

FRIEDRICH KÜMMEL

Platon und Hegel

zur ontologischen Begründung
des Zirkels in der Erkenntnis

ERSTER TEIL

DIE PLATONISCHE DIHAIREISIS UND IHRE ONTOLOGISCHEN VORAUSSETZUNGEN

Fünftes Kapitel: Die Folgerungen für den Begriff der Erkenntnis . . . 151

1. Die Identität von Erkenntnisgründen und Irrtumsbedingungen (nach dem Sophistes)..... 151
2. Wahrnehmung, Vorstellung und begründendes Denken in ihrer wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander. Die Begründung der Erkenntnis im Theaitetos..... 155
3. Die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis. Das Verhältnis von Lust und Vernunft im Philebos 166

Die Seiten sind textidentisch mit dem Erstdruck beim Max Niemeyer Verlag

Tübingen 1968.

FÜNFTES KAPITEL

DIE FOLGERUNGEN FÜR DEN BEGRIFF DER ERKENNTNIS

1. Die Identität von Erkenntnisgründen und Irrtumsbedingungen (nach dem Sophistes)

Um die Möglichkeit einer Vermittlung durch Teilung und Einschränkung deutlich zu machen und ihre ontologischen Voraussetzungen zu klären, wurde auf Platons mathematisch formulierte Prinzipienlehre eingegangen, die in den späten Dialogen allenthalben vorausgesetzt und genannt ist, ohne doch hier anders denn als ein Lehrstück, dessen Kenntnis für die weitere Entwicklung des im Dialog verfolgten Gedankens unentbehrlich ist, an der jeweiligen Stelle eingeführt zu sein. Wenn dabei der Zusammenhang des thematisch entwickelten Gedankens und der eingeschobenen Lehrstücke sehr viel enger ist, als es in dieser Weise der Darstellung erscheint (vgl. z. B. die in der Einleitung des Theaitetos ganz beiläufig erörterte und doch für die Problematik des ganzen Dialogs zentrale Lehre von den irrationalen Größen), so hat es doch einen guten Sinn so zu verfahren. Die ontologische Konzeption kann in der Form, die ihr Platon gegeben hat, gar nicht mehr Selbstzweck sein. Ihr ganzer Richtungssinn geht dahin, daß sie sich nur als Methode überhaupt vollbringen und bewähren kann. Das Denken kann in ihr nicht zur Ruhe kommen und wird vielmehr durch sie selbst herausgestellt in den offenen Horizont der gegenständlichen Erkenntnis. Ontologie wird selbst zur Erkenntnistheorie und Methodologie und hat diese nicht nur gleichsam im Anhang bei sich. Der Rückweg in die konkrete Forschung ist die einzige Möglichkeit, die sie freigibt und begründet. Man kann vom Sein nicht im allgemeinen und abstrakt reden, wenn das All der partielle Zusammenhang der konkreten Seienden selbst ist: »So daß das Seiende ($\tau\delta\ \acute{\omicron}\nu$) wiederum ganz unbestritten tausend und zehntausenderlei nicht ist, und so auch alles andere einzeln und zusammengenommen auf gar vielerlei Weise ist und auf gar vielerlei nicht ist.« (Sophistes 259 b) Das Sein ist das Seiende. In seiner vielheitlichen Konkretion ist es selbst vielerlei und das heißt vielerlei jeweils nicht. Sein und Konkretion im realen Zusammenhang fallen zusammen. Dabei ist die für die Möglichkeit der Einheit und Vielheit des Seienden nötige ontologische Differenz nicht aufgehoben: sie fällt in die Konkretion selbst, für die eine dimensionale und gegenständlich werdende Scheidung und Verschränkung von Seele und Leib, Subjekt und Welt, Fürsichsein und Sein-im-Bezug konstitutiv ist.

Mit dieser Umkehr der spekulativen Denkbewegung duTch sich selbst stellt sich die Erkenntnis auf einen Boden, der nicht nur mit der Unabsehbarkeit und mit dem verwirrenden Wandel der sinnlichen Erscheinungen behaftet ist, sondern noch viel mehr in den Denkformen selbst mit dem Widerspruch, dem Schein und der Täuschung zu kämpfen hat. Gegenüber diesen Schwierigkeiten kann die unmittelbare sinnliche Gewißheit geradezu als ein rettender Ausweg erscheinen, in den das mit sich zerworfene und im Widerstreit der Ansichten umhergetriebene Denken sich flüchtet. Die in sich selbst ruhende Wahrnehmung scheint noch jenseits der Unterscheidung von Schein und Sein, Wirklichkeit und Täuschung zu liegen. Was in der Anschauung sich noch verschlossen ist: die Dialektik der Erscheinung, bricht im Denken ihres Zusammenhangs auf, durch den auch in der wahrgenommenen Wirklichkeit das Reale vom Scheinbaren sich scheidet. Dieser Differenz muß eine zureichende ontologische und erkenntnistheoretische Konzeption gewachsen sein. Der Sophist aber sieht keine Bilder: »Du wirst glauben, er blinze oder er habe ganz und gar keine Augen . . . Wenn du ihm eine solche Antwort gibst und ihm von Spiegeln und Schnitzwerken sagst, wird er dich auslachen mit deiner Rede, wenn du redest, als sähe er, wird sich anstellen, als wisse er weder von Wasser noch Spiegeln etwas noch überhaupt vom Gesicht, und wird dich immer nur aus den Erklärungen (ἐκ τῶν λόγων) fragen.« (Sophistes 240 a) Der logische Zusammenhang des Wirklichen selbst ist es, der dem Sophisten widersprüchlich und aporetisch wird. Er steigert die relativen Differenzen innerhalb des Wirklichen zum absoluten Widerspruch von Sein und Nichtsein und kann in dieser schlechthinnigen Entgegensetzung beider weder das eine noch das andere mehr denken. Demgegenüber vermag Platon aus der Unausprechlichkeit des Nichtseienden und der noch größeren »Schwierigkeit« (ἀνομία) des (unabhängig von jenem rein positiv gedachten) Seins (vgl. Sophistes 243 bc; 246 a; 250 e) so auf das Gegebene zurückzukommen, daß er die Differenzen innerhalb desselben bewahren und in ihrer Notwendigkeit einsehen kann. Der konkrete Bereich des Relativen wird darin erst begründet zugänglich und als der einzig mögliche Horizont der Erkenntnis erschlossen.

