

Der Zusammenhang von Technik und Gerechtigkeit und seine metaphysische Grundlegung in Platons Politeia

Von Reinhart MAURER (Berlin)

I. Problemstellung

Die philologische Forschung nimmt mehrheitlich an, daß das erste Buch der Platonischen Politeia früher als die anderen Teile entstanden ist¹. Es gehört dann in die Reihe der „aporetischen Definitionsdialoge“² Platons und könnte nach dem hauptsächlichsten Gesprächspartner des Sokrates in diesem Dialog den Titel „Thrasymachos“ tragen. Aber wie dem auch sei, ganz sicher hat der erste Teil des unter dem Titel „Politeia“ oder „Über das Gerechte“ überlieferten Platonischen Dialogs eine gewisse Eigenständigkeit des Argumentationsganges, so daß es sinnvoll ist, ihn zum Ausgangspunkt einer Überlegung zu machen, die freilich im weiteren Verlauf den im Mittelteil der Politeia aufgedeckten metaphysischen Hintergrund einbezieht.

So wird es möglich, die heutzutage in bezug auf alte Philosophie und Welt-einstellung geläufige Rede von der „mimetischen Angleichung der Seele an scheinbar angeschaute Proportionen des Weltalls“³ der Oberflächlichkeit zu überführen. Die vormoderne abendländische Weltanschauung soll generell von dieser Vorstellung ontologisch begründeter Normen bestimmt gewesen sein, während die moderne, davon emanzipiert, sich ihre offene Zukunft nicht mehr durch vorgegebene Zwecke verstopfen⁴ lassen will.

Zumindest Platon jedoch, einer der Väter der alten Philosophie und Weltanschauung, faßt das Problem praktischer Normen als Verhältnis des Subjekts zu einem zugleich seinsmächtigen wie subjektive Möglichkeiten eröffnenden Seins-Grund komplizierter und überhaupt anders als das Klischee „mimetische Angleichung“ nahelegt. Angemessen interpretiert, erweist er sich als ein Theoretiker, der auch zur modernen Frage nach Begründung praktischer Normen angesichts einer wertfreien Wissenschaft und Technik Entscheidendes zu sagen hat. Es ist, als wenn er geahnt hätte, zu welchen Aporien eine wertneutrale, bloß subjektiv oder intersubjektiv gesetzten Zwecken dienstbare Technik des Machens führt, nämlich vor allem zu der Gefahr der Verselbständigung dieser

¹ Vgl. P. Friedländer, Platon, Bd. II (1964) 45 f., 286 f. Anm. 1 und Bd. III (1960) 55 f. – *Abkürzungen*: Für das erste Buch der Politeia kann im folgenden stehen: P 1, für die weiteren: P 2. Politeia allgemein wird abgekürzt: P.

² Ebd. Bd. II 45; Bd. III 55.

³ J. Habermas, Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘ (1968) 150; vgl. 110. Er sei hier stellvertretend zitiert. Neben Habermas arbeitet vor allem E. Topitsch in seinen Veröffentlichungen häufig mit diesem Topos.

⁴ Formulierungen nach N. Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität (1968) 10.

Technik⁵ sowie damit in Wechselwirkung zur Auflösung menschlicher Subjektivität, die dem steuern könnte. Der durch technische Verfügung über gegenständliche Prozesse bis zur Selbstauflösung überdehnten Subjektivität, die sich als eine Möglichkeit schon damals im Zeitalter der Sophistik abzeichnete, rückt Platon nun nicht einfach ein angeblich objektives Maß vor Augen, verweist sie nicht auf eine Naturordnung außerhalb des Bereichs menschlicher Praxis, d. h. ohne subjektives Setzen und den daraus erwachsenden Problemen⁶, sondern die Frage nach praktischen Normen, zumal der Gerechtigkeit, führt – zumindest im Dialog *Politeia* – zur Reflexion auf die Möglichkeit eben subjektiver Setzung. Als ermöglichte, nicht nur sich selbst ermöglichende, findet sie kraft der mit ihr verbundenen Vernunft, die zugleich setzend und vernehmend sein kann, an dem ermöglichenden Grunde ihre Freiheit und ihr Maß.

II. *Politeia*, Buch 1

Nun zu dem Text P₁, genauer zur Herausarbeitung seiner Argumentationsstruktur:

Nachdem im Haus des alten, reichen Geschäftsmannes Kephalos zuerst über das Alter, dann über den Reichtum mehr im Konversationsstil gesprochen worden ist, hakt Sokrates ein bei Kephalos' Bemerkung, daß der Rückblick auf ein gerechtes Leben ein glückliches Alter ermögliche und dazu ebenfalls der Reichtum beitragen könne, einmal direkt durch vielerlei Nutzen, den er mit sich bringe, dann aber auch indirekt, indem er – zumindest den Wohlgesinnten – in eine Lage versetze, in der er nicht nötig hat, einen anderen zu übervorteilen, zu hintergehen oder ihm Geld schuldig zu bleiben. Von hier an ist es mit der Konversation vorbei und es beginnt ein dialektisch-methodischer Untersuchungsgang mit Sokrates' Frage: „Aber eben dieses, die Gerechtigkeit, sollen wir sagen . . . sie sei die-Wahrheit-Sagen und Wiedergeben, was einer von einem empfangen hat?“ (331 C). Nun folgt eine Definitionskette, die – abstrakt beschrieben – entsteht durch die Anwendung einer bestimmten Methode auf die Ausgangsdefinition und ähnliche Alltagsbestimmungen von Gerechtigkeit. Genauer betrachtet handelt es sich freilich nicht um eine von außen herangetragene Methode, sondern um die reflektierte und geordnete Weiterführung derjenigen Gesprächsdialektik, die ohnehin stattfindet, wenn Menschen miteinander über Dinge von grundsätzlicher Bedeutung reden.

Nach ihren drei Stufen kann man die Methode die hypoleptisch-hermeneutisch-dialektische nennen. Dabei bedeutet *Hypolepsis*⁷ das Aufnehmen einer

⁵ Vgl. J. Wild, *Plato's Theory of TEXNH*, in: *Philosophy und Phenomenolog. Research* 1 (1940/41) 255–293 (= Kap. II des Buches von J. W., *Plato's Theory of Man* [New York 1964]).

⁶ In dieser wichtigen Hinsicht unterscheidet sich also eine mit Platons Hilfe ansetzende Kritik absolut gesetzter Subjektivität von dem sonst teilweise ähnlichen Ansatz K. Löwiths in: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960).

⁷ Vgl. J. Ritter, *Metaphysik und Politik – Studien zu Aristoteles und Hegel* (1969) 64 ff.

Meinung, zum Beispiel einer mehr privaten oder mehr verbreiteten Ansicht über das, was Gerechtigkeit ist. Hermeneutik bezeichnet die Bemühung um das Verstehen dieser Meinung, zum Beispiel durch das Anführen von Beispielen, durch Abgrenzung, durch Verallgemeinerung, durch Umreißen von Konsequenzen. Und Dialektik, dieses ominöse Wort bezeichnet hier ganz schlicht den Versuch, die interpretierte und präzisierte Meinung nach Möglichkeit zu erschüttern und zu widerlegen.

Die Widerlegung geschieht durch Aufweis externer oder immanenter Widersprüche, also einmal, indem andere, kontroverse Meinungen über denselben Gegenstand hinzugezogen werden, und zweitens, indem gezeigt wird, daß eine Meinung in sich selbst widersprüchlich ist. Der sicherste Weg der Widerlegung ist der zweite. Der erste hat seine Tücken, da streng genommen Meinungen, Thesen, Definitionen unmittelbar nur im Widerspruch zu ihresgleichen, nicht etwa im Widerspruch zu Tatsachen stehen können. Dann aber ist die Frage, auf Grund welcher Kriterien eine Meinung einer kontroversen anderen vorgezogen werden soll, offen. Doch stellt sich das Problem bei praktisch-normativen Fragen dann nicht in dieser Schärfe, wenn man annimmt, es gebe ein gemeinsames Vorverständnis, zum Beispiel vom Gerechten, das durch dialektische Prüfung der Meinungen zu einem expliziten Verständnis nur geläutert wird. Ohnehin wird ja das dialektische Scheidewasser in der Hoffnung angewandt, daß bei dem Zersetzungsprozeß etwas übrig bleibt (vgl. P 539 B–D). Und welchen praktischen Sinn könnte andererseits eine von welchen Voraussetzungen immer exakt deduzierte⁸ Definition von Gerechtigkeit haben, die allen bis dahin vorhandenen und gelebten Auffassungen fremd wäre? Lebenspraktischer Orientierung jedoch sollen des Sokrates Erörterungen dienen, wie er selbst in P₁ zweimal betont⁹.

Die skizzierte Methode also wird auf die anfängliche, aus Kephalos' Rede aufgenommene Definition von Gerechtigkeit angewandt. So entsteht, und zwar durch Verallgemeinerung, aus der auf den Geschäftsbereich und ähnliche sachliche Beziehungen beschränkten Definition, Gerechtigkeit sei Wiedergeben, was man von jemandem empfangen hat, die zweite, durch die Autorität des Simonides gesicherte Definition, Gerechtigkeit sei, jedem das Geschuldete (ὀφειλόμενα) zu geben (331 E). Das „Geschuldete“ kann auch hier noch beschränkt sein auf Beziehungen wie leihen, tauschen, kaufen. Sokrates schlägt jedoch vor, es zu verstehen im Sinne des Gebührenden, Passenden, Zukommenden (προσῆκον). Gerechtigkeit wäre dann, jedem zukommen zu lassen, was ihm zusteht (332 C).

⁸ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch I, 1094 b 19 f. in bezug auf Themen der praktischen Philosophie: „Da wir nun über solche Dinge und unter solchen Voraussetzungen reden, müssen wir damit zufrieden sein, in groben Umrissen das Richtige anzudeuten . . . Denn es kennzeichnet den Gebildeten, in den einzelnen Gebieten soviel Präzision zu verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt“ (trad. Gigon).

⁹ P 344 E und 352 D: „Denn es ist nicht von etwas Beliebigem die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll.“

Sokrates gelangt damit sehr schnell zu der Bestimmung der Gerechtigkeit, die, prinzipiell dieselbe¹⁰, viel später im 4. Buch der *Politeia* als Ergebnis der Diskussion festgehalten und von da an nicht mehr in Frage gestellt wird, nämlich Gerechtigkeit sei das Haben und Tun des Zugehörigen und des Seinen (ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ προὔξις [433 E]), d. h. das Tun dessen, wozu man angelegt ist, und das Haben dessen, was man dazu braucht. Was hier in bezug auf das primär aktive Subjekt gesagt wird, ist in jener früheren Stelle nur – das ist der Unterschied – in bezug auf den jeweils anderen ausgedrückt (jedem das Seine zukommen lassen). In beiden Bezügen ist aber gleich fraglich, *was* denn nun konkret inhaltlich das Zukommende oder Seinige sei: das was jedem an sozialem Rang und wirtschaftlichen Gütern zusteht und welches die Aktivität ist, zu der er im Rahmen der politischen oder sonstigen Gemeinschaft relativ am geeignetsten ist. Damit im Zusammenhang ist fraglich, *wie* sich das Zukommende bestimmen lasse und *wer* (politisch) darüber bestimme. Die Entscheidung über das Was kann zweifellos nicht abstrakt allgemein gefällt werden. „Allgemein“ wäre sonst gleichbedeutend mit „pauschal“, „oberflächlich“. Konkrete Situationen erfordern je spezifische Lösungen. Platon stellt empirische Bedingtheit keineswegs in Abrede. Sie ist zu berücksichtigen, aber wenn überhaupt vernünftige Orientierung in empirischer Mannigfaltigkeit möglich sein soll, muß im Falle einer Sollentscheidung, zum Beispiel über das, was einem zusteht, noch ein anderes Moment hinzukommen als die Information über empirische Gegebenheiten und technische Machbarkeit. Da dieses andere, normative Moment aber schließlich empirisch faßbare Wirkungen haben soll, geht die Frage nach dem Was des Zustehenden über in die Frage, wie es sich bestimmen und verwirklichen lasse. Die konkrete *Verwirklichung* erfordert praktische Klugheit, eine theoretisch kaum zu vermittelnde Form der Vernunft. Aber die *Bestimmung* des Was, des zu Verwirklichenden geschieht in der zunächst theoretischen Beziehung empirischer Mannigfaltigkeit auf Orientierungspunkte. Diese fallen nicht zusammen mit empirischen Gesichtspunkten, sondern deren Mannigfaltigkeit ist gerade der Anlaß für die Suche nach Normen, nach dem „Guten“, von dem Platon sagt, daß *jede Seele* es anstrebe und um seinetwillen alles tut, ahnend es gebe so etwas (505 E). Frage ist nur, ob jede Seele zu der Suche *in gleichem Maße* geeignet ist, oder ob es da Abstufungen und die Möglichkeit der Ausbildung besonderer Fähigkeiten wie in anderen Bereichen gibt. Nur wenn man hier Gleichheit annimmt, wäre es das Beste, die Normensuche und -entscheidung gleichmäßig allen, d. h. dem freien Spiel der Kräfte zu überlassen. Aber wie dem auch sei, die drei angeführten Fragen *was? wie? wer?* umschreiben das Grundproblem der *Politeia*, sowie der Platonischen praktischen Philosophie, sowie in Anknüpfung oder Abkehr von ihr aller normpraktischen ethisch-politischen Fragestellung seitdem.

