

MARTIN HEIDEGGER
PLATONS LEHRE
VON DER WAHRHEIT

ndt

MARTIN HEIDEGGER

PLATONS LEHRE
VON DER WAHRHEIT

Mit einem
Brief über den «Humanismus»

VERLAG A. FRANCKE AG.

BERN

515 – ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους· –
ὁμοίους ἡμῖν, ἦν δ' ἐγὼ τοὺς γὰρ τοιοῦτους πρῶτον μὲν
ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἶε ἂν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν
τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὸ αὐτῶν
τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

– πῶς γὰρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν
b ἠναγκασμένοι εἶεν διὰ βίον; –

– τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταῦτόν τοῦτο; – τί
μῆν; –

– εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἶοι τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦ-
τα ἡγῆ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἄπερ ὄρῳεν; – ἀνάγκη. –

– τί δ' εἰ καὶ ἡγῶ τὸ δεσμοτήριον ἐκ τοῦ καταντικροῦ
ἔχοι; ὅποτε τις τῶν παριόντων φθέγγεται, οἶε ἂν ἄλλο
τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παροῦσαν σκι-
c ἄν; – μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη. – παντάπασιν δὲ, ἦν δ' ἐγὼ, οἱ
τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν
σκευαστῶν σκιάς. – πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη. –

– Ein außergewöhnliches Bild führst du da vor, sagte er,
und außergewöhnliche Gefangene. – Sie gleichen aber ganz
uns Menschen, erwiderte ich. Denn was glaubst du wohl?
Solcherart Menschen haben doch im vornhinein, sei es von
sich selbst, sei es von einander, nie etwas anderes in den Blick
bekommen als die Schatten, die (ständig) der Feuerschein
auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft.

– Wie anders denn soll es sein, sagte er, wenn sie ge-
zwungen sind, den Kopf unbeweglich zu halten und das
zeit ihres Lebens? –

Was jedoch sehen sie von den (in ihrem Rücken) vorbeige-
tragenen Dingen? Sehen sie nicht eben dieses (nämlich
die Schatten)? – In der Tat. –

Wenn sie nun imstande wären, miteinander das Erblickte
an- und durchzusprechen, glaubst du nicht, sie würden das,
was sie da sehen, für das Seiende halten? – Dazu wären sie
genötigt. –

Wie aber nun, wenn dies Gefängnis auch noch von der
ihnen gegenüberstehenden Wand her (auf die allein sie
ständig hinblicken) einen Widerhall hätte? Sooft dann ei-
ner von denen, die hinter den Gefesselten vorbeigehen (und
die Dinge vorbeitragen), sich verlauten ließe, glaubst du
wohl, daß sie etwas anderes für das Sprechende hielten als
den vor ihnen vorbeiziehenden Schatten? – Nichts anderes,
beim Zeus! sagte er. – Ganz und gar, entgegnete ich, wür-
den dann auch die also Gefesselten nichts anderes als die
Schatten der Gerätschaften für das Unverborgene halten.
– Dies wäre durchaus nötig, sagte er. –

εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ τρα-
χείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάπτους, καὶ μὴ ἀνεῖη πρὶν
ἐξελευσέειν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαι τε
516 ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλ-
θοι, ἀγγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄραν οὐδ' ἂν ἐν
δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

– οὐ γὰρ ἂν, ἔφη, ἐξαίφνης γε. –

συννηθείας δὴ οἶμαι δεοίτ' ἂν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι.
καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ὄρατα καθορῶ, καὶ μετὰ τοῦτο
ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἰ-
δωλα, ὕστερον δὲ αὐτὰ ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ
αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ὄρον θεάσαιτο, προσβλέπων
b τὸ τῶν ἀστρῶν τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν
ἡλίον τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. – πῶς δ' οὐ;

τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἡλίον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν

sei in der Tat klarer als das, was ihm jetzt gezeigt werde? –
So ist es, sagte er. –

Wenn aber nun, erwiderte ich, einer ihn (den von den
Fesseln Gelösten) von da weg mit Gewalt durch den holpe-
rigen und steilen Aufgang der Höhle hindurchzöge und
nicht von ihm abließe, bis er ihn an das Licht der Sonne
hinausgezogen hätte, empfände der also Gezogene dabei
nicht Schmerz und Empörung? Und bekäme er, ins Son-
nenlicht gelangt, nicht die Augen voll des Glanzes, und
wäre er so nicht außerstande, auch nur etwas von dem zu
sehen, was ihm jetzt als das Unverborgene eröffnet wird?

– Keineswegs wäre er dazu imstande, sagte er, wenig-
stens nicht plötzlich. –

Einer Gewöhnung offenbar, glaube ich, bedürfte es,
wenn es darauf ankommen soll, das, was oben (außerhalb
der Höhle im Licht der Sonne) steht, ins Auge zu fassen.
Und (bei solcher Eingewöhnung) würde er zunächst am
leichtesten auf die Schatten hinsehen können und hernach
auf den im Wasser widerspiegelnden Anblick der Menschen
und der übrigen Dinge, später aber würde er dann diese
selbst (das Seiende statt der abschwächenden Spiegelun-
gen) in den Blick nehmen. Aus dem Umkreis dieser Dinge
aber dürfte er wohl das, was am Himmelsgewölbe ist, und
dieses selbst, und zwar bei Nacht leichter beschauen, indem
er hinblickt auf das Licht der Sterne und des Mondes,
(leichter nämlich) als bei Tag die Sonne und ihren Schein.
– Gewiß! –

Am Ende aber, glaube ich, dürfte er in den Stand kom-

etwas von einem Heraustreten, wodurch jegliches sich «präsentiert». In seinem «Aussehen» stehend zeigt sich das Seiende selbst. «Aussehen» heißt griechisch εἶδος oder ἰδέα. Die am Tag liegenden Dinge außerhalb der Höhle, wo die freie Aussicht auf alles besteht, veranschaulichen im «Gleichnis» die «Ideen». Hätte nach Platon der Mensch nicht diese, d. h. das jeweilige «Aussehen» von Dingen, Lebewesen, Menschen, Zahlen, Göttern im Blick, dann vermöchte er niemals dieses und jenes als ein Haus, als einen Baum, als einen Gott zu vernehmen. Gewöhnlich meint der Mensch, er sehe eben geradehin dieses Haus und jenen Baum und so jegliches Seiende. Zunächst und zu meist ahnt der Mensch nichts davon, daß er alles, was ihm da in aller Geläufigkeit für «das Wirkliche» gilt, immer nur im Lichte von «Ideen» sieht. Jenes vermeintlich allein und eigentlich Wirkliche, das sogleich Sichtbare, Hörbare, Greifbare, Berechenbare, bleibt aber nach Platon stets nur die Abschattung der Ideen und somit ein Schatten. Dieses Nächste und doch Schattenhafte hält den Menschen tagtäglich in der Haft. Er lebt in einem Gefängnis und läßt alle «Ideen» hinter sich. Und weil er gar dieses Gefängnis nicht als ein solches erkennt, hält er diesen Alltagsbezirk unter dem Himmelsgewölbe für den Spielraum der Erfahrung und der Beurteilung, die allen Dingen und Verhältnissen allein das Maß und ihrer Zu- und Einrichtung allein die Regel geben.

Soll der Mensch nun, im «Gleichnis» gedacht, plötzlich innerhalb der Höhle auf das rückwärtige Feuer blicken,

dessen Schein die Abschattung der hin und her beförderten Dinge bewirkt, dann empfindet er diese ungewohnte Umwendung des Blickes sogleich als eine Störung des üblichen Verhaltens und des gängigen Meinens. Schon die bloße Zumutung einer so befremdlichen Haltung, die ja noch innerhalb der Höhle eingenommen werden soll, wird zurückgewiesen; denn man ist dort in der Höhle im vollen und eindeutigen Besitz des Wirklichen. Der auf seine «Ansicht» erpichte Höhlenmensch vermag nicht einmal die Möglichkeit zu ahnen, sein Wirkliches könnte gar nur das Schattenhafte sein. Wie soll er auch von Schatten wissen, wenn er sogar das Höhlenfeuer und dessen Licht nicht kennen will, wo doch dieses Feuer nur ein «künstliches» ist und daher dem Menschen vertraut sein muß. Dagegen ist das Sonnenlicht außerhalb der Höhle nicht erst von Menschen angefertigt. In seiner Helle zeigen sich die gewachsenen und anwesenden Dinge unmittelbar selbst, ohne der Darstellung durch eine Abschattung zu bedürfen. Die sich selbst zeigenden Dinge sind im «Gleichnis» das «Bild» für die «Ideen». Die Sonne jedoch gilt im «Gleichnis» als das «Bild» für jenes, was alle Ideen sichtig macht. Sie ist das «Bild» für die Idee aller Ideen. Diese heißt nach Platon ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, was man «wörtlich» und doch recht mißverständlich übersetzt mit dem Namen «die Idee des Guten».

Die jetzt nur aufgezählten gleichnishaften Entsprechungen zwischen den Schatten und dem alltäglich erfahrenen Wirklichen, zwischen dem Schein des Höhlenfeuers und

der Helle, in der das gewohnte und nächste «Wirkliche» steht, zwischen den Dingen außerhalb der Höhle und den Ideen, zwischen der Sonne und der höchsten Idee erschöpfen nicht den Gehalt des «Gleichnisses». Ja, das Eigentliche ist so noch gar nicht gefaßt. Denn das «Gleichnis» erzählt Vorgänge und berichtet nicht nur über Aufenthalte und Lagen des Menschen innerhalb und außerhalb der Höhle. Die berichteten Vorgänge aber sind Übergänge aus der Höhle ans Tageslicht und wieder zurück aus diesem in die Höhle.

Was ereignet sich in diesen Übergängen? Wodurch werden diese Ereignisse möglich? Woraus nehmen sie ihre Notwendigkeit? Worauf kommt es bei diesen Übergängen an?

