Sichtbarmachen. Ein solches λέγειν also, bei dem das λεγόμενον als ὄν ausgezeichnet ist durch die An-

³³ Soph. 260a5–261c5. Vgl. S. 575 f.

wesenheit des ἑτερον, ist der λόγος ψευδής. – λόγος ἀληθής und λόγος ψευδής werden so gefaßt: Λέγει ὁ λόγος ἀληθής τὰ ὄντα ὡς ἔστιν (vgl. 263b4 sq) – das ὡς ἔστιν ist einfach die Umschreibung des ταῦτόν – er weist sie auf *als* ταῦτά; die Anwesenheit des ταῦτόν ist konstitutiv. Ὁ δὲ δὴ ψευδής ἑτερα τῶν ὄντων (b7), er weist sie auf *als* ἑτερα; die Anwesenheit des ἑτερον ist konstitutiv; die λεγόμενα sind bestimmt durch die Anwesenheit des ἑτερον.

Früher wurde ganz allgemein nur die Möglichkeit der παρουσία von ἑτερον und ταῦτόν im ὄν aufgezeigt. Jetzt aber ist deutlich geworden, daß derselbe Zusammenhang auch für das ὄν als λεγόμενον gilt. So zeigt sich im λόγος als λόγος τινός, d. h. im λεγόμενον als ὄν eine neue κοινωμία: die κοινωμία mit dem ταῦτόν bzw. mit dem ἑτερον. Diese κοινωμία bestimmt die Möglichkeit des λόγος als ποιός, die Weise also seines Aufdeckens als wahr oder falsch. Diese κοινωμία bezeichnen wir als die *de-
lotische*, das δηλοῦν betreffende κοινωμία. Dabei ist zu beachten – und damit gehen wir in der Interpretation über das Vorliegende hinaus auf das hin, was ontologisch latent da ist –, daß dieses ὄν λεγόμενον auf der zweiten Station schon gekennzeichnet wurde als περί οὐ und διου: es stellte sich heraus als in der *Verfassung des Etwas-als-Etwas*. Das ὄν also, das mögliche Etwas eines λέγειν ist, hat in sich selbst schon eine κοινωμία, nämlich: *Etwas als Etwas*. Und bezüglich dieses ὄν besteht die Möglichkeit der neuen κοινωμία, der Anwesenheit von ταῦτόν und ἑτερον in ihm. D. h. das vorgegebene ὄν im Charakter des Etwas-als-Etwas kann seinerseits als das Selbige, bzw. als ein Anderes als das, was es ist, aufgedeckt werden. So zeigt sich eine *Doppelung des Charakters des Als im λόγος*. Damit wird erst die fundamentale Funktion dieser eigentümlichen Kategorie des Als im λέγειν deutlich. Im Phänomen des Etwas-als-Etwas besagt »Als« 1. Etwas in der sachhaltigen Bestimmtheit von Etwas, 2. dieses so in der Bestimmtheit Vorgegebene als es selbst bzw. als ein Anderes.

γ) Zusammenfassung des Resultates der Analyse des λόγος.

Der λόγος als σύνθεσις. Die vierfache κοινωνία im λόγος

Plato faßt das Resultat seiner Analyse des λόγος 263d1 sqq zusammen: Περί δὴ σοῦ λεγόμενα μέντοι θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, παντάπασιν ἔοικεν ἡ τοιαύτη σύνθεσις ἐκ τε ῥημάτων γιγνομένη καὶ ὀνομάτων ὄντως τε καὶ ἀληθῶς γίνεσθαι λόγος ψευδής. Diese Zusammenfassung macht deutlich den λόγος als σύνθεσις, und zwar als τοιαύτη σύνθεσις. Dieses τοιαύτη betrifft die mögliche κοινωνία des λεγόμενον mit ταυτόν bzw. ἕτερον. Hier ist nur Bezug genommen auf die Möglichkeit der κοινωνία mit dem ἕτερον, weil es primär auf den Nachweis der Möglichkeit des λόγος ψευδής ankommt. Zugleich ist die σύνθεσις charakterisiert als γιγνομένη ἐκ τε ῥημάτων καὶ ὀνομάτων, d.h. es wird gleichzeitig auf die κοινωνία, die wir als die onomatistische bezeichnet haben, hingewiesen. So liegt im Ganzen des Phänomens des λόγος eine vierfache κοινωνία:

1. die onomatistische: zwischen ὄνομα und ῥῆμα als πλέγμα.
2. die intentionale: jeder λόγος ἵστί λόγος τινός; der λόγος als ὄν ist mit dem ὄν als seinem Gegenstand in κοινωνία.
3. die logische: jedes τί des λέγειν ist angesprochen im Charakter des Etwas-als-Etwas.
4. die delotische, das δηλοῦν betreffende: in jedem δηλοῦν, in jedem λέγειν τί, ist das λεγόμενον entweder als es selbst, wie wir sagen, »identifiziert«, oder es ist ein Anderes als es selbst vor es gestellt; damit ist der λόγος zu einem täuschenden, in sich selbst zu einem falschen, geworden.

Durch diese Aufweisung ist die eigentliche Absicht Platons erreicht, die darin bestand, die im Sein des λόγος selbst gegründete Möglichkeit der Verbindbarkeit mit dem ἕτερον zu zeigen, also die im λόγος selbst gelegene Möglichkeit, ψευδής zu sein. Damit aber ist die Existenzmöglichkeit des Sophisten erwiesen; sie ist dialektisch sichtbar gemacht³⁴.

³⁴ s. Anhang.

§ 81. Die Analyse von δόξα und φαντασία.¹ (263d–264d)

Die Aufklärung der τέχνη σοφιστική als τέχνη δοξαστική und τέχνη φανταστική durch den Nachweis der Verbindbarkeit von δόξα und φαντασία mit dem ψεύδος. – διάνοια, δόξα, φαντασία als Weisen des λέγειν; ihre Verbindbarkeit mit dem ἕτερον (i.e. μὴ ὄν bzw. ψεύδος)

Die τέχνη σοφιστική wurde bestimmt als ἀντιλογική, zugleich aber auch als δοξαστική und φανταστική, wenn Sie sich an die 5. und 7. Definition erinnern. Um also den Aufweis der Verbindbarkeit des λέγειν im weitesten Sinne mit dem μὴ ὄν vollständig durchzuführen, muß auch gezeigt werden, daß die δόξα und φαντασία in eine mögliche κοινωνία mit dem μὴ ὄν und dem ἕτερον treten können, daß es eine δόξα ψευδής geben kann. Mit anderen Worten: Plato muß grundsätzlich bezüglich aller Verhaltungen, die ihrem Sinne nach die Möglichkeit haben, wahr oder falsch zu sein, die Verbindbarkeit mit dem ἕτερον nachweisen. Solche Verhaltungen sind: δόξα, διάνοια, φαντασία. Τί δέ δή; διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία, μὴ οὐκ ἤδη δῆλον ὅτι ταῦτά γε ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ πάνθ' ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται; (263d6 sqq) Der Nachweis der Verbindbarkeit dieser Verhaltungen mit dem ἕτερον ist relativ kurz (263d–264d6), weil Plato diese Phänomene – δοξάζειν, διανοεῖν, φαντασία – *hineinbaut in das Phänomen des λόγος*. Hier tritt erneut ganz unmißverständlich der Vorrang des λόγος vor allen möglichen Arten des Aufdeckens und Erschließens heraus. Durch den Nachweis eines Zusammenhangs der διάνοια mit dem λόγος und weiterhin der δόξα mit der διάνοια und schließlich der φαντασία mit der δόξα wird zugleich die Herkunft der φαντασία, der διάνοια, der δόξα aus dem λόγος gezeigt. Diese alle sind τῷ λόγῳ συγγενεῖς (vgl. 264b2 sq), sie haben mit dem λόγος dieselbe seinsmäßige Herkunft. Plato interpretiert also diese Phänomene als λέγειν.

Die διάνοια ist ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἀνευ φωνῆς γινόμενος (263e4 sqq). Das νοεῖν ist ein λέγειν, nur fehlt ihm

¹ Überschrift gemäß Heidegger (s. S. 573).

die mitteilende Kundgabe in der Verlautbarung; es ist ein λέγειν der Seele zu sich selbst, nicht zu einem Anderen. Das ist der Gegensatz zu ἐντὸς τῆς ψυχῆς. Nicht etwa geht es hier um den Gegensatz von immanent und transzendent, als handele es sich darum, das διανοεῖν als ein subjektives Sprechen zu bestimmen, bezüglich dessen nur das berühmte Problem entspringen könnte, wie es aus der Immanenz herauskomme und sogenannte transzendente Geltung bezüglich der Gegenstände habe. Das ἐντὸς τῆς ψυχῆς meint nur: es ist ein Sprechen μετὰ σιγῆς (264a2), nicht mitteilend. Aber gerade als dieses schweigende Sprechen ist es ein ganz in die besprochene Sache Aufgehen. Der λόγος ist als λόγος πινός, auch sofern er schweigend gesprochen wird, ein Sprechen über die Sachen. Es ist sinnlos, hier ψυχή zu bestimmen im Sinne der bloßen Innerlichkeit, als wäre das διανοεῖν ein subjektives Sprechen, das hinsichtlich seiner objektiven Gültigkeit für die Gegenstände zum Problem gemacht werden könnte. Durch die Identifizierung der ψυχή mit Bewußtsein und des Bewußtseins mit Subjektivität ist heillose Verwirrung in die Interpretation der platonischen Philosophie gekommen, aus der man solange nicht herauskommt, solange man nicht lernt, von den abgegriffenen Kategorien moderner Standpunkte abzusehen, solange man nicht lernt, daß dieses Absehen überhaupt die primäre Forderung ist für ein sachgemäßes Verständnis historisch vorgegebener Phänomene. διανοεῖν als ein λέγειν bedeutet gerade Aufdecken des Seienden, und das λέγειν charakterisiert Plato ausdrücklich als φάσις und ἀπόφασις (263e12), Ansprechen im Sinne des Zu- und Absprechens. Aristoteles hat später die φάσις schärfer als κατὰφασις gefaßt und die φάσις vor beide, vor κατὰφασις und ἀπόφασις, gestellt.

Kurz noch die Interpretation der beiden anderen Phänomene. Die δόξα wird ihrerseits auf die διάνοια zurückgeleitet und damit auf den λόγος. Die δόξα ist die ἀποτελεύτησις διανοίας (vgl. 264b1), »die Vollendung« eines διανοεῖν, eines λέγειν, eines Ansprechens, d. h. sie ist der fertige Anspruch, das festgemach-

te Halten-von-etwas-für-Etwas. Das Wesentliche in der δόξα ist also wiederum ebenso wie im διανοεῖν: *etwas für etwas nehmen, d. h. die Als Struktur*. – Das λέγειν nun im Sinne des διανοεῖν ist ein Gegenwärtighaben des Angesprochenen καθ' αὐτό (264a4). Das Seiende in seinem eigentlichen Was, in seinem εἶδος, ist im διανοεῖν da, παρῶσιν (vgl. a4). Das διανοεῖν ist also ein Sehen von etwas, aber nicht mit den sinnlichen Augen. Sofern es als Sehen charakterisiert ist, soll das besagen: das Gesehene ist als es selbst präsent. Seiendes kann nun aber auch δι' αἰσθησεως παρῶναι (vgl. a4), »durch das *sinnliche Vernehmen* präsent werden«. Dieses Gegenwärtigsein eines sinnlich Vernommenen ist bestimmt als: φαίνεται (b1); es zeigt sich etwas in der αἰσθησις; es ist in engerem Sinne: φαντασία. φαντασία meint hier nicht: phantasieren, sich nur vorstellen, sondern meint das in solchem sich nur Vorstellen, in solcher Präsentation *Anwesende*; φαντασία ist also gleichbedeutend mit λόγος als λεγόμενον. Der Ausdruck hat aber, auch bei Aristoteles, die charakteristische Doppelbedeutung aller dieser Termini für die Verhaltungen des ἀληθεύειν - λόγος, δόξα, θέσις, ὑπόληψις - : Alle diese Bedeutungsmodifikationen meinen einmal den Vollzug des ἀληθεύειν und dann das Aufgedeckte als solches. Die φαντασία interpretiert Plato als δόξα, und zwar als σύμμειξις αἰσθησεως καὶ δόξης (264b2), als δόξα *auf dem Grunde der αἰσθησις*. Aristoteles hat bekanntlich diese Definition Platos bezüglich der φαντασία einer scharfen und wohl treffenden Kritik unterworfen, »De Anima«, Buch III, cap. 3; 428a25–b9². Sofern die φαντασία, gemäß Plato, eine δόξα auf dem Grunde der αἰσθησις ist, hat sie als δόξα auch λόγος-Charakter, d. h. sie ist durch das Phänomen des Etwas-für-etwas-Nehmen bestimmt. διάνοια, δόξα, φαντασία sind also τῷ λόγῳ συγγενεῖς (vgl. 264b2 sq), sie haben mit ihm dieselbe seinsmäßige Herkunft und können deshalb auch ψευδεῖς (vgl. b3) sein.

² s. Anhang.

So ist die σοφιστική als φανταστική, δοξαστική, ἀντιλογική τέχνη aufgeklärt. Der Sophist ist in seiner Existenz verstanden.

Damit aber ist – und das ist das Entscheidende – der *Philosoph* in sich selbst durchsichtig geworden, und das einzig auf dem Wege des konkreten Philosophierens selbst, und nicht an beliebigen Sachen, sondern, wie wir 258a8 sq gehört haben, τῇ τοῦ ὄντος αἰ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέῃ.

ANHANG

ZUSÄTZE

Aus Heideggers Manuskript
(Notizen, Beilagen, Zettel zur Vorlesung)

I. ZUSÄTZE ZUM EINLEITENDEN TEIL

1. (zu S. 23)

ἀληθεύειν

Möglichkeit des Daseins – in seinem Sein dadurch bestimmt.
Weisen – eine höchste – σοφία. φιλοσοφία – Sichentscheiden
für dieses *Wahrsein!*

Plato – selbst – eine Strecke des Weges mitgehen.

Als *Dialog* – διαλέγεσθαι – die Forschungs- und Zugangsart zu
den Sachen.

2. (zu S. 57)

Auffallend: das höchste *Verstehen* – mit τέχνη zusammen und
diese wieder mit ἐπιστήμη.

Nicht verwunderlich, wenn τέχνη als ein ἀληθεύειν festgehalten
wird, – als solches eine Verhaltensweise, bei der die Möglichkeit
des *Ausführens* zurücktreten kann.

3. (zu S 64)

Im Hinblick auf Platos »Sophistes«, worin herausgestellt wird, was ein Philosoph sei (σοφία), wird eine ausdrückliche Vorbe-trachtung der σοφία als ἀληθεύειν notwendig.

Der Philosoph: τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκειμένος ἰδέει (Soph. 254a8 sq.). »Er liegt bei, hält sich auf im Hinsehen auf das Seiende, so zwar, daß er durchläuft ein Sprechen darüber.«

4. (zu S 125)

ad 4: Die völlige *Eigenständigkeit* der σοφία

1. aus dem Thema.

2. aus der Seinstendenz des Daseinsverhaltens.

