

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923-1944

BAND 34

VOM WESEN DER WAHRHEIT
Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

VOM WESEN DER WAHRHEIT
ZU PLATONS HÖHLENGLEICHNIS UND THEÄTET

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931/32
Herausgegeben von Hermann Mörchen

INHALT

EINLEITENDE BETRACHTUNGEN

- § 1. Die Fragwürdigkeit unserer »selbstverständlichen« Vormeinungen über »Wesen« und »Wahrheit« 1
- § 2. Rückgang in die Geschichte des Wahrheitsbegriffs: nicht historische Bestätigung der Vormeinungen, sondern Einkehr in die anfängliche griechische Erfahrung der ἀλήθεια (Unverborgenheit) 8

ERSTER TEIL

DER WINK IN DAS »WESEN« DER ἰΑΗΘΕΙΑ *Eine Auslegung des Höhlengleichnisses in Platons Politeia*

Erstes Kapitel

- Die vier Stadien des Wahrheitsgeschehens* 21
- A. Das erste Stadium*
- Die Lage des Menschen in der unterirdischen Höhle 22
- § 3. Das Unverborgene in der Höhle: den Gefangenen sich zeigende Schatten 25
- B. Das zweite Stadium*
- Eine »Befreiung« des Menschen innerhalb der Höhle 30
- § 4. Im Mißlingen des Befreiungsversuchs hervortretende neue Züge der ἀλήθεια 31
- C. Das dritte Stadium*
- Die eigentliche Befreiung des Menschen zum ursprünglichen Licht 38
- § 5. Der Aufstieg des Menschen aus der Höhle ans Licht der Sonne 41
- a) Stufen der Unverborgenheit außerhalb der Höhle 42
- b) Vier Fragen zu den am Geschehnis der Befreiung sichtbaren Bezügen der ἀλήθεια 44
- § 6. Idee und Licht 47
- a) Das Sehen des Was-seins 47
- b) Das Wesen der Helle: Durchsichtigkeit 55
- c) Die Grundleistung der Idee: Durchlassen des Seins des Seienden 56
- § 7. Licht und Freiheit. Freiheit als Bindung an das Lichtende 58
- § 8. Freiheit und das Seiende. Der Lichtblick als Seinsentwurf (am Beispiel der Natur, der Historie, der Kunst und Dichtung) 60

§ 9. Zur Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit	64
a) Grade der Unverborgenheit. Die Ideen als das ursprünglich Unverborgene und als das Seiendste am Seienden	65
b) Die Ideen als das Gesichtete eines vor-bildenden Erblickens, das am Geschehen der Unverborgenheit beteiligt ist	70
c) Entbergbarkeit als das Grundgeschehnis der Ex-sistenz des Menschen	72

D. Das vierte Stadium

Der Rückstieg des Freien in die Höhle	79
§ 10. Der φιλόσοφος als Befreier der Gefangenen. Seine Gewalttat, seine Gefährdung und sein Tod	80
§ 11. Die Erfüllung des Schicksals des Philosophierenden als ein Geschehen der ἀλήθεια: Auseinander-setzung und Zusammen-gehörigkeit von Offenbaren und Verbergen (Sein und Schein)	87

Zweites Kapitel

<i>Die Idee des Guten und die Unverborgenheit</i>	95
§ 12. Die Idee des Guten als höchste Idee: Ermächtigung des Seins und der Unverborgenheit	95
§ 13. Sehen als ὄρᾶν und νοεῖν. Sehen und Sichtbares im Joch des Lichtes	100
§ 14. Das Gute: Ermächtigung dessen, worauf es überhaupt ankommt	106
§ 15. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen und seiner παιδεία	112

Drittes Kapitel

<i>Die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit</i>	117
§ 16. Das Schwinden der Grunderfahrung der ἀλήθεια. Die philosophische Verpflichtung, sie neu zu erwecken: den bleibenden Anfang unserer Existenz	117
§ 17. Das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen der Verborgenheit, der Un-verborgenes abgerungen werden kann. Wandlung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit in die nach der Unwahrheit	123
§ 18. Rechtfertigung des »Umwegs«. Vorklärung der Grundbegriffe: ψεῦδος, λήθη und ἀ-λήθεια	131
§ 19. Zusammenfassungen: Unverborgenheit und Sein; Frage nach dem Wesen der Unwahrheit	144

ZWEITER TEIL

EINE AUSLEGUNG VON PLATONS »THEÄTET« IN
ABSICHT AUF DIE FRAGE NACH DEM WESEN
DER UNWAHRHEIT*Erstes Kapitel*

- Vorüberlegungen* 149
- § 20. Die griechisch verstandene Frage nach dem Wesen der *ἐπιστήμη*: Angriff des Menschen auf die Selbstverständlichkeiten seines Selbstverständnisses 149
- § 21. Grundgehalt des griechischen Erkenntnis-Begriffs: Verschmelzung von Sich-verstehen auf etwas und sehendem Gegenwärtig-haben von Anwesendem 157

Zweites Kapitel

- Beginn der Erörterung der ersten Antwort des Theätet: ἐπιστήμη ist αἴσθησις. Kritische Begrenzung des Wesens der Wahrnehmung* 162
- § 22. *Αἴσθησις* als *φαντασία*. Das Sich-zeigende in seiner Anwesenheit 162
- § 23. Die Sinne: nur Durchgang, nicht selbst das Vernehmende im menschlichen Wahrnehmen 166
- § 24. Die Seele als das einende und offenhaltende Verhältnis zu Vernehmbarem 171
- § 25. Farbe und Ton: beide zumal vernommen im *διανοεῖν* 178

Drittes Kapitel

- Schrittweise Entfaltung der vollen Bezüge des Vernehmens* 183
- A. Erster Schritt*
- Vernehmen des Seienden als solchen 183
- § 26. Ein befremdlicher »Mehrbestand« im Wahrgenommenen über das sinnlich Gegebene hinaus: das »Seiend« und anderes unvermerkt, doch unabweisbar Mit-vernommenes 183
- B. Zweiter Schritt*
- Suche nach dem, was den Mehrbestand im Wahrgenommenen vernimmt 187
- § 27. Die Sinnesorgane: kein Durchgang für das allem Wahrgenommenen Gemeinsame 187
- § 28. Die Seele als dasjenige, was die *κοινά*, das allem Gemeinsame, im *διανοεῖν*, im Durchgang durch sich selbst als den einen Bezirk des Vernehmbaren, in den Blick nimmt 194

C. Dritter Schritt

	Charakteristik des Seinsbezugs der Seele als Seinserstrebnis	200
§ 29.	Der Vorrang des Seinserstrebnisses in der Seele als dem Verhältnis zum Vernommenen	200
§ 30.	Haben und Streben	204
	a) Scheinbare Unvereinbarkeit von Streben und Wahrnehmen	204
	b) Das Sichverlieren im unmittelbaren Wahrnehmen	205
	c) Hinsichtloses und begriffloses Vernehmen	207
	d) Freier Besitz von Wahrheit (Wissen) nur im Strebenverhältnis zum Bestreben. Uneigentliches und eigentliches Haben	211
§ 31.	Uneigentliches und eigentliches Streben. Der ἔρως als Seinserstrebnis	214
§ 32.	Bestimmtere Fassung des Seinserstrebnisses	218
	a) Wesentlichere Entfaltung der Seinsbestimmungen im Gestimmtsein	219
	b) In-den-Blick-nehmen der Bezüge des Seins	222
	c) Auslegung der Seinsbezüge im συλλογισμός	223
	d) Erstes Aufleuchten des Zeit-Bezugs von Sein	226
§ 33.	Der »Mehrbestand«: keine Zugabe zum Empfundnen, sondern begriffliche Abhebung unterschiedlicher Seinscharaktere im Gesichtskreis des Seinserstrebnisses	228

D. Vierter Schritt

	Mensch-sein als geschichtliches in Einsatz und Haltung (παῖδεία)	233
§ 34.	Die Verwurzelung der »abstrakten« Seinscharaktere in der Einheit des leibhaften Daseins. Dessen Unterschiedenheit von der selbst-losen Natur. Über-sich-hinaus-sein in der ursprünglichen Sehnsucht	233
§ 35.	Ungenügen der ersten Antwort des Theätet. Wahrnehmung immer schon mehr als Wahrnehmung. Erweiterte Erfahrung der αἴσθησις als der Bedingung der Möglichkeit von Unverborgenheit	240

Viertes Kapitel

	<i>Anbahnung einer Erörterung der zweiten Antwort des Theätet: ἐπιστήμη ἰστ ἀληθῆς δόξα. Mehrdeutigkeit von δόξα</i>	246
§ 36.	Das Entspringen der zweiten Antwort aus der in den bisherigen Erörterungen (Entbergsamkeit und Seinserstrebnis) übergangenen Frage nach der Unwahrheit	246
§ 37.	Doppelsinn der δόξα (Ansicht): Anblick und Meinung	251

- § 38. Noch zwei Gesichter der δόξα: ihr Schwanken zwischen Erscheinen-lassen (εἶδος) und Verdrehen (ψεῦδος) 258

Fünftes Kapitel

- Die Frage nach der Möglichkeit der ψευδῆς δόξα* 262
- A. Vorbereitende Untersuchung*
- Unmöglichkeit des Phänomens der ψευδῆς δόξα 263
- § 39. Der Gesichtskreis der vorbereitenden Untersuchung, der die Möglichkeit einer ψευδῆς δόξα von vornherein ausschließt 263
- a) Erste Hinsicht: Alternative von Kennen und Nicht-kennen 265
- b) Zweite Hinsicht: Alternative von Sein und Nicht-sein 271
- c) Dritte Hinsicht: die ψευδῆς δόξα als ἀλλοδοξία (Auswechslung statt Verwechslung) 277
- § 40. Ertrag der Voruntersuchung: λόγος-Charakter der δόξα; ihre Aporie: Verdrängung des Phänomens durch die leitenden Hinsichten 284
- B. Hauptuntersuchung*
- Rettung des Phänomens der ψευδῆς δόξα 285
- § 41. Zurücknahme der in der Voruntersuchung leitenden Hinsichten zugunsten bisher geleugneter Zwischenphänomene 285
- § 42. Neue Charakteristik der Seele durch zwei Gleichnisse 292
- a) Gleichnis vom Wachs. Das Eingedenk-sein 293
- b) Ein Beispiel: der Feldbergturm. Gegenwärtigen und Vergewärtigen 296
- c) Gleichnis vom Taubenschlag. Weisen des Behaltens 302
- § 43. Bestätigung des Zusammenhangs von αἴσθησις und διάνοια durch die Erweiterung des Feldes der Gegenwart 306
- § 44. Verdeutlichung des Doppelsinns von δόξα: ihre Gabelung in Gegenwärtigung und Vergewärtigung 309
- § 45. Ermöglichung des Sich-versehens durch die Gabelung der δόξα 314
- § 46. Verlagerung der Seinsverfehlung in die Unrichtigkeit der Aussage. Das Ungeschehene an der Geschichte des Wahrheitsbegriffs 318

ANHANG

- Zusätze aus Heideggers Entwürfen (1-23) 323
- Nachwort des Herausgebers 333

EINLEITENDE BETRACHTUNGEN

§ 1. Die Fragwürdigkeit unserer »selbstverständlichen« Vormeinungen über »Wesen« und »Wahrheit«

Wir wollen handeln *vom Wesen der Wahrheit*.

»Wahrheit«: was ist das? Die Antwort auf die Frage »was ist das?« bringt uns zum »Wesen« einer Sache. »Tisch«: was ist das? »Berg«, »Meer«, »Pflanze«: jeweils fragend »was ist das?« fragen wir nach dem »Wesen« der Dinge. Wir fragen – und *kennen* sie doch schon! Ja *müssen* wir sie nicht schon kennen, um dann hinterher zu fragen und gar zu antworten, *was* sie seien?

Denn was ist z. B. ein Tisch? Eben das, was ihn zu dem macht, was er ist; was *jedem* Ding, das Tisch ist, zukommt. Das, was alle miteinander *gemein* haben, das jedem wirklichen und allen möglichen Tischen *Gemeinsame*, ist das *Allgemeine*, das »Wesen«: das, was etwas »im allgemeinen« ist.

Dieses *allen* Gemeine finden wir aber doch nur, indem wir die *einzelnen* vergleichen und daraufhin ansehen, was ihnen als *Selbiges* gemeinsam zukommt. Einzelne Tische, und so einzelne Dinge jeder Art, *kennen* wir schon, wenn wir nach dem »Wesen« derselben fragen. Also auch bei unserer Frage »was ist Wahrheit«? (Dieses »Also« wäre, wie im folgenden zu zeigen sein wird, das *Verhängnis*.)

Welches ist das »Wesen« der Wahrheit? Einzelne Wahrheiten kennen wir; z. B.: $2 + 1 = 3$, die Erde dreht sich um die Sonne, auf den Herbst folgt der Winter, Anfang August 1914 begann der Weltkrieg, Kant ist ein Philosoph, auf der Straße draußen ist Lärm, dieser Hörsaal ist geheizt, hier im Saal brennt Licht und so fort. Das sind »einzelne Wahrheiten«; wir nennen sie so, weil sie »Wahres« enthalten. Und *worin* ist das Wahre »enthalten«? Was ist es, das dieses Wahre gleichsam

»bei sich trägt«? Es sind die *Aussagen*, die wir eben aussprachen. Jede einzelne Aussage ist wahr, »etwas Wahres«, »eine Wahrheit«. Wir fragen nun: was ist das, Wahrheit überhaupt, im allgemeinen? Nach dem Gesagten: was macht jede dieser Aussagen zu einer wahren? Dieses: daß sie in dem, *was* sie sagt, übereinstimmt mit den Sachen und den Sachverhalten, *worüber* sie etwas sagt. Wahrsein der Aussage bedeutet also solches Übereinstimmen. Was *ist* also Wahrheit? Wahrheit ist *Übereinstimmung*. Solche Übereinstimmung besteht, weil die Aussage nach dem, worüber sie sagt, sich richtet. Wahrheit ist *Richtigkeit*. So ist Wahrheit *die auf Richtigkeit gründende Übereinstimmung der Aussage mit der Sache*.

So stoßen wir auf das Merkwürdige: wir kennen nicht nur einzelne Wahrheiten, sondern wir wissen auch schon, was Wahrheit *ist*. Wir *kennen* also schon das Wesen von Wahrheit. Ja wir kennen nicht nur zufällig und nebenbei, außer den einzelnen Wahrheiten, *auch* das Wesen von Wahrheit, sondern wir müssen offenbar *notwendig* das Wesen schon kennen; denn wie sollten wir sonst auf die Aufforderung hin, Wahrheiten zu nennen, wissen, was wir vorbringen sollen? Wir könnten das Gesagte ja nicht *als* eine Wahrheit beibringen und beanspruchen.

Wir kennen sonach das *Wesen* der Wahrheit, – *was* sie ist: Übereinstimmung, Richtigkeit im Sinne des Sich-richtens nach . . . ; wir kennen auch das, was wir mit »Wesen« einer Sache meinen: das Allgemeine, und wissen, was das Wesen als Wesen ist: die *Wesenheit*, – das, was das Wesen zum Wesen *macht*. Was *fragen* wir dann noch nach dem Wesen der Wahrheit und machen diese Frage zum Gegenstand einer langwierigen Folge von Vorlesungen? Zumal da die Angabe des Wesens ganz einleuchtend ist und jedermann verständlich?

»Verständlich« ist uns etwas, wenn wir es verstehen¹, d. h. der Sache vor-stehen können, ihr gewachsen sind, sie übersehen

¹ Vgl. unten S. 61.

und in ihrem Bauplan durchschauen. Ist *uns* das genannte »Selbstverständliche« (Wahrheit als Übereinstimmung und Richtigkeit, Wesenheit als das Allgemeine, das Was-sein) wirklich *verständlich*?

1. Wir sagten, *Übereinstimmung* sei das Wesen der Wahrheit. Die Aussage stimmt überein mit dem, worüber sie sagt. »Hier im Saal brennt Licht.« Das, worüber in dieser Aussage gesagt wird, *wonach* sie sich richtet, muß doch als Richtmaß für das Aussagen schon *gegeben* sein, denn wie sollte es sich sonst danach richten? Das heißt, wir müssen schon wissen, was und wie das ist, worüber wir aussagen. Wir wissen: hier brennt Licht. Solches Wissen aber haben wir nur aus einer Erkenntnis, und Erkenntnis erfaßt das Wahre, denn eine falsche Erkenntnis ist keine Erkenntnis. Und was *ist* das Wahre? Das *Erkannte* ist das Wahre. Eben das, was mit dem Sachverhalt übereinstimmt. Die Aussage stimmt mit dem in der Erkenntnis Erkannten überein; also mit dem Wahren – das Wahre? So ist die Übereinstimmung der Aussage das Übereinstimmen mit einem Übereinstimmenden? Eine musterhafte Wesensdefinition! Wahrheit ist Übereinstimmung mit einer Übereinstimmung, und diese letztere stimmt wieder überein mit einer Übereinstimmung und so fort. Und die *erste* Übereinstimmung, auf die wir zurückgehen? Muß das Erstgegebene *gleich* einem Gegebenen, also notwendig selbst ein Übereinstimmendes sein? Was schleicht sich etwa dazwischen, und warum? Weil alles bodenlos formal erörtert wird, bekommen und haben wir mit der Fassung der Wahrheit als Übereinstimmung gar nichts Verständliches. Was sich als eine Selbstverständlichkeit ausnahm, ist ganz und gar dunkel.

2. Wir sagten: wahr ist die *Aussage*. Allein, »wahr« nennen wir auch eine Sache oder einen Menschen. Wir sagen: »wahres Gold«, »ein wahrer Freund«. Was heißt *hier* »wahr«? Womit stimmt wahres Gold überein, wenn Wahrsein Übereinstimmung heißt? Etwa mit einer Aussage? Offenbar nicht. »Wahr« ist jedenfalls zweideutig. Wie kommt es, daß wir auch Sachen

und Menschen, also nicht nur Aussagen, »wahr« nennen? Besagt da, bei Aussagen und Sachen, »wahr« je etwas Verschiedenes? Welches ist dann die *eigentliche* Bedeutung von »wahr«, – diejenige, die wir den Aussagen zuweisen, oder diejenige, gemäß der wir Sachen »wahr« nennen? Oder hat *keine* der beiden Bedeutungen vor der anderen einen Vorrang? Aber haben sie dann eine *gemeinsame Abstammung*, von einer *anderen* Bedeutung von »wahr«, die in der Fassung der Wahrheit als Übereinstimmung gar nicht zum Ausdruck kommt?

Wahrheit als Übereinstimmung (Charakter der Aussage) ist somit zweideutig, nicht hinreichend in sich abgegrenzt und nicht in ihrer Herkunft bestimmt, – also unverstanden, die Selbstverständlichkeit ein Schein.

3. Das *Wesen* der Wahrheit, sagten wir, sei das, was die einzelnen Wahrheiten *im allgemeinen* bestimmt, – in dem, *was sie sind*. »Wesen« nannten wir das Allgemeine, das Was-sein. Wir sind so vorgegangen, daß wir uns diesen Begriff von Wesen verdeutlichten an dem, was wir mit dem Wesen von Tisch meinen. Nun sind zwar offenbar das Wesen von »Tisch« als solchem und von »Wahrheit« als solcher dem Gehalt nach etwas gänzlich Unvergleichbares; aber ist die *Wesenheit* dieser Wesen *auch* verschieden? Oder ist der Wesens-Charakter des Wesens von Tisch und der Wesens-Charakter des Wesens von Wahrheit *derselbe*? Sind Wahrheiten so etwas wie Tische, die herumstehen, so daß man in derselben Weise danach fragen kann? Ist das so ohne weiteres berechtigt und einleuchtend, wie wir verfahren, nämlich die Art und Weise der Wesenserfassung von Tisch, Stuhl und Briefkasten (*die Wesensfrage*, die wir an die *Dinge* richten), schnurstracks zu übertragen auf die Wesenserfassung von *Wahrheit*?

Selbst zugegeben, die *Wesenheit* des Wesens sei beidemal dieselbe und besage das allgemeine Was-sein einer Sache: was verstehen wir unter Was-sein, was bedeutet da *Sein*? Verstehen wir das wirklich? Nein. Wir reden so selbstverständlich von Wesen, Wesensfrage, Wesenserfassung und so auch vom Wesen

der Wahrheit, und im Grunde bleibt unverstündlich, wonach wir fragen, wenn wir nach dem Wesen fragen.

4. Wir haben bei der Umgrenzung des Wesens von Tisch bzw. Wahrheit darauf hingewiesen, daß wir nicht nur einzelne Tische und Wahrheiten schon kennen, sondern auch, indem wir sie *als solche* kennen (eben in dem, was sie *überhaupt* sind), sie schon in ihrem Wesen kennen, ja daß wir dieses Wesen schon *im voraus* kennen müssen, um etwas, das uns begegnet (entgegenkommt), *als Tisch, als Berg, als Wahrheit* ansprechen zu können. Wie steht es mit dieser Eigentümlichkeit des Wesens, daß es im voraus schon bekannt sein *muß*? Was ist das für eine Notwendigkeit? Warum ist das so? Ist das ein Zufall, – eben eine Tatsache, die wir konstatieren und hinnehmen? Verstehen wir die Wesenheit des Wesens, wenn wir ratlos bleiben angesichts dieser Eigentümlichkeit? Nein. Wesen und Wesenheit sind auch in dieser Hinsicht unverstündlich.

5. Aber einmal angenommen, was wir da als Wesen der Wahrheit vorbrachten, die Übereinstimmung einer Aussage mit der Sache, und ferner, wie wir dabei »Wesen« faßten (das Was-sein als das Selbige, Allgemeine für viele), all das sei uns wirklich von selbst verstündlich, ohne jede Unverstündlichkeit, – dürfen wir denn dieses uns *Selbstverständliche* ohne weiteres zur Grundlage unserer Betrachtungen machen, damit es dann in der Tat für sich selbst bürgt, und uns darauf als etwas Gesichertes, Wahres berufen? Woher wissen wir denn, daß das so Verstandene *gesichert* sei? Daß das so Selbstverständliche auch so *sei* und *wahr* sei? Daß Selbstverständlichkeit von etwas – gesetzt, sie bestehe – die *Bürgschaft* sei für die Wahrheit der betreffenden Sache oder eines Satzes? Ist *das* seinerseits so selbstverstündlich? Was war nicht schon uns, d. h. den Menschen, selbstverstündlich und unmittelbar einleuchtend und stellte sich nachher als ein Schein heraus, als das Gegenteil von Wahrheit und gesichertem Wissen! Also ist unsere Berufung auf die Selbstverständlichkeit als Bürgen der Wahrheit etwas Unverstündliches, weil nicht Begründetes.

6. Was »von selbst« verständlich ist, das nennen wir so, weil es, ohne weiteres Zutun von unserer Seite, »uns eingeht«. *Uns* ist es selbstverständlich, *wir* finden es so. Wer sind wir denn? Wie kommen wir dazu, uns als den Gerichtshof anzusetzen, der darüber entscheidet, was selbstverständlich ist und was nicht? Daß wir, wie es uns scheint, nichts weiter hinzuzutun brauchen, damit es uns eingeht, – beweist das, daß wir nichts hinzutun können oder gar müssen? Wir, wie wir so da sind und unsere täglichen Nöte und Vergnügungen betreiben, wir, die wir eben gerade an die Frage nach dem Wesen der Wahrheit hingeraten sind (weil sie im Vorlesungsverzeichnis steht), sind *wir* und ist das *uns* Selbstverständliche ohne weiteres letzte und erste Instanz? Verstehen wir das Geringste davon, daß das so sein muß, und gar, warum das nicht sein kann? Wir Menschen, – wissen wir denn, wer wir sind und wer oder was *der Mensch* ist? Wissen wir, ob überhaupt und in welchen Grenzen und mit welchen Nachteilen das Selbstverständliche ein Maßstab für den Menschen sein kann und darf? Wer *sagt* uns denn, wer der Mensch sei? Ist das nicht alles völlig unverständlich?

Wir sind ausgegangen von der Umgrenzung des Wesens der Wahrheit als Übereinstimmung und Richtigkeit. Diese Umgrenzung gab sich als selbstverständlich und als deshalb verbindlich. Jetzt hat sich gezeigt: all dieses Selbstverständliche wurde schon nach ganz wenigen und groben Schritten durch und durch unverständlich: die Fassung des Wesens von *Wahrheit* in doppelter Hinsicht (1 und 2), die Fassung der *Wesenheit* des Wesens in doppelter Hinsicht (3 und 4), die Berufung auf die *Selbstverständlichkeit* als Richtmaß und Bürgschaft eines gesicherten Wissens, wiederum in doppelter Hinsicht (5 und 6). Das scheinbar Selbstverständliche ist unverständlich geworden, – das heißt aber, soweit wir uns noch weiter bei diesem Unverständlichen aufhalten und darum bemühen wollen, *frag-würdig*. Wir müssen zunächst fragen: wie kommt es, daß wir uns so ohne weiteres in solchen Selbstverständlichkeiten

ganz natürlich bewegen und wohlfühlen? Woran liegt es, daß wir das scheinbar Selbstverständliche im Grunde, bei näherem Zusehen, am allerwenigsten verstehen? Antwort: weil es uns zu nahe liegt und weil wir damit wie mit allem Nächstliegenden umgehen. Wir sorgen z. B. dafür, daß dies und das in Ordnung ist, wir etwa mit Schreibheft und Feder hierherkommen, und ebenso sorgen wir auch dafür, daß unsere Aussagen, wenn möglich, mit dem Gesagten und Gemeinten übereinstimmen. Das kennen wir; Wahrheit gehört eben in gewissem Sinne zum täglichen Gebrauch, und so wissen wir natürlich auch, was das da bedeutet. Es ist uns so naheliegend, daß wir gar keinen Abstand davon haben und deshalb keine Möglichkeit, es zu übersehen und zu durchschauen.

So wird das erste sein müssen, daß wir von all diesem Selbstverständlichen Abstand nehmen, davor zurücktreten, – daß wir das, was wir jetzt und was man heute so ohnehin als Wahrheit faßt, einmal stehen und auf sich beruhen lassen. Aber *wohin* sollen wir zurücktreten, *von wo aus* (im Abstand) das Selbstverständliche sehen? Nun, aus dem, was früher über all dieses *gesagt*, zurück zu dem, wie *früher* die Wahrheit begriffen wurde: also in der *Geschichte* des Wahrheitsbegriffes uns umsehen! Ja, – aber ist das nicht ein nutzloses Geschäft, frühere Meinungen über eine Sache auszugraben und gar noch weitläufig davon zu handeln? Ist dieses nutzlose Geschäft, bei allem Eifer, im Grunde nicht eine Flucht vor dem, was die heutige Zeit für sich von uns verlangt? Sind diese ungefährliehen Spaziergänge in den alten Gärten früherer Anschauungen und Lehren nicht ein bequemes Ausweichen vor der Verantwortung gegenüber den Forderungen des Tages, ein abseitiger geistiger Luxus, zu dem gar kein Recht mehr besteht (am allerwenigsten heute)?²

² Siehe Zusatz 1 (im Anhang, S. 323).

§ 2. Rückgang in die Geschichte des Wahrheitsbegriffs: nicht historische Bestätigung der Vormeinungen, sondern Einkehr in die anfängliche griechische Erfahrung der ἀλήθεια
(Unverborgenheit)

Aber geben wir dem Wunsch nach historischer Orientierung einmal für einen Augenblick nach! Wie faßte man *früher* das, was wir selbstverständlich als Wesen der Wahrheit und als Wesen des Wesens anführten? Im Mittelalter und später definierte man: *veritas est adaequatio rei et intellectus sive enuntiationis*, Wahrheit ist die Angleichung des Denkens bzw. des Aussagens an die Sache, d. h. die Übereinstimmung mit ihr, oder auch *commensuratio*, An-messung, ein Sich-messen an etwas. Und wie faßte man das Wesen? Als *quidditas*, als Was-heit, das Was-sein eines Dinges, – sein *genus*: das Allgemeine der Gattung.

Und wie dachte man noch früher, in der Antike, den Begriff der Wahrheit und den Begriff des Wesens? Die Wahrheit wird da bestimmt als ὁμοίωσις (ὁμοίωμα) τῶν παθημάτων τῆς ψυχῆς καὶ τῶν πραγμάτων (*adaequatio*, Angleichung, Übereinstimmung mit den Dingen) und das Wesen als τὸ τί ἐστιν (*quidditas*, Was-sein), als γένος (das Allgemeine der Gattung).

Was entnehmen wir diesen Angaben, die für das Mittelalter bei Thomas von Aquino (*quaestiones de veritate*, qu. I art. 1), für die Antike bei Aristoteles (*περὶ ἐξηγησίας*, cap. 1, 16a) zu finden sind? Das Auffallende ist, daß das, was wir als selbstverständliche Umgrenzung des Wesens der Wahrheit darstellen, schon von alters her als solche gilt. Der historische Rückblick *bestätigt* gerade das, was auch uns selbstverständlich war; ja diese Bestätigung gibt am Ende diesem Selbstverständlichen nun auch sein *Recht* gegenüber dem Unverständlichen, das wir zu finden meinten. So geschieht es, daß man sich heute auch für die These, Wahrheit sei ein Charakter der Aussage, des Denkens und des Erkennens, auf das Mittelalter und Aristoteles beruft.

Was wollten wir mit dem »Rückgang in die Geschichte«? Einen *Abstand* gewinnen von dem heute Selbstverständlichen und uns Nahe-, allzu Nahe-liegenden; und jetzt sind wir dem Selbstverständlichen durch den Nachweis seines ehrwürdigen Alters nur noch mehr verpflichtet! Welche innere Bewährungskraft und Gültigkeit muß doch diese Fassung des Wesens der Wahrheit in sich tragen, daß sie schon über zwei Jahrtausende durch alle Wandlungen philosophischer Standpunkte und Systeme hindurch sich erhalten konnte!

Was will es dagegen bedeuten, wenn wir Bedenken vorbringen und Unverständliches in diesem Selbstverständlichen und Bewährten finden? Noch einmal: wozu führte also der Versuch, einen Abstand zu gewinnen vom Heutigen durch Rückgang in die Geschichte? Dazu, daß das Heutige als ein recht Altes sich bewährte!

Allein – *vollzogen* wir denn den Rückgang in die Geschichte? *Gingen* wir zurück? Wir suchten am Leitfaden der heute geläufigen Wesensbestimmung der Wahrheit nach, wie das Genannte früher gefaßt wurde, und fanden *dasselbe*. Ist das Rückgang in die Geschichte oder nur historisches Beibringen früherer Begriffe und Namen? Sind wir in *das* zurückgegangen, was im Anfang unserer abendländischen Philosophie *geschah* und vielleicht *noch* geschieht? Nein. Dürfen wir uns dann wundern, daß wir das Vergangene nur als Heutiges antrafen und nicht als es selbst, ein vielleicht ganz anderes? Dürfen wir uns wundern, daß uns dann die Ablösung vom Heutigen nicht gelang und der Abstand nicht gewonnen wurde? Wenn nun der Rückgang in die Geschichte etwas anderes wäre als Berichterstattung über das Vergangene und Flucht aus der Gegenwart?

Aber selbst wenn er das wäre: ist denn die Gegenwart nicht so heillos, daß es sich am Ende lohnt, aus ihr zu fliehen, wahrhaft zu fliehen, um ihr nicht völlig zu erliegen, und so sich in den Stand zu setzen, am Ende sie einmal wahrhaft zu überwinden? Denn im *echten* Rückgang in die Geschichte nehmen

wir *den* Abstand von der Gegenwart, der uns erst den Zwischenraum schafft für den *Anlauf*, der notwendig ist, um über unsere eigene Gegenwart *hinauszuspringen*, d. h. sie als das zu nehmen, als was genommen zu werden jede Gegenwart als Gegenwart einzig verdient: daß sie *überwunden* werden soll. Wahrhafter Rückgang in die Geschichte ist der entscheidende Anfang eigentlicher *Zukünftigkei*t. Kein Mensch ist je von der Stelle und an der Stelle, an der er gerade steht, über sich hinausgesprungen.¹ Und wenn wir das nicht begreifen lernen: was dann, weiß jeder.

Am Ende bringt uns der Rückgang in die *Geschichte* erst in das, was *heute* eigentlich geschieht. Am Ende ist es auch nur selbstverständliche und daher verdächtige Alltagsmeinung: die Geschichte, das sei das »Vergangene«.

Aber wie ist das nun mit dem *Rückgang* in die Geschichte? Statt weitläufig darüber zu reden, wollen wir den Rückgang *versuchen*, jedenfalls einen Schritt (wobei es sich nur um die Geschichte der Philosophie handeln kann).

Lassen wir einmal die besprochene und, wie sich ergab, seit langem gebräuchliche Bestimmung des Wesens der Wahrheit auf sich beruhen und fragen wir jetzt, ohne jede Rücksicht auf diese gewöhnliche Definition, wie im Anfang der abendländischen Philosophie die Wahrheit verstanden wurde, d. h. was die *Griechen* von dem hielten, was wir »Wahrheit« nennen. Welches *Wort* hatten sie dafür? Das griechische Wort für Wahrheit – man kann sich das nicht oft genug und muß es sich immer wieder, fast täglich, vor die Seele bringen – heißt ἀλήθεια, *Unverborgenheit*. Etwas Wahres ist ein ἀληθές, ein Unverborgenes. Was ersehen wir zunächst aus diesem Wort?

Wir finden ein Doppeltes:

1. Die Griechen verstanden das, was wir das Wahre nennen, als das Un-verborgene, nicht mehr Verborgene; das, was *ohne* Verborgeneheit ist, mithin das der Verborgeneheit Entrissene, ihr gleichsam Geraubte. Das Wahre ist also für den Griechen et-

¹ Vgl. unten § 15.

was, was ein Anderes, nämlich Verborgenheit, nicht mehr an sich hat, davon befreit ist. Daher hat der griechische Ausdruck für Wahrheit, seiner Bedeutungsstruktur und auch seiner Wortstruktur nach, einen grundsätzlich anderen Gehalt als unser deutsches Wort »Wahrheit« und charakteristischerweise auch schon der lateinische Ausdruck »veritas«. Es ist ein *privativer* Ausdruck. Die Struktur der Bedeutung und die Wortprägung von ἀλήθεια deckt sich nicht, aber entspricht der des deutschen Wortes »Unschuld« im Unterschied von »Schuld«, wo das negative Wort das Positive darstellt (von Schuld frei) und das positive Wort das Negative (Schuld als einen Mangel). So ist, für den Griechen, auch Wahrheit ein Privativum.

Merkwürdig, daß »wahr« bedeutet: was etwas *nicht* mehr hat. Wir könnten das als eine Merkwürdigkeit stehen lassen und uns an das Gangbare halten!

2. Die Bedeutung des griechischen Wortes für Wahrheit, Unverborgenheit, hat zunächst gar nichts zu tun mit *Aussage* und *dem* Sachzusammenhang, auf den uns die übliche Umgrenzung des Wesens der Wahrheit brachte: mit Übereinstimmung und Richtigkeit. Verborgen und unverborgen sein: das besagt etwas ganz anderes als übereinstimmen, sich anmessen, sich richten nach . . . Wahrheit als Unverborgenheit und Wahrheit als Richtigkeit: das liegt ganz auseinander, – so, als seien sie aus ganz verschiedenen Grunderfahrungen erwachsen und gar nicht zusammenzubringen.²

Schon der grobe Hinweis auf diese beiden Charaktere der *Bedeutung* des griechischen Wortes für Wahrheit mag genügen, um darzutun, daß wir, sofern wir das Wort schon verstehen, uns in der Tat mit einem Schlag von der gewöhnlichen Fassung des Wahrheitsbegriffes abgelöst haben. Allerdings; doch hieraus läßt sich nicht viel entnehmen! Im Gegenteil: wir müssen uns doch hüten, aus der Zergliederung eines Wortes und einer Wortbedeutung allzu viel herauszulesen, statt auf

² und doch gerade »Richtigkeit« *notwendig* – aber zugleich in der Möglichkeit des *Entgleitens* und Freischwebens.

die *Sache* einzugehen, um die es sich handelt. Zu welchen unfruchtbaren Erörterungen, ja verhängnisvollen Irrtümern führen nicht die gewagten Kunststücke der Etymologie! Zumal wenn wir (für unseren Fall) bedenken, daß doch eben das sachliche Wesen der Wahrheit auch schon bei den Griechen im Sinne einer ὁμοίωσις (Angleichung, Übereinstimmung) gefaßt wurde. So dürfen wir der Erläuterung der bloßen Wortbedeutung nicht allzu viel, ja gar nichts zumuten, – am allerwenigsten aber auf eine solche Worterklärung die Behauptung stützen, ursprünglich werde in der Antike das Wesen der Wahrheit ganz anders verstanden als in der seitdem geläufigen Definition.

Freilich dürfen wir so nicht vorgehen. Aber wir sind doch stutzig geworden: daß das griechische Wort für Wahrheit etwas ganz anderes heißt als »Richtigkeit«! So wenig wir uns an eine bloße Wortbedeutung klammern dürfen und wollen, so sehr müssen wir doch bedenken, daß das Wort für Wahrheit, ἀλήθεια, kein Wort für irgendein beliebiges und gleichgültiges Ding ist, sondern ein Wort für das, was der Mensch im Grunde seines Wesens will und sucht, ein Wort demnach für etwas Erstes und Letztes. Und das Wort hierfür sollte gleichgültig, seine Prägung zufällig gewesen sein, zumal sie die Merkwürdigkeit zeigt, auf die wir aufmerksam machten? Muß dieses Wort nicht vielmehr einer ursprünglichen Welt- und Selbsterfahrung des Menschen entspringen, wenn es ein Wort ist für das, was Grund und Boden und die Wölbung des menschlichen Daseins ausmacht? Ist dann ἀλήθεια nicht ein Grund- und Urwort?

Wer möchte das bestreiten! Aber um so nachdrücklicher müssen wir dann fordern, daß uns *gezeigt* wird, *ob* und *wie* es der entsprechenden Grunderfahrung des antiken Menschen entsprungen ist: ob eine solche Grunderfahrung *da war*, welches *Zeugnis* wir dafür haben. Wenn das »Wahre« für den Griechen besagt: das Unverborgene, das der Verborgenheit Ledige, dann muß in der Erfahrung des Wahren als eines Unverborgenen

die Erfahrung des *Verborgenen*, in seiner *Verborgtheit*, *mit-*beteiligt sein.

Was wird denn von den Griechen ἀληθές (unverborgen, wahr) genannt? Nicht die Aussage, nicht der Satz und nicht die Erkenntnis, sondern das Seiende selbst, das Ganze von Natur, Menschenwerk und Wirken des Gottes. Wenn Aristoteles sagt, im Philosophieren gehe es περί τῆς ἀληθείας³, »um die Wahrheit«, dann meint er nicht, die Philosophie müsse richtige und gültige Sätze aufstellen, sondern er will sagen: die Philosophie sucht das Seiende in seiner Unverborgenheit als Seiendes. Demnach muß zuvor und zugleich das Seiende in seiner *Verborgtheit* erfahren sein, – das Seiende als etwas, was sich verbirgt. Die Grunderfahrung davon ist offenbar der Boden, aus dem erst das *Suchen* des Unverborgenen entwächst. Nur wenn das Seiende zuvor in seiner *Verborgtheit* und in seinem Sich-*verbergen* erfahren wird, wenn die *Verborgtheit* des Seienden den Menschen umfängt und im Ganzen von Grund aus bedrängt, ist es dem Menschen notwendig und möglich, sich ans Werk zu machen, das Seiende dieser *Verborgtheit* zu entreißen und in die Unverborgenheit zu bringen und sich selbst so in das unverborgene Seiende zu stellen.

Haben wir nun für diese Grunderfahrung des Seienden als eines Sich-*verbergenden* ein Zeugnis aus der Antike? Zum Glück ja, und sogar ein sehr hohes von einem der ganz großen und zudem ältesten Philosophen der Antike, von *Heraklit*. Von ihm ist das bedeutsame Wort überliefert: [ἡ] φύσις . . . κρύπτεσθαι φιλεῖ⁴. Das Walten des Seienden, d. h. das Seiende in seinem Sein, liebt es, sich zu *verbergen*. In diesem Ausspruch liegt ein Mehrfaches. ἡ φύσις, die »Natur«: das meint nicht den *Bezirk* des Seienden, der für uns heute Gegenstand der Natur-

³ Vgl. Aristotelis *Metaphysica*, 983 b. Recognovit W. Christ, Leipzig: Teubner 1886, Editio stereotypa 1931.

⁴ Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Dritte Auflage, erster Band, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1912, S. 101, Frgm. B 123.

forschung ist, sondern das Walten des Seienden, *alles* Seienden: der Menschengeschichte, des Naturgeschehens, des göttlichen Wirkens. Das Seiende als solches, d. h. in dem, wie es als Seiendes ist, *waltet*. κρύπτεσθαι φιλεῖ: Heraklit sagt nicht, das Seiende als solches verbirgt sich dann und wann tatsächlich, sondern φιλεῖ: *liebt* es, sich zu verbergen. Es ist sein eigentlicher, innerer Drang, verborgen zu bleiben und, wenn einmal unverborgen geworden, wieder in die Verborgenheit zurückzugehen. Wie dieser Spruch Heraklits über das Seiende mit seiner Grundauffassung des Seins zusammenhängt, kann hier nicht erörtert werden. Die Gottheit baut unzählige Male spielend die Welt, als immer wieder Anderes.⁵

Genug, in diesem Spruch des Heraklit ist *die* Grunderfahrung ausgesprochen, *mit* der, *in* der und *aus* der ein Blick in das Wesen der Wahrheit als Un-verborgenheit des Seienden erwachte. Und dieser Spruch ist alt, so alt wie die abendländische Philosophie selbst; ja wir müssen sagen: dieser Spruch spricht *die* Grunderfahrung und Grundstellung des antiken Menschen aus, mit der allererst und gerade das Philosophieren beginnt. Die ἀλήθεια, die Unverborgenheit, in die die Verborgenheit des Seienden sich verwandeln soll durch das Philosophieren, ist kein beliebiges Ding oder gar die Eigenschaft einer Aussage und eines Satzes, oder ein sogenannter Wert, sondern jene Wirklichkeit, jenes Geschehen, in das nur *der* Weg (ἡ ὁδός) führt, von dem ebenfalls einer der ältesten großen Philosophen sagt: »der außerhalb der gewöhnlichen Pfade der Menschen verläuft«, ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν (Parmenides, Frg. 1, 27).

Doch schon trifft uns ein neues Bedenken. Man wird sagen: gewiß, dieser Spruch des Heraklit und das Wort ἀλήθεια mögen alt sein, in die Zeit des Anfangs der abendländischen Philosophie gehören; beweist das nicht umgekehrt, daß wir nicht allzu viel auf diese Weisheit geben dürfen? Denn »anfangs« ist alles noch »primitiv«, unbeholfen und unklar, halb oder

⁵ »Gegen-sätze« und so fort.

sogar ganz »Dichtung«; seitdem ist die Philosophie doch weitergekommen, sogar Wissenschaft geworden, aber von dieser Unverborgenheit sehr bald und gründlich abgekommen. Das Letztgesagte trifft zwar zu. Aber das andere? Ist der Anfang das Primitive, Halbe, Tastende, Unklare, oder ist der Anfang das Größte? Nicht überall freilich. In allem Unwesentlichen und Belanglosen ist der Anfang das, was überwunden werden kann und überwunden wird; im Unwesentlichen gibt es daher Fortschritt. Im Wesentlichen aber, wozu die Philosophie gehört, kann der Anfang nie überwunden, – nicht nur nicht überwunden, sondern gar nie mehr erreicht werden. Im Wesentlichen ist der Anfang das Unerreichbare, Größte, und weil *wir* davon nichts mehr begreifen, deshalb ist bei uns alles so gänzlich verkommen, lächerlich, so gesetzlos und voll Unwissenheit. Es gilt heute als Überlegenheit, ohne diesen Anfang zu philosophieren. Die Philosophie hat ihr eigenes Gesetz; ihre Schätzungen sind andere.

Schon stehen wir nicht mehr vor einem bloßen Wort (*ἀλήθεια*) und seiner etwa aus dem Wörterbuch entnommenen Bedeutung, sondern vor dem, was die Wortbedeutung ihrerseits meint: vor der Wirklichkeit, aus der heraus und in die hinein dieses Wort erstmals gesprochen und geprägt wurde. Wir *ahnen* freilich nur (aufgrund des Spruches des Heraklit), daß da mit dem Menschen etwas geschehen sein muß; eine Geschichte, die für uns zunächst nur wie ein beliebiges, gleichgültiges Vorkommnis sich ausnimmt. In keinem Falle dürfen wir das Gesagte so deuten, als meinten wir mit der Grunderfahrung der Verborgenheit des Seienden ein »Erlebnis« oder Grunderlebnis, das der Philosoph im Gedicht oder Satz dann ausdrückte, sondern wir meinen dies: daß mit dem Menschen selbst etwas *geschah*, was größer und ursprünglicher ist als sein alltägliches Gebaren; ein Geschehen und eine Geschichte, in die wir den Rückgang erwirken wollen, – erwirken *müssen*, wenn wir etwas vom Wesen der Wahrheit begreifen wollen.⁶

⁶ Siehe Zusatz 2.

Aber sind wir denn für diesen Rückgang gerüstet? Was *haben* wir bis jetzt? Das Wort ἀλήθεια, seine (vielleicht befremdliche) Bedeutung und den Spruch des Heraklit. Das ist wenig; und wenn wir nach weiteren Zeugnissen suchen, dann überzeugen wir uns bald von der Spärlichkeit, mit der überhaupt die Quellen aus der älteren griechischen Philosophie fließen. Wird so ein Rückgang dahin nicht unsicher und unbestimmt?

Das ist gewiß: was uns vom eigensten Werk und Gut der vorsokratischen Philosophie überliefert und geblieben ist, ist dem Umfang nach gering gegenüber den Ausmaßen der Werke von Platon und Aristoteles. So ist man leicht versucht zu meinen, die älteren und ältesten Philosophen müßten, weil sie an Größe unstreitig noch Platon und Aristoteles überragen, zum mindesten ebenso viel oder gar noch mehr geschrieben haben. Vielleicht liegt es umgekehrt. Der Mensch schreibt und redet um so mehr, je weniger er Wesentliches zu sagen hat. Das zeigt sich heute.

Schon allein der Satz des Heraklit würde genügen, daß das griechische Wort für Wahrheit, »Unverborgenheit«, nicht zufällig ist. Solche Zeugnisse lassen sich durch die Anzahl nicht über das erste hinaus steigern.

Allerdings wird der Rückgang in den Anfang der abendländischen Philosophie bei den Griechen schwer für uns sein, aber nicht, weil ihre Werke spärlich, sondern weil unser Dasein kümmerlich ist, nicht mehr gewachsen dem Anspruch und der Macht des wenigen, was uns überliefert ist. Denn selbst da, wo wir viel haben, bei Platon und Aristoteles, – was haben wir daraus gemacht? Eine vielleicht ausgezeichnete, aber bodenlose Gelehrsamkeit und eine eifrige, aber etwas geschmacklose Begeisterung. Oder man nimmt es gar als einen Vorzug in Anspruch, davon überhaupt nichts mehr zu wissen.

Wie sollen wir aber nun den Rückgang in Gang bringen? Liegt es nicht nahe, den Rückgang zum Früheren durch das Näherliegende, also das Spätere hindurch zu nehmen? Wird nicht bei Platon und Aristoteles ausführlicher, vielseitiger und

bewußter von der Wahrheit und ihrem Wesen gehandelt? Können wir von hier aus nicht weit sicherer zurückschließen auf das Frühere? Das scheint ein möglicher Weg zu sein, und wir wollen ihn auch eine Strecke weit gehen, – aber aus anderen Gründen. Nicht weil wir hofften, rückwärts schließen zu können, um so die Spärlichkeit der ältesten Zeugnisse in etwa zu ersetzen, sondern deshalb, weil wir an Platon und Aristoteles sehen können, wie in ihrem Werk die angezeigte Grund- erfahrung bereits begonnen hat, unwirksam zu werden, so daß die in der Grundbedeutung des Wortes ἀλήθεια ausgesprochene Grundhaltung sich umbildet und das sich vorbereitet und ankündigt, was wir schon anführten: die gemeinübliche Fassung des Wesens der Wahrheit, die scheinbar gar nichts mehr mit der ἀλήθεια zu tun hat. Unverborgenheit wird zu Richtigkeit; eine Entwicklung des Begriffs, die dann später zu Scheinproblemen geführt hat, – führen mußte, weil alles ent- wurzelt war.

Weder die ἀλήθεια in ihrer Ursprünglichkeit noch Wahrheit als Richtigkeit (ὁμοίωσις) in ihrer bloßen Selbstverständlichkeit wollen wir uns zunächst näherbringen, sondern die eigentümliche Verstrickung beider. Wir wollen sehen, wie diese beiden Begriffe ineinander gewirrt sind. Dieser Übergang selbst, der ἀλήθεια qua Unverborgenheit zur Wahrheit qua Richtigkeit, ist ein *Geschehen*, ja nichts Geringeres als *das* Geschehen, in dem der *Anfang* der abendländischen Geschichte der Philosophie bereits einen abseitigen und verhängnisvollen Gang nimmt.

Um diesem *Übergang* von Wahrheit als Unverborgenheit zu Wahrheit als Richtigkeit (ihrem eigentümlichen Ineinander) nachgehen zu können, wollen wir uns eine Betrachtung *Platons* näherbringen, die von der ἀλήθεια handelt, – aber nicht im Sinne der Bemühung um eine Definition und eine begriffliche Zergliederung, sondern in der Weise der Darstellung einer Geschichte. Ich meine die Schilderung des Höhlen- gleichnisses zu Beginn des VII. Buches des Werkes, das den

Titel Πολιτεία trägt (den wir sehr mißverständlich mit »Der Staat« übersetzen).

Wir halten jetzt auf einer Zwischenstation, bei Platon, um zugleich zu sehen, wie schon in der klassischen Zeit der antiken Philosophie die Doppelbedeutung des Wahrheitsbegriffes sich ausbildet, ohne daß dabei das Ineinander und der innere Zusammenhang gesehen worden wäre.

In der folgenden Auslegung bleibt absichtlich der nähere Zusammenhang unbeachtet, in dem das Gleichnis innerhalb des Dialogs steht. Erst recht übergehen wir alle Erörterungen, die den Dialog als Ganzes betreffen. Es ist ausschlaggebend und für das Höhlengleichnis bezeichnend, daß es völlig für sich stehen kann, daß wir es herauslösen können, ohne im mindesten seinen Gehalt und seine Bedeutung anzutasten und zu schmälern.

Wir sprechen von einem »Gleichnis«, sagen auch »Sinn-Bild«. Das heißt: ein sichtbarer Anblick, so freilich, daß das Erblickte allsogleich ein Winkendes ist. Der Anblick will nicht und nie für sich allein stehen; er gibt einen *Wink*: dahin, daß es etwas und *was* es bei diesem Anblick und durch diesen Anblick zu *verstehen* gibt. Der Anblick winkt, – er lenkt in ein zu Verstehendes, d. h. in den Bereich von Verstehbarkeit (die Dimension, innerhalb deren verstanden wird): in einen *Sinn* (daher Sinn-Bild). Aber wohl zu beachten: *was* es zu verstehen gibt, ist nicht ein Sinn, sondern ein *Geschehen*. »Sinn«⁷ sagt nur: es handelt sich um ein irgendwie Verstehbares. Was verstanden wird, ist nie *selbst* Sinn; wir verstehen nicht etwas *als* Sinn, sondern immer nur etwas »im Sinne von . . .«. Der Sinn ist nie das *Thema* des Verstehens.

Die Darstellung eines Gleichnisses, eines Sinnbildes, ist also nichts anderes als ein sehen-lassendes Winken (einen Wink geben durch das, was unmittelbar anschaulich vorgeführt wird). Dieses anschaulich bildgebende Winken *führt* uns – zu jenem hin, was das bloße Beschreiben, und wäre es noch so getreu,

⁷ mittelhochdeutsch *sin* = Verstand, Überlegung; Un-Sinn!

was auch das ungebundene Beweisen, und wäre es noch so streng und schlüssig, nie zu fassen bekommen. Es hat daher seine innere Notwendigkeit, wenn Platon jeweils da, wo er in der Philosophie etwas Letztes und Wesentliches sagen will, im Gleichnis spricht und uns vor ein Sinn-Bild stellt. Nicht daß er noch sich im unklaren gewesen wäre über die Sache, sondern *überklar* darüber, daß sie nicht beschreibbar und beweisbar ist. Es gibt etwas in aller echten Philosophie, demgegenüber alles Beschreiben und Beweisen versagt und zu leeren Beschäftigungen herabsinkt, und wäre es noch so glänzende Wissenschaft. Dies allein schon, daß Platon von der ἀλήθεια in einem Gleichnis spricht, gibt uns den entscheidenden Wink dahin, wo wir sie zu suchen haben und wo wir uns ihr stellen müssen, wenn wir dem Wesen der Wahrheit näherkommen wollen. Dieses Unbeschreib- und Unbeweisbare aber ist das Entscheidende – und dahin zu kommen die ganze Anstrengung des Philosophierens.⁸

Damit schließen wir die einleitenden Betrachtungen. Das Verständnis der Interpretation hängt bei Ihnen zunächst nicht davon ab, ob Sie schlecht oder gar nicht oder ausgezeichnet »Griechisch verstehen«, auch nicht davon, ob Sie viele oder wenig Kenntnisse von philosophischen Lehrmeinungen haben, sondern allein davon, ob jeder für sich eine Notwendigkeit erfahren hat oder zu erfahren bereit ist, jetzt *hier* zu sein, – ob in ihm etwas Unumgängliches spricht und auf diese Geschichte *an-spricht*. Ohne dies bleibt alle Wissenschaft nur Aufmachung und erst recht alle Philosophie nur Fassade.

⁸ das Un-sagbare; Schweigen, Sprache.

ERSTER TEIL

DER WINK IN DAS »WESEN« DER ᾿ΑΛΗΘΕΙΑ. EINE AUSLEGUNG DES HÖHLENGLEICHNISSES IN PLATONS POLITEIA

ERSTES KAPITEL

Die vier Stadien des Wahrheitsgeschehens

Wir handeln also jetzt vom Höhlengleichnis in Platons Πολιτεία (VII. Buch, 514 a-517 a) und fassen es als einen Wink in das Wesen der Unverborgenheit (ἀλήθεια). Wir gliedern den Text in vier Abschnitte (A-D). Wir kennzeichnen damit zugleich *vier Stadien* des Geschehens, das im Gleichnis versinnbildlicht wird.

Wir gehen bei der Auslegung so vor, daß wir zwar der Reihe nach jedes Stadium für sich erläutern, daß aber nicht die einzelnen Stadien das Wesentliche sind, sondern die *Übergänge* von einem zum anderen, mithin der *ganze Gang*, der in diesen Übergängen besteht. Damit sei gesagt: wenn das erste Stadium erläutert ist, dürfen wir es nicht als etwas Erledigtes beiseitestellen, sondern müssen es in den Übergang einbeziehen und so in die folgenden Übergänge hinübernehmen. Damit ist zugleich gesagt, daß wir mit der Erläuterung des ersten Stadiums dieses noch gar nicht fassen; wir fassen es erst aus dem zweiten und, streng genommen, aus dem letzten.

Das Gleichnis wird von Platon in der Weise dargestellt, daß Sokrates im Gespräch mit Glaukon diesem das Sinn-Bild zu Gesicht bringt. Man kann den Gehalt des Gleichnisses, wie das meist geschieht, bequem in einige Sätze zusammenziehen und eine ebenso kurze Erklärung und Nutzenanwendung daranhängen, – ohne vom Wesentlichen berührt zu werden oder gar

dem Wink nachzugehen, damit er vor die entscheidende Frage führe. Dieses übliche, billige Verfahren hilft uns gar nichts. Wollen wir es vermeiden, dann ist das erste, daß wir uns ganz dem Text überlassen. So allein werden wir vielleicht auch von der Kraft Platonscher Gestaltung betroffen werden, – was ganz und gar nichts Beiläufiges, keine ästhetische Zugabe ist beim Verstehen einer Philosophie.

Ich lese zuerst jeweils den griechischen Text¹ und gebe dann die Übersetzung, die nur ein Notbehelf sein kann.

A. Das erste Stadium (514 a 2-515 c 5):

Die Lage des Menschen in der unterirdischen Höhle

(Wir übergehen zunächst den ersten Satz, auf den wir am Schlusse zurückkommen werden.)

... ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούση μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παιδῶν ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἷς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς τε αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὀπισθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμοτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον παρῳκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν.

– ‘Ορῶ, ἔφη.

– ‘Ορα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθρώπους σκευὴ τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῶα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

– ‘Ατοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους.

– ‘Ομοίους ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ· τοὺς γὰρ τοιοῦτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν

¹ Platonis Opera, recogn. Ioannes Burnet, Oxonii: Clarendon, 2. Aufl. 1905-1910, Bd. 4.

τε καὶ ἀλλήλων οἷε ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

– Πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν ἠναγκασμένοι εἶεν διὰ βίου;

– Τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταῦτόν τοῦτο;

– Τί μήν;

– Εἰ σὺν διαλέγεσθαι οἰοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτὰ ἡγή ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζεῖν ὀνομάζειν ἄπερ ὀρῶεν;

– Ἐνάγκη.

– Τί δ' εἰ καὶ ἡχώ τὸ δεσμοτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγγεται, οἷε ἂν ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριούσαν σκιάν;

– Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

» – Verschaffe dir den Anblick von Menschen in einer unterirdischen, höhlenartigen Behausung. Aufwärts gegen die Tageshelle zu hat sie den Eingang, der sich längs der ganzen Höhle hinstreckt. In dieser Behausung sind die Menschen von Kindheit auf, gefesselt an den Schenkeln und am Hals. Daher bleiben sie an derselben Stelle und blicken nur auf das vor ihnen, – das Vor-handene. Den Kopf rings herumzubringen sind sie durch die Fesseln außerstande. Helle aber kommt ihnen von hinten, von einem von oben und fernher brennenden Feuer. Zwischen dem Feuer aber und den Gefesselten, in deren Rücken, läuft obenhin ein Weg, längs dem, stelle dir vor, ist ein Mäuerchen gebaut, wie die Schranken, die sich die Gaukler vor den Zuschauern aufrichten, Schranken, über die hinweg sie die Kunststücke zeigen.

– Ich sehe, sagte er [Glaukon].

– Und sieh, wie entlang dieser Mauer Menschen allerlei Gerätschaften vorbeitragen, wobei diese über das Mäuerchen hinwegragen, ebenso Standbilder und andere Bildwerke aus Stein und Holz und allerlei von Menschen gefertigtes Zeug. Dazu gehört natürlich, daß die einen [der Vorübertragenden] sich unterhalten, die anderen aber schweigen.

– Ein wunderliches Bild führst du da vor und wunderliche Gefangene!

– Uns Menschen gleich! Denn was meinst du wohl? Solcherlei Wesen haben zunächst, sowohl von sich selbst als von den anderen, nichts anderes im Blick als die Schatten, die der Feuerchein auf die ihnen gegenüberliegende Wand der Höhle wirft.

– Wie anders soll es sein, wenn sie zeitlebens gezwungen sind, den Kopf unbeweglich zu halten?

– Was aber sehen sie von dem hinter ihnen vorbeigetragenen Zeug? Nicht ebendasselbe [nämlich Schatten]?

– Was denn sonst?

– Wenn sie nun imstande wären, miteinander sich über das Erblickte zu bereden, glaubst du nicht, daß sie das, was sie da sehen, für das Seiende hielten?

– Notwendig.

– Wie aber, wenn der Kerker von der gegenüberliegenden Wand her, auf die sie blicken, einen Widerhall hätte, sooft einer von den [hinter ihnen] Vorübergehenden spräche? Glaubst du, daß sie etwas anderes für das Sprechende hielten als die vorbeiziehenden Schatten?

– Nichts anderes, beim Zeus!«

Worauf steuert dieses erste Stadium des Gleichnisses, die Schilderung der Lage der Gefangenen in der Höhle, zu? Wir entnehmen das ohne Schwierigkeiten dem *letzten* Satz, der deutlich eine entschiedene Zusammenfassung der bisherigen Schilderung geben soll:

– Παντάπασι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιὰς.

– Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.

» – Ganz und gar also, sagte ich, würden solche Gefesselten nichts anderes für das Un-verborgene halten als die Schatten der gefertigten Dinge.

– Durchaus so.«

§ 3. Das Unverborgene in der Höhle: den Gefangenen sich zeigende Schatten

Die Lage der Menschen wird geschildert, um zu zeigen, was Menschen in *solcher* Lage für das *Unverborgene*, das Wahre, halten müssen. Fluchtpunkt des Bildes ist τὸ ἀληθές, und es gilt jetzt, die einzelnen Züge des dargestellten Bildes daraufhin noch deutlicher gleichsam nachzuzeichnen und so all das näher zusammenzurücken, was in bezug auf das Unverborgene diese Schilderung enthält.

1. So befremdlich die Lage dieser Menschen bleibt und so wunderlich dieser Mensch selbst sein mag, der Mensch hat auch in dieser Lage schon τὸ ἀληθές, das Unverborgene. Platon sagt nicht: er hat *ein* Unverborgenes, sondern: *das* Unverborgene. Das will sagen: der Mensch ist von Kindheit an schon und seiner Natur nach vor das Unverborgene gestellt. *Was* dabei jeweils das ist, was im einzelnen unverborgen sich darbietet, ist eine zweite Frage. Selbst in dieser befremdlichen Lage in der Höhle ist der Mensch jedenfalls nicht ein in sich eingerolltes und von allem anderen abgekapseltes Wesen, ein bloßes Ich, sondern πρὸς τὸ πρόσθεν, ausgerichtet auf solches *vor* ihm: τὸ ἀληθές. Zum Menschsein gehört, das liegt schon im Ansatz dieses Gleichnisses, das Stehen im Unverborgenen, – wie wir sagen: im *Wahren*, in der *Wahrheit*. Menschsein heißt, und mag die Lage noch so ausgefallen sein, nicht nur, aber unter anderem: zu Unverborgenem sich verhalten.

2. Und gerade deshalb kann sich nun die Frage erheben (von wem gestellt?), *was* das sei, das da in dieser Lage dem Menschen unverborgen ist. Antwort: das, was er geradezu, unmittelbar, ohne weiteres Zu-tun, wie es sich gerade gibt, *vor* sich hat; hier also: die *Schatten* der Dinge, die sie im Schein des Feuers hinter ihm auf die vor ihm stehende Wand werfen. Doch diese Kennzeichnung des Unverborgenen bedarf sogleich einer näheren Bestimmung.

3. Die Gefesselten *sehen* zwar die Schatten, aber nicht *als* Schatten von etwas. Wenn wir sagen: die Schatten sind ihnen das Un-verborgene, so ist das zweideutig und sagen wir im Grunde bereits *zu viel*. Was sie vor sich haben, bezeichnen nur wir, die wir die ganze Lage schon übersehen, als Schatten. Warum können das nicht auch die Gefesselten? Weil sie nichts wissen von einem Feuer, von etwas, was einen Schein, ein Licht gibt, in dessen Helle allererst so etwas wie Schatten geworfen werden, ein anderes sich abschatten kann, und weil sie nichts wissen von Dingen und Menschen, die im Licht einen Schatten werfen können. Wenn wir daher (unter 2) sagten, »*was* das sei«, was da unverborgen ist, könne *gefragt* werden, so ist das keine Frage, die die Gefesselten stellen könnten; denn es liegt im Wesen ihres Daseins, daß ihnen gerade *dieses* Unverborgene, das sie vor sich haben, *genügt*, – so sehr, daß sie auch nicht wissen, *daß* ihnen das genügt. Sie sind dem hingegeben, was ihnen *unmittelbar* begegnet.

4. Platon bemerkt ausdrücklich: φῶς δὲ αὐτοῖς πῦρὸς ἄνωθεν καὶ πρόρωθεν κἀόμενον ὄπισθεν αὐτῶν. *Helle* aber, »Licht«, haben sie zwar in der Höhle, jedoch von hinten. Die Gefangenen haben kein Verhältnis zum Licht *als* Licht, denn sie sehen auch nicht das Feuer, das das Licht verbreitet. Hier schon, und für das Verständnis des ganzen Gleichnisses (aller folgenden Stadien), ist der Unterschied zu beachten zwischen πῦρ, Feuer (der Lichtquelle), und φῶς, Helle; dem entspricht im Lateinischen: lux und lumen. »Licht« ist zweideutig: 1) die Kerze, die brennt, die Quelle der Helle; 2) Helle, das Gegenteil von Dunkel. Die Menschen haben kein Verhältnis zum Licht, sie kennen überhaupt nicht den Unterschied von Licht und Dunkel und verstehen deshalb auch nicht so etwas wie Schatten, der (durch Helle) von einem anderen Körper geworfen wird. All dies, Dinge, die Schatten werfen, Feuer, das Schatten ermöglicht, ist ὄπισθεν, in ihrem Rücken, im Unterschied zu τὸ πρόσθεν, dem, was sie vor sich sehen. Nur dieses ist das Unverborgene, jenes das Verborgene. Menschsein heißt hier mithin unter anderem

auch: im *Verborgenen*¹ stehen, von *Verborgendem* umgeben sein.

5. Was die Menschen da unverborgen vor sich haben, ist für sie kein Schein von irgendetwas anderem, sondern sie würden gar nicht zögern, ohne weiteres das vor ihnen als τὰ ὄντα, das *Seiende*, anzusprechen, – gesetzt nämlich, sie könnten sich untereinander über das Gegebene bereden². Damit ist gesagt: der Mensch nimmt das ihm je Un-verborgene (das, was sich vor ihm darbietet) ganz von selbst als das Seiende; ja der Mensch ist nichts anderes als *das* Seiende, das sich zu solchem verhält, das ihm das Seiende ist. (Ein Tier und eine Pflanze oder gar ein Stein verhalten sich nie zu Seiendem.)

Aber das Verhalten dieser Gefangenen zum Unverborgenen ist ein so eigentümliches, daß wir es auch jetzt noch nicht ganz erfaßt haben. Es bedarf eines letzten:

6. Auch von sich selbst und den Anderen, den Mitgefesselten, sehen sie nur Schatten: das, was ihnen gegenüber ist. Sie haben gar kein Verhältnis zu sich selbst. Sie kennen kein Ich-selbst und kein Du-selbst. Sie sind vielmehr in der jetzt geschilderten Lage ganz befangen in dem Vor-ihnen; und dieses Vor-ihnen nennt Platon τὸ ἀληθές, das *Unverborgene*. Aber nach allem müssen wir jetzt auch hier hinzufügen: dieses Unverborgene begegnet den Gefesselten nicht *als* Unverborgenes. So wenig wie der Unterschied von Schatten und schattenwerfenden wirklichen Dingen, so wenig wie der Unterschied von Licht und Dunkel, so wenig ist auch der Unterschied von Unverborgenheit und Verborgenheit *als* dieser Unterschied für die Gefangenen da. Dieses «Nicht-da» der Unterscheidung macht es, daß der Mensch in der Höhle, wie wir sagen, »ganz weg« ist, – befangen von etwas und gefangen darin, gefesselt. Aber, wie wir sehen, selbst zu dieser Befangenheit, selbst zu diesem völ-

¹ (Hg.: nur Mitschrift:) im Unverborgenen zu diesem sich verhalten und zugleich von Verborgendem umgeben sein, so sehr, daß auch das Unverborgene *als* ein solches gar nicht verstanden wird.

² διαλέγεσθαι: miteinander (unter sich) durchsprechen das Begegnende (vgl. »Dialektik«). »Rede« und *Sein*!

ligen Weg-sein gehört am Ende Unverborgenheit, Licht, Seiendes.

Nach all dem ist es nicht verwunderlich, daß Glaukon, dem dieses Bild dargestellt wird, es ἄτοπον findet: etwas, das keinen Ort und Platz hat, nirgends unterzubringen, aus-gefallen, d. h. was herausfällt aus dem Üblichen, Alltäglichen, Geläufigen (Augenschein, Hörensagen, Gerede). Und doch ist es, nach der Versicherung des Sokrates, nur ein Bild der alltäglichen Lage des Menschen, die dieser, eben weil er *nur* den Maßstab der Alltäglichkeit hat, in ihrer Befremdlichkeit gar nicht zu sehen vermag. Inwiefern in diesem Bilde (d. h. im ersten Stadium) ein Wink gegeben ist in das Wesen der Wahrheit der Alltäglichkeit des Menschen, wird später zu zeigen sein. Das ahnen wir vielleicht, ohne daß wir es im einzelnen schon scharf sehen.

Sofern das erste Stadium, für sich genommen, das Stadium eines Gleichnisses, eines Sinnbildes, ist, gibt es uns schon einen Wink, – zwar nicht einen, der Einblick in das *Wesen* der Unverborgenheit selbst bedeutete, aber einen Wink dahin, daß überhaupt in dieser Lage irgendwie Unverborgenheit da ist. Das heißt nur, daß die Unverborgenheit von etwas, *wozu* sich der Mensch verhält, zum Dasein des Menschen gehört (als *Anzeige* seiner Lage). *Wie* diese Unverborgenheit in ihrem Wesen zu verstehen ist, bleibt dunkel. Wir erhalten keinen Einblick in das *Wesen* des Menschen. Uns kommt es fürs erste darauf an, zu sehen, daß da im vorhinein und *wie* von vornherein die ἀλήθεια in der Mitte steht.

Zu diesem Zwecke können und müssen wir nur das eine tun: erst einmal all das einfach aufsammeln, was sich da in dieser Lage *zugleich* mit dem ἀληθές zeigt. Wir wollen versuchen, alle die wesentlichen Momente aufzuzählen, die offenbar mit-spielen bei diesem merkwürdigen Faktum, daß dieser Mensch bei aller Absonderlichkeit seiner Lage das Unverborgene oder, wie wir unangemessen sagen, das Wahre vor sich hat. Es zeigten sich:

1. τὸ ἀληθές, das Unverborgene;

2. σκιαί, Schatten;
3. δεσμῶται, Gefangene: das Gefesseltsein der Menschen;
4. πῦρ und φῶς, Feuer und Licht: Helle;
5. die Gefesselten sind ohne Verhältnis zum Licht und den Dingen, die ὄπισθεν, hinter ihnen, ein Verborgenes sind;
6. die Menschen haben kein Verhältnis zu sich selbst und zu den Anderen, sie sehen von sich nur die Schatten;
7. das Unverborgene wird ganz von selbst für das Seiende, τὰ ὄντα, gehalten;
8. die Unterscheidung zwischen Verborgenem und Unverborgenem, Schatten und wirklichem Ding, Licht und Dunkel ist nicht da.

Sind das alles nur zufällige Momente, die vielleicht zur anschaulichen Ausmalung der Lage beigezogen werden, oder gleichsam Bestandstücke, die das Wesen des ἀληθές, der Wahrheit als Unverborgenheit, mit aufbauen? Steht all das Aufgezählte in einem inneren Zusammenhang? Ist gar die *Einheit* dieses Zusammenhangs, das Zusammenhaltende, nichts anderes als das ἀληθές, die Unverborgenheit?

Aber bevor wir diese Frage stellen, wollen wir uns noch einmal ganz in die Lage der Gefangenen selbst versetzen, was im Grunde nicht schwerfällt. Wenn wir uns ganz auf das erste Stadium beschränken, es gleichsam *mitmachen*, sehen wir nichts von einem solchen Zusammenhang, ja im Grunde wissen wir dann nicht einmal von den einzelnen aufgezählten Momenten, sondern wir sind ganz befangen und ganz nur Auge für das an der Wand sich Abspielende. Das ist gleichsam die Welt schlechthin. Die Befangenheit zeigt sich darin, daß eben, wie wir jetzt sehen, ein so Gefangener seine Lage gar nie schildern könnte, wie sie im Bilde dargestellt wird. Ja er weiß noch nicht einmal, daß er in einer »Lage« ist. Auf Befragen erzählt er immer nur von den Schatten, – die er zwar nicht *als* Schatten kennt. Er weiß sich an seinem, dem einzigen und rechten Orte und läßt sich von dem, was ihm das offenbar Seiende ist, nicht wegrücken. Er würde jede solche Zumutung

für verrückt erklären. Aber es heißt eben doch schon (das ist nicht oft genug zu sagen) τὸ ἀληθές, und dabei gibt es nichts von Angleichung und Richtigkeit und Übereinstimmung.

B. Das zweite Stadium (515 c 4–515 e 5):

Eine »Befreiung« des Menschen innerhalb der Höhle

– Σκόπει δὴ, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἶη φύσει¹, εἰ τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἂν οἶε αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἶε αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἠγεῖσθαι τὰ τότε ὀρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;

– Πολύ γ', ἔφη.

– Οὐκοῦν κἄν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων;

– Οὕτως, ἔφη.

» – Fasse also nun ins Auge, sagte ich, eine Lösung von den Fesseln und eine Heilung der Einsichtslosigkeit [in der die Gefangenen sich befinden]. Verfolge, was dabei wesensnotwendig eintreten müßte, wenn ihnen folgendes begegnete. Es werde einer entfesselt und gezwungen, plötzlich aufzustehen, den Hals umzuwenden, zu gehen und gegen das Licht hinaufzublicken, er könnte aber dieses alles nur tun unter Schmerzen,

¹ So lese ich 515 c 5 mit Schleiermacher (Hg.: statt Oxford-Ausgabe εἶη, εἰ φύσει τοιάδε). Vgl. Platons Werke, übers. von Friedrich Schleiermacher, Berlin: Reimer, 3. Aufl. 1855-1862, III. Teil, 1. Band (1862), S. 232 u. Anm. S. 368.

und er wäre wegen des Geflimmers außerstande, jene Dinge anzusehen, davon er vorher die Schatten sah. All das geschehe mit ihm: was, glaubst du wohl, würde er sagen, wenn einer ihm behauptete, vorher habe er Nichtigkeiten gesehen, jetzt aber sei er dem Seienden näher und Seienderem zugewendet, so daß er richtiger sehe? Und wenn einer ihm auch noch jedes der vorbeigehenden Dinge zeigte und ihn auf die Frage, was es sei [τί ἐστίν], zu antworten zwänge, glaubst du nicht, daß er da weder ein noch aus wüßte und dafürhielte, das vormals Gesichtete sei unverborgener als das jetzt Gezeigte?

– Durchaus.

– Und wenn ihn gar einer nötigte, in das Licht selbst zu sehen, würden ihn da nicht die Augen schmerzen und würde er sich nicht abwenden und zu jenem flüchten, was anzusehen in seinen Kräften steht, und dabei die Meinung vertreten, dieses [die Schatten] sei in der Tat klarer [sichtbarer] als das, was man ihm jetzt zeigen wolle?

– So ist es.«

*§ 4. Im Mißlingen des Befreiungsversuchs hervortretende
neue Züge der ἀλήθεια*

Im zweiten Stadium *geschieht* etwas mit dem Menschen: die Fesseln werden abgenommen. Wozu führt dies Geschehnis, d. h. was bringt es notwendig mit sich? Platon betont eigens: οἷα τις εἶη φύσει, »was dabei [mit dieser Entfesselung] notwendig mitgeschieht«. *Das* nämlich will Platon eigentlich beachtet wissen: die φύσις des Menschen zu sehen, dahin geht der Wink. Wieder (wie beim ersten Stadium) ist es am Ende der Schilderung des zweiten Stadiums klar gesagt: ἡγεῖσθαι αὐτὸν τὰ τότε ὀρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα, der so Entfesselte »würde dafürhalten, das vormals Gesehene [die Schatten] sei unverborgener [wahrer] als das jetzt Gezeigte« [nämlich die Dinge im Licht selbst]. Wieder handelt es sich greifbar deutlich um das ἀληθές.

Im zweiten Stadium geschieht also etwas, was die *Unverborgenheit* angeht. Wir sahen beim ersten Stadium: das ἀληθές tritt mit anderen Momenten der Lage dieser Menschen auf, ohne daß wir deren Zusammenhang erfaßten. Jetzt aber, wo mit dem ἀληθές etwas geschieht, wo es selbst in Bewegung kommt, muß deutlich werden, ob und wie mit diesem Geschehnis auch seine *Bezüge* sich ändern, d. h. diese Bezüge selbst müssen heraustreten. Wir fragen daher im Hinblick auf das zweite Stadium: werden darin die Zusammenhänge der (bisher nur aufgezählten) Bestandstücke, die vermutlich zum ἀληθές gehören¹, und damit das ἀληθές selbst, das Wesen der Unverborgenheit, deutlicher?

Wir antworten in der Weise, daß wir wieder die Züge des Bildes schärfer nachzeichnen, dabei jetzt das zweite Stadium eben als *zweites*, also in Rückbeziehung zum ersten; somit erfährt dieses selbst eine neue, weitere Beleuchtung.

1. Das ἀληθές begegnet uns nicht nur (wie im ersten Stadium) überhaupt, und als das entscheidend Betonte, sondern jetzt ist die Rede von ἀληθέστερα (rein sprachlich ein Komparativ): von solchem, was *unverborgener* ist. Das Unverborgene kann also *mehr* oder *weniger* unverborgen sein. Gemeint ist nicht ein Mehr oder Minder der Anzahl nach (daß *mehr* Schatten unverborgen seien), sondern nach der Art und Weise, – daß anderes (als solches) unverborgener ist: die Dinge selbst, die der Entfesselte und sich Umwendende sehen soll. Die Unverborgenheit hat also Grade und Stufen.»Wahrheit« und »wahr« ist nicht etwas an sich für jedermann in jeder Hinsicht unveränderlich Gleichbleibendes, Gleich-gültiges, Gemeines. Es hat nicht jeder ohne weiteres zu jeder Wahrheit das gleiche Recht und die gleiche Kraft, und jede Wahrheit hat ihre *Zeit*. Am Ende gehört es zur Wissenserziehung, gewisse Wahrheiten dem Wissen vorzuenthalten und zu verschweigen. Wahrheit und Wahrheit ist nicht einfach dasselbe.

¹ Vgl. oben S. 28 f.

2. Der Fortgang vom ersten Stadium zum zweiten bringt eine zweite Unterscheidung mit sich. Er ist ein *Übergang*; indem gewissermaßen das zuerst Gesehene (die Schatten) stehen gelassen wird und der Entfesselte sich davon wegwendet, geschieht ein Auseindertreten des vordem *Gesichteten* und des jetzt *Gezeigten* (im Text scharf unterschieden: τὰ τότε ὁρώμενα – τὰ νῦν δεικνύμενα). Das Unverborgene tritt auseinander: dort die *Schatten*, hier die *Dinge*, ein Zweierlei, – aber zusammengehalten dadurch, daß beides zugänglich (offenbar) ist.

3. Aber dieses beides, was da auseinandertritt (die Schatten und die wirklichen Dinge), wird verschieden beurteilt. Für den vorher Gefesselten sind τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα, die Schatten (das sich geradezu Zeigende) das Wahrere, das Unverborgener, Hellere, Anwesendere. Umgekehrt sagt ihm derjenige, der ihn befreite, τὰ νῦν δεικνύμενα, die Dinge selbst und die Menschen, seien μᾶλλον ὄντα, mehr seiend, *seiender*. Das Seiende hat ebenfalls *Grade*! Seiend und seiend ist nicht ohne weiteres dasselbe. Und so ist nicht nur die Beurteilung des vormals Gesehenen und des jetzt Gezeigten verschieden, sondern auch die Art und Weise, wie das Urteil *gefaßt* wird, ist charakteristisch verschieden; dort: das vormals Gesehene ist *unverborgener*, hier: das jetzt Gezeigte ist *das Seiendere*. Dort ein Mehr an Unverborgenheit – hier ein Mehr an Seiendem. Hängt beides zusammen? Offenbar. Denn was unverborgen genannt wird, *ist* das Seiende und wird für das Seiende genommen (vgl. schon das erste Stadium). Je mehr das Unverborgene unverborgen ist, um so näher kommen wir dem Seienden (μᾶλλον ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος). Also hängt das Näherkommen zum Seienden mit der Steigerung der Unverborgenheit des Seienden zusammen und umgekehrt. Die *Nähe* zum Seienden, d. h. das Da-bei-sein des Da-seins, die innere Nähe des Mensch-seins zum Seienden (bzw. die Ferne), der *Grad* seiner Unverborgenheit, die *Steigerung* des Seienden selbst als eines Seienden, – diese drei sind in sich verkettet. Vor allem müssen wir festhalten: das Seiende tritt auseinander in mehr oder weniger Seiendes. Es

gibt »Seienderes«. Nähe und Ferne zum Seienden verändert das Seiende selbst.

4. Die Nähe zum Seienden, wie sie für das zweite Stadium beansprucht wird, hat aber nun noch eine andere, eigentümliche Folge: ὁ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει. »Wer [wie der Entfesselte] zugewendet ist zu dem Mehr-seienden [zu dem, was seiender ist als anderes, also zum eigentlicher Seienden], der sieht *richtiger*.« ὀρθός, ὀρθότης, »Richtigkeit« taucht auf, und zwar ebenfalls im Komparativ, in einer Steigerung: es gibt *Grade*. Die Richtigkeit des Sehens und Besehens der Dinge, und damit des Bestimmens und Aussagens, *gründet* in der jeweiligen Weise der Zuwendung und Nähe zum Seienden, d. h. in der Art, *wie* jeweils das Seiende unverborgten ist. Die Wahrheit als Richtigkeit gründet in der Wahrheit als Unverborgenheit. Wir sehen jetzt schon, wengleich roh genug, erstmals einen *Zusammenhang* zwischen den beiden Wesensformen (Wahrheitsbegriffen) auftauchen, die wir anfangs nur nebeneinanderstellten und getrennt entfalteten. Wahrheit als Richtigkeit der Aussage ist gar nicht möglich ohne Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden. Denn das, wonach die Aussage sich richten muß, um richtig werden zu können, muß zuvor schon unverborgten sein. Das sagt: nimmt man das Wesen der Wahrheit ausschließlich als Richtigkeit der Aussage, so ver-rät man damit, daß man nicht einmal das versteht, was man da als Wesen der Wahrheit in Anspruch nimmt. Man steht nicht nur vor einem *abgeleiteten* Begriff der Wahrheit, sondern weil man die Herkunft dieses abgeleiteten Begriffs nicht sieht, beruft man sich auf eine Halbheit, – die dadurch nicht ganz wird, daß jedermann sie mitmacht. Umgekehrt: man *wird* erst dann das *Wesen* und die *eigene Notwendigkeit* dieser abgeleiteten Wahrheitsform, der Wahrheit als Richtigkeit², fassen können, wenn Wahrheit qua Unverborgenheit geklärt und *ihre* Notwendigkeit begründet ist, also wenn man eben die Ablei-

² ὀρθός (rectus – Recht): gerade-zu, ohne Umschweife, ohne Umwege; nicht über die Schatten, die Sache selbst.

tung und die Herkunft selbst aufzuklären und zu begründen in stande ist, welche Ableitung erst möglich wird, wenn man die Herkunft sieht. Das liegt in dem klaren und einfachen Satz Platons: »wer dem Mehr-seienden zugewendet ist, sieht und sagt richtiger.« Dies ist ein entscheidender Schritt zur Lösung des Problems des Verhältnisses der zwei Begriffe von Wahrheit.

5. Allein, wie gesagt, *was* das Wahrere und was das Seiendere sei, darüber ist das Urteil nicht ohne weiteres einstimmig. Im Gegenteil: die Beurteilungen und Schätzungen laufen einander entgegen. Woran liegt das? Wonach schätzt der Entfesselte, wenn er zu den Schatten zurückwill und *sie* als das Unverborgeneren anspricht? Weil er sie für das Seiende hält. Und weshalb das? Dort, den Schatten zugewendet, hat er kein Geflimmer vor den Augen, was eintritt, wenn er ins Licht sehen muß; er hat keinen Schmerz in den Augen, und vor allem: dort bei den Schatten bewegt er sich in dem, ἀ δύναται, was er vermag, was ihm keine Mühe macht, was gleichsam von selbst geht. Dort bei den Schatten, in den Fesseln, ist das Gangbare und was sich von selbst gibt, das »Gang und Gäbe«, was keine Anstrengung verlangt und keine Hemmung, keine Rückschläge, keine Wirrung bringt und wo jedermann ihm zustimmt. Hauptmaßstab seiner Schätzung der höheren oder geringeren Unverborgenheit ist Erhaltung der Ungestörtheit des geläufigen Dahintreibens, nicht ausgesetzt irgendeinem Ansinnen und Verlangen, einer Forderung oder einem Befehl.

6. Was *verlangt* andererseits die Zuwendung zu den Dingen selbst? Lösung von den Fesseln; aber das ist nur die *Einleitung* der Befreiung. Es sollen folgen die Umwendung, die Zuwendung zum Licht. Diese Befreiung versagt. Sie kommt nicht zur Ausführung. Beweis: der Entfesselte will zurück in seine frühere Lage! Weshalb? Woran scheitert diese versuchte Befreiung?

7. Weil die Lösung der Fesseln, das Aufstehen, das Sichumwenden, das Ins-Licht-blicken *plötzlich* (ἐξαίφνης) geschehen sollen, kann die Befreiung (λύσις) nicht zu einer ἴασις τῆς ἀφο-

σύνης werden, zur Heilung von der *Einsichtslosigkeit*. Ἀφροσύνη, so nennt Platon den Zustand der Gefangenen, ist der Gegenbegriff zu φρόνησις, σωφροσύνη. Φρόνησις ist für Platon der Titel für Erkenntnis überhaupt, d. h. Erfassen des Wahren, Umsicht *und* Einsicht, bezogen auf Welt *und* Selbst, beides in Einheit. Ich betone das, weil dann bei Aristoteles der Begriff φρόνησις ganz anders, und vor allem verengt, gefaßt ist. Wo diese fehlt, wo dem Menschen alles, Welt und Selbst, schattenhaft ist, ist kein Verhältnis zum *eigentlich* Wahren, Unverborgenen. Ἀφροσύνη ist der Zustand der Einsichts- und Umsichtslosigkeit, in dem der Mensch vom Wahren in jeder Hinsicht entfernt ist, keine Umsicht in der Welt und keine Einsicht in sich selbst hat. Da fehlt dem Menschen etwas, er ist krank, da ist Heilung notwendig. Heilung setzt aber voraus rechte Erfassung der Krankheit. Dazu kommt es nicht bei solcher Entfesselung. Der Entfesselte kennt ja sein früher Gesehenes nicht *als* Schatten; stattdessen wird er einfach von dem damals Gesichteten weg vor die im Licht flimmernden Dinge gestellt. Diese können ihm nur ein irgendwie anderes sein gegenüber dem Früheren. Durch dieses bloße Anders entsteht lediglich Verwirrung. Das ihm Gezeigte gewinnt keine Eindeutigkeit und Bestimmtheit. Daher will der Entfesselte zurück in die Fesseln.

8. Das Abnehmen der Fesseln ist daher keine wirkliche Befreiung des Menschen. Es bleibt äußerlich, greift den Menschen nicht an in seinem eigenen Selbst. Nur Umstände wechseln, aber nicht wandelt sich sein innerer Zustand, sein Wollen. Der Entfesselte *will* zwar, aber zurück in die Fesseln. Er will, so wollend, das Nichtwollen: er will nicht selbst beteiligt sein. Er weicht aus und zurück vor einer Zumutung, in der von ihm ein völliges Aufgeben seiner bisherigen Lage verlangt wird. Er ist überdies weit davon entfernt, zu verstehen, daß der Mensch jeweils nur das und nur so viel *ist*, wie er sich zuzumuten die Kraft hat.

Mit dem Versagen dieser Befreiung endet das zweite Stadium. Die Befreiung mißlingt, weil der zu Befreiende sie nicht

begreift. Die Befreiung ist nur eine echte, wenn er selbst darin frei wird, d. h. zu sich selbst und in den Grund seines Wesens zu stehen kommt.

Wir wiederholen unsere Leitfrage: was sagt uns das zweite Stadium über die ἀλήθεια? Erfahren wir etwas Positives über das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit? Kommen wir überhaupt über das hinaus, was das erste Stadium bereits zeigte: daß mit dem ἀληθές verschiedene andere Momente zusammengehen? Sehen wir gar schon einen inneren Bezug zwischen diesen?

Das Geschehnis des zweiten Stadiums ist ein Mißlingen. Was mißlingt eigentlich? Dies, daß der Gefesselte und Entfesselte auf die Unverborgenheit als solche stößt. Er kommt nicht zu ihr. Aber sagt Platon nicht, die Gefangenen seien von Kindheit auf vor das ἀληθές, das Unverborgene, gestellt? Gewiß; aber nicht vor das Unverborgene *als* Unverborgenes. Sie wissen nicht davon, daß und wie das Unverborgene, dem sie zugetan sind, ein solches *ist*, – daß da so etwas wie Unverborgenheit *geschieht*. Dieses Geschehen der Unverborgenheit ist auch für den Entfesselten nicht da. Woran zeigt sich das? Er kann nicht unterscheiden zwischen den Schatten und den Dingen, Unverborgenem und Unverborgenem hinsichtlich seiner *jeweiligen* Unverborgenheit.

Allein, wir sagten doch, der Unterschied trete auseinander? Gewiß, der Unterschied zwischen Schatten und wirklichen Dingen meldet sich; doch der Entfesselte *vollzieht* nicht die Unterscheidung, kann den auseinandertretenden und so nahegelegten Unterschied als solchen nicht fassen und wirklich vollziehen, sich nicht dazu in ein *Verhältnis* bringen. Der Unterschied aber *geschieht* im *Vollzug* der Unterscheidung. Die Unterscheidung vollziehen wäre Mensch-sein, Existieren.

Daß der Unterschied sich lediglich *meldet*, woran liegt das? Das können wir nicht ohne weiteres sagen. Wir können nur *sehen*: die eingeleitete Befreiung mißlingt. Wir können daraus jetzt nur die Vermutung entnehmen, daß das Geschehen und

Dasein von Unverborgenheit als solcher zusammenhängt mit der *Befreiung* des Menschen, genauer: mit dem *Gelingen* der Befreiung, d. h. mit dem eigentlichen *Frei-sein*. Und wir können noch eines vermuten: das Gelingen der Befreiung muß in der Gegenrichtung zum Mißlingen liegen. Das Mißlingen zeigt sich im Zurück-wollen in die Fesseln, *weg vom Licht*. Die Gegenrichtung, in der die Befreiung zu Ende kommt, ist also angezeigt durch das Hin-zum-Licht, Frei-werden als Sich-zum-Licht-stellen. In der Zuwendung zum Licht soll das Seiende seiender werden, das Unverborgene unverborgener!

Damit ist deutlich angezeigt: das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit gehört in den Zusammenhang zwischen Freiheit, Licht und Seiendem, genauer: dem Frei-sein des Menschen, dem Ins-Licht-sehen und dem Verhalten zu Seiendem. Freiheit, Licht, Seiendes, Unverborgenheit sind nicht wie einzelne Dinge, Stücke und Momente aufeinander bezogen, – sondern? Ja, so fragen wir wieder: welches ist der *Zusammenhang*, den wir suchen? Den uns das zweite Stadium noch nicht zeigt, der uns aber im dritten Stadium des Gleichnisses vor Augen tritt. Ob es eine Antwort gibt?

C. Das dritte Stadium (515 e 5-516 e 2):
Die eigentliche Befreiung des Menschen zum
ursprünglichen Licht

– Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάπτους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελεύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνασθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, ἀγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄραν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

– Οὐ γὰρ ἂν, ἔφη, ἐξαίφνης γε.

– Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἂν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾶστα καθορῶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτὰ: ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶν

θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρον τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου.

– Πῶς δ' οὐ;

– Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναται' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.

– Ἀναγκαῖον, ἔφη.

– Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἦδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὄρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

– Δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκείνα ἔλθοι.

– Τί οὖν; ἀναμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμοτῶν οὐκ ἂν οἶε αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἔλεειν;

– Καὶ μάλα.

– Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ δξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἦξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνους τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὀμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι, »ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ« καὶ ὀτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;

– Οὕτως, ἔφη, ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως.

» – Wenn aber nun einer ihn mit Gewalt durch den holperigen und steilen Aufgang der Höhle schleppte und nicht von ihm abließe, bis er ihn in das Licht der Sonne hinausgezogen hätte, würde da der Verschleppte nicht Schmerzen empfinden und sich sträuben? Und würde er nicht, sobald er in die Helle käme, die Augen voll eines Glanzes, außerstande sein, auch nur eines von dem zu sehen, was ihm jetzt als das Unverborgene angesprochen wird?

– Nein, wenigstens nicht plötzlich.

– Einer Gewöhnung, meine ich, bedürfte es, wenn er das, was oben ist, sehen soll. Und zunächst freilich würde er [bei dieser Gewöhnung] am leichtesten die Schatten ansehen können und danach im Wasser den widergespiegelten Widerschein von Menschen und anderen Dingen, später aber sie [die Dinge] selbst. Von diesen aber wieder wird er leichter bei Nacht das am Himmel Befindliche und das Himmelsgewölbe selbst betrachten, hinblickend in die Helle der Sterne und des Mondes, leichter nämlich als bei Tage die Sonne und ihr Licht.

– Gewiß.

– Schließlich, meine ich, wird er in den Stand kommen, nicht nur den Widerschein von der Sonne im Wasser und anderswo, sondern die Sonne selbst als sie selbst an ihrem eigenen Ort anzublicken und zu betrachten, wie beschaffen sie sei.

– Notwendig.

– Und danach wird er auch schon über sie zu dem Ergebnis kommen, daß sie es ist, die die Stunden gewährt und die Jahre und alles verwaltet, was seinen sichtbaren Ort hat, daß sie auch der Grund von allem jenem ist, was sie in der Höhle in gewisser Weise sehen.

– Offenbar würde er zu diesem *nach* jenem gelangen.

– Was nun, wenn er sich der ersten Behausung erinnerte und des dort maßgebenden Wissens und der damals mit ihm Gefesselten? Glaubst du nicht, er würde sich selbst glücklich preisen ob des Umschlags, jene aber bedauern?

– Gar sehr.

– Wenn sie aber damals [am damaligen Aufenthaltsort in der Höhle] gewisse Ehren, Lobsprüche und Auszeichnungen untereinander festgesetzt hätten für denjenigen, der am schärfsten das Vorbeigehende sieht und am meisten im Gedächtnis behält [im Bezirk des Schattenhaften], was davon zuerst und was später und was gleichzeitig vorüberzukommen pflegt, der also aufgrund davon am ehesten imstande ist, das vorauszusagen, was kommen wird, – glaubst du, es würde ihn

nach jenem verlangen und er würde diejenigen beneiden, die bei jenen in der Höhle in Ansehen und Macht stehen? Oder wird er viel lieber das erdulden, wovon Homer sagt: ›einem anderen unbegüterten Manne um Lohn zu dienen¹? Wird er nicht eher all dieses auf sich nehmen als jenes für das Wahre halten und auf jene Art leben?