Die Übergänge aus der Höhle ans Tageslicht und von da zurück in die Höhle verlangen je eine Umgewöhnung der Augen vom Dunkeln auf das Helle und vom Hellen auf das Dunkle. Jedesmal werden dabei, und zwar aus den je entgegengesetzten Gründen die Augen verwirrt: *διττάι και από διττῶν γίνονται ἐπιταράξεις ὀμμάτων* (518a, 2). «Zweifache Verwirrungen entstehen den Augen und das aus zweifachen Gründen.»

Dies bedeutet: Der Mensch kann entweder aus einer kaum bemerkten Unwissenheit dorthin gelangen, wo sich ihm das Seiende wesentlicher zeigt, wobei er zunächst dem Wesenhaften nicht gewachsen ist; oder der Mensch kann auch aus der Haltung eines wesentlichen Wissens herausfallen und in den Vormachtbezirk der gemeinen Wirklich-

keit verschlagen werden, ohne doch imstande zu sein, das hier Übliche und Geübte als das Wirkliche anzuerkennen.

Und wie das leibliche Auge sich erst langsam und stetig umgewöhnen muß, sei es an die Helle, sei es an das Dunkel, so muß auch die Seele sich mit Langmut und in sachgemäßer Schrittfolge eingewöhnen in den Bereich des Seienden, dem sie ausgesetzt ist. Solche Eingewöhnung jedoch verlangt, daß allem voraus die Seele im Ganzen auf die Grundrichtung ihres Strebens umgewendet wird, wie ja auch das Auge nur dann recht und überallhin zu blicken vermag, wenn zuvor der Leib im Ganzen den entsprechenden Standort bezogen hat.

Warum aber muß die Eingewöhnung in den jeweiligen Bezirk stetig und langsam sein? Weil die Umwendung das Menschsein angeht und daher sich im Grunde seines Wesens vollzieht. Das bedeutet: Die maßgebende Haltung, die durch eine Umwendung entspringen soll, muß aus einem das Menschenwesen schon tragenden Bezug in ein festes Verhalten entfaltet werden. Diese Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens in den ihm jeweils zugewiesenen Bereich ist das Wesen dessen, was Platon die *παιδεία* nennt. Das Wort läßt sich nicht übersetzen. *παιδεία* bedeutet nach Platons Wesensbestimmung die *περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς*, das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen. Die *παιδεία* ist deshalb wesentlich ein Übergang, und zwar aus der *ἀπαιδευσία* in die *παιδεία*. Gemäß diesem Übergangscharakter bleibt die *παιδεία* stets auf die *ἀπαιδευσία* bezogen. Am ehesten

noch, wenngleich nie völlig, genügt dem Namen *παιδεία* das deutsche Wort «Bildung». Wir müssen dabei freilich diesem Wort seine ursprüngliche Nennkraft zurückgeben und die Mißdeutung vergessen, der es im späteren 19. Jahrhundert anheimfiel. «Bildung» sagt ein Zwiefaches: Bildung ist einmal ein Bilden im Sinne der entfaltenden Prägung. Dieses «Bilden» aber «bildet» (prägt) zugleich aus der vorgreifenden Anmessung an einen maßgebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt. «Bildung» ist Prägung zumal und Geleit durch ein Bild. Das Gegenwesen zur *παιδεία* ist die *ἀπαιδευσία*, die Bildungslosigkeit. In ihr ist weder die Entfaltung der Grundhaltung geweckt, noch wird das maßgebende Vor-bild aufgestellt.

Die deutende Kraft des «Höhlengleichnisses» sammelt sich darauf, im Anschaulichen der erzählten Geschichte das Wesen der *παιδεία* sichtbar und wißbar zu machen. Abwehrend will Platon zugleich zeigen, daß die *παιδεία* nicht darin ihr Wesen hat, bloße Kenntnisse in die unbereite Seele wie in einen leeren, beliebig vorgehaltenen Behälter hineinzuschütten. Die echte Bildung ergreift und verwandelt dem entgegen die Seele selbst und im Ganzen, indem sie den Menschen zuvor an seinen Wesensort versetzt und auf diesen eingewöhnt. Daß im «Höhlengleichnis» das Wesen der *παιδεία* ins Bild gebracht werden soll, das sagt schon der Satz deutlich genug, mit dem Platon am Beginn des VII. Buches die Erzählung einleitet: *Μετὰ ταῦτα δὲ, εἶπον, ἀπέκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας.* «Hernach also verschaffe dir aus

der Art der (im folgenden dargestellten) Erfahrung einen Anblick (des Wesens) der «Bildung» sowohl als auch der Bildungslosigkeit, welches (Zusammengehörige ja) unser menschliches Sein in seinem Grunde angeht.»

Das «Höhlengleichnis» veranschaulicht nach Platons eindeutiger Aussage das Wesen der «Bildung». Dagegen soll die jetzt versuchte Auslegung des «Gleichnisses» auf die platonische «Lehre» von der Wahrheit hinzeigen. Wird so dem «Gleichnis» nicht etwas Fremdes aufgebürdet? Die Auslegung droht in eine gewaltsame Umdeutung auszuarten. Mag dies so scheinen, bis sich die Einsicht gefestigt hat, daß Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft, der zum verborgenen Gesetz dessen wird, was der Denker sagt. Nach der aus einer künftigen Not notwendigen Auslegung veranschaulicht das «Gleichnis» nicht nur das Wesen der Bildung, sondern es öffnet zugleich den Einblick in einen Wesenswandel der «Wahrheit». Muß dann aber nicht, wenn das «Gleichnis» beides zu zeigen vermag, zwischen der «Bildung» und der «Wahrheit» ein Wesensbezug obwalten? In der Tat besteht dieser Bezug. Und er besteht darin, daß das Wesen der Wahrheit und die Art seiner Wandlung erst «die Bildung» in ihrem Grundgefüge ermöglicht.

Was schließt aber die «Bildung» und die «Wahrheit» in eine ursprüngliche Wesenseinheit zusammen?

παιδεία meint die Umwendung des ganzen Menschen im Sinne der eingewöhnenden Versetzung aus dem Bezirk des zunächst Begegnenden in einen anderen Bereich, darin

das Seiende selbst erscheint. Diese Versetzung ist nur dadurch möglich, daß alles dem Menschen bisher Offenkundige und die Art, wie es offenkundig war, anders werden. Das dem Menschen jeweils Unverborgene und die Art der Unverborgenheit muß sich wandeln. Unverborgenheit heißt griechisch *ἀλήθεια*, welches Wort man mit «Wahrheit» übersetzt. Und «Wahrheit» bedeutet für das abendländische Denken seit langer Zeit die Übereinstimmung des denkenden Vorstellens mit der Sache: *adaequatio intellectus et rei*.

Begnügen wir uns jedoch nicht damit, die Wörter *παιδεία* und *ἀλήθεια* nur «wörtlich» zu übersetzen, versuchen wir vielmehr das in den übersetzenden Worten genannte sachliche Wesen aus dem Wissen der Griechen zu denken, dann schießen sogleich «Bildung» und «Wahrheit» in eine Wesenseinheit zusammen. Wenn es ernst wird mit dem Wesensbestand dessen, was das Wort *ἀλήθεια* nennt, dann erhebt sich die Frage, von woher Platon das Wesen der Unverborgenheit bestimmt. Die Beantwortung dieser Frage sieht sich an den eigentlichen Gehalt des «Höhlengleichnisses» verwiesen. Sie zeigt, daß und wie das «Gleichnis» vom Wesen der Wahrheit handelt.

Mit dem Unverborgenen und seiner Unverborgenheit ist jeweils das genannt, was in dem Aufenthaltsbezirk des Menschen jedesmal das offen Anwesende ist. Nun erzählt aber das «Gleichnis» eine Geschichte der Übergänge aus einem Aufenthalt in den anderen. Von daher gliedert sich überhaupt erst diese Geschichte zu einer Folge von vier

verschiedenen Aufhalten in einer eigentümlichen Auf- und Abstufung. Die Unterschiede der Aufenthalte und Stufen der Übergänge gründen in der Verschiedenheit des jeweils maßgebenden *ἀληθές*, der jedesmal herrschenden Art der «Wahrheit». Darum muß auch auf jeder Stufe so oder so das *ἀληθές*, das Unverborgene, bedacht und genannt sein.

Auf der ersten Stufe leben die Menschen gefesselt in der Höhle und sind befangen in dem, was ihnen zunächst begegnet. Die Schilderung dieses Aufenthaltes wird abgeschlossen durch den betonten Satz: *παντάπασι δὴ ... οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομιζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιὰς* (515 c, 1-2). «Ganz und gar würden denn auch die also Gefesselten nichts anderes für das Unverborgene halten als die Schatten der Gerätschaften.»

Die zweite Stufe berichtet von der Abnahme der Fesseln. Die Gefangenen sind jetzt in gewisser Weise frei, bleiben aber doch in die Höhle eingesperrt. Hier können sie sich jetzt zwar nach allen Seiten umwenden. Die Möglichkeit öffnet sich, die vordem hinter ihnen vorbeigetragenen Dinge selbst zu sehen. Die vormalig nur auf die Schatten Hinblickenden kommen so *μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος* (515 d, 2) «um ein Mehreres dem Seienden näher». Die Dinge selbst bieten in gewisser Weise, nämlich im Schein des künstlichen Höhlenfeuers, ihr Aussehen an und sind nicht mehr durch die Abschattungen verborgen. Wenn nur die Schatten begegnen, halten sie den Blick gefangen und schieben sich so vor die Dinge selbst. Wird aber der Blick aus der Verhaftung an die Schatten befreit, dann erlangt

der so befreite Mensch die Möglichkeit, in den Umkreis dessen zu kommen, was *ἀληθέστερα* (515 d, 6) «unverborgener» ist. Und dennoch muß von dem so Befreiten gesagt werden: *ἡγείσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα* (ib.). «Er wird das vormals (ohne weiteres Zutun) Gesehene (die Schatten) für unverborgener halten als das jetzt (von anderen ihm eigens) Gezeigte.»

