

# Das göttliche Gute Platons\*

Eine Besinnung auf den Weg seines Denkens in den früheren Schriften

Von PETER HÜNERMANN (Freiburg)

Die Frage nach dem göttlichen Guten Platons scheint eine fernab gelegene Frage zu sein. Aber bisweilen sind ferne, entlegene Fragen jene, welche den behutsam nachgehenden Menschen plötzlich treffen. Auf unvermutete Weise erweisen sie sich manchmal als nahegehende Fragen, da sie den Menschen in die Region seiner Herkunft geleiten und dort verborgene Züge seines eigenen geschichtlichen Wesens, seiner Weltdeutung, ja seines Gottesbegriffes enthüllen. Die Frage nach dem Gotte Platons mag solch eine Frage sein. Gewichtige Zeugnisse sprechen dafür.

Als Kant 1781 seine „Kritik der reinen Vernunft“ herausgab, da kennzeichnete er den Ort der geistigen Auseinandersetzung, in die seine Kritik maßgeblich eingreifen sollte, mit dem Wort: „Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik<sup>1</sup>.“ Vor seinem Auge stand dabei nicht nur die *Metaphysica generalis* seiner Zeitgenossen. Eine kritische Klärung der Möglichkeit metaphysischen Denkens überhaupt, so wie es sich in der abendländischen philosophischen Tradition von Platon und Aristoteles her entfaltet hatte, schien ihm das Gebot der Stunde zu sein. Das fragwürdigste, am kritischsten zu bedenkende Problem war ihm die Lehre jenes Denkens von Gott. Fast genau einhundert Jahre später – 1883 – hat Dilthey in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ die Frage nach der Metaphysik als einer epochalen Weise des Denkens und der Welterfahrung neu gestellt<sup>2</sup>. Gestützt auf die mit Schleiermacher einsetzende moderne Platon-Forschung, sieht er in Platons Werk die Konstituierung der „Metaphysik als Vernunftwissenschaft“<sup>3</sup>. Vernunftwissenschaft meint den „methodischen Rückgang auf die Bedingungen“<sup>4</sup>.

Bei Platon taucht nach Dilthey erstmals eine Vision von der „zusammenhängenden Organisation der Wissenschaften vom Kosmos“<sup>5</sup> auf, welche ihren letzten Fixpunkt in der Idee des Guten als dem „realen Band des Kosmos“<sup>6</sup> besitzt. Platon gehört so für Dilthey zu den Vätern der Wissenschaft. Sein Gott aber ist der Schlußstein des sich bei ihm in ersten Umrissen abzeichnenden Systems.

Das knappe Jahrhundert seit dem Erscheinen von Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ hat uns eine weitere philologische und geisteswissen-

\* Der Veröffentlichung liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verf. am 9. Juni 1967 vor der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. gehalten hat.

1 Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1966, Bd. II, S. 11 (A VIII).

2 Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Stuttgart-Göttingen 1962, Bd. I.

3 A. a. O. S. 179.

4 A. a. O. S. 182.

5 A. a. O. S. 180.

6 A. a. O. S. 191.

schaftliche Erhellung des Platonischen Werkes gebracht – es mögen hier stellvertretend wenigstens die Namen von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff<sup>7</sup>, Werner Jaeger<sup>8</sup> und Julius Stenzel<sup>8a</sup> genannt sein. Es hat nach der neukantianischen Interpretation Platons durch Natorp<sup>9</sup> die philosophische Deutung Platons durch Martin Heidegger gebracht. Heideggers Denken vollzieht sich wesentlich in der Auseinandersetzung mit Platon und seiner Onto-theologie<sup>10</sup>. „Sein und Zeit“ hebt an mit einem Zitat aus dem Sophistes<sup>11</sup>. Im Höhlengleichnis sieht Heidegger jenes geschichtsbestimmende Grundgeschehen, in dem die Metaphysik entspringt: die Unterjochung der Wahrheit – verstanden als Unverborgenheit, ἀ-λήθεια – unter dem Vorschein der δέα<sup>12</sup>.

„Seit der Auslegung des Seins als *ιδέα* ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedenkt hier die Auslegung der ‚Ursache‘ des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendste des Seienden ist<sup>13</sup>.“

In seinem Nietzsche-Buch geht Heidegger dem Ursprung und Wesen der Metaphysik nochmals in aller Eindringlichkeit nach<sup>14</sup>.

Alle drei genannten Denker, Kant, Dilthey und Heidegger, haben je auf ihre Weise die kritische Stellungnahme zur Metaphysik und zum metaphysischen Gottesbegriff mit einer kritischen Stellungnahme zur christlichen Theologie verknüpft<sup>15</sup>. Die christliche Theologie hat sich ihrer Ansicht nach weitgehend auf den von Platon gebahnten Gleisen bewegt. Nach Auskunft dieser Denker betrifft uns so die Frage nach dem Gotte Platons auf doppelte Weise:

- 7 Vgl. Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon. Sein Leben und seine Werke, Berlin <sup>5</sup>1959, 2 Bde. Das Werk erschien erstmals 1918.
- 8 Vgl. Werner Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Berlin <sup>4</sup>1959, 3 Bde. Das Werk erschien erstmals 1933.
- 8a Julius Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Darmstadt <sup>3</sup>1959. Das Werk erschien erstmals 1924.
- 9 Vgl. Paul Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig <sup>2</sup>1921. Das Werk erschien erstmals 1902.
- 10 Vgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963, S. 29, 47, 100 bis 104 u. ö.
- 11 Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen <sup>7</sup>1953, S. 1: ... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγησθε) πάλα γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ ἐν φόβῳ, νῦν δ' ἠπορήκαμεν... „Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚seiend‘ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.“ (Plato, Sophistes 244a)
- 12 Vgl. Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit (Sammlung: Überlieferung und Auftrag, Reihe: Probleme und Hinweise, Bd. 5), Bern <sup>2</sup>1954, S. 41: „Die ἀλήθεια kommt unter das Joch der *ιδέα*. Indem Platon von der *ιδέα* sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der *ιδέα* verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.“
- 13 A. a. O. S. 48.
- 14 Martin Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, 2 Bde. Vgl. besonders Bd. 2, S. 399 ff.; 458 ff.
- 15 Vgl. etwa Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werke, Bd. IV, S. 645–879; ders., Das Ende aller Dinge. Werke, Bd. VI, S. 173–190. –

1. Als Menschen, die zwar der metaphysischen Epoche des Denkens entwachsen sind, die aber ihren eigenen Standort und damit das angemessene Verständnis ihrer selbst, der Welt, des Seienden im ganzen nur gewinnen können aus einem Verständnis ihres Erbes und ihrer Herkunft.

2. Als Christen, denen am Verständnis ihres Glaubens gelegen ist, und die sich folglich der Grenzen ihres früheren Verständnisses bewußt werden müssen, wenn sie angemessene neue Horizonte des Glaubensverständnisses entdecken wollen.