Im ersten Buch der *Politeia* versucht Sokrates, die Aufmerksamkeit seiner Gesprächspartner sogleich auf die Suche nach einem Bestimmungs- und Ver-

¹⁰ So auch K. Vretska, *Platonica* III, Wien. Stud. 71 (1958) 43.

wirklichungsverfahren für das „Zukommende“ zu lenken. Insofern Gerechtigkeit ein Tun ($\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$) ist, wäre sie ein Tun gemäß dem gesuchten geregelten Verfahren ($\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$). Deshalb kann Sokrates sie auch selbst eine Techne nennen und sucht nach ihr in Analogie zu geläufigen „Techniken“, nämlich der Heilkunst und der Kochkunst. Dabei fällt auf, daß die Kochkunst nur indirekt in bezug auf den Menschen definiert wird, der die Speisen ißt, direkt jedoch in bezug auf die Speisen. Sie ist diejenige Kunst, die den Speisen das spezifisch ihnen zukommende vermittelt, nämlich die Schmackhaftigkeit (332 C). Natürlich soll die Speise dann dem Menschen, der sie ißt, gut schmecken. Aber sie schmeckt gut auf Grund gewisser durch die Techne realisierter Möglichkeiten, die in den Speisen selbst stecken. Auf ihre Entbindung primär richtet sich die Kochkunst¹¹.

Man muß demnach die von Sokrates im ersten Buch der Politeia gegebene Definition der Gerechtigkeit: jedem das Gebührende zukommen zu lassen, noch allgemeiner verstehen, als bisher unter Aufweis ihrer prinzipiellen Identität mit der Gerechtigkeitsdefinition des vierten Buches vorgeführt. Jedem des Gebührende heißt: nicht bloß jedem Menschen, sondern auch dem nichtmenschlichen Seienden, zum Beispiel den Tieren, wie Sokrates später im Buch I bezüglich der Hirtenkunst (345 C f.) und der Reitkunst (342 C) darlegt. Gesucht wird eine Techne, die dieser universalen Gerechtigkeit zur Aktivität verhilft, beziehungsweise die Gerechtigkeit wäre diejenige Techne, die allen und jedem das Gebührende vermittelt. Als Sokrates jedoch nach ihr fragt mit den Worten: „die wem nun was vermittelnde Kunst soll Gerechtigkeit heißen?“ – wohl in der Absicht, die prinzipiell bereits gegebene Antwort noch einmal herauszustellen oder zu konkretisieren –, bekommt er von seinem Gesprächspartner Polemarchos die Antwort: „die den Freunden Nutzen, den Feinden Schaden vermittelnde“ (332 D).

Das ist ein mögliches Verständnis oder Mißverständnis der Formel: jedem das Seine. Dem Freund gebührt eben Nutzen, dem Feind Schaden. Im Unterschied zu der universalen Gerechtigkeit, auf die offenbar Sokrates mit seiner Definition hinaus wollte, beschränkt Polemarchos Gerechtigkeit auf den menschlichen Bereich. Aber nicht daran nimmt Sokrates Anstoß, sondern an der Negation des menschlich Universalen durch die Einführung der Freund-Feind-

¹¹ Im Gorgias (462 D ff.; 500 E ff.) wird die Kochkunst als Beispiel einer Pseudokunst herangezogen, die wie die Rhetorik nicht auf das Beste, sondern bloß auf das Angenehme aus ist, und auch im Rahmen dieser Zielsetzung eigentlich keine Techne ist, sondern eine bloße Erfahrungheit ($\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\iota\tau\acute{\iota}\alpha$), „weil sie keine Einsicht hat von dem, was sie anwendet, was es wohl seiner Natur nach ist, und also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weiß“ (ebd. 465 A). Doch ergibt sich damit kein Widerspruch zur paradigmatischen Verwendung der Kochkunst im ersten Buch der Politeia, denn die Polemik im Gorgias richtet sich gegen die Kochkunst, wie sie damals in Athen (und wohl bis heute vorwiegend) betrieben wurde, während sehr wohl eine wissenschaftlich fundierte und sowohl die Schmackhaftigkeit wie die Gesundheit berücksichtigende Kochkunst denkbar ist. Das hätte Platon wohl kaum bestritten.

Auch in Beziehung auf die Bedeutung, die er der Kochkunst einräumt, und auf die Kritik, die er gegen ihre faktische Übung vorbringt, ist Nietzsche Platoniker (vgl. Jenseits von Gut und Böse, Nr. 234).

Differenz. Er kann Polemarchos eines Widerspruchs zwischen diesem subjektiv-perspektivischen Verständnis von Gerechtigkeit und einem anderen Gerechtigkeitsverständnis überführen, die er beide unreflektiert für vereinbar hielt. Wie sich zeigt, meint Polemarchos nämlich eigentlich, den Guten gebühre Nutzen, den Bösen Schaden (334 C ff.), und Sokrates kann ihn überzeugen, daß seinem eigenen Verständnis nach die Einschätzung Freund – Feind mit der Einschätzung gut – böse nicht identisch ist. Erstere ist subjektiver als die zweite, die mit einem als transsubjektiv intendierten Maßstab mißt, auch wenn sie den Maßstab faktisch in subjektiver Perspektive benutzt.

Jedem das Seine bedeutet demnach: dem Guten Nutzen, dem Bösen Schaden. Doch auch diese Umformung des von Polemarchos vertretenen Gerechtigkeitsbegriffs bestreitet Sokrates mit dem Argument, durch zugefügten Schaden werde der Böse noch böser, also auch ungerechter, und das könne nicht im Sinne der Gerechtigkeit liegen (335 B ff.). Voraussetzung bei seiner Definition von Gerechtigkeit ist offenbar, daß keinem (weder Mensch, noch Lebewesen, noch Ding) Schaden zukomme: ein gesamtontologischer Optimismus. Er zeigt sich auch darin, daß im weiteren Verlauf des Dialogs statt neutral vom Zukommenden (*προσῆκον*) aus der Perspektive des jeweils Betroffenen positiv wertend vom Zuträglichen, Förderlichen (*συμφέρον*) die Rede ist.

Bekämpft Sokrates in der Auseinandersetzung mit Polemarchos ein, wie er dartut, falsches Verständnis seiner Definition von Gerechtigkeit, so muß er sich im folgenden mit einem – zumindest seinem Selbstverständnis nach – fundamental entgegengesetzten Gerechtigkeitsbegriff auseinandersetzen. Wenn nach Thrasymachos, der von da an sein Widerpart ist, Gerechtigkeit nichts mit dem Pflichtmäßigen, Nützlichen, Zweckmäßigen, Vorteilhaften, Zuträglichen zu tun haben soll (336 C), so greift er damit ziemlich direkt Sokrates' Versuch an, Gerechtigkeit als ein transsubjektiv oder wenigstens intersubjektiv Allgemeines zu begreifen. Bezog sich die Gerechtigkeitsdefinition des Polemarchos immerhin noch auf die Intersubjektivität der jeweiligen Gruppe von „Freunden“, und sollte sie ihre Einstellung des sich-gegenseitig-Nützens auf Kosten anderer, die „Feinde“ heißen, bezeichnen, so ist nach Thrasymachos Gerechtigkeit, aus einer spezifisch partikulär-subjektiven Perspektive gesehen, „das dem Stärkeren Zuträgliche“ (338 C). Der Gerechtigkeitsbegriff wird so in seiner Zuordnung zu subjektiver Willkür eindeutig und ist außerdem – was ihn auch heutigen Maßstäben genügen läßt¹² – operational praktisch. Denn der – jeweils – Stärkere ist eben derjenige, der seine offen oder ideologisch verschleiert durch subjektive Interessen bestimmten Vorstellungen von Gerechtigkeit auch durchsetzen kann. Dieser Gerechtigkeitsbegriff ist damit nicht bloß theoretisch oder vielmehr überhaupt nicht theoretisch, da argumentativ nicht weiter explizierbar, sondern hat sein Rezept praktischer Anwendung als konstitutives Moment in sich. Er genügt also nicht bloß westlich-operationalen,

¹² Dazu R. Dahrendorf, Lob des Thrasymachos. Zur Neuorientierung von politischer Theorie und politischer Analyse, in: R. D., Pfade aus Utopia (1967) 294–313, und O. Schwemmer, Philosophie der Praxis (1971), insbes. 215.

sondern auch marxistischen Kriterien der Einheit von Theorie und Praxis. Und er ist auch nicht so partikulär-individualistisch, wie Thrasymachos ihn zunächst einführt. Gar bald erweitert er auf Sokrates' Verständnisfragen hin seinen „Stärkeren“ zu der Gruppe der Herrschenden, so daß Gerechtigkeit dann wäre: „das der bestehenden Regierung Zuträgliche“ (339 A). Die politisch Herrschenden setzen in ihrem Interesse die Maßstäbe und haben die Macht, sie zum Gesetz zu erheben und durchzusetzen.

Thrasymachos vertritt also konsequenter als Polemarchos eine Theorie der Setzung der Gerechtigkeit aus Gruppen-Intersubjektivität. In Polemarchos' „bürgerlicher“, pluralistischer Perspektive sind die Bezugsgruppen etwas vage Freunde und Feinde. Dagegen definiert Thrasymachos Gerechtigkeit pseudoaristokratisch aus oligarchischer Intersubjektivität. Beides sind (im nichtethischen Sinn von „politisch“) politische Gerechtigkeitsbegriffe. Später, im zweiten Buch der *Politeia*, zeigt sich, daß daraus leicht ein weiteres Politicum, nämlich eine demokratische Setzungstheorie werden kann. Wenn nämlich die vielen Schwachen (sozusagen die Proletarier eines Landes oder aller Länder), die unter der partikularen Gerechtigkeit der wenigen Starken leiden, sich zusammenschließen, so sind sie durch ihre Überzahl die Starken und bestimmen nun ihrerseits durch Gesetz, was gerecht und ungerecht ist (359 A)¹³.

Ob sich eine noch allgemeinere Subjektivität als die genau genommen immer noch partikulare einer demokratischen Mehrheit denken und vor allem realisieren läßt, ist fraglich. Doch auch für ein Intersubjekt, das behauptet, die gattungsgeschichtlich bewährten Interessen der Menschen aller Zeiten und Länder zu vertreten¹⁴, und aus diesem scheinbar universalen Interesse heraus be-

¹³ P 359 A; vgl. Gorgias 488 D ff. – Nach Nietzsche ist genau das in welthistorischem Maßstab gesehen; Ein „Sklavenaufstand in der Moral“ (vgl. „Zur Genealogie der Moral“) ist mit Hilfe der mediatisierten jüdisch-christlichen Religion erfolgreich gewesen und hat zur Vorherrschaft demokratischer und sozialistischer Ideologien und Gesellschaftsstrukturen geführt. Dem ersten Anschein nach plädiert Nietzsche dagegen im Stil des Thrasymachos für eine oligarchisch-individualistische Setzung praktischer Normen. Doch gibt es in seiner Philosophie trotz ihres offiziellen Anti-Platonismus sehr interessante Umschläge in platonisch-aristokratisches Suchen nach transsubjektiven Rangordnungen, die sich ergeben aus – Platonisch gesprochen – naturhaft angelegten Erga der spezifischen Machtwillen. Dabei kann sich der „Wille zur Macht“, der bei Nietzsche im Sinne Platonischer Vernunft einige dezidiert unvernünftige Züge zeigt, auch als Selbstbeherrschung betätigen, also eine Funktion der Platonischen Vernunft übernehmen. Die unvernünftigen Züge erinnern an Kallikles' Position im Gorgias. Dazu sehr aufschlußreich E. R. Dodds in seiner Ausgabe: Plato, Gorgias (Oxford 1959) 387 ff. („Socrates, Callicles, and Nietzsche“).