Warum? Der Feuerschein, an den sein Auge nicht gewohnt ist, blendet den Befreiten. Die Blendung hindert ihn daran, das Feuer selbst zu sehen und zu vernehmen, wie sein Scheinen die Dinge bescheint und diese so erst erscheinen läßt. Daher vermag der Geblendete auch nicht zu erfassen, daß das vormals Gesehene nur eine Abschattung der Dinge im Schein eben dieses Feuers ist. Zwar sieht der Befreite jetzt anderes als die Schatten, jedoch alles in einer einzigen Verwirrung. Mit dieser verglichen zeigt sich das im Widerschein des ungekannten und ungesehenen Feuers Erblickte, die Schatten, in festen Umrissen. Das so erscheinende Beständige der Schatten muß daher dem Befreiten, weil es das unverwirrt Sichtbare ist, auch das «Unverborgener» sein. Deshalb fällt auch am Ende der Schilderung der zweiten Stufe wieder das Wort *ἀληθές*, und zwar jetzt im Komparativ, *ἀληθέστερα* das «Unverborgener». Die eigentlichere «Wahrheit» bietet sich in den Schatten an. Denn auch der seiner Fesseln ledige Mensch verschätzt sich noch in der Ansetzung des «Wahren», weil ihm die Voraussetzung des «Schätzens», die Freiheit, fehlt. Die Abnahme der Fesseln bringt zwar eine Befreiung. Aber das

Losgelassenwerden ist noch nicht die wirkliche Freiheit.

Diese wird erst auf der dritten Stufe erreicht. Hier ist der von den Fesseln Befreite zugleich in das Außerhalb der Höhle, «ins Freie», versetzt. Da liegt über Tag alles offen zutage. Der Anblick dessen, was die Dinge sind, erscheint jetzt nicht mehr nur im künstlichen und verwirrenden Schein des Feuers innerhalb der Höhle. Die Dinge selbst stehen da in der Bündigkeit und Verbindlichkeit ihres eigenen Aussehens. Das Freie, in das der Befreite jetzt versetzt worden, meint nicht das Unbegrenzte einer bloßen Weite, sondern die begrenzende Bindung des Hellen, das im Licht der miterblickten Sonne erstrahlt. Die Anblicke dessen, was die Dinge selbst sind, die *εἶδη* (Ideen) machen das Wesen aus, in dessen Licht jedes einzelne Seiende als dieses und als jenes sich zeigt, in welchem Sichzeigen das Erscheinende erst unverborgen und zugänglich wird.

Wiederum bestimmt sich die jetzt erreichte Stufe der Aufenthalte nach dem hier maßgebenden und eigentlichen Unverborgenen. Deshalb ist sogar schon am Beginn der Schilderung der dritten Stufe alsbald die Rede von *τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν* (516a, 3) «von dem, was jetzt als das Unverborgene angesprochen wird». Dieses Unverborgene ist *ἀληθέστερον*, noch unverborgener als die künstlich beleuchteten Dinge innerhalb der Höhle in ihrem Unterschied zu den Schatten. Das jetzt erreichte Unverborgene ist das Unverborgenste: *τὰ ἀληθέστατα*. Zwar gebraucht Platon an dieser Stelle diese Bezeichnung nicht, wohl aber nennt er *τὸ ἀληθέστατον* das Unverborgenste in der entsprechen-

den und gleich wesentlichen Erörterung am Beginn des
+ VI. Buches der Politeia. Hier (484c, 5sq.) sind genannt οί
... εις τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες «die auf das Unver-
borgenste Hinblickenden». Das Unverborgenste zeigt sich
in dem, was je das Seiende ist. Ohne ein solches Sichzeigen
des Was-seins (d. h. der Ideen) bliebe dies und jenes und
+ all solches und damit überhaupt alles verborgen. «Das Un-
verborgenste» heißt so, weil es in allem Erscheinenden zu-
vor erscheint und das Erscheinende zugänglich macht.

Wenn nun aber schon innerhalb der Höhle die Weg-
wendung des Blickes von den Schatten hin zum Feuerschein
und zu den darin sich zeigenden Dingen schwierig ist und
sogar mißlingt, dann verlangt vollends das Freiwerden im
Freien außerhalb der Höhle die höchste Geduld und An-
strengung. Die Befreiung ergibt sich nicht schon aus der
Loslösung der Fesseln und besteht nicht in der Zügel-
losigkeit, sondern beginnt erst als die stetige Eingewöh-
nung in das Festmachen des Blickes auf die festen Grenzen
der in ihrem Aussehen feststehenden Dinge. Die eigentliche
Befreiung ist die Stetigkeit der Zuwendung zu dem, was
in seinem Aussehen erscheint und in diesem Erscheinen das
Unverborgenste ist. Die Freiheit besteht nur als die so ge-
artete Zuwendung. Diese erfüllt aber auch erst das Wesen
der παιδεία als einer Umwendung. Die Wesensvollendung
der «Bildung» kann sich also nur vollziehen im Bereich und
auf dem Grunde des Unverborgensten, d. h. des ἀληθέστα-
τον, d. h. des Wahrsten, d. h. der eigentlichen Wahrheit. Das
Wesen der «Bildung» gründet im Wesen der «Wahrheit».

Weil jedoch die παιδεία ihr Wesen in der περιαγωγή ὅλης
τῆς ψυχῆς hat, bleibt sie als solche Umwendung ständig
die Überwindung der ἀπαιδευσία. Die παιδεία enthält in
sich den wesenhaften Rückbezug auf Bildungslosigkeit.
Und wenn schon das «Höhlengleichnis» nach Platons ei-
gener Deutung das Wesen der παιδεία anschaulich machen
soll, dann muß die Veranschaulichung auch und gerade
dieses Wesensmoment, die ständige Überwindung der Bil-
dungslosigkeit, sichtbar machen. Deshalb endet die Erzäh-
lung in der Geschichte nicht, wie man gern meint, mit der
Schilderung der erreichten höchsten Stufe des Aufstiegs
aus der Höhle. Im Gegenteil, zum «Gleichnis» gehört die
Erzählung von einem Rückstieg des Befreiten in die Höhle
zu den noch Gefesselten. Der Befreite soll nun auch diese
von ihrem Unverborgensten weg und vor das Unverborgen-
ste hinaufführen. Der Befreier findet sich aber in der Höhle
nicht mehr zurecht. Er kommt in die Gefahr, der Über-
macht der dort maßgebenden Wahrheit, d. h. dem An-
spruch der gemeinen «Wirklichkeit» als der einzigen, zu
unterliegen. Dem Befreier droht die Möglichkeit, getötet
zu werden, welche Möglichkeit im Geschick des Sokrates,
der Platons «Lehrer» war, Wirklichkeit geworden.

Der Rückstieg in die Höhle und der Kampf innerhalb
der Höhle zwischen dem Befreier und den aller Befreiung
widerstrebenden Gefangenen bildet eine eigene vierte Stufe
des «Gleichnisses», in der es sich erst vollendet. Zwar ist
in diesem Stück der Erzählung das Wort ἀληθές nicht mehr
gebraucht. Gleichwohl muß auch auf dieser Stufe vom Un-

verborgenen gehandelt werden, das den erneut aufgesuchten Höhlenbezirk bestimmt. Aber ist denn nicht schon auf der ersten Stufe das innerhalb der Höhle maßgebende «Unverborgene» genannt, die Schatten? Gewiß. Allein für das Unverborgene bleibt nicht nur dieses wesentlich, daß es in irgendeiner Weise das Scheinende zugänglich macht und es in seinem Erscheinen offenhält, sondern daß das Unverborgene stets eine Verborgenheit des Verborgenen überwindet. Das Unverborgene muß einer Verborgenheit entrisen, dieser im gewissen Sinne geraubt werden. Weil für die Griechen anfänglich die Verborgenheit als ein Sichverbergen das Wesen des Seins durchwaltet und somit auch das Seiende in seiner Anwesenheit und Zugänglichkeit («Wahrheit») bestimmt, deshalb ist das Wort der Griechen für das, was die Römer «veritas» und wir «Wahrheit» nennen, durch das α privativum (α -λήθεια) ausgezeichnet. Wahrheit bedeutet anfänglich das einer Verborgenheit Abgerungene. Wahrheit ist also solche Entringung jeweils in der Weise der Entbergung. Die Verborgenheit kann dabei verschiedener Art sein: Verschließung, Verwahrung, Verhüllung, Verdeckung, Verschleierung, Verstellung. Weil nach Platons «Gleichnis» das zuhöchst Unverborgene einer niedrigen und hartnäckigen Verbergung abgerungen werden muß, deshalb ist auch die Versetzung aus der Höhle in das Freie des lichten Tages ein Kampf auf Leben und Tod. Daß die «Privation», das abringende Erringen des Unverborgenen, zum Wesen der Wahrheit gehört, dahin gibt die vierte Stufe des «Gleichnisses» einen eigenen

Wink. Darum handelt auch sie, so wie jede der drei vorigen Stufen des «Höhlengleichnisses», von der ἀλήθεια.

Überhaupt kann dieses «Gleichnis» nur deshalb ein auf den Anblick der Höhle gebautes «Gleichnis» sein, weil es im voraus von der für die Griechen selbstverständlichen Grunderfahrung der ἀλήθεια, der Unverborgenheit des Seienden, mitbestimmt wird. Denn was ist die unterirdische Höhle anders als ein in sich zwar Offenes, das zugleich umwölbt und durch die Umwandlung von der Erde trotz des Eingangs umschlossen bleibt. Die in sich offene Umschließung der Höhle und das durch sie Umstellte und also Verborgene verweisen zugleich auf ein Außerhalb, das Unverborgene, was über Tag ins Lichte sich weitet. Das im Sinne der ἀλήθεια anfänglich griechisch gedachte Wesen der Wahrheit, die auf Verborgenes (Verstelltes und Verhülltes) bezogene Unverborgenheit und nur sie hat einen wesenhaften Bezug zum Bild der unter Tag gelegenen Höhle. Wo die Wahrheit anderen Wesens ist und nicht Unverborgenheit oder wenigstens durch sie nicht mitbestimmt, da hat ein «Höhlengleichnis» keinen Anhalt der Veranschaulichung.