Teilung und partielle Verflechtung der Seienden bedeutet immer auch, »Seiendes mit dem Nichtseienden zusammenzufügen« (Sophistes 238 c). Damit ist nicht nur eingeräumt, daß Nichtseiendes sei, sondern darüberhinaus behauptet, Seiendes selbst sei »auf gar vielerlei Weise« auch nicht. Dies scheint dem Sophisten »weder recht noch billig« (aaO.) und »das allerunmöglichste« (Sophistes 241 b) zu sein, weil dabei ein offensichtlich Widersprechendes in eine fragwürdige Einheit gefaßt ist. Aber eine solche Annahme ist nötig, wenn man die Existenz von Scheinbarem behaupten und an der Möglichkeit von falscher

Vorstellung festhalten will. Wer sagt, »Falsches sei in Vorstellungen und Reden«, wird »dadurch gar vielfältig genötigt, mit dem Nichtseienden das Seiende zu verknüpfen . . .« (Sophistes 241 b). Die Möglichkeit falscher Vorstellung ist so »beunruhigend« (Sophistes 187 d), weil ihre Existenz dazu zwingt, den Widerspruch und das Negative als seiend auszusprechen. Will man die Möglichkeit falscher Vorstellung wahren, so nötigt dies zur grundsätzlichen Veränderung der bisherigen Einstellung. Sie fordert eine neue Ontologie und Erkenntnistheorie. Die Möglichkeit des Scheins wird zur Schlüsselfrage, die das Bild der Wirklichkeit im ganzen wandelt und die Grundlagen ihrer Erkenntnis revolutioniert. Die Wirklichkeit muß so beschaffen sein, daß sie eine falsche Vorstellung von ihr erlaubt und in vielerlei Hinsicht unvermeidbar macht. Falsche und wahre Sachverhalte haben dieselbe Struktur, und wer die Möglichkeit des Irrtums nicht einräumen kann, weiß auch nicht die Bedingungen der wahren Erkenntnis anzugeben. Nicht der Ausschluß des Widerspruchs, sondern seine positive Vermittlung im zeitlich ausgespannten Werden und im geteilten Zusammenhang des Seienden ist die Aufgabe. Dazu ist die Verschränkung des Gegensätzlichen zugleich mit seiner partiellen Verbindung und relativen Differenz auszusagen.

Das schlechthin Selbstgegebene entzieht sich der Beurteilung und kann in seiner Positivität allenfalls als das Wahre behauptet werden. Während die Wahrheit sich ausschließlich durch sich selbst zu rechtfertigen scheint, drängt sich im Falschen von vornherein der Aspekt der Verbindung auf. Um Falsches zu bemerken genügt es nicht, etwas für sich allein zu betrachten. Es müssen dazu von vornherein mehrere Hinsichten und Sachverhalte aufeinander bezogen sein. Damit weist das Falsche aber genau auf die Bedingungen hin, denen auch der vollere Begriff der Wahrheit genügen muß. Wiewohl man das Wahre viel sicherer und unproblematischer treffen zu können glaubt wie den »in einen höchst schwierigen Ort« entschlüpfenden falschen Schein (Sophistes 239 c), ist es nötig, dessen komplexere Bedingungen auch der wahren Erkenntnis zugrunde zu legen. Darin liegt der Vorteil eines Ansatzes, der den Irrtum zum Ausgangspunkt nimmt und von ihm her die komplexen Bedingungen der Erkenntnis erst in den Blick bringen kann. Die Existenz falscher Vorstellungen revidiert die Grundlagen der Erkenntnis überhaupt und läßt sie in ihrer positiven Möglichkeit erst begreifen.

