Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 28 (1981)

Heft: 3

Artikel: Notizen zu Platos Höhlengleichnis

Autor: Ferber, Rafael

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-813126

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rafael Ferber

Notizen zu Platos Höhlengleichnis

Denn meine Weisheit dürfte wohl eine geringe sein oder auch eine zweiseitige, da sie wie ein Traum ist.

Platos Sokrates

Zu den philosophischen Erlebnissen, die man auf dieser Welt haben kann, gehört nicht nur das Gefühl, es sei seltsam, daß es diese Welt gibt, sondern auch das Gefühl, daß es sie gar nicht gibt. Was immer es aber wirklich gibt, es ist etwas anderes als das, was wir gemeinhin dafür halten. Das Gefühl ist nicht neu, sondern alt. Es liegt einem Bild zugrunde, das vielleicht wie kein zweites der philosophischen Weltliteratur das Bild unserer menschlichen Lage ist – Platos Höhlengleichnis. Wie unsere menschliche Lage ist es uns schon irgendwie bekannt. Wie unsere menschliche Lage ist es uns auch unbekannt. Weil wir beides kennen *und* nicht kennen, reizen beide zur Reinterpretation. Wenn Denken Notieren im Sinne eines Hervorhebens ist, dann soll im folgenden einiges notiert werden. Einiges, selbstverständlich nicht alles. Denn wie das Gleichnis, so spricht auch folgende Deutung den größeren philosophischen Raum, in den sie gehört, mehr an als aus, *so daß das Schweigen der größere Teil des Sprechens von Bild und Deutung ist.*

I.

Das Ziel des Gleichnisses fixiert Sokrates so:

> «Nächstdem, sprach ich, vergleiche dir unsere Natur in bezug auf Bildung und Unbildung (παιδείας τε περί καί ἀπαιδευσίας) folgendem Zustande (πάθει) (Rep. 514a. Zitiert wird nach der Übersetzung von F. Schleiermacher.)

Die Wörter «παιδεία» und «ἀπαιδευσία» lassen sich nur notdürftig ins Deutsche übersetzen. Da die Paideia für Plato jedoch eine moralische und intellektuelle Funktion hat, läßt sich der Ausdruck dafür vielleicht am besten mit «Bildung und Erziehung» wiedergeben, wobei «Bildung» mehr die intellektuelle, «Erziehung» mehr die moralische Funktion akzentuieren soll. Analog dazu läßt sich «ἀπαιδευσία» vielleicht am besten mit «Unbildung und Unerzogenheit» übertragen. Doch auch diese Transpositionen sind noch notdürftig und irreführend genug. Wir werden deshalb die griechischen Termini, die Plato kontextual neu definiert hat, auch im Deutschen verwenden. Aus der kontextualen Neudefinition ergibt sich auch die neue platonische Bedeutung. – «πάθος» heißt soviel wir Erleidnis oder Widerfahrnis.

Was ist nun unserer Natur widerfahren? Dies läßt sich so formulieren: Daß sie von ihrem Ursprung entfernt ist.

Das aber ist vielleicht *der* anthropologische Grundgedanke Platos und allen Platonismus, sei er neuplatonisch, christlich oder goethisch gefärbt (vgl. Faust II: «Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.»). Ja selbst Marxens säkularisierte These von der Entfremdung des Menschen ist noch ein fernes Echo dieses Gedankens, wenn auch der Ursprung, von dem wir entfernt sind, bei Marx etwas sehr anderes ist als bei Plato und bekanntlich in die Zukunft verlegt wird. Die bedeutendste dichterische Gestaltung dieser anthropologischen Erkenntnis in unserem Jahrhundert finden wir in Kafkas «Schloß».

Auch das Vergleichsdritte zwischen der Ausgangslage des Höhlengleichnisses und unserer Apaideusia besteht in der Entfernung vom Ursprung. Sie kennzeichnet die erste Stufe des Gleichnisses: «Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung ...» (514a). Diese Menschen – wir fassen das Wesentliche kurz zusammen – sind von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so daß sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vorne hin sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fesseln wegen nicht vermögen. Licht haben

sie von einem Feuer, welches hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht ein Weg. Längs diesem ist eine Mauer aufgeführt wie die Schranken, welche sich die Gaukler vor den Zuschauern erbauen, über die herüber sie ihre Kunststücke zeigen. Dieser Mauer entlang tragen Menschen allerlei Geräte, Bildsäulen sowie andere steinerne und hölzerne Bilder; einige reden dabei, andere schweigen. Die Gefangenen aber sehen von sich selbst, voneinander und von dem, was vorübergetragen wird, nichts anderes als die Schatten, welche das Feuer auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft. Diese Schatten halten sie für wirklich. Auch die Stimmen, die sie von den Vorübergehenden hören, schreiben sie den Schatten zu. Kurz: Die Höhlenmenschen sehen nicht nur nichts von der Sonne Erleuchtetes, sondern auch kein Licht. Die Entfernung vom Ursprung ist auch eine vom Licht.

Glaukon meint nun zu dieser Ausgangslage: «Ein gar wunderliches Bild, sprach er, stellst du dar und wunderliche Gefangene» (515a). Darauf antwortet Sokrates: «Uns ganz ähnliche ...» (ebd.). Also: *de nobis fabula narratur*. Plato bedient sich eben einer Verfremdung unserer menschlichen Situation, damit wir uns über uns wundern. Denn faktisch leben wir nicht nur in einer falschen Vertrautheit mit der Welt, sondern auch mit uns: Wir wundern uns vielleicht über gewisse außergewöhnliche menschliche Eigenschaften und Verhaltensweisen, doch nicht über unsere gewöhnliche Natur als Menschen. Die fällt uns nicht mehr auf. *Insofern* sind wir uns nicht die Nächsten, sondern die Fernsten. Die Verfremdung durch dieses wunderliche Bild bricht nun diese aus einer langen Gewöhnung entstandene Vertrautheit und läßt uns dort wiederfinden, wo wir uns nie vermutetet hätten, in einer Höhle. Und die fällt uns auf.

Damit uns das Gewöhnliche unserer menschlichen Situation bewußt wird, brauchen wir nämlich eine außergewöhnliche Situation.

Natürlich ist diese Kaverne eine Fiktion oder ein Traum, gewissermaßen ein «menschlicher Traum für Wachende» (Soph. 266c). Doch da uns unsere menschliche Kondition in der Regel nicht mehr wundert, ist es durchaus angebracht, durch den kontrastierenden Vergleich mit dem Traum von einer Höhle und ihren Bewohnern diese Kondition wunderlich zu machen, die nach Plato in gewissem Sinne auch nur ein Traum ist (vgl. Rep. 476b–d). Durch den einen Traum versucht Plato so den anderen wunderlich, das heißt bewußt zu machen, durch den von der Höhle den von der Sinneswelt: «...: *man braucht eine Traumwelt,*

um die Eigenschaften der wirklichen Welt zu erkennen, in der wir zu leben glauben (und die in Wirklichkeit vielleicht auch nur eine andere Traumwelt ist)» [1]. Denn überzeugt wohl von den Grenzen des Wissens und der Macht der Fiktion lehrt er zu wissen *durch* die Macht der Fiktion.

Die nun folgende sukzessive Aufhebung der Entfernung ist die Rückkehr in die Nähe zum Ursprung, dem die Höhlenmenschen – und das sind in gewissem Sinne wir – eigentlich angehören. Wie nämlich bei Plato das Niedrigere dem Höheren zugeordnet ist – die Sinnendinge etwa den Ideen –, so auch das Niedrigere im Menschen dem Höheren im Menschen. Diese Rückkehr in die Nähe zum Ursprung ist nun auch eine Rückkehr ins Licht und bildet das Vergleichsdritte zwischen dem Aufstieg des Höhlenmenschen und unserer Paideia. Sie vollzieht sich so:

Auf der zweiten Stufe (515c4–d8) sieht der von den Fesseln Gelöste und aufzustehen, den Hals umzudrehen und gegen das Licht zu sehen Gezwungene die Dinge, von denen er vorher nur die Schatten sah. Er ist jetzt dem Seienden näher und dem «mehr Seienden» (515d3) zugewandt. Die Umwendung führt so zum in ontischer Hinsicht Gesteigerten hin; und die Auslegung des Gleichnisses beginnt damit schon im Gleichnis: Die Schatten an der Wand *gelten* für die Höhlenmenschen als Seiendes (vgl. 515b4–5) beziehungsweise Wirkliches. Die Dinge, deren Abschattungen sie bilden, *sind* aber «mehr Seiendes» (515d4) beziehungsweise Wirkliches, das heißt im Grunde: Sie dauern länger und sind wahrer (vgl. 515d7–8) als das Abgeschattete. Auf der dritten Stufe (515e1-5) sieht er in das Licht selbst, womit zweifelsohne das des Höhlenfeuers gemeint ist. Auf der vierten (515e6–516a5) wird er durch den unwegsamen und steilen Aufgang geschleppt, bis er in das Licht der Sonne gebracht ist. Auf der fünften (516a6–7) würde er Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der anderen Dinge im Wasser. Auf der sechsten (516a8) erkennt er die Originale dazu. Auf der siebten (516a8–b2) würde er, was am Himmel ist und den Himmel selbst leichter bei Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehen als bei Tage in die Sonne und in ihr Licht. Auf der achten (516b3–e2) sieht er die Sonne selbst. Und dann wird er schon herausbringen, daß sie es ist, die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raum und auch von dem, was sie dort sahen, gewissermaßen die Ursache ist. Auf der achten Stufe überwindet der Höhlenmensch die Entfernung vom Ursprung, insofern er den Ursprung als Ursprung erkennt.

[1] P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, S. 51, Frankfurt a. M. 1976.

Der Aufstieg bringt so eine fortschreitende Enthüllung der Wirklichkeit, die in der Enthüllung ihres Ursprungs endet. Mit der fortschreitenden Enthüllung der Wirklichkeit steigert sich aber auch die Erkenntnis der Wirklichkeit.

Doch bleibt der Höhlenmensch nicht auf der achten Stufe stehen, sondern kehrt mit der neunten (516e3–517a6) wieder ins Dunkel der Kaverne zurück. Beschreiben so die zweite bis achte Stufe den Aufstieg vom Abkünftigen zum Ursprung, so die neunte den Abstieg vom Ursprung zum Abkünftigen. Oder in der primären Metaphorik des Höhlengleichnisses: Beschreiben die zweite bis achte Stufe den Aufstieg vom Dunkel der Höhle ins Sonnenlicht, so die neunte den Abstieg vom Sonnenlicht ins Dunkel der Höhle. Das aber ist – vorgreifend gesprochen – der Bogen des philosophischen Lebens nach Plato, und das Höhlengleichnis ist auch wesentlich Gleichnis dieses Lebens.

II.

Der Sohn Athens hat seinem berühmtesten Gleichnis noch eine Auslegung mitgegeben. Wir gliedern den unerhört dichten Text in fünf Sinnblöcke:

> «(1) Dieses ganze Bild nun, sagte ich, lieber Glaukon, mußt du mit dem früher Gesagten verbinden (προσαπτέον), die durch das Gesicht uns erscheinende Region der Wohnung im Gefängnisse gleichsetzen (ἀφομοιοῦντα) und den Schein von dem Feuer darin der Kraft der Sonne; und wenn du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge setzt als den Aufschwung der Seele in die Region der Erkenntnis, (2) so wird dir nicht entgehen, was mein Glaube (ἐλπίς) ist, da du doch dieses zu wissen begehrst. Gott mag wissen, ob er richtig ist; (3) was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend (4) und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder (5) in öffentlichen Angelegenheiten» (517a–c).

Bei der Interpretation dieser Auslegung gehen wir nach den fünf Sinnblöcken vor:

1. Wie ist die Bemerkung zu verstehen, daß das «ganze Bild» mit dem «früher Gesagten» zu verbinden sei (προσαπτέον)? Mit das «ganze Bild» ist das Höhlengleichnis gemeint. Denn das Liniengleichnis wird von Plato nicht eigens als Bild, sondern als Analogie angesprochen (vgl. 534a). Mit dem «früher Gesagten» aber können Linien- oder Sonnengleichnis oder beide gemeint sein. Doch angenommen, diese Fragen seien gelöst, wie ist dann das Höhlengleichnis mit einem der beiden oder beiden der vorangegangenen zu verbinden? Diese Probleme haben in unserem Jahrhundert insbesondere die angelsächsische Interpretation der drei Gleichnisse geradezu hypnotisiert.

Die orthodoxe Auffassung ist dabei die, daß das Höhlengleichnis mit dem von der Linie zu verbinden sei, die Verbindung aber eine Parallelisierung bedeute. Die vier Seelenzustände (vgl. 511d–e) des Liniengleichnisses fänden sich so im Höhlengleichnis wieder: Eikasia und Pistis in der Höhle, Dianoia und Noesis in der Oberwalt. Das «προσαπτέον» bedeute dann soviel wie eine eineindeutige Beziehungsstruktur. Treffend veranschaulichen R. C. Cross und A. D. Woozley diese Auffassung so:

> «We might say that the Line is a map of the country through which the human mind must travel as it progresses from a low degree of intelligence to the highest, while the allegory of the Cave pictures to us the actual journey through the country mapped out in the Line» [2].

Doch gegen diese orthodoxe Ansicht läßt sich einwenden:

a) Die Bedeutung des Ausdrucks «προσαπτέον» ist zu wenig bestimmt, um eine eineindeutige Beziehungsstruktur zwischen Höhle und Linie zu verbürgen [3].

b) Ob man eine exakte Parallelität zwischen Linie und Höhle findet, hängt von der Einteilung der Höhle ab. Während aber die Linie ausdrücklich in vier Teile geteilt wurde, so nicht der Komplex von Höhle und Oberwelt. Das heißt: Dem Interpreten ist eine gewisse Freiheit gelassen, den Komplex selber zu gliedern, und faktisch gibt es auch fast so viele Gliederungen wie Interpreten. Uns schien eine Einteilung von Höhle und Oberwelt in je vier Stufen sinnvoll [4]. Doch während der Fall in der Oberwelt relativ klar ist, so nicht in der Höhle. Ist zum Beispiel der Aufstieg durch den unwegsamen und steilen Aufgang eigens

[2] R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, S. 208–9, London and Basingstoke 1980[6].

[3] Vgl. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, S. 72, Oxford 1951.