Und dennoch, mag auch die ἀλήθεια im «Höhlengleichnis» eigens erfahren und an betonten Stellen genannt sein, statt der Unverborgenheit drängt ein anderes Wesen der Wahrheit in den Vorrang. Damit ist aber schon gesagt, daß gleichwohl auch die Unverborgenheit noch einen Rang innehält.

Die Darstellung des «Gleichnisses» und Platons eigene Deutung nehmen die unterirdische Höhle und ihr Außer-

halb beinahe selbstverständlich als den Bereich, in dessen Umkreis sich die berichteten Vorgänge abspielen. Wesentlich dabei sind jedoch die erzählten Übergänge und der Aufstieg aus dem Bezirk des künstlichen Feuerscheins in die Helle des Sonnenlichtes, insgleichen der Rückstieg von der Quelle alles Lichtes zurück in das Dunkel der Höhle. Im «Höhlengleichnis» entspringt die Kraft der Veranschaulichung nicht aus dem Bilde der Verslossenheit des unterirdischen Gewölbes und der Verhaftung in das Verslossene, auch nicht aus dem Anblick des Offenen im Außerhalb der Höhle. Die bildgebende Deutungskraft des «Gleichnisses» sammelt sich für Platon vielmehr in der Rolle des Feuers, des Feuerscheins und der Schatten, der Tageshelle, des Sonnenlichtes und der Sonne. Alles liegt am Scheinen des Erscheinenden und an der Ermöglichung seiner Sichtbarkeit. Die Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird nur daraufhin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (*εἶδος*) zugänglich und dieses Sichzeigende (*ιδέα*) sichtbar macht. Die eigentliche Besinnung geht auf das in der Helle des Scheins gewährte Erscheinen des Aussehens. Dieses gibt die Aussicht auf das, als was jegliches Seiende anwest. Die eigentliche Besinnung gilt der *ιδέα*. Die «Idee» ist das die Aussicht in das Anwesende verleihende Aussehen. Die *ιδέα* ist das reine Scheinen im Sinne der Rede «die Sonne scheint». Die «Idee» läßt nicht erst noch ein Anderes (hinter ihr) «erscheinen», sie selbst ist das Scheinende, dem einzig am Scheinen seiner selbst liegt. Die *ιδέα* ist das

Scheinsame. Das Wesen der Idee liegt in der Schein- und Sichtsamkeit. Diese vollbringt die Anwesenung, nämlich die Anwesenung dessen, was je ein Seiendes ist. Im Was-sein des Seienden west dieses jeweils an. Anwesenung aber ist überhaupt das Wesen des Seins. Deshalb hat für Platon das Sein das eigentliche Wesen im Was-sein. Noch die spätere Namengebung verrät, daß die *quidditas* das wahrhafte esse, die *essentia*, ist und nicht die *existentia*. Was die Idee hierbei in die Sicht bringt und so zu sehen gibt, ist für das auf sie gerichtete Blicken das Unverborgene dessen, als was sie erscheint. So wird das Unverborgene zum voraus und einzig begriffen als das im Vernehmen der *ιδέα* Vernommene, als das im Erkennen (*γινώσκειν*) Erkannte (*γινωσκόμενον*). Das *νοεῖν* und der *νοῦς* (die Vernehmung) erhalten erst in dieser Wendung bei Platon den Wesensbezug auf die «Idee». Die Einrichtung in dieses Sichrichten auf die Ideen bestimmt das Wesen der Vernehmung und in der Folge dann das Wesen der «Vernunft».

«Unverborgenheit» meint jetzt das Unverborgene stets als das durch die Scheinsamkeit der Idee Zugängliche. Sofern aber der Zugang notwendig durch ein «Sehen» vollzogen wird, ist die Unverborgenheit in die «Relation» zum Sehen eingespannt, «relativ» auf dieses. Daher lautet die gegen Ende des VI. Buches der «*Politeia*» entwickelte Frage: Wodurch sind das Gesehene und das Sehen, was sie in ihrem Verhältnis sind? Worin besteht die Bogenspannung zwischen beiden? Welches Joch (*ζυγόν* 508a, 1) hält beide zusammen? Die Antwort, zu deren Veranschauli-

chung das «Höhlengleichnis» bestellt ist, legt sich im Bilde dar: Die Sonne gibt als die Quelle des Lichtes dem Gesichteten die Sichtbarkeit. Das Sehen aber sieht nur das Sichtbare, sofern das Auge *ἡλιοειδές*, «sonnenhaft» ist, indem es ein Vermögen der Zugehörigkeit zur Wesensart der Sonne, d. h. zu ihrem Scheinen hat. Das Auge selbst «leuchtet» und ergibt sich dem Scheinen und kann so das Erscheinende empfangen und vernehmen. In der Sache gedacht bedeutet dies Bild einen Zusammenhang, den Platon (VI, 508e, 1sq.) so ausspricht: *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάσι εἶναι*. «Dieses also, was die Unverborgenheit gewährt dem Erkannten, aber auch dem Erkennenden das Vermögen abgibt (zu erkennen), das, sage, ist die Idee des Guten.»

Das «Gleichnis» nennt die Sonne als das Bild für die Idee des Guten. Worin besteht das Wesen dieser Idee? Als *ἰδέα* ist das Gute ein Scheinendes, als dieses das Sichtgebende und als dieses selbst ein Sichtiges und daher Kennbares, und zwar *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι* (517b, 8). «Im Bereich des Kennbaren ist die Idee des Guten die alles Scheinen vollendende und daher auch erst zuletzt eigentlich gesichtete Sichtsamkeit, so zwar, daß sie kaum (nur mit großer Mühe) eigens gesehen wird.»

τὸ ἀγαθόν übersetzt man durch den scheinbar verständlichen Ausdruck «das Gute». Man denkt dabei meist auch noch an das «sittlich Gute», das so heißt, weil es dem Sit-

tengesetz gemäß ist. Diese Deutung fällt aus dem griechischen Denken heraus, wenngleich Platons Auslegung des *ἀγαθόν* als Idee zum Anlaß wird, «das Gute» «moralisch» zu denken und schließlich als einen «Wert» zu verrechnen. Der im 19. Jahrhundert als innere Folge der neuzeitlichen Auffassung der «Wahrheit» aufkommende Wertgedanke ist der späteste und zugleich schwächste Nachkömmling des *ἀγαθόν*. Sofern «der Wert» und die Auslegung auf «Werte» die Metaphysik Nietzsches tragen und dies in der unbedingten Gestalt einer «Umwertung aller «Werte», ist Nietzsche auch, weil ihm jedes Wissen vom metaphysischen Ursprung des «Wertes» abgeht, der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik. Indem er nämlich den Wert als die vom «Leben selbst» gesetzte Bedingung der Ermöglichung des «Lebens» begreift, hat Nietzsche das Wesen des *ἀγαθόν* vorurteilsfreier festgehalten denn jene, die dem grundlosen Mißgebilde von «an sich geltenden Werten» nachjagen.

Denkt man nun auch noch das Wesen der «Idee» neuzeitlich als perceptio («subjektive Vorstellung»), dann findet man in der «Idee des Guten» einen irgendwo an sich vorhandenen «Wert», davon es außerdem noch eine «Idee» gibt. Diese «Idee» muß natürlich die höchste sein, da alles darauf ankommt, im «Guten» (im Wohl einer Wohlfahrt oder im Geordneten einer Ordnung) zu verlaufen. Im Umkreis dieses neuzeitlichen Denkens ist freilich vom ursprünglichen Wesen der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* Platons nichts mehr zu begreifen.

τὸ ἀγαθόν bedeutet griechisch gedacht das, was zu etwas taugt und zu etwas tauglich macht. Jede *ιδέα*, das Aussehen von etwas, gibt die Sicht auf das, was je ein Seiendes ist. Die «Ideen» machen daher, griechisch gedacht, dazu tauglich, daß etwas in dem, was es ist, erscheinen und so in seinem Beständigen anwesen kann. Die Ideen sind das Seiende jedes Seienden. Das, was jede Idee zu einer Idee tauglich macht, platonisch ausgedrückt, die Idee aller Ideen, besteht deshalb darin, das Erscheinen alles Anwesenden in all seiner Sichtsamkeit zu ermöglichen. Das Wesen jeder Idee liegt schon in einem Ermöglichen und Tauglichmachen zum Scheinen, das eine Sicht des Aussehens gewährt. Daher ist die Idee der Ideen das Tauglichmachende schlechthin, *τὸ ἀγαθόν*. Dieses bringt jedes Scheinsame zum Scheinen und ist daher selbst das eigentlich Erscheinende, das in seinem Scheinen Scheinsamste. Deshalb nennt Platon (518c, 9) das *ἀγαθόν* auch *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον*, «das Erscheinendste (Scheinsamste) des Seienden».

Der für das neuzeitliche Meinen allzu irreführende Ausdruck «die Idee des Guten» ist der Name für jene ausgezeichnete Idee, die als Idee der Ideen das Tauglichmachende für alles bleibt. Diese Idee, die allein «das Gute» heißen kann, bleibt *ιδέα τελευταία*, weil in ihr sich das Wesen der Idee vollendet und d. h. zu wesen anfängt, so daß aus ihr erst auch die Möglichkeit aller anderen Ideen entspringt. Das Gute darf die «höchste Idee» genannt werden in einem doppelten Sinne: Sie ist im Rang der Ermöglichung die oberste, und der Aufblick zu ihr ist der steilste und daher

mühevollste. Trotz der Mühsamkeit der eigentlichen Erfassung steht die Idee, die dem Wesen der Idee zufolge griechisch gedacht «das Gute» heißen muß, in gewisser Weise doch überall und ständig im Blick, wo überhaupt irgendein Seiendes sich zeigt. Selbst dort, wo nur die in ihrem Wesen noch verborgenen Schatten erblickt werden, muß dazu doch schon ein Feuerschein leuchten, wenn gleich dieser Schein nicht eigens erfaßt und als Gabe des Feuers erfahren wird, wenn gleich hier vor allem noch unerkannt bleibt, daß dieses Feuer nur ein Sproß (*ἐκγονον* VI, 507a, 3) der Sonne ist. Innerhalb der Höhle bleibt die Sonne unsichtbar und doch zehren auch die Schatten noch von ihrem Licht. Das Höhlenfeuer aber, das die sich selbst im eigenen Wesen nicht kennende Vernehmung der Schatten ermöglicht, ist das Bild für den unbekanntem Grund jener Erfahrung des Seienden, die zwar Seiendes meint, aber es nicht als ein solches kennt. Die Sonne jedoch schenkt durch ihr Scheinen nicht nur die Helle und damit die Sichtbarkeit und damit die «Unverborgenheit» allem Erscheinenden. Ihr Scheinen verstrahlt zugleich die Wärme und ermöglicht durch ihr Beglücken allem «Entstehenden» das Hervorgehen in das Sichtsame seines Bestandes (509b).