Platon kämpft um das Sein des Nichtseienden und die Möglichkeit falscher Vorstellung nicht nur deshalb, weil sonst der Sophist nicht »eingefangen« (Sophistes 218 d) und der Unwahrhaftigkeit überführt werden könnte; vielmehr geht es ihm um die Form und den Bestand der Wirklichkeit und des Wahren selbst. Wer das Nichtsein leugnet, kann auch das Seiende nicht mehr fassen und gelten lassen. Wem sich der relative Zwischenbereich des mit Nicht-

seiendem »verflochtenen« und durchsetzten Seienden im Streben nach einer falschen Positivität und Widerspruchsfreiheit verschließt, dem geht das Wirkliche überhaupt verloren. Nicht nur die falsche Vorstellung stellt Nicht-seiendes als »irgendwie« seiend und Seiendes als nichtseiend vor (vgl. Sophistes 240 de): auch für die wahre Aussage gilt, daß in ihr das Verschiedene als solches ausgesagt und dazu stets positive mit negativen Bestimmungen verbunden werden müssen. Das Seiende selbst ist »tausend und zehntausenderlei nicht« (Sophistes 259 b), wenn immer es in seiner Verschiedenheit nur eine partielle Gemeinschaft mit anderem Seienden eingehen und vieles von sich ausschließen muß. Die falsche und die wahre Meinung haben genau dieselbe begriffliche Form der teilweisen Verbindung und können auch nur dadurch überhaupt voneinander unterschieden werden. Es gibt keine apriorische Möglichkeit, Falsches von Wahrem zu sondern, wenn beides sich in genau gleicher Weise bildet und dieselbe Erkenntnisbewegung in einem Durchgang verknüpft, was sie vielleicht schon im nächsten als getrennt vorfindet und zu unterscheiden gezwungen ist. Die partielle Verknüpfung bedingt gleichermaßen wahre Einsicht und Irrtum, aber was wichtiger ist: sie macht auch eine Korrektur möglich. Wer Irrtum und Falschheit leugnet, muß deshalb auch die Wahrheit preisgeben. Weil beide die gleiche Grundlage haben und auf dieselbe Weise Zustandekommen, sind sie auch ineinander überführbar. Die Bedingungen der Möglichkeit des Irrtums sind identisch mit den Bedingungen der Möglichkeit wahrer Erkenntnis. »Das Irren ist ja doch nichts anderes als einer nach Wahrheit ausgehenden, bei der Einsicht aber vorbeikommenden Seele Vorbeidenken.« (aaO. 228 cd) Das mögliche Verfehlen der Wahrheit hängt aber mit dem Charakter der Wirklichkeit und den Bedingungen der Erkenntnis selbst zusammen und ist nötig, wenn diese zum Ziel kommen soll. Wäre Erkenntnis nicht diese das »Vorbeidenken« wesentlich einschließende Bewegung, so könnte sie auch die Wahrheit einer Sache nicht fassen, die sich als eine »angemessene« Mitte nur treffen und darstellen läßt, wenn man auch an ihr vorbeischießt und aus dem Ungefähreren auf das Genauere zurückkommt. Die Ungenauigkeit des Zugriffs und eine daraus resultierende Wiederholung und Abwandlung der sich einschränkenden Bewegung ist für ihr Zustandekommen unentbehrlich. Man findet das Wahre nur zusammen mit dem Falschen und über dieses.

Im Versuch, den Sophisten zu fassen, findet Platon auch und zuerst den wahren Philosophen (Sophistes 253 c), und das keineswegs zufällig. Er muß »den Satz des Vaters Parmenides« bekämpfen (vgl. Sophistes 237 a; 241a) und ihm entgegen das Sein des Nichtseienden behaupten, weil nur so der allein durch die eleatische Voraussetzung unangreifbar werdende Sophist überführt und die Möglichkeit einer positiven Dialektik des Vielen eröffnet werden kann.

2. Wahrnehmung, Vorstellung und begründendes Denken in ihrer wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander. Die Begründung der Erkenntnis im Theaitetos

Der seiner Form nach sokratische Dialog »Theaitetos« scheint keine Lösung der Frage nach der Erkenntnis (ἐπιστήμη) zu bieten, wenn jede gefundene Definition wieder abgewiesen wird. Sieht man indessen näher zu, so ist der Inhalt keineswegs aporetisch. Aber er ist so beschaffen, daß er jederzeit von einer sophistischen Dialektik skeptisch aufgelöst werden kann. Die Ideenlehre hat sich als nur vermeintlich unangreifbar erwiesen. Ihre eigene Dialektik begründet erst die Möglichkeit der Erkenntnis und kann sich darin skeptischer Angriffe doch nur im Aufweis der positiven Möglichkeit erwehren, sie aber nicht schlechthin zum Verstummen bringen. Gibt es keine grundsätzlich andere Erkenntnismöglichkeit, dann kommt alles darauf an, die Negativität der Dialektik durch sie selbst zu überwinden. Wer den positiven Charakter dieser Denkbewegung nicht wahrhaben will, kann nicht überzeugt und schließlich nur noch verspottet werden (vgl. Sophistes 251 bc, 252 b).