– Ja, meine ich, er würde eher alles andere über sich ergehen lassen, als auf jene Weise ein Mensch zu sein.«

§ 5. Der Aufstieg des Menschen aus der Höhle ans Licht der Sonne

Die Darstellung des dritten Stadiums ist umfänglicher als die der anderen. Mit diesem Stadium gelangt das geschilderte Geschehen ins Ziel. Damit ist gesagt: nicht ein Abnehmen der Fesseln innerhalb der Höhle, sondern das Hinaussteigen aus der Höhle ans Licht des Tages, weg überhaupt vom künstlichen Licht in der Höhle hin zur Sonne, ist echte Befreiung.

Zunächst fällt, im Vergleich zum vorigen Stadium, auf: die mißlungene Befreiung kommt im dritten gar nicht mehr vor, wird nicht wieder versucht, und zwar nicht darum, weil sie unvollkommen wäre, sondern weil sie überhaupt keine Befreiung ist. Was bedeutet das? Es ist entscheidend, dieses völlige Aufgeben des ersten Versuches, und das heißt die Art des Übergangs vom zweiten zum dritten Stadium, recht zu verstehen. Daß der erste Versuch der Befreiung nicht mehr aufgenommen wird, zeigt sich vor allem darin, daß das Licht und das Feuer in der Höhle einfach übergangen wird. Das Ins-Licht-sehen, wenn es nur ein Licht ist, genügt nicht; Licht und Licht ist nicht dasselbe. Daher unsere Überschrift: die *eigentliche* Befreiung des Menschen zum *ursprünglichen* Licht.

¹ Odyssee XI, 489 f.

a) Stufen der Unverborgenheit außerhalb der Höhle

Auch dieser Übergang führt zu einem ἀληθές: τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ, – dem »nunmehr«, so (in der Freiheit), »als unverborgen Angesprochenen«. Wir können jetzt, da in *jedem* Stadium das ἀληθές an entscheidender Stelle gesagt wird, nicht mehr daran vorbeikommen, daß es sich im *ganzen* Gleichnis vorwaltend um die ἀλήθεια handelt¹. Warum, wissen wir noch nicht. Wissen wir es, dann verstehen wir zugleich ihr Wesen. Zunächst sehen wir nur: je nach Lage und Stellung des Menschen² ist das Wahre (das Unverborgene) ein anderes. Es gilt fürs erste wieder, ohne Rücksicht auf das in den beiden vorigen Stadien je »unverborgen« Genannte, das *jetzt* als unverborgen Angesprochene auseinanderzulegen. Was geschieht hier an Charakteristischem?

1. Der Übergang zu dem jetzt (außerhalb der Höhle, in der Freiheit) Unverborgenen geschieht βίᾳ (mit Gewalt). Die Befreiung im Sinne der Herauskehrung ans Licht der Sonne ist eine *gewaltsame*. Zur Erreichung des jetzt Unverborgenen gehört Gewalttätigkeit, – daher das ἀγανατεῖν, das Widerstreben, zumal der zu befreiende Mensch auf einem beschwerlichen, holprigen Weg hinaufgezwungen wird. Der Aufstieg verlangt Arbeit und Anstrengung und bereitet Mühe und Leiden.

2. Weder die Lösung der Fesseln noch das bloße Hinaussteigen aus der Höhle genügt schon. Unumgänglich ist die σνήθεια: im Unterschied zu der Art der Befreiung im zweiten Stadium, dem plötzlichen Herumreißen, jetzt (außerhalb der Höhle) ein *langsames Vertrautwerden*, – nicht so sehr mit den Dingen, sondern mit dem Leuchten und der Helle selbst. Zunächst werden die Augen nur überflutet vom Glanz des Sonnenlichtes; erst langsam entwöhnt sich (in der Helle also) das ans Dunkel gewöhnte Auge der Dunkelheit. Zunächst sieht der Befreite trotz, ja wegen der Helle gar nichts von dem, was da

¹ ja und nein.

² also der Mensch maßgebend.

jetzt im Licht und als Leuchtendes unverborgten ist und als unverborgten beansprucht wird.

3. Diese Umgewöhnung des Blicks vom Dunkel ins Helle vollzieht sich nun im Durchlaufen verschiedener Bezirke. Zunächst noch sucht der das Dunkel und die Schatten liebende Blick all das auf, was außerhalb der Höhle noch am ehesten eine gewisse Verwandtschaft mit dem Dunkel hat, jenes, was auch hier nicht die Dinge selbst gibt, sondern nur Widerschein, seien es Schatten oder Spiegelungen. Erst von da kommt der Blick zu den Dingen selbst, – auch dann aber sieht der Befreite wieder zunächst besser bei Nacht, wo sich der Blick langsam gewöhnt, das Leuchtende selbst zu sehen, – das mattere Licht, den nicht blendenden Schein der Sterne und des Mondes, und erst dann, wenn er damit vertraut ist, vermag er die Dinge bei Tag im Licht der Sonne zu besehen, dann das Licht selbst und zuletzt die Sonne als das *Licht-gebende*, – als das, was die *Zeit* gibt, von der alles Seiende ist, als das, was alles *verwaltet* und *durchwaltet*, was sogar Grund ist des in der *Höhle* Sichtbaren, der dortigen Schatten und des dortigen Lichtes und Feuers.

4. Die eigentliche Befreiung beruht nicht nur auf einer Gewalttätigkeit, sie erfordert zugleich eine Ausdauer und einen langen Mut, der ausreicht, um die einzelnen Stufen des Vertrautwerdens mit dem Licht wirklich zu durchlaufen, – den ausgreifenden Mut, der warten kann, dem Rückschläge nichts anhaben, der weiß, daß in allem echten Werden und Wachsen keine Stufe übersprungen werden kann, daß leere Betriebsamkeit ebenso nichtig und verhängnisvoll ist wie blinde Begeisterung.

5. Der so (in seinem eigenen Selbst) Umgewöhnte sichert sich, durch ein solches Freiwerden für das Licht, d. h. Vertrautwerden mit und zum Licht, einen neuen Standort. Er will jetzt nicht mehr zurück, weil er jetzt das Schattenhafte des ganzen Höhlendaseins, den Schein der dort herrschenden Betriebsamkeit, des dort verteilten Ruhmes durchschaut.

Das alles ist *im Bild* deutlich. Aber wohin *winkt* dieses Sinn-Bild? Was das Gleichnis will, ist nicht gesagt. Was sollen wir unter diesem Aufenthalt des Befreiten außerhalb der Höhle *verstehen*, wenn doch das Dasein in der Höhle schon das alltägliche, wirkliche Tun und Treiben des Menschen, also gerade das in der Sonne, versinnbildet?

Platon gibt selbst an einer späteren Stelle (517 b ff.) die Deutung des ganzen Gleichnisses. Die Höhle, sagt er, meint im Bild unsere Erde unter dem Himmelsgewölbe. (Wir müssen dabei bedenken, daß die Griechen sich die Erde vorstellten als flache Scheibe, über die der Himmel gewölbt ist, so daß der Mensch sich tatsächlich in einer Höhle bewegt.) Das Feuer in der Höhle meint die Sonne, der Schein des Feuers das Sonnenlicht. Die Schatten, das ist das Seiende, die Dinge, die wir unter dem Himmel sehen, mit denen wir uns so gemeinhin zu schaffen machen. Wir, die Gefesselten, sind die an die Selbstverständlichkeit gebundenen und allein von ihr geradewegs geleiteten Menschen. Das Außerhalb der Höhle, das Darüberhinaus, τὰ ἄνω, das Obere aber ist das Bild des Ortes der Ideen, eines ὑπερουράνιος τόπος, über dem Himmelsgewölbe (im Bild gesprochen: der oberhalb des Gewölbes der Höhle ist). Und die außerhalb der Höhle leuchtende Sonne ist das Sinnbild der höchsten Idee, der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, die man kaum zu erblicken sich getraut: μόγις ὀρᾶσθαι (517 b).

b) Vier Fragen zu den am Geschehnis der Befreiung sichtbaren Bezügen der ἀλήθεια

Ja, *verstehen* wir mit dieser Platonschen Erläuterung das Wesen der ἀλήθεια? Gewinnen wir damit eine Einsicht in das, was da jeweils im alltäglichen Dasein von uns Menschen mit *einem* dieser Menschen, oder »über« ihm, *außerdem*, und gar notwendig, *geschieht*? Verstehen wir, *wozu* der Mensch mit Gewalt zwar befreit werden kann, wohin er dann aber *von selbst* sich umgewöhnen soll, um die Unverborgenheit des Seienden

zu gewinnen? Ideen, die Idee des Guten: was soll das? Was hat die Idee mit der Wahrheit zu tun und vollends mit all dem, was uns bereits an unbegriffenen Bezügen entgegentrat: zwischen ἀλήθεια und Freiheit, Licht, Seiendem, Graden des Seienden?

So klar gezeichnet das Gleichnis sein mag, so einfach und deutlich sogar die Platonsche Deutung sich ausnimmt, – verstehen wir viel oder auch nur wenig davon? Auch hilft nicht der Ausweg, daß wir fragen, wie Platon selbst das Gleichnis deutet. Wir finden dann nur, daß er die Sachlage umschreibt und die Lage des Befreiten insofern erläutert, als er sagt: der *Ort* des Befreiten ist über dem Himmel, in diesem Ort gibt es Ideen und darunter eine höchste Idee. Was das alles bedeutet, erfahren wir nicht. Wir verstehen zunächst gar nichts, zumal wenn wir bedenken, daß es sich um eine Geschichte handelt, die mit dem *Menschen* geschieht. Mit dem Menschen? Wer ist das? Wir selbst und *nur* wir. Jeder selbst, sofern er jetzt *ist*, d. h. sofern er jetzt durch Platon vor dieses Gleichnis gestellt wird und sich vor dieses *Geschehnis* stellen *läßt*. Also *nicht* die, die jetzt eine Vorlesung bei Heidegger hören; die werden nach einigen Wochen schon genug haben und so verschwinden, wie sie gekommen sind. Aber wenn einer bis zur letzten Stunde des Semesters regelmäßig dasitzt, – ist es ein Beweis, daß er sich von diesem Gleichnis hat *stellen* lassen? Nein, und am allerwenigsten kann es durch ein Examen bewiesen werden, ist also überhaupt nicht zu beweisen, – aber zu *bewahrheiten*: ja! Wie und vor wem und wann und wo und wie weit, das weiß nur jeder selbst. Darin allein besteht die geheimnisvolle »Wirkung« einer Philosophie, – wenn sie überhaupt wirkt.

Zunächst verstehen wir gar nichts, und deshalb *fragen* wir. Wir fragen vorläufig (nicht nur mit Rücksicht auf das dritte Stadium, sondern auch die bisher durchlaufenen Stadien): was *sagt* das alles, was im Gleichnis bisher aufgetreten ist, eigentlich? Was bedeutet es für den Menschen, d. h. für unser Dasein und sein Verhältnis zur Wahrheit als Unverborgenheit? Un-

verborgenheit im Bezug mit Freiheit, Licht, Seiendem, Ideen, der höchsten Idee des Guten? Ebenso viele Worte wie Fragen!

Wir versuchen, uns hier durchzufinden, indem wir diejenigen Bezüge herauslösen und klarlegen, die sich mit den angeführten Titeln und den durch sie angezeigten Phänomenen uns aufdrängen. Wir fragen ein Vierfaches:

1. Welches ist der Zusammenhang zwischen Idee und Licht? (§ 6)

2. Welches ist der Zusammenhang zwischen Licht und Freiheit? (§ 7)

3. Welches ist der Zusammenhang zwischen Freiheit und Seiendem? (§ 8)

4. Welches ist das aus der Einheit dieser Zusammenhänge aufleuchtende Wesen der Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit? (§ 9)

Mit der Beantwortung dieser vier Fragen, die zugleich eine Interpretation des dritten Stadiums darstellt, versuchen wir, uns zum Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit vorzutasten. Wir lassen dabei, wie Sie aus der Aufreihung der vier Fragen sehen, mit Absicht zunächst die Erörterung der höchsten Idee (der Idee des Guten) beiseite. Auch Platon selbst erörtert innerhalb des Gleichnisses diese höchste Idee nicht näher, und zwar weil sie schon vorher, im Schlußteil des VI. Buches, ausführlich besprochen wurde. Wir werden daher erst später, nach der vollständigen Auslegung des Gleichnisses, auf die Frage des Verhältnisses zwischen der ἀλήθεια und der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ zurückkommen, nicht im Sinne eines bloßen Nachtrags, sondern um damit erst das ganze Problem der Wahrheit zusammenzufassen und so auf die äußerste Spitze der Platonischen Philosophie (diese ist ja nichts anderes als Kampf der beiden Wahrheitsbegriffe) und damit einer ganz bestimmten Form der antiken Philosophie überhaupt zu orientieren. Von hier aus gewinnen wir auch allererst den Boden für die weiteren Fragen, die die Platonische Wesensbestimmung der Wahrheit als ἀλήθεια herausfordert, d. h. für die Auseinandersetzung mit Platon selbst

und damit der Lage der gesamten abendländischen Überlieferung.³

Mit den aufgestellten vier Fragen gehen wir jetzt den *Bezügen* dessen zu Leibe, was schon im ersten Stadium und seitdem sich darbot.

§ 6. Idee und Licht

Zur *ersten Frage*: welches ist der Zusammenhang zwischen Idee und Licht? Zunächst: was heißt »Idee«?

Wir sagten schon, daß wir immer die vorausgehenden Stadien gegenwärtig halten müssen; so ist es wichtig, jetzt vor allem das erste Stadium sich wieder nahezubringen.

Am Gängelband des Täglichen, dessen, was der Tag bringt, sind wir an das Gang und Gäbe hingezwungen. In solcher Zwangslage, die für uns wie Freiheit aussieht, vernehmen wir nur das Seiende. Wie können wir sagen »nur«? Was soll da noch *fehlen*, wo wir gerade im Geschäft des Tages und gleichsam als Angestellte bei der sogenannten heutigen Situation uns nicht phantastisch benehmen, auch nicht träumen, nicht in verstiegenen Plänen und unerfüllbaren Wünschen uns heruntreiben, sondern eben das Tägliche betreiben und mithelfen, daß dieser Betrieb im Gang bleibe? Können wir *mehr* tun als uns an das Seiende, Wirkliche *halten*? Allein, im Sinnbild kennzeichnet Platon eben dieses Seiende, das Alltägliche, als Schatten und gibt also den Wink, daß das Seiende um uns, so sehr wir es dafür halten, *nicht* das einzige und das *Wahre* des Seienden ist, – nicht das Seiende in seiner Unverborgenheit. Aber gibt es denn über das Seiende hinaus noch *anderes*?

a) Das Sehen des Was-seins

Gewiß mag das Seiende, das jeweils in unseren Alltag hereinragt, nicht alles Sichtbare umfassen, was ist. Es mag solches

³ Siehe Zusatz 3.

geben, das wir noch nicht kennen und nie kennen werden. Dieses unbekannte Seiende aber ist als Seiendes nur dadurch, daß wir es nicht kennen, nicht schon verschieden von dem uns bekannten und müßte, dem Sinnbild Platons entsprechend (d. h. im Gleichnis gesprochen), *auch* zu den Schatten gerechnet werden, nämlich zu denjenigen, die noch nicht vorbeigekommen sind, die sich erst künftig an der Wand zeigen, – also zu dem, was vorauszuberechnen und vorauszubereden ist. Allerdings. Aber Platon sagt nicht, wir sollen noch *mehr* Schatten kennenlernen, sondern etwas *anderes* als das Seiende, das uns täglich beschäftigt. Eben jenes, was der an die seienden Dinge und ihr beim Licht der Sonne unerschöpfliches Vielerlei verhaftete Mensch (der Gefesselte) nicht zu sehen vermag. Und was ist das? Die Auslegung der Geschichte sagt: das sind die *Ideen*.

Ideen, das ist etwas, was heute längst verdächtig geworden ist und nur noch im Geschwätz über »Ideologie« ein Interesse findet. Ἰδέα ist das, was sich gibt und da ist für das und im ἰδεῖν, im Sehen; diesem entspricht das Gesehene, Gesichtete. Doch *was für ein* Sehen ist das, darin wir die Idee zu Gesicht bekommen? Es kann doch offenbar nicht das Sehen mit unseren leiblichen Augen sein; denn mit diesen sehen wir ja gerade das Seiende, das Platon im Bild als Schatten bezeichnet. Die Idee soll ein *Anderes* sein als das Seiende.

Doch gemacht, – *sehen* wir mit unseren leiblichen Augen das Seiende, Seiendes? Zweifellos! Ich sehe doch dieses Buch. Und wenn jemand, fremd in diesem Saal, den Ausgang sucht, sagen wir ihm: »sehen Sie, hier die Tür«, und er »sieht« die Tür. *Womit* sieht er die Tür? So eine Frage, – mit den Augen natürlich, nicht mit den Ohren!

Mit den Augen? Machen wir den Versuch! Wir wollen »mit den Augen« dieses Buch hier sehen. Das brauchen wir aber doch gar nicht zu versuchen, wir tun es schon! Was sollen wir da erst noch *wollen*? Ich sehe das Buch: das ist die einfachste Sache von der Welt.

Sehen wir mit den Augen das Buch? *Was* sehen wir mit den Augen? Das hebt sich bestimmter heraus, wenn wir die Frage danebenhalten, was wir mit den Ohren hören. Beidemal, beim Sehen und Hören, halten wir uns in einem Vernehmen, in einem Hinnehmen von etwas, was sich uns darbietet. Wir hören Töne, Geräusche, und wir sehen Farben, Farbhaftes. Wir sehen ferner das Glühen, Funkeln, Glitzern, Glanz, wir sehen Beleuchtung, Helle und Dunkel. Gewiß, – aber wir sehen doch *mehr*, etwa die Gestalt dieses Pultes, dieser Tür. Wir sehen also auch räumliche Gestalten (Figuren) *mit den Augen*.

Doch hier müssen wir schon fragen, ob räumliche Gestalt etwas *spezifisch* Sichtbares ist, ob wir sie *nur* als Sichtbares antreffen können. Offenbar nicht, denn wir können räumliche Gestalten, dieser Pultfläche z. B., auch durch *Tasten* (Abtasten) vernehmen. Dagegen eine Farbe kann ich nicht durch noch so feines Tasten von einer anderen Farbe unterscheiden. Glanz und Leuchten können wir gewiß nie tasten. Ausgedehntes können wir auch tasten; ebenso wie wir Bewegung nicht nur sehen, sondern auch hören können, z. B. die Annäherung und Entfernung eines Wagens. Bewegung und Sich-bewegendes ist nicht *spezifisch* sichtbar. In jedem Fall gibt das Sehen mit den Augen Farbe und Helligkeit: etwas Sichtbares, das *nur* dem Gesicht zugänglich ist, das wir *hier* empfinden. Sehen mit dem Gesicht ist eine Gesichtsempfindung. Wir nennen ein solches Vernehmen von Farbe Farbempfindung.

Wir fragen erneut: sehen wir mit den Augen, das heißt jetzt, *empfinden* wir das Buch? Was das Auge gibt, als Empfindbares uns vermittelt, ist dieser rotbraune Buchdeckel, der grauweiße Schnitt, die schwarze Aufschrift. Wie das? Empfinden wir *mit den Augen* Buchdeckel, Schnitt, Aufschrift? Gibt es, so wie eine Rotempfindung, auch eine Buchdeckelempfindung? Nein. Nur Rotbraun, Grauweiß, Schwarz und so fort empfinden wir mit den Augen, aber nicht das Buch. Das Buch läßt sich so wenig hören und riechen wie »sehen«. Und doch *sagen* wir ganz natürlich: »wir sehen das Buch«. Sehen und Sehen besagt offen-

bar nicht dasselbe. Genauer: Sehen ist ein Vernehmen »mit« den Augen; aber was das »mit den Augen« meint, ist zweideutig. Es könnte *erstens* heißen: die Augen *sind* das, was sehend ist und das Sichtbare gibt. So verstanden können wir überhaupt nicht sagen, »die Augen« sehen Farben, sondern müssen streng genommen sagen: *mit* den Augen, in dem Sinne, daß sie mithelfen. So kommen wir zur *zweiten* Bedeutung: unter Beihilfe der Augen, *durch sie hindurch* etwas vernehmen und so »sehen«, etwa ein Buch.

Streng gefaßt empfindet noch nicht das Auge die Farbe; auch beim Empfinden ist das Auge nur Organ, in das Empfindungsvermögen eingebaut, aber nicht dieses selbst. Das Auge als Werkzeug *sieht* streng genommen überhaupt nicht, sondern höchstens der *Gesichtssinn* mit Hilfe der Augen. Er »sieht«, in der Weise des Empfindens, Farben, aber nie so etwas wie »Buch«, und erst durch ihn hindurch wiederum »sehen« wir ein Buch. Doch jetzt meint »Sehen« ein Vernehmen von etwas, bei welchem der Gesichtssinn, aber nicht er allein, *beteiligt* – und nicht einmal *eigentlich* Vernehmender ist. Wenn wir sagen: »wir sehen das Buch«, gebrauchen wir »sehen« in einer Bedeutung, die noch *hinausgeht* über ein Vernehmen des Gegenstands vermittelt des Gesichtssinns unter Beihilfe der Augen. Wir können noch so scharfe und höchst ausgebildete Sehwerkzeuge haben, unser Gesichtssinn mag noch so vorwaltend, ja vortrefflich sein, wir sehen durch den Gesichtssinn nie und nimmer ein Buch. Wir sähen nie etwas wie ein Buch, wenn nicht, – ja wenn wir nicht schon in einem weiteren und *ursprünglicheren* Sinn zu sehen vermöchten. Jedenfalls gehört zu diesem »Sehen« ein *Verstehen* dessen, was da *ist*, was begegnet: Buch, Tür, Haus, Baum. Wir *sehen* es dem Ding *an*, daß es ein Buch ist. Dieses An-sehen wird an-sichtig des An-blicks, den das Begegnende bietet: Buch, Tisch, Tür. Wir sehen dem Begegnenden an, wie es *aussieht*, – was es ist. Wir *sehen* sein Was-sein. »Sehen« ist jetzt ein *Vernehmen*; von etwas zwar (nämlich dieses als Buch), aber nicht

mehr durch Augen und Gesichtssinn; ein Blicken, dessen Anblick nichts Farbigen hat, durch keine bloße Farbenzusammenstellung je erreichbar ist, überhaupt nichts Sinnliches mehr hat, – und doch *sehen* (vernehmen) wir dabei, in dem Sinne, daß wir uns zu solchem verhalten, das sich uns an- und darbietet.

Wenn wir so natürlich »wir sehen das Buch« sprechen, gebrauchen wir schon »sehen« in einer Bedeutung, die uns ganz selbstverständlich und geläufig ist, – über die wir erst stutzig werden, wenn man uns darauf aufmerksam macht. Und nichts anderes hat Platon getan mit der Entdeckung der sogenannten »Idee«. Als er die Ideen fand, war das nichts, was Platon sich in irgendeiner verstiegenen Spekulation ausgeklügelt hätte, sondern das, was jeder sieht und faßt, wenn er sich zum Seienden verhält. Platon hat darauf nur mit einer unerhörten Kraft und Sicherheit hingewiesen. Denn was wir da sehen, ein »Buch«, ist offenbar etwas anderes als »schwarz«, »hart«, »weich« usw. Das in diesem Sehen Gesichtete ist die *ἰδέα*, das *εἶδος*. »Idee« ist also der *Anblick* dessen, *als was* seiend sich etwas darbietet. Diese Anblicke sind es, worin das einzelne Ding als das und das sich *präsentiert*: präsent und *anwesend* ist. Anwesenheit heißt bei den Griechen *παρουσία* oder verkürzt *οὐσία*, und Anwesenheit bedeutet für die Griechen *Sein*. Etwas *ist*, das heißt: es ist anwesend, oder besser: es *west an* (müssen wir im Deutschen sagen), in der Gegenwart. Der Anblick, *ἰδέα*, gibt also das, *als was* ein Ding anwest, d. h. was ein Ding *ist*, – sein *Sein*.

Dies ist nach Aristoteles die *δευτέρα οὐσία*; die *πρώτη* aber ist das noch *mehr* Anwesende, – das *καθ' ἑκαστον*¹.

Wir sagten: nach Platon gibt es über das Seiende, die einzelnen Dinge (die Schatten) hinaus noch *anderes*: die Ideen. Wenn wir die vorige Betrachtung aufmerksam mitvollzogen haben und auf sie zurückblicken, dann muß sich eines gezeigt haben: daß wir selbst zu denen gehören oder bis zum vorigen Augenblick gehörten, die meinten, wir sähen eben so die einzelnen Dinge: Buch, Tür, Haus. Wir ahnten nichts davon, daß wir,

¹ Metaphysik Z, Kap. 1. – Siehe Zusatz 5.

um dieses Buch zu sehen, diese Tür und so fort, im voraus schon verstehen müssen, was »Buch« oder »Tür« heißt. Verstehen, was solches heißt, das ist nichts anderes als jenes Sehen des Anblickes, der *ιδέα*. In der Idee erblicken wir das, *was* jedes Seiende ist und *wie* es ist, kurz: das *Sein* des Seienden.

Dieses Sehen der *ιδέα* bezeichnet Platon auch als *νοεῖν*, vernehmen, oder als *νοῦς*, Vernunft im strengen Sinne: das Vermögen zu vernehmen.

Das *νοεῖν* des Parmenides² faßt Platon jetzt als *ιδεῖν* der *ιδέα*, des ἀγαθόν, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Noch Kant sagt ganz klar und eindeutig: die »Vernunft« ist das »Vermögen der Ideen«³, wobei er freilich »Idee« in einem erweiterten Platonischen und zugleich verengten Sinn gebraucht.

Das Sehen der Idee, d. h. das Verstehen des Was- und Wie-seins, kurz des *Seins*, läßt uns überhaupt erst das Seiende *als* das jeweilige Seiende, das es ist, erkennen; mit den leiblichen Augen sehen wir *nie* das Seiende, es sei denn, daß wir dabei schon »Ideen« sehen. Die Gefangenen in der Höhle sehen *nur* Seiendes, Schatten, und meinen, es *gebe* nur Seiendes; sie wissen nichts vom Sein, vom Verstehen des Seins. Deshalb müssen sie vom Seienden *weg*, – von dem, was allein ihnen das Seiende ist, von den Schatten, weg- und hinaufgeführt werden in das Außerhalb der Höhle. Sie müssen einen *Aufstieg* machen und über das Untere wegsteigen, auch weg von dem Feuer in der Höhle (der wirklichen Sonne, die ja selbst nur das Bild eines Seienden ist) aufsteigen in die Helle des Tages, ins Licht, zu den »Ideen«. Was aber hat die Idee und das Wesen der Idee mit dem *Licht* zu tun? Damit kommen wir erst eigentlich zu unserer ersten Frage.

² Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1, ³1912, S. 152, Frgm. B 5 (Hg.: ab 5. Aufl. 1934 Frgm. B 3).

³ Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft. Herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung, 3. Aufl. 1902, S. 123 (4. Aufl.: Meiner 1924, S. 117).

b) Das Wesen der Helle: Durchsichtigkeit

»Licht«: was ist das? Und wohin gibt es im Sinnbild den Wink? Ich habe bereits angedeutet, daß wir unterscheiden müssen: $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ und $\phi\tilde{\omega}\varsigma$, Feuer und Licht, also den *Lichtträger* ($\phi\omega\sigma\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$), d. h. den Stoff, der ein Leuchtendes bei sich trägt, vom bloßen Licht selbst, dem Leuchtenden. Noch einmal: Licht, $\phi\tilde{\omega}\varsigma$, lumen ist nicht die *Lichtquelle*, sondern die *Helle*. Aber was ist das, Helle?

Mit Licht und Helle kommen wir wieder in den Bereich des Sehens, des Sichtbaren. Sichtbar in der Weise des mit den Augen Empfindbaren sind uns Farben und Glanz und Helle und Dunkel. Doch was *ist* das, Helle, Licht, Dunkel? Doch kein Ding, auch keine Eigenschaft irgendeines Dinges. Helle, Licht: das ist gar nicht zu greifen, das *Unfaßliche*, fast wie das Nichts und das Leere.⁴

Immerhin kommt doch Antwort aus der physikalischen Theorie des Lichtes: Newtons Korpuskulartheorie, Huyghens' Undulationstheorie, Faradays elektromagnetische Lichttheorie! Aber so faßt man das Licht ja nicht mehr in seinem Bezug zum Blicken (unserem unmittelbar blickenden Verhalten), sondern lediglich als einen Naturvorgang unter anderen; »richtig« und doch unwahr, weil ein völlig unangemessener Bezirk an die Tatbestände herangetragen wird.

Doch sehen wir zu! Stehen Helle und Dunkel nur *neben* Farbe und Glanz, als solches, was wir *auch noch* mit dem Gesicht empfinden? Oder? Das machen wir uns leicht klar, wenn wir die Augen schließen (im Schlaf) und dann wieder öffnen: zuerst, *bevor* wir Farbigen und Glänzendes sehen, stellen wir fest, ob es hell oder dunkel ist. Wir könnten Farbigen und Glanz gar nicht sehen, wenn wir nicht immer schon Helle und Dunkel sähen. Helligkeit und Dunkel sehen wir »zuerst«, – nicht notwendig in dem Sinne, daß wir dergleichen als solches erfassen,

⁴ Licht (Helle) ist 1. das zuerst (in erster Linie) Gesichtete, 2. das zuerst (in erster Linie) Durchsichtige, für Sicht überhaupt Durchlässige.

eigens darauf achten, aber im Sinne von »in erster Linie«: daß Helligkeit und Dunkel *im vorhinein* gesehen sein muß, wenn Farbiges und Glänzendes gesehen sein will. Innerhalb des Sichtbaren stehen Helle und Dunkel nicht nebengeordnet zu Farbe und Glanz, sondern haben einen Vorrang, sind *Bedingungen der Möglichkeit*, das Sichtbare im engeren Sinne (Farbe und dergleichen) zu empfinden.

Aber wissen wir damit, was Helle, Licht und Dunkel *sind*? Helle und Dunkelheit: das ist ein Letzt- und Erstgegebenes, wovon wir ausgehen müssen und was wir nicht auf anderes zurückführen können. Aber damit kommt es ja nicht zur Fassung des *Eigenwesens* von Helle und Dunkel. Helle und Dunkel ist jenes Sichtbare, das wir »in erster Linie« sehen. Dieses Sichtbare aber, wie sollen wir es bestimmen? Denn Farbe ist auch etwas Sichtbares. Wenn wir also Sichtbarkeit als Bestimmung angeben, so ist noch nicht das Sichtbare als solches gekennzeichnet. Wir müssen fragen: was ist mit Helle und Dunkelheit selbst, – wenn wir nur gerade bei ihnen selbst bleiben? Was *bedeutet* Helle, welche Bedeutung *hat* sie und was *leistet* sie?

»Helle« (»hell«) kommt von »hallen« und ist ursprünglich eine Kennzeichnung des *Tones* (des *Lautes*) und das Gegenteil von »dumpf«. »Hell« ist also gar nicht ursprünglich ein Charakter des Sichtbaren, sondern wurde in der Sprache erst auf das Sichtbare übertragen, auf das Feld, in dem Licht eine Rolle spielt. So sprechen wir jetzt vom »hellen, lichten Tag.« Aber solche Übertragungen, die die Sprache vollzieht, hier vom Felde des Hörbaren auf das Feld des Sichtbaren, sind nie zufällig, und meist sogar bekundet sich darin eine frühe Kraft und Weisheit der Sprache, – wobei wir jetzt ganz frei eingestehen, daß wir vom Wesen der Sprache selbst wenig und nur Äußerliches wissen. Wenn die Bedeutung von »hell« übertragbar wird auf das Sichtbare und gleichzusetzen ist mit dem »Lichten«, seine Helle mit Licht, dann kann das nur geschehen mit Bezug auf eine Wesensverwandtschaft beider Phänomene, auf ein Mo-

ment, das Helle als Hallendes mit dem Lichte als Leuchtendem wesensmäßig gemein hat. Der helle Ton und Laut, der noch seine Steigerung hat im »gellenden« (»Nachtigall«), ist der *durchdringende*: er breitet sich aus, mehr noch: dringt durch. Der dumpfe, gleichsam träger, bleibt gewissermaßen schwer zurück, vermag sich nicht durchzusetzen. Das Helle hat den Charakter des Hindurch-durch . . . (Wo-hindurch). Dasselbe in anderer Weise zeigt sich beim Licht und beim »lichten Tage«. Auch das Licht hat den Charakter des Hindurch. Dieser Charakter des Hindurch, im Unterschied zum Dunklen, Zurückbleibenden, ist es, der dazu führt, daß die Bedeutung »Helle« übertragen wird vom Hörbaren auf das Feld des Gesichtes. Helle ist das, *wohindurch* wir sehen. Genauer: das Licht ist nicht nur das, was hindurchdringt, sondern ist selbst das Hindurch, – das, was hindurch-*läßt*, nämlich das Sehen und den Blick. Das Lichte ist das *Durchsichtige*, d. h. ausbreitsam, öffnend, durchlassend. Das *Wesen* von Licht und Helle ist das Durchsichtigsein.

Aber diese Charakteristik ist, wie sich sogleich zeigt, unzureichend. Es wird zunächst zu unterscheiden sein, inwiefern etwa eine Glasscheibe oder gar gefärbtes Glas und inwiefern das Licht durchsichtig ist. Die Abhebung beider Weisen des Durchlassens wird das Wesen des Lichtes als des Durchlässigen noch wesentlich genauer bestimmen.

Durchsichtig nennen wir auch Glas, selbst wenn es gefärbt ist, eine Scheibe oder Wasser, und die Frage erhebt sich: ist so nun auch das Licht und die Helle, ist beides im gleichen Sinne etwas Durchsichtiges? Offenbar nicht, und zwar nicht nur, weil die Helle nicht so faßbar ist wie eine Glasscheibe oder eine Wassermenge, sondern weil dieses Durchsichtige, Glas und Wasser und alles ihresgleichen, ja noch die Helle *voraussetzt*. Nur im Licht ist dergleichen durchsichtig und läßt etwas durch sich hindurch sehen. Sicht überhaupt, und damit solche Durchsicht, wird erst ermöglicht durch das Licht. Auch das Licht (die Helle) ist durchsichtig, aber in einem strengeren Sinne: als das

eigentlich, in erster Linie Durchsichtige. Wir sehen ein doppeltes: das Licht erst läßt den Gegenstand *für* den Blick durch als einen sichtbaren und läßt den sehenden Blick hindurch zu einem zu sichtenden Gegenstand. Licht ist das *Durchlassende*. Helle ist Sichtbarkeit (*das* Sichtbare), Ausbreitbarkeit, Eröffnung des Offenen. Damit haben wir das eigentliche Wesen der Helle bestimmt: sie ermöglicht den Dingen, sich dem Blick zu zeigen, einen Anblick zu bieten für das Sehen in der engeren Bedeutung des Vernehmens durch den Gesichtssinn.

Entsprechend das Dunkel. Das Dunkel ist nur ein Grenzfall vom Hellen und noch vom Charakter und von der Art der Helle: eine Helle, die *nicht mehr* hindurchläßt und den Dingen die Sichtbarkeit *nimmt, versagt*. Es ist das Undurchlässige, aber in einem ganz bestimmten Sinne, anders als etwa eine Holzwand undurchsichtig, undurchlässig ist. Eine Holz- oder Steinwand kann Sicht nicht versagen, weil sie auch in keiner Weise Sicht gewähren kann. Undurchsichtig ist sie in einem ganz anderen Sinne als die Dunkelheit. Um nur auf *ein* Moment des Unterschieds hinzuweisen: damit eine Wand als undurchsichtig, undurchlässig (für jemanden) angesprochen werden kann, muß Licht gerade vorhanden sein oder als mitvorhanden dazugedacht werden, während die Undurchlässigkeit des Dunkels gerade in der *Abwesenheit* von Licht (Helle) und *nur* darin besteht. Das Dunkel ist undurchsichtig, weil es selber eine Weise des Durchlassens ist. Die Wand ist undurchsichtig, weil sie überhaupt keine Weise des Durchlassens (für das Sehen) ist. Versagen kann nur, was auch in der Möglichkeit steht, zu gewähren. Das Dunkel versagt Sichtbarkeit, weil es auch Sicht gewähren kann: im Dunkel sehen wir die Sterne.

c) Die Grundleistung der Idee: Durchlassen des
Seins des Seienden

Unsere leitende Frage ist: welcher Zusammenhang besteht zwischen *Idee* und Licht? Warum werden die Ideen durch die

Helle versinnbildlicht? Wir haben jetzt beides zu klären versucht: das Wesen von Idee und das Wesen von Licht. Was ergibt sich jetzt für die Bestimmung des Zusammenhangs beider?

Was wir als das Wesen des Lichts und der Helle herausstellten, Durchlässigkeit für das Sehen, gerade das ist die Grundleistung der Idee. Das Wesen von Licht ist Durchlassen (für das Gesicht). Wenn Licht, wie im Gleichnis, *übertragen* gemeint ist (ebenso Durchsichtigkeit, von Helle und Glasscheibe), bedeutet dementsprechend *Sehen* (im üblichen Sinne: »ich sehe das Buch«) in übertragenem Sinne: Sehen von *Seiendem* (Buch, Tisch, Haus). Das in der und als die Idee Gesichtete ist, außerhalb des Gleichnisses, das *Sein* (Was- und Wie-sein) des Seienden. »'Ιδέα« meint das im voraus Gesichtete, das im voraus Vernommene und Seiendes Durchlassende, als *Auslegung* des »Seins«. Die Idee läßt uns das, was das Seiende *ist*⁵, sehen, läßt gleichsam durch es hindurch das Seiende auf uns *zukommen*. Wir *sehen* erst vom *Sein* her, im Durchgang durch das Verstehen dessen, *was* je ein Einzelnes ist. Hindurch durch das Was-sein zeigt sich uns das Seiende als das und das. Nur wo Sein, Was-sein der Dinge, Wesen verstanden wird, ist ein Durchlaß für Seiendes. Das Sein, die Idee, ist das Durchlassende: das *Licht*. Was Grundwesen des Lichtes, das ist Grundleistung der Idee.

So ist der Zusammenhang zwischen Licht und Idee deutlich. Wir sehen ein Buch-seiendes nur, wenn wir seinen Seinssinn verstehen im Licht des Was-seins, der »Idee«, – das durch die Idee Gesehene. Wir beginnen zu ahnen, warum im Gleichnis von Anfang an bei dem Verhalten des Menschen zum Seienden Licht und Feuer beteiligt sind. Darum sagen wir ja auch: »mir geht ein Licht auf«. Dabei meinen wir nicht, daß wir etwas zum erstenmal kennenlernen, sondern: gerade etwas, was wir schon längst kennen, erkennen wir *eigentlich*, – in dem, was es *ist*.

⁵ (Hg.): d. h. sein Sein.

Warum aber gerade Licht und *Sehen* (ἰδέα) für das *Sein* und sein Verständnis in Anspruch genommen werden, ist damit nicht erklärt. Vielleicht liegt darin gerade schon die Einleitung des *Ausweichens* vor der ἀλήθεια.

Wäre nicht überhaupt Licht in der Höhle, sähen die Gefesselten nicht einmal Schatten. Aber sie *wissen* nichts vom Licht, das schon irgendwie in ihrem Blick ist, so wenig wie derjenige, der das Buch sieht, etwas davon weiß, daß er schon *mehr* und *anderes* sehen, im Blick haben muß als das mit den Augen Empfindbare: daß er schon *verstehen* muß, was »Buch« überhaupt besagt.

Damit kommen wir *zum zweiten*: dem Zusammenhang von *Freiheit* und Licht.

§ 7. *Licht und Freiheit. Freiheit als Bindung an das Lichtende*

Nicht minder wesentlich als das Bisherige ist in dem durch das Gleichnis dargestellten Geschehen das Gefesseltsein, Entfesselung, Befreiung und Freisein, kurz: das Phänomen der *Freiheit*. Das Sinnbild, d. h. das ganze bisher verfolgte Geschehen, gibt uns auch Winke, wie wir Freiheit verstehen müssen. Das zweite und dritte Stadium zeigen: sie ist nicht nur Wegnahme der Fesseln, als Freiwerden *von* etwas. Solche Freiheit ist lediglich Ungebundenheit, – etwas Negatives. Ungebundenheit hat in sich keinen Stand und Halt. Der Ungebundene wird unsicher, verwirrt, hilflos, findet sich nicht zurecht. Er gibt sogar dem Gefesseltsein den Vorzug gegenüber dieser negativen Freiheit. Er will nämlich in die Fesseln zurück; damit verrät der nur negativ Befreite, was er eigentlich sucht, aber nicht versteht, das »Positive«, was ihm Freiheit im eigentlichen Sinne bieten will und muß: Halt und Sicherheit, Ruhe und Beständigkeit; und das bietet sie auch, denn echte, positive Freiheit ist kein Nur-freisein-von . . . (weg von . . .), sondern Freisein-für . . . (hin zu . . .). Das Verhalten zum *Freigebenden* (zum

Licht) ist selbst ein *Freiwerden*. Eigentliches Frei-werden ist ein entwerfendes *Sich-binden*, – kein bloßes Zulassen einer Fesselung, sondern das *Sich-selbst-für-sich-selbst-eine-Bindung-geben*, und zwar eine solche, die von vornherein im voraus verbindlich bleibt, so daß jedes nachkommende Verhalten im einzelnen dadurch erst ein freies werden und sein kann.

Diese positive Befreiung zum eigentlichen Freisein zeigt sich im Sinnbild durch das an, was über die bloße Wegnahme der Fessel hinaus geschieht: ein Hinaufsteigen ins Licht des Tages. Frei werden heißt jetzt: ins Licht sehen, genauer: schrittweise den Blick umgewöhnen vom Dunklen zum Hellen, und zwar wieder von dem *in* der Helle Sichtbaren zur Helle, zum Licht selbst, damit der Blick ein *Lichtblick* werde. Was das heißt, werden wir später erörtern.

Wir fragen jetzt zunächst: was hat das Licht mit der eigentlichen Freiheit zu tun? Macht etwa der Bezug zum Licht das Freisein *freier*? Was *ist* mit dem Licht? Das Licht leuchtet, verbreitet sich als Helle. Genauer sagen wir: das Licht *lichtet*. »Taghell ist die Nacht gelichtet« (Schiller¹). Die Nacht ist erleuchtet, erhellt; was heißt das? Das Dunkel ist gelichtet. Wir sprechen von der »Waldlichtung«; das meint eine Stelle, die *frei* ist von Bäumen und *frei-gibt* den Durchgang, den Durchblick. *Lichten* heißt also freigegeben, freimachen. Das Licht lichtet, macht frei, gibt Durchlaß. Das Dunkel versperrt, – läßt die Dinge sich *nicht* zeigen, verhüllt sie. Das Dunkel wird gelichtet – heißt: es geht ins Licht über, und meint: das Dunkel wird *frei-gibend gemacht*.

Das Licht lichtet; also ins Licht sehen meint: im voraus zu dem sich verhalten, was *frei-gibt*. Das Freigebende ist das Befreiende, Frei-machende. Ins Licht sehen heißt frei werden für das Freimachende, zu dem ich mich verhalte; es läßt mich in diesem Verhalten *eigentlich* frei sein: an das Durchlassende mich *binden*, – durch Bindung Macht gewinnen, nicht aufgeben. Bindung ist nicht Verlust der Macht, sondern In-Besitz-

¹ Das Lied von der Glocke, Zeile 192.

-nehmen. So erklärt sich der Zusammenhang zwischen Freiheit und Licht.

§ 8. *Freiheit und das Seiende. Der Lichtblick als Seinsentwurf (am Beispiel der Natur, der Historie, der Kunst und Dichtung)*

Zur *dritten Frage*: welches ist der Zusammenhang zwischen Freiheit und *Sein*?

Freiwerden heißt sich binden an das eigentlich Lichtende, freimachend Durchlassende, »das Licht«; das Licht aber ist das Sinnbild für die Idee. Die Idee enthält und gibt das Sein. Erblicken der Ideen heißt: das Was- und Wie-sein, das *Sein* des Seienden verstehen. Freiwerden zum Licht besagt: sich ein Licht aufgehen lassen¹, das Sein und Wesen verstehen und so erst Seiendes als solches erfahren. Das Verstehen des Seins gibt das Seiende als ein solches frei. In diesem Verstehen kann allererst Seiendes ein Seiendes sein. Seiendes in jedem möglichen Gebiet kann uns nur begegnen, näherkommen und fernerrücken aufgrund der freigebenden Freiheit. Das Wesen der Freiheit ist dabei, kurz gesagt, der *Lichtblick*: sich im voraus ein Licht aufgehen lassen und an das Licht sich binden. Nur aus und in der Freiheit (ihr Wesen so genommen wie oben entwickelt) wird das Seiende seiender, weil überhaupt so oder so seiend. Frei-werden heißt Sein als solches verstehen, welches Verstehen allererst Seiendes *als* Seiendes *sein* läßt. Ob also das Seiende seiender oder unseiender wird, das liegt an der Freiheit des Menschen², und die Freiheit bemißt ihre Größe nach der Ursprünglichkeit und Weite und Entschiedenheit der Bindung, – dies *einzel*n sich als *Da-sein* begreifend: zurückverlegt in die Vereinzelnung und Geworfenheit seiner geschichtlichen Herkunft und Zukunft. Je ursprünglicher die Bindung, um so größer die Nähe zum Seienden.

¹ (Hg.): Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XI.

² (Hg.): Vgl. den Satz des Protagoras (bei Platon, Theätet 152 a).

Verstehen, sagten wir früher³, heißt: einer Sache vorstehen können, sie übersehen, ihren Bauplan durchschauen. *Sein* verstehen meint: die Wesensgesetzlichkeit und den Wesensbau des Seienden im voraus entwerfen. Freiwerden für das Seiende, das Ins-Licht-sehen, heißt den *Seinsentwurf* vollziehen, darin ein Anblick (Bild) des Seienden vor-geworfen und vorgehalten wird, um so im Blick auf diesen Anblick zu Seiendem als solchem sich zu verhalten. *Wie* solche Freiheit als vorbildender Seinsentwurf erst ein Näherkommen zum Seienden ermöglicht, wollen wir an drei grundverschiedenen Beispielen uns kurz verdeutlichen.

1. Die *Entdeckung der Natur*, die sich zu Beginn der Neuzeit in den Werken Galileis, Keplers, Newtons vollzog, – worin gründet sie eigentlich? Nicht, wie man zumeist meint, in der Einführung des Experiments. »Experimentiert« hat auch schon die antike Naturforschung.⁴ Der Grund liegt auch nicht, wie man oft hört, darin, daß jetzt statt der verborgenen Qualitäten der Dinge (Scholastik) quantitative Maßverhältnisse gesucht, gesetzt und bestimmt würden. Gemessen und gezählt hat auch die Antike schon und ebenso das Mittelalter. Es ist auch nicht die Mathematisierung, sondern das, was diese voraussetzt. Das Entscheidende, was geschah, ist, daß ein Entwurf vollzogen wurde, durch den vorausspringend *umgrenzt* wurde, was überhaupt unter Natur und Naturvorgang künftig verstanden werden soll: ein raumzeitlich bestimmter Bewegungszusammenhang von Massenpunkten. Im Prinzip hat sich trotz aller Fortschritte und Umwälzungen an diesem Entwurf der Natur bis heute nichts geändert. Jetzt erst, also im Lichte dieses Naturbegriffs, konnte die so gefaßte Natur auf die Gesetzlichkeit ihrer einzelnen Vorgänge abgefragt und im Experiment gleichsam auf die Probe gestellt werden. Ob freilich diese Entdeckung der »Natur« in ihrem Fortgang der *Natur* näher kam oder

³ Vgl. oben S. 2 f.

⁴ Dennoch ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Versuch und Experiment.

sich von ihr entfernte, ist eine Frage, die die Naturwissenschaft selbst gar nicht zu entscheiden vermag. Es ist eine Frage für sich, ob durch diese Wissenschaft das Seiende seiender wurde oder ob sich nicht etwas ganz anderes zwischen das Seiende und den erkennenden Menschen schob, wodurch das Verhältnis zum Seienden zerrieben, der Instinkt für das Wesen der Natur dem Menschen ausgetrieben – und der für das Wesen des Menschen erwürgt wurde.

Der Entwurf (wie gesagt) ist bis heute im Prinzip derselbe. Aber etwas hat sich doch geändert; nicht so sehr die inhaltlichen Möglichkeiten, die methodischen Umwälzungen, sondern vor allem: der Entwurf hat seinen ursprünglichen Wesenscharakter der *Befreiung* eingebüßt, was sich darin zeigt, daß das Seiende, das heute etwa in der theoretischen Physik und in der Physik überhaupt Gegenstand ist, uns durch diese moderne Wissenschaft nicht mehr *seiender* wurde und wird, sondern das Gegenteil; wir sehen es am Tiefstand dessen, was sich heute Naturphilosophie nennt. Genug, – wie immer die philosophische Schätzung der neuzeitlichen Naturwissenschaft und ihrer Geschichte ausfallen muß, dieses Vordringen in die Natur geschah auf dem Grund und in der Bahn eines vorbildlichen Entwurfs dessen, was als das Sein dieses Seienden, der Natur nämlich, verstanden sein wollte.

2. Nur das Entsprechende in der Welt einer ganz anderen Wissenschaft zeigt ein zweites Beispiel: das der *Historie*, der Wissenschaft von der *Geschichte* des Menschen und des Menschenwerks. Ein Mensch vom Range Jacob Burckhardts ist nicht deshalb ein großer und eigentlicher Historiker, statt eines bloßen Gelehrten, weil er fleißig Quellen las und ausschrieb, noch gar, weil er irgendwo eine Handschrift entdeckte, sondern dadurch, daß er den vorausgreifenden Wesensblick für Menschenschicksal, Menschengröße und Menschenkümmerlichkeit, für Bedingtheit und Grenze menschlichen Handelns, kurz das vorgegreifende Verständnis des *Geschehens* dessen, was wir Geschichte nennen, d. h. des *Seins* dieses Seienden, in sich wirken

ließ. Dieser Wesensblick leuchtete dem Erforschen der sogenannten Tatsachen voran, die andere längst vor ihm gesehen und beschrieben hatten.

Wenn man heute vielfach sagen hört: ja, doch inzwischen ist durch den Fortschritt der Wissenschaft eine solche Menge von Material und Kenntnissen zutage gefördert worden, daß ein Einzelner gar nicht mehr eine Synthese vollziehen kann, – so ist demgegenüber zu sagen: erstens, schon daß man von einer Synthese redet, beweist, daß man nicht begreift, um was es sich handelt. Gewiß nicht um das zusammenfassende Zusammen-schreiben! Zweitens aber ist das ganze Argument eine Verdrehung. Daß das Material angewachsen und die sogenannten Fortschritte so groß geworden sind, ist nicht der Grund für die Unmöglichkeit eines wirklichen Verhältnisses zu Geschichte, sondern umgekehrt bereits die Folge einer schon längst bestehenden inneren Verarmung und Unkraft des menschlichen Daseins, – eben der Unkraft, *Geschehen* von Geschichte zu verstehen, d. h. zuerst: wirklich aus dem Grunde geschichtlich zu *sein*, statt Historizismus oder die Gemeinheit der »Soziologie« zu betreiben. Es wäre freilich ein Mißverstehen des Gesagten, wenn Sie nun meinten, historische Erkenntnis verlange keine Arbeit. Ganz im Gegenteil! Die Frage ist nur, wo sie ansetzt und wer das Recht hat und sich das Recht nehmen darf, historisch zu arbeiten.

3. Noch ein Hinweis, der ganz aus dem jetzt betrachteten Bezirk der Wissenschaften herausführt, aber um so mehr die innere Macht des Seinsverständnisses des Menschen, des Lichtblickes, offenbart. Ich meine die *Kunst* und da z. B. die *Dichtung*.

Das Wesen der Kunst ist nicht Ausdruck von Erlebnis, besteht nicht darin, daß der Künstler im Werk sein »Seelenleben« ausdrückt, damit spätere Zeiten, wie Spengler meint, zu fragen haben, wie sich in der Kunst die Kulturseele einer Zeit bekundete. Auch nicht darin, daß der Künstler die Wirklichkeit genauer und schärfer als andere abbildet oder etwas herstellt

(darstellt), woran andere ein Vergnügen, einen Genuß höherer oder niederer Art haben. Sondern darin, daß er den Wesensblick für das Mögliche hat, die verborgenen Möglichkeiten des Seienden zum Werk bringt und dadurch die Menschen erst sehend macht für das Wirklich-seiende, in dem sie sich blindlings herumtreiben. Das Wesentliche der Entdeckung des Wirklichen geschah und geschieht nicht durch die Wissenschaften, sondern durch ursprüngliche Philosophie und durch die große Dichtung und deren Entwürfe (Homer, Vergil, Dante, Shakespeare, Goethe). Dichtung macht das Seiende seiender. Dichtung, nicht Schriftstellerei! Um aber zu verstehen, was das Kunstwerk und die Dichtkunst als solche sei, muß sich die Philosophie erst abgewöhnen, das Problem der Kunst als ein solches der Ästhetik zu begreifen.

Durch diese Hinweise sollte verdeutlicht werden, wie Freiheit als das Sich-binden an das im vorgreifenden Entwurf vorgebildete Sein (die »Idee«, die Wesensverfassung des Seienden) allererst ein Verhältnis zum Seienden ermöglicht; im Gleichnis: wie der Lichtblick, das Ins-Licht-sehen, erst den Blick für die Dinge öffnet und befreit.⁵ Jetzt wollen wir versuchen, aufgrund der herausgestellten Bezüge zwischen Idee und Licht, Licht und Freiheit, Freiheit und Seiendem die Frage nach dem Wesen der ἀλήθεια aufzunehmen.

§ 9. Zur Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit

Wir kommen damit zur *vierten* und entscheidenden Frage: inwiefern uns die Einheit dieser drei Momente *eines* Zusammenhanges ermöglicht, das *Wesen* der Wahrheit als Unverborgenheit zu fassen.

Wir sagten, wir wollten uns zum Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit *vortasten*¹. Gemeint war: wir verzichteten auf

⁵ Siehe Zusatz 6.

¹ Vgl. oben S. 46.

eine *Definition*. Vielleicht ist eine Definition gerade am weitesten entfernt von einem Erfassen des Wesens. Es kommt also nicht darauf an, dieses Wesen, worauf wir stoßen, in *Sätzen*, in *einem* Satz, einzufangen, den wir dann her- und nachsagen können. Der Satz als solcher sagt das wenigste. Es gilt sich vorzutasten, d. h. nachzusehen, nachzufragen, ob und inwiefern in der Einheit der erläuterten Zusammenhänge die Unverborgenheit *besteht*, in dieser Einheit selbst ihren Ursprung hat. Bei diesem Nachfragen stoßen wir auf ein Dreifaches.

a) Grade der Unverborgenheit. Die Ideen als das ursprünglich Unverborgene und als das Seiendste am Seienden

Zunächst fragen wir direkt: was sagt denn das dritte Stadium ausdrücklich über die ἀλήθεια?

Gleich zu Anfang ist die Rede von τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ. Wie der nähere Zusammenhang inzwischen ergeben hat, ist das, was *jetzt* als das Unverborgene (τὰ ἀληθῆ) angesprochen wird, die Idee, und zwar im Plural: *Ideen*; »jetzt« wird betont: im Unterschied zum ersten und zweiten Stadium (τὰ τότε ὁρώμενα). Rückblickend sehen wir: jedes Stadium hat jeweils *sein* Unverborgenes,

das erste: die Schatten, das innerhalb der Höhle als Gegenüber Begegnende,

das zweite: das in der ersten (uneigentlichen) Befreiung innerhalb der Höhle Vernehmbare,

das dritte: das in der zweiten (eigentlichen) Befreiung, Umgewöhnung und Eingewöhnung allererst Zugeeignete, – das Lichte, Lichtende, Sichtbarkeit erst Ermöglichende: die Ideen.

Von Stadium zu Stadium sehen wir eine Steigerung. Jedenfalls das zweite Stadium gegenüber dem ersten wird bezeichnet als ἀληθέστερον, unverborgener. Die Frage erhebt sich: ist das im dritten Stadium Erreichte nur *eine* weitere Steigerung der Unverborgenheit, der dann *noch* weitere folgen, oder stehen wir bei der höchsten Stufe, also bei dem, was eigentlich und in

erster Linie unverborgen ist? Das letztere, so behaupten wir, trifft zu. Diesen Satz gilt es für das Verständnis alles Folgenden zu begründen.

Wir müssen das im dritten Stadium Erreichte bezeichnen als τὰ ἀληθέστατα, das Unverborgenste, obzwar es an dieser Stelle nicht dasteht. Platon gebraucht hier den Ausdruck ἀληθέστατα nicht. Er bringt überhaupt keinen Gradunterschied zur Geltung, sondern sagt nur: τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ, – mit Absicht, um nämlich die Spannung wachzuhalten für die innere Aufgabe des dritten Stadiums, dieses jetzige Unverborgene als das eigentliche zu erweisen. Für dieses gebraucht Platon (zwar nicht hier, aber meist) den Ausdruck ἀληθινόν. Wir können das im Deutschen nicht wiedergeben; ich will es aber verdeutlichen an einer Entsprechung: ξύλον (Holz) und ξύλινον (hölzern, aus Holz bestehend). Ἀληθινόν ist dasjenige Unverborgene, das gleichsam durch und durch aus Unverborgenheit besteht, reine Unverborgenheit, nur die Unverborgenheit selbst ist und sonst nichts, das Unverborgenste, in dem also gewissermaßen die Unverborgenheit eigentlich sitzt. So gilt es jetzt, genauer zu zeigen, inwiefern das auf die *Ideen* zutrifft.

Die Ideen sind das Unverborgenste, von Hause aus Unverborgene, ursprünglich Unverborgene, sofern in ihnen Unverborgenheit des *Seienden entspringt*. Wir stießen schon im ersten und vor allem im zweiten Stadium auf eine notwendige Zuordnung zwischen ἀληθές und ὄν, ἀληθέστερα und μᾶλλον ὄντα. Das im ersten Unverborgene, obwohl nur Schatten, ist schon in gewisser Weise ein ὄν, etwas, wovon die Gefesselten ganz spontan sagen: es *ist*. Entsprechend im zweiten Stadium τὰ ἀληθέστερα, welchem Komparativ entspricht ein Mehr-seiendes, μᾶλλον ὄντα. Sonach muß nun auch im dritten Stadium dem »jetzt Unverborgenen« ein im jetzigen Sinn Seiendes entsprechen, von dem wir sagen müssen: es ist das *Seiendste*. Beides wird von dem jetzt Erreichten, im Sehen und für das Sehen Offenbaren, dem εἶδος (Was-sein, τί ἐστιν) behauptet: sofern es sich um das *eigentlich Unverborgene* handelt, muß es auch das

eigentlich Seiende sein. Das Seiendste ist das Unverborgenste. In der Tat gebraucht Platon an vielen und gerade an den für seine Auffassung des Problems entscheidenden Stellen einen charakteristischen Ausdruck: er nennt die Ideen τὸ ὄντως ὄν, das seiendlich Seiende, – das Seiende, das so seiend ist, wie ein Seiendes überhaupt nur *seiend* sein kann: das *Sein*. Diesem ὄντως ὄν entspricht das ἀληθινόν.

Das gilt es nun genauer aus Platon selbst zu belegen. Wir müssen uns hier beschränken. Ich wähle absichtlich zwei Stellen, die außerdem dazu dienen können, bisher Gesagtes von einer neuen Seite zu beleuchten.

Im Zusammenhang des VI. Buchs der Πολιτεία (490 a 8 ff.; die Stelle wird uns später noch einmal beschäftigen) handelt es sich um die Frage, was für ein Mensch derjenige ist, der φιλομαθής ist, den Drang hat zu lernen, wissend zu werden, das eigentliche Wissen zu vollenden, und zwar ὁ ὄντως φιλομαθής, der wirklich den Drang hat, wirklich zu lernen. Von ihm wird gesagt:

ὅτι πρὸς τὸ ὄν πεφυκῶς εἶη ἀμιλλᾶσθαι ὃ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπιμένει ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ' ἰοὶ καὶ οὐκ ἀμβλύνοιο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἐστίν² ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου – προσήκει δὲ συγγενεῖ – ᾧ πλησιάσας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδίνος, πρὶν δ' οὐ;

»Er ist ein solcher, der aus seinem Wesen heraus den Eifer mitbringt für das Seiende als solches, der nicht stehen bleiben kann bei dem vielerlei Einzelnen, was es so gibt und was er für das Seiende hält, sich vielmehr auf den Weg macht und sich nicht blenden läßt und nicht abläßt vom ἔρωτος, von seinem innersten Drang, bis er das in den Griff bekommen hat, ὃ ἐστίν: was das Was-sein ausmacht eines jeden Seienden innerhalb des Ganzen, und zwar ergriffen und *be-griffen* hat mit demjenigen

² 490 b 3: ὃ ἐστίν (Hg.: nicht mit Oxford-Ausgabe ὃ ἔστιν).

Vermögen der Seele, dem es zukommt, solches Was-sein zu fassen, weil es mit ihm [der ἰδέα] denselben *Ursprung* hat. Mit diesem Vermögen der Seele sehend nähert sich der wahrhaft Lernbegierige und bringt er sich zusammen, mischt sich mit dem ὄντως ὄν, dem seiendlichen Seienden. Indem er so ein wirkliches Vernehmen, Erfassen und Unverborgenheit erzeugt, wird er wahrhaft erkennen und wahrhaft existieren und sich aus sich selbst nähren und so des Schmerzes [d. h. des Leidens überhaupt] ledig werden«.

Ich kann diese Stelle hier nur so weit interpretieren, wie unser Zusammenhang es verlangt.

Der eigentlich Lernbegierige (der eigentlich wissen will) geht auf das Seiende zu und gibt nichts auf das, was man nur so dafür hält. Er läßt sich nicht blenden. Und zwar geht er nur zu auf das ὃ ἐστίν, auf das Was-sein des Seienden, sein Wesen, die »Ideen«, das seiendlich Seiende. Die Ideen sind also das *seiendste* Seiende, – Bild, Anblick, εἶδος.

Aber die Frage bleibt: ist dieses seiendste Seiende nun auch, wie wir behaupten, von Platon zugleich gefaßt als das *Unverborgenste*, das ἀληθινόν? Darauf gibt uns eine Stelle aus einem anderen Dialog Platons Antwort, der wohl philosophisch der bedeutendste überhaupt ist: aus dem »Sophistes« (240 a 7-b 4). Diese Stelle betrifft wieder einen Zusammenhang, den wir schon in etwa kennen. Es handelt sich um die Frage: was verstehen wir unter einem εἶδωλον, einem Bild? In εἶδωλον steckt εἶδος, das Sichtbare; kein eigentliches *Aussehen*, sondern was so *aussieht wie* Aussehen, – das, was wir in unserem Zusammenhang kennengelernt haben als Schatten, Spiegelbilder und dergleichen. Die einzelnen Dinge als εἶδωλα sind nur *Abbilder* des εἶδος, bzw. umgekehrt: das εἶδος ist das Was-sein, das eigentlich Seiende am εἶδωλον. Hier nun ist ganz allgemein gefragt: was *ist* ein solches Bild?

– Τί δῆτα, ὦ ξένη, εἶδωλον ἂν φαίμεν εἶναι πλὴν γε τὸ πρὸς τάληθινόν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον;

- Ἐτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες;
- Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκὸς μὲν.
- ἘΑρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν λέγων;
- Οὕτως.

»Was also anderes als das an das eigentlich Unverborgene Angeglichene, somit ein zweites, anderes solches, ἕτερον τοιοῦτον, werden wir das Bild nennen?«

Ein Bild, ein Anblick von etwas, ist dasjenige, das angeglichen ist an das *eigentlich* Unverborgene, das wir Original nennen. Es wird zurückgefragt:

»Ein anderes *solches*, nämlich ein anderes *eigentlich* Unverborgenes meinst du? Oder in welcher Hinsicht versteht du das τοιοῦτον?

– Nein, nicht so, ganz und gar nicht ein zweites Unverborgenes ist das Bild, sondern was *so aussieht wie* das Unverborgene.

– Dann also verstehst du das *eigentlich* Unverborgene, ἀληθινόν, im Sinne des ὄντως ὄν, des seiendlich Seienden, dessen, was eigentlich ist?

– Ja, so ist es.«

Das εἶδωλον ist zwar auch ein ἀληθές, aber nicht ἀληθινόν. Nicht jedes Aussehende (Sichtbare) ist ein ἀληθινόν, sondern nur τὸ ὄντως ὄν. Damit ist klar erwiesen: das »seiendste Seiende«, die Ideen, wird zugleich bezeichnet als das unverborgenste Unverborgene (das jetzt im dritten Stadium Unverborgene, τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ).

Wie sollen wir nun diese *doppelte* Charakteristik der Ideen verstehen, daß sie das Unverborgenste sind *und* das Seiendste? Was entnehmen wir hieraus für das Wesen der Idee und ihren Zusammenhang mit dem Wesen der Wahrheit überhaupt? Das Unverborgenste: dieser Superlativ meint, die Ideen sind das in erster Linie Unverborgene. Bei allem Unverborgenen stehen sie voran, sind die Vorkämpfer; sie bereiten vorangehend den Weg für das andere. Inwiefern? Die Ideen sind das Sei-

endste; und das Seiendste am Seienden, das, was das Seiende eigentlich ausmacht, ist dessen *Sein*. Das Sein aber gibt, wie wir sahen, erst den *Durchlaß* für Seiendes. Die Ideen bereiten den Weg. Das Licht macht es, daß vordem Verhülltes jetzt sichtbar wird. Die Ideen beseitigen die Verborgeneheit. Die Unverborgenheit des Seienden entspringt aus dem Sein, den Ideen, dem ἀληθινόν. Das Offenbarste eröffnet, das Lichteste lichtet. Die Ideen lassen Unverborgenheit von Seiendem mit-entspringen; sie sind das *ursprünglich* Unverborgene, die Unverborgenheit im ursprünglichen, d. h. entspringen-lassenden Sinne. Das will der Superlativ sagen.

b) Die Ideen als das Gesichtete eines vor-bildenden Erblickens, das am Geschehen der Unverborgenheit beteiligt ist

Warum sagten wir (zweitens): die Ideen lassen Unverborgenheit *mit*-entspringen? Ist denn *anderes* an diesem Ursprung mit-beteiligt? Freilich! Wir sahen ja, daß mit dem ἀληθές noch anderes zusammengeht (außer Licht auch Befreiung) und daß die Ideen in der Tat mit Licht und Freiheit *zusammenhängen*.

Warum also sagen wir: die Ideen sind *mit* der Ursprung der Unverborgenheit? Vermögen denn die Ideen, wenn sie das Durchlassende sind, nicht *allein*, für sich, die Sichtbarkeit der Dinge zu leisten? Ja was wären denn Ideen »für sich«? Ἰδέα ist das Gesichtete. Gesichtetes als ein solches *ist* nur im *Sehen* und *für* ein Sehen. Ein ungesichtetes Gesichtetes, – das ist wie ein rundes Viereck oder ein hölzernes Eisen. »Ideen«: wir müssen endlich mit dieser Benennung ernstmachen, die Platon dem Sein gegeben hat. »Gesichtetes« meint nicht eine Zugabe, ein nachträgliches Prädikat, etwas, was den Ideen zuweilen passiert, sondern das, was sie überhaupt und vor allem kennzeichnet. Sie heißen Ideen, weil sie eben als das primär verstanden sind: Gesichtetes zu sein. Gesichtetes, streng genommen, *ist* nur, wo ein Sehen und Blicken. »Streng genommen« sage ich mit Absicht. Wir müssen hier streng nehmen, denn hier ist eine

Stelle, wo wir in der Auslegung über Platon hinausgehen; genauer: wo Platon, aus ganz fundamentalen Gründen, nicht weiter vordringen konnte (vgl. »Theätet«), – was den *Umschlag* zur Folge gehabt hat: daß seitdem das ganze Problem der Idee in eine mißverständene Richtung eingezwängt wurde. Das Ideenproblem kann nur neu gestellt werden, indem es aus der ursprünglichen bindenden *Einheit* des Erblickenden und Erblickten selbst gefaßt wird.

Aber was für ein Blicken ist das? Kein An-blicken, etwa so, wie wir ein Vorhandenes angaffen, nicht ein bloßes Vorfinden und Aufnehmen in den Blick, sondern ein Blicken im Sinne des Erblickens, das will sagen: *durch* das Blicken und *im* Blicken das Erblickte (den Anblick) allererst *bilden*, – im voraus bilden, vor-bilden. Dieses vor-bildende Erblicken des Seins, des Wesens, *bindet* sich auch schon an das in solchem Entwurf Entworfenene.

Beim Ursprung der Unverborgenheit der Dinge, des Seienden, d. h. beim Durchlaß desselben durch das Sein, ist das gekennzeichnete Erblicken nicht minder beteiligt als das im Blicken Erblickte selbst, – die Ideen. Sie machen Unverborgenheit *mit* aus – heißt also: sie sind nichts »an sich«, nie *Objekte*. Ja die Ideen als Gesichtetes *sind* nur (wenn wir überhaupt so sprechen dürfen) *in* diesem erblickenden Sehen, haben einen Wesensbezug auf Erblicken. Die Ideen sind daher keine vorhandenen, irgendwo versteckten Objekte, die man durch irgendeinen Hokuspokus aufstöbern könnte. Ebensowenig aber sind sie etwas, was *Subjekte* mit sich herumtragen, etwas Subjektives in dem Sinne, daß sie von Subjekten (Menschen, wie wir sie so kennen) gemacht und ausgedacht werden. Sie sind weder Dinge, objektiv, noch nur Erdachtes, subjektiv. *Was* sie sind, *wie* sie sind, ja *ob* sie überhaupt »sind«, das ist bis heute unentschieden. Daraus könnten Sie ungefähr den Fortschritt ermessen, den die Philosophie gemacht hat. Aber es gibt ja keinen Fortschritt in der Philosophie. Diese Frage ist unentschieden nicht, weil die Antwort noch nicht gefunden wäre, sondern

weil diese Frage noch gar nicht ernstlich, der Antike angemessen und ihr gewachsen, gefragt, d. h. in ihrem Ansatz zureichend geprüft ist. Statt dessen fällt die Entscheidung vorschnell auf die eine oder die andere der beiden allein bekannten Möglichkeiten: entweder seien die Ideen etwas Objektives (und da man nicht weiß, wo, kommt man schließlich zu so etwas wie »Geltung« und »Wert«) oder etwas Subjektives, also überhaupt vielleicht nur eine Fiktion »als ob«, eine bloße (phantasierte) Einbildung. Außer Subjekten und Objekten kennt man nichts, und erst recht weiß man nicht, daß schon und gerade diese Unterscheidung von Subjekt und Objekt wohl die fragwürdigste ist, von der die Philosophie schon seit langem genarrt wird. Angesichts dieser völlig verworrenen Lage innerhalb des zentralsten Problems der Philosophie überhaupt ist es immer noch bis heute der philosophisch wertvollste und echtteste Schritt, wenn die Ideen als die schöpferischen Gedanken des absoluten Geistes, christlich gesprochen Gottes, angesetzt werden, etwa durch Augustinus. Das ist freilich keine philosophische Lösung, sondern die Beseitigung des Problems, aber eine Beseitigung, die einen echten philosophischen Antrieb hat, der in der großen Philosophie immer wieder auftaucht, zuletzt in großem Stil bei Hegel.

Wir müssen also zunächst die Frage, was und ob die Ideen *sind* und ob wir überhaupt so fragen dürfen, in der Schwebelassen. Die Ideen sind als das Gesichtete eines vorbildenden Erblickens weder etwas objektiv Vorhandenes noch etwas subjektiv Hergestelltes. Beides aber, das Gesichtete als solches und das Erblicken, gehört *mit* dazu, daß eine Unverborgenheit von Seiendem entspringt, d. h. Wahrheit *geschieht*.

c) Entbergbarkeit als das Grundgeschehnis der
Ex-sistenz des Menschen

Geschieht Unverborgenheit, dann wird Verborgenheit und das Verbergen behoben und beseitigt. Das Beseitigen von Verber-

gung, das, was dem Verbergen entgegenhandelt, nennen wir künftig das *Ent-bergen*. Dieses eigentümliche Erblicken der Idee, dieser Entwurf, ist entbergend. Das ist scheinbar zunächst nur ein anderes Wort. Dieses Erblicken als das vorbildende Sich-binden an das verstandene Sein, die rechtverstandene Befreiung, ist entbergend nicht nur beiläufig, sondern dieses Ins-Licht-sehen hat den Charakter des Entbergens, es ist von Hause aus nichts anderes als Entbergen. Entbergend zu sein ist die innerste Leistung der Befreiung. Sie ist *die* Sorge schlechthin: Frei-werden als Sich-binden an die Ideen, dem *Sein* die Führung überlassen. Wir sagen daher: das Frei-werden, dieses Erblicken der Ideen, dieses Im-vorhinein-verstehen des Seins und des Wesens der Dinge, ist *entbergsam*, d. h. es (das Entbergen) gehört zum inneren Streben dieses Sehens. Das Entbergen ist die innerste Natur des Ins-Licht-sehens.

Was wir kurz *Entbergsamkeit* nennen, ist das, was die oft besprochenen Phänomene, Erblicken und Anblick (Idee), Licht und Freiheit, als das, was sich auf diese Grundleistung zusammendrängt, ursprünglich trägt und entfaltet. Wir bezeichnen so die Einheit des Erblickens, das das Erblickbare erst in gewisser Weise schafft, seinen innersten Zusammenhang. Die Unverborgenheit des Seienden geschieht in der und durch die Entbergsamkeit. Sie ist entwerfend-eröffnender Auftrag, der in die Entscheidung stellt. Das *Wesen* der Unverborgenheit ist die Entbergsamkeit.

Dieser Satz, als Definition, ist im höchsten Sinne dazu geeignet, vom gemeinen Menschenverstand lächerlich gemacht zu werden. Unverborgenheit ist Entbergsamkeit, entsprechend wie: Gehorchen ist Folgsamkeit, Verschwiegenheit ist Schweigsamkeit, – ein bloßes Vertauschen der Worte!

Wo und wie *ist* sie, diese Entbergsamkeit? Wir sehen sie als ein *Geschehen*, – ein Geschehnis, das »mit dem *Menschen*« geschieht. Eine gewagte These! Das *Wesen* der Wahrheit qua ἀλήθεια (Unverborgenheit) in die Entbergsamkeit, damit in den Menschen selbst verlegen, – das heißt denn doch die Wahrheit

als etwas *Menschliches* ausgeben, deutlicher: sie zu etwas *bloß* Menschlichem herabdrücken und so schon zunichtemachen. Wahrheit ist doch gemeinhin solches, was der Mensch *sucht*, um sich daran als *Norm* zu binden, jenes, was *über* ihm steht. Wie kann da das Wesen der Wahrheit etwas Menschliches sein? Wo ist der Mensch, bei dem die Wahrheit schlechthin gesichert und aufs beste aufgehoben wäre? Damit *er* dann zur Norm würde? Was ist der Mensch, daß er zum Maß von *allem* werden könnte? Kann man das Wesen der Wahrheit dem Menschen überlassen? Allzu gut wissen wir um die Unverläßlichkeit des Menschen, – ein schwankendes Rohr im Winde! Daran das Wesen der Wahrheit hängen? Wir sperren uns sofort und wehren uns ganz natürlich gegen das Ansinnen, das Wesen der Wahrheit in ein menschliches Geschehen zu verlegen. Diese Abwehr ist für jedermann einleuchtend, weshalb denn auch die Philosophie jederzeit und kräftig von solchen Überlegungen Gebrauch macht, um sich gegen einen drohenden sogenannten Relativismus zu schützen.

Allein, es muß endlich gefragt werden, ob dieser böse Relativismus nicht eben nur der Apfel ist von einem Stamme, dessen Wurzeln auch längst angefault sind, so daß es nichts Besonderes bedeutet, sich auf Relativismus zu berufen, sondern bezeugt, daß man (etwa in dem, was sich heute Wissenssoziologie nennt) das Problem nicht versteht.

Wenn wir sagen: das Wesen der Unverborgenheit als Entbergung ist ein Geschehen des Menschen, die Wahrheit ist im Wesen etwas Menschliches, und wenn man so einleuchtend gegen die »Vermenschlichung« des Wesens der Wahrheit ankämpft, dann hängt alles davon ab, was hier »menschlich« besagt. Welchen Begriff von »menschlich« setzt man da unbesehen voraus? Weiß man denn so ohne weiteres, was der Mensch ist, um entscheiden zu dürfen, daß die Wahrheit nichts Menschliches sein könne? Man tut so, als sei das die selbstverständlichste Sache von der Welt: das Wesen des Menschen. Gesetzt aber, wir wüßten das nicht so ohne weiteres, gesetzt sogar, es sei schon

fraglich, wie wir überhaupt nach dem Wesen des Menschen zu *fragen* haben, – wer sagt uns, was und wer der Mensch sei? Ist die Beantwortung der Frage jedem Einfall preisgegeben? Wir meinen den Menschen nicht so, wie wir ihn gerade kennen, wie er so herumläuft, bald so, bald anders sich zu verhalten beliebt. Woher sollen wir denn jetzt den Begriff des Menschen nehmen, um uns gegen den Einwand der versuchten Vermenschlichung des Wesens der Wahrheit zu rechtfertigen?

Wir hätten die ganze bisherige Auslegung des Höhlengleichnisses jedoch schlecht verstanden, wenn wir nicht schon gelernt hätten, von wo her wir uns den Begriff vom Menschen geben lassen sollen. Denn dieses Gleichnis erzählt ja gerade die Geschichte, in der der Mensch zu sich selbst kommt als einem inmitten des Seienden existierenden Wesen. Und in dieser Wesensgeschichte des Menschen ist gerade das Geschehen der Unverborgenheit, d. h. die Entbergsamkeit, das Entscheidende. Also wir erfahren, gerade umgekehrt, aus dem Wesen der Unverborgenheit erst, was der Mensch ist. Das Wesen der Wahrheit erst läßt uns das Wesen des Menschen begreifen. Wenn wir sagten: eben dieses Wesen der Wahrheit (die Entbergsamkeit) sei das Geschehen, das mit dem Menschen geschieht, dann sagt das: der Mensch, wie wir ihn da, im Gleichnis, in seiner Befreiung sehen, ist in die Wahrheit *ver-setzt*. Das ist die Weise seiner *Existenz*, das Grundgeschehnis des Daseins. Die ursprüngliche Unverborgenheit ist das entwerfende Entbergen als Geschehnis, das »im Menschen«, d. h. in seiner *Geschichte* geschieht. Die Wahrheit ist weder *über* dem Menschen irgendwo vorhanden (als Gültigkeit an sich), noch ist die Wahrheit im Menschen als einem psychischen Subjekt, sondern der Mensch ist »*in*« *der Wahrheit*. Die Wahrheit ist größer als der Mensch. Dieser ist in der Wahrheit nur, wenn und sofern er seines Wesens mächtig ist. Er hält sich in der Unverborgenheit des Seienden und verhält sich so zu diesem.

Was aber sie, die Wahrheit, dann *selbst* sei, das ist eben die Frage. Der erste Schritt, um überhaupt diese *Frage* zu ver-

stehen, ist die Einsicht, daß der Mensch als zu sich gekommener im Geschehen der Entbergsamkeit, in dem sich die Unverborgenheit des Seienden bildet, seinen *Grund* (den seines Daseins, seiner Existenz) findet.

Und noch eines erfahren wir aus dem Gleichnis: was der Mensch sei, läßt sich nicht einfach ablesen an einem irgendwo auf diesem Planeten sich herumtreibenden Lebewesen, sondern das können wir nur erfragen, wenn der Mensch selbst in Bewegung kommt, d. h. irgendwie das *wird*, was er sein *kann*, – sei es so oder so. Wir kommen dem Menschen nur näher als einem Wesen, das an seine eigenen Möglichkeiten gebunden ist und in der Art solcher Gebundenheit selbst erst den jeweiligen Spielraum freimacht, innerhalb dessen ihm sein eigenes Sein so oder so aufgeht.

Was der Mensch sei, das konnte innerhalb der Höhle gar nicht festgestellt werden, sondern wir erfahren es nur, indem wir das mitmachen, was ihm in der ganzen Geschichte der Befreiung geschieht. Wir sahen: es gehört dazu sogar βία, Gewalt. Der Mensch muß irgendwie Gewalt gebrauchen, um überhaupt in den Stand versetzt zu werden, nach sich zu fragen. Was der Mensch sei, das zu wissen fällt keinem in den Schoß, er *stelle* sich denn selbst sich selbst, – als derjenige, *nach dem* da gefragt wird und der dabei ins Wanken kommt. Die Frage ist nur dort gestellt, wo der Mensch zur Entscheidung über sich selbst, d. h. unter die ihn tragenden und bestimmenden Mächte und in die Entscheidung über den Bezug zu diesen gestellt wird; kurz: wenn er in der Entscheidung das *wird*, was er nach den ihm zugänglichen Notwendigkeiten sein *kann*. Die Frage »was ist der Mensch?« verstehen wir als die, *wer* wir sind, sofern wir *sind*. Wir sind nur das, was wir uns zuzumuten die Kraft haben.

Wer *ist* nun dieser Mensch des Höhlengleichnisses? Nicht der Mensch überhaupt und im allgemeinen, sondern jener ganz bestimmte Seiende, der sich zum Seienden als einem Unverborgenen verhält und in solchem Verhalten sich selbst unverborgen ist. Diese Unverborgenheit des Seienden aber, in der er

steht und sich hält, geschieht im entwerfenden Erblicken des Seins, Platonisch gesprochen: der Ideen. Dieses entwerfende Erblicken aber geschieht als die Befreiung dieses Wesens zu sich selbst. Der Mensch ist derjenige Seiende, der das Sein versteht und auf dem Grunde dieses Sein-Verstehens *existiert*, d. h. unter anderem: zum Seienden als Unverborgenen sich verhält. »Existieren« und gar »Dasein« werden hier nicht einfach so in einer beliebigen, verwaschenen Bedeutung gebraucht, im Sinne von Vorkommen und Vorhandensein, sondern in einem ganz bestimmten und ausreichend begründeten Sinne: *ex-sistere*, *ex-sistens*, – sich hinaus stellend in die Unverborgenheit des Seienden, *ausgesetzt* dem Seienden im Ganzen und damit eingesetzt in die Auseinandersetzung mit dem Seienden sowie mit sich selbst; nicht in sich gebannt wie Pflanzen, nicht in sich benommen wie Tiere in ihrer Umgebung, nicht bloß vorkommend wie ein Stein. Was konkreter darunter zu verstehen ist, wird in den einzelnen Veröffentlichungen hinreichend klar gesagt, – jedenfalls so weit, daß eine Auseinandersetzung damit möglich ist. Daß der Mensch seinem Wesen nach sich aus sich heraus-gestellt hat in die Unverborgenheit des Seienden, ist nur möglich, sofern er in die Gefahrenzone der Philosophie geraten ist. Der Mensch außerhalb der Philosophie ist ein ganz anderer.

Das Höhlengleichnis verstehen heißt: die Wesensgeschichte des Menschen, und das meint: sich selbst in der eigenen Geschichte begreifen. Das verlangt, fortan die Begriffe und Unbegriffe vom Menschen, seien sie noch so einleuchtend und gangbar, außer Kraft zu setzen, jedenfalls in dem Augenblick, wo wir zu philosophieren beginnen. Das bedeutet aber zugleich: einsehen, was die Aufhellung des Wesens der ἀλήθεια für die Erkenntnis des Wesens des Menschen besagt.

Der Satz: der Mensch ist derjenige Seiende, der im Erblicken des Seins existiert, hat seine eigene Wahrheit, die von ganz einziger und anderer Art ist als etwa die Wahrheit des Satzes: $2 + 1 = 3$, oder: das Wetter ist schön, oder: das Wesen des

Tisches besteht darin, ein Gebrauchsding zu sein. Die Wahrheit des genannten Satzes über das Wesen des Menschen läßt sich wissenschaftlich nie beweisen, d. h. weder durch Hinweis auf Tatsachen belegen noch formal-logisch aus Grundsätzen herleiten. Das ist kein Mangel, vor allem dann nicht, wenn man begriffen hat, daß das Wesentliche immer unbeweisbar bleibt, genauer: außerhalb von Beweisbarkeit und Unbeweisbarkeit liegt. Beweisbares (im Sinne der formal-logischen Errechnung, abgelöst von der Grundentscheidung und Grundhaltung menschlichen Seins) ist hinsichtlich der Wesentlichkeit schon verdächtig. Man kann den genannten Satz aber auch nicht *glauben*, – etwa auf einen autoritativen Ausspruch hin einfach annehmen. Dann versteht man ihn erst recht nicht. Die Wahrheit dieses Satzes (weil er eben etwas Philosophisches sagt) läßt sich nur philosophisch (wie ich sage) entzünden und erwirken; »philosophisch« will sagen: nur so, daß das sein-verstehende Fragen in der Fraglichkeit des Seienden im Ganzen seinen Standort nimmt aus einer Grundentscheidung, einer Grundhaltung zum Sein und zu seiner Grenze im Nichts.

Was das heißt, darüber ist jetzt nicht weiter zu *reden*, es ist lediglich zu *tun*. Nur das ist zu sagen: wer überhaupt angefangen haben will zu philosophieren, der muß jenen Wahngedanken abgelegt haben, als könnte der Mensch *ohne* Standort, wie man sagt: »standortfrei«, ein Problem auch nur stellen, geschweige denn lösen. Auf dem Standpunkt der Standpunktlosigkeit als vermeintlich echter und überlegener Objektivität philosophieren wollen ist entweder kindisch oder aber, wie es meist der Fall ist, Falschmünzerei. Die Verborgeneheit der Sache selbst, d. h. des Seins des Seienden, weicht nur einem *Angriff*, der seinen begründeten Ausgang und seine eindeutige und einseitige, echte menschliche Bahn hat. Nicht Standpunktsfreiheit (etwas Phantastisches), sondern rechte Standpunktswahl, Standpunktsmut, Standpunktseinsatz und -festigung ist die Aufgabe, die freilich selbst nur *in* der philosophischen Arbeit, nicht vorher und nicht nachher, sich vollzieht.

Das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden suchen wir in der Entbergbarkeit als einem entbergenden *Geschehen*, auf dessen Grund der Mensch existiert. Dieses *bestimmt* gerade erst das Wesen des Menschen, – *des* Menschen wohlverstanden, um den es sich hier in diesem Höhlengleichnis handelt. Der Mensch ist derjenige Seiende, der das Sein versteht und auf dem Grunde dieses Seinsverstehens existiert.

Damit sind wir am Ziel. Das Höhlengleichnis hat uns *eine* Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit gegeben, wesentlich hinausgehend über die Wortbedeutung von ἀ-λήθεια. Allein, das im Gleichnis dargestellte Geschehen³ hat ein *viertes* Stadium, und zwar ein recht merkwürdiges. Der Aufstieg geht nicht noch höher, wohl aber *zurück*.

D. Das vierte Stadium (516 e 3-517 a 6): Der Rückstieg des Freien in die Höhle

– Καὶ τότε δὴ ἐνόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἄρ' οὐ σκότους ἂν ἀνάπλευσ σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἦκων ἐκ τοῦ ἡλίου;

– Καὶ μάλα γ', ἔφη.

– Τὰς δὲ δὴ σκιάς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα διαμιλλᾶσθαι τοῖς αἰ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἶη τῆς συνηθείας, ἄρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἦκει τὰ ὄμματα, καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἵέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτείνουνα ἄν;

– Σφόδρα γ', ἔφη.

»Und nun also bedenke dieses: wenn der solchergestalt Freie wiederum hinabstiege und an demselben Platz sich niedersetzte, bekäme er da nicht plötzlich, aus der Sonne kommend, die Augen voll Dunkel?

³ Art des Geschehens, Bedingungen, Verlaufsform.

– Gar sehr.

– Und wenn er nun wieder mit den ständig dort Gefesselten wetteifern müßte im Äußern von Meinungen über die Schatten, während ihm noch die Augen blöd sind, bevor er sie wieder eingestellt hat auf das Dunkel, was nicht geringe Zeit der Eingewöhnung verlangte, würde er dort unten nicht der Lächerlichkeit preisgegeben sein, und würde man ihm nicht sagen, er sei nur hinaufgestiegen, um mit verdorbenen Augen wiederzukommen, und daß es ganz und gar nicht lohne, nach oben zu gehen? Und würden sie [die Gefesselten] den, der Hand anlegte, sie von den Fesseln zu lösen und hinaufzuführen, wenn sie seiner habhaft werden und ihn töten könnten, nicht wirklich töten?

– Sicherlich!«

*§ 10. Der φιλόσοφος als Befreier der Gefangenen.
Seine Gewalttat, seine Gefährdung und sein Tod*

Was geschieht hier? Es ist kein Aufstieg mehr, sondern hier vollzog sich eine Umkehr. Wir kehren dahin zurück, wo wir schon waren, zu dem, was wir schon kennen. Das vierte Stadium bringt nichts Neues mehr. Das stellen wir auch leicht fest, wenn wir uns an den Leitfaden halten, der die bisherige Charakteristik der vorausgegangenen Stadien leitete. Wir fragen immer zuerst nach dem ἀληθές und den das ἀληθές begleitenden Momenten: Licht, Freiheit, Seiendes, Idee. All das kommt jetzt gar nicht mehr vor. Das ἀληθές und die ἀλήθεια werden gar nicht mehr genannt. Wozu auch? Das Wesen der Wahrheit, der ἀλήθεια, ist ja mit dem Ende des dritten Stadiums aufgehehlt. Bedenken wir das alles, dann werden wir ernstlich zweifeln, ob dieses zuletzt Erzählte überhaupt noch als ein eigenes und gar letztes Stadium aufgefaßt werden darf. Es ist allenfalls das letzte Stadium in dem Sinne, daß es einen Abschluß gibt, der das Ganze noch ausschmückt, aber zum wesentlichen Gehalt nicht mehr beiträgt.

So sieht es in der Tat aus, wenn – nun, wenn wir das Dargestellte äußerlich auf greifbare Resultate absuchen. Bei solchem Verfahren haben wir aber schon vergessen, daß es sich um ein Geschehen des *Menschen* handelt. Wenn wir beachten, daß hier doch etwas Merkwürdiges vorliegt, sofern es sich im Ganzen des Gleichnisses um ein *Geschehen* handelt und bei diesem Geschehen sich jetzt eine *Umkehr* vollzieht, werden wir erneut fragen, was hier eigentlich vor sich geht. Achten wir hierauf und überblicken nochmals das zuletzt Erzählte, dann werden wir stutzig. Womit endet dieses Geschehen? Mit dem Ausblick auf den *Tod*! Davon wurde allerdings bisher nicht gehandelt. Wenn das Schicksal des Todes nichts Beliebigen ist im menschlichen Geschehen, dann müssen wir in dem zuletzt Dargestellten am Ende doch *mehr* sehen als einen harmlosen Nachtrag, einen poetisch ausmalenden Schluß. Wir müssen daher zunächst versuchen, wie bei den vorausgehenden Stadien wesentliche Züge herauszuheben.

1. Das Ganze endet mit dem Ausblick auf das Schicksal des Getötetwerdens, die radikalste Ausstoßung aus der menschlich-geschichtlichen Gemeinschaft. Um wessen Tod handelt es sich hier? Nicht um den Tod überhaupt und im allgemeinen, sondern um den Tod als Schicksal dessen, der die Gefangenen in der Höhle wirklich befreien will, also um den Tod des *Befreiers*. Von ihm wurde bisher überhaupt nicht gehandelt. Wir erfahren nur im dritten Stadium: die Befreiung muß βίᾳ geschehen, mit Gewalt. Wir sagten interpretierend: der Befreier muß ein Gewalttätiger sein.

2. Jetzt sehen wir: der Befreier ist ὁ τοιοῦτος, ein solcher, der dergestalt frei geworden ist, daß er ins Licht sieht, den Lichtblick hat und damit einen sicheren Stand im Grund des menschlich-geschichtlichen Daseins. Von da her allein kommt ihm auch die Kraft zu der Gewalt, mit der er bei der Befreiung handeln muß. Diese Gewalttätigkeit ist keine blinde Willkür, sondern das Herausreißen der Anderen an das Licht, das seinen eigenen Blick bereits erfüllt und bindet. Diese Gewalttätigkeit ist auch

nicht Roheit, sondern der Takt der höchsten, nämlich geistigen Strenge, der er, der Befreier, sich selbst zuvor verpflichtet hat.

3. Wer ist dieser Befreier? Wir wissen von ihm nur: er ist ein solcher, der außerhalb der Höhle, aus ihr heraufgestiegen, die Ideen sieht, sich ins Licht stellt und so »im Licht steht«. Einen solchen nennt Platon ausdrücklich einen φιλόσοφος. So sagt er im »Sophistes« (254 a 8-b 1):

Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος αἰεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

»Der Philosoph ist es, dem liegt am Er-blicken des Seins des Seienden, es ständig be-denkend. Ob der Helle des Ortes, an dem er steht, ist er niemals leicht zu sehen; denn der Blick der Seele der Menge ist unvermögend, auszuharren im Hinblicken zum Göttlichen.«

Das griechische Wort φιλόσοφος ist zusammengesetzt aus σοφός und φίλος. Ein σοφός ist, wer sich auf etwas versteht, in einer Sache kundig ist, und zwar immer; wer von Grund auf weiß, worauf es ankommt, und eine letzte Entscheidung und Gesetzgebung vollzieht. φίλος ist der Freund, ein φιλόσοφος ein Mensch, dessen *Dasein* durch φιλοσοφία bestimmt ist, – nicht »Philosophie« treibt als Sache der allgemeinen »Bildung«, sondern dem Philosophie ein Grundcharakter des Seins des Menschen ist, der, dem Zeitalter vorausgeworfen, dieses Sein schafft, entspringen läßt, vortreibt. Der Philosoph also ist derjenige, der den Drang, das innere Müssen in sich trägt zum Verstehen in *dem*, was und wie das Seiende überhaupt und im Ganzen ist. φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν heißt nicht Wissenschaft (Erforschung der Dinge in einem abgegrenzten Bereich und begrenzter Fragestellung), auch nicht erste und Grund-Wissenschaft, sondern meint: sich fragend freihalten für das Fragen nach dem Sein und Wesen der Dinge, sich verstehen auf das, worauf es überhaupt beim Seienden, worauf es beim Sein schlechthin *ankommt*. Kurz gesagt: der Philosoph ist der Freund des Seins.