Ist aber einmal die Sonne selbst eigens gesichtet (*ὄφθαισα δέ*), ohne Bild gesprochen, ist einmal die höchste Idee erblickt, dann *συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία* (517c), «dann läßt sich gesammelt einheitlich (aus der höchsten Idee) entnehmen, daß

sie offenbar für alle Menschen die Ur-sache ist sowohl alles Rechten (in ihrem Verhalten), als auch alles Schönen», d. h. dessen, was sich dem Verhalten so zeigt, daß es das Scheinen seines Aussehens zum Erscheinen bringt. Für alle «Sachen» und ihre Sachheit ist die höchste Idee der Ursprung, d. h. die Ur-sache. «Das Gute» gewährt das Erscheinen des Aussehens, worin das Anwesende in dem, was es ist, seinen Bestand hat. Durch diese Gewährung ist das Seiende in das Sein einbehalten und «gerettet».

Aus dem Wesen der höchsten Idee ergibt sich für alles umsichtige Blicken des Sichumtuns, *ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ* (517c, 4/5), «daß derjenige, der darum besorgt ist, mit Einsicht umsichtig zu handeln, sei es im Eigenen, sei es im Öffentlichen, diese (die Idee, die als die Ermöglichung des Wesens der Idee das Gute heißt) in der Sicht haben muß». Wer in einer durch «die Idee» bestimmten Welt handeln soll und will, bedarf allem zuvor des Ideenblicks. Und darin besteht denn auch das Wesen der *παιδεία*, den Menschen frei und fest zu machen für die klare Beständigkeit des Wesensblickes. Weil nun aber nach Platons eigener Deutung das «Höhlengleichnis» das Wesen der *παιδεία* ins anschauliche Bild bringen soll, deshalb muß es auch den Aufstieg zum Erblicken der höchsten Idee erzählen.

Also handelt das «Höhlengleichnis» doch nicht eigens von der *ἀλήθεια*? Gewiß nicht. Und dennoch bleibt bestehen: Dieses «Gleichnis» enthält Platons «Lehre» von

der Wahrheit. Denn es gründet sich auf den ungesagten Vorgang des Herrwerdens der *ἰδέα* über die *ἀλήθεια*. Das «Gleichnis» gibt ein Bild dessen, was Platon von der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* sagt: *αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχόμενη* (517c, 4), «sie selbst ist Herrin, indem sie Unverborgenheit (dem Sichzeigenden) gewährt und zugleich Vernehen (des Unverborgenen)». Die *ἀλήθεια* kommt unter das Joch der *ἰδέα*. Indem Platon von der *ἰδέα* sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der *ἰδέα* verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.

Wenn es überall in jedem Verhalten zum Seienden auf das *ἰδεῖν* der *ἰδέα* ankommt, auf das Erblicken des «Aussehens», dann muß sich alles Bemühen zuerst auf die Ermöglichung eines solchen Sehens sammeln. Dazu ist das rechte Blicken nötig. Schon der innerhalb der Höhle Befreite richtet, wenn er sich von den Schatten weg und zu den Dingen hinwendet, den Blick auf solches, was «seiender» ist als die bloßen Schatten: *πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένους ὀρθότερον βλέπει* (515d, 3/4), «also dem Seienderen zugewendet, dürfte er wohl richtiger blicken». Der Übergang von einer Lage in die andere besteht in dem Richtigerwerden des Blickens. An der *ὀρθότης*, der *Richtigkeit* des Blickens, liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt gerade-

aus auf die höchste Idee geht und in dieser «Ausrichtung» sich festmacht. In diesem Sichrichten gleicht sich das Vernehmen dem an, was gesichtet sein soll. Das ist das «Aussehen» des Seienden. Zuzufolge dieser Angleichung des Vernehmens als eines *ιδειν* an die *ιδέα* besteht eine ὁμοίωσις, eine Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst. So entspringt aus dem Vorrang der *ιδέα* und des *ιδειν* vor der *ἀλήθεια* eine Wandlung des Wesens der Wahrheit. Wahrheit wird zur *ὀρθότης*, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens.

In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie noch ein Grundzug des Seienden selbst. Als Richtigkeit des «Blickens» aber wird sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden.

In gewisser Weise muß Platon jedoch die «Wahrheit» noch als Charakter des Seienden festhalten, weil das Seiende als das Anwesende im Erscheinen das Sein hat und dieses die Unverborgenheit mit sich bringt. Zugleich aber verlagert sich das Fragen nach dem Unverborgenen auf das Erscheinen des Aussehens und damit auf das diesem zugeordnete Sehen und auf das Rechte und die Richtigkeit des Sehens. Deshalb liegt in Platons Lehre eine notwendige Zweideutigkeit. Gerade sie bezeugt den vormals ungesagten und jetzt zu sagenden Wandel des Wesens der Wahrheit. Die Zweideutigkeit offenbart sich in allerSchärfe dadurch, daß von der *ἀλήθεια* gehandelt und gesagt und

Den *ἀρετή* zu *κρυφα* wird gesagt in der ungenügend
politischen Erfahrung von *ἀρετή*; dann das hervorgeht,
das etwas beginnt. Wenn die Idee zu ἀρετή die

gleichwohl die *ὀρθότης* gemeint und als maßgebend gesetzt wird und dies alles in demselben Gedankengang.

Aus einem einzigen Satz des Abschnittes, der Platons eigene Deutung des «Höhlengleichnisses» enthält (517b, 7 bis c, 5), läßt sich die Zweideutigkeit der Wesensbestimmung der Wahrheit ablesen. Der leitende Gedanke ist, daß die höchste Idee das Joch spannt zwischen dem Erkennen und seinem Erkannten. Dieses Verhältnis wird aber in zweifacher Weise gefaßt. Zuerst und daher maßgebend sagt Platon: *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* sei *πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία*, «von allem Richtigen sowohl als auch von allem Schönen die Ur-sache» (d. h. die Ermöglichung des Wesens). Dann aber heißt es, die Idee des Guten sei *κρυφα ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη* «Herrin, die Unverborgenheit, aber auch das Vernehmen gewährt». Diese beiden Aussagen laufen nicht gleich, so daß den *ὀρθά* (dem Richtigen) die *ἀλήθεια* und den *καλά* (dem Schönen) der *νοῦς* (das Vernehmen) entspräche. Vielmehr geht die Entsprechung überkreuz. Den *ὀρθά*, dem Richtigen und seiner Richtigkeit entspricht das rechte Vernehmen und dem Schönen entspricht das Unverborgene; denn das Wesen des Schönen liegt darin, *ἐκφανέστατον* zu sein (vgl. Phaidros), das, am meisten und reinsten aus sich heraus scheinend, das Aussehen zeigt und so unverborgen ist. Beide Sätze sagen vom Vorrang der Idee des Guten als der Ermöglichung der Richtigkeit des Erkennens und der Unverborgenheit des Erkannten. Wahrheit ist hier noch zumal Unverborgenheit und Richtigkeit, wengleich auch die

ἀρετή - *καλὰ* - *ἐκφανέστατον* - *κρυφα*
νοῦς - *ὀρθά* - *ιδέα* - *κρυφα*
Da *κρυφα* ist *κρυφα* - *καλὰ* des Schönen das *κρυφα*
νοῦς verstanden im Richtigen *κρυφα* in einer Idee
beinhaltet.

Unverborgenheit schon unter dem Joch der *ιδέα* steht. Die gleiche Zweideutigkeit in der Wesensbestimmung der Wahrheit herrscht auch noch bei Aristoteles. In dem Schlußkapitel des neunten Buches der Metaphysik (Met. Θ, 10, 1051a, 34sq.), wo das aristotelische Denken über das Sein des Seienden die Gipfelhöhe erreicht, ist die Unverborgenheit der alles beherrschende Grundzug des Seienden. Zugleich aber kann Aristoteles sagen: *οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ* (Met. E, 4, 1027b, 25sq.). «Nicht nämlich ist das Falsche und das Wahre in den Sachen (selbst) ... sondern im Verstand.»

Das urteilende Aussagen des Verstandes ist die Stätte der Wahrheit und Falschheit und ihres Unterschiedes. Die Aussage heißt wahr, sofern sie dem Sachverhalt sich angleicht, also *ὁμοίωσις* ist. Diese Wesensbestimmung der Wahrheit enthält keine Berufung mehr auf die *ἀλήθεια* im Sinne der Unverborgenheit; vielmehr ist umgekehrt die *ἀλήθεια*, als der Gegenfall zum *ψεῦδος*, d. h. zum Falschen im Sinne des Unrichtigen, als Richtigkeit gedacht. Von nun an wird das Gepräge des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des aussagenden Vorstellens maßgebend für das gesamte abendländische Denken. Zum Zeugnis dafür diene und genüge die Anführung der Leitsätze, die in den Hauptzeitaltern der Metaphysik die jeweilige Prägung des Wesens der Wahrheit kennzeichnen.

Für die mittelalterliche Scholastik gilt der Satz des Thomas v. A.: *veritas proprie invenitur in intellectu humano*

vel divino (Quaestiones de veritate; qu. I art. 4, resp.), «die Wahrheit wird eigentlich angetroffen im menschlichen oder im göttlichen Verstand». Im Verstand hat sie ihren Wesensort. Wahrheit ist hier nicht mehr *ἀλήθεια*, sondern *ὁμοίωσις* (adaequatio).