Die Ungesicherheit der Erkenntnis zeigt Platon an vielen für ihn entscheidenden Stellen auf, wenn er den begründenden Sätzen ihre mögliche skeptische Auflösung beigibt. Im Theaitetos wird diese Angreifbarkeit allenthalben eingeräumt und selbst thematisch gemacht. Sokrates erscheint als der edle Sophist, der das Positive findet, es als solches erkennt und doch wieder fahrenlassen muß, weil ihm die begrifflichen Mittel fehlen, um den jenen Sätzen immanenten Widerspruch mit übernehmen und bewältigen zu können. Daß Platon diese Mittel besitzt, zeigt schon die Wahl des Theaitetos zum Mitunterredner. Wenn diesem am Anfang ein überschwengliches und mit äußerster Hochachtung verbundenes Lob zuteil wird und er sich dann allzu täppisch benimmt, liegt darin sicher ein ironisches Moment gegenüber dem Mathematiker, der das von ihm selbst Entdeckte nicht in seiner prinzipiellen Bedeutung wahrzunehmen vermag. Theaitetos hat mit seiner Entdeckung der irrationalen Größen einen neuen Begriff der Erkenntnis ermöglicht, und insofern führt das ganz beiläufig erscheinende Beispiel der inkommensurablen Quadratwurzeln (vgl. Theaitetos 147 c ff. u. 198 ab) in die Mitte des Erkenntnisproblems. Der Entdecker einer rational-irrationalen Verhältnisbestimmung ist der Maieutik über Erkenntnis besonders fähig, denn er weiß, ohne zunächst darum zu wissen (Theaitetos 148 e). Die den Dialog durchziehende Reflexion über die sokratische Kunst weist ausdrücklich auf deren Grenze hin: Sokrates unterscheidet, aber er enthält sich der Verbindung, obwohl es »eigentlich den wahren Geburtshelferinnen auch allein zusteht, auf die rechte Art

Ehen zu stiften«. (Theaitetos 150 a) Das richtige Verbinden, auf das es bei der Gewinnung von Erkenntnis entscheidend ankommt, ist aber von dem rechten Unterscheiden untrennbar und ein und dieselbe Kunst (Theaitetos 149 e). Theaitetos hat durch seinen Begriff der irrationalen Wurzeln gezeigt, daß er zu verbinden weiß. Wenn irgend einer, so kann er zusammen mit Sokrates die Frage nach der Erkenntnis beantworten. »So komm, denn du hast schon sehr gut vorgezeichnet, und versuche nur, deine Antwort wegen jener Seiten der Vierecke nachahmend, so wie du diese, so viele es auch sind, unter einen Begriff zusammengefaßt hast, so auch die vielerlei Erkenntnisse durch eine Erklärung zu bezeichnen.« (Theaitetos 148 a)

Die Definition der Erkenntnis wird selbst »vielerlei« Bestimmungen enthalten und unter einen Begriff bringen müssen. Ist alles in der Bewegung und im partiellen Zusammentreffen des Verschiedenen (Theaitetos 157 a), dann kann auch die Erkenntnis nicht in Alternativen beharren und sich ausschließlich auf die eine oder andere Grundlage stellen. Wahrnehmung, richtige Vorstellung und Erklärung gehören zusammen und geben nur in ihrer wechselseitigen Bestimmung und Auslegung das Wissen. Keines dieser Vermögen hat das Kriterium seiner Wahrheit ausschließlich an sich selbst und muß deshalb seine Bestätigung im anderen finden. Ob Theaitetos »sitzt« oder »fliegt« (Sophistes 263 a) und das entfernte Bild ein Hirte oder ein Schnitzwerk ist (Philebos 58 d), kann nicht aus Gründen entschieden werden und bedarf der Wahrnehmung, weil der Zusammenhang des Wirklichen nicht deduziert werden kann und konkret aufgesucht werden muß. Bleibt es aber bei der Wahrnehmung allein, so würde im jeweiligen Anblick die Einheit der Erkenntnis zerfallen, für die Erwartungen einzulösen und Erinnerungen zu aktualisieren sind und allgemein gesprochen die Form der Zeit gehört. Die jeweilig vereinzelt Hinsicht ist nicht ablösbar vom allgemeinen Zusammenhang begründeten Wissens und muß diesen zugleich erst mit begründen, wenn immer sich dieser Zusammenhang in der konkreten Situation erst herausbildet und als ein zeitlicher Zusammenhang fassen läßt. In der Anerkennung dieser Relativität liegt nicht nur das Eingeständnis eines unvermeidlichen Irrtums und falscher Verbindung, sondern ebenso die positive Möglichkeit, das Richtige zu treffen. Die Bewegung der Erkenntnis findet das Wahre, indem sie sich durch sich selbst zu korrigieren vermag. Falsche Vorstellung gibt es im Verhältnis von Wissen (Erinnernkönnen) und Wahrnehmen unter der Bedingung, daß es Verschiedenes gibt. Die Wahrnehmung oder die Vorstellung für sich allein könnten sich nicht korrigieren: auch wenn sie richtig sind, haben sie dafür doch kein Kriterium in sich selbst. Nötig ist eine Doppelung der Bewußtseinsweise (vgl. das »Besitzen« und »Haben«, Theaitetos 197 ab) im Zusammenwirken der verschiedenen Erkenntnis-

weisen, die sich wechselseitig bestätigen und korrigieren. Nur so ist die Abwandlung des Erkenntnisinhalts anerkannt und zugleich ein allgemeiner Zusammenhang gebildet, der ein bloßes Anderswerden ausschließt. In der Mehrzahl verschiedener Erkenntnisformen und Weisen der Gegebenheit kann ein sich Wandelndes als Selbes erfaßt werden. Die Frage nach der Erkenntnis scheidet nur in dem Sinne, daß in keinem der durchgegangenen Erkenntnisvermögen ein eindeutiges Kriterium zu finden ist. Könnte man das Selbstbewußtsein des Wissens als Maßstab seiner Wahrheit zugrundelegen, so bedürfte es keiner Frage nach den Erkenntnismitteln mehr. Deren Leistung beruht auf ihrem Verhältnis und Zusammenwirken. Wenn keine der Formen zum ausschließlichen Grund der Erkenntnis gemacht werden und insofern weder die Wahrnehmung noch die Meinung und auch nicht das Argumentieren für sich genügen kann, so läßt sich ihr positiver Beitrag für die Erkenntnis im Zusammenhang aller fruchtbar machen. Ihre Differenz gehört wesentlich zu dieser Möglichkeit der Übereinstimmung, die allein als Kriterium der Erkenntnis gelten könnte, wenn man überhaupt noch von einem solchen reden will.