1. Die völlige *Eigenständigkeit* eignet dem Erkennen und Wissen, das τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη (Met. I, 2; 982a31) ist. μάλιστα ἐπιστητά: τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια.

διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων ἄλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων (b2) (durch das, was zunächst schon als Ausgang vorliegt).

Die ἀρχικωτάτη ἐπιστήμη – καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ – ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον (vgl. b4 sqq).

Ein Zusammenhang der Verrichtungen und Herstellungsweisen, eine Stufenfolge. ἐπιστήμη als Durchschnittsbegriff. Vgl. Eth. Nic.: grundsätzlicher gefaßt – bezüglich jeden Verhaltens und Besorgens von etwas.

Das, was in der πρᾶξις steht, von da bestimmt – οὐ ἕνεκα – *umwillen wovon* es besorgt wird.

τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις (982b6) – das ist jedem »das Gute« – das besagt: das, was seine *Voll-ständigkeit* – Fertigsein – ausmacht – *was das durch* πρᾶξις – ποιήσις – ἐπιστήμη – *Besorgte in sein eigentliches Sein bringt*.

Das Erkennen als Aufdecken der πρᾶξις – was das Seiende in seinem ἀγαθόν erschließt.

Demnach das *μάλιστα ἐπιστητόν* – das *μάλιστα ἀγαθόν* = *ὅλως τὸ ἄριστον* – das beste, eigentliche *Sein* – *ἐν τῇ φύσει πάση* (vgl. 982b6 sq.). Das eigentliche *τέλος* und *πέρας* – das, was das Seiende im Ganzen in seinem Dasein ausmacht. *Eigentlichstes* Seiendes – eigentlichstes *Sein*. Das eigentlichste Seiende ist eigentlich als *νοεῖν* seiner selbst. Das Seiende als Sein – *ἀρχαί*. In dieser Fragestellung »Ontologie« und »Theologie« vorgezeichnet. Vgl. *νοῦς* – *νοητόν* / *ἀρχή* – *ὄν ἢ ὄν*. *Τὸ ζητούμενον ὄνομα* (*σοφία*, *σοφός*) *πίπτει ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην* (vgl. b8). Wenn wir dem nachgehen, was der in Rede stehende Ausdruck meint – der Ausdruck in der Rede des natürlichen nächsten Daseins –, dann fällt das dabei Gefundene auf dieselbe *ἐπιστήμη*.

2. *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων* – obzwar auf *οὐ ἔνεκα* und *ἀγαθόν* – doch nicht *ποιητική* (b9) – sie hat schon bei näherem Zusehen in ihrer Entstehungsgeschichte im Dasein eine eigene Seinstendenz des Daseins für sich. Ob sie zwar sich erst langsam aus den *ἐπιστῆμαι ποιητικαί* freimacht, ist sie *nicht* lediglich eine Umbildung dieser, sondern von Anfang an getragen von der Tendenz, nur zu sehen und zu wissen. [Dieses sich Freimachen]¹ – *συμβεβηκός* – Begleiterscheinung – der *σοφία* in ihrem Verhältnis zu den anderen Weisen des *ἀληθεύειν*. *τοιαύτη φρόνησις* (b24), sofern *οὐ ἔνεκα* und *ἀγαθόν* auch für das *Dasein* selbst – und nicht *χρὸς* (b24) – *παρά*, sondern in sich selbst ist sie *Sein des Daseins*. Das *ἐαυτῆς ἔνεκα* wird also zugleich darin sichtbar, daß sie – die *σοφία* – in einer ursprünglich eigenen Seinsart des menschlichen Daseins gründet.

ὅτι δ' οὐ ποιητική (b11) – obgleich *ἀγαθόν* – dieses eben von Aristoteles in seiner *ontologischen* Funktion verstanden – *δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων* (b11). Hier positiv zu verstehen, daß sie von Anfang an – neben *ποίησις* – eine eigenständige Seinsart des Menschen ausmacht.

¹ Zusatz von Hg.

Aus zwei primären Vollzugsmomenten sichtbar: 1. θαυμάζειν
2. διαπορεῖν (b12 sqq).

5. (zu S. 164)

νοῦς (Vernehmendsein) ἐπ' ἀμφοτέρω

αἰσθησις – Aufdecken der jeweiligen Lage, des Gestelltseins zu den Umständen und dergl.

αἰεὶ ἀληθές – Sein im Haben und als Habe von Welt.

In-der-Welt-sein – die *Grundweisen*.

Sein besagt aber: Anwesendsein (für Lebendes: Anwesendsein *bei*), und dieses ist eigentliches, wenn das Wobei selbst ein Seiendes in Eigentlichkeit, d.h. Immersein ist.

Auf das Sein selbst – schlechthin, καθ' αὐτό – kommt es an.

6. (zu S. 186)

πάν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν – όταν μὲν ὥδι συνθῇ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, όταν δὲ ὥδι, ψεύδεται (vgl. Met. Γ, 7; 1012a2 sqq).

Diese Stelle herangezogen, um einem landläufigen Irrtum in der Logik und in der Interpretation des Aristoteles zu begegnen.

Man meint: Zu-sprechen sei σύνθεσις, Verbinden; Ab-sprechen sei διαίρεσις, Trennen.

Vielmehr macht die obige Stelle deutlich: zu- und absprechen-des Sehenlassen ist *beides* σύνθεσις.

Bzw.: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα (De An. Γ, 6; 430b3 sq). »Das Zu- und Absprechen ist ebenso als Auseinandernehmen zu interpretieren«. Das Auseinandernehmen ist ja Vollzugsart des *Vernehmens*, νοεῖν, d.h. des im Blick Haltens des ἔν, des Ganzen. Und das Auseinandernehmen ist aufbewahrendes Sehenlassen des Ganzen, d.h. das eine mit dem anderen Setzen.

σύνθεσις und διαίρεσις machen die volle Vollzugsart des νοεῖν aus; und dieses selbst kann, sofern das νοεῖν das des λόγον ἔχον ist, κατὰ- und ἀπόφρασις sein.

Vgl. Met. E, 4; 1027b2 sqq:

τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν – eine Weise des Vernehmens, Begegnenlassens. ἅμα und χωρὶς – μὴ τὸ ἐφεξῆς (b24) »kein diskretes Nacheinander« – Neben-einander Suchen der νοήματα. Sondern: ἔν τι γίνεσθαι (b25) ist das Entscheidende dieses νοεῖν.

ἅμα νοεῖν – τὸ συγκείμενον / χωρὶς νοεῖν – τὸ διηρημένον. κενωρισμένον: ἔν νοεῖν. ἔν νοεῖν: sowohl als σύνθεσις wie διαίρεσις. Denn auch ἅμα νοεῖν kann als διαίρεσις verstanden werden. *Konstitutiv*, intentional-bestimmungsmäßig.

αἴτιον (b34) dieser Seinsart des Seienden – unverborgен bzw. verstellt zu sein im λόγος – ist τῆς διανοίας τι πάθος (b34 sq), »ein Angegangenwerden des Vermeinen«. Sofern dem Vermeinen etwas begegnet, ist das Begegnende selbst aufgedeckt. ἀληθές und ψεῦδος: οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος (1028a2). Sie geben nicht eine Seinsverfassung des Seienden, die ihm als Seiendem an ihm selbst zukommt, sondern sofern es begegnet.

τὸ ἀληθές ὄν – πάθος ἐν τῇ διανοίᾳ (vgl. Met. K, 8; 1065a21 sqq).

»Das *Unverborgensein* des Seienden ist etwas, was das vermeinende Aufdecken angeht«. *Aufgedeckte* Anwesenheit.

ἐν διανοίᾳ besagt nicht: Denkvorgang – faktisches Geschehen, sondern: Vermeintes sein – begegnen. Denn: aufdeckendes da Haben. Sein – als *erschlossenes* Anwesendsein – Welt eines Lebenden.

7. (zu Zusatz 6)

τοῦ ὄντος αὐτοῦ – ἢ ὄν – τὰς ἀρχὰς σκεπτέον (vgl. Met. E, 4; 1028a3 sq). ὄν ὡς ἀληθές.

ἀληθές – ψεῦδος, aufgedeckt – verstellt: οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ (vgl. Met. E, 4; 1027b26 sqq). Keine *sachhaltige Bestimmung* – wie ἀγαθόν –, die das *Fertigsein* – Vorhanden-

sein ausmacht, sondern ein Charakter des Begegnens – ein *Wie der möglichen Anwesenheit*.

Nicht: ἡ ὄν – an ihm selbst, sondern: ἡ *unverborgen, freigelegt* bzw. *verstellt*.

ἐν διανοίᾳ γίνεται das ἐν, im τὸ ἅμα und τὸ χωρὶς νοεῖν, im νοεῖν (vgl. b23 sq). Kein ἐφεξῆς (b24) – *aufeinanderfolgend*. τὸ εἶμα und τὸ χωρὶς νοεῖν: eigentliches Da-sein zulassen.

8. (1. Zusatz zu S. 188)

ἀληθές: das Seiende als Unverborgenes – daraufhin vermeint und vernommen und als solches verwahrt.

Die nächste Art dieses Verwahrens: λόγος als λεγόμενον. Das in einem ἀποφαντικός λόγος Gesagte: ein Seiendes als Aufgedecktes. Das λεγόμενον ist ἀληθές – der λόγος ἀληθής.

ἀληθές: nicht ἐν τοῖς πράγμασιν (Met. E, 4; 1027b25 sq), sondern ἐν διανοίᾳ (b27), aber d.h. ἐπὶ τῶν πραγμάτων (Met. Θ, 10; 1051b2).

Aber doch in Θ 10 κυριώτατα ὄν (b1).

1. der Ausdruck nur aus der rechten Interpretation von Sein selbst zu verstehen,
2. aus dem echten Sinn des ἀληθεύειν.

Das Seiende als Zugeeignetes. *Anwesenheit*, *eigentliche Anwesendsein*-lassen schlechthin!

»Das Hauptsächlichste, von dem man am meisten spricht« – meint Jaeger.¹

Unaristotelisch, wenn man es auf das / ein² Seiendes selbst bezieht!

¹ Werner Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912. Sinngemäß S. 51 f.

² das -- von Heidegger durchgestrichen.

Gerade hier das eigentliche Mißverständnis: daß Jaeger und die übliche Tradition – schon in der *Scholastik* – meint: es handle sich um das psychische Sein – und das Sein der Geltung.

Beide treffen sich im »Da«.

Es ist das Seiende selbst – nur hinsichtlich eines Seinscharakters, der ihm zukommt, sofern es begegnen kann und unverdeckt bzw. verdeckt da ist.

Das Seiende in seiner *Unverborgenheit*. Unverborgenheit im λόγος, λεγόμενον. Da auch die Möglichkeit eines Verstelltseins.

Jaeger meint:

1. ein anderes Seiendes sei Thema,
2. das ἀληθές des ἀδιαίρετον sei ein Spezialfall, ja sogar widersprechend zum ersten Wahrsein des λόγος.¹

Die eigentliche *Unverborgenheit*.

κυριώτατα ὄν ist das Seiende selbst als *eigentliches* – ἀλήθεια; was beherrscht und ausmacht – a. in seinen letzten ἀρχαί, b. diese schlechthin – rein – aufgedeckt vernommen. φιλοσοφήσαντες περὶ ἀληθείας (Met. A, 3; 983b3).

ἀληθεύειν: ψυχή – Dasein – In-sein.

ἀληθές: 1. das Seiende – Welt – Dasein, 2. λεγόμενον – λόγος – Ausgang der unechten Wahrheits- und Urteilstheorie.

ἀλήθεια: ὄν – ἀρχαί – αἴτιον (Met. α 1; 993b23).

9. (zu Zusatz 8)

ἀληθές – ὄν ὡς ἀληθές. ἀληθεύειν. ἀλήθεια.

κυριώτατα ὄν in Θ.

»das Hauptsächlichste, von dem man am meisten spricht.«²
Unaristotelisch, wenn man es auf das Seiende selbst bezieht.

¹ Werner Jaeger, op. cit., sinngemäß S. 26 ff.

² siehe Zusatz 8, S. 616, und Anm. 1.

φιλοσοφήσαντες περί ἀληθείας. ἀλήθεια = ὄν, im eigentlichsten Sinne des Entdecktseins.

Aristoteles will nicht einen Spezialfall von Wahrheit, sondern die radikale und ursprüngliche der ἀρχαί.

10. (zu Zusatz 8)

Wahrsein und Aussage

Das *Hersagen* – das Gesagte. Ein gewisses Verstehen – *Meinen* von. Das Gemeinte nehmen als was ist. »Her«: heraus im Durchschnitt, dessen *Bekanntheit* und Selbstgenügsamkeit des Vertrautseins.

Dieses *Sein* wird zu einem Seienden gestempelt, erhoben. Umgekehrt wie bei Erfahrung. Und das so Hypostasierte – etwas, das im Verhältnis zu – sein soll, zum realen Seienden. Das Im-Verhältnis-sein-zu zwischen zwei verschiedenen Seienden.

Welches Sein?

Welchen ...¹ Sinn das ὄν ὡς ἀληθές hat und was es meint?

Es »ist wahr« – nur ein Wie – aber ein Ausgezeichnetes.

11. (zu Zusatz 8)

Warum wahr (ἀληθές) = wirklich seiend?

Weil Sein = Anwesenheit, nicht Gültigkeit und dergl., Aufgedecktsein = *eigentlich* anwesendsein.

Bzw. weil »Wahrsein« *Aufgedecktheit* des Seienden, gehört ἀληθές zu ὄν, – »Dialektik«, »Logik« in die *Ontologie*.

Das Wahre ist Nicht idealistisch und nicht realistisch, sondern griechisch. Sein und Wahrheit. Wahrheit und Echtheit.

¹ unleserlich.

Und daher κυριώτατον. »Wahrheit« – für das Vernehmen – ist eine *Angelegenheit des Seienden* (!), – obzwar ἐν διανοίᾳ!

12. (zu Zusatz 8)

Warum ἀληθές, ὡς ἀληθές als Seinscharakter?

Anwesenheit – Unverdecktheit *eigentliche Gegenwart* – orientiert auf νοῦς. ἔστι πως πάντα! ἡ ψυχὴ¹, in ihrer höchsten Möglichkeit.

13. (zu Zusatz 8)

ἀληθινόν

»Sophistes« 240 sqq / ibid. b3 = ὄντως ὄν. Hier deutlich: ἀληθινός – »ontologisch«. ἀληθινόν mit ὄντως ὄν, ψεύδος mit μὴ ὄν. Erst durchsichtig, wenn klar 1. ὄν, 2. ἀληθεύειν, 3. λόγος, d. h. Existenz, Dasein, ψυχὴ.

Warum »wahrhaft« als Auszeichnung des Seienden?

14. (zu Zusatz 8)

Vgl. »Kratylos« 421b3 sq: ἀλη-θεία, ein göttliches Umher-schweifen, πλαῖνᾶσθαι! also gerade scherzhaft in das Gegenteil verkehrt. Gegenüber unverdeckt dahaben.

15. (2. Zusatz zu S. 188)

σοφία – zunächst als κτήσις und ἔξις, nach Eth. Nic, K, 10. Nicht wie ἰατρικὴ, sondern ὑγίεια, als Sein.²

¹ Vgl. De An. III, 8; 431b21.