Es ist daher der größte Fehlgriff und ein Zeichen für das elementarste Nichtbegreifen der Philosophie, wenn versucht wird, das der Philosophie Eigene maßgebend an irgendeiner Wissenschaft, sei es die Mathematik oder die Biologie, auszurichten. Aus dem Philosophieren *können* Wissenschaften entspringen, aber das *muß* nicht sein. Wissenschaften *können* der Philosophie dienen, aber die Philosophie *braucht nicht notwendig* diesen Dienst. Die Wissenschaften bekommen erst von der Philosophie ihren Grund, ihre Würde und ihr Recht. Das klingt heute befremdlich, denn heute beurteilt man Wissenschaften nur nach dem technischen Nutzen und dem Erfolg ihrer Entdeckungen. Sie sind selbst nur eine Form der Technik, ein Mittel der Berufsausbildung. *Deshalb* werden sie gefördert und erhalten, und deshalb entscheidet heute darüber, was die Wissenschaft sein soll, nicht mehr die Universität, sondern der Philologenverein und andere entsprechende Organisationen. Das alles ist schon das Ende und reif zum Verschwinden.

Aber die nähere Besinnung auf das im vierten Stadium Erzählte sagt uns ein weiteres.

4. Der Philosoph als Befreier der Gefesselten setzt sich dem Schicksal des Todes in der Höhle aus; wohl zu beachten: des Todes *in der Höhle* und durch die ihrer selbst nicht mächtigen Höhlenbewohner. Platon will offensichtlich an den Tod des Sokrates erinnern. Man wird daher sagen: diese Verbundenheit des Philosophen mit dem Tod ist nur ein einmaliger Fall gewesen, dieses Schicksal gehört nicht *notwendig* zum Philosophen. Sonst ist es doch den Philosophen im großen und ganzen gut gegangen; sie sitzen ungestört in ihrem Gehäuse und beschäftigen sich mit schönen Dingen. Heute vollends wäre das Philosophieren (gesetzt, es gäbe solches überhaupt) eine ganz ungefährliche Beschäftigung. Jedenfalls würde heute doch keiner mehr getötet werden. Aber daraus, aus dem Fehlen der Gefahr des Getötetwerdens, dürfen wir nur schließen, daß sich eben keiner mehr so weit vorwagt, – mithin, daß es keine Phi-

losophen mehr gibt. Doch diese Frage, ob es heute Philosophen gibt oder nicht, können wir auf sich beruhen lassen. Sie wird ohnedies nicht durch eine öffentliche Feststellung in Zeitschriften und Zeitungen oder im Radio entschieden, sie ist überhaupt nicht durch ein Publikum entscheidbar.

Wohl aber müssen wir ein anderes bedenken. Muß die Tötung durch die Gefesselten in der Höhle notwendig in der Darreichung des Giftbechers bestehen, wie bei Sokrates, und somit im *leiblichen* Tod? Ist nicht auch das ein *Gleichnis*? Ist überhaupt der Vorgang des leiblichen Sterbens das Schwere? Nicht vielmehr das wirkliche (*wirkliche*, sage ich) ständige Vor-sich-haben des Todes *während* des Daseins? Und wiederum nicht nur des Todes im leiblichen Sinne des Sterbens, sondern des Nichtig- und Machtlos-werdens des eigenen Wesens? Dem Schicksal *dieses* Todes in der Höhle ist noch kein Philosoph entgangen. Der Philosoph ist dem Tode in der Höhle ausgesetzt, das besagt: das eigentliche Philosophieren ist machtlos innerhalb des Bereichs der herrschenden Selbstverständlichkeit; nur soweit diese selbst sich wandelt, kann Philosophie ansprechen. Dieses Schicksal wäre heute, falls es Philosophen gäbe, drohender denn je. Die Vergiftung wäre eine weit giftigere, weil verstecktere und langsam schleichende. Die Vergiftung geschähe nicht durch eine sichtbare äußere Schädigung, nicht durch Angriff und Kampf, – so bliebe ja immer noch die Möglichkeit der wirklichen Gegenwehr, des Messens der Kräfte und damit einer Befreiung und Steigerung der Kräfte. Die Vergiftung geschähe dadurch, daß man sich für den Philosophen in der Höhle interessierte, daß man einander sagte, diese Philosophie müsse man gelesen haben; daß man in der Höhle Preise und Ehren austeilte, daß man dem Philosophen langsam eine Zeitungs- und Zeitschriftenberühmtheit verschaffte, ihn bewunderte. Die Vergiftung bestünde heute darin, daß man den Philosophen in den Umkreis dessen schöbe, wofür man sich gerade interessiert, worüber man schwatzt und schreibt, d. h. wofür man sich nach wenigen Jahren ganz gewiß *nicht* mehr interessieren wird;

denn man kann sich ja doch nur für Neues interessieren, und nur so lange, wie auch andere dabei mittun. Der Philosoph würde so ganz stillschweigend umgebracht, – unschädlich und ungefährlich gemacht. Lebend stürbe er seinen Tod in der Höhle, – und er müßte ihn ertragen; er würde sich und seine Aufgabe mißverstehen, wollte er sich aus der Höhle zurückziehen. Freisein, Befreier-sein ist Mithandeln in der Geschichte derer, die seinsmäßig uns zugehören. Er müßte in der Höhle bleiben (bei den Gefesselten) und mit den dort geltenden Philosophen in ihrer Weise mittun. Er dürfte sich auch nicht einmal auf eine ironische Überlegenheit zurückziehen, denn auch so beteiligte er sich selbst noch an seiner eigenen Vergiftung. Nur und erst, wenn er sogar solcher ironischen Überlegenheit Herr werden könnte, vermöchte er den unaufhaltsamen Tod in der Höhle *echt* zu sterben.

Platon ist in seinem hohen Alter auf diese Höhe der Existenz gekommen. Kant trug etwas von dieser höchsten Freiheit in sich. Heute sind zwar Gift und Waffen zum Töten bereit, aber der Philosoph fehlt, – weil es heute überhaupt nur, wenn es hoch kommt, mehr oder minder gute Sophisten geben kann, die allenfalls einem Philosophen, der kommen soll, den Weg bahnen. Jedoch wir wollen uns nicht in eine Psychologie der Philosophen verlieren, sondern am Schicksal des Philosophierenden die innere Aufgabe des Philosophierens be-greifen. Denn darauf wird offenbar im Gleichnis hingezigt, wenn anders der Begreifende der Philosoph ist und das Schicksal des Befreiers als Befreiers dargestellt werden soll.

5. Wir erfahren aber zugleich, *wie* der Befreier befreit. Die Weise, wie er befreit, ist nicht ein Gespräch in der Sprache und in den Absichten und Hinsichten der Höhle bzw. der Höhlenbewohner, sondern ein gewalttätiges Zugreifen und Herausreißen. Nicht so, daß er in ihrer Sprache sich mit den Gefesselten in ein Gespräch einließe, sie mit ihren Maßstäben, Gründen und Beweisen zu überreden suchte. Dadurch könnte er sich allenfalls, wie Platon sagt, lächerlich machen. Man würde ihm

nämlich in der Höhle sagen, daß, was er da vorbringe, gar nicht dem entspreche, was sie da unten alle zusammen einstimmig für das Richtige halten. Man würde ihm sagen, er sei einseitig, er habe, da irgendwoher kommend, einen in ihren Augen zufälligen und willkürlichen Standpunkt; und vermutlich, ja gewiß haben sie da unten eine sogenannte »Soziologie des Wissens«, mit deren Hilfe ihm bedeutet wird, daß er da mit sogenannten weltanschaulichen Voraussetzungen arbeite, was natürlich die Gemeinsamkeit des gemeinsamen Meinens in der Höhle empfindlich störe und deshalb abzulehnen sei. Hier in der Höhle komme es nur darauf an (wie es Platon ja schildert), wer der Pfiffigste und Gerissenste sei, wer am schnellsten erate, wohin all die auftretenden Schatten, die da allerlei vorbeibringen, unter anderem auch Philosophie, ihren Standpunkten nach hingehörten, d. h. in welches Fach, unter welchen Typus diese hergelaufene Philosophie gehöre. Man wolle hier nichts wissen von der Philosophie, etwa von Kant, sondern man interessiere sich höchstens für die *Kant-Gesellschaft*. Der Philosoph wird dieses allzu verbindliche Höhlengeschwätz nicht selbst angreifen, sondern es sich selbst überlassen und stattdessen sofort *einen* (oder wenige) ergreifen, hart anfassen und herauszuzerren, in einer langen Geschichte aus der Höhle hinauszuführen versuchen.

Der Philosoph muß einsam bleiben, weil er es seinem Wesen nach *ist*. Seine Einsamkeit ist nicht zu *bereden*. Vereinzlung ist nichts, was zu wollen wäre. Gerade deshalb muß er immer wieder in entscheidenden Augenblicken da sein und nicht weichen. Er wird Einsamkeit nicht äußerlich mißverstehen als ein Sich-Zurückziehen und Gehen-lassen der Dinge.

§ 11. Die Erfüllung des Schicksals des Philosophierenden als ein
Geschehen der ἀλήθεια: Auseinander-setzung und
Zusammen-gehörigkeit von Offenbaren und Verbergen
(Sein und Schein)

Wenn wir die fünf Punkte überblicken, gibt uns das vierte Stadium doch *mehr* zu bedenken, als wir anfangs vermuteten. Es sagt uns in der Tat auch solches, was wir bisher nicht erfuhren, wenngleich auch schon das erste und zweite Stadium vom Aufenthalt innerhalb der Höhle handelten. Ja wir sehen, es handelt sich nicht einfach um einen bloßen zweiten Aufenthalt in der Höhle, sondern um einen solchen, der aus der *Rückkehr* aus dem Sonnenlicht entspringt. Aber selbst diese Fassung des Gehalts des vierten Stadiums trifft nicht. Keineswegs ist es nur das Wieder-auftauchen des früher schon dort gewesenen Menschen in der Höhle, sondern das Zurückkommen des Freigewordenen als des *Befreiers*. Es handelt sich um das *Geschehen* des Freien und der Befreiung selbst, und diese Geschichte ist doch eben der Gehalt des Gleichnisses.

Das *ist* ein Gehalt, gewiß, – aber so, daß er dem bisherigen wesentlich zugehört: dem Geschehen der *Unverborgenheit*? Das zuletzt Dargestellte und nunmehr auch Ausgelegte berechtigt immer noch nicht, es als ein *viertes Stadium* in Anspruch zu nehmen. Warum nicht? Weil ja unsere Einteilung der Stadien auf der Heraushebung des jeweiligen Übergangs von *einem* ἀληθές zu einem *anderen* beruht, genauer: zu einem je höheren bis zum höchsten, weil wir das Geschehen der ἀλήθεια, der Unverborgenheit (des Entbergens), als eigentlichen Gehalt des Gleichnisses behaupteten und suchen. Aber gerade davon ist im vierten Stadium überhaupt nicht mehr die Rede, mag es sonst auch noch so Wertvolles über den Philosophen enthalten! So bleibt nur dieses: entweder darf das, was wir als viertes Stadium in Anspruch nehmen, überhaupt nicht als solches gelten, oder aber die Kennzeichnung der früheren Stadien ist unzutreffend, die ἀλήθεια steht *nicht* in der Mitte des Geschehens und ist

von uns vielleicht unglücklich, künstlich und gewaltsam vorgeschoben. Das ist die große Schwierigkeit, vor die unsere Auslegung jetzt gerät, zumal ja Platon selbst keine Einteilung in Stadien, etwa mit Nummern, kenntlich gemacht hat.

Der leichteste Ausweg wäre, das vierte Stadium, weil greifbar vom ἀληθές nicht mehr die Rede ist, fallen zu lassen, trotz des wertvollen Winks, den es gibt (für das Wesen des Philosophen). Aber daran hindert uns doch wieder die Besinnung darauf, daß gar nicht erst im vierten Stadium vom Philosophen die Rede ist, sondern daß eben die Geschichte der Befreiung zum Licht, des Aufstiegs zu den Ideen, nichts anderes ist als der Weg des Philosophierenden in die Philosophie. Noch schwerer fällt es, die ἀλήθεια als mittebildend aus den drei zuerst besprochenen Stadien herauszustreichen. Was tun?

Es bleibt noch ein Weg, der nicht nur Ausweg ist, sondern der notwendigste, den wir zunächst zu gehen haben. Wir müssen fragen: dürfen wir aus der Tatsache, daß im vierten Stadium nicht mehr *ausdrücklich* von ἀλήθεια, Licht, Seiendem, Ideen gehandelt wird, schließen, die ἀλήθεια sei deshalb auch überhaupt nicht mehr Thema und Mitte des Geschehens? Davon ist nicht die Rede; doch wir haben auch daraufhin den Abschnitt noch nicht *untersucht*. Die Geschichte ist gerade im wesentlichen Stück nicht durchgesprochen und begriffen. Wir können über die Zugehörigkeit des vierten Stadiums zum Bisherigen nur dann entscheiden, wenn wir uns darüber klar geworden sind, ob, ohne daß von der ἀλήθεια *gesprochen* wird, gleichwohl von ihr, und zwar in einem ganz bestimmten zentralen Sinne, *gehandelt* ist.

Was geschieht denn? Der Freigewordene kehrt mit dem Blick für das *Sein* in die Höhle zurück. Er soll *in der Höhle sein*, – das sagt: der Mensch, der mit dem Lichtblick für das Sein des Seienden Erfüllte, soll mit den Höhlenbewohnern und für sie seine Meinungen äußern über das dort und diesen Unverborgene, also über das, was *diesen* das Seiende ist. Das kann er nur, falls er sich selbst treu bleibt, also aus der Haltung des Freien

heraus. Er wird das sagen, was er mit seinem Wesensblick in der Höhle sieht. Was *erblickt* er überhaupt im voraus aufgrund des Wesensblickes? Er versteht das *Sein* von Seiendem; im Erblicken der Idee weiß er also, was zu einem Seienden und zu seiner Unverborgenheit gehört. Deshalb kann er entscheiden, ob etwas ein Seiendes ist, etwa die Sonne, oder nur ein Spiegelbild desselben im Wasser; er kann entscheiden, ob etwas nur Schatten ist oder ein wirkliches Ding. Aufgrund des Wesensblickes weiß er jetzt im voraus, bevor er in die Höhle zurückkommt, was das überhaupt heißt: »Schatten«, – worauf so etwas in seiner Möglichkeit gründet. Nur weil er das jetzt im voraus weiß, kann er, in die Höhle zurückkommend, nunmehr feststellen: das an der Wand sich zeigende Unverborgene ist durch das Feuer in der Höhle mit-hervorgebracht, – es ist Schatten. Er hat mit seinem Wesensblick jetzt allererst den *Blick* für das, was da in der Höhle vor sich geht. Er wird jetzt erst die *Lage* der Gefesselten begreifen; begreifen, weshalb sie die Schatten nicht *als* Schatten erkennen können, sondern das sich ihnen Zeigende für das Seiende halten und sich an es halten müssen. Daher wird er sich auch nicht darüber beunruhigen, wenn die Höhlenbewohner ihn und seine Reden verlachen und mit billigen Einwänden im bloßen Hin- und Herreden die Überlegenen zu spielen versuchen. Im Gegenteil: er wird fest bleiben und es darauf ankommen lassen, daß die Gefesselten ihn hassen. Er wird sogar zum Angriff übergehen, Hand anlegen, einen zu befreien und zunächst mit dem Licht in der Höhle vertraut zu machen versuchen. Er wird den Höhlenbewohnern gar nicht bestreiten, daß sie sich zu einem Unverborgenen verhalten, aber er wird ihnen zu zeigen versuchen, dieses Unverborgene sei solches, das gerade, indem es sich zeige, also unverborgen sei, das Seiende *nicht* zeigt, sondern verdeckt, verbirgt. Er wird versuchen, ihnen verständlich zu machen, daß sich zwar etwas zeigt an der Wand, das ein Aussehen hat, aber daß es nur so *aussieht wie* das Seiende, nicht es selbst *ist*; daß hier vielmehr an der Wand ein ständiges *Verbergen* des Seien-

den vor sich geht und sie selbst, die Gefesselten, von dieser ständig vor sich gehenden Verdeckung mitgerissen und benommen sind.

Was geschieht also? Ein Gegeneinanderstehen verschiedener Grundstellungen je verschiedener geschichtlicher Herkunft. In dieser Auseinandersetzung treten das Seiende und der Schein, das Offenbare und das Verdeckende auf. Aber das Seiende und das Scheinende treten nicht auf als etwas, was so nebeneinander eben vorkommt, sondern *gegeneinander*, indem beide den *Anspruch* auf Unverborgenheit erheben und auch erheben können.

In diesem Gegeneinander-auftreten des Offenbaren und des Verdeckenden zeigt sich eben, daß mit dem bloßen Dasein von Unverborgenheit überhaupt es nicht sein Bewenden hat; im Gegenteil: die Unverborgenheit, das Sich-zeigen der Schatten, wird sich auf sich selbst versteifen, ohne zu wissen, daß es ein *Verbergen* ist, und die Offenbarkeit des Seienden *wird* eine solche nur in der *Überwindung* des Verbergens. Also Wahrheit ist nicht so einfachhin Unverborgenheit von Seiendem, wobei die vormalige Verdecktheit irgendwo zurückgelassen würde, sondern Offenbarkeit von Seiendem ist notwendig in sich selbst Überwindung einer Verbergung; die Verbergung gehört *wesensmäßig* zur Unverborgenheit – *wie das Tal zum Berg*.

Doch warum erzählen wir das alles noch einmal? Das haben wir doch schon bei der Auslegung des ersten und zweiten Stadiums zur Genüge gehört! Nein. *Jetzt* verstehen wir erst, warum wir das erste und zweite Stadium überhaupt so auslegen konnten, dabei aber immer schon zurückfragen und *zu viel* sagen mußten gegenüber dem, was die Gefesselten selbst vor sich haben. Wir verstehen jetzt erst, daß die Befreiung, die im ersten bis dritten Stadium vor sich ging, bereits ein *Frei-sein* voraussetzt; daß der Eine, der da befreit, nicht ein beliebiger Jemand ist.

Noch mehr verstehen wir jetzt. Wer nur aus der Höhle herausstieg, um sich ausschließlich in das »Scheinen« der Ideen

zu verlieren, der würde diese gar nicht wahrhaft verstehen, d. h. sie nicht als das Durchlassende, als das das Seiende Freigebende, es der Verbergung Entreibende, die Verbergung Überwindende *er-blicken*. Er würde die Ideen selbst nur zu einem Seienden machen, zu einer höheren Schicht von Seiendem. Die Entbergbarkeit *geschähe* gar nicht.

Daraus ergibt sich aber: mit dem bloßen Aufstieg zur Sonne ist die Befreiung gar nicht am Ende. Freiheit ist weder nur das Befreit-sein *von* den Fesseln noch auch *nur* das Frei-geworden-sein *für* das Licht, sondern eigentliches Frei-sein ist *Befreier-sein* aus dem Dunkel. Der Rückstieg in die Höhle ist kein nachträglicher Spaß, den sich der vermeintlich Freie zur Abwechslung einmal leisten durfte, etwa aus Neugier, um zu erfahren, wie sich das Höhlendasein von oben gesehen ausnimmt, sondern der Rückstieg in die Höhle ist erst eigentlich *Vollendung* des Freiwerdens.

Mit anderen Worten: die Wahrheit ist nicht ruhender Besitz, in dessen Genuß wir uns an irgendeinem Standort zur Ruhe setzen, um von da den übrigen Menschen vorzudozieren, sondern die Unverborgenheit *geschieht* nur in der *Geschichte* der ständigen Befreiung. Geschichte aber ist immer einmaliger Auftrag, Schicksal in einer bestimmenden Lage des Handelns, nicht die freischwebende Diskussion an sich. Der Freigewordene soll in der Höhle sein und seine Meinung äußern über das, was den Dortigen das Seiende und das Unverborgene ist. Der Freie kennt nur den Wesensblick. Der Befreier bringt eine *Unterscheidung* mit. Sofern er sie, die Unterscheidung von Sein und Seiendem, beherrscht, dringt er auf eine *Scheidung* zwischen dem, was Seiendes ist und was Schein ist, zwischen dem, was unverborgen ist, und dem, was, indem es sich darstellt, gleichwohl verbirgt (wie die Schatten). Er dringt also auf die Scheidung von Sein und Schein, von Wahrheit und Unwahrheit, – und zugleich mit dieser Scheidung beider ergibt sich die *Zusammengehörigkeit* beider. Erst jetzt, aufgrund der Scheidung von Wahrem und Unwahrem, wird sichtbar, daß das Wesen

der Wahrheit als Unverborgenheit in der Überwindung des Verbergens besteht, was besagt, daß die Unverborgenheit wesensmäßig *bezogen* ist auf Verborgenheit und Verbergen. Das sagt: die ἀλήθεια ist nicht nur Offenbarkeit des Seienden, sondern sie ist (so können wir jetzt das alpha privativum deutlicher fassen) in sich selbst eine Auseinander-setzung. Und so ist in der Tat in dem fraglichen Abschnitt von der *Wahrheit* die Rede, nämlich hinsichtlich ihrer wesentlichen Angewiesenheit auf das Verbergen und Verborgene. Zum Wesen der Wahrheit *gehört* die Unwahrheit.

Entbergsamkeit, das Überwinden der Verbergung, geschieht gar nicht eigentlich, wenn sie nicht in sich ein ursprünglicher Kampf gegen die Verborgenheit ist. Ein *ursprünglicher* Kampf (nicht etwa Polemik): das meint jenen Kampf, der sich erst selbst seinen Feind und Gegner *schafft* und diesem zu seiner *schärfsten* Gegnerschaft verhilft. Unverborgenheit ist nicht einfach das eine Ufer und Verborgenheit das andere, sondern das Wesen der Wahrheit als Entbergsamkeit ist die Brücke, besser: das *Brückenschlagen* zur einen *gegen* die andere.

Aber, so werden wir fragen, liegt das alles im vierten Stadium? Oder haben wir das nur gewaltsam hineingelegt? Platon spricht ja nirgendwo von der Verborgenheit; das Wort kommt hier gar nicht vor. Aber auch über die Schatten als Schein wird nicht ausführlich gehandelt. Hat Platon etwa nicht gewußt, daß die Unwahrheit die Widersacherin der Wahrheit ist? Er hat es nicht nur gewußt, sondern die großen Dialoge, die er unmittelbar nach dem »Staat« schuf, haben nichts anderes zum Thema als die Un-wahrheit.

Die ist doch das *Gegenteil* von Wahrheit!? Gewiß. Aber *diese* Unwahrheit, können wir sie ohne weiteres *Verborgenheit* nennen? Verborgenheit des Seienden ist nicht schon Unwahrheit qua Falschheit, Unrichtigkeit. Damit, daß ich z. B. etwas nicht weiß, mir etwas verborgen und nicht bekannt ist, weiß ich doch noch nicht Falsches, Unwahres! Verborgenheit und Verbergen ist hier zweideutig. Andererseits sehen wir, daß gerade das

Gegenteil zum wahrhaft Seienden, die Schatten, der Schein, seinem Wesen nach verlangt, daß er sich bekundet, offenbar ist, also unverborgene. Zum Schein und Falschen gehört Unverborgenheit, Wahrheit. So haben wir das Merkwürdige: das Verborgene ist nicht ohne weiteres das Falsche, – und der Schein, das Falsche, ist immer und notwendig ein Unverborgenes – und das heißt in *diesem* Sinne Wahres. Wie geht das zusammen?

Das Wesen der ἀλήθεια ist nicht geklärt, so daß wir auf den Verdacht kommen, daß es bei Platon noch nicht, oder nicht mehr, *ursprünglich* begriffen ist. Doch ist es das *vordem* jemals gewesen?

In welches Labyrinth geraten wir da! Es besteht heute noch. Wir sehen jedenfalls: selbst wenn Platon im vierten Stadium noch anders und ausdrücklich von Schatten und Schein gehandelt hätte, wäre die Verborgeneheit nicht in ihrem vollen Wesen erfaßt worden. Wenn aber die Verborgeneheit nicht ursprünglich und ganz erfaßt ist, dann kann erst recht die *Un*-verborgenheit nicht begriffen werden. Und doch handelt Platon von der ἀλήθεια in ihrer Auseinandersetzung mit dem Schein! Dann kann das aber nur bedeuten: das Höhlengleichnis handelt zwar von der ἀλήθεια, aber nicht so, daß sie *ursprünglich*, in ihrem Wesen, ans Licht käme, – in der *Kampfstellung* gegen das κρύπτεσθαι φιλεῖ, das von der φύσις (vom Sein) gesagt ist, also gegen die Verborgeneheit *überhaupt* und nicht nur gegen das Falsche, den Schein. Steht es aber so, dann ist bei Platon schon die Grunderfahrung im Schwinden, aus der das Wort ἀ-λήθεια entsprang. Das Wort und seine Bedeutungskraft ist bereits auf dem Wege einer Verarmung und Veräußerlichung.

Wie können wir eine so folgenschwere Behauptung wagen? Bevor wir aber über diesen Verdacht eine Entscheidung fällen können, sind wir daran gewiesen, zunächst das Ganze unserer Interpretation des Höhlengleichnisses zu dem Abschluß zu bringen, den der Gehalt des Gleichnisses verlangt, d. h. die Frage aufzunehmen, was die Idee des Guten im Zusammen-

hang mit dem Wesen der Wahrheit und für Platon überhaupt bedeutet.

Wir sind noch nicht so weit, die Frage zu entscheiden, denn wir haben die Erörterung der höchsten Idee, der *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, übergangen, – also gerade das Höchste, wobei die Befreiung außerhalb der Höhle zu ihrem Ende kommen soll. Vielleicht werden wir erst aus der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der Idee des Guten zur *ἀλήθεια* entscheiden können, wie Platon die *ἀλήθεια* versteht, ob in der Richtung der diesem Grundwort zugehörigen Grunderfahrung – oder anders.

ZWEITES KAPITEL

Die Idee des Guten und die Unverborgenheit

§ 12. Die Idee des Guten als höchste Idee: Ermächtigung des Seins und der Unverborgenheit

Bei der Auslegung des dritten Stadiums wurde diese Frage absichtlich und ausdrücklich zurückgestellt¹ und für die abschließende Betrachtung des Gleichnisses aufbehalten. Diese Aufgabe gilt es jetzt durchzuführen. Jetzt können wir fragen, was die Interpretation der höchsten Idee und der Bezug der ἀλήθεια zur Idee des Guten für das Wesen der Wahrheit selbst ergibt.

Auf welchem Wege stießen wir auf so etwas wie *Ideen*? In dem wir nachforschten, wie Platon den im Gleichnis geschilderten Ort außer- und oberhalb der Höhle verstanden wissen will. Darüber unterrichtet er an der Stelle, wo er selbst eine Auslegung des Höhlengleichnisses gibt (517 a-c). Der Aufstieg aus der Höhle zum Licht der Sonne ist, ohne Gleichnis gesprochen, ἡ εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδος, »der Weg aufwärts, den die Seele in ihrem Erkennen durchmißt, sofern sie dabei an den Ort gelangt, an dem das angetroffen wird, was durch den νοῦς zugänglich wird.« Platon spricht von einem τόπος νοητός. Der νοῦς ist das Vermögen des nicht-sinnlichen Sehens und Vernehmens, ein Verstehen dessen, *als was* je Seiendes *ist*, des Wesens (Was-seins), des *Seins* der Dinge. τὰ νοητά, dieses im νοεῖν Vernehmbare, im nicht-sinnlichen Blicken Erblickte, das Aussehen, das Gegeben-als . . . (z. B. Buch, Tisch), sind, wie wir wissen, die ἰδέαι. Mit τὸ νοητὸν wird hier gleichgesetzt τὸ γνωστόν. Und nun sagt Platon (517 b 8-c 1):

ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁραῖσθαι.

¹ Vgl. oben S. 46.

»Im Felde des so eigentlich, in der Wahrheit Erkennbaren ist das *zuletzt* Erblickbare die Idee des Guten, und sie ist kaum, nur mit Mühe, unter großer Anstrengung zu erblicken.«

Bei ihr erst kommt also der Aufstieg ins Licht ans Ende. Das τέλος (Ende), das zuletzt Erblickte, wird aber nicht nur als das begriffen, wobei etwas aufhört, wo es nicht weiter geht, sondern als umschließende, prägende, bestimmende *Grenze*. Hier erst *vollendet* sich die Befreiung, sofern sie im Frei-werden für . . . ein Sich-binden sein muß *an* das Sein. Inzwischen haben wir ja auch den Zusammenhang zwischen Befreiung und Unverborgenheit schon deutlicher verstehen gelernt.

So werden wir vor die Frage geführt: was *ist* diese zuletzt erblickbare Idee, die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ? Was erfahren wir durch sie und die Klärung ihres Wesens über das Wesen der ἀλήθεια? Ich habe schon erwähnt, daß Platon von der Idee des Guten bereits *vor* der Darstellung des Höhlengleichnisses, mit dem das VII. Buch beginnt, gehandelt hat, nämlich unmittelbar vorher im Schlußteil des VI. Buches (506-511). Dieser Abschnitt und unsere Stelle am Schluß des Höhlengleichnisses (517a-c) sind die beiden hauptsächlichen und im Grunde einzigen Textunterlagen für eine konkrete Ermittlung dessen, was Platon unter der Idee des Guten, also der Spitze seiner Philosophie überhaupt, versteht.

Wir hörten schon: diese Idee ist μόγος ὀρᾶσθαι, nur mit Mühe zu erblicken; das bedeutet: es ist *noch* schwerer, über sie etwas zu *sagen*. Demzufolge spricht Platon an beiden Stellen nur *indirekt* von der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, durch ein Sinnbild, so zwar, daß er immer wieder darauf dringt, an die Entsprechungen des Bildes sich zu halten, diesen streng bis ins letzte nachzugehen und sie auszuschöpfen. Dieses Sinnbild der Idee des Guten kennen wir schon: es ist die Sonne.

Nach all dem Gesagten gilt es zu bedenken, ob wir überhaupt im Platonschen Sinne recht fragen, wenn wir so geradezu durch einen Satz zu wissen verlangen, was denn nun diese

höchste Idee des Guten sei. Wenn wir so fragen, sind wir schon aus der Richtung des eigentlichen Verstehens abgebogen. Aber in solcher Richtung ist das Fragen nach der Idee des Guten meistens orientiert. Man möchte im Handumdrehen für den Hausgebrauch wissen, was denn nun das Gute sei, so etwa, wie wenn wir uns erkundigen, welches der nächste Weg zum Marktplatz sei. In diesem Sinne darf überhaupt nicht nach der Idee des Guten gefragt werden; solches Fragen ist schon mißverständlich. Das sagt schon: wir dürfen uns auch nicht wundern, wenn wir auf solche Fragen keine Antwort bekommen, d. h. wenn unser selbstverständlich mitgebrachter und vorgebrachter Anspruch auf eine Verständlichkeit dieser Idee des Guten nach den Maßen des uns beherrschenden Selbstverständlichen hier von vornherein und entschieden zurückgewiesen wird. Wir erkennen hier – wie oft –, daß auch Fragen seine Rangordnung hat.

Das sagt freilich nicht, diese Idee des Guten sei ein »Geheimnis« (dieses Wort hier in Anführungszeichen genommen), also etwas, »dahinter« man nur durch Anwendung von versteckten Techniken und Praktiken kommt, etwa durch irgendein außergewöhnliches, rätselhaftes Vermögen der »Schau«, einen sechsten Sinn oder dergleichen. Dagegen spricht die Nüchternheit Platonschen Fragens. Vielmehr ist es gerade Platons Grundüberzeugung, die er noch in seinem hohen Alter im sogenannten VII. Brief (342 e-344) erneut ausgesprochen hat, daß nur der ernste Weg des schrittweisen philosophierenden Sich-durchfragens durch das Seiende (des Hinabfragens in die Wesens-tiefe des Menschen) zum Erblicken der höchsten Idee führe. Das Erblicken gelingt, wenn überhaupt, nur in der fragenden, lernenden Haltung. Aber auch dann bleibt das Erblickte etwas, von dem Platon sagt (341 c 5): ἑτήτων γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, »sagbar ist es nicht wie das andere, was wir lernen können.« Aber das Un-sagbare verstehen wir nur auf dem Grunde des zuvor recht gesagten Sagbaren, – gesagt nämlich in und aus der Arbeit des Philosophierens. Nur wer das Sagbare

recht zu sagen weiß, vermag sich vor das Unsagbare zu bringen, nicht aber jener Wirrkopf, der nur vielerlei weiß und vielerlei nicht weiß und dem beides gleich wichtig und gleich unwichtig ist, – der nur zufällig einmal auf ein sogenanntes Rätsel stößt. Nur in der Strenge des Fragens kommen wir in die Nähe des Unsagbaren.

Welchen Weg sollen wir nun einschlagen, um überhaupt zu verstehen, in welcher Richtung diese Idee des Guten zu suchen ist? Denn mehr können wir jetzt nicht erreichen wollen. Es bieten sich zwei Wege an. Einmal können wir eine ausführliche und förmliche Auslegung des Hauptabschnittes am Schluß des VI. Buches durchführen. Dieses Verfahren aber ist innerhalb der Aufgabe dieser Vorlesung zu weitläufig. Vor allem aber kämen wir so ganz aus der Bahn unserer bisherigen Betrachtung, wenn auch der Schluß von Buch VI mit dem Höhlengleichnis aufs engste zusammenhängt. Wir wählen den zweiten und allein angemessenen Weg: wir versuchen, im Zug des Geschehens, den das Höhlengleichnis darstellt, zu bleiben und den begonnenen Anstieg des dritten Stadiums bis zum letzten zu Ende zu gehen; das sagt: von den Ideen zu der zuletzt sichtbaren Idee weiterzugehen, den Schritt zu tun zu etwas, was über die Ideen als Letztes und Höchstes hinausliegt. Hierbei werden wir das im VI. Buch über die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* Gesagte zur Verdeutlichung heranziehen.

Es ist leicht zu sehen: Voraussetzung für den Schritt von den Ideen zur letzt-sichtbaren Idee bleibt ein hinreichendes Verständnis des Wesens der Idee als solcher. Wir müssen schon verstehen, was »Idee« überhaupt heißt, um die letzte Idee und ihre Letztheit zu fassen. Nur so können wir ermessen, was besagt: *τελευταία ἰδέα*. Wir sagen auch »höchste« Idee, – und mit Recht, weil sie ja die letzte ist in einem *Hinaufsteigen*. Sie ist aber nicht nur die höchste als das zuletzt Erreichte, sondern zugleich dem *Rang* nach. Es kommt freilich alles darauf an, zu sehen, in bezug worauf hier Rangunterschiede wesentlich sind. Die »höchste Idee« heißt das, was im höchsten Maße Idee ist; *τελευ-*

ταῖα meint das, worin sich das Wesen der Idee *vollendet*, d. h. woraus sie sich *anfänglich* bestimmt.

Nun erinnern wir uns: bei der Klärung der *Idee*, als solcher, stießen wir bereits auf Höchstbestimmungen (Superlative): die Idee schon ist etwas Höchstes, nämlich das Seiendste und das Unverborgenste. Die Ideen sind das Seiendste, weil sie das *Sein* zu verstehen geben, »in dessen Licht«, wie wir heute noch sagen, das einzeln Seiende allererst *Seiendes* ist und *das* Seiende ist, *was* es ist. Die Ideen sind zugleich das Unverborgenste, d. h. das ursprünglich Unverborgene (in dem Unverborgenheit *entspringt*), sofern durch sie (als das Erblickte) hindurch Seiendes sich allererst *zeigen* kann. Wenn es nun aber eine *höchste* Idee gibt, die noch *über* allen Ideen sichtbar werden kann, dann muß sie über das Sein (was schon das Seiendste ist) und über die ursprüngliche Unverborgenheit (die Unverborgenheit überhaupt) *hinaus* liegen. Gleichwohl wird auch dieses über die Ideen hinaus Liegende, das Gute, noch *Idee* genannt. Was kann das bedeuten? Einzig und einfach dieses: daß die höchste Idee am ursprünglichsten und eigentlichsten dessen waltet, was ohnehin schon das *Amt* der Idee ist: *mit-entspringen lassen Unverborgenheit* von Seiendem und, als das Erblickte, *das Sein des Seienden zu verstehen geben*² (keines ohne das andere). Die höchste Idee ist jenes kaum noch Erblickbare, das überhaupt so etwas wie Sein und Unverborgenheit *mit-ermöglicht*, d. h. Sein und Unverborgenheit als solche zu dem *ermächtigt*, was sie sind. Die höchste Idee ist also dieses Ermächtigende, die Ermächtigung für das *Sein*, daß es sich als solches *gibt*, und in eins damit die Ermächtigung der *Unverborgenheit*, daß sie als solche *geschieht*. Sie ist so Vorzeichnung der αἰτία (der »Macht«, »Machenschaft«).

Was wir da über die »höchste Idee« sagen, ist – beachten Sie das – rein aus dem entfaltet, was im zuvor geklärten allgemei-

² Für Platon rückt ἰδέα *über* ἀλήθεια, weil die Sichtsamkeit für das ἰδεῖν (ψυχῆ) wesentlich wird und nicht die Entbergung als Wesung des Seyns.

nen Wesen der Idee liegt und was sich in einem Hinausgehen darüber noch ergeben kann. Nochmals sei eingeschärft: wir müssen uns von vornherein von jeder sentimentalischen Vorstellung dieser Idee des Guten freihalten, aber ebenso auch von allen Perspektiven, Auffassungen und Bestimmungen, wie sie die christliche Moral und deren säkularisierte Abarten (oder sonst irgendeine Ethik) darbieten, wo das Gute als Gegensatz zum Bösen und das Böse als das Sündige gefaßt wird. Es handelt sich überhaupt nicht um Ethisches oder Moralisches, so wenig freilich wie um ein logisches oder gar erkenntnistheoretisches Prinzip. Das alles sind Unterscheidungen für Philosophiegelehrte, die es auch in der Antike schon gegeben hat, – nicht für die Philosophie.

§ 13. *Sehen als ὁρᾶν und νοεῖν.*

Sehen und Sichtbares im Joch des Lichtes

Es gilt jetzt nachzusehen, ob das Gesagte sich aus Platons eigener Darstellung belegen läßt. In dieser Absicht wenden wir uns an den Schlußabschnitt des VI. Buches des »Staates«. Mit Bezug auf den »Staat« (wie wir πόλις nicht ganz treffend übersetzen) und auf die Frage nach seiner inneren Möglichkeit gilt nach Platon als oberster Grundsatz: die eigentlichen Wächter des Miteinanderseins der Menschen in der Einheit der πόλις müssen philosophierende Menschen sein. Nicht sollen Philosophieprofessoren Reichskanzler werden, sondern Philosophen φύλακες, Wächter. Die Herrschaft und Herrschaftsordnung des Staates soll durchwaltet sein von philosophierenden Menschen, die aus dem tiefsten und weitesten, frei fragenden Wissen Maß und Regel setzen, Bahnen der Entscheidung erschließen. Als Philosophierende müssen sie imstande sein, in Klarheit und Strenge zu wissen, was der Mensch sei und wie es um sein Sein und Sein-können steht. »Wissen« heißt nicht gehört haben und meinen und nachreden, sondern selbst diese Erkenntnis auf

dem ihr zugehörigen Wege angeeignet haben und immer wieder aneignen; es ist jenes Erkennen, das selbst vorangegangen ist und immer wieder diesen Weg hin und her zurücklegt. Dieses Erkennen ist nach Platon angewiesen auf das Durchlaufen ganz bestimmter Stufen, angefangen vom äußerlichsten Wortwissen und Nachreden dessen, was man so in der alltäglichen Erfahrung sieht und hört, im Durchgang durch das, was man gemeinhin, und in gewissen Grenzen mit Recht, über die Dinge sagt und meint, bis zum eigentlichen Verstehen, das das Seiende aus der Idee sucht (dem Vernehmen der Ideen). Um dieses höchste Erkennen in seinem Wesen zu verdeutlichen, unterscheidet Platon schon im VI. Buch zunächst zwei Grundarten des Erkennens, αἴσθησις und νοῦς, d. h. ὁρᾶν, das Sehen im gewöhnlichen Sinne (des sinnlichen Wahrnehmens), und νοεῖν, verstehendes Vernehmen (das nicht-sinnliche Sehen). Diesen zwei Arten des Sehens entsprechen zwei Gebiete des Sichtbaren: ὁρώμενα, das mit den Augen, den Sinnen Zugängliche, und νοούμενα, das im reinen Verstehen Erfassbare. Schon hier ist die Orientierung so, daß er immer die Wesensbestimmungen des nicht-sinnlichen Sehens orientiert an den Charakteren des sinnlichen Sehens. Er charakterisiert das verstehende Vernehmen, d. h. letztlich das Erblicken der Ideen, in der Weise, daß er es in eine genaue Entsprechung setzt zum Sehen im gewöhnlichen Sinne.

Damit etwas Sichtbares im gewöhnlichen Sinne gesehen werde, ist notwendig erstens eine δύναμις τοῦ ὁρᾶν, das Vermögen, mit den Augen zu sehen, und zweitens δύναμις τοῦ ὁρᾶσθαι, das Vermögen und die Ermöglichung des Gesehenwerdens. Denn es ist gar nicht selbstverständlich, daß ein Seiendes, ein Ding selbst, *sichtbar* ist. Aber diese beiden, das Sehen-könnende und das Sichtbare, können nicht einfach nur nebeneinander vorkommen, sondern es muß etwas sein, was das Sehen auf der einen Seite und das Gesehenwerden auf der anderen *ermöglicht*. Das Ermöglichende muß *ein- und dasselbe* sein, muß Grund sein für *beide*, oder wie Platon das ausdrückt: das Sehen-

können und das Gesehen-werden-können müssen hierzu beide *unter ein Joch* (ζυγόν) *zusammengespannt* werden. Dieses Joch, das erst die gegenseitige Bezogenheit beider aufeinander ermöglicht, ist φῶς, die Helle, das Licht. Denn nur das, worauf das Licht des Tages und der Sonne liegt, ist sichtbar; und andererseits: nur das Auge, dessen Blicken vom Licht erleuchtet ist (»Lichtblick«), *sieht* das Sichtbare. Aber das Auge, das Blickende, *ist* nicht die Sonne, sondern es ist und muß sein, wie Platon sagt, ἡλιοειδής, *sonnenhaft*. Weder das Blicken noch das blickende Auge (noch das mit den Augen Erblickte selbst) sind selbst dasjenige, was das Licht und die Helle gibt, sondern das Blicken und das Auge ist ἡλιοειδέστατον, das sonnenhafteste aller Werkzeuge des Vernehmens.

Nun muß beachtet werden, daß für die Griechen der Sinn des Gesichts der *ausgezeichnete* Sinn ist für das Erfassen des Seienden. Im Sehen sind uns die Dinge nach antiker Auffassung am vollendetsten gegeben, nämlich in ihrer unmittelbaren Gegenwart, und zwar so, daß dieses Gegenwärtige den Charakter hat, der für die Griechen zu jedem Seienden gehört: πέρας¹, d. h. daß es *begrenzt* ist durch das fest umgrenzte Aussehen, die *Gestalt*². Die ὄψις ist die πολυτελεστάτη αἴσθησις. Das Sonnenhafteste ist dasjenige, das am meisten das Vermögen, das es ist, dem *Licht* verdankt, das Licht in Anspruch nimmt, in seinem Wesen daher selbst lichtend, frei-machend und frei-gebend ist.

Daher kommt es, daß der Sinn des Sehens den Leitfaden abgibt für die Bedeutung des Erkennens, – daß Erkennen nicht Hören und Riechen ist, sondern, in der Entsprechung, ein *Sehen*. Das gilt es wohl zu beachten; denn deshalb ist nun gerade diese Art des Wahrnehmens geeignet, als Leitphänomen zu dienen bei der Herausstellung des *eigentlichen* Vernehmens, d. h. des entsprechenden *höheren* Sehens. Es kommt darauf an, diese Klärung des Verhältnisses des Sehens und Sichtbaren (des Jochs) zu übertragen auf das Gebiet des *eigentlichen* Erkennens, des

¹ τὸ πέρας = Grenze, Ende, Ziel.

² An-wesung – Aussehen – Ab-stand – Gegenstand.

Verstehens des *Seins*. Wir kennen dieses schon als verstehendes Erblicken der Ideen. Auch hier muß zwischen diesem höheren Sehen (νοεῖν) und seinem Sichtbaren (νοούμενον) ein *Joch* sein und damit solches, was dem Erblicken ebenso wie dem Erblickbaren die δύναμις gibt. Und *was* muß dem Erblickten als solchem zukommen können, damit es erblickbar sei? Die ἀλήθεια!

Platon sagt (508 e 1 ff.): etwas Seiendes ist als Seiendes nur zugänglich, wenn es in der ἀλήθεια steht. Er faßt hier ganz eindeutig und für ihn als Griechen selbstverständlich die ἀλήθεια nicht etwa als Eigenschaft und Bestimmung des Sehens, des Erkennens; sie ist kein Charakter der Erkenntnis als Vermögens des Menschen, sondern eine Bestimmung des Erkannten, des Dinges, des Seienden.

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι.

»Dieses also, was dem erkennbaren Seienden die Unverborgenheit gewährt und was dem Erkennenden das Vermögen zu erkennen verleiht, das, sage, ist die Idee des Guten« [das Gute als höchste Idee].

Hier werden ἐπιστήμη (γνώσις) und ἀλήθεια klar geschieden, aber zugleich gesagt, in welcher Weise nun diese höchste Idee αἰτία, Grund und *Ermöglichung* ist für das Erkennen des »Subjekts« (wenn wir einmal so sagen dürfen) und die Unverborgenheit auf der Seite des »Objekts«. In welcher Weise sie das Erkennen und das Seiende als Erkennbares unter *ein* Joch spannt, das wird nur recht gefaßt, wenn man die leitende Entsprechung zum gewöhnlichen Sehen im Felde des sinnlichen Wahrnehmens, des Sehens mit den Augen, in der rechten Weise ausdrückt. Wir hörten: das Joch, das Auge und sichtbaren Gegenstand zusammenspannt, ist das Licht, sofern es den Gegenstand belichtet und das Auge selbst »licht«, d. h. frei macht für das Aufnehmen. *Sehen* ist das Vermögen zu sehen *und* das Sicht-

bare als solches *im Joch* des Lichtes, – nicht selbst die Lichtquelle, sondern nur *sonnenhaft*, *quellen-mäßig*, ihr *entsprechend*. So nun auch hier: so wenig im sinnlichen Sehen dieses schon das Joch, das Licht, die Lichtquelle selbst ist, ebensowenig ist im Felde des unsinnlichen Sehens das Vermögen der Erkenntnis, also das Verstehen des Seins, oder andererseits die Offenbarkeit des Seins die höchste und *eigentliche* Quelle der Möglichkeit des Erkennens, sondern: so wie dieses nicht die Sonne selbst ist, sondern *sonnenhaft*, d. h. in seiner Möglichkeit durch die Sonne bestimmt, so sind Unverborgenheit von Seiendem in seinem Sein und Vernehmen in *einem* Joch, aber nicht selbst das, was sie als *gejochte* ermöglicht; sie sind nicht selbst das Gute, sondern nur ἀγαθοειδῆ (509 a 3), – solches, was sein Aussehen und sein inneres Wesen dem Guten *verdankt*.

Zwar lassen das Verstehen von Sein und die Unverborgenheit das Seiende zugänglich werden. Sie ermöglichen etwas. Dieses *ihr* Ermöglichen aber ist selbst noch ermächtigt von einem Höheren. Dem entspricht es, wenn Platon nun sagt (509 a 4): ἔτι μείζονως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξι. »Das, was das Gute vermag, ist noch höher einzuschätzen« als das Vermögen der Ideen selbst. Damit ist klar gesagt: die Ideen sind, was sie sind, nämlich das Seiendste und Unverborgenste in dem geklärten Sinne des Durchlassenden, nur kraft einer sie beide (nämlich das Seiendste und das Unverborgenste) in ihrer Einheit noch überbietenden Ermächtigung.

Dieses Ermächtigende ist die höchste Idee. Idee ist, wie wir wissen, ein Erblickbares, und zwar nicht für sich bestehend, sondern es *ist* selbst das Seiende, das es ist, in einem Erblicken, einem bildenden Sich-vorbilden. Die Idee ist dem Erblicken wesensmäßig verhaftet und *ist* nichts *außerhalb* dieses Erblickens.³

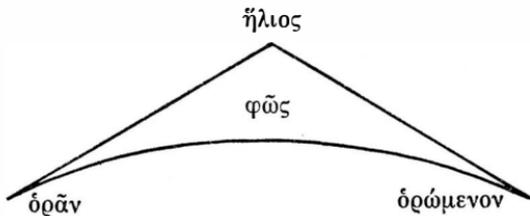
Beachten Sie die Schwierigkeit des Verständnisses der Idee des Guten, in der wir uns jetzt fortwährend bewegen, daß wir

³ ? ja und nein!

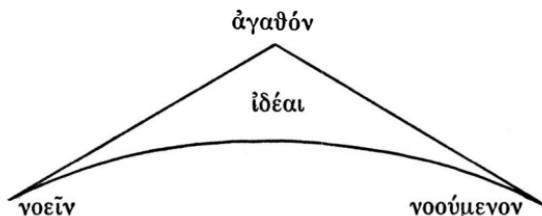
nie etwas Inhaltliches, Greifbares erfahren, derart, daß sie das und das ist, sondern daß wir sie immer nur befragen und zugänglich bekommen als etwas, was hinsichtlich der Ermöglichung des Seins und der Wahrheit das Entscheidende ist. Das ἀγαθόν hat den Charakter der ἔξις, dessen, was *vermag*, d. h. was bei sich selbst die erste und letzte *Macht* trägt. Allein in dieser Hinsicht der *Ermöglichung* dessen, daß überhaupt Sein ist und Wahrheit geschieht, kann das erfragt und gesucht werden, was Platon mit der Idee des Guten meint.

Wir wollen sowohl der Zusammenfassung halber als der Deutlichkeit wegen uns in einem Schema eine gewisse Hilfe verschaffen, einem Schema, das nur etwas sagt, wenn wir die darin angezeigten Zusammenhänge in lebendigem Verstehen wiederholen. Wir wissen: Platon faßt, wie die Griechen überhaupt, eigentliches Erkennen als ein Sehen, θεωρεῖν (zusammengesetzt aus θέα Blick und ὁρᾶν). Und zwar wird das eigentliche Erkennen des Seienden in seinem Sein versinnbildlicht eben durch das sinnliche Sehen, das Sehen mit den Augen.

Zum Sehen gehört jeweils ein Gesehenes. Damit diese beiden, und der innere Bezug beider aufeinander in der Gegenläufigkeit, *möglich* seien, bedarf es, um im sinnlichen Bilde zu bleiben, des Lichts. Dieses Licht selbst hat, wiederum im sinnlichen Bild, als Quelle die Sonne, ἥλιος. Nun sagt Platon, wie wir sehen werden, daß die Sonne als Grund des Lichts nicht nur die Ermöglichung dieses Zusammenhangs ist, dieses Gesehen-werdens eines Seienden, sondern auch Ermöglichung dafür, daß dieses Seiende (die Natur im weitesten Sinne) *ist*, – daß etwas entsteht, wächst, sich nährt und dergleichen.



In der Entsprechung: das νοεῖν und das erkannte Seiende als das νοούμενον. Dem Bilde des Lichts, der Helle, entsprechen die Ideen. Die gesamte Entsprechung des Sinnbildes geht so vor sich, daß ebenso, wie das Licht noch einer Quelle bedarf, nun auch die Ideen selbst noch eine darüberstehende Idee, das Gute, voraussetzen.



So weit die Entsprechung.⁴

§ 14. Das Gute: Ermächtigung dessen, worauf es überhaupt ankommt

Wir sind dabei stehen geblieben, daß Platon sagt: noch höher als die Ideen ist das einzuschätzen, was das Gute vermag. Er will sagen: wenn wir nach dem *Wesen* von Sein und Unverborgenheit fragen, unsere Fragen über sie *hinausgehen*, dann stoßen wir auf solches, was den Charakter der *Ermächtigung* hat – und nichts weiter. Ermächtigung ist die *Grenze* der Philosophie (d. h. der Metaphysik). Platon nennt dieses Ermächtigende ἀγαθόν. Wir übersetzen: das Gute. Die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung von ἀγαθόν meint: dasjenige, was etwas taugt und anderes tauglich macht, womit sich etwas anfangen läßt; »gut!« heißt: es wird gemacht! es ist entschieden! Es hat nichts von der Bedeutung des *sittlich* Guten; die Ethik hat die Grundbedeutung dieses Wortes verdorben. Die Griechen verstehen »gut« in dem Sinne, wie wir sagen: wir kaufen uns ein Paar gute Skier, – Bretter, die etwas taugen und aushalten. Das

⁴ Entwurf des Schemas: Zusatz 7.

Gute ist das Wackere, sich Durchsetzende, Standhaltende, im Unterschied von der harmlosen, tantenhaften Bedeutung: ein guter Mensch, – ordentlich, aber ohne Durchblick und Schlagkraft.

Nach der Kennzeichnung der Idee des Guten drängt Platon erneut darauf (509 a 9-b 10):

ἀλλ' ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει.

– Πῶς;

– Τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀραῖσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

– Πῶς γάρ;

– Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνωσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

»Aber fasse noch mehr in der bisherigen Weise das Bild derselben ins Auge [erschöpfe noch mehr das Wesen der Sonne, in der sich die Idee des Guten versinnbildet].

– Wie? [fragt Glaukon]

– Die Sonne, meine ich, dürftest du sagen, gewährt den *sichtbaren* Dingen nicht nur die Eignung des *Gesehen-werdens*, sondern auch das Entstehen, Wachsen, Ernährung, – ohne daß die Sonne selbst ein Werden ist.

– Wie sollte sie das auch sein?

– Und so muß nun *auch* gesagt werden, daß den *erkennbaren* Dingen aufgrund des Guten nicht nur das *Erkanntwerden* zugehört, sondern daß auch dieses, nämlich daß sie *sind* und je ein *Was* sind, ihnen nur aufgrund des Guten angehört, ohne daß das Gute selbst ein Sein ist, sondern noch über das Sein hinaus [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας], und dieses an Würde und Macht überragt.«

Platon betont also jetzt: die Dinge verdanken der Sonne nicht nur das Gesehenwerden, sondern auch, daß sie *sind*. Das Lebendige dankt ihr, daß es wächst, – daß Seiendes *ist*; kurz gesagt: γένεσις, Entstehen und Vergehen, d. h. Zum-Sein-kommen und Aus-dem-Sein-entschwinden. So freilich, daß die Sonne *nicht* etwas Werdendes ist, sondern das über alles Werden Hinausliegende, ständig Bleibende.

Nun die *Deutung* des Bildes, entsprechend im Felde des Erkennens. Erkannt wird das Seiende überhaupt. Entsprechend nun, wie dort das Seiende nicht nur das Gesichtet-werden besitzt, sondern auch das Sein, so gehört auch zum νοούμενον nicht nur die ἀλήθεια, sondern zugleich die οὐσία. So freilich, wie oben die Sonne nicht Werden *sein* kann, sondern das Werden *gewährt*, so ist es hier, daß das ἀγαθόν nicht ein Sein sein kann, auch nicht Unverborgenheit, sondern *jenseits* (ἐπέκεινα) ist, hinaus über Sein sowohl als Unverborgenheit.

Damit kommt klar an den Tag: das Gute ist zwar δύναμις, hat also auch noch Ideencharakter (den Charakter der Ermöglichung, Ermächtigung), ja sie hat diesen im höchsten Sinne; ὑπ' ἐκείνου, unter ihrer ermächtigenden Macht, ist überhaupt Sein und Unverborgenheit. Aber in dieser Ermächtigung *überragt* das Gute beides: nämlich daß das Seiende *gesehen* ist, d. h. erkannt, und daß es überhaupt ein *Seiendes* ist. Dieses Überragen, das von der höchsten Idee ausgesagt wird, ist jedoch nicht einfach ein indifferentes Höher- und Darüberliegen, ein Irgendwo-vorhanden-sein gleichsam für sich, sondern es ist ein Überragen im Ideen-Sinne, d. h. im Sinne des Idee-seins. Sofern aber Idee-sein heißt: Ermächtigung für Sein, Offenbar-machen von Seiendem, bedeutet dieses Überragen der Idee des Guten, daß diese Idee das Sein als solches und Wahrheit überhaupt überragt. Dieses überragende Ermächtigen ist gerade auf die Möglichkeit der *Ideen* gerichtet, auf die Ermöglichung dessen, was die Ideen *sind*: nämlich selbst das, was das Seiende in seiner *Unverborgenheit* zugänglich macht und damit *als* Seiendes, d. h. in seinem *Sein*.

Das Gute, das ἀγαθόν, ist demnach die Ermöglichung von Sein als solchem und Unverborgenheit als solcher. Besser gesagt: was das Sein sowohl wie die Unverborgenheit zu ihrem eigenen Wesen ermächtigt, dieses Ermächtigende nennt Platon das Gute (ἀγαθόν), d. h. das, worauf es vor allem anderen und für alles andere *ankommt*. Nur in diesem Sinne darf das ἀγαθόν verstanden werden: *Ermächtigung* von Sein; nicht ein seiendes »Gut« (ein »Wert«), sondern das, *worum es* vor allem Sein und für alles Sein und jede Wahrheit *geht*. Nicht der *Name* ἀγαθόν oder gar unsere Übersetzung ist entscheidend, die natürlich sehr irreführend ist, sondern das, was mit diesem Namen genannt wird, – und was ist das? Eben dieses: was wir im Fragen nach dem Sein und der Unverborgenheit erfragen, – das, worauf es in solchem Fragen *ankommt*, worauf wir in solchem Fragen zurückkommen. Wir fragen da solches, was Sein und Unverborgenheit gewährt.

Genau diese selbe Charakteristik von der höchsten Idee gibt Platon an der zweiten Hauptstelle, am Schluß der Darstellung des Höhlengleichnisses (517 c 3 f.):

ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη¹,

»im Felde des verstehend Vernehmbaren ist sie [die Idee des Guten] die Herrin, indem sie nämlich Unverborgenheit und νοῦς, d. h. Aufgeschlossenheit im Verstehen von Sein, gewährt.«

Wieder sehen wir: das Gute ist die Ermächtigung von Sein und Unverborgenheit zu ihrem einigen, einheitlichen Wesen.

Mehr sagt Platon nicht über die höchste Idee. Aber es ist genug, ja übergenug für den, der dieses Wenige versteht. Das Wenige verstehen heißt nichts Geringeres als die Frage nach dem Wesen des Seins und der Wahrheit wirklich *fragen*, die *Aufgabe* begreifen und ergreifen, die in solchem Fragen beschlossen liegt; dahin *mitgehen*, wohin solches Fragen führt, diesem Fragen *standhalten* und nicht in billige Auskünfte ausweichen. Wir müssen das entfaltete Wesen von Sein (Anwesen-

¹ παρέχειν: geben – binden.

heit) und das entfaltete Wesen von Wahrheit (Offenbarkeit) in ihrer einheitlich einigen Unterjochung begreifen, das Beherrschende, in ihrem Wesen (und das heißt in ihrer Wesens-Einheit) sich Durchsetzende; zunächst, daß es überhaupt ein Sich-durchsetzen, durchstehendes Standhalten ist.

Wir mißverstehen Platons Idee des Guten, wenn wir glauben, ihr nahezukommen, indem wir eifrig seine übrigen Dialoge nach Stellen absuchen, an denen von ihr die Rede ist oder er vielleicht noch das Wort ἀγαθόν gebraucht; oder wenn wir gar meinen, Platon habe später, weil er nirgends mehr von ihr spricht, diese Idee des Guten aufgegeben. Er hätte überhaupt die Idee der Philosophie aufgeben müssen! Ganz im Gegenteil: wo immer nach dem Sein und der Wahrheit gefragt wird, da ist das »Gute« erfragt. So noch in seinem höchsten Alter im VII. Brief; der Name kommt nicht vor, und doch ist nichts anderes gemeint. Denn gesagt ist, das eigentlich Erkennbare, d. h. das zuhöchst Erfragbare sei τὸ ἀληθῶς ὄν², das, was Sein und Unverborgenheit schlechthin ist und ausmacht. Gerade hier wird noch einmal in überraschender Schärfe und Härte betont: dieses kann nicht mit einem Schlage ausgedacht und erfaßt werden³, sondern nur im Sich-durchfragen durch das zunächst Befragbare, in bestimmten einzelnen Stufen der Wissenschaften, kommt der Frager und nur der Frager (nicht ein beliebiger Träumer und Phantast) an das Letzte und Erste. Alles zunächst Befragbare ist τὸ ποῖον, das Letzte und Erste aber: τὸ τί⁴.

Und eben da, wo Platon später im Fragen nach Sein und Wahrheit am weitesten vorgedrungen ist, im Dialog »Sophistes«, wird das Wesen des Seins in der δύναμις gefunden, – in solchem, was nur Ermächtigung ist und weiter nichts (247 d-e). Es ist der heutigen Platon-Auslegung vorbehalten geblieben, zu »beweisen« (in der Art, wie sie beweist), daß Platon diesen Gedanken, den δύναμις-Charakter des Seins, nicht ernst meine.

² 342 ab.

³ Vgl. 344 b.

⁴ 343 b.

Das Gute ist die Ermächtigung, die δύναμις, die Ermöglichung von Sein und Unverborgenheit in ihrem Wesen. Anders gewendet: das, worauf es beim *Fragen* nach Sein und Unverborgenheit ankommt, ist die Ermächtigung dieser zu ihrem Wesen. *Was* diese Ermächtigung sei und *wie* sie geschieht, das ist bis heute nicht beantwortet; nicht nur nicht beantwortet, sondern nicht einmal mehr im ursprünglichen Platonschen Sinne gefragt. Inzwischen ist es fast eine Trivialität geworden: omne ens sei ein bonum. Für den, der philosophisch fragt, sagt Platon übergenug. Für den, der nur festgestellt haben will, was das Gute für den Hausgebrauch sei, sagt er viel zu wenig, ja gar nichts. Denn es läßt sich mit dem, was dasteht, wenn man es nur so nimmt, nichts anfangen. Nur dem philosophischen Fragen *sagt* diese Erhellung der Idee des Guten etwas.

Wenn aber »das Gute«, d. h. das, worauf es im Fragen nach Sein und Wahrheit ankommt, selbst noch, und gerade es, »Idee« ist, dann gilt von dieser *höchsten* Idee im *höchsten* Maße das, was wir schon von der Idee überhaupt sagten. Idee ist das Gesichtete, *Sichtbare*, wesenhaft auf ein *Sehen* bezogen, nicht für sich herumschwebend, sondern sichtbar und erblickbar nur *in* jenem Sehen und Blicken, das als solches das Sichtbare erblickt, die Idee selbst bildet, sich vor-bildet. Das zuhöchst zu Erblickende verlangt das tiefste Erblicken. Das Höchste und das Tiefste, keins ohne das andere. Die Idee, und gar die höchste Idee, ist weder etwas objektiv Vorhandenes noch etwas nur subjektiv Erdichtetes; andererseits ist sie gerade das, was alle Objektivität und alle Subjektivität zu dem ermächtigt, was sie sind, indem es das Joch zwischen Subjekt und Objekt spannt, unter welchem Joch sie überhaupt erst Subjekt und Objekt werden; denn Subjekt *ist* nur solches, was auf ein Objekt sich bezieht. Dieses *Joch* ist das Entscheidende und demgemäß die *erste* Bestimmung dessen, was unterjocht ist und im Joch geht. Am Ende verhindert gerade die unzureichende, ja Fehlbestimmung dessen, was im Joch steht, das Joch zu erfassen und das

Gejochte zu bestimmen (landläufig: »Objekt« – »Subjekt«; eigentlich: Offenbarkeit, Seinsverständnis).

§ 15. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen und seiner παιδεία

Wenn also das Erblicken der Idee den Grund ausmacht dafür, daß der Mensch als Seiender zum Seienden sich verhält, dann muß der höchsten Idee ein Erblicken entsprechen, das zutiefst im Wesen des Menschen geschieht. Das Sich-durchfragen zur *höchsten* Idee ist dann zugleich das Hinabfragen in das tiefste Erblicken, das dem Wesen des Menschen als eines Existierenden möglich ist, also das Fragen nach der *Wesensgeschichte* des Menschen in Absicht auf das Verstehen dessen, was Sein und Unverborgenheit von Seiendem ermächtigt zu dem, was sie sind. Diese Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen haben wir eine Strecke weit mit Platon mit-gefragt im Nachverstehen des Höhlengleichnisses, und wir sahen: es ist ein ganz bestimmtes Geschehen mit ganz bestimmten Stadien und Übergängen vom einen zum anderen.

Genau entsprechend sagt Platon im VII. Brief (344 b 3) dem Sinne nach: erst, wenn dieser ganze Weg der Befreiung in allen seinen Stufen mit allem Aufwand an Mühe des Fragens und Untersuchens hin und her gegangen wird, kommt es zum Aufleuchten und Lichtwerden des Verstehens:

ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς συντείνων ὅτι μάλιστα εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην (344 b 7/8).

»Nur dann kommt zur Entfaltung der Wesensblick, der sich so weit wie möglich hinerstreckt, nämlich soweit menschliches Sein seinem innersten Vermögen nach reicht.«

Also die Befreiung und Erweckung der innersten Macht des Wesens des Menschen ist das, um was es sich handelt bei dieser Befreiung im Höhlengleichnis. Dementsprechend sagt Platon

an einer nachfolgenden Stelle, wo er das dargestellte Geschehen in seinem Sinne praktisch ausdeutet (521 c 5 ff.):

Τοῦτο δὴ, ὡς ἔοικεν, οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφὴ, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγή, ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὔσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.

»Das also [diese ganze Verwandlung der Befreiung aus der Höhle bis zum Licht] ist nicht, wie es scheint, ein bloßes Umdrehen einer Scherbe in der Hand [ein Spiel der Kinder bei den Griechen], sondern das Herum- und Herausführen des Wesens des Menschen aus einem gewissen nächtlichen Tag zum eigentlich unverborgenen. Es ist der Hinaufstieg zum Seienden, von dem wir sagen, er sei das Philosophieren im eigentlichen Sinne.«

Was sagt uns demnach jetzt die Aufhellung der Idee des Guten für die Wesensbestimmung der Wahrheit? Ein Vierfaches:

1. daß die Wahrheit selbst nichts Letztes ist, sondern noch unter einer Ermächtigung steht,
2. und zwar nicht sie allein, sondern zusammen, unter demselben Joch, mit dem Sein;
3. daß das, was die Wahrheit zu ihrem Wesen ermächtigt, im geschichtlich-geistigen Dasein des Menschen selbst geschieht, sofern er (der Mensch) der Frager ist, der nach dem sich durchfragt, worauf es vor allem Sein und für alles Sein ankommt,
4. nicht im Menschen überhaupt, sondern sofern er in seiner Geschichte stehend sich wandelt und in den Grund seines Wesens zurückgeht.

Wahrheit als ἀλήθεια ist demnach nichts, was der Mensch so haben kann oder nicht haben kann in gewissen Sätzen und Formeln, die er lernt und nachspricht und die am Ende sogar mit den Dingen übereinstimmen, sondern etwas, was sein eigenes Wesen überhaupt zu dem ermächtigt, was es ist, sofern es zum Seienden als solchen sich verhält und der Mensch inmitten des Seienden, selbst ein Seiendes, existiert.

Deshalb heißt es im »Phaidros« (249 b 5):

οὐ γὰρ ἢ γε [ψυχῇ] μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τὸ σχῆμα.

»Denn die Seele könnte nicht in diese Gestalt [nämlich die des Menschen, sein Schicksal] kommen [sie könnte nicht das Wesen des Menschen ausmachen], wenn sie nicht mitbrächte in sich den schon erfüllten Blick in die Unverborgenheit.«

Wenn die Seele nicht schon verstünde, was Sein besagt, vermöchte der Mensch als zum Seienden sich verhaltendes Seiendes, das auch zu sich selbst sich verhält, nicht zu existieren.

All diese gehäuften Bestimmungen sagen nur immer deutlicher und eindeutiger das, was die ganze Auslegung des Höhlengleichnisses uns näherbringen sollte. *Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit ist die Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen.*

Jetzt erst können wir den Satz verstehen (den wir zunächst übersprungen haben), mit dem das VII. Buch beginnt und der die ganze Geschichte einleitet (514 a 1 f.):

Μετὰ ταῦτα δὴ . . . ἀπέικασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας.

»Hernach also mache dir ein Bild [nämlich das folgende Bild des Höhlengleichnisses] von unserem menschlichen Wesen und verstehe dieses unser Wesen danach hinsichtlich seiner möglichen Gehaltenheit sowohl wie auch Haltungslosigkeit.«

Παιδεία ist nicht Bildung, sondern ἡ ἡμετέρα φύσις, das, was als unser eigenstes Sein waltet, sowohl hinsichtlich dessen, wozu es sich selbst ermächtigt, als auch dessen, woran es sich in seiner Machtlosigkeit verliert, dem es verfällt. Nicht um die παιδεία geht es, sondern παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας, um das eine sowohl wie auch das andere, d. h. um die Auseinandersetzung, das Zwischen-beiden, daraus sie je entspringen, um gegeneinander sich durchzusetzen. παιδεία ist die *Gehaltenheit* des Menschen, entspringend aus der »Haltung« des sich durchsetzenden

Standhaltens, in der der Mensch inmitten des Seienden durch freie Wahl den Halt nimmt für sein eigenes Wesen, – das, wozu und worin er sich selbst in sein Wesen ermächtigt. Diese innerste Ermächtigung unseres eigenen Wesens zum Wesen des Menschen, dieses Haltnehmen aus eigener Wahl als auf sich selbst gestelltes Existierendes ist als Geschehen nichts anderes als das Philosophieren, als Sich-durchfragen bis zum Sein und zur Unverborgenheit, d. h. zu dem, was diese selbst noch ermächtigt.

So wird also das Höhlengleichnis und seine Darstellung schon *eingeleitet* mit einem Satz, in dem ganz eindeutig gesagt ist: es geht um die ἡμετέρα φύσις (φύσις: Aufgehen und Ins-Offene-stehen), um das Wesen des Menschen. Aber zugleich wissen wir jetzt: dieses Fragen nach dem Wesen des Menschen liegt noch *vor* aller Pädagogik und Psychologie, *vor* aller Anthropologie und jedem Humanismus. Dieses Fragen erwächst aus und ist nichts anderes als das Fragen nach dem Wesen der Wahrheit, mit welcher Frage unter einem Joch gekoppelt ist die Frage nach dem Wesen des Seins. Sofern nach beiden gefragt wird, ist schon über beide hinaus gefragt, weiter-gefragt nach einem, das sie beide in ihrem Wesen ermächtigt zu dem, als was sie das Wesen der menschlichen Existenz *tragen*. Das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια ist *Entbergsamkeit*, in ihr geschieht die Wesensgeschichte des Menschen. Und so gilt es im Nachverstehen der gesamten Auslegung immer wieder das Eine in seiner fundamentalen Bedeutung zu begreifen: die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen – und umgekehrt.

Philosophie verstehen wir *nicht*

1. als eine Kulturerrscheinung, einen Schaffensbereich von Menschen und die entsprechenden Werke,
2. eine Art der Entfaltung einzelner Persönlichkeiten als geistig Schaffender,
3. als Lehr- und Lerngebiet innerhalb eines Systems des Wissenswerten, eine Wissenschaft,

4. als Weltanschauung, Abschluß, Abrundung und Leitbild des Denkens, auch *nicht*

5. als Existenzphilosophie, sondern als ein *Fragen*, das das *Dasein*, den Menschen, das Seinsverständnis von Grund aus verwandelt.

Und was ist aus all dem geworden? Viel Großes und in der späteren Geschichte Wirksames, aber ebensoviel Kümmerliches und erst recht sich Breitmachendes. Aber nichts ist geschehen, was ursprünglich wiederentsprungen, d. h. zurückgeschwungen wäre in dieses Geschehen. Und gar wir heute! »Platons Ideenlehre«, – zerrissen ist das Wesentliche und gangbar gemacht für die Flachheit heutigen Daseins: die Ideen als Werte und die παιδεία als Bildung und Erziehung, – übelstes 19. Jahrhundert, aber keine »Antike«!

DRITTES KAPITEL

Die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit

§ 16. *Das Schwinden der Grunderfahrung der ἀλήθεια.
Die philosophische Verpflichtung, sie neu zu erwecken:
den bleibenden Anfang unserer Existenz*

Damit ist die Auslegung des Höhlengleichnisses zu Ende gebracht. Wozu wurde sie unternommen?

1. um zu erweisen, daß, wenn wir statt Wahrheit ἀλήθεια oder Unverborgenheit sagen, wir nicht aus irgendeinem Eigensinn heraus eine neue Übersetzung und eine andere Wortbedeutung einführen, die überdies lediglich etymologischen, antiquarischen Charakter hat, sonst aber kraftlos geworden ist, sondern um uns näherzubringen, daß dieses Grundwort einer *Grunderfahrung* entsprungen ist, die uns etwas sagt von der Grundstellung des Menschen, sofern er als Philosophierender zum Seienden sich verhält.

2. um das *Wesen* der ἀλήθεια als Unverborgenheit selbst näher zu fassen. Zwar sind wir nicht bis zu dieser letzten Grunderfahrung zurückgegangen, sondern versuchten bewußt,

3. uns ein Zeugnis über die ἀλήθεια lebendig zu machen, das noch im *Wirkungsfeld* dieser Grunderfahrung erwachsen konnte, und in das Wirkungsfeld derselben zu *gelangen*.

Ist das gelungen? Auf diese Frage gibt es keine glatte, objektive Antwort. Das Ergebnis scheint lediglich darin zu bestehen, daß wir über die Zusammenhänge der Wortbedeutungen jetzt etwas mehr unterrichtet sind. In jedem Falle ist deutlich geworden, daß und wie die Unverborgenheit des Seienden und die Wandlung dieser Unverborgenheit mit dem Wesen des Menschen, seiner Befreiung zu sich selbst, zusammenhängt, ja eben nichts anderes *ist* als der Geschehenscharakter dieser Be-

freierung, und daß dabei die Wahrheit nicht eine beliebige Eigenschaft des Menschen ist, sondern den Grund seiner Existenz ausmacht; noch mehr: daß der Vollzug dieser Wandlung der Unverborgenheit von Platon in Anspruch genommen wird als das Grunderfordernis für παιδεία und gegen ἀπαιδευσία.

Es ist freilich die Frage, ob diese Verdeutlichung des Wesens der ἀλήθεια als Unverborgenheit noch heute für uns so wirklich werden kann, daß der gesamte Gehalt dieses so verstandenen Wesens der Wahrheit nun auch unsere Existenz, und das heißt zugleich unser Fragen, bestimmt. Bevor wir diesem Problem näherrücken, müssen wir auswerten, was wir aus dem Gleichnis gewonnen haben für die Fragen, die wir in der ersten Stunde entwickelten, aufgrund deren wir darauf stießen, daß das Wort »wahr« für uns *zweideutig* ist. Wir sahen: es wird gebraucht von den Dingen (wahres Gold) und von Sätzen (wahre Aussage), wobei die herrschende Meinung ist, daß »wahr« und »Wahrheit« in erster Linie und ursprünglich der Aussage zukommen. Weshalb und mit welchem Recht, konnten wir nicht aufhellen. Läßt sich aus dem jetzt geklärten Wesen der ἀλήθεια verständlich machen, warum heute ganz selbstverständlich »wahr« und »Wahrheit« in dieser merkwürdigen Doppeldeutigkeit gebraucht werden?

Jetzt sehen wir:

1. Ursprünglich wahr, d. h. unverborgen, ist gerade nicht die Aussage *über* ein Seiendes, sondern das Seiende selbst, – ein Ding, eine Sache. Ein Seiendes ist wahr, griechisch verstanden, wenn es sich selbst als das und in dem zeigt, was es ist: wahres Gold. Dagegen Scheingold zeigt sich als etwas, was es nicht ist. Es verdeckt, verbirgt sein Was-sein, es verbirgt sich als das Seiende, das es eigentlich ist. Wahr ist also primär ein Charakter des Seienden selbst.

2. Die Aussage ist wahr, sofern sie sich *an* ein schon Wahres, d. h. an das Seiende als das in seinem Sein Unverborgene *anmißt*. Wahrheit als solche *Richtigkeit* setzt Unverborgenheit voraus.

Die beiden Bedeutungen von »wahr« (wahre Sache und wahre Aussage), die geläufig und längst selbstverständlich und abgegriffen sind, entspringen in ihrer Zweiheit in je verschiedener Weise aus der ἀλήθεια. Nur deshalb, weil »wahr« ursprünglich bedeutet »unverborgen«, konnte die *Zweideutigkeit* des deutschen Wortes entstehen und fortbestehen. So ist in der Doppeldeutigkeit unseres heutigen alltäglichen Verständnisses von Wahrheit (wahr) die Grundbedeutung von ἀλήθεια *noch* wirksam, obwohl ganz verblaßt und versteckt.

Doch beweist das nicht eben, wie *wenig* auf uns gekommen ist von der in der ἀλήθεια sich aussprechenden Grunderfahrung und Grundstellung des Menschen? Wir können in rein theoretischer Betrachtung sehen und noch verstehen, wie die ἀλήθεια zur φύσις des Menschen gehört, und können daraus »wissenschaftlich« den heutigen Sprachgebrauch erklären; das ist alles. Damit ist aber nicht erreicht, was wir anstrebten: ein Rückgang in die *Geschichte*, so daß diese zu *unserem* Geschehen würde und unsere eigene Geschichte von da her neu in Gang käme. Es bleibt auch für unseren Versuch lediglich bei einem historischen Kennenlernen, vielleicht etwas anders als die bisherige Interpretation, vielleicht nur mit anderen Begriffen und Worten, »neu« vielleicht in dem Sinne, daß wir uns dafür interessieren, – in dem Maße, daß wir damit andere belehren können, unser Besserwissen geltend machen und eine vermeintliche Überlegenheit ausnützen denen gegenüber, die ἀλήθεια unverständlich mit »Wahrheit« übersetzen. Aber das ist nicht viel, und es lohnt nicht die Anstrengung. Immer wieder ist das zu sagen: *wir* werden von dieser ἀλήθεια Platons, auch wenn wir sie noch so deutlich als zum Wesen des Menschen gehörig erkennen, *nicht mehr berührt*. Es ist kein Geschehen, das an unseres rührt.

So steht es, wenn wir uns nichts vormachen. Wo liegt der Grund für das Ausbleiben dieser eigentlichen geschichtlichen Berührung? Vielleicht an uns selbst? Unsere eigene Geschichte heute und seit langem läuft auf einer Bahn und in einem Be-

zirk, einer Ebene, die gar nicht weit genug in das Wesen des Menschen hinabreichen und innerhalb derer wir von jenem Geschehen überhaupt nicht mehr berührt werden können, aus dem das Wort ἀλήθεια gesprochen wurde.

Allein, daß jenes Geschehen der ἀλήθεια in der Auswirkung sich nicht erhalten konnte, nicht mehr *an* unser *Dasein* rührt und es zur echten Rührung bringt, liegt das am Ende nicht *nur* an uns, der eigenen Bodenlosigkeit, sondern vielleicht *ebenso* an jenem Geschehen selbst? Ist auch dort schon, für Platon, die ἀλήθεια von der Grunderfahrung abgelöst, aus der sie entsprang, oder zum mindesten in der Ablösung begriffen? In der Tat: so ist es. Was da bei Platon schon im Gang ist, das Schwinden der Grunderfahrung, d. h. einer bestimmten Grundstellung des Menschen zum Seienden, und das Machtloswerden des Wortes ἀλήθεια in seiner Grundbedeutung, das ist nur der Anfang jener Geschichte, durch die der abendländische Mensch als ein existierender den Boden verlor, um in der heutigen Bodenlosigkeit an ein Ende zu kommen.

An *uns* sowohl *wie* an Platon liegt es, daß die ἀλήθεια nur etwas Historisches bleibt, aber nicht *Geschichte* wird für uns. Allein, so möchte man fragen, soll und muß sie denn das um jeden Preis werden? Können wir uns denn nicht einfach auf uns selbst stellen, von *uns* aus das Wesen der Wahrheit bestimmen? Dürfen wir nicht zum mindesten mit dem Früheren so verfahren und von der vergangenen Geschichte auswählen, wie es uns beliebt? So daß der eine sich auf Aristoteles beruft, der andere mit Platon anfängt, der dritte vielleicht sich auf Plotin stützt, die anderen auf Kant oder eine andere Serie von Philosophen?

Haben wir da eine *Wahl*? Wir? Wer sind wir denn? Trotz aller Fortschritte und Umwälzungen nur die Nutznießer des Anfangs der abendländischen Philosophie, Nutznießer an dem, was das Wesentliche unseres Daseins betrifft: seine ganze Existenz, die eben darin besteht, daß wir uns zum Seienden, das wir *nicht* sind, und zu *dem* Seienden, das wir selbst sind, *ver-*

halten und für dieses Verhalten immer schon eine *Haltung*¹ suchen müssen. Solange wir in dieser Weise *sind*, bleiben wir jenem Anfang verhaftet und verpflichtet, ob wir davon wissen oder nicht, ob wir viel davon wissen oder wenig, ob wir es auf dem weitläufigen Wege einer umständlichen, gelehrten Überlegung uns zurechtlegen oder ob wir es unmittelbar und ständig in jedem Alltäglichen spüren können, z. B. in dem trivialen Vorkommnis einer beliebigen Fahrt mit der elektrischen Bahn durch die Stadt. Wir können nur deshalb etwa mit der Straßenbahn fahren (um es ganz extrem zu formulieren), weil unser Dasein in der Geschichte des Anfangs der abendländischen Philosophie steht, der Frage nach dem Sinn des Seienden, der Möglichkeit der Ausbildung der theoretischen Frage nach einem Seienden, der Wissenschaft von der Natur: der »Physik«. Daß wir mit so einem Ding fahren, bedeutet nichts anderes als dieses: der Anfang der abendländischen Philosophie ist unmittelbar, und wenn noch so unkenntlich und ganz verdeckt, *mächtig*, auch wenn wir, verhindert durch unsere vielen Gedankenlosigkeiten, an so etwas nicht denken. Ob freilich so etwas wie dieses, daß wir mit der Elektrischen fahren oder gar fahren müssen, ein *Erfolg* des Menschen, des menschlichen Daseins, ist oder das Gegenteil, läßt sich nicht im Handumdrehen entscheiden.

Es bleibt uns, solange wir noch verstehen, was da »uns« und »wir« heißt, gar keine Wahl in der Frage, ob die ἀλήθεια nur etwas Historisches bleiben oder Geschichte werden soll. Es bleibt uns keine Wahl, gesetzt daß wir nicht schon verzichtet haben, die Erweckung des Wesens des Menschen in diesem Sinne als philosophische Grundaufgabe zu begreifen. Es bleibt uns keine Wahl, gesetzt daß wir nicht schon in der Verkennung des menschlichen Wesens dahin geraten sind, zu glauben, über das Geschick des Menschen werde etwa durch die Regelung der internationalen Wirtschaft entschieden. Wir haben keine Wahl, gesetzt daß wir nicht meinen, unsere Geschichte fange erst da

¹ Vgl. oben S. 114 f.

an, wo die Voraussetzungen der heutigen äußeren Weltlage und ihr heutiges äußeres Elend einsetzt.

An uns sowohl wie an Platon liegt es also, daß die ἀλήθεια nur etwas Historisches bleibt, aber nicht Geschichte wird. Die ἀλήθεια muß für uns Geschichte werden, solange wir entschlossen bleiben, uns in der Existenz zu halten. Das will sagen: solange wir entschlossen bleiben, uns in der Offenbarkeit des Seienden als solchen zu halten und in dieser Entschlossenheit zu *sein*; zu begreifen, daß Seiendes und Seiendes nicht ohne weiteres dasselbe ist, daß nicht jeder beliebige, weil er einmal in die Welt gesetzt wurde, zu jedem das Recht und die Würde hat; daß nicht jedem beliebigen *alles* Seiende und all und jedes *beliebige* Seiende *gehört*; zu verstehen, daß jedes Seiende sein Gesetz, seinen Ursprung, seinen Rang hat, daß ohne gesicherten Boden, Ursprung und Rang das Sein weniger ist als nichts; daß dann nicht einmal mehr das Nichts begriffen werden kann und die Existenz des Menschen in der Gesetzlosigkeit der bodenlos Gleichgemachten zerrieben wird. Wenn wir Seiendes noch verstehen wollen und aus diesem Verstehen zu existieren entschlossen sind, muß die ἀλήθεια geschehen. Denn daß sie *einmal* ins Geschehen kam, ist der bleibende Anfang unserer Existenz, solange diese selbst, nicht die des Einzelnen, sondern *unsere* Geschichte, dauert. Daß die ἀλήθεια überhaupt ein Geschehen noch *bleibt*, auch in der äußersten und entferntesten Möglichkeit, dazu ist der nächste und einzige Weg, daß wir nach ihr *fragen*. Das ist der einzige Weg, um diese ἀλήθεια an unser eigenes Dasein wirklich zu binden.

§ 17. *Das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen der Verborgenheit, der Un-verborgenes abgerungen werden kann.
Wandlung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit
in die nach der Unwahrheit*

Aber wenn die ἀλήθεια wieder Geschichte an uns werden soll: *wie* denn?¹ Nur so, daß die Frage nach dem Wesen der Wahrheit wieder eine wirkliche, wesentliche *Frage* wird, – daß wir mit diesem Fragen *ernstmachen*. Das bedeutet zunächst, daß wir in diesem Fragen nichts überspringen, was ihm frag-würdig sein muß, und daß wir so erst die Wirklichkeit wirklichen Fragens wieder erfahren und auf den Hunger nach Resultaten verzichten.

Da ist das erste, was wir, mit Bezug auf unser eigenes Vorgehen, zu fragen haben: woraus entnehmen wir denn, daß schon bei Platon und Aristoteles, also gewissermaßen im Zeitraum (weiter gefaßt) des Ursprungs dieses Wortes ἀλήθεια, die Grunderfahrung, aus der es gesprochen ist, schwinde? Wir müssen uns jetzt dessen versichern, was wir zu behaupten wagen und was keine lediglich historische Feststellung sein sollte. Gibt es sichere Kennzeichen dafür, daß die Grundbedeutung von ἀλήθεια unwirksam wird? Und vermögen wir aus dem, was das *Schwinden* der Grunderfahrung bedingt, zu entnehmen, was dazu gehört, diese Grunderfahrung zu *erhalten* oder gar ursprünglicher *zurückzugewinnen*?

Es *gibt* ein deutliches Anzeichen, nämlich das, daß schon Platon die ἀλήθεια faßt als etwas, was dem *Seienden* zukommt, – derart, daß das Seiende *selbst* als unverborgenes angesprochen wird, daß Seiendes und Unverborgenes *in eins gesetzt* werden

¹ (Hg.: eingeklammert, wohl nicht mit vorgetragen) Nur so, daß wir solches Geschehen *erwecken*, – ohne die Einbildung, als ließe sich Geschichte über Nacht zurücklesen; ohne die kindischen Maßstäbe, als sei der Beweis des Gelingens oder Mißlingens dieser Aufgabe (die nicht von heute ist) etwa die Beseitigung der Arbeitslosigkeit und dergleichen. Wer so denkt, der hat im Grunde die Vorstellung, Wesen und Geist des Menschen sei etwas, was man in der Apotheke bekommt.

und daß die Frage nach der Unverborgenheit *als solcher* gar nicht lebendig ist. Der Beleg dafür ist der, daß nicht nach der *Verborgenheit* gefragt ist, gegen die die Unverborgenheit, wenn sie eine solche ist, anrennen muß. Genauer: daß nur in einem ganz bestimmten Sinne nach der Unwahrheit mitgefragt ist im Fragen nach dem Wesen der Wahrheit. Wenn das Wesen der Wahrheit Unverborgenheit ist, dann liegt in der Art und Weise der Frage nach der Verborgenheit der Maßstab für den Grund und den Ursprung und die Echtheit der Frage nach der Unverborgenheit.

Das Wort ἀλήθεια steht zumeist einfach für das Seiende selbst, genauer: für das, was das *seiendste* Seiende ist. Warum erschließt gleichsam das Seiende und dessen Sein die ἀλήθεια? Was und wie »ist« denn Sein? Als *Anwesenheit*! Warum erschließt sich gerade dieses so verstandene Sein die Unverborgenheit?

Das Unverborgene, d. h. dasjenige, *dem* Unverborgenheit *zu-kommt*, ist das eigentlich Seiende; aber nicht sie selbst als solche ist gemeint. So spricht das schon angeführte² Wort des Aristoteles, φιλοσοφείν περὶ τῆς ἀληθείας, von der ἀλήθεια als dem Gegenstand der Philosophie und meint dabei das Seiende selbst, – in seiner Unverborgenheit natürlich, aber nicht diese als solche, nicht das *Wesen* der Wahrheit. Für diesen Gebrauch gibt es bei Platon unzählige Belege. ἀλήθεια steht hier schon für das, dem sie zu-kommt, aber nicht für das, was sie selbst *ist*. Unverborgenheit herrscht und wird zu gewinnen gesucht, aber sie als solche wird nicht weiter in Frage gestellt.

Doch beweist nicht das Höhlengleichnis das Gegenteil? Wir versuchten doch weitläufig zu zeigen, daß in allen Stadien ein Übergang von einem Unverborgenen zum anderen geschieht und daß die Unverborgenheit das Grundgeschehen dieser Geschichte ausmacht. Wie können wir jetzt unsere eigene Auslegung verleugnen?

² Vgl. oben S. 13.

Das soll gewiß nicht geschehen. Allein, was beweist unsere Auslegung des Höhlengleichnisses? Wir müssen schärfer zusehen, was wir eigentlich gewonnen haben. Eben dieses, daß Platon die ἀλήθεια gar nicht erst eigens in Frage stellt, sondern immer schon und immer nur von dem handelt, was dazu gehört, daß das Seiende als solches unverborgен sei. Erst *wir* haben nachträglich in der Auslegung dieses ganze Zubehör zusammengenommen: Licht, Idee, Freiheit, Seiendes, um aus der Einheit desselben zu ermessen, was für die Wesensbestimmung der Unverborgenheit selbst gewonnen werden könnte. Wenn wir sagen, die ἀλήθεια ist Entbergbarkeit, so ist das eine *Auslegung*, die auseinanderlegt, worin die Unverborgenheit selbst gründen muß.

Die Unverborgenheit ist also für Platon Thema und doch nicht. Weil es so mit der *Un*-verborgenheit steht, deshalb kommt es auch nicht zu einer ausdrücklichen Aufhellung der *Verborgenheit* des Seienden. Ja eben dieses, das Ausbleiben der Frage nach der Verborgenheit als solcher, ist der *entscheidende* Beleg für die bereits anhebende Unwirksamkeit der *Unverborgenheit* im strengen Sinne. Wir müssen daher als Leitsatz für das Folgende dieses festhalten: die Art und Weise der Erörterung und des Fragens nach der *Verborgenheit* ist das Kennzeichen für den Grad der Ursprünglichkeit der Frage nach der Unverborgenheit als solcher. Denn Unverborgenheit des Seienden ist eben der Verborgenheit *abgerungen*, gewonnen im *Kampf* gegen diese. In der Art und Weise, wie der Kampf *gegen* die *Verborgenheit* des Seienden, und das heißt *für* die *Unverborgenheit*, angesetzt und durchgehalten wird, ist ersichtlich, *wie* der Feind in diesem Kampf genommen wird, d. h. wie der Mensch selbst seine eigene Kraft und Unkraft zur Wahrheit einschätzt.

Was ist das aber, was der Wahrheit als der Unverborgenheit gegenübersteht und ihr zuwider ist? Nun, eben die »Unwahrheit«! So sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, zu fragen: wie fassen Platon und die Griechen der damaligen Zeit die *Un*-

wahrheit? In welcher Weise geschieht der Kampf gegen sie? Aber wohlverstanden: auch jetzt fragen wir nicht historisch nach dem bei Platon vorkommenden Begriff der Unwahrheit, sondern wir fragen, ob und wie dabei die Verborgenheit des Seienden, die der Unverborgenheit zuwider ist, sich geltend macht, d. h. ob und wie die Verborgenheit erfahren wird eben als das, was geraubt und weggerissen werden muß, damit ἀ-λήθεια geschehe, aus der Verborgenheit eine Unverborgenheit werde. Weil für die Griechen Wahrheit ursprünglich einen privaten, negativen Charakter hat (das, was nicht mehr verborgen ist), deshalb müssen wir, um das ursprüngliche Wesen der ἀλήθεια zu begreifen, diese »Negation« in Frage stellen und ursprünglich zu fassen suchen. Der notwendig erste Schritt hierzu ist aber die Frage nach dem, *was* der Wahrheit zuwider ist, nach dem *Wesen* der Unwahrheit. Ob wir freilich damit das Ganze und Wesentliche dessen fassen, wogegen die ἀλήθεια (Unverborgenheit) sich durchzusetzen versucht, ist eine unumgängliche, aber spätere Frage.

Noch einmal: das antike Wort für Wahrheit ist privativ; es drückt ein Beseitigen aus, ein Entreißen, ein Angehen gegen . . ., mithin einen *Angriff*. Wo steht der Feind? Welcher Art ist der Kampf? Nur wenn wir dieses beides wirklich begreifen, ahnen wir etwas vom Wesen der ἀλήθεια, d. h. vom Ursprung dessen, was den innersten Grund der Möglichkeit unseres Daseins als eines *existierenden* ausmacht.³ Wenn die Wahrheit Angriff ist, dann muß der Feind die Unwahrheit sein. Wenn aber Wahrheit besagt: Unverborgenheit, dann muß der Feind die Verborgenheit sein. Wenn aber Verborgenheit, dann ist der Feind der Wahrheit *nicht nur* die Falschheit und die Unrichtigkeit. Steht es aber so, dann ist die Unwahrheit selbst *zweideutig*, und gerade diese Zweideutigkeit der Unwahrheit birgt am Ende in sich die ganze Gefährlichkeit des Feindes der Wahrheit und demzufolge die Gefährdung jeder Wesensbestimmung der Wahrheit. Um hier künftig klar zu sehen, sei

³ Vgl. oben S. 113 ff.

ausdrücklich angemerkt, daß wir »Un-wahrheit« nehmen im Sinne von *Nicht-Wahrheit*, – was nicht notwendig Falschheit zu sein braucht, sondern noch vieles andere bedeuten kann und muß. Nicht-Wahrheit ist Nicht-Un-verborgenheit. Nicht-unverborgen ist

1. dasjenige, was *noch nicht* unverborgen ist,

2. dasjenige, was *nicht mehr* unverborgen ist.