¹⁴ Genau genommen behaupten natürlich nur bestimmte Subjekte, dieses universale Intersubjekt zu vertreten. Marxismus und Neomarxismus von Marx bis Habermas liefern dazu die rechtfertigende Ideologie. Auf sie bezogen hat M. Theunissen kritisch bemerkt: „Man wird diese Überschätzung [des Wahrheitswertes der Intersubjektivität, R. M.] mit dem Hinweis auf die Binsenwahrheit korrigieren müssen, daß die Intersubjektivität, auch wenn sie sich zur Menschengattung vervollständigt, nur erweiterte Subjektivität ist“ (M. T., Gesellschaft und Geschichte – Zur Kritik der kritischen Theorie [1969] 31). Habermas wiederum ist dieser Kritik in seinem „Nachwort (1973)“ zu „Erkenntnis und Interesse“ (1973) nicht mehr marxistisch mit einer ökonomischen Theorie des gattungsgeschichtlichen Intersubjekts entgegengetreten, sondern mit dem Hinweis auf seine andernorts entwickelte Theorie von zu-

anspricht, zu bestimmen, was Gerechtigkeit ist, gilt Sokrates' Einwand, den er in der Politeia dem Thrasymachos macht. Der Einwand ist dagegen gerichtet, Gerechtigkeit überhaupt aus subjektivem oder intersubjektivem Interesse zu definieren. Sie ergibt sich vielmehr nach Sokrates allein in der Intersubjektivität der Vernunft, die genau gesprochen jedoch eine Transsubjektivität ist, indem sie das Subjekt auf etwas bezieht, was nicht durch es zu setzen ist: ein insofern nicht-Subjektives, zumindest ein nicht partikular-Subjektives.

Wie im folgenden gezeigt werden soll, argumentiert Sokrates mit dreierlei Arten solcher Transsubjektivität, von denen freilich die erste nur über das individuell-Subjektive zur Intersubjektivität hinausgeht. Die drei Arten ergeben sich aus der Berücksichtigung dreier Bereiche:

1. des nicht-Ich, der anderen, potentiell aller anderen (politische oder gesellschaftliche Intersubjektivität, 341 C – 341 E; 349 B – 352 C);
2. des nicht-Menschlichen: Tiere, Pflanzen, Dinge (kosmische Transsubjektivität, 341 C – 342 E; 352 E – 353 C);
3. des nicht-Subjektiven am Subjekt selbst, das ist: die Aufgabe, die es erfüllen muß, wenn es seine nicht von ihm selbst gesetzten Möglichkeiten aktualisieren will und so erst wird, was es sein kann, nämlich Subjekt – „Seele“ ($\psi\upsilon\chi\eta$), wie Platon sagt (subjektive Transsubjektivität)¹⁵.

gleich theoretischer und lebenspraktischer (ethischer) Wahrheit „im Sinne der kontrafaktisch immer schon unterstellten Möglichkeit universaler Verständigung“ (ebd. 416). Es würde hier zu weit führen, den Formalismus, aber auch verborgenen Intersubjektivismus und Instrumentalismus dieser linguistischen Naturtheorie praktischer Wahrheit (jene kontrafaktische Unterstellung nennt Habermas ein „Faktum der Natur“) nachzuweisen. Generell wird wohl die Sprache überstrapaziert und in eine Zirkelstruktur der Fundierung verwickelt, wenn sie vor aller inhaltlichen Bestimmung, rein als formales Instrument der Verständigung, einerseits das Intersubjekt konstituieren und normieren soll, *innerhalb dessen* andererseits als Beziehung zwischen sprechenden Subjekten Verständigung sich abspielt.

¹⁵ Wenn man liest, wie in meisterhafter Auslegung neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie D. Henrich im Anschluß an Fichte und Hegel „Subjekt“ bestimmt, nämlich als „tätiges Zusichkommen . . .“, das nichts voraussetzt als dieses zu sich und für sich“ (D. H., Hegel im Kontext [1971] 37), wird die Alternative deutlich, die aus Platons Philosophie zu entwickeln ist. Sie wird interessant in einer Situation, wo das Subjekt als selbstbezogener, suisuffizienter Prozeß (ebd. insbes. 36 ff., 95 ff., 154 ff.) sich in den umfassenden Prozeß expandierender gesellschaftlicher Naturbeherrschung auflöst, wo – anders formuliert – das bürgerliche Individuum im vergesellschafteten Kollektiv untergeht, sofern es nicht einen anderen Exitus vorzieht. Ob Hegel in diesem Zusammenhang richtig interpretiert ist und ob er nicht weniger fichtisch und statt dessen platonischer, aristotelischer, ontologischer denkt, als Henrich es darstellt, ist eine Frage, die nichts an dem gegenwartsanalytischen Wert der scheinbar jeweils systemimmanenten Analysen Henrichs ändert.

Nur eine die Geschichtsphilosophie und die Logik und diese wiederum in ihrem Übergang zur Philosophie der Natur und des Geistes umfassende Hegelinterpretation könnte entscheiden, ob das „zu sich“ nicht doch oder auch als ein Prozeß zu verstehen ist, der durch seinen Anfang und sein Ende bestimmt ist: einen ansichseienden Anfang, der am Ende seines Entfaltungsprozesses zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Wie könnte auch – einmal abgesehen von Hegel – etwas *zu sich* kommen, das nirgends ankommt als beim Prozeß des zu-sich-Kommens, diesem unendlichen Prozeß? Ist Substantialität am Subjekt, wie Henrich schreibt, „nur ein Moment seiner eigentlichen Struktur, bedingungsfrei sich produzierende Selbstbezie-

Im Gegenzug, aber auch in Anknüpfung an Thrasymachos' These über Gerechtigkeit (sie sei das dem Stärkeren bzw. der jeweiligen Regierung Zuträgliche) entfaltet Sokrates schrittweise seinen transsubjektiven Gerechtigkeitsbegriff, wobei er zurückgreift auf den anfangs entwickelten Zusammenhang von Gerechtigkeit und *Techne*. Solcher Rückgriff wird möglich, weil Thrasymachos, obwohl er doch erklärt hatte, seiner Auffassung nach habe Gerechtigkeit nichts mit Begriffen wie dem „Zuträglichen“ zu tun, sie doch als das dem Stärkeren Zuträglichen bestimmt. Sokrates macht sogleich auf diesen Widerspruch zwischen Programm und Ausführung aufmerksam (339 A) und macht geltend, daß auch die Herrschenden sich irren können in bezug auf das ihnen Zuträgliche (339 C ff.). Die daraus folgende Definition, Gerechtigkeit sei das dem Stärkeren zuträglich nur Scheinende (340 C), will Thrasymachos jedoch nicht anerkennen und wehrt sich dagegen mit der Behauptung, daß „kein Meister oder Weiser oder Herrscher irrt, dann, wenn er Herrscher ist“ (340 E), das heißt ja wohl: dann, wenn er das nötige pragmatische Wissen hat und die Macht, es ins Werk zu setzen. Damit aber gibt er Sokrates Gelegenheit, wieder das Thema „*Techne*“ anzuschlagen, denn offenbar setzt Thrasymachos stillschweigend eine *Techne* voraus, die dem Stärkeren ermöglicht, das ihm Zuträgliche zu *erkennen* und seinen Aktionen als Richtschnur und Ziel zu setzen. Er behauptet nicht, daß blind gebrauchte Macht allein genüge, das dem Mächtigen Zuträgliche zu realisieren. Mit anderen Worten: Thrasymachos ermöglicht es dem Sokrates, ihm seine Position mit einem möglichen Widerspruch zwischen subjektivem und wahren Interesse zu unterminieren¹⁶.

Zur Bestimmung des wahren Interesses ist jedoch Einsicht und ein rationales, lernbares Vorgehen (*Techne*) erforderlich, und von der *Techne* behauptet Sokrates im folgenden, sie suche stets das Zuträgliche für das, dessen Kunst sie ist (342 B), zum Beispiel die Reitkunst das für die Pferde (342 C), die Hirtenkunst das für die Schafe (345 C f.), die Heilkunst das für den kranken Men-

nung zu sein“ (ebd. 38), so ist andererseits das Subjekt nur ein Moment im umfassenden und auch substantiellen bis materiellen Produktionsprozeß Gesellschaft, der unter anderem millionenfach bedingungslos sich produzierende Selbstbeziehungen produziert oder aber, wenn die Subjekte nicht von ihm produziert sein sollten, über sie mit der Macht fremder Substantialität hinwegströmt. Dagegen hat das substantielle Subjekt, das der Naturbedingtheit auch seiner subjektivsten Seiten eingedenk bleibt, sozusagen seine eigene Schwere, die als Anker im Strom wirken kann.

Wenn Platon für die Seele wie für anderes Seiende ein individuell differenziertes Ergon annimmt, so ist impliziert, daß dem Subjekt etwas zugrundeliegt, was weder durch statische noch durch prozessuale Selbstbeziehung gesetzt, sondern das erkannt wird. Erkennen ist mehr anerkennen als setzen. Daß mit der zugrundeliegenden Substanz des Subjekts kein ganz anderes, dem Subjekt fremdes Prinzip anerkannt wird, sondern Eidos, Idee, – diese Überlegung ist Platon und Hegel gemeinsam. Von daher wäre die Rede vom nicht-Subjektiven am Subjekt zu korrigieren. Sie kommt aus der Perspektive des Subjektbegriffs der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie, der Hegel nur in beschränktem Maße zuzurechnen ist. Sein Programm lautet: das Wahre nicht als Substanz, sondern *eben so sehr* als Subjekt aufzufassen (vgl. Henrich, a. a. O. 37), *nicht* wie es bei Henrich etwas weiter (S. 95) heißt: die Substanz als Subjekt zu bestimmen.

¹⁶ Vgl. Gorgias 466 E ff.

schen (342 D) und schließlich die Regierungskunst das für die Regierten (345 D) Zuträgliche. Wie schon in bezug auf Sokrates' Verwendung des Beispiels Kochkunst gesagt (s. o. 263), geht es offenbar von der Voraussetzung aus, das dem Objekt einer Kunst Zuträgliche sei zugleich das Beste für ihr Subjekt. Demnach bestünde das wahre Interesse des Subjekts einer Techne darin, das ihrem Objekt Zuträgliche, Förderliche, Angemessene zu erkennen und herbeizuführen. Die Techne politiké, die Regierungs- oder allgemeiner die politische Kunst, steht in dieser Hinsicht durchaus in der Reihe der sonstigen Künste, wenn sie auch dadurch ausgezeichnet ist, daß ihr Objekt Menschen sind, die – einige oder alle – zugleich Subjekt dieser und potentiell aller übrigen Künste sind¹⁷.

Wenn aber die Künste je spezifisch das Zuträgliche dessen besorgen, das sie zum Gegenstand haben, so sind sie bestimmte Ausprägungen derjenigen Kunst, als die anfangs die Gerechtigkeit definiert wurde, nämlich der Techne, allem und jedem das Gebührende zukommen zu lassen. Die Techniken sind gerecht dann, wenn sie sich um das Eigenrecht des jeweiligen Gegenstands kümmern. Die Gerechtigkeit ist diese allgemeine Dienst-am-Gegenstand-Einstellung, ohne welche eine Techne nicht wahrhaft Techne ist. Besonders hervortritt das konstitutive Moment Gerechtigkeit natürlich bei der Kunst, deren Gegenstand Menschen sind, nämlich der politischen, die in der alten Bedeutung von „politisch“ alles Miteinander-Umgehen von Menschen betrifft. Aber diese zwischenmenschliche Gerechtigkeit ist Teil einer allgemeineren und kann deshalb nicht durch intersubjektive Vereinbarung beliebig festgesetzt werden.