² Eth. Nic. VI, 13; 1144a4 sq.

ἀληθεύειν – *Wahrsein*: μετά λόγου (διάνοια) – άνευ λόγου.

A. λόγος.

1. überhaupt nicht ohne weiteres ἀποφαντικός.
2. als ἀποφαντικός σύνθεσις. Entsprechend: ἀληθεύειν schon ein abgeleitetes, durch Falschseinkönnen hindurchgehend. »Als«. De An. Γ, 6.
3. λόγος – λεγόμενον – das Gesagte: a) als Gehalt, b) das Gesagtsein, Nachgesprochenes, Gesagtwordensein von »man«. Satz – Aussage – Vorstellungsverbindung. (Subjekt – als *Denkakt*. Übereinstimmung!)

ἀληθές – aufdeckendsein. *Aufgedecktes aussprechend besprechen* im »als«. »Als-Struktur« – die des λέγειν – in diese be-
gnennend das so Aufdeckte.

B. ἀληθεύειν – Wahrsein – als θιγείν.¹ Ursprünglich – Wahrsein.

Dagegen Jaeger.

ὅν ὡς ἀληθές. κυριώτατον. Vgl. Met. Jaeger.²

οὕτω καὶ τῷ ὄντι ἢ ὅν ἐστι τίνα [ἐπισκέψασθαι] ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὰ ληθές. Met. Γ, 2; 1004b15 sq.

ἀλήθεια – Unverborgenheit.

Übergang: a. *Unverborgensein von etwas* (in der Weise des νοεῖν; διανοεῖν) b. das *Unverborgene selbst* – eigentlichstes *Unverborgenes*: das, was am meisten schon da ist. Vgl. Met. α, 2.³

C. λόγος – aufdeckendes Vorstoßen – Dialog.

Das *reine* und *eigentliche Wahrsein*, d. i. Aufdecken, und das *besprechende – Wahrsein* – Durchsprechen in der Tendenz auf eigentliches. Das zunächst Vollzogene: als λέγειν. Aber in diesem liegt schon überhaupt das Sein des θιγείν. Dieses kein Spe-

¹ Met. IX, 10; 1051b24.

² s. S. 616, Anm. I.

³ Met. II, 1; 993b26 sqq.

zialfall, sondern umgekehrt – jenes eine uneigentliche Weise (vgl. νοῦς – διανοεῖν), aber faktisch nächste von jenem. αἰσθησις. Sprechen – *grundsätzlich nie*.

1. Aristoteles zieht Dialektik nicht nur nicht herab;
2. er kann sie gar nicht herabziehen, weil sie notwendig unten bleiben muß,
3. er sieht das erst eigentlich gegenüber Plato.

16. (zu Zusatz 15)

1. ἀλήθεια schlechthin
2. ὄν ὡς ἀληθές
 1. bezieht sich auf das Seiende in der Unverborgenheit seines Seins – der ἀρχαί. So: ἀληθές – κυριώτατον ὄν – τἀληθές in betontem Sinne.
 2. ὄν ὡς ἀληθές – ὄν qua λεγόμενον – διανοοούμενον. Als begegnend und als solches besprochenes. Das *Wahre* – wie es zunächst und zumeist ist und weiter gegeben wird.

17. (zu Zusatz 15)

τἀληθές

Formal allgemein: ὄν ὡς ἀληθές.
Ὅτι ἀληθεύειν noematisch zum ὄν ἀληθινόν. Das höchste ἀληθεύειν: σοφία. Das eigentlichste ὄν. κυριώτατον – warum ἀληθές? Weil Sein: »Da« – Anwesenheit. Unverstelltsein – Begegnischarakter, noematisch, nicht das psychische Sein. Nicht ein Bereich neben andern, sondern das Seiende im Wie seines Seins. Seinscharaktere selbst in ihrer Charakteristik verschieden.

18. (3. Zusatz zu S. 188)

ἀληθεύειν – grundsätzlich νοεῖν – αἰσθῆσις. μετὰ λόγου – λόγος – *Rhetorik!* – λόγος – διά.

ἀληθές – ὄν ὡς. ἀλήθεια – ὄν ἢ ὄν / λεγόμενον.

λόγος – als Zunächst des ἀληθεύειν – vor allem: Verbergen, eigentlich in Unkenntnis sich halten. Als Vollzugs- und Aufdeckungsart, von *prinzipieller* Bedeutung! Das »Logische«: das im Ansprechen und im ansprechenden Besprechen Zugängliche, das Sein des so zugänglich Anwesenden als solchen ausmachend.

διαλέγεσθαι: Interpretation – hermeneutisch. Bewährung bei Aristoteles nach zwei Richtungen. Beispiel: das μὴ ὄν (= ψεῦδος) als ὄν – unerhört – neu – d.h. übliches Gerede zurückstellend.

Dasein und Sein.

19. (zu Zusatz 18)

Wenn ὄν – ἀλήθεια, dann Diskussion des ὄν im Durchgang durch Diskussion des ψεῦδος, falls μὴ ὄν diskutiert wird

Warum ἀληθεύειν Aufschluß für Seinsproblematik?

1. als Boden überhaupt – phänomenologisch,

2. griechisch ein Charakter des Seienden selbst – ἀληθές.

Warum möglich? ἀλήθεια – das Seiende. Jaeger? Psychologismus!

20. (zu Zusatz 18)

μὴ ὄν – ὡς ψεῦδος: das Nichtseiende – das, was etwas nicht ist. Was als solches *verstellt*, – was es aber nicht sollte, weil das ἀληθές sein soll; das ἀγαθόν der κατάφασις. Was ist, was es nicht sein sollte.

ὄν ὡς ἀληθές: Das Seiende – das aufdeckt bzw. aufgedecktes ist.
»*Wahrhaft* sein«.

Seiendes – im Sinne des Unverborgenen – eigentliches Anwesendsein.

Nichtseiendes – im Sinne des Verdeckten – nicht anwesend an ihm selbst – *nicht seiend*

II. ZUSÄTZE ZUR ÜBERLEITUNG

21. (zu S. 190)

Auseinanderlegung der Seinsproblematik – *hermeneutisch* – das konkrete existenzielle Wobei des Begegnens von Seiendem – *Phänomenologie des Begegnens und Besprechens als Boden der »Ontologie« des Seienden*. »Sophistes« – wenn auch ein erster Vorstoß – vgl. Parmenides: νοεῖν – εἶναι – doch bemerkenswert, wenn wir ursprünglich genug fassen in dem, was gar nicht zum Austrag kam und kommen konnte.

22. (zu S. 194)

ἀλήθεια und Eigentlichkeit des Seins und als *Sein des Seienden*. οὐσία – εἶναι – ὑποκείμενον.

Aufdecken des Seienden ist eigentliches, wenn es dieses in seiner ἀρχή-τέλος-Verfassung (eigentliche Praesenz) erschließt. ἀρχή-τέλος – als Seinscharaktere – der Sinn von πέρας: von wo aus und wobei das Seiende in dem, was es ist – als *Seiendes* – fertig ist. Kein »als etwas«. Vermeintheits- und Aufdeckungscharaktere daher: ἀδιαίρετον – ἀσύνθετον – ἀπλῶς.

23. (zu S. 199)

διαλέγεσθαι

Durchsprechen, mehr und mehr zur Sache hinführen, aus dem nächsten alltäglichen λέγειν, zum ἔσχατον, um zu sehen. πέρας!

Sie, die Dialektik, kann nur den Versuch machen, probieren, vortasten. Sie kann sich nie selbst dazu entschließen, weil sie

ihren Vollzugsmöglichkeiten nach nicht dahin gelangt. Das steht nur dem reinen θεωρεῖν als solchem zu.

Sie hat aber die Ausgerichtetheit, sie spricht schon mit von dem, was eigentlich Thema der σοφία ist. ὑποκείμενον.

Tradition sagt, Aristoteles habe die Dialektik zur Technik herabgewürdigt. Dabei übersehen:

1. τέχνη bedeutet das Sichauskennen. δύναμις. Vgl. *Rhetorik*: das Können als Sein. Ihre ausdrückliche Fixierung setzt gerade das Verständnis des Vollzugs des διαλέγεσθαι voraus. *Möglichkeit* – verstehen – radikaler: als aufdecken. Denn: Wirklichkeit: nachmachen. [*Möglichkeit*:]¹ Was etwas eigentlich sein kann, was es vor jedem Wirklichsein schon ist.
2. hat er damit Dialektik nicht herabgewürdigt, sondern ein ursprüngliches eigenes Gebiet des täglichen Miteinander-sprechen-Könnens entdeckt: das vorthoretische Besprechen von etwas, das als bestimmte Art des Durchsprechens zum θεωρεῖν vordringt – γνωρίζειν, γνωριστική – und als ausdrückliche Weise des Vordringens und echten Fragens in Anspruch genommen.

Aristoteles vermag erst Dialektik positiv zu verstehen und anzueignen. Aufhebung in eigentlich aufdeckende ursprüngliche Ontologie. Vgl. Met. Γ, 2.

Plato sah weder das eine (σοφία) noch das andere (διαλέγεσθαι) klar. Entsprechend sein Resultat. Andererseits hat er in dieser genialen Unklarheit die Sachen aufgerührt². »Genial« – weil sie echte Wurzeln der Aufdeckung in sich trägt. Keine phantastische sachblinde Unklarheit.

»*Sophistes*«: διαλέγεσθαι – eine Daseinsart – und zwar eine prä-tendierte höchste – die ist: ein Sein bei, Kennen und Wissen des Seienden.

¹ Zusatz von Hg.

² Verweis von Heidegger auf Zusatz Nr. 29 (zu S. 220).

Ein In-sein aufdecken im Dialog und damit den ganzen phänomenalen Zusammenhang, der darin liegt: Seiendes – Sein – / Sein zu- / das Sein des Daseienden (Sophist) selbst.

Daher: in der Überleitung: *Dasein* – ἀληθεύειν – In-sein. Phänomenologische Basis. Rechtverstandene Intentionalität.

1. Hermeneutischer Sinn des Dialogs,
2. was in ihm Thema wird,
3. wie.

Verklammerung der *drei* Fragen unklar und doch ganz prinzipiell.

Diese Auffassung des Dialogs bewähren an der aristotelischen Entwicklungstendenz: Met. Γ und »Topik« (Rhetorik).

Nicht auf Anschauen und Denken sehen. Denken ist nur gerade dialektisch, sofern es anschauend ist, – etwas ist dieses nicht.

24. (zu S.202)

λόγος

Als Sprechung – sprechen, beziehen, etwas als etwas. ἀνάλογον – entsprechen, hier: *Beziehung*.

Daß λόγος so formalisiert werden kann, ist Anzeige dafür, daß dieses Phänomen des etwas *als* etwas – das *Da* – *primär* sich zeigt. Das »Logische«. Und zwar λόγος als λεγόμενον, das Als-hafte, Von-einem-zum-anderen-hafte.

25. (zu S.206)

Aristotelische Philosophie

D.h. die Griechen verstehen in ihren eigentlichen Schwierigkeiten. Versteckte Bewegung: ὄν ἢ ὄν – διαλεκτική – »Logik« : ζωή – Dasein. λόγος.

26. (1. Zusatz zu S. 216)

Aristoteles spricht von der διαλεκτική

1. im Zusammenhang der Bestimmung der Aufgabe der philosophischen Fundamentalwissenschaft (σοφία),

2. in der Lehre vom λόγος.

Also: in Rücksicht auf die Phänomene des ἀληθεύειν: νοεῖν und λέγειν.

[...]

ad 1: Met. Γ, 1 u. 2.

[...]

ad 2: παραστική – bezüglich des λέγειν – miteinander durchsprechen – die Mitwelt dabei ἀγνοοῦντες¹, mit diesen aber κατὰ τὸ πρᾶγμα² sprechen. »Theorie« des theoretisch-sachlich miteinander Verhandelns. ἀπόδειξις, διαλεκτική, der weitere Begriff. Sie kann sein: 1. παραστική (Top. 171)³, 2. Theorie – δύναμις (Top. I, 101); auch hier ἐνδοξον, ἐρώτησις. Ziel: ἀλήθεια.

Sophist: μὴ κατὰ τὸ πρᾶγμα ἐλέγχοντες⁴. Aber dabei οὐκ ἐν δυνάμει⁵ – wie Rhetorik – als Theorie des Redens –, sondern redet faktisch – hat sich dazu entschlossen – ein βίος. Aber wie? Formal – nicht Sachlichkeit.

27. (2. Zusatz zu S. 216)

[Überleitung:]⁶

Klärung der Dialektik. Erste Charakteristik der Sophistik.

Daran anschließend: ἀληθεύειν, ἀλήθεος. ὄν. Grundsinn der On-

¹ Sophistische Widerlegungen I, 11; 171b3 sqq.

² Ibid. I, 8; 169b23.

³ Ibid. I, 11; 171b4.

⁴ Ibid. I, 8; 169b23 sq.

⁵ Rhetorik I, 1; 1355b17.

⁶ Zusatz von Hg.: Die Gliederung der Überleitung zeigt, 1. daß Heidegger in der Überleitung mehr vortragen wollte, als es faktisch geschah, 2. daß der faktische Vorlesungsverlauf dem Entwurf der Gliederung nur z. T. entspricht.

tologie. Das Logische. II. Teil der Überleitung im Anschluß an den I.

a) τάληθές (Met. Γ, 2; 1004b17) b) πρότερον ἢ οὐσία.¹ Ontologie.
1. Konkrete Seinsforschung: οὐσία – κατηγορίαι – δύναμις / ἐνέργεια.² Entdeckung, positive, des λόγος. Das Logische.

28. (3. Zusatz zu S.216)

Philosophie: ἀληθεύειν – ἀληθές. ἀλήθεια – ὄν. κυριώτατον ὄν.
διαλέγεσθαι – σοφία – νοῦς – in gewissem Sinne λόγος-frei.
»Das Logische«. »Satz«.

29. (zu S.220)

λέγειν – Rhetorik und Sophistik

(Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker II, 218 ff.)³

Protagoras von Abdera. Rhetorik. *Grammatische Grundbegriffe. Epideiktische Auffassung der Rhetorik.*

Gorgias von Leontinoi.

Thrasymachos von Chalkedon (vgl. »Gorgias«).

Prodikos von Keos. Vgl. »Protagoras«: Rhetorik. *Semiazio-logie. Moralisierend in der Wahl der Stoffe.*

Hippias von Elis (vgl. Prodikos): *Antiquarische Gelehrsamkeit.*

Antiphon von Athen (vgl. Prodikos).

Anonymus Iamblichii (Protagoras).

Verfasser der »Dialexeis« (Protagoras). Antilogica ausgebildet.

Sophisten: Lehrer der Jugend – bezahlt. Rhetoren. ταῦτόν [...] ἐστὶν σοφιστὴς καὶ ῥήτωρ, ἢ ἐγγὺς τι καὶ παραπλήσιον. (»Gorgias« 520a6 sqq).

¹ Met. IV, 2; 1004b9.

² Vgl. Met. VI, 2; 1026a32 sqq und Met. IX, 10; 1051a35 sqq.

³ Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels. Zweiter Band, 4. Aufl., Berlin 1922.

Thukydides III 38¹

ἀπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθήμενοις μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευομένοις.