[4] So auch R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, S. 182, Oxford 1953[2].

als Stufe der Realitätserfassung zu verstehen? Hier kann man geteilter Meinung sein. Eine objektive Textgrundlage jedoch, die eine exakte Parallelität von Linien- und Höhlengleichnis stützen würde, fehlt.

c) Wenn es eine exakte Korrelation zwischen Linie und Höhle gäbe, dann müßte die Ausgangslage des Höhlengleichnisses dem epistemologischen Status der Eikasia entsprechen. Nun ist es aber unwahrscheinlich, daß unser alltägliches Verhalten gegenüber der Sinneswelt nur ein Vermuten von Bildern, also Eikasia, und nicht schon ein Vertrauen in die abgebildeten Gegenstände, «... nämlich die Tiere bei uns und das gesamte Gewächsreich und alle Arten des künstlich Gearbeiteten» (510a), also Pistis ist. Ferner zeigt die Befreiung von den Fesseln, die sich zwischen der ersten und zweiten Stufe des Höhlengleichnisses vollzieht, keine Ähnlichkeit mit dem Übergang von der Eikasia zur Pistis. Denn der Übergang von der ersten bis zur zweiten Stufe in der Höhle ist durch Befremden gekennzeichnet (vgl. 515d), der von der Eikasia zur Pistis nicht [5].

d) Plato gibt noch eine zweite Auslegung des Höhlengleichnisses. Wir gliedern die hier aufgezählten Stufen in Entsprechung zu unserer Gliederung des Höhlengleichnisses:

> «(2) Die Lösung aber von den Banden und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern und (3) zum Licht, und (4) das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag, und (5) dort das zwar auf die Tiere und Pflanzen selbst und auf das Licht der Sonne noch bestehende Unvermögen hinzuschauen, wohl aber auf deren göttliche Abbilder im Wasser und Schatten des Seienden, ...: das ist die Kraft, welche die gesamte Beschäftigung mit den Künsten besitzt, welche wir durchgenommen haben; und solche Anleitung gewähren sie dem Besten in der Seele zum Anschauen des Trefflichsten unter dem Seienden, wie dort dem Klarsten am Leibe zu der des Glänzendsten in dem körperlichen und sichtbaren Gebiet» (532b–d).

Hieraus geht eindeutig hervor, daß die zweite bis fünfte Stufe unserer Einteilung des Höhlengleichnisses die Kraft symbolisieren, «welche die gesamte Beschäftigung mit den Künsten besitzt» (532c3–4). Daraus folgt natürlich nicht, daß die zweite bis fünfte Stufe schon als Dianoia zu interpretieren wären, sondern nur, daß die Beschäftigung mit den genannten Künsten die Wendung bewirkt, welche die zweite bis fünfte Stufe symbolisieren. Eindeutig aber geht daraus hervor, daß

[5] Vgl. R. Robinson, op. cit. S. 183.

die erste Stufe sowohl Eikasia als auch Pistis unter sich begreift. Denn zweifelsohne bedeutet die Beschäftigung mit den genannten Künsten nicht eine Umwendung von der Eikasia zur Pistis. Deshalb besteht auch eine exakte Parallelität zwischen den beiden Seelenzuständen der unteren Linienhälfte und den Stufen in der Höhle nicht [6]. Weiterhin fungieren auch die Bilder im Liniengleichnis anders als die Schatten in der Höhle: Die Bilder werden symbolisch aufgefaßt, die Schatten aber für wirklich gehalten (vgl. 515b5) Die Abbilder werden so im einen Fall in Beziehung zu ihren Urbildern gesehen, im anderen aber in Isolation.

e) Bestünde eine exakte Parallelität zwischen Linie und Höhle, so müßten nicht nur Eikasia und Pistis eineindeutige Entsprechungen in der Höhle, sondern auch Dianoia und Noesis eineindeutige Entsprechungen in der Oberwelt haben. Da wir aber in der Erkenntnis der Oberwelt vier Stufen zählen, im oberen Abschnitt der Linie jedoch nur zwei, nämlich Dianoia und Noesis, ist zumindestens eine eineindeutige Korrelation zwischen den vier Stufen der Oberwelt mit Dianoia und Noesis nicht gegeben. Die Annahme aber, Dianoia und Noesis bezögen sich auf je zwei, die Dianoia auf die fünfte und sechste, die Noesis auf die siebte und achte, wirkt auf Grund der bisherigen Argumente gegen eine exakte Korrelation erratisch.

Auf Grund der aufgezählten Argumente dürfen wir annehmen, daß die orthodoxe Ansicht unhaltbar ist. Doch können wir auch nicht einfach behaupten, daß das Liniengleichnis *nichts* mit den vorangegangenen zu tun hat; ist es doch mit dem «früher Gesagten» zu verbinden (προσαπτέον) (517b1). In der Tat bestehen auch Gemeinsamkeiten, die eine solche Verbindung ermöglichen:

a) Alle drei Gleichnisse haben gemeinsam, daß sie auf der Zwei-Welten- beziehungsweise Zwei-Werte-Theorie fußen, das heißt im Grunde auf der platonischen Rezeption und produktiven Verwandlung der Parmenideischen Urdichotomie von Sein und Werden. Im Sonnengleichnis gehört offenbar das Gesehene, nämlich das mit Schatten Gemischte, das Werdende und Vergehende, der sensiblen, das Gedachte aber, nämlich Sein und Wahrheit, der intelligiblen Welt an (vgl. 508d–509b). Ebenso gehört die Sonne zur sensiblen, die Idee des Guten zur intelligiblen Welt. Im Liniengleichnis symbolisieren die beiden unteren Abschnitte der Linie wieder Sinnliches, nämlich die Eikones und die

[6] Auf diese Stelle hat R. Robinson zum erstenmal aufmerksam gemacht, vgl. op. cit. S. 183–185.

entsprechenden Originale, die beiden oberen Abschnitte aber Denkbares, nämlich die Hypotheseis und das Anhypotheton (vgl. 509e–511b). Im Höhlengleichnis aber symbolisiert die Höhle wieder die sensible, die Oberwelt die intelligible Welt: Die durch das Gesicht uns erscheinende Region wird mit der Wohnung im Gefängnis, also mit der Höhle verglichen, der Schein des Feuers darin aber mit der Kraft der Sonne. Die Oberwelt jedoch gilt als Ort des Denkbaren (vgl. 517b).

b) Alle drei Gleichnisse haben ferner die Subjekt-Objekt-Spaltung gemeinsam, und zwar auf zwei Ebenen, auf der sinnlichen und der geistigen. Im Sonnengleichnis finden wir die Spaltung in Sehen und Gesehenes, Denken und Gedachtes (vgl. 508d–509a). Im Liniengleichnis begegnen wir auf der sinnlichen Ebene der Spaltung in Eikasia und Eikones, Pistis und Originale, auf der geistigen der in Dianoia und Hypotheseis, Noesis und Anhypotheton (vgl. 509d–511e). Im Höhlengleichnis finden wir auf der sinnlichen Ebene die Gegenstände der vier Stufen in der Höhle und die ihnen entsprechenden Stufen des sinnlichen Sehens, auf der geistigen Ebene die Gegenstände der vier Stufen der Oberwelt und die ihnen entsprechenden Stufen des geistigen Sehens.

c) Alle drei Gleichnisse haben ferner gemeinsam, daß sie von der Idee des Guten handeln, das Sonnen- und Höhlengleichnis explizit (vgl. 508e–509b, 517b–c), das Liniengleichnis implizit. Denn wir dürfen annehmen, daß die ἀρχὴ ἀνυπόθετος (510b7) der Linie dasselbe wie die Idee des Guten ist: Einmal schließt das Liniengleichnis unmittelbar an das von der Sonne an und führt die Ähnlichkeit mit der Sonne weiter (vgl. 509c5–6). Also dürfen wir vermuten, daß die Idee des Guten auch im Liniengleichnis eine Rolle spielt. Wie aber soll sie eine Rolle spielen, wenn nicht als ἀρχὴ ἀνυπόθετος? Ferner wird die Identität von ἀρχὴ ἀνυπόθετος und Idee des Guten auch dadurch angezeigt, daß die Dialektik, die im Liniengleichnis in der Erfassung des ἀνυπόθετον als «Anfang von allem» (vgl. 511b7) endet, im siebten Buch der «Republik» in der Erfassung der Idee des Guten ans Ziel kommt (vgl. 534b–c). Deshalb dürfte wohl die Annahme berechtigt sein, daß der «voraussetzungslose Anfang» des Liniengleichnisses dasselbe wie die Idee des Guten ist, die dann ohnehin in der Auslegung des Höhlengleichnisses (vgl. 517b–c) eine zentrale Rolle spielt.

d) Außer diesen grundsätzlichen Gemeinsamkeiten *aller* drei Bilder ist Höhlen- und Sonnengleichnis noch im *speziellen* das gemeinsam, was wir ihren *Heliotropismus* nennen. Beide richten sich nach der Sonne aus, die in beiden als Grundsymbol fungiert.

e) Doch auch Sonnen- und Liniengleichnis ist etwas im speziellen gemeinsam. Sie fußen nämlich nicht nur auf der Zwei-Welten- beziehungsweise Zwei-Werte-Theorie, sondern auch auf der entsprechenden dichotomischen Erkenntnistheorie, nämlich auf der Trennung von Sinnlichkeit beziehungsweise Doxa und Verstand beziehungsweise Noesis (vgl. 508d, 534a). Diese Trennung wird zwar auch noch im Höhlengleichnis vorausgesetzt, ist dort aber mehr latent als manifest.

f) Aber auch Höhlen- und Liniengleichnis ist etwas im speziellen gemeinsam, nämlich das Auf- und Abstiegsmotiv. Freilich geht der Aufstieg in der Linie *in* der intelligiblen Welt vor sich (vgl. 510b, 511b), in der Höhle aber *von* der sensiblen *zur* intelligiblen: «..., und wenn du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge setzt als den Aufschwung der Seele in die Region der Erkenntnis ...» (517b4–5) [7]. Ebenso geht der Abstieg in der Linie *in* der intelligiblen (vgl. 511b–c), in der Höhle aber *von* der intelligiblen *zur* sensiblen Welt vor sich (vgl. 520c). Es läßt sich so auch nicht einfach sagen, das Liniengleichnis lege statisch dar, was das Höhlengleichnis dynamisch dartut, vielmehr haben beide ein dynamisches Moment. In der Linie aber finden wir es erst in der intelligiblen, in der Höhle jedoch schon in der sensiblen Welt.

Gemeinsam haben Höhle und Linie ferner auch das mathematische und dialektische Motiv – doch mit einem Unterschied: Was die Linie mehr in Begriffen zu Wort bringt, bringt die Höhle mehr in Bildern zur Anschauung. Daß die zweite bis fünfte Stufe der Höhle die Kraft symbolisiert, «welche die gesamte Beschäftigung mit den Künsten [μαθήματα] besitzt, welche wir durchgenommen haben» (532c), ging aus der zitierten zweiten platonischen Auslegung hervor. Daß aber die restlichen Stufen bis zur achten die Dialektik veranschaulichen, wird nahegelegt durch: «... und du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, sehen, sondern die Sache selbst ...» (533a). Mit «ein Bild» ist hier ein Bild der Dialektik gemeint, das in der zweiten platonischen Auslegung des Höhlengleichnisses (vgl. 532c5–d1) latent war. Diese Interpretation der sechsten bis achten Stufe als Bild der Dialektik wird dadurch bestätigt, daß jenes Vermögen des Gesichts, welches bestrebt ist, auf die Tiere selbst zu schauen und auf die Gestirne selbst, ja zuletzt auch auf die Sonne selbst, ein Abbild der Dialektik ist (vgl. 532a). Das Suffix «selbst» – das Markenzeichen der Ideen – zeigt deutlich, daß hier Ideen gemeint sind.

[7] Vgl. R. Robinson, op. cit. S. 187.

Symbolisieren die zweite bis achte Stufe des Höhlengleichnisses das mathematische und dialektische Motiv der Linie, so erklärt dies noch zweierlei: (α) warum die Höhle der Linie folgt und nicht umgekehrt, wie es zum Beispiel R. Robinson haben möchte [8], und (β) warum zwischen der diskursiven Erfassung der Idee des Guten durch die Dialektik (vgl. 534b–c) und der intuitiven, welche durch die Höhle veranschaulicht wird und die auch sonst im siebten Buch vorherrscht (vgl. 517b–c, 518c–d, 519c–d, 532c, 540a), kein Widerspruch besteht.

Ad (α): Symbolisiert die Höhle die beiden erwähnten Motive der Linie, so ist es natürlich, daß sie ihr folgt und nicht ihr vorangeht. Ansonsten wüßten wir ja gar nicht, was sie symbolisiert. Da sie ferner mit den beiden vorangegangenen Gleichnissen auch noch je spezielle Gemeinsamkeiten hat und ihre Vorgängerinnen gewissermaßen vollendet, so ist es ebenfalls natürlich, wenn sie die Trias abschließt. Denn eine Vollendung kommt in der Regel zuletzt.

Ad (β): Symbolisiert die Höhle ferner in der sechsten bis achten Stufe die Dialektik der Linie, so ist die intuitive Erfassung der Idee des Guten in der Höhle als Bild der dialektisch-diskursiven der Linie zu verstehen. Die Dialektik ist – metaphorisch gesprochen – ein ins-Licht-Bringen dessen, was im Dunkeln war. Das gemeinsame Dritte von intuitiver und diskursiver Erfassung liegt in der stufenweisen Erfassung. Denn nicht nur ein diskursiver Prozeß, sondern auch eine Intuition kann sich in Stufen, also nicht unmittelbar, sondern mittelbar vollziehen, wie es die Höhle veranschaulicht. Es ist deshalb verfehlt, zwischen der *diskursiven* und *intuitiven* Erkenntnis der Idee des Guten schon einen Widerspruch zu wittern. Abgesehen davon, daß hier eine aristotelische Unterscheidung auf Plato zurückprojiziert wird, ist die platonische Annahme natürlich: Die Evolution der Erkenntnis, geschehe sie intuitiv oder diskursiv, geschieht graduiert. Zeigt aber die Linie nur die Graduation, so die Höhle auch die Hindernisse auf dem Wege dieser Graduation.