Nun wendet Thrasymachos ein am Beispiel der Hirtenkunst, daß doch offensichtlich die Schäfer die Schafe nur pflegen, damit sie fett werden zum Schlachten oder ein gutes Fell bekommen zum Scheren. Ähnlich sei das Verhältnis zwischen Regierern und Regierten (343 B). Sokrates' Widerlegung dieses Einwands und die Verteidigung seiner These über Techne (daß sie das Beste ihres Objekts besorge) ist nur angedeutet (345 C ff.). Sie operiert mit einer Abgrenzung der Künste. Die Hirtenkunst ist eben nicht die Fleischerkunst, und von beiden verschieden ist dann wieder die Kochkunst, die für die bekömmliche und schmackhafte Zubereitung der Speisen zuständig ist. Jede Techne ist dann in Ordnung, wenn sie in ihrem Bereich das Beste ihres Objekts besorgt. Dann – so lautet offenbar auch eine weitergehende stillschweigende Annahme – passen die Künste, die sich auf den verschiedenen Umgangsstufen mit demselben Gegenstand beschäftigen, zueinander. Dann liefert, um bei unserem Beispiel zu bleiben, die Hirtenkunst der Fleischerkunst gesunde Schafe, und diese der Kochkunst gutes Fleisch. Schließlich ist dann natürlich das Fleisch *für den Menschen*, vermittelt durch die Techne politiké als oberste Kunst, die sich nicht nur um das rechte Miteinanderleben der Menschen und dessen seelische Voraussetzungen¹⁸ kümmert, sondern zu diesem Zweck auch um die rechte Zuordnung von

¹⁷ Vgl. R. Maurer, Platons ‚Staat‘ und die Demokratie, Historisch-systematische Bemerkungen zur politischen Ethik und Metaphysik (1970) und ders., Sozialwissenschaft nach Platon. Zum Problem Technokratie (erscheint demnächst).

¹⁸ Im Gorgias (464 B) wird Techne politiké als für die Seele zuständige Kunst von anderen, für den Leib zuständigen, Künsten abgesetzt, sie enthält also ein sozialpsychologisches Moment.

Menschen und Gütern. Das Beste für das Objekt, das jede Kunst besorgen soll, ist also von vornherein nicht isoliert von menschlichen Zwecken gesehen, sondern selbstverständlich darauf bezogen, aber in Form einer Vermittlung zwischen dem Eigenrecht des Objekts und den berechtigten Interessen des einzelnen und des Intersubjekts.

Der ontologische, d. h. alles was ist umgreifende und rational auslegende Optimismus als tragende Voraussetzung dieses Systems von Mensch und Umwelt besteht offenbar in der Annahme einer prästabilierten Harmonie zwischen den im Objekt jeder Kunst angelegten Möglichkeiten und den subjektiven Zwecken, in deren Dienst sie entfaltet und realisiert werden. Zum Beispiel ergab sich ja gleich zu Anfang wie selbstverständlich, das den Speisen Gebührende sei ihre Schmachhaftigkeit (332 C), und zwar für den Menschen. Dieses stillschweigend selbstverständliche „für“ sagt erstens, daß der Mensch Sinn, Zweck, Maß aller Dinge ist. Doch zweitens enthält es eine Kritik und Abkehr vom sophistischen Subjektivismus, der ja in der Thrasymachos-Definition der Gerechtigkeit und umfassender im homo-mensura-Satz des Protagoras¹⁹ prägnanten Ausdruck findet. Für das jeweilige Subjekt und Intersubjekt ist zugleich die Norm, die vom nicht-Subjekt ausgeht, wenn das Subjekt sich in rechter Weise einem Gegenstand zuwendet. Die rechte Weise der Zuwendung ist gegeben in Episteme und Techne – Wissenschaft und Technik, wie wir erklärungsbedürftig übersetzen –, *wenn zu beiden die Einstellung und Techne der Gerechtigkeit gehört*, das ist die nicht nur theoretisch-, sondern praktisch-kundige Bereitschaft, das allem Zukommende und Zuträgliche zu finden und zu fördern.

Platon geht hierbei von der Voraussetzung aus – der Grundvoraussetzung des ontologischen Optimismus –, daß alles was ist zu etwas gut ist. In der Terminologie des ersten Buches der Politeia ausgedrückt: nicht nur der Mensch, sondern alles was ist, hat ein Ergon, d. h. eine Aufgabe, ein „Geschäft“ (wie Schleiermacher übersetzt), von Natur angelegte gute Möglichkeiten. Und dieses Ergon ist nicht statisch, sondern ist die (nicht unendliche, sondern endliche) Offenheit, sich zur Arete²⁰, d. h. zum optimalen Zustand, zur Bestheit (wie einige Arete übersetzen) zu entfalten. Nachdem Thrasymachos dem Sokrates zugegeben hat, daß dasjenige „eines jeden Geschäft ist, was jedes entweder

¹⁹ Platons Auseinandersetzung mit Protagoras' Satz, der Mensch sei das Maß aller Dinge, im THEAITETOS ist vorwiegend erkenntnistheoretisch-ontologisch, aber auch die ethisch-politische Bedeutung des Problems wird deutlich (172 A ff.).

²⁰ Von ἀρετή in universaler Bedeutung spricht Platon z. B. P 601 D, GORGIAS 506 D/E. Danach können Leib, Seele und alles Lebende „Tugend“ haben, aber auch alle Geräte, d. h. alle Dinge, die dem Menschen zum Gebrauch dienen können – und was kann ihm nicht dienen? Die „Tugend“ zeigt sich im Gebrauch (χρῆσις – P 601 D) und wird in der Gorgias-Stelle näher bestimmt als eine gewisse in jedem und allem je spezifisch angelegte Ordnung, die jedes Seiende gut macht (κόσμος τις ἕρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ ὃ ἑκάστου οἰκείως ἀγαθὸν παρέχει ἑκαστον τῶν ὄντων, 506 E). Diese Ordnung entsteht aber nicht εἰκῆ (von ungefähr, aufs Geradewohl, planlos, unüberlegt), sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten, Kunst (τάξις, ὁρθότητι, τέχνη).

Ordnung erscheint hier zweimal: als angelegte und ausgeführte. Die Techne schafft eine Ordnung (τάξις), indem sie die Ordnung (κόσμος), die ihren Objekten je eigentümlich (οἰκείως)

allein oder doch unter allen am besten verrichtet“ (353 A), kann Sokrates folgern, daß auch für die Seele, d. h. die mit Bewußtsein leitende Instanz im Menschen²¹, eine solche Aufgabe und die Möglichkeit optimaler Erfüllung der Aufgabe (Ergon und Arete) bestehen. Nun war in der These des Thrasymachos über Gerechtigkeit eine Bestimmung des optimalen Zustands der Seele enthalten, nämlich Herrschaft. Die Seele käme dann zu ihrer Bestheit, wenn sie nicht nur den Menschen bestimmt, dessen Seele sie ist, sondern einem möglichst großen Machtbereich ihr Gesetz als gesetzte Gerechtigkeit auferlegt. Seele wäre geradezu, wie neuzeitlich Hobbes und Nietzsche sie bestimmen, Wille zur Macht. Die Schwierigkeit jedoch, die sich dem Thrasymachos durch die sokratische Dialektik ergab, lag in der fehlenden Antwort auf die Frage: Macht wozu? – beziehungsweise: welches ist das Gesetz der Seele, das sie in ihrem eigenen Interesse anderen auferlegt? Wenn Seele Wille zur Macht ist, wäre das Interesse der Seele eben Macht und der Sinn der Macht wäre gesteigerte Macht – eine wegen des auftretenden unendlichen Progresses selbst logisch unbefriedigende Lösung.

Nun gehört aber zur Seele – das ist anscheinend eine stillschweigende Voraussetzung, die Thrasymachos mit Sokrates teilt – auch Vernunft als das Vermögen, über Sinn, Ziele, Mittel nachzudenken. Und wenn sich nun der Vernunft ergibt, daß alles was ist ein spezifisches Ergon hat, so können Ergon und Arete der Seele nicht darin liegen, *ihrr* – wie immer bestimmtes – Ergon zum Maß aller Dinge zu machen. Das Ergon der Seele liegt dann vielmehr darin, die je eigenen erga aller Seelen, Lebewesen und Dinge zu erkennen (ganz altmodisch durch *adaequatio rei et intellectus*)²², und ihre Arete-Gerechtigkeit erreicht sie dann, wenn sie den erkannten Erga ihrerseits – durch *Techne* – zur Bestheit verhilft.

eingeboren ist (ἐγγενόμενος), entfaltet. In diesem Zusammenhang kommt Platon direkter als in P 1 auch auf die Tugend der Seele als die ihr eigentümliche, zu entfaltende Ordnung zu sprechen, ohne daß die Seele in ihrer Rolle als Subjekt der *Techne* angesprochen würde. Er fragt hier auch nicht nach dem Woraufhin der Entfaltung. Denn offenbar gewährt die angelegte Ordnung der Seele mit ihren „technischen“ Möglichkeiten Freiheitsräume der Entfaltung. Gut ist die Entfaltung gemäß der Anlage. Wenn jedoch die angelegte Ordnung mehrere Richtungen der Entfaltung ermöglicht, sind dann alle gut oder gleich gut? – Hierzu s. u. Teil III.

Vgl. zu der angezogenen Gorgias-Stelle H. J. Krämer, *Arete* bei Platon und Aristoteles (1959) insbes. 65 ff. Weniger „ontologisch“ zur *Arete* als „technischer“ Entfaltung vorgefundener Ordnung: J. Kube, *TEXNH* und *APETH* (1969).

²² Das „Geschäft“ der Seele ist nach P 353 D: besorgen, beherrschen, beraten – ἐπιμελεῖσθαι, ἄρχειν, βουλευέσθαι.

²³ Vgl. C. F. v. Weizsäcker, *Die Aktualität der Tradition. Platons Logik*, in: *Philos. Jb.* 80 (1973) 221–241, insbes. 240: „Wahrheit ist Übereinstimmung. Sie ist aber nicht das unklare Gebilde einer Übereinstimmung oder Korrespondenz von Gedanke und Sachverhalt, sondern die Übereinstimmung des Eidos in der Rede mit dem Eidos in den Sachen.“ Zweifelhaft ist: 1. ob man jemals dieses Problem der *adaequatio* (Angleichung, Korrespondenz, Übereinstimmung) aus dem Wahrheitsbegriff eliminieren kann, ohne die herkömmliche Theorie und Praxis der *Wahrheit* ganz durch *Setzung* zu ersetzen; 2. ob Angleichung gedacht werden kann ohne die Annahme eines Subjekt und Substanz umgreifenden Eidos. Wenn man aber die Ersetzung will, ergibt sich das dritte Problem in diesem Zusammenhang: ob nicht damit die

So ist der Zusammenhang der abschließenden Gerechtigkeitsdefinition des Sokrates zu verstehen: Gerechtigkeit sei Tugend der Seele (*ἀρετήν . . . ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην*, 353 E) mit der anfänglichen, Gerechtigkeit sei, allem und jedem das Zuträgliche zu vermitteln. Die Seele erreicht den ihr möglichen optimalen Zustand (das gut-Leben, 353 E), indem sie sich um den optimalen Zustand von anderem Seienden bemüht, das sich nicht oder nicht gleich gut selbst darum bemühen kann (vor allem aus Mangel an Vernunft). Wer diesen Zusammenhang der anfänglichen und abschließenden Gerechtigkeitsdefinition in P 1 erkannt hat, hat das Rätsel des Argumentationsganges in diesem Dialog gelöst. So verstanden, ist er kein aporetischer Dialog, auch wenn Sokrates ganz zum Schluß erklärt, die Frage nach der Gerechtigkeit sei ungelöst (354 B/C).

III. Die metaphysische Grundlegung

Wahrscheinlich ist diese aporetische Coda des ersten Buches der *Politeia* eine später angefügte Überleitung zur weiteren Erörterung der Gerechtigkeit in den folgenden Büchern. Und es bleibt ja in der Tat noch viel zu diskutieren, vor allem zur politischen Konkretisierung einerseits und zur ontologischen und metaphysischen Grundlegung andererseits. Was jedoch gerade das zweite, die Grundlegung, betrifft, die im mittleren Teil der *Politeia* versucht wird, so bringt sie nichts prinzipiell Neues gegenüber dem ersten Buch. Da ich anderenorts bereits eine Interpretation des mittleren, metaphysischen Teils der *Politeia* vorgelegt habe²⁴, kann ich hier zusammenfassend darauf zurückgreifen, um die These von der prinzipiellen Übereinstimmung der Positionen des ersten und der weiteren Bücher zu erhärten. Wenn aber Übereinstimmung herrscht – das ist ein weiterer Gesichtspunkt des Folgenden –, dann können die Argumentationen des ersten Buches zur Erläuterung der „Idee des Guten“, dieses zentralen und in der Forschung umrätselten Begriffs der Platonischen Metaphysik, dienen.