Sophisten: Redekünstler – nicht Philosophen und Staatsmänner und Erzieher.

Im Ganzen genommen: »Ihr schwelgt im Genuß des Zuhörens (Korrelativ zu Reden!) und gleicht eher solchen, die dasitzen und Sophisten begaffen als solchen, die über das Schicksal des Staates sich entscheiden sollen«.

Unsachlichkeit, die gerade durch die Sophisten großgezogen ist.

Formales Bildungsziel. *Damit gegeben: Unsachlichkeit, Sachlosigkeit.* δεινότης des εὖ λέγειν (παιδεία). a) das Niveau der Sophisten verschieden, b) ihre bestimmte inhaltliche Welt, in der sie sich vorwiegend bewegen.

Ein Fehler der Interpretation. Was Anlaß war, zur Positivität zu kommen, dieser aber an wissenschaftlichem Niveau nicht entsprach, wird in historischer Betrachtung rückwärts von dieser her und deren Mittel aufgesteigert. Daher vor die wissenschaftlichen, philosophischen Möglichkeiten zwingen.

Nicht Skeptizismus, Relativismus, Subjektivismus, sondern formales Bildungsziel. παιδεία.

[...]

Plato hat mit den Sophisten zugleich auch die Rhetoren verdammt. »Phaidros«: positiver Schätzungsversuch? *Aristoteles*, weil ursprüngliche Einsicht in λόγος und ζωή, in positives begrenztes, bestimmtes Recht gesetzt.

¹ Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges.

»Ontologie« – »Theologie«. Aristoteles

Beidesmal: Ausgang vom Seienden als Ganzem – $\delta\lambda\omicron\nu$ ¹ – $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ – schlechtweg an ihm selbst, was da ist. $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$. Das $\delta\lambda\omicron\nu$ in seinem $\delta\lambda\omicron\nu$ – als seiend verstehen. Das Seiende – der Welt –, aber doch ein bestimmtes μέρος: $\kappa\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, nicht $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$. Himmel und was unter ihm ist. Entspricht inhaltlich der alten Seinsproblematik, bringt diese mit Entdeckung der $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ auf neuen Boden.

Entdeckung der $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ gibt 1. Möglichkeit, $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \delta\upsilon\tau\alpha$ kategorial zu sehen. 2. Diese konkrete material-ontologische Forschung öffnet den Blick für den Sinn der rein *ontologischen* Forschung und gibt eigentlich die rechte Aneignung Platons. Beides in »Physik« A! Kritik der *Eleaten Kategorien*.

Wie $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ($\acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\alpha$ – $\acute{\alpha}\chi\acute{\omega}\rho\iota\sigma\tau\alpha$ / $\acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\alpha$ – $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\alpha$ / $\kappa\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\alpha$) Leitfaden für Seinseinteilung.

$\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ – Herstelltheit = 1. Fertigkeit 2. Anwesenheit. Vgl. Met. Θ. Erörterung von $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ über $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ hinaus.

Vgl. Met. Γ, 2: $\kappa\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ – $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\acute{o}\nu$ ausdrücklich *ontologisches* Thema, oder *materiales*? Nein, sondern nur nicht $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$. Dieses selbst, – nicht in seinem Zusammenhang mit dem anderen! $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu$?²

Nicht: wie zu verändern, oder welches dem anderen zu weichen, wie besser zu machen, »abzurunden«, »befriedigendes Weltbild«. Sondern: wie er in diese beiden Gassen gedrängt wurde. Warum? Sein – Anwesenheit! Anwesenheit schlecht-hin; das höchste und eigentlichste Anwesende, erste ursprüngliche Anwesenheit.

¹ Vgl. Met. XII, 1; 1069a18 sqq.

² Met. IV, 2; 1003b6.

Problem nicht in der θεολογική, sondern πρώτη φιλοσοφία. *Universalität* des $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$.

Das Logische.

31. (zu S 224)

$\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$. οὐσία – λόγος – ὑποκείμενον. »Das Logische«. Gegenwart.

$\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$: das Seiende in seinem Sein; das Seiende als Seiendes; jegliches, was ist, sofern es ist. Thema also *das Sein*. Was jedes Seiende im vorhinein schon *ist*, *das im vorhinein schon da*, das die Anwesenheit eigentlich Ausmachende, d. h. *das eigentliche Sein*. Das »im vorhinein schon« – Bedingung der Möglichkeit der Anwesenheit von etwas.

Ungeschieden: Genus – generelle Allgemeinheit und apriorische Allgemeinheit. Im Ontischen: »Gattung«, washafte Herkunft. Im *Ontologischen* πρὸς μίαν ἀρχήν – φύσις – οὐσία, nicht κατὰ.

Nicht formal, nicht genus (dieses *ausdrücklich abgelehnt*), sondern: schlechthin »*ontologisch*«. Im »Formalen« aber οὐσία betont: πρῶτερον ἢ οὐσία, in der Zeitlichkeit der reinen Anwesenheit von Seiendem. $\delta\upsilon$ – das Angesprochene – ὑποκείμενον – nicht *gesetzt*. Sondern: was schon da im vermeinenden Aufdecken des λέγαν. Hier der Einbruch des λόγος in die Ontologie. Vgl. Met. Z, 4.

$\delta\upsilon$ – als Aufgedecktes – im weiteren Sinne: wovon und worüber gesprochen wird.

- a) Inwiefern im λεγόμενον im weiteren Sinne das »im vorhinein schon«. οὐσία – Anwesenheit schlechthin – das, was im vorhinein da ist – im nächsten alltäglichen Umgang. Dieser aber λόγος!
- b) Welches das »Logische«? = was im Angesprochenen als solchem schon begegnet, Anwesenheit mit ausmacht.

ad a) griech. νοῦς – λόγος: im Sprechen über – die Welt – etwas – das Seiende – da – zunächst und zumeist. Dieses zunächst und zumeist wird und bleibt grundsätzlich μετὰ λόγου! λόγος: *die Grundweise des gegenwärtigenden In-seins*. Was *ihr* primär als schon da begegnet: ὑποκείμενον. Das Sprechen bleibt die primäre Zugangs- und Aneignungsweise von Seiendem. Die Grundart des entdeckenden Seins bei – des Lebens – bei Seiendem.

Auch das ἀνευ λόγου sogar – ist das etwas – wird noch vom λόγος her gesehen: *nicht mit »als«*.

καθ' αὐτό. Sondern: vorn und im λόγος – als Weise des ἀληθεύειν – des ὑποκείμενον.

[...]

ad b) Das »Logische« ist als solches onto-logisches! Gerade nicht: Denken und Denktechnik. Sondern: das im Ansprechen (Aufdecken) und ansprechenden Besprechen Zugängliche. Das Sein des so begegnenden und besprochenen Seienden, das so mögliche Anwesende, seine fertige schon Anwesenheit ausmachend.

32. (zu S.225)

Der angezeigte Ursprung des griechischen Seinsbegriffes macht aber zugleich deutlich: *das Sein des Seienden wird [aus] der Zeit interpretiert*. Und warum? Weil jede Ontologie als Auslegung selbst eine Weise des In-seins ist. Sofern die Welt in ihrem Sein bestimmt werden soll, muß dieses Seiende *erfahren* sein, und das Auslegen muß dieses Seiende ansprechen auf sein Sein. Erfahrbarkeit und Ansprechbarkeit der Welt schließen in sich: das auslegende Dasein und die Welt selbst, in der es immer schon ist, rein von ihr selbst her begegnen lassen. Das Begegnenlassen gründet nach seinen Möglichkeiten im Sein des Daseins. Dieses ist aber Zeitlichsein. Und das reine Begegnenlassen der Welt ist Gegenwärtigen. Als *solches* kann es *sich* im

sich anmessenden Ansprechen der Welt nur zeitlich aussprechen: das Sein der Welt ist Anwesenheit. Aus der Herrschaft dieses Seinsbegriffes wird deutlich, warum Aristoteles die Zeit selbst aus der Gegenwart, dem »Jetzt«, auslegt. Gegenwärtigsein ist eigentliches Sein, aus ihm läßt sich das *nicht mehr* Sein des Vergangenen und das noch nicht Sein bestimmen ...¹.

Soll aber das *Dasein* selbst in seinem Sein selbst ontologisch ausgelegt werden, d.h. auch in seinem bestimmten uneigentlichen Zeitlichsein des gegenwärtigen² Gegenwärtigen verstanden werden, dann muß das Zeitlichsein in seiner Eigentlichkeit zur Explikation kommen. Darin liegt aber: das Seiende, das in der ontologischen Auslegung des Seins der Welt erwachsen ist, kann nicht die hermeneutische Situation der ontologischen Forschung bestimmen, die das Sein des Daseins selbst interpretieren soll. Vielmehr wird gerade aus diesem die Seinsart und der Ursprung der ersteren ontologisch positiv aufgeklärt, d.h. im Seinscharakter der Praesenzauffassung gegeben. – Der nächste Sinn von Sein.

33. (zu Zusatz 32)

Seinsbegriff – Wissensbegriff und Idee

Sein – immer anwesendsein an ihm selbst. Daher »ist« *eigentlich* das »Was« – »Wesen« – und es echter Gegenstand eigentlichen Wissens.

¹ unleserlich.

² Anm. von Hg.: Vermutlich gemeint: gewärtigenden.

III: ZUSÄTZE ZUM HAUPTTEIL

34. (zu S.277)

Sorge (Geschichtlichkeit – Zeitlichkeit – Entdecktheit)

τέχνη auf zwei Grundverhaltungen hin gesehen, beide solche des nächsten alltäglichen Daseins: Herstellen – Zueignen (Seinstendenz). In beiden das Grundphänomen des *Sichversorgens* mit etwas – als *Besorgen von etwas* – im Sinne des *Vorsorgens für* Zeitlichkeit ... Dieses Besorgen – sich Be-schaffen im weiteren Sinne – bestimmbar als Umgang mit der nächstbegrenzenden Welt. Das Umgehen mit- gründet auf einem In-ihr-schon-Sein. Für dieses In-sein – als Besorgen – Sichauskennen.

τέχνη – als ἀληθεύειν μετὰ λόγου – selbst *Zueignungs*charakter. In allem Hantieren – Herstellen, und im Besitz, ein ausgezeichnetes Zueignen – der Welt *als orientierter* – in ihrem »da« ... Besorgen als Gegenwärtigen ...

NB: Diese phänomenologischen Zusammenhänge nie gesehen – für primitive und naive Unterscheidungen gehalten – die gegenüber moderner Systematik nicht aufkommen. Und nur dann zu sehen, wenn diese Phänomene zuvor ursprünglich schon aufgedeckt sind und ihr phänomenaler Zusammenhang als ein primärer (Dasein – Existenz) verstanden ist. Systematische Arbeit – nicht um ein System zu machen und die Geschichte von daher maßregeln, sondern um sie sichtbar werden zu lassen für dieses Vordringen zu den seinsmäßigen Wurzeln unseres Daseins selbst.

35. (zu S. 282)

Die phänomenologische Interpretation absichtlich zu weit – gegenüber der naiv-ontischen Verständigung – über ἀπαλευτής.

Diese Zusammengehörigkeit nicht erst entstanden auf dem Wege einer Zusammenschiebung vordem isolierter Bestände. Sie ist eine ursprüngliche. Das zunächst nur behauptende Anweisung. Das Phänomen als Ganzes zu sehen. Wenn sie (die Zugehörigkeit) eine ursprüngliche sein soll, dann muß sie aus einem neuen *einheitlichen* Grundbestand sichtbar gemacht werden – aus der Seinsart des phänomenalen Bestandes selbst (*In-sein*), z. B. am Leitfaden der τέχνη als solcher. ἕξις – δόναμις – ψυχή – ἀλήθεια – Entdecktheit – das »Da« – die Möglichkeit des je eigenen »Da«-seins – für das eigene Sein. Vgl. oben Besorgen – Sorge.

Notwendigkeit einer grundsätzlich forschenden, methodischen Aneignung dieses Feldes – genauer – erst Freilegung! weil verschüttet – warum? – noch nicht eigentlich etwas aufgedeckt – (Verfallen!) – nur in vordringlichen Horizonten – die weltlich ontologisch umgelegt.

36. (zu S. 387)

Anthropologie als Ontologie

Nicht *eine* neue Auffassung und Behandlungsart, sondern *die* zentrale Ontologie, in der alle anderen erst Boden gewinnen, und sofern die traditionelle, einzig bisher positive – der Griechen – grundsätzlich Welt- und formal-logische Ontologie war, muß diese angeeignet, in neuer Tendenz aufgenommen und freigemacht werden. D.h. im Ganzen das ontologische Problem überhaupt erst radikal und konkret stellen. Fragen offen lassen und stellen in der Zeitabhandlung.

37. (zu S.411)

Sophistendefinitionen

Doppelte Funktion. *Dreifache* Funktion?

1. *Faktizität* des μή ὄν eindringlich machen. Konkretion – »da«.
2. Vorgabe von Phänomenen: »ποιεῖν« – οὐσία. λόγος.
3. Ontisches διαλέγεσθαι – *Mit-da-sein*: γένος – ἐν – Vorbereitung auf ontologisches διαλέγεσθαι.

38. (zu S.431)

Jetzt erst Anwendung auf die τέχνη des Sophisten (d.h. δόξα, λόγος): ποιεῖ εἶδωλα – er hat es zu tun mit dem, was so aussieht wie, d.h. mit dem nächsten uneigentlichen *Aussehen* – was sich zunächst nur so gibt – Augenschein: περὶ τὸ φάντασμα (240d1). Das nennt er Nicht-sein! Und zwar ist sein ποιεῖν ein Aufnehmen des Augenscheins, des nächsten Nur-so-Aussehens, und zwar so, daß er das so Aufgegriffene ausgibt als. Er täuscht, d.h. er bewegt sich im Ausgeben des Augenscheins als Sein. Sofern wir in dieser Weise von ihm getäuscht werden, besagt das aber ψυχὴ ἡμῶν ψευδῇ δοξάζει (vgl. 240d2 sq).

Er führt uns irre. Verirrung (sich täuschendes Dafürhalten) aber nur da, wo man überhaupt geht, so zwar, daß man irgendwohin will. *Nur im Ausgerichtetsein auf ἀληθές das Daneben*, und zwar so daneben, daß das Vorgegebene für das ἀληθές genommen wird. Nur in der Tendenz-auf- des Sehens von unverdecktem Seienden kann Verstellung möglich werden. Verstellung dieser prätendierten Sicht.

ψευδὴς δόξα: trügende, die den Trug vermeint; der Ansicht sein, und zwar der falschen. D.h. τὰ ἐναντία τοῖς οὐσι δοξάζειν (vgl. d6 sq): *der Ansicht sein, dafür halten, es sei das Unverdeck-*

te, angesichts des Gegenteils des Seienden, angesichts dessen, was vor ihm steht, sich vorgeschoben hat. D.h. ψευδής δόξα = τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν (d9): das Nichtseiende dafür-halten, für Seiendes.

Ist dieses δοξάζειν der ψευδής δόξα bzw. der μὴ ὄντα ein Dafürhalten, daß es nicht ist, μὴ εἶναι (e1)? Hier die Klippe, das Blinde in der Rede (griechisch). [...]