Das Fazit aus den bisherigen Überlegungen lautet: Zwischen den drei Gleichnissen bestehen sowohl Gemeinsamkeiten als auch Verschiedenheiten; Gemeinsamkeiten der Grundstrukturen, Verschiedenheiten in den jeweils anderen Akzentuierungen dieser Strukturen: Das προσαπτέον von 517b1 dürfen wir deshalb so verstehen, daß das Höhlengleichnis mit *beiden* vorangegangenen Bildern zu verbinden ist.

[8] Vgl. R. Robinson, op. cit. S. 196.

Eine adäquate Beschreibung des Verhältnisses der drei Bilder aber muß sowohl deren Gemeinsamkeit als auch deren Verschiedenheiten gerecht werden und darf nicht das eine zugunsten des anderen wegerklären, wie es die einseitig harmonisierenden oder differenzierenden Deutungen tun. Denn de facto sind beide Momente unbestreitbar vorhanden. Das wird dadurch bestätigt, daß sich keine der einseitig differenzierenden oder harmonisierenden Theorien durchgesetzt hat. Weiterhin muß eine adäquate Beschreibung auch den künstlerischen Gehalt insbesondere des Höhlengleichnisses berücksichtigen und darf auch Platos vermutliche Kompositionsmethode nicht vergessen. Es geht dabei nicht nur darum, beiden Seiten gerecht zu werden, sondern auch den Gesichtspunkt zu finden, der sowohl die strukturelle Selbigkeit als auch Verschiedenheit der drei Gleichnisse *erklärt.*

Da es eine solche Theorie nicht gibt, schlagen wir eine solche vor, die der Ähnlichkeit: Die Gleichnisse sind einander ähnlich und weisen deshalb strukturelle Gemeinsamkeiten aber auch Verschiedenheiten auf. Denn die Beziehung der Ähnlichkeit involviert bekanntlich strukturelle Selbigkeit *und* Verschiedenheit: Die Beziehungsstruktur, welche das προσαπτέον andeutet, ist also eine Ähnlichkeitsstruktur. Diese Theorie berücksichtigt auch das kompositorische und künstlerische Moment der drei Gleichnisse, insbesondere des letzten, indem sie es bewußt mit der bloßen Feststellung einer Ähnlichkeit oder, wenn man will, Interferenz bewenden läßt und nicht alles zu rationalisieren beansprucht. Plato hat eben die drei Bilder zum Leidwesen manches Interpreten nicht auf dem Reißbrett, sondern in freier künstlerischer Intuition entworfen und wohl erst im nachhinein zu einer Trias gebündelt. Daraus dürften sich auch gewisse Unstimmigkeiten ergeben haben. Im übrigen sind nur Sonne und Linie Analogien im mathematischen Sinne von Verhältnisgleichheiten, das Höhlengleichnis aber wird als Bild bezeichnet (vgl. 514d, 517a, d). Auch das deutet eine Inkongruenz zwischen Höhle einerseits sowie Sonne und Linie andererseits an. Platos Denken ist eben nicht nur rational aufzuschlüsselnde Philosophie, sondern ebenfalls Kunst.

Wie uns nun ein Kunstwerk wohl erst deshalb jenes befriedigende Gefühl gibt, das im Erlebnis des Geheimnisvollen besteht, weil es keine Rechnung ist, die einfach aufgeht, so ist es auch mit den drei Gleichnissen und deren Beziehungsstruktur: Sie läßt sich rational nicht völlig auflösen und besitzt so das Irrationale großer Kunst. Das ist ein Vorzug: «Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunstwerks sind wir nur dann,

wann er etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehen können» [9]. Wegen dieser Irrationalität ist es auch falsch, die drei Bilder exakt aufeinander abbilden zu wollen, wie es ebenfalls falsch ist, es mit der bloßen Nichtabbildbarkeit bewenden zu lassen.

Plato hat, was für ihn vielleicht das Schwierigste war, in seinem Denken Maß gehalten und ihm so den Charakter inkommensurabler Kunst gewahrt: Wie für ihn die Episteme Techne ist, so das Denken Kunst. Deshalb *hat* es nicht nur eine Ästhetik, sondern *ist* auch ästhetisch, was für einen Platoniker ein Zeichen seiner Wahrheit ist, gilt ihm doch das Schöne als Abbild des Wahren. Es gehört sogar zur Exzellenz *dieses* Denkens, daß es mit ganzer Seele sprechend auch irrational spricht, ästhetisches Vergnügen und Erkenntnis des Wahren nicht trennt, sondern verbindet und ein Hybrid von Dichtung und Philosophie zu sein wagt. Diesem hybriden Charakter seines Denkens verdankt Plato nicht nur in großem Ausmaß seinen sublimen Stil, sondern auch die Wirkung dieses Stils, zu dessen Sublimität auch die gewisse Nachlässigkeit gehört: «Un homme qui écrit bien n'écrit pas comme on écrit, mais comme il écrit, et c'est souvent en parlant mal qu'il parle bien.» Das für ihn typische hybride Denken und Schreiben ihm aber vorzuwerfen, heißt Plato vorwerfen, daß er Plato war, dessen Denken sich wie gute Kunst jeder Regel immer wieder entzieht.

Auf Grund des künstlerischen Charakters der drei Gleichnisse und insbesondere des dritten ist es nicht nur falsch, nach einer *eineindeutigen* Beziehungsstruktur zu suchen, sondern auch den Symbolen in der Höhle sowie dem der Höhle jeweils nur *eine* exakte Bedeutung zu geben. Es gibt unseres Wissens keine allegorischen Erklärungen der platonischen Höhlengeographie, die überzeugend genug wären, um ernsthaft verteidigbar zu sein. Nicht nur verkennen sie, daß sich die Symbolik des Höhlengleichnisses wie diejenige eines Homerischen irgendwo selbstständig macht. Außerdem ignorieren sie auch den *viel*deutigen Charakter künstlerischer Symbole, der auch in der platonischen Auslegung von Höhle und Höhlenmenschen zum Tragen kommt:

Einmal soll die Höhle mit der durch das Gesicht uns erscheinenden Region, also mit der Sinneswelt gleichgesetzt werden (vgl. 517b). Die

[9] A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, Drittes Buch, Kapitel 34, S. 466–467, in *Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke*, hg. v. J. FRAUENSTÄDT, III, Leipzig 1916².

Sinnes- und Lebenswelt ist so gewissermaßen die Unterwelt. Aber der Aufenthalt in der Höhle wird nicht nur als Aufenthalt in der Sinneswelt, sondern auch juridisch-politisch gedeutet (vgl. 517d–e, vgl. dazu 516c–d). Die juridisch-politische Deutung besagt jedoch nur, daß sich die Höhlenmenschen vor Gericht oder anderwärts, das heißt wohl in politischen Versammlungen «... über die Schatten des Gerechten oder die Bilder, zu denen sie gehören ...» (517d8–e1), also über die Gegenstände der ersten beiden Stufen des Höhlengleichnisses streiten. Sie steht noch nicht mit der Deutung der Höhle als Sinneswelt in Widerspruch, da «die Schatten des Gerechten oder die Bilder, zu denen sie gehören ...» grundsätzlich als sinnliche Instanzen der Idee der Gerechtigkeit (vgl. 517e1–2) interpretiert werden können, wenn auch als sinnliche Instanzen verschiedener Stufe, gelten doch die Gegenstände der zweiten Stufe als «mehr Seiendes» (515d3). Die Höhle versinnbildet so auch eine Welt, welche die platonische Idee der Gerechtigkeit nicht erkennt, geschweige denn verwirklicht: Die Sinneswelt ist eine vergleichsweise ungerechte Welt.

Nicht ausgeführt ist aber in der platonischen Auslegung eine Theorie, die Gaukler und Gefangene als Symbole für Herrscher und Beherrschte und das Verhältnis zwischen den beiden als irgendein spezifisches Herrschaftsverhältnis sieht [10]. Eine solche Theorie ist zwar nicht von vorneherein auszuschließen, könnten doch die Gaukler (vgl. 514b5) Sophisten und Dichter bedeuten. Aber es gibt weder einen expliziten Hinweis auf sie noch wird sie von der subsidiären Gestensprache der Höhleninszenierung genügend evident gemacht. Spezifischeres als die Sinneswelt, das juridisch-politische Streiten, die Umwendung zum «mehr Seienden» (515d3) und das Schillern zwischen diesen Deutungen ergibt die platonische Auslegung der Höhle nicht, vielmehr ist ihr das Allgemeinbleiben wesentlich.

Wie jedoch unseres Wissens noch nicht bemerkt wurde, dürfen wir vermuten, daß die Höhle eine metaphorische Vorform der χῶρα aus dem «Timaius» bildet. Denn auch die Höhle ist gewissermaßen «... die Mutter und Aufnehmerin alles gewordenen Sichtbaren und durchaus sinnlich Wahrnehmbaren ...» (Tim. 51a), insofern sie das Worin des sinnlich wahrnehmbaren Höhleninventars ist. Im übrigen gilt ja auch in der

[10] Eine politische Deutung vertritt A. S. Ferguson, *Plato's Simile of Light*, Part I, *The Classical Quarterly*, XV, S. 131–152, 1921, Part II, XVI, S. 15–28 1922. Sie wird treffend widerlegt durch W. D. Ross, op. cit., S. 72–74.

heutigen Traumanalyse die Höhle als Symbol des Mutterschoßes [11]. Die ἕδρα der «Republik» (vgl. 517b2) erscheint so als Vorwegnahme der χῶρα aus dem «Timaius», die Erweiterung der Dichotomie von Sein und Werden zur Trichotomie von Sein, Werden und Raum (vgl. Tim. 48e–52d) schon im Höhlengleichnis vorgezeichnet. Freilich nur *vor*gezeichnet. Die Höhle wird nämlich mit der durch das Gesicht uns erscheinenden Region verglichen, ist also sichtbar, die Chora aber ist unsichtbar (vgl. Tim. 52b). *Eine* konkrete Allegorie des Kaverneninventars hingegen wird von Plato nicht angegeben, und auch wir lassen das, worüber sich kaum etwas Plausibles, geschweige denn Sicheres ausmachen läßt, besser unter dem geheimnisvollen Schleier platonischer Kunst. Dies scheint uns auch sinnvoller zu sein, als die luxurierende Bedeutungsvegetation des Gleichnisses zu *einer* konkreten Allegorie zu verengen. Denn: «Das Schönste, was wir erleben können, ist das Geheimnisvolle. Es ist das Grundgefühl, das an der Wiege von wahrer Kunst und Wissenschaft steht. Wer es nicht kennt ..., der ist sozusagen tot und sein Auge erloschen» [12]. De facto steht das Erlebnis des Geheimnisvollen aber nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende von wahrer Kunst und Wissenschaft.

2. Lenken wir nun unsere Aufmerksamkeit den zwar vernachlässigten, aber im Grunde interessanteren und wichtigeren Fragen der Auslegung der platonischen Auslegung zu! Im zweiten Sinnblock finden wir das Eingeständnis, daß es sich in der folgenden Interpretation der Idee des Guten um eine Hoffnung handelt. Eine Hoffnung aber ist ein Affekt, ein Affekt eine Eigenschaft des Willens, nicht des Verstandes. Das ist deshalb entscheidend, weil die nun folgende Auslegung der Idee des Guten somit nicht auf einer Konstruktion des Verstandes, sondern auf einem Affekt des Willens beruht. Dem entspricht die Häufung von Imperativen, die wir in den drei Gleichnissen finden [13]. Auch Imperative sind Setzungen des Willens. Obwohl so die Auslegung der Idee des Guten die intellektuelle Spitze von Platos Dialogen bildet, wurzelt sie mehr in Platos Willen als Intellekt: Der «Schluß» (vgl. συλλογιστέα 517c1. vgl. 516b9) beruht auf einem Entschluß.

[11] Darauf macht auch G. Patzig aufmerksam in *Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet,* S. 137–138, jetzt in G. Patzig, *Tatsachen, Normen, Sätze,* Reclam Universal-Bibliothek 9866, Stuttgart 1980, aber ohne Bezug der Höhle auf die χῶρα des «Timaius».

[12] A. Einstein, *Mein Weltbild,* hg. v. C. Seelig, S. 9–10, Zürich 1974.

[13] Vgl. 508e3, 509b7, d1, 7, 510a5, b2, 511b3, d8, 514a1, 2, b8, 515c4, 516e3.

Der Anfang des nächsten Satzes, der Gott das Wissen zuschreibt, ob diese Hoffnung richtig ist (vgl. 516b6–7), zeigt, daß Plato zögert, den Aussagen über die Idee des Guten Gewißheit zuzuerkennen. Er bleibt vielmehr in der intellektuellen Unsicherheit des ehemaligen Sokratesschülers und läßt nur eine auf Hoffnung basierende Meinung vortragen (vgl. 506c–d). Er ist noch auf der Höhe seines Werkes Sokratiker genug, um von der Philosophie in der Frage nach dem Guten nicht zuviel zu erwarten, um zuwenig zu bekommen. Im Gegenteil dürfte er gerade als Sokratesschüler noch die Erfahrung in Erinnerung haben, die sich vielleicht am besten so formulieren läßt: «Was die Philosophie den Menschen verschaffen will [Gewißheit], das verliert er am leichtesten, wenn er sich mit ihr beschäftigt» (F. Hebel). Auch wo er Sokrates im Verlauf des Sonnen- und Liniengleichnisses so sprechen läßt, als wisse er um die Idee des Guten, ist das mit dem Vorbehalt aufzunehmen, den Sokrates folgendermaßen artikuliert: «Wie? sprach ich, dünkt denn das recht, was einer nicht weiß, darüber zu reden, als wisse er es?» (506c). Wenn Sokrates nachher trotzdem so tut, als wisse er um die Idee des Guten, so ist das noch nicht als Sophistik aufzufassen. Denn nicht nur impliziert die Vorläufigkeit des Wissens noch keine Unsicherheit oder Schwäche in der Behauptung dieses Wissens: Wie nämlich sicheres Wissen unsicher, so kann auch unsicheres Wissen sicher behauptet werden. Es scheint sogar manchmal für einen Philosophen notwendig zu sein, etwas zu sagen, als wisse er es, wenn er überhaupt etwas sagen und gehört werden will, obwohl er vielleicht selber am meisten über die Vorläufigkeit seines Wissens weiß.