Soweit die Auskunft jener drei Denker, die sie uns auf den Weg unserer Frage nach dem göttlichen Guten Platons mitgeben. Ihre Auskunft wird sich wenigstens anfänglich bewähren, wenn wir im Verfolg unserer Frage auf Züge des Denkens selbst stoßen, welche das Denken eigentümlich bestimmen, zugleich aber begrenzen und einengen. Es würde sich in solcher Grenzerfahrung wenigstens negativ zeigen, daß wir von einem anderen geschichtlichen Orte her, in einer anderen Zeit philosophieren, daß sich uns die Wirklichkeit im ganzen auf neue Weise zu erfahren gegeben hat.

Wie sollen wir die Frage nach dem Gotte Platons angehen? Im siebten Brief sagt Platon, daß er die Sache seines Denkens nicht der Schrift anvertraut habe. Man könne sie nicht wie andere Kenntnisse ins Wort fassen und niederlegen<sup>16</sup>. In der Tat verschweigen die Werke Platons diese Sache seines Denkens immer wieder. Die aporetischen Definitionsdialoge der Frühzeit lassen den mitdenkenden Leser plötzlich im Weglosen stehen. Sie verstummen. Sie führen im Kreise, als ob sich der Weg einem Heiligtum genah habe, das den Menschen mit zauberischem Bann anlocke und doch zugleich in die Distanz verweise<sup>17</sup>. Die großen Dialoge der mittleren Schaffensperiode bezeugen die gleiche Scheu und Zurückhaltung. Die Dialektik, kraftvoll entfaltet, führt nur bis an die Schwelle des letzten, steilsten Anstiegs. Zwar wird das Ziel noch angesagt, der Anstieg gewiesen, aber sofort – als hätte der Gesprächsführer schon zuviel gesagt – wird zu einem Gleichnis, einer Bildrede übergeleitet<sup>18</sup>. Noch behutsamer fast reden die Werke des alten Platon. Die Vorläufigkeit wird noch sorgfältiger gewahrt. Der Schleier des Mythos, des *δοξάζειν*, wird noch dichter gezogen<sup>19</sup>. Sokrates sitzt als schweigender Zuhörer dabei, und sein Schweigen versammelt und ortet die Reden der disputierenden Männer<sup>20</sup>.

Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 250–350; ders., Schleiermacher. Gesammelte Schriften Bd. XIV, S. 546–556, 588–593. – Martin Heidegger, Über den Humanismus, Brief an Jean Beaufret, Paris, in: Platons Lehre von der Wahrheit, S. 53–119.

16 Epistula VII, 341 c. – Platonische Texte werden im folgenden mit dem Namen des Dialogs und der Nr. der Stephanus-Ausgabe nach der Edition von J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford 1962, zitiert.

17 Vgl. etwa Protagoras 361, Laches 201, Euthyphron 15c–16a.

18 Vgl. den Aufbau des 6. Buches der *Politeia*, insbesondere 506b–511e.

19 Als Beispiel mögen die *Nomoi* dienen. Vgl. Herwig Görgemann, Beiträge zur Interpretation von Platons *Nomoi* (*Zetemata* H. 25), München 1960; Wolfgang Kullmann, Die philosophische Bedeutung von Platons *Nomoi*, in: *Philosophische Rundschau* 10 (1962) 277–282.

20 Vgl. etwa *Sophistes* und *Politikos*. In seiner Auslegung der beiden Dialoge hebt Friedländer zu Recht die Rolle des schweigenden Sokrates hervor. Paul Friedländer, *Platon*, Berlin 1960, Bd. III, S. 224–259, 260–284.

In seinem siebten Brief sagt Platon zur Begründung dieser Verschwiegenheit, die Sache der Philosophie könne sich nur ἐκ πολλῆς συνουσίας plötzlich wie ein Feuerfunken entzünden und – aus sich selbst brennend – Licht spenden<sup>21</sup>. Die Sache der Philosophie kann nicht vorgelegt und niedergelegt werden. Sie erschließt sich nur dem, der an den Ort der Verschwiegenheit gelangt ist und dort, von der Sache der Philosophie selbst entzündet, zu philosophieren beginnt. Damit zeichnen sich zwei Zonen des Schweigens ab: eine äußere, welche durch die Unterscheidung zwischen andeutender – schriftlicher – exoterischer Lehre und expliziterer – mündlicher – esoterischer Lehre und Einübung<sup>21a</sup> markiert wird: ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν – und eine innere, welche sich aus dem unverfügbar selbst lichtenden Licht jener Sache der Philosophie ergibt: οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει.

Darin liegt für uns eine methodische Anweisung: Die Antwort auf die Frage nach dem Gotte Platons ist letztlich keine philologisch zu erhebende. Sie kann sich nur gewähren aus der συνουσία, dem vertraulichen Gespräch mit dem Philosophen Platon, dem συζῆν, dem Leben mit seinem Gedanken. Für uns, die Nachgeborenen, heißt das, daß wir uns mit dem Gewebe der Dialoge ebenso vertraut machen müssen wie mit den Zeugnissen von der esoterischen Lehre Platons<sup>22</sup>.

21 Epistula VII, 341c.

21a Über das Verhältnis beider Lehrweisen zueinander vgl. Hans Georg Gadamer, *Dialektik und Sophistik im siebten platonischen Brief* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jg. 1964, 2. Abh.) S. 7: „Die besondere literarische Gestaltung, die Plato für seine sokratischen Reden erfand, ist nicht nur ein kunstvolles Versteck für seine ‚Lehren‘, sie ist auch – innerhalb der Möglichkeiten, die die Kunst des Schreibens gibt – ihr tiefsinnger Ausdruck.“

22 Um den rechten Zugang zu den Dialogen und Briefen Platons zu gewinnen, ist auf den exoterischen Charakter dieser Schriften im ganzen zu achten. Daraus ergibt sich ein unterschiedlicher „Sitz im Leben“. Vgl. die Beispiele bei Gadamer, a. a. O. S. 9 f. Hans Joachim Krämer umschreibt die Eigenart des gesamten schriftlichen Werkes Platons so: „Vieles spricht dafür, daß es sich bei den Dialogen Platons um ein propädeutisch-protreptisches Erziehungswerk in Fortsetzungen handelt, das den Leser allmählich tiefer in den Kreis des philosophischen Lebens einführt, ohne doch das Eigentliche, das Ziel des Bildungsganges, das nur im dialektischen Umgang erworben werden kann und darum esoterisch bleiben muß, mehr als andeutend zu enthüllen.“ (Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Abh. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jg. 1959, S. 33.) Innerhalb der einzelnen Dialoge sind die Reden, Fragen und Antworten entsprechend ihrer Stellung und Artung zu interpretieren, die Platon oft nur in leicht zu übersehenden Wendungen andeutet. (Vgl. etwa *Politeia* 369 C; *Protagoras* 331 B, 333 B.) An anderen Stellen ist die Einstufung sehr deutlich. (Vgl. *Politeia* 504 B–D.) Friedländer bemüht sich darüber hinaus zu Recht, die Stellung der redenden Personen zueinander und zu Sokrates, ihre knappen Charakteristiken für das Verständnis der einzelnen Dialoge fruchtbar zu machen. (Vgl. Paul Friedländer, *Platon*, Berlin 1964, Bd. II, III.)