So sehen wir schon, daß Unwahrheit als Nicht-Unverborgenheit in einem ganz *wesentlichen* Sinne zweideutig ist, vielleicht *vieldeutig* in einem Sinne, den wir noch gar nicht ermessen und der für uns *Frage* wird.

Wenn die Erweckung und Prägung des Wortes ἀλήθεια nicht einem bloßen Zufall (der Entstehung eines Lautgebildes) ausgeliefert bleibt und keine äußerliche Sache ist, wenn es wirklich von einem Angriff sagt, dann müssen wir, um diesen zu verstehen, uns selbst vor und gegen den Feind stellen. Die handelnde Einsicht in das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit läßt sich nur erwirken, wenn wir nach der Un-Wahrheit fragen.

Durch den Doppelbegriff von Unwahrheit hat sich uns jetzt die Aufgabe, nach dem Wesen der *Wahrheit* zu fragen, *gewandelt*. Unwahrheit ist nicht ein daneben (neben der Wahrheit) vorkommender Gegensatz, der nachträglich *auch* zu berücksichtigen wäre, sondern die *eine* Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist *in sich* die Frage nach dem Wesen der *Un-Wahrheit*, weil diese zum *Wesen* der Wahrheit gehört.

Dieses erst ist das *entscheidende* Ergebnis der Auslegung des Höhlengleichnisses und der ganzen bisherigen Betrachtung: die Einsicht, daß die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit sich wandeln muß in die Frage nach der *Un-Wahrheit*. Darin liegt, mit anderen Worten, bereits eine entscheidende *Antwort* auf die Wesensfrage, – eine Antwort, die das Fragen nur verschärft und erweitert. Diese Einsicht *verlieren* wir aber schon wieder im selben Augenblick, da wir daraus eine Meinung und ein Geschwätz machen und fortan aufgrund

eines Hörensagens herumsagen, die Frage nach dem Wesen der Wahrheit sei die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit. Dann wäre es schon besser, bei der alten Meinung zu bleiben, die Wahrheit sei Übereinstimmung des Urteilens mit dem Gegenstand.

Zugleich aber wissen wir, ebenfalls aus dem Höhlengleichnis: die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Frage nach dem Wesen des Menschen. So wird die Frage nach dem Wesen der Un-Wahrheit, als Grundfrage nach dem Wesen der Wahrheit, auch eine eigentümlich gerichtete Frage nach dem Wesen des Menschen werden.

Doch die Frage nach der Un-Wahrheit im Dienst der Frage nach dem Wesen der Wahrheit, – ist das nicht ein *Umweg* und vielleicht ein sehr umständlicher? Wozu dieser Umweg, wenn wir doch das Wesen der *Wahrheit* wissen wollen? Wir werden jetzt dieses Bedenken nicht mehr ernstnehmen. Die Frage nach der Unwahrheit ist *kein* Umweg, sondern der einzig mögliche, der *gerade* Weg zum Wesen der Wahrheit. Aber vielleicht ist dieser Weg der Frage nach dem Wesen der Unwahrheit sehr beschwerlich, ja vielleicht sind die Spuren dieses Weges nur schwer zu finden? Das ist sogar gewiß. Der Beweis dafür liegt in der Tatsache, daß der Weg dieser Frage kaum begangen und heute gänzlich unbekannt ist. Selbst das kurze, schmale und steile Stück, das überhaupt bisher auf diesem Weg gegangen und erschlossen wurde, ist heute längst zugewachsen vom Unkraut bloßer Meinungen und verschüttet vom Geröll der selbstverständlich gewordenen Lehren und Ansichten. Das Fragen, besser: das Nicht-fragen nach dem Wesen der Unwahrheit steht unter einem selbstverständlichen Dogma: die Unwahrheit sei leicht zu begreifen, wenn man nur wisse, was *Wahrheit* sei; man brauche diese dann nur in der Verneinung zu denken. Und was Wahrheit sei, das weiß man doch: eine Eigenschaft der Aussage (des Urteils). Sind wir aber einmal aus der unsäglichen Behaglichkeit solchen Redens aufgeschreckt, dann werden wir uns freilich nicht anmaßen, alles im Handumdrehen

besser zu machen, sondern mit Vorsicht und Geduld begreifen lernen, daß es das Eine vor allem gilt: jenes Stück Weges der Frage nach dem Wesen der Unwahrheit, das *einmal* schon gegangen und be-gangen wurde, *wiederzufinden*. Wir denken nicht daran, dieses kurze, schmale und steile Stück Wegs zu einer breiten und bequemen Heerstraße für jedermann zu machen. Wir bemühen uns nur um dieses kurze Stück, – nur darum, daß wir es wiederfinden und wirklich wieder *gehen*. Es ist jenes Wegstück der Frage nach der Unwahrheit, das *Platon* zum ersten und letzten Mal in der Geschichte der Philosophie wirklich *gegangen* ist, – in seinem Dialog »*Theaitetos*«, der auch den Titel trägt: das Gespräch über das Wissen.

Um diesen Weg aber wirklich zu gehen und die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit wirklich wieder zu fragen, müssen wir noch strenger und bestimmter unseren eigenen Weg abstecken in An-messung an die Spuren, die Platons philosophische Arbeit in die Geschichte des Geistes eingegraben hat. Die Auslegung des Höhlengleichnisses arbeitete noch mit dem Kunstgriff, daß wir dieses kleine Stück aus dem großen Zusammenhang des Dialogs herauslösten. Für die folgende Entfaltung des Fragens nach der Unwahrheit dürfen wir uns nicht auf einzelne Stücke (Lehrstücke) beschränken, die sich bei Platon finden, also etwa so, daß wir nach der üblichen Manier mit Hilfe des Lexikons die Stellen sammeln, an denen Platon von der Unwahrheit spricht. Dieses Verfahren ist nicht nur unergiebig, sondern täuscht eine Gründlichkeit vor, die keine ist, sondern nur eine Gelegenheit, sich um den Text, die von ihm geforderte *Frage*, zu drücken.

Wir entwickeln und wecken das Fragen nach der Unwahrheit auf dem Wege einer ganz bestimmt gerichteten Auslegung des Platonschen Dialogs. In der praktischen Durchführung werden wir so vorgehen wie bei der Auslegung des Höhlengleichnisses. Es kommt nicht in erster Linie an auf die Unterweisung im allgemeinen *Verfahren* der Auslegung eines philosophischen Textes (diese nur beiläufig), sondern auf das Erwecken

der (vorbestimmten) Frage nach der Unwahrheit als der recht-verstandenen *Grundfrage* nach dem Wesen der Wahrheit. Deshalb ist es für die nächste Absicht der Vorlesung nicht notwendig, daß Sie von sich aus den griechischen Text beherrschen; ja Sie sollen gerade das Fragen auch *ohne* den Text mitvollziehen können. Zur eigenen Förderung kann es erwünscht sein, wenn Sie sich einen griechischen Text oder eine Übersetzung danebenlegen. Es genügt die Übersetzung, vorteilhaft die *Schleiermachers* (leicht zugänglich bei Reclam)⁴, bis heute sachlich unübertroffen und die schönste. Für die selbständige Arbeit am Dialog freilich ist der Urtext zugrundezulegen, und das sagt zugleich: eine *eigene* Übersetzung. Denn eine *Übersetzung* ist nur das letzte Ergebnis einer wirklich durchgeführten *Auslegung*: der Text ist über-gesetzt in ein selbständig fragendes Verständnis. So wenig ich dem bloßen Arbeiten mit Übersetzungen das Wort rede, so sehr möchte ich davor warnen, zu meinen, die Beherrschung der griechischen Sprache sichere schon das Verständnis von Platon oder Aristoteles. Das wäre genau so albern, wie wenn man sagen wollte: dadurch, daß wir Deutsch verstehen, verstehen wir auch schon Kant oder Hegel, – was ganz gewiß nicht der Fall ist.

Aufgabe und Ziel der Auslegung muß es sein, das *Fragen* dieses Dialogs Ihnen so in die wirkliche Nähe des eigenen Daseins zu bringen, daß Sie am Ende nicht mehr, wie zuerst, einen befremdlichen Text und ein zufälliges Reclamheft vor sich haben, sondern *in* sich ein wachgewordenes und zuinnerst wach-gewektes Fragen. Falls Sie auch dann noch das unbändige Bedürfnis haben sollten, heutige philosophische Tagesliteratur zu lesen, dann ist das ein untrügliches Anzeichen dafür, daß Sie nichts begriffen haben von dem, was vor sich ging.

⁴ Platons Theaitetos oder Vom Wissen, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, neu herausgegeben von Dr. Curt Woyte, Leipzig: Philipp Reclam jun., 1916 (unveränderte Aufl. 1922). Vgl. heute: Platon, Sämtliche Werke, nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher herausgegeben von Walter F. Otto u. a., 6 Bände, Reinbek: Rowohlt 1957-1959; Bd. 4 (1958), S. 103-181.

§ 18. Rechtfertigung des »Umwegs«. Vorklärung der
Grundbegriffe: ψευδος, λήθη und ἀ-λήθεια

Wir fragen also jetzt ganz einseitig nach dem Wesen der *Unwahrheit*. Aber eine erneute Besinnung auf dieses Vorhaben muß uns dennoch bedenklich machen. Die Aussichtslosigkeit unseres Tuns liegt offen zutage. Zugegeben, es sei kein Umweg, im Fragen nach dem Wesen der Wahrheit zunächst nach dem Wesen der Unwahrheit zu fragen, so vermögen wir doch das Wesen der Un-Wahrheit nur zu fassen, wenn wir zuvor das Wesen der *Wahrheit* hinreichend gesichert haben! Denn Wahrheit ist es doch, was in der Un-Wahrheit nur eben *verneint* wird. Es ist eine alte Lehre der Logik, wonach die Verneinung ein *Verneinbares*, also schon Bejahtes, Bejahbares, damit Bejahung, *voraussetzt*. Es verstößt daher, ob Umweg oder nicht, gegen das einfachste Gesetz der Logik, mit der Verneinung *beginnen* zu wollen.

Diesem Bedenken könnten wir freilich entgegenhalten, es sei doch eben in den vorausgegangenen Betrachtungen weitläufig genug von der Wahrheit gehandelt worden, so daß etwas vorgegeben sei, was verneinbar ist und als dieses Verneinte dann die Unwahrheit darstellt. Das ist richtig. Aber sind wir so noch bei der Sache? Kleben wir, wenn wir so argumentieren, nicht schon wieder an den bloßen Worten »Wahrheit« und »Unwahrheit«, gleich als hätten wir nicht erfahren, daß Wahrheit Unverborgenheit bedeutete? Dann ist also die Wahrheit der Sache nach selbst schon eine Verneinung. In der Un-Verborgenheit wird zur Verborgenheit »nein« gesagt. Dann liegt alles umgekehrt: die Wahrheit ist Verneinung (negativ), die Un-Wahrheit Bejahung (positiv).

Aber hat nicht von jeher die *Unwahrheit* als das Negative gegolten, nicht nur im Sinne des Verneinten, sondern des zu *Verneinenden*, Nichtigen und Nichtswürdigen, – was im Interesse der Wahrheit *vermieden* werden soll, was Überwindung verlangt, wogegen anzugehen ist? Gewiß! Doch woher soll die

Un-Wahrheit ihre Aufdringlichkeit und Hartnäckigkeit nehmen, wenn sie bloß etwas Negatives ist, wenn nicht gerade sie eine eigene, mithin positive *Macht* hat? Liegt am Ende in der Un-Wahrheit doch *mehr* als das bloße Nicht-vorhandensein von Wahrheit? Vielleicht ist gerade dies »Mehr« ihr Wesentlichstes? Müssen wir dann nicht versuchen, dieses *Positive* der Un-Wahrheit herauszustellen, mithin sie *nicht* als bloße Verneinung der Wahrheit zu fassen? So muß die Bedenklichkeit, die uns noch einmal von dem angezeigten steilen, kurzen Weg abhalten wollte, verschwinden aus zwei Gründen:

1. Wir haben übersehen, daß die Wahrheit ohnehin schon qua Un-Verborgenheit eine *Verneinung* ist und nicht, als das Positive, der Unwahrheit als dem Negativen entgegengesetzt werden darf.

2. Selbst wenn die Un-Wahrheit qua Falschheit etwas Negatives ist, kann ihr Wesen nicht in der *bloßen* Verneinung bestehen, sondern sie muß eine eigene Macht zur Geltung bringen.

Wir bleiben also auf dem eingeschlagenen Wege und *fragen* nach der Unwahrheit. Wir verlassen uns nicht darauf, die Wahrheit *bestimmt* zu haben, und sind nicht der Meinung, das Wesen der Unwahrheit lasse sich dann durch eine bloße Verneinung (d. h. ohne überhaupt nach ihr zu fragen) hervorzubringen.

Durch die Beseitigung des genannten methodischen Bedenkens sind wir im sachlichen Verständnis des Wesens von Wahrheit und Unwahrheit nicht vorwärtsgekommen; und doch hat sich dabei ein wichtiger Hinweis ergeben: Wahrheit und Unwahrheit, Unverborgenheit und Verborgenheit sind nicht einfach Entgegensetzungen, gegenseitige Verneinungen in dem Sinne, daß wir mit Hilfe der Anfügung des Nicht und Nein jeweils das andere schon faßten, sondern das Nicht und Nicht-hafte *gehört* offenbar zum Wesen *beider*, der Wahrheit als *Un-Verborgenheit*, aber auch, in anderer Weise, zur *Un-Wahr-*

heit qua Falschheit als einem *Nichtigen* (dem, was *gegen* die Wahrheit steht). Am Ende ist es gerade dieses Nicht, was der Wahrheit wie der Unwahrheit in je anderem Sinne die eigentümliche *Macht* und *Ohnmacht* verleiht, was aber auch das *Wesen* beider und das *Wesen* ihres *Zusammenhangs* so schwer faßbar macht, daß wir uns schon beim *Fragen* in der Richtung und im Ansatz meist vertun. Kurz: Un-Verborgtheit und Verborgtheit sind in sich, nicht erst aufgrund eines formalen, äußeren Unterscheidens beider, mit dem Nichthaften und Nichtigen verwachsen. In der Frage nach dem *Wesen* der Wahrheit muß die Frage nach dem Nicht und der Verneinung eine besondere Rolle spielen.

Der Weg Platons nun zur Aufhellung des Wesens der Un-Wahrheit soll wiederholt werden, indem er einfach wieder *gegangen* wird. Wir schicken diesem Versuch eine entsprechende Vorbereitung voraus wie bei der Auslegung des Höhlengleichnisses. Dort fragten wir zuvor nach dem *Wort* für Wahrheit, ἀλήθεια, und seiner Bedeutung. Ebenso fragen wir jetzt: welchen sprachlichen Ausdruck gebrauchen Platon und die Griechen zur Benennung des Gegenteiles der Wahrheit, der ἀλήθεια? Das griechische Wort für die Un-Wahrheit in diesem Sinne, das dann zum Terminus erhoben wird, lautet: τὸ ψεῦδος. Wir verständigen uns darüber in vergleichender Abhebung gegen das Wort für Wahrheit.

Rein sprachlich bemerken wir an diesem Gegenwort zu ἀλήθεια ein doppeltes:

1. daß dieses Wort einen ganz anderen *Stamm* hat,
2. daß dieses Wort einen anderen *Form*charakter, kein alpha privativum (das deutsche Un- in Unwahrheit), also gar keinen *negativen* Charakter hat.

Bei uns liegt beides umgekehrt:

1. »Wahrheit« und »Unwahrheit« haben denselben Stamm (einen anderen aber »wahr« und »falsch«!);
2. die Unwahrheit ist die Verneinung zu Wahrheit schon im Wortgebilde.

Also, werden wir in Erinnerung an früher Gesagtes schließen, ist die Bedeutung von ψευδος einer ganz anderen Grunderfahrung entsprungen als ἀλήθεια; jedenfalls nicht der Erfahrung der Verborgenheit, des Verbergens (Verhüllens) und Enthüllens, denn sonst müßte davon etwas im Wort zur Sprache kommen (λαθ-). ψευδος als Wortgebilde ist anderen Stammes, von λήθη (λάθω) so entfernt wie möglich, und hat nicht, wie Un-Wahrheit, negativen Charakter. Übersetzen wir ψευδος (und entsprechend das Adjektiv ψευδής, ψευδές) einfach mit Unwahrheit, Falschheit, Unrichtigkeit, dann entgeht uns die eigentliche Bedeutung des griechischen Wortes.

Also, werden wir weiter schließen, kann hier am Ende gar nicht ausgemacht werden, ob wir überhaupt auch für das Wesen der Un-Wahrheit die Grunderfahrung der *Verborgenheit* als maßgebend ansetzen dürfen, ja ob nicht vielleicht umgekehrt die Bedeutung von ἀλήθεια bestimmt ist durch die Bedeutung von ψευδος und nicht so sehr durch die Bedeutung, die der Grunderfahrung von ἀλήθεια entspricht, zumal wenn wir bedenken, daß eben Wahrheit doch in dem Kampf *gegen* die Un-Wahrheit (ψευδος) erwächst. Vielleicht ist das *Wort* ἀλήθεια doch ein zufälliges Gebilde, und seine Bedeutung muß aus der von ψευδος verstanden werden. Daß dem vielleicht so ist und sein kann, dafür haben wir Belege in der griechischen Sprache bei Platon selbst: daß nämlich das Wahre bezeichnet wird als das Nicht-unwahre, ἄ-ψευδές.

Wahrheit als das, was gegen die Un-Wahrheit angeht, ist dann begriffen als Nicht-ψευδος (»ἄ-ψευδος«); vgl. ἀψευδέω die Wahrheit sagen, ἀψευδής wahr und, als echten Gegenbegriff zu ψευδος, das ἄ-τροκέξ¹ (= un-gedreht, un-verdreht, un-verstellt) bei Pindar. Vgl. Demokrit, Fragment 9²: ἡμεῖς δὲ τῶι μὲν ἔοντι οὐδὲν ἀτροκέξ συνίμεν μεταπίπτον δὲ κατὰ τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων³ (vgl. die übrigen Frag-

¹ Wechsel der Stämme τροκ und τροπ.

² Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 2, 3. Aufl. 1912, S. 60.

³ (Hg.: Diels übersetzt ebd.: »Wir nehmen aber in Wirklichkeit nichts

mente; ferner Herodot: ἀτρέκεια). So tritt hier also der merkwürdige Tatbestand auf, daß das ψεῦδος und seine Bedeutung die Bedeutung und damit die Wesensauffassung von Wahrheit lenkt.

Doch zunächst: was *bedeuten* ψεῦδος, die beiwörtliche Bildung ψευδής, -ές und die entsprechenden Ableitungen ψεύδειν, ψεύδεται? Es trifft sich günstig, daß wir in unserer Sprache ein Fremdwort gebrauchen, daran wir uns die Bedeutung von ψεῦδος klarmachen können: »Pseudonym«, aus ψευδής (falsch, unwahr) und ὄνομα (Name): ein unwahrer Name, eine falsche Benennung. Aber verstehen wir das eigentlich unter »Pseudonymen«? Offenbar nicht. Eine falsche Benennung läge etwa vor, wenn ich auf die Frage: »wie heißt dieses Ding da?« (Kreide) antwortete: »Schwamm«. Das wäre eine unrichtige Bezeichnung. Wenn dagegen z. B. Kierkegaard eine *seiner* Schriften herausgibt mit dem Verfassernamen »Johannes Climacus«, dann ist diese Benennung nicht einfach ein falscher Name (in dem Sinne, daß er dem wirklichen Verfasser nicht entspricht); vielmehr gibt Kierkegaard die von *ihm* verfaßte Schrift, wie wir sagen, »unter« einem anderen Namen heraus. Unter, d. h. *im Schutze* dieses Namens. Nicht, daß der Name nicht entsprechend, daß er unrichtig ist, sondern daß er den wirklichen Verfasser *verbirgt*, verdeckt und deckt, ist das Entscheidende des Pseudonyms (des Decknamens). Pseudonym heißt also nicht falscher (qua unrichtiger), sondern verbergender Name. (Überdies ist der Name selbst sogar, aber im Verborgenen, sehr »richtig«.) Im Titel des Buches wird dem Leser ein Name zugekehrt, hinter dem sich ein anderer und zwar sonst bekannter Schriftsteller versteckt. In diesem *Zukehren* des Namens liegt der Versuch einer Verkehrung der Sachlage derart, daß diese nicht zum Vorschein kommt, daß es dabei aber doch so aussieht, als käme sie zum Vorschein; denn das Buch hat ja wie üblich einen Titel und einen Verfasser. In die-

Untrügliches wahr, sondern nur was nach der *jeweiligen* Verfassung unseres Körpers und der ihm zuströmenden oder entgegenwirkenden *Einflüsse* sich wandelt.«)

ser Verkehrung ist der Tatbestand so gedreht, daß er sich zwar darbietet, aber in diesem Sich-darbiehen sich gerade versteckt. In solcher Weise eine Sache, ein Verhalten, ein Sagen und Zeigen *drehen* ist die Grundbedeutung von $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$, – kurz: die *Verdrehung*. Wir sehen leicht, daß dabei das Verstecken und Verbergen eine Rolle spielt und wesentlich zum Gehalt der Bedeutung gehört; allein, es handelt sich nicht um ein Verbergen in dem Sinne, daß etwas einfach beiseitegeschafft und unzugänglich gemacht würde, sondern daß eine eigentümliche Funktion hinzukommt: ein Verbergen gerade *durch* ein Zeigen und Sehen-lassen, wodurch der Tatbestand sich von einer Seite zeigt, *eine* Seite uns zudreht, aber der Blick auf ihn gerade *abgedreht* wird und der Gegenstand irgendwie *umgedreht* erscheint, so allerdings, daß diese Umdrehung als solche versteckt bleibt, da ja der Gegenstand sich uns *zudreht* (ein Buch mit einem Titel und Verfassernamen).

Wir halten fest: $\tau\omicron\ \psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ ist die Verdrehung oder auch das Verdrehte und demzufolge das Gelogene. Es wird deutlich: zu $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ gehört irgendwie ein Verbergen, aber wir merken schon: Verbergen und Verbergen ist nicht ohne weiteres dasselbe. Wir stoßen hier schon auf Abwandlungen der Verborgenheit, die unter sich zusammenhängen und auf ganz zentrale Phänomene sich beziehen. Hier sei nur *eine* Bedeutung von $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ noch erwähnt (mit Rücksicht auf Späteres, dem wir im »Theätet« begegnen werden: das $\mu\grave{\eta}\ \delta\upsilon\nu$). Verdrehung ($\tau\omicron\ \psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$) heißt die Sache so drehen, daß sie uns *eine* Seite zukehrt, und dabei *anderes*, was dahintersteckt, verstellen und verdecken; das Zukehren und Drehen kann nun aber sogar so sein, daß die zugekehrte Seite nicht etwas anderes, was dahinter steckt, verbirgt, sondern daß versteckt wird, daß eben *nichts* dahinter ist, – so drehen, daß der Eindruck entsteht, es *sei* etwas dahinter; daß es nach etwas aussieht, aber das nicht ist, als was es sich zeigt. $\Psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ ist daher solches, was etwas vormacht, wohinter nichts steckt, und so das in sich Eitle und Nichtige. Von da aus verstehen wir das Verb $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\epsilon\alpha\nu$: ins Eitle

drehen, etwas zunichte machen, zu einem Nicht-seienden, Gelegenen, zu solchem, dahinter nichts ist und was selbst so nicht ist, gleichsam überdrehen; und zugleich die mediale Bedeutung: ψεύδασθαι, sich verdrehend verhalten, vor allem im Reden, Sagen und Aussagen, – so reden, daß durch das Gesagte das Gemeinte verdeckt und verborgen wird. Schon bei Platon und dann terminologisch fest bei Aristoteles fungiert das Wort, das nun in der philosophischen Sprache eigentlich dem Wahrheitsbegriff gegenübersteht, als Gegenbegriff zu ἀληθεύειν (etwas Unverborgenes offenbar vor sich bringen und vor sich haben). Aristoteles weist die *beiden* Momente des Versteckens und des Unverborgen-sein-lassens charakteristischerweise dem λόγος zu, verstanden als *aussagendes Bestimmen*. Diesen Sprachgebrauch hat erst Aristoteles eingeführt.

Wir sahen bereits, daß die ursprüngliche Bedeutung bei beiden Worten eine verschiedene ist, und es wird eine für das Verständnis des Wahrheitsproblems entscheidende Frage werden, ob die Grundbedeutung von ἀληθεύειν stark und lebendig genug ist, um das ψεύδασθαι in *ihrem* Sinne zu verwandeln (die Möglichkeit dazu besteht), oder ob umgekehrt die Grundbedeutung von ψεύδασθαι und ψεύδος die Übermacht gewinnt über das ἀληθεύειν (vgl. ἀψευδεῖν die Wahrheit sagen) und damit die Bedeutung des Wesens der Wahrheit bestimmt.

Es wird sich zeigen: das ψεύδασθαι wird mächtig⁴, und zwar

1. weil vom λόγος aus gesehen (warum das?),
2. weil es dadurch selbst zu »Un-richtigkeit« wird,
3. weil von da umgekehrt das ἀληθές zum ἀψευδές wird, zur Nicht-Unrichtigkeit, d. h. Richtigkeit.

4. Diese Übermacht über die ἀλήθεια wird erleichtert,
 - a. weil ἀλήθεια ohnehin nicht ursprünglich genug erfaßt wird,
 - b. weil ἀλήθεια demzufolge gleichgesetzt wird mit παρουσία, dem Gegenteil von λήθη⁵,

⁴ Vgl. unten S. 271 ff.

⁵ Vgl. Theätet 144 b 3: οἱ . . . λήθης γέμοντες.

c. weil es zur Vorherrschaft des λόγος kommt, die dadurch nivelliert wird zu der des Sehens, Sich-zeigens, Scheinens (δοκεῖν, δόξα).

Fürs erste halten wir dieses fest: damit, daß als Gegenbegriff zur ἀλήθεια ψεῦδος (die Verdrehung) aufkommt, nimmt ἀληθεύειν als Entbergen die Orientierung für seine Bedeutung am ψεύδεσθαι und wird gleichbedeutend mit ἀ-ψευδεῖν, wandelt sich zum Gegenbegriff des Verdrehens (Nicht-verdrehen). Durch diese merkwürdige Nebeneinanderstellung verliert ἀληθεύειν seine Grundbedeutung und wird von der Grunderfahrung selbst, aus der die Unverborgenheit verstanden wurde, entwurzelt. So rückt die ἀλήθεια in eine Gegenstellung zu einem *solchen* Verbergen, das ein Verdecken und Verstellen ist, nicht einfach zur Verborgenheit und Verbergung überhaupt, sondern zur Verdrehung, die vielleicht *in* sich hat das Moment der Verborgenheit, welches aber nicht herauskommt. Dieses Verdecken (Verdrehen) ist dabei zunächst in einer *Abwehrstellung* gegen das Aufdecken (Unverborgen-machen); »aufdecken« gewinnt so die Bedeutung von nicht-verstellen, nicht-verstecken, *treffen*, – was etwas anderes ist als bisher: Verborgenes einfach erst einmal der Verborgenheit entreißen. Die abwehrende Bedeutung von »verstecken« kann aber gleich umschlagen in einen *Angriff*; nicht: verstecken vor . . ., sondern aktiv: etwas vor-machen, wohinter nichts steckt, und in solchem Vormachen ver-leiten, *irre-führen*.

So haben wir den Tatbestand vor uns: was im Gegensatz Wahrheit/Unwahrheit steht, ist sprachlich ganz unabhängig voneinander: ἀλήθεια – ψεῦδος. Die scheinbar gleichgültige Tatsache, daß das Wort für Unwahrheit anderen Stammes ist als das Wort für Wahrheit, wird von der größten Tragweite für die Geschichte des Wahrheitsbegriffes. Wir fragen unwillkürlich, ob die Griechen nicht auch den Gegenbegriff zu ἀλήθεια hatten. Wäre im Griechischen der *Gegenbegriff* zu ἀ-λήθεια entsprechend *sprachlich* gefaßt wie bei uns (einfach: die Verborgenheit), dann müßte das Gegenwort vom selben Stamme gebildet

sein und so, daß das Un-, das alpha privativum, einfach wegfiel: »λήθεια«. Gibt es dergleichen im Griechischen? Allerdings! Sie kannten λήθη, λάθω, λήθομαι; λανθάνω, λανθάνομαι. Die Bedeutungen dieser ganzen Wortgruppe kreisen um die Grundbedeutung des Verborgenseins und Verborgens-*bleibens* (sie schwingt darin mit), – aber im Sinne einer merkwürdigen, entscheidenden Abwandlung und Abschwächung, die wir klar vor Augen haben und in Rechnung setzen müssen, um nun auch die wirkliche Bedeutung von ἀλήθεια vollauf zu fassen: man versteht λήθη meist als *Vergessenheit*.

Aus der mehrfachen Klärung der ἀλήθεια haben wir bereits das eine erfahren, was immer wieder gegenüber den späteren Auffassungen von Wahrheit, vor allem der heutigen, eingeschränkt werden muß: ἀλήθεια ist in erster Linie kein Charakter des erkennenden Verhaltens, Sagens und Urteilens, sondern der Sachen, des Seienden. Ebendies gilt nun auch von λήθη: nicht Vergessen, als subjektiver Zustand und irgendein Erlebnis, sondern Verborgeneheit des Seienden. Maßgebend für die richtige Fassung von λήθη ist die Einsicht in die Grundbedeutung von ἀλήθεια: Unverborgeneheit charakterisiert das Seiende selbst. So auch λήθη: das objektive Geschehen des Entgleitens und Sich-entziehens des Seienden. Erst daß sich das Seiende entzieht, ist der Grund dafür, daß sich ein Erkennender nun nicht mehr auf das Seiende richten kann. Die ἄγνοια ist die Folge der λήθη, nicht umgekehrt.

Ich wähle zur Verdeutlichung der Bedeutung dieses Wortes (aufgrund wovon wir ja noch von »Lethe« sprechen als dem Strom der Vergessenheit) eine bekannte Stelle aus dem Geschichtswerk des Thukydides (II, 49 finis). Thukydides beginnt mit Kapitel 47 die Darstellung des zweiten Jahres des Peloponnesischen Krieges, in dem der zweite Einfall der Lakedämonier in Attika erfolgte und in Athen zum ersten Male die Seuche ausbrach. Kapitel 49 gibt eine ausführliche Beschreibung des Verlaufes und der Folgen dieser Krankheit, und es heißt gegen Schluß: »Manche büßten nach überstandener

Krankheit die Gliedmaßen ein; die einen verloren die Augen«, τὸς δὲ καὶ λήθη ἐλάμβανε παραυτίκα ἀναστάντας τῶν πάντων ὁμοίως καὶ ἠγνόησαν σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἐπιτηδείους. »Die anderen ergriff [fiel an], unmittelbar nachdem sie wieder aufstanden, das Verborgensein von allem Seienden in gleicher Weise, und so kam es, daß sie weder von sich selbst noch von den Angehörigen etwas wußten.« λήθη τῶν πάντων ὁμοίως: »das Verborgensein des ganzen Seienden in gleicher Weise befahl sie.«

Λήθη ist, echt griechisch, kein Erlebnis (das haben die Griechen gottseidank nicht gekannt), sondern ein schicksalhafter Geschehen, das da über die Menschen hereinbricht, – ein Geschehen aber, das mit allem Seienden vor sich geht: es gerät in die Verborgensein, es entzieht sich, das Seiende ist einfach weg.

Nun wissen wir aber, oder (vorsichtiger gesprochen) wir sollten es eindringlicher als bisher bedenken: für die Griechen bedeutet das Sein des Seienden *Anwesenheit*. Das Größte, und was deshalb dem Seienden an Gefährlichem geschehen kann, ist dies, daß es abwesend wird, weg ist: das Aufkommen von *Abwesenheit*, das Weg-sein, die Weg-heit des Seienden. Es tritt ein λήθη des Seienden, Verborgensein, – nicht im Sinne des aufbewahrenden Versteckens, sondern einfach Weg-sein. Es geschieht ein Abrücken, ein Abwesend-werden des Seienden vom Menschen. Der Mensch wird gleichsam in diese Geschichte hineingerissen. Diese Wegheit des Seienden ist erst der Grund, die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß nun diese Menschen sogar von sich als seienden und von den nächsten Angehörigen nichts mehr wissen. Diese ἄγνοια, dies Nicht-mehr-davon-wissen, d. h. Nicht-mehr-sich-darauf-richten-können, ist erst die Folge der λήθη, genau entsprechend wie die ὀρθότης (das Sichrichten nach dem Seienden) die ἀλήθεια des Seienden (die Unverborgensein) voraussetzt. Es ist charakteristisch für den griechischen und unseren Sprachgebrauch, daß der Grieche λήθη, Verborgensein im Sinne des Wegseins, vom *Seienden* aussagt, dazu der Mensch sich soll verhalten können. Der Grieche sagt: das Seiende ist weg, so daß der Mensch nichts mehr weiß. Wir

sagen umgekehrt: der von nichts mehr wissende Mensch ist »weg«, »ver-rückt«. Es ist also ganz schief, wenn man λήθη mit Vergessen übersetzt und das Vergessen wie natürlich als ein subjektives, seelisches Ereignis nimmt. (Ich lasse die Frage, ob das Vergessen überhaupt begriffen werden kann, wenn man es als seelisches Erlebnis oder Bewußtseinsvorgang faßt, jetzt noch offen.) Für uns ist wichtig: λήθη meint ein objektives Geschehen, das den Menschen in seiner Existenz trifft, über ihn kommt, ihn packt, d. h. in die Offenbarkeit des Seienden eingreift. Dieses objektiv geschehende Wegsein des Seienden ist der *Grund* für die Folge, daß der Mensch von nichts mehr etwas weiß, – »vollkommen weg ist«. ἐλάμβανε ist häufig im Griechischen; λαμβάνει φόβος, ἄλγος, ὕπνος, es faßt ihn Furcht, es faßt ihn Schlaf und dergleichen, alles objektive (wenn wir diesen mißverständlichen Ausdruck hier gebrauchen dürfen) »Mächte«.

Erst auf dem Umweg einer bestimmten Ableitung bekommt im Griechischen λήθη (und λανθάνομαι) auch die Bedeutung von Vergessen und Vergessenheit, wobei aber immer noch der objektive Sinn da ist. Für diese Ableitung ist gerade der Ursprung aus der Grundbedeutung des Verborgenen-bleibens entscheidend. λανθάνω besagt: ich bin bzw. ich bleibe verborgen, und zwar mir selbst oder anderen. Diese Grundbedeutung des Wortes hat einen für das Griechische charakteristischen Sprachgebrauch zur Folge, nämlich die Verbindung mit einem Partizipium, wie wir es aus Homer kennen (Odyssee VIII, V. 93, einem Vers, den wir von der Schule her noch im Ohr haben): ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντα ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. »Dann blieb er allen anderen verborgen als ein Tränen vergießender«; *wir* sagen umgekehrt: er vergoß Tränen, ohne daß einer von den anderen es merkte. Für den Griechen steht das Verborgensein im Vordergrund (es ist im verbum finitum ausgedrückt), immer als seiender Tatbestand, als Charakter des Seienden (auch eines einzelnen Menschen). Wir dagegen wenden den Sachverhalt um ins Subjektive und drücken ihn so aus: die anderen bemerkten nicht sein Weinen.

Die Weisheit der Sprache gibt uns so eine wichtige Kunde davon, daß das Verborgnenbleiben und Unverborgensein der Dinge und Menschen vor sich selbst und vor anderen von den Griechen als ein Geschehen des Seienden selbst erfahren wurden und auch zu den Grunderfahrungen gehörten, die die Existenz des antiken Menschen beherrschten. *λανθάνω ἤκων*: ich bleibe verborgen als Kommender, deutsch: ich komme unbetmerkt. Und so die mediale Bedeutung: *λανθάνομαι*, ich lasse *mir* etwas verborgen sein, d. h. ich lasse es entgleiten, weg sein, lasse es mir entgehen und entfallen, lasse die Vergessenheit (das Wegsein) über etwas kommen, – bis zu: *ich* kehre mich nicht daran, *ich* lasse es auf sich beruhen, *ich* vergesse. Erst auf dem Wege dieser Abwandlung kommt *λανθάνομαι* zur Bedeutung des Vergessens und *λήθη* zu Vergessenheit, womit der subjektive Tatbestand gemeint ist (aber eben in der Bedeutung des Wegseins).

Wir sagten: *λήθη* hat die Grundbedeutung von Verborgnenheit, dies jedoch in einer bemerkenswerten Abwandlung. Wir sehen jetzt den Charakter dieser Abwandlung: es ist eine Abschleifung. Vom Wesen der Verborgnenheit kommt nicht zur Geltung die Verhülltheit oder gar das geheimnisvolle Aufbewahrt- und Verwahrtsein, sondern nurmehr das Beseitigen, lediglich Wegstellen, Entziehen, Aus-den-Augen-bringen. Verborgnenheit, *λήθη*, ist abgeschliffen zu einem einfachen Nicht-vorhandensein, Wegsein, Abwesenheit. Wir sehen so nicht nur den Charakter der Abwandlung von *λήθη*, sondern zugleich die Tragweite. Denn eben diese Abschleifung macht sich auch im Gegenbegriff, der *ἀλήθεια*, geltend. *ἀλήθεια* steht, als Gegen-Phänomen des Wegseins, einfach in der Bedeutung des Nicht-weg, und das heißt: vorhanden. Das Wahre ist das, was nicht weg, d. h. was *anwesend* ist; das Anwesende aber ist für den Griechen das Seiende. So ist das Seiende als das Wirkliche zugleich das Wahre als das Nicht-weg. So begreifen wir, weshalb für die Griechen *ἀλήθεια* Anwesenheit und gleichbedeutend mit *Sein* sein kann (gesetzt, daß wir immer mitbeden-

ken, daß für die Griechen Sein besagt: Anwesenheit). Daß Wirklichkeit und Wahrheit gleichgesetzt werden, ist ganz und gar nicht selbstverständlich, sondern entspringt aus der ganz spezifischen Bedeutung von Sein und Wahrheit im Griechischen. Denn in dem Moment des Nicht-weg als Nicht-verborgen und Nicht-weg als Anwesend treffen sich die griechischen Bedeutungen von Wahrheit und Sein. Nicht weg, also nicht verborgen, also wahr; nicht weg, also anwesend, also seiend. Daher kann der Grieche ὄντως ὄν und ἀληθῶς ὄν in derselben Bedeutung sagen. (*Wir sagen auch: »wirklich und wahrhaft seiend«*, aber in purer Gedankenlosigkeit.)

Die Zuordnung von Sein und Wahrheit oder gar die Gleichsetzung beider ist an sich gar nicht selbstverständlich; sie wird aber notwendig aufgrund des antiken Seinsbegriffes und des antiken Wahrheitsbegriffes. Nun ist wesentlich, daß beide sich gegenseitig »fördern« in der zunehmenden Abschleifung; das sagt aber: in der zunehmenden Entwurzelung aus ihrer Grunderfahrung. Die Bedeutung von Sein im Sinne von Anwesenheit ist der Grund dafür, daß ἀλήθεια (Unverborgenheit) sich abschleift zum bloßen Vorhandensein (Nicht-weg) und entsprechend die Verborgenheit zum bloßen Wegsein. Das heißt aber: das antike Seinsverständnis verhindert so, daß die angebrochene Grunderfahrung der *Verborgenheit* des Seienden, *bei* ihrem Ursprung, sich in ihre eigene Tiefe zu entfalten vermochte. Das griechische Seinsverständnis (Sein = Anwesenheit) bewirkt es, daß ἀλήθεια alsbald die Macht ihrer Grundbedeutung einbüßt; es vollzieht sich die Abschwächung zu einem bloßen Nicht-weg-, Anwesend-, Vorhanden-sein. Diese Abschwächung und Bedeutung der Grunderfahrung von »Verborgenheit/Unverborgenheit« erleichterte aber zugleich der ganz anderswoher entspringenden Bedeutung von ψεῦδος den Übergriff über ἀλήθεια, so daß die darin beschlossene Bedeutung der Verborgenheit erneut zurückgedrängt wurde. ἀλήθεια, Wahrheit, wird verstanden vom ψεῦδεσθαι her als Nicht-verdrehen, als richtiges Sich-richten, Richtigkeit. Andererseits erfolgte nun gerade von der

abgeschwächten Bedeutung von ἀλήθεια her ein Rückschlag auf die Fassung des *Seins*begriffes. Wahrheit wird verstanden als Richtigsein im Sinne des richtigen Gesagtseins (Richtigkeit oder gar Gültigkeit), daher nun auch das Sein verstanden als Ausgesagtsein (ὄν = ὄν λεγόμενον): was richtig gesagt ist, *ist*, und *nur* solches Gesagte ist. Das Sein also wird orientiert auf die Aussage. Dafür ist ein handgreifliches Dokument, daß seit Aristoteles die Charaktere für das Sein »Kategorien« genannt werden: Bestimmungen, die zum Aussagen gehören. Von da aus verliert nun *gar* der Seinsbegriff auch noch seinen ureigenen, innersten Bedeutungsgehalt, nämlich Anwesenheit; dieses *Zeit*-Moment wird vollends abgedrängt.

All das, was ich hier nur ganz knapp skizziere, hatte zur Folge, daß die beiden anfänglichen Grunderfahrungen von εἶναι und ἀλήθεια, eine bestimmte Art von Zeit einerseits und andererseits Verborgeneit/Unverborgeneit, diese aufwühlendsten Grunderfahrungen der antiken Existenz, einschrumpften, in sich zerfielen und eine abgegriffene, alltägliche Selbstverständlichkeit zurückließen. Die nachkommende Philosophie, wurzellos wie sie ist, machte daraus einen obersten Grundsatz, wonach der Begriff des Seins der klarste, einfachste, einer Befragung schlechthin unbedürftige und auch unzugänglichste sei. Seit kurzem freilich schwatzt alle Welt vom Seinsproblem, und man tut so, als liege die Seinsfrage auf der Straße. Wir können dieses Treiben seiner eigenen Unfruchtbarkeit und Blindheit überlassen.

§ 19. *Zusammenfassungen: Unverborgeneit und Sein;
Frage nach dem Wesen der Unwahrheit*

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit bestimmte sich zunächst als Frage nach dem Wesen der Unverborgeneit. Was zu dieser gehört, wurde durch eine Auslegung des Höhlengleichnisses herausgestellt. Ein Grundcharakter der Unverborg-

genheit besteht darin, daß sie solches ist, was mit dem Seienden selbst geschieht. Dieses Geschehnis aber gehört gleichwohl in einer bestimmten Weise zur Geschichte des Daseins des Menschen als eines Existierenden. Die Unverborgenheit besteht nicht irgendwo an sich oder gar als Eigenschaft der Dinge. Sein geschieht als Geschichte des Menschen, als Geschichte eines Volkes. Wir nannten dieses Geschehnis der Unverborgenheit des Seienden die Entbergsamkeit.

Das Entbergen ist in sich Auseinandersetzung mit und Kampf gegen das Verbergen. Verborgenheit ist immer und notwendig beim Geschehen der Unverborgenheit mit da, sie macht sich in der Unverborgenheit unausweichlich geltend und verhilft dieser erst zu sich selbst. Wirklich nach dem Wesen der Unverborgenheit fragen heißt daher ernstmachen mit der Frage nach dem Wesen der Verborgenheit. Diese ist aber im Verhältnis zur Wahrheit die Nicht-Unverborgenheit, die Nicht-Wahrheit, d. h. Un-wahrheit im umfassenden Sinne. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit wandelt sich also zur Frage nach der Unwahrheit.

Die umfassend begriffene Unwahrheit erweist sich nun als durch und durch zweideutig. Das Nicht-Unverborgene, das Nicht-Wahre ist einmal das Verborgene im Sinne des Nicht-Entborgenen und sodann das Verdeckte als das Nicht-mehr-Entborgene. Beide, sowohl das Noch-nicht-Entborgene wie das Nicht-mehr-Entborgene, sind wiederum mehrdeutig. Entweder: das Noch-nie-Entborgene, Noch-nie-Offenbargemachte, obzwar Entbergbare; und zum andern: das Verdeckte als das Nicht-mehr-Entborgene, zuvor aber Offenbare, kann sein das wieder vollends in die Verborgenheit Zurückgesunkene – oder ein Verborgenes, das aber dabei doch in gewisser Weise entborgen ist und sich zeigt: das Verstellte. Das gelte nur als schematisch-formale Anzeige verschiedener Weisen der Un-wahrheit.

Charakteristischerweise ist nun von diesen verschiedenen Abwandlungen der Unwahrheit lediglich die zuletzt aufgeführte bekannt geworden: die Unwahrheit im Sinne des Verstellten,

so wie auch wir zunächst dieses Wort gebrauchen. Daß diese Weise der Unwahrheit im Sinne der Falschheit *allein* in den Blick kam und streckenweise zum Problem gemacht wurde, und zugleich *wie* sie das wurde, dies beides ist nichts Gleichgültiges, sondern der Grund einer innersten Not, an der seitdem die Existenz des Menschen trägt. Es bestimmt sich von da her wesentlich der Gang und die Richtung der Geschichte des abendländischen Geistes und seiner Völker.¹

Die Frage nach der Unwahrheit in der ganz bestimmten Bedeutung der Falschheit hat zum erstenmal Platon ausgebildet und durch alle nachkommenden Zeiten hindurch maßgebend entschieden, und zwar in seinem Dialog »Theätet«.

Die Worterklärung von ψεῦδος und λήθη hat uns, gleichsam von der entgegengesetzten Seite her, erneut auf einen Zusammenhang geführt, auf den wir seit der ersten Stunde stießen: den zwischen Unverborgenheit (Wahrheit) und Seiendem (Sein). Wir können ahnen, daß die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit zuinnerst mit der Frage nach dem Sein, und zwar dem Un-Sein, verwachsen ist.

Es sei noch einmal in fünf Punkten zusammengefaßt, wie es jetzt für uns um die Frage nach dem Wesen der Wahrheit steht:

1. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit des Seienden ist eine Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen als eines Existierenden.

2. Die Existenz des Menschen gründet darin, daß er, Sein verstehend und selbst ein Seiendes, inmitten von Seiendem steht.

3. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen ist in sich eine Frage nach dem Sein als solchem, das da, verstanden, Existenz ermöglicht.

4. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Un-verborgenheit ist in sich die Frage nach der *Ver*borgenheit, also Un-wahrheit im weitesten Sinne.

¹ Siehe Zusatz 8.

5. Diese verwandelte Frage nach dem Wesen der Unwahrheit bringt auch die Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen in eine ursprünglichere Richtung.

Wir versuchen jetzt, die neu gewonnene Frage nach dem Wesen der Wahrheit in der Gestalt der Frage nach dem Wesen der Unwahrheit in Gang zu bringen.

ZWEITER TEIL

EINE AUSLEGUNG VON PLATONS ›THEÄTET‹ IN ABSICHT AUF DIE FRAGE NACH DEM WESEN DER UNWAHRHEIT

ERSTES KAPITEL

Vorüberlegungen

Wir stellen die ganze folgende Bemühung unter einen Grundsatz, den Platon gelegentlich im Verlauf des Dialoges ausspricht (187 e 2): «ρεῖττον γάρ που μικρόν εὔ ἢ πολὺ μὴ ἰκανῶς περᾶναι. »Es taugt nämlich mehr, ein Geringes in der rechten Weise als vielerlei unzureichend durchzuführen.«

§ 20. *Die griechisch verstandene Frage nach dem Wesen der ἐπιστήμη: Angriff des Menschen auf die Selbstverständlichkeiten seines Selbstverständnisses*

Bei der für uns notwendigen Auslegung verfolgen wir ein Verfahren, das uns mitten in unsere *Frage* hineinführt. Wir gehen also den Dialog¹ nicht vom Anfang bis zum Ende schematisch durch; wir verlassen überhaupt sogleich die Haltung des bloßen Lesers. Wir mischen uns mit einer gewissen Aufdringlichkeit als *mitfragende* Zuhörer, ohne daß wir Anfang und Ende kennen, mitten in das schon im Gang befindliche Gespräch, und zwar an einer Stelle desselben, von der aus wir sogleich etwas vom Gang des Ganzen spüren.²

¹ Siehe Zusatz 9.

² Siehe Zusatz 10.

Wir treffen Sokrates, den Mathematiker Theodoros und den jungen Theätet beim Gespräch in dem Augenblick, als Sokrates zu Theätet sagt (184 b 4 ff.)³:

Ἔτι τοίνυν, ὦ Θεαίτητε, τοσόνδε περὶ τῶν εἰρημένων ἐπίσκεισαι. αἴσθη-
σιν γὰρ δὴ ἐπιστήμην ἀπεκρίνω· ἢ γάρ;
– Ναί.

»Zudem also, mein Theätet, fasse mit Bezug auf das Besprochene so viel ins Auge: *Wahrnehmung* sei Wissen [mache das Wesen des Wissens aus], hast du nämlich geantwortet, nicht wahr?

– Ja.«

Wir hören da, wie Sokrates auf das bisher Besprochene zurückgreift. Bei dieser bisherigen Erörterung hat Theätet eine Antwort gegeben des Inhaltes: das Wesen des Wissens bestehe in der *Wahrnehmung*. Wir entnehmen daraus, die leitende Frage des Gespräches lautet: τί ἐστὶν ἐπιστήμη; was *ist* das, »Wissen«? In der Absicht auf die Beantwortung dieser Frage hat Sokrates sie schon gleich zu Anfang des Gespräches (146 c 3) ganz klar herausgestellt und den Theätet aufgefordert:

ἀλλ' εὖ καὶ γενναίως εἰπέ· τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη;

»Doch sprich gerade von der Leber weg: was scheint dir das zu *sein*, »Wissen«?«

Im Fortgang des Gespräches (151 e) kommt es zu der Antwort Theätets: das Wesen des Wissens ist αἴσθησις, – »Wahrnehmung«, wie wir es einmal vorläufig übersetzen wollen. Über das Zutreffen oder Nicht-zutreffen dieser Antwort des Theätet wird dann verhandelt. In dem Augenblick, wo wir als Zuhörer zu den Teilnehmern des Gespräches stoßen, nimmt die Entscheidung der Frage, ob das Wesen des Wissens in der Wahrnehmung bestehe oder nicht, eine neue, und zwar positive, Wendung.

³ Siehe Zusatz 11.

Als Zuhörer – wirkliche Zuhörer, d. h. Mit-frager – lassen wir uns in die Frage hineinreißen: was ist das Wissen? Eine merkwürdige und im Grunde ausgefallene Frage. Was »das Wissen« sei, mag die Gelehrten interessieren, und selbst diese werden so einer Frage nicht ihr erstes Interesse zuwenden oder sie sonderlich ernstnehmen. Im Gegenteil: sie werden sich um *bestimmtes* Wissen auf bestimmten Wissensgebieten bemühen, um so diese Gebiete zu überblicken, zu durchschauen, zu beherrschen. Aber was das Wissen *überhaupt* sei, – das ist eine ganz *leere* Frage. Gewiß, so scheint es, werden die »Philosophen«, besonders der heutigen Philosophie, antworten; aber gerade diese Frage ist die eigentlich *philosophische*! Denn worin besteht diese Wissenschaft *Philosophie* im Unterschied zu anderen? Die Wissenschaften haben unter sich die einzelnen Gebiete des Wißbaren, alles Seiende, für ihre forschende Arbeit aufgeteilt. Für die Philosophie bleibt kein besonderes Gebiet des Wissens mehr übrig. Aber eines bleibt ihr noch: nach dem Wissen selbst, als solchem, zu fragen, nach der Möglichkeit des Wissens überhaupt, und das heißt für sie: nach der Möglichkeit der *Wissenschaft* als solcher. Das Wissen als solches, was es sei, ist das Gebiet der Wissenschaftstheorie, deren allgemeinste Aufgabe in einer *Erkenntnistheorie* gesucht wird. Die Frage, die Platon im »Theätet« stellt, die Frage, was das Wissen sei, ist danach die erkenntnistheoretische Grundfrage, und daher kommt es, vor allem in der neueren Zeit, zu der landläufigen Kennzeichnung des Dialogs »Theätet«: er sei der erkenntnistheoretische Hauptdialog. Man erteilt den Griechen und Platon darob besondere Lobsprüche, daß sie schon so weit waren, erkenntnistheoretische Fragen zu stellen, also in den Grundzügen schon so weit fortgeschritten waren wie nachmals erst das 19. Jahrhundert. Aber so durchaus üblich und unbezweifelt diese Auffassung der Leitfrage des »Theätet« ist, so irrig, bodenlos oberflächlich und unphilosophisch bleibt sie.

Die Frage: was ist das Wissen? wird aufgefaßt als die Frage: was ist die *Wissenschaft*?, sofern man Wissen im eigentlichen

Sinne niedergelegt sieht in der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das ist eine Fehlinterpretation der Leitfrage und damit des ganzen Dialogs. Daß dem so ist, werden wir im Verlauf der Interpretation sehen; dieses zu zeigen ist freilich nicht die *Absicht* unserer Darlegung.

Bedenken sind – erfreulicherweise – geäußert worden, ob wir denn noch in der Bahn unserer leitenden Frage uns bewegen. Wir fragen doch nach dem *Wesen der Wahrheit!* Es wäre in der Tat bedenklich, wenn wir von unserer Bahn abgekommen wären. Dagegen fällt nicht ins Gewicht der Besitz von Kenntnissen. Ob Sie dieses oder jenes kennen und »wissen« oder nicht (wo Megara liegt, wann Schleiermacher geboren wurde, wer Friedrich Schlegel war und ähnliches), gilt nicht viel. Es gilt nur, wenn das Wesentliche besteht: daß Sie, statt jenes und dieses zu kennen, im Stande sind und im Willen, *Fragen zu stellen*.

Die Frage, die Platon stellt, ist nicht nur keine erkenntnistheoretische; die Frage, was das Wissen sei, betrifft auch nicht lediglich das Wissen als theoretische Erkenntnis und als eine Beschäftigung der Gelehrten. Die Frage τί ἐστὶν ἐπιστήμη fragt: was ist das in seinem *Wesen*, was wir unter dem Namen ἐπιστήμη kennen?⁴ Angesichts dieser Frage erwächst für uns die Vorfrage, was ἐπιστήμη für die *Griechen*, vor dieser Platonschen Frage, bedeutet. Wir müssen zuvor die Vorfrage beantworten; erst dann können wir, in *einer* Hinsicht, bestimmen, wonach nun in diesem (freilich in einer *anderen* Richtung wichtigen) Dialog gefragt wird.⁵

Τί ἐστὶν ἐπιστήμη: wenn Platon so fragt, dann *versteht* er schon, was ἐπιστήμη heißt, sofern nämlich ἐπιστήμη für jeden Griechen etwas *sagt*. Was ἐπιστήμη so selbstverständlich sagt, wird im Dialog nicht erörtert, sondern vorausgesetzt. Wir selbst aber müssen erst einmal darüber ins klare kommen, was ἐπι-

⁴ Siehe Zusatz 12.

⁵ Siehe Zusatz 13.

στήμη in der *gewöhnlichen* Bedeutung, vor aller philosophischen Erörterung, also als *Ausgang* des philosophischen Gespräches, besagt.

Ἐπίσταμαι heißt: ich stelle mich zu etwas hin, trete einer Sache näher, befasse mich damit, und zwar um ihr gerecht und gewachsen zu sein. Darin, im (so) Sich-zu-einer-Sache-stellen (damit ich ihr gewachsen bin), liegt zugleich: über eine Sache zu *stehen* kommen, *über* der Sache stehen und so sich *auf* die Sache *verstehen* (= σοφία); z. B. sich verstehen auf die *Herstellung* von etwas, im Handwerk, etwa auf das Herstellen von Schuhen; oder sich verstehen auf die Pflege und *Erhaltung* von etwas: Ackerbau, Viehzucht; oder sich verstehen auf die Bewerkstelligung und *Durchführung* von etwas: Kriegführung, Kriegskunst. All das bedeutet von vornherein ἐπιστήμη: das *beherrschende Sich-auskennen* in etwas, im Umgang mit einer Sache und in dieser selbst.

Aus dieser Grundbedeutung von ἐπιστήμη entnehmen wir ein Zweifaches:

1. dieses beherrschende Sich-auskennen in etwas erstreckt sich durch alle möglichen Verhaltungen des Menschen in allen möglichen Gebieten nach allen ihren zugehörigen und möglichen Umgangsweisen.

2. ergibt sich daraus negativ: ἐπίστασθαι und ἐπιστήμη haben zunächst gerade *nicht* die Bedeutung des wissenschaftlich-theoretischen Unterrichtetseins in etwas. Zwar wird die wissenschaftlich forschende Kenntnis *auch* ἐπιστήμη genannt (z. B. Theätet 146 c/d die γεωμετρία). Allein darin kommt gerade an den Tag: das, was wir »Wissenschaften« nennen, Wege und Einrichtungen und Ergebnisse des theoretischen Forschens, gilt ebenfalls nur als *eine* Art des Sich-auskennens in etwas.

Die Leitfrage des Dialogs, τί ἐστὶν ἐπιστήμη, wird daher völlig mißdeutet und um ihre Ursprünglichkeit und Tragweite gebracht, wenn man ihr den Inhalt gibt: »welches ist das Wesen der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis?« oder gar: »wie ist Wissenschaft überhaupt möglich?« Das ist eine Frage der

alten Marburger Schule, aber nicht Platons. Gefragt ist vielmehr: was ist dieses den *ganzen* Bereich und die *Weite* menschlichen Verhaltens durchherrschende und haltende und zugleich vielfältige Sich-auskennen, sei es Schusterei, Kriegführung, Geometrie oder sonstwas? Was *ist* dieses eigentlich?

Will man schon das griechische ἐπιστήμη durch »Wissen« übersetzen, dann muß man auch das deutsche Wort in seiner entsprechenden, ursprünglichen Bedeutung nehmen und festhalten. Unsere Sprache kennt in der Tat eine Bedeutung von »Wissen«, die genau der ursprünglichen Bedeutung von ἐπιστήμη entspricht; wir sagen: jemand weiß sich zu benehmen (oder nicht), er weiß sich durchzusetzen, er weiß sich beliebt zu machen. Dieses »er weiß, er versteht sich darauf« muß gemeint sein, wenn wir das Wort »Wissen« im Sinne der griechischen ἐπιστήμη gebrauchen wollen. Nach *diesem* Wissen ist gefragt, was es sei, und nicht nach der Wissenschaft als solcher. Erst wenn wir uns klargemacht haben, daß dieses alles menschliche Verhalten *vor* aller Wissenschaft und *neben* ihr durchherrschende Wissen in Frage steht, können wir begreifen, warum hier überhaupt eine *Frage* möglich und notwendig ist: eben deshalb, weil die ἐπιστήμη in einer weitgehenden *Vielgestaltigkeit* das ganze *Dasein* des Menschen durchherrscht und gleichwohl all dieses Sich-auskennen irgendwie *dasselbe* zu sein scheint, was schon durch die Selbigkeit des *Wortes* für so disparate Dinge wie Schusterei und Geometrie bezeugt wird und sich nahelegt. Erst wenn wir die so entspringende Frage in der ganzen Weite ihres Ansatzes verstehen, können wir begreifen, warum die Beantwortung später eine ganz bestimmte Richtung einschlägt, die eine *Verengung* des Begriffs ἐπιστήμη zur Folge hat, – der dann bei Aristoteles zum Teil gleichbedeutend ist mit dem, was wir Wissenschaft nennen.

Somit sehen wir jetzt schon deutlicher, *was* da in Frage gestellt wird; und doch ist dieses Fragen noch nicht genügend faßlich, um es wirklich mitfragen zu können. Denn es fehlt noch die deutliche Bestimmung der Art und Weise, *wie* nun

nach der ἐπιστήμη gefragt wird. Das scheint zwar auf der Hand zu liegen und kommt in der *Formel* der Frage handgreiflich zum Ausdruck: τί ἐστίν, was ist das und das? Diese Frageform bietet überdies zunächst keine Schwierigkeiten für das Verständnis; denn was ist einfacher, durchsichtiger, handlicher und geläufiger als diese Was-Frage, wie wir sie kurz nennen wollen? Zum Beispiel fragen wir: was ist dieses hier vorhandene Ding? Wir antworten: ein Buch; d. h. wir nennen den *Namen* des Dinges. Aber mit der eben gestellten Was-Frage wollten wir ja eigentlich nicht fragen: welchen Namen hat das Ding, wie heißt es?, sondern: was *ist* es? Und doch gibt die Nennung des Namens, »Buch« z. B., eine zunächst befriedigende Antwort, und zwar weil der Name »Buch« ein sogenannter Gattungsname ist, d. h. mit seiner Bedeutung angibt, was dergleichen wie das Vorliegende *im allgemeinen* ist: ein Buch. Aber dieses, was das Vorliegende im allgemeinen ist, können wir sogleich unter *dieselbe* Frage stellen: was *ist* das, »Buch«? Dann fragen wir nach dem, was dergleichen wie Buch *überhaupt* ausmacht, was dazu gehört, daß etwas ein Buch ist, also nach dem, was durchgängig und notwendig zu *jedem* Ding gehört, das wir »Buch« nennen, mögen die einzelnen Bücher noch so beliebig nach Inhalt, Größe, Art des Formates, des Papiers, des Druckes, des Einbandes und Schmuckes, Farbe usw. wechseln. Gut, – was zuerst Antwort war, wird selbst in Frage gestellt; aber wo steht das geschrieben, was ein »Buch überhaupt« ist? *Wohin* fragen wir da, wenn wir so fragen? Wo sollen wir das ablesen? Nun, das scheint leicht zu sein: indem wir einzelne Bücher vornehmen und vergleichen! Einzelne Bücher? Woher wissen wir denn, daß es *Bücher* sind, wo wir doch gerade erst *fragen*, was ein Buch sei? So geraten wir alsbald mit der scheinbar so harmlosen, einfachen Frage »was ist das?« in eine maßlose Verwirrung. Wenn wir etwas unter die Was-Frage stellen, sollen wir einerseits dieses Was schon kennen, um Beispiele für den Vergleich vorzulegen, und gleichwohl wird erst danach gefragt.

Aber das ist nicht die einzige Schwierigkeit. Bei der Was-Frage nach vorhandenen Dingen mag es verhältnismäßig leicht sein, sich zum Vergleich mehreres solches vorzulegen – oder als vorliegend zu denken. Aber wie steht es bei der Frage: was ist das Sich-auskennen (ἐπιστήμη)? Das gibt es doch nicht einfach so wie Bücher und Steine. Bei dem mannigfaltigen Wesen des Sich-auskennens, – wie sollen wir da überhaupt, und im voraus, entscheiden, ob im einzelnen Fall eines geschehenden Sich-auskennens ein solches wirklich vorliegt? Ist dergleichen überhaupt vorhanden wie ein Ding? Oder *ist* solches nur, wenn der Mensch selbst sich dazu instandsetzt, d. h. wenn er zuvor weiß, was dazu gehört und was er dabei soll? Ist nicht gerade die *Frage*, worauf es eigentlich bei einem Sich-auskennen ständig und vor allem ankommt, damit es ein »wirkliches« sein könne? Wenn wir aber so fragen, dann hat die Was-Frage einen ganz eigenen Sinn gewonnen. Wir wollen dann nicht irgendwelche Eigentümlichkeiten der ἐπιστήμη, Eigenschaften von einem irgendwie und -wo vorhandenen Sich-auskennen und Wissen auffinden, sondern wir wollen uns einrichten auf das, worauf es beim Sich-auskennen in etwas *ankommt*. Wir fragen nach dem, was dabei und dafür *maßgebend* sei. Unser Fragen versucht ein Maß zu nehmen: fragend erfragt es das Maß und Gesetz der Möglichkeit eines Sich-auskennens. Das Fragen ist die Vorbereitung und Ermöglichung einer Gesetzgebung. Was ist das eigentlich, Wissen? heißt: worauf kommt es dabei eigentlich an, d. h. wie wird der Mensch, wenn er wissen soll, dabei und dafür in *Anspruch* genommen?

Bedenken wir vollends, daß jetzt ein menschliches Verhalten in Frage steht und gar kein beliebiges, sondern ein Grundverhalten des Menschen, das sein ganzes Dasein durchherrscht und ermöglicht, dann wird die Leitfrage des »Theätet«, »was ist Wissen?«, zu der Frage, wie der Mensch selbst in seinem Grundverhalten, dem Sich-auskennen in den Dingen, sich selbst nehmen will und soll, wie es um ihn in dieser Hinsicht bestellt sein will und muß, wenn er ein Wissender sein soll. In dieser

Frage » was ist das, ἐπιστήμη? « fragt der Mensch nach sich selbst. Er stellt sich selbst in Frage. Solches Fragen bringt den Menschen selbst vor neue Möglichkeiten. Die scheinbar harmlose Was-Frage enthüllt sich uns als ein Angriff des Menschen auf sich selbst und sein vorläufiges Beharren im zunächst Geläufigen und seine Versessenheit auf das fürs erste Genügende; ein Angriff des Menschen auf das, was er zunächst zu kennen glaubt, und zugleich ein bestimmender Eingriff in das, was er selbst sein kann bzw. sein oder nicht sein will.⁶

§ 21. Grundgehalt des griechischen Erkenntnis-Begriffs:
*Verschmelzung von Sich-verstehen auf etwas und
 sehendem Gegenwärtig-haben von Anwesendem*

Nicht darum handelt es sich, daß ein bisher vielleicht vieldeutiges Wort (ἐπιστήμη) zur Eindeutigkeit gebracht und seine *Definition* gewonnen wird. Der »Begriff«, der für dieses wie für jedes philosophische Wort gesucht wird, ist kein Gattungsbegriff für vorhandene Dinge, sondern ein angreifender *Eingriff* in die Wesensmöglichkeit menschlicher Existenz. Mit dieser Frage, die Platon in Gang bringt, wird dem Menschen eine neue Haltung und deren tragende Durchsichtigkeit erobert und gesichert, die sich dann in die Jahrhunderte forthält: *wie* der Mensch künftig sich selbst *als* Wissenden *nimmt*; das sagt: was ihm künftig das Wißbare und Nicht-wißbare ist. Das ist weder selbstverständlich noch dem Menschen einfach mitgegeben wie Nase und Ohren oder im Schlaf eingegeben, noch ist es jederzeit dasselbe. Die Besinnung darauf, *was* in dieser Frage in Frage gestellt und *wie* danach gefragt wird, zeigt uns sogleich: es wird in einem ursprünglichen Sinne nach dem *Menschen*

⁶ Der angreifende Eingriff ist je nach dem Einsatz des *Wesens* in das Seiende, je nach Ursprünglichkeit, der Vor-satz: *wie* das Seiende Seiendes sein soll; und dieses wieder getragen und beschlagen von dem, wo der Mensch sich zuerst findet und ergreift, – sich vor-greift: im Anfang der abendländischen Philosophie (Heraklit, Parmenides).

gefragt. Auf der Bahn dieser Frage nach dem Wesen des Menschen bewegt sich aber auch, und bewegte sich schon, die Frage nach dem Wesen der *Wahrheit*. Wenn das Mitfragen der Leitfrage des »Theätet« uns zur Frage nach dem Wesen der Unwahrheit bringen soll, können wir jetzt schon vermuten, daß wir auch mit dieser Frage, und vielleicht mit ihr erst recht, in dieselbe Bahn der Wesensgeschichte des Menschen getrieben werden.

Daß wir den »Theätet« (die Frage nach dem Wissen) zugrundelegen für die Frage nach der Wahrheit, scheint gerechtfertigt: Wahrheit ist eine »Eigenschaft« des »Wissens« (so scheint es). Aber noch sehen wir gar nicht, wie es im Verfolg der Frage »was ist ἐπιστήμη?« zur Frage nach der *Unwahrheit* kommen soll; ja wir sehen nicht einmal, wie diese Frage nach dem Wissen mit der nach der *Wahrheit* zusammenhängt, zumal wenn wir bedenken, daß Wahrheit, ἀλήθεια, uns zwar begegnet im Zusammenhang mit *Erkennen*, daß aber Erkennen im Höhlengleichnis gerade nicht als ἐπιστήμη gefaßt wird, als Sich-auskennen in etwas, Beherrschen einer Sache, sondern als *Sehen* (ὄρν, ἰδεῖν). Erkennen als »Sehen« und Wissen als »Sich-verstehen-auf-etwas« sind zunächst zwei *grundverschiedene* Verhaltungen. Doch gehen gerade diese beiden im griechischen Begriff der Erkenntnis im weitesten Sinne zu einer *Einheit* zusammen. Die eigentümliche Verschmelzung dieser beiden Grundbedeutungen des Sich-verstehens auf etwas und des Sehens von etwas macht den Grundgehalt des griechischen Erkenntnisbegriffs aus. Darum müssen wir eine kurze Überlegung anstellen, in der wir dem folgenden Gehalt des Dialogs etwas vorgreifen. Diese Überlegung ist notwendig, wenn wir gleich die nächsten Schritte des Dialogs im Sinne unseres Problems verstehen wollen. Neben der Verdeutlichung dessen, *was* in Frage steht und *wie* gefragt wird, gehört dies zur inneren Vorbereitung des Verständnisses des Dialoges (und der sonstigen Arbeit Platons): darzulegen, wie ἰδεῖν und ἐπίστασθαι, das Sehen und das verstehende Beherrschen einer Sache, in der Einheit

des griechisch verstandenen Wesens von Erkennen und Wissen im weiteren Sinne zusammengehen. Wir geben diese Darstellung nur in den Hauptzügen und in der Absicht, dabei unsere Frage nach dem Wesen der Wahrheit qua Unverborgenheit erneut sichtbar zu machen.

Die an sich grundverschiedenen Verhaltungen des »Sehens« und des »Beherrschens« von etwas können offenbar nur dann *zusammen* (einheitlich) das Wesen von Erkennen und Wissen vorzeichnen, wenn sie selbst in irgendeinem Wesentlichen übereinkommen. Was ist dieses Eine? Wir fassen es, wenn wir beide, ἰδεῖν und ἐπίστασθαι, *ursprünglicher* begreifen. Hierfür gilt es zu beachten, worauf es bei beiden eigentlich *ankommt*.

Zunächst das *Sehen*. Warum ist gerade das Sehen mit den Augen, also eine bestimmte Tätigkeit unserer *Sinne*, wie wir sagen, dasjenige Verhalten, an dem sich den Griechen das Erkennen gleichsam *sinnlich* darstellt?¹ Man könnte denken: deshalb, weil das Sehen eine Art des Erfassens ist, die einmal besonders scharfe und genaue Unterschiede feststellen läßt und die sodann auch einen mannigfaltigen Bereich in seiner Vielfalt zugänglich macht. Aber das ist es nicht, sondern: das Sehen bietet am ehesten die Entsprechung zu dem, was im voraus und zunächst vorbegrifflich als Grundmoment des Erkennens gilt, daß es nämlich irgendwie ein Erfassen des *Seienden* ist. Das Seiende aber besagt für den Griechen, wie immer wieder eingeschärft werden muß, das *Anwesende*. Die Art des Erfassens und Bestimmens von Seiendem muß sich einrichten *auf* das und sich richten *nach* dem, was es zu erfassen gilt. Das Erfassen und Erkennen von Anwesendem als solchem, des Seienden in seiner Gegenwart, muß sein ein *Gegenwärtig-haben*. Und das Sehen, das Im-Auge-haben, Im-Blick-behalten, ist in der Tat die vorherrschende, auffälligste, unmittelbarste, zugleich eindrücklichste und weitreichendste Weise des Gegenwärtig-habens von etwas. Ob seines ausgezeichneten Charakters des *Präsent-ma-*

¹ Vgl. Phaidros, 247 c 3 ff.: ὄψις als εἰπεῖν der θεῶν der οὐσία an ὑπερουράνιος τόπος.

chens kommt das sinnliche Sehen in die Rolle des maßgebenden Beispieles für Erkennen, dieses genommen als Erfassen von Seiendem. Das Wesen des Sehens ist: es macht gegenwärtig und hält gegenwärtig, hält etwas *in* der Gegenwart, so daß es *offenbar* ist, in seiner Unverborgenheit *da*.

Eben dieser Grundzug des Gegenwärtig-haltens ist es nun auch, der dem ἐπίστασθαι und der ἐπιστήμη die Eignung gibt, das Wesen von Erkenntnis und Wissen mitzubestimmen, freilich in einer anderen und in gewisser Weise bedeutsameren Richtung. Ἐπίστασθαι heißt sich auf eine Sache verstehen, also auf das, wie sie hergestellt, betrieben, erhalten, geschützt, besorgt oder gar vernichtet wird; sich verstehen auf das, was einem Seienden das ihm zugehörige Sein verschafft und erhält; verfügen über die Art und Weise, wie es um das Seiende als ein solches bestellt sein muß, auch wenn es *noch nicht* ist oder *nicht mehr* oder im einzelnen Falle nicht unmittelbar zur Hand ist. Im Sich-verstehen-auf . . . liegt nur eben ein weitergefaßtes, weitergreifendes Bereit- und Zur-Verfügung-haben dessen, was jeweils das Sein eines Seienden ausmacht, zu seiner Anwesenheit und Beständigkeit gehört. Also ist das Sich-verstehen auf etwas ein umfassenderes und zugleich eingreifenderes (weil eigens auf Sein abgestelltes) Präsent-haben der Dinge. Daß das ἐπίστασθαι das Wesen und Erkennen und Wissen *mit*-bestimmt, *maßgebend* wird für die Entfaltung des griechischen Begriffes des Wesens der Erkenntnis, das sagt zugleich, daß der *Gehalt* des Wesens des Erkennens (d. h., nach früher Dargelegtem, des wirklichen *Geschehens* des Erkennens selbst), dessen Fassung als »Sehen« und Vernehmen, eine innere Bereicherung und weitergreifende Begründung erfährt.

Erkennen ist Gegenwärtig-haben von Anwesendem als solchem, In-seiner-Anwesenheit-zur-Verfügung-haben, selbst wenn es abwesend sein sollte, also auch dann und gerade dann, wenn das einzelne Ding *nicht* zur Verfügung steht. Darin liegt: für solches Verfügen zeigt sich das Seiende in seinem *Sinn*; es ist als solches offenbar, unverborgen. Wissen (Sich-auskennen-

-in . . .) wird so zum *Verfügen* über die Unverborgenheit des Seienden, d. h. zum Haben und Besitzen von Wahrheit. Sehen heißt etwas in seiner Anwesenheit und Beständigkeit zur Verfügung haben; darüber verfügen, *als was* das Seiende als solches sich zeigt und zeigen muß, also darüber, *wie* es offenbar, unverborgen ist. Sich-auskennen ist Verfügen über die Unverborgenheit des Seienden. Wissen und Sich-verstehen-auf-etwas ist: sich in der Unverborgenheit des verstandenen Seienden halten, seine Wahrheit besitzen.

Aus dieser Erläuterung des Wesens der ἐπιστήμη offenbart sich die Aussicht in den Zusammenhang zwischen Sich-auskennen in etwas (ἐπιστήμη) und Wahrheit (ἀλήθεια). Beide bedeuten Besitzen von Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit des Seienden.

Aus diesen Zusammenhängen verstehen wir nun auch sogleich den Gang, den das Gespräch von dem Augenblick an nimmt, in dem wir als Zuhörer zu den Sprechenden treten.

ZWEITES KAPITEL

Beginn der Erörterung der ersten Antwort des Theätet:
ἐπιστήμη ἰσὶ αἴσθησις. Kritische Begrenzung des Wesens
der Wahrnehmung

§ 22. Αἴσθησις als φαντασία. *Das Sich-zeigende in seiner Anwesenung*

Die leitende Frage des Dialogs lautet: τί ἐστὶν ἐπιστήμη; Wissen jetzt immer genommen in der Bedeutung des Sich-auskennens in etwas. Die erste Antwort, die gegeben wird, lautet: ἐπιστήμη ἰσὶ αἴσθησις. Wir übersetzen: Wissen ist »Wahrnehmung«. Diese Übersetzung ist wörtlich (lexikalisch) richtig. Doch kann bezweifelt werden, ob wir so den eigentlichen Gehalt des spezifisch griechischen Problems, das in dieser Antwort liegt, zum Ausdruck bringen.

Wie kommt es denn zu dieser These (Wissen ist Wahrnehmung)? Überlegen wir das aufgrund dessen, was wir aus den früheren Betrachtungen über die ἀλήθεια erfahren haben! Wenn Wissen in irgendeinem Sinne Besitz von Wahrheit ist und wenn Wahrnehmung das Wesen des Wissens ausmachen soll, dann muß die Wahrnehmung so etwas wie Wahrheit bei sich führen. Mehr noch: damit der Versuch einer Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Wissens überhaupt in die Richtung der jetzigen Antwort stößt, damit also die *Wahrnehmung* so ganz natürlich, wie es auch im Dialog geschieht, als das vorgebracht werden kann, was *Wahrheit* bei sich führt, muß eben die αἴσθησις, Wahrnehmung selbst, gerade dazu irgendwie Veranlassung geben. Es muß in ihr etwas stecken, was ohne weiteres nahelegt, *sie* als ein solches in Anspruch zu nehmen, was den Charakter des Besitzes von Wahrheit zeigt und ihr deshalb die Eignung gibt, in *erster* Linie »Wissen« zu sein. Nun be-

deutet Wahrheit, ἀλήθεια, so viel wie Unverborgenheit des Seienden, also den Tatbestand, daß Seiendes offenbar ist, – sich zeigend ist. Wo dergleichen geschieht, daß Seiendes *sich zeigt*, da ist für den Griechen ἀλήθεια. Nun betrifft aber τὸ αἰσθάνεσθαι, das Wahrgenommenwerden, nichts anderes als ὁ φαίνεται, das, *was* sich zeigt, so daß wir die Gleichung haben: αἰσθάνεσθαι = φαίνεσθαι, Wahrgenommenwerden = Sich-zeigen. Platon bezeichnet dieses Sich-zeigende ohne weiteres als φαντασία. Diese Gleichsetzung von αἰσθάνεσθαι mit ὁ φαίνεται (φαντασία) findet sich im Dialog (152 c 1).

Wir müssen uns hüten, dieses griechische Wort φαντασία durch unser daher stammendes Fremdwort »Phantasie« zu übersetzen und Phantasie als Einbildung zu verstehen und Einbildung wiederum als seelisches Erlebnis und Vorkommnis. Dann kommen wir nicht in die Nähe der Bedeutung des griechischen Wortes φαντασία. Vielmehr bezeichnet hier φαντασία

1. überhaupt keine subjektiv-seelische Tätigkeit oder das Vermögen dazu, etwa gar »Einbildungskraft«, sondern meint etwas Gegenständliches.

2. Nach dem zuerst Gesagten könnte man nun vermuten, φαντασία bedeute zwar nicht Einbildung (im Sinne eines seelischen Verhaltens), sondern ihr Gegenständliches, das, worauf die Einbildung sich richtet: das Eingebildete, nur Ausgedachte, Nicht-wirkliche im Unterschied zum Wirklichen; wie wir sagen: was einer da erzählt, ist reine »Phantasie«. Aber auch das trifft *nicht* die Bedeutung von φαντασία; sondern φαντασία im griechischen Sinne ist wirklich und einfach das Sich-zeigende in seinem Sich-zeigen, Auftreten, Sich-präsentieren, seiner *Anwesenheit*, – genau wie οὐσία: das Vorhandene (τὰ χρήματα) in seiner Vorhandenheit.¹

Eine φαντασία ist z. B. der am Himmel erscheinende, d. h. dort auftretende und vorhandene Mond selbst; er ist ein Sich-zeigendes. Schleiermacher übersetzt ganz treffend φαντασία mit »Erscheinung«; nur darf man hier das Wort nicht mißverstehen

¹ Vgl. oben S. 51.

im Sinne von »Schein«. Es ist der echt Kantische Begriff der »Erscheinung«: das Sich-zeigende. Dieses Buch ist eine Erscheinung: etwas, was sich von sich selbst her zeigt. Das ist der Sinn von φαντασία. Das Wort hat sich später gewandelt.

Nun sagt Platon an der genannten Stelle (152 c 1) noch ein weiteres, Entscheidendes: φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν, roh übersetzt: »Phantasie und Wahrnehmung sind dasselbe.« Die αἴσθησις ist dasselbe wie dies sich zeigende Seiende als solches (vgl. Parmenides²: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Worin besteht diese *Zusammengehörigkeit*? Αἰσθάνεσθαι heißt: unmittelbar vor sich haben, z. B. »sehen«. Zusammengehörig sind das Sich-zeigende und das Vernehmen. Daher steht αἴσθησις auch für φαντασία, das Wahrgenommene als solches. Übersetzen wir, wie man gewohnt ist, αἴσθησις mit »Wahrnehmung« und verstehen wir darunter wie üblich einen seelischen Vorgang, dann müßte der Platonische Satz besagen: z. B. der sich zeigende Mond und der seelische Vorgang des Wahrnehmens des Mondes sind dasselbe; was ein offener Widersinn ist. Halten wir dagegen fest, was φαντασία meint, das sich zeigende Etwas selbst, dann muß gefragt werden: inwiefern läßt sich die αἴσθησις mit φαντασία gleichsetzen? Was muß da αἴσθησις heißen? Nichts anderes als: das Wahrgenommene als solches, d. h. in seiner Wahrgenommenheit, ist das Selbige wie φαντασία, das Sich-zeigende in seinem Sich-zeigen. Daraus entnehmen wir die entscheidende Einsicht: αἴσθησις meint Wahrgenommenheit von etwas. In jeder Wahrgenommenheit liegt freilich immer das Wahrgenommen-*sein* und in diesem das *Geschehnis* eines Wahrnehmens. So hat αἴσθησις die charakteristische Doppeldeutigkeit, die auch in unserem deutschen Wort »Wahrnehmung« liegt und besonders bei Kant eine Rolle spielt: »Wahrgenommenes« in seiner Wahrgenommenheit und »Wahrnehmen«, darin Wahrgenommenheit geschieht.

² Frgm. 5; Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1, 1912, S. 152, B 5 (Hg.: ab 5. Aufl. 1934 Frgm. B 3).

Die These lautet also: Wissen, Sich-verstehen auf etwas als Besitz von Wahrheit, d. h. Unverborgenheit, ist *Wahrgenommenheit*. Der Satz des Theätet nennt, gemäß der Erläuterung, das Zusammengehörige von αἰσθάνεσθαι und φαντασία, Vernehmung und Anwesenung. Übersetzen wir aber diesen Satz am Leitfaden der heutigen Psychologie, wird man ihn für unsinnig erklären. Versteht man αἴσθησις im Sinne der neuzeitlichen Psychologie lediglich als Wahrnehmungsvorgang, dann hat man den entscheidenden Gehalt des griechischen Wortes verfehlt. Bei diesem Grundmangel bleibt man außerstande, das hier vorliegende Problem zu fassen, zumal wenn man dann noch überdies mit einem Begriff von Erkenntnis und Wahrheit arbeitet, der dem antiken ebenso wenig gerecht wird wie der psychologische Wahrnehmungsbegriff. Fassen wir dagegen αἴσθησις als Wahrgenommenheit von etwas, dann wird deutlich: in der αἴσθησις liegt Sich-zeigen von etwas, Anwesenung, Zukehrung, d. h. Offenbarkeit von etwas, irgendeine Art von Unverborgenheit. Wo αἴσθησις, da ist unmittelbar, wie von selbst, Unverborgenheit von Farben, Farbigem, Tönendem und dergleichen. Hier ist demnach Wahrheit, hier ist demnach Wissen.

Es ist wohl zu bedenken: Theätet bringt nicht deshalb diese These, wonach Wissen αἴσθησις ist, vor, weil Wahrnehmen etwa das *niederste* der Erkenntnisvermögen ist in der Ordnung und nach der Disposition der Lehrbücher der Psychologie und weil es naheliegt, daß man beim Niedersten als Nächsten anfängt; das wäre neuzeitlich gedacht. Theätet verweist auf die αἴσθησις auch nicht deshalb, weil er ein »Sensualist« wäre, also Vertreter einer schlechten Theorie des Psychischen u. dgl., sondern weil er als Grieche αἴσθησις versteht: weil Wahrgenommenheit die unmittelbarste Weise der Unverborgenheit von etwas zu sein scheint, also die handgreiflichste »Wahrheit«. So wird klar, wieso es ganz spontan für einen klardenkenden Kopf zunächst zu dieser Antwort kommt, die nur für einen verbildeten »Philosophen« sich als ungeheuerlich ausnimmt. Griechisch verstan-

den ist es das Selbstverständlichste, daß zunächst αἴσθησις als Besitz von ἀλήθεια, d. h. als Wissen, vorgebracht wird.

Nun aber erhebt sich die Frage: wie steht es mit dieser jetzt einleuchtenden These, ἐπιστήμη sei αἴσθησις? Erfüllt die αἴσθησις als Wahrgenommenheit den Anspruch, den der Mensch an das Wesen des Wissens stellt, bzw. umgekehrt: beansprucht man mit Wissen nichts *anderes* als Wahrgenommenheit von etwas? Wie steht es mit dieser Wahrgenommenheit selbst? Bei diesem Sich-zeigen wird etwas offenbar, unverborgen. Ist Wahrgenommenheit in der Tat Unverborgenheit von *Seiendem*?

Die Frage kann nur entschieden werden aufgrund einer Untersuchung dessen, wie es um die αἴσθησις (Wahrgenommenheit) in dieser Hinsicht steht, was die αἴσθησις ihrem Wesen nach ist, die sie im besonderen befragt daraufhin, ob sie in sich selbst Besitz von Unverborgenheit von Seiendem ist oder sein kann, d. h. auf ihren ἀλήθεια-Charakter. Was sagt das?

Wir hörten: ἀλήθεια besagt Unverborgenheit von Seiendem. Wo also Besitz von *Wahrheit* ist, da ist auch und gerade das unverborgene *Seiende* im Besitz, d. h. da findet sich der so Besitzende in einem *Verhältnis zum* Seienden als solchen. Die Frage, ob *Wahrgenommenheit* von etwas Unverborgenheit sei, führt zu der Frage, ob in der αἴσθησις als solcher, im wahrnehmenden Verhalten als wahrnehmendem, ein mögliches Verhältnis zu *Seiendem* beschlossen liegt. Die Frage der Untersuchung, die jetzt beginnt, ist: kann wahrnehmendes Verhalten als solches sich zu Seiendem als Seiendem in ein *Verhältnis* bringen, so daß *in* der Wahrgenommenheit, die mit solchem Verhalten geschieht, Unverborgenheit von Seiendem *liegt*?

§ 23. *Die Sinne: nur Durchgang, nicht selbst das Vernehmende im menschlichen Wahrnehmen*

Um diese Frage zu entscheiden, gilt es zu erforschen, was denn bei diesem wahrnehmenden Sich-in-ein-Verhältnis-bringen *be-*

teiligt ist, wer oder was eigentlich *imstande ist* zu solchem Verhältnis zu Wahrnehmbarem bzw. Wahrgenommenem und es *trägt*. Daher beginnt Sokrates die folgende kritische Begrenzung des Wesens der αἰσθησις mit den Worten (184 b 8):

Εἰ οὖν τίς σε ὄδ' ἐρωτῶη τῶ τὰ λευκὰ καὶ μέλανα ὄρᾳ ἄνθρωπος καὶ τῶ τὰ ὄξεα καὶ βαρέα ἀκούει; εἴποις ἄν, οἶμαι, ὄμμασί τε καὶ ὤσιν.

Theätet: Ἔγωγε.

»Wenn nun einer dich, Theätet, also fragte: womit sieht ein Mensch die weißen und schwarzen Dinge und womit hört er die hohen und tiefen, da dürftest du, glaub ich, sagen: mit den Augen und mit den Ohren?

– Ja.«

Sokrates gibt hier im Einverständnis mit Theätet einer ganz naheliegenden und gewöhnlichen Feststellung entschieden und klar Ausdruck. Es handelt sich, wohl zu beachten, bei dem Wahrnehmen, das in Frage steht, nicht um Wahrnehmung überhaupt, von *irgendeinem* Wesen, etwa des Tieres, sondern um das Wahrnehmen des *Menschen*, als menschliches *Verhalten* (das von ψυχή und λόγος zum ὄν), gemäß der Leitfrage, was das Wissen sei, – nämlich das, dessen wir Menschen mächtig sind. Wir »sehen«; »womit« sehen wir? *Wer* sieht? Was ist *das Sehende*, wenn wir sehen? Wer sind »wir«? Beim Wahrnehmen der Menschen, also beim Sehen, Hören usw., sind ersichtlich im Spiel Augen und Ohren usw. Sie sind es, »womit« (ϕ) wir wahrnehmen; wörtlich: was dabei am Werk ist, – dasjenige, was das Wahrnehmen gleichsam »vornimmt«. Wo Wahrnehmung und Wahrgenommenheit, da ist Nase, Zunge, im Falle des Sehens und Hörens Auge und Ohr im Spiel. Was da bei der Wahrnehmung im Spiel ist, was »also« das Wahrnehmen gleichsam unternimmt und vornimmt, das ist dann »also« folgerichtig jenes, was zum Wahrgenommenen bzw. Wahrnehmbaren, Geruch, Farbe, Ton usw., ein *Verhältnis* aufnimmt. Danach gerade ist ja jetzt gefragt: nach dem im wahrnehmenden Verhalten das

Verhältnis Aufnehmenden als solchem. Ob dieses der *Leib* sein kann? *Wohindurch* vernehmen wir warme und kalte, leichte, süße Dinge? Doch durch den Leib hindurch! Aber auch darin besteht Übereinkunft, daß jedes Vermögen je nur sein ihm Gebares zugänglich macht und nichts anderes.

Bei der Wahrnehmung als »Sehen« z. B. ist im Spiel das Auge. Aber können wir sagen: *also* ist das Auge das, was das Wahrnehmen unternimmt? Kann denn so ohne weiteres gleichgesetzt werden: im Spiel sein bei einem Wahrnehmen und die Wahrnehmung vornehmen? Wenn wir beides ausdrücken im Wort ϕ und sagen, Wahrnehmen geschieht »durch« die Augen, so ist eben dieses »durch« zweideutig. Daher ist hier ein strenger und genauer Wortgebrauch am Platze. Platon betont zwar auch, daß es kleinlich wäre und von einer geringen Überlegenheit und inneren Freiheit zeugte, wenn man sich im Gespräch auf einzelne Worte versteifte, immer darauf dringen wollte, die Worte in der definitiorischen Bedeutung zu gebrauchen. »*Durch* die Augen sehen« oder »*mit* den Augen sehen«: zunächst gilt das gleichviel. Hier aber handelt es sich um die Klärung eines wesentlichen Tatbestandes: dessen, was im wahrnehmenden »Verhalten« das »Verhältnis« ausmacht, besser: *aufnimmt*. Bisher wird (z. B. beim Sehen) gesagt: die Augen. Was sind also »die Augen«? So fragt Sokrates den Theätet (184 c 5):

σκόπει γάρ ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθότερα, ϕ ὀρῶμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ δι' οὗ ὀρῶμεν, καὶ ϕ ἀκούομεν ὦτα, ἢ δι' οὗ ἀκούομεν;

»Siehe denn zu! Welche von den beiden Antworten ist die dem Tatbestand angemessenere: die Augen seien das, ϕ ὀρῶμεν ἢ δι' οὗ, dasjenige, *was* das Sehen vornimmt, oder: dasjenige, *im Durchgang wohindurch* das Sehen geschieht . . .?«

Die entsprechende Frage für das Hören und die Ohren. (» ϕ « ist zweideutig, »durch« gibt nicht den Sinn. Wir sagen deshalb für ϕ »was«: *was* das Wahrnehmende ist, im Unterschied zum »wohindurch«.)

Also hängt die Entscheidung bei der Wesensbestimmung von Auge, Ohr, Nase, Zunge davon ab: ist es etwas, was selbst das Wahrnehmen vornimmt, am Werke ist, oder ist es solches, im Durchgang durch welches das Wahrnehmen geschieht? Theätet gibt zu: die an zweiter Stelle gegebene Charakteristik sei die richtigere: Auge, Ohr, Nase usw. seien etwas, *wohindurch* das Wahrnehmen geschieht, aber nicht das, *was* das Wahrnehmen selbst vornimmt.

Warum ist diese Charakteristik die angemessenere? Warum trifft sie den Tatbestand? Die Begründung dafür gibt nicht Theätet selbst, sondern die übernimmt Sokrates. Der Beweis, den er gibt, ist der äußeren Form nach indirekt; der Sache nach führt Platon eine fundamentale Überlegung von grundsätzlicher Bedeutung vor. Um sie zu verstehen und für das leitende Problem wirklich auszuschöpfen, müssen wir freilich hier wie sonst Fragestellungen und Fortschritte der heutigen Psychologie (überhaupt der Psychologie) und dergleichen gänzlich beiseitelassen. Vielmehr wird für das Verständnis auf der einen Seite zunächst die unvoreingenommene vorwissenschaftlich-alltägliche Selbsterfahrung des Menschen in Anspruch genommen, andererseits eine klare, weit ausgreifende philosophische Fragehaltung. Beides wird auch heute noch verfehlt von dem, was man als »Psychologie« kennt.