3. Der dritte Sinnblock bringt das Hauptstück der platonischen Auslegung: Zuletzt (τελευταία) unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe wird die Idee des Guten erblickt. Wie im Liniengleichnis gilt so auch in dem von der Höhle die Idee des Guten als erkennbar und wie in der Fortsetzung des Liniengleichnisses, dem siebten Buch der «Republik», als Ende (τέλος) des Erkennbaren (vgl. 532b2, 532e3). Denn nicht nur ist nach einem bekannten Satz des Aristoteles das von Natur Früh*ere* das für uns Spät*ere,* sondern das von Natur Früh*este* auch das für uns Spät*este.* Ist aber die Idee des Guten erblickt worden, so wird sie auch gleich dafür anerkannt, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist. Das wird nun so spezifiziert, daß die Idee des Guten im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugt, im Erkennbaren aber als Herrscherin Wahrheit und Vernunft gewährt

(vgl. 517b7–c4). Sokrates bezieht sich hier eindeutig auf das Sonnengleichnis zurück, bleibt doch die Machtstellung der Idee des Guten im Grunde dieselbe:

a) Im Sichtbaren erzeugt sie das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt. Die Idee des Guten fungiert so wie schon im Sonnengleichnis als Wirkursache der Sonne und des Lichtes (vgl. 508b). Das bildet einen eindeutigen Beleg dafür, daß Plato im Gegensatz zu Aristeles' Behauptung, er habe nur die Formal- und Materialursache gebraucht (vgl. Metaph. A6, 988a8–11), auch die Wirkursache benützt hat: Die «Formalursache» ist eben auch Wirkursache, wie die *Idee* des Guten bestätigt. Nicht wie ferner Aristoteles nahelegt (vgl. Metaph. A9, 990a33–b8), sind die Ideen Projektionen der Sinnendinge auf eine höhere, sondern die Sinnendinge Projektionen der Ideen auf eine niedrigere Ebene, wie der *Sprößling* der Idee des Guten, die Sonne, bestätigt. Die Macht dieser Idee zeigt sich so auch an ihrer generativen Kreativität: Die Sonne (ὁ ἥλιος) beziehungsweise der Vater (vgl. 506e6) veranschaulicht so ein *männliches* Gegenprinzip zum *weiblichen,* das die Höhle (ἡ οἴκησις σπηλαιώδης) als die metaphorische Vorform der «Mutter» (vgl. Tim. 51a) zu illustrieren scheint. Wenn also Plato eine sogenannte Zwei-Prinzipien-Lehre vertreten hat, sind dann nicht Sonne und Höhle deren auf die gegenwärtigen Zwecke beschränkte Veranschaulichung?

b) Im Erkennbaren gewährt die Idee des Guten prinzipiell wie im Sonnengleichnis Wahrheit und Vernunft (vgl. 508e–509a). Was das heißt, läßt sich nur durch eine Interpretation des Sonnengleichnisses in extenso erörtern. Hier muß folgendes genügen: Die Idee des Guten gewährt Wahrheit beziehungsweise Sein und Vernunft, insofern sie – als Drittes zwischen beiden fungierend (vgl. 507d1, e1) – die Bedingung der Möglichkeit beider ist. Die spezifische Kausalität der Idee des Guten im Erkennbaren ist also unseres Erachtens nicht mehr wie im Sichtbaren als Wirkursächlichkeit, sondern transzendental im Sinne einer Bedingung der Möglichkeit zu deuten: Was Denken und Wahrheit beziehungsweise Sein übertrifft (vgl. 509a–c), ist das Dritte zwischen Denken und Sein, das sie erst beide bedingt. Der Fußpunkt dieses Höheren wird freilich nur durch die Gipfel des Niedrigeren erreicht, durch Denken und Sein, weshalb es auch von dort anvisiert wird. Jenes Dritte übertrifft aber auch diese beiden Gipfel. Es ist so weder Denken noch Sein, weder etwas Epistemisches noch etwas Ontisches, fällt so weder auf die Seite des

Subjekts noch des Objekts. Alles andere aber fällt auf die eine oder die andere der beiden Seiten. Dieses oberste theoretische Prinzip des Dritten zwischen Denken und Sein nennen wir kurz das Dritte. Da sich eine philosophische Position am besten vielleicht durch das charakterisieren läßt, was sie an Erstaunlichem als etwas Letztes hinnimmt [14], läßt sich Platos Position am besten vielleicht durch dieses Dritte charakterisieren.

4. Aus Platos Interpretation des Höhlengleichnisses geht weiter hervor, daß die Idee des Guten sehen muß, wer vernünftig handeln will, sei es in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten (vgl. 517c4–5). Daß die Idee des Guten Prinzip des Handelns ist, wird auch noch durch folgende Parallelstellen bestätigt: Einmal sind die Apaideutoi und der Wahrheit Unkundigen nicht fähig, dem Staat vorzustehen: «... weil sie nicht *einen* Zweck (σκόπος) im Leben haben, auf welchen zielend sie alles täten, was sie tun für sich und öffentlich ...» (519c). Mit dem «*einen* Zweck» ist offensichtlich die Idee des Guten gemeint. Ferner müssen die Dialektiker, wenn sie das Gute selbst gesehen haben, dieses als Urbild (παράδειγμα) gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung halten (vgl. 540a–b).

Ist die Idee des Guten als Drittes zwischen Denken und Sein oberstes theoretisches, so als Skopos und Paradigma vernünftigen privaten und öffentlichen Handelns oberstes praktisches Prinzip: Die Idee des Guten ist als das *eine* Ziel des Handelns auch höchstes Gut. Fungiert diese Idee aber als oberstes praktisches Prinzip, dann auch als oberstes Prinzip und Letztbegründung von Platos Ethik. Dies jedoch sowohl als Letztbegründung von Platos materialer oder objektbestimmter wie auch von Platos formaler oder subjektbestimmter Ethik. Platos Ethik ist nämlich sowohl material als auch formal: Sie beruht auf Werten, etwa den vier kardinalen Vortrefflichkeiten, und Maximen, etwa derjenigen, nur das Seinige zu tun. Diese Maxime der Gerechtigkeit ist freilich in der Idee der Gerechtigkeit fundiert. Plato scheint hier anzunehmen, daß moralische Urteile verkleidete Tatsachenbehauptungen sind, ist doch die Erkenntnis von Werten für ihn die Erkenntnis von Tatsachen: «Knowledge of values, in fact, is a matter of direct insight, like seeing that the sky is blue, the grass green» [15].

[14] Vgl. P. BERNAYS, *Abhandlungen zur Philosophie der Mathematik*, S. 125, Darmstadt 1976.

[15] Diese Formulierung gebraucht F. M. CORNFORD in *Before and after Socrates*,

Als Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit beziehungsweise Sein fundiert die Idee des Guten die materialen Werte, die ja wie die kardinalen Vortrefflichkeiten Ideen (vgl. 445c) und mithin das im pathetischen Sinne Seiende sind. Als Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis beziehungsweise theoretischer Vernunft fundiert sie auch die Maximen vernünftigen Handelns oder praktischer Vernunft. Denn diese sind nach der sokratischen Wissensethik, die ja noch in der «Republik» vorausgesetzt wird (vgl. z. B. 429a–430c), Erkenntnisse theoretischer Vernunft. Die Idee des Guten fungiert so als «the ultimate sanction of ethics and politics which the minor dialogues sought in vain» [16], um eine Wendung P. Shoreys zu gebrauchen. Das aber ist nicht mit P. Shorey so mißzuverstehen, daß die Idee des Guten selber eine Maxime der Vernunft ist. Es ist auch nicht so mißzuverstehen, daß die Idee des Guten selber ein materialer Wert ist. Als Drittes zwischen Denken und Sein ist sie weder ein materialer Wert noch eine Maxime der Vernunft, sondern das Dritte zwischen den beiden, das Werte und Maximen erst bedingt. In diesem noch nicht erkannten Sinne können wir in der Idee des Guten die Letztbegründung von Platos Ethik der «Republik» sehen [17] und in diesem Sinne hat – im Gegensatz zu einer verbreiteten Meinung – auch die Idee des Guten eine ethische Bedeutung.

Was aber heißt, daß die Idee des Guten sehen muß, wer vernünftig handeln will, sei es in privaten oder in öffentlichen Angelegenheiten? Mit dem vernünftigen Handeln ist hier selbstverständlich das vernünftige sittliche und nicht unsittliche Handeln gemeint. Die Orientierung dieses Handelns an der Idee des Guten kann nun im Sinne des Sokrates-Paradoxes so verstanden werden, daß das Wissen des Guten auch das Tun des Guten bewirkt. Freilich heißt das noch nicht, daß die Idee des Guten umittelbar realisiert wird. Dies nicht nur aus dem Grunde, weil die Ranghöhe eines Wertes meist in umgekehrt proportionalem Verhältnis zu seiner Realisierbarkeit steht. Denn das impliziert noch, daß

S. 46, Cambridge 1932. Zitiert in J. Gould, *The Development of Plato's Ethics*, S. 5, New York 1955.

[16] P. Shorey, *Plato, The Republic*, II, S. xxvii, London 1935.

[17] Daß Platos Ethik sowohl material als auch formal ist und die Idee des Guten im gekennzeichneten Sinne als Letztbegründung von Platos materialer und formaler Ethik fungiert, vermissen wir nicht nur z. B. bei K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, I, Der Zauber Platos, S. 200–201, Bern 1957, sondern auch in den neuesten Arbeiten zu Platos Moraltheorie wie z. B. T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, S. 224–226, Oxford 1977, und N. P. White, *A Companion to Plato's Republic*, S. 30–60, Oxford 1979.

er grundsätzlich unmittelbar realisiert werden kann. Die Idee des Guten als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας kann aber auch grundsätzlich nicht unmittelbar realisiert werden, da sie gar nicht real ist. Sie kann aber mittelbar auf der niedrigeren Stufe des Boniformen, der Wahrheit (vgl. 508e–509a) und mithin auch der Ideen verwirklicht werden, indem zum Beispiel die Idee der Gerechtigkeit im Staat verwirklicht wird. Die oberste Stufe läßt sich so nur auf niedrigerer realisieren, da Realisation selber schon ein Schritt von der obersten Stufe hinunter ist.

Erwähnt sei noch der für Platos Denken vitale Zusammenhang von Ethik und Glück, der ebenfalls auf der Ebene der Idee des Guten zum Ausdruck kommt, gilt sie doch als «Glückseligstes des Seienden» (526e3–4). Die Gleichung «Einsicht = Tugend = Glück», die das Fluidum der frühen Dialoge kristallisiert, wird so noch auf der Ebene der Idee des Guten mutatis mutandis wiederholt: Die Idee des Guten ist nicht nur oberstes theoretisches und praktisches Prinzip, sondern auch «Glückseligstes des Seienden». Diese theoretisch-praktisch-eudämonologische Dreieinigkeit spiegelt sich auf niedrigerer Ebene bei den Philosophenkönigen, die als Philosophenkönige nicht nur Theorie und Praxis, sondern auch Glück auf sich vereinen. Denn in der Platonopolis werden die tatsächlich Reichen herrschen, die es nicht an Golde sind, sondern an demjenigen, woran der Glückliche reich sein soll, an gutem und vernünftigem Leben (521a). Das impliziert, daß die Philosophenkönige die Glücklichen sind, die an gutem und vernünftigen Leben reich sein sollen. Ferner gilt für Plato die aus der Einsicht erwachsende Lust als die größte (vgl. 583a). Lust aber gehört zum Glück. Ist so das Gute weder Lust noch Einsicht (vgl. 505b–c), so scheint es doch nicht nur Einsicht (vgl. 508e–509a, 517c4), sondern auch Lust und damit Glück zu gewähren, nämlich das der Erkenntnis. Dabei nimmt auch Plato im Sinne des eudämonologischen Paradoxes an, daß Glück nicht direkt erstrebt werden kann, sondern sich als Folge eines vernünftigen und sittlichen Lebens einstellt, wie es bei den Gerechten der Fall ist (vgl. 612b–613e).

Doch wie können die Philosophen glücklich sein, wo sie doch auf das, was die Menschen glücklich zu machen scheint, nämlich Privateigentum, verzichten? Sie können es eben, weil die *allgemeine* menschliche Leidenschaft, glücklich zu werden, am besten so befriedigt wird, daß man auf verschiedene *spezielle* Glücksmöglichkeiten verzichtet (vgl. 465d–466d). Hat also die platonische Philosophie das Glück nicht vor Augen, so doch im Rücken. Sie ist einem Glücksversprechen verschwistert, das sich erfüllt. Der Mensch als vernünftig-sittliches Wesen,

das er nach Plato ist, fühlt sich eben erst dann befriedigt, wenn er auf dieser tieferen Ebene befriedigt ist, wohingegen der praktische Hedonismus von einer Unbefriedigtheit auf tieferer Ebene zeugt.

5. Doch die Idee des Guten ist nicht nur im gekennzeichneten Sinne oberstes Prinzip des privaten, sondern auch des öffentlichen vernünftigen Handelns. Das öffentliche Handeln ist aber das politische. Die Idee des Guten als oberstes praktisches Prinzip ist auch das oberste Prinzip vernünftiger Politik. Die vernünftige Politik ist eben nach Plato philosophisch, die Philosophie aber politisch, und seine «Republik» ein Tractatus philosophico-politicus oder politico-philosophicus. Sie ist nämlich nicht nur das Buch von der Macht des Staates und von der Macht der Ideen, sondern auch das Buch von der Macht, die aus der Verbindung beider in der Hand der Philosophenkönige entsteht. Denn um das seines Erachtens realiter vorhandene Machtdefizit der Philosophen und das Vernunftdefizit der Politiker zu vermeiden, möchte Plato in seinem Idealstaat die Fähigkeit zur größten Einsicht und zur größten Macht in denselben Personen vereinen. Er wünscht den Vernünftigen Macht wie den Mächtigen Vernunft. Kurz: Es geht ihm um die Errichtung einer Personalunion von Vernunft und Macht. Das will das Paradox von der Philosophenherrschaft oder vom Philosophieren der Herrschenden (vgl. 473c–e).

Um die in diesem Paradox involvierte Problematik zu erörtern, müßten wir weiter ausholen, als hier möglich ist. Im Grunde nämlich handelt es sich in diesem um die Ausformung eines anderen: Dem Paradox von der Philosophenherrschaft oder vom Philosophieren der Herrschenden liegt das Sokrates-Paradox «Tugend ist Wissen» zugrunde: Die Wissensethik wird zur Wissenspolitik. Denn in beiden Fällen wird angenommen, daß Theorie schon Praxis impliziert: Wissen um Tugend impliziert schon Tugend und Wissen um die Idee des Guten impliziert das Tun des Gutförmigen, etwa der Gerechtigkeit in der Republik.