Konkreter gesprochen ist folgende These zu erläutern und zu bewähren: Die Grundvoraussetzung von P 1, daß alles was ist ein Ergon habe, das mit Hilfe der Techne zur Arete entfaltet werden kann, ist prinzipiell identisch mit der späteren metaphysischen Grundthese, die Idee des Guten sei der „Grund von allem“ (*τοῦ παντός ἀρχή*, 511 B). Die Differenz innerhalb dieser grundsätzlichen Identität liegt dann, vorläufig formuliert, darin, daß das erste Buch mehr in Begriffen praktischer, der Mittelteil mehr in Begriffen theoretischer Philosophie redet. Doch wenn in verschiedener Sprache dasselbe gesagt wird, so ist das ein Hinweis darauf, daß bei Platon zwischen theoretischer und prak-

Möglichkeit subjektiver und intersubjektiver Setzung überstrapaziert wird. Nietzsches Philosophie erfaßt diese Aporien. Demgegenüber dürfte bei J. Habermas eine deutliche Verengung des Problembewußtseins vorliegen (vgl. J. H., *Wahrheitstheorien*, in: *Wirklichkeit und Reflexion*, Festschr. f. W. Schulz [1937] 211–265).

²⁴ Platons ‚Staat‘ und die Demokratie, op. cit., §§ 33–40.

tischer Philosophie keine Kluft verläuft, und es legt bereits die Vermutung nahe, daß Platons theoretische Philosophie eine Metaphysik der Praxis²⁵ ist, und damit keine Metaphysik bloß der Substanz, sondern auch des Subjekts, keine bloße Struktur- und Gesetzesmetaphysik, sondern ansatzweise auch eine Metaphysik der Freiheit. Wäre sie rein eine Lehre von Substanz und Struktur und vielleicht noch Prozeß, so müßte man von Ontologie sprechen. Das wäre dann aber eine von Metaphysik abgelöste Ontologie, die als solche nicht darauf reflektiert, wieso das „On“ fürs Subjekt „logisch“ sein kann.

Gemäß der zweiseitigen Einheit von praktischem und theoretischem Ansatz bei Platon geschieht der Überstieg zur Idee des Guten als Grund in zweifacher Weise. Zunächst ergibt er sich als Weg zur Lösung einer ethisch-politischen Aporie, sodann als Weg zur Lösung einer erkenntnistheoretischen. Die Aporie entsteht jeweils aus der Spannung zwischen zwei Polen, indem die Spannung zur Kluft zu werden droht. Ihre Lösung ist nicht („identitätsphilosophisch“) der Zusammenfall der Pole und so das Ende der Spannung, sondern der Weg zu einer möglichen Lösung führt über die Frage nach dem gemeinsamen Grund, der die Pole in ihrer gespannten Beziehung erhält. Dabei waltet offenbar die optimistische Voraussetzung, daß der Grund die Spannung als fruchtbare ermöglicht, und daß das vernünftige Subjekt, das mindestens einen der Pole ausmacht, sich so am Grund orientieren kann, daß die Spannung nicht zu groß wird, so daß also die gute Möglichkeit der fruchtbaren Spannung verwirklicht wird. Diese Voraussetzung ist die theoretische Seite dessen, was oben in praktischer Hinsicht ontologischer Optimismus genannt wurde.

Im Argumentationsgang der Politeia wird nun zuerst in der Frage nach der Gerechtigkeit die Spannung zwischen Subjekt und Subjekt thematisch, sodann in der Frage nach der Wahrheit die Spannung zwischen Subjekt und Objekt. So ergeben sich zwei Wege zur „Idee des Guten“:

1. Die Ausgangsfrage der Politeia gilt ja der Gerechtigkeit. Sie kommt in den Blick als die mögliche Lösung der von zerstörerischen Konflikten immer bedrohten Spannung zwischen Subjekten, Menschen. Wie sich zeigt, zielt die Frage nach der Gerechtigkeit darauf, was wem zusteht. Sokrates antwortet: jedem das Seine. Diese Formel impliziert die weiteren Probleme: *wer* bestimmt jedem das Seine und *wie*, im Blick worauf, kann es bestimmt werden. Reicht es, wenn die Regierenden oder sonst Bestimmenden Informationen haben über die vielen Subjekte und ihre Ansprüche einerseits sowie über die zur Verfügung stehenden Güter (von Sachen bis zu gesellschaftlichen Positionen) andererseits und wenn sie dann nach Gutdünken oder gemäß bestehenden Gewohnheiten und Traditionen entscheiden? Oder ist die Frage Gerechtigkeit dann besser gelöst, wenn die gleichgesetzten Subjekte in ungefährer Kenntnis dessen, was die herstellenden Techniken leisten, untereinander auskämpfen und aushandeln, was Gerechtigkeit sein soll? Beide Lösungsrichtungen könnten die vorgegebenen Möglichkeiten der Subjekte und der Dinge überfordern.

²⁵ Vgl. R. Maurer, Idealismus als Reflexion der Praxis, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, ed. M. Riedel, Bd. II (1974) 563 ff.

Denn alles was ist hat zwar Möglichkeiten, die als je spezifisches Ergon mit Hilfe von Wissenschaft und Technik entfaltet werden können. Aber das Mehrhabenwollen ($\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\acute{\xi}\iota\alpha$) und die Verblendung ($\u03c5\beta\omicron\iota\varsigma$) können das Subjekt einzeln oder – wobei es sich noch stärker fühlt – kollektiv zu dem Versuch bewegen, sich über die Grenzen des Möglichen hinwegzusetzen. Wenn feststünde, was möglich ist, erschiene der Versuch von vornherein sinnlos. Aber nicht darum geht es primär bei der hier gemeinten Hybris, sondern um die Überzeugung (die praktisch wirksame Folgen haben kann), die Techne entfalte nicht Möglichkeiten, sondern setze, d. h. mache sie.

Sich über die Grenzen des Möglichen hinwegzusetzen, kann zweitens bedeuten, daß schlechte, bald in die Unmöglichkeit führende Möglichkeiten realisiert werden, indem in der Wendung „Grenzen des Möglichen“ stillschweigend vorausgesetzt ist, die angesprochenen Möglichkeiten seien gute. Die Grenzen, über die man sich hinwegsetzte, verliefen dann zwischen guten und schlechten Möglichkeiten.

Während die Frage der Grenzen des Möglichen überhaupt die (kulturspezifische) Grundeinstellung der Individuen betrifft, setzt in bezug auf gute und schlechte Möglichkeiten das, was gesellschaftlich als Gerechtigkeit gilt und auch in geschriebenen Gesetzen festgelegt wird, die Grenzen²⁶. Dadurch kann aber die wirkliche Grenze zwischen guten und schlechten Möglichkeiten verdeckt werden, während die Frage der Grundeinstellung und ihrer Bedeutung für soziale Gerechtigkeit ganz aus dem Blick kommt.

Darum bedarf es eines Weiteren über die Relationen von Subjekten und Gütern hinaus, worauf hinblickend Gerechtigkeit bestimmt werden kann. Sokrates fragt deshalb in der Politeia und im Theaitet nach einer Einsicht, „durch welche erst das Gerechte . . . nützlich und heilsam wird“²⁷. Diese Einsicht nennt er „Idee des Guten“, weil sie an allem die einsehbaren und als solche vorgefundenen guten Möglichkeiten offenbart, die so erst zu bewußt realisierbaren, subjekt-objektiven Möglichkeiten werden.

2. Nun tritt aber innerhalb dieser Struktur, welche die Spannung zwischen den Subjekten löst (nicht auflöst), indem sie sie auf transsubjektive Normierung verweist, eine neue Spannung auf, nämlich die zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Denn es sollen ja Dinge und Menschen objektiviert und beurteilt werden im Hinblick auf die in ihnen vorgefundenen und zu vereinenden Möglichkeiten, sowie im Hinblick darauf, ob die Möglichkeiten gute sind. In dem Zusammenhang wäre zu fragen, ob immanent ihre harmonische Vereinbarkeit das Maß für ihre Gutheit ist, oder ob das Maß, die „Idee des Guten“, als ein weiteres, transzendentes Erkenntnisobjekt anzusehen ist.

Freilich kann diese alternative Fragestellung irreführend sein, denn die Transzendenz, um die es sich hier handelt, führt sozusagen nach unten. Es wird gefragt nach der „Idee des Guten“ als *Grund* von allem. Speziell kommt sie

²⁶ „Und daher haben sie denn angefangen, Gesetze und Verträge untereinander einzurichten und das von dem Gesetz Auferlegte das Gesetzliche und Gerechte zu nennen.“ (P 359 A).

²⁷ P 505 A; vgl. Theaitet 167 C, 172 A/B.

bei diesem zweiten Anlauf als ermöglichender Grund der Subjekt-Objekt-Beziehung in Betracht. Sie ist so kein Erkenntnisobjekt wie andere, die dem Subjekt gegenüberstehen, sondern der Zugang zu ihr führt über die Reflexion auf die Subjekt-Objekt-Beziehung und deren Möglichkeit. Zusätzlich kompliziert wird diese reflexive Abkehr vom schlicht Gegenständlichen dadurch, daß in der Subjekt-Objekt-Beziehung, so wie sie hier thematisch wird, auch die Beurteilung des Objekts nach seinen guten und schlechten Möglichkeiten eine Rolle spielt. Der Grund müßte also nicht nur Erkenntnis, sondern auch Werterkenntnis und ihr gemäßes Handeln ermöglichen.

Das besondere Problem dieses zweiten Weges liegt dann darin, Ermöglichung so zu denken, daß zugleich die vernünftige Unterscheidung zwischen guten und schlechten Möglichkeiten ermöglicht wird. In der *Politeia* soll die erkenntnistheoretische Fragestellung dazu dienen, Aporien zu lösen, die in der zunächst ethisch-politischen Diskussion des Begriffs Gerechtigkeit auftauchen. Die scheinbare Erkenntnistheorie wird sich so als eine Metaphysik der Praxis erweisen.

Bekanntlich spricht Platon noch nicht von Subjekt und Objekt, aber von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem sowie von Denkendem und Gedachtem (507 B ff.), was der Sache nach zumindest teilweise dasselbe sein dürfte. Nun kann die Idee des Guten nicht gesehen, sondern muß gedacht werden, aber da die Beziehung von Sehen und Gesehenwerden der Beziehung von Denken und Gedachtwerden analog ist, kann das Sehen als einfacheres Modell des Gesuchten dienen. Beidemale, beim Sehen und beim Denken, fordert Sokrates auf, zu schließen von der vorgefundenen, allenthalben realisierten Möglichkeit auf das Ermöglichende. Sehen ist demnach möglich auf Grund des Vermögens (*dýnamis*) des Sehens und Gesehenwerdens (507 C). Beide Seiten jedoch, Subjekt und Objekt, mit ihren aufeinander bezogenen Möglichkeiten reichen nicht aus, um den Vorgang des Sehens zu erklären. Wenn nicht ein Drittes hinzukommt, nämlich das Licht, findet Sehen nicht statt (507 C f.).

Das Licht wird im Folgenden nicht als bloße Bedingung gefaßt, die auch erfüllt sein muß, damit die subjektiven und objektiven Möglichkeiten miteinander wirklich werden, sondern wird mythologisch von der Sonne her, die ein Gott sei, als Ermöglichung der Möglichkeiten entwickelt. Aber auch unter Absehung vom mythologischen Gott Helios ist zu verstehen, was Platon überlegt, nämlich, daß die subjektiven und objektiven Möglichkeiten nur solche sind, die etwas vermögen, wenn sie durch ein Drittes, ein „köstliches Band“, wie er sagt, miteinander verbunden sind. Und diese Ermöglichung der beiderseitigen Vermögen in ihrer Beziehung aufeinander ist nicht durch sie gesetzt, liegt nicht in ihrer Macht, wie die Rolle des Lichtes zeigt, die es in der Möglichkeit des Sehens spielt²⁸.