ἢ πως εἶναι τὰ μηδαμῶς ὄντα; (e1 sq) Εἶναι πως τὰ μὴ ὄντα δεῖ (e3). Das Nichtseiende muß selbst irgendwie sein, damit es dafür (für seiend) gehalten werden kann. D.h. in der δόξα ψευδής liegt es, *in ihrer Struktur*; das Nichtseiende selbst irgendwie für seiend zu nehmen, um *dann* erst zu werden, was sie ist. Ausgeben dieses – als Seienden.

Also: die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß φάντασμα überhaupt einen Trug fundieren kann – *sich* ausgeben als –, ist: daß es an ihm selbst *für seiend genommen* ist, und erst auf diesem Grunde kann *es* sich *als* ein anderes Seiendes ausgeben.

Wo immer ein sich täuschendes Dafürhalten auch nur kurz und geringfügig (vgl. e3 sq), immer notwendig:

1. es selbst als irgendwie da – präsent; das Sein dessen, *was* selbst Vermeinen bewirkt, Ausgebbarkeit fundiert,
2. das, wofür es sich ausgibt, als das Seiende, Vermeinte; das Sein dessen, was in der Vermeintlichkeit steht.

39. (zu Zusatz 38.)

Täuschung

Es täuscht – es trägt, be-trügt, der Trug, ψεῦδος. Ich täusche mich – die *Täuschung* – ἀπάτη. 260c. Ich täusche *einen anderen* – im Reden, Mitteilen. Trug ontologisch primär, d. h. Sichtbarkeit – γινώσκειν – κοινωνία mit μὴ ὄν.

»Es irrt«? ich *irre* – ich habe mich geirrt – es ist »falsch«.
Vgl. WS 23/4.

Täuschung, Irrtum, Falschheit, Unrichtigkeit, Lüge – und die Funktion und der Sinn des »nicht« – und λόγος und νοεῖν.

Täuschung – *In-sein* – 1. als was – Vorhabe, 2. als etwas – Ansprechen, 3. Grundphänomen des »als«. »Vor«-habe: Von her-etwas haben, nicht schlicht *da!* »Als« – im *In-sein*. Sorge – Auslegung – *Bekanntheit* – Vor-schein. In-sein – als welches Sein?

40. (zu Zusatz 38.)

Täuschung – Irrtum

Täuschung auf *Geben* – Ansprechen. Irrtum? auf formalem Schließen? Wenn aber Irrtum auf das ἀληθεύειν – Geben der Sachen – χειροῦσθαι? D.h. ψεῦδος – auch im λόγος. Dieser (Urteil) noch ganz delotisch.

41. (1. Zusatz zu S.449)

Die Frage nach dem Sinn von Sein stellen, besagt nichts anderes, als die *Fragestellung* der Philosophie ausarbeiten.

Der phänomenologische Sinn von »Fragestellung nach dem Sein von Seiendem« – was das besagt und an Aufgaben in sich birgt: *Hermeneutik des Daseins*.

Fragen:

Etwas befragen auf etwas hin. Das Be-fragte (das Seiende), das Erfragte (das Sein), das Gefragte (die Seinscharaktere des Seienden).

a) primäre *Haltung* – *In-Sein des Fragens**: Fragen ist aufdeckendes Erschließen.

* In welcher Zugangsart zu Seiendem hält sich das ontologische Fragen? Plato und Aristoteles: λόγος – und zwar in gewisser Ausdrücklichkeit, aber nur so weit, daß λόγος die *einzige* bleibt. Das besagt aber *nicht: Ontologie von der Logik*

bestimmt – oder man muß sagen, was man hier mit »*Logik*« meint. Nicht: λόγος – auf *Logik* orientieren und dabei noch einen ontologisch modernen Begriff zugrunde legen, sondern: λόγος auf νοεῖν – ἀληθεύειν – *Dasein* – orientieren.

Zur Vorlesung: Wenn von Anfang an in der Vorbereitung sowohl wie in der Interpretation der Definition des Sophisten ständig auf den λόγος verwiesen wurde, sollte von Anfang an deutlich gemacht werden, in welchen Bahnen sich die Ontologie abspielt. Erst am Ende erfahren, wie Plato λόγος selbst innerhalb der Seinsproblematik nimmt.

- b) *Fragestellung* ist die ausgesprochene, mitgeteilte Frage, in der Be-, Er-, Gefragtes implizit mit angesprochen sind, ohne daß damit ohne weiteres die primäre Haltung des echten Fragens gegeben wäre. Fragestellungsgehalt: das *Gefragte im weiteren Sinne* – worauf, in welcher Hinsicht, wie weit Frage sich bezieht.

Soweit zur Charakteristik der Frage: Was meint ihr, wenn ihr »Sein« sagt?

42. (2. Zusatz zu S.449)

Verständlichkeitstendenz* in der griechischen Ontologie

Leitfaden: Gegenwärtigen – als *was*. *Ansprechen*. Ansprechen *wie?* an ihm selbst es begegnen lassen – δλον –, oder aus ihm selbst ein *Seiendes* machen. Woher denn sonst das Explikat? Wie das »Da« im λέγειν – νοεῖν? – Als Schluß von Sein und Zeit. So Systematik und historische Aneignung.

* Ausbildung der Situation möglicher Auslegung wächst mit Klarheit über λέγειν. Ansprechen Seiendes als Seiendes. Nicht mehr als Seiendes, sondern »Sein«. Was Sein heißt. Keine Antwort. Sondern Seinscharaktere *aufgedeckt*. Ungeschieden: formale und materiale Ontologie.

43. (3. Zusatz zu S. 449)¹*Gesagtheit des ὄν*

- I. *Die Frage der Gesagtheit und Sagbarkeit von μὴ ὄν ist die nach σημαίνειν von ὄν (244a5 sq). τὸ ὄν οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν τοῦ μὴ ὄντος (vgl. 246a1). Gesagtheit: eigentliche Erschließung des Sinnes!!*

Griechische Ontologie, grundsätzlich:

Orientierung der *Ontologie* an »Logik«. Ist das verwunderlich? λόγος aber griechisch die *Zugangsart* – die nächste.

Ontologie der Griechen – nicht nur Welt – *Sachhaltigkeit* – und das Begegnende, das Nächste, sondern auch das Wie des Zugehens das Nächste, – und beide *in Indifferenz!*

Ein Gegenwärtigen – im *nächst Verfügbaren*. Ein *neutrales Gegenwärtigen*. Bestätigung: λόγος – das Worin des täglich sehend sagenden Aufgehens – *Aufenthaltort des In-seins*.

In der Diskussion des ὄν wird nun λόγος als Zugangsart so isoliert, daß, abgesehen vom *Was*, zugleich lediglich nach der Gesagtheit und Sagbarkeit gefragt wird.

244c sqq also zugleich *formal-logische*, vermeintlich aber *material-ontologische* [Untersuchung]², d.h. beides noch ungeschieden. Vom λόγος her.

Immer noch Haltung des Parmenides, nur νοεῖν schärfer im λόγος.

- II. Daher: διαλεκτική als *logische delotisch: Absoluter Vorrang* – die Grundwissenschaft. Nicht aus »Logik« in unserem Sinne – sondern die eigentliche, forschende Haltung gerade – echter nächster Zugang und Erschließen.

Gerade Aristoteles wehrt sich bei seiner klaren Fassung des λόγος gegen »Logik« (δύναμις – ἐνέργεια).

¹ Vgl. auch S. 206f sowie die Zusätze 25. und 32.

² Zusatz von Hg.

44. (zu S. 489)

ψυχή – Leben – Dasein. Und Anthropologie. *Plato*

Problem – im »Phaidon« cap. XIV, am Phänomen des νοεῖν, d. h. des *Seins zu*-, Sein bei-. Wobei – als ἀεί –; das *Sein* als γένεσις. Seele als »Zwischenwesen« – einfach weil ontisch – das Phänomen des In-seins –, wobei Welt als ἀεί genommen – eleatisch. νοεῖν – Grundcharakter des Daseins, ein Vernehmen von-. Und so die ganze spätere Anthropologie. (Nicht aber ein *Sein* in ihr selbst! – Und dieses genuin hermeneutisch).

Seele *ist* Sehnsucht (*Sorge ist das Sein des Daseins!*). *Intentionalität* – *Sein zu* – ψυχή – im Horizont von κίνησις und στάσις, γένεσις – ἀεί, *Heraklit* – *Parmenides*.

45. (zu S. 513)

Vorhabe: die κοινωνία trägt alles – daher klären.

In sie die mögliche τέχνη διαλεκτική hineingebaut – und im Folgenden in wiederholten, immer neuen Anläufen formuliert.

46. (zu S. 525)

τὰ ὄντα als λεγόμενα

Grenzen der griechischen Ontologie: Im λόγος und seiner Vorherrschaft. Kompensiert: Sofern ἀποφαίνεσθαι. Nicht »Logik«.

47. (zu S. 544)

Im Ansprechen des Seienden wird dieses in zwei Richtungen erschlossen: 1. in seinem »da« – anwesend – *als es selbst*, 2. als

πρός τι – *in Beziehung auf* Selbigkeit – und das *Beziehungsweise*. An ihm selbst – und das *Zu-hafte*.

Im λέγειν eine *doppelte Erschließungstendenz*: 1. schlichtes Da-haben von, 2. in den Hinblick nehmen auf. Im λέγειν diese doppelte *Begegnismöglichkeit* für Seiendes.

Mögliches Anwesendes [bzw. mögliche Anwesenheit]¹ nach ursprünglichem Zusammenhang des λέγειν: 1. Gegenwärtigen auf das Jetzt da, 2. Gegenwärtigen aus und im Haben eines Vorweg – auf das *hin* – *wovonher* – mögliches Anwesendes angesprochen wird. Das *faktische Vorweg* im gegenwärtigen Aussein – von dem her – das *nächste*.

48. (zu S. 565)

Das Entgegen macht die eigene Sachhaltigkeit des Genichteten sichtbar. Die Vernichtung im μή des ετερον ist nicht nur eine in der sachhaltigen Herkunft gebundene, sondern *zugleich sachlich aufweisende*; sie weist etwas Bestimmtes auf.

49. (1. Zusatz zu S. 573)

ad 3: bezüglich Plato.

ἐναντίον und ἐναντιότης auch bei Aristoteles zuweilen noch die übergreifende formale Behandlung. »Categoriae«, cap. 6, a15: εἰκόασι δὲ καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐναντίων ὀρισμὸν ἀπὸ τούτων ἐπιφέρειν· τὰ γὰρ πλείστον ἀλλήλων διεστηκότα (Abstand) τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὀρίζονται. Also paradigmatisch: ἐναντίον κατὰ τὸν τόπον. Dieses nach »Physik« E, cap. 3; 226b32 sq: τὸ κατ' εὐθείαν ἀπέχον πλείστον – was sich, wenn man von einem zum anderen in der Richtung der Geraden geht, als anderes am weitesten von seinem einen weghält.

¹ In der Hs. Heideggers: /heit. Sinngemäß von Hg. ergänzt.

Wie klärt Aristoteles diesen »Abstand«? Aristoteles macht zunächst nicht wie Plato einen Unterschied zwischen ἕτερον als formaler Andersheit und ἐναντίον. Er führt das διάφορον ein, das »Nichtsein«, in einer *bestimmten sachhaltigen* Hinsicht. Met. I, cap. 3; 1054b25: τὸ δὲ διάφορον τινὸς τινὶ διάφορον, ὥστε ἀνάγκη ταῦτό τι εἶναι ὃ διαφέρειουσιν, τοῦτο δὲ τὸ ταῦτό ηἴ γένος ἢ εἶδος. Die Selbigkeit der Hinsicht ausdrücklich gefaßt und verschiedene Möglichkeiten entdeckt. Damit kamen γένος und εἶδος in die Rolle formal-logischer Kategorien, je nach πλεῖον oder πλείστον διαστάναι. Vgl. Met. I, cap. 4; Δ, cap. 10.

50. (2. Zusatz zu S 573)

Beilagen und Zettel zum »Nicht« und »Nichtsein«

a.

»nicht«

nicht – »keines« – weltlich! Das *nächste* »nicht« ist das Nicht-da – Abwesenheit – einfach schlechthin das »nicht da«. »Un-da«. Das »Un« und »Ab« – nur innerhalb des »Da«. Das im Gegenwärtigen gesehene »Nicht«, – das entsprechende delotische Sagen.

Die *Möglichkeit einer Revision bis zur στέρησις* – angesichts welcher Tatbestände – *in Welt und λεγειν*? στέρησις klar: Abkunft aus Abwesenheit. Zeitlichkeit und Negation.

Vgl. δύναμις (eigentlich phänomenal: das *seiende* Nicht!) ἐναντίον ist das μὴ ὄν nicht, sondern ἕτερον μόνον (257b3 sq). Ibid. b9: τί σημαίνει ἀπόφασις? ἕτερον, nicht ἐναντίον.

¹ Überschrift von Hg.

b.

Nichtsein

Das Nichtsein der Täuschung, des Irrtums, selbstverständlich. Alles μή ist nicht. Sophist – Parmenides. Sophist: die Faktizität, daran er das behaupten [kann]¹, demonstriert gerade das »Sein«. Demgegenüber die Augen *öffnen für diese Phänomene*. – Dialektik: 1. als ὅρῶν des ἐν 2. als rechtes (?) λέγειν.

»Kopula« – wie verstanden?

D.h. λόγος wie gesehen? Delotisch – oder faktisch weltlich, und doch irgendwie apophantisch! Leitend: Sinn von *Sein*/ bzw. Nicht – Anders, Nicht als Nicht da = »Gegen...«. Aristoteles Top. 104b20 sq: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, d.h. ἕτερον = ἐναντίον! Vgl. Nicht und Verneinung!

Unterschied	διαφορά	} innerhalb des delotischen λόγος bzw. am ὄν selbst.
Verschiedenheit	ἑτερότης	
Andersheit	ἄλλοτης	
Gegensatz	ἄλλοτης: ἐναντιότης	
Widerstreit	Unstimmigkeit	
Widerspruch	(stimmig) ἀντίφασις	

Formal: Das »Nicht« als *Gesagtheit*, d.h. sich *aussprechen*; sich: aufdeckend – seiend bei; gegenwärtigend Ansprechen.

Zusammenhang von *Selbigkeit* – (*Unterschiedlichkeit*) – Andersheit – als »formal«-ontisch. Nicht: »nicht« – als formal-*logisch*. Aus Gegenwärtigen – von »Da« – *Selbigkeit* und Andersheit! Das »Schon da« des »Logischen«.

¹ Zusatz von Hg.

c.

Nichtsein

Das Nichtseiende – für Plato – τὸ ἕτερον, als dieses nicht ἐναντίον. Zwar ἀντίθεσις, ἀντικείμενον, aber eben θέσις, κείμενον 257d–e. Das ἀντί in diesem Sinne: Unterscheiden, *delotisch*, aus *Gegenwärtigen!* [ἀντί:]¹ Zusammenhang mit »nicht«. [ἀντί:]² darin ein Hinsichtnehmen – »secundum quid«, – d.h. in allem Aufdecken, da haben. Das *Vor- im Gegenwärtigen*, d.h. Sprechen und Sein: ein eben volles Zeitlichsein. – Wo das Wogegen – das Schon – wenn dieses nicht ausdrücklich? – weil Reden, zunächst, als aufgehend und auch als zukünftig *gegenwärtigend*. Das »*Schon* da« für – zugleich das im Vorhinein aus – Vorweg. Und alles im Gegenwärtigen. Das Merkwürdige: im ῥῆμα und im Satz vom Widerspruch (ῥῆμα) – *χρόνος ausdrücklich*.

d.

negatio – negatum

Ursprung in Abwesenheit – für Sein bei – gegenwärtigendes Haben von –. Das *Nicht-mehr-da* – das nächste »Nicht«-Phänomen. Das Un-da – im Wechsel – Veränderung. Das Gegenwärtigen nur kann »*nicht* mehr da« sagen.