Die Frage also, ob ein Ethiker auch ethisch sein soll, ist für Plato gar keine Frage mehr. Denn ein Ethiker ist schon ethisch. Analoges gilt vom Politiker als Philosophenkönig. Das ethisch-politische Wissen ist eben schon eine praktische *Macht*. Wie nämlich bei Plato die Episteme der Techne angeglichen wird und umgekehrt (vgl. 342c, 428b–c), so ist hier die ethisch-politische Episteme schon ethisch-politische Techne. Das Paradigma des Wissens aber, das der Wissensethik und -politik zugrundeliegt, scheint das handwerkliche Wissen zu sein, das als Techne

auch die Macht hat zu machen, was es weiß [18]. Ebenso hat die Wissensethik und -politik die Macht das, was sie weiß, zu tun. Der Unterschied zwischen Praxis und Poiesis spielt dabei für Plato noch keine Rolle. Die handwerkliche Poiesis wird vielmehr zum latenten Modell der ethisch-politischen Praxis: Wie der Tischler die Idee der Weberlade vor Augen haben muß, wenn er eine Weberlade *macht* (vgl. Crat. 389b), und der Handwerker die Idee des Bettgestelles oder Tisches, wenn er Bettgestelle oder Tische *macht* (vgl. 596b), so der Politiker das Muster des Guten (vgl. 540a), wenn er das Gutförmige *tut*. In der am Handwerk abgelesenen *Macht*auffassung des Wissens ist auch der Übergang von der theoretischen Prämisse «X weiß um das Gute» zur praktischen Konklusion «X tut das Gutförmige» fundiert. Nicht umsonst gilt ja die Erkenntnis als das Stärkste aller Vermögen (δυνάμεων) (vgl. 477d). Diese Dynamis-Auffassung der Erkenntnis bei Plato bedeutet noch nicht, daß er sie als bloße Möglichkeit im Gegensatz zu einer Wirklichkeit (*potentia*), sondern daß er sie als Macht (*potestas*) auffaßt. Der aristotelische Gegensatz von Potenz und Akt ist ihm noch fremd. Weil Wissen also selber schon *die* Macht ist, *sollen* die Philosophen an die Macht.

Das aber ist ein normativer Lösungsvorschlag des Rechtfertigungsproblems politischer Herrschaft. Denn herrschen wollen bekanntlich viele, doch nicht alle, die es wollen, sollen dazu berechtigt sein. Es gibt so für Plato kein Herrschaftsrecht des militärisch, wirtschaftlich oder einfach im weitesten Sinne des Wortes physisch Stärkeren, sondern nur des Wissenderen. Das natürliche Herrschaftsrecht der (physischen) Stärke, das Thukydides' «Geschichte des Peloponnesischen Krieges» im Melierdialog so eindrücklich *be*schreibt (vgl. insbesondere V. 105), hebt er auf zugunsten des normativen des Wissens, das er durch seinen Sprecher Sokrates nicht weniger eindrücklich *vor*schreibt.

Offenbar handelt es sich dabei nicht um irgendein Wissen, sondern um ein Wissen von den Ideen und insbesondere der Idee des Guten. Es handelt sich also um die Forderung einer Politik von Ideen her. Aber gerade von dieser *Ideal*politik verspricht sich Plato auch den *real*politischen Erfolg. Denn wer in der Idee des Guten das *eine* Ziel

[18] Auf das handwerkliche Wissen als Paradigma der Wissensethik hat u. a. J. HINTIKKA hingewiesen im brillanten Artikel *Plato on Knowing How, Knowing That, and Knowing What* in *Knowledge and the Known*, S. 32–49, Dordrecht/Boston 1974. Das handwerkliche Wissen scheint aber auch das latente Paradigma der Wissenspolitik, also nicht nur des Sokrates-Paradoxes, «Tugend ist Wissen», sondern auch des Paradoxes von der Philosophenherrschaft zu sein. Vgl. R. K. SPRAGUE, *Plato's Philosopher-King*, Columbia, South Carolina 1976.

des Handelns (vgl. 519c) oder höchste Gut sieht, wird es nicht mehr in der Macht sehen. Er wird den Machtgebrauch vielmehr für eine Verpflichtung halten, die sich am Paradigma der Idee des Guten orientiert (vgl. 540a). Da die Philosophen in diesem Sinne die Macht relativiert sehen, werden sie sich nach Ansicht Platos auch nicht um sie streiten, als ob sie ein gar großes Gut wäre (vgl. 520d). Dadurch werden auch die unseligen staatsinternen Machtkämpfe verhindert (vgl. 521a–b). Die «Republik» ist so nicht nur das Buch von der Macht, sondern auch von der Beschränkung der Macht. Wie? Durch Orientierung an einem höheren Gut, *dem* Guten als höchstem Gut. Denn weil die Philosophen im Handeln nicht von dem abfallen, was sie wissen, werden sie das Gute auch tun: Sie werden es auf der niedrigeren Stufe der Gerechtigkeit im Staat verwirklichen (vgl. 540e).

Nun ist aber im Fall des Sokrates-Paradoxes der Schluß von theoretischen Prämissen zu einer praktischen Konklusion nicht zulässig. Ebensowenig gilt dessen kontrapositive Ausdeutung, wonach niemand freiwillig, sondern nur aus Unwissenheit fehlt (*nemo sua sponte peccat*). Denn einer unleugbaren Erfahrung zufolge sind die Leidenschaften der Menschen stärker als deren Vernunft: Auch wenn wir das Gute erkannt haben, haben wir oft nicht die Kraft, es zu tun: «Nous n'avons pas la force de suivre toute notre raison» (La Rochefoucauld). Wenn ferner Wissen der Tugend schon Tun der Tugend impliziert, warum dann nicht Wissen des Lasters Tun des Lasters? Weiterhin ist es nicht einmal definitorisches Wesenswissen, das entsprechendes Handeln veranlaßt, wie Sokrates anzunehmen scheint, sondern exemplifikatorisches Einzelwissen. Denn nicht Definitionen, sondern Beispiele ziehen in moralischen (und unmoralischen) Dingen mit. Wenn Jesus auf die Frage «Wer ist denn mein Nächster?» antwortet: «Es war einmal ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab gen Jericho, und fiel unter die Räuber: ...» (Luk 10,29–30), so ist das zweifelsohne wirksamer, als wenn er eine trockene Realdefinition des Nächsten oder der Nächstenliebe gegeben hätte. In der moralischen Praxis ist es nämlich hier gerade umgekehrt wie in der moralischen Theorie: In der Theorie sind Definitionen nötig, in der Praxis Beispiele, wobei auch Beispiele noch nicht notwendig entsprechendes Handeln nach sich ziehen.

Um dieses Paradox zu lösen, ist schon viel geschrieben, der entscheidende Punkt jedoch noch kaum berücksichtigt worden [19]. Wenn

[19] Vgl. z. B. J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, S. 3–53, New

wir den deskriptiven Sätzen, daß Tugend Wissen ist und niemand freiwillig, sondern nur aus Unwissenheit fehlt, einen legitimierbaren Sinn geben wollen, dann müssen wir sie als kryptonormative deuten: Tugend *soll* Wissen sein und niemand *soll* freiwillig, sondern nur aus Unwissenheit fehlen. Also nicht mehr: *Nemo sua sponte peccat,* sondern vielmehr: *Nemo sua sponte peccet.* Ebenso hat das Wörtchen «ist» in der These «Tugend ist Wissen» normative Bedeutung. Denn die in den bisherigen Bedeutungsunterscheidungen dieses Wörtchens stillschweigend gemachte Voraussetzung, daß dieses Hilfsverb nur deskriptive Bedeutung hat, übersieht, daß es auch normative besitzt [20]. So gedeutet verschwindet das Sokrates-Paradox und ergibt sich ein legitimierbarer Sinn: Wissen *ist* noch nicht, doch *soll* praktische Macht sein.

Doch so gedeutet, zeugt das Sokrates-Paradox gerade davon, daß die Affekte stärker sind als die Vernunft: Denn dann erweist sich ein Wunsch als Vater des von Sokrates behaupteten Faktums, daß Tugend Wissen ist und niemand freiwillig, sondern nur aus Unwissenheit fehlt: Der Wunsch war Vater des Faktums. Dann aber entspringt die Wissensethik nicht selber dem Wissen oder der Ratio, sondern etwas Irrationalem, dem Willen, der Leidenschaft. Ist es nicht auch eine Leidenschaft, die von den Leidenschaften zu befreien sucht? Wie nämlich nach einer tiefen Einsicht Spinozas Affekte nicht durch Gedanken, sondern durch andere Affekte überwunden werden, so wird die Irrationalität einer Instinktethik und -politik nicht durch eine Wissensethik und -politik, sondern durch den *Wunsch* nach einer Wissensethik und -politik überwunden.

Der Wunsch- und Illusionscharakter zeigt sich ebenfalls bei dem im Sokrates-Paradox fundierten Paradox von der Philosophenherrschaft oder vom Philosophieren der Herrschenden. Denn diejenigen, die sagen, wie die Menschen zu führen seien, sind meistens nicht in der Lage,

York 1955; R. E. ALLEN, *The Socratic Paradox* in: *Journal of the History of Ideas,* 1960 (21) 256–65; G. VLASTOS, *Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'* in: *Platonic Studies,* S. 204–217, Princeton 1973; J. HINTIKKA, op. cit.; G. SANTAS, *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues,* S. 189–194, London, Boston and Henley 1979. Einzig J. Gould scheint mit dem Satz «The proposition 'virtue is knowledge' is a disguised recommendation, a 'persuasive definition' ...», op. cit. S. 28, unsere Position vorwegzunehmen. Die normative Bedeutung des Wörtchens «ist» wird jedoch von ihm nicht explizit gemacht.

[20] Vgl. R. FERBER, *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit* in *Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft,* Heft 76, S. 86–87, München 1981.

sie selber zu führen: Die Theoretiker der Macht sind meist nicht deren Empiriker, wie ja auch der theoretische Arzt dem empirischen in der Praxis unterlegen ist (vgl. Aristoteles, Metaph. A1. 981a12–24). Auch wenn nämlich das Wissen um das Gute das Tun des Gutförmigen implizierte, hätten die Philosophenkönige damit noch wenig Macht über andere:

> «...: perché uno uomo, che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene ruini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità.» [21]

Auch Plato ist ja bekanntlich an der Verwirklichung seiner «Republik» des Guten in Sizilien gescheitert, was vielleicht nicht einmal schlecht war. Denn eine reine politische Theorie, die tale quale in die Praxis umgesetzt wird, degeneriert meist schnell zum reinen Machiavellismus, wofür die neuere Geschichte einige Beispiele aufweist. Auch aus der Platonopolis wäre vermutlich schnell eine «Machiavellipolis» geworden, zumal sie ja schon auf dem Papier mit der Staatslüge machiavellistische Züge aufweist (vgl. 414b–415d).

Im übrigen hat eine politische Theorie in der Regel nur dann eine Chance auf Verwirklichung, wenn sie einem praktischen Bedürfnis womöglich einer Mehrheit entgegenkommt. Die Theorie von der Philosophenherrschaft oder vom Philosophieren der Herrschenden jedoch kommt unseres Wissens keinem praktischen Bedürfnis einer Mehrheit entgegen. Doch auch wenn dieses Paradox nur ein Wunschtraum ist, so ist es trotzdem unangemessen, sich darüber zu mokieren. Auch Wunschträume können ihr Licht auf die Realität werfen, Illusionen Illuminationen sein. Wenn nämlich nicht unbedingt im Sinne Platos, so ist es doch sonst sinnvoll, wenn die Mächtigen ein gewisses Maß an Einsicht und die Einsichtigen ein gewisses Maß an Macht besitzen. Denn leider ist es nicht nur so, daß Macht korrumpiert, sondern auch völliger Mangel an Macht, was nicht weiter exemplifiziert zu werden braucht.

[21] N. Machiavelli, *Il Principe*, S. 147, Milano 1975.

III.

Doch mit der platonischen Auslegung von 517a–c ist der Gehalt des Höhlengleichnisses noch nicht ausgeschöpft:

1. Der Aufstieg vom Dunkel der Höhle ins Tageslicht symbolisiert nicht nur «die Kraft, welche die gesamte Beschäftigung mit den Künsten bewirkt ...» (532c4–5), sondern auch die platonische Neubestimmung der Paideia als Umlenkung der Seele:

> «Wir müssen daher, sprach ich, so hierüber denken, wenn das Bisherige richtig ist, daß die Unterweisung (παιδεία) nicht das sei, wofür einige sich vermessen sie auszugeben. Nämlich sie behaupten, wenn keine Erkenntnis in der Seele sei, könnten sie sie ihr einsetzen, wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsetzten. – Das behaupten sie freilich, sagte er. – Die jetzige Rede aber, sprach ich, deutet an, daß dieses der Seele eines jeden einwohnende Vermögen und das Organ, womit jeder begreift, wie wenn ein Auge nicht anders als mit dem gesamten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden könnte, so auch dieses mit der gesamten Seele (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) zugleich von dem Werdenden abgeführt werden muß, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt. Dieses aber, sagten wir, sei das Gute; nicht wahr? – Ja. – Hiervon nun eben, sprach ich, mag sie wohl die Kunst sein, die Kunst der Umlenkung (τέχνη τῆς περιαγωγῆς), auf welche Weise wohl am leichtesten und wirksamsten dieses Vermögen kann umgewendet werden, nicht die Kunst, ihm das Sehen erst einzubilden, sondern als ob es dies schon habe und nur nicht recht gestellt sei und nicht sehe, wohin es solle, ihm dieses zu erleichtern» (518b–d).

Die Paideia als Umlenkung der Seele lenkt sie also vom Werden ab aufs Sein hin, das heißt sie lenkt vom Parmenideischen Urdichotom des Werdens ab zum Urdichotom des Seins hin, um in der Schau des «Glänzendsten unter dem Seienden» (518c9), in der Schau des Guten zu enden. Die Neubestimmung der Paideia durch Plato fußt so auf der Parmenideischen Urdichotomie, ohne die auch die Pädagogiktheorie Platos undenkbar wäre. Doch während Parmenides das Verhältnis zwischen den beiden Dichotomen sowohl in ontologischer als auch in anthropologischer Hinsicht offenläßt, so wird es von Plato nicht nur ontologisch, sondern auch anthropologisch ausgewertet. Die anthropologische Auswertung besteht unter anderem in der platonischen Auf-

fassung der Paideia als Aufstieg vom Urdichotom des Werdens zu dem des Seins. Über die Parmenideische Urdichotomie hinaus aber geht Plato, wenn er das Ziel der Paideia nicht in der Erfassung des Seins, sondern in der Schau des Guten beziehungsweise der Idee des Guten sieht.