Es geht Platon in der aporetischen Form des Dialogs nicht um eine Kritik fremder Lehrmeinungen mit dem Anspruch, diesen eine ganz andere Ansicht gegenüberstellen zu können. Kritisiert wird in der Tat die Unmöglichkeit, die eine oder andere These ausschließlich geltend zu machen. Wollte Platon sich aber nur von ihnen absetzen, so könnte er nicht hier und in anderen späten Dialogen auf dieselben Erkenntnisgründe positiv zurückkommen, und es wäre nicht einzusehen, was er an ihre Stelle hätte setzen können. Die Ideenlehre in ihrer ersten Form jedenfalls würde dazu nicht ausreichen, ihre Fortbildung aber schließt ein positives Verhältnis zur Wahrnehmung, Meinung und argumentierenden Begründung ein.

Die sinnliche Wahrnehmung der Welt des Werdens zuzuordnen: darin sind sich »alle Weisen einig« (Theaitetos 152 e); »den Parmenides ausgenommen«, anerkennen sie auch das Werden und die Wahrnehmung als Quelle der Erkenntnis. Nimmt man sie aber mit Protagoras als das, was jedem jeweils so erscheint und läßt man dieses als das Seiende gelten (vgl. Theaitetos 151 d ff.), so braucht diese Konsequenz nur radikalisiert zu werden, um sich selbst aufzuheben. In ihr verschwinden alle Unterschiede des Wissens (Theaitetos 161 c ff.), es ergeben sich Widersprüche (vgl. 154c ff.) und Wahres läßt sich von Falschem nicht mehr unterscheiden (vgl. 171 ä ff.). Platon geht noch weiter in seiner Behauptung, ein schlechthin und in jeder Beziehung ständig Anderswerdendes könne gar nicht sein und nicht erkannt, ja nicht einmal wahrgenommen werden (vgl. Theaitetos 181 b ff.). Der radikal gefaßte Begriff der Veränderung

hebt sich selbst auf: ein vom Sein gänzlich getrenntes Werden gibt es nicht. Mit dieser Konsequenz ist die positive Wendung schon vorbereitet. Die sophistische Einschränkung des Bezugs auf die jeweilige Relativität benimmt dieser die Möglichkeit, sich selbst als solche wahrzunehmen und ist ein Mißverständnis des Werdens selbst, das nicht lediglich ein Immer-anders-und-anders-Werden sein kann. Kein Seiendes ist ständig und in jeder Beziehung bewegt, und gerade ein unaufhörlich Bewegtes setzt ein Ständiges als Bedingung seiner Möglichkeit voraus. Das hier diskutierte einfache Beispiel (Theaitetos 154 c ff.), daß etwas sich selbst gleich bleibt und in bezug auf ein sich Veränderndes doch anders erscheint, ließe sich noch als Verhältnis eines (objektiv) Ruhenden und eines (ebenso objektiv) Bewegten auffassen und in seinem Schein des Widerspruchs leicht durchschauen. Die volle Relativität ist erst erreicht, wenn beide Bezogenen sich gleichzeitig verändern und das Verhältnis zweier Variablen bestimmt werden soll. Eine reinliche Scheidung von Ansichsein und Relativität bzw. Gleichheit und Veränderung ist hier nicht mehr möglich. Als Vergleichsgrund kann nicht mehr die eine oder andere Seite dienen, sondern nur noch die gemeinsame Mitte als ein aus der Gegenbewegung Erzeugtes und in ihr Gehaltenes. Das Maß ist dann selbst ein Gewordenes und kann sich nicht auf ein außer dem Werden absolut Gegebenes berufen.

In dieser Weise bestimmt Platon die Wahrnehmung als ein Zusammentreffen zweier gegenläufiger Bewegungen, wobei das Wahrnehmende und Wahrnehmbare erst in der Wahrnehmung werden und überhaupt nur als diese Verschränkung sind (Theaitetos 151 d ff.). Das Auge sieht durch das Gesehene, es wird am Gegenstand erst sehend. Ebenso ist dieser nur in derselben Wahrnehmung gegeben. Sehendes und Gesehenes, Subjekt und Objekt sind nur in dieser gemeinsamen Mitte, was sie sind. Es gibt kein von diesem Werden beider durcheinander ablösbares Sein eines jeden: nur ihre Mitte ist überhaupt als das von vornherein nur gemeinsame und darin durcheinander gewordene Sein der Entsprechung. Diese Relativität aufeinander ist aber eine notwendig eingeschränkte und kann nur darin auch zur wirklichen Entsprechung führen. Wirkliches Bezogensein und Sichbeziehenkönnen ist dann gerade nicht beliebig, und die Bezogenen können nicht in jeder Hinsicht total verschieden sein. Platon zeigt dies am Beispiel der Wahrnehmung eines »Roten«. Die gesehene Röte als Mitte der Wahrnehmung doppelt sich und legt sich aus zum gegenständlichen Verhältnis von (rot) sehendem Auge und (rotem) Ding. Die Röte ist nicht im Auge oder am Ding unabhängig von ihrem Zusammentreffen. Indem dieses stattfindet, wird aber nicht das Sehen zur gesehenen Farbe, sondern es scheidet sich von ihr. In der dynamischen Entsprechung von Bewegung und Gegenbewegung kann das Auge Farbe