Die hermeneutische Möglichkeit des »*Nicht*«.

e.

Seiendes als Seiendes in seinem Sein – da für *Sein-bei* – im vermeinenden Sprechen darüber; ein Gesprochenes – *Gesagtes* – *ein* – etwas – »es«. Das *Gesagtsein von etwas*, von »Nichts«, ist *etwas!*

¹ Zusatz von Hg.

² Zusatz von Hg.

Das Nicht-Seiende:

1. Das Nicht etwas – Nichts – »Nicht«,
2. das Nicht »so« Seiende – sondern *irgendwie* Anders – Verschiedenheit – (Änderung),
3. das Nicht so Seiende, sondern ein bestimmtes Anderes – Ent-gegen.

51. (zu S. 606)

Plato und λέγειν. »Sprache«¹

a.

»Cratylus«

Kein Wort für »Sprache«! φωνή: Laut; διάλεκτος: Unterredung; λόγος: Rede; ὄνομα: Wort.

Sind die ὀνόματα φύσει oder νόμῳ? Die Frage betrifft das δηλοῦν der ὀνόματα.

φύσει – ὁρθῶς; τῇ ἀληθείᾳ, ἐπεὶ (Demokrit). Geben die Worte (ὀνόματα) die πράγματα an ihnen selbst? φύσει? Gibt das Wort, als vorhandenes, als solches die Sache? Ist im Wort als solchem die Sache sichtig? Frage der Rolle des λέγειν als ἀληθεύειν.

Oder: ξυνθήκη – νόμῳ – ὁμολογία – ἐθεῖ –, *bedeutet* es, gibt es die Sache nur auf Grund und nach Übereinkunft? Ohne Sachhabe – aus bloßer δόξα von πράγματα? so daß man sich überhaupt nicht bei wissenschaftlicher Untersuchung an ὀνόματα halten darf?

φύσει – nicht: von Natur gewachsen, sondern gerade: vom Sachkenner, ἀληθεύων, *gestiftet* und als sachverwährend gestiftete, so daß man sich an die ὀνόματα halten kann ...² –

¹ Überschrift aus der Hs. Heideggers.

² unleserlich.

Thema: ὁρθότης τῶν ὀνομάτων, ihr einander gebendes Ausgerichtetsein auf die Sachen! – Besinnung auf λέγειν gilt auch seinem ἀποφαίνεσθαι οὐσίας. – Cratylus: Auslegung des Wortes – der Weg zur Aufdeckung der Sache. Jedes ὄνομα – ὁρθόν. Es gibt keine Falschheit. Gibt es sie? Oder nicht? D.h. ὄνομα φύσει? ὁρθότης: Bezug des Namens zur Sache.

λέγειν wie τέμνειν: ein Zu-tun-haben-mit-, und jede Hantierung muß sich nach der Sache richten. ἡ πέφυκεν – wie alles schon vor unserem Zu-tun und Halten-für *ist* ὀνομάζειν eine πράξις, und zwar ein Teil der πράξις des λέγειν. ὀνόματα durch νόμος – νομοθέτης geworden und die νόμοι φύσει; aus den *Sachen schöpfend!*

Mit ὀνόματα nicht die Wortlaute, sondern die zum Werkzeug gewordenen Laute. ὄργανον. Werkzeug, das zeigen soll, und zeigt als *bedeutend*. [ὄνομα]¹: διδασκαλικὸν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας (388b13 sq). Die Bedeutung geschöpft aus dem εἶδος der Sache. Jedes πᾶγμα hat φύσει sein ὄνομα, d.h. seine mögliche, aufdeckbare Sichtbarkeit, – der Möglichkeit nach, aber nicht faktisch.

Diese Auslegung des Sinnes des ὄνομα wird im zweiten Teil in gewisser Weise zurückgenommen. Das δείξειν ist νόμῳ, nicht dem eigentlichen διαλέγεσθαι entstammend, sondern der δόξα. Nicht im ὄνομα ἀληθεύειν, sondern im λόγος; und λέγειν ist Ansprechen von etwas als etwas, Aufdecken der κοινώνια; und das Wesentliche nicht die Laute – als Abbild, μῆμα, sondern das δηλοῦν der Bedeutung – δηλώματα! ὄνομα ist δῆλωσις ὧν διανοοῦμενοι λέγομεν (vgl. 435b6) – aufdeckende Kundgabe *im* λέγειν. ὄνομα aus der isolierten Beziehung zu πᾶγμα herausgestellt – von λόγος her verstanden – *in diesem* mit φύσει als Forderung Ernst gemacht. λόγος aber nicht geklärt.

¹ Zusatz von Hg.

ὁρθότης als 434e6 sq: ὅτι ἐγώ, ὅταν τοῦτο φέγγωμαι, διανοοῦμαι ἐκεῖνο, σὺ δὲ γινώσκεις ὅτι ἐκεῖνο διανοοῦμαι: Alles auf mittellen-
des Aufdecken, Einander-zu-den-Sachen-Bringen, gestellt.

Vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft I, 1890, S. 79–113¹.

b.

»Theätet«

Antisthenes. – λόγος: ὀνομάτων συμπλοκή (vgl. Theätet 202b4 sq), nicht nur ὀνόματα, auch ῥήματα. ῥῆμα wie λόγος – μῦθος – ῥῆσις – ῥήματα: Sprüche der sieben Weisen. ῥῆμα: »Diktum«, Spruch – im Gegensatz zu langer Rede, λόγος, z. B. γνῶθι σεαυτόν. Kein ὄνομα darin! Das in der Wortmannigfaltigkeit, was nicht λόγος und nicht ὄνομα. Nicht aber positiv = Prädikat.

Im »Cratylus« Beziehung zwischen ῥῆμα und ὄνομα unklar. Das Reden sagt nicht Dinge, sondern sagt die gesichteten, aufgedeckten Dinge, Seiendes; ist selbst aufdeckend. »Theätet« 206d1 sq: τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων. Auch im »Theätet« noch keine Klärung, erst im »Sophistes«. Und hier die Begriffe von ὄνομα und ῥῆμα »logische«, aus der Gesagtheit als solcher. πρᾶγμα – πρᾶξις. ὄν (στάσις) – κίνησις? hier in λόγος eingebaut – als κοινωνεῖν τοῦ ὄντος, in seiner συμπλοκή. Nur λόγος περαίνει, führt etwas im Felde des Redens zu Ende, d. h. zeigt Seiendes. Wesentlich wieder: das ontologische Fundament! περὶ οὗ – das Substrat der Rede, das Worüber unexplizit. οὗ – das darin thematisch herausgefaßte Angesprochene und im besprechenden Ansprechen Aufgezeigte.

¹ Heymann Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik. Zwei Hälften, Berlin 1862–1863. 2., verm. u. verb. Auflage Berlin 1890–1891.

Die ὀνόματα geben und geben nicht, sie sind, was sie sind, nur im δηλοῦν des λέγειν. Das δηλοῦν aber kann durch δοξάζειν vollzogen sein, d. h. ψευδής.

Plato hatte im »Cratylus« noch keinen Einblick in den λόγος. Um so positiver ist die Bedeutung dieses Dialogs. Hier ist die Entstehungsgeschichte der griechischen Logik, die für uns heute nicht mehr das vorwärtstreibende Fragliche hat wie für Plato und Aristoteles. Für uns ist sie zu einem sogenannten »Gut« geworden, das alle lebendigen Probleme in ihrem eigenen Felde niederhält.

52. (zu S. 609)

φαντασία

Aristoteles, *De An.* Γ 3

φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας (3; 427b14), verschieden vom sinnlichen Vernehmen und Vermeinen von etwas. Sie selbst οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως (b15 sq), ohne sie selbst keine ὑπόληψις (b16), etwas für etwas nehmen (etwas als etwas), lediglich *unverbindlich* sich etwas so gegenwärtigen. ὑπόληψις dabei aber von νόησις verschieden. [φαντασία]¹: όταν βουλόμεθα (b18), es steht bei uns. δοξάζειν δ' οὐκ (b20) – der Ansicht sein über etwas, halten für – οὐκ ἐφ' ἡμῖν (b20), es ist seinem Sinne nach Aufdecken bzw. Verstellen des Seienden. (Unterschiede: ἐπιστήμη – δόξα – φρόνησις und: ἐναντία). Im δοξάζειν – am Seienden selbst sein, in δόξα der Glaube, für seiend halten. κατὰ φαντασίαν (b23) dagegen wohl etwas da, aber Seiendes in seinem leibhaften Da faktisch durchgestrichen. Ich lasse mir von mir aus sich etwas so zeigen. Nicht *gegenwärtigend* – dahaben –, sondern nur *vergegenwärtigen von etwas*. Nicht

¹ Zusatz von Hg.

ὄντως ὄν, sondern ὥσπερ ἐν γραφῇ (b24) – es sieht nur so aus wie. ἐφ' ἡμῖν (b18) – nicht begnügen lassen vom Seienden her, sondern das »da« *bei mir*.

Ἰστ φαντασία δύναμις (ἐξίς) des κρίνειν? (428a3 sq)

αἰσθησις – ἀληθεύειν – Seiendes gegenwärtig, ὑπάρχοντος (a7); ebenso διανοεῖν – ἀληθεύειν – Seiendes gegenwärtig, darin ὑπολαμβάνειν – formale Struktur. Die hat *auch* φαντασία – aber dabei gerade nicht ἀληθεύειν.

φαίνεται δέ τι (428a7) – φάντασμα τι ἡμῖν γίνεται (a1 sq) – καὶ μύουσιν ὁράματα (a16) – μηδετέρου ὑπάρχοντος τῶν αἰσθητῶν (a7 sq). – αἰσθησις immer da – wir halten uns immer irgendwie darin – d. h. Umwelt da. Nicht so φαντασία. τῇ ἐνεργείᾳ nicht τὸ αὐτό (a9) – bezüglich der Weise des ständig und eigentlich fertigens Daseins nicht dasselbe.

φαντασία ψευδής (a18) – nicht αἰ ἀληθεύουσα (a17), sie ist auch, was sie ist, als ψευδής. Dagegen νοῦς ψευδής, ἐπιστήμη ψευδής (a17 sq) gibt es nicht. Wohl aber δόξα – ἀληθής καὶ ψευδής (a19). In δόξα πίστις (a20) – Halten für – für seiend halten – als *gegenwärtigend!!* φαντασία aber nicht, daher auch nicht δόξα μετ' αἰσθήσεως (a25). Weder eines dieser, noch aus ihnen. οὔτε ἐν τι τούτων, οὔτε ἐκ τούτων ἡ φαντασία (428b9). Das letztere nicht: δόξα immer auf αἰσθητόν – οὐκ ἄλλου τινός (a27). φαίνεσθαι wäre dann δοξάζειν ὅπερ αἰσθάνεται (428b1) – eine Ansicht haben über etwas, was sich doch gerade an ihm selbst zeigt.

φαντασία – κίνησις (428b11) – Umschlag aus Vernehmen, *Modifikation* des *Dahabens* von. ὁμοῖα τῇ αἰσθήσει (vgl. b14) – ist so wie die αἰσθησις – *dahaben* desselben Gehaltes, aber nicht qua ὑπάρχον. αἰσθησις in vollem Sinne kann auch ψευδής (b17) sein. Und so der Umschlag daraus – zu – nur Vergegenwärtigen ebenfalls. φαίν-, φά-, φῶς (429a3) – das Licht, bei dem man sieht – es *ist etwas* da. Auch λόγον ἔχοντα von ihr geführt, weil νοῦς *verdunkelt* (429a7).

»Umschlag« – Neutralisierung des eigentlichen Gegenwärtigen.

§3. (zu Zusatz §2)

δόξα und φαντασία

De An. Γ 3

In δόξα mit da das Worüber, so daß etwas an ihm für es spricht.
δοξάζειν – ein Mitgehen damit – *dafür* sein, der Ansicht sein
über etwas. Worüber irgendwie vorgegeben – an ihm selbst da
– οὐ καὶ ἡ αἴσθησις (428a28).

AUS DER MITSCHRIFT S. MOSER

1. (zu S. 433)

Stundenüberleitung der 26. Sitzung (10. II. 1925)¹

Ich betonte bei der einleitenden Betrachtung ständig das wesentliche Gewicht der Tatsache, daß Plato die Erörterung des Seins an die faktische Existenz des Sophisten knüpft. Der Sophist hat sich herausgestellt als das wirklich vorhandene $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$. Darin liegt: mit dem Sophisten existiert das $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$; darin liegt, daß Seiendes sich mit Nichtseiendem verbindet, eine $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$, – so daß die Frage, wie der Sophist sein kann, sich konzentriert auf die Frage: Wie ist eine $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$ von Seiendem und Nichtseiendem und eine $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$ überhaupt möglich? Die Antwort wird gegeben im Aufweis der $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha\ \tau\omicron\nu\gamma\epsilon\nu\omega\nu$. Wenn Sein mit Nichtsein sich mischen kann, dann ist es möglich, daß der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ als ein $\delta\upsilon\nu$ mit dem $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ als dem $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ sich verbindet. Wenn diese Verbindung möglich ist, dann gibt es einen $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$; dann ist möglich die Täuschung, $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\eta$. Und wenn Täuschung besteht, besteht eine Existenzmöglichkeit für den Sophisten in der $\acute{\alpha}\pi\alpha\tau\eta\tau\iota\kappa\eta\ \tau\acute{\epsilon}\chi\eta\nu$. Und wenn diese Möglichkeit besteht, dann ist die Möglichkeit gewährleistet des positiven echten $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, d.h. die Möglichkeit der Philosophie als Dialektik. So ist im Ganzen des Dialogs in der Frage nach dem Sein konzentriert auch die Frage nach der Möglich-

¹ Diese Stundenüberleitung, die auf Grund ihres zusammenfassenden Charakters die Kontinuität des Vorlesungstextes stören würde, sei hier gesondert aufgeführt.

keit des Sophisten wie der der Philosophie. Die συμπλοκή ist die eigentliche Frage, auf die die Betrachtung sich nun konzentriert unter dem Titel der Frage nach dem *ὄν*. Diese wird direkt ausdrücklich aufgenommen 251a5, an einer entscheidenden Stelle, wo auf das *προσαγορεύειν* im *λόγος* eingegangen wird. Dieser Übergang vom *ὄν* zum *λόγος* als einem bestimmten *ὄν* schickt Plato eine Auseinandersetzung mit der Vorzeit voraus...