Bemerkenswert ist nun an dieser platonischen Neubestimmung der Paideia noch folgendes:

a) Die platonische Paideia ist holistisch. Die Dynamis und das Organon, womit jeder lernt (vgl. 518c5–6), müssen mit der gesamten Seele (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) vom Werdenden weggeführt werden (vgl. 518c4–9). Dieses Organon ist aber der vernünftige Seelenteil im Gegensatz zum mutvollen oder begehrlichen (vgl. 438d–441c). Müssen nun die Dynamis und das Organon, womit jeder lernt, zusammen mit der ganzen Seele umgewendet werden, dann der vernünftige Seelenteil zusammen mit dem mutvollen und begehrlichen. Der mutvolle und begehrliche ist aber der Wille im Unterschied zur Vernunft. Zwar hat Plato keinen äquivalenten Begriff für den neuzeitlichen des Willens gehabt. Nichtsdestoweniger liegt die Dichotomie von Wille und Vernunft auch der platonischen Trichotomie der Seele zugrunde. Wie nun das Auge mit dem ganzen Leibe, so muß die Vernunft mit dem Willen umgewendet werden. Die Umwendung ist so nicht nur eine Sache der Vernunft, sondern der Vernunft *und* des Willens. Vernunft allein ist zweideutig, je nach dem Willen. Ist der Wille böse, so wird sich auch die Seele und damit die von Bosheit (verdunkelte und erhellte) Vernunft auf das Böse richten (vgl. 519a). Wird umgekehrt der dem Werden, also dem von Plato negativ Bewerteten, anhängende böse Wille beschnitten, so richtet sich auch die Seele empor. Die Paideia hat so für Plato keineswegs nur eine intellektuelle, sondern auch eine moralische Aufgabe: Sie wendet Vernunft und Willen, – die *ganze* Seele.

b) Die platonische Paideia geht von einem Vorwissen aus. Sie setzt uns nämlich nicht einfach nur neue Augen ein, sondern verschiebt nur die Blickrichtung der alten (vgl. 518b8–c2, d5–7). In uns liegt nämlich nicht nur der Same zu Wissenschaft und Moral, sondern auch Wissenschaft und Moral, wievohl nur in gewissem, nämlich in verhülltem Sinne. Ziel der Paideia ist nicht die Entdeckung von neuem Wissen, sondern die Aufdeckung des alten. Das aber ist als Weiterentwicklung der durch das Menon-Paradox angeregten Problematik zu verstehen:

> «Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen,

denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll» (Men. 80e).

Im «Menon» wird dieses Paradox durch die Lehre von der Anamnesis und des durch sie bedingten Vorwissens gelöst (vgl. 81c–d). Diese Theorie des ekphorischen Wissenserwerbes durch Erinnerung kommt hier nicht an die Oberfläche des Textes, wiewohl auch sie unter der Oberfläche steckt. Es entspricht eben Platos schriftstellerischer Sparsamkeit, hier nur die Umlenkung eines schon bestehenden Vorwissens explizit zu machen, auch wenn diese Umlenkung der Sicht zur Einsicht, der Doxa zur Episteme implizit anamnetischer Natur ist.

c) Das Ziel der Umlenkung aber besteht nicht in der Schau des Seienden, sondern des «Glänzendsten unter dem Seienden» (518c9), des Guten oder der Idee des Guten. Die moralisch und intellektuell aufzufassende platonische Paideia endet so in der Schau desjenigen, was Wissenschaft und Moral und damit sie selbst erst möglich macht, in der Schau ihrer eigenen Bedingung der Möglichkeit. Wenn wir hier die in Platos pädagogischer Theorie implizite Lehre von der Anamnesis explizit machen dürfen, so läßt sich sagen: Die platonische Paideia als Rückkehr zum Ursprung besteht in der Erinnerung an die Idee des Guten als des Dritten zwischen Denken und Sein. Sie besteht so keineswegs nur in Bildung und Erziehung im heutigen Sinne, vielmehr können Bildung und Erziehung, wie man sie heute auffassen mag, ohne weiteres mit der Apaideusia im platonischen Sinne Hand in Hand gehen. Umgekehrt bedeutet die platonische Apaideusia keineswegs nur Mangel an Bildung und Erziehung, wie man sie heute auffassen mag, sondern Vergessenheit des Dritten, des Größten, was es zu lernen gibt (vgl. 505a, 519c). Darin liegt letztlich unsere Entfernung vom Ursprung. Das ist unsere menschliche Lage, die wir mit den Bewohnern der Höhle teilen. Es scheint eben nicht nur zum Wesen von etwas Großem zu gehören, daß es mißverstanden, sondern auch, daß es vergessen wird. Da jedoch das Vergessen ebenfalls das Vergessen vergißt und selbst der Verlust verloren geht, wissen wir nicht um unsere Amnesie. Wir wehren uns sogar, an sie erinnert zu werden. Wir wollen sie vergessen.

2. Doch wie ist unsere menschliche Grundsituation der Vergessenheit des Dritten möglich geworden? Die Antwort läßt sich im Sinne Platos auf erster Stufe so geben: Weil wir in einen kollektiven Wahn ἀφροσύνη, 515c5), in eine Zwangspsychose hineingeboren wurden: Von

Kindheit an (vgl. 514a5) halten wir für wirklich und wertvoll, was nicht eigentlich wirklich und wertvoll ist, nämlich die Sinneswelt. Sie drängt sich uns auf mit überwältigender Macht, sobald wir nur schon die Augen öffnen, und verfolgt uns bis in die Träume hinein. Wir leben alle unter Sinnes*zwang*. Was aber nach Plato allein wirklich und wertvoll ist, die unsinnlichen Ideen, das ist für uns unwirklich und wertlos, zumal wir nicht einmal deren Existenz ahnen.

Diese ontologisch-axiologische Psychose dehnt sich auch auf uns und unsere Mitmenschen aus. Wir sehen nämlich nicht nur die Schatten der vorübergehenden Dinge, sondern auch von uns und unseren Mitbewohnern der Höhle sehen wir nur die Schatten (vgl. 515a6). Wir sind umgekehrte Peter Schlemihls. Auch bei uns und unseren Mitmenschen halten wir für wirklich und wertvoll, was nicht eigentlich wirklich und wertvoll ist, nämlich das Sinnliche und dessen Köstlichkeiten, etwa Aussehen, Ansehen, Besitz und Macht und all die anderen sinnlichen Stützen des Ichs. Die Entfernung vom Ursprung und Vergessenheit des Dritten bedeutet so auch eine Entfernung von uns und unseren Mitmenschen, eine kollektive Selbstentfremdung und Selbstvergessenheit wie auch eine gegenseitige Entfremdung und Vergessenheit. Deshalb ist die Vergessenheit des Dritten auch die Selbstvergessenheit des Menschen.

Mit dieser kollektiven Zwangspsychose von der Sinneswelt hängt aber auch unsere menschliche Grundsituation der Zeitlichkeit zusammen, die ebenfalls im Höhlengleichnis zum Ausdruck kommt: Die Höhlenmenschen haben Ehre, Lob und Belohnung für den bestimmt, der das Vorüberziehende am schärfsten sieht und am besten behält, was *zuerst* zu kommen pflegt und was *zuletzt* und was *zugleich* und daher also am besten vorhersehen kann, was nun erscheinen wird (vgl. 516c–d). Wir und die Sinnendinge sind so offenbar der Zeitlichkeit unterworfen. Da für Plato aber die Sinnendinge der Veränderung in der Zeit unterstehen, ist die Psychose von der Sinneswelt auch die von der Veränderung und Zeitlichkeit, die uns mit der Sinneswelt überwältigt. Real ist nämlich nach Plato nur das Unveränderliche und Immerseiende, die Ideen.

Aber auch Ehre, Lob und Belohnung für die beschriebene Tätigkeit in der zeitlichen Sinneswelt, etwa die Tätigkeit der empirischen Wissenschaft und Politik, sind nichts eigentlich Wirkliches und Wertvolles, sondern ebenfalls Wahn. Auch die soziale Anerkennung und ihre (finanziellen) Folgen sind eine Psychose. Das zeigt sich an folgendem: Der in das Tageslicht Hinaufgestiegene wird die bei den Höhlenmenschen Geehrten und Machthabenden nicht beneiden, sondern wie Achilles in

der Unterwelt (vgl. Od. XI, 489) viel lieber «das Feld als Tagelöhner bestellen einem dürftigen Mann» und lieber alles über sich ergehen lassen, als wieder solche Meinungen zu haben wie dort und dort zu leben (vgl. 516d). Um eine Psychose beneidet man eben niemanden. Der Hinaufgestiegene wird *sich* dagegen glücklich preisen über die Veränderung, seine Mitgefangenen aber bemitleiden (vgl. 516c6). Wären nun die soziale Anerkennung und ihre Folgen, welche die Höhlenmenschen erhalten, etwas wirklich Wertvolles, so würde er vermutlich sich bemitleiden, seine Mitgefangenen aber glücklich preisen beziehungsweise beneiden, was er offensichtlich nicht tut. Die «dortige Weisheit» (516c5), die Weisheit der Sinneswelt, ist eben in toto nur die Weisheit einer Psychose.

Treffend wird nun diese kollektive Zwangspsychose von der Sinnlichkeit, Veränderung, Zeitlichkeit und sozialen Anerkennung, der wir alle unterworfen sind, mit einer Gefangenschaft verglichen: Die *Zwangs*psychose ist eben die Gefangenschaft. Sie ist dabei so zwingend, daß wir sie nicht einmal mehr bemerken: Die Psychose verläuft larviert: Wie die Gefangenen in der Höhle ihre Gefangenschaft nicht realisieren, so bemerken auch wir unsere kollektive Zwangspsychose nicht. Den Wahn erkennt eben nicht, wer von ihm befallen, sondern nur, wer von ihm befreit ist. Ebenso bemerkt die durch die kollektive Zwangspsychose veranlaßte Vergessenheit des Dritten nicht, wer das Dritte vergessen, sondern erst, wer sich an es erinnert hat.

Die Sinnlichkeit der Erkenntnis ist aber nur die erste und nächstliegende Stufe zur Erklärung unserer Vergessenheit des Dritten. Auf tieferer Stufe ist diese nicht in der Sinnlichkeit, sondern in der Intentionalität unserer Erkenntnis (im Brentanoschen Sinne) fundiert. Denn da unsere Erkenntnis immer auf etwas bezogen ist, verstellt sie systematisch das Dritte zwischen sich und Erkanntem, das diese Beziehung auf das Erkannte erst ermöglicht. Von dieser Intentionalität ist die Sinnlichkeit unserer Erkenntnis nur *ein* Ausdruck; bleibt sie doch auch für die unsinnliche noch bestehen.

3. Doch ist unsere Psychose nicht unheilbar. Es gibt eine Heilung und Befreiung von Fessel und Wahnsinn (vgl. 515c4–5). Sie vollzieht sich durch die platonische Paideia als Umlenkung der Seele, die auch die wahre Philosophie ist. Ein großer Philosoph sagt auch wieder neu, was die Philosophie ist:

> «Das ist nun freilich, scheint es, nicht wie sich eine Scherbe umwendet, sondern es ist eine Umlenkung der Seele (ψυχῆς περιαγωγή), welche aus

einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen» (521c).

Die wahre Philosophie ist so Paideia, die Paideia aber die wahre Philosophie, die eben wie die Paideia eine intellektuelle *und* moralische Aufgabe hat. Hier erkennen wir auch die für Platos reifes Denken charakteristische Auffassung der Philosophie: Sie besteht in einer Wendung, Konversion oder Revolution, die plötzlich geschieht (vgl. 515c6, vgl. Symp. 210e, Ep. VII. 341d). Platos «Republik», von K. Popper und anderen als Apotheose staatlicher Stabilität verdammt, ist somit zutiefst revolutionär. Dies nicht nur, weil sie sämtliche damals wie heute bestehenden Verfassungen auf den Kopf stellt, sondern in ihrem Kernstück eine Revolution nicht nur eingeplant, sondern auch durchgeführt hat. Freilich handelt es sich dabei nicht um eine politische Revolution der unteren Stände *gegen* die oberen, sondern um eine psychische Revolution der nach unten gerichteten Seelenkräfte *nach* oben. Es handelt sich also um eine Revolution der Seele, das heißt von Wissen und Willen. Denn nicht die tatsächlich auf Stabilität angelegten sozialen Institutionen, sondern die Seelen müssen nach Plato revolutioniert werden, da ihnen in der Höhle etwas mangelt. Philosophie ist eben wie jedes Bedürfnis auch Ausdruck eines Mangels. Die Revolution der Seele ist so die wahre Philosophie, die wahre Philosophie aber die Revolution der Seele, die wie jede wahre Philosophie und Revolution auch ein Akt der Befreiung ist und hier in eine Revolution der Welten und Werte mündet: Sinnes- und Werdewelt werden abgewertet zugunsten der intelligiblen und immerseienden Welt der Ideen.

Irreführend scheint das Höhlengleichnis hier insofern zu sein, als es nahelegt, daß der ganze Mensch befreit wird. De facto handelt es sich hier natürlich nur um eine «Auferstehung der Seele», nicht aber «des Fleisches». Doch hat es auch in dieser scheinbar irreführenden Form in Wirklichkeit recht: Wie nämlich (zumindest nach einer bestimmten Auffassung) die Bedeutung von Ausdrücken zwar nicht körperlicher Natur ist, sich aber in einem körperlichen Medium, einer Sprache inkarniert, so ist auch die Seele während ihres Aufstieges zwar nicht körperlicher Natur, aber in einem Körper inkarniert. Die Seele ist eben bei Plato Kind zweier Reiche, eines sichtbaren und eines unsichtbaren. Der Übergang aber *vom* sichtbaren, dem sie scheinbar angehört, zum unsichtbaren, in dem sie wirklich zu Hause ist, geschieht noch *im* sichtbaren. Ebenso geschieht der Aufstieg *aus* der Zeit noch *in* der Zeit.