Am Beginn der Neuzeit sagt Descartes in einer Verschärfung des vorigen Satzes: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, Opp. X, 396). «Wahrheit oder Falschheit im eigentlichen Sinne können nirgendwo anders denn allein im Verstande sein.»

Und im Zeitalter der anhebenden Vollendung der Neuzeit sagt Nietzsche in einer nochmaligen Verschärfung des vorigen Satzes: «*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.» (Aufzeichnung aus dem Jahr 1885, Der Wille zur Macht, n. 493.) Wenn die Wahrheit nach Nietzsche eine Art von Irrtum ist, dann liegt ihr Wesen in einer Weise des Denkens, die das Wirkliche jedesmal und zwar notwendig verfälscht, insofern nämlich jedes Vorstellen das unausgesetzte «Werden» still stellt und mit dem so Festgestellten gegenüber dem fließenden «Werden» ein Nichtentsprechendes, d. h. Unrichtiges und somit ein Irriges als das angebliche Wirkliche aufstellt.

In Nietzsches Bestimmung der Wahrheit als der Unrichtigkeit des Denkens liegt die Zustimmung zum überlieferten Wesen der Wahrheit als der Richtigkeit des Aussagens

h. würde
Hes aber
nicht über
das Schöne
besagt haben.

(λόγος). Nietzsches Begriff der Wahrheit zeigt den letzten Widerschein der äußersten Folge jenes Wandels der Wahrheit aus der Unverborgenheit des Seienden zur Richtigkeit des Blickens. Der Wandel selbst vollzieht sich in der Bestimmung des Seins des Seienden (d. h. griechisch der Anwesenung des Anwesenden) als *ιδέα*.

Dieser Auslegung des Seienden zufolge ist die Anwesenung nicht mehr wie im Anfang des abendländischen Denkens der Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit, wobei diese selbst als die Entbergung den Grundzug der Anwesenung ausmacht. Platon begreift die Anwesenung (*ουσία*) als *ιδέα*. Diese untersteht jedoch nicht der Unverborgenheit, indem sie das Unverborgene, ihm dienend, zum Erscheinen bringt. Vielmehr bestimmt umgekehrt das Scheinen (Sichzeigen), was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf. Die *ιδέα* ist nicht ein darstellender Vordergrund der *ἀλήθεια*, sondern der sie ermöglichende Grund. Aber auch so nimmt die *ιδέα* noch etwas vom anfänglichen, aber unbekanntem Wesen der *ἀλήθεια* in Anspruch.

Die Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden.

Seitdem gibt es ein Streben nach der «Wahrheit» im Sinne der Richtigkeit des Blickens und der Blickstellung.

Seitdem wird in allen Grundstellungen zum Seienden die Gewinnung des rechten Ideenblickes entscheidend. Die Be-

Zeit nach
L. 2 für Plato
die Idee
der *δοξα*, der *ἀλήθεια* sich entgegenstellt
46
Seitdem die *δοξα* viele *ἀλήθεια* sollte nicht
die *ἀλήθεια* sollte nicht
sagen.

sinnung auf die *παιδεία* und der Wandel des Wesens der *ἀλήθεια* gehören zusammen und in dieselbe durch das Höhlengleichnis dargestellte Geschichte des Übergangs von Aufenthalt zu Aufenthalt.

Die Verschiedenheit der beiden Aufenthalte innerhalb und außerhalb der Höhle ist ein Unterschied der *σοφία*. Dies Wort bedeutet im allgemeinen das Sichauskennen in etwas, das Sichverstehen auf etwas. Eigentlicher meint *σοφία* das Sichauskennen in dem, was als das Unverborgene anweset und als das Anwesende das Beständige ist. Das Sichauskennen deckt sich nicht mit dem bloßen Besitz von Kenntnissen. Es meint das Innehalten eines Aufenthalts, der überall zuvor den Anhalt im Beständigen hat.

Das Sichauskennen, das dort unten in der Höhle maßgebend ist, *ἡ ἐκεῖ σοφία* (516c, 5), wird überragt von einer anderen *σοφία*. Diese ist einzig und allem zuvor darauf aus, das Sein des Seienden in den «Ideen» zu erblicken. Diese *σοφία* ist, im Unterschied zu jener dort in der Höhle, ausgezeichnet durch das Verlangen, über das nächste Anwesende hinaus den Anhalt in dem sich selbst zeigenden Beständigen zu erlangen. Diese *σοφία* ist in sich eine Vorliebe und Freundschaft (*φιλία*) für die «Ideen», die das Unverborgene gewähren. Die *σοφία* außerhalb der Höhle ist *φιλοσοφία*. Dieses Wort kennt die Sprache der Griechen bereits vor Platons Zeit und gebraucht es allgemein zur Benennung der Vorliebe für ein rechtes Sichauskennen. Durch Platon erst wird das Wort in Anspruch genommen als Name für jenes Sichauskennen im Seienden, das zugleich das

Sein des Seienden als Idee bestimmt. Seit Platon wird das Denken über das Sein des Seienden – «Philosophie», weil es ein Aufblicken zu den «Ideen» ist. Die erst mit Platon beginnende «Philosophie» aber hat fortan den Charakter dessen, was später «Metaphysik» heißt. Die Grundgestalt der Metaphysik macht Platon selbst in der Geschichte anschaulich, die das Höhlengleichnis erzählt. Ja sogar das Wort «Metaphysik» ist in Platons Darstellung schon vor-geprägt. Dort, wo er (516) die Eingewöhnung des Blickens auf die Ideen veranschaulicht, sagt Platon (516c, 3): Das Denken geht *μετ' ἐκεῖνα* «über» jenes, was nur schattenhaft und abbildmäßig erfahren wird, hinaus *εἰς τὰ ἄρα*, «hin zu» diesen, nämlich den «Ideen». Sie sind das im nichtsinnlichen Blicken erblickte Übersinnliche, das mit den Werkzeugen des Leibes unbegreifliche Sein des Seienden. Und das Höchste im Bereich des Übersinnlichen ist jene Idee, die als Idee aller Ideen die Ursache für den Bestand und das Erscheinen alles Seienden bleibt. Weil diese «Idee» in solcher Weise für alles die Ursache ist, deshalb ist sie auch «die Idee», die «das Gute» heißt. Diese höchste und erste Ursache wird von Platon und entsprechend von Aristoteles *τὸ θεῖον*, das Göttliche genannt. Seit der Auslegung des Seins als *ιδέα* ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der «Ursache» des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendste des Seienden ist.

Dieselbe Auslegung des Seins als *ιδέα*, die ihren Vorrang einem Wandel des Wesens der *ἀλήθεια* verdankt, fordert eine Auszeichnung des Blickens auf die Ideen. Dieser Auszeichnung entspricht die Rolle der *παιδεία*, der «Bildung» des Menschen. Die Bemühung um das Menschsein und um die Stellung des Menschen inmitten des Seienden durchherrscht die Metaphysik.

Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist zugleich der Beginn des «Humanismus». Dieses Wort sei hier wesentlich und deshalb in der weitesten Bedeutung gedacht. Hiernach meint «Humanismus» den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengesetzten Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wesentlich in eine Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein. «Der Mensch», das bedeutet hier bald ein Menschentum oder die Menschheit, bald den Einzelnen oder eine Gemeinschaft, bald das Volk oder eine Völkergruppe. Immer gilt es, im Bereich eines festgemachten metaphysischen Grundgefüges des Seienden den von hier aus bestimmten «Menschen», das *animal rationale*, zur Befreiung seiner Möglichkeiten und in die Gewißheit seiner Bestimmung und in die Sicherung seines «Lebens» zu bringen. Das geschieht als Prägung der «sittlichen» Haltung, als Erlösung der unsterblichen Seele, als Entfaltung der schöpferischen Kräfte, als Ausbildung der Vernunft, als Pflege der Persönlichkeit, als Weckung des Gemein-sinns, als Züchtung des Leibes oder als geeignete Verkop-

pelung einiger oder all dieser «Humanismen». Jedesmal vollzieht sich ein metaphysisch bestimmtes Kreisen um den Menschen in engeren oder weiteren Bahnen. Mit der Vollendung der Metaphysik drängt auch der «Humanismus» (oder «griechisch» gesagt: die Anthropologie) auf die äußersten und d. h. zugleich unbedingten «Positionen».

Platons Denken folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit, welcher Wandel zur Geschichte der Metaphysik wird, die in Nietzsches Denken ihre unbedingte Vollendung begonnen hat. Platons Lehre von der «Wahrheit» ist daher nichts Vergangenes. Sie ist geschichtliche «Gegenwart», dies aber nicht nur als historisch nachgerechnete «Nachwirkung» eines Lehrstückes, auch nicht als Wiedererweckung, auch nicht als Nachahmung des Altertums, auch nicht als bloße Bewahrung des Überkommenen. Jener Wandel des Wesens der Wahrheit ist gegenwärtig als die längst gefestigte und daher noch unverrückte, alles durchherrschende Grundwirklichkeit der in ihre neueste Neuzeit anrollenden Weltgeschichte des Erdballs.

Was immer sich mit dem geschichtlichen Menschen be-
gibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallenen und nie beim Menschen selbst stehenden Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Durch diese Entscheidung ist je schon ausgegrenzt, was im Lichte des festgelegten Wesens der Wahrheit als ein Wahres gesucht und festgehalten, aber auch als das Unwahre verworfen und übergangen wird.

Die im Höhlengleichnis erzählte Geschichte gibt den Anblick dessen, was jetzt und künftig noch in der Geschichte

des abendländisch geprägten Menschentums das eigentlich Geschehene ist: Der Mensch denkt im Sinne des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des Vorstellens alles Seiende nach «Ideen» und schätzt alles Wirkliche nach «Werten». Nicht welche Ideen und welche Werte gesetzt sind, ist das allein und erstlich Entscheidende, sondern daß überhaupt nach «Ideen» das Wirkliche ausgelegt, daß überhaupt nach «Werten» die «Welt» gewogen wird.