Nun zur Anwendung des Modells auf das Denken als die Beziehung, um die es eigentlich gehen soll. Denn die Gerechtigkeit, bestimmt als das, was jedem

²⁸ Vgl. W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen* (Diss. München 1957).

zusteht, ist ja ein Gedachtes (507 B). Man kann sie nicht sehen, noch sonst allein im Hinblick auf empirische Informationen festlegen. Wohl können die Möglichkeiten der Subjekte und der Güter, welche die Techne der Gerechtigkeit in harmonische Verbindung bringen soll, empirisch erfaßt und teilweise auch gemessen werden. Doch die *guten* Möglichkeiten, das heißt die, deren künftige Aktualisierung nicht entweder fürs Subjekt oder Objekt oder für beide zerstörerisch, sondern erhaltend und förderlich²⁹ wirken, sind allein auf diese Weise nicht zu erschließen. Wie weit die Techne bei ihrer Aktualisierung von Möglichkeiten gehen kann – so Platons Überlegung im Mittelteil der *Politeia* –, ließe sich sagen, wenn man die Kraft kennt, die in den subjektiven und objektiven Vermögen und ihrer Verbindung zur Techne je spezifisch wirkt. Erst in der Angemessenheit zu dieser Kraft ist die Techne zugleich Gerechtigkeit und ist das Sollen, das die Gerechtigkeit impliziert, kein bloßes Postulat, das mit Hilfe einer gerechtigkeitsneutralen Technik rücksichtslos gegen die Wirklichkeit geltend gemacht wird.

Da nun aber alles was ist, die Dinge und die Menschen, einschließlich der ihnen innewohnenden Vermögen bis hin zum Denkvermögen des Menschen, den Bereich der Seiendheit (*οὐσία*) bilden, so muß der Grund (*ἀρχή*) oder die Ursache (*αἰτία*) der Vermögen, das was die Vermögen in ihrem Ausgreifen über das Bestehende ermöglicht, jenseits der Seiendheit liegen, da jene je aus sich nicht zureichend erklärbar sind. Und eben davon ging ja Platon aus, schließlich von der Feststellung, daß das Vermögen des Denkens (als zunächst subjektives Vermögen) nicht das Vermögen des Gedachtwerdens (als objektives Vermögen) aus sich setzt. Es vermag nur etwas, nämlich Erkenntnis, wenn es Erkennbares gibt. Da es aber Erkenntnis gibt – davon wird ausgegangen – muß es auch ein Drittes, einen Grund, geben, der subjektives und objektives Vermögen der Erkenntnis zusammen ermöglicht, etwas das „dem Erkennbaren die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt“ (508 E).

Die Vermögen jedoch haben beide Seiten als nicht bloß gedachte, sondern als seiende. Darum müssen sie auch etwas im Seienden und über Seiendes vermögen und bewirken, was nur möglich ist, wenn der Grund zugleich mit der Erkennbarkeit Seiendheit stiftet. *Er ist Ursache des Seienden als von sich her „Logischen“*. Im Blick darauf kann man von Platonischer Onto-Logie sprechen.

Aber offenbar deshalb, weil der Grund Erkenntnis nicht bloß in Form von distanzierter Anschauung von Seiendem, z. B. von „Proportionen des Weltalls“³⁰, sondern auch als *Orientierung* für Techniken des Handelns und Machens

²⁹ Freilich ist „förderlich“ nicht immer, nämlich im Ausnahmefall nicht, identisch mit „lebenserhaltend“. Das Leben ist für die platonische, metaphysische Ethik nicht unter allen Umständen der Güter höchstes, anders als für die herrschenden Auffassungen neuzeitlicher Ethik (vgl. H. Arendt: *Vita activa* [1960] insbes. 306 ff.). Der Argumentationsgang des Kriton läuft darauf hinaus, zu zeigen, daß es für Sokrates förderlich ist, den ihm verordneten Giftbecher zu trinken, obwohl er sich dem entziehen könnte. Gerade der Kampf für das gut Mögliche kann für das kämpfende Subjekt in die Unmöglichkeit führen, welche die anderen ihm bereiten, bevor sie ihr selber verfallen. Beispiele hierfür sind auch die deutschen Widerstandskämpfer gegen Hitler.

³⁰ Siehe Abschnitt I des Habermas-Zitat.

ermöglicht (517 C), nennt Platon ihn „Idee des Guten“ oder „das Gute selbst“. Von ihm heißt es, er sei nicht Seiendheit (also erst recht nicht anschaulich Seiendes), sondern rage noch über sie an Würde und Kraft hinaus³¹. Demnach ist die Ontologie eingelassen in etwas, das man nennen könnte: Metaontologie als Metaphysik der Praxis.

Denn sie erklärt die Möglichkeit von Praxis, insbesondere von vernünftiger, kunstgemäßer, sachverständiger Praxis, also von spezifisch menschlichem Sein, in einer Theorie über Seiendheit insgesamt und über ihren seinsjenseitigen Grund. Dieser Überschritt wird nötig, um die Praxis, besonders die Techne, in ihrer Macht über Seiendes zu begreifen. Daß die Menschen die Energie und Freiheit des Handelns und Machens haben und die Kraft, sich solche Ziele vorzusetzen und in geregelten Verfahren zu verwirklichen, die über das bisher Seiende hinausgehen, diese Tatsache der Praxis, läßt auf einen Seinsgrund jenseits der Seiendheit schließen, der dem Seienden, vor allem im Zusammenspiel von Subjekt und Objekt, dieses Vermögen der Transzendenz des status quo ermöglicht. Freilich ist die Macht der Techne, in der sich die transzendierende Kraft besonders zeigt, keine absolute, sondern ist dem Irrtum und dem Fehlgriff in hohem Maße ausgesetzt. Das durch sie zustande kommende Verhältnis zwischen Menschen und Dingen ist gespannt, und zwingt eben deshalb zur *Reflexion* auf die ihm zugrundeliegende Subjekt-Objekt-Beziehung wissenschaftlicher oder vorwissenschaftlicher Erkenntnis und deren Ermöglichung.

So kommt – schließlich rein in der Beziehung der Erkenntnis auf Erkenntnis, des Gedankens auf Gedanken (532 A) – die philosophische Reflexion in der Aufhebung ihres Mangels, der darin besteht, wie andere Wissenschaften zunächst von bloßen Hypothesen ausgehen zu müssen (510 B ff.), zu dem *sich als solches negierenden Gedankenprodukt* eines Grundes, der alles sein läßt und damit menschlichem Sein, das sich denkend auf ihn beziehen kann, auch das Vermögen verleiht, sich vom sonstigen Seienden theoretisch zu distanzieren und es technisch zu beherrschen. Dieses Vermögen jedoch realisiert sich nur dann gut und gerecht, wenn es der Kraft entspricht, die es und sein Gegenüber, Subjekt und Objekt, in ihrer Beziehung aufeinander ermöglicht. Zur genauen Kenntnis dieser Kraft wäre eine Erkenntnis der Idee des Guten als Grund von allem nötig. Die Idee des Guten ist geradezu die menschlicher Vernunft verwandtschaftlich zugekehrte Seite dieser vom Grund ausgehenden Kraft. Daß ihre völlige Erkenntnis erreicht wird, erscheint Sokrates selbst zweifelhaft. Er beschränkt sich schließlich auf die Feststellung, daß es die Idee des Guten oder das Gute selbst gebe, das müsse behauptet werden, ob sie richtig erkannt werden könne, wolle er nicht behaupten (533 A).

Es gibt also nach Platon keine Metaphysik der Praxis derart, daß aus ihr

³¹ οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσις καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (P 509 B). Zur Deutung der Idee des Guten als eines nicht bloß ontologischen, sondern auch teleologisch-axiologischen Prinzips vgl. E. de Stryckers neuere Auseinandersetzung mit H. J. Krämer (L'idée du bien dans la 'République' de Platon, in: L'Antiquité Classique 39 [Brüssel 1970] 450–467; von Krämer z. B.: ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ, in: Archiv f. Geschichte der Philosophie 51 [1969] 1–30).

direkt Handlungsnormen abgeleitet werden könnten³². Doch immerhin folgt aus den Überlegungen des Mittelteils der Politeia, die man metaphysische nennen kann, eine sicher auch praktisch werdende Grundbereitschaft, im Subjekt und im Objekt von Episteme und Techne *nicht setzbare*, sondern nur durch vernehmende Vernunft *erkenntbare* Möglichkeiten vorauszusetzen oder vielmehr anzuerkennen. Der Erziehungsgang, den Platon in der Politeia für die Philosophenherrscher vorsieht, läuft auf die Bildung und Festigung einer solchen Einstellung hinaus. Sie beruht auf der schließlich aus der Subjekt-Objekt-Dialektik resultierenden Einsicht, daß es die Idee des Guten als Grund von allem gebe. Die praktische Einübung und konkrete Ausprägung der Grundeinstellung ist dann ein weiteres Problem, zu dessen Lösung die Politeia (zeitgebundene) Vorschläge unterbreitet.

Damit ist, wenn auch auf sokratisch-vorsichtige Weise, die Ausgangsfrage beantwortet, *wer wie* das allem Zuträgliche bestimmen kann. Es sind diejenigen (seien es nun wenige oder viele oder alle), die zu jener Einsicht und Einstellung kommen. So kompliziert hat sich also die Suche nach dem Bestimmungsverfahren des Zuträglichen gestaltet, das von den Überlegungen in P 1 her Desiderat war. Prinzipiell ist das Ergon der Objekte von Episteme und Techne, dem das Ergon der Seele korrespondiert, dasselbe wie die Idee des Guten. Aber im ersten Buch konnte es noch so scheinen, als sei das Ergon eine empirische Gegebenheit, eine geradezu wahrnehmbare Teleologie des Guten und weiter ein empirisch-praktischer Zusammenfall von Tatsache und Wert, Sein und Sollen am einzelnen Subjekt und Objekt. Dort ist im Ergonbegriff das, was später differenziert wird, noch in eins gedacht, nämlich die Idee des Guten und die technisch entfaltbaren Möglichkeiten des Seienden, wie wenn diese ohne weitere Beurteilung für gut gelten könnten. Freilich enthält die Verbindung Techne – Gerechtigkeit den Ansatz späterer Komplikationen.

Im weiteren Verlauf der Politeia-Diskussion zeigt sich dann, daß das Problem der Unterscheidung zwischen Möglichkeit überhaupt und guter Möglichkeit in Begriffen praktischer Philosophie nicht zu lösen ist, sondern ontologischer und metaontologischer Reflexion bedarf. Erst jenseits der Seiendheit bilden nach P 2 Denken und Sein und Sein und Sollen eine normgebende, unter Schwierigkeiten prinzipiell einsichtige Einheit, wobei „*Sein*“, um es mit Heideg-

³² Die Platonische Philosophie wäre hierin also nicht verschieden von der des Thomas von Aquin, wenn zutrifft, was L. Oeing-Hanhoff über dessen „Metaphysik des Handelns“ feststellt, nämlich aus ihr könnten „unmittelbar keine Handlungsnormen“ gewonnen werden (L. O.-H., *Der Mensch: Natur oder Geschichte?* Münchener Akademie-Schriften, Bd. 55 [München o. J.] 27; vgl. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* [1964]). Wenn nicht unmittelbar, dann wohl mittelbar. Worauf sich eine von aller sonstigen Philosophie, vor allem von der traditionellen Ersten Philosophie, der Metaphysik, isolierte Ethik und praktische Philosophie begründen könnte, bleibt sonst unklar. Denn die Theologie, die hier anstelle der Metaphysik in Frage käme (vgl. Kluxen), leistet auch keine unmittelbare Begründung für Handlungsnormen. Der mittelbaren Begründung jedoch durch eine mögliche Metaphysik der Praxis ist nachzufragen (s. u. insbes. S. 278, Anm. 33), wenn man nicht voraussetzt, es bedürfe hier gar keiner Begründung außer auf die technisch und sozialtechnisch zu vermittelnden Willen; im Verhältnis zu ihnen seien alle Begründungsversuche freiheitswidrig.

ger von „Seiendem“ und auch von „Seiendheit“ abzusetzen, jetzt zu bestimmen wäre als die Ermöglichung von subjektiven und objektiven Vermögen, und *Sollen*, insbesondere die „Tugend“ Gerechtigkeit, zu bestimmen ist als das subjektiv mögliche ins-Werk-Setzen gemäß einer zugleich subjektiv und objektiv korrespondierend angelegten Kraft, einer prästabilierten Harmonie (mit Leibniz gesprochen).

Dieser transsubjektiven und transobjektiven Ermöglichung (dynamis) gemäß gilt es also zu handeln, sollen die subjektiven und objektiven, technischen Möglichkeiten nicht überstrapaziert werden. Erst in der „Idee des Guten“, von der es heißt, sie sei jenseits der Seiendheit und damit jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung, fallen Sein und Sollen zusammen, erst hier vollzieht sich Angleichung. Orientierung also nicht an „angeschaute Proportionen des Weltalls“, sondern am gemeinsamen Grund von Subjekt und Objekt, den das Subjekt bei aller Gegenübersetzung nicht vergessen darf, sollen seine Möglichkeiten setzender, technischer Vernunft im Rahmen der Kraft bleiben, welche diese Gegenübersetzung trägt.