sehen, weil es selbst nicht farbig ist (vgl. dazu auch Aristoteles, *De anima* 418 a 3 ff.). Die dynamische Verschränkung ist zugleich eine Scheidung und kann nur darin zur Erkenntnis führen. Das sehende Auge hat sich selbst, indem es ein anderes in sich faßt: seine eigene Erfüllung ist ihm grundsätzlich nur gegenständlich gegeben. Die Identifikation mit dem Gesehenen ist ineins die Unterscheidung von ihm und darin erst als die Beziehung des Sehens erreicht. Diese erweist sich als eine ursprünglich synthetische Einheit, die den Selbstunterschied von Sehendem und Gesehenem in einer Gegenständlichkeit zu sich bringt. Auge und Ding werden in ihrem Verhältnis und aus ihm, was sie sind, dies aber so, daß sie es schon geworden sind und sich im Werden zugleich als vorgängig erweisen. Der sich selbst konstituierende Bezug findet seine (durch ihn gebildeten und nicht absolut vorgegebenen) Voraussetzungen schon vor, indem er sie in sich faßt und weiterbildet. Die im Prozeß herausgesetzten Voraussetzungen sind dem Bezug selbst immanent und deshalb in ihm auch weiterbildbar. Insofern in ihnen sich seine eigene Möglichkeit ausgebildet hat, existiert er nur durch sich selbst. Aber er findet sich schon in einer bestimmten Organisation vor und übernimmt darin die gewordenen, ihm durch seinen Vorgang zugewachsenen Voraussetzungen seiner selbst. Eine absolute Voraussetzung könnte nicht in dieser Weise übernommen und weitergebildet werden, ein voraussetzungsloser Bezug wäre wiederum unmöglich. Zwischen diesen Extremen hat sich das Leben als ein Gewordenes, dessen Möglichkeiten in ihm immer auch schon verkörpert sind und zugleich im eigenen Können erst gebildet werden. In dieser Form ist auch das Weltverhältnis in seiner Gegenständlichkeit eine lebensgeschichtlich zu interpretierende Voraussetzung.

Interpretiert man von hierher die ideelle Voraussetzung der Erkenntnis, so geht es in der Scheidung von Idealität und Realität nicht darum, der sichtbaren Welt eine unsichtbare so zugrunde zu legen, daß der Sinn der werdenden Konkretion nicht mehr eingesehen werden kann. Voraussetzung und Folge können hier grundsätzlich nicht in einer einsinnigen Abstufung begriffen werden. Es geht nicht um die abstrakte Voraussetzung der Idee und die Möglichkeit einer sich ablösenden höheren Erkenntnis, sondern um die Begründung der Möglichkeit der Erkenntnis in der gegenständlichen Wirklichkeit. Ist diese ein »Werden zum Sein« im konkreten und sich gegenständlich werdenden Verhältnis, dann ergibt sich die vorgängige Entsprechung gleichwohl nur aus dem realen Weltprozeß selbst, dessen Form wir selbst geworden sind und nur deshalb auch gegenständlich haben können. Das Ineinander von Wissen und Wirklichkeit, wie der Begriff der Wahrheit es fordert, ist auf jeden Fall wirklich im Erkennenden als einem leibhaften Subjekt. Hier

ist klar, daß das Erkennen sein Sein bestimmt und umgekehrt nur auf dieser realen Grundlage möglich ist. Ist aber die darin liegende Differenz des Realen und Idealen für das Sein des Wirklichen (insofern es als Verhältnis ist) ebenso konstitutiv wie für die Möglichkeit des Denkens, dann hat auch die gegenständliche Konkretion dieselbe Bedingung ihrer Möglichkeit wie das sie auffassende individuelle Subjekt. Die Rede von einer »Weltseele« und einem »Weltkörper« ist der platonische Ausdruck dieses Gedankens. Der konkrete als der einzig mögliche Weg der Vermittlung ist der Weg des Seins und ihm folgend der des Denkens. Seine Voraussetzung ist nicht nur die Denkbarkeit des Wirklichen, sondern die Möglichkeit einer tatsächlichen Bewährung des Denkens im Seiendsein und Realwerden des Gedachten. Auf diese physische Begründung im gewordenen Sein kommt es nicht nur in bezug auf das Erkenntnisvermögen des Subjekts an, sondern auch ganz objektiv, wenn das Gedachte und Gewußte das Wirkliche selbst sein soll. Das Bewußtsein kann sich in der Verschränkung von seinem Inhalt unterscheiden und diesen objektiv gelten lassen, weil und insofern die gegenständliche Differenz auch physisch realisiert und realisierbar ist. Die physische Vereinzelnung des Wirklichen ist notwendige Bedingung (wenngleich nicht zureichender Grund) der frei realisierten und sich bewußt werdenden Gegenständlichkeit. Die seiende Mitte ist dann nie nur ihre jeweilige Gegenwärtigkeit und impliziert vielmehr das Gewordensein des Wirklichen in seiner zeitlichen Tiefe und räumlichen Konkretion.