In Platos Metaphorik geht es bei diesem Aufstieg um eine bestimmte Wendung des Sehens, nämlich um das Sehen, das sich aus seinem Philosophiebegriff als Aufstieg vom Urdichotom des Werdens zu dem des Seins ergibt. Die Philosophie ist Aufblick (vgl. 515c8, 516a5), das platonische Echo auf die «Auffahrt» des Parmenides vom «Haus der Nacht» «ins Licht» (vgl. I. 9–10), Tarán) [22]. Gut wird dabei der Gegensatz zwischen den beiden Urdichotomen von Plato durch den Kontrast zwischen dem Dunkel der Höhle und dem Licht des Tages zur metaphorischen Wirkung gebracht. Denn wenn alles hell oder dunkel wäre, dann fielen auch Helligkeit und Dunkel nicht auf, die eben wie Kontrastfarben allein nicht wirken. Das heißt: Bei Gegensatzpaaren wie Dunkel und Helligkeit müssen beide Glieder bewußt werden, damit auch nur eines bewußt wird. Deshalb kann auch der Aufstieg zum Urdichotom des Seins durch die sinnliche Wahrnehmung von Kontrasten angeregt werden (vgl. 522e–525a). Diese schwerverständliche These wird durch die der Sinnespsychologie bekannte Tatsache verständlich, daß der Kontrast erst auffallen läßt, beziehungsweise die Gegenwart der Gegensätze Ursache für das Erwachen der Einsicht ist. So ist es nach Plato bei der Wahrnehmung der Eins und der Zahlen der Fall, wobei er sich auf den Standpunkt des noch der Sinneswelt verhafteten Menschen stellt, der die Zahlen noch nicht vom Gezählten unterscheidet: «Denn wir sehen dasselbe Ding zugleich als eines und als unendlich vieles» (525a). Da hier die Eins zugleich mit ihrem Gegenteil, dem Vielen, gesehen wird, beginnt sich die Seele zu fragen, was denn die Eins selbst wohl ist und wird so zum Denkbaren beziehungsweise dem Urdichotom des Seins hingeleitet.

Historisch gesehen, bedeutet diese Wendung: Die Revolution der Welten und Werte, die sich in der Parmenideischen Urdichotomie vollzogen hat, muß in der platonischen Paideia mutatis mutandis von den angehenden Philosophen wieder erarbeitet werden. In dieser Parmenideischen Revolution der Welten und Werte dürfen wir aber auch den Ursprung der Metaphysik sehen. Dieser Ursprung wird in der platonischen Paideia wiederholt. Wie von M. Heidegger beobachtet wurde [23],

[22] Daß es sich hier um eine *Auffahrt* handelt, wird neuerdings wieder von J. Owens plausibel gemacht, vgl. J. Owens, *Knowledge and* Katabasis *in Parmenides* in *The Monist,* January (1979) VI, 62, 1, S. 15–25.

[23] Vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* in *Wegmarken,* S. 141, Frankfurt a. M. 1967.

ist dabei das spätere Wort «Metaphysik» im Höhlengleichnis schon vorgeprägt: Der Aufstieg geht μετ' ἐκεῖνα, das heißt nach den Erkenntnisstufen der Höhle, ἐπὶ ταῦτα, das heißt zu den Ideen und der Idee des Guten (vgl. 516c3). Doch wird der Ursprung der Metaphysik von der platonischen Paideia nicht nur wiederholt, sondern auch überboten, insofern die Philosophie nicht beim Sein, sondern jenseits des Seins haltmacht. Denn mit der dianoetischen Erkenntnis des Urdichotoms des Seins ist die Vergessenheit des Dritten noch nicht überwunden, sondern erst mit der noetischen Schau des jenseits des Seins georteten Dritten zwischen Denken und Sein, das erst die Intentionalität des Denkens ermöglicht. Wenn also die Ontologie des Parmenides Metaphysik ist, dann die Ontologie Platos hier Metaontologie oder Metametaphysik: Die Metaphysik Platos birgt in sich auch eine Überwindung der Metaphysik.

4. Aber es ist das unvermeidliche Paradox dieser auf das Transseiende gerichteten Metametaphysik, daß sie es zu einem Seienden macht, wie es das unvermeidliche Paradox des Denkens ist, welches die Intentionalität des Denkens zu überwinden sucht, daß es selber noch in der Intentionalität geschieht. Das zeigt sich auch bei Plato. Einerseits gilt die Idee des Guten als Trans-seiendes (vgl. 509b), andererseits wieder als «Glänzendstes unter dem Seienden» (518c) und als «Seligstes von allem Seienden» (vgl. 526e; vgl. dazu 532c, 534a). Diesem ontologischen Widerspruch entspricht ein epistemologischer: Einerseits steht die Idee des Guten als anderes und schöneres denn Erkenntnis (vgl. 509a) über der intentionalen Erkenntnis, die ja erst durch die Idee des Guten möglich wird. Nach 534b–c hingegen soll die Idee des Guten offenbar rational, mithin auch intentional erfaßt werden können.

Dieser Widerspruch ist nicht *weg-*, sondern *so* zu erklären, daß die Idee des Guten notwendigerweise nicht widerspruchsfrei erkennbar ist. Denn macht Plato das Dritte zwischen und über Denken und Sein zu einem Gegenstand der Erkenntnis, dann nicht nur zu einem grundsätzlich Erkennbaren, sondern auch zu einem Seienden: Nur das Seiende nämlich ist erkennbar, das Nichtseiende aber unerkennbar (vgl. 476e–477a). Die metametaphysische Überwindung der Metaphysik vollzieht sich so noch als Metaphysik und das heißt im Widerspruch mit sich selbst. Das bildet noch nicht eine (Hegelsche) Dialektik der Metametaphysik. Denn nicht nur ist der Wider*spruch* hier kein gleichsam realer Wider*stand,* sondern es fehlt auch die Versöhnung der Widersprüche.

Wohl aber nähern wir uns diesem Sachverhalt mit der Kantischen Einsicht, daß die menschliche Vernunft beim Bedingten nicht stehenbleiben, das Unbedingte aber nicht fassen kann, es sei denn kontradiktorisch. Plato führt hier eben das Denken und damit den Menschen an seine Grenze, wo er nur noch widersprüchlich denken kann, was er sonst gar nicht mehr denken kann. Wenn auch dieses kontradiktorische Vorgehen von einem logischen Standpunkt aus als fehlerhaft verurteilt wird, so ist dieser Fehler hier nicht nur unvermeidlich, sondern es ist uns durch ihn auch Wertvollstes mitgeteilt worden.

5. In der «Metaphysik» Platos, wie sie das Höhlengleichnis verdichtet, wird aber auch der Beginn des «Humanismus» gesehen. So schreibt zum Beispiel M. Heidegger in seiner einflußreichen Interpretation dieses Gleichnisses: «Der Beginn der Metaphysik im Denken Platos ist zugleich der Beginn des 'Humanismus'» [24]. Diesen Begriff aber bestimmt er so: «... daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wissentlich in eine Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein» [25]. Diese Bestimmung des «Humanismus» mag zwar manchen nachplatonischen treffen, den platonischen aber trifft sie nicht. Denn jenes «höchste Seiende» ist für Platon kein Seiendes, auch wenn es nur als Seiendes erfaßt werden kann. M. Heidegger verfällt hier offenbar dem theologischen Mißverständnis der Idee des Guten, was auch durch folgende Sätze bestätigt wird:

> «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 Plato und entsprechend von Aristoteles τὸ θεῖον, das Göttliche genannt. Seit der Auslegung des Seins als ἰδέα ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch» [26].

Das aber ist ein grundsätzliches Mißverständnis der platonischen Philosophie auf ihrem Gipfelpunkt: Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik – wenn man das Kind so taufen will – beginnt erst mit Aristoteles zu laufen (vg. Metaph. E1. 1026b23–33), auf dem Gipfelpunkt des platonischen Denkens jedoch ist sie allenfalls erst unterwegs. Nirgendwo wird denn auch von Plato die Idee des Guten das Göttliche genannt. Es ist vielmehr vielleicht *der* Unterschied zwischen Plato und Aristoteles, daß Aristoteles jene «höchste und erste Ursache» in etwas

[24] M. Heidegger, ebd. S. 142.
[25] M. Heidegger, ebd.
[26] M. Heidegger, ebd. S. 141.

Göttlichem und Seiendem, Plato aber in etwas *Trans*göttlichem und -seiendem sieht. Ebenso ist auch eine Auffassung des Humanismus im Rahmen der Ontotheologie – der Paideia des Höhlengleichnisses unangemessen. Platos Paideia bedeutet mehr und Tieferes als eine ontotheologische oder -atheologische oder sonstwie «humanistische» Humanismuskonzeption.

Wenn man hier einen Humanismus sehen will, dann ist es – negativ gesprochen – einer, der von der Inhumanität unserer menschlichen Grundsituation, unserer Apaideusia, und der Bewußtmachung dieser Inhumanität ausgeht. Denn möglich wird dieser Aufstieg nur, weil wir in den vorrevolutionären Zustand einer Psychose hineingeboren wurden: Befreiung setzt Gefangenschaft, Heilung Krankheit, Rückkehr zum Ursprung Entfernung vom Ursprung, Erinnerung an das Dritte Vergessenheit des Dritten voraus. Die Apaideusia unserer menschlichen Grundsituation zeigt so die Inhumanität dieser Situation: Wir sehen uns in ihr noch nicht als Menschen, sondern als Schatten von Menschen.

Positiv gesehen besteht der Humanismus der platonischen Paideia in einer Revolution der Welten und Werte, nämlich in einer Abwertung der Sinnes- und Werdewelt zugunsten einer Aufwertung der intelligiblen und immerseienden. Damit geht aber auch eine Abwertung des sinnlichen Menschen zugunsten einer Aufwertung des geistigen Hand in Hand: Wie die Sinnesdinge die Ideen verstellen oder auf sie verweisen können, so kann sich auch der Mensch aktiv im Zusammenhang mit der intelligiblen Welt oder ohne sie sehen. Da aber für Plato die Idee des Guten als Drittes zwischen Denken und Sein Ziel der Paideia ist, geht es letztlich der Paideia um eine Revolution unserer Vergessenheit des Dritten in Erinnerung des Dritten. Wie die Vergessenheit des Dritten dabei die Selbstvergessenheit des Menschen ist, so die Erinnerung an das Dritte die Autoanamnese des Menschen [27].

6. Bemerkenswert ist ferner, daß in der Paideia auch ein Lehrer angedeutet wird: Die Paideia braucht einen Pädagogen. Die Heilung und Befreiung von der Zwangspsychose geschieht nicht einfach von selbst, sondern durch jemanden, der den Gefangenen entfesselt und zum Auf-

[27] Der Gerechtigkeit halber sei hier erwähnt: Wenn auch M. Heidegger die Idee des Guten falsch interpretiert hat, so hat er doch der Sache nach im Prinzip dasselbe wieder vor Augen bekommen, wenn er als «Ereignis» das Dritte zwischen und über Denken bzw. Mensch und Sein bestimmt, vgl. M. HEIDEGGER, *Der Satz der Identität* in *Identität und Differenz*, S. 9–30, Pfullingen 1957[4]. Dies wird anderswo noch ausführlich begründet werden.

stehen zwingt (vgl. 515c6–7; vgl. 515d1–5, e1, e6–8). Wer ist dieser Jemand? Offenbar ein schon Hinaufgestiegener, vermutlich ein platonischer Sokrates. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß er den Gefangenen mit der sokratischen Frage «Was ist X?» belästigt (vgl. 515d5) und nicht nur zu Umwendung und Aufstieg, das heißt zum Philosophieren höflich einlädt, sondern dazu zwingt (vgl. 515c6, d5, e6). Bezeichnend ist ja auch, daß der Gefangene die Aporie erlebt (vgl. 515d6), welche die natürliche Reaktion auf die sokratische Frage ist (vgl. z. B. Men. 80a–b) und hier als Mittel der Paideia dient. Die Notwendigkeit eines Lehrers wird auch im Verlauf der platonischen Propaideia (vgl. 536d) bzw. dem Studium des Quadriviums betont, das eben durch die zweite bis fünfte Stufe des Höhlengleichnisses symbolisiert wird (vgl. 532c): Die Forschenden bedürfen eines Anführers, ohne den sie nicht so leicht etwas finden werden (vgl. 528b).

Doch da wir ja alle in die Höhle der Sinneswelt hineingeboren wurden, stellt sich die Frage, wer denn diesen Lehrer zum Aufstieg veranlaßt hat und wer den Lehrer des Lehrers usw. Scheinbar führt diese Frage in einen unendlichen Regreß, doch historisch gesehen, dürfen wir vermuten, daß Parmenides der erste war, der den ehemaligen Höhlenmenschen Plato aus dem Dunkel der Sinnes- und Werdewelt ins Tageslicht der intelligiblen und immerseienden geführt hat. Auch Plato ist ja in die Sinneswelt hineingeboren worden, und das Höhlengleichnis ist in gewissem Sinne nichts anderes als dessen intellektuelle Kurzbiographie im Bild. Wir sehen unser Leben im Lichte von Theorien. Plato aber sieht *und* verbirgt sein Leben im Lichte seiner Theorie.

Doch obwohl ein Lehrer den angehenden Philosophen zu Umwendung und Aufstieg zwingt, nimmt er ihm Umwendung und Aufstieg doch nicht ab: Der unfreiwillige Adept der Philosophie muß sich selber umwenden und den Weg hinauf, wenn auch unter Zwang, selber gehen. Die Tätigkeit des Lehrers beschränkt sich allein darauf, den Schüler zu Umwendung und Aufstieg zu zwingen. Hat der Schüler aber den Aufstieg hinter sich gebracht, so läßt ihn der Lehrer los und verschwindet. Platos Pädagoge belehrt eben nicht durch Antworten, die zum Nachdenken, sondern durch Fragen, die zum Selbst-denken zwingen: «Plato believed that the young men entering his course of instruction should first be intoxicated to learn what was in their soul» [28]. Lehrer und Schüler

[28] Anekdote 81 in *Platonica, The anecdotes concerning the life and writings of Plato* by Alice Swift Riginos, S. 217, Leiden 1976.

aber müssen den Weg zur Idee des Guten hinaufsteigen: Die Befreiung durch Wissen geschieht nur durch eine Leistung ihrerseits. Nicht aber kommt die Idee des Guten zu ihnen hinab: Die Sonne steigt nicht hinab.