Zur esoterischen Lehre Platons vgl. das zitierte Werk von H. J. Krämer, ferner vom selben Verf.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964; Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; Klaus Oehler, *Neue Fragmente zum esoterischen Platon*, in: *Hermes* 93 (1965) 397–407; ders., *Der entmythologisierte Platon*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19 (1965) 393–420.

Aus solchem Vertrautsein ist die im Hin und Her der Gespräche sich abzeichnende Bewegung aufzuspüren, welche uns dorthin geleitet, von wo aus sich zeigt, was Platon liebend-auslangend erblickte, als er sein andeutendes Wort formulierte. Gelingt es uns, an diesen Ort zu gelangen, dann wird sich zeigen, daß Platon jenes verhüllte Geliebte nicht willkürlich verschwiegen hat. Das oft beteuerte Unvermögen des Sokrates<sup>23</sup> ist ein wahres Unvermögen. Das ἀγαθόν wird sich auch an uns als ἀρρητόν erweisen.

Es kann im Rahmen dieser Ausführungen nicht darum gehen, die Grundzüge des Glaubens der Hellenen zu entfalten, der gleichsam der Mutterboden ist, aus dem Platons Gedanke erwächst. Es kann nicht einmal darum gehen, den Aufstieg Platons bis in seine späten Wendungen mitzuvollziehen.

Es können nur die wichtigsten ersten Wegmarken kenntlich gemacht werden. Gleichwohl, gelingt auch nur dies, dann hat sich doch ein wenigstens anfängliches Philosophieren ereignet, und es bewährt sich an uns das Wort von Karl Jaspers, der Platon einen fortzuehenden Gründer des Philosophierens genannt hat<sup>24</sup>.

Die Bewegung der frühen Dialoge führt in die Aporie. Dieser Weg in die Aporie ist auch für den späteren Platon die notwendige Einführung in die Philosophie.

Im „Menon“ nennt Platon den Sokrates einen Zitterrochen, der wie mit einem elektrischen Schlag die Menschen erstarren läßt<sup>25</sup>. Daß diese Erstarrung und Verwirrung den ersten Schritt vom vermeintlichen Wissen, der δόξα, zum echten Wissen bedeutet, demonstriert Sokrates im gleichen Dialog an dem Sklaven, den er nach dem achtfüßigen Quadrat fragt<sup>26</sup>. Freilich ist diese demonstratio nur ein Bei-spiel. Die Aporie, in welche die frühen Dialoge hineinführen, ist eine totale. Am Ende des „Protagoras“ sagt Sokrates zurückschauend, alles sei schrecklich durcheinandergewirbelt, das unterste zu oberst gekehrt<sup>27</sup>. In diesen Wirbel ist alles einbezogen: die bisher vertraute Welt, die gängigen Maßstäbe des Urteilens, die Meinung des Menschen von sich selbst, seine Sicht des Staates, seine Auffassung der Götter. Es gibt nichts, was ausgenommen ist. Die Aporie erweist sich als das Unwegsame schlechthin, wo der Mensch die gewohnte Orientierung verliert. Wie gerät der Mensch so ins Weglose? Durch Fragen. Die Fragen schauen harmlos aus: Sie fragen nach der Tugend, nach der Gerechtigkeit<sup>28</sup>, Frömmigkeit<sup>29</sup>, Tapferkeit<sup>30</sup>, Besonnenheit<sup>31</sup>. Sie fragen nach der Einheit und Differenz dieser Tugenden<sup>32</sup>, nach ihrer Lehrbarkeit<sup>33</sup>. Andere Fragen zielen auf

23 Vgl. etwa Politeia 368 A.

24 Karl Jaspers, Die großen Philosophen, München 1957, S. 231.

25 Menon 80 A.

26 A. a. O. 84.

27 Protagoras 361 C.

28 Politeia, 1. Buch.

29 Eutyphron.

30 Laches.

31 Charmides.

32 Vgl. Protagoras 329 CD.

33 Vgl. Protagoras 319 AB.

die Freundschaft<sup>34</sup>, auf das Schöne<sup>35</sup>, oder sie suchen das Wissen des Rhapsoden zu klären<sup>36</sup>. Die gleichsam lähmende Kraft dieser Fragen offenbart sich dort, wo die Gesprächsteilnehmer irgendeine geläufige Antwort erteilen, so etwa, wenn im Charmides der junge Mann dem Sokrates antwortet: Besonnenheit sei Bedächtigkeit<sup>37</sup>. Wird die Besonnenheit durch *irgend etwas* bestimmt, auf *etwas* festgelegt, dann zeigt sich sofort, daß es mögliche andere Bestimmungen daneben gibt, die zur erstgenannten Bestimmung im Widerspruch stehen. Sokrates weist dem Charmides nach, daß die Besonnenheit durch Flinkheit, Schnelligkeit bestimmt sei<sup>38</sup>. Wie Charmides ausweicht, Besonnenheit sei Scham, da wiederholt sich dasselbe Spiel<sup>39</sup>. Ein Gleiches begegnet dem Mantiker Eutyphron, der zu wissen meint, was Frömmigkeit sei<sup>40</sup>. Jede Bestimmung, die er gibt, jede Festlegung wird ihm zerschlagen. Er flieht, um nicht eingestehen zu müssen, daß er nichts zu sagen weiß auf die Frage: Was ist Frömmigkeit<sup>41</sup>? Es ist jener Eutyphron, der gerade auf dem Wege zum Gericht ist, um seinen Vater anzuklagen. Er glaubt zu wissen, daß er dazu verpflichtet sei aufgrund der Frömmigkeit<sup>42</sup>. Hier wird schlagartig die ganze Tragweite dieses Scheiterns klar. Auf die Frage: Was ist Frömmigkeit? versagen die eindeutigen Antworten.

Worin liegt die eigentümliche Kraft dieser Frage, die alle eindeutigen, festlegend-bestimmenden Antworten als unzureichend entlarvt? Sie liegt in den ersten beiden Worten: Was ist? Wie ein Leitmotiv klingen diese Worte gleich am Eingang des Protagoras-Dialogs auf: ... εἰς τί, ὃ Πρωταγόρα, καὶ περὶ τοῦ<sup>43</sup>; Sie bestimmen die Grundbewegung aller dieser Dialoge. Freilich offenbart dieses Fragewort seine umstürzende Kraft nur dann, wenn seine fragende Kraft sich über alle konventionellen, stillschweigend respektierten Grenzen hinaus entfalten darf. Denn innerhalb gewisser Grenzen findet diese Frage durchaus ihre eindeutige Antwort. Der Rhapsode Jon ist überzeugt davon, sich auf Homer zu verstehen. Er weiß, „was der Dichter meint“<sup>44</sup>. Die Epidaurier, welche ihn mit dem ersten Preis beim Wettstreit schmückten, sind sich sicher: Jon kennt den Homer durch und durch. Im Gespräch mit ihnen wüßte Jon auf jede Anfrage eine Antwort zu geben. Warum? Weil sich die Fragenden und der Antwortende im umfriedeten Bezirk einer stillschweigenden Übereinkunft bewegten; weil die Fragenden sich aufgrund dieser Konvention mit den Antworten des Jon zufriedengäben. Sokrates aber treibt mit seinen Fragen den Jon sofort über die Grenzen seines Selbstverständnisses hinaus. Jede Antwort ist ihm Anlaß zu einem noch bohrenderen Weiterfragen. Im Blick auf die Vielfalt der Aspekte, welche