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Der Text gibt die unter dem Titel »Sophistes« 4-stündig angekündigte Marburger Vorlesung des Wintersemesters 1924/25 wieder. Die Vorlesung begann Montag, den 3. November 1924, und wurde zunächst wöchentlich in 4 je 1-stündigen Sitzungen (Montag, Dienstag, Donnerstag, Freitag) regelmäßig bis Freitag, den 28. November, in insgesamt 16 Sitzungen gehalten. Sodann fielen im Dezember die ersten 6 Sitzungen aus, und es fanden nur noch 2 Sitzungen, am Donnerstag, den 11., und Freitag, den 12. Dezember, vor der damals bereits am 15. Dezember einsetzenden Weihnachtspause statt. In der Handschrift findet sich der Vermerk: »Donnerstag, den 11. Dezember. 6 Stunden ausgefallen, im Verlauf des Semesters nachholen«. Gemäß einer Anzeige in den Kant-Studien war der Ausfall durch eine Vortragsreihe bedingt¹. Nach der Weihnachtspause wurde die Vorlesung am Donnerstag, den 8. Januar 1925, wieder aufgenommen und wöchentlich in 5 je 1-stündigen Sitzungen (der Mittwoch kam hinzu) regelmäßig bis zum 27. Februar fortgesetzt, – mit Ausnahme der 1. Februarwoche, in der die Freitagssitzung ausfiel und nur 4 Sitzungen stattfanden. Die Vorlesung umfaßt also 36 Sitzungen nach der Weihnachtspause und im ganzen 54 Sitzungen.

In den Sitzungen vor der Weihnachtspause widmete sich Heidegger nach einer Vorbetrachtung in einem I. Teil, den er als »Einleitung« bezeichnet², der Interpretation des Aristote-

¹ Laut der Ankündigung in den Kant-Studien, Band 29, 1924, S. 626, hielt Heidegger den (bereits im Wintersemester 1923/24 ausgearbeiteten) Vortrag »Dasein und Wahrsein nach Aristoteles (Interpretation von Buch VI der Nikomachischen Ethik)« an folgenden Tagen an 6 verschiedenen Orten: 1. 12. Hagen, 2. 12. Elberfeld, 3. 12. Köln, 5. 12. Düsseldorf, 6. 12. Essen, 8. 12. Dortmund.

² Siehe S. 189, Anm. 1.

les, und zwar vor allem der »Nikomachischen Ehtik«, Buch VI und Buch X, Kapitel 6–7, sowie der »Metaphysik«, Buch I, Kapitel 1–2, zu denen er weitere Stücke aus dem Corpus Aristotelicum beizog, so vor allem aus der »Metaphysik«, der »Topik«, der »Physik«, aus »De Interpretatione« und aus den »Kategorien«. Erst in den Sitzungen nach der Weihnachtspause widmete er sich nach einer »Überleitung« in einem II. Teil, dem eigentlichen Hauptteil, der Interpretation des Plato, und zwar nicht, wie ursprünglich von ihm geplant, der »Interpretation zweier Spätdialoge«¹, nämlich des »Sophistes« und des »Philebos«, sondern lediglich der des »Sophistes«, sowie in einem Exkurs der des »Phaidros«, wozu er wiederum Stücke aus anderen Schriften Platos, so vor allem aus dem »Theätet« und dem »Siebenten Brief«, beizog.

Zur Erstellung des Vorlesungstextes standen mir die folgenden Manuskripte zur Verfügung:

I. Die Marbacher Photokopie des handschriftlichen Originalmanuskriptes Heideggers. Die Photokopie besteht aus zwei gebundenen Teilkonvoluten, von denen der erste auf dem Einbanddeckel den Titel: »PLATON: SOPHISTES (Einleitung)«, der zweite den Titel: »PLATON: SOPHISTES (Interpretation)« trägt. Heidegger hat in seinem Manuskript den Vorlesungstext nicht Satz für Satz ausgearbeitet, sondern weitgehend nur in stichwortartigen Notizen sowie überschlagshaften Entwürfen vorweggenommen und erst im mündlichen Vortrag ausformuliert. Die beiden Konvolute enthalten zusammen 271 teils eng, teils locker beschriebene Blätter im DIN A 4-Format sowie eine Vielzahl von eingestreuten Zetteln. Heidegger hat die Blätter in sehr kleiner deutscher Schrift im Längsformat beschrieben und rechtsseitig einen Rand gelassen, auf dem er Ergänzungen zum Vorlesungstext und weiter-

¹ Siehe Text der Vorlesung S. 7 und Anm. 1, sowie S. 191 und Anm. 4 (Randbemerkung Heideggers).

tragende Bemerkungen eingetragen hat. Das erste Konvolut umfaßt die Notizen zur Vorlesung bis zur »Überleitung« einschließlich, also vor allem den Aristoteles-Teil, das zweite Konvolut setzt mit der eigentlichen Interpretation des »Sophistes« ein und enthält den Plato gewidmeten Hauptteil der Vorlesung.

Das *erste Konvolut* besteht aus 100 Blättern, die von Heidegger teils mit arabischen, teils mit römischen Ziffern, teils mit anderen Zeichen locker numeriert, teils als Beilagen gekennzeichnet, teils – wie vor allem die Zettel, aber auch ganze Blätter – nicht gekennzeichnet sind, und eine zunächst verwirrend anmutende Mannigfaltigkeit darstellen. Näher besehen, setzt sich das erste Konvolut folgendermaßen zusammen:

1. 3 mit 1–3 durchnummerierte Blätter zum »Nachruf auf Paul Natorp«;⁴

2. 51 teils mit 1–29 locker numerierte, teils als Beilagen gekennzeichnete Blätter und Zettel mit Notizen zur »Vorbetrachtung«, zur Interpretation von Eth. Nic. VI, cap. 2–7 (1. Teil), Met. I, cap. 1 und 2, sowie zum Exkurs zur Mathematik bei Aristoteles (gemäß Physik II, cap. 2, und V, cap. 1–5);⁵

3. 5 nicht gekennzeichnete Blätter (S. 55–59 der Marbacher Manuskriptkopie) mit Notizen zur Interpretation von Eth. Nic. VI, cap. 7 (2. Teil) – cap. 9;⁶

4. 11 mit I–X locker numerierte Blätter (S. 60–71 der Manuskriptkopie) mit Notizen zur Interpretation von Eth. Nic. VI, cap. 10–13 und Eth. Nic. X, cap. 6–7;⁷

5. 18 Seiten (S. 72–89 der Manuskriptkopie) mit teils als »E.W.« (= Einleitung, Wiederholung) gekennzeichneten, teils locker mit W1–W4 numerierten Blättern sowie meist nicht ge-

⁴ Seite 1–5 des gedruckten Vorlesungstextes.

⁵ §§ 1–18, S. 7–135 des gedruckten Vorlesungstextes.

⁶ §§ 19–21, S. 135–144 des gedruckten Vorlesungstextes.

⁷ §§ 22–25, S. 144–179 des gedruckten Vorlesungstextes.

Interpretation des »Sophistes« sowie mit einer Fülle nicht gekennzeichnete Beilagen und Zetteln mit Notizen vor allem zum Plato-Teil, aber auch zum Aristoteles-Teil und zu Fragen der Vorlesung im Ganzen.

II. stand mir die maschinenschriftliche Transkription der Entzifferung der Handschrift Heideggers zur Verfügung, die Herr Dr. Hartmut Tietjen besorgt hat.

III. lagen mir folgende Vorlesungsnachschriften vor:

1. Die von Herrn Dr. Hartmut Tietjen angefertigte 497 Seiten umfassende maschinenschriftliche Abschrift der Nachschrift von *Helene Weiß*, die die ganze Vorlesung nachzeichnet.
2. Die 447 Seiten umfassende maschinenschriftliche Abschrift der stenographischen Mitschrift von *Simon Moser*, die erst nach der Weihnachtspause einsetzt und die Vorlesung ab der »Überleitung«, also den Plato-Teil wiedergibt. Diese Abschrift wurde von Heidegger durchgesehen, als Arbeitsunterlage verwandt, mit Randbemerkungen versehen und autorisiert.
3. Die 6 Hefte umfassende Nachschrift von *Hans Jonas*, die die ganze Vorlesung nachzeichnet und lediglich in der 28. Sitzung (21. 1. 1925) eine nicht von Hans Jonas stammende Handschrift zeigt, sowie schließlich die 5 Hefte umfassende Nachschrift von *Fritz Schalk*, die, mit Ausnahme der nur in ihrem Beginn nachgezeichneten 9. Sitzung (17. 11. 1924), ebenfalls die ganze Vorlesung enthält. Diese beiden Nachschriften gleichen sich im Verlauf der Vorlesung zunehmend und schließlich wörtlich einander an.

Gemäß den von Heidegger erteilten Richtlinien zur Edition seiner Vorlesungen war es Aufgabe der Herausgeberin, aus der Handschrift Heideggers und den Nachschriften einen einheitlichen, fortlaufenden Vorlesungstext zu erstellen. Dazu wurde von mir die Handschrift Heideggers mit der maschinenschriftlichen Abschrift der von Herrn Dr. Hartmut Tietjen besorgten Entzifferung Wort für Wort verglichen und Fehlstellen der

Entzifferung ergänzt. In einigen Fällen hartnäckiger Lesartprobleme wurde Einblick in das Originalmanuskript genommen. Ferner wurde von mir die Handschrift Heideggers mit den Hörer-Nachschriften verglichen. Dabei zeigte sich, daß Heidegger während des Vortrags der Vorlesung seinen Notizen weitgehend gefolgt ist, diese ausformuliert und den in ihnen entworfenen Gedanken oftmals breit ausgeführt hat. Gelegentlich ging er aber auch über die Notizen hinaus und fügte in offenbar freiem Vortrag ganze Passagen hinzu. Solche Passagen, zu denen sich Aufzeichnungen nur in den Hörer-Nachschriften finden, sind:

1. Der Exkurs zum καθόλου und καθ'ἑκαστον sowie zum Weg der Philosophie bei Aristoteles gemäß Met. V, 26; Top. VI, 4 und Phys. I, 1.¹⁴

2. Die Interpretation des Grundunterschiedes innerhalb des ποσόν (συνεχές und διωρισμένον) bei Aristoteles gemäß Cat. Kap.6.¹⁵

3. Die Interpretation des Vorrangs der σοφία gegenüber der φρόνησις gemäß Eth. Nic. VI, 13, 1144 a 1–6.¹⁶

4. Die Interpretation der πρώτη φιλοσοφία bei Aristoteles gemäß Met. IV, 1 und 2 in der »Überleitung«.¹⁷

Bei der Erstellung des Vorlesungstextes ließ ich mich gemäß den Richtlinien Heideggers vor allem von der Idee leiten, Handschrift und Nachschriften so ineinander zu fügen, daß – wie das Nachwort der von Heidegger begleiteten und gebilligten Edition der Marburger Vorlesung »Die Grundprobleme der Phänomenologie« sagt – »kein handschriftlich fixierter oder während der Vorlesung konzipierter Gedanke verloren-ging«¹⁸. Da für den I. Teil der Vorlesung die von Heidegger

¹⁴ § 12 a–c, S. 79–90 des gedruckten Vorlesungstextes.

¹⁵ § 15 b, γ, γγ, S. 118–121 des gedruckten Vorlesungstextes.

¹⁶ § 24 b, S. 168–171 des gedruckten Vorlesungstextes.

¹⁷ § 30 a, S. 208–213 des gedruckten Vorlesungstextes.

¹⁸ Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Gesamtausgabe Bd. 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1975. S. 472.

autorisierte stenographische Mitschrift Simon Mosers nicht vorliegt, war für die Erstellung dieses Teils des Vorlesungstextes grundsätzlich die Handschrift Heideggers maßgeblich. Handschrift und Nachschriften wurden so ineinander gefügt, daß bei gedanklichen Unklarheiten grundsätzlich der Handschrift, sofern sich jedoch in den Nachschriften übereinstimmend eine klarere Formulierung fand, diesen der Vorzug gegeben wurde. War im Hinblick auf relative Vollständigkeit des Vorlesungstextes sowie im Hinblick auf die griechischen Zitate die Nachschrift von Helene Weiß eine unentbehrliche Arbeitsgrundlage, so boten bei gedanklichen Schwierigkeiten die konzisen, treffsicheren Formulierungen der Nachschriften von Hans Jonas und Fritz Schalk eine glückliche Hilfe. Da für den II. Teil der Vorlesung die von Heidegger autorisierte stenographische Mitschrift Simon Mosers vorliegt, war fortan bei der Erstellung des Vorlesungstextes diese Mitschrift maßgeblich, so jedoch, daß auch alle anderen Unterlagen (Handschrift und Nachschriften) mit berücksichtigt wurden und bei gedanklichen Unklarheiten Heideggers Handschrift immer dann der Vorzug gegeben wurde, wenn sie den Formulierungen der Nachschriften überlegen war. Die in die maschinenschriftliche Fassung der Mitschrift Simon Mosers eingetragenen Randbemerkungen Heideggers, die offenbar aus verschiedenen Stationen seines Denkwegs stammen, wurden von mir entziffert und als Fußnoten wiedergegeben. Was die oben angeführten, von Heidegger frei vorgetragenen Vorlesungspassagen betrifft, so wurden diese gemäß den Richtlinien aufgrund einer sorgfältigen, vergleichenden Überprüfung der Hörer-Nachschriften erstellt, – soweit dies möglich war. Die Stundenüberleitungen, die Heidegger zu Beginn der folgenden Sitzung jeweils meist frei, gelegentlich auch aufgrund weniger Stichworte vortrug, wurden gemäß den Richtlinien in den fortlaufenden Vorlesungstext eingearbeitet. Dem Sprechstil eigentümliche Füllwörter wurden ebenfalls gemäß den Richtlinien gestrichen, so jedoch, daß der Vorlesungsstil erhalten blieb.

Der von Heidegger handschriftlich notierte sowie der von ihm vorgetragene Vorlesungstext stellt in weiten Teilen eine *Mischung* zwischen griechischen Zitaten und deutschsprachigen Erläuterungen dar. Heidegger zitierte die griechischen Texte Platos nach der von I. Burnet besorgten 1. Auflage der Oxford-Ausgabe der Werke Platos¹⁹ und die griechischen Texte des Aristoteles nach der von verschiedenen Herausgebern besorgten Ausgabe bei Teubner in Leipzig²⁰. In dem von mir erstellten Vorlesungstext wurden die Texte Platos ebenfalls nach I. Burnet und die Texte des Aristoteles nach den genannten Handexemplaren Heideggers zitiert. Sofern Heidegger die griechischen Originalzitate in philosophischer oder pädagogischer Absicht in freier Weise variierte, wurde Heideggers Zitierweise beibehalten und den entsprechenden Stellenangaben »vgl.« vorangestellt. Längere Auslassungen innerhalb der Originalzitate wurden durch Punkte [...] gekennzeichnet. Gemäß der unterschiedlichen Lage der Hörer-Nachschriften des I. und II. Teils der Vorlesung wurden die griechischen Zitate im I. Teil, für den sich ja Heideggers mündliche Zitierweise nicht rekonstruieren ließ, entweder aus Heideggers Handschrift, oder, wie zumeist, aus der Nachschrift von Helene Weiß übernommen, in die die griechischen Zitate offenbar nachträglich

¹⁹ Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii e typograeo Clarendoniano 1899 sqq.

²⁰ Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1886.

Aristotelis Physica. Recensuit Carolus Prantl. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1879.

Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit Franciscus Susemihl. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1882.

Aristotelis De Anima libri III. Recognovit Guilelmus Biehl. Editio altera curavit Otto Apelt. In aedibus B.G. Teubneri Lipsiae 1911.

Aristotelis Ars Rhetorica. Iterum edidit Dr. Adolphus Roemer. Editio stereotypa. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1914.

Aristotelis Topica cum libro de sophisticis elenchis. E schedis Ioannis Strache edidit Maximilianus Wallies. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1923.

in meist ganzen Sätzen eingetragen sind. Im II. Teil wurde die in der stenographischen Mitschrift von Simon Moser fixierte mündliche Zitierweise Heideggers um der Wahrung des Vorlesungsstils willen beibehalten. Da für den I. Teil nicht ersichtlich war, welche Zitate Heidegger im mündlichen Vortrag übersetzt hat, wurde von mir entweder die gegebenenfalls in Heideggers Handschrift sich findende Übersetzung oder, sofern sich in dieser sowie auch in den Hörer-Nachschriften weder eine Übersetzung noch eine interpretierende Paraphrase fand, bei schwierigen griechischen Zitaten eine von mir unter Berücksichtigung der Heideggerschen Terminologie angefertigte Übersetzung hinzugefügt, sofern diese den Fluß des Vorlesungstextes nicht stört. Im II. Teil wurde auf solche Übersetzungen verzichtet, da fast alle Übersetzungen, Paraphrasen und paraphrasierenden Interpretationen Heideggers in der stenographischen Mitschrift von Simon Moser vorlagen und aus dieser entnommen werden konnten. Oftmals ist bei den Übersetzungen Heideggers die Grenze zwischen wörtlicher Übersetzung und erläuternder Paraphrase fließend. Nur wörtliche Übersetzungen sowie übersetzungsnahe Paraphrasen wurden in Anführungszeichen gesetzt.

Der Sprachduktus des von mir erstellten Vorlesungstextes mußte unumgänglicherweise im I. und II. Teil der Vorlesung variieren, da nur die stenographische Mitschrift des II. Teils die weitausholenden Formulierungen des mündlichen Vortrags Heideggers annähernd wiederzugeben vermag.

Der von mir erstellte kontinuierliche Vorlesungstext, für den sich bei Heidegger kein Inhaltsverzeichnis findet, wurde von mir gemäß den Richtlinien unter Berücksichtigung der gelegentlich sich in Heideggers Handschrift bzw. übereinstimmend in den Hörer-Nachschriften findenden Hinweisen Heideggers zur Gliederung mit einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis versehen und innerhalb des Textes selbst sinngemäß nach Absätzen gegliedert. Das Inhaltsverzeichnis wurde so konzipiert, daß es den Gedankengang der Vorlesung in seinen

Hauptpunkten kontinuierlich und vollständig wiedergibt und so das von Heidegger nicht gewünschte Sachregister ersetzen kann. Soweit sich in der Handschrift oder in den Nachschriften Formulierungen zur Gliederung der Vorlesung fanden, wurden diese von mir übernommen und jeweils in Fußnoten als von Heidegger selbst stammende Überschriften gekennzeichnet. Auch alle Unterstreichungen innerhalb des Vorlesungstextes wurden von mir sinngemäß hinzugefügt, da gemäß den Richtlinien die Unterstreichungen der Handschrift nur für den mündlichen Vortrag bestimmt und für den Drucktext der Vorlesung nicht bindend sind. Freilich bildeten diese wie auch die in den Hörer-Nachschriften sich findenden Unterstreichungen für mich einen Anhalt. Unterstreichungen griechischer Textteile konnten jedoch aus satztechnischen Gründen nicht wiedergegeben werden. In den in den *Anhang* aufgenommenen Notizen der Handschrift Heideggers stammen die Unterstreichungen aus dieser selbst.

Da für den ersten Teil der Vorlesung mangels einer stenographischen Mitschrift grundsätzlich die Handschrift Heideggers maßgeblich war, wurden von mir – gemäß der Leitidee, »keinen handschriftlich fixierten oder während der Vorlesung konzipierten Gedanken verloren [gehen zu lassen]« – *alle* Notizen der Handschrift Heideggers in den Vorlesungstext eingearbeitet, – soweit es mir möglich war, mit ihnen einen der Vorlesung gemäßen Sinn zu verbinden, und sie für den Fluß des Vorlesungstextes nicht unbedingt störend waren. Notizen, die einen wesentlichen Gedanken bzw. Erläuterungen zu bestimmten Passagen enthalten, aber der Kontinuität Abbruch getan hätten, wurden als Zusätze in den *Anhang* verwiesen. Dabei handelt es sich zunächst nur um einige wenige Zusätze.²¹ Jedoch konnte ich den Grundsatz, möglichst alle Notizen in den Vorlesungstext einzuarbeiten, für das Ende des I.

²¹ Anhang, Zusätze Nr. 1–5.

Teils²² nicht durchhalten. Aufgrund des Ausfalls der 6 Vorlesungsstunden im Dezember konnte Heidegger die Vorlesung vor der Weihnachtspause offenbar nicht so zu Ende führen, wie dies – seinen Notizen gemäß – von ihm geplant war. Die Vorlesung bricht vor der Weihnachtspause ziemlich abrupt ab.²³ In der Handschrift Heideggers finden sich aber, wie oben gesagt, 11 weitere Seiten, meist aus stichwortartigen Entwürfen und Zetteln bestehend, die offenbar erste Unterlagen für einen weiteren kontinuierlichen Verlauf der Vorlesung bilden. Diese kreisen im Anschluß an die Begrenzung des Wahrscheinens (ἀλήθεια) des λόγος um die Frage nach dem Ort der Wahrheit (ἀλήθεια) gemäß Met. VI, 4 und IX, 10 und deuten eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen W. Jaegers an. Es war mir nicht möglich, diese Notizen auszuformulieren und in den Vorlesungstext aufzunehmen. Sie wurden als Zusätze zum Ende des I. Teils in den Anhang verwiesen.²⁴ Ebenso erging es mir mit einer Reihe von Notizen zur »Überleitung«, die sich z. T. mit denen zum Ende des I. Teils überschneiden. In der von Heidegger auch als »W.E.« (= »Wiederholung, Einleitung«) gekennzeichneten »Überleitung«²⁵ nimmt Heidegger den abgebrochenen Gedankengang wieder auf²⁶, so jedoch, daß er ihn in eine Darlegung der leitenden Gesamtperspektive des bisherigen Aristoteles-Teils sowie seines Verhältnisses zum Plato-Teil einbaut. Dabei hat Heidegger im mündlichen Vortrag den von ihm geplanten Gedankengang der »Überleitung« offenbar abgewandelt und gekürzt. Die Passage zum ἀληθές fiel aus.²⁷ Auch hier finden sich in der Handschrift stichwortartige Notizen zum Verhältnis von λόγος – ἀλήθεια – ὄν, und

²² ab § 26b, S. 181 ff.

²³ S. 188.

²⁴ Anhang, Zusätze Nr. 8–20.

²⁵ Siehe S. 189, Anm. 1.

²⁶ ab § 28a, S. 195 ff.

²⁷ Siehe den Entwurf zur Gliederung der »Überleitung« im Anhang, Zusatz Nr. 27.

auch hier war es mir nicht möglich, diese auszuformulieren und in den Vorlesungstext aufzunehmen. Sie wurden ebenfalls als Zusätze in den Anhang verwiesen.²⁸ Die hier für die »Sophistes«-Vorlesung skizzenhaft entworfene Problematik wurde von Heidegger offenbar in der unter dem Titel »Logik. Die Frage nach der Wahrheit« im Wintersemester 1925/26 gehaltenen Marburger Vorlesung wieder aufgenommen und eigens zum Thema gemacht.²⁹

Für die Erstellung des Textes des Plato-Teils der Vorlesung stellte sich dank der Kontinuität der Notizen Heideggers sowie dank der stenographischen, autorisierten Mitschrift Simon Mosers dieses Problem nicht. Auch hier wurden von mir – dieses Mal im primären Anhalt an die autorisierte Mitschrift – Handschrift und Hörer-Nachschriften so ineinander gefügt, daß »kein Gedanke verloren ging«. Lediglich Notizen, die zusätzliche Erläuterungen enthalten oder schwer einzufügen waren und den Vorlesungsfluß gestört hätten, wurden als Zusätze in den Anhang genommen. Dazu gehören auch eine Reihe von Notizen zur *Hermeneutik des Daseins*, die den *Horizont* der Heideggerschen Interpretation des Aristoteles und des Plato in der »Sophistes«-Vorlesung bildet³⁰, – so freilich, daß dieser nicht dogmatisch der Interpretation zugrundegelegt wird, sondern gerade in einer Auseinandersetzung mit den zentralen Problemen der griechischen Texte diesen im produktiven Wechselverhältnis abgewonnen wird.

Die »Sophistes«-Vorlesung hat zu ihrem alles tragenden Grundthema das Verhältnis von Wahrheit (ἀλήθεια) und Sein (ὄν). Sie ist, wie auch die übrigen bisher erschienenen Marburger Vorlesungen, ein Zeugnis dafür, daß Heidegger die von

²⁸ Anhang, Zusätze Nr. 25, 27, 28, 31 (Ende).

²⁹ Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26. Gesamtausgabe Bd. 21, hrsg. von Walter Biemel. Frankfurt a.M. 1976. Insbesondere S. 162–174.

³⁰ Anhang, insbes. Zusätze zur »Überleitung« Nr. 23 und 25.

ihm in »Sein und Zeit« gestellte Frage nach dem Sinn von Sein, d.h. nach der Zugänglichkeit bzw. der Lichtung von Sein, in der Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung gewonnen hat. Der »Einleitende Teil« der Vorlesung, der der Interpretation des Aristoteles, vor allem Eth. Nic. VI und X, cap. 6–7, sowie Met. I, cap. 1–2 gewidmet ist, stellt sich die Aufgabe, *das ἀληθεύειν als Boden* für die platonische Seinsforschung zu gewinnen. Die »Überleitung« hat die Aufgabe, im Ausgang von diesem Boden das thematische *Feld* des Philosophierens, nämlich *das ὄν qua ἀληθές* bzw. *das μὴ ὄν qua ψεύδος* zu fixieren. Der Hauptteil, der die Interpretation des »Sophistes« sowie des »Phaidros« enthält, hat die Aufgabe, die *platonische Seinsforschung* in concreto durchzuführen. Dabei ist der leitende Grundgedanke, daß das vom ἀληθεύειν bzw. vom ψεύδεσθαι her anvisierte μὴ ὄν nur aufgrund des gegenüber Parmenides neuen Gedankens des vorgängig schon im λόγος als δύναμις κοινωνίας gelichteten ὄν seine seinsmäßige Möglichkeit hat. Der Gedanke des sich in apriorischer Sprachlichkeit als δύναμις κοινωνίας eröffnenden Seins weist nicht nur in die Weltanalyse von »Sein und Zeit«, sondern auch weit in die λόγος- und Weltanalysen des späten Heidegger voraus.

Die Herausgabe des »Sophistes« wurde mir von Martin Heidegger persönlich anläßlich eines Besuches am 30.9.1975 in Freiburg i.Br. anvertraut. Als Unterlagen überreichte er mir die Marbacher Photokopie seines handschriftlichen Originalmanuskripts sowie die maschinenschriftliche Fassung der stenographischen Mitschrift des II. Teils der Vorlesung von Simon Moser. Im März erhielt ich die von Herrn Dr. Hartmut Tietjen angefertigte maschinenschriftliche Abschrift der Vorlesungsnachschrift von Helene Weiß. Nachdem ich zur Einarbeitung die ersten 50 Seiten der Handschrift Heideggers entziffert hatte, war Herr Dr. Tietjen so freundlich, die von mir besorgte Entzifferung zu überprüfen und mit den verbleibenden 271 Seiten die Entzifferung der Handschrift im Ganzen zu

übernehmen. Im Sommer 1978 machte mich Herr Prof. Dr. Fritz Schalk (Universität zu Köln) darauf aufmerksam, daß sich eine von ihm angefertigte Nachschrift der Vorlesung bei Herrn Prof. Dr. Klaus Reich (Universität Marburg) befände, und er bat mich, sie bei ihm abzuholen. Herr Prof. Dr. Klaus Reich war so freundlich, mir die von ihm kritisch durchgesehene Nachschrift anläßlich eines Besuches in Marburg im November 1978 auszuhändigen. Nach der Einarbeitung in die Materie der Vorlesung konnte ich die Ausarbeitung des zum Druck bestimmten Vorlesungstextes erst in den Sommersemesterferien 1982 in Lausanne (Schweiz) beginnen. Im Sommer 1984 entdeckte Herr Dr. Hermann Heidegger auf dem «Rötebuckspeicher» die Vorlesungsnachschrift von Prof. Dr. Hans Jonas (New School for Social Research, New York, USA), die er mir im September 1984 zukommen ließ. Diese wurde von mir nachträglich in den zu jener Zeit bereits fertiggestellten Aristoteles-Teil eingearbeitet und bildete eine wertvolle Hilfe für die Ausarbeitung des Plato-Teils.

Die maschinenschriftliche Abschrift meiner handschriftlichen Ausarbeitung des Vorlesungstextes wurde von den bei mir arbeitenden »assistants diplômés« der Section de philosophie der Universität Lausanne (Schweiz), Monsieur Alexandre Schild, Madame Mireille Rosselet-Capt und Monsieur André Jeanmonod angefertigt. Mit ihnen wurde auch in gemeinsamer Lektüre die Kollation meiner Handschrift und ihrer Abschrift durchgeführt. Madame Mireille Rosselet-Capt, lic. ès lettres en grec, nahm sich insbesondere der Überprüfung der griechischen Zitate an. Monsieur Vivien Ouevray, assistant diplômé der Section de philosophie, hat die griechischen Zitate mit Akzenten versehen, die die Computerschreibmaschine nicht korrekt wiederzugeben vermochte. Monsieur Guido Albertelli, derzeit bei mir arbeitender assistant diplômé, hat das Druckmanuskript fertiggestellt und die bibliographischen Angaben vervollständigt. Schließlich haben Herr Dr. Hartmut Tietjen und Herr cand. phil. Mark Michalski (Universität

Freiburg i.Br.) das Druckmanuskript mit großer Sorgfalt durchgesehen, die griechischen Zitate an den Handexemplaren Heideggers überprüft sowie die letzten bibliographischen Angaben gemäß den in Freiburg i.Br. zugänglichen Editionen hinzugefügt. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank für ihre Bemühungen um das Druckmanuskript. Herrn Dr. Christoph Frhr. von Wolzogen (Offenbach) verdanke ich die Bestätigung der Auflösung einer fraglichen Abkürzung und ergänzende bibliographische Angaben zum »Nachruf auf Paul Natorp«.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Dr. Hartmut Tietjen für die maschinenschriftliche Abschrift der Nachschrift von Helene Weiß sowie für die Entzifferung des handschriftlichen Originalmanuskripts Heideggers, ferner Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann für seine freundlichen Ratschläge sowie schließlich Herrn Dr. Hermann Heidegger für seine Langmut bezüglich meiner lang währenden Herausgabe des »Sophistes«.

Lausanne (Schweiz), im August 1990

Ingeborg Schüßler