Was die „Idee des Guten“ ist und leistet, kann nun abschließend festgestellt werden. Sie ist der Begriff der Ermöglichung aller subjektiven und objektiven Möglichkeiten einschließlich des Denkens und der bewußten, also durch Denken bestimmten Orientierung menschlicher Praxis. Daß dieser Begriff kein bloßes Gedankenprodukt ist, sondern Grund von allem, wird daraus geschlossen, daß es vernünftig gelenkte Praxis (Techne) gibt. Denn diese ist als wirkliche nicht denkbar, wenn ihr die Wirklichkeit nicht prinzipiell entspricht.

Nun kann aber Praxis auch mißlingen, Techne kann evidentermaßen auch zu schlechten Zwecken angewandt werden. In Subjekt und Objekt sind also auch schlechte Möglichkeiten angelegt. Sind auch sie durch die „Idee des Guten“ ermöglicht? Dann wäre ihr Name falsch. Falls jedoch die Möglichkeiten erst durchs Subjekt, und zwar durch dessen Freiheit, nicht mit Notwendigkeit, schlecht werden, besteht der Name zu recht. Platons ontologischer Optimismus, der hier mit einem theologischen zusammenhängt, erlaubt es, dem Subjekt die schlechte Aktualisierung auch guter oder neutraler Möglichkeiten aufzubürden (380 B).

Daß es überhaupt Möglichkeiten gibt, ist gut, weil das Subjekt sie begreifen und technisch realisieren kann. Subjektive Tätigkeit ist ein wesentliches Moment der Entfaltung des seinsjenseitigen Seinsgrundes³³. Dessen Entfaltungstendenz

³³ Was J. Habermas (Theorie und Praxis [41971] 155 f.) über die „Idee des Guten“ in Hegelscher Fassung sagt, ist so wenig zutreffend wie die Rede von Angleichung der Seele an angeschaute Proportionen des Weltalls. Die Idee des Guten bedeutet keine Verurteilung subjektiver, zweckgerichteter Tätigkeit. Ihre wirklichkeitsbestimmende Kraft zeigt sich gerade in der realen Möglichkeit subjektiver Zwecksetzung und rationaler Zweckverwirklichung. Freilich ist sie nach ihrer subjektiven Seite die Einsicht, daß die subjektiven Setzungen sich nicht aus absoluter Spontaneität selbst ermöglichen, sondern ermöglicht sind. Nach ihrer „objektiven“ Seite hin ist die Idee des Guten diese Ermöglichung, die jedoch als Ermöglichung subjektiver Zwecktätigkeit nicht bloß objektiv, sondern subjektiv-objektiv ist. Ohne subjektive Zwecke gibt es keine objektiven. Diese werden erst erfahrbar als der Widerstand, auf den die subjektiven stoßen, und haben keinen Sinn außerhalb dieser Erfahrung. Hegel

wird als gut und auch für das Subjekt förderlich vorausgesetzt und kann durch die Möglichkeiten der Dinge und Menschen hindurch, wenn auch mit Mühe und nur umrißhaft, erfaßt werden. So ergibt sich zu den realen Möglichkeiten, die einen gewissen Spielraum auch zum Schlechten hin aufweisen, die Möglichkeit der Orientierung an der Ermöglichung der Möglichkeiten. Damit zeichnet sich ein Sollen ab, das nicht ohnmächtig oder zerstörerisch und selbstzerstörerisch gegen die Wirklichkeit steht, sondern mit ihrer Grundtendenz übereinstimmt. Daß Möglichkeiten überhaupt schlecht sein können, liegt an subjektiver Abweichung von der Grundtendenz durch Überschätzung der Möglichkeiten des Setzens. – Soweit die teils offenliegenden, teils implizierten Grundannahmen der Platonischen Philosophie. Es sind die Voraussetzungen des ontologischen oder vielmehr metaphysischen Optimismus.

Generell erscheint dieser Versuch, die Not der Unterscheidung zwischen guten und schlechten Möglichkeiten zu beheben durch den Verweis auf Ermöglichung überhaupt, sinnvoll. Auf jeden Fall hat er die Entwicklung der Philosophie nachhaltig beeinflusst bis hin zu Hegels Diktum in der Vorrede zur Rechtsphilosophie „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“³⁴. Darin ist ja wie bei Platon impliziert, daß die Unvernunft, d. h. die schlechte Realisierung von Möglichkeiten, aus dem real Möglichen ganz hinaus in die Unwirklichkeit führe. Frage ist nur, wie jene gute und vernünftige Grundtendenz der Wirklichkeit zur Praxisnormierung konkret genug erkannt werden kann. Ob das Subjekt dazu außer der Grundeinstellung zur „Idee des Guten“ eine weitere, übernatürliche und übervernünftige Erleuchtung braucht?

schreibt in einem kurzen Abschnitt der „Logik“, der die tiefgründigste Auslegung der Platonischen „Idee des Guten“ sein dürfte: „die Ausführung des Guten gegen eine gegenüberstehende andre Wirklichkeit ist die Vermittlung, welche wesentlich für . . . das Verwirklichtsein des Guten notwendig ist“ („Die Idee des Guten“, Wissenschaft der Logik. 3. Buch, 3. Abschn., 2. Kap., B).

Die Idee des Guten ist also ohnehin „unvermeidlich mit Subjektivität behaftet“, nicht nur dann, wenn sie als „Anweisung für zweck tätiges Handeln aufgefaßt wird“ (Habermas, a. a. O.). So aufgefaßt jedoch kann sie nach Hegel schlechte Subjektivität begünstigen, nämlich eine solche, die der „als nichtig bestimmten und doch als reell vorausgesetzten Wirklichkeit“ (Hegel, ebd.) bloß postulierend und/oder bloß technisch umbauend gegenübertritt. Und gegen diese Subjektivität, die darum schlecht ist, weil sie sich an den unendlichen Progreß bloßer Negation und Veränderung (darum nicht schon Verbesserung) verliert, und so ihr Ergon und das Ergon dessen, mit dem sie umgeht, verfehlt, wird die Idee des Guten allerdings auf negative Weise, also kritisch, normativ. Sie richtet sich, wie Habermas teilweise zutreffend schreibt, „gegen die Abstraktionen, die sich zwischen die objektiv gewordene Vernunft und unser subjektives Bewußtsein schieben“ (ebd.). *Nur ist eben gemäß der Idee des Guten die Vernunft nie schlechthin objektiv geworden, sondern steckt in subjekt-objektiven Möglichkeiten der Wirklichkeit.* Die Bemühung um die Idee des Guten bedeutet praktisch die Bereitschaft, nicht gesetzte Möglichkeiten zu erkennen, anzuerkennen und zu entfalten. Auf diese *indirekte Weise*, in der Rücksichtnahme auf Ermöglichung, wird sie zur Anweisung für zweck tätiges Handeln, wird damit nicht zu einer praktischen Norm unter anderen, sondern zum Prinzip aller möglichen praktischen Normen. Ob es in dieser Hinsicht Unterschiede zwischen Platon und Hegel gibt, bei dem die axiologische Komponente schwächer zu sein scheint, muß hier dahingestellt bleiben.

³⁴ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Hoffmeister (1955) 14.

In der Tradition ist auch diese Antwort gegeben worden. Daß freilich die Rücksichtnahme auf nicht-setzbare Möglichkeiten menschlicher und nicht-menschlicher Natur durch übernatürliche, rein gesellschaftlich-geschichtliche Setzungen überflüssig werde, diese neue Einstellung ist ein radikales und gefährliches Säkularisat der religiösen Lösung des Normproblems.

Auch der eschatologische Optimismus, wenn er nicht den Untergang des Lebens in Kauf nimmt³⁵, bleibt auf den ontologischen oder vielmehr metaphysischen Optimismus, den Platons Philosophie expliziert, angewiesen. Mit ihm als Grundvoraussetzung lassen sich die drei Bereiche: Sein, Sollen, Denken, zusammenbringen. Nur wenn sie *im Grunde* zusammenhängen, ist menschliche Praxis als vernünftige Orientierung möglich. Platons Metaphysik (der Anfang aller Metaphysik) schließt von der Wirklichkeit der Praxis auf ihre Möglichkeit, um daraus dann Maßstäbe für eine möglichst gute Wirklichkeit abzuleiten und um einen Bildungsweg vorzuschlagen, der Individuen dazu in Stand setzt, solche Maßstäbe in empirischer Vermittlung wirksam werden zu lassen. Er bezweifelt ja nicht, daß zur Beurteilung des jeweilig Besten auch Ausbildung und Erfahrung in einer bestimmten Techne gehören. Philosophie allein tut es sicher nicht. Doch wenn die Philosophie zu einer der Idee des Guten gemäßen Grundeinstellung führt, dann gehören zu ihr wissenschaftliche Forschungsrichtungen (heute z. B. Verhaltensforschung und Ökologie) und Techniken, die nicht auf totale Konfrontation zwischen Subjekt und Objekt, sondern auf harmonische Beziehungen zwischen beiden Seiten aus sind.

IV. *Techne und Technik – Ontologischer und subjektologischer Optimismus*

So wie hier entwickelt, dürfte der Zusammenhang von Techne und Gerechtigkeit und seine metaphysische Grundlegung bei Platon ein geeigneter Ansatzpunkt sein, eine Philosophiegeschichte in Bewährung von Whiteheads Ausspruch zu konzipieren, die abendländische Philosophie sei eine Reihe von Anmerkungen zu Platon³⁶. Zugleich zeigte sich an der Technik-Problematik die Philosophie in ihrer Verbindung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die Stationen einer derartigen Geschichte können hier nicht verfolgt werden, es ist nur noch ausblickhaft offenzulegen, welches gegenwärtige Interesse hinter solcher Zuwendung zu Platon steht. Das Interesse richtet sich darauf, aus einer bestimmten, theoretischen und praktischen Aporie herauszukommen.

Anders als die antike Techne (in platonischer, metaphysischer Interpretation) ist die moderne Technik gerechtigkeit- oder überhaupt wertneutral. Die Frage nach dem Zusammenhang von Techne und Gerechtigkeit, kann daher nicht un-

³⁵ Vgl. R. Maurer, Die Aktualität der Hegelschen Geschichtsphilosophie, in: Hegel-Bilanz, ed. Ritter (1973) 155 ff.; ders., Natur als Problem der Geschichte, in: Natur und Geschichte, ed. Hübner/Menne (1973) 125 ff.

³⁶ „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.“ A. N. Whitehead, *Process and Reality* (Cambridge 1929) 53.

mittelbar auf den Zusammenhang von Technik und Gerechtigkeit übertragen werden. Sie erscheint so, wie sie hier im Anschluß an Platon entwickelt wurde, als schlicht unangemessen, wenn sie auf Technik statt *Techne* bezogen wird. Denn die Technik, wie sie zur Zeit da ist, hat wohl kein ethisch bedeutsames Maß in sich selber. Daß gar Gerechtigkeit eine Technik sei, und zwar die Kunst, allem das Zuträgliche zu vermitteln, und daß sie als solche allen sonstigen Techniken einwohnen müsse, das ergibt bezogen auf moderne Technik unverständliche Postulate. Die moderne Technik kennt kein *Ergon* oder Eigenrecht ihres Objekts und schon gar keine Idee des Guten als Grund der Wirklichkeit, sondern dient, so scheint es, allein den Zwecksetzungen ihres Subjekts vom Einzelnen bis hin zum umfassenden Subjekt Gesellschaft. Die Frage nach der Gerechtigkeit erhebt sich erst angesichts der Produkte oder sonstiger materieller Folgen der Technik. Die Technik macht verfügbar. Das verfügbar Gemachte kann dann allenfalls gerecht oder ungerecht verteilt und eingesetzt werden.