7. Das Höhlengleichnis veranschaulicht weiter, daß wir es vorziehen, im vorrevolutionären Zustand der Psychose zu bleiben: Wir verweigern die uns nach Plato so nötige Befreiung und Heilung, – den Zweck der Gefangenschaft. Denn ist nicht der Zweck der Gefangenschaft die Befreiung? Der Höhlenmensch muß gezwungen werden, ins Licht des Höhlenfeuers zu schauen, hält aber die Schatten an der Höhlenwand für wirklicher als das Abgeschattete (vgl. 515c–d). Wer eben *nur* Schatten sieht und *nur* im Finstern sitzt, merkt nicht, daß er *nur* Schatten sieht und *nur* im Finstern sitzt. Ebenso weiß auch Dummheit nicht um sich (vgl. Symp. 204a). Dummheit ist nicht reflexiv. Um nämlich den entscheidenden Grund zu wiederholen: Bei Gegensatzpaaren wie Dunkel und Helligkeit, Dummheit und Intelligenz, müssen beide Glieder bewußt werden, damit auch nur eines bewußt wird.

Das Höhlengleichnis zeigt aber auch, *warum* wir es vorziehen, im vorrevolutionären Zustand einer Psychose zu bleiben: Weil es Schmerzen macht und blendet, ins Licht zu schauen (vgl. 515e2, 515c8, 516a1–2). Im Unterschied zur anstrengungslosen Sinneswahrnehmung ist das Denken eben nicht nur eine Anstrengung, sondern eine Qual: Das μαθεῖν ist παθεῖν, das Denken qualvoll, wie ja auch der Elenchos Schmerzen bereitet. Doch ist es auch nicht ohne Lust. Denn: «Der größte dem Menschen mögliche Genuß ist *die intuitive Erkenntnis der Wahrheit*» [29]. Wer nämlich Wahrheit sucht, wird auch wahre Lust finden; wer nur Lust sucht, auch nicht wahre Lust (vgl. 582a–586c).

8. Die Paideia der Philosophen bedarf einer Propaideia, das heißt einer Propädeutik (vgl. 536d). Diese wird von den vier Wissenschaften beziehungsweise Künsten übernommen, die später als Quadrivium ins Lehrprogramm der sieben freien Künste des Mittelalters eingegangen sind, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Harmonik, wenn wir von der nur kurz berührten Stereometrie (vgl. 528a–d) absehen. Alle diese vier Künste sollen von den angehenden Philosophen nicht um ihres kommerziellen Nutzens willen betrieben werden, was insbesondere am

[29] Diese schlagende Formulierung A. Schopenhauers, zitiert in *Arthur Schopenhauer's sämmtliche Werke,* hg. v. J. Frauenstädt, *Einleitung des Herausgebers,* I, S. 108, Leipzig 1916², trifft auch bei Plato den Nagel auf den Kopf.

Beispiel der Arithmetik betont wird (vgl. 525c). Vermutlich werden sie deshalb später zu den sieben *freien* Künsten gezählt, gelten ja schon die Philosophen vermutlich deshalb als Freie (vgl. 536e), weil sie von einer Erwerbstätigkeit befreit sind. Die vier Künste sollen vielmehr betrieben werden, da sie für die Kriegskunst nützlich sind (vgl. 522e, 526d, 527d) und die Macht haben (521d1), die Seele vom Werden zu Sein und Wesen zu schleppen (vgl. 521d, 523a, 524e). Mit der Metapher «schleppen» bezieht Plato die Propaideia offenbar auf das Höhlengleichnis zurück, wo ja der angehende Philosoph durch den steilen und unwegsamen Aufstieg *geschleppt* wird (vgl. 515e). Wie schon aus 532b–c hervorging, symbolisieren die zweite bis fünfte Stufe des Höhlengleichnisses eben «die Kraft (δύναμις), welche die gesamte Beschäftigung mit den Künsten besitzt ...» (532c). Auch hier kommt die Machtauffassung des Wissens zum Ausdruck, und auch hier erkennen wir den Einfluß des Parmenides. Denn zwar dürfte die Vierzahl des Quadriviums auf die Pythagoräer zurückgehen [30], aber möglich wird die platonische Interpretation der Propaideia als «Schleppung» (ὅλκος) vom Werden zum Sein nur durch dessen Rezeption und Verwandlung der Parmenideischen Urdichotomie. Die Pythagoräer aber werden gerade wegen ihrer empiristischen Auffassung der Harmonik getadelt (vgl. 530d–e). Anders gesagt: Sie werden deshalb getadelt, weil sie die Harmonik noch nicht mittels des Parmenideischen Urdichotoms des Seins interpretieren. Bestätigt wird der Einfluß des Parmenides auch durch die explizit geforderte *Unteilbarkeit* der Eins in der Arithmetik (vgl. 525a–526a) [31]. Das Ziel der Propaideia aber ist die Dialektik: «Oder wissen wir nicht, daß alles dies nur das Vorspiel ist zu der Melodie, welche eigentlich erlernt werden soll?» (531d.) Die eigentliche Melodie ist so nicht die Harmonik, sondern die Dialektik, welche durch die sechste bis achte Stufe des Höhlengleichnisses symbolisiert wird und in der Schau der Idee des Guten endet.

9. Das Höhlengleichnis veranschaulicht schließlich, daß die zur Schau der Idee des Guten Hinaufgestiegenen nicht – *conditionis humanae obliti* – oben bleiben dürfen, sondern wieder in die Höhle hinabsteigen müssen (vgl. 519c–d). Am Ort ihres Ursprungs können sie nicht bleiben.

[30] Vgl. B. L. v. der Waerden, *Die Pythagoreer, Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, S. 323–336, Zürich und München 1979.

[31] Darauf macht A. Szabó aufmerksam in *Anfänge der griechischen Mathematik*, S. 346–352, München/Wien 1969.

Der Anabasis (vgl. 519d1) folgt die Katabasis (vgl. 516e4, 519d5): Der Theorie folgt die Praxis auf dem Fuß. Das kaum zufällig gewählte Einleitungswort in die «Republik» «Ich stieg hinab» (Κατέβην, 327a1) scheint sogar anzudeuten, daß sich nicht nur die Einleitung, sondern auch der größere Teil der «Republik», der es ja wesentlich mit der Praxis zu tun hat, in der Höhle abspielt. Dies wird auch dadurch nahegelegt, daß das ganze Gespräch nachts stattfindet (vgl. 328a). Denn wie Proklos einmal treffend bemerkt, sind die Einleitungszenen in Platos Dialogen nicht um der dramatischen Spannung willen erfunden worden, auch nicht um des geschichtlichen Gegenstandes willen, sondern sie wirken von vorneherein mit an dem philosophischen Ziel des Dialogs [32].

Da sich der Herabgestiegene dabei in der Höhle nicht sofort zurechtfindet (vgl. 517d), empfängt ihn ein Mißverständnis: Die Höhlenmenschen lachen ihn aus und sagen von ihm, er sei mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen und es lohne sich nicht, daß man auch nur versuche hinaufzukommen. Im Gegenteil, man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, wenn man seiner nur habhaft werden könnte, auch wirklich umbringen (vgl. 516e–517a). Dies ist nicht nur eine Bestätigung des Gesetzes, daß Unterschied Haß erzeugt, sondern auch eine Erinnerung an das Schicksal des Sokrates – «qui vive la pietà quando è ben morto» – und die Gefährlichkeit der Philosophie überhaupt, die ja auch Plato zu spüren bekam.

Die Höhlenmenschen beurteilen eben den Hinaufgestiegenen nach den Kriterien der «dortigen Weisheit» (516c5), worin er natürlich ihnen gegenüber unterliegt, während sie für dasjenige, worin er ihnen gegenüber exzelliert, kein Sensorium, geschweige denn Kriterien der Beurteilung haben. Sie sehen nur die Schwäche einer Stärke, die zu erkennen ihnen nicht gegeben ist, können sie doch nicht zwischen zwei verschiedenen Störungen des Gesichtssinnes unterscheiden. Beide weisen wenigstens momentan dasselbe Ergebnis, wiewohl ganz verschiedene Gründe auf. Die eine entsteht daraus, daß man aus dem Licht in die Dunkelheit, die andere daraus, daß man aus der Dunkelheit ins Licht versetzt wird (vgl. 518a). Ebenso geht es mit der Seele: Sie kann aus einem lichtvolleren Leben herkommend, aus Ungewohnheit verfinstert, oder, aus größerem Unverstande ins Hellere gekommen, durch die Fülle des Glanzes geblendet sein (vgl. 518a6–b1). Bei dem Herabgestiegenen ist

[32] Formulierung nach P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, S. 245, Berlin 1964³.

offenbar das erste der Fall. Wie es nun für den aus der Höhle Hinaufsteigenden der Gewöhnung bedarf, um die Tageswelt zu schauen (vgl. 516a5), so für den Hinabsteigenden, um wieder die Schatten zu erkennen (vgl. 517d7, 518a7). Der Mangel an Gewöhnung und das heißt auch an Erfahrung ist so das Einzige, worin der Philosoph den Höhlenmenschen unterlegen ist.

Im Grunde aber geht das Mißverstandenwerden des Philosophen durch die nichtphilosophierende Welt darauf zurück, daß der Philosoph die Lage der Höhlenmenschen erkennt, nicht aber die Höhlenmenschen die seine. Doch während der Philosoph die Höhlenmenschen nur bedauert (vgl. 516c6), sind diese ein bißchen unhöflicher: Sie versuchen, den Philosophen zu töten (vgl. 517a).

Die theoretische Überlegenheit des Hinabgestiegenen über die in der Höhle Gebliebenen zeigt sich aber nach der Gewöhnung ans Dunkel. Sokrates spricht zu ihnen:

> «Denn gewöhnt ihr euch hinein: so werdet ihr tausendmal besser als die dortigen sehen und jedes Schattenbild erkennen, was es ist und wovon, weil ihr das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt» (520c).

Die Hinabgestiegenen sehen eben die Schattenbilder im Licht der Urbilder, das Abkünftige im Lichte des Ursprünglichen, die Eidola im Lichte der Eide, kurz die Sinnendinge im Lichte der Ideen. Das ist nicht nur ein Anwendungsfall für den monumentalen Satz des Aristoteles: «Aber das Denken, wenn es etwas übermäßig Denkbares gedacht hat, denkt nicht weniger das Geringere, sondern sogar mehr.» (De an. Γ 4, 429b3–4). Denn die Hinabgestiegenen sehen das Geringere nicht nur *mehr,* sondern auch *anders:* Die Revolution des Denkens bewirkt auch eine Revolution der Wahrnehmung, insofern die Sinnendinge jetzt nicht mehr *ohne,* sondern *mit* den entsprechenden Ideen gesehen werden. In dieser neuen Sehweise steckt nicht nur Platos Dualismus, sondern auch der mit dem Dualismus verbundene, wenn auch erst a posteriori entdeckte Apriorismus, wonach wir die Sinnendinge erst durch die vorgängige Erkenntnis der Ideen erkennen (vgl. Phäd. 72e–75b). Erst das Absehen von den Sinnendingen läßt sie eigentlich sehen. Um nämlich etwas von drinnen zu verstehen, muß man schon etwas von draußen verstanden haben: Die Sinne taugen nichts ohne die Brille des Ideenwissens.

Mittels dieser Brille wird aber die theoretische Überlegenheit des Philosophen nach der Gewöhnung ans Dunkel auch zur praktischen. Die Fortsetzung zu obigem Zitat lautet nämlich:

> «Und so wird uns und euch der Staat wachend verwaltet werden und nicht träumend, wie jetzt die meisten von solchen verwaltet werden, welche Schattengefechte miteinander treiben und sich entzweien um die Obergewalt, als ob sie ein gar großes Gut wäre» (520c–d).

Auch das politische Leben in der Sinnenwelt hält eben für wirklich, was nicht wirklich ist, und träumt insofern. Erst als Wissenspolitik erwacht sie. Als Wissenspolitik aber hat sie auch praktische Macht. Denn das Verbindungsglied der beiden Zitate ist das stillschweigend vorausgesetzte Sokrates-Paradox, welches Plato hier für so selbstverständlich hält, daß er es gar nicht mehr eigens erwähnt.

Die Vereinigung von Theorie und Praxis kommt auch im pädagogischen Programm zum Ausdruck, das die angehenden Philosophenkönige zu absolvieren haben: Es besteht aus einem theoretischen und einem praktischen Teil. Der theoretische Teil zerfällt dabei ins Studium des Quadriviums, das sich vom zwanzigsten (vgl. 537b) bis zum dreißigsten (vgl. 537d) Lebensjahr erstreckt, und ins Studium der Dialektik, das vom dreißigsten bis zum fünfunddreißigsten Lebensjahr dauern soll (vgl. 539e). Zwischen dem fünfunddreißigsten und fünfzigsten Lebensjahr wird die dialektische Ausbildung durch ein Höhlenpraktikum unterbrochen. Erst fünfzigjährig werden die Philosophen ans Ziel, nämlich zur Schau der Idee des Guten geführt, und erst dann sind sie zum Königtum befähigt (vgl. 540a). Denn erst durch die Betrachtung des Jenseitigen lernen sie das Geheimnis des richtigen Machtgebrauchs im Diesseitigen.

Mit dem Abstieg ist denn auch der Bogen des philosophischen Lebens vollendet. Und nirgendwo sonst hat uns Plato mehr über dieses mitgeteilt als im Gleichnis dieses Lebens – dem Höhlengleichnis. Zwar hat ihn nicht nur das Problem des Sophisten, sondern auch das des Philosophen in der Spätzeit weiterbeschäftigt. Doch während er den «Sophistes» noch geschrieben hat, so nicht mehr den «Philosophus». Die Gründe lassen sich nicht mehr mit Sicherheit angeben. Wir dürfen aber vermuten:

Das größte Problem des Philosophen ist vielleicht doch der Philosoph [33].

[33] Diese Vorstudie soll durch ein Platobuch ergänzt werden, das eine Interpretation und Kritik aller drei Gleichnisse zum Gegenstand hat. Der Verfasser dankt dem Schweizerischen Nationalfonds für materielle Förderung und Prof. Dr. A. Graeser für die Durchsicht einer früheren Fassung.