34 Lysis.

35 Hippias major.

36 Jon.

37 Charmides 159 B.

38 A. a. O. 159 C–160 D.

39 A. a. O. 160 E–161 A.

40 Eutyphron 4 E.

41 A. a. O. 15 D–16 A.

42 A. a. O. 4.

43 Protagoras 318 D.

44 Jon 530 C.

das Werk Homers aufweist – des Verhältnisses zwischen Homer und den anderen Dichtern etwa, der Frage des handwerklichen Verständnisses, welches seine Dichtung an einer Reihe von Stellen voraussetzt – zeigt sich, daß Jon nicht als Wissender von Homer spricht. Er spricht vielmehr von der Dichtung des Homer als ein θεῖος ἀνὴρ, hingerissen vom Enthusiasmus, dem göttlichen Wahnsinn. Was den Rhapsoden beim Homer hält, ist göttliches Geschick, θεῖα μοῖρα<sup>45</sup>. Sein Wort ist das Wort des Außersich-Seienden. So kann er von seinem eigenen Wort nicht den „Logos geben“, Rede und Antwort stehen. In solchem Unvermögen aber liegt zugleich beschlossen, daß der Rhapsode von seiner eigenen Kunst, ja von sich selbst nicht als Wissender zu sprechen vermag. Er steht im Dunkel des Weglosen, ohne es zu ahnen.

In ähnlicher Weise wie die Dichtung, der Bereich des Rhapsoden, bildet der Bereich der τέχνη einen umfriedeten Bezirk, in dem die Frage nach dem „Was“ jeweils eine Antwort erhält. Im 1. Buch der Politeia, welches viele Philologen mit guten Gründen der ersten Schaffensperiode Platons zuzählen<sup>46</sup>, versucht Thrasymachos den Tyrannen als vollkommenen τεχνίτης zu deuten und damit seine These zu untermauern, das Gerechte sei das dem Stärkeren Zuträgliche. Der τεχνίτης als τεχνίτης kann ja sein Werk nicht verfehlen. Insofern er es verfehlt, ist er gerade kein τεχνίτης. So verfehlt der vollkommene Tyrann nach Thrasymachos das ihm Zuträgliche in der Ausübung der Regierung nicht und kann sich so seine vollkommene εὐδαιμονία schaffen<sup>47</sup>. Dieses von ihm her gesetzte Gesetz des Zuträglichen aber ist das geltende Recht in der Polis. Sokrates weist in seiner Gegenargumentation nach, daß der τεχνίτης als solcher nur auf sein Werk blickt. Er muß völlig von sich und allem anderen, etwa dem Lohne, absehen. Nur in solchem Absehen von dem vielen, in der Fixierung des einen Hinblicks ist er τεχνίτης<sup>48</sup>. Der Tyrann hingegen hat sein Werk, sich, seinen Vorteil im Blick. Er kann gar nicht als τεχνίτης handeln. Er steht in Wahrheit außerhalb jenes umfriedeten Bezirks der τέχνη, in der die Einlinigkeit des Hinblicks herrscht, und deshalb kann der Sinn der Gerechtigkeit überhaupt nicht aus der eindeutigen, einlinigen Beziehung auf ihn gewonnen werden. Das wäre falsche Anmaßung. Damit bleibt aber auch am Ende des Thrasymachos-Dialogs die Frage offen: Was ist die Gerechtigkeit? Eine eindeutige, festlegende und festliegende Antwort ist unmöglich geworden.

Die Frage „Was ist?“ – mit aller Radikalität gefragt – führt über alle Grenzen hinaus. Sie führt zum Bekenntnis des Nicht-Wissens. Wir wissen nicht, was die Tapferkeit und Frömmigkeit ist. Wir wissen nicht, wer wir selbst sind. Könnte der Mensch nicht darauf verzichten, mit seiner Frage so weit vorzusprechen? Ist solches Fragen nicht überhaupt vermessen, nichtswürdig, leeres Geschwätz, wie Hippias dem Sokrates vorwirft<sup>49</sup>? Aber Sokrates kann nicht anders. Er wäre mit sich selbst entzweit, sein innerer Mensch sagte ihm alle

45 A. a. O. 542 A.

46 Vgl. Friedländer, Platon, Bd. 2, S. 45 f. und die a. a. O. S. 286 f. angeführte Literatur.

47 Politeia 338 C–341 A.

48 A. a. O. 341 A–342 E.

49 Hippias major 304 AB.

Schande, wenn er abließe<sup>50</sup>. Der Grund dafür liegt im Wesen dessen, welches mit der Frage „Was ist?“ jeweils erfragt wird. Die alle Grenzen übersteigende Frage wird ernötigt durch die Besonnenheit, die Frömmigkeit, die Tapferkeit selbst. Die Wendepunkte der Dialoge lassen es offenbar werden. Wie Charmides dem Sokrates antwortet, die Besonnenheit sei Bedächtigkeit, da fragt Sokrates seinerseits, ob die Besonnenheit nicht *schön* sei<sup>51</sup>. Und weil sie schön ist, im Glanz des Schönen erstrahlt, deswegen muß sie hier und dort flink und eilig sein. Wie Charmides sich verbessert, die Besonnenheit sei vielmehr Scham, da fragt Sokrates, ob die Besonnenheit nicht *gut* sei<sup>52</sup>. Und weil sie gut ist, im Licht des Guten steht, darf sie hier und dort nicht Scham sein. Der Strahl der Schönheit, des Guten, welcher in der Besonnenheit aufleuchtet, verbietet es, diese Tugend durch *irgend etwas* zu bestimmen und so unauflöslich an ein *anderes* neben ihr zu ketten. Er bannt jeden Versuch, die Besonnenheit mit Worten zu umgrenzen und festzulegen. Er läßt die Besonnenheit als sie selbst, frei, ledig aller Umzäunungen und Eingrenzungen aufgehen. Wo aber solches geschieht, da entdeckt der Mensch in der Helle solcher Freiheit sich, die Polis, alles ungegrenzt und frei in sich selber stehend.