Inzwischen ist an das anfängliche Wesen der Wahrheit erinnert worden. Die Unverborgenheit enthüllt sich dieser Erinnerung als der Grundzug des Seienden selbst. Die Erinnerung an das anfängliche Wesen der Wahrheit muß jedoch dieses Wesen anfänglicher denken. Sie kann daher die Unverborgenheit niemals nur im Sinne Platons, d. h. in der Unterjochung unter die *idéa*, übernehmen. Die platonisch begriffene Unverborgenheit bleibt eingespannt in den Bezug zum Erblicken, Vernehmen, Denken und Aus-sagen. Diesem Bezug folgen heißt das Wesen der Unverborgenheit preisgeben. Kein Versuch, das Wesen der Unverborgenheit in der «Vernunft», im «Geist», im «Denken», im «Logos», in irgendeiner Art von «Subjektivität» zu begründen, kann je das Wesen der Unverborgenheit retten. Denn das zu Begründende, das Wesen der Unverborgenheit selbst, ist hierbei noch gar nicht hinreichend erfragt. Stets wird nur eine Wesensfolge des unbegriffenen Wesens der Unverborgenheit «erklärt».

Zuvor bedarf es der Würdigung des «Positiven» im «privativen» Wesen der *ἀλήθεια*. Zuvor ist dieses Positive

als der Grundzug des Seins selbst zu erfahren. Erst muß die Not einbrechen, in der nicht immer nur das Seiende, sondern einstmals das Sein fragwürdig wird. Weil diese Not bevorsteht, deshalb ruht das anfängliche Wesen der Wahrheit noch in seinem verborgenen Anfang.

ÜBER DEN «HUMANISMUS»

Brief an Jean Beaufret, Paris

Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach ihrem Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem «ist», ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren. Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das Einfachste und zugleich Höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins

Sein ist die
das ist der Kern
des Handelns.
Handeln kann
nie vollbringen
es lobt keine
Praktik.

zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen. Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être. Ich weiß nicht, ob es sprachlich möglich ist, dieses beides («par» et «pour») in einem zu sagen, nämlich durch: penser, c'est l'engagement de l'Être. Hier soll das Wort für den Genitiv «de l'...» ausdrücken, daß der Genitiv zugleich ist gen.subjectivus und objectivus. Dabei sind «Subjekt» und «Objekt» ungemäße Titel der Metaphysik, die sich in der Gestalt der abendländischen «Logik» und «Grammatik» frühzeitig der Interpretation der Sprache bemächtigt hat. Was sich in diesem Vorgang verbirgt, vermögen wir heute nur erst zu ahnen. Die Befreiung der Sprache aus der Grammatik in ein ursprünglicheres Wesensgefüge ist dem Denken und Dichten aufbehalten. Das Denken ist nicht nur l'engagement dans l'action für und durch das Seiende im Sinne des Wirklichen der gegenwärtigen Situation. Das Denken ist l'engagement durch und für die Wahrheit des Seins. Dessen Geschichte ist nie vergangen, sie steht immer bevor. Die Geschichte des Seins trägt und bestimmt jede condition et situation humaine. Damit wir erst lernen, das genannte Wesen des Denkens rein zu erfahren und das heißt zugleich zu vollziehen, müssen wir uns frei machen von der technischen Interpretation des Denkens. Deren Anfänge reichen bis zu Plato und Aristoteles zurück. Das Denken selbst gilt dort als eine τέχνη, das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens. Das Überlegen aber wird hier schon aus dem Hinblick auf ποιᾶσις und ποιήσις gesehen. Deshalb ist das Denken, wenn es für sich genom-

men wird, nicht «praktisch». Die Kennzeichnung des Denkens als θεωρία und die Bestimmung des Erkennens als des «theoretischen» Verhaltens geschieht schon innerhalb der «technischen» Auslegung des Denkens. Sie ist ein reaktiver Versuch, auch das Denken noch in eine Eigenständigkeit gegenüber dem Handeln und Tun zu retten. Seitdem ist die «Philosophie» in der ständigen Notlage, vor den «Wissenschaften» ihre Existenz zu rechtfertigen. Sie meint, dies geschehe am sichersten dadurch, daß sie sich selbst zum Range einer Wissenschaft erhebt. Dieses Bemühen aber ist die Preisgabe des Wesens des Denkens. Die Philosophie wird von der Furcht gejagt, an Ansehen und Geltung zu verlieren, wenn sie nicht Wissenschaft sei. Dies gilt als ein Mangel, der mit Unwissenschaftlichkeit gleichgesetzt wird. Das Sein als das Element des Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben. Die «Logik» ist die seit der Sophistik und Plato beginnende Sanktion dieser Auslegung. Man beurteilt das Denken nach einem ihm unangemessenen Maß. Diese Beurteilung gleicht dem Verfahren, das versucht, das Wesen und Vermögen des Fisches danach abzuschätzen, wie weit er imstande ist, auf dem Trockenen des Landes zu leben. Schon lange, allzu lang sitzt das Denken auf dem Trockenen. Kann man nun das Bemühen, das Denken wieder in sein Element zu bringen, «Irrationalismus» nennen?

Die Fragen Ihres Briefes ließen sich wohl im unmittelbarem Gespräch eher klären. Im Schriftlichen büßt das Denken leicht seine Beweglichkeit ein. Vor allem aber kann es

da nur schwer die ihm eigene Mehrdimensionalität seines Bereiches innehalten. Die Strenge des Denkens besteht im Unterschied zu den Wissenschaften nicht bloß in der künstlichen, das heißt technisch-theoretischen Exaktheit der Begriffe. Sie beruht darin, daß das Sagen rein im Element des Seins bleibt und das Einfache seiner mannigfaltigen Dimensionen walten läßt. Aber das Schriftliche bietet andererseits den heilsamen Zwang zur bedachtsamen sprachlichen Fassung. Für heute möchte ich nur eine Ihrer Fragen herausgreifen. Deren Erörterung wirft vielleicht auch auf die anderen ein Licht.

Sie fragen: Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? Diese Frage kommt aus der Absicht, das Wort «Humanismus» festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig ist. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug? Man mißtraut zwar schon lange den «-ismen». Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue. Man ist immer wieder bereit, diesen Bedarf zu decken. Auch die Namen wie «Logik», «Ethik», «Physik» kommen erst auf, sobald das ursprüngliche Denken zu Ende geht. Die Griechen haben in ihrer großen Zeit ohne solche Titel gedacht. Nicht einmal «Philosophie» nannten sie das Denken. Dieses geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht. Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen. Es nimmt sich des Denkens an und bringt es so in dessen Wesen. Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des

Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist. Das Denken ist – dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen. Sich einer «Sache» oder einer «Person» in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesenschenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Herkunft «wesen», das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, «kraft» dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich «Mögliche», jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögliche ist das «Mög-liche». Das Sein als das Element ist die «stille Kraft» des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. Unsere Wörter «möglich» und «Möglichkeit» werden freilich unter der Herrschaft der «Logik» und «Metaphysik» nur gedacht im Unterschied zu «Wirklichkeit», das heißt aus einer bestimmten – der metaphysischen – Interpretation des Seins als actus und potentia, welche Unterscheidung identifiziert wird mit der von existentia und essentia. Wenn ich von der «stillen Kraft des Möglichen» spreche, meine ich nicht das possibile einer

nur vorgestellten *possibilitas*, nicht die *potentia*, als *essentia* eines *actus* der *existentia*, sondern das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag. Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten.

Wenn das Denken zu Ende geht, indem es aus seinem Element weicht, ersetzt es diesen Verlust dadurch, daß es sich als *τέχνη*, als Instrument der Ausbildung und darum als Schulbetrieb und später als Kulturbetrieb eine Geltung verschafft. Die Philosophie wird allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit «Philosophie». Im Wettbewerb solcher Beschäftigungen bieten sich diese dann öffentlich als ein ...ismus an und versuchen, sich zu überbieten. Die Herrschaft solcher Titel ist nicht zufällig. Sie beruht, und das vor allem in der Neuzeit, auf der eigentümlichen Diktatur der Öffentlichkeit. Die sogenannte «private Existenz» ist jedoch nicht schon das wesenhafte, nämlich freie Menschsein. Sie versteift sich lediglich zu einer Verneinung des Öffentlichen. Sie bleibt der von ihm abhängige Ableger und nährt sich vom bloßen Rückzug aus dem Öffentlichen. Sie bezeugt so wider den eigenen Willen die Verknechtung an die Öffentlichkeit. Diese selbst ist aber die metaphysisch bedingte, weil aus der Herrschaft der Subjektivität stammende Einrichtung und Ermächtigung der Offenheit des Seienden in die unbedingte Vergegenständlichung von allem. Darum gerät die Sprache in

den Dienst des Vermittelns der Verkehrswege, auf denen sich die Vergegenständlichung als die gleichförmige Zugänglichkeit von Allem für Alle unter Mißachtung jeder Grenze ausbreitet. So kommt die Sprache unter die Diktatur der Öffentlichkeit. Diese entscheidet im voraus, was verständlich ist und was als unverständlich verworfen werden muß. Was in «Sein und Zeit» (1927), §§ 27 und 35 über das «man» gesagt ist, soll keineswegs nur einen beiläufigen Beitrag zur Soziologie liefern. Gleichwenig meint das «man» nur das ethisch-existentiell verstandene Gegenbild zum Selbstsein der Person. Das Gesagte enthält vielmehr den Hinweis auf die anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein. Dieses Verhältnis bleibt unter der Herrschaft der Subjektivität, die sich als die Öffentlichkeit darstellt, verborgen. Wenn jedoch die Wahrheit des Seins dem Denken denk-würdig geworden ist, muß auch die Besinnung auf das Wesen der Sprache einen anderen Rang erlangen. Sie kann nicht mehr bloße Sprachphilosophie sein. Nur darum enthält «Sein und Zeit» (§ 34) einen Hinweis auf die Wesensdimension der Sprache und rührt an die einfache Frage, in welcher Weise des Seins denn die Sprache als Sprache jeweils ist. Die überall und rasch fortwuchernde Verödung der Sprache zehrt nicht nur an der ästhetischen und moralischen Verantwortung in allem Sprachgebrauch. Sie kommt aus einer Gefährdung des Wesens des Menschen. Ein bloß gepflegter Sprachgebrauch beweist noch nicht, daß wir dieser Wesensgefahr schon entgangen sind.