In diesen Formulierungen ist die Verschränkung, wie sie im »Werden zum Sein« angezeigt wurde, etwas weiter entwickelt worden, als sie sich im Text explizit belegen läßt. Die von Platon im Theaitetos gegebene Auslegung der Wahrnehmung enthält die ganze Struktur seiner Dialektik und gibt dieser eine Form der positiven Relativität, die Protagoras behauptet hatte und nicht einlösen konnte. Das hier erreichte Resultat wird von den Argumenten nicht mehr betroffen, mit denen Sokrates schließlich doch das Scheitern der These: »Erkenntnis ist Wahrnehmung« erreicht. Unter der Bedingung einer gegebenen Vielheit und damit unter der Bedingung der Sukzession kann ein Selbständiges sich als solches bewähren und der Schein von wahrer Erscheinung abgesondert werden. Solange der Betrachter in der Ferne stehenbleibt und auch der Gegenstand verharrt, kann er nicht entscheiden, ob das Gesehene ein »Hirte« oder ein »Schnitzwerk« ist (Philebos 58 d). Die Einschränkung und die mögliche Erweiterung der Erkenntnis haben dann genau dieselbe Bedingung der Zeit (vgl. Theaitetos 186 ab). Protagoras läßt diese nur in der einschränkenden Bestimmung der Jeweiligkeit zu und verkennt die Möglichkeit der Differenzierung und wechselseitigen Explikation der Hinsichten in ihrem ausdrücklichen Nacheinander. Dieses schließt aber Vorstel-

hing und Argumentation ein, ohne die die Wahrnehmung in ihrem Erkenntnisanspruch nicht festgehalten werden kann. Wenn also Wahrnehmung schon nicht Erkenntnis ist (vgl. Theaitetos 186 a - 187 b), so kann diese doch gleichwohl nicht mehr ohne die Wahrnehmung gedacht werden, die selbst schon die ganze logische Struktur enthält, aber in sich nicht zureichend explizieren kann, weil sie ihre zeitliche Verfassung nicht kennt. Weil Wahrnehmung und Meinungsbildung in sich selbst schon den logischen Prozeß darstellen, der in der Dihairesis des Begriffs bewußt vollzogen und kontrolliert wird, können auch die unmittelbaren Erkenntnisweisen selbst schon Wahrheit geben. Daß sie dieselbe Grundstruktur haben ermöglicht es, daß das in der einen Form Gefaßte in die andere übergeht und alle Weisen der Auffassung sich wechselseitig befördern und bestätigen können. In dieser Parallelität und Gleichsetzung sind die Grenzen keineswegs verwischt. Die Anschauung wird nicht selbst zum Begriff, wenn sie dessen Bewegungsform in sich aufnimmt und umgekehrt in jenen als konstitutives Moment mit eingeht. Die immanente Doppelung von Begriff (λόγος) und Bild (vgl. Philebos 39 ab) kann so erst fruchtbar werden.

Damit ist die je aktuelle Wahrnehmung in einen größeren Rahmen gestellt und auf andere Weisen der Gegebenheit bezogen. Repräsentierende Vorstellung und begründendes Denken geben der zunächst in sich verschlossenen Möglichkeit der Wahrnehmung erst ihre volle Reichweite und Potenz. Ihr notwendiger Bezug auf ein Vergangenes wird von Platon wiederholt betont. Ihre Möglichkeit impliziert das Gedächtnis bzw. die Seele, »und wovon wir sagen, »es erscheint uns«, (das zeigt sich) als Vereinigung der Wahrnehmung und der Meinung«. (Sophistes 264 b) Solange die in ihr geschehende Anamnesis unwillkürlich geschieht, gibt es keine Möglichkeit, eine richtige Übereinkunft von Eindruck und Gedächtnis von der falschen Verbindung beider zu unterscheiden. Die dem Menschen mögliche Scheidung von Vergangenen und Gegenwärtigem als Bedingung ihrer freien und ausdrücklichen Verbindung ermöglicht dann aber auch ein Urteil über Künftiges (vgl. Theaitetos 177 c ff.), das über Unterschiede der Nützlichkeit, Richtigkeit und Weisheit entscheidet, insofern die Zukunft seine Wahrheit einlöst. »Sollen wir nun sagen, o Protagoras, daß er auch das Unterscheidungszeichen dessen, was sein wird, in sich selbst hat und daß, welcherlei jeder glaubt, daß für ihn sein werde, solcherlei auch ihm, dem Glaubenden, entsteht? . . . Denn über das Angenehme, was jedem bereits ist oder geworden ist, wollen wir nicht weiter aufs neue einen Streit erregen, sondern nur über das, was künftig einem jeden scheinen und sein wird, ob auch da ein jeder für sich selbst der beste Richter ist. . .« (Theaitetos 178 b ff.). Will man in der Er-