Die auch von Theätet zugestandene These lautet: das Auge (Ohr und so fort) ist solches, *im Durchgang durch das* (δι' οὗ) wir wahrnehmen, nicht das, *was* die Wahrnehmung vornimmt. Der Beweis ist indirekt, d. h. es wird das *Gegenteil* der behaupteten These angenommen, die Folge dieser Annahme ausgedacht und am Tatbestand nachgeprüft. Also angenommen, das Auge *sei* es, ϕ, d. h. das Auge *sei nicht* das, *wohindurch* wir sehen, sondern das, *was* das Sehen vornimmt: dann müssen wir die entsprechende Annahme auch gelten lassen für die Nase, die Zunge, die Hand etwa. Entsprechend sei also das Ohr das, was das Hören vornimmt. Das Auge trete in ein Verhältnis zu Farbe, das Ohr zu Ton, die Nase zu Geruch, die Zunge zu Ge-

schmack, die Hand aber zu Getast. Was ist dann? Machen wir uns diese Sachlage ganz klar! Augen, Ohren, Nase, Zunge, Hand sind solches, was an verschiedenen Stellen des menschlichen Körpers vorhanden ist und sich je mit *seinem* Wahrgenommenen befaßt. Demgemäß sind dann die vom Auge gesehenen Farben, die vom Ohr gehörten Töne, Geruch usw., und das heißt ihr Verhältnis zum Wahrnehmenden, auf die entsprechenden verschiedenen Stellen des Körpers *verteilt*. Die einzelnen Wahrgenommenen (Farbe, Ton und so fort) und Wahrnehmungen würden dann innerhalb der Gesamtmasse des Körpers an verschiedenen Stellen, jedes für sich, vorkommen und herumliegen. *Was* »nehmen« wir dann »wahr«? Was heben und nehmen wir unmittelbar in den »Blick«, in die *Antwort*? So lautet die entscheidende Überlegung (184 d 1 ff.):

Δεινὸν γάρ που, ὃ παῖ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἢ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

»Unheimlich nämlich, mein Sohn, wäre es, wenn so viele Wahrgenommenheiten [vielerlei solches Sich-zeigende, φαντασίαι, und αἰσθήσεις] in uns drinnen gleichsam versprengt an verschiedenen Stellen zusammensäßen, so wie die Krieger im Bauch hölzerner Pferde, und wenn nicht alles dieses zusammen sich hin-streckte [versammelte und verspannte] auf so etwas wie eine Idee, d. h. auf ein gewisses *eines*, einziges Gesichtetes, mag man das ›Seele‹ nennen oder sonstwie.«

Diese Sachlage wäre δεινόν, etwas Unheimliches und Fürchterliches. Wieso? Das angeblich vom Auge, Ohr und so fort Wahrgenommene wäre dann für den Menschen gar nicht wahrnehmbar; er müßte ja sonst bald an diese Stelle, bald an jene innerhalb des Körpers sich begeben, bald sogar an mehreren zugleich sein. Das wäre nur möglich, wenn er, der Mensch, dabei *derselbe* sein könnte, der sieht, der hört und so fort. So aber

(nach der Annahme) sieht das *Auge*, hört das *Ohr*; das Wahrnehmen ist gänzlich an verschiedene Körperstellen versprengt, und das Vorhandensein dieser Stellen in demselben Körper, auch wenn wir Nerven annehmen, tut gar nichts dazu, diese Versprengtheit zu beheben; im Gegenteil: der Körper hält sie gerade aufrecht. Hier kommt ein Sehen vor, da ein Hören, dort ein Schmecken; aber *wer* sieht und hört denn da? Bei der Annahme, das Auge sei das, was das Wahrnehmen (Sehen) vornimmt (und entsprechend die anderen Sinne), wird die Sachlage in der Tat *unheimlich*¹: es wäre *niemand*, der sehen *und* hören *und* riechen könnte. Dann wäre es dem Menschen nicht möglich, etwas zugleich zu sehen und zu hören, beides zugleich wahrzunehmen. Ja das ganze Menschenwesen wäre hinsichtlich seiner Wahrnehmungen und Wahrnehmbarkeiten in sich zerstückelt und auseinandergenommen. Das Wesen des Menschen würde gänzlich unmöglich. So zeigt sich, daß es so nicht bestellt sein kann.

§ 24. Die Seele als das einende und offenhaltende
Verhältnis zu Vernehmbarem

Aber die Vergegenwärtigung dieser Sachlage, die wir auch heute noch, trotz aller Fortschritte der Naturwissenschaften, nicht oft und streng genug durchdenken können, hat nicht nur dies negative Ergebnis. Zugleich zeigt sich etwas Positives an, nämlich dasjenige, was offenbar *sein* muß, damit in der Tat das Wahrnehmen *so* sein kann, wie wir es kennen, d. h. wie wir selbst als Menschen darin leben. Dies lenkt den Blick auf das, was für die Ermöglichung des Wahrnehmens entscheidend ist. Sofern je *jemand* da ist, also die *Einheit* des Menschenwesens besteht, erhebt sich die Frage: was muß sein, damit diese Einheit möglich ist?

¹ Die Zweiseitigkeit des δεινόν: 1. unheimlich wäre, was da *geschähe*: Zerklüftung; 2. unerhört, was gleichwohl, bei der Zerstörung, dann der Mensch *vermöchte*.

Die Unheimlichkeit der geschilderten Sachlage wird von Grund aus erhellt und verschwindet dann, wenn »alles dieses zusammen sich hin-streckt« auf *Eines*. Es muß also sein, so die Überlegung, »so etwas wie ein einziges, *eines* Gesichtetes«, in das alles dieses, Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, »zusammen hinein sich erstreckt«; so etwas wie eine einzige Sichtsamkeit. Dieses Eine wäre dann die Mitte, ἡ . . ., aus der (bzw. mittels der) wir, durch die Augen und Ohren hindurch, die dabei gleichsam die »Werkzeuge« sind, das Wahrgenommene *unmittelbar* vor uns haben. Wie man dieses Eine, Einzige *nennen* will, – der *Name* dafür ist im Grunde gleichgültig. Man *kann* es »Seele« nennen. Das sagt aber umgekehrt: wenn wir schon dieses Wort »Seele«, ψυχή, jetzt und künftig gebrauchen, dann müssen wir darunter eben das verstehen, was mit den Bestimmungen μία τις ἰδέα umgrenzt ist, und in keinem anderen Sinne.

Was meint Platon mit diesem Satz? Wir wollen versuchen, soweit es an dieser Stelle schon möglich ist, das zu klären. Im Folgenden werden wir auf eine greifbarere und dichtere Kennzeichnung stoßen. Damit also dieser unheimliche Zustand unmöglich ist, muß so etwas wie eine ἰδέα sein. Wenn Platon dieses Wort gebraucht, sieht man darin heute und seit langem nichts Überraschendes und nichts Fragliches mehr; denn Platon ist ja doch der »Erfinder« der »Ideenlehre«. Diese Benennung, an deren Aufkommen und späterer Herrschaft freilich schon Aristoteles nicht unbeteiligt bleibt, ist wohl das Verhängnisvollste, was dem Platonischen Philosophieren geschehen konnte. Denn es wurde damit auf eine Formel gespannt und das heißt tot und im eigentlich philosophischen Sinne wirkungslos gemacht. Wenn wir bei Platon, und gar an dieser Stelle, auf das Wort ἰδέα stoßen, dürfen wir das nicht mit Hilfe der landläufigen und sonstwelchen Vorstellung von Idee und Ideenlehre auslegen, sondern umgekehrt: wir müssen jederzeit begreifen, daß Platon mit dem Wort ἰδέα etwas meint, was zu seinem innersten philosophischen Fragen in Beziehung steht, was dieses Fragen

eröffnet und leitet und selbst zeitlebens für Platon eine Frage *blieb*. Statt aus der vertrockneten Schulvorstellung einer sogenannten Platonischen Ideenlehre die *ιδέα* zu »erklären«, müssen wir die Möglichkeit und Notwendigkeit des Auftauchens dieses Wortes *ιδέα*, seines allerdings verwunderlichen Auftauchens an unserer Stelle, aus dem vorliegenden Sachzusammenhang begreifen. Nur so können wir dem Wort *ιδέα* eine aus der Sache selbst geschöpfte Bedeutung verschaffen, statt daß alles sich *festläuft* an der *ιδέα* und so über *ἀλήθεια* und *οὐσία* und damit endgültig für die *Metaphysik* entschieden wird.

Zuvor ist kurz an die früher schon behandelte *allgemeine* Wortbedeutung zu erinnern: *ιδέα* ist das Gesichtete, und zwar in seinem Gesichtetsein. Wo *ιδέα*, da ist Sicht und Sichtbarkeit (Sichtsamkeit, Sichtbildendes). »Sicht« ist zweideutig: *Sehendes*, Sicht als Sehmöglichkeit, – und Sich-zeigendes, Sicht als Aussicht. Beides ist »Sichtiges«, d. h. Aussehen-, Anwesen-Bietendes. Sehen ist Sehen einer Aussicht, Aussicht-haben-auf . . . Das Zusammengehörige und Einigende beider, als Grund, ist *das Sichtsame*.

Dieses »Sehen« und *solche* »Sicht« aber muß verstanden werden in übertragener Bedeutung, nicht als das sinnliche Sehen mit den Augen. Diese Sicht *ersieht* im Vernehmen überhaupt erst dergleichen wie Aussehendes, so und so Anwesendes. Was bei dieser Übertragung vom Sehen erhalten bleibt, ist Sehen als das unmittelbare Vernehmen von etwas in seinem »Aussehen«: in dem, wie es sich ausnimmt, – in dem, was es *ist*; Vernehmen des Was-seins selbst in seiner unmittelbaren Anwesenheit. Wo *ιδέα*, da ist also *Vernehmbarkeit* in diesem Sinne.

Und jetzt zurück zu unserem vorliegenden Fragezusammenhang. Es handelt sich um das in den einzelnen Sinnesorganen Wahrgenommene. Genauer: es wurde die Annahme gemacht, jedes Organ befasse sich lediglich je an seiner Stelle des Körpers mit *seinem* Wahrgenommenen. Diese Annahme führte zur Zerschlagung des Menschenwesens. Der Mensch *existiert* aber; und zwar wie? Wie steht es denn mit dem in den einzelnen

Sinnesorganen Vernommenen? Macht das je das Auge für sich, das Ohr für sich ab? Nein, im Gegenteil: im wirklich unvor-
 eingenommenen, d. h. ganz in sich versunkenen Wahrnehmen
 sind für uns Auge und Ohr und Nase gar nicht da. Achten wir
 doch in aller Strenge auf diesen scheinbar allzu alltäglichen
 Tatbestand! Wir sehen die Farbe nicht im Auge und hören den
 gehörten Ton nicht im Ohr, sondern – wo denn? etwa im Ge-
 hirn? oder gar irgendwo drinnen in einer Seele, die da im Leibe
 spukt als ein Kobold, der von einem Sinnesorgan zum anderen
 rennt? Wir vernehmen Farbe und Ton usw. nirgendwo »drin-
 nen«, weder im Leib noch in der Seele, sondern »draußen«.
 Aber was heißt das? Jedenfalls so viel: wir sehen die Farbe *am*
 Bucheinband, hören den Ton, das Geräusch, *von* der Tür, die
 jemand zuschlägt, wir riechen den Geruch, den die Mensaküche
 verbreitet, *im* Gang oder *im* Hörsaal. Buch, Tür, Hörsaal:
 woran bzw. worin wir das Wahrgenommene (Farbe, Ton, Ge-
 ruch) wahrnehmen, all dies gehört dabei selbst in einen Um-
 kreis des Vorhandenen, das uns umgibt, von dem wir etwa
 sagen können, es sei in einem und demselben Raum. Aber auch
 dieser Raum, etwa die ganze Räumlichkeit dieses Gebäudes,
 gibt sich uns nur als *einer*, sofern er sich uns in *einem* Bezirk
 des Vernehmbaren eröffnet hat. Diese Einheit und Selbigkeit
 des Bezirks, aus dem heraus uns das Vernehmbare gleichsam
 zuspringt, ist, auch wenn das Vernehmbare *im* Raum ist, selber
 nichts Raumhaftes mehr.

Also wo und wohin kommt dieses Wahrgenommene alles
 (Farbe am Buch, Ton von der Tür) *zusammen*? Εἰς μίαν τὴν
 ἰδέαν, antwortet Platon, auf ein gewisses *eines* Gesichtetes, Ver-
 nommenes; μία τις, sagt er vorsichtig: es ist noch nicht, ohne
 weiteres, voll bestimmt, sondern es soll sich jetzt nur anzeigen.
 Es ist noch gar nicht ausgemacht, was dieses Eine *ist*. Wir sollen
 nur erst hinsehen und uns dieses eine klarmachen, vor aller
 Theorie uns vergegenwärtigen, daß überhaupt alles Wahrge-
 nommene, was uns begegnet, sich zusammenfindet, je sich zu-
 sammen hin-erstreckt in *einen* Bezirk des Vernehmbaren, das

uns umgibt; es muß ausbreitend sich hinhalten, und zwar sich zusammennehmend auf Eines, das so etwas ist wie ἰδέα.

Dieses Eine entsteht nicht erst aus, durch und mit einzelnen Wahrnehmungen und deren Wahrgenommenem, Farbe und Ton, sondern dieser *eine* Bezirk der Vernehmbarkeit ist solcher, εἰς ὅ . . ., – er ist »etwas, woraufzu . . .«, was also *schon da ist*. Er *wartet* gleichsam auf solches, was sich in ihn hinein und innerhalb seiner zusammenstreckt und sich zusammenfindet, was uns dann und wann und im Grunde ständig in der Wahrnehmung begegnet.

Wir stoßen also, ohne alle Experimentalpsychologie und -physiologie und dergleichen, auf diesen Tatbestand, daß dem jeweiligen Wahrgenommenen und seiner Mannigfaltigkeit schon ein einheitlicher Bezirk der Vernehmbarkeit bereitsteht und vorgehalten wird. Dieser Tatbestand ist nicht weniger bedeutungsvoll, weil er ohne Apparate, Experimente und wissenschaftliche Aufmachung aufgewiesen werden kann und muß, im Gegenteil, – so unentbehrlich diese in ihrem Felde bleiben mögen. Dieses, diesen *einen* uns je schon vorgehaltenen Bezirk möglicher Vernehmbarkeit des Wahrgenommenen in seinem Vorgehalten-sein, sagt Platon, kann man, wenn es beliebt, »Seele« nennen. Also was *ist* die Seele? Dieser eine uns umfangende Bezirk der Vernehmbarkeit, genauer: dieses Gesichtete in seinem Gesichtesein. Die »Seele« ist das diesen *einen* Bezirk der Vernehmbarkeit Vorhaltende, in eins mit diesem Bezirk selbst. Dieser sich durchhaltende Bezirk, der uns umfängt, gehört zu uns selbst und ist dabei ständig ein Selbiges, wie Platon ganz scharf sagt: αὐτό τι ἡμῶν αὐτῶν¹, etwas an ihm selbst an uns selbst.

Es ist ein Begriff der Seele gewonnen, der für die folgenden Betrachtungen die Grundlage bildet. Dieser Begriff ist nichts Gekünsteltes, sondern erwachsen aus der unerhörten Sicherheit des Blickes der Griechen für selbstverständliche Tatbestände,

¹ (Hg.): Frei zitiert nach 184 d 7 f.: εἶ τι τι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ.

die eben das eigentliche Wunder und das eigentlich Befragbare ausmachen.

Der hier sich eröffnende Weg zur Wesenserhellung der »Seele« ist nicht der einzige, den Platon einschlägt. Ein ganz anderer, obzwar letztlich mit dem genannten zusammentreffender Weg wird z. B. in den »Gesetzen« (X. Buch, 891 ff.) gegangen, wo das Phänomen der κίνησις (Bewegung), genauer der Selbstbewegung, den Leitfaden für die Wesensbestimmung der Seele abgibt. Wir verfolgen hier das Wesen der Seele nur im Sinne der geklärten μία τις ἰδέα. Von dieser kann nun gesagt werden, sie sei dasjenige, ὃ bzw. ἧ . . . : was wahrnehmen kann, was im Wahrnehmen das wahrnehmende *Verhältnis* zum Wahrgenommenen aufnimmt. Schärfer: sofern die Seele jeweils jenes Eine und Selbe selbst ist, was für unser eigenes Selbst den Bezirk einer einheitlichen Vernehmbarkeit vor- und durchhält, hat sie *als solche*, ihrem Wesen nach, immer schon das Verhältnis zum Wahrnehmbaren aufgenommen. Ja sie *ist* hier gar nichts anderes als eben dieses den Bezirk möglicher Vernehmbarkeit vormaltende Verhältnis zum Wahrnehmbaren, dieses bezirk-eröffnende und -offenhaltende Verhältnis zu Vernehmbarem.

Erst ein solches Verhältnis zum Vernehmbaren überhaupt hat die Eignung, bei seinem Vernehmen dergleichen wie Sinneswerkzeuge in seinen Dienst zu stellen. Denn die Seele, so gefaßt, ist in sich selbst *verhältnishaft*, erstreckt zu . . . und als diese Erstreckung schon ein mögliches Zwischen, dazwischen nun solches eingeschaltet werden kann wie Auge, Ohr usw. Erst aufgrund einer solchen möglichen Dazwischenschaltung wird dergleichen zu solchem, was wir kennzeichnen dürfen als δι' οὗ, im Durchgang durch das etwas wahrgenommen wird. Ein Wohindurch hat gar keinen Sinn, wenn nicht schon zuvor die Erstreckung besteht, in die es gleichsam eingeschaltet ist. Wir vernehmen nicht deshalb Farbe und Ton und Geruch, weil wir sehen oder hören und riechen, sondern umgekehrt: weil unser Selbst in seinem Wesen verhältnishaft ist, d. h. einen Bezirk von Vernehmbarkeit überhaupt sich voraus- und vorhält und zu

diesem sich *verhält*, deshalb können wir uns als solche vernehmend innerhalb eines und desselben Bezirkes zerstreuen, und erst deshalb können wir uns als dieselben bald in ein Seh- oder Hör-, bald in ein Riechverhältnis verlegen. Warum es aber dergleichen für uns geben muß wie Sinnesorgane und was für eine Art von Notwendigkeit hier besteht, das ist eine für die Philosophie unumgängliche Frage, gehört aber nicht in den Kreis unserer jetzigen Aufgabe.

Zuerst muß also »Seele« sein, in dem dargelegten Sinne von »Seele«: das Verhältnishaftes, das in sich ein Verhältnis zu etwas aufnimmt, damit erst dieses, ἦ . . . (*das ein Vernehmen aufnimmt*), und dann solches, δι' οὗ . . . (*im Durchgang durch das Wahrnehmen geschieht*), möglich wird und sein kann. Daher sagt Platon (184 d 4) in scharfer Erfassung des Tatbestandes: [ψυχῆ,] ἦ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά, die Seele ist das, »aufgrund wovon es erst das Wohindurch gibt also so etwas wie Werkzeuge, durch die hindurch wir wahrnehmen all das, was überhaupt wahrnehmbar ist«. Also erst auf dem Grunde des schon sich erstreckenden Verhältnisses zu etwas ist eine Gliederung von Körperlichem zu Organhaftem möglich. Erst so kann ein Körper zu einem *Leib* werden. Leib, das heißt in einer Hinsicht Körperliches, kann nur sein, indem es (er) sich in eine Seele einsetzt; nicht wird umgekehrt einem Körper eine Seele eingehaucht.

Wie wird also die Entscheidung über den ersten Satz des Theätet durchgeführt und angesetzt? Wieso kommt damit das Gespräch ins Ziel?

1. Durchgeführt wird sie im Nachweis, daß die αἴσθησις im Sinne der Sinnesempfindung notwendig in *anderem* gründet, das überhaupt ermöglicht, daß *etwas* sich zeigt und vernommen wird. Theätet hat – wie auch wir heute noch – »Wahrnehmung« möglichst weit genommen. Αἴσθησις gelangt jetzt erst in die *Beschränkung* auf Sinnesempfindung (»wir sehen einen Baum« = wir sehen ihn mit den Augen) und wird dabei unterbestimmt, weil in Wahrheit von reicherer Wesensverfassung. Das

Wort αἰσθησις wird zurückgewiesen, – aber gleichwohl bewahrt im Sinne von ver-nehmen, vor sich haben, δια-νοεῖν; das heißt: was Theätet eigentlich meinte, kommt jetzt erst ans Licht. 184 d 4 ist auch gesagt, daß die »Seele« das »Wahrnehmende« ist. Theätets Satz »vertrat« *nicht* einen »Sensualismus«, als wollte er sagen: »Wissen ist Empfinden«, im Sinne von Empfindungen- (Affektionen-)haben und »Erleben«.

2. Angesetzt wird die Entscheidung durch die Frage nach dem, *womit* oder *wodurch* (τῷ) wir wahrnehmen. Die »Augen«, »Ohren«: *was sind* sie? Mit dieser Frage ist der Blick gerichtet auf den Grund des *Verhältnisses* zwischen αἰσθησις und φαντασία, also darauf, worin das ταῦτόν besteht, die Zusammengehörigkeit in *Einem*, das Eine und seine Einheit, »Einigung«, Sammlung, Zu- und Anwesen, Unverborgenheit, Entbergung. Bei dieser Betrachtung kommtzutage: das »Verhältnis« besteht nicht aus und in Werkzeugen des Leibes; das Verhältnis (συντείνειν) ist ἰδέα, Sehen von Gesichtetem, Sicht haben (νοεῖν) von Sichtbarem (Aussehen, Anwesen): *Sichtsamkeit*. Das Verhältnis ist die Seele selbst. Sie ist nicht zunächst Seele bei sich und dann noch, an ihr gleichsam an- und eingehakt, ein Strang zu den Dingen.

3. Inwiefern jetzt die »Seele« und die Absicht des Gesprächs sich erst enthüllt und erfüllt, bedarf keiner Erläuterung mehr. »Seele« dient als Name für das Verhältnis zu Sein (Anwesen des Aussehens) und damit zu Unverborgenheit. In dieses Verhältnis eingelassen sind der Leib und das Lebewesen, worin der geschichtliche Mensch *ist*.

§ 25. *Farbe und Ton: beide zumal vernommen im διανοεῖν*

Durch diese Betrachtung, in der ein fundamentaler Begriff von »Seele« erwächst, wird die von Theätet nur behauptete Einsicht erwiesen, daß *nicht* Auge und Ohr das Verhältnis zum Wahrnehmbaren aufnehmen, daß es mithin unmöglich ist, πάντα

ταῦτα¹ εἰς τὸ σῶμα ἀναφέρειν, alles dieses Wahrnehmbare auf den Körper zurückzubeziehen als auf das, was imstande sein sollte, das Wahrgenommene zu irgendeiner Einheit zusammenzuschweißen. Andererseits gehört zum Wahrnehmen von Farbe, Ton und dergleichen die Dazwischenschaltung von Leiblichem. Gesicht (ὄψις), Gehör (ἀκοή): jede solche αἴσθησις ist in bestimmter Weise leiblich.

Darin liegt nun ein weiteres. Trotz der Einheit alles Wahrgenommenen, ja *aufgrund* ihrer findet doch eine *Zerstreuung* statt. Durch die verschiedenen Durchgänge (Gesicht, Gehör) ist das Wahrnehmen (αἴσθησις) je in eine bestimmte Bahn festgelegt, die jeweils nur *ein* bestimmtes Wahrnehmbares durchläßt: Gesicht Farbe, Gehör Ton. Keine αἴσθησις gibt das, was eine andere gibt; keine vermag die andere zu ersetzen, keine vermag in das Feld der anderen überzugreifen. Je auf sich selbst vereinzelt, und in *diesem* Sinne unleugbar zerstreut, geben die einzelnen Weisen des Wahrnehmens *ihr* Wahrnehmbares und nichts weiter. Aber Auge und Ohr sind nur Durchgang, nicht das Vernehmende selbst, das das Verhältnis zum Wahrnehmbaren aufnimmt.

Andererseits vernehmen wir doch sehend eine Farbe und *zugleich* hörend einen Ton. »Und zugleich« sagen wir und meinen damit nicht nur, daß der »Akt« (wie man sagt) des Sehens und des Hörens im selben Zeitpunkt vor sich geht, sondern »wir vernehmen Farbe und Ton zumal« heißt: *miteinander* sind Farbe *und* Ton vernommen, das eine *mit* dem anderen *gegeben*. Wie steht es mit dem »und«? mit diesem »beide zumal«? *Hören* wir das, daß Ton *und* Farbe gegeben ist? Aber wir können die Farbe ja nicht hören, auch nicht *sie* mit dem Ton *mit*-hören. Andererseits: den Ton können wir nicht *sehen*, auch nicht *mit* der Farbe *mit*-sehen. Durch welches Sinnesorgan nehmen wir das »mit« (das eine *mit* dem anderen) und »beide« wahr? Daher fragt Sokrates (185 a 4 ff.):

¹ 184 e 2; Oxford-Ausgabe: τὰ τοιαῦτα.

Εἴ τι ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοῆ οὐκ ἂν διὰ γε τοῦ ἐτέρου ὄργάνου, οὐδ' αὖ διὰ τοῦ ἐτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι' ἂν.

Theätet: Οὐ γὰρ οὔν.

»Wenn du also etwas im Umkreis von beiden und über beide [Farbe und Ton] als zugleich wahrgenommen vernimmst, [genauer:] von einem zum anderen sie durch [δια]-nehmend [διανοῆ], so kannst du doch wohl das über beide Vernommene nicht durch das eine Sinneswerkzeug, aber auch nicht durch das andere bezüglich beider wahrgenommen haben.

– Allerdings nicht.«

Das ist freilich nur eine negative Feststellung. Ton und Farbe wahrnehmend vernehmen wir noch anderes: das »und«. Für das Vernehmen des »und« kommen jedenfalls *nicht* die beiden ins Spiel getretenen Organe, Auge und Ohr, in Frage. (Oder hat je ein Mensch das »und« gesehen oder gehört oder gerochen?) Deshalb gilt es nachzuforschen, *welches* Sinnesorgan hierbei ins Spiel kommt. Dazu aber ist eine Vorarbeit zu erledigen. Es ist nämlich zuvor einmal in aller Deutlichkeit aufzuweisen, *was* denn das überhaupt ist, was wir da vernehmen, wenn wir Farbe *und* Ton zumal wahrnehmen, d. h. bezüglich *beider* etwas vernehmen.

Bezüglich beider etwas vernehmen, das drückt Platon hier und im Folgenden so aus: περὶ ἀμφοτέρων τι διανοεῖν. Damit bezeichnet Platon den Tatbestand, daß die Wahrgenommenheit von Farbe und die Wahrgenommenheit von Ton in ein und derselben Wahrgenommenheit, d. h. in ein und demselben Bezirk von Vernehmbarkeit *zugleich* da sind. Es ist allgemein üblich, und auch Schleiermacher folgt diesem Brauch, διανοεῖν mit »denken« zu übersetzen. Verfäht man so, dann ist das nicht nur ungriechisch, sondern zeugt vom Unverständnis der ganzen hier schwebenden Frage. Wir werden aus dem Folgenden verstehen lernen, wie allein schon durch eine solche, lexikalisch zwar richtige und scheinbar harmlose »Übersetzung«

dem ganzen Problem sowohl die Spitze abgebrochen als auch der Boden entzogen wird. Aber davon noch ganz abgesehen: *διαvoεiv* heißt überdies gar nicht »denken«. Vielmehr: *voεiv* heißt »vernehmen« und *διά* »durch«; eines um das andere durchnehmen, durchnehmend vernehmen; hindurch zwischen dem einen und anderen, dieses und jenes je für sich *und* in ihren Beziehungen vernehmen². Wir müssen eine Zweideutigkeit mithören, also dieses »Vernehmen« in der charakteristischen und fruchtbaren Zweideutigkeit verstehen, die das Wort auch in unserer Sprache, und gar nicht zufällig, hat; vernehmen qua *hinnehmen*: ich habe vernommen, ich habe gehört, es ist mir etwas zu Ohren gekommen, d. h. ich habe das hingenommen; aber auch: ich habe einen vernommen, ihn mir *vorge-*
nommen, auf etwas hin abgehört (Vernehmung von Zeugen vor Gericht); das heißt: etwas *vor-nehmen*, auf etwas hin vor- und durchnehmen. Im *διαvoεiv* liegt dieses *vor-nehmende*, eine Sache auf etwas hin durchnehmende *Hinnehmen* dessen, was sich dabei *zeigt*. Die unabweisbaren Belege für diese Auslegung des *διαvoεiv*, die ganz handgreiflich sind, werden uns im Folgenden sogleich begegnen. *διαvoεiv* mit »denken« zu übersetzen ist einfach eine Gedankenlosigkeit; denn was man da mit »denken« meint, *bedenkt* man gar nicht weiter, und man bedenkt vollends nicht, daß Platon gerade durch die Entfaltung der angesetzten Frage nach der *επιστήμη* sich allererst darum bemüht, das Wesen des *διαvoεiv* in dem gekennzeichneten Sinne zu umgrenzen. Freilich aus dieser Arbeit Platons ist später, unter Verkennung eben dieser Arbeit, d. h. auf dem Wege eines Verfallens, der Begriff des »Denkens« und der »ratio« entstanden, durch den dann die abendländische Philosophie die Wege geführt wurde, die zum heutigen Verfall im ganzen geführt haben.

Es sei an den Stand der Frage erinnert: wenn wir bezüglich Farbe *und* Ton (bezüglich *beider* also) etwas vernehmen, so kann das Vernommene weder durch Gesicht noch durch Gehör

² Siehe Zusatz 14.

vernommen sein. Welches Organ ist also im Spiel? Das läßt sich nur ausmachen, wenn zuvor herausgestellt ist, was das denn eigentlich ist, was wir da vernehmen, wenn wir bezüglich beider etwas vernehmen. Die Untersuchung hierüber erstreckt sich von 185 a 8 bis 186 c 6. Aufgrund des Ergebnisses dieser Untersuchung fällt dann die Entscheidung darüber, ob die $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ das Wesen von Wissen ausmachen kann oder nicht.

Es ist weit entfernt von jeder Übertreibung, wenn ich sage, daß auf diesem kurzen Abschnitt unseres Dialogs die Möglichkeit der abendländischen Philosophie bis zu Kant beruht, ebenso wie die durch Kant selbst dann vollzogene Umwandlung derselben. Was in bezug auf das im genannten kurzen »Theätet«-Abschnitt Verhandelte später ausgebaut und in Fächer gebracht wurde, ist freilich »Fortschritt«, aber Fortschritt ist in der Philosophie unwesentlich. Entscheidend bleibt immer nur der Anfang. Die Echtheit und Kraft des philosophischen Verstehens kann nur daran gemessen werden, ob und wie wir dem Anfang gewachsen sind, – ob, wenn wir selbst wieder anfangen sollen, wir mit dem Anfang anzufangen *vermögen*. Dazu ist Vorbedingung, daß wir alles *später* Ausgedachte, alles Angelesene und nur Gelernte beiseitelassen und den Ursprung eines elementaren Fragens aus der lebendigsten Wirklichkeit verspüren. Wenn wir in der Philosophie nicht ständig alles dahin zurückverwandeln, bleibt es bei einem boden- und nutzlosen Hin- und Herschieben von Begriffen, – ein Geschäft, bei dem jederzeit die gesetzlose Behendigkeit des Literaten oder die saftlose »Pünktlichkeit« des Schulmeisters die Oberhand behalten.

DRITTES KAPITEL

Schrittweise Entfaltung der vollen Bezüge des Vernehmens

Noch einmal seien die schwebende Frage und die bevorstehende Aufgabe festgelegt. Welches Organ ist im Spiel, wenn wir bezüglich *beider*, Farbe *und* Ton, etwas vernehmen? Die Beantwortung der Frage verlangt zuvor eine Aufweisung dessen, *was* da vernommen wird, wenn wir eben bezüglich *beider* etwas vernehmen, und *wie* dies Vernehmen selbst sein muß.

Die Untersuchung (185 a 8-186 c 6) verläuft in *vier* klar geschiedenen Schritten (A-D).

A. Erster Schritt:

Vernehmen des Seienden als solchen

§ 26. *Ein befremdlicher »Mehrbestand« im Wahrgenommenen über das sinnlich Gegebene hinaus: das »Seiend« und anderes unvermerkt, doch unabweisbar Mit-vernommenes*

Der erste Schritt reicht bis 185 b 6. Versetzen wir uns in eine möglichst ungekünstelte Lage, bei der etwa unser Dasein in einem solchen unmittelbaren Wahrnehmen schwingt, das zugleich Farbe und Ton vernimmt. Auf der Wiese liegend schauen wir in das Blau des Himmels und hören zumal den Gesang der Lerche. Farbe und Ton zeigen sich uns. Wir vernehmen beide. *Was* vernehmen wir denn bezüglich *beider*? *Was können* wir da vernehmen?

Doch lassen wir jetzt den *Sokrates* fragen (185 a 8):

Περὶ δὴ φωνῆς καὶ περὶ χροῆς πρῶτον μὲν αὐτὸ τοῦτο περὶ ἀμφοτέρων ἢ διανοῆ, ὅτι ἀμφοτέρω ἔστόν;

Theätet: Ἔγωγε.

»Bezüglich Ton also *und* Farbe: vernimmst du nicht vor allem dieses von beiden, sie durchnehmend, daß sie beide *sind*?

– Ja.«

Wir vernehmen Farbe und Ton, Blau und Gesang, *beide*; vor allem: beide die *Seienden*. *πρῶτον μὲν*, »erstlich zuvor«, ist aber nur dann zu sagen, wenn noch *weiteres* in diesem Sinne vernehmbar wird, und zwar solches, *wofür* eben dieses »in erster Linie« Angeführte das Vorherige bleibt. Daher Sokrates:

Οὐκοῦν καὶ ὅτι ἐκάτερον ἐκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῷ δὲ ταῦτόν;

Theätet: Τί μήν;

»Nicht auch (neben dem, daß sie Seiende vernommen werden) dieses, daß das je Eine zum je Anderen zwar ein Anderes ist, zu ihm selbst aber ein Selbiges?

– Was sonst?«

Wir vernehmen also die *seiend* Vernommenen: Farbe *und* Ton. Farbe das eine Seiende, Ton das andere, oder umgekehrt: das Eine seiend ist es *zum* Anderen anderes seiend, zu ihm selbst dasselbe seiend. Seiend wie sie sind, Farbe und Ton, ist jedes je anderes seiend *und* jedes je selbig seiend. Anderes mit dem Anderen, Selbiges mit sich selbst, das Eine *und* das Andere *Seiende*; und nichts anderes meint es, wenn wir sagen: wir vernehmen *beide* – *seiend*.

Weiter Sokrates:

Καὶ ὅτι ἀμφοτέρω δύο, ἐκάτερον δὲ ἓν;

Theätet: Καὶ τοῦτο.

»Auch daß beide, das Eine *und* das Andere, *zwei* sind und jedes je Selbige *eines* ist?

– Auch dieses.«

Also erst aufgrund davon, daß das eine Seiende *und* das andere Seiende wahrgenommen ist, können wir sie *zählen*. Das Eine und das Andere sind nicht schon als solche zwei; hinzu müssen

wir erst das »und« nehmen, als »plus«. Jedes Plus ist ein Und, aber nicht jedes Und schon ein Plus. Ein Mannigfaltiges als Mannigfaltiges ist noch kein Gezähltes, kein So-und-so-viel. Erst müssen beide *seiend* gegeben sein, ein und anderes, und dann *können* wir, müssen aber nicht, diese als zwei nehmen.

Weiter Sokrates:

Οὐκοῦν καὶ εἴτε ἀνομοίω εἴτε ὁμοίω ἀλλήλοιν, δυνατὸς εἶ ἐπισκέψασθαι;
Theätet: ἴσως.

»Bist du nicht auch imstande, es ihnen anzusehen, ob sie beide einander *ungleich* oder *gleich* sind?

– Vermutlich.«

Wir vermögen also auch im Hinsehen auf beide (im weitesten Sinne von »sehen«) ihnen anzusehen und ihnen abzunehmen das Ungleich- und Gleichsein (in diesem Falle: daß sie ungleich sind).

Damit ist der erste Schritt vollendet in der Auflösung der schwebenden Aufgabe. Es ist solches herausgestellt, was wir da *im* Vernehmen beider vernehmen bzw. zu vernehmen *imstande* sind. Die Betonung des δυνατός in der letzten Frage ist nicht unwichtig. Platon will damit zum Ausdruck bringen, daß wir im jeweils wirklichen Wahrnehmen beider (Farbe und Ton) nicht *notwendig* das, was eben aufgezeigt wurde, eigens ins Auge fassen *müssen*, wohl aber es jederzeit *können*. Was da eben an weiterem Vernehmbaren und Vernommenen aufgezeigt wurde, war dabei auch nicht beliebig und wahllos herausgegriffen und aufgezählt, sondern es verrät unter sich einen Zusammenhang. *Vor allem* werden beide vernommen *seiend*, und nur wenn das, vernehmen wir Farbe und Ton, anderes seiend und selbig seiend, und nur wenn so seiend, dann auch ungleich und gleich seiend, zählbar und Gezähltes (so und so viel) seiend usw. Umgekehrt: wenn sich beide uns als *verschieden* geben, haben wir, ob wir eigens darum wissen oder nicht, sie schon Eines und das Andere *seiend* vernommen.

Mit all dem (seiend, eines und anderes seiend, beides, selbig, zwei, eins, ungleich, gleich seiend) vernehmen wir solches, was zu Farbe und Ton *hinzukommt*. Wir haben also jetzt einen unabweisbaren *Mehrbestand* (wie wir es vorläufig nennen wollen) von Vernehmbarem innerhalb des Wahrnehmbaren und Wahrgenommenen herausgestellt, und es gilt nun diesen von Platon uns vorgeführten Aufweis immer wieder in aller Unvoreingenommenheit nachzuvollziehen. Was das seinerseits *ist*, was da an »Mehrbestand« sich herausstellt (seiend, anderes, selbig seiend), wissen wir nicht. Es mag uns noch so sehr beunruhigen, was das »mehr« sei, wir mögen in dieser Hinsicht noch so ratlos sein, – es gilt jetzt nur das eine: zu *sehen*, daß dergleichen im Wahrgenommenen mit-vernommen ist, und weiter zunächst gar nichts.

Nur auf eines müssen wir noch hinweisen: Sokrates fragt gleich zu Anfang der Erörterung (185 a 4): εἴ τι ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοῖ, »wie ist es also, wenn wir bezüglich beider, sie durchnehmend, etwas vernehmen?« Das Vernehmen *beider* faßt er als διὰ . . ., es sei ein durchnehmendes Vernehmen (so übersetzte ich διανοεῖν und nicht mit »denken«); und dieses durchnehmende Vernehmen vermag das Aufgewiesene zu vernehmen oder, wie Platon stattdessen jetzt (185 b 5) sagt: ἐπισκέψασθαι. Dieser Ausdruck steht unmittelbar für διανοεῖν, und ἐπισκέψασθαι heißt ganz gewiß nicht »denken«, sondern im Hinsehen etwas einer Sache ansehen, etwas an ihr vernehmen. Schleiermacher übersetzt »erforschen«¹; das ist ganz schief. Wir treiben, wenn wir Farbe und Ton beide (eines und anderes) unmittelbar vernehmen, keine Forschung. Das ist der erste eindeutige Beleg dafür, daß διανοεῖν nicht »denken« heißt, sondern im Sinne eines eigentümlichen Vernehmens und Hinnehmens verstanden werden muß.²

¹ Platons Werke, (übersetzt) von Fr. Schleiermacher, 3. Aufl. 1856, II. Teil, 1. Bd., S. 185. Vgl. Reclam-Ausgabe (1922), S. 97; Rowohlt-Ausgabe, Bd. 4 (1958), S. 152. Zu den Ausgaben vgl. oben S. 130, Anm. 4.

² Siehe Zusatz 15.

Aber selbst wenn wir dieses und die folgenden noch sprechenden Zeugnisse nicht hätten, müßten wir schon aus dem ganzen Problemzusammenhang heraus begreifen, daß Platon es gerade darauf abhebt, daß wir im Wahrnehmen eines Gehörten und Gesehenen *mehr* vernehmen als Farbe und Ton; ja dieses aufgezeigte »mehr«, Farbe und Ton im Charakter von *seiend*, ist so selbstverständlich *unmittelbar* vernommen, daß wir dessen gar nicht erst achten. Daß der blaue Himmel *blaut*, in Bläue *ist*, und daß die Lerche, die singt, singend *ist*, das bleibt uns so natürlich, daß wir davon schon gar nicht weiter Kenntnis nehmen. Wir *freuen* uns am natürlich blau-seienden Himmel und am singend-seienden Vogel. Aber jetzt handelt es sich nicht darum, daß wir uns dran freuen, sondern daß wir ausmachen, was eben in all dem Wahrgenommenen schon über Farbe und Ton *hinaus* hingenommen ist, auch und gerade dann, wenn wir *in* der Freude daran dessen nicht eigens achten oder es gar erforschen. Eben wenn wir so im Grase liegen und gerade *nichts* weiter denken, vernehmen wir dieses *mehrere* Seiende, das eine und das andere und jedes je selbst.

B. Zweiter Schritt:
Suche nach dem, was den Mehrbestand im
Wahrgenommenen vernimmt

§ 27. Die Sinnesorgane: kein Durchgang für das allem
Wahrgenommenen Gemeinsame

Jetzt (185 b 7) erfolgt der *zweite Schritt* der Untersuchung, der durch die Fragestellung vorgezeichnet wird (und erstreckt sich bis 186 a). Sokrates stellt die entscheidende Frage:

Ταῦτα δὴ πάντα διὰ τίνος περὶ αὐτοῖν διανοῆ; οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν.

»Dieses also alles [den aufgezeigten Mehrbestand] – im Durchgang wodurch vernimmst du es bezüglich derselben [Farbe und Ton]? Weder nämlich durch Gehör noch durch Gesicht ist es möglich, bezüglich derselben das ihnen Gemeine [das, worin die wahrgenommenen Dinge übereinkommen] an sich zu nehmen und anzutreffen.«

Wieder steht für *διανοεῖν* ein neues Wort: *λαμβάνειν*, nehmen. Aber welches ist das Organ, im Durchgang durch welches wir das Aufgewiesene an uns nehmen? So wird gefragt und muß gefragt werden, weil bisher sich zeigte, daß jedes Wahrgenommene durch ein *Organ* vernommen wird. Von diesem Aufgezeigten wird jetzt gesagt, es sei τὸ κοινόν, das, was der Farbe und dem Ton (in unserem Falle) *gemein* ist. Platon sagt (185 b 8 f.): τὸ κοινόν περὶ αὐτῶν, nicht (wie 185 b 7) αὐτοῖν; d. h. das Aufgezeigte ist *gemein* nicht nur diesen beiden, Farbe und Ton, sondern auch Farbe und Geschmack, Ton und Geruch und Gefühl. Auch Salziges, Rauhes, Glattes ist, wenn vernommen, *seiend* vernommen; je eines ist anderes zum einen, ist unter sich verschieden und gleich. Der Charakter des Gemein-seins, der Gemeinheit, erstreckt sich auf *alles* Wahrgenommene und Wahrnehmbare in seiner Mannigfaltigkeit.

Beide (nicht nur Farbe und Ton, sondern auch Ton und Geschmack und so fort) sind *seiend*, jedes ein Eines zum Anderen und ein Anderes zum Einen, jedes zu jedem verschieden. Dieses Verschieden-sein beider: *hören* wir das? oder *sehen* wir es mit den Augen? Das Seiend-sein beider: hören oder sehen wir es? Keins von beiden. Also ist jedenfalls dieses eine unbestreitbar: wir finden nicht ohne weiteres das zugehörige Organ, und wir müßten doch eigentlich eines angeben können, wie das in anderen Fällen jederzeit möglich ist. Gesetzt, man könnte nachsehen, ob Farbe und Ton salzig sind oder nicht, wären wir jedenfalls sofort im klaren, mit welchem Organ wir das entscheiden: daß »salzig« im Durchgang durch die Zunge vernommen wird. Aber sind wir dergestalt auch sofort im klaren,

durch welches Organ das »seiend« oder »ungleich seiend« vernommen wird? Hier geraten wir in eine Verlegenheit; wir finden solches Organ nicht, durch welches Seiend-sein, Verschieden-sein und dergleichen vernehmlich wird. Nur daß dergleichen vernehmbar ist, daß wir *vermögend* sind, das »seiend«, »anderes«, »selbig«, »ungleich« und »gleich seiend« zu vernehmen, ist nach dem Aufweis unbestreitbar. Ebenso augenscheinlich bleibt nach allem Bisherigen, daß auch hier etwas sein muß, im Durchgang wodurch wir dergleichen vernehmen; nur daß wir eben im vorliegenden Fall es noch nicht kennen und nicht ohne weiteres aufzufinden vermögen. So erhebt sich von neuem dieselbe Frage verschärft (185 c 4–8):

Καλῶς λέγεις. ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ »ἔστιν« ἐπινομάζεις καὶ τὸ »οὐκ ἔστι« καὶ ἃ νυνδὴ ἠρωτῶμεν περὶ αὐτῶν; τούτοις πᾶσι ποῖα ἀποδώσεις ὄργανα δι' ὧν αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον ἕκαστα;

Wir erfahren in diesem Absatz nichts Neues, und doch ist das rechte Verständnis der *methodischen* Absicht des eben Gelesenen von entscheidender Bedeutung für das Kommende und das Ganze. Schleiermacher übersetzt:

»Ganz recht. Vermittels wessen wirkt denn nun dasjenige Vermögen, welches dir das in allen und auch in diesen Dingen Gemeinschaftliche offenbart, womit du von ihnen das Sein oder Nichtsein¹ aussagst und das, wonach ich jetzt eben fragte?«

Die durchgängig überlieferte Schreibweise des Textes verrät aber, daß man die innere Entfaltung des Problems gar nicht begriffen hat. Wir sehen uns zu einer Änderung des Textes genötigt; besser gesagt: es bedarf gar keiner Änderung des

¹ WW (Schleiermacher) II, 1 (1856), S. 186. Die überarbeiteten Fassungen der Schleiermacherschen Übersetzung in der Reclam-Ausgabe (vgl. oben S. 130) S. 97 f. und in der Rowohlt-Ausgabe (vgl. oben S. 130) S. 152 (»das ›Es ist‹ oder ›Es ist nicht‹«) weichen in unterschiedlicher Weise von der Originalfassung ab (Hg.).

Textes, sondern nur der Beseitigung einer mißdeutenden Schreibweise. Der Satz steht so da, als Frage geschrieben: Sokrates: Καλῶς λέγεις. ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις . . . und endigt mit: . . . περὶ αὐτῶν; Lassen wir bei δια τίνος die Akzente weg (und die Alten schreiben ja keine), dann können wir ebenso gut lesen: διὰ τίνος, ja wir müssen so lesen; dann ist der Satz keine Frage mehr, – er braucht keine zu sein. Die Frage beginnt erst mit τούτοις πᾶσι ποῖα . . . Der Satz ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος . . . wird jetzt zu einer verschärften Zusammenfassung der bis jetzt erreichten Entfaltung der Untersuchung. Dann hat er folgende Bedeutung:

»Das doch irgendwie also auf einen Durchgang angewiesene Vermögen macht dir offenbar das, was du in Ansehung sowohl alles sonstigen Wahrnehmbaren als auch von Farbe und Ton an *Gemeinsamem* hast, mit dem du dazunennst das ›ist‹ und ›ist nicht‹, eben das, was wir jetzt [bei der Aufweisung] erfragten.«

Was ist geschehen dadurch, daß wir schreiben διὰ τίνος? Was heißt das, daß der Satz von einer Frage in eine einfache Feststellung umgewandelt ist? Es bedeutet methodisch im ganzen Gedankengang, Sokrates sichert zunächst noch einmal dieses: es gibt angesichts des von uns Vernehmbaren und Vernehmenen einen *Mehrbestand*, es *gibt* also ein irgendwie auf Durchgang (den wir nicht kennen) angewiesenes *Vermögen*, das den Mehrbestand, mit dem das Wahrgenommene benennbar ist, vernehmbar macht. Das ist der unabweisbare Tatbestand. Mit Bezug auf dieses zuvor Gesichtete kann Sokrates jetzt erst erneut in voller Deutlichkeit die schwebende Frage stellen:

τούτοις πᾶσι ποῖα ἀποδώσεις ὄργανα δι' ὧν αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθάνομενον ἕκαστα;

[Für διανοεῖν steht jetzt δηλοῦν:] »Diesem allen [diesen δηλουμένων, d. h. dem über Farbe und Ton *hinaus* vernehmbaren *Ge-*

meinsamen] – welche Sinneswerkzeuge weist du ihm zu, im Durchgang durch welche das Wahrnehmende in uns jegliches [der Wahrgenommenen] wahrnimmt?«

Daß solche dasein müssen, daß irgendwie ein Durchgang (διά τινος) sein muß, steht außer Frage und wird gar nicht bezweifelt; d. h. ἡ δύναμις ist διά τινος. Die Frage ist nur, welcher Art diese Durchgänge sind. Nur wenn wir so fragen, bekommen wir in dem ganzen Gedankengang einen inneren Sinn und Fortgang. Andernfalls wird der ganze Abschnitt überflüssig und dem Ganzen nicht entsprechend. Wenn es so wäre, dann gehörte er eben nicht in den Text. Es ist das Unerhörte jedes Platonischen Textes, daß jedes »und«, »aber«, »vielleicht« an seinen ganz bestimmten, eindeutigen Platz gesetzt ist und kein Geschwätz.

Und wie lautet die Antwort? Zunächst erfolgt noch gar keine. Statt dessen versucht Theätet selbst, in eigener Darstellung, sich dessen zu vergewissern, was im Wahrnehmbaren über Farbe, Ton, Geruch und so fort hinaus an Vernehmbarem aufgewiesen wurde. Ein Zeichen, daß der junge Theätet dem Sokrates und dessen Überlegenheit nicht einfach nachläuft und zu allem ja sagt, sondern daß er jetzt für sich selbst ursprünglich die Aufweisung vollzogen haben will. Das führt dazu, daß er jetzt diesen eigentümlichen Mehrbestand an Vernehmbarem im Wahrnehmbaren (ταῦτα πάντα, 185 b 7) direkt und in einer schärferen begrifflichen Fassung vorbringt. Er faßt ihn dem sprachlichen Ausdruck nach substantivisch (185 c 9 ff.):

Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταῦτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δὲ ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν.

»Das Sein und das Nichtsein, die Gleichheit und Ungleichheit, das Selbigsein, das Gezählt-sein.«

Diese substantivische Fassung des Mehrbestands ist nicht ohne Bedeutung. Theätet fügt von sich aus hinzu:

δηλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾶς, καὶ τᾶλλα ὅσα τούτοις ἔπεται,

»daß wir auch das Gerade- und Ungerade-sein und dergleichen vernehmen in einzelnen Fällen«,

und gibt dazu einen grundsätzlichen Hinweis, indem er sagt: es gehört zu dem in Frage stehenden Mehrbestand auch alles jenes, ὅσα τούτοις ἔπεται, »was dem bereits Aufgezeigten folgt«. Das heißt nicht: das, was folgt in einem späteren und anders gerichteten Wahrnehmen, sondern: alle die Bestimmungen, die auf Sein und Nicht-sein, Selbst- und Anderes-sein, Verschiedenheit und Gleichheit und so fort *aufbaubar* sind, alle die konkreteren Charaktere, die ihrem inneren Gehalt nach Sein mit-setzen und immer schon voraussetzen, d. h. allgemein jedes So-und-so-sein als solches, – als das, was Seiendes zum Seienden, das es ist, bestimmt. Theätet zeigt damit nicht nur, daß er den aufzuweisenden Bestand in seinem ganzen Umkreis sieht, begriffen hat und sich frei zu vergegenwärtigen vermag; er ist nun auch imstande, die darauf bezogene Frage (des Sokrates) von sich aus in aller Schärfe auszusprechen (185 d 3 f.):

διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῆ ψυχῆ αἰσθανόμεθα,

»im Durchgang dann durch welches Organ des Körpers die Seele unser Wahrnehmen [von dem aufgezeigten Mehrbestand nämlich] vornimmt.«

Das ist deshalb von Wichtigkeit, weil nun klar wird: es bedarf auch die Seele eines δι' οὗ. Zuerst war die Frage: ᾗ ἢ δι' οὗ? Wir sehen jetzt, wie in dieser neuen Fassung der Frage beides zusammengenommen ist, ᾗ (ἦ) und δι' οὗ, aber nicht mehr durcheinandergeworfen. Die Seele ist dasjenige, ᾗ. . ., das das Vernehmen vornimmt, das Vernehmende; die Frage bleibt, δι' οὗ . . ., wohindurch sie das ganze Vernehmbare vernimmt.

So bestätigt denn Sokrates dem jungen Theätet, daß er »überaus gut« mitgehe in der Umgrenzung dessen, was und wie gefragt sei:

Ἐπέρει, ὦ Θεαίτητε, ἀκολουθεῖς, καὶ ἔστιν ἃ ἐρωτῶ αὐτὰ ταῦτα (185 d 5 f).²

Wenn man das Bisherige und auch das Folgende übersieht, möchte man sich wundern über die Umständlichkeit, Breite und die vielfachen Wiederholungen in der jetzt erfolgten Entfaltung des Problems. Man ist versucht, einfach über den inneren Gang des Gesprächs hinwegzulesen und nach dem Resultat zu haschen. Dann übersieht man jedoch das Wesentliche und gewinnt nie die rechte Haltung des Mitphilosophierens und dadurch die Möglichkeit der Aneignung des entscheidenden Gehalts. Das ist in jedem echten Werk der Philosophie jenes, was nicht in Worten dasteht, was allenthalben nur durch das *Ganze* einer lebendigen Auslegung in Bewegung kommt. Ich weise daher jetzt eigens in vier Punkten auf das hin, was bei dieser ganzen Frage im Auge behalten werden muß.

1. Der Aufweis des Mehrbestandes an Vernehmbarem über das sinnlich Gegebene hinaus wird hier zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie systematisch und in klarer Absicht auf eine Grundfrage der Philosophie unternommen.

2. Der aufgewiesene Bestand und seine Vorfindlichkeit innerhalb des Wahrnehmbaren ist zunächst so befremdlich, daß alles daran liegt, die Unvoreingenommenheit aufzubringen, dergleichen zunächst einfach hinzunehmen, auch dann, wenn eben noch keine Handhabe gegeben ist, diesen Bestand eigens schärfer zu fassen oder gar seine Möglichkeit aufzuklären.

3. Die Untersuchung muß sich im Gegenteil (und daher die ständigen Wiederholungen, scheinbar) immer wieder dieses Bestandes mehr und mehr versichern, um nun angesichts seiner

² »Ganz vortrefflich, o Theaitetos, folgst du mir; denn dies ist es eben, wonach ich frage.« WW (Schleiermacher), II, 1 (31886), S. 186. Vgl. Reclam S. 98; Rowohlt S. 152 (Hg.).

den rechten Weg des Fragens nach seiner Herkunft 'einzuschlagen.

4. Mit Absicht hat daher Platon die Erörterung und Ausbildung der Frage so zugespitzt, daß die überraschende Wendung ins Auge fällt, die nunmehr die Auflösung dieser Frage mit sich bringen muß.

Beachten wir dieses alles, dann gewinnen wir erst einen Blick für die innere Sicherheit des Gespräches und die unerhörte Sorgfalt und Nüchternheit in der Abfolge der einzelnen Schritte. Wir beginnen zu ahnen, welches Vorbild eines wirklichen, arbeitenden Philosophierens vor uns sich erhebt.

§ 28. *Die Seele als dasjenige, was die κοινά, das allem
Gemeinsame, im διανοεῖν, im Durchgang durch sich
selbst als den einen Bezirk des Vernehmbaren,
in den Blick nimmt*

Durch die entschlossene Versenkung in den ganzen Gehalt der schwebenden Frage wird Theätet in den Stand gesetzt, selbst die entscheidende Antwort, mit einer gewissen Vorsicht freilich, auszusprechen. Er weiß nichts anderes zu sagen, als daß es ihm scheint (185 d 8 ff.),

πλὴν γ' ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

»Es ist von vornherein überhaupt für diese (nämlich für diesen Mehrbestand) kein eigener Durchgang da so wie für jene (Farbe, Ton, Geruch), sondern es zeigt sich mir die *Seele* als dasjenige, was selbst im Durchgang *durch sich selbst* dies allem je Gemeine in den Blick nimmt.«

So sehen wir: die κοινά (Sein – Nichtsein, Andersheit – Selbigkeit) sind gerade das, woran wir konkreter fassen, was es mit diesem Bezirk der *inneren* Vernehmbarkeit auf sich hat. Diese κοινά sind es gerade, die in ihrem ganzen Zusammenhang den

Bezirk der Vernehmbarkeit mit ausmachen.¹ Worin sie übereinkommen, ist ja ein Eines, und zwar ein solches Eines, in dem sie sich *zusammenfinden*: ἐν, εἰς ὃ συντείνει (184 d 4), solches, was (wie wir bereits wissen) zur Seele gehört, wozu nur Seele, ihrem Wesen nach, ein Verhältnis hat.

Für das Vernehmen von Sein, Nichtsein, Gleichsein, Andersheit und dergleichen ist kein *eigener* Durchgang da wie für das Vernehmen von Farbe, Ton usw., ja überhaupt kein körperliches, leibliches Organ; sondern die Seele selbst, δι' αὐτῆς, geht beim Vernehmen von jenem (Sein) durch sich selbst hindurch und faßt so das von uns aufgewiesene Gemeine in den Blick.

Wie kommt es zu dieser Antwort? Wodurch ist sie gefordert? Einmal *negativ* durch den Tatbestand, daß sich ein leibliches Organ, etwa für das Vernehmen von Verschiedensein, nicht auffinden läßt. *Positiv* aber verlangt eben das zu Vernehmende selbst (Sein, Anderes-sein, Verschieden-sein) seinem Wesen nach, daß die Seele selbst, und zwar im Durchgang durch sich selbst, dergleichen vernimmt. Inwiefern? Das ist doch nicht ohne weiteres einsichtig; ja ist die Berufung auf die Seele nicht ein bequemer und naiver Ausweg? Wenn es der Leib nicht schafft, dann rufen wir die Seele zu Hilfe! Aber so ist es nicht. Bedenken wir doch: *wie*, und wie *allein*, wurde im vorliegenden Fragezusammenhang die sogenannte Seele eingeführt? Als μία τις ἰδέα εἰς ἣν πάντα ταῦτα συντείνει, als »so etwas wie ein einziges Gesichtetes, in das alles dieses Wahrnehmbare zusammen sich hin-erstreckt«. Wir legten das auseinander und sagten: die Seele ist das Sich-vorhalten des *einen* Bezirks von Vernehmbarkeit, in dem alles Vernehmbare zusammenläuft und dort in Einheit und Selbigkeit gehalten wird.

Aber ist denn davon jetzt die Rede? Sehen wir zu! Es handelt sich beim Vernehmen des Mehrbestands um solches wie Sein, Nichtsein, Anderes-sein, Verschiedenheit. Diese haben bereits eine Charakteristik erfahren: als κοινά. Inwiefern Gemeinsames oder Gemeines? Das Sein z. B.: wir vernehmen

¹ Vgl. unten S. 202.

Farbe und Ton – die seienden. Wir vernehmen *ihr* Sein; d. h. indem wir Sein vernehmen, vernehmen wir solches, was beiden gemein ist, worin sie beide übereinkommen. In diesem Einen, worin sie übereinkommen, dem »seiend«, liegt nichts von Farbe und Ton, auch nichts von Geruch. Ebenso ist z. B. das Verschieden-sein ein *κοινόν*. Zwar durch Verschiedenheit wird gerade das eine vom anderen *geschieden* (Farbe vom Ton)! Also doch *keine* Gemeinschaft! So scheint es. Verschieden aber sind Farbe und Ton nur als unterschiedene. Unterschieden sein voneinander können sie nur, sofern sie zusammengehalten sind, nur als verglichene. Im Vergleich kommen sie überein, wenn auch nur, um sich als verschieden herauszustellen; was eben dann sagt, daß *jedes* ein Verschiedenes ist, daß Verschiedenheit sowohl dem einen wie dem anderen eignet, daß sie in der Verschiedenheit *übereinkommen*: ein Eines, und zwar ein solches, »auf das zu beide sich erstrecken« und erstrecken *müssen*, um überhaupt verschieden zu sein. So sehen wir: diese *κοινά*, dieses Ganze, was zum Mehrbestand gehört, zeigt uns gerade, was in diesem *einen* Bezirk der Vernehmbarkeit vernommen ist, *in den hinein* Farbe, Ton und dergleichen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit sich zeigen. Also haben die *κοινά* gerade den Charakter, von dem früher gesagt wurde, daß die Seele das sei, das sich darauf beziehe: ein Eines, ein Zusammen-sich-erstrecken.

So verstehen wir ohne weiteres *positiv*, im rechten Sinne, den Zusammenhang des Mehrbestands mit der Seele selbst: warum die *Seele* es sein muß und allein sein kann, was τὰ κοινά vernimmt. Platon sagt: αὐτῇ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ, sie selbst im Durchgang durch sich selbst vernehme dergleichen. Was kann aber hier dann noch das διὰ heißen, wo eben doch kein *leibliches* Organ, ja eben deshalb *überhaupt* kein Organ mehr in Frage kommt? Etwa »seelisches Organ« und »Kräfte«? Nein! Aber »hat« denn die Seele *selbst* einen möglichen Durchgang? Sie *hat* ihn nicht; sie *ist* ja in sich dieser Durchgang, das sich den Bezirk einer Einheit des Vernehmbaren Vorhaltende. So, vor-

haltend den Bezirk, geht sie durch diesen durch. Sie ist *in sich*, als solche, *erstreckt* zu Anderem hin, das ihr gegeben werden kann, und hält sich ständig und nur *in* solcher Erstreckung. Als das von Haus aus Vernehmende heißt Seele-sein in sich selbst Erstreckt-sein, Durchgang, Sich-erstrecken zu etwas. Die Seele ermöglicht so etwas wie ein Sich-verhalten zu . . . , d. h. sie bildet durch sich selbst im voraus vernehmend ihre eigene Erstreckung, innerhalb deren ein Durchgang seinerseits sich gleichsam hinziehen kann, im eigenen Sich-beziehen auf etwas, das gebbar ist.

Aus der sprachlichen Fassung der Antwort des Theätet entnehmen wir nun aber zugleich einen weiteren Beleg für die Bedeutung, die von uns dem *διανοεῖν* zugewiesen werden muß. Es wurde eingeführt als ein Verhalten, in dem wir bezüglich *beider*, Farbe und Ton, etwas vernehmen. Wir sahen bereits: dafür steht auch (185 b 5) *ἐπισκέψασθαι*², im Hinsehen einer Sache etwas ansehen; jetzt (185 e 2) *ἐπισκοπεῖν*, den erfassenden, nehmenden Blick darauf richten. Im Vernehmen von Sein, Nichtsein, Verschieden-sein usw. ist die Seele selbst *sehend*, *unmittelbar* vernehmend; ja Platon gebraucht sogar den Ausdruck *ἐπισκοπεῖν* im Folgenden in einer noch umfassenderen Bedeutung, die ganz seiner Fragestellung angemessen ist.

Nachdem der junge Theätet die entscheidende Antwort auf die schwebende Frage vorgebracht hat, sagt Sokrates (185 e 3 ff.):

Καλὸς γὰρ εἶ, ὃ Θεαίτητε, καὶ οὐχ, ὡς ἔλεγε Θεόδωρος, αἰσχρὸς.

»Schön denn bist du, Theätet, und nicht, wie Theodoros sagte, häßlich.«

Theodoros hatte nämlich bei der ersten Kennzeichnung des jungen Theätet (143 e) gesagt, er habe, zwar nicht so ausgeprägt wie Sokrates, eine Stülpnase und Glotzaugen. Aber warum nennt Sokrates ihn nunmehr »schön«? Gleich im Folgenden haben wir die Begründung:

² Vgl. oben S. 186. Siehe Zusatz 16.

ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλὸς τε καὶ ἀγαθός,

[wörtlich:] »denn wer schön *redet*, *ist* schön sowohl als auch gut.«

Auf das λέγειν kommt es an bei der Beurteilung der Schönheit eines Menschen.³ Daß er »schön redet«, heißt nicht, daß er blendende Worte mache und ein Schönredner sei. λέγειν heißt sammeln, gesammelt etwas darstellen und offenbar machen und so anderen zeigen. Wer nämlich schön gesammelt etwas zeigt, ist schön zumal und tüchtig. Dergleichen vermag nur, wer die *innere* Sammlung, Fügung und damit Leuchtkraft des Wesens besitzt, die ihn allein tauglich (ἀγαθός) macht zum Dasein, zur menschlichen Existenz.

Das καλὸς καὶ ἀγαθός (um das nebenbei zu bemerken) ist zugleich der Gehalt dessen, was die Griechen unter dem »Klassischen« verstanden. Es ist gänzlich überflüssig, die Kunsthistoriker zu Hilfe zu rufen in der Frage, was das Klassische sei. Es ist eine Frage der Existenz des Menschen. Das καλὸς ist eine Bestimmung, die nicht primär das Kunstwerk betrifft, weil der Grieche überhaupt keine Kunstwerke »genossen« hat wie wir, sondern sie betrifft das Dasein des Menschen. Zu diesem Dasein gehört auch die Unheimlichkeit, von der Sophokles in der »Antigone«⁴ spricht: »Unheimliches gibt es vieles, aber nichts ist unheimlicher als der Mensch.« Das ist griechische Klassizität. Diese Bemerkung in einem so entscheidenden Gespräch, in einem solchen Moment, deutet darauf hin, daß hier ein positiver Schritt zum Verständnis des ganzen Problems geschieht.

Das καλῶς λέγειν ist die eigentliche Schönheit menschlicher Existenz, weil eben der Mensch seinem Wesen nach ist ζῷον λόγον ἔχον, jenes »Lebewesen, das die Rede hat«, zu dessen innerstem Wesen die Rede gehört, – das ist, indem es sich über das Seiende, zu dem es sich verhält, und so über sich selbst ausspricht; das so das Seiende offenbar macht, entbirgt und damit

³ οἱ καλοί, vgl. Leges XII, 966 d.

⁴ Vers 332 f.

Wahrheit geschehen läßt. Weil Theätet in die schwebende Frage sich versenkte, mitging und aus ihr heraus sprechend im Gefüge und in den Grenzen dessen sprach, was er sich wahrhaft zu eigen gemacht hatte, und nicht mehr, deshalb ist er im griechischen Sinne »schön«, deshalb nennt ihn Sokrates bzw. Platon καλός.⁵

Mit seiner Antwort hat Theätet dem Sokrates zugleich auch, wie dieser versichert, eine weitläufige, langweilige Erörterung erspart.

τοῦτο γὰρ ἦν ὃ καὶ αὐτῷ μοι ἐδόκει, ἐβουλόμην δὲ καὶ σοὶ δόξαι (185 e 7 f).

»Dies, mein Theätet, war es, was auch mir selbst schon vorschwebte und wovon ich wollte, daß es auch dir sich so zeige.«

Theätet hat die ganze Frage jetzt zu einer einheitlichen Klärung gebracht, die Sokrates nun so zusammenfaßt (185 e 6 f.):

φαίνεται σοὶ τὰ μὲν αὐτῇ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων.

Hier heißt es wieder ἐπισκοπεῖν; aber wohl zu beachten: gebraucht wird es sowohl für das Vernehmen von Farbe und Ton als auch, im gleichen Sinne, für das Vernehmen von Sein, Nichtsein, Verschieden-sein und dergleichen.

»Beim Wahrnehmen von etwas nimmt die Seele in den Blick ein Doppeltes: τὰ μὲν: das eine an sich und durch sich selbst, τὰ δέ: das andere von sich aus im Durchgang durch leibliche Vermögen.«

Mit anderen Worten und mit Bezug auf die leitende Frage gesprochen: im wahrnehmenden Verhalten zum Wahrgenommenen wird das Aufnehmen eines Verhältnisses zu diesem

⁵ Siehe Zusatz 17.

offenbar durch ein Zweifaches bestritten, nämlich jetzt klar ein Doppeltes zusammengefaßt und zugleich geschieden. Im Wahrnehmen ist das eine *und* das andere. Das eine, den aufgezeigten Mehrbestand, Sein, Nichtsein usw., vernimmt die Seele im Durchgang durch sich selbst, das andere vernimmt ebenfalls die Seele, aber im Durchgang durch den Leib bzw. leibliche Vermögen.

Damit ist der zweite Schritt der Untersuchung getan; es ist beantwortet, im Durchgang wodurch die Seele Sein, Nichtsein und dergleichen vernimmt.

C. Dritter Schritt:
Charakteristik des Seinsbezugs der Seele
als Seinserstrebnis

Von 186 a 2 bis b 10 erstreckt sich der *dritte Schritt*, bei dem die Frage schärfer gefaßt wird: welchen Charakter nun das Verhältnis der Seele selbst durch sich selbst zum Sein habe.

§ 29. *Der Vorrang des Seinserstrebnisses in der Seele
als dem Verhältnis zum Vernommenen*

Vergegenwärtigen wir uns wieder das Ganze! Im wahrnehmenden Verhalten zum Wahrgenommenen besteht ein *Verhältnis* des Wahrnehmenden zum Wahrnehmbaren. Die Wesenserhellung der Wahrnehmung (Wahrgenommenheit) muß darauf abheben, auszumachen, worin dieses Verhältnis besteht, was alles dabei beteiligt ist. Dazu wurde notwendig, erst einmal nachzusehen, was zum Bestand des Wahrgenommenen überhaupt gehört. Es ergab sich über Farbe, Ton, Geruch hinaus ein Mehr: das Sein desselben, Anderes- und Selbig-sein und so fort, und entsprechend diesem »doppelten« Bestand ein Zwiefaches im *Verhältnis* zum Wahrgenommenen, das einmal

die Seele durch sich selbst aufnimmt und das zugleich im Durchgang durch leibliche Organe geschieht.

In der bisherigen Aufhellung des jetzt in Rede stehenden Wahrnehmungs-Verhältnisses bleibt aber noch eine Lücke. Es wurde nur gezeigt, daß im Bestand des Wahrgenommenen ein Mehr vorliege und daß dieses Mehr in seiner Vernehmbarkeit und Vernommenheit unmittelbar auf die Seele selbst bezogen sein muß. *Wie* dieser Bezug selbst aber ist, welchen Charakter das Verhältnis der Seele zum Sein, Nichtsein usw. selbst hat, ist bisher nicht gesagt. Das wird nun im dritten Schritt aufgeklärt.

Warum ist der notwendig? Weil hier kein Organ mehr im Spiel ist, daher um so wunderbarer, wie die Seele *durch sich selbst* ein Verhältnis zum Sein hat. Die Art und Weise des »durch sich selbst« charakterisiert zugleich, wenn aufhellbar, das *Wesen* der Seele deutlicher; »Seele« freilich in dem angesetzten Sinne. Zugleich aber enthält dieser dritte Schritt die ergänzende Gegenuntersuchung zum ersten: dort der Mehrbestand als solcher, hier der Charakter seines Verhältnisses zur Seele. Die Erörterung der αἰσθησις-Frage führt so ins Ziel, daß dabei notwendig die ψυχή sichtbar wird, und zwar dergestalt, daß jetzt erst eine Möglichkeit sich ergibt, das Wesen der ψυχή zu bestimmen und dem Wort eine gefüllte und gegründete Bedeutung zuzuweisen und den Namen zu rechtfertigen.

Aber die Seele ist ja nicht irgendein Ding, an das nun ein Verhältnis erst festgemacht würde, sondern die Seele selbst *ist* das Verhältnis zu . . . Solches Verhältnis-sein *ist* Seele-sein. Die Frage nach der näheren Charakteristik des Bezugs zum Sein, Nichtsein usw. wird also lauten müssen: in welcher Weise *hält* sich die Seele selbst, als Verhältnis, *zu* dem aufgezeigten Mehrbestand? Dieser Mehrbestand ist jetzt für uns, nach der bisherigen Untersuchung, das *Bekanntere* (Sein, Nichtsein, Anderes-sein, Selbig-sein, Verschieden-sein); von ihm wird jetzt zurückgefragt auf das ihm zugehörige *Verhältnis*, nämlich der Seele zu ihm. Bei der Aufweisung des Mehrbestandes, beim

ersten Schritt, stieß die Untersuchung zuerst auf das εἶναι (185 a 9: ἐστὶν), das Sein. Es ist jenes, was wir πρῶτον, vor allem anderen, vernehmen, was nicht nur zufällig, sondern notwendig *zuerst* aufgegriffen wird.

Von diesem wird nun auch beim dritten Schritt (186 a 2 f.) ausgegangen und gefragt:

Ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέρπεται.

»Unter welches von beiden [nämlich Momenten des Verhältnisses des Wahrnehmens zum Wahrgenommenen] setzest du nun das Sein? Dieses nämlich hat sich am meisten bei allen immer schon eingestellt.«

In dieser knappen Charakteristik des Seins, der wir später wieder begegnen werden, ist jedes Wort wichtig. Wir wissen bereits, daß alles, was zum Mehrbestand gehört, κοινόν ist, das den einzelnen Sinnesgaben Gemeine. Die Erörterung wird wieder eingeleitet (wie der erste Schritt) durch den Hinweis, daß das Erste das Sein sei, weil die anderen Bestimmungen, wie Gleichheit, Verschiedenheit, Andersheit, in sich selbst schon sind Anderes-*sein*, Gleich-*sein*, Verschieden-*sein*. Das Sein ist unter diesen κοινά das, was am meisten (μάλιστα) mit dabei mitfolgt, d. h. ständig und durchgängig sich immer schon mit eingestellt hat. Wo immer wir etwas sinnlich Vernommenes sehen, hören, riechen, schmecken, da zeigt es sich auch schon irgendwie und vor allem im Charakter eines Seienden, in irgendeinem Sinne von Sein. Das Sein ist dasjenige, was gleichsam am wenigsten *nicht-da*, gewissermaßen gar nie loszuwerden ist, wenn wir etwas als gegeben durch die Sinne vernehmen, und zwar ἐπὶ πάντων: die umfassende Funktion, die dem Sein zukommt über alle Bereiche des Vernehmbaren hin. Was wir uns einbilden, wahrnehmen, denken, setzen, ist schon als seiend gekennzeichnet.

Diese merkwürdige, alles umgreifende Vordringlichkeit des Seins unter allem Vernehmbaren, Gegebenen kennzeichnet es

eben als das, was »in erster Linie« (πρῶτον) zum Vernehmbaren gehört, dabei, παρά, d. h. anwesend, ist, »anwest«, wo Seiendes sich zeigt (aber *nicht* das zuerst von uns *Erfaßte!*). Durch diese Charakteristik erfahren wir scheinbar nichts über das, was das Sein als solches selbst *ist*, sondern hören nur, wie es gleichsam *sich benimmt*.

Nun gilt es, die gestellte Frage zu beantworten, wohin Theätet das Sein setzt: gehört das so charakterisierte Sein zu dem, was durch ein leibliches Organ vernommen wird, oder zum organfreien Verhalten, zu dem, was unmittelbar die Seele selbst durch sich selbst vernimmt? Theätet antwortet:

Ἐγὼ μὲν ὦν αὐτὴ ἢ ψυχὴ καθ' αὐτήν ἐπορέγεται.

»Ich bin dafür, die οὐσία gehört zu dem, woraufzu die Seele selbst durch sich und für sich selbst hinstrebt.«

Schleiermacher übersetzt ἐπορέγεται nicht richtig und verfehlt das Problem, wenn er sagt: sie gehört zu dem, was die Seele durch sich selbst erfaßt¹; es steht nicht da λαμβάνει, sondern ἐπορέγεται. ἐπορέγεσθαι heißt auf etwas zustreben, und zwar medial: das Erstrebte ist von der Seele nicht nur angestrebt, sondern für sie selbst und nur für sie erstrebt. Daher steht auch nicht αὐτὴ δι' αὐτῆς, sondern καθ' αὐτήν; κατά heißt zwar auch so viel wie διά, meint aber zugleich: das Erstrebte ist im Streben rückbezogen auf die strebende Seele selbst.²

Damit haben wir eine fundamentale Charakteristik des Verhältnisses der Seele zum Sein. Das Sein ist das, woraufzu die Seele hinstrebt, – nicht nur gelegentlich und nicht zu irgendeinem Zweck, sondern von sich aus, ihrem Wesen nach und einzig eben für sich. Die Seele *ist* dieses Strebnis nach dem Sein. Wir nennen es mit Bezug auf die Platonische Charakteristik das Erstrebnis des Seins, oder kurz: *Seinserstrebnis*. »Seele« ist jetzt einfach das Wort für Seinserstrebnis. Nach Früherem

¹ Rowohlt-Ausgabe, S. 153: »aufsucht«.

² Siehe Zusatz 18.

muß dann die These lauten: Seinserstrebis macht das Verhältnis des Wahrnehmens zum Wahrgenommenen mit aus.

§ 30. Haben und Streben

a) Scheinbare Unvereinbarkeit von Streben und Wahrnehmen

Was heißt »erstreben«? Das ist hier die wichtige Frage. Was bedeutet überhaupt dieses *Verhältnis* des Menschen zum Sein im Sinne dessen, was wir »Seinserstrebis« nennen?

Wahrnehmen ist ein hinnehmendes *Vor-sich-haben* eines Gegebenen. Doch wenn das Verhältnis der Seele zum Sein im Wahrnehmen von etwas ein *Streben* sein soll, dann kann doch in einem solchen strebenden Verhältnis das Wahrgenommene nicht *gehabt* werden, das Wahrnehmen nicht ein *Vor-sich-haben* des Wahrgenommenen sein! Aber im Sehen von Himmelsbläue und im Hören von Lerchensang *streben* wir doch nicht nach diesem so sich gebenden Seienden! Ganz im Gegenteil: im Grase liegend lassen wir uns dergleichen einfach begegnen. Wir streben ganz und gar nicht nach ihm, sondern umgekehrt: wir lassen uns davon umspielen und wiegen. Vernehmen ist Hinnehmen und, in solcher Hinnahme, *Haben*, aber kein Streben. Wonach wir streben, das ist doch jederzeit und wesensmäßig ein solches, was wir *noch nicht* haben. Das Verhältnis zum Sein im Wahrnehmen kann daher nicht als ein Streben angesehen werden. So ist Schleiermachers Übersetzung des ὁρέγεσθαι sachlich am Ende doch richtiger, ja sogar allein richtig, wenn sie von einem *Erfassen* des Seins spricht? Aber Platon sagt ἐπορέγεσθαι, und das heißt nun einmal: für sich auf etwas zu-streben. Das reimt sich aber mit dem Wesen des wahrnehmenden *Vor-sich-habens* nicht zusammen. Beide scheinen sich doch auszuschließen. Wie sollen wir uns hier zu-rechtfinden?

Oder gibt es doch noch einen Ausweg, strebendes Verhalten und wahrnehmendes *Vor-sich-haben* von etwas zu vereinigen?

Man kann sagen: wir streben *nach* »Wahrnehmungen«, d. h. nach solchem, was in der Wahrnehmung wahrnehmbar ist, und das nennen wir Seiendes. Also streben wir dabei nach Seiendem. Aber dem ist entgegenzuhalten:

Erstens: nicht jede Wahrnehmung ist notwendig *erstrebt* und von uns angestrebt; im Gegenteil: viele, die meisten fallen uns einfach zu und beherrschen uns ständig.

Zweitens aber und vor allem: Platon sagt nicht, dem Wahrnehmen geht ein Streben *voraus*, aus dem es dann erst entsteht, sondern er sagt: das Verhältnis des Wahrnehmens zum Wahrgenommenen besteht *mit* in dem Verhältnis zum Sein, und dieses besteht in einem Streben.

Der Ausweg versagt also, und das Problem kehrt in aller Härte wieder: einerseits, daß Platon von einem »Strebens«-Verhältnis zum Sein spricht (daran ist gar nicht zu deuteln); andererseits, daß unsere Kenntnis des Wesens der Wahrnehmung als eines Hinnehmens und Vor-sich-habens von etwas hier ein Streben ausschließt. Doch unsere Kenntnis vom Wesen der Wahrnehmung, – ist die ohne weiteres ausreichend und maßgebend? Wir fangen ja gerade erst an, im Gespräch mit Platon einen ersten Blick in das *Wesen* der αἴσθησις zu tun. Und imgleichen das »Streben«: was ist denn das? Haben wir schon einen Versuch gemacht, dessen Wesen zu klären? Nein; wir haben nur so, ohne Anhalt an die Phänomene, um die es sich hier handelt, »argumentiert« und bewiesen, daß Hinnehmen etwas anderes ist als Streben und daß dieses nicht den Verhältnischarakter von jenem ausmachen kann.

b) Das Sichverlieren im unmittelbaren Wahrnehmen

So müssen wir von neuem, oder besser gesagt: erst einmal wirklich, *zusehen*, was eigentlich hier vorliegt und gemeint ist. Vergegenwärtigen wir uns das angezeigte Beispiel, indem wir uns unmittelbar in der Einbildung in die Lage versetzen: wir halten uns in einem ganz in sich verlorenen Wahrnehmen von Himmelsblau und Lerchensang. Beides begegnet uns und zeigt

sich dabei als Seiendes. Wir nehmen also dieses Seiende selbst wahr: das seiende Blau, den seienden Sang. Ist *alles* im Wahrnehmen ein *Hinnehmen*? Was wird hingenommen? Was heißt denn: wir vernehmen dieses begegnende Seiende? Befassen wir uns damit – hinsichtlich dessen, daß es ein *Seiendes* ist? Nein; unserer Lage gemäß, im Grase liegend, sind wir gar nicht aufgelegt, uns mit etwas zu *befassen*. Im Gegenteil: wir *verlieren* uns in das Blau, in das sich Gebende, und gehen dem Sang nach, wir lassen uns von diesem Seienden gleichsam *mitnehmen*, so daß es uns *umfängt*. *Seiendes* umfängt uns, gewiß, und nicht etwa nichts und keine Einbildung. Doch befassen wir uns damit nicht *als* einem Seienden.

Was wäre denn, wenn wir das täten? Wir müßten das Blau des Himmels und den Sang der Lerche uns nahebringen *als* Seiendes, *als* Anwesendes. Wir könnten uns dann nicht in das Blau verlieren und dem Sang nachgehen, sondern müßten gerade vom Blau als Blau und dem Sang als Sang *ab*-sehen und beides nur daraufhin *an*-sehen, daß es *Seiendes* ist. Das *können* wir zwar, aus dem unmittelbar verlorenen Wahrnehmen heraus, jederzeit tun, wir können uns demnach auch so zum Gegebenen verhalten, daß wir einzig dessen innewerden, daß da und wie *überhaupt* etwas anwesend ist und nicht nichts, daß daher etwas auf uns zu-steht und zu-kommt und wir ihm gegenüberstehen. Aber damit sind wir auch schon aus dem unmittelbaren Wahrnehmen herausgetreten. Dieses dagegen verliert sich in seinem wahrgenommenen Seienden, stellt sich nicht auf sich und so einem Gegenstand gegenüber. Gerade dieses verlorene, sich verlierende Wahrnehmen *gewinnt* so das Seiende unmittelbar selbst, seiendes Blau und seienden Sang. Dieses unmittelbare, d. h. eben sich verlierende Vernehmen nimmt und ver-nimmt, *indem* es sich mitnehmen läßt. Es ver-nimmt so Seiendes, aber nicht in der Hinsicht, *daß* es ein Seiendes ist. Das Seiende steht nicht in solcher *Hinsicht*. Solche *Hinsicht fehlt*. Das Seiende ist im unmittelbaren Wahrnehmen, wie wir sagen, *hinsichtslos* vernommen.

c:) Hinsichtloses und begriffloses Vernehmen

Aber ist es dann überhaupt noch *als* Seiendes vernommen, wenn wir es nicht *im Hinblick* darauf vernehmen, daß es Seiendes ist? Das ist in der Tat eine verfängliche Frage, die wir uns da vorlegen. Aber sie läßt sich nicht mit der alltäglichen Logik des gesunden Menschenverstandes entscheiden, sondern nur so, daß wir die Sache sprechen lassen. Sehen wir zu, was da in einem solchen Wahrnehmen dem Wesen nach geschieht.

Wie steht es, wenn wir das Begegnende *nicht* hinsichtlos vernehmen, sondern uns *daraufhin* mit ihm befassen, daß es Seiendes ist? Das können wir nur, wenn wir es *als* Seiendes nehmen; das sagt: in Hinsicht darauf, daß ihm Sein zugehört. Diese Hinsicht auf Sein, So-und-so-sein, Verschieden-sein und dergleichen können wir nur nehmen, wenn wir *überhaupt* wissen, was Sein *heißt*. Wissen wir denn das?

»Sein«, *das* Sein, ist grammatisch das Verbalsubstantiv zum Verbum »sein«. Die bekannteste Wortform von diesem ist das »ist«. »Die Tür ist zu«: das »ist« versteht jeder. Wir wissen ohne weiteres, was »ist« heißt. Wir verstehen uns ganz sicher im Gebrauch auf die Bedeutung von »ist« und »sein« und alle die Abwandlungen und Bedeutungen, die unsere Sprache, versteckt in allen verbalen und sonstigen Ausdrücken, gibt. Es kann im einzelnen Fall zweifelhaft sein, ob die Tür zu ist oder nicht; aber was »ist« heißt, wissen wir, – müssen es wissen, denn sonst könnten wir nicht einmal *bezweifeln*, ob die Tür zu »ist« oder nicht zu »ist«. Wir *verstehen* das Wort »ist« (»Sein«), wir kennen die Bedeutung; aber wir wissen nicht zu sagen, was wir »eigentlich« damit meinen. Wenn wir auf den Kopf zu gefragt werden: was bedeutet dieses »ist«, verstehen wir es, aber wir begreifen es nicht. Wir haben vom »ist« keinen Begriff. Wir *verstehen* »ist« und »sein« aber *ohne* Begriff, – *begrifflos*.

Wenn wir nun das Begegnende, es wahrnehmend, *als* ein Seiendes nehmen, dann nehmen wir es zwar *hinsichtlich* des

ihm eigenen Seins. Bei solcher Hinsicht auf das Sein wird aber dieses Sein des Seienden *begrifflos*, und zwar im voraus, immer schon verstanden. Eben weil wir hierbei das Sein *nicht* begreifen (die meisten Menschen bekommen niemals einen Begriff vom Sein und leben doch jeden Augenblick im Verstehen des Seins), können wir auch nicht sagen, wie denn dieses Sein dem Seienden *zugehört*, dem wir es zusprechen oder an dem wir es vorfinden. Wir können nicht sagen, auf welche Weise das Seiende in seinem Sein steht. Aber trotz dieser begrifflosen Weise des Verstehens können wir das Seiende in mannigfachen Hinsichten auf sein Sein und Sosein hinnehmen, vornehmen und durchgehen.

Das unmittelbare, sich verlierende, vom Wahrgenommenen mitgenommene Wahrnehmen dagegen ist sowohl begrifflos (hinsichtlich des dabei verstandenen Seins) als auch hinsichtlos. Dieses *zwiefache* »los und ledig«, daß wir es weder auf das Sein *absehen* noch es *gar begreifen*, diese Ledigkeit von all dem hält uns gerade *frei* dafür, uns *an* das Begegnende zu verlieren. Aber dieses »los von der Hinsicht auf Sein« und »los vom Begriff des Seins« heißt nicht, das Sein werde jetzt überhaupt noch nicht verstanden. Ganz im Gegenteil, unser Verstehen des »ist« und »Sein« schwindet nicht dadurch, daß wir uns damit nicht befassen. Vielmehr umgekehrt liegt es: dieses Verstehen von Sein ist mit unserem *Dasein* immer schon da; nur deshalb können wir zuweilen oder oft die Hinsicht darauf nehmen und ein Seiendes *eigens als* ein seiendes uns vornehmen und zum Gegenstand machen. Dieses Seiende wird ja nicht erst dadurch ein Seiendes, daß gerade wir uns damit befassen. Wie sollten wir denn überhaupt auch je darauf verfallen, uns mit dem Seienden als einem solchen abzugeben, wenn uns Seiendes nicht schon im voraus vertraut wäre? Diese Vertrautheit des Seienden aber geschieht in einem hinsicht- und begrifflosen Verstehen von Sein.

Freilich, diese Vertrautheit des Seienden im Dasein des Menschen hat je ihre eigene *Geschichte*. Sie ist nie einfach nur

so da, indifferent und gleichmäßig durch die Geschichte der Menschheit, sondern wurzelt selbst in dem, was wir die *Bodenständigkeit* des Menschen nennen: in dem, was ihm jeweils Natur und Geschichte und das Seiende im Ganzen und in seinem Grunde *sind* und *wie* sie es sind. Diese Bodenständigkeit des Daseins des Menschen kann verlorengehen und ist für die heutigen Menschen weithin nicht nur verlorengegangen, sondern überhaupt schon nicht mehr verständlich. Die Vertrautheit des Seienden selbst ist entwurzelt, aber diese Wurzellosigkeit selbst ist nicht etwas Negatives, sondern hat sich gleichsam selbst organisiert und hat nun die Herrschaft, d. h. die Regelung und Gesetzgebung übernommen, – dessen, was das Verhältnis des Menschen zum Sein und zum Seienden sein soll. Ob etwas »etwas ist«, ob, wie wir sagen, an etwas »etwas daran« sei, das entscheidet nicht mehr zuerst das Seiende selbst und die Macht, in der es den Menschen unmittelbar anzusprechen vermag, sondern etwas *ist* erst dann etwas oder ist nichts, wenn man darüber redet oder nicht, wenn man sich dafür *interessiert*. So lebt der heutige Mensch, im Elementarsten und Höchsten, von dem und nach dem, was ihm durch den Journalismus im weitesten Sinne an Interessen vorgeschrieben wird. Es gibt »literarische Interessen«. Kunstwerke, ganz abgesehen von ihrer inneren Verbundenheit mit dem Kultus, haben nicht mehr ihr eigenes Sein und ihre Wirkkraft inmitten des Seienden, sondern sind für die Interessen der reisenden Amerikaner, Museumsbesucher und Kunsthistoriker (die denen sagen, wie man es machen muß, damit dergleichen einem auf die Haut und die Nieren geht). Was »Natur« sei, darüber entscheidet der Journalist, – so daß es vorkommt, daß einen Berliner Literaturzwerglein darüber belehren wollen, was man unter Natur zu verstehen habe. Wenn die Vertrautheit des Seienden in seiner unmittelbaren Macht in solchem Ausmaße entwurzelt ist wie heute, dann wird es freilich schwer, ein wirkliches Verständnis zu wecken für das unmittelbare Wahrnehmen des Seienden und seine Unmittelbarkeit.

Und doch: weil diese Vertrautheit des Seienden zerstört werden kann, eben deshalb kann sie auch gerettet und wiedergewonnen werden. Das gilt es für uns. Wir treiben hier keine belanglose Analyse von Erlebnissen, sondern alles ist Angriff und Entscheidung. Die vielgepriesene »Objektivität« der Wissenschaften ist so lange ein Selbstbetrug, als es dieser Objektivität am rechten Grundverhältnis zum Objekt fehlt, das nur in einer Bodenständigkeit des Daseins erwachsen und nicht durch die Pünktlichkeit von Gelehrten erreicht oder auch nur behütet sein kann. Über den Sinn der Objektivität der Objekte entscheidet nur die Bodenständigkeit und Kraft des Daseins des Menschen. Die Ursprünglichkeit des Verstehens des Seins und die Macht der Vertrautheit des Seienden sind ein und dasselbe, d. h. gehören zusammen. Je ursprünglicher das Seinsverständnis aus der Tiefe des Daseins kommt, um so begründeter das Recht auf den *Seinsbegriff*, d. h. die Notwendigkeit der Philosophie, es auf den Begriff zu bringen.

Aufgrund des bisher Gezeigten gewinnen wir einen schärferen inneren Blick für das Wesen des wahrnehmenden Verhaltens. Es ist ein hinsicht- und begriffloses Vernehmen von Seiendem, – was sagt: wir *befassen* uns weder mit dem Seienden als solchem (mit Blau als Seiendem, Sang als Seiendem), noch *erfassen* wir dessen Sein (z. B. das Verschieden-sein als eigenen Gehalt eines darauf bezogenen Wissens). Wahrnehmung ist kein Erfassen des Seienden als eines solchen. Im Wahrnehmen wird das *Seiende* vernommen, aber nicht das Sein: dieses ist dabei kein Vernommenes, im Hinnehmen gleichfalls *Gehabtes*. Das Verhältnis zum *Sein* im unmittelbaren Wahrnehmen von Seiendem ist daher überhaupt nicht ein *Vernehmen*. Wenn aber das Verhältnis zum Sein überhaupt kein Vernehmen und damit erst recht kein *Erfassen* ist, wird damit der Weg frei für die Möglichkeit eines *andersartigen* Charakters eben dieses Verhältnisses zum Sein. Und welcher Art ist dieses Verhältnis dann? Es bleibt die Möglichkeit, daß, wenn das Verhältnis zum Sein ein Nicht-haben ist, es et-

was anderes ist, – Platon sagt: es ist ein ἐπορεύεσθαι, ein »Erstreben«.

d) Freier Besitz von Wahrheit (Wissen) nur im Strebenverhältnis zum Bestrebten. Uneigentliches und eigentliches Haben

Was heißt hier Erstreben? Aber was heißt überhaupt *Streben*? Wir haben darüber ganz allgemein schon gehandelt. Wir sagten: wonach wir streben, ist solches, was wir *noch nicht* haben. Beweis: hätten wir es nämlich, dann würden wir und könnten wir nicht danach streben. Streben hätte da gar keinen Sinn. Streben ist, nach der vulgären Überlegung, in sich ein Nicht-haben. Das ist eine ganz einleuchtende Überlegung. Aufgrund derselben müssen wir sagen: gesetzt auch, das Verhältnis zum Sein zeige nicht den Charakter des vernehmenden Habens, dann kann es wiederum doch auch kein Streben sein; denn dieses ist ja Nicht-haben, das Verhältnis zum Sein (qua Verhältnis zu . . .) aber ist doch irgendwie ein »Haben« von etwas. Allerdings; und *sehen* wir uns dann doch daraufhin das Wesen des Strebens als solchen *an*, statt mit Scharfsinn darüber hinweg zu argumentieren!