Am bewegendsten, eindringlichsten vielleicht, ist diese Erfahrung des Menschen in der Apologie gestaltet. Dem Sokrates wird vorgeworfen, er sein ein Alleswischer, habe Unterirdisches und Himmlisches erforscht, mache Recht zu Unrecht und lehre dies andere<sup>53</sup>. Er aber beteuert, daß er dies alles weder kenne noch vermöge: Weisheit, „vielleicht die menschliche Weisheit“<sup>54</sup>, sei ihm zuteil geworden: „. . . daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen“<sup>55</sup>. Solche Weisheit aber, welche sich im fragenden Übersteigen alles vermeintlichen Bescheidwissens und Vermögens ereignet, in der Freigabe an das radikale, und in diesem Sinne gründliche Nichtwissen, ward ihm zuteil durch göttliches Geschick<sup>56</sup>. Der Strahl des Guten, Schönen, welcher ihn in den Dingen anrührt, ist der Finger Gottes, der ihm winkt<sup>57</sup>. Dieser Wink wandelt sein Leben zur Frage, die mit keiner eindeutigen Antwort abzuspähen ist. Sein Leben ist Fragen, und so fragt er alle, die etwas zu wissen vorgeben. Sie alle wissen letztlich nichts, sie vermeinen nur, weise zu sein<sup>58</sup>. Deshalb steht jetzt er, der Nicht-Wissende, unter den vielen, die nicht überführt werden wollen. Sie wissen ja angeblich Bescheid über das, was die Jugend verdirbt, was den Staat gefährdet, was gotteslästerlich ist. Er aber, der Nichtwissende, der auf alle diese Fragen nach dem Was keine bestimmte Antwort weiß, der im Weglosen steht, er ist der, dessen Leben gerichtet, gerade, gerecht ist. Weder der Tod noch sonst etwas vermögen ihn aus dieser Richtung zu bringen. Dem verborgen waltenden Maß, welches

50 A. a. O. 304 DE.

51 Charmides 159 C.

52 A. a. O. 160 E.

53 Apologie 19 BC.

54 A. a. O. 20 D.

55 A. a. O. 21 D.

56 A. a. O. 21 A.

57 Vgl. a. a. O. 31 C.

58 A. a. O. 21 B–23 C.

sein Fragen ins Grenzenlose rief, welches die heimliche Mitte der Gesprächspartner bildete, an welcher sich ihre bestimmenden Worte als unzulänglich erwiesen, diesem einzigen Maße steht er: diesem Maße alleine, denn ihm gegenüber ist alles relativ. Selbst der Tod wird durch dieses Maß gemessen<sup>59</sup>.

Fassen wir den bisherigen Gedankengang zusammen: Die radikal gestellte Frage „Was ist?“ führt den Menschen in die Weglosigkeit. Das zurückführende Bestimmen des einen durch das andere – wobei das eine wie das andere sich auf derselben Ebene befinden, in gleicher Weise dem Zugriff des Menschen offenstehen – erweist sich als unmöglich. Dieses in der geläufigen Rede ständig geübte Verfahren und das gängige Verstehen, welches sich in solcher Weise des Redens ausspricht, werden durch die Frage ad absurdum geführt. Es zeigt sich, daß in solchem Vermeinen der Mensch nicht bei sich selbst ist, weil er nicht bei dem ist, was ist. Im Horizont, welchen die radikale Frage nach dem, was ist, aufreißt, erscheint das, was ist: uneingezwängt in abgeteilte Bestimmungen, uneingrenzbar durch Festlegungen und Hinblicke, und doch bestimmt in sich selbst vom Glanz dessen her, was in ihm aufscheint, vom Glanz des Schönen, Guten, Göttlichen, welches als Unergreifbares den Maßstab und den Grund für alles bildet<sup>60</sup>. Die so verstandene Aporie offenbart sich als *der* Ort des Menschen. Hier ist er einig mit sich selbst<sup>61</sup>. Hier ist ihm zugleich die wahre *κοινωνία* mit den anderen Menschen eröffnet<sup>62</sup>.

Ist dieses Nichtwissen der Ort des Menschen, dann ist der Mensch höchst gefährdet. Sein eigenes Wesen als Fragen hat er je neu zu erschwingen. Sein Wesensort ist kein zu besetzender Standpunkt, den er dann ein für allemal inne hätte. Jenes Vorgegebene aber, von dem her sich der Mensch aufmachen muß, um in die Schwebe des wissenden Nichtwissens zu gelangen, ist die mannigfach bedingte *δόξα*, das herrschende Meinen der Vielen. Sie ist der nicht zu vermeidende Ausgangspunkt, an dem der Mensch so gerne festhält. Platon ist unermüdet, diese schattenhafte Existenz der Menschen aufzudecken. Er überführt

59 A. a. O. 28 D–30 B.

60 Im Phaidon greift Platon die Methode der rückführenden Erklärung nochmals von einer anderen Seite her an. Die Art der Argumentation Platons läßt das Phänomen deutlich werden, das Platon bereits in seinen frühen Dialogen vor Augen steht. Sokrates bekennt, daß er ein großes Verlangen nach der Weisheit der Naturkunde verspürt habe, weil diese die Erkenntnis der Ursachen für das Werden und Vergehen versprochen habe. Als Ursache des Werdens habe man ihm jeweils irgend etwas, vielerlei genannt, aber alle diese Auskünfte hätten ihn nur verwirrt. Denn nicht einmal die Entstehung der Zwei habe man ihm erklären können. Die Zwei entstehe ja offensichtlich weder dadurch, daß man ein Ding einem anderen näherücke, noch dadurch, daß man ein Ding spalte. Spalten und Näherücken läßt nicht die Zwei werden. Das „Was“ zeigt sich offenbar frei, unableitbar aus Vorgegebenheiten. Sein Sinn ist das im „Was“ selbst aufscheinende Gutsein. Indem die Vernunft aufweist, daß es so am besten mit ihm bestellt sei, weist sie das wahre „Woher“, die wahre Ursache, und nicht nur Bedingungen und Mitursachen auf, das Gute. (Phaidon 96 A–99 D)

61 Vgl. den dialektischen Zusammenhang zwischen dem Seinigen des Menschen, der sich selbst erkennenden Erkenntnis, dem Wesen der Besonnenheit und dem Guten, welcher sich in dem letzten Gesprächsgang des Charmides ankündigt. (A. a. O. 161 B–176 A)

62 Vgl. Kriton 49 D.

nicht nur den einzelnen, er legt die falsche Verfassung ganzer Lebensbereiche bloß<sup>63</sup>, zeigt ihre bedrängende, verführerische Macht, die im Meinen und Handeln der Menschen Gestalt annimmt. In diesen Zusammenhang gehört seine Kritik der Dichtung. Der Mensch, der aus dem Mythos die Götter, sein eigenes Woher und Wohin versteht, lebt in der Lüge, wenn der Mythos nicht geortet ist im wissenden Nichtwissen, wenn er nicht recht und richtig ist von jener inneren Richtung her, die das Schöne, das Gute allem anweisen<sup>64</sup>.

Wie vollzieht sich nun, ausgehend von der Aporie als dem Ort des Menschen, der Aufstieg zum göttlichen Guten, und wie denkt Platon das Gute selbst? Die entscheidenden Abschnitte aus dem fünften, sechsten und siebten Buch der *Politeia* bieten einen Leitfaden für diese Frage.