kenntnis Fortschritte machen, so muß man wegkommen von der unmittelbaren Gegenwart und den ganzen Zeitverlauf als Wissenshorizont einbeziehen: »Auch hiervon (seil, vom Schönen und Schlechten, Guten und Bösen) besonders dünkt mich die Seele in ihrem Verhältnis gegeneinander das Sein zu erforschen, indem sie bei sich selbst das Geschehene und Gegenwärtige in Verhältnis setzt mit dem Künftigen . . . Nicht wahr, jenes wahrzunehmen, was irgend für Eindrücke durch den Körper zur Seele gelangen, das eignet schon Menschen und Tieren von Natur, sobald sie geboren sind. Allein zu den Schlüssen hieraus auf das Sein und den Nutzen gelangen nur schwer mit der Zeit und durch viele Mühe und Unterricht die, welche überhaupt dazu gelangen . . . In jenen Eindrücken also ist keine Erkenntnis, wohl aber in den Schlüssen daraus. Denn das Sein und die Wahrheit zu erreichen, ist, wie mir scheint, nur durch diese möglich, durch jene aber unmöglich.« (Theaitetos 186 b-d) Erkenntnis ist nicht nur Wahrnehmung, weil sie nicht in der Gegenwart befangen ist und zur Erschließung der Zeiten noch anderer Vermögen bedarf. Die Einheit des Wirklichen ist nicht mehr das unteilbare Jetzt bzw. die Identität des sich nur mit sich zusammenschließenden Selben, sondern die teilbare und darin den Zusammenhang aufbauende Zeit, in der sich (in Verbindung mit dem Raum) das dimensionale Verhältnis als sukzessives gegenständliches Verhältnis erfüllt. Die umfassendere Form der Einheit ist deshalb die in der Erinnerung und Erwartung den Zusammenhang der Zeiten herstellende »Seele« (vgl. Theaitetos 186 ab). In diesem Kontext kann die Wahrnehmung erst zur »Einsicht« führen (vgl. 209 c) und der Augenzeuge gegenüber einem zunächst vom Hörensagen Bekannten als Wissender auftreten (vgl. Theaitetos 201 bc).

Daß in den Eindrücken keine Erkenntnis sei, wohl aber in den durch sie erschlossenen Zusammenhängen, wird im »Traum« des Sokrates näher ausgeführt: »daß nämlich die Urbestandteile unerkennbar wären, alle Arten von Verknüpfung aber erkennbar« (Theaitetos 202 de, vgl. 201 d ff.). Wenn es nun »auch ganz wahrscheinlich ist, daß sich die Sache selbst so verhalte« (Theaitetos 202 d), hält Sokrates doch an einer Erkenntnis der Urbestandteile fest (vgl. Theaitetos 203 a ff.), um jenen Zusammenhang selbst wieder begreifen zu können. Beide Ansichten lassen sich nicht entgegensetzen und weisen vielmehr mit der doppelten Gegebenheit auf die bleibende Bedeutung der Wahrnehmung für die Erkenntnis hin. »Auf diese Art also wären die Urbestandteile unerklärbar und unerkennbar, aber wahrnehmbar; die Verknüpfungen hingegen erkennbar und erklärbar und durch richtige Vorstellung vorstellbar.« (Theaitetos 202 b). Was im Zusammenhang und durch ihn einsichtig wird, muß auch irgendwie für sich gegeben und außer dem Zusammenhang aufgefaßt werden können. Aber als ein in der Wahrnehmung Gegebenes läßt es sich in seinem

Spruch rechtfertigen. Alles Erkennen ist ein wesenhaft gedoppeltes Haben und darin in den lebendigen Austausch hineingestellt. Der Zirkel von Name und Begriff, Wort und Sache, Wahrnehmung bzw. Meinung und Erklärung muß aber ausdrücklich vollzogen werden, um produktiv zu sein. Dies fordert eine doppelte Begründung des Wissens und macht seine Beziehung auf sich selbst frei und störfähig. Es stellt die Erkenntnis auf den immanenten Boden des vielen Seienden, in dem sie sich finden und verfehlen kann.

3. Die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis. Das Verhältnis von Lust und Vernunft im Philebos

Der Philebos fragt nach dem Guten im Zusammenhang mit dem Weg, es zu erreichen (vgl. Philebos 19 cd). Mit den beiden alternativen Thesen, das Gute in das Wohlbefinden oder ins Vernünftige zu setzen, kann es nicht sein Bewenden haben. Beide Meinungen lassen sich nicht ohne Widerspruch vorbringen (vgl. Philebos 19 d) und würden das Gute nicht aus dem Streit herausbringen, dem es seiner Natur nach entzogen sein muß. Will man seine Integrität wahren, so kann dies nur durch eine Überwindung des Antagonismus von Lust und Vernunft geschehen. Die Lust muß in die Vernunft und diese in jene aufgenommen werden können, wenn nur ein aus beiden »gemischter« Zustand auf das Gute gehen kann. Weil aber in der Tat ein Antagonismus von Lust und Vernunft eintreten kann, muß die Lust in sich selbst differenziert werden, um mit der Vernunft zusammengehen und als »schlechte« Lust gleichwohl aus diesem Verhältnis ausgeschlossen werden zu können. Sie nimmt selbst entgegengesetzte Formen an, die der Ordnung des Guten näher oder ferner stehen (vgl. 13a). Dies gilt gleichermaßen für die Erkenntnis (vgl. Philebos 13 e; 14 a). Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer solchen Differenzierung und Entgegensetzung in sich selbst beweist die beigezogene Problematik des Einen und Vielen, das Verhältnis von $\acute{\alpha}\nu\epsilon\kappa\alpha\tau\omicron\varsigma$ und $\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\pi\omicron\nu$ (vgl. Philebos 14