Die Aporie, von der eben die Rede war, ergibt sich nun daraus, daß die Arbeitsteilung zwischen Technik und Moral oder Politik dann nicht funktioniert, wenn die auf diese Weise normfrei gesetzte Technik in einen unendlichen Progreß der Verfügbarmachung gerät, und die Frage nach dem gerechten, d. h. menschlich richtigen Einsatz dieser Mittel oder auch nach dem Maß des Verbrauchs von Rohstoffen ein bloßes Epiphänomen der Expansion technologischer Verfügung wird. Angesichts dieser Gefahr, die sich ja wohl gegenwärtig abzeichnet, entsteht die Suche nach Alternativen. Vor allem kann man auf den Gedanken kommen, die Entwicklung technologischer Welteinstellung zurückzuverfolgen, wie man einen Weg, der zunächst gut gangbar, schließlich an einen Abgrund führt, zurückgeht bis zur Kreuzung, um von da aus einen anderen einzuschlagen. Mir scheint nun, es läßt sich – wie hier ansatzweise geschehen – plausibel machen, daß man bei solchem Zurückgehen in Gedanken zum Zwecke anderen Vorwärtsgehens³⁷ nicht, wie Heidegger meint, bei den Vorsokratikern ankommt, sondern daß Platons Philosophie die Kreuzung ist, von der aus alternative Wege in die Zukunft führen. Einer von ihnen ist faktisch in der Geschichte eingeschlagen worden, und Heidegger hat im Blick auf ihn und seine jetzigen Aporien die abendländische, von Platon ausgehende Metaphysik als Vorform der jetzt herrschenden technologischen Grundeinstellung entlarven wollen³⁸.

³⁷ Im Blick auf Heideggers Wiederholung anfänglichen Denkens schreibt W. Marx, „der erstanfängliche Seinssinn ‚gewährt‘ – im Wege über die Verendungs-gestalt dieses Seinssinnes – auch noch die bestimmten andersanfänglichen Grundzüge“ (Heidegger und die Tradition [1961] 178; vgl. von demselben Autor: Die Bestimmung des andersanfänglichen Denkens, in: *Vernunft und Welt* [Den Haag 1970] 78 ff.). Nach H. Weinrich ist es überhaupt die Aufgabe des neben dem Primärsystem der ergriffenen Möglichkeiten liegenden Sekundärsystems der Wissenschaften, „die verworfenen Möglichkeiten, die durch das geltende Primärsystem negiert sind, ‚systematisch‘ bewußt zu halten, damit sie als variety pool für notwendige Veränderungen nutzbar bleiben“ (System, Diskurs, Didaktik und die Diktatur des Sitzfleisches, in: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Theorie-Diskussion*, Suppl. 1 [1973] 151).

³⁸ Vgl. R. Maurer, *Revolution und ‚Kehre‘. Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung* (1975) Kap. I.

Daß ein solcher Angriff auf die ganz theoretisch und damit technisch unschuldig aussehende Metaphysik *prinzipiell* sinnvoll ist, hat wohl die vorgetragene Interpretation der platonischen Politeia erwiesen. Platons Metaphysik ist wesentlich die Reflexion einer in bestimmter Weise vorgefundenen und interpretierten Technik, wobei unter „Technik“ nun allgemein (ohne Unterscheidung von „Techne“) die rationale Ausformung menschlichen, aktiven Weltverhältnisses gemeint ist. So wie Platon metaphysisches Denken auf den Weg bringt, ist es die Klärung einer bestimmten Grundeinstellung zu sich selbst und zum anderen Seienden sowie zur *Ermöglichung* dieses Verhältnisses. Ob freilich Heidegger die Platonische Metaphysik richtig interpretiert, wenn er sie als Ansatz (nur) der heutigen technologischen Grundeinstellung auffaßt, erscheint nach unserer Interpretation zweifelhaft. Platons Metaphysik läuft hinaus auf die Beziehung der technisch sich ergebenden subjektiven und objektiven Möglichkeiten auf einen unverfügbaren Grund (arché), der sich theoretisch als Idee des Guten, praktisch als Ergon ausprägt. Die schließlich metaphysisch ausgelegte Grundeinstellung erwies sich als ein ontologisch-metaontologischer Optimismus, der besagt, der unverfügbare Grund sei ein für Menschen guter, das heißt, er ermögliche vernünftige Aktivität gemäß der Techne als Entfaltung einer erkennbaren Harmonie von subjektiven und objektiven Möglichkeiten.

Vor diesem Hintergrund ist nun noch zu fragen nach der in einer Metaphysik oder neutraler einer prima philosophia ausgelegten Grundeinstellung neuzeitlicher Technik und dem in ihr zu einem weitläufigen theoretisch-praktischen System ausgelegten Weltverhältnis. Denn wenn – nun vom platonischen Standpunkt aus geurteilt – die normativ losgelassene Technik eine verderbliche Eigengesetzlichkeit entwickelt, so reicht es offenbar nicht, wie auch Habermas sich das vorstellt, von außen Normen an sie heranzutragen. Sie müßte wie die Techne in der Suche nach dem Ergon Norm in sich selber haben. Das Befremden, das dieser Gedanke hervorruft, deutet auf eine grundsätzliche Hemmung und auf eine von der antiken ganz verschiedene Grundeinstellung. Erst vor dem älteren Kontrasthintergrund kann gefragt werden, welches die andersartige Grundeinstellung und die sie auslegende prima philosophia unseres Weltverhältnisses ist.

In Umrissen ist die gesuchte moderne Einstellung schon berührt worden: sie läuft hinaus auf die totale (in Objektivierung auch des Subjekts umschlagende) Konfrontation von Subjekt und Objekt, von Mensch und Ding³⁹, wobei vom unendlichen Vorrecht des Subjekts ausgegangen wird. Das Objekt als Ding hat kein Ergon in sich, keine eigene Teleologie, kein sonstiges Eigenrecht. Es kann – für es äußerlich – sinnvoll werden als Eigentum oder sonstiges Verfügungsobjekt subjektiver Freiheit. Das Subjekt solcher Freiheit ist dabei weniger der Einzelne, sondern vielmehr das kollektive Subjekt Gesellschaft. Innerhalb ihrer kann das Individuum wieder als ein Objekt um Willen kollektiver Freiheit, also als ein pädagogisch oder sonstwie zu bearbeitendes Ding genommen werden, was zu mannigfachen Problemen subjektiver Freiheit führt. Was aber auch

³⁹ Ebd., insbes. Kap. VI.

eigentlich Subjekt sei, mehr das Individuum oder mehr die Gesellschaft oder mehr der Geschichtsprozeß, diese Frage ändert nichts an der ersten Bestimmung der Freiheit, Selbstproduktion, absolutes Aus-Sich, *causa sui* zu sein.

Wenn man sich nun umschaute, wo in der neuzeitlichen Philosophie diese Konfrontation am reinsten herausgearbeitet worden ist, so stößt man bald auf Fichte. Man denke nur an seine Unterscheidung zwischen Idealismus und Dogmatismus in der „Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre“. Dort heißt es zum Beispiel: „Der Streit zwischen dem Idealisten und dem Dogmatisten ist eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle“⁴⁰. Fichte hält offenbar diese Alternative für notwendig und vollständig, ihre beiden Pole für konträr, und votiert für den „Idealismus“, die Position der Selbständigkeit des „Ich“ als reiner Handlung-aus-sich-selbst. Den Gedanken, daß das Ich in seinen dinglichen Verflechtungen nur selbständig sein könne auf Grund einer gewissen, ihm förderlichen, Selbständigkeit der Dinge, würde er wohl als logisch unsaubere Vermischung von „Idealismus“ und „Dogmatismus“ zurückgewiesen haben.

Meine These lautet also, daß Fichtes „Wissenschaftslehre“ die Erste Philosophie ist, die zum theoretisch-praktischen Weltverhältnis Technik gehört, so wie Platons Ousia- und Ideenlehre zur antiken *Techne* gehörte. Die These kann hier nur ausblickhaft formuliert, nicht hermeneutisch bewährt werden. Wenn sie zutrifft, dann würden in Fichtes „Wissenschaftslehre“ Voraussetzungen philosophisch reflektiert und problematisiert, die moderne Wissenschaftstheorie stillschweigend annimmt. Diese geht mit fragloser Selbstverständlichkeit aus von Wissenschaft und Technologie als den Expansionsmedien des sich aus sich setzenden Subjekts. Auch diese These kann hier nur angedeutet werden.

Auf jeden Fall artikuliert sich bei Fichte und in offenerer Form auch bei Kant und Hegel eine Grundeinstellung, die von der in der Platonischen Metaphysik ausgelegten recht verschieden ist. Statt von einem ontologischen Optimismus, der sich bei Platon freilich als ein metaontologischer erwies, müßte man neuzeitlich von einem subjektologischen sprechen. Versucht Platon die Subjekt-Subjekt- und Subjekt-Objekt-Spannungen von einem Grund jenseits der Seindheit aus zu lösen, so geht Fichtes Lösungsversuch rein vom Subjekt aus. Der subjektologische Optimismus, der heute meist als soziologischer vorkommt, indem als Subjekt „die Gesellschaft“ genommen wird⁴¹, besagt, es gebe das aus sich setzende Subjekt oder vielmehr das Subjekt gebe *sich sich und seine Welt*. Wie jedoch Henrich gezeigt hat, sieht Fichte durchaus die Probleme, die entstehen, wenn man versucht, den Begriff der Selbstproduktion auch nur zu denken. So kommt Fichte im Lauf seiner philosophischen Entwicklung dahin, Ich nicht mehr als Produkt seiner Produktion, sondern als Produktion oder

⁴⁰ J. G. Fichte, Werke, ed. Medicus Bd. III (1962) 16.

⁴¹ Den Übergang der Subjektivitätsphilosophie in futuristisch-spekulative Soziologie reflektiert recht unkritisch J. Habermas' Begriff des „Transzendentalen“ in: Erkenntnis und Interesse (1968).

Manifestation eines Ich-Grundes zu begreifen, den es sich nicht selbst, sondern der es gibt⁴². Er gelangt so zum Begriff einer subjekt-immanenten Transsubjektivität, ähnlich dem Ergon der Seele bei Platon.

Solche Gedanken bedeuten sicher eine gewisse Rückkehr innerhalb der Subjektivitätsphilosophie zur Platonischen Metaphysik der arché. Sie ist möglich, weil das Zentrum Platonischer Metaphysik der Ideen-Grund und nicht ein Begriff von Substanz (ousía) ist. Noch leichter ist in diesem Zusammenhang Hegels Programm: das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen⁴³, als eine Weiterentwicklung des Platonischen Ansatzes zu verstehen, zumal ja Hegel die Wechselbeziehung von Substanz und Subjekt auf einen Grund zurückführt, den er im Anschluß an Platon zunächst metaphysisch „Idee“, dann freilich subjektivitätsphilosophisch „Geist“ nennt. Geist und Idee jedoch bilden bei ihm in ihrer systematischen Entwicklung keinen Widerspruch.

So ergibt sich als letzte These des Ausblicks die Vermutung, dem subjektologischen Optimismus bleibe ein ontologischer zugrunde liegen. Dabei ist Ontologie so zu verstehen, wie sie von Platon auf den Weg gebracht worden ist, nämlich in letzter Instanz als Lehre vom Seinsgrund jenseits der Seiendheit, der im Seienden als dýnamis: Möglichkeit, Vermögen gegenwärtig ist. Wenn man Ontologie als Theorie des Seienden, das sich selbst Grund ist, auffaßt, müßte man – wie dargelegt – in bezug auf Platon differenzierend von Meta-ontologie oder Metaphysik sprechen. Ihr gemäß gibt es das sich aus sich setzende Subjekt so wenig wie die in sich selbst gegründete Substanz oder Materie, aber beides gibt es in ihrer Beziehung aufeinander, sofern der Grund „es“ oder vielmehr sie gibt, d. h. ermöglicht. Heidegger deutet ja in der Wendung „es gibt“ das Sein, unterschieden vom Seienden, als das Gebende⁴⁴. So wie hier interpretiert, hat Platons arché-Metaphysik grundsätzliche Ähnlichkeit mit dem Heideggerschen Seins-Denken⁴⁵. So eröffnen sich interessante Perspektiven auf Heideggers These vom Ende der Metaphysik, die hier aber nicht mehr erläutert werden können. Hier ging es darum, den philosophisch reflektierten Anfang aktiven, rationalen, technologischen Weltverhältnisses von einigen Problemen seiner eingetretenen Entfaltung her zu begreifen, um Möglichkeiten aus ihm freizusetzen, die bisher nicht realisiert wurden.

⁴² D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967) insbes. 19, 39, 48.

⁴³ Siehe o. S. 266, Anm. 15.

⁴⁴ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‚Humanismus‘* (Bern 1947) 80 ff.; ders., *Zur Sache des Denkens* (1969) 1 ff.

⁴⁵ Im Rahmen einer andersartigen Heidegger-Interpretation kommt G. Rohrmoser zu einem ähnlichen Ergebnis, nämlich Platons Philosophie sei „von der These vom Ende der Metaphysik im Prinzip nicht betroffen“ (*Nietzsche und das Ende der Emanzipation* [1971] 149).