Der Mensch in der Aporie weiß auf die Frage „Was ist?“ zwar nicht mehr dies oder jenes einzelne, welches das andere des Erfragten ist, zu antworten, er bleibt aber wesentlich der fragende Mensch. Nur in der Frage weilt er ja an seinem Ort. Sein fragendes Auslangen aber zielt jetzt jeweils auf das Erfragte, wie es frei in sich selbst ist. In solcher Frage geht jenes Hinter-Gründige auf, an welchem das Erfragte teilnimmt und teilnehmend *ist*. Platon erläuterte dieses Geschehen im siebten Buch der *Politeia* anhand der Rechenkunst, Geometrie, Stereometrie, Astronomie<sup>65</sup>.

Der wahrhaft Fragende fragt in der Rechenkunst nicht einfach nach irgendwelchen Ergebnissen. So handelt der zählende Kaufmann oder der Feldherr, der sein Heer ordnet. Der Philosoph fragt nach der Zahl selbst, nach ihrer φύσις<sup>66</sup>. Diese φύσις zeigt sich dem nachforschenden Blick als Einheit, welche Vielheit ist: ἄμα γὰρ ταῦτόν ὡς ἓν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἅπειρα τὸ πλῆθος<sup>67</sup>.

Nur im Vorblick auf diese φύσις – mag dieser Vorblick auch unbedacht sein – kann der Mensch überhaupt mit Zahlen, rechnerischen Aufgaben umgehen. Die einzelnen Zahlen: drei, fünf, achtundzwanzig entfalten sich in dem, was sie sind, aus jenem zugrunde liegenden Was des Wesens von Zahlen her. Die Fünf etwa ist eine Einheit, welche unendlich verschieden zerlegt werden kann. Gerade das Zusammensein beider Momente macht sie zur Zahl. In der Vielfalt und jeweiligen Einheit der verschiedenen Zahlen erscheint das sie ermöglichende, einfache und unveränderliche Wesen der Zahl selbst. Dieses Wesen ist dem Auge unsichtbar. Es wird auf eine reinere, geistigere Weise erschaut<sup>68</sup>.

In ähnlicher Weise fordert Platon eine wahre Astronomie, welche auf die Natur körperlicher Bewegung schaut und daraus die sichtbaren Bewegungen am Firmament versteht<sup>69</sup>. Man fühlt sich durch diese Sätze unmittelbar an Newtons Hauptwerk „*Philosophiae naturalis principia mathematica*“<sup>70</sup> ge-

63 Vgl. etwa die Untersuchung der Rechenkunst im *Gorgias*.

64 Vgl. *Politeia* 376 E–383 C.

65 A. a. O. 524 D–531 C.

66 A. a. O. 525 C.

67 A. a. O. 525 A.

68 Vgl. Platons Unterscheidung von ἐπιστήμη, διάνοια, πίστις, εἰκασία (a. a. O. 533 E–534 A).

69 A. a. O. 529 C–530 C.

70 Erstmals veröffentlicht in London 1687. Im folgenden zitiert nach der Ausgabe von Th. Le Seur und Fr. Jacquier, Genf 1739.

mahnt. Newton stellt an den Anfang die sogenannten „Axiomata sive leges motus“<sup>70a</sup>. Das erste Axion lautet:

„Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare“<sup>71</sup>.

„Jeder Körper beharrt in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung, wenn er nicht und soweit er nicht von eingepprägten Kräften gezwungen wird, jenen Zustand zu ändern.“

Diese Natur körperlicher Bewegung – wie sie hier definiert wird – ist das in den vielen einzelnen Bewegungsabläufen sich zeigende Was, von dem her allein das konkrete Was der einzelnen Bewegung verständlich wird. Das Grundprinzip der mechanischen Physik spricht von der ruhenden, bleibenden Natur, welche die vielfachen Spielformen der Erscheinungen ermöglicht.

Das Begründende, Ermöglichende aber ist das Bedeutendere, Größere. So vollzieht sich nach Platon im Schritt vom erstlich vor Augen Stehenden zur φύσις der Schritt vom weniger Seienden zum mehr Seienden.

Entsprechend der sich hier zeigenden Struktur des Überschlittes ins Begründende aus und in dem sich zeigenden Was hat Platon seine Dialektik als Wissenschaft der Wissenschaften entworfen. Sie sucht nicht mehr mittels der irgendwie anschaulichen, wahrnehmbaren Dinge zu ermitteln, was ist, sondern διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὀρμᾶν<sup>72</sup>, durch den Logos das, was ein jedes ist, zu erwägen. Der Raum und das Medium der Dialektik ist die Sprache im ganzen. Es ist zugleich der Raum der Polis, in welchem die vielfältigen Künste und Wissenschaften ihr Zusammensein besitzen. Was aber in diesem Raume erfragt wird, das ist – über alle ungefragten Voraussetzungen oder Hypothesen hinaus<sup>73</sup> – was ein jedes ist. Das Seiende selbst wird erfragt.

Dieser Weg führt zu den Ideen. Die einzelnen Ideen werden dabei nicht als abstrahierte gedankliche Vorfindlichkeiten gefaßt. Sie sind vielmehr jene umfassenden οὐσίαι, in denen das vielgestaltige Zueinander und Miteinander der Menschen und der Welt sich allererst in seinem jeweiligen Was entbergen kann. Der Gestaltenreigen der Sinnfiguren, welche es in der Welt gibt, ist nichts als das wenngleich oft ins Schattenhafte entstellte Spiel und Widerspiel der Ideen.

Der verschlungene Gang der Politeia zeigt, wie überall – bald mit größeren, bald mit kleineren Buchstaben<sup>74</sup> – diese eine Idee τὸ δίκαιον geschrieben steht: Sie ist das Versammelnde, Einheit Gebende, das sich in gestufter Abbildhaftigkeit manifestiert, angefangen von den einfachsten Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt, wie sie auf der ersten Stufe des Staates walten<sup>75</sup>, bis hin zum Philosophenstaate. Das, was in alledem aufgeht, ist ihre Sinngestalt. Zugleich zeigt sich im Gange der Politeia ein anderes: Eine Idee zeigt sich nicht für sich losgelöst. Sie entbirgt sich selbst in und durch andere Ideen<sup>76</sup>. Ideen sind nur in

70a A. a. O. Bd. I, S. 20.

71 Ebd.

72 Politeia 532 A.

73 A. a. O. 533 C.

74 A. a. O. 368 D–369 A.

75 A. a. O. 371 E–372 C.

76 A. a. O. 427 C–434 C.

und durch einander, gerade weil und obwohl jede sie selbst ist<sup>77</sup>. Jedes „Was“ gehört als Entbergung von Sinn den mannigfachen Gestalten von Sinn in sinnvoller Weise zu.

So sind die Ideen als Ideenkosmos selbst noch einmal Aufgang *einer* Idee. In ihnen scheint auf das Gute als letzter begründender Grund.

Angesichts dieses letzten Grundes, der Idee des Guten, erhebt sich die Frage, ob die Idee als geistige Gestalt, als „Aussehen“, nicht wesentlich bezogen sei auf die sichtende, vernehmende Vernunft und insofern nur in einem einzugrenzenden Sinne letzter Grund genannt werden könne. Die Antwort Platons ist klar: Die Idee des Guten gewährt allererst Erkennen *und* Erkennbares.