Streben *nach* etwas: das, wonach wir streben, was von einem Streben betroffen wird, nennen wir das *Be-strebte*. Ist dieses Bestrebte etwa im Streben *nicht da*? Gerade, möchte ich denken; ja es ist sogar nicht einfach nur so da und irgendwie vorhanden, sondern es macht sich geltend, zieht und reißt uns an sich. Wir werden vom Bestrebten an es selbst gehalten. Umgekehrt gesehen: das Bestrebte ist im Streben *da*, und gerade im *Nicht-streben-danach* ist es *weg*. Nur *im* Streben-danach haben wir es »da«! Aber *haben* wir es? Wir streben doch erst danach! Das Wonach des Strebens, das Bestrebte als solches, wird *im* Streben gehabt; *als* Bestrebtes *ist* es ein Gehabtes – und doch gerade erst ein An-gestrebtes, also *Nicht-gehabtes*. Ein wunderliches Phänomen: gehabt und doch nicht! Das Strebenver-

hältnis in sich ist ein Vor-sich-haben, ein Haben und doch ein Nicht-haben. Wir sehen schon: es liegt alles daran, zu klären, was hier »Haben« heißt. Das Problem der Wesensbestimmung des Strebens ist dann nicht so sehr eine Frage der Umgrenzung des Strebens als eine Frage der Umgrenzung des *Habens*, – worunter wir immer nur ein menschliches *Verhalten* verstehen und verstehen können. [Nur darüber vermögen wir, wenn überhaupt, etwas auszumachen, – und das, wie wir wissen¹, immer im Sinne einer Gesetzgebung, d. h. Will-kür, worunter ich eine Wahl des Wesenswillens verstehe.]²

Die Frage nach dem Wesen des Strebens ist also eine Frage nach dem Wesen des *Habens*. Was ist »Haben«? Diese Frage wird uns ohnehin im Folgenden wieder begegnen und ständig beschäftigen; sie ist jetzt für uns nicht nur wichtig für die Frage des Wesens des Seinserstrebnisses, sondern wir erinnern uns, daß im Dialog gehandelt wird vom Wesen des *Wissens*. Wissen haben wir gefaßt als »Besitz« von Wahrheit; Besitzen ist *eine* Weise des Habens. Was Besitzen sei, läßt sich nicht auf *einen* Antrieb ausmachen. Die Aufhellung des Wesens des Habens, die wir hier nur in einer bestimmten Richtung führen, die geeignet ist, uns in der Frage nach dem Wesen des Strebens weiterzubringen, dient später der Klärung des Wesens des Wissens als *einer* Weise des Besitzes von Wahrheit.

Haben von etwas zeigt für uns immer den Charakter des »beendet« oder gar »vollendet«: »ich *habe* gesehen«, »ich *habe* geworfen«. Perfekt, fertig! Ein Verhalten, das zur Ruhe gekommen ist, die Unruhe des Strebens hinter sich gelassen hat. Aber Haben steht immer irgendwie noch im Lichte der Unvollendung, des Strebens.

Eine Weise des Habens ist das »Besitzen«, *eine* (die uns bekannteste) Weise des Besitzens ist das Verfügen über Dinge und Güter. Wir wollen uns *dieses* Besitzen vergegenwärtigen (hier nur zu Zwecken der Abhebung, nicht eine erschöpfende

¹ Vgl. oben S. 209.

² Hg.: im Manuskript eingeklammert, nicht vorgetragen.

Durchdringung des Phänomens) und dabei beachten, daß hier das Gehabte z. B. je in unserem unmittelbaren Verfügen zu beliebiger Verwendung steht. Solches Besitzen kann (muß nicht) als die *höchste* Weise des Habens angesehen und eingehalten werden, weil darin eben die Unmittelbarkeit des Verfügens und die Beliebigkeit der Verwendung sich zeigt, also eine gewisse neue Art von schlechthinniger *Freiheit* in solchem Haben. Wir fragen: welches ist dann der Verhaltens-Charakter eines solchen Habens? Das meint: wie charakterisiert sich in und bei einem solchen Haben und Besitzen die Existenz des Menschen? Der *so* Besitzende *kann* mit dem Besitz und dem darin Beherrschten »frei schalten und walten«. Er untersteht keinem weiteren Anspruch. Er kann jede beliebige Verwendung des Besitzes ins Spiel treten lassen, d. h. jedem beliebigen andrängenden Bedürfnis, das eine Besitzverwendung nahelegt, nachgehen. Ein solches freies Besitzen kann dann (muß nicht) gerade aufgrund seines weitesten Verfügens unversehens, in seinem eigentlichen Verhaltenscharakter, zu einem Sich-verlieren an alle möglichen Bedürfnisse werden. Was ein Haben ist, wird in seinem eigentlichen Verhaltenscharakter zu einem Sich-verlieren des Habenden. Verloren geht die Selbständigkeit des eigensten Selbst an die Beliebigkeit und Zufälligkeit der unmittelbar zu befriedigenden Bedürfnisse und Reize. Solches Haben ist, obzwar vollendeter Besitz dem Anschein nach, kein *eigentliches* Haben im strengen Sinn von Eigentlichkeit. Unter Eigentlichkeit verstehen wir *die* Weise der Existenz des Menschen, darin er sich zueigen (eigentlich) wird, d. h. zu sich selbst kommend *er selbst* wird und er selbst sein kann. Das geschilderte Haben ist ein *uneigentliches*, denn die scheinbare Freiheit des Verfügens und Verwendens ist im Grunde eine Knechtschaft unter der Wahllosigkeit und Zufälligkeit der Bedürfnisse. Jenes Haben ist im Grunde ein Gehabt-werden durch das, was zur Verwendung des Besitzes lockt.

Hieraus entnehmen wir leicht das eine, worauf es uns jetzt allein ankommt: Haben und Haben ist keineswegs dasselbe.

Ist dem aber so, dann kann auch die Abhebung des Strebens gegen das Haben nicht ohne weiteres eindeutig ausfallen. Ja noch mehr: es eröffnet sich jetzt sogar die Möglichkeit zu der grundsätzlichen Frage, ob nicht das Streben nicht nur selbst eine Weise des Habens ist, sondern sogar das Wesen des eigentlichen Habens notwendig mit ausmacht.

§ 31. *Uneigentliches und eigentliches Streben.*

Der εἶδος als Seinserstrebnis

Doch hier tritt uns eine neue Schwierigkeit in den Weg: genau so wie das gekennzeichnete Besitzen kann doch auch das Streben ein uneigentliches Verhalten darstellen. Jenes Besitzen zeigte sich als hemmungsloses Ansprechen auf alle beliebig andrängenden Bedürfnisse. So kann doch auch das Streben zu einem bloßen Nachlaufen in Richtung auf das Angestrebte werden. Das Streben ist dann in dieser *einen* Richtung auf das Erstrebte festgebannt. Dadurch verzehrt es sich selbst in seinem Streben und bloßen Nachhängen. Dieses Sich-verzehren des Strebens aber wird dann zur Zerstörung des eigenen Selbst. Ein solches Streben, wie wir es in jeder Gier, die über uns mächtig wird, vorfinden, ist nicht minder uneigentlich als das vorgenannte Besitzen. Das hier vom Streben Betroffene, das Bestrebte, wird nicht *gehabt*, sondern umgekehrt: das Bestrebte, dem der Strebende nachhängt, *hat* gerade den Strebenden, und zwar so, daß er sich in seinem eigenen Streben verfängt und damit das eigene Selbst aus dem Blick verliert. Solches Streben aber ist um so verfänglicher, als es den Schein bei sich führt, es sei am Ende Tatkraft, Lebendigkeit und Vielseitigkeit.

Nur beiläufig sei gesagt: die Verfänglichkeit, die wir am Streben in diesem Sinne sehen können, findet sich nicht nur beim Streben, sondern gehört ursprünglicher zur Existenz des Menschen und herrscht in verschiedenen Gestalten in den verschiedensten Verhaltungen des Daseins.

Wenn wir uns aber jetzt auf das Streben beschränken, müssen wir dann nicht sagen: zu *jedem* Streben gehört es, von seinem Bestrebten festgehalten zu werden? Gewiß! Aber liegt darin schon, und gar notwendig, daß jedes Streben im Bestreben sich *verlieren* muß? Nein. Zwar ist jedes Streben nach etwas ein Hin-zu (dem Bestrebten), aber dieses Hin-zu . . . ist für den Strebenden nicht notwendig ein Weg-von-sich-selbst. Vielmehr läßt sich (zunächst) ein Streben *denken*, das im Hin-zu auf das Bestrebte gerade dieses Bestrebte *als ein solches fest- und dabei auf sich selbst zu hält*, um in diesem Auf-sich-zu-halten des Bestrebten sich selbst zu finden, und zwar sich selbst nicht als einen Punkt und ein Ding und ein Subjekt, sondern sich selbst im Sinne des Wesens der Seele, die wesenhaft *Verhältnis* ist, – und also sich selbst zu finden gerade *als* dieses Strebensverhältnis zum Bestrebten. Wir nennen dieses jetzt nur als *möglich* gedachte Streben das *Er-streben*. Solches Streben strebt nicht nach dem Besitz des Bestrebten, sondern darauf, daß es ein Be-strebtetes, im Streben Gehaltenes *bleibe*, damit der Strebende von ihm her auf sich zu sich selbst finde. Solches Streben, qua Erstreben, wäre dann ein *eigentliches* Streben, in dem das strebende Selbst nicht von sich weg strebt, sondern auf sich zurück, um so strebend sich zu *er-streben*, d. h. im Streben sich selbst zu gewinnen. Das Bestrebte und das Erstrebte decken sich nicht, aber gehen gewiß im Wesen dieses Strebens zusammen, ja dieses Streben macht die Einheit aus.

Was müßte bei einem solchen Streben im Sinne des Er-strebens das *Be-strebte* sein? Jedenfalls solches, von dem her zurückkommend das Dasein des strebenden Menschen wirklich zu sich selbst als einem Ex-sistierenden kommt. Existieren, hören wir, heißt: selbst seiend sich zu Seiendem als solchem verhalten. *Seiend* aber ist uns Seiendes nur, wenn wir *Sein* verstehen, d. h. von dem Sein her, obzwar als einem zunächst begriff- und hinsichtslos verstandenen, auf Seiendes zurückkommen. Platon sagt ja nichts anderes als: das Sein gehört zu dem, was im Erstrebnis steht. Dann wäre Seinserstrebnis, weil

eben das Sein erstrebt wird, eine besondere *Art* von Erstreben? Nein, gar nicht! Sondern es ist jenes Erstreben, darin wir als Maß und Gesetz dasjenige walten lassen, was das Da-sein als solches von Grund aus ermöglicht und trägt. Platon nennt dieses Erstreben des Seins auch ἔρως. Für uns Heutige ist die Bedeutungskraft dieses Wortes seit langem (und gar seit kurzem, unter anderem durch die Psychoanalyse) völlig verlorengegangen.

Erwin Rohde, der klassische Philologe und Freund Nietzsches, schreibt einmal (Cogitata, Tagebuch vom 11. Mai 1878; siehe O. Crusius, »Erwin Rohde«, Tübingen und Leipzig 1902, S. 255): »Einer der ärgsten Mängel der deutschen Sprache ist, daß ἔρως und ἀγάπη mit dem *einen* Namen ›Liebe‹ bezeichnet werden. Daher rühren so viele Mißdeutungen und verkehrte Schätzungen der Liebe = ἔρως: daher sogar die seltsamen, deutsch-sentimentalen *Selbsttäuschungen* über die Natur des ἐρωτικὸν πάθος. Leicht ist zu ermessen, wie wichtig für Kultur und Literatur der Deutschen diese Täuschungen geworden sind. Hier sieht man eben die Wichtigkeit der *Worte*.« Also beim Platonischen und griechischen ἔρως dürfen wir nicht denken an das, was heute durch das Erotische bezeichnet wird, aber auch nicht meinen, daß der griechische ἔρως etwas wäre, was für bigotte alte Tanten paßt.

Das Seinsverständnis als Seinserstreben aber, ἔρως, ist nicht nur das eigentlichste Streben (im Sinne des Erstrebens), von dem aus das Dasein des Menschen getragen wird, sondern als dieses zugleich das eigentliche Haben. Denn 1.: im Erstreben wird das Bestrebte nie wie ein Ding und dergleichen in Besitz genommen, sondern *ungenommen* als Bestrebttes erhalten. 2. Diese Erhaltung aber hält das Bestrebte auf das Strebende selbst zurück, damit es für dessen Verhalten zum Seienden Maß und Gesetz werde und so Existenz aus dem Grunde des Seienden im Ganzen ermögliche. Dadurch aber, in solchem Erstreben, *hält* der Mensch als ein Existierender sich selbst inmitten des Seienden, d. h. im Erstreben *hat* er das Seiende

sowohl wie, in diesem, sich selbst, – so wie er überhaupt als Mensch etwas haben *kann*. Weil wir aber immer zunächst und zumeist das »Haben« uns zurechtlegen am Maßstabe des »Besitzens« von Dingen und des Anschauens von Gegenständen, wird uns alles *Streben* zu einem *Nicht-haben*; und weil Streben ein Nicht-haben ist, wird diesem ein Haben im dinghaften Sinne zum Ziel und Ideal vorgesetzt, und es ist für diese gewöhnliche Auffassung unverständlich, inwiefern das eigentliche Erstreben zugleich das eigentliche Haben ist. Nur sofern wir aus dem Erstrebnis heraus existieren, vermögen wir überhaupt abzuschätzen, was wir an Seiendem besitzen oder nicht besitzen, ob wir etwas eigentlich oder uneigentlich »haben«; ja aus dem Erstrebnis heraus wird entscheidbar, was überhaupt *Haben* und Nicht-haben für den Menschen bedeuten kann. Im Grunde strebt der eigentlich existierende Mensch nicht, um zu haben und zu besitzen, sondern umgekehrt: er »hat« und besitzt, d. h. Seiendes ist ihm mit seinem Dasein zu-gewiesen und er darauf an-gewiesen, damit er im Erstrebnis des Seins das Da-sein selbst erstrebe, worin überhaupt geschieht, daß Seiendes seiend und un-seiend wird.

Wir haben jetzt versucht, das mit dem Wort »Seinserstrebnis« Angezeigte zu verdeutlichen, indem wir das Er-streben durch *Abheben* gegen Haben (Besitzen) und auch gegen Streben in seiner Wesensverfassung heraushoben. Doch will das Angezeigte, das mit dem Wort »Seinserstrebnis« Gemeinte (was im Erstrebnis steht: das Bestrebte, – das aber nicht das Er-strebte sei), unserem Blick *nicht standhalten*; es verschwimmt uns, ja es wird uns immer und notwendig *entzogen*, wenn wir meinen, es ließe sich etwa beobachten, so wie Hals- und Magenschmerzen und dergleichen andere Erlebnisse. Aber vermutlich werden wir uns das Seinserstrebnis doch noch wesentlich näher bringen können, wenn wir deutlicher sagen, was das denn ist, was da im Erstrebnis steht, – eben *das Sein*. Was *ist* das Sein? Diese Frage fragt Platon nicht – und keiner nach ihm. Aber er handelt vom Sein, und zwar eben als dem, ὃ ἐπο-

ῥέγεται αὐτὴ ἢ ψυχὴ καθ' αὐτήν, dem, »was die Seele selbst durch sich selbst für sich selbst auf sich selbst zu erstrebt«. Und zwar ist das Sein dasjenige, was am meisten und bei allen sich immer schon eingestellt hat und da ist, nämlich nicht als ein Ding oder irgendein Gegenstand, sondern als Erstrebtes. Es ist das, was am ursprünglichsten und ausgreifendsten im Erstrebis gehalten wird, ob wir es eigens wissen oder nicht. Diese Charakteristik des Seinserstrebisses läßt sich also weder auf die Frage, was das Sein selbst sei, noch auf die, was das Erstrebis als solches sei, weiter ein, sondern Platon erläutert nur, was alles zu dem gehört, was im Erstrebis der Seele steht. Ihm liegt allein daran, den Blick darauf zu lenken, daß und wie eben das Sein als Erstrebtes das *ursprünglichste* Erstrebte ist. Das geschieht am besten so, daß noch *anderes* in den Blick gebracht wird, was im Erstreben steht, wobei aber *im Grunde das Sein* erstrebt ist.

§ 32. Bestimmtere Fassung des Seinserstrebisses

Um daher erneut den Blick in die Richtung des im Seinserstrebis Erstrebten zu führen und es zu fassen, fragt Sokrates den Theätet (186 a 5 ff.):

Ἦ καὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον;

– Ναί.

– Τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν;

– Καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα.

»[Im Erstrebis steht] doch auch das Gleich-sein und das Ungleich-sein, auch das Selbig-sein und das Anderes-sein?

– Ja.

– Was nun? Wie steht es mit dem Schön-sein und Häßlich-sein und mit dem Tauglich- und Untauglich-sein?

– Auch von diesen scheint sie [die Seele] immer in den Blick zu nehmen das *Sein*, am meisten bezüglich des Zueinander derselben, und das in der Weise, daß sie bei sich und für sich hin und her versammelt das Geschehene und Anwesende in ihrem Bezug zum Künftigen. «

Wovon ist hier die Rede? Wir wollen es zunächst mehr äußerlich aufzählen. Diese Aufzählung steht im Dienste der Aufgabe des dritten Schrittes.

a. Der bisher aufgezeigte Mehrbestand erfährt wiederum eine Erweiterung. *Sein* ist im Erstrebniß da, – nicht nur im Gleich-sein und Ungleich-sein, Anderes- und Selbig-sein, sondern jetzt auch im Schön- und Häßlich-, Tauglich- und Untauglich-sein. Auch hierbei hat die Seele ihr Verhältnis zum Sein.

b. Dieses Verhältnis zum Sein wird jetzt ausgedrückt durch $\sigmaκοπεῖσθαι$, in den Blick nehmen, erblicken.

c. Dieses Erblicken erfährt eine bestimmte Auslegung: es ist ein $\ἀναλογίσεσθαι$, Hin-und-her-überrechnen.

d. Bei diesem Überrechnen wird gerechnet mit Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, – also Zeit.

Es ist nicht daran zu denken, all das genügend auszuschöpfen, was in dem Aufgezählten angerührt wird. Wir müssen uns hier begnügen, das Genannte im Rahmen der leitenden Aufgabe so weit zu erläutern, daß wir sehen, inwiefern dadurch das Verhältnis der Seele zum Sein, das Seinserstrebniß, eine bestimmtere Fassung erhält. Denn das zu erreichen ist ja die Aufgabe des dritten Schrittes.

a) Wesentlichere Entfaltung der Seinsbestimmungen
im Gestimmtsein

Zum *ersten*: die neue Erweiterung des Mehrbestandes. Gerade von dieser Erweiterung her ist das Bisherige in seiner Eigentümlichkeit zu verdeutlichen. Wie steht es mit dem Bisherigen? Im Wahrnehmen von Farbe, Ton und dergleichen ist mitver-

nommen: Sein, Anderes-sein, Selbig-sein, Gleich-sein, Ungleich-sein. Was sind das für Bestimmungen des Seins? In diesen Charakteren des Seins zeigt sich uns alles und jegliches, was uns begegnet. Alles und jedes, ganz abgesehen davon, ob es farbig oder tönend, ob schwer oder leicht, ob rund oder eckig, ob spät oder früh, ob es ein Naturding ist oder ein geschichtliches Ereignis, ob ein Lebendiges oder Lebloses, ob Naturgebilde oder Kunstwerk, ob Mensch oder Gott, – jegliches von diesem in all seinen zahllosen möglichen Vereinzelnungen ist unangesehen dessen, was und wie es ist, *etwas*. Etwas-seiend ist es mit sich selbst *selbig*. Mit sich selbst selbig ist es zu jeglichem anderen Selbigen *anderes*-seiend, und ebenso *gleich*- oder *ungleich*-seiend und *zählbar*. Diese Charaktere des Seins betreffen zwar *alles* Seiende, nicht nur das wirkliche, sondern auch das mögliche, aber sie erschöpfen doch nicht das, was *uns* je das Seiende *ist*, das wir unter den geläufigen Titeln Gott, Welt, Mensch zusammenfassen. Die uns durchstimmende, tragende und bedrängende, umfangende und wegschleudernde Natur z. B. *ist* nicht *nur*, indem auch sie, etwa gegenüber der Geschichte, ein Anderes ist oder ein Ungleiches. Anderes-sein und Ungleich-sein und Gleich-sein und Je-selbig-sein gehört zwar notwendig dazu, reicht aber nicht hin zur Charakteristik des Seins dieses Seienden, der Natur. Dagegen sind die *jetzt* angeführten Charaktere (schön, häßlich, tauglich, untauglich), wenn wir sie hinreichend *weit* verstehen, eine noch wesentlichere Entfaltung des Seins (vgl. später im Mittelalter und bei Kant die »Transzendentalien« *verum, pulchrum, bonum*) und bringen uns das Seiende, inmitten dessen wir unser Dasein verbringen, als das Seiende, das es *ist*, wirklich nahe, weil sie zwar nicht zu jedem beliebigen Etwas gehören, gleichwohl aber gerade *das* Sein betreffen, das uns unmittelbar als Natur, Geschichte usw. *angeht*.

Das *Erfreuliche*, im weitesten Sinne dessen, was ἡδονή (Freude) weckt, um sich ausbreitet und in sich auftreibt, ist das, was unser Gemüt hinaufstimmt, uns in irgendeiner Weise

hochgemut sein läßt, im Gegensatz zum Unerfreulichen, das herabstimmt. Die *Gestimmtheit*, die unser Dasein ständig von Grund aus durchstimmt, könnte nicht sein, was sie ist, wenn sie nicht im voraus unsere Existenz auf Erfreulichkeit des begegnenden Seienden, und Unerfreulichkeit, abgestimmt hätte. Nur sofern unser Dasein daraufhin abgestimmt ist und damit auf die Möglichkeiten des Wandels und der Tönung der Stimmung, also nur insofern im Erstrebis der Seele Erfreulichkeit und Unerfreulichkeit steht, kann uns Erfreulich-seiendes, etwa Schön-seiendes, als solches begegnen. Es ist nicht so, daß wir zuerst Seiendes vorfinden, irgendwelche Dinge, und *dann* finden, daß es uns erfreulich anmutet, sondern umgekehrt: immer begegnet uns schon (zuerst) solches, was auf Erfreulich und Unerfreulich abgestimmt ist oder dazwischen als Unbestimmte-gleichgültiges hin- und herschwingt (was aber nicht Nichts ist), und erst aufgrund dessen können wir *absehen* vom Charakter der Erfreulichkeit und Unerfreulichkeit und dann das Begegnende als ein *bloß* noch Vorhandenes *ansehen*. Aber erfreulich kann uns wiederum nur deshalb etwas anmuten, weil unser *Dasein* auf Erfreulichkeit und Unerfreulichkeit des Vorhandenen schon abgestimmt ist. Erfreulichkeit und Unerfreulichkeit, ganz weit genommen, gehören also mit zum Bezirk der Vernehmbarkeit, der uns umhält, in den Umkreis dessen, was in unserem Erstrebis steht, ebenso wie Gleichsein, Verschiedensein usw. In denselben Umkreis gehört, was der Grieche mit *ἀγαθόν* und *κακόν* bezeichnet, Tauglichkeit und Untauglichkeit, auch diese Worte in der größtmöglichen Weite verstanden¹.

Wie sehr Platon gerade in seiner Spätzeit damit gerungen hat, den inneren, ursprünglichen Zusammenhang zwischen den zuerst angeführten Charakteren des Seins und den jetzt genannten (Erfreulichkeit, Tauglichkeit) aufzufinden und zu sichern, zeigt uns sein Dialog »Philebos«. Für den vorliegenden Zusammenhang genügt es, zu sehen, daß Platon die Charak-

¹ Einsatz und Abkehr.

tere des Seins nicht auf solche wie Anderes- und Selbigsein, Ungleich- und Gleichsein und das Gezählt-sein im weitesten Sinne beschränkt wissen will, sondern wesentlich erweitert. Etwas anderes ist allerdings, ob es Platon gelungen ist, den inneren Zusammenhang dieser Charaktere als solcher des Seins wirklich aufzuweisen. Er ist mit dem Problem nicht durchgekommen, so wenig wie Aristoteles und später Kant, aus Gründen, die schon im Anfang der antiken Philosophie verborgen liegen und die Platon selbst nicht mehr zu bewältigen vermochte. Die Übermacht des zuvor geschehenen Ansatzes der Richtung des Seinsverständnisses blieb.

b) In-den-Blick-nehmen der Bezüge des Seins

Zum *zweiten* wird nun diese erweiterte Fassung des Mehrbestandes erläutert durch eine nähere Charakteristik des Bezirks, in dem sich das Verhältnis der Seele zum Sein hält und in dem alle diese Charaktere auftreten. Welcher Art ist das Verhältnis der Seele zum Schön- und Häßlich-, Tauglich- und Untauglich-sein? Dieses Verhältnis wird jetzt gefaßt als ein σκοπεῖσθαι: in den Blick nehmen und für sich zu einem Erblickten machen. Wir haben schon früher einen verwandten Ausdruck angetroffen: ἐπισκοπεῖν, er-blicken in jenem Sinne, den wir bereits bei der Auslegung des Höhlengleichnisses festlegten²; nur jetzt genauer die mediale Form, die bedeutet, daß das in den Blick Genommene für den Blickenden auf ihn zu, auf ihn zurück gesichtet ist. Nicht nur Blicken im Sinne des bloßen Anblickens, Angaffens eines Vorhandenen, sondern mit Strebenscharakter: das Sehen im Sinne des Absehens auf . . ., voraus, hin zu . . ., auf etwas zu, ausgerichtet auf . . .; σκοπός ist das Er-blickte, etwas, worauf es *im voraus* abgesehen ist: die Ab-sicht, das Ziel (dessen Schätzung). Was wir *eigentlich* »im Auge haben«, ist gerade das, was wir *gemeinhin nicht* anblicken, sondern *nur* im Auge haben, und zwar medial: für uns

² Vgl. oben S. 47 ff., 70 ff.

(für unser Verhalten) *maßgebend*. Also ist σκοπεῖσθαι *zielen-*
des Sehen, daher strebendes Sehen und daher geeignet, den
Charakter des Er-strebens zu kennzeichnen. Das Erstrebnis des
Seins ist nicht blinder Drang, sondern *sehendes* Streben, das
erblickt und im Auge hat das, was es erstrebt. σκοπεῖσθαι heißt
eigentlich nicht erblicken, sich damit beschäftigen, sondern mit
etwas anderem beschäftigt sein und dabei (bzw. dafür) im vor-
aus im Auge haben.

Die Frage ist wieder: *was* wird nun in dieser Weise erblickt
und im Auge behalten? Platon sagt: ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα
(σκοπεῖσθαι) τὴν οὐσίαν, »das Sein« natürlich, und zwar »am
meisten bezüglich des Zueinander«, also der *Bezug* des Einen
auf das Andere. *Weshalb* kommt hier vor allem das Bezughafte
im Sein in den Blick? Warum ist hier plötzlich die Rede vom
Zueinander-sein? Weil neue Seinscharaktere aufgewiesen sind:
Tauglichkeit und Erfreulichkeit. Tauglichkeit z. B. ist in sich
selbst immer Tauglichkeit *von* etwas *zu* etwas, Erfreulichkeit
immer Erfreulich-sein *von* etwas *für* etwas. Das Bezughafte ist
nichts Nachträgliches, sondern gehört zum Wesensbau dieses
Seins; es zeigt in sich Bezüge der Verweisung des Einen auf das
Andere. Solche Bezüge behält die Seele für sich im Auge, wenn
sie in ihrem Verhältnis zum Sein existiert. Dieses πρὸς ἄλληλα,
diese Verweisungsbezüge gehören als solche in den Gesichtskreis
des εἰς ὃ, des Seinserstrebnisses, machen ihn mit aus.

c) Auslegung der Seinsbezüge im συλλογισμός

Drittens: dieses Erblicken der Bezüge des Seins aber erfährt
noch eine entscheidende Bestimmung, wird weiter gekenn-
zeichnet als ἀναλογίζεσθαι. Diese Kennzeichnung betrifft nicht
so sehr den Bezug selbst zum Sein wie die Art und Weise, wie
dieser Bezug sich entfaltet, gemäß den Charakteren des Seins
selbst. Λόγος, λέγειν heißt sammeln, etwas in seinen Bezügen
zusammen-nehmen, das Eine mit dem Anderen zusammen-
bringen, so zwar, daß beides in dieser Zusammennahme als ge-

sammelt sich *darstellt* und in den *Blick* kommt. Aber dieses Erblickt-werden ist kein gegenständliches Erfassen, auch kein logisch-formales Überlegen, Schlüsse-bilden und dergleichen. Wenn uns Erfreuliches begegnet und wir *in* der Freude drinnen uns halten, dann *verstehen* wir derlei (Erfreulichkeit) wohl, ja müssen es verstehen; aber diese Weise des Seins ist nicht *erfaßt*, obzwar erblickt. Es ist der auf ἀλήθεια gegründete Bezug zum Seienden als Seienden, die Versammlung des Siche-zeigenden auf das Eine (ἐν), die eine Ständigkeit und Beständigkeit des Anwesens; λόγος meint hier nicht »Denken« und ist niemals »logisch« zu begreifen, sondern aus dem Zusammenhang von οὐσία, ἀλήθεια, δόξα, νοεῖν. So heißt λογίζεσθαι: mehrere (Dinge und) Bezüge versammeln; im Hinblick vom einen auf den anderen mit beiden rechnen; genauer: ἀνά, hin und her gehen im Sammeln, d. h. im Hin und Her den Verweissungsbezügen als solchen Rechnung tragen. Rechnen nicht im Sinne des zahlenmäßigen Operierens, sondern so, wie wir sagen: wir rechnen mit Verhältnissen und Umständen. Dieses »Rechnen mit . . .« ist eine nähere Charakteristik des Erstrebens. Ἀναλογίσματα (186 c 2) sind solches, was im ἀναλογίζεσθαι, und nur in ihm, sich auftut. So ist das ἀναλογίζεσθαι die eigentliche Form, in der sich jeweils dieses Blicken und das im Erstrebis Bestrebte entfaltet, ein Hin- und Hergehen, nämlich zwischen diesen Bezügen: von einem Etwas zu dem, wozu es tauglich ist. Diese ganzen Bezüge des Seins werden nicht als solche *erfaßt* und gemeint und selbst zu Gegenständen gemacht, sondern sie sind nur da, indem auf sie gerechnet, ihnen Rechnung getragen wird, – wobei? Beim Wahrnehmen und Erfahren und Betreiben (und so fort) des Seienden. Sie werden in der Form des ἀναλογίζεσθαι von der Seele entfaltet und ihr so aufgehellt entgegengeworfen. Das ἀναλογίζεσθαι kennzeichnet die Weise, wie das Erstrebte hier ins Spiel tritt.

Bald darauf (186 d 3) gebraucht Platon für dieses Verhalten der Seele einen weiteren charakteristischen Ausdruck: συλλογισμός, – ganz allgemein für die Weise, wie das Verhältnis zum

Sein mit diesem verfährt, d. h. es im Erstrebis als das Bestrebte walten läßt. Also derselbe Stamm, aber nicht *ἀνά*, sondern *σύν*, zusammen. Es wäre ganz irrig, hier *συλλογισμός* als »Syllogismus« zu übersetzen, d. h. mit der technischen Bezeichnung für die Form des theoretischen Schließens, wie sie später die Logik entwickelt hat. Schleiermacher³ fällt allerdings in diesen Irrtum. Es handelt sich hier nicht nur nicht um einen »Schluß« und ein »Erschließen«, sondern überhaupt nicht um eine sogenannte logische Tätigkeit, also »Denken«. Das Wort *λόγος* (*λογίζεσθαι*) in *ἀναλογίζεσθαι* und *συλλογισμός* darf dazu in keiner Weise verführen. Denn diese Worte sind hier noch gebraucht vor aller Ausbildung der »Logik« als technisch-formaler Disziplin, im engsten Zusammenhang mit der Grundfrage der Philosophie nach dem *Sein*.⁴

Wir müssen uns hier überhaupt hüten, an das Logische im heutigen Sinne zu denken. Was Platon im Auge hat, ist etwas viel Ursprünglicheres: wie am Leitfaden der Frage nach dem »Wissen« (d. h. Wahrheit, d. h. Bezug zum unverborgenen Seienden, d. h. zum Seienden als einem solchen, d. h. zum Sein) der *Bezug* zum Sein (*ἰδέα*) in das Erscheinen-lassen gegründet und dieses im *λόγος* festgemacht wird. Freilich, so wenig es sich hier um den Bezug des Seins auf logisches Denken und logische Formung des Denkens (Denk- und Urteilsformen) handelt, so sehr ist zu beachten, wie damit der *λόγος* auf die *ψυχή* und den Menschen zurückgenommen wird und daß im Fortgang der Philosophie, in gewissem Sinn schon bei Aristoteles, von diesen Ansätzen her es dann schließlich dazu kommt, den Bezug der Seele zum Sein und dessen Formen in eine Wesensbeziehung zur *ratio*, zum Urteil und den Denkformen zu bringen, so daß dann Kant versucht, die Bestimmungen des Seins überhaupt, die Kategorien, am Leitfaden der Urteilstafel abzuleiten. Wir dürfen aber diese spätere Fehlent-

³ WW (Schleiermacher) II, 1 (31856), S. 187. Ebenso Rowohl S. 153. Reclam S. 100: »in dem darüber Erschlossenen« (Hg.).

⁴ Siehe Zusatz 19.

wicklung (λόγος dann Aussage; zuvor: Ansprechung) nicht hier hereindeuten in den Platonischen Ansatz, der der Tendenz nach ganz woandershin zielt.

d) Erstes Aufleuchten des Zeit-Bezugs von Sein

Das *vierte*, was sich uns ergab, war dieses, daß die Seele beim ἀναλογίζεσθαι, dieser Entfaltung dessen, was das Verhältnis zum Sein erblickt, zugleich Rechnung trägt dem Vergangenen, dem Gegenwärtigen (Anwesenden) und Künftigen, genauer: dem *Bezug* beider auf das Künftige, – d. h. daß alles Rechnen mit dem Sein in sich bezogen ist auf *Zeitverhältnisse*. Das hin- und hergehende Verfolgen der Bezüge des Seins ist ausgerichtet auf Zukunft und erblickt Vergangenheit und Gegenwart in ihrer Verweisung auf diese; besser: im Verhältnis auf Zukünftiges wird das Vergangene und das Gegenwärtige als solches verstanden und abgeschätzt bzw. von der Zukunft her entschieden, indem die Seele bei sich selbst einander entsprechen läßt das Gewesene und das Anwesende in seinem Bezug zum Kommenden, – dem, worauf alles an-kommt und worin es zusammen-kommt. Das Verhältnis zum Sein ist in sich ein Rechnen mit der Zeit.

Die Zeit, von der hier die Rede ist, ist freilich nicht die Uhrzeit, mit der wir das Nacheinander der Dinge abmessen und Geschehnisse auf Zeitpunkte festlegen, sondern *vor* allem Verhältnis zu den einzelnen Dingen *ist* die Seele, weil Verhältnis zum Sein, in sich Verhältnis zu Zeit.

Es muß zugegeben werden, daß dieser Grundbezug von »Sein und *Zeit*«, auf den Platon hier stößt, hier nur wie eine erste leichte Dämmerung aufleuchtet, – um alsbald wieder (und endgültig) in die Nacht der dann zur Herrschaft gelangten blinden Logik des Verstandes zurückzusinken und zu verschwinden.

Daß die Seele ein Wesensverhältnis zur Zeit hat, wird zwar auch von Aristoteles ausgesprochen, aber charakteristischer-

weise in seiner »Physik«, einem Zusammenhang, der nicht das Verhältnis der Seele zum Sein betrifft, sondern wo es sich darum handelt, wie das Erkennen der Natur die Naturvorgänge als bewegte messen und bestimmen kann. Unter die wesenhaften Bestimmungsmomente eines Bewegt-seienden gehört neben dem Grenzenlosen, dem Ort und dem Leeren auch die Zeit; aber ein innerer Bezug zum Seinsproblem als solchem, des Seins selbst zur Zeit, ist nicht gesehen, so wenig wie von Aristoteles eine *Aufhellung* des Verhältnisses der Seele zur Zeit gegeben wird. Er sagt nur, wenn keine Seele wäre, gäbe es keine Zeit⁵.

Erst Augustinus hat im 11. Buch seiner »Confessiones« den ersten großen und einzigen Versuch gemacht, den inneren Wesenszusammenhang zwischen Seele (animus), besser »Gemüt« und Zeit sichtbar zu machen, – aber dieses in einer theologischen Abzweckung; er bleibt mithin ganz entfernt von der spezifischen Verklammerung der Seele mit dem Verhältnis zum *Sein*, noch weiter entfernt von einer Einsicht in die Verklammerung von *Sein und Zeit*, wengleich diese der Sache nach gar nicht zu umgehen ist.

Aber auch Platons Hinweis auf den Bezug zwischen Sein und Zeit ist zu knapp und unbestimmt, als daß wir allzu viel herauspressen dürften. Genug, die Stelle, die wir (mit den besprochenen vier Punkten) in ihren Gehalt aufgelöst haben, verrät, wie sehr Platon sich bemüht, das Verhältnis der Seele zum Sein (das Seinserstrebis) schärfer zu umgrenzen und von verschiedenen Seiten her zu erläutern, und das, *ohne* daß die ausdrückliche Frage nach dem Wesen des Seins selbst gestellt wäre.

Wieweit bei Platon eine ausdrückliche und eigene Einsicht in den Bezug des Seins zur Zeit schon da ist, läßt sich objektiv nicht feststellen. Genug, daß diese Bezüge des Gegenwärtigen und Vergangenen, und zwar mit einem *hervorragenden* Bezug zur *Zukunft*, hier schon in den Blick kommen.

⁵ Physik, 4. Buch, 14. Kap.

Bevor wir die Charakteristik des Seinserstrebnisses in einer mehr systematischen Form zusammenfassen und durchleuchten, müssen wir die Erörterungen des dritten Schrittes erst zu Ende verfolgen, zumal wir da noch einer wichtigen neuen Bestimmung begegnen.

§ 33. Der »Mehrbestand«: keine Zugabe zum Empfundenen, sondern begriffliche Abhebung unterschiedlicher Seinscharaktere im Gesichtskreis des Seinserstrebnisses

Das Folgende (186 b 2–10) gehört in sich zusammen.

Sokrates: Ἔχε δὴ ἄλλο τι τοῦ μὲν σκληροῦ τὴν σκληρότητα διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθήσεται, καὶ τοῦ μαλακοῦ τὴν μαλακότητα ὡσαύτως;

Theätet: Ναί.

– Τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος αὐτῇ ἢ ψυχῇ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

– Πάνυ μὲν οὖν.

»Halte denn also an dich! Wird es anders sein können, als daß sie [die Seele] zwar am Harten die Härte im Durchgang durch das Getast wahrnimmt und am Weichen die Weichheit ebenso?

– Ja, so ist es.

– Das Sein aber, das Was-sein und das Daß-sein und das So-sein und das Entgegen-sein-zueinander, und auch das Was-sein wiederum des Entgegen-seins, versucht die Seele selbst uns zur auszeichnenden Abhebung zu bringen, indem sie von sich aus hin- und zurückgeht und dabei es sich zusammenlegt.

– Ganz so ist es.«

Was ist hier gesagt und gewollt? Sokrates führt das Gespräch weiter mit einem Ἔχε δὴ: »Halte also denn an dich«; δὴ hat die Bedeutung einer Rückweisung auf das vorher Gesagte, aus dem sich also etwas *ergibt*, was nun ausdrücklich in aller Ruhe

festgegriffen werden muß. Und zwar handelt es sich um eine Gegenüberstellung (μὲν . . . δέ).

Auf der *einen* Seite kommen zur Sprache das Wahrnehmen des Harten und des Weichen, womit es natürlich ebenso steht wie mit dem Farbigen und Tönenden. Die Härte von etwas, die Farbe, den Geruch von etwas vernehmen wir nur je im Durchgang durch Getast, Gesicht, Geruch. Wir tasten ein Hartes, aber *die Härte selbst* (Gehärtetheit) können wir *nicht* tasten, sowenig wie Farbigkeit empfinden, sondern immer nur Farbe (einzelnes Farbiges). Gleichwohl müssen wir, um Hartes wahrzunehmen und ebenso Farben, offenbar *verstehen*, was Härte und Farbigkeit *heißt*. Aber es ist irgendwie *da* und verlangt demnach ein Verhalten, in dem es *da*-gehabt wird.

Mithin steht (was wir schon kennen) auf der *anderen* Seite die Möglichkeit, das *Sein*, das *Was-sein* des Wahrgenommenen (also des Harten, Farbigen), d. h. Härte und Farbigkeit im Blick zu haben; ebenso *daß* je Wahrgenommenes *so und so ist* (sein Daß-sein usw.). Ja noch mehr: die Seele selbst hat von sich aus all dergleichen nicht nur schon im Auge, sondern sie kann sich nun sogar auch darauf noch eigens *richten*, etwa in dem Sinne, daß sie das Verschieden-sein, das Entgegen-sein von einem zum anderen, im Lichte dessen sie *zwei* Dinge (Farbe und Ton) erfährt, je eigens ins Auge faßt und etwa nach dem Was-sein des Entgegen-seins selbst fragt und das Wesen von Gegensätzlichkeit *überhaupt* zur Abhebung bringt. So von jedem der Seinscharaktere, die im Gesichtskreis ihres Seins erstrebnißes liegen.

Genauer: die Seele *versucht* dergleichen (πειρᾶται), *kann* es versuchen; diese Seinscharaktere und ihre Wesenszusammenhänge und Wesensunterschiede sind ihr insofern nicht eigens und ausdrücklich einfach *gegeben*, obzwar sie dergleichen ständig erblickt, sondern sie muß sich von sich aus aufmachen dazu, die Linien der Wesensbezüge gegeneinander abzuheben; *κρίνειν* heißt abheben, unterscheiden, nicht (im Kantischen Sinne) urteilen. Darum ist die Seele bemüht (πειρᾶται), indem

sie es (das Abzuhebende) durchgeht und dabei stets auf das Eine (das Sein) zusammenwirft (ὄρεξις: ihr Zug zum Sein und Bemühung um dieses und so erst und deshalb um sich selbst). Sie muß diese Bezüge des Seins, wo sie vordem gemeinhin verwaschen, unbestimmt, ja unbekannt walteten, in einer Gliederung ihres Wesens sich gleichsam plastisch machen. Die Seele vollzieht diese gliedernde Abhebung, indem sie sich ganz bei sich, von sich aus und für sich in diesen Bezügen hin- und herbewegt und in ihrer Bezogenheit sie zusammenlegt. Von sich aus und für sich: das will sagen, sie braucht hierzu nicht notwendig bestimmtes einzelnes Seiendes zu erfahren und sich daran zu halten, sondern durch solche gliedernde Abhebung wird der Gesichtskreis dessen, was im Erstrebnis steht, von ihr selbst her abgeschritten, damit aufgehellt und weiterhin in die Möglichkeit versetzt, eigens auf den Begriff gebracht zu werden. Das vordem begrifflose Im-Auge-haben des Seins wird jetzt zu einem begreifenden.

Auf der *einen* Seite ist das in sich verlorene, unmittelbare Wahrnehmen des Harten, Farbigen, Tönenden, das angewiesen ist auf Durchgang durch Organe, wobei aber auch schon, obzwar hinsicht- und begrifflos, Härte, Farbigkeit und dergleichen verstanden ist; auf der *anderen* Seite die freie Möglichkeit, auf das so immer schon Erblickte hinzusehen und es zu gliedern und durch solche Gliederung sich aufzuhellen. Nun aber werden diese zwei Seiten, daß die Seele Einzelnes vernimmt auf dem Wege des Durchgangs durch einzelne Empfindungsvermögen und daß sie dabei immer schon die Seinsbezüge im Auge hat, nicht einfach wie bisher nur unterschieden, sondern es wird gezeigt: sie *gehören zusammen*. Beides ist ein und dasselbe. Die Seele des Menschen, eine und dieselbe Seele, muß und kann das eine *und* das andere.

Damit erst kommen wir zum entscheidenden Ergebnis des dritten Schrittes. Es besteht in einer Revision des Zusammenhangs zwischen dem durch die Sinne Wahrgenommenen und dem, was wir zunächst als »Mehrbestand« faßten. Wir können

im Wahrnehmen Wahrgenommenes, dieses und jenes je so und so Bestimmte (Farbige, Tönende), nur vor uns haben *auf dem Grunde* des Erstrebnisses des Seins. Nur weil die Seele Sein erstrebt, kann sie im Licht des Erstrebten nun je dieses oder jenes Gegebene als ein Erreichtes und Gehabtes vor sich haben, d. h. wahr-nehmen. Alles Vor-sich-haben und Haben überhaupt von Seiendem gründet in einem Erstreben des Seins. Das Sein also (Was-sein, Anderes-sein und so fort, aber *auch* Farbigkeit, Härte) ist immer schon er-blickt und im Spiel bei einem Wahrnehmen von Seiendem. Es ist im Erstreben da-behalten, obzwar nicht erfaßt, und es ist das Be-strebte im Streben auf uns zu-gehalten, damit es uns dieses und jenes als Farbiges und Tönendes *habbar* mache. Das Sein in der Einheit aller dazugehörigen Charaktere ist daher ganz unzutreffend gekennzeichnet, wenn wir es wie bisher lediglich faßten als den »Mehrbestand«, der über das Empfundene, Wahrgenommene (Farbige, Tönende) hinaus innerhalb des Vernommenen auf-weisbar ist. *Warum* kennzeichnet Sokrates diese Charaktere als Mehrbestand? Nur wenn wir bei der Untersuchung des Vernommenen zunächst von Farbe und Ton usw. *ausgehen* und dann feststellen, daß noch *mehr* dabei vernommen ist, stoßen wir *auch* auf Sein, Verschieden-sein usw. Also in der Ordnung des Untersuchens, im Fortgang zu dem, was noch dazukommt, können wir sagen: dieses Mehr ist eine *Zugabe* zum Empfundenen. Was wir da nachträglich auch noch finden, ist jedoch der Sache nach und seinem Wesen nach nicht das »Mehr«, die Zugabe, sondern umgekehrt das, was *vorgegeben* ist: die *Vorgegabe* (aber nicht als solche erkannt oder gar begriffen oder befragt). Genauer: sofern nicht eigens schon im *Hinsehen* gegeben, ist es das im strebenden Erblicken uns *Vorgehaltene*, im voraus (a priori) im Auge Behaltene; das, was schon verstanden sein muß, damit überhaupt ein Empfindbares von uns vernommen werden kann als ein Seiendes, – ja eben nichts anderes als das, was den vorgehaltenen Bezirk möglicher Vernehmbarkeit mit ausmacht.

So begreifen wir jetzt erst deutlicher die Charakteristik, die Platon gleich anfangs von der Seele gegeben hat und die wir so faßten: das Wesen der Seele sei, sich einen Gesichtskreis vorzuhalten, einen Bezirk, in den hinein das Empfindbare sich erstreckt. Kein Mehr und keine Zugabe, sondern der *Verhalt*, von dem wir schon immer *umhalten* sind. Dieser *Umhalt* des Bezirks der Vernehmbarkeit *geschieht* im Erstreben. Nur das Erstrebnis, in dessen Bezirk allein je das irgend Erreichbare und Erreichte (Gehabte) möglich ist, nur das Erstrebnis ist es auch, was einen solchen vorzuhaltenden und umhaltenden Bezirk vor- und um-halten kann. Dieser Bezirk ist ausgefüllt, wird ausgemacht durch die jetzt gefundenen Bezüge des Seins. Die Weise, wie die Seele ihn sich vorhält, ist das Erstrebnis. Denn das Seinserstrebnis ist, qua Streben, noch im Von-sich-aus ein Weg-von-sich und Hin-zu . . . Als Er-streben aber verliert es sich nicht im Be-strebtten, als einem nur Angestrebten, sondern strebend nach . . . hält es das Bestrebte *in der Strebe* derart, daß sich das Streben vom Bestrebtten her zugleich auf sich, auf die strebende Seele selbst, zurückfindet.

Das Wahrnehmen also im Durchgang durch die einzelnen Organe ist nicht nur je durch diese auf *sein* Feld beschränkt, der Gesichtssinn auf Farbe, das Gehör auf Töne usw.; ein solcher beschränkter Sinn könnte auch innerhalb dieses Feldes nie ein einzelnes Wahrgenommenes empfinden, als dieses bestimmte gegebene Seiende vor sich haben, wenn nicht das Erstrebnis zugrundeläge. Denn solches Vor-sich-haben von etwas ist immer ein Erreichen, d. h. ein Innehalten aufgrund eines Erstrebens, wobei dieses nicht verschwindet, sondern in einer eigenen Weise sich erfüllt.

Die Seele als solche ist Seinserstrebnis, das sagt: der Mensch ist existierend immer schon, aus sich herausgetreten, beim Seienden, weil ausgerichtet auf den ihn umwaltenden Gesichtskreis des Seins. Das Seinserstrebnis aber ist zugleich die Weise, in der die Seele ursprünglich bei sich selbst ist. Denn sie selbst *ist* ursprünglich das Verhältnis zu . . . , das Verhältnis des

Erstrebens, das in sich auf sich zurückstrebt, und sie ist also bei sich, sofern sie in diesem Erstrebnis sich hält. Was es heißt: der Mensch ist *er selbst*, oder *ein Selbst*, kann nur von diesem Phänomen des Seinserstrebnisses her begriffen werden.

Damit ist der dritte Schritt vollendet. Er hat zum Ziel, das Verhältnis der Seele zum Sein positiv zu kennzeichnen.

D. Vierter Schritt:
Mensch-sein als geschichtliches in Einsatz
und Haltung (παιδεία)

§ 34. Die Verwurzelung der »abstrakten« Seinscharaktere
in der Einheit des leibhaften Daseins. Dessen
Unterschiedenheit von der selbst-losen Natur.
Über-sich-hinaus-sein in der ursprünglichen Sehnsucht

Erinnern wir uns, im Dienst welcher Aufgabe all diese Schritte erfolgen! Die schwebende Frage lautet: welches Organ ist im Spiel, wenn wir bezüglich beider, Farbe *und* Ton, d. h. bezüglich des einen *und* anderen Wahrgenommenen, etwas vernehmen? Die Beantwortung dieser Frage verlangt eine Untersuchung darüber, *was* da überhaupt vernehmen wird, wenn wir bezüglich *beider* wahrnehmen, und *wie* das Vernehmen des Vernommenen selbst sein muß. Der erste Schritt brachte den Aufweis dessen, was wir damals »Mehrbestand« nannten, was wir jetzt nicht mehr so nennen dürfen. Der zweite Schritt faßt diesen Mehrbestand ausdrücklicher und zeigt, wie dieses Vernehmen des Mehrbestandes geschieht: das Vernehmen kann nur durch die Seele selbst geschehen, und nur sie kann ein Verhältnis zum Sein aufnehmen. Der dritte Schritt zeigt, wie dieses Verhältnis zum Sein zu verstehen ist: als Seinserstrebnis. Aber bringt uns der Hinweis darauf nicht erst recht in Schwierigkeiten und Verwirrung? So müssen wir, wenn wir all das überblicken und uns nichts vormachen wollen, eingestehen,

daß diese Betrachtungen über das Sein und das Seinserstrebnis nichts weniger als durchsichtig und greifbar waren; im Gegenteil: befremdlich, nicht eindeutig faßbar, verwirrend und zudem »abstrakt«, wie der gewöhnliche Verstand solche Dinge bezeichnet.

So ist es und so bleibt es zunächst. Wir können nicht beanspruchen, daß uns in einigen wenigen Stunden handgreiflich klar und faßlich werde, was Jahrhunderte seitdem nicht mehr faßten und sich entgleiten lassen mußten. Ja vielleicht läßt sich das Verhandelte überhaupt seinem Wesen nach nie so fassen wie irgendwelche Sätze irgendeiner Wissenschaft oder Feststellungen alltäglicher Überlegungen. Vielleicht gehört eben mit zum Seinserstrebnis und seinem Verständnis ein eigentümliches Erfordernis, ohne das die ganze Betrachtung unvollständig bleibt.

So ist es nicht nur »vielleicht«, sondern gewiß. Trotz der vielseitigen Aufhellung des Wesens des Seinsverständnisses müssen wir im Auge behalten, daß wir es nicht gleichsam wie ein Ding zu fassen vermögen, sondern daß es unter eigentümlichen Bedingungen steht. Deshalb folgt ein *vierter* Schritt (186 b 11 – c 6). Sokrates nimmt das Wort zu seiner Frage, die zugleich Antwort ist, und Theätet sagt dazu nur ganz und gar ja.

Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθύς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται;

– Παντάπασι μὲν οὖν.

»Ist nicht Menschen sowohl als Tieren von Natur, und zwar sofort nachdem sie zur Welt gekommen sind, eigen, das wahrzunehmen, was alles im Durchgang durch den Leib hingenommen wird und als so Hingenommenes auf die Seele sich zu-

streckt? Stellt aber das, worauf [in Rücksicht auf jenes Hingenommene] gerechnet wird, nämlich dessen Sein und die Bewandnis, die es damit hat, sich nicht erst mit Mühe und erst mit der Zeit ein, indem [vom Menschen] vielerlei durchgemacht und dabei eine Haltung errungen wird, und zwar auch das nur bei jenen, denen eben dieses Erringen beschieden ist?

– Ganz und gar so ist es. «

Wir stoßen hier zunächst wieder auf die doppelte Charakteristik der Wahrnehmung, die wir schon seit dem Ergebnis des zweiten Schrittes kennen. Im Wahrgenommenen gibt es einmal solches, was den einzelnen *Sinnen* begegnet, zugleich eben dieses Begegnende, das *seiend* begegnet in der Mannigfaltigkeit seines Seins (aber hinsichtlos und begrifflos verstanden). Jetzt handelt es sich nicht mehr darum, überhaupt diesen Unterschied innerhalb des Wahrgenommenen auseinanderzulegen, ja auch nicht darum, die Zusammengehörigkeit beider zu beachten (in dem Sinne, daß das Seinsverständnis die Vorgabe für das in den Sinnen Gegebene darstellt), sondern jetzt steht etwas anderes in Frage: wie diese Zusammengehörigkeit in der ursprünglichen Einheit des Daseins des Menschen *verwurzelt* ist, wie beides in und mit diesem Dasein *da* ist und diese Einheit selbst eine eigentümlich *gespaltene* Seinsart des Menschen verlangt. In dieser Hinsicht wird scharf gegeneinander abgesetzt: was wir im Durchgang durch die Sinne vernehmen, ist φύσει da; daß dieses Vernommene seiend (in seinem Sein) begegnet, wird erst παιδεία, im Verlauf der *Geschichte* des Daseins (μόγισ καὶ ἐν χρόνῳ), entfaltet.

Φύσει, »von Natur«, das will sagen: ohne unser Zutun, zugleich aber wesenhaft auf dieses bezogen und schon in unser Verhalten eingebaut. Die αἴσθησις ist *von* Natur, aber nicht und nie *als* Natur da. Die αἴσθησις des Menschen ist vielmehr von Anfang an etwas anderes als Natur, wenngleich das Seinsverständnis, in das sie eingebaut ist, noch nicht erwacht und unbestimmt ist und zunächst unentfaltet bleibt. Das heißt

aber: es ist, in einer Unbestimmtheit, schon da. Diese Unbestimmtheit des Seinsverständnisses (beim neugeborenen Menschen) besagt nicht nichts, sondern ist etwas Positives, – was dem Tier zeitlebens abgeht, weil ihm überhaupt Seinsverständnis fehlt.

Wenn der Mensch hier mit dem Tier zusammen genannt wird, dann nur in der Hinsicht, daß beiden, Mensch und Tier, ohne ihr Zutun Wahrnehmbares sich zudrängt. Aber nichts ist darüber gesagt, als was und wie dabei das so Zudrängende und Andrängende sich in den Bezirk der Vernehmbarkeit hereinstreckt, in welcher Weise gar das Tier in einen solchen Umkreis festgebunden bleibt. Die αἴσθησις des Menschen ist von *Natur* im Durchgang durch Sinnesorgane und Leiblichkeit. Aber eben deshalb ist im Menschen die *Leiblichkeit* von Anfang an eine andere als bloße Natur: ursprünglich in das Seinserstrebnis eingespannt. Es ist nicht so, als wenn sie zunächst eine bloß tierische wäre und dann käme noch etwas dazu. Der Mensch kann nie ein Tier, d. h. nie Natur sein, sondern er existiert immer entweder *über* dem Tier, oder aber, wenn er (wie wir sagen) »tierisch« wird, ist er schon *unter* das Tier herabgesunken, weil er nämlich Mensch ist. Weil die Natur nicht die innere Erhöhung der *Existenz* hat, die zum Wesen des Mensch-seins gehört als *Über-sich-hinaus-sein*, deshalb kann auch keine Natur *fallen*.

Der Leib des Menschen ist weder seiner unmittelbaren Gegebenheitsweise nach noch hinsichtlich seiner Seinsart jemals bloße Natur. Er hängt vielmehr gleichsam zwischen seiner Höhe und seinem Abgrund, ist *Durchgang* vom einen zum anderen und offener Aufenthalt zu beiden, aber nie nur ein in sich Verschlossenes und dabei »sich« Verhülltes, Selbst-loses, als welches wir Natur begreifen müssen. Der Leib gehört in das Dasein des Menschen. Da-sein im Sinne der Existenz ist eine von Grund aus andere Seinsart als die der Natur. Der Leib wird erst aufgrund eines ganz bestimmten *Absehens* vom Leib als menschlichem Leib (nicht zwar zur Natur, aber) zu etwas

der Natur Entsprechendem (nie solche selbst, aber auch, wie sie, wirkend). Dieses Absehen von der Menschlichkeit des Leibes und das Nur-hinsehen auf ihn, als ob er Natur wäre (er ist es nie), ist seinerseits nur möglich aufgrund des Seinsverständnisses, d. h. wenn wir im voraus schon verstehen, was Natur heißt. Diese Abhebung der Natur als Natur bedarf selbst eines positiven Leitfadens, d. h. des Verstehens von Natur überhaupt. *Woher* verstehen wir das? Nie in subjektiver Erfahrung eigener Leiblichkeit (und zwar als einer empfundenen oder aufgrund von künstlich präparierten Empfindungsdaten unseres Leibes im Sinne der Psychologie), sondern unmittelbar (primär) aus der Erfahrung von Welt, zu der sich unser Dasein verhält, sofern es als In-der-Welt-sein existiert, *öffnet* sich Natur, nämlich als *Naturgewalt*, Tag und Nacht, Land und Meer, Fortpflanzung, Wachstum und Verfall, Winter und Sommer, Himmel und Erde. Und *als was* ist es erfahren? »Naturgewalt« zeigt sich erst als solche, wenn sie hereinragt in das, dessen der Mensch selbst mächtig ist, als jenes Ganze nämlich, dessen der Mensch letztlich *nicht* mächtig ist und dem er doch verhaftet bleibt und davon er *getragen* ist; was übermächtig ist und als solches den Menschen in sein Wesen, d. h. in sein Seinserstreben notwendig je so oder so *stimmt*. In der Gestimmtheit ist Natur ursprünglich da. Sobald der Mensch (d. h. indem er *leiblich*) existiert, ist er durch den Leib von Empfindbarem und Empfundem umdrängt; was eben zugleich sagt, daß er *leiblich als* Natur im Ganzen der Natur, obzwar in *seiner* Weise, *mitschwingt*. Die Übermacht der Natur in einem mehrfältigen Sinne und damit diese selbst offenbart sich erst, wenn der Mensch seine eigene Macht versucht und in ihr scheitert. Die Enge und Unbeholfenheit und Ohnmacht der nächsten, aber doch offenen Umwelt des Menschen ist der ursprüngliche Schauplatz des Erscheinens der Weite, Weitheit, Übermacht und Verschlossenheit der Natur; diese nicht ohne jene und umgekehrt. Natur als solche ist nur so alt wie das Werkzeug und Handwerk des Menschen, nicht älter. Natur als solche *waltet*

nur, wo *Sein* verstanden ist; Sein aber ist verstanden im Seins-erstrebis oder, wie die Griechen sagen, im ἔρως. Zu diesem gehört, was wir die ursprüngliche Gestimmtheit des Daseins nennen. Grundstimmungen wie Heiterkeit und Frohlocken, Angst und Grauen sind ursprüngliche, ja *die* ursprünglichen Weisen, in denen die waltende Natur den Menschen »bestimmt«, d. h. seine ursprüngliche Gestimmtheit je so und so stimmt. Als solches Stimmendes bekundet sie sich ursprünglich.

Die Leiblichkeit des Menschen aber *ist* nicht Natur, auch dann nicht, wenn sie den Menschen quält, ohnmächtig und *haltlos* macht. Auch dann noch ist die Haltlosigkeit des *Existierenden* als solchen das, was im Dasein des Menschen, seiner Seinsart nach, das Leibsein *umgreift* und, wenngleich ohnmächtig, *bestimmt*; d. h. das Seinserstrebis ist für das *ganze* Dasein des Menschen der Grund seines Wesens.

Was hier über das Seinserstrebis und seine ἀναλογίσματα gesagt wird, gibt uns zugleich die Anweisung für das erste Verständnis des menschlichen *Daseins*. Aber dieses Verstehen des Seins geschieht nicht von Natur, ohne unser Zutun, sondern es verlangt den *Einsatz* des eigensten Selbst des Menschen, und dieser Einsatz ist, sagt Platon, wenn je, nur »mit Mühe« und »mit der Zeit« zu erringen. Der Einsatz des eigenen Selbst muß dieses inmitten des Vielfältigen bringen, in dem sich das πρᾶττον des Menschen durchzusetzen hat. Erst in der Auseinandersetzung mit dem Seienden erwächst dem Menschen die Gliederung und Erhellung, Entfaltung und zugleich Erfüllung dessen, was das Seiende ist und ihm sein kann. Nur dabei wächst er in die *Haltung* hinein, in der alles Verhalten zu Seiendem, d. h. Existieren, gehalten wird und, auf sich selbst gestellt, eigentlich *ist*. Aber dieser Einsatz des eigenen Wesens und die daraus entspringende Haltung sind gar nicht jedem beliebigen Menschen ohne weiteres beschieden und nicht jedem in gleicher Weise. Jede Existenz hat, das wußten die Griechen wie niemand vor und niemand nach ihnen, ihr Gesetz und ihren Rang. Alle Gleichmacherei ist im Grunde *Verarmung* des

Daseins, – nicht an diesen oder jenen Besitztümern und Gütern, sondern am Sein überhaupt. Aber jedesmal *geschieht* diese Geschichte, in der der Mensch als Existierender sich zu seinem Selbst holt (nicht zu seinem kleinen »Ich«), nur aufgrund des Seinserstrebisses; dies ist selbst mit da im Einsatz des Erstrebens. Seinserstrebnis also kommt im Menschen nicht vor wie irgendein beliebiger Zustand, wir finden es nie vor als Ding oder seelische Eigenschaft, als einen vorhandenen Vorgang, wir können uns nie damit beschäftigen wie mit einem wissenschaftlich faßbaren Gegenstand, sondern das eigene Wesen des Seinserstrebisses erfordert es, daß es nur sein kann im und als Erstreben selbst.

Weil wir das übersehen bzw. vergessen, geraten wir in Gefahr, das Seinserstrebnis wie etwas Vorliegendes irgendwo zu suchen, darüber zu reden und in diesem Sinne von ihm einen Begriff zu gewinnen. Diese Gefahr umgibt uns aber ständig, weil das Dasein ständig darauf verfällt, das eigentliche Haben von etwas darin zu sehen, daß das Gehabte ein Besitz ist in *dem* Sinne von Besitzen, den wir erläutern haben. Weil der Mensch nur mit Mühe und nur selten versteht, daß die eigentliche Weise des Habens für ihn das Erstrebnis ist, daß nur das eigentlich *da* ist, was für ihn in der ursprünglichsten *Sehnsucht* (wie wir sagen) gehalten wird, deshalb gelingt der ursprüngliche Einsatz und die echte Haltung des vollen Seinserstrebisses selten. Das wiederum ist der Grund, weshalb wir das, was mit diesem Wort angezeigt ist, so schwer fassen; nicht weil es schwierig, in sich verwickelt wäre und besondere Kenntnisse und Kunstgriffe voraussetzte, sondern weil es selten *wirklich* und das heißt in seiner eigenen, einfachen, unmittelbaren Helle *geschieht*. Deshalb bleibt der Mensch diesem Wesensgrund seiner Existenz fremd. Wer das Seinserstrebnis *verstehen*, also wissen will, was es ist, der muß zugleich immer wissen, wie allein es *sein* kann; d. h. er muß sich *auf* sein eigenes Selbst verstehen.

§ 35. Ungenügen der ersten Antwort des Theätet.
 Wahrnehmung immer schon mehr als Wahrnehmung.
 Erweiterte Erfahrung der αἴσθησις als der Bedingung
 der Möglichkeit von Unverborgenheit

Erst mit diesem merkwürdigen Ergebnis, d. h. mit dem Hinweis auf die παιδεία, ist die in vier Schritte gegliederte Voruntersuchung abgeschlossen. Das Ergebnis ist merkwürdig, weil es uns nicht eine Kenntnis von etwas gibt, sondern uns die Unumgänglichkeit des Einsatzes unseres eigenen Selbst aufgibt.

Die schwebende Frage ist nunmehr beantwortet. Sie lautete: durch welches Organ vernimmt die Seele etwas, wenn sie über beides, Farbe *und* Ton, etwas vernimmt?

1. Was vernimmt sie da? Seiendes.
2. Zu diesem kann die Seele nur durch sich selbst ein Verhältnis haben.
3. Dieses Verhältnis ist das Seinserstrebnis.
4. Dieses aber geschieht nur in Einsatz und Haltung (παιδεία) des eigenen Selbst des Menschen, je nach Rang und Gesetz seiner Existenz.

Die Untersuchung, die all das in seinem strengen inneren Zusammenhang herausstellen mußte, steht aber ihrerseits zunächst ganz im Dienste der Frage, was die αἴσθησις sei. Diese Frage bestimmte sich uns näher dahin: was macht in der Beziehung des Wahrnehmens zum Wahrgenommenen das *Verhältnis* zu dem darin begehrenden Seienden aus? Zu dieser Frage mußte es kommen, weil die αἴσθησις als das angesetzt wurde, was das *Wesen des Wissens* darstelle. Wissen aber ist Besitz von *Wahrheit*, d. h. Unverborgenheit von Seiendem; in solchem Besitzen von Wahrheit liegt danach ein Verhältnis zum Seienden. Nur wo dieses ist, da ist die Möglichkeit von Unverborgenheit und damit des Besitzes von Wahrheit, d. h. Wissen. Wissen ist nur, wo ein Verhältnis zu Seiendem.

Wenn wir uns diese eindeutige Verkettung der Fragen ganz klar auseinanderlegen und dabei nun das Ergebnis der durchgesprochenen Untersuchung im Auge behalten, dann sehen wir ohne weiteres: die Frage, ob die αἰσθησις das Wesen des Wissens ausmache, d. h. überhaupt ausmachen *könne*, ist jetzt entschieden, und zwar in einem *verneinenden* Sinne: daß αἰσθησις *nicht* Wissen ist; zugleich, *was* sie ist. Die anfängliche Undeutlichkeit des Begriffs (Vernehen des Seienden) ist jetzt geschwunden: sie ist im engeren, eigentlichen Sinne das, was den *Sinnen* gegeben ist, in weiterem Sinne nun aber dieses zugleich als ein *Seiendes*. Nur der weitere und von Theätet auch gemeinte Begriff von »Wahrnehmung« geht also immer auch auf das Seiende.

Jetzt kann gesagt werden, *was* im Wesen des Wahrnehmens das Wahre ausmacht und was zum Wahrsein eines Vernehmens gehört. So wird nun (186 c 7 – 187 a) in einer äußerst knappen Folge von Schlag auf Schlag sich folgenden Fragen und Antworten die Entscheidung über die These des Theätet gewonnen. Wir wissen durch die Auseinanderlegung des Wesens der Wahrheit an Hand der Interpretation des Höhlengleichnisses: wenn das Unverborgene *unverborgener* wird (ἀληθέστερον), dann ist auch das Seiende (ὄν) *seiender* geworden (μᾶλλον ὄν). Dieses gehört mit jenem zusammen und ist nicht etwa erst eine Folge, sondern damit überhaupt etwas in irgendeinem Grade soll unverborgen sein können, muß es sich schon zuvor als Seiendes geben. Unverborgenheit ist in sich Unverborgenheit von Seiendem; ja wir sahen, daß das Wort »Unverborgenheit« bei den Griechen sogar meist nichts anderes meint als das Seiende selbst in seiner Unverborgenheit. Mit Rücksicht auf diesen für die Griechen und besonders für Platon im Wesen der ἀλήθεια gelegenen Bezug zum Seienden fragt Sokrates jetzt den Theätet (186 c 7):

Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας;

– Ἀδύνατον.

»Ist nun aber einer imstande, auf etwas in seiner Unverborgenheit zu treffen, der nicht auch schon auf das Seiende als solches [auf ein *Sein* eben jenes Etwas] gestoßen ist?

– Unmöglich.«

Wir haben hier ἀληθείας τυχεῖν und zugleich, bzw. davor, οὐσίας τυχεῖν. Auf das Seiende zu stoßen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, auf Unverborgenheit zu stoßen. Schleiermacher hat den Satz völlig mißverstanden. Er übersetzt: »Kann nun wohl dasjenige das wahre Wesen von etwas erreichen, was nicht einmal sein Dasein erreicht?«¹ Schleiermacher setzt hier ἀλήθεια und οὐσία einander entgegen im Sinne der späteren Schulunterscheidung von essentia und existentia, Wesen und Dasein. Das hat hier gar keinen Sinn, sondern Unverborgenheit (in jedem Sinne) und Seiendes (und somit in seinem Was oder Wie).

(186 c 9–e 12:)

Sokrates: Οὐ δὲ ἀληθείας τις ἀτυχήσει, ποτὲ τούτου ἐπιστήμων ἔσται;

Theätet: Καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκρατες;

– Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.

– Φαίνεται.

– ἼΗ οὖν ταῦτόν ἐκεῖνό τε καὶ τοῦτο καλεῖς, τοσαύτας διαφορὰς ἔχοντε;

– Οὐκ οὐκ δὴ δίκαιόν γε.

– Τί οὖν δὴ ἐκεῖνῳ ἀποδίδως ὄνομα, τῷ ὀρᾶν, ἀκούειν, ὁσφραίνεσθαι, ψύχεσθαι, θερμαίνεσθαι;

– Αἰσθάνεσθαι ἔγωγε· τί γὰρ ἄλλο;

– Σύμπαν ἄρ' αὐτὸ καλεῖς αἰσθησιν;

– Ἀνάγκη.

– ἼΩι γε, φαιμέν, οὐ μέτεστιν ἀληθείας ἄψασθαι· οὐδὲ γὰρ οὐσίας.

¹ WW (Schleiermacher) II, 1 (31856), S. 187. Vgl. Reclam S. 100. Rowohl S. 153: »Kann man nun wohl die Wahrheit von etwas erreichen, wovon man nicht einmal das Sein erreicht?« (Hg.).

- Οὐ γὰρ οὖν.
- Οὐδ' ἄρ' ἐπιστήμης.
- Οὐ γάρ.
- Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτέ, ὦ Θεαίτητε, αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταυτόν.
- Οὐ φαίνεται, ὦ Σώκρατες, καὶ μάλιστα γε νῦν καταφανέστατον γέγονεν ἄλλο ὄν αἰσθήσεως ἐπιστήμη.

Ich gebe nun einfach die Übersetzung, die nach allen vorausgegangenen Erläuterungen für sich selbst spricht:

»Wovon aber einer die Unverborgenheit nicht erlangt, kann er mit Bezug darauf je ein Wissender sein?

– Wieso auch, Sokrates?

– In dem eindrucksmäßig Begegnenden [ἐν τοῖς παθήμασιν] also liegt kein Wissen, wohl aber in dem, was bezüglich jenes [Begegnenden] gesammelt dargestellt wird [ἐν συλλογισμῶ]. Des Seins nämlich und so auch der Unverborgenheit habhaft zu werden ist hier, wie es scheint, möglich, dort aber [bei den bloßen παθήματα] unmöglich.

– So zeigt es sich.

– Benennst du nun jenes sowohl [die παθήματα] wie dieses [συλλογισμός] in derselben Weise, wo beides doch so große Unterschiede an sich hat?

– Keineswegs wäre das wohl eine wesensgerechte Benennung.

– Welchen Namen willst du nun also jenem zuweisen: dem Sehen, Hören, Riechen, Frieren und Warm-haben?

– Αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι nenne ich es, Wahrnehmen; was denn anderes?

– Insgesamt also nennst du das Wahrnehmen?

– Notwendig.

– Der aber [der Wahrnehmung] ist nach dem, was wir sagten, nicht gegeben, der Unverborgenheit habhaft zu werden; dann ja auch nicht des Seins?

- Nein.
- Also auch nicht des Wissens?
- Nein.
- Nicht also wäre dann jemals, Theätet, Wahrnehmung und Wissen dasselbe?
- Niemals, so zeigt es sich, Sokrates. Und am meisten ist jetzt augenfällig geworden die Wahrnehmung darin, daß sie etwas anderes ist als Wissen [ἄλλο ὄν αἰσθήσεως ἐπιστήμη]. «

Die αἴσθησις, wenn wir darunter das Empfinden durch die Sinne verstehen, ist kein Wissen, sie hat demnach keine ἀλήθεια, kein ἀληθές. Damit ist die erste versuchte Antwort auf die Leitfrage des Gespräches, wie das Wesen des Sich-auskennens zu bestimmen sei (nämlich als Wahrnehmung), zurückgewiesen. Im Wahrnehmen (im Sinne des Sehens von Farben, Hören von Tönen) liegt kein Verhältnis zu *Seiendem*, also nicht einmal die *Möglichkeit* für Unverborgenheit. Gleichwohl bleibt das, was Theätet von Anfang an mit dem Wort αἴσθησις meinte, im Blick, – ja dies wird als dasjenige festgehalten, dem die folgende Befragung gilt: das unmittelbare Vor-sich-haben des Seienden. Sofern aber Seiendes vernommen *wird*, ist die αἴσθησις schon im voraus etwas *anderes*, und das ist sie im Grunde, und natürlicherweise beim Menschen, immer schon. Wahrnehmung ist immer schon *mehr* als Wahrnehmen. Deshalb ist »Wahrnehmung« *zweideutig* in Hinsicht dessen, was *vernommen* wird; im natürlichen Verständnis ein Doppeltes: erstens Vernehmen von Seiendem, zweitens Sehen von Farbe, Hören von Ton und dergleichen.

Diese These Platons ist überraschend, wenn wir sogleich an Aristoteles denken, der genau das Gegenteil sagt, und zwar mit Bezug gerade auf das, was die Sinne geben. Es ist die Grundthese des Aristoteles (in »De anima« III, 427 b 12): αἴσθησις τῶν ἰδίων αἰεὶ ἀληθής. Farbe, Ton und dergleichen bezeichnet er als die ἴδια, das, was jedem Sinn eigen ist, was nur er vernimmt. »Das Vernehmen von dem, was je ein Sinn zu geben vermag,

ist immer wahr. « Platon aber sagt: die αἴσθησις hat überhaupt keine Wahrheit. Wie vielleicht gleichwohl diese beiden Thesen *zueinander* gehören, doch dabei ein Unterschied in der Auffassung des Wesens der ἀλήθεια sich geltend macht, kann ich hier nicht erörtern. Die Gegenthese des Aristoteles sei jetzt nur erwähnt, um anzudeuten, daß der Weg, den Platon in unserem Dialog einschlägt, nicht der schlechthin einzige ist, – aber in der späteren Auswirkung der auf ihm erreichten Ergebnisse so weittragend, daß auch Aristoteles den dadurch gegebenen Fortgang des Problems nicht mehr zurückzudrehen vermochte.

Das Platonische Ergebnis: αἴσθησις καὶ ἐπιστήμη οὐ ταῦτόν (sind nicht dasselbe) braucht nicht notwendig zu besagen, die αἴσθησις habe überhaupt im Wissen keine Stelle und Rolle, sondern kann im Gegenteil die Möglichkeit offenlassen, daß αἴσθησις zwar, und sogar notwendig, zum Wissen gehört, aber es nicht von sich aus und auch nicht in erster Linie ausmacht. Es wäre verlockend und lehrreich, zu verfolgen, wie nach einem großen Zwischenraum in der Geschichte der Philosophie Kant in den grundlegenden Abschnitten seines Hauptwerkes, der »Kritik der reinen Vernunft«, auf eben dieses Problem stößt, – freilich in einer ganz anderen, durch die ganze dazwischenliegende Tradition bestimmten Form, die schon die abendländische Philosophie in sich trägt und die daher nicht mit Platon gleichgesetzt werden darf. Ein Eingehen darauf muß ich mir versagen. (Es sei verwiesen auf »Kant und das Problem der Metaphysik«.) Was uns hier angeht, liegt in anderer Richtung.

VIERTES KAPITEL

Anbahnung einer Erörterung der zweiten Antwort
des Theätet: ἐπιστήμη ἰστί ἀληθείας δόξα. Mehrdeutigkeit
von δόξα

§ 36. *Das Entspringen der zweiten Antwort aus der in den
bisherigen Erörterungen (Entbergsamkeit und Seinserstrebnis)
übergangenen Frage nach der Unwahrheit*

Für uns ist wichtig, daß die Frage nach der αἴσθησις (und damit die Frage nach dem Wissen) eng verbunden ist mit der Frage nach dem Sein und dem Verhältnis zum Seienden. Wir konnten ständig verfolgen, daß und wie der Grund für die Behandlung und Entscheidung der Leitfrage (ob das Wesen des Wissens in der Wahrnehmung bestehe) in dem Wesensbezug von Unverborgenheit und Sein gelegen ist. Nun ergab die Auslegung des Höhlengleichnisses die Einsicht: Wahrheit qua Unverborgenheit kommt nicht irgendwo als etwas an sich Bestehendes vor, sondern *ist* nur, was ihr Wesen fordert, als Geschehnis, und zwar Grundgeschehnis, im Menschen als einem Existierenden. Wir nannten das, was da im Menschen als ursprüngliches Unverborgenheit-entspringen-lassen geschieht, die *Entbergsamkeit*. Bei der Auslegung des »Theätet« aber stießen wir gleichfalls auf etwas, was im Grunde des Daseins des Menschen geschehen muß. Wir nannten es das *Seinserstrebnis*. Wir sind so von zwei ganz verschiedenen Ansatzstellen und Fragebezirken her jedesmal auf ein Grundgeschehen im Dasein des Menschen gestoßen: Entbergsamkeit und Seinserstrebnis. Jedesmal ergab sich auch: worauf wir da stießen, sind keine Vorkommnisse im Menschen, die einfach nur ablaufen und die der Mensch feststellen kann oder nicht, sondern beides ist solches, was das eigene Wesen des Menschen selbst in

Anspruch nimmt: was nur je so geschieht, wie es vom Menschen ergriffen und zum Gesetz gemacht ist, wie der Mensch sich selbst im Wesen seines eigenen Selbst hält, d. h. sich einsetzend Haltung im Dasein nimmt. Daher wurde nicht zufällig in *beiden* Untersuchungen Platons an entscheidender Stelle (beim Höhlengleichnis im ersten Satz, hier im »Theätet« beim Abschluß) von der *παίδεια* gehandelt, dem Verhältnis des Menschen, das er von sich aus aufgrund eigener Haltung zum Seienden und damit zum Wahren aufnimmt.

Wir entnehmen daraus das eine: daß die Frage nach dem Sein sowohl wie die Frage nach der Wahrheit (Unverborgenheit), und das heißt: zugleich die Frage nach der inneren Einheit des Geschehens von Seinserstrebnis *und* Entbergsamkeit, eine ganz bestimmt gerichtete und den Menschen in ganz bestimmter Weise in Anspruch nehmende Frage nach dem Menschen selbst ist; eine Frage nach dem Menschen, durch die er nicht etwa auf sein kleines Ich und dessen Zufälligkeiten, Kümmerlichkeiten und Nöte festgebunden wird, sondern bei der sich die Weite und Ursprünglichkeit seines Wesensgrundes, d. h. seines Daseins, auftut zum Verhältnis zum Seienden im Ganzen und wir etwas ahnen von der Unheimlichkeit dieses Seienden: *πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει*¹.

Was ist es, was da geschieht als Seinserstrebnis? Ist dieses Erstrebniß zugleich in sich die Macht, die ein Entbergen sein muß und daher entbergsam? Wir können diese Frage nur *stellen*, weil wir wissen, wie wenig uns erst das Wesen der Wahrheit oder gar das Wesen des Seins nahe ist, – wie wenig, solange wir nichts verstehen von der *Un*-wahrheit und gar dem *Un*-seienden.

Aber wo bleibt denn eben diese Frage nach dem Wesen der Unwahrheit? So werden wir schon längst ungeduldig gefragt haben, gesetzt, daß wir den ganzen Zusammenhang der Vorlesung über den einzelnen Betrachtungen nicht inzwischen aus dem Blick verloren. Um in diese Frage nach dem Wesen der

¹ Vgl. oben S. 198; Vers 332 f.

Unwahrheit und ihre einzige bisherige Lösung bei Platon hinzukommen, haben wir doch gerade diesen Dialog »Theätet« zum Thema der Auslegung gemacht!

Die Frage nach der Unwahrheit kam nicht vor bei der Erörterung der ersten Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Wissens. Dagegen taucht sie auf in der Erörterung der *zweiten* Antwort, die nun im »Theätet« gegeben wird. Also dann, wenn wir ohnedies nicht das *ganze* Gespräch von Anfang bis Ende durchgehen, sondern mitten heraus irgendwo ansetzen, – hätten wir uns die vorstehende Untersuchung über die αἰσθησις nicht sparen können? So sieht es aus, zumal wenn wir noch für den Augenblick zugeben, diese Regel, man solle und könne sich dieses und jenes »sparen«, hätte beim Philosophieren überhaupt einen Sinn und ein Recht. Warum haben wir nicht gleich bei der zweiten Antwort eingesetzt? Das hat seine wesentlichen Gründe, die uns einleuchten werden, wenn wir den Charakter der zweiten Antwort auf die Frage, was das Wissen sei, etwas näher kennengelernt haben.

Wir sind noch nicht am Ziel. Wir wollten nachsehen, wie Platon das Problem der Unwahrheit erörtert und ansetzt. Zunächst ganz allgemein gesprochen: wir haben nicht gleich bei der zweiten Antwort eingesetzt aus dem einfachen Grunde, weil wir dann von dem ganzen folgenden Stück nichts verstehen könnten, ja nicht einmal verstehen könnten, *warum* nun als zweite Antwort auf die Leitfrage eben die erfolgt, die gegeben wird. Aber, könnte man fragen, ist das notwendig zu wissen? Allerdings, – denn im Rahmen dieser so bestimmten zweiten Antwort und ihrer Erörterung *taucht* das Problem der Unwahrheit *auf*, und es ist gerade entscheidend, daß wir sehen, welcher Art der *Fragezusammenhang* ist, in dem dies Problem gestellt ist. Es handelt sich nicht darum, zu sehen, wie Platon Unwahrheit *definiert* (er definiert sie gar nicht), sondern wie zum erstenmal in der Philosophie hier dieses Problem *angesetzt* wird. Denn nur wenn das klar ist, haben wir eine gewisse Sicherheit, auf den Grund und Boden zu stoßen, der hier dem

Wesen der Unwahrheit zugewiesen wird. Ja es ist die alleinige Absicht, nur erst einmal ein Verständnis dafür zu wecken, wo die *Frage* nach dem Wesen der Unwahrheit überhaupt *steht*, d. h. im Umkreis *welcher* Fragen die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit von Platon *gestellt* und wie damit ein entscheidender Schritt zum *Problem* getan wird, – aber auch ein Schritt, der in sich zugleich die Gelegenheit mitbringt, daß die Frage alsbald vom Wege abkommt und zu einer Harmlosigkeit herabsinkt, einer leicht unangenehmen Nebensächlichkeit, und die Unwahrheit als vielleicht mit Recht unbeliebtes Gegenteil der Wahrheit als eines Charakters der Aussage gilt.

Die zweite Antwort auf die Leitfrage folgt eben gar nicht so ohne weiteres und zufällig und beliebig auf die erste, so wenig wie die erste zufällig auftauchte; von dieser sagten wir: sie entspringt nicht aus einem oberflächlichen Einfall des Theätet, nicht irgendeiner Laune, sondern der ganz natürlichen Erfahrung. Es gilt daher vor allem deutlich zu machen, wie die zweite Antwort durch die Beantwortung der ersten hervorgetrieben und herausgefordert und aus ihr entfaltet wird innerhalb des *Rahmens*, in dem diese Aussage überhaupt von den Griechen verstanden wird. Schon daraus wird deutlich, daß die Zurückweisung der ersten Antwort, obzwar negativ in ihrem bloßen Ergebnis, *positive* Bedeutung bekommt für die weitere Entfaltung des Problems, ganz abgesehen von der Wichtigkeit der Untersuchung über das Verhältnis zum Sein, die schon *in sich* steht, wie immer die Frage nach der ἐπιστήμη ausfallen mag.

Sokrates weist selbst darauf hin (187 a 3 ff.), daß das Ergebnis der Untersuchung nicht rein negativ sei. Die Erörterung sei doch so weit vorwärts gedrungen, daß jetzt ein ganzes Gebiet ausgeschaltet bleibe, in das hinein *nicht* gefragt werden dürfe, wenn die Frage nach dem Wesen des Wissens gestellt werde. Wir sehen: Sokrates wendet die Bedeutung des Ergebnisses ins Methodische, und diese wächst, wenn wir bedenken, wie gerade die αἰσθησις selbst es nahelegte und ständig nahelegt, sie als Wesen des Wissens in Anspruch zu nehmen, sofern ja eben

die »αἴσθησις«, ungeklärt verstanden, uns das Seiende selbst in seiner Anwesenheit darbietet. Doch was dieses Angebot des Seienden und seiner Anwesenheit ermöglicht, ist eben nicht die αἴσθησις im Sinne der Hinnahme der Gabe der Sinne, sondern die αἴσθησις nur, sofern sie im voraus schon vom Seins-erstrebnis getragen und erhellt wird. Αἴσθησις und ἐπιστήμη sind *nicht* dasselbe, wenn αἴσθησις Empfindung ist; gleichwohl gibt die Bestimmung des Wissens als αἴσθησις einen wesentlichen Fingerzeig, wenn αἴσθησις verstanden wird als *Vernehmen* des Seienden, – ja dann ist gerade der Boden gewonnen, von dem aus die Frage nach dem Wesen des Wissens erneut gestellt werden kann (Bezug zum Sein). Und *das* ist die nächste Absicht, d. h. zu fragen, wie die Seele sich verhält, wenn sie selbst von sich aus um das sich bemüht (πραγματεύεται, 187 a 5), was wir das Seiende nennen. Nur wo dieses Verhältnis zum Sein besteht, da ist eine ursprüngliche Möglichkeit der Anwesenheit von Seiendem und damit Unverborgenheit von Seiendem, somit Wahrheit, und kann überhaupt von Besitz von Wahrheit, d. h. Wissen, gesprochen werden. Also ergibt sich als methodischer Leitfaden für alles Künftige: was Wissen sei, also das Wesen des Wissens und seine innere Möglichkeit, muß von vornherein in dem Felde gesucht werden, wo das Seinsverhältnis als solches geschieht; oder kurz gesagt: *die Frage nach dem Wesen des Wissens und seiner Wahrheit ist eine Frage nach dem Wesen des Seins*, – nicht etwa umgekehrt folgt die Frage nach dem Wesen des Seins der nach dem Wesen der Wahrheit oder gar des Denkens *nach*. Wohl aber kann, ja muß diese, weil Wahrheit mit Sein eigentümlich verheftet ist, den *Durchgang* zu jener darstellen.

Daher sagt nun Sokrates/Platon außerordentlich vorsichtig: das Wesen des Wissens ist nicht zu suchen in dem, was *wir* αἴσθησις *nennen*, sondern in dem eigenständigen Verhalten der Seele zum Seienden, das wir meinen, wenn wir die Seele im Auge haben, sofern sie αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύεται περὶ τὰ ὄντα (187 a 5), »selbst für sich selbst von sich aus im Umkreis des

Seienden sich umtut«. Nur da kann überhaupt nach dem Ergebnis des Bisherigen die Möglichkeit von Wahrheit und Wissen sein. Sokrates hütet sich aber, dieses Verhalten der Seele durch irgendeine feste Bezeichnung schon festzulegen, sondern gibt nur eine sachliche Richtlinie für die Frage; denn alle Namen erhalten erst durch die Untersuchung ihre sachgegründete Bedeutung (vgl. αἰσθησις). Die Frage ist eben nun, welches menschliche Verhalten diesen Charakter des πραγματεῦσθαι des Seienden zeigt, des Sich-umtuns im Seienden im Verhältnis zu diesem, so zwar, daß eben dieses Verhalten das ermöglicht, was wir Besitz von Wahrheit, d. h. Unverborgenheit von Seiendem nennen. Denn daß die Unverborgenheit von Seiendem zum Wissen gehört, steht außer Frage. Sokrates gibt nur die allgemeine Anweisung, in welcher Richtung das für das Wissen wesentliche Verhalten gesucht werden muß, und überläßt es dem Theätet, ein solches Verhalten anzuführen, das dieser Anweisung genügt.

§ 37. *Doppelsinn der δόξα (Ansicht): Anblick und Meinung*

Jetzt ist die Richtung des Fragens festgemacht auf die Bestimmung des Bezugs zum Seienden. Wie soll dieser bestimmt werden? Theätet antwortet (187 a 7):

Ἄλλὰ μὴν τοῦτό γε καλεῖται, ὃ Σώκρατες, ὡς ἐγὼμαι, δοξάζειν.

»Dieses Verhalten der Seele, das du da im Auge hast als dasjenige, worin das Wissen [Besitz von Wahrheit] ist, nennt man, wie ich glaube, δοξάζειν.«

Sokrates stimmt zu und fordert den Theätet zugleich auf, alles Bisherige, d. h. die ganze Untersuchung über die αἰσθησις, nun gleich wegzuwischen und auszulöschen, jetzt davon keinen Gebrauch mehr zu machen. Theätet soll jetzt nicht mit Hilfe des Früheren *argumentieren*, große Reden und scharfsinnige Beweise führen und darauf neue, weitläufige Theorien bauen;

nicht als ob es erledigt, zurückgewiesen wäre, sondern damit er die Augen ganz frei und offen hat für das jetzt genannte Feld der *Phänomene*, – darauf achten, εἴ τι μᾶλλον καθορᾶς (187 b 1), ob er jetzt irgendwie *mehr* in den Blick bekomme vom Wesen der ἐπιστήμη.

Die Untersuchung beginnt neu, als ob nichts geschehen wäre, und trotzdem bleibt das bisher Erreichte in eigentümlicher Weise im *Hintergrund*.

Nach der zweiten Antwort liegt das Wesen des Wissens in dem Feld und Verhalten der Seele, das genannt wird δοξάζειν. Man übersetzt dieses Verbum mit »meinen« und das zugehörige Hauptwort δόξα, das im Folgenden auch gleich genannt wird, mit »Meinung«. Diese Übersetzung trifft die griechische Bedeutung des Wortes nur halb, und diese Halbheit ist, wie überall und hier ganz besonders, verhängnisvoller als eine gänzliche Verfehlung. Mit dieser Übersetzung, die in gewissen Fällen, aber auch da nur bedingt, paßt, wird gerade die Grundbedeutung des griechischen Wortes verhüllt. Verdeckt bleibt die Sache, die die Griechen im Auge haben, und es ist daher kein Wunder, daß diese ebenso treffende wie nicht treffende Übersetzung des Wortes auch das Verständnis der Probleme hintanhaltend mußte, die sich dahinter verbergen. Diese Probleme aber müssen herausgestellt sein, wenn man begreifen will, wie durch die Art und Weise, in der Platon und Aristoteles die δόξα behandeln, die *Frage* nach dem Wesen der Wahrheit und damit die Frage nach dem Wesen des Seins künftig in eine ganz bestimmte Bahn gedrängt wurde, aus der sie nicht mehr herausgekommen ist. Für uns, die wir seit langem in dieser Bahn gehen – besser: auf ihr uns schon längst zur Ruhe gesetzt haben –, sieht es so aus, als sei das, wozu sie führte, selbstverständlich, als hätte nie die Möglichkeit bestanden, anders zu fragen. Die Fehlübersetzung ist aber wiederum damit zu entschuldigen, daß erstens das Wort auch und gerade für die Griechen zweideutig ist, zweitens daß, wie gesagt, »Meinung« in einer gewissen Hinsicht die Bedeutung des Wortes trifft und

daß wir drittens im Deutschen scheinbar eben kein Wort haben, worin zugleich die Zweideutigkeit aufbewahrt und das überdies schon so in seiner Bedeutung geprägt und festgelegt wäre, daß es sich mit δόξα deckt und die Bedeutung *ganz* wiedergibt. Wir lassen δόξα und δοξάζειν zunächst unübersetzt, nachdem wir nur allgemein die Richtung angedeutet haben, in der die Bedeutung liegt.

Auch jetzt sei, wie bei ἀλήθεια, ψεῦδος, λανθάνω, ἐπιστήμη, ein kurzer Hinweis auf die konkrete Bedeutung dieser Worte δόξα und δοξάζειν gegeben. Es liegt mir aber daran, Ihnen zuvor noch aus dem sachlichen Zusammenhang des bisher verfolgten Gespräches heraus zu zeigen, warum Theätet jetzt gerade auf *diese* Antwort, als zweite, verfällt: das Wesen der ἐπιστήμη müsse dann im Felde der δόξα liegen.

Sokrates gibt die *Anweisung*, in welchem Felde das Wesen des Wissens zu suchen sei, und zwar aufgrund der vorangegangenen positiven Untersuchung, die bei der Erörterung der ersten Antwort angestellt wurde. Das Wesen des Wissens kann nur dort beheimatet sein, wo die Seele selbst sich im Umkreis des Seienden umtut, – kurz: im Felde des Seinsverhältnisses der Seele zum Seienden (Seinserstrebnis), im Felde der Möglichkeit eines Besitzes von Unverborgenheit des Seienden. Genau besehen liegt in der Anweisung des Sokrates eine *doppelte* Forderung: das Wesen des Wissens ist bestimmt erstens durch solches, was den Charakter des *Verhältnisses zum* Seienden hat, zweitens aber auch durch solches, was eben dieses Seiende in seiner Anwesenheit und Offenbarkeit gibt und bereitstellt, – mithin so, daß dieses Seiende sich dabei *von ihm selbst her* zeigt bzw. zeigen kann. Dergleichen vermag die αἴσθησις zwar nicht, aber durch die Erörterung der ersten Antwort ist keineswegs bestritten, daß die αἴσθησις dafür überhaupt in Betracht kommt, ja daß für Unverborgenheit von Seiendem so etwas wie ein Offenbar-werden und Sich-zeigen des Seienden wesentlich wäre; es ist nur gesagt, daß die αἴσθησις für sich allein und als solche das nicht vermag.

Die Frage bleibt, *wie* das Sich-zeigen des Seienden möglich ist und sein muß. Kurz gefaßt ergibt sich jetzt die Aufgabe, ein Phänomen zu finden, dessen Wesensverfassung in sich trägt erstens ein Sich-zeigen des Seienden selbst, zweitens das von der Seele selbst aus geschehende Seinsverhältnis; und eben dieser doppelten Forderung genügt das, was Theätet unter dem Titel δόξα (δοξάζειν) anführt. Genauer: es wird, wie bei der ersten Antwort auf die unmittelbar *naheliegende* αἰσθησις, so jetzt auf das aus dem unreflektierten Leben bekannte und sich jetzt aufdrängende Phänomen der δόξα zurückgegriffen. Inwiefern kann, ja muß Theätet auf die δόξα verfallen? Was heißt für die Griechen δόξα?