Er könnte heute sogar eher dafür sprechen, daß wir die Gefahr noch gar nicht sehen und nicht sehen können, weil wir uns ihrem Blick noch nie gestellt haben. Der neuerdings viel und reichlich spät beredete Sprachverfall ist jedoch nicht der Grund, sondern bereits eine Folge des Vorgangs, daß die Sprache unter der Herrschaft der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität fast unaufhaltsam aus ihrem Element herausfällt. Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: daß sie das Haus der Wahrheit des Seins ist. Die Sprache überläßt sich vielmehr unserem bloßen Wollen und Betreiben als ein Instrument der Herrschaft über das Seiende. Dieses selbst erscheint als das Wirkliche im Gewirk von Ursache und Wirkung. Dem Seienden als dem Wirklichen begegnen wir rechnend-handelnd, aber auch wissenschaftlich und philosophierend mit Erklärungen und Begründungen. Zu diesen gehört auch die Versicherung, etwas sei unerklärlich. Mit solchen Aussagen meinen wir vor dem Geheimnis zu stehen. Als ob es denn so ausgemacht sei, daß die Wahrheit des Seins sich überhaupt auf Ursachen und Erklärungsgründe oder, was das Selbe ist, auf deren Unfaßlichkeit, stellen lasse.

Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren. Er muß in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen. Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen, auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat.

Nur so wird dem Wort die Kostbarkeit seines Wesens, dem Menschen aber die Behausung für das Wohnen in der Wahrheit des Seins wiedergeschenkt.

Liegt nun aber nicht in diesem Anspruch an den Menschen, liegt nicht in dem Versuch, den Menschen für diesen Anspruch bereit zu machen, eine Bemühung um den Menschen? Wohin anders geht «die Sorge» als in die Richtung, den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen? Was bedeutet dies anderes als, daß der Mensch (homo) menschlich (humanus) werde? So bleibt doch die Humanitas das Anliegen eines solchen Denkens; denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, «inhuman», das heißt, außerhalb seines Wesens. Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen.

Aber woher und wie bestimmt sich das Wesen des Menschen? Marx fordert, daß der «menschliche Mensch» erkannt und anerkannt werde. Er findet diesen in der «Gesellschaft». Der «gesellschaftliche» Mensch ist ihm der «natürliche» Mensch. In der «Gesellschaft» wird die «Natur» des Menschen, das heißt das Ganze der «natürlichen Bedürfnisse» (Nahrung, Kleidung, Fortpflanzung, wirtschaftliches Auskommen) gleichmäßig gesichert. Der Christ sieht die Menschlichkeit des Menschen, die Humanitas des homo, aus der Abgrenzung gegen die Deitas. Er ist heilsgeschichtlich Mensch als «Kind Gottes», das den Anspruch des Vaters in Christus vernimmt und übernimmt. Der Mensch ist nicht von dieser Welt, insofern die «Welt»,

haupt das Wesen des Menschen anfänglich, und alles voraus entscheidend, in der Dimension der Animalitas liegt. Sind wir überhaupt auf dem rechten Wege zum Wesen des Menschen, wenn wir den Menschen und so lange wir den Menschen als ein Lebewesen unter anderen gegen Pflanze, Tier und Gott abgrenzen? Man kann so vorgehen, man kann in solcher Weise den Menschen innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter anderen ansetzen. Man wird dabei stets Richtiges über den Menschen aussagen können. Aber man muß sich auch darüber klar sein, daß der Mensch dadurch endgültig in den Wesensbereich der Animalitas verstoßen bleibt, auch dann, wenn man ihn nicht dem Tier gleichsetzt, sondern ihm eine spezifische Differenz zuspricht. Man denkt im Prinzip stets den homo animalis, selbst wenn anima als animus sive mens und diese später als Subjekt, als Person, als Geist gesetzt werden. Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. Aber dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht in seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin.

Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch «hat» er das Gefundene, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen «hat» er «Sprache» als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahrhaft. Das Stehen in der

Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrhaft.

Die Ek-sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu «sein», sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen. Deshalb kann die Ek-sistenz auch nie als eine spezifische Art unter anderen Arten von Lebewesen gedacht werden, gesetzt daß es dem Menschen geschickt ist, das Wesen seines Seins zu denken und nicht nur Natur- und Geschichtshistorien über seine Beschaffenheit und seinen Umtrieb zu berichten. So gründet auch das, was wir aus dem Vergleich mit dem «Tier» dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz. Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus. Die Verirrung des Biologismus ist dadurch noch nicht überwunden, daß man dem Leiblichen des Menschen die Seele und der Seele den Geist und dem Geist das Existentielle aufstockt und lauter als bisher die Hochschätzung des Geistes predigt, um dann doch alles in das Erleben des Lebens zurückfallen zu lassen, mit der warnenden Versicherung, das Denken zerstöre durch seine starren Begriffe den Lebensstrom und das Denken des Seins verunstalte die Existenz. Daß die Physiologie und die physiologische Chemie den Menschen als Organis-

der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier. Solche Überlegungen werfen auf die geläufige und daher immer noch voreilige Kennzeichnung des Menschen als animal rationale ein seltsames Licht. Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist «Welt», frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache. Nicht weil ihnen die Sprache versagt bleibt, deshalb hängen sie weltlos in ihrer Umgebung. Doch in diesem Wort «Umgebung» drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen. Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie läßt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verborgende Ankunft des Seins selbst.

Die Ek-sistenz, ekstatisch gedacht, deckt sich weder inhaltlich noch der Form nach mit der existentia. Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins. Existentia (existence) meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee. Ek-sistenz nennt die Bestimmung dessen, was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist. Existentia bleibt der Name für die Verwirklichung dessen, was etwas, in seiner Idee erscheinend, ist. Der Satz: «Der Mensch ek-sistiert» antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder

nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem «Wesen» des Menschen. Diese Frage pflegen wir gleich ungemäß zu stellen, ob wir fragen, was der Mensch sei, oder ob wir fragen, wer der Mensch sei. Denn im Wer? oder Was? halten wir schon nach einem Personhaften oder nach einem Gegenstand Ausschau. Allein das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz nicht weniger als das Gegenständliche. Mit Bedacht schreibt daher der angeführte Satz im «Sein und Zeit» (S. 42) das Wort «Wesen» im Anführungszeichen. Das deutet an, daß sich jetzt das «Wesen» weder aus dem esse essentiae, noch aus dem esse existentiae, sondern aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt. Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als die Lichtung des Seins in «die Sorge» nimmt. Das Da-sein selbst aber ist als das «geworfene». Es west im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen.

Die letzte Verirrung wäre es jedoch, wollte man den Satz über das eksistente Wesen des Menschen so erklären, als sei er die säkularisierte Übertragung eines von der christlichen Theologie über Gott ausgesagten Gedankens (Deus est suum esse) auf den Menschen; denn die Ek-sistenz ist weder die Verwirklichung einer Essenz, noch bewirkt und setzt die Ek-sistenz gar selbst das Essentielle. Versteht man den in «Sein und Zeit» genannten «Entwurf» als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie «das Seinsverständnis» im Bereich der «existentialen Analytik»

Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.

Die hier gebrauchte Wendung «zur Sprache bringen» ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses Ankommende bringt das ek-sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache. Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben. Erst so *ist* die Sprache in jener geheimnisvollen und uns doch stets durchwaltenden Weise. Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins. In all dem ist es so, als sei durch das denkende Sagen gar nichts geschehen.

Soeben hat sich uns jedoch ein Beispiel für dieses unscheinbare Tun des Denkens gezeigt. Indem wir nämlich die der Sprache zugeschickte Wendung «zur Sprache bringen» eigens denken, nur dies und nichts weiter, indem wir dies Gedachte als künftig stets zu Denkendes in der Acht des Sagens behalten, haben wir etwas Wesendes des Seins selbst zur Sprache gebracht.

Das Befremdliche an diesem Denken des Seins ist das Einfache. Gerade dieses hält uns von ihm ab. Denn wir suchen das Denken, das unter dem Namen «Philosophie» sein weltgeschichtliches Ansehen hat, in der Gestalt des Ungewöhnlichen, das nur Eingeweihten zugänglich ist. Wir stellen uns das Denken zugleich nach der Art des wissenschaftlichen Erkennens und seiner Forschungsunternehmen vor. Wir messen das Tun an den eindrucksvollen

und erfolgreichen Leistungen der Praxis. Aber das Tun des Denkens ist weder theoretisch noch praktisch, noch ist es die Verkopplung beider Verhaltensweisen.

Durch sein einfaches Wesen macht sich das Denken des Seins für uns unkenntlich. Wenn wir uns jedoch mit dem Ungewohnten des Einfachen befreunden, dann befällt uns sogleich eine andere Bedrängnis. Der Verdacht steigt auf, dieses Denken des Seins verfallende der Willkür; denn es kann sich nicht an das Seiende halten. Woher nimmt das Denken sein Maß? Welches ist das Gesetz seines Tuns?

Hier muß die dritte Frage Ihres Briefes gehört werden: comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventure? Nur im Vorbeigehen sei jetzt die Dichtung genannt. Sie steht der selben Frage in der selben Weise gegenüber wie das Denken. Aber immer noch gilt das kaum bedachte Wort des Aristoteles in seiner Poetik, daß das Dichten wahrer sei als das Erkunden von Seiendem.

Allein das Denken ist nicht nur als Suchen und Hinausfragen in das Ungedachte une aventure. Das Denken ist in seinem Wesen als Denken des Seins von diesem in den Anspruch genommen. Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen. Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Sein hat sich dem Denken schon zugeschickt. Das Sein *ist* als das Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich. Seine Geschichte ist schon im Sagen der Denker zur Sprache gekommen.