„Dieses nun, was dem Erkennbaren die Wahrheit gewährt und dem Erkennenden das Vermögen gibt, von diesem sage, es sei die Idee des Guten. Da sie der Grund der Erkenntnis und der Wahrheit ist, letztere als erkannte verstanden, so wirst du, so schön beide, die Erkenntnis und die Wahrheit sind, wenn du sie anders und schöner als diese denkst, richtig denken<sup>78</sup>.“

Bereits die übrigen Ideen waren nicht einfach als objektive Sinngestalten zu deuten. Als solche würden sie einem je begrenzten Bereich angehören, der durch eine einseitige Hinsicht und das Absehen von allem übrigen charakterisiert wäre, wie etwa der Bereich der *τέχνη*. Ihr Raum war aber der Bereich der Sprache im Ganzen, der Polis, in welchem jeweils die freie Harmonie der vielen Hinsichten waltet. So sind die Ideen Sinngestalten, welche im Zusammenspiel der vernehmenden Vernunft und der Welt aufgehen. In ihnen ist ebenso der Sinn der Vernunft wie des Vernommenen geborgen. Die Idee ist ihr jeweiliger *gemeinsamer* Sinn. So sagt Platon schließlich von der höchsten Idee, daß sie *ἐπιστήμη* und *ἀλήθεια* überhaupt gewähre<sup>79</sup>. Als das Gewährende von Erkennen und Wahrheit ist diese Idee das Seiendste, der göttliche Urquell dessen, was es überhaupt gibt.

Wie wird hier Sein gedacht? Offensichtlich ganz von der schon anfänglich leitenden Frage her: „Was ist?“ Seiendes ist, insofern es als Was aufgeht. Aller Sinn des Seienden, auch der Sinn, der darin beschlossen ist, daß es überhaupt ist, leuchtet auf in seinem Was. Alle Fragen, die nur je gestellt werden können, werden letztlich beantwortet durch das Gute selbst. Was ist, ist und ist, was es ist, weil es gut ist, weil es am Guten selbst teilhat<sup>80</sup>.

Diesen königlich-herrscherlichen<sup>81</sup> Grund, welcher allem die Tauglichkeit zu sein und zu werden schenkt, nennt Platon Idee. Es ist das allem Erkennen der Vernunft, jedem Aufgang von Welt je zuvor wesende Sichtsame, Da-Seiende. Es ist als Idee der immer schon helle, offenbare und unveränderlich bleibende Sinn des Ganzen, an dem der Mensch, wenn er sich ihm nur zukehrt, den Fixpunkt allen richtigen Erkennens hat. Der wissende Aufstieg des Menschen zum höchsten Gut hat deshalb den Charakter der Umkehr und Umlenkung der Seele,

77 Vgl. Karl Heinz Volkman-Schluck, Das Wesen der Idee in Platons Parmenides. Philosophisches Jahrbuch, 69 (1961) S. 38 f.

78 Politeia 508 E.

79 Vgl. ebd.

80 Vgl. a. a. O. 509 D.

81 Vgl. a. a. O. 517 C.

der *παιδεία*<sup>82</sup>. Die *παιδεία* setzt die Wohlbeschaffenheit des Menschen, sein Gutsein voraus<sup>83</sup>.

Das, was in solcher Umkehr in den Blick kommt, ist nicht mehr aussagbar. Es ist als das begründend in jedem Logos Aufleuchtende zugleich jenes, was sich in eigener Hoheit jeglicher Aussage entzieht, da diese stets ein Sagen in und durch anderes ist<sup>84</sup>. Das Gute ist das Gute. Es ist das in reiner Identität Feste, welches allem Spiel der Vielfalt die Zusammengehörigkeit ins Eine verleiht. In diesem Sinne ist das Gute nennbar<sup>85</sup> und *ἄρρητον* zugleich.

Diese so charakterisierte *ἀρχή* nennt Platon das Göttliche<sup>86</sup> oder – in verhüllter, volkstümlicher Redeweise – Gott<sup>87</sup>. Es ist das waltende Maß der Götter<sup>88</sup>. Die Annäherung an es macht den Menschen göttlich<sup>89</sup>. Das geistige Auge des Menschen, der *νοῦς*, ist das göttlichste Organ der Seele<sup>90</sup>. Die Worte *θεῖον*, *θεός* bezeichnen im jeweiligen Kontext nicht einen besonderen Zug der Idee, ein Aufscheinen des *ἀγαθόν* in einem überschwenglichen überhöhten Sinne. Es gibt bei Platon nicht die Frage nach dem göttlichen Gott. Das höchste Prinzip wird in einem Atem *θεῖον*, *ἀθάνατον* und *ἀσι ὄν* genannt<sup>91</sup>.

W. J. Verdenius bemerkt dazu in einer Abhandlung über Platons Gottesbegriff: „Wir haben . . . zu bedenken, daß „Gott“ für die Griechen primär ein prädikativer Begriff war. Der griechische Gott ist nicht göttlich, weil er Gott ist, sondern er ist Gott, weil er etwas Göttliches ist<sup>92</sup>.“

Platon hat die Umkehr zum Guten, den Weg zum Grunde in der *Politeia* als einen Weg des Erkennens gekennzeichnet. Im *Symposion* zeigt er diesen Weg als Weg der Liebe auf, im *Phaidon* als Weg des Todes. Die drei Charakteristiken des Weges bilden eine Einheit<sup>93</sup>.

Die Erkenntnis des Höchsten erwächst aus der Philo-sophie, dem liebenden Begehren, das entzündet wird vom Glanz des Schönen und Guten. Die Philo-sophie und der wahre Eros sind zwei Seiten desselben. Der Weg aber, den beide führen, geleitet zu dem je Seienderen, das dem Wahrnehmen, Meinen und Glau-

82 Vgl. a. a. O. 518 D–519 D.

83 Vgl. a. a. O. 535 A–541 B.

84 Vgl. a. a. O. 509 B. – Vgl. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, S. 27 f.

85 Vgl. *Politeia* 505 A.

86 Vgl. a. a. O. 611 E; *Symposion* 211 E.

87 Vgl. *Politeia* 597 B–E, 613 B. – Vgl. dazu Josef Derbolav, Was Plato „sagte“ und was er „gemeint“ hat, Erörterungen einer hermeneutisch bedeutsamen Differenz, in: *Beispiele, Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Ludwig Landgrebe, Den Haag 1965, S. 167. – Gadamer bemerkt in seiner Abhandlung über die Dialektik und Sophistik im siebten platonischen Brief, daß die „Transzendenz des Guten“ für Platon „gewiß einen religiösen Sinn hatte und jedenfalls den Anschluß an die Volksreligion ermöglichte“. (A. a. O. S. 31)

88 Vgl. a. a. O. 613 AB.

89 Vgl. a. a. O. 540 C.

90 Vgl. a. a. O. 518 E.

91 Vgl. a. a. O. 611 E.

92 W. J. Verdenius, *Platons Gottesbegriff*, in: *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Tome I, *La Notion du Divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Genève 1952, S. 244.