Gehen wir aus vom zugehörigen Verbum δοκεῖν, δοκέω, eigentlich: ich zeige mich, und zwar entweder mir selbst oder anderen. Das Wort ist also in gewissem Sinne genau der Gegenbegriff zu λανθάνω, ich bin verborgen (verberge mich) anderen oder mir selbst. Ich zeige mich mir: ich komme vor mich selbst als der und der, – ich komme mir vor; und entsprechend: ich komme den anderen vor . . . Dieses Mir-und-anderen-vorkommen hat die Bedeutung: ich biete einen Anschein, einen Augenschein. Darin liegt aber: es zeigt sich *irgendwie*, – dieses Sich-zeigende läßt es in seinem Sich-zeigen gerade *offen*, ob es so *ist*, wie es sich zeigt, oder nicht. Es zeigt sich, d. h. es *erscheint*, und bei diesem Erscheinen, bei diesem Auftreten, scheint es das oder das zu sein. Mit dem Erscheinen als solchem kommt ein *Scheinen* auf, aber es ist gerade unentschieden, ob es bloßer Schein ist oder doch das, als was es erscheint.

Für die Grundbedeutung von δοκέω (δόξα) ist wichtig, festzuhalten: es liegt darin das Sich-zeigen von etwas, Anblick-bieten, *Aussehen* vor allem. Statt vieler beliebiger Belege wählen wir eine Stelle aus unserem Dialog (143 e 6), die wir bereits erwähnten¹ im Zusammenhang damit, daß Sokrates den Theätet schön nennt, wo ihn doch Theodoros häßlich genannt hat. Im Eingang des Gesprächs fordert er den Theodoros auf,

¹ Vgl. oben S. 197 f.

ihm einen von den jungen Leuten in Athen zu nennen, von denen er glaube, daß sie eine Zukunft haben. Theodoros antwortet, er kenne einen solchen, der verdiene, genannt zu werden.

Καὶ εἰ μὲν ἦν καλός, ἐφοβούμην ἄν σφόδρα λέγειν, μὴ καὶ τῷ δόξω ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτοῦ εἶναι.

»Und wenn er schön wäre, würde ich mich sehr scheuen, ihn zu nennen, damit ich auch nicht vor irgend jemand den Anschein biete, als hege ich eine Leidenschaft für ihn.«

Charakteristisch, wie Schleiermacher übersetzt (ganz gut deutsch): »damit nicht jemand meinte [von mir]«²; der Grieche sagt umgekehrt: »damit ich nicht vor jemand erscheine als der und der«, »den Anschein erwecke«. Also genau die entsprechende Umkehrung des Sprachgebrauchs wie bei *λανθάνω*³. *Δοκέω*: ich erscheine anderen oder mir selbst als . . .; erst von da aus bekommt nun *δοκεῖν* eine weitere Bedeutung: ich komme mir vor als der und der. *Ilias* VII, 192: *ἐπεὶ δοκέω νικησέμεν Ἴκτορα δῖον*. »Ich erscheine mir als ein solcher, – ich glaube von mir, ich meine, daß ich den Hektor besiegen werde.« Das ist eine charakteristische Umwendung der Bedeutung: der Sachverhalt wird jetzt nicht von dem her gesehen, *was* sich zeigt, vom Gegenstand her, sondern von dem ihn Ansehenden, d. h. vom Verhalten her; von dem, *dem* sich etwas dargestellt zeigt, *dem* es so vorkommt (das ist er selbst: er kommt *sich* so vor, er hält sich für den und den) und der daher von dem sich zeigenden *An-blick* eine *An-sicht* hat.

Dieselbe Zweideutigkeit hat nun auch *δόξα*. Das Wort besagt einmal: das Aussehen und Ansehen, das jemand *bietet* oder worin etwas steht; in betontem Sinne: öffentliches Anse-

² WW (Schleiermacher) II, 1 (31856), S. 132. Ebenso Rowohlt S. 107 f. Reclam S. 14: »... meine« (Hg.).

³ Vgl. oben S. 138 ff.

hen, Ehre, Ruhm; im Neuen Testament: δόξα θεοῦ, Glanz, Herrlichkeit. Sodann: das, was man *sich* bei einem solchen Sich-zeigen *vorstellt*, das Bild und die Ansicht, die man sich davon und darüber macht, und so die *Meinung*, die man davon hat. Aber auch in diesen Bedeutungen von δόξα schwingt mit, daß das Sich-zeigende, Erscheinende *scheint*, einen *Anschein* erweckt; daß also das Bild, das man von der Sache hat, in Wirklichkeit auch anders sein könnte. Das Bild, vermeintlich *so*, ist zwar nach einer Seite entschieden, aber die andere nicht ausgeschlossen.

Ich erwähnte schon, daß es nicht leicht ist, ein entsprechendes *deutsches* Wort zu finden, vor allem ein solches, das die Grundbedeutung von δοκέω und δόξα zum Ausdruck bringt und bewahrt. Ich finde am treffendsten das Wort »*Ansicht*«, weil darin die griechische Bedeutung des Sich-zeigens, Anblick, herauskommt. Wir gebrauchen das Wort in derselben Zweideutigkeit wie die Griechen:

1. »*Ansicht*« in der Wortzusammensetzung »*Ansichtskarte*«: eine Karte, auf der nicht etwa eine Ansicht (eine Meinung) *vertreten* wird, sondern die einen Anblick *verschafft*, ein Sich-zeigendes darbietet.

2. Aber wir sagen auch: »*ich bin der Ansicht*« und meinen damit: *ich bin der Meinung*, *ich halte dafür*, daß . . ., *ich sehe die Sache von da aus so und so an*.

So hat das Wort δόξα, »*Ansicht*«, seine Bedeutung aus den zwei entgegengesetzten Richtungen, vom Gegenstand her und vom Verhalten her. In dem einen Wort schwingen *beide* Bedeutungen, das Aussehen von etwas und das Dafürhalten, daß etwas so und so ist. Aber nun ist das Charakteristische, daß für den Griechen in der δόξα beide Bedeutungen nicht etwas, was unverbunden nebeneinander läge, sondern in ihrer eigentümlichen Zusammengehörigkeit zuinnerst aufeinander bezogen sind und daß gerade dieser *Bezug* in der mit dem Worte gemeinten Sache das Wesentliche und das Aufregende des ganzen Problems ausmacht. Wird die eine Bedeutung verstanden,

dann stellt sich auch schon die andere mit ein; δοξάζειν: einer Ansicht sein *über* etwas, was sich so und so *zeigt*, d. h. was die und die An-sicht, einen An-schein, *bietet*.

Nun sahen wir, aus der ganzen Erörterung über den möglichen Wissenscharakter der Wahrnehmung (αἴσθησις) ergab sich positiv: um dem Wesen von Wissen als Besitz von Unverborgenheit des Seienden zu genügen, gilt es, ein Phänomen zu finden, das in sich enthält einmal das Moment des Offenbar-werdens von etwas (Sich-zeigen des Gegenstandes) und zugleich das Seinsverhältnis zum Seienden, das die Seele in sich selbst aufnimmt. Dieser zweifachen Anforderung genügt auf den ersten Blick die δόξα, und zwar in ihrer Doppeldeutigkeit: einmal Ansicht als Anblick und Aussehen von etwas, als das, was die Sache darbietet (ob mit Recht oder nicht, das ist eine weitere Frage; immer ist der innere *Anspruch* einer Ansicht, die *Sache selbst* zu geben); und dann (andererseits) das *Verhalten*, ein Stellungnehmen, das aus der Seele selbst entspringt: der Ansicht sein von . . ., – etwas, was sich gibt, für das und das halten. Ich bin der Ansicht: ich sehe die Sache von mir aus so und so an (ἡ ψυχὴ αὐτὴ καθ' αὐτήν). Bei der ersten Bedeutung handelt es sich um das *Erblicken* einer Ansicht, das Vernehmen (Hinnehmen) eines sich kundgebenden Anblickes, in der zweiten um das *Sich-vornehmen* desselben, Vernehmen einer Sache von *uns* aus (und sie damit *als* so und so ansehen und nehmen).

Hierdurch dürfte deutlich geworden sein, wie die Entfaltung des Problems der ersten Antwort notwendig in den Bereich drängt, der nun durch den Titel δόξα angezeigt ist. Die Kennzeichnung dieses Bereiches und des Weges zu ihm ist für uns deshalb von besonderer Bedeutung, weil eben innerhalb dieses Bereiches der δόξα *das* Phänomen auftaucht, auf das wir zu-steuern: die *verkehrte* Ansicht. Unwahrheit wird bei den Griechen gefaßt als τὸ ψεῦδος, die Verkehrung. Noch mehr: dieses Phänomen taucht hier nicht beiläufig auf, sondern notwendig. Die δόξα läßt sich eigentlich gar nicht weiter fassen, wenn diesem Phänomen der Verkehrung nicht Rechnung getragen wird.

§ 38. *Noch zwei Gesichter der δόξα: ihr Schwanken zwischen Erscheinen-lassen (εἶδος) und Verdrehen (ψεῦδος)*

Doch folgen wir jetzt wieder dem eigenen Gang des Gespräches (187 b ff.)! Theätet hat den neuen Bereich, in dem das Wesen des Wissens gefunden werden soll, nur genannt, um auch gleich schon eine eigentümliche Einschränkung seiner These vorzunehmen (187 b 4 ff.):

Δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν, ὃ Σώκρατες, ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδῆς ἐστὶ δόξα· κινδυνεύει δὲ ἢ ἀληθῆς δόξα ἐπιστήμη εἶναι, καὶ μοι τοῦτο ἀποκεκρίσθω.

»Zu sagen, Wissen sei einfach nur Ansicht [eine Ansicht haben], das geht nicht, – da ja eine Ansicht oft auch falsch [verkehrt] ist. Nur die *wahre* Ansicht dürfte ein Wissen sein. *Das* sei für jetzt die Antwort, die der Erörterung zugrundegelegt werden soll.«

Wir sehen: mit der δόξα sind wir sofort, gleichsam von selbst, in einem Bereich, der entweder nach der Seite der Wahrheit oder der Unwahrheit (Falschheit) ausschlagen kann; was Sokrates nachher (187 c 3f.) so formuliert: δυοῖν ὄντων ἰδέαιν δόξης. »Die δόξα hat zwei Gesichter (ein Doppelgesicht).« Aber beachten wir jetzt wohl: mit *dieser* Zweiheit ist nicht *die* Doppeldeutigkeit gemeint, die wir eben erörterten, als Anblick eines Gegenstandes und als Verhalten, als Ansicht-haben, sondern eben diese δόξα *in* dieser Doppeldeutigkeit hat *noch zwei* Gesichter. Eine δόξα qua »Ansicht von etwas«: der Anblick kann das Seiende selbst bieten, das Gegebene, kann aber auch nur *vor*-geben, das Dargestellte sehe so aus. Die Ansicht kann offenbarmachen, sie kann aber auch verdecken und verstellen. Ebenso δόξα qua »einer Ansicht sein«: diese Ansicht kann eben, als Ansicht, stimmen oder nicht stimmen.¹

¹ Siehe Zusatz 20.

Hieraus schon ist zu ersehen, daß wir mit der δόξα in einen sehr verwickelten Bereich geraten, wo es gilt, die Augen offen zu behalten und jeweils das *Ganze* zu überblicken. Denn die Mehrdeutigkeit, die zum Wesen der δόξα offenbar gehört, legt die ständige Versuchung nahe, je nur *eine* Seite ins Auge zu fassen und damit das Problem zu verfehlen. Da sie bald richtig, bald verkehrt ist, also jeweils in *einer* dieser Gestalten, kann sie auch nur (zugleich) in Vorhinsicht *darauf* untersucht werden.

Aber selbst das ist nicht einmal die größte Schwierigkeit. Die δόξα wird der Rahmen, innerhalb dessen nun, wie wir sehen werden, die Frage nach dem Wesen des ψεῦδος aufgenommen wird. Sobald man dieses Phänomen vorbringt, wagt man sich vor in ein Gebiet, in dem das Schwanken zwischen Richtigkeit und Verkehrung sich zeigt. Sokrates übersieht schon, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, dieses ganze verschlungene Gebiet, in dem er nun den Theätet kreuz und quer herumführen wird, nicht um ihn gänzlich zu verwirren, sondern um ihn heimisch zu machen in dem, was nicht durch die grobschlächtigen und scheinbar eindeutigen Beweisformen des gesunden Menschenverstandes bewältigt werden kann.

Um ihm schrittweise verschiedene Charaktere sichtbar zu machen, ohne daß Theätet zunächst sieht, wie sie zusammenhängen (αἴσθησις – διάνοια), stellt er an ihn die Frage (187 c 7):

Ἄρ' οὐν ἔτ' ἄξιον περὶ δόξης ἀναλαβεῖν πάλιν –;

»Ist es nicht doch angebracht, bezüglich der δόξα wieder aufzunehmen –?«

[Theätet unterbricht ihn erstaunt:] Τὸ ποῖον δὴ λέγεις; »Was meinst du denn?«

Früher schon (170 a f.) wurde die δόξα gestreift, weil sie eben nach dem ganzen Thema des Gespräches nicht umgangen werden kann. Aber dort war von ihr nur beiläufig die Rede, ohne ihr Wesen irgendwie zu umgrenzen. Jetzt schlägt Sokrates vor, die δόξα als solche eigens und ausdrücklich zum Thema zu

machen, und zwar ist er, wie seine Antwort zeigt, gesonnen, das Problem der δόξα sogleich von der schwierigsten und aufregendsten Seite anzupacken. Er gesteht nämlich dem Theätet, daß ihn jetzt, wo das Gespräch wieder auf die δόξα komme, aber auch sonst schon oft störe, daß er nicht sagen könne, was denn das für ein merkwürdiger Zustand im Menschen sei und wie es eigentlich dazu komme. »Welcher denn?« fragt Theätet. Τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ (187 d 6). »Dieser: daß jemand einer verkehrten Ansicht ist« (ψευδῆς δόξα).

Wir Heutigen selbst werden so von Platon in die Rolle des Theätet gedrängt; denn wie dieser staunen wir zunächst nur über das Staunen und die Unruhe des Sokrates. Was soll da viel Aufregendes sein an dem Tatbestand, daß es unter unseren Ansichten neben wahren auch verkehrte gibt? Das ist doch die natürlichste und alltäglichste Sache von der Welt. Mit Bezug auf die Leitfrage des Dialogs: was ist Wissen? und die jetzt gegebene Antwort, wonach Wissen sei, eine wahre Ansicht haben, werden wir selbst der Ansicht sein, daß es angebracht ist, eben von der *wahren* Ansicht zu handeln und nicht von der verkehrten. Warum hier noch, wie Sokrates es tut, lange überlegen, ob nicht doch zuvor über die *verkehrte* Ansicht gesprochen werden soll?

Aber Theätet überläßt dem Sokrates die Entscheidung, und auch wir überlassen zunächst Platon die Führung und verfolgen mit ihm die Spur des merkwürdigen Weges, dessen Notwendigkeit wir im voraus gar nicht einsehen und der eine Erörterung von ψεῦδος (Unwahrheit) mit sich bringt. Wir fragen also mit Platon, was das für ein Zustand der Seele sei, d. h. des Wesens des Menschen, wenn dieser einer verkehrten Ansicht ist, – wie es dazu komme. Mit diesem Fragen nach der γένεσις dieses Zustandes ist nicht eine psychologische Erklärung seiner Entstehung gemeint, nicht, durch welche Ursachen dergleichen entsteht und was den Menschen zu Irrtümern veranlaßt, sondern die Nachforschung, woher dies Phänomen seiner *Möglichkeit* nach stamme, was die ψευδῆς δόξα *als solche* ermögliche,

abgesehen davon, ob sie wirklich ist oder nicht und wie sie faktisch im Menschen entsteht. Also die Frage, was ihre γένεσις sei, ist, kurz gesagt, die nach der inneren Möglichkeit, dem Wesen.

Rückwärtsblickend sehen wir nun schon mit größerer Deutlichkeit, in welchem Fragezusammenhang das Problem des ψεῦδος erwächst: in der Frage nach einem Phänomen, das δόξα-Charakter, also jene Zweideutigkeit in sich hat, die selbst wieder Grund ist für die Möglichkeit des Schwankens zwischen »verkehrt« und »nicht verkehrt«. Das ist der Rahmen. Doch sehen wir noch nicht die eigentliche *Verwurzelung* des Problems der Unwahrheit (Verkehrung).

FÜNFTES KAPITEL

Die Frage nach der Möglichkeit der ψευδῆς δόξα

Sokrates schlägt vor, die verkehrte Ansicht zu untersuchen. Die Untersuchung über die ψευδῆς δόξα beginnt 187 c 5 und endet 200 d. Sie erfolgt in zwei Stadien, einer Voruntersuchung und einer Hauptuntersuchung. An diese ausgedehnte Erörterung schließt sich an die der ἀληθῆς δόξα (200 d bis 201 e). Das Gespräch über die verkehrte Ansicht nimmt demnach einen ungleich größeren Raum ein als das über die wahre Ansicht. Nun ist offenbar doch die letztere das rechtmäßige Thema, wenn anders nach dem Wesen des *Wissens* gefragt ist und solches als Besitz von *Wahrheit* gefaßt wird. Man hat sich daher auch schon immer gewundert, weshalb denn Platon nicht umgekehrt die »wahre Ansicht« ausführlicher erörterte statt der verkehrten, zumal ja Sokrates selbst am Schluß sagt, die »verkehrte Ansicht« lasse sich in ihrem Wesen gar nicht fassen, bevor nicht das Wesen der wahren geklärt sei. Weshalb trotz allem die ψευδῆς δόξα vorher, und sogar in dieser Ausführlichkeit, verhandelt wird, aufgrund deren sie den größten thematischen Raum im ganzen Gespräch einnimmt, das ist alles recht verwunderlich.

A. Vorbereitende Untersuchung:
Unmöglichkeit des Phänomens der ψευδῆς δόξα

§ 39. Der Gesichtskreis der vorbereitenden Untersuchung,
der die Möglichkeit einer ψευδῆς δόξα von vornherein
ausschließt

Die Seltsamkeit dieses ganzen Abschnitts über die ψευδῆς δόξα steigert sich noch, wenn wir nun beachten, wie diese Untersuchung angesetzt und nach welcher Richtung sie verfolgt wird. In jedem Falle sucht sie dem Theätet eindringlich klar zu machen, wie sehr dieses merkwürdige Phänomen der ψευδῆς δόξα Veranlassung gibt, sich über seine Rätselhaftigkeit zu verwundern. Dabei *leitet* aber die verschwiegene positive Absicht, mit dem Aufweis der Rätselhaftigkeit des Phänomens die verschiedenen Seiten und Schichten an ihm bloßzulegen, den Rahmen, in dem es steht, deutlicher auszuzeichnen und so für die eingehendere Auslegung desselben den Blick zu schärfen. Diese vorbereitende Untersuchung dürfen wir keineswegs geringer einschätzen als das, was da thematisch gesagt wird; ganz im Gegenteil: es wird da der *Gesichtskreis* gezogen, mit dem das Phänomen eingekreist wird. Wir lernen da diejenigen Blickrichtungen kennen, in denen Platon (und der Griechen) notwendig das Phänomen der ψευδῆς δόξα und damit des ψεῦδος erblicken mußte. Uns beschäftigt ja die Frage: in welcher Richtung wurde das Wesen der Unwahrheit erstmals, und für alle Folgezeit maßgebend, gleichsam anvisiert?

Die vorbereitende Untersuchung erstreckt sich von 187 d bis 191. Die Frage lautet (187 d 3 f.):

Τί ποτ' ἔστι τοῦτο τὸ πάθος παρ' ἡμῖν καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον;

»Einer verkehrten Ansicht sein: was ist das für ein Zustand unserer Seele, und wie kommt es dazu?«

Als was sollen wir dergleichen ansprechen, und woraus (aus welchen Bestandstücken) besteht ein solcher Zustand? Die Beantwortung dieser Frage wird zunächst in drei Richtungen versucht, d. h. das in Frage stehende Phänomen der ψευδῆς δόξα wird nach drei Hinsichten in den Blick genommen. Die erste Erörterung erstreckt sich von 188 a bis d, die zweite von 188 d bis 189 b 9, die dritte von 189 b 10 bis 190 e 4. Nach allen drei Hinsichten führt die Betrachtung der ψευδῆς δόξα zu dem Ergebnis: die verkehrte Ansicht ist solches, was seinem Wesen nach überhaupt nichtig ist und mithin gar nicht sein kann.

Um aber diesem merkwürdigen Ergebnis die volle Kraft des Überraschenden und zugleich des Verwunderlichen zu verschaffen, wird der ganzen Untersuchung eine Berufung auf Tatbestände und Grundsätze vorausgeschickt, die zunächst unbezweifelt erscheinen und bezüglich deren Wahrheit die Gesprächspartner ohne weiteres übereinkommen. Nämlich wir sind uns darüber ohne Frage einig, daß bei jeder Gelegenheit eine verkehrte Ansicht über etwas vorkommt und daß bald einer von uns Menschen verkehrter Ansicht ist, wiederum der andere richtiger Ansicht, – gleich als gehörte solches Gehaben zu unserem *Wesen*.¹

Also ist auf der einen Seite die Existenz verkehrter Ansichten eine unzweifelhafte, sogar in der Natur des Menschen offenbar gegründete *Tatsache*; auf der anderen Seite ergibt die folgende Betrachtung: so etwas wie eine verkehrte Ansicht kann überhaupt *nicht sein*. Sokrates, der natürlich schon im voraus weiß, daß bezüglich der verkehrten Ansicht dieses nach beiden Seiten feststeht, ihre Tatsächlichkeit und zugleich ihre Unmöglichkeit, ist also dann ganz im Recht, wenn er jetzt und schon lange durch dieses rätselhafte Phänomen gestört wird und bezüglich seiner nicht aus und ein weiß.

Aber was ist es dann überhaupt? Als was können wir es nehmen? Verfolgen wir es nach den drei Hinsichten! Zu beachten ist: Sokrates *führt* das Gespräch, d. h. lenkt die Blickrichtung.

¹ Siehe Zusatz 21.

Die verkehrte Ansicht wird von Platon bzw. von Sokrates nicht direkt in der Weise in ihrem Wesen aufgehellt, daß sie gewissermaßen beschrieben wird, sondern Sokrates geht aus von bestimmten *Grundsätzen*, unter die er die folgende Erörterung stellt. Um uns das Folgende zu erleichtern, wollen wir gleichwohl ein *Beispiel* uns vorlegen.

a) Erste Hinsicht: Alternative von Kennen
und Nicht-kennen

Was ist das, eine verkehrte Ansicht? Wir finden die Antwort, indem wir nachsehen, welche *Eigenschaften* ein solches Verhalten zeigt (einer falschen Ansicht sein); und wir werden nachsehen, indem wir uns ein Beispiel vergegenwärtigen und dann das Charakteristische beschreiben, – ein Beispiel, das Platon bewußt schon im Dialog selbst vorbereitet und das auch nachher beiläufig erwähnt wird. Wir erinnern uns, daß gleich zu Beginn davon die Rede war, daß Theätet eine Stülpnase und Glotzaugen hat, nur nicht so ausgeprägt wie Sokrates. So kann es leicht vorkommen, daß einer, der aus der Ferne auf ihn zukommt, ihn für den Sokrates ansieht (wo er in Wirklichkeit Theätet ist); der hat dann eine verkehrte Ansicht. Wir könnten nun, wie gesagt, dieses Phänomen direkt beschreiben. Allein, in dieser Weise geht Sokrates nun gerade nicht vor, sondern anders: er beginnt mit einer allgemeinen Überlegung. Mit uns Menschen ist es so bestellt, und zwar in bezug auf alles und jedes, daß wir etwas entweder *kennen* oder *nicht* kennen, es also in dieser doppelten Möglichkeit vor uns haben: daß etwas gekannt ist oder nicht gekannt. Das ist so einleuchtend und selbstverständlich, daß Theätet sofort zustimmt und sagt: οὐδὲν λείπεται, »es bleibt nichts anderes übrig«, als daß wir etwas *entweder* kennen *oder* nicht kennen. Kennen und Nicht-kennen schließen sich also gegenseitig aus. Diese Überlegung ergibt gleichsam den *Leitsatz* für die folgende Betrachtung. Dieser Leitsatz enthält aber zugleich positiv die Anzeige, in

welcher Hinsicht jetzt das Phänomen der ψευδῆς δόξα, und das heißt der δόξα überhaupt, verfolgt werden soll: nämlich als so etwas wie ein Kennen oder, besser gesagt, *Vorstellen*. Platon gebraucht den farblosen Ausdruck εἰδέναι, dessen Vieldeutigkeit und Unschärfe im Deutschen nicht wiederzugeben ist.

Sokrates festigt noch diese Überlegung als Leitsatz, indem er ausdrücklich vermerkt: zwar gibt es noch etwas *zwischen* Kennen und Nicht-kennen, nämlich das Kennen-lernen, Zu-einer-Kennntnis-kommen, den *Übergang* vom Nicht-kennen zum Kennen; *Verlernen* und Vergessen ist Übergang von Kennntnis zu Nichtkennntnis. Dieses μεταξύ, sagt Sokrates, lassen wir jetzt beiseite; denn es gehört nicht zu dem, wovon wir handelten, gehört nicht zur Sache. Wir einigen uns auf die eindeutige These: alles und jedes ist entweder bekannt oder nicht bekannt.² Auch diese Hinsicht ist vollkommen angemessen und daher berechtigt. Denn es ist von vornherein notwendig (ἦδη ἀνάγκη), daß, wenn einer eine Ansicht hat, gleichviel ob verkehrt oder richtig, daß er jedenfalls eine Ansicht hat *über* etwas, – also etwas, was er kennt bzw. nicht kennt. Wenn also einer eine *Ansicht* hat über etwas, dann liegt darin, daß er in irgendeinem Sinne *Kenntnis* hat von etwas. Einer Ansicht sein über etwas, das *ist* Kennntnis haben von etwas oder Vorstellen von etwas im weitesten Sinne, und Kennntnis steht unter dem Leitsatz, daß sie Nichtkennntnis ausschließt (und umgekehrt). In diesem Leitsatz liegt ohne weiteres beschlossen als seine innere Folge das, was Sokrates (188 a 10 f.) sagt:

Καὶ μὴν εἰδῶτα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδῶτα εἰδέναι ἀδύνατον.

»Daß einer, indem er zwar etwas kennt, eben dasselbe nicht kennt, oder indem er etwas nicht kennt, eben dasselbe kennt, das ist unmöglich.«

Natürlich, denn entweder kennen wir etwas, oder wir kennen es nicht.

² Vgl. aber 191 c 4 ff. (siehe unten S. 288 ff., 293 ff.).

Warum begnügt sich Sokrates nicht mit diesem allgemeinen Leitsatz? Warum wird der im Leitsatz begründete Folgesatz hier eigens angeführt? Nun, weil er die *Möglichkeit* bzw. Unmöglichkeit eines Phänomens zur Sprache bringt, das unter dem Titel ψευδῆς δόξα Problem ist. Jetzt erst ist die Hinsicht genügend vorgezeichnet, in der die ψευδῆς δόξα gefaßt werden kann.

Denn wie steht es, wenn jemand einer verkehrten Ansicht ist? Hierbei kennt er nicht einfach etwas, hat Kenntnis von . . . , sondern, da verkehrt, kennt er dasselbe zugleich *nicht*. Auch eine verkehrte Ansicht ist jedenfalls eine *Ansicht*; nicht einfach: überhaupt keine Kenntnis haben, sondern es wird dabei doch etwas vor-gestellt. Wir kennen etwas dabei, aber es ist eine *verkehrte* Ansicht, so daß wir das, was wir kennen, *nicht* kennen. Sie ist also eine Ansicht und ist zugleich keine. So haben Sie also in dem Tatbestand der ψευδῆς δόξα schon ein *Phänomen*, das dem Leitsatz der ganzen Erörterung zuwiderläuft. Trotzdem wird zunächst dieser Leitsatz festgehalten. Wohl zu beachten ist, daß dieser Leitsatz scheinbar *selbstverständlich* festgehalten wird, gegen den Tatbestand einer ψευδῆς δόξα. Das ist dem damaligen Griechen, und auch Platon noch im Übergang, eine absolute Selbstverständlichkeit. Daß es zwischen beiden ein *Zwischen* gibt, das ist eben erst die große *Entdeckung* Platons. Die Erörterung der ψευδῆς δόξα ist der eine Weg dazu.

Also eine verkehrte Ansicht, von der trifft jetzt zu (Sokrates sagt es 188 b 3):

Ἔαρ' οὖν ὁ τὰ ψευδῆ δόξάζων, ἃ οἶδε, ταῦτα οἶεται οὐ ταῦτα εἶναι ἀλλὰ ἕτερα ἄττα ὧν οἶδε;

»Was einer kennt, von dem hält er dafür, daß es *nicht das* sei, sondern ein *anderes* von dem, was er kennt.«

Ein Beispiel: jemand kennt den Theätet und den Sokrates; er sieht auf der Straße in der Ferne einen Menschen (der in

Wahrheit Theätet ist) auf sich zukommen; er hält diesen Menschen für den Sokrates. Dieser Tatbestand besagt nach der jetzigen Interpretation: es hält einer dafür, daß dieser Mensch Theätet, den er kennt, nicht er sei, den er kennt, sondern ein anderer. Er hält also dasjenige, was er kennt, für etwas, was er nicht kennt. Denn sonst würde er den begegnenden Menschen ja für den Theätet halten und nicht für den Sokrates. So ergibt sich der merkwürdige Tatbestand, daß einer, der den Sokrates und den Theätet kennt, zwar beide kennt und beide doch gleichzeitig in diesem Falle nicht kennt (188 b 4 f.):

ἀμφοτέρω εἰδὼς ἀγνοεῖ αὐτὰ ἀμφοτέρω.

»Er kennt beide [er weiß, wer Sokrates und wer Theätet ist] und kennt doch beide jetzt nicht.«

Denn er wirft sie ja, wie wir sagen, durcheinander.

Bei der verkehrten Ansicht trifft also doch gerade zu, daß einer dasselbe kennt und nicht kennt! Aber, sagt Theätet ganz prompt, ἀδύνατον, *ausgeschlossen*, daß es so etwas gibt. Wenn das aber ausgeschlossen ist, was bleibt dann noch? Man könnte annehmen: er kennt beide *nicht*. Wenn nun eine verkehrte Ansicht möglich sein sollte, müßte also dieses geschehen, daß einer etwas, was er nicht kennt, für etwas von dem hält, was er gleichfalls nicht kennt. Das käme dann darauf hinaus, daß einer, der *weder* den Theätet *noch* den Sokrates kennt, sich beide vornähme und dabei den Sokrates für den Theätet oder den Theätet für den Sokrates nähme. Das ist offensichtlich erst recht ausgeschlossen! Mithin kann es so etwas wie eine verkehrte Ansicht gar nicht geben. Leitsatz und Folgesatz bleiben zu recht bestehen: es ist unmöglich, daß einer, indem er etwas kennt, ebendasselbe nicht kennt, bzw. umgekehrt.

Sokrates gibt diesem Ergebnis jetzt (188 c 2) eine etwas andere und charakteristische Wendung: es ist also nicht so, daß einer das, was er kennt, für etwas hält, das er nicht kennt.

Theätet antwortet: *τέρας γὰρ ἔσται.* »Wenn es so etwas gäbe, wäre das das reine Wunder.«

Um es vorwegzunehmen und damit den erstaunlichen Aufbau des Ganzen sichtbar zu machen: dieses Wunder gibt es in der Tat. Immer, vor allem dann später in den großen Dialogen, gebraucht Platon diesen Ausdruck *τέρας*, Wunder, wenn etwas zunächst, für den gemeinen Verstand, als ganz ausgeschlossen und verwunderlich dargestellt wird, was nachher die philosophische Besinnung als möglich erweist, d. h. in seiner eigenen, inneren Möglichkeit *aufzeigt*. Aber vorerst sind wir noch nicht so weit, sondern wir stehen dabei, daß Theätet mehr und mehr sich wundert, d. h. daß mehr und mehr die Rätselhaftigkeit von so etwas wie einer verkehrten Ansicht deutlich wird. Sokrates faßt diese erste Betrachtung der *ψευδῆς δόξα* zusammen und wiederholt noch einmal die Hinsicht und den Leitsatz, unter die das Phänomen gestellt wird, um dann mit Theätet zusammen zu sagen (188 c 6 f.):

Ἐπίπερ παντ' ἢ ἴσμεν ἢ οὐκ ἴσμεν, ἐν δὲ τούτοις οὐδαμοῦ φαίνεται δυνατὸν ψευδῆ δοξάσαι.

»Im Rahmen der jetzt dargelegten Hinsicht [entweder Kennen oder Nichtkennen] scheint es gänzlich unmöglich zu sein, daß einer einer falschen Ansicht ist.«

Aber nun *gibt* es sie doch! Über die *Tatsache* einer falschen Ansicht, *vieler* falscher Ansichten im Wechsel mit wahren und richtigen, haben sie sich doch geeinigt!

Halten wir einen Augenblick inne! Wenn, wie gesagt, dieses Wunder einer verkehrten Ansicht doch möglich und wirklich sein soll und in seiner Möglichkeit aufweisbar, dann muß offenbar doch auch all das, was jetzt zur Charakteristik der *ψευδῆς δόξα* beigezogen wurde, irgendwie *mit Recht* beteiligt sein; genauer: wird angemessener und anfänglicher gefaßt werden müssen, damit daraus die Möglichkeit des Phänomens ersichtlich wird. Es ist daher für die Auslegung wichtig, eigens

im Auge zu behalten, was schon in dieser Voruntersuchung an Positivem über dies Phänomen der ψευδῆς δόξα vorgebracht wird, ohne daß Theätet das schon merkt, – um dann die Eigentümlichkeit und Wendung des Schrittes zu ermessen, durch den die *Aufhellung* des Phänomens, und das heißt zugleich die Verwandlung der bisherigen Hinsichten, erfolgt.

Es wurde ausgegangen vom »Kennen *und* Nichtkennen« mit Bezug auf ein und dasselbe; »kennen« in ganz weitem Sinne: Kenntnis haben von etwas, vorstellen, eine Ansicht von etwas. Das ist in der Ordnung; aber warum erst Kennen? Nun, weil es sich um »verkehrte Ansicht« handelt, die offenbar etwas ist, wobei ich etwas *nicht* kenne. Ansicht ist Kennen, verkehrte Ansicht Nicht-kennen; Frage: wie geht beides zusammen? Leitsatz: beides schließt sich aus.

Ferner aber sahen wir: bei der Einführung der ψευδῆς δόξα bringt Sokrates, nach der grundsätzlichen Überlegung, zwangsläufig ein neues Phänomen in Sicht, das bei der αἴσθησις und überhaupt beim einfachen Begriff des Wissens von etwas gar nicht vorkam, – ohne eigens davon zu handeln: daß es sich beim *Kennen* (als welches die δόξα, die Ansicht über etwas, gefaßt wird; genauer: bei ihrem Gegenstand) um etwas handelt, was den Charakter des ἀμφοτέρα hat, des Einen und des Anderen (Theätet und Sokrates). Einer Ansicht sein heißt eben: etwas kennen *als* etwas und dieses Eine ansehen *als* das und das, d. h. ein *Anderes*. Griechisch: zum Gegenstand der δόξα gehört ἕτερον – ἕτερον. Der Gegenstand, auf den eine Ansicht sich bezieht, ist eigentlich ein zweifacher: etwas (das Eine), was für ein Anderes gehalten wird. Die δόξα hat, ihrem Wesen nach, *zwei* Gegenstände. Deshalb gebraucht Platon den Ausdruck ἀμφοτέρα.

Bisher, bei der αἴσθησις (etwas wahrnehmen), besagte ἀμφοτέρα: je *beide zusammen*; jetzt dagegen: beide (ἀμφοτέρα) werden gekannt *und nicht* gekannt.

Dem entspricht es, daß plötzlich, ohne weitere Einführung, das οἶσθαι auftaucht, etwas für etwas halten (glauben), oder

auch ἡγεῖσθαι: alles Verhaltensweisen, von denen bisher nie die Rede war, die jetzt auch gar nicht herausgehoben werden, die aber notgedrungen von Sokrates mit herangezogen werden müssen, um überhaupt von der δόξα und von der verkehrten Ansicht zu handeln.

Indem der Theätet von Sokrates durch alle diese Momente des Phänomens hindurchgeführt wird, wird sein Blick für dasselbe geschärft, wenngleich der Theätet zunächst der Auffassung ist, die ψευδῆς δόξα sei ein ganz unmögliches Phänomen. Diese Einsicht will ja Sokrates bei Theätet mit Absicht wecken, damit er versteht, warum dieses Phänomen den Sokrates ständig beunruhige.

Beim Suchen nach dem Phänomen sind die beiden also vorgegangen κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι (188 c 9 f.), im Hinsehen darauf, daß eine falsche Ansicht ein Kennen und Nicht-Kennen ist. Sokrates fragt jetzt, nachdem sich solche Unmöglichkeiten ergeben haben, da also der erste Leitfaden (entweder Kennen oder Nicht-kennen) zur Unmöglichkeit des Phänomens geführt hat, wo doch andererseits das Faktum verkehrter Ansichten nicht wegzuschieben ist, ob die Untersuchung nicht, statt in jener Hinsicht, anzulegen sei κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ, im Hinblick auf Sein und Nichtsein.

b) Zweite Hinsicht: Alternative von Sein und Nicht-sein

Damit beginnt die zweite Untersuchung (188 d bis 189 b 9). Doch Theätet versteht zunächst gar nicht, wie diese Hinsicht auf Sein und Nichtsein etwas über das Wesen und die Möglichkeit der ψευδῆς δόξα eröffnen soll.

Der zweite Versuch, dem Phänomen der ψευδῆς δόξα näher zu kommen, ist anders angelegt als der erste. Zwar geht auch er aus von etwas Selbstverständlichem und zielt wieder auf etwas, was dies Phänomen offenbar an Charakteren darbietet. Aber das Selbstverständliche, von dem aus die Betrachtung der ψευδῆς δόξα unternommen wird, ist jetzt nicht mehr ein allgemei-

ner, ohne weiteres zugestander Satz, sondern die ohne weiteres geläufige und für klar gehaltene Bedeutung eines Wortes, nämlich des Wortes ψευδῆς (ψεῦδος).

Die ψευδῆς δόξα soll untersucht werden; also was heißt ψευδῆς? Sie erinnern sich an die früher gegebene Worterklärung: ψεῦδος ist die Verkehrung, das Verkehrte, Verdrehte; etwas, was so aussieht, wie . . ., dahinter aber nichts steckt, daher das *Nichtige*; ψεύδειν zunichte machen, vereiteln³. Diese offenbar in der Alltagssprache geläufige, allgemein zugestandene Bedeutung von ψευδῆς (nichtig, eitel) greift jetzt Sokrates auf. Eine ψευδῆς δόξα ist selber dann eine nichtige Ansicht, also eine solche, bei der περί τιος etwas Nichtiges angenommen und gemeint wird; ψευδῆ δοξάζειν ist: etwas Nichtiges meinen. Das Nichtige aber ist das Nicht-seiende. Nichtiges meinen heißt: Nichtseiendes meinen. So sehen wir, wie jetzt die Hinsicht auf den Unterschied von Sein und Nichtsein leitend werden kann und muß bei der Untersuchung der ψευδῆς δόξα und daß diese zweite Hinsicht gar nichts Gekünsteltes ist, sondern im Phänomen der δόξα ihren nachhaltigen Grund hat.

Die Frage muß also jetzt beantwortet werden: was ist dann die ψευδῆς δόξα, wenn das ψευδῆ δοξάζειν nichts anderes ist als τὸ μὴ ὄν δοξάζειν (Nichtiges meinen)? Sokrates fragt: kann denn überhaupt ein Mensch περί τῶν ὄντων του (188 d 9), bezüglich irgendeines Seienden, die *Ansicht* haben von einem *Nicht-seienden*? Ja kann irgendein Mensch überhaupt das Nichtseiende an ihm selbst *meinen*? Gewiß, werden wir sagen: das ist dann der Fall, wenn er beim Annehmen von etwas nicht Wahres annimmt; nicht Wahres, d. h. nicht Offenbares, nicht Anwesendes, nicht Seiendes. Es gibt also, werden wir sagen, dergleichen wie das Meinen von Nichtseiendem. Kommt etwas derartiges, fragt Sokrates, auch sonstwo noch vor? Daß einer etwas meint und dabei das Nichtseiende meint? Daß wir *im* Vorstellen Nichtseiendes vorstellen, also etwa, daß einer etwas *sieht*, dabei aber *nichts* sieht? Nichtseiendes *meinen*: gibt es so etwas? Wie denn

³ Vgl. oben S. 136 f.

auch! Meine ich etwas Verkehrtes, so meine ich doch *etwas*, also etwas Seiendes, ὄν τι. Dann kann ich aber nicht etwas Nichtseiendes meinen. Eine Meinung kann sich nicht auf ein Nichtseiendes beziehen; denn sonst hätte sie ja keinen Gegenstand. Deshalb kann eine ψευδῆς δόξα *selbst* nicht *sein*. Sokrates bestärkt den Theätet darin, daß so etwas gar nicht möglich ist. Denn wer irgendwie *etwas* sieht, τῶν ὄντων τι ὁρᾷ (188 e 7), sieht etwas vom Seienden. Wer *etwas* hört, hört *ein* Etwas und damit ein Seiendes. (Vgl. früher: οὐσία πρῶτον μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται, 186 a 2 f.) Wer also etwas *meint*, meint nicht auch der *ein* Etwas, also ein *Seiendes*?

Mit dieser verfänglichen Frage führt Sokrates den Theätet wieder auf eine Bahn, auf der nun der an sich richtig eingeschlagene Weg scheitern muß, indem er nämlich jedes δοξάζειν μὴ ὄντα, das Nichtseiendes-meinen, in eine Entsprechung setzt zum Sehen, Hören und dergleichen, d. h. zu solchen Verhaltensweisen, die *einfach* gerichtet sind, nicht etwas *als* etwas meinen. Indem er zeigt, Sehen ist immer Etwas-sehen (d. h. etwas, das *ist*), somit gibt es nicht Sehen, das *nichts* sieht, und indem er den ganzen Tatbestand überträgt auf das Meinen, argumentiert Sokrates: wenn ich *nichts* meine, so ist mein Meinen, das heißt hier Vorstellen, selbst nichtig und deshalb selbst unmöglich. Wer also ein Nichtseiendes meint, der meint ein Nicht-etwas, also *Nichts*, οὐδέν; wer aber nichts meint, der *meint* überhaupt nicht. Sonst hätte ja das Meinen keinen Gegenstand, und das wäre gar kein Meinen. Wer eine nichtige Ansicht hat, kann also überhaupt keine haben. Also ist dergleichen wie eine ψευδῆς δόξα überhaupt nicht möglich. Wenn sie doch möglich ist (was sie doch sein muß, da sie bei jeder Gelegenheit, wie wir zugegeben haben, auftaucht, also wirklich ist), dann kann sie nicht so bestimmt werden, wie wir es jetzt versuchten. So wird dem Theätet erneut und eindringlich vorgeführt, wie dieses Phänomen dem Zufassen immer wieder ent schlüpft, – unfaßlich und wunderbar und daher beunruhigend bleibt.

Die Interpretation der verkehrten Ansicht als nichtiger Ansicht, d. h. als Ansicht von Nichtigem, führt dazu, daß sie in sich selbst als nichtige aufgehoben wird. Dieses negative Resultat der zweiten Untersuchung ist jetzt nicht gewonnen am ersten Leitsatz (entweder Kennen oder Nichtkennen), sondern an dem Satz, daß etwas entweder ist oder nicht ist.

Wir werden sehen, daß auch diese Alternative (Sein oder Nichtsein), so sicher sie seit Jahrhunderten für die Griechen steht, erschüttert wird: daß es ein *Zwischen* gibt zwischen Sein und Nichtsein, ebenso wie zwischen Kennen und Nichtkennen. Dieses Zwischen ist der Grund der Möglichkeit für das ψεῦδος.

Allein, genau wie beim ersten Versuch dürfen wir nicht einfach mit der Hinnahme der Ergebnislosigkeit uns begnügen, sondern müssen uns darauf besinnen, daß offensichtlich ein gewisser Anhalt im Phänomen liegt, es in Hinsicht auf das Nichtige und Nichtsein zu untersuchen. Die verkehrte Ansicht ist nicht nur, an der wahren Einsicht gemessen, etwas (im Erfolg) Nichtiges, sondern in sich so auf den Gegenstand bezogen, daß sie das *meint*, was er *nicht ist*. Das ist das Rätselhafte im Gegenstand der verkehrten Ansicht als solcher. Die Frage bleibt nur, warum trotz dieser echten, vom Phänomen geforderten Blickrichtung der Versuch, das Wesen der ψευδῆς δόξα von da her zu fassen, scheitert. Offenbar, weil das Phänomen nicht voll gesehen wird. Und woran liegt das? Weil Theätet noch nicht *frei* ist, *sehen* zu lernen, weil er bei der Aufhellung des Phänomens noch zu sehr unter dem Druck von gangbaren Sätzen und Begriffen steht, in die er das Phänomen im voraus einzwängt und es damit verunstaltet. Genauer: Sokrates verleitet ihn dazu, indem er die vulgäre Bedeutung von ψευδῆς (als »nichtig«) betont, und läßt ihn in die Falle gehen. Theätet aber ist dabei gewissermaßen nur der Vertreter des gesunden Menschenverstandes, – wobei freilich hinzukommt: des gesunden Menschenverstandes, der *griechisch* denkt und spricht.

Es ist hier ein Dreifaches, woran der gemeine Verstand festhält und was den Blick unfrei macht; im Grunde dasselbe, was schon den ersten Versuch behinderte.

1. Wie dort das $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ ein $\omicron\iota\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (etwas für etwas halten) war, so muß es auch jetzt wieder, unter dem Zwang des Phänomens, gefaßt werden als $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ $\tau\iota$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\tau\iota\omega\varsigma$, etwas meinen *über* etwas, einer Ansicht sein *über* etwas, etwas als das *und* als ein anderes ansehen. Also es ist wiederum nicht zu übersehen, daß der Gegenstand der $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ gleichsam *zwei* Gegenstände sind ($\acute{\alpha}\mu\phi\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\alpha$). Zum Phänomen »von etwas eine Ansicht haben« gehört das Wovon *und* die Ansicht davon. Nun aber nennen wir (sprachlich) »eine Ansicht haben« $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$, und dieses ist immer $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ $\tau\iota$, *etwas* meinen. So liegt es nahe, das $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ gleichzusetzen mit Verhaltensweisen wie $\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\nu$ $\tau\iota$, $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu$ $\tau\iota$, also mit $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$; was von dieser (vom Sehen und Hören) gilt, muß auch vom $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ (vom Meinen) gelten. Auf dieses Naheliegende fällt Theätet herein. In dem Moment, wo er auf diese Entsprechung sich einläßt und das $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ ebenso nimmt wie Sehen, Hören und dergleichen, verzichtet er darauf, dem Gegenstand der Meinung Rechnung zu tragen, und nimmt ihn als *einfachen* Gegenstand wie den des Sehens oder Hörens. So wird das Phänomen aufgegeben und gleitet aus dem Blick; d. h. es wird das $\acute{\alpha}\mu\phi\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\alpha$, das Beiderseitige in dem, worauf $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ geht, nicht festgehalten, und was jetzt weiter gesagt wird, ist ohne Boden.

2. Indem er zustimmt, $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ sei nichtig, $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ nichtiges Meinen, das Nichtiges so viel wie das Nichtseiende, $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu$, ergibt sich, daß solche Ansicht als verkehrte überhaupt keinen Gegenstand haben kann. Was nicht etwas ist, ist nichts ($\omicron\upsilon\delta\acute{\omicron}\nu$); das Nichtseiende, das die Hinsicht leitet, wird einfach dem Nichts gleichgesetzt. Es wird gar nicht erst gefragt, ob denn das Nicht-seiende nicht *auch* ein Seiendes sei und sein könne. Denn wie könnte sonst eine verkehrte Ansicht etwa *bekämpft* werden, wenn sie von vornherein »nichts ist«! In gewisser Weise kommt auch hier das *Phänomen* in den Blick, indem einer, der eine

verkehrte Ansicht hat, vom Gegenstand *etwas* (was ihm nicht zukommt, also ein Nichts) *meint*; daher die Unmöglichkeit des Phänomens.

3. Schließlich, und damit zusammenhängend, wird die Gleichsetzung von Nichtseiendem und Nichts dadurch bestärkt, daß das Seiende das Nichtseiende ausschließt, genau wie vorher das Kennen das Nicht-kennen: es gibt dazwischen kein Mittel.

Wir würden die ganze Bedeutung und Schwierigkeit dieses zweiten Versuchs zwischen Sokrates und Theätet verkennen, wenn wir glaubten, Theätet begehe hier, wie das meistens interpretiert wird, logische Fehler und Sokrates treibe mit ihm ein Spiel, indem er Wortspielereien, d. h. indem Platon hier einfach ein nutzloses und ergebnisloses Wortgefecht vorführe. Nein, das Umgekehrte ist der Fall: im Dialog, in der Art und Weise, wie Sokrates den Theätet führt, wird gerade die ungeheure Anstrengung unternommen, *gegen* die Herrschaft der alltäglichen Rede und *gegen* die Macht des gesunden Menschenverstandes, der in bloßen Worten und Sätzen denkt, den *Angriff* ins Werk zu setzen. Daß nämlich das Nichtseiende und das Nichts, das $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu$ und das $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu$, *nicht* dasselbe sind, das ist eben bis zu Platon in keiner Weise selbstverständlich. Daß $\acute{\omicron}\rho\alpha\upsilon$ $\tau\iota$ und $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ $\tau\iota$ in ihrem Verhaltenscharakter *nicht* gleich sind, ist noch weniger selbstverständlich. Daß es gar »zwischen« Kennen und Nichtkennen und zwischen Sein oder Nichts-sein ein Mittleres soll geben können, ist erst recht nicht selbstverständlich, und daß gar dieses Zwischen *mehr* ist als ein Zwischen, das bleibt vollends der Selbstverständlichkeit des gemeinen Verstandes verborgen. Wir dürfen bei der Auslegung diese Herrschaft des Selbstverständlichen nicht noch dadurch überbieten, daß wir aufgrund eines vermeintlichen Beserwissens überlegen tun und diese Versuche, das Phänomen zu fassen, als fehlerhaft und primitiv abtun. Beide Versuche der Wesenserfassung der $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ $\delta\acute{o}\xi\alpha$ scheitern, weil die dabei leitenden Hinsichten nicht ausreichen, oder genauer und vorsichtiger gesprochen: weil diese Hinsichten nicht zureichend aus-

gearbeitet sind mit Rücksicht auf das, was der Tatbestand des Phänomens verlangt. Leit- und Grundsätze schreiben nicht vor, wie die Phänomene sein müssen, sondern die Phänomene sind die erste Instanz, die sagt, wie ein Leit- und Grundsatz gebaut sein muß.

Äußerlich wird nichts und trotzdem das eine erreicht, daß nun die *Rätselhaftigkeit* des Phänomens sich steigert und damit in eins eben mannigfaltige Seiten *sich zeigen*. Zwar sieht es so aus, als ginge die Betrachtung immer nur um das Phänomen herum; im Grunde aber ist das Herumgehen eine ständige Verengung des Kreises, d. h. doch ein Näherkommen. Daß die Abfolge der drei Versuche so verläuft, entnehmen wir leicht aus dem Ansatz des *dritten* Versuchs und der ihn leitenden Hinsicht.

c) Dritte Hinsicht: die ψευδῆς δόξα als ἀλλοδοξία
(Auswechslung statt Verwechslung)

Der dritte Versuch (189 b 10 bis 190 e 4) geht wieder anders vor als die beiden bisherigen. Er gibt ohne weitere Vorbereitung direkt eine neue Fassung des Wesens der ψευδῆς δόξα, gleichsam dogmatisch, dazu sogar einen neugeprägten Namen: eine ψευδῆς δόξα ist eine ἀλλοδοξία. Wir können das Wort nicht übersetzen, jedenfalls nicht durch Schleiermachers gänzlich unzutreffenden Ausdruck »verwechselte Meinung«⁴. Wenn schon Meinung, dann allenfalls: Verkehrtes meinen, das andere meinen. So schwierig eine entsprechende Übersetzung ist, so klar ist jedoch die Sache, die mit diesem dritten Vorschlag zur Aufhellung des Wesens der verkehrten Ansicht gemeint wird.

Das Wesen der verkehrten Ansicht im Sinne einer ἀλλοδοξία liegt, wie Sokrates sagt, darin (189 b 12 ff.):

Ἄλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμεν εἶναι δόξαν, ὅταν τίς τι τῶν ὄντων ἄλλο αὖ τῶν ὄντων ἀνταλλαξάμενος τῇ διανοίᾳ φῆ εἶναι.

⁴ So Reclam S. 106. Dagegen WW (Schleiermacher) II, 1 (31856), S. 191 und Rowohlt S. 157: »verwechselte Vorstellung«.

»Eine ψευδῆς δόξα, im Sinne einer ἀλλοδοξία, liegt dann vor, wenn jemand sagt, es sei etwas aus dem Seienden ein anderes, indem er beim Vernehmen das eine statt des anderen nimmt.«

Beispiel: wenn einer den begegnenden Menschen, der in Wirklichkeit Theätet ist, für den Sokrates hält, *nimmt* er (so lautet jetzt die These) *statt* des Theätet den Sokrates an. (Aber ἀνταλλάττεσθαι heißt nicht *verwechseln*, sondern etwas für etwas hingeben, das eine gegen das andere *auswechseln*, *austauschen*, nicht *vertauschen*.) Diese Fassung des Wesens der ψευδῆς δόξα wird sogleich ausdrücklich daraufhin erläutert, daß sie allen wesentlichen und in den beiden vorigen Versuchen leitend gewesenen Prinzipien genügt; deutlicher gesagt: die jetzige Fassung wird als diejenige in Anspruch genommen, in der die vorher herausgetretenen positiven Charaktere der ψευδῆς δόξα ihren Platz und ihre innere Verknüpfung finden. Es sind drei Momente:

1. Die ψευδῆς δόξα ist (nach dem zweiten Versuch) ein nichtiges Meinen; jetzt zeigt sich: sie ist aber nicht ein Nichts-meinen, sondern in der verkehrten Meinung wird jedenfalls etwas *Seiendes* gemeint, nur eben statt des einen (Theätet, der es wirklich ist) ein anderes (Sokrates, der es nicht ist).

2. Damit ist schon gesagt (und wird auch dann festgehalten), daß eine Ansicht immer solches ist, was auf eines *und* ein anderes geht (es mit *zweien* zu tun hat), – in der ψευδῆς δόξα auf das eine *anstatt* des anderen. Es wird versucht, die Eigentümlichkeit des Gegenstandes einer Meinung festzuhalten, daß sie *zwei* Gegenstände hat: das eine *statt* des anderen.

3. Hiermit ist zugleich auch umgrenzt, worin dies ψεῦδος, die Verkehrtheit, besteht: das, worauf es abgesehen ist, wird *verfehlt* (statt des Theätet Sokrates).

Theätet hält diese neue Fassung des Wesens der ψευδῆς δόξα für äußerst treffend und ist so begeistert, daß er sich sogar zu der Bestätigung versteigt: wer sich so verhalte (im Sinne dieser ἀλλοδοξία), ὡς ἀληθῶς δοξάζει ψευδῆ, sei »in Wahrheit einer fal-

schen Ansicht«. Sokrates erinnert ihn nur im Vorbeigehen an diesen gewagten Satz, daß etwas »in Wahrheit falsch« sein soll: das sei ebenso, wie wenn einer schnell gehen soll auf langsame Weise. Dieser Hinweis soll andeuten, wie weit weg sie beide noch sind von einer wirklichen Aufhellung von Wahrheit und Falschheit und gar des Zusammenhangs beider. Aber Sokrates schont den Theätet, er legt ihn auf diese merkwürdige Aussage nicht fest, sondern beschränkt sich jetzt auf die *Prüfung* des dritten Versuches.

Er befolgt wieder dasselbe Verfahren: 1. das Phänomen wird positiv eine Strecke weit aufgelockert; 2. dabei kommt jedoch die Betrachtung, mit Hilfe eines richtig gesehenen Moments des Phänomens, wieder vom Wege ab und gelangt 3. wieder zu Ergebnissen, die die Unmöglichkeit auch dieser Fassung aussprechen, weil mit ihr das Phänomen selbst zerstört wird. Da von hier aus der Gang des Gesprächs durchsichtig ist, gebe ich für die drei Punkte nur kurz die Belege.

Zum *ersten*: was kommt an neuen Charakteren zur Sprache? Die ἀλλοδοξία ist ein ἕτερόν τι ὡς ἕτερον . . . τῇ διανοίᾳ τίθεσθαι (189 d 7 f.), »ein Setzen des Einen als des Anderen, und zwar im durchnehmenden Vernehmen von etwas«: nicht mehr bloßes Betrachten (Sehen oder Hören), sondern Durchnehmen von etwas auf etwas hin. Wieder begegnet das eine und das andere; beide (ἀμφοτέρω) sind notwendig, entweder beide zumal oder je jedes für sich genommen, und zwar jetzt als Gegenstand eines *Setzens* (τίθεσθαι).⁵

Doch was heißt jetzt δῶναι und διανοεῖσθαι? Dieser Begriff und das damit Gemeinte begegnete uns schon bei der Wesensumgrenzung der αἴσθησις und da in einer ganzen Reihe von Umschreibungen. Es ist aber nicht ohne weiteres ausgemacht, ob jetzt genau dasselbe Phänomen gemeint ist und in derselben Hinsicht wie dort. Das muß offengelassen werden; wir wissen ja, daß Platon in unserem Dialog allererst die schärfere Fassung des Begriffs der δῶναι zu gewinnen versucht. Das δια-

⁵ Begriff der »Setzung«: positio, pro-positio; vgl. Baumgarten und Kant.

νοεῖσθαι, als Medium, verschärft noch die Bedeutung als Wesensmoment der δόξα und wird jetzt eigens gleichgesetzt einem διαλέγεσθαι (für sich etwas durchsprechen); daher ist διάνοια ein λόγος, eine Rede, die die Seele bei sich selbst durchgeht über das, was sie im Blick hat. Wir würden fehlgreifen, wenn wir diesen Begriff als logischen festlegten; wir müssen uns hier erst recht hüten, die Platonische »Dialektik« hereinzubringen. Dieses Reden und Sagen hat eigentümlichen Charakter, ist ein Sich-etwas-sagen, d. h. etwas Gegebenes für sich durchsprechen, sich über etwas klar werden und zugleich sich daran halten, dazu stehen. Das meint das οἶεσθαι, ἠγεῖσθαι, ferner πίστις, Glaube im ganz allgemeinen Sinne des Dafür-haltens. Dieses Sich-etwas-sagen der Seele ist ein Sagen und Reden ohne jede sprachliche Verlautbarung; es geschieht σὺνῆ, schweigend sagt sie sich das Gesagte. Wenn also etwas statt eines anderen gesetzt wird, so heißt das: es wird in einem Sich-sagen *als* so und so *gestellt*, gewissermaßen vor-gestellt.

Wir haben in dieser Beschreibung der διάνοια als λέγειν die Wesenscharakteristik des Sich-vor-stellens von etwas: daß es verstanden wird als ein Sich-sagen. Wir entnehmen aus all dem sowohl die *weite* Bedeutung des λόγος, also daß für die Griechen dies ursprüngliche Wesen des Sagens und Redens und damit der Sprache nicht von der Verlautbarung her primär bestimmt wird, nicht liegt in der lautlichen Bekundung oder in der optischen Bekundung in Schriftzeichen und dergleichen; zugleich die Einsicht, daß das Wesen der Sprache zuinnerst mit dem Wesen der Seele verwurzelt gesehen wird. Daß das Verhalten der Seele, das ganz von ihr her kommt, als ein Sagen, Fragen und Antworten, Ja- und Nein-sagen bestimmt wird, kann nicht verwundern, wenn eben die Seele das Wesen des Menschen trägt und bestimmt und der Mensch für die Griechen das Lebendige ist, das existiert, indem es über das Sagen verfügt, d. h. sein eigenstes Sein *sagend* erstrebt.

Jetzt kann uns noch weniger befremden und verstehen wir erst, weshalb schon früher das διανοεῖσθαι, das Verhältnis der

Seele zum Sein, als ἀναλογίζεσθαι und συλλογισμός gefaßt wurde. Der λόγος als Bezug, als Verhältnis des Sammeln, des gesammelten Vernehmens des je Einen, ist συλλογισμός in der ursprünglichen Bedeutung. Die Aufhellung der ἀλλοδοξία ergibt sich daraus: das Setzen, das Sich-vor-stellen des einen *statt* des anderen erweist sich als ein Sagen des einen *für* das andere. Was die Seele eigentlich *sagt*, wenn sie sich etwas sagt, ist, allgemein genommen, daß sie sagt: ein *Sein*. Sagen ist, ob das nun eigens in der Form einer Aussage geschieht oder nicht, immer Sein-sagen, Ist-sagen oder Ist-nicht-sagen. Einer *Ansicht* sein: das ist ein Sich-sagen und dabei (etwas so und so) An-setzen. Was dabei gesetzt wird *statt* des anderen, ist immer ein So-und-so-*sein*. In der δόξα liegt immer das Sich-sagen und -vorstellen von Sein.

Durch diese Erläuterung des inneren Sprechens der Seele gewinnen wir positiv dies, daß offenbar zur δόξα ein Verhalten gehört, das sich in irgendeiner Weise (wie, wissen wir nicht genau) deckt mit dem, das wir als Seinsverhältnis der Seele zum Seienden kennen, – das ja notwendig ist, damit überhaupt ein Verhalten soll wahr und damit auch unwahr sein können.

Zum *zweiten*: aber eben diese neue Charakteristik führt nun zugleich die Betrachtung der ψευδῆς δόξα vom Weg gänzlich wieder ab. Das eine statt des anderen (d. h. dafür) setzen hieße doch sagen, das eine *sei* das andere, z. B. das Schöne sei häßlich, das Ungehörige gehörig! Dergleichen kommt doch nie vor! Wir werden nie im entferntesten uns zumuten, zu sagen, das Schöne sei häßlich, das Gerade sei ungerade. Nicht einmal im Traum fällt uns so etwas ein. Nie wird ein Mensch sich sagen, der Ochse sei ein Pferd oder die Zwei sei die Eins. Wenn es aber ausgeschlossen ist, das eine für das andere zu sagen, dann wird eben die ἀλλοδοξία in sich unmöglich.

Wer demnach, wie es doch zur δόξα gehört, je das eine *und* das andere sich vor-stellt, der kann nicht das eine *für* das andere setzen. Sollte er aber von beiden nur je eines vorstellen,

dann hätte er nicht dasjenige, als was, oder besser: *stattdessen* er das andere setzte.

So wird (zum *dritten*) zusammenfassend gesagt (190 d 11 ff.):

Οὐτ' ἄρ' ἀμφότερα οὔτε τὸ ἕτερον δοξάζονται ἐγγωρεῖ ἀλλοδοξεῖν. ὥστ' εἴ τις ὀριεῖται δόξαν εἶναι ψευδῆ τὸ ἑτεροδοξεῖν, οὐδὲν ἂν λέγοι· οὔτε γὰρ ταύτη οὔτε κατὰ τὰ πρότερα φαίνεται ψευδῆς ἐν ἡμῖν οὔσα δόξα.

»Weder also der, der meinend mit *beiden* umgeht, noch der, der je nur *eines* meint, kommt in den Stand, ein anderes statt des einen zu meinen [ἀλλοδοξεῖν]. Wenn daher einer das Wesen der verkehrten Ansicht umgrenzen will als τὸ ἑτεροδοξεῖν, wird er gar nichts sagen [ein Phänomen sich vorsetzen, das im Grunde unmöglich ist], und so zeigt es sich: ein solcher Zustand [einer verkehrten Ansicht sein] ist in uns weder in der letztbesprochenen Weise noch nach dem Früheren möglich.«

Wir müssen fragen: allein inwiefern konnten wir gleichwohl behaupten, der dritte Versuch komme dem Phänomen doch näher als die früheren? Etwa weil hier das διανοεῖν (die δόξα) eindringlicher als λόγος herausgestellt wurde? Nein; das ist gerade Veranlassung, daß die Betrachtung wieder abgeleitet, denn das führt zur Einsicht in die Unmöglichkeit des Phänomens. Vielmehr: weil jetzt versucht wird, damit ernstzumachen, daß die ψευδῆς δόξα, und das heißt die δόξα überhaupt, bezogen ist auf eines *und* ein anderes. Genauer: die Erklärung im dritten Versuch sieht, daß offenbar das Rätselhafte des Phänomens darin liegt, daß es zwei Gegenstände hat, das eine und das andere. Das wird festgehalten und versucht, herauszustellen und zu verstehen, *wie* das eine und das andere gesetzt wird. Die Erklärung lautet: das eine wird *statt* des anderen gesetzt. Diese Erklärung sieht zwar die Aufgabe in der rechten, entscheidenden Richtung, reicht aber als Lösung nicht zu. Die Art und Weise, wie hier der zweifache Gegenstand und seine Zweifachheit erklärt wird, ist das Verkehrte. Denn wenn die ψευδῆς δόξα eine *verkehrte* Ansicht ist, etwas in ein anderes verkehrt

bzw. mit ihm *verwechselt*, dann wird diese Verkehrung eben *nicht* getroffen, wenn nur gesagt wird, es werde bei solchem Meinen das eine gegen das andere *ausgewechselt*. Wenn das eine *statt* eines anderen gesetzt wird, so wird im Grunde ja eben *immer nur eines* gesetzt unter Beiseite- und Hintansetzung des anderen; je das eine *als* das eine, dann *stattdessen* das andere. Auswechslung, kurz gesagt, ist nicht Verwechslung; diese ist in ihrem Wesentlichen nicht gefaßt durch jene. Diese beiden Phänomene werden hier durcheinandergeworfen, nicht nur von Theätet, sondern auch von Schleiermacher. Die leitende *Hinsicht* des dritten Versuchs (Auswechseln von etwas gegen etwas) reicht nicht zu. Damit wird das Problem gerade verfehlt. Wenn wir uns das klargemacht haben, dann sehen wir unschwer, wie grundverkehrt die von Schleiermacher aufgebraachte und ihm nachgesprochene Übersetzung von ἀλλοδοξία, eine »verwechselte Meinung«, ist. Gerade die *Verwechslung* als solche wird nicht begriffen bei dieser dritten Erklärung. Das Mißverständnis gründet in der Fehlübersetzung des Wortes ἀνταλλάττεσθαι; das heißt nicht *verwechseln* und *vertauschen*, sondern: eines für das andere hingeben, *auswechseln*, *austauschen*.

Sie sehen daraus, wie dieser dritte Versuch ganz nahe an die Eigentümlichkeit des Phänomens der verkehrten Ansicht, die in der Tat so etwas wie eine Verwechslung ist, herankommt, aber nicht die *Struktur* der Verwechslung sieht, sondern nur Auswechslung. Das ist nicht zufällig, sondern hat seinen Grund. Im Hintergrund steht die Auffassung, daß Meinung Setzen des einen und des anderen ist. Es herrscht immer noch die Meinung, der Gegenstand der δόξα bestehe aus zwei Gegenständen, statt zu sehen, daß die δόξα nur *einen* Gegenstand hat, dieser Gegenstand aber in seiner Einheit nicht einfältig, sondern mehrfältig ist und daß diese Mehrfältigkeit das eigentliche Problem ausmacht. Es wird sich zeigen, wie weit nun Platon in der Hauptuntersuchung dieser Mehrfältigkeit und dem entsprechenden Verhalten nahekommt und in welchem Punkte er, und aus welchen Gründen, scheitert.

§ 40. Ertrag der Voruntersuchung: λόγος-Charakter der δόξα;
ihre Aporie: Verdrängung des Phänomens durch die
leitenden Hinsichten

Ist das Gespräch ohne »Ergebnis«? Wir brauchen nicht einmal bis an das Ende zu kommen, um zu erkennen, daß sich so viel »ergibt«, daß dem inzwischen die Philosophie und das Wissen der Menschen nicht mehr gewachsen war.

Wir stehen bei der Erörterung der ψευδῆς δόξα. Wir haben die Voruntersuchung zu Ende geführt. Wir haben gezeigt, wieso der dritte Versuch (ψευδῆς δόξα als ἀλλοδοξία) näher heranhöhrt an das Phänomen als die beiden ersten. Was bei diesem Versuch positiv zur Erörterung kommt, ist wichtig für die Hauptuntersuchung: daß versucht wird, das δοξάζειν zu fassen als einen λόγος, λέγεσθαι, διαλέγεσθαι. Das Sich-etwas-sagen und (was darin liegt) das Sich-daran-halten (an das Gesagte) bedeutet zugleich: etwas ansprechen in einer bestimmten Hinsicht. Diese Aufweisung des λόγος-Charakters in der δόξα ist insofern von Bedeutung, als er in der späteren Entwicklung des δόξα-Begriffs *allein* festgehalten wird und die ursprünglichen Elemente, die in der δόξα liegen, hinter diesem Charakter verschwinden, so daß δόξα, als »Meinung«, in die Nähe der *Aussage* kommt und das eigentliche Phänomen verlorenght.

Wo stehen wir nach Abschluß der Voruntersuchung? Es zeigte sich: die Hinsichten, die für sie und ihre drei Versuche leitend waren, reichen nicht zu; denn sie führen immer zur Behauptung der Unmöglichkeit von so etwas wie einer verkehrten Ansicht, d. h. zum Ergebnis: das Phänomen kann *wesensmäßig* nicht sein. Und doch ist sie andererseits *tatsächlich* unbestreitbar! Das *Phänomen* der verkehrten Ansicht stemmt sich uns also gewissermaßen entgegen, trotzdem wir ihm seine innere Unmöglichkeit als erwiesen vorhalten wollen. Wer muß nun weichen?

Wir mit unserer These von der Unmöglichkeit müssen weichen vor dem Tatbestand, daß es sie eben *gibt*. Doch ist dieses

Weichenmüssen nicht schlechthin einleuchtend, sondern nur unter der Voraussetzung, daß die These selbst, d. h. die Hinsichten, mit denen die Versuche arbeiteten, nicht zureichend gegründet waren und der phänomenale Tatbestand auch seinerseits bisher nicht angemessen gefaßt ist. Eine Tatsache als solche hat nicht ohne weiteres den Vorrang vor einer Wesenseinsicht, schon deshalb nicht, weil es »bloße Tatsachen« für uns überhaupt nicht gibt; jede Tatsache ist schon verstanden *als* das und das, d. h. steht unter einer Wesenserkenntnis. Falls die Wesenserkenntnis gegründet ist, gilt gegenüber der »Tatsache« Hegels Satz: »um so schlimmer für die Tatsachen«. In unserem Falle muß die *These* weichen, – nicht um einfach die Tatsache gelten zu lassen, sondern um allererst nach dieser unbelastet *fragen* zu können. Wollen wir davor nicht die Augen verschließen, dann bleibt nur, das Phänomen trotz seiner, ja gerade *ob* seiner Wunderbarkeit zu retten. Bekommt so das Phänomen das erste Wort, dann müssen, zu seiner Aufhellung, die bisher leitenden Hinsichten zurückgenommen werden.

B. Hauptuntersuchung:

Rettung des Phänomens der $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ δόξα

§ 41. Zurücknahme der in der Voruntersuchung leitenden Hinsichten zugunsten bisher geleugneter Zwischenphänomene

Diese Zurücknahme ist freilich nur ein negativer Schritt. Denn damit haben wir ja noch nicht positiv diejenigen Hinsichten gewonnen, die das Phänomen selbst zu Wort kommen lassen. Oder brauchen wir überhaupt keine Hinsichten? Können wir etwa das Phänomen rein für sich, einfach direkt, sehen? Nein! Wir haben aus der Interpretation des Höhlengleichnisses und ebenso aus der Erörterung der $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ verstehen gelernt, daß wir notwendig und immer solches, was sich uns gibt, *als* dieses

sich Gebende nur vernehmen im Lichte von, im Hinblick auf eine ἰδέα.

Es war ein Irrtum der Phänomenologie, zu meinen, die Phänomene könnten schon durch bloße Unvoreingenommenheit recht gesehen werden. Es ist aber ein ebenso großer Irrtum, zu meinen, weil jeweils Hinsichten wesensnotwendig seien, deshalb könnten die Phänomene selbst *nie* gesichtet werden, sondern alles sei Sache jeweils zufälliger, subjektiver, anthropologischer Standpunkte. Aus diesen beiden Unmöglichkeiten ergibt sich vielmehr die Notwendigkeit der Einsicht, daß gerade die Gewinnung der *rechten* Hinsicht die zentrale Aufgabe und zugleich zentrales methodisches Problem ist. Eine Hinblicknahme, die dem Phänomen vorausspringt, ist notwendig; aber gerade deshalb ist es jederzeit von ausschlaggebender Bedeutung, ob die leitende Hinsicht dem Phänomen selbst angemessen, im voraus aus seinem Sachgehalt selbst geschöpft ist oder nicht (oder nur erdacht). Nicht, daß wir überhaupt unter einer Hinsicht auf das Phänomen blicken, versperrt es uns, sondern daß die Hinsicht meist nicht ihren echten und vollen Ursprung aus dem Phänomen selbst hat.

Damit ist zugleich gesagt, welche Aufgabe der Hauptuntersuchung bevorsteht: die Gewinnung angemessener Hinsichten für die ψευδῆς δόξα und die Aufhellung des Phänomens in ihrem Lichte. Für diese Hauptuntersuchung ist die Voruntersuchung keineswegs bedeutungslos, zumal da sie in allen drei Versuchen trotz ihrer schließlichen Abwegigkeit immer gewisse Momente des Phänomens selbst im Blick hatte und das Phänomen insoweit uns näher brachte und, wenn auch unbestimmt, vertrauter machen konnte, daß es jetzt eher imstand ist, für sich selbst zu sprechen.

Die Zurücknahme der bisher leitend gewesenen, unzureichenden Hinsichten ist der Schritt, in dem sich der Übergang von der Voruntersuchung zur Hauptuntersuchung vollzieht. Derselbe Sokrates, von dem die Vorgabe dieser Hinsichten ausging, übernimmt nun auch ihre Zurücknahme, und zwar

nimmt er, sogleich aufs Ganze gehend, den Leitsatz zurück, von dem der erste Versuch ausging und der auch im Grunde leitend blieb für die beiden folgenden. Dieser Leitsatz lautete (188 a 2): »Wir haben von etwas entweder eine Kenntnis, oder wir haben keine.« Genau besehen ist aber dieser Leitsatz nur eine Abwandlung *des* Leitsatzes, der im zweiten Versuch ausdrücklich ins Spiel trat: »entweder *ist* etwas, oder es ist *nicht*«, anders gewendet: »etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein«, oder: »das Nichtseiende ist nicht«. Dieser Satz aber enthält bis zu Platon, und insbesondere eben bis zu unserem Dialog, die Grundwahrheit des ganzen vorangehenden antiken Philosophierens. Mit ihr hat die antike und die abendländische Philosophie überhaupt angefangen: *das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht*.

Wenn nun dieser Grundsatz alles Seins und demzufolge erst recht des Erkennens zurückgenommen wird, dann gerät das ganze Fundament des bisherigen Philosophierens ins Wanken. Wir ermessen daraus, zu welchem Wagnis Sokrates/Platon sich hier anschickt. Wir können aber zugleich ahnen, welche Macht des Wunderbaren und Beunruhigenden das Phänomen des ψεῦδος (der Unwahrheit) ausstrahlte, wenn es einen solchen Schritt erzwang, den Grundsatz alles bisherigen Philosophierens in Frage zu stellen. Wir können zugleich ermessen, zu welcher Kümmerlichkeit Spätere herabsinken, für die die Unwahrheit eine harmlose Selbstverständlichkeit, das bloße Gegenteil zur Wahrheit wurde.

Die gewiß ehrliche Schülerhaftigkeit des Theätet ahnt von all dem, was Sokrates im Grunde vorhat, gar nichts. Es ist ja auch nicht notwendig. Wir aber müssen immer wieder versuchen, neu zu ermessen, was da in diesem Gespräch eigentlich vor sich geht. Erstens ist es an sich schon etwas Unerhörtes und verstößt gegen das übliche Verhalten des Menschen, daß einleuchtende und längst vertraute Grundsätze aufgegeben werden zugunsten eines ebenso *bekannt*en, alltäglichen, wenngleich nicht verstandenen und bis dahin *verkannt*en Phäno-

mens. Zweitens aber und im besonderen betrifft die jetzt verhandelte Zurücknahme eben diejenigen Einsichten, die von Anfang an die ganze Kraft des Sehens und Fragens im antiken Philosophieren beflügelten und seinen Begründungen eindeutige Festigkeit verliehen.

Es soll jetzt nach dem Phänomen selbst gefragt werden, nachdem durch die Aufgabe der Leitsätze der Weg frei geworden ist. Die *innere Wendung* des Gespräches setzt ein 191 a 5 ff.

Sokrates: ἢ οὖν ἔτι πόρον τινὰ εὐρίσκω τοῦ ζητήματος ἡμῖν, ἄκουε.

Theätet: Λέγε μόνον.

Sokrates: Οὐ φήσω ἡμᾶς ὀρθῶς ὁμολογήσαι, ἤνίκα ὠμολογήσαμεν, ἃ τις οἶδεν, ἀδύνατον δοξάσαι ἃ μὴ οἶδεν εἶναι αὐτὰ καὶ ψευθεῖναι· ἀλλὰ πῆ δυνατόν.

»In welcher Richtung nun ich noch einen gewissen Durchgang für unser Untersuchen [der ψευδῆς δόξα] finde, das höre.

– Sag es nur.

– Nicht, sage ich, sind wir angemessen übereingekommen damals, als wir ausmachten: was einer weiß, dasselbe könne er unmöglich für ein solches halten, was er nicht weiß, und er könne also unmöglich in einer Verkehrung sich halten. Vielmehr ist solches irgendwie möglich [ἀλλὰ πῆ δυνατόν].«

Kaum ist diese Möglichkeit eröffnet und damit die Schranke des bisherigen Leitsatzes gefallen, da bekommt Theätet auch schon Mut. Er wagt es jetzt, sich unvoreingenommen auf das zu besinnen und das vorzubringen, was ihm früher schon gleich und wie von selbst bei der Voruntersuchung als eine Gegebenheit des Phänomens sich aufdrängte, was er aber unter dem Druck der Herrschaft des Leitsatzes nicht vorzubringen sich getraute, nämlich diesen Tatbestand, daß es ihm oft begegnet, daß er selbst, der doch den Sokrates kennt, zuweilen einen ihm aus der Ferne begegnenden Menschen, der in Wahrheit nicht Sokrates ist, für den Sokrates hält; mithin: was er nicht kennt, den Begegnenden, hält er für etwas, was er kennt (Sokrates).

Damit wird also von Theätet erneut der Tatbestand des Phänomens der verkehrten Ansicht gesichert: ihre Wirklichkeit und damit zugleich ihre *Möglichkeit* und so die Notwendigkeit der *Frage* nach dieser Möglichkeit, – wie Platon sagt: nach ihrer γένεσις, ihrem Wesen.

Was ist nun für diese Frage (für die Möglichkeit einer verkehrten Ansicht) *gewonnen* durch die Zurücknahme des Leitsatzes? Diese Zurücknahme ist nicht rein negativ, sondern zugleich positiv: sie ist in sich Vorgabe neuer möglicher Hinsichten auf das Phänomen. Welcher? Wenn gesagt wird, daß der Leitsatz (»entweder kennen wir etwas, oder wir kennen es nicht«) *nicht* gültig ist, wird zugleich zugegeben, daß es *zwischen* Kennen und Nichtkennen noch etwas gibt, – etwas, was weder nur Kennen noch nur Nichtkennen ist, sondern gleichsam eine Mischung beider: ἀλλά πη δυνατόν μεταξύ, »vielmehr ist irgendwie möglich ein Mittleres«.

Gibt es nun überhaupt solche Zwischenphänomene? Allerdings! Theätet muß zugeben, es gibt die Tatsache der μάθησις, des Lernens, Kennenlernens (191 c 3 f.): ἔστιν μὴ εἰδῶτα τι πρότερον ὕστερον μαθεῖν. »Es ist möglich, daß einer etwas, was er vorher nicht kennt, nachher kennenlernt.«

Darin liegt aber, daß einer dasselbe in gewisser Weise weiß und doch nicht weiß. Lernend kennt er etwas und kennt es doch gerade noch nicht. Im Kennenlernen liegt eben dieses *Geschehen*, daß er in gewisser Weise etwas zur Kenntnis *nimmt* und doch dieses noch nicht eigentlich kennt, im Prozeß des Lernens ständig ein solcher ist, der etwas kennt und doch noch nicht. Allgemein *gibt* es dieses Phänomen, das *zwischen* Kennen und Nichtkennen sich hält. So wird nun in einer wundervollen Komposition des Dialogs gerade auf das Phänomen bezuggenommen, das vorher laut der Voruntersuchung mit einer Handbewegung, ohne daß Theätet es merkte, als nicht zur Sache gehörig ausgeschaltet wurde (188 a): »Wir halten uns an die Phänomene; das μεταξύ, das, was zwischen ihnen ist, hat mit der Sache nichts zu tun.« Jetzt wird eben dieses Zwischenphä-

nomen herangezogen, und damit eröffnen sich neue Hinsichten, unter die nun das Phänomen der $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ δόξα gestellt werden kann.

Aber gerät jetzt die beginnende Hauptuntersuchung nicht in dieselbe Gefahr wie die Voruntersuchung, daß eben wieder im voraus gewisse (wenn auch andere) Hinsichten angenommen, also dem Phänomen aufgezwungen werden? Diese Gefahr schwindet, wenn eben das Phänomen der »verkehrten Ansicht« von sich aus verlangt, daß es auf solche Zwischenphänomene hin *angesehen* wird!

Dem ist in der Tat so. Inwiefern? Nun sehen wir, wie wichtig die Voruntersuchung ist. Das Phänomen machte sich schon während der ganzen Voruntersuchung ständig geltend als ein Verhalten, das auf eines *und* anderes *zumal*, in ihrer eigentümlichen Einheit und Mischung, gerichtet ist. Es hat gleichsam *zwei* Gegenstände, wie wir sagten, die im Grunde doch eben *einer* sind, eines und anderes »gemischt«. Wenn aber der Gegenstand der δόξα ein so gemischter ist, muß dem auch ein *Verhalten* entsprechen, das geeignet ist, diesen gemischten Gegenstand als solchen zu fassen. Das Verhalten zu ihm muß die Struktur eines gemischten Verhaltens haben, also des Kennens und zugleich Nicht-kennens. So sehen wir: das Phänomen fordert von sich aus die Hinblicknahme auf dergleichen Zwischenphänomene. Die eigentliche Aufgabe der Hauptuntersuchung wird so die Gewinnung dieser neuen, vom Phänomen selbst geforderten Hinsicht (die *Möglichkeit* eines gemischten Verhaltens).

Die Hauptuntersuchung im ganzen, von der man ohne Überheblichkeit sagen kann, daß sie bis zum heutigen Tag schlechthin mißverstanden wurde, wird also nur dann verständlich, wenn diese jetzt eben entwickelte Aufgabe eigentlich begriffen und zugleich verwirklicht ist. Dann nämlich sehen wir erst, welche Dimension erschlossen wird, um innerhalb ihrer die Möglichkeit der δόξα und damit der $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ δόξα und zugleich des $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ überhaupt, d. h. deren Wesen, sicherzustellen, –

vorsichtiger: erst einmal die *Frage* nach dem Wesen in das rechte Blickfeld auszurichten.

Angesichts dieser grundlegenden Aufgabe, über die Platon sich ganz klar war, ist es von geringerer Bedeutung, ob in dem Dialog das Wesen des $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ und der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ eine endgültige Bestimmung oder gar eine Definition erfährt oder nicht. Wir wissen: es kommt nicht dazu; ja noch mehr: es kommt im ganzen Gespräch nicht zu einer Beantwortung der Leitfrage $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$. Und doch ist der (handgreiflich ergebnislose) Dialog für den, der Philosophie begreift, d. h. philosophierend *fragen* kann, unerschöpflich an neuen Einsichten. Auf diese kommt es uns an, wenngleich mit der Beschränkung, und mit besonderem Bezug, auf das $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$.

Es soll nun versucht werden, diese grundlegende Aufgabe der Hauptuntersuchung uns näherzubringen: eben jenes Stück Weges, das Platon einschlägt, als erster und letzter, zur Aufhellung des Wesens der Unwahrheit. Wir können dieses Wegstück nur dann wirklich mit offenen Augen nachgehen, wenn wir, wie es bisher geschah, zuvor den Blick geschärft haben für das, worum es sich handelt, und die Richtung und Umgebung dieses Weges, gleichsam seine Landschaft, im voraus übersehen.

Zu diesem Zweck gebe ich, in Abweichung vom bisherigen Verfahren der Interpretation, eine vorgreifende, zusammenfassende Darstellung der grundlegenden Aufgabe der Hauptuntersuchung. Der eigene Gang des Gesprächs soll damit für den einzelnen gangbar gemacht werden. Dazu ist gefordert: einmal, daß das Ganze der bisherigen Vorlesung im Blick steht, und sodann, daß wir bei der Auslegung des folgenden Stückes über Platon in dem Sinne hinausgehen, wie jede Auslegung hinausgehen muß: daß wir die zur Sprache gebrachten Phänomene in ihrem Zusammenhang in eine ursprünglichere Dimension verlegen und damit deutlicher zeichnen. Die Betrachtung sei auf vier Fragen gebracht:

1. Welcher Art sind die neu herauszustellenden Phänomene (§ 42)?

2. In welchem Zusammenhang stehen sie zu den bisher besprochenen, αἴσθησις und διάνοια, Vernehmen und Etwas-durchnehmen (§ 43)?

3. Inwiefern kann jetzt erst die positive Aufhellung des Wesens der δόξα in Angriff genommen werden (§ 44)?

4. Was entnehmen wir aus all dem für die Frage nach dem Wesen des ψεῦδος, der Unwahrheit (§ 45)?

§ 42. Neue Charakteristik der Seele durch zwei Gleichnisse

Es gilt *zum ersten* das Phänomen der verkehrten Ansicht unter solche leitenden Hinsichten zu bringen, die aus dem Phänomen selbst geschöpft sind. Es ist also darauf abzusehen, daß der Misch- und Zwischencharakter der ψευδῆς δόξα zur Erfassung kommt. Das Phänomen »einer verkehrten Ansicht sein« gibt sich uns allgemein als ein Zustand und Verhalten des Menschen, worin er irgendwie auf das Seiende, wengleich verkehrt, *bezogen* ist. Das *Verhältnis* zum Seienden aber ist der Grundcharakter der *Seele* (ψυχή). So wird die Aufweisung der neuen Phänomene zu einem erneuten und neuen Fragen nach der Seele.

Versteht man diesen Zusammenhang des Problems, dann kann es nicht überraschen, daß der zweimalige Anlauf zu einer Erfassung des Phänomens, der in der Hauptuntersuchung genommen wird, nicht anders geschieht als in einer (doppelten) neuen Charakteristik der Seele. Die Hauptuntersuchung hat so, das sehen wir jetzt schon, einen ganz anderen *Stil* als die Voruntersuchung. Bei dieser letzteren handelte es sich um ständige Berufung auf vorweggenommene Leitsätze und Argumentationen *gegen* das Phänomen, jetzt einzig um das Ausblicken auf neue Phänomene und die *Einbeziehung* der ψευδῆς δόξα in deren Zusammenhang.

Diese neue, zweimalige Charakteristik ist überdies in beiden Fällen vollzogen durch die Erläuterung eines *Gleichnisses* und

Sinnbildes. Wir kommen so in dieselbe Lage wie beim Höhlengleichnis: Platon steht vor einer (ihm selbst als solcher deutlichen, aber neuartigen) Aufgabe, angesichts deren er gar nicht wagt, unmittelbar direkt über die neuen Phänomene zu handeln oder sie gar im ersten Anlauf zu bewältigen.

Es sind die beiden Gleichnisse von der wächsernen Masse (*κῆρινον ἔκμαγεῖον*) in der menschlichen Seele und von der Seele als Taubenschlag (*περιστερέων*).

a) Gleichnis vom Wachs. Das Eingedenk-sein

Das erste Gleichnis wird besprochen 191 c ff. Ἐκμαγεῖον ist nicht eine »Tafel«, wie man zu übersetzen pflegt, sondern einfach eine Masse, in der etwas abgedrückt ist. Die Besprechung des zweiten Gleichnisses steht 197 b ff.

Man hat sich bemüht zu zeigen, daß Platon diese Bilder für die Seele von früheren Philosophen übernommen hat. Bei solchen Gleichnissen und in allen ähnlichen Fällen sind die zünftigen Philosophie-Historiker und Philologen gleich bei der Hand, nachzufragen und nachzuweisen, woher solche stammen. Man hat also entdeckt, daß »schon« Demokrit das Gleichnis von der sogenannten »Wachstafel« kenne, und hat das Gleichnis vom Taubenschlag auf die sogenannte »primitive« Vorstellung von der Seele zurückgeführt, wonach die Seele ein Vogel sei. Man weiß also jetzt, woher Platon die Sachen hat. Man hat auch herausgeklügelt, *gegen wen* er die ganzen Erörterungen im Dialog richtet; damit hat man historisch exakt die Sache erforscht. Nur fehlt das eine: man versteht nicht, was Platon nun selbst eigentlich fragt und sucht. Es verlohnte sich nicht, auf solche Methoden hier einzugehen, wenn sie nicht überhaupt das Verfahren der Philosophiehistorie und der Auseinandersetzung mit Philosophen kennzeichneten. Hat man erst von einem Philosophen herausgebracht: woher hat ers und gegen wen geht es, dann ist man zufrieden. Um was es sich dabei handelt, kommt erst in zweiter Linie – d. h. gar nicht in

Frage. Man ist fern von dem Gedanken, daß Platon, trotzdem er in der Tat diese Bilder von anderen »hat«, etwas anderes daraus macht und sie in ganz anderer Absicht und Fragestellung verwendet, daß ihm diese Fragestellung am Ende *selbst* aufgegangen ist und er nicht erst einen braucht, *gegen* den das geht. Vielleicht ist die Annahme doch nicht so ganz übertrieben, daß ein Mensch vom Range Platons schließlich selbst auf das Phänomen der Unwahrheit und die Frage, was sie sei, stoßen könnte.

Wir wollen uns am Anfang dabei beruhigen, daß Platon sehr *viel* anderswoher hat; wir wollen aber auch bedenken, daß er es eben *anderswoher* hat, als jene nur neugierigen Schreiber meinen, die sich gar nichts anderes vorstellen können, als daß eben ein neues Buch aus einem Dutzend älterer entstanden sein muß (in *der* Weise, daß es sich dazu auch *gegen* irgendeinen richtet). Für uns ist die Frage nicht: *woher* hat Platon diese Gleichnisse von Wachstafel und Taubenschlag, sondern: *wohin* wendet und lenkt er ihren gleichnismäßigen Gehalt, welche Phänomene der Seele will er damit, neu und zum erstenmal, anzeigen und sichtbar machen?

Wir sind damit zu der Stelle gelangt, wo sich der Ausblick auf das neue Feld der Hauptuntersuchung eröffnet, innerhalb dessen wir schließlich auf die Unwahrheit stoßen werden, um dann zu sehen, wo sie selbst in ihrer inneren Möglichkeit verwurzelt ist.

Wir wissen allgemein aus der Voruntersuchung: es gilt jene Verhaltensweisen der Seele zu finden, die es ermöglichen, daß sich diese in der ψευδῆς δόξα auf einen mehrfältigen Gegenstand beziehen kann. Sokrates sagt (191 c 8 ff.):

Θὲς δὴ μοι λόγου ἔνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μεῖζον, τῷ δ' ἔλαττον, καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τῷ δὲ κοπρωδεστέρου, καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος. . . . Δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης.

»Setze gleichnisweise, in unserer Seele finde sich so etwas wie eine wächserne Masse, deren Wachs bei einzelnen Menschen bald reiner, bald unreiner, bald härter, bald weicher sei. Auf diese Masse werde alles das, was wir unmittelbar vernehmen, und auch das, was wir uns vornehmen und für uns durchnehmen, soweit wir es wollen, ab- und eingepägt. . . . Diese wächserne Masse ist, wollen wir sagen, ein Geschenk der Mutter der Musen.«

Die Musen ermöglichen es, nach der Auffassung der Griechen, dem Sänger, dem Künstler, die ganze Fülle dessen, was er in seiner Kunst zu gestalten hat, *vor* aller Aufzeichnung und ohne alle Hilfen der Aufzeichnung gegenwärtig zu haben und frei zu gestalten. Daher gilt als Mutter der Musen, d. h. als die, die diese Musen in ihrem Amt ermöglicht, die Μνημοσύνη, das *Eingedenk-sein*. Sokrates bzw. Platon will im Gleichnis andeuten: dieses Geschenk gehört von Anfang an zum Wesen der Seele, ist eine ursprüngliche Mitgift. Mitgegeben ist ihr das Vermögen des μνημονεύειν; das heißt nicht Erinnerung und nicht Gedächtnis, sondern Eingedenk-sein. Gemeint ist dasjenige Vermögen und Verhalten, in dem wir *gedenken*, ständig *an* etwas denken, an Menschen, an die Lage der Nation und dergleichen, gemäß dem überlieferten Wort: δέσποτα, μέμνησο τῶν Ἀθηναίων¹. »Herr, denke an die Athener!« Das Daran-denken braucht kein Erinnern zu sein, ist auch nicht Gedächtnis, sondern bedeutet das Vor-sich-halten von etwas, eines Seienden, und zwar auch dann und gerade dann, wenn dieses Seiende *abwesend*, nicht leibhaftig in unmittelbarer Gegenwart vorhanden ist; oder, was dasselbe sagt: ein Seiendes uns gegenwärtig halten auch dann, wenn wir selbst bei dem betreffenden Seienden *nicht mehr anwesend* sind.²

¹ Herodot, Historiae V, 105.

² Sein ist Anwesenheit, Nichtsein Abwesenheit; aber: auch Abwesendes kann *sein*! Abwesenheit ist mehrfältig – und entsprechend An-wesenheit –, je nach *Weite* der ekstatischen Zeitlichkeit.