93 Vgl. Friedländer, *Platon*, Bd. I, S. 69.

ben je entzogener ist. Es ist ein Weg der Reinigung und Läuterung, der im Tode des Philosophen – als dem ganz losgelösten Heimgang zum Guten selbst – ins Ziel gelangt.

Angesichts dieses Ergebnisses, welches wesentlich aus den großen Werken der mittleren Schaffensperiode Platons gewonnen ist, erheben sich die weiterführenden Fragen: Wie nämlich Platon die Prinzipien-Lehre – τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα<sup>94</sup> – in seinen esoterischen Unterweisungen und in seinem Spätwerk dargestellt habe, welches der Ort der großen Mythen in Platons Werk sei und wie sich von diesem Kern her seine Lehre vom Göttlichen entfalte.

Auf diese Fragen kann hier nicht näher eingegangen werden. Es soll vielmehr abschließend gefragt werden, ob sich in dem bisher entfalteten Gottesgedanken Platons eine einengende Grenze bemerkbar mache, welche uns ein Indiz dafür sein könnte, daß wir von einem anderen, weiteren Felde herkommend, philosophieren.

Als Leitmotiv des platonischen Philosophierens hatte sich die radikal gestellte Frage nach dem „Was ist“ gezeigt. Diese Frage hatte sich aus der Sicht des begründenden Sinnes als des Seienden entfaltet. Sie ergab sich aus dem vielfältig gebrochenen, spielenden Lichte dieses Sinnes selbst. So hatte die Frage – entzündet von diesem Licht – bis zum Guten, der Idee der Ideen, dem Grunde selbst, geführt. Dieser Grund ist von seinem eigenen Wesen her Sichtbarkeit, Aussehen, Offenbarkeit. Die Frage geschah als Gang zum je offenen Grunde. Als Modell dieser Bewegung hatte Platon selbst in der Politeia die Wissenschaft – wie die Arithmetik, Geometrie, Astronomie – genannt.

Ist diese fragende Bewegung eingengt? Man könnte – ausgehend vom Kantischen Denkansatz – vielleicht einwenden, Platon lasse die notwendige Ergänzung nach dem „Was“, nämlich die Frage nach dem „Daß“ des Seienden aus. Allein dieser Einwand verfängt nicht. Ebenso wenig wie das, was wahrhaft ist – die Idee – für Platon eine rein objektive Sinngestalt ist, welche dem blickenden Menschen in reinlicher Distanz gegenübersteht, ebensowenig schließt sein radikales Fragen nach dem „Was“ die Frage nach dem „Daß“ aus. Sie ist vielmehr in der umfassenderen Frage nach dem, was ist, geortet und einbegriffen. Sie entfaltet sich für Platon aus der Frage nach dem, was ist und findet ihre letzte Antwort im Was.

Die Frage, ob etwas sei, taucht im Bereich des Werdens und Vergehens auf. Sie richtet sich zunächst auf einzelnes und kann so nur im Blick auf einzelnes einzeln beantwortet werden. Als Einzelfrage stützt sie sich auf die niederen Erkenntnisarten, welche Platon insgesamt der δόξα zuzählt.

Wird die Frage im Hinblick auf den ganzen Bereich des Werdens und Vergehens bedacht, d. h. im Hinblick auf den Seinscharakter des Werdenden, dann zeigt sich, daß die Frage, ob etwas sei, gerade von der Differenz des Vergänglichen und der Ideen her ernötigt ist. Denn die Frage, warum und aus welchem Grunde überhaupt Vergängliches *ist*, findet ihre Antwort nur in den Ideen, letztlich in der Idee des Guten selbst: weil es so gut ist, weil das Gute ihm Teil-

94 Epistula VII, 344 D.

habe gewährt. Das „Daß“ alles Werdens ist entschieden im „Was“ des Seiendsten, in der Idee des Guten. Alles, was wie immer auch sein mag, hat seinen rechtfertigenden und so gewährend-hervorbringenden Grund im Guten selbst. Alles Fragen nach dem „Daß“ entspringt und mündet so in der Frage nach dem Guten. Damit aber scheint jedes kritische Bedenken zerstreut, die Philosophie Platons möchte von einer gewissen Enge gekennzeichnet sein. Wie soll denn das Denken ausgreifender und umfassender fragen als nach dem „Was“ und „Daß“ dessen, was ist? Ist das Denken, indem es so fragt, nicht ganz bei sich und bei dem, was ist? Allerdings. Aber hier macht sich nun eine eigentümliche Fraglichkeit geltend: Ist es selbstverständlich, daß das Denken in der Frage nach dem „Was“ und „Daß“ dessen, was ist, bei sich und dem Seienden ist? Das Denken findet sich so. Es bewegt sich je schon in diesem so dimensionierten Raum. Es ist sich licht in der Frage nach dem „Was“ und „Daß“ des Seienden. Das Seiende ist ihm in seinem „Was“ und „Daß“ hell. Dies alles ist so. Allein, ist es als das Selbstverständliche nicht gerade das schlechthin Staunenswerte, Unselbstverständliche? Sind das Denken und das Seiende, gerade so, wie sie sind, in ihrer eigentümlich verschlungenen Dimensionalität von „Was“ und „Daß“, nicht das sich Zugewiesene, Zugeeignete und nur so Übereignete?

Ist das, was ist, das in aller Selbstverständlichkeit Unselbstverständliche, dann erscheint auf einmal die Idee des Guten als des begründenden Grundes von ἐπιστήμη und ἀλήθεια in einem eigenartigen Zwielficht. Diese Idee ist selbst von der Struktur jenes Selbstverständlichen. Sie ist jenes höchste Was, welches sein Daß in sich beschließt, und so das Selbstverständlichste des Selbstverständlichen. Wird diese Idee als tragender Grund und erhellendes Licht alles Selbstverständlichen angesetzt, dann hat sich hier offenbar ein eigentümlicher Vorschein des Selbstverständlichen über die Helle, in der das Selbstverständliche aufgeht, ereignet. Denn die Helle des Selbstverständlichen ist jene, in der das Selbstverständliche gerade in seiner staunenswerten Unselbstverständlichkeit als es selbst – und so als Selbstverständnis – aufgeht. Indem es so aufgeht, kommt es selbst als das Selbstverständliche zum Vorschein, und von solchem Vorschein her scheint die Helle selbst im Anschein des Selbstverständlichen. Wird solcher Anschein der Helle als bloßer Schein entdeckt, dann mag das Denken gleichwohl alles, was ist und daß es ist, nur vom Guten her verstehen. Jenes Gute aber ist dann nicht mehr *das* Selbstverständliche, an dem alles Selbstverständliche seinen Fixpunkt und damit seine Sicherung hat. Es ist nicht mehr das Offene, je schon zu Tage Liegende, dem der Mensch sich nur zuzukehren braucht. Das Gute erscheint dann als der unselbstverständliche Sinn, durch welchen alles Selbstverständliche und so in sich und für sich Sinnhafte mit Sinn begabt ist. Das Gute ist die Gabe des in der Zuweisung waltenden, alles gebenden Gebens.