Wir werden durch dieses Gleichnis auf einen Grundtatbestand unseres (des menschlichen) *Daseins* gestoßen: ein Verhalten der Seele, in gewisser Weise wieder ganz von sich aus, darin wir selbst uns an Seiendes halten können, das gar nicht leibhaft anwesend (da) ist.

b) Ein Beispiel: der Feldbergturm.
Gegenwärtigen und Vergegenwärtigen

Wir müssen uns dieses »Vermögen der Seele«, wenn auch nur in knappsten Zügen, näher bringen, und zwar jetzt ohne Orientierung am Platonischen Gleichnis. Dabei gilt es vor allem auch zu sehen, daß es sich nicht notwendig und nicht in erster Linie um das handelt, was wir »Erinnerung« nennen. Wir wählen dazu ein naheliegendes und ungekünsteltes Beispiel.

Wir kommen auf einer Wanderung im Schwarzwald vor den Feldbergturm. Er steht unmittelbar vor uns, ist leibhaftig anwesend. Wir sehen ihn und können angesichts seiner über ihn Überlegungen anstellen, von wem, wann, wozu er gebaut sein mag und dergleichen.

Unser Verhalten ist dabei durchgängig dies: wir haben das unmittelbar anwesende Seiende in unserer Gegenwart. Unser Verhalten ist ein Gegenwärtig-haben, das wir kurz nennen: *Gegenwärtigen* dieses begegnenden Seienden.

Abends zu Hause, oder in späteren Tagen, z. B. jetzt, können wir auf das Gesehene und bezüglich seiner Überlegte zurückkommen (uns darauf zurückholen). Dann haben wir den Turm nicht mehr in unserer unmittelbaren Gegenwart. Er ist nicht etwa hier im Hörsaal vorhanden. Unser Verhalten zu diesem Seienden ist jetzt kein Gegenwärtigen im genannten Sinne, sondern, wie wir sagen, wir *ver*-gegenwärtigen uns den Turm.

Doch was heißt das? Man sagt auch: wir nehmen jetzt, zu Hause oder hier im Hörsaal, den Feldbergturm nicht wahr wie Tisch und Buch in unserem Zimmer, sondern wir »stellen ihn nur vor«. Wir sind also, sagt man, bloß auf eine Vorstellung

bezogen, oder gar, wie man auch sagt, wir machen uns »nur ein Bild« von dem Turm. Diese Beschreibung unseres Verhaltens, der Vergegenwärtigung, ist ebenso richtig wie falsch. Prüfen wir uns, unter Beiseitelassung aller Theorien und aller Psychologien! Worauf sind wir gerichtet, wenn wir uns jetzt den Feldbergturm vergegenwärtigen? Richtig ist: wir sind nicht gerichtet auf ihn als ein *leibhaft* vor uns in unserem jetzigen Gesichtskreis vorhandenes Seiendes. Aber sind wir etwa auf eine »Vorstellung« *gerichtet*? Wenn ich mir jetzt vorstelle, wie es am Feldberg schneit, und den Turm, wie Schnee darauf fällt, meine ich dann, eine Vorstellung werde mit Schnee bedeckt oder ein Bild vom Turm eingeschneit? Worauf sind wir gerichtet, wenn wir den Turm uns vergegenwärtigen? Einzig und gerade auf den Turm selbst, auf ihn als seienden, der auf dem seienden Feldberg steht. (Das scheint trivial zu sein. Aber in der Wissenschaft, der sogenannten Psychologie und auch der Erkenntnistheorie finden Sie ganz andere Dinge.) Dieses Seiende selbst meinen wir und nichts anderes. Wir brauchen uns auch nicht etwa aus dem Zimmer auf den Feldberg zu *versetzen* und so zu tun, *als ob* wir dort seien, sondern hier, von *hier* aus, in diesem Hörsaal existierend, können wir uns ganz natürlicherweise auf jenes Seiende richten, *es* und nichts anderes direkt meinen und vor uns haben; so freilich, daß im Anblick das Seiende nicht leibhaft vor uns steht, sondern in gewisser Weise weg, aber doch nicht verschwunden ist.

Dieses Vor-sich-haben des nicht unmittelbar in der nächsten Gegenwart Anwesenden ist nun auch nicht notwendig ein Erinnern. Wir brauchen bei der Vergegenwärtigung des Turms diesen nicht *als* einen solchen zu meinen, vor dem *wir* damals gestanden haben, sondern können ihn ohne all das einfach als Turm, wie er dasteht, vergegenwärtigen. Erinnern ist eine *besondere* Weise der Vergegenwärtigung. Nicht jede Vergegenwärtigung ist notwendig schon Erinnerung, wohl aber umgekehrt. In der Vergegenwärtigung halten wir uns auch nicht an das Gedächtnis in dem Sinne, als suchten wir in unserem Inne-

ren herum nach dort aufbewahrten Vorstellungen von den Dingen; wir sind nicht auf unser Inneres gerichtet, sondern umgekehrt: wenn wir uns das Seiende vergegenwärtigen, sind wir ganz weit weg, hinaus auf *es*, draußen, den Turm gerichtet, um an ihm alle seine Eigenschaften, sein volles Aussehen vor uns zu bringen. Ja zuweilen ist es sogar so, daß wir das vergegenwärtigte Seiende selbst in der Vergegenwärtigung viel deutlicher und voller sehen als in der gegenwärtigenden, unmittelbaren Wahrnehmung. Wir haben plötzlich solches vor uns, was uns im unmittelbaren, leibhaftigen Sehen gar nicht, wie wir sagen, »auffiel«. Was wir aber da vor uns haben, das sind nicht Vorstellungen, Bildchen und Bildfetzen und Erinnerungsspuren im Inneren und dergleichen, sondern *das, worauf* dieses Vor-sich-haben gerichtet, und *ausschließlich* gerichtet, bleibt, – es ist der seiende Turm *selbst*.

Vergegenwärtigung also ist eine eigene Weise des Sich-haltens zum Seienden selbst. Erst wenn wir diesen Tatbestand der Vergegenwärtigung ohne Psychologie *aus* unserem und *in* unserem *existierenden Dasein* aufgenommen, uns unvoreingenommen nähergebracht haben, können wir *fragen*: was will das Gleichnis von der wächsernen Masse bedeuten, und wo liegen die sachlichen Veranlassungen, den Tatbestand der Vergegenwärtigung in solcher Weise sich zu erklären und zu versinnbildlichen?

Wir wissen: die Griechen fassen die unmittelbare Anwesenheit von Seiendem in dem *Anblick* (εἶδος), den es bietet. Im Begegnen des Seienden für das unmittelbare Gegenwärtigen kommt das εἶδος auf uns zu, wird das, was wir »haben« (Habe und Besitz). Wenn wir nun dasselbe Seiende nicht wahrnehmen, sondern nur »vorstellen« (vergegenwärtigen), dann ist zwar wieder so etwas wie ein Anblick (εἶδος) da, aber nicht so, daß dabei das Seiende selbst, von sich her, leibhaft auf uns zukommt, sondern wir bringen uns zu ihm hin, ohne daß wir unseren faktischen Standort verlassen. Dieses Phänomen, daß bei der *Vergegenwärtigung* der Anblick nicht vom Seienden

her auf uns zukommt, dieser Tatbestand wird sofort so *erklärt*: also muß der Anblick aus *uns* kommen. Wenn aber das, muß er in uns aufbewahrt sein, und wir müssen den möglichen Anblick aus uns hervorholen können. Da es nicht der unmittelbare, volle Anblick (εἶδος) ist, sondern nur so aussieht, nennen die Griechen diesen aus uns hervorgeholten Anblick εἶδωλον. Daher sagt Platon: ἔνεστιν ἐν τῇ ψυχῇ εἶδωλον αὐτοῦ³; gleichnishaft: dieses εἶδωλον muß als ein Abdruck eingeprägt und aufbewahrt sein in der wächsernen Masse in der Seele. Was da Gleichnis ist, wird nun in der gemeinen und groben Erklärungsweise für die Sache selbst genommen. Diese gemeine Vorstellungsart ist dann sogar in die Wissenschaft, Psychologie und Erkenntnistheorie übergegangen. Das hat dazu geführt, daß man sich den Tatbestand der Vergegenwärtigung überhaupt nicht erst nahebrachte, sondern gleich alles im Lichte dieser Erklärungsweise sah und daher sofort zu der gemeinüblichen These gelangte: wenn wir etwas nicht wahrnehmen, sondern nur vorstellen, können wir natürlich nur auf Vorstellungen bezogen sein, und dergleichen wie Vorstellungen ist bekanntlich »in uns«, – etwas Psychisches. Daß wir aber, all dem entgegen, bei der Vergegenwärtigung auf das Seiende selbst gerichtet sind und nicht auf Psychisches, kommt nun bei der Grundcharakteristik des Phänomens der Vergegenwärtigung gar nicht zur maßgebenden Geltung.

Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß (wie wir früher sahen) ebenso wie bei der wahrnehmenden Gegenwärtigung der αἴσθησις, so auch bei solcher *Vergegenwärtigung*, die der Mensch vollzieht, seine *Leiblichkeit* dazwischengeschaltet ist. Aber wie, das kann nur geklärt, ja überhaupt allererst recht *gefragt* werden, wenn zuvor die Tatbestände hinreichend klar gesehen und begründet sind, die solche leibliche Zwischenschaltung überhaupt ermöglichen und in Anspruch nehmen. Um diesen Grundcharakter handelt es sich für Platon bei der Heranziehung des Gleichnisses, nicht um einen Versuch der phy-

³ Vgl. 191 d.

siologischen Erklärung des Gedächtnisses, sondern um die Heraushebung und Aufhellung des *Wesens* der Vergegenwärtigung, die allererst so etwas wie ein Gedächtnis notwendig und möglich macht.

Aber dieses Phänomen der Vergegenwärtigung müssen wir uns jetzt noch näher bringen, ganz unvoreingenommen und natürlich, lediglich aus dem existierenden Verhalten des menschlichen Daseins und zugleich in der Richtung, die für den Zusammenhang des Platonischen Problems wichtig wird.

In der Vergegenwärtigung von Seiendem halten wir uns dieses Seiende vor, indem wir uns zugleich zu ihm *hinhalten*, uns *zu ihm halten*. Ausgeprägt, in einer besonderen Abwandlung, zeigt sich uns solches Verhalten in dem, was wir nennen: sich an einen Menschen halten, zu ihm halten, ihn nicht aufgeben. In dieser Weise, nur mannigfach gewandelt und wandelbar, halten wir uns durchgängig zu jedem Seienden, auch und gerade auch, weil nicht alles Seiende leibhaft anwesend ist und *zumal* anwesend sein *kann*. Die *Vergegenwärtigung* wird von hier aus faßbar als eine Weise der Gegenwärtigung, eine Weise, wie wir Seiendes in unserer Gegenwart halten, wobei sich der Umkreis eben dieser Gegenwart in eigentümlicher Weise erweitert. Wenn wir etwas, Seiendes, kennenlernen, so besagt das: wir nehmen es auf in den Umkreis dessen, was wir gegenwärtig halten im weitesten Sinne. Wir *behalten* das kennengelernte Seiende selbst und erhalten uns in solchem Bezug zu ihm, – gesetzt freilich, daß wir in *echter* Weise lernen und nicht *äußerlich* in der Weise, daß wir gerade *ohne* ein Verhältnis zum gemeinten Seienden nur Vorstellungen und Worte und Meinungen darüber blindlings, wie Stoff, uns einprägen.

Wir haben also das Vermögen des Behaltens. Das meint eigentlich nicht so sehr, Vorstellungen und Bilder im Gedächtnis aufbewahren, sondern sich zum nicht leibhaft gegebenen Seienden *halten*. Was wir so behalten und behalten *können*, nennen wir den *Behalt*. Mit diesem ist immer das Seiende selbst gemeint, und zwar so, wie es in der Vergegenwärtigung und

für diese da ist. All das, was in unseren möglichen Behalt eingehen kann, ist nun in *verschiedener* Weise behaltbar. Die Behaltsamkeit und Behaltbarkeit kann sich in zwei grundverschiedenen Weisen ändern, und damit ändert sich auch die Weise des Vergegenwärtigens. Wir können hier das Phänomen nur nach einer bestimmten Richtung verfolgen.

Was in der Gegenwart unserer Vergegenwärtigung steht, kann sich mehr und mehr entfernen in *der* Weise, daß wir *von uns aus* den Seinsbezug lockern, – daß uns an dem Seienden, dazu wir uns hielten, weniger und nichts mehr liegt. Indem sich der Seinsbezug des Behaltens lockert, schwimmt zugleich (wenngleich nicht notwendig) der *Anblick* des Seienden; er wird undeutlich, wir lassen das Seiende aus dem Behalt entgleiten, wir lassen es fahren bis zu dem Grade, daß es, das vordem offenbar war, *verblassen* und damit für uns *wieder verborgen* wird und entschwindet.

Auch hier gibt es noch weitere Möglichkeiten: daß wir das Sich-ändern des Seienden *erfahren* und *mit* in den Behalt nehmen; auch, selbst wenn das Seiende überhaupt entschwinden ist, eine Art von *notwendiger* Erinnerung (wie *dann* Vergegenwärtigung notwendig *Erinnerung* sein muß).

Der Behalt, darin uns das Seiende selbst, zu dem wir uns in der Vergegenwärtigung halten, *gegenwärtig* ist, kann sich jedoch auch in *der* Weise wandeln, daß nun das Seiende *von sich aus*, unversehens, d. h. ohne daß wir in der bloßen Vergegenwärtigung uns dessen versehen und versehen können, sich ändert. Woran wir uns dann noch halten, ist zwar dem Absehen der Vergegenwärtigung nach immer noch jenes Seiende selbst, – aber gerade indem wir es darauf immer noch absehen, so wie wir es in unserem Behalt haben, *verstellen* wir uns mit dieser Vergegenwärtigung das *Seiende*. Wir halten uns zwar noch zu einem Behalt, *meinen* jenes Seiende, aber es ist gemäß seinem eigenen Sein ein *anderes* geworden.

Entsprechend können wir uns nun überhaupt etwas vorstellen, vergegenwärtigen in dem *noch* weiteren und neuen Sinne,

daß wir es uns bloß »*ein-bilden*«, in freier Gestaltung uns einen Anblick von etwas verschaffen, z. B. daß wir uns vorstellen, an dem Platz des Feldbergturmes liege ein See. Auch hierbei sind wir nicht mit unseren Vorstellungen im »Inneren« beschäftigt, sondern dieses Einbilden ist freies *Umbilden* des uns in der Gegenwartigung und Vergegenwärtigung vertrauten Seienden.

Wir ersehen aus all dem, daß dies behaltende Sich-an-etwas-halten und somit der Behalt selbst sich mannigfach wandeln kann. Um es zu wiederholen: einmal, indem wir selbst den Seinsbezug zum Seienden lockern und uns vom Seienden entfernen, ohne dessen Zutun; dann aber auch, indem das Seiende seinerseits, ohne daß wir uns dessen versehen, sich uns entzieht und so unseren Behalt ändert. Schließlich gibt es Behalte, die wir uns mehr oder minder frei vor-stellen in der Weise der Einbildung. Das μνημονεύειν, das durch das erste Gleichnis versinnbildlicht werden soll, das Behalten des Behaltbaren, ist so in sich selbst ein vielgestaltiges Vermögen der Seele. Die »Seele« aber ist, wie wir sahen, in ihrem Wesen das Verhältnis des Menschen zum Sein des Seienden. Das jeweils Behaltene ist in verschiedener Weise behalt-bar.

c) Gleichnis vom Taubenschlag. Weisen des Behaltens

Eine dieser verschiedenen Weisen des Behaltens versucht Platon nun im zweiten Gleichnis, vom *Taubenschlag*, sichtbar zu machen (197 b 8 ff.). Wir verfolgen jetzt auch dessen Gehalt kurz, ohne auf den Zusammenhang zu achten, in dem es innerhalb des Gespräches erwächst.

Sokrates: Οὐ τοίνυν μοι ταῦτόν φαίνεται τῷ κεκτηῖσθαι τὸ ἔχειν. οἷον ἱμάτιον περιάμενός τις καὶ ἐγκρατῆς ὢν μὴ φορῶν, ἔχειν μὲν οὐκ ἂν αὐτόν αὐτό, κεκτηῖσθαι γε μὴν φαίμεν.

Theätet: Ὅρθῶς γε.

— Ὅρα δὴ καὶ ἐπιστήμην εἰ δυνατόν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν, ἀλλ' ὥσπερ εἶ τις ὄρνιθας ἀγρίας, περιστερὰς ἢ τι ἄλλο, θηρεύσας οἴκου

κατασκευασάμενος περιστερεῶνα τρέφοι, τρόπον μὲν [γάρ] ἂν πού τινα φαίμεν αὐτὸν αὐτὰς αἰεῖ ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται. ἦ γάρ;

– Ναί.

– Τρόπον δέ γ' ἄλλον οὐδεμίαν ἔχειν, ἀλλὰ δύναμιν μὲν αὐτῷ περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι, ἐπειδὴ ἐν οἰκίῳ περιβόλῳ ὑποχειρίους ἐποίησατο, λαβεῖν καὶ σχεῖν ἐπειδὴ βούληται, θηρευσαμένων ἦν ἂν αἰεῖ ἐθέλη, καὶ πάλιν ἀφιέναι, καὶ τοῦτο ἐξεῖναι ποιεῖν ὁποσάκις ἂν δοκῇ αὐτῷ.

– Ἔστι ταῦτα.

– Πάλιν δὴ, ὡσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν κήρινόν τι ἐν ταῖς ψυχαῖς κατασκευαζόμενον οὐκ οἶδ' ὅτι πλάσμα, νῦν αὖ ἐν ἐκάστη ψυχῇ ποιήσωμεν περιστερεῶνά τινα παντοδαπῶν ὀρνίθων, τὰς μὲν κατ' ἀγέλας οὔσας χωρὶς τῶν ἄλλων, τὰς δὲ κατ' ὀλίγας, ἐνίας δὲ μόνας διὰ πασῶν ὅπῃ ἂν τύχωσι πετομένας.

– Πεποιήσθω δὴ, ἀλλὰ τί τούντεῦθεν;

– Παιδίων μὲν ὄντων φάναι χρὴ εἶναι τοῦτο τὸ ἀγγεῖον κενόν, ἀντι δὲ τῶν ὀρνίθων ἐπιστήμας νοῆσαι ἦν δ' ἂν ἐπιστήμην κτησάμενος καθείρξῃ εἰς τὸν περιβόλον, φάναι αὐτὸν μεμαθηκέναι ἢ ἠύρηκέναι τὸ πρᾶγμα οὗ ἦν αὕτη ἡ ἐπιστήμη, καὶ τὸ ἐπίστασθαι τοῦτ' εἶναι.

– Ἔστω.

»Mir also scheint Besitzen und Haben nicht einerlei zu sein. Wie wenn jemand ein Kleid, das er gekauft und nun allerdings in seiner Gewalt hat, nicht trüge; so werden wir nicht sagen, daß er es an sich habe, sondern daß er es besitze.

– Und mit Recht.

– Sieh also zu, ob es möglich ist, auch die Erkenntnis auf diese Art zu besitzen zwar, aber nicht zu haben; sondern wie wenn jemand wilde Vögel, Tauben oder von anderer Art, jagt und zu Hause einen Taubenschlag bereitet hat, worin er sie hält. Denn auf gewisse Weise würden wir dann sagen können, daß er sie immer hat, da er sie ja besitzt. Nicht wahr?

– Ja.

– In einem anderen Sinne aber auch, daß er gar keine hat, sondern daß ihm nur eine Gewalt über sie zukommt, indem er sie in einem ihm eigenen Behältnis sich unterwürfig gemacht,

sie zu nehmen und zu haben, wann er Lust hat, indem er fangen und wieder loslassen kann, welche er jedesmal will, und dieses ihm freisteht zu tun, sooft es ihm nur gefällt.

– So ist es.

– Wie wir also in dem Vorigen, ich weiß nicht mehr was für ein wächsernes Machwerk in der Seele bereiteten, so laß uns jetzt in jeder Seele einen Taubenschlag von mancherlei Vögeln anlegen, einige, die sich in Herden zusammenhalten und von andern absondern, andere, die nur zu wenigen, noch andere, welche einzeln unter allen, wie es kommt, umherfliegen.

– Er sei angelegt. Was wird nun aber daraus?

– In der Kindheit, muß man sagen, sei dieses Behältnis leer, und statt der Vögel muß man sich Erkenntnisse denken. Welche Erkenntnisse nun einer in Besitz genommen und in seinen Schlag eingesperrt hat, von denen sagt man, er habe die Sache, deren Erkenntnis dies war, gelernt oder gefunden, und dies sei eben das Wissen.

– So soll es sein.«⁴

In der Seele ist ein Taubenschlag (περιστερεών), weiter gefaßt: ein Behältnis (ἄγγειον). Damit sehen Sie schon den sachlichen Bezug und den Sinn, den *beide* Sinnbilder trotz ihrer völligen Zusammenhanglosigkeit und Ungleichartigkeit haben. Dieses Behältnis ist in der Frühzeit des einzelnen menschlichen Daseins κενόν, noch leer, es sind noch keine Tauben darin. Allmählich füllt der Schlag sich mit Vögeln mannigfacher Art, d. h. wir lernen Seiendes kennen und im Behältnis behalten. Was so eingeht in den Behalt, der im ersten Gleichnis erläutert wurde, ist κτήσις, Besitz. Die da mit der Zeit eingefangenen Vögel aber benehmen sich innerhalb des Schlages verschieden. Einige sondern sich scharf ab zu festen, zusammengehörigen Schwärmen, andere tun sich zusammen in lockeren Gruppen, wieder andere sind διὰ πασῶν, fliegen überall umher, durch alle Gruppen und Schwärme hindurch, und sind

⁴ Übersetzung von Schleiermacher: WW II, 1 (1856), S. 202 f.; Rowohlt S. 166 (Hg.).

immer und überall anzutreffen. Wer so Tauben im Schlag besitzt, »hat« sie und hat sie doch wieder nicht. Mit anderen Worten: es gibt außer diesem Haben im Behältnis noch ein anderes »Haben«, nämlich daß wir einzelne Tauben innerhalb des Behältnisses *wieder* fangen, in einer zweiten Weise jetzt nochmal Jagd auf sie machen und dann versuchen, sie einzeln in der Hand zu halten. Diese Art des Habens (unmittelbar in der Hand haben) nennt Platon, im Unterschied zur κτήσις, eine ἔξις. Ohne Gleichnis will das sagen: wir haben im Bereich der möglichen Vergegenwärtigung vieles und mancherlei Seiendes, und wir können darunter bald dieses, bald jenes uns eigens vergegenwärtigen und so vor uns haben, daß wir nun ausdrücklich uns dazu und daran halten; bald auch können wir die Behalte im Behältnis gleichsam nur sich selbst überlassen, wobei wir freilich wissen, daß jederzeit die δύναμις τοῦ λαβεῖν καὶ σχεῖν besteht. Das heißt, Platon sagt: die Seele hat in sich (außer diesem Vermögen des Behaltens) das Vermögen, das im Umkreis der Vergegenwärtigung Behaltene noch einmal ins Auge zu fassen.

Die verschiedenen Arten der Ansammlung, des Sich-zusammentuns und der Verteilung der Tauben im Behältnis werden von Platon in diesem Dialog nicht weiter erläutert. Wir können aber und müssen aus dem »Sophisten«, der mit dem »Theätet« gleichzeitig und sachlich zusammengehörig ist, entnehmen, daß es ihm mit der Gruppierung darauf ankommt, zu zeigen, daß im Behältnis, d. h. in unserem Behalten von Seiendem, solches ist, was je nach der Eigenart und Einzigart des einzelnen Seienden sich absondert, aber auch solches, was überall (διὰ πασῶν) angetroffen werden kann, d. h. zu jedem Seienden als Seienden gehört. Diese Tauben (er spricht von diesen διὰ πασῶν auch im »Sophistes«) sind die Bestimmungen des *Seins*, die wir bereits aus der Interpretation der αἴσθησις und der διάνοια kennen. Wo immer wir Seiendes antreffen, es mag der Sache nach noch so verschieden sein, immer ist es *als* Seiendes ein Seiendes, als Eines verschieden von Anderem. Einheit,

Verschiedenheit, Andersheit und so fort, all jenes, von dem wir hörten, daß es dem Sein unmittelbar nachfolgt (ἔπεται), all diese Bestimmtheiten sind im jetzigen Gleichnis solche Tauben, die (διὰ πασῶν) durch alle Tauben hindurchfliegend überall sich herumtreiben. Dieses zweite Gleichnis will also dartun: unser Vergegenwärtigen von Seiendem kann dieses Seiende einfach im Umkreis der Vergegenwärtigung *da-haben* (κτῆσις), ohne es eigens zu fassen (das ist der Tatbestand, der schon im ersten Gleichnis vorschwebt); es kann aber auch jederzeit innerhalb des Vergegenwärtigungskreises sich eigens ausschließlich auf einzelnes richten und dieses sich gewissermaßen *vor-nehmen* (ἔξις). So daß wir sagen müssen: der Unterschied von Gegenwärtigen und Vergegenwärtigen kehrt in abgewandelter Weise innerhalb des Umkreises der Vergegenwärtigung wieder.

Allein, trotz des inneren Zusammenhangs, der zwischen beiden Gleichnisgehalten ersichtlich wurde, sehen wir jetzt noch gar nicht, worauf es Platon mit beiden Gleichnissen und deren Sachgehalt *ankommt*, d. h. was denn die Herausstellung des Phänomens »Vergegenwärtigung« und seiner Abwandlungen *soll*, – in Absicht auf das leitende Problem, die Frage nach der inneren Möglichkeit der ψευδῆς δόξα. Wir versuchen daher jetzt das Entscheidende herauszuheben, indem wir die neuen Phänomene des Behalts abheben gegen diejenigen, die früher zur Sprache kamen, αἴσθησις und διάνοια, und zugleich den Zusammenhang mit diesen kennzeichnen.

§ 43. *Bestätigung des Zusammenhangs von αἴσθησις und διάνοια durch die Erweiterung des Feldes der Gegenwart*

Damit kommen wir zur Erörterung der *zweiten* Frage der Hauptuntersuchung. Wie hängen die jetzt aufgezeigten Phänomene (der Vergegenwärtigung) mit den Phänomenen der αἴσθησις und der διάνοια zusammen? Genau besehen brauchen wir nur mit einer gewissen Verschärfung das zu wiederholen,

was im Vorigen immer schon mit zur Sprache kam. Die neuen Phänomene des Behaltes (Vergegenwärtigung im weitesten Sinne) wurden schon abgehoben gegen die unmittelbare Gegenwärtigung des leibhaft Anwesenden, d. h. das Wahrnehmen (αἰσθησις) im weitesten Sinne. Wir sehen jetzt: das Feld des Seienden, zu dem wir uns ständig verhalten, wird durchaus nicht erschöpft durch den Umkreis *des* Seienden, das wir in unmittelbarer Gegenwart halten, sondern ist wesentlich *weiter*. Darum ist der übliche Ansatz der Erkenntnistheorie, der nach einem Objekt, nach Gegebenem, fragt, verkehrt.

Wir stehen immer schon zu Seiendem, auch wenn wir es nicht geradezu wahrnehmen. Darin liegt aber (von vielem anderen Wichtigen jetzt abgesehen) nun etwas Merkwürdiges beschlossen: wir können uns zu Seiendem halten (verhalten), ohne es gerade wahrzunehmen (vorzunehmen), aber eben dieses nur behaltene Seiende *kann* auch gelegentlich wieder in einem Gegenwärtigen wahrgenommen werden, – so, wie umgekehrt jedes wahrgenommene Seiende behaltbar ist und einen Bezug, im Sinne der *Vergegenwärtigung*, zuläßt. Damit erwächst die Einsicht, daß jedes uns zugängliche Seiende in dieser *zweifachen* Weise in unserer Gegenwart stehen und gehabt werden kann. Diese wesenhaft *zweifache* Möglichkeit, der jedes zugängliche Seiende untersteht, ist es, was Platon eigentlich im Grunde herausstellen will.

Entsprechend hat nun das Vermögen des Behaltens wieder die *zweifache* Möglichkeit des ausdrücklichen *Fassens* innerhalb der *Vergegenwärtigung* (des eigens wieder dazu Sich-stellens) und des bloßen Inneseins, daß solche *Vergegenwärtigung* des Behaltenden (solches Sich-stellen) jederzeit *möglich* ist. Mit all dem aber ist zugleich erwiesen, daß das Seinsverhältnis (welches ja die Seele ausmacht) nicht nur über das je Wahrgenommene hinausgeht, sondern daß jedes zugängliche Seiende zugleich in diesen weiteren Bezirk des behaltbaren Seienden eingehen kann. Platon spricht daher von εὐρυχωρία und στενοχωρία τῆς ψυχῆς (194 d 5, 195 a 3), von Weiträumigkeit und

Engräumigkeit der Seele des Einzelnen. Er meint damit nicht das Ausmaß eines größeren oder kleineren Gedächtnisses, sondern Unterschiede der Kraft und Reichweite des Vertrautseins mit dem Seienden selbst.

Aus diesem Aufweis des Zusammenhangs der Vergegenwärtigung und der Gegenwärtigung eines und desselben Seienden wird jetzt klar: mit der früheren These, »entweder kennen wir etwas, oder wir kennen es nicht«, ist im Grunde gar nichts gesagt. Denn wir können etwas kennen, indem wir es in unmittelbarer Gegenwärtigung vor uns haben, aber ebenso können wir es auch kennen, indem wir es *vergegenwärtigen*, – und dieses wieder, indem wir die Vergegenwärtigung *eigens vollziehen* oder aber nur dessen innebleiben, daß wir es jederzeit *können*. Entsprechend sind die Weisen des Nicht-kennens mehrfach. Was wir also in der Weise der Gegenwärtigung kennen, unmittelbar leibhaftig vor uns haben, das können wir *auch* in der Weise der *Vergegenwärtigung* kennen, und was wir in dieser letzteren Weise kennen, können wir gegebenenfalls zugleich *nicht* kennen, indem wir nämlich gerade nicht die Möglichkeit haben, es uns leibhaft zu *gegenwärtigen*, z. B. jetzt den Feldbergturm: ich kenne ihn (*Vergegenwärtigung*) und kenne ihn nicht (sofern ich ihn nicht unmittelbar in der $\alpha\iota\sigma\theta\eta\varsigma$ vor mir habe).

Mithin gibt es Verhaltensweisen *zwischen* Kennen und Nichtkennen, und zwar, was entscheidend ist, mit Bezug auf ein und dasselbe Seiende. Der früher die Hinsicht auf die $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ $\delta\acute{o}\xi\alpha$ beherrschende Leitsatz muß jetzt nicht nur *deshalb* zurückgenommen werden, weil er zu unmöglichen Konsequenzen, zur Leugnung des Phänomens führt, sondern weil jetzt positiv die Verhaltensweisen aufgezeigt sind, die er nicht zu fassen vermag und in seinem eigenen Satzgehalt ausschloß. Seiendes ist nicht entweder vernommen in der $\alpha\iota\sigma\theta\eta\varsigma$ oder *nicht* vernommen, auch nicht nur im Überlegen ($\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$) von uns vorgenommen oder *nicht* vorgenommen, sondern *dasselbe* Seiende kann *sowohl* vernommen werden in der Gegenwärti-

gung *als auch* nur vor-genommen in der *Vergegenwärtigung*. Damit eröffnet sich eine neue Aussicht: dasselbe Seiende kann zugleich im Bezug stehen zu αἴσθησις und διάνοια, beide können in einer neuen Weise *zusammengehen*.

§ 44. *Verdeutlichung des Doppelsinns von δόξα:
ihre Gabelung in Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung*

Doch wir haben noch gar nicht geprüft, inwieweit die neu herausgestellten Verhaltensweisen des Behaltens überhaupt aus den Phänomenen der ψευδῆς δόξα und δόξα geschöpft sind; anders gesagt: inwieweit dieser Zusammenhang entscheidend ist für die positive Aufhellung des Wesens der δόξα und diese von da aus in Angriff genommen und bewerkstelligt werden kann. Damit kommen wir zum *dritten* Punkt.

Die Beantwortung der eben gestellten Frage ist gleichbedeutend mit folgender Aufgabe: es gilt abzuschätzen, inwiefern die Hinsicht auf die Phänomene des Behaltens und der Vergegenwärtigung geeignet ist, das Wesen der δόξα uns näher zu bringen. Hierzu ist notwendig, diejenigen Charaktere wieder vorzubringen, die schon in der Voruntersuchung als der δόξα eigentümlich, aber nicht faßbar, hervortraten. Das war einmal die Merkwürdigkeit, daß die δόξα gleichsam zwei Gegenstände hat, die gegeben und doch wieder nicht gegeben sind (ἀμφοτέρω), – d. h. einen *mehrfältigen* Gegenstand: ein und derselbe Gegenstand ist gegen-uns-ständlich für ein Gegenwärtigen *und* für ein Vergegenwärtigen. Sodann dieses, daß das δοξάζειν, das Einer-Ansicht-sein, kein bloßes Hinnehmen von etwas ist, sondern οἶεσθαι, ἠγείσθαι, Dafürhalten.

Wir legen jetzt für die Aufweisung des Wesens der δόξα das Beispiel einer *wahren* Ansicht zugrunde, da wir nachher (unter Punkt vier) eigens die verkehrte, das ψεῦδος, gesondert betrachten werden.

Theodoros hält einen auf ihn aus der Ferne zukommenden Menschen, der in der Tat Theätet ist, für Theätet. Wir haben

hier einmal den begegnenden Menschen und dann das, wofür dieser angesehen wird. Schon der dritte Versuch der Voruntersuchung ließ erkennen, daß es sich eigentlich nicht um *zwei* Gegenstände handelt, von denen etwa je nur der eine in Betracht käme, sondern um *beide*, – so, daß sie in irgendwelcher Weise aufeinander bezogen sind und gerade die *Einheit* dieses Bezugs die spezifische Einheitlichkeit des eigenen Gegenstandes der δόξα als einer solchen ausmacht. Dieser *eine* Gegenstand ist daher in sich mehrfältig, und demnach muß das *Verhalten* zu diesem mehrfältig-einen Gegenstand der δόξα, als δοξάζειν, in sich *entsprechend* gebaut sein, um diese Mehrfältigkeit in ihrer Einheit zu fassen.

Geben nun, so fragen wir, die neu aufgezeigten Phänomene des Behaltens im Zusammenhang mit den früheren die Mittel an die Hand, die Möglichkeit eines so gebauten Verhaltens aufzuhellen und damit die Möglichkeit des Gegenstandes der δόξα als eines mehrfältigen verständlich zu machen? Die Analyse der Vergegenwärtigung zeigte deutlich, wie ein und dasselbe Seiende sowohl in unmittelbar leibhafter Anwesenheit vorgestellt werden kann (Gegenwärtigen), aber auch in der Weise der Vergegenwärtigung. Damit ist im Prinzip eine zweifache Möglichkeit bezüglich ein und desselben Gegenstandes gegeben, mit der die fragliche Mehrfältigkeit des δόξα-Gegenstandes und des entsprechenden Verhaltens zu ihm (μνημονεύειν) zusammenhängen könnte. Mehr noch: die Vergegenwärtigung von etwas ist ein solches Vorstellen, darin ein nicht leibhaft Begegnendes im voraus, d. h. hier: vor seiner jeweils *wieder* möglichen leibhaftigen Begegnung, vor-gestellt werden kann, z. B. Theätet. Abgesehen davon, ob er jetzt anwesend ist oder nicht, können wir, die wir den Theätet kennen, uns ihn im voraus vergegenwärtigen.

Außer diesem neu aufgezeigten Phänomen des Behaltens und Vergegenwärtigens (μνημονεύειν) kennen wir die αἴσθησις im weiteren Sinne des unmittelbaren Wahrnehmens, des Leibhaftig-vor-uns-habens, worin ein unmittelbar Anwesendes als

solches begegnet; und schließlich die *διάνοια*, die zuletzt als *λόγος* erläutert wurde: ein Besprechen von etwas, Ansprechen von etwas auf etwas hin. Mit diesen *drei* Verhaltensweisen (*μνημονεύειν, αἴσθησις, διάνοια*) haben wir in der Tat *die* Bausteine, aus denen das Wesen der *δόξα* aufbaubar wird. Im Beispiel: das Begegnende in der Ferne, vernommen in der *αἴσθησις*; dieses unmittelbar leibhaft Anwesende wird gehalten für Theätet, dieses Wofür ist dabei im voraus vorgestellt und vergegenwärtigt (*μνημονεύειν*); dieses Vergegenwärtigte wird dem Gegenwärtigen (Begegnenden) zugesprochen (*λόγος*). Daher nennt Platon (195 d) die *δόξα* direkt eine *σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν*, »ein Zusammengreifen des in der unmittelbaren Gegenwärtigung Begegnenden mit dem im voraus Vergegenwärtigten«. Wobei zu beachten ist, daß *διάνοια* hier verschiedene Bedeutungen hat: einmal solches Vorstellen, das nicht wahrnehmungsmäßig ist, keine Gegenwärtigung, sondern im voraus *Ver*-gegenwärtigen; aber zugleich Durchnehmen, Ansprechen von etwas als etwas, *λόγος*, – das, was das *συνάπτειν* vollzieht.

Machen wir die Probe auf die Stichhaltigkeit dieser Wesensbestimmung der *δόξα*! Wenn diese Erläuterung des Wesens der *δόξα* irgendwie das Phänomen trifft, dann muß sich aufgrund des jetzt Gewonnenen, der *σύναψις*, *das* aufhellen lassen, was uns sogleich bei der ersten Einführung des Phänomens der *δόξα* beschäftigte, als wir das Wort mit »Ansicht« übersetzten, *δοξάζειν* mit »eine Ansicht haben von etwas« (einen Anblick), aber zugleich »einer Ansicht sein über etwas«, und betonten: die *δόξα* ist dementsprechend, und zwar notwendig ihrem Wesen nach, *zweideutig*. (Übersetzung ist immer Auslegung). Läßt sich diese Zweideutigkeit jetzt begreifen, aus den eben aufgezeigten Phänomenen verstehen?

Ja. Erläutern wir es wieder am Beispiel: in der Ferne begegnet ein Mensch. Das so Gesehene bietet eine Ansicht, es sieht aus; und zwar sieht es aus wie Theätet, und dieses wie Theätet Aussehende halten wir dementsprechend für Theätet, indem wir ausgehen vom Anblick, von der Ansicht, die es bietet. Eine

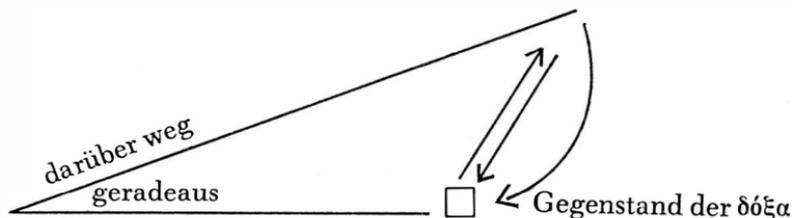
andere Möglichkeit: wir kennen Theätet, wissen im voraus von ihm, daß er um diese Zeit auf diesem Weg zu kommen pflegt; wir können uns ihn im voraus als diesen Soseienden vergegenwärtigen, wir halten uns an dieses zunächst nicht leibhaft gegebene Seiende und sein Sosein. Und nun zeigt sich ein Mensch unter den angegebenen Bedingungen in der Ferne, der eine Ansicht bietet, ohne daß wir ihm hinreichend deutlich ansehen können, daß er es sei; aber wir sind der Ansicht, daß er es sein muß: wir halten das Begegnende für Theätet, jetzt nicht aufgrund des Anblicks (der Gegenwärtigung), sondern aufgrund der vorlaufenden Vergegenwärtigung.

Wir sehen: »Ansicht« ist einmal gegenwärtigendes Ansehen des Begegnenden als . . . , dann ein vergegenwärtigendes Dafürhalten. Da beide Momente, Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung, zum Wesen jeder δόξα gehören, hat sie die doppelte Möglichkeit: wir können aufgrund dieses Wesens das einmal in dem, was der Gegenwärtigung sich anbietet, das anderemal in der Vergegenwärtigung *zuerst* Fuß fassen. Deshalb kann die Ansicht (δόξα) ihrem eigenen Wesen nach bald so, bald so gefaßt werden; so ist notwendig jede δόξα zweideutig: Anblick als Anbieten und Ansicht als Meinung. So sehen wir, wie durch die Wesenserhellung der δόξα die ursprüngliche Bedeutung des Wortes geklärt ist; mehr: wir sehen darin wieder die tiefe Weisheit der Sprache. Die schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch sich vordrängende Zweideutigkeit des Wortes δόξα ist nichts anderes als der noch nicht verstandene Widerschein einer Mehrfältigkeit des Verhaltens, das zum δοξάζειν gehört, des ursprünglichen Wesens der δόξα selbst.

Wir können daher jetzt, hinausgehend über Platon, sagen: das δοξάζειν ist ein Verhalten, das in seiner Einheitlichkeit *zumal* gerichtet ist gegenwärtigend auf etwas leibhaft Begegnendes und vergegenwärtigend auf ein im voraus Vor-gestelltes. Kurz gesagt: dieses Verhalten der δόξα ist in sich *gegabelt*.

Ich gebe eine Zeichnung, natürlich mit sehr großen Vorbehalten; dadurch wird es nicht etwa exakter, sondern umge-

kehrt; gleichwohl eine Anweisung, – lediglich ein *Gerüst* um das Phänomen, das sogleich abgebrochen werden muß.



Die Gabel hat zwei Zinken. Der zweite Zinken greift weiter als der erste: die Vergegenwärtigung hat einen weiteren Umkreis, sie greift weiter von uns weg. Nun ist aber das Wesen der Gabel, mit *beiden* Zinken zu spießen. Das *Wesen* der δόξα ist weder der eine noch der andere Zinken, sondern: etwas in der Ferne Begegnendes ansehen *als . . .*; oder z. B.: im vorhinein den Theätet, der kommen könnte, vergegenwärtigend von *diesem* her das Begegnende *nehmen*.

Es zeigte sich: für die Errichtung des Wesensbaues der δόξα kommen als Bausteine αἴσθησις, μνημονεύειν und διάνοια (λόγος) in Betracht: das, was beide Zinken zusammenhält und damit die Gabel selbst ermöglicht. Der Aufbau bekam aber überhaupt erst seinen möglichen *Plan*, als die neuen Phänomene des μνημονεύειν, des Behaltens, der Vergegenwärtigung (d. h. eines Verhaltens, das nicht nur anders, sondern *weitergreifend* ist), sichtbar wurden. Diesen Phänomenen kommt daher entscheidende Bedeutung zu, wenngleich sie allein nicht ausreichen, den Wesensbau zu bilden.

Wir sehen zugleich, wie von dem Phänomen der Vergegenwärtigung aus erst die beiden von früher bekannten, αἴσθησις und διάνοια, die in der früheren Untersuchung scheinbar gescheitert waren, in solche Beziehungen treten, die in ihrer Eigenart das Wesen der δόξα als σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν umschreiben. Wir verstehen jetzt auch rückblickend, aus der Sache heraus, weshalb die Erörterungen über αἴσθησις und διά-

νοια zuvor durchgenommen werden mußten, daß mithin das Ergebnis der Diskussion der ersten Antwort (ἐπιστήμη ist αἴσθησις) ganz und gar nicht lediglich negativ ist, sondern von ausschlaggebender positiver Bedeutung für die Aufhellung des Wesens der δόξα, – aber zugleich für die Entfaltung der Frage nach dem Wesen des ψεῦδος. Denn diese Frage bewegt sich *im Rahmen* des Problems der δόξα. Wenn aber, wie sich eben zeigte, für die wirklich vorwärtsführende Aufhellung des Wesens der δόξα (ausgehend von der wahren δόξα) gerade die Herausstellung des Phänomens der Vergegenwärtigung entscheidend wurde, dann muß dieses Phänomen auch für die innere Möglichkeit des ψεῦδος und damit für die *Unwahrheit* wichtig werden. Nichts in einem Platonischen Dialog, sei es auch scheinbar noch so lächerlich und unsinnig, ist ohne Bedeutung.

Die *Gabel* ist Bedingung der Möglichkeit der Unwahrheit, aber zugleich Bedingung der Möglichkeit der Wahrheit; beide stehen unter denselben Bedingungen. Was besagt die Gabel? Sie ist das Bild der Grundverfassung des menschlichen *Daseins*, seines Wesensbaues.

Damit kommen wir zum *vierten* und letzten Punkt.

§ 45. Ermöglichung des Sich-versehens durch die Gabelung der δόξα

Die Frage nach dem Wesen des ψεῦδος blieb am Ende der Voruntersuchung unbeantwortet stehen. Der dritte Versuch wollte das ψεῦδος als Auswechslung des einen gegen das andere fassen. Wenn ich verkehrterweise Theätet für Sokrates halte, lautet die Interpretation: ich nehme *statt* des Theätet den Sokrates. Die Annahme dieser Erklärung führte zu unmöglichen Folgerungen, zur gänzlichen Aufhebung des Phänomens.

Die Unmöglichkeit der Folgerungen konnte aber höchstens das Zugeständnis der Unmöglichkeit der *Annahme* erzwingen; damit war nicht die Einsicht erreicht, inwiefern diese Erklä-

zung der Sache nach dem Phänomen unangemessen bleibt und bleiben muß. Diese Einsicht blieb versagt, weil das Phänomen selbst noch unzureichend oder gar nicht im Blick stand. Erst die Hauptuntersuchung hat hier Abhilfe geschaffen.

Wir fragen jetzt: kann also nunmehr aus dem (im dritten Punkt aufgezeigten) Wesensbau der δόξα als solcher die innere Möglichkeit des ψευδός abgelesen werden? Bestimmter gefragt: wie faßt Platon jetzt das Wesen des ψευδός? Ich gebe seine Wesensumgrenzung nur im Grundzug und nur mit Bezug auf *einen* der wesensmäßig möglichen Fälle der verkehrten Ansicht.

Wir behalten das Ergebnis der Hauptuntersuchung im Auge: in der δόξα sind wir ihres Gegenstandes notwendig in zweifacher Weise ansichtig: in der und durch die *Gabelung*. Wir haben einmal solches, was leibhaftig in unmittelbarer Gegenwärtigung (αἰσθησις) gesichtet ist, und dann ebendieses angesehen *als etwas*, – welches »als was« ebenfalls *gesichtet* ist, aber in der Weise einer *Vergegenwärtigung*. Wenn jetzt der Tatbestand einer ψευδῆς δόξα erneut vorgeführt wird, werden wir ihn zunächst auf die eben wiederholten Strukturen hin abfragen. Im Beispiel: jemand hält Theätet in der Ferne für Sokrates. (Wir wissen ja: er sieht in gewisser Weise so aus wie Sokrates: er hat eine Stülpnase und Glotzaugen.) In diesem ganzen Verhalten liegt zunächst wieder vor: etwas leibhaft Begegnendes, der Mensch in der Ferne; aber dieser nicht nur so überhaupt *gegeben*, sondern das Begegnende *sieht aus*, und zwar: sieht aus *wie Theätet*. Das sagt aber, da der Theätet in gewisser Weise so aussieht *wie Sokrates*, sieht das Begegnende, sofern unbestimmt begegnend, *auch* aus wie *Sokrates*.

Also das Begegnende ist nicht einfach nur gegeben, sondern *mutet an*, und zwar wie Theätet und auch wie Sokrates. Es spricht unentschieden für den einen und für den anderen, für beide. Dieses Unausgemachte gehört mit zur Anmutung, zur Gegebenheit des leibhaftig in der Ferne Gegebenen. Was muß aber sein, damit dieses Anmuten des Begegnenden, so oder so,

möglich wird? Theätet sowohl wie Sokrates müssen schon bekannt sein (sonst könnte Begegnendes nicht aussehen wie . . . *und auch* wie . . .), aber gerade nicht leibhaft da, denn sonst wäre alles entschieden. Nicht leibhaft gegeben und doch gegenwärtig, – *vergegenwärtigt*; nur in einer *Vergegenwärtigung* können sie überhaupt *so* vorgestellt werden, wie sie es *hier* (in der ψευδῆς δόξα) sein müssen. Bin ich im vorgegebenen Fall (wie das Beispiel will) einer *verkehrten* Ansicht, dann sehe ich das, was so aussieht wie Theätet (*und* wie Sokrates), als *Sokrates* an. Worin besteht also die *Verkehrtheit* der Ansicht? Das Begegnende in seinem eigentümlich anmutenden Charakter ansehend, sehe ich *an ihm* (als aussehend wie Theätet) *vorbei* und doch *im* Daran-vorbei *hin* auf es (als Sokrates). Dieses Vorbei-sehen in der Weise des Ansehens-als . . . ist ein *Sich-versehen*, nämlich an dem leibhaft Gesehenen, das anmutet wie Theätet und auch wie Sokrates.

Wir wollen diese neue, eigentliche Aufhellung des Wesens des ψεῦδος, um sie noch zu verdeutlichen, abheben gegen die frühere Erklärung der ψευδῆς δόξα als ἀλλοδοξία. Dort wurde derselbe Sachverhalt einfach so erklärt: wer dieser verkehrten Ansicht ist, setzt *statt* des Theätet den Sokrates. Diese Erklärung ist im Resultat in gewisser Weise richtig, und doch ist in ihr das Wesentliche nicht verstanden (und konnte vor der Hauptuntersuchung nicht verstanden werden):

1. daß beide, Theätet und Sokrates, im voraus im Aussehen bekannt und vorgestellt sein müssen, damit überhaupt Anmutendes in dieser doppelten Rücksicht begegnen kann; daß also zur δόξα und zur ψευδῆς δόξα *Vergegenwärtigung* gehört.

2. wird nicht beachtet, daß das leibhaftig Begegnende eben im Lichte der beiden im voraus *Vergegenwärtigten* anmutet als der eine *und auch* der andere.

3. aber und vor allem wird nicht erfaßt, daß ich, indem ich mich *versehe*, nicht einfach von Theätet *absehen* kann, sondern gerade auf das wie Theätet Anmutende *hinsehen* muß, um an dem so Aussehenden vorbei-sehen zu können. Wer an einem

Ziel vorbeischießt, kann das nur, indem er darauf *hinschießt*, nie aber, indem er von vornherein überhaupt irgendwoandershin, also davon *weg*, schießt. In der bloßen Auswechslung dagegen sehe ich, und zwar notwendig, von dem einen *ab*, gar nicht erst (und mehr) hin. Bloßes Absehen von etwas läßt ein Sich-versehen-daran gar nicht zu. Das ψεῦδος besteht aber in einem Sich-versehen. Indem ich mich an etwas versehe, sehe ich *an ihm* vorbei, und *in* diesem An-ihm-vorbei-sehen ist es gerade *gesehen*.

Die ψευδῆς δόξα ist nicht ἀλλοδοξία, nicht Auswechslung des einen gegen das andere, sondern im Vorbeisehen muß ich *beide* sehen. Demgemäß gebraucht Platon jetzt nicht mehr den Ausdruck ἀνταλλάττεσθαι, sondern sehr scharf und ganz präzise παραλλάττειν; παρά heißt daneben, vorbei *an* einem *hin* zum anderen. Das *Woran*-vorbei ist gerade *mit* da; das Daneben ist als solches *zugegen*.

Zusammenfassend: das ψεῦδος der δόξα, die Verkehrtheit des Ansehens von etwas als etwas, ist jetzt begriffen im Sinne des *vorbeisehenden Sich-versehens*. Daher spricht Platon (195 a) von παρορᾶν, παρακοῦειν, παρανοεῖν. Aber nun: worin liegt die innere *Möglichkeit* dieses Sich-versehens? Antwort: in der zum Wesen der δόξα gehörigen *Gabelung*. Der längere, ausgreifende Zinken stellt schon beide (Theätet und Sokrates) in der Vergegenwärtigung vor; der kürzere Zinken hat vor sich das im *Lichte* dieser Vergegenwärtigung bald so, bald so Anmutende. Das jeweils leibhaftig, aber in der Ferne Begegnende kommt als Begegnendes gleich von vornherein in einen *Spielraum* des »so aussehend« (wie Theätet *und* wie Sokrates). Das gegenwärtigende Hinsehen auf das Begegnende wird von dem Anmutenden bald in diese, bald in jene Richtung *gezogen*. Dieses Hinsehen kann sich jederzeit versehen und kann vorbeisehen, weil es als Ansehen von etwas als etwas *notwendig* immer in einer *Richtung* sehen muß, entweder in der einen oder in der anderen.

Platon sagt (194 b 2 ff.) ganz klar:

περὶ δὲ ὧν ἴσμεν τε καὶ αἰσθανόμεθα, ἐν αὐτοῖς τούτοις στρέφεται καὶ ἐλίττεται ἡ δόξα ψευδῆς καὶ ἀληθῆς γιγνομένη.

»In dem aber, was wir gegenwärtig haben, *sowohl* was wir *vergegenwärtigt* vor uns haben *als auch* zugleich leibhaftig gegenwärtigen, eben im Felde dieser *beiden* dreht und wendet sich das Ansehen von etwas als etwas [die δόξα] und wird dabei bald verkehrt, bald nicht.«

Die wesensmäßige Gabelung der δόξα bietet aber nicht nur überhaupt die Ermöglichung des Sich-versehens, sondern befördert diese Möglichkeit in einer eigenen Weise, so nämlich, daß die δόξα ihrem eigenen Wesen gemäß sich die Möglichkeit des Vorbei *vor-bereitet* und sich selbst die *Falle* des möglichen Daneben ständig stellen muß, sofern in der Gabelung die *Doppelung*, d. h. ein *Spielraum* des Ansehens von etwas als etwas, gegeben ist.

§ 46. *Verlagerung der Seinsverfehlung in die Unrichtigkeit der Aussage. Das Ungeschehene an der Geschichte des Wahrheitsbegriffs*

Aber noch fehlt der *entscheidende* Schritt in unserer Interpretation des Platonischen Weges zur Aufhellung des ψεῦδος. Es gilt zu fragen: welche Auslegung gibt nun *Platon selbst* dem von ihm gefaßten Phänomen des Sich-versehens als Vorbeisehen?

Beim Sich-versehen an dem, was begegnet, wird es angesehen als das, was es *nicht ist*. Dieses, *als* was es »versehentlich« angesehen wird (als Sokrates), muß dabei gerade in den *Blick* gefaßt werden (der im voraus mit-vorgestellte Sokrates). Da aber ebenso auch Theätet im voraus mit *vorgestellt* sein muß (ohne dieses würde ja das Begegnende nicht anmuten wie Sokrates), wird im Sich-versehen eben der *vorgestellte* Theätet *nicht getroffen als* dasjenige Was, das dem Begegnenden

eigentlich zugekehrt ist und auf ihn zukommt, sondern das Sich-halten an Sokrates ist ein Vorbeitreffen an Theätet: οὖν τοξότης, sagt Platon (194 a 3), wie ein Bogenschütze, der fehlschießt, schieße ich hier statt auf Theätet auf den Sokrates. So trifft das Sich-versehen nicht dasjenige im voraus Vergegenwärtigte, das dem Begegnenden *zugesprochen* (von ihm »prä-diziert«) werden müßte. Das Sich-versehen ist ein Nicht-treffen, ein Verfehlen des zukommenden *Prädikates*. Das Nicht-treffen ist ein Verfehlen der rechten *Richtung*: ein Un-richtig-sein. Das sich ver-sehende *An-sehen* des Begegnenden (als Sokrates) ist ein un-richtiges *An-sprechen* des Begegnenden. Unrichtigkeit im *Prädikat* heißt Unrichtigkeit des *Aussagens*. So kommt Platon dazu, das Wesen des ψεῦδος zu fassen als Un-richtigkeit des λόγος, der Aussage. Der λόγος wird so zum Sitz und Ort des ψεῦδος. Das Wesen der Un-wahrheit ist nun Un-richtigkeit und wird aus dem Charakter des sich versehenden Vorbeisehens zu einem Charakter des λόγος, der Aussage. Die Unwahrheit aber ist das Gegenteil zur Wahrheit; demnach muß auch die *Wahrheit* den Sitz im λόγος haben. Also ist Wahrheit Richtigkeit des Aussagens (vgl. Aristoteles, Metaphysik Θ 10, 1051 b 3-5).

Die Hauptuntersuchung bewegt sich der Sache nach in vier Schritten:

1. Aufweisung der Vergegenwärtigung im Unterschied zur Gegenwärtigung;
2. die Möglichkeit des Ansehens von etwas als etwas;
3. die Möglichkeit des Vorbeisehens, Sich-versehens: ψεῦδος;
4. dieses ψεῦδος ausgelegt als Nicht-treffen des zukommenden Prädikates, unrichtiges Ansprechen als etwas.

Mit dieser Auslegung des ψεῦδος als *Unrichtigkeit*, als Nicht-treffen des dem Gegenstand zukommenden Prädikates, Treffen des Nicht-zugekehrten, also Verkehrten, geht Hand in Hand die Fassung der δόξα als *Aussage*; d. h. es tritt zurück der *anfängliche* Charakter der Ansicht: des *An-sehens*. Indem aber Wahrheit zur Richtigkeit bzw. Unwahrheit zur Unrichtigkeit

der Aussage wird, stehen Richtigkeit und Unrichtigkeit einfach *nebeneinander*, ja sie gehen als Richtungen gerade *auseinander*, so sogar, daß sie sich *ausschließen*. Damit aber wird die Einsicht verbaut, daß und wie zum Wesen der Wahrheit die Unwahrheit *gehört*, wie wir am Ende des Höhlengleichnisses sagten. Dort trat uns dieser Zusammenhang entgegen; das veranlaßte uns, erst einmal zu fragen, wie die Griechen überhaupt die Un-wahrheit fassen. Wir sehen jetzt einen *Weg* Platons, der zugleich das Phänomen der Wahrheit *trifft* und es interpretiert in Richtung des λόγος, – *nicht* im Zusammenhang mit dem *ursprünglichen* Wesen der Wahrheit, d. h. der Unverborgenheit des Seienden.

Warum Platon und die Griechen *diesen Weg nicht* gingen, ihn »verfehlten« (wenn wir so sagen können), ist eine weitere Frage. Wir fragen jetzt nur noch: *konnte* Platon diesen anderen Weg überhaupt gehen? Den, auf dem gesehen wird, daß das von Platon echt gesehene Wesen des ψεῦδος gerade mit dem Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια *zusammenhängt*, so daß nicht Wahrheit vom ψεῦδος her, sondern umgekehrt das ψεῦδος von der ἀλήθεια her bestimmt würde? Ließ Platons eigener Weg zur Aufhellung der Un-wahrheit eine solche Blickrichtung auf die ἀλήθεια zu? Das ist ein Weg, den zu gehen möglich gewesen wäre. Warum er nicht gegangen wurde, ist hier nicht zu erörtern; es ist letztlich ein Geheimnis des Geistes selbst.¹

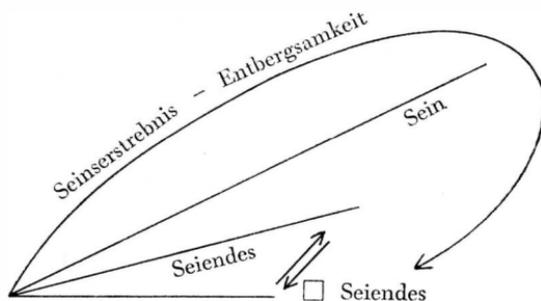
Das ψεῦδος ist ein Sich-versehen im Ansehen von etwas als etwas. Das, dessen wir unmittelbar ansichtig werden, wird »versehentlich« angesehen als ein anderes. Dieses andere, das so die Ansicht des versehentlich Angesehenen bestimmt, *verstellt* nun gerade das, was das *eigene* Aussehen des Seienden ausmacht. Dieses Verstellen des Aussehens ist eine Art des *Verbergens* des Seienden. Aber das Seiende wird *nicht schlechthin* verborgen, denn es *zeigt sich* ja, bietet einen Anblick, wir haben eine Ansicht von ihm. Aber dieses sein Sich-zeigen ist in sich gerade ein Sich-verborgen. Das Sich-verborgen *im* und *durch*

¹ Siehe Zusatz 22.

das Sich-zeigen ist das *Scheinen*. Das Scheinen aber ist eine Weise des Offenbar-seins, d. h. der *Unverborgenheit*, die zugleich in sich, und zwar wesensmäßig, *Verborgenheit* ist; eine Wahrheit, zu deren Wesen die Un-wahrheit gehört. Wenn Scheinen ein Sich-zeigen ist, wobei das Sich-zeigende sich verbirgt, dann gehört zum Wesen des Sich-zeigens ein Sich-verborgen und umgekehrt. So besteht ein innerer Zusammenhang zwischen $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ und $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, – der aber unter der Vorherrschaft des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (Umbildung der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ zur »Meinung«) sich nicht durchzusetzen vermag.² Daher wird auch »Schein« nicht mehr mit Unverborgenheit *und* Verborgenheit zusammengesehen.

Doch wir müssen uns den Einwand machen: diese jetzt gezeigte wesensmäßige Zugehörigkeit der Unwahrheit qua Schein zur Wahrheit qua Unverborgenheit gilt eben nur von der Wahrheit der $\delta\acute{o}\xi\alpha$, gilt aber nicht überhaupt vom Wesen der Wahrheit, wie es durch Auslegung des Höhlengleichnisses herausgestellt wurde: von der *Entbergsamkeit*! Dieses besteht darin, daß das Dasein des Menschen im vorhinein den Wesensblick für das *Sein* haben muß, sich befreit haben muß zur $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$, in deren Licht allein Seiendes unverborgen begegnen kann. Anders gesehen: das *Sein* muß im voraus im Erstrebis gehalten sein, damit Seiendes uns vertraut werden kann.

Worauf stoßen wir aber mit dem Phänomen Wesensblick und Seinerstrebnis? Auf das Phänomen, das die Wesensstruktur der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ausmacht und das wir die *Gabelung* nannten.



² Siehe Zusatz 25.

Nur daß jetzt die Gabelung nicht nur *Seiendes* betrifft, den kurzen Zinken (solches, was leibhaft im Wahrnehmen begegnet) und den längeren, ausgreifenden Zinken (der Seiendes vergegenwärtigt), sondern jetzt haben wir ein Hinausgreifen des Wesensblickes auf das *Sein* und zugleich ein Hinnehmen von Seiendem *jeglicher* Art. Zum Wesensbau unseres *Daseins* gehört diese *ursprüngliche* Gabelung, daß das Dasein im Verhalten zu Seiendem, gleichviel in welcher Weise, im voraus schon ausgerichtet ist auf das Sein. Mit dieser Gabelung aber ist ein ursprünglicher Spielraum gegeben und damit die Möglichkeit, sich nicht nur in dem zugehörigen *Seienden* zu versehen wie bei der δόξα, sondern im voraus *sich zu versehen im Sein*. Alles, was uns ein Seiendes *sein* kann, kann, indem es sich unverborgен zeigt, auch *scheinen*. Soviel Sein, soviel Schein. Zum ursprünglichen Wesen der Wahrheit als Unverborgенheit des Seins, das ist zur inneren Möglichkeit der Wahrheit, gehört die Unwahrheit. Demnach ist vollends die Seinsfrage *zweideutig*, – von der tiefsten Wahrheit und zugleich immer am Rande und in der Zone der tiefsten Unwahrheit.

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit suchten wir zu beantworten durch einen Blick in ein Stück Geschichte des Wahrheitsbegriffes und ein Stück Geschichte des Unwahrheitsbegriffes. Aber vielleicht haben wir verstehen gelernt, daß wir gerade *da*, und *nur da*, in solcher *Geschichte*, erfahren, wie die Wahrheit *west*. Durch bloßen Vorwitz und durch leere Spitzfindigkeiten bringen wir kein Ding zur Erscheinung seines Wesens. Daher erreichen wir, was die Wahrheit sei, wie sie west, nur, indem wir es *erfragen* an ihrem eigenen *Geschehen*; indem wir vor allem *dem* nachfragen, was an dieser Geschichte *ungeschehen* blieb und fortan *sich verschloß*, – so sehr sich verschloß, daß es seitdem so scheint, als sei es in seiner Ursprünglichkeit *gar nie gewesen*.

ANHANG

ZUSÄTZE

aus Heideggers Entwürfen (Beilagen zum Manuskript)

1. (Zu S. 7)

Die Frage nach dem *Wesen* der Wahrheit erweckt leicht den Anschein einer *nachträglichen* Frage. Sie sucht ja nur auszumachen, worin die einzelnen Wahrheiten in einzelnen Erkenntnisgebieten und Handlungsbereichen eben als Wahrheiten übereinkommen, – die nachhinkende Feststellung von etwas, was im Grunde gleichgültig ist, da wir uns eben an die einzelnen Wahrheiten und nur an sie halten.

Dieser Anschein besteht. Und doch ist diese Meinung vom Charakter unserer Frage ein Irrtum. Denn wenn uns schon lediglich an den einzelnen Wahrheiten liegt, dann doch deshalb, weil wir dabei einer ganz bestimmten und seit langem sehr geläufigen Grundauffassung von Wahrheit huldigen. Und diese gerade, also der Grund und Boden, auf dem *unser* Wahrheitsstreben sich umtut, gerät ins Wanken. Das *Wesen* der Wahrheit wird sich wandeln, und unser Fragen muß diesen Wandel in Gang bringen und ihm die durchgreifende Wirkungskraft verschaffen. Denn aus dem gewandelten *Wesen* der Wahrheit heraus, und nur aus ihm, werden unsere Ansprüche auf Wahrheiten, werden unsere Forderungen nach Beweisen und Beweisarten, wird die Verteilung der Beweislasten sich anders gestalten.

Unser Fragen nach dem *Wesen* der Wahrheit ist kein überflüssiger Nachtrag, sondern das *Vortragen* unseres Wollens und Daseins in ganz andere Bahnen und Bezirke. Dieser Wan-

del des Wesens der Wahrheit ist aber nicht die bloße Abänderung einer Begriffsbestimmung, also Sache irgendeines gelehrten, abseitigen Umbaus irgendeiner Theorie, sondern dieser Wandel des Wesens der Wahrheit ist die Umwälzung des ganzen menschlichen Seins, an deren Beginn wir stehen. Das Ausmaß und die Unerbittlichkeit dieser Umwälzung des Seins des Menschen und der Welt vermögen zwar nur wenige heute schon zu ahnen und abzuschätzen; aber das beweist ja nicht, daß dieser Wandel *nicht* geschieht, daß wir nicht mit jeder Stunde und jedem Tag in eine völlig neue Geschichte menschlichen Daseins hineinrollen. Ein solch innerster Wandel aber ist keine bloße Ablösung vom Bisherigen, sondern ist schärfste und weiteste Auseinandersetzung der Daseinskräfte und der Mächte des Seins.

2. (Zu S. 15)

Wenn zur ἀλήθεια zurückgegangen werden muß, dann ist *auch* gefordert, nach dem Ursprung der adaequatio, deren Recht und Grenze, zu fragen.

Aber Wahrheit als Richtigkeit *gründet* in der Wahrheit als Unverborgenheit; Unverborgenheit aber ist die des *Seyns*! Was ist das Seyn? Die Seinsfrage ist zweideutig. Das erste, was not ist, ist der Eingang in die Überwindung der Metaphysik, deren *Vollendung* zuvor erfahren sein muß, – dieses aber als das, was jetzt und zunächst »ist«. Keine Flucht in die Historie, weder zu Platon noch zu Dante, weder zu Kant noch zu Goethe.

3. (Zu S. 47)

Was heißt »Idee«? Mit dieser Frage rühren wir an das Grundstück und die Grundverfassung des abendländischen geistigen Daseins. Denn mit Hilfe der Platonischen Ideenlehre wurde der christliche Gottesbegriff entfaltet und damit der Maßstab gebildet für die leitende Auffassung alles übrigen (nicht-göttlichen) Seienden. Mit Hilfe der Ideenlehre entfaltet sich der

neuzeitliche Vernunftbegriff, das Zeitalter der Aufklärung und die Herrschaft der Rationalität und damit auch die Gegenbewegung der deutschen Klassik und Romantik. Der Zusammenschluß beider Mächte, vollendet in Hegel, ist die christliche Vollendung des (christlich-geformten) Platonismus der Antike und ein Gegenstoß mit dessen eigenen Mitteln und Kräften, – die Ideologienlehre und die ganze Denksystematik von Marx und des Marxismus¹, aber auch, nach anderer Richtung, Kierkegaard; die Verwässerung und Vermischung und Verharmlosung all dieser Mächte des 19. Jahrhunderts und des Anfangs des 20. Jahrhunderts; Ende des 19. Jahrhunderts Nietzsche gegen die drei Fronten (Humanität, Christentum, Aufklärung). Seitdem gibt es keine klare, keine ursprüngliche, keine entschiedene und keine schöpferische, geistige, geschichtliche Stellung und Haltung des Menschen. Und vor allem: trotz aller »Analyse« und »Typologie« keine Einsicht und Erfahrung der Lage und Stellung. Diese gibt es je nur in der handelnd-sorgenden Auseinandersetzung innerhalb einer Entscheidungsnotwendigkeit; deshalb bleibt auch ganz verborgen, wie völlig beherrscht sie ist von der »Ideenlehre«, wengleich verflacht und verfälscht.

4. (Zu Zusatz 3)

Ideenlehre Voraussetzung für Marxismus und die *Ideologienlehre*. »Weltanschauung« als Ideologie, Abstraktum, Überbau der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse.

Überwindung des Marxismus?! K. Marx, »Das Elend der Philosophie«: »Dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen.«²

¹ Siehe Zusatz 4.

² Das Zitat entnahm Heidegger wohl den dann (1952) von Siegfried Landshut herausgegebenen »Frühschriften«, die eine *Auswahl* aus dem »Elend der Philosophie« enthalten. Vgl. Kröners Taschenbuchausgabe, Stuttgart 1953/68, S. 498.

5. (Zu S. 51)

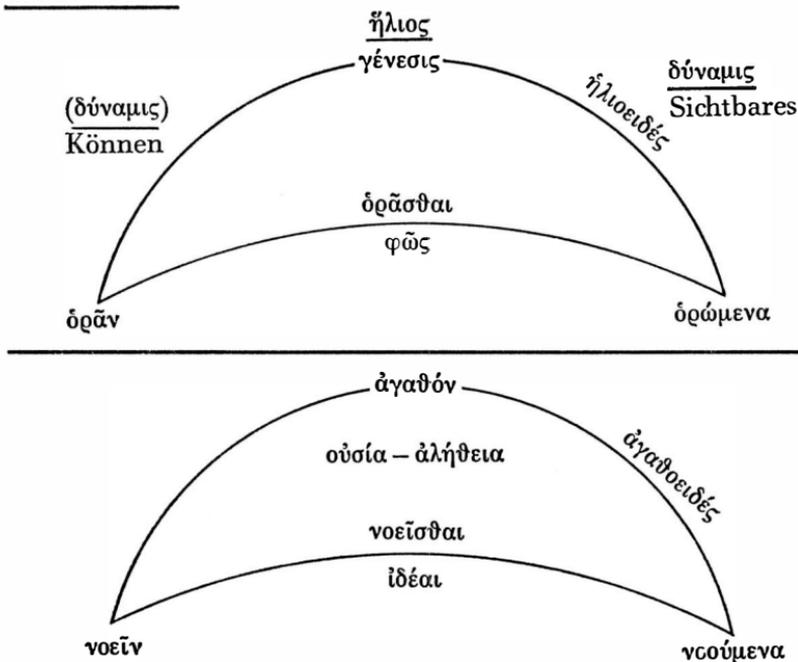
Vom Vater des Theaitetos wird gesagt (144 c 7 f.): καὶ οὐσίαν μάλα πολλὴν κατέλιπεν, »auch ein sehr großes Vermögen hinterließ er.«

Weshalb wird da von der οὐσία gesprochen?

6. (Zu S. 64)

Aber das Gleichnis sagt uns doch, daß der Aufblick in das Licht schließlich und vor allem ein Blick in die Sonne selbst, die Lichtquelle, werden muß, daß erst damit die Befreiung eine eigentliche wird.³

7. (Zu S. 106)

das Sinn-Bild

³ Im Manuskript ausgeklammert, mit Zusatz: später bei ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ (vgl. unten S. 95).

8. (Zu S. 146)

Antrieb und Unruhe dieser Geschichte ist das Befreien des Menschen zum Wesen des Seins: Geist, Weltentwurf, Weltanschauung, einer Grundwirklichkeit und Denkart, in der Licht und Raum ist für Epos, Staatsentwicklung, Tragödie, kulturellen Bau, bildende Kunst, Philosophie. Mit dem Beginn dieser Geschichte beginnt die Wahrheit, und mit diesem Beginn tritt der Mensch in die Un-wahrheit im tiefsten Sinne der Nicht-Wahrheit, d. h. Verborgenheit des Seienden. Auch die ist nicht an sich, sondern erst und gerade, wo schon Offenbares ist; dessen Grenze und Bestimmtheit gerade ist das Verborgene. *Was* Unverborgenheit ist, das zeigt sich in seiner Bestimmtheit erst aus der *Verborgenheit*.

9. (Zu S. 149)

Theätet

Vorgespräch (Euklid und Terpsion in Megara).

Vorbesinnung des eigentlichen Gespräches (Sokrates, Theaitetos und Theodoros).

Dieses eigentliche Gespräch ist aber bereits die Aufzeichnung einer *Erzählung* des Sokrates über das stattgehabte Gespräch mit Theaitetos.

Also: das wirkliche Gespräch, die Erzählung des Sokrates, die Aufzeichnung des Euklid, die Verlesung der Aufzeichnung, die gesprächsweise Hinleitung auf diese Aufzeichnung. Wozu diese Verwicklung und Verschachtelung?

10. (Zu S. 149)

Dies (Theätet 184 bis 187) ist der wesentliche, alles tragende Abschnitt. Hier ist auch der Wendepunkt besonders deutlich,

den das griechische Denken gegenüber seinem Anfang vollzieht, um in die »Metaphysik« überzugehen, d. h. diese auf der Lehre vom Sein als *ιδέα* und der Wahrheit als *ὁμοίωσις* zu begründen. Jetzt erst beginnt die »Philosophie«.

11. (Zu S. 150)

Die verborgene Absicht der in diesem Stück nicht voll bewältigten Fragen (vgl. 184 a) wird jedoch erst deutlich, wenn Platon selbst durch Sokrates die entscheidende Auseinandersetzung über den Satz des Theätet in Gang bringt und die »Überwindung« des Satzes vollzieht, d. h. den Ausblick auf die *ιδέα* gibt. Das geschieht in Kapitel 27.

Kapitel 29 und 30: 1. im Ganzen dieses Gesprächs, 2. im Ganzen der Philosophie Platons, 3. im Ganzen des nachfolgenden abendländischen Denkens, der Metaphysik.

12. (Zu S. 152)

Die Frage an Theätet, die Frage nach der *ἐπιστήμη*, »ist« die Frage nach der *ἀλήθεια*, und diese ist die Frage nach dem Sein (*εἶναι*). Aber das Platonisch-Sokratische Fragen nimmt eben die Wendung, daß die Frage nach dem Sein und nach der Wahrheit zu einer solchen nach der *ἐπιστήμη* *wird*, – ohne daß diese als »Erkenntnistheorie« begriffen werden dürfte. Vielmehr geht das anfänglich griechische Denken verloren, der Anfang zieht sich in sich zurück. Denn das Entscheidende ist die *Seinsverlassenheit* (inwiefern das jetzt erst eigentlich *geschieht*): die *ἀλήθεια* ist nicht mehr, oder überhaupt nicht und nie, das *Frag-würdige*, sondern die Art ihrer Aneignung und des Besitzes, – wobei, was sie *ist*, von der Aneignungsfrage her sich langsam umbestimmt: statt des *ἀληθές* das *ἄψευδές* (152 c 5).

13. (Zu S. 152)

Die Bedeutung des Gesprächs für den Beginn der Metaphysik liegt darin, wie am Leitfaden der Frage nach dem »Wissen« (d. h. Wahrheit, d. h. Bezug zum unverborgenen Seienden, d. h. zum Seienden als einem solchen, d. h. zum *Sein*) der Bezug zum Sein (*ἰδέα*) in das *Erscheinen-lassen* gegründet und dieses im *λόγος* festgemacht wird.

14. (Zu S. 181)

Vernehmen: 1. in seinem Aussehen (So-und-so-sein) auf sich zukommen lassen, vor sich haben; 2. durchnehmen, abfragen auf etwas hin; 3. sich *vor*-nehmen, zum »Gegenstand« machen, vor sich bringen.

15. (Zu S. 186)

Man verkennt den inneren Zusammenhang der eigentlichen Auslegung des »Wesens« der *αἴσθησις* mit dem Satz des Theätet und dem griechischen Fragen, wenn man *διανοεῖν* mit »denken« übersetzt und *αἴσθησις* mit »Empfinden«. Entscheidend bleibt, daß gerade das sogenannte »Denken« als das eigentliche *ἐπισκοπεῖν* erwiesen wird; das *σκοπεῖν* der *ἰδέα* ist das unmittelbare, eigentliche und vor-herige Vor-sich-haben. Neuzeitlich wurden *αἴσθησις*, *νοῦς* und *διάνοια* auf dem Grunde der Subjektivität gewandelt in die Bedeutung des Vor-stellens und seiner Gewißheit, aber zugleich »subjektiv«-psychologisch mißdeutet und verfälscht und dies alles zurückgedeutet in das griechische Denken.

Dieses Denken als *διανοεῖν* (durch-vernehmen und zum voraus vernehmen) ist der Name für den Bezug zum *Sein* des Seienden, also gerade nicht zum »Abstrakten« (dem abgezogenen Wesen), sondern zu dem, worin je ein Seiendes *zusammenge-*

wachsen (konkret) und versammelt ist, und so erst und so allein für den Bezug auf *Seiendes*, als Seiendes.

16. (Zu S. 197)

Für διανοεῖν steht: 1. ἐπισκέψασθαι, 2. λαμβάνειν, 3. δηλοῦν, 4. ἐπισκοπεῖν, 5. σκοπεῖσθαι, 6. ἀναλογίζεσθαι (ἀναλόγισμα), 7. συλλογισμός.

17. (Zu S. 199)

Was heißt da »schön«? Schön ist das, was sich an dir (Theätet) zeigt, dein Ahnen und Erkennen des Bezugs zum Sein. Das Schöne ist ἐκφανεστεῖον, berückend, und ἐρασιμώτατον, entrückend. Das Schöne hält fest und hebt hinaus, ist solches, daran wir uns halten können *und* was zugleich Ausgang ist und innerster Schwung zum weiteren Fragen. Das Schöne ist das Herauskommen der Unterscheidbarkeit (τὰ μὲν – τὰ δέ).

»Schön« ist die höchste Auszeichnung im griechischen Sagen; freilich nicht reizvoll, angenehm und zum Vergnügen und Genuß, nicht »ästhetisch«, wengleich (auch gerade hier wieder) mit ἰδέα bereits die Ästhetik *beginnt*.

18. (Zu S. 203)

Der *Zug* der »Seele« geht auf das Sein; dieser *Zug* gründet den *Bezug*. Dieser *Bezug* ist ihr *Grund-zug*; die Seele *ist* nichts anderes als dieser *Zug zum Sein*, und zwar so, daß sie dieses gerade nicht (oder nur kaum und selten) »erfaßt«. Die reine *Nähe* zum Wesentlichen ist nicht der vielgenannte *Zu-griff* und die Bemächtigung, sondern das An-sich-halten der *Ahnung*, ein Wissen des *Kommens*; ein Anklang dessen, daß der *vernehmende* *Bezug* alles überholt und ursprünglicher und näher ist

als der »Besitz« im Sinne des gewöhnlichen dinghaften Erfassens.

19. (Zu S. 225)

Συλλογισμός heißt: gesammelt vernehmen in Einem (im Sein); etwas *als* etwas erscheinen lassen und damit in der Einheit seiner gesammelten Anwesenheit vor sich haben (δόξα als λόγος). Λόγος als Bezug (Verhältnis) des Sammelns, des gesammelten Vernehmens des je Einen, ist συλλογισμός in der ursprünglichen Bedeutung.

Aber alsbald folgt die metaphysische Versteifung des »Denkens« zum »Begriff« und zur »Kategorie«, dann die »logische« und »psychologische« Mißdeutung des Denkens als ratio, Seele, »Geist«, Vernunft. Dazu war gerade Platons Auslegung des Seins als ἰδέα der Anstoß. Doch es wurde niemals erkannt, daß jenes erste Wesen des »Denkens« schon in einer ganz einmaligen und einzigen Auslegung des Seins (οὐσία) und der Wahrheit (ἀλήθεια) gewurzelt ist, wodurch allein die Platonische Auslegung erst möglich wird.

20. (Zu S. 258)

Die δόξα ist wesenhaft schwankend zwischen Ansicht (»Aussehen«) als εἶδος ἀληθές und Ansicht (»sieht so aus wie«) als ψεῦδος. Δοξάζειν hat je zu *entscheiden*, muß etwas in dem, wie es »aussieht«, *erfassen*; etwas *als* das, *was es ist*, erscheinen lassen; etwas *als* etwas *nehmen* und so das Unverborgene *erlangen*. Ἀληθῆς δόξα heißt: etwas in seiner Unverstelltheit nehmen und vor sich haben. Aber dazu ist λόγος nötig, λέγειν als Bezug zum Sein (qua εἶναι), das Sammeln auf die Anwesenheit, d. h. das δοξάζειν als λέγειν des Seienden, es auf die Einheit seines Seins versammeln und daraufhin ansprechen.

21. (Zu S. 264)

Mit der δόξα haben wir jetzt ein Phänomen gefunden, das bald verkehrt, bald richtig ist; vorher hieß es: die αἴσθησις als solche sei *weder* verkehrt *noch* richtig! Bei der αἴσθησις fanden wir also auf der Suche nach ihrer Wahrheit *zu wenig*, bei der δόξα ist es gleich *zu viel* und daher besonders verwirrend, zumal wenn die Ansicht nicht nur *beiläufig* verkehrt oder richtig ist, sondern am Ende ihrem *Wesen* nach zwischen dem einen und dem anderen schwankt und immer so oder so ausschlagen *muß*.

22. (Zu S. 320)

Die gewöhnliche, überlieferte und feste Meinung: veritas per prius in intellectu (Mittelalter), proprie in solo intellectu (Descartes), Wahrheit als Fürwahrhalten im Denken und als »Wert« (Nietzsche), ist vorbereitet durch Aristoteles und Platon: ἀλήθεια und ψεῦδος sind ἐν διανοίᾳ.

23. (Zu S. 321)

Die Wendung des λόγος zum λέγειν der ψυχή gründet im Bezug des Seins als ἰδέα auf die ψυχή und vor allem darin, daß dieser Bezug selbst einfach zurückgenommen wird auf die »Seele«, die vollends dann in der christlichen Auslegung des Seienden zu einem *Einzelnen*, Für-sich-seienden wird, und zwar zu dem, an dessen »Heil« alles liegt. Das ist die *völlige* Verschüttung des Anfangs. Daher sind Platon und Sokrates Vorläufer des »Christentums«.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die Schrift gibt den Text der *ersten Vorlesung* wieder, die unter dem Titel »Vom Wesen der Wahrheit« im Wintersemester 1931/32 an der Universität Freiburg zweistündig gehalten wurde. Sie begann am 27. Oktober 1931 und endete am 26. Februar 1932. Der Vorlesung voraus ging der 1930 entstandene und mehrfach gehaltene *Vortrag* gleichen Titels, der 1943 im Druck erschien und seit 1967 auch in den »Wegmarken« zugänglich ist (jetzt GA Bd. 9, S. 177-202). Das Thema wurde in abgewandelter Form und mit einer neuen, ausführlicheren Einleitung in der Vorlesung des Wintersemesters 1933/34 wieder aufgenommen, die im Band 36/37 der Gesamtausgabe veröffentlicht werden soll. Auch der Gedankengang der 1940 ausgearbeiteten, zuerst 1942 im Jahrbuch »Geistige Überlieferung« und dann 1947 zusammen mit dem »Brief über den ›Humanismus‹« publizierten Schrift »Platons Lehre von der Wahrheit« (GA Bd. 9, S. 203-238) geht auf die Vorlesung des Wintersemesters 1931/32 (nicht: 1930/31, ebd. S. 483) zurück, beschränkt sich aber auf das Höhlengleichnis. Um diese Zusammenhänge zu kennzeichnen, erscheint der nun vorgelegte Text der Vorlesung mit dem Untertitel »Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet«. Schon die Logik-Vorlesung des Marburger Wintersemesters 1925/26, die in der Gesamtausgabe (Bd. 21) den Untertitel »Die Frage nach der Wahrheit« erhielt, verwies knapp (S. 168 f.) auf Platons Bedeutung für die Geschichte des Wahrheitsbegriffs, befaßte sich aber ausführlicher mit Aristoteles, Hegel und Kant. Erste Interpretationen des Höhlengleichnisses und des »Theätet«, anders vorgehend als die späteren, brachte im Sommersemester 1926 die Vorlesung »Grundbegriffe der antiken Philosophie«, die als Band 22 der Gesamtausgabe erscheinen wird; vgl. 1927 »Die Grundprobleme der Phänomenologie« (Bd. 24, S. 400-405).

Es ist nicht die Aufgabe dieses Nachworts, die beachtenswerten *Unterschiede* zwischen den genannten Arbeiten aufzuweisen, insbesondere zu zeigen, daß es sich in den Vorlesungen keineswegs um bloße Ausweitungen des Vortrags von 1930 handelt, sondern um von ihm ganz unabhängige Textinterpretationen. Dabei wäre aber auch auf die *Kontinuität* dieses Fragens zu achten und nicht vorschnell in der Wahrheitsthematik ein Abrücken von dem in »Sein und Zeit« versuchten Denkansatz zu erblicken. Ist es doch das inständige Bleiben bei der *einen* Grundfrage, das solche Variationen hervortreibt und unserer Weiterarbeit die Aufgabe stellt, deren Zusammengehörigkeit gerecht zu werden. Dazu bedarf es zuvor der möglichst vollständigen Bereitstellung der noch ungedruckten Texte.

Es standen mir Fotokopien des Manuskripts sowie zweier maschinenschriftlicher Abschriften einer offenbar stenographischen, im Original wohl nicht erhaltenen Mitschrift der Vorlesung zur Verfügung. Eine dieser beiden nur geringfügig voneinander verschiedenen Abschriften enthält gelegentliche Korrekturen und kurze Zusätze von Heideggers Hand, die nach Inhalt, Art und Umfang erkennen lassen, daß er den Text ohne größeren zeitlichen Abstand zur Vorlesung wieder durchgesehen hat. Ferner lagen mir Fotokopien von 192 Zetteln vor, handschriftlichen Beilagen zum Manuskript; manche bilden zusammengehörige Folgen, andere sind, vermutlich an der Fundstelle, zwischen den Manuskriptseiten mit eingebunden worden.

Das Manuskript umfaßt 71 DIN A 4-Blätter im Querformat, von denen 64 durchnummeriert sind. Die links fortlaufend sehr eng und klein beschriebenen Blätter enthalten auf dem breiten rechten Rand zahlreiche Einschübe, Zusätze und Korrekturen, die oft abgekürzt oder nur stichwortartig formuliert sind.

Vom Herausgeber war zunächst eine wortgetreue Maschinenabschrift des Manuskripttextes herzustellen. Unsicherheiten der Lesart ließen sich bis auf wenige Ausnahmen durch den Ver-

gleich mit der Mitschrift, mit analogen Stellen des Manuskripts oder mit den entsprechenden Entwurfzetteln klären. Dagegen erbrachte ein Vergleich der qualitativ guten Manuskriptkopie mit dem Original in Marbach nur geringfügige Berichtigungen der Lesarten.

Die Manuskriptabschrift wurde mit der von Heidegger durchgesehenen Abschrift der *Mitschrift* verglichen. Oft, vor allem in den Platon-Übertragungen, stimmen die Texte genau überein. Die meisten Sätze aber weichen im Wortlaut ein wenig oder auch stärker voneinander ab. Der Vergleich zeigte, daß Heidegger im mündlichen Vortrag häufig nuancierend, präzisierend und ergänzend, gelegentlich auch in kleinen Exkursen, über den Manuskripttext hinausgegangen ist. Ferner enthält die Mitschrift die zu Stundenbeginn vorgetragenen, manchmal nur kurzen Wiederholungen des Vorangegangenen, die sich im Manuskript nicht und in den Beilagen nur selten nachweisen lassen. Passagen des Manuskripts, die in der Mitschrift fehlen, sind wohl im Vortrag übergangen worden; es ergab sich aber, daß eckige Klammern im Manuskript nicht immer eine Weglassung anzeigen, denn diese Textstellen finden sich manchmal auch in der Mitschrift.

Daß die von Heidegger durchgesehene und korrigierte Abschrift einer Mitschrift vorliegt, steht in Analogie zu den sechs Vorlesungen, für die Heidegger besondere Weisungen erteilte, weil von ihm selbst durchgesehene Abschriften der stenographischen Mitschriften von Simon Moser vorhanden sind. Daher wurde bei der Herstellung des Drucktextes analog verfahren.

Es war dementsprechend mein Bestreben, den *vorgetragenen* Text möglichst vollständig wiederzugeben. Auf alles, was in der Handschrift fehlt, einfach zu verzichten wäre nicht verantwortbar gewesen. Aber Grundlage sein mußte der Text des Manuskripts, unter Einschluß einiger vielleicht nicht vorgetragenen Passagen, ausgenommen solcher, die Heidegger unmittelbar bei der Niederschrift verwarf. Die Einschübe und Randbemerkungen wurden anhand der von ihm im Manuskript ge-

gebenen Kennzeichnungen oder, soweit solche fehlen, sinn gemäß in den fortlaufenden Text eingefügt oder als Fußnoten wiedergegeben. Unvollständige, bloß stichwortartige Randnotizen mußten ergänzt werden, wenn möglich nach dem Kontext oder den vorgetragenen Formulierungen der Mitschrift; sonst hatte der Herausgeber sich dabei auf die unentbehrlichen Formwörter zu beschränken. In den vollständigen Manuskripttext wurden dann die Überschüsse des mündlichen Vortrags aus der von Heidegger durchgesehenen Fassung der Mitschrift eingearbeitet. Für die Übernahmen im einzelnen war die jeweils klarere, genauere und ausgeformtere Fassung des Gedankens maßgebend. Bei bloßen Ausdrucksvarianten war der Manuskripttext vorzuziehen; in den Fällen inhaltsrelevanter Nuancierung jedoch wurden beide Fassungen, einander ergänzend, beibehalten. Die Stundenwiederholungen in der Mitschrift wurden nur so weit in den zu edierenden Text aufgenommen, wie sie neue, ergänzende, klarstellende oder zusammenfassende Aspekte enthalten oder eine Übersicht gewähren. Zur Überbrückung von Sinnlücken und zur Verdeutlichung wurde gelegentlich auf kurze Passagen aus Entwürfen, die in den handschriftlichen Beilagen vorliegen, zurückgegriffen. Eine Auswahl zugehöriger, aber nicht vorgetragener Gedanken aus den Beilagen enthält der *Anhang*. Fußnoten, die auf diese *Zusätze* im Anhang hinweisen, stammen vom Herausgeber. Die Nummerierung der Zusätze folgt deren Zuordnung zum Vorlesungstext; sie will einer archivarischen Registrierung der Manuskriptbeilagen nicht vorgreifen.

Eigenheiten der Heideggerschen Rechtschreibung, des Satzbaus und Ausdrucks blieben nach Möglichkeit erhalten; Deutlichkeit und Authentie hatten im Zweifelsfall Vorrang vor stilistischer Glätte. Kleinere offensichtliche Versehen im Manuskript und in der Mitschrift wurden stillschweigend korrigiert, die rudimentäre Zeichensetzung des Manuskripts der üblichen angepaßt. Der Name »Platon« erscheint durchgängig in seiner griechischen Form.

Zitate und bibliographische Hinweise wurden bis auf wenige Ausnahmen nach den von Heidegger benutzten Handexemplaren überprüft und vervollständigt. Die bibliographischen Angaben stehen jeweils in der Fußnote bei der erstmaligen Nennung eines Titels bzw. einer Edition. Die griechischen Platon-Texte zitierte Heidegger nach der 2. Auflage der Oxford-Ausgabe (vgl. oben S. 22; in den wenigen Fällen, in denen er von der Lesart Burnets abwich, habe ich dessen Fassung in einer Fußnote vermerkt). Wo Heidegger die Schleiermachersche Übersetzung zitiert oder kritisch auf sie verweist, wird diese zumeist nach der 3. Auflage der Berliner Originalausgabe angeführt, die Heidegger besaß (vgl. oben S. 30). Er hat ferner auf die damals leicht zugängliche Reclam-Ausgabe der Theätet-Übersetzung (vgl. oben S. 130) verwiesen, nach ihr aber nur ausnahmsweise zitiert. Da beide Texte kaum noch zugänglich sind, verweise ich ergänzend auf die heute bei Rowohlt greifbare Ausgabe (vgl. oben S. 130), auch auf Abweichungen zwischen den genannten Editionen. Hinweise in den Fußnoten, die mit den dort wiedergegebenen Randnotizen Heideggers verwechselt werden könnten, wurden durch den Zusatz »Hg.« gekennzeichnet.

Soweit Gliederungstitel (Überschriften des I. und II. Teils und der Stadien des Höhlengleichnisses) im Manuskript vorgegeben oder Untersuchungsschritte benannt sind, wurden sie in die differenziertere *Gliederung*, die durch den Herausgeber zu erstellen war, einbezogen. Hinzugefügte Überschriften wurden möglichst der Sprache des Kontextes entnommen. In formaler Hinsicht folgt die Gliederung, wie die fast aller Vorlesungsbände der Gesamtausgabe, dem von Heidegger selbst gewählten Gliederungsschema des Hauptwerkes »Sein und Zeit«.

Dank schulde ich vor allem Herrn Dr. Hartmut Tietjen für beratende und kritische Begleitung meiner Arbeit, Kollationierung der Abschriften und bibliographische Nachweise, auch ihm sowie den Herren Dr. Hermann Heidegger, Prof. Dr.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Prof. Dr. Walter Biemel für Hilfe bei der Entzifferung schwer lesbarer Textstellen, Herrn Dr. Hans-Wolfgang Krautz für den Nachweis der Herkunft mehrerer Zitate und Herrn Dr. Franz-Karl Blust fürs Mitlesen der Druckkorrektur.

Frankfurt a. M., im Mai 1988

Hermann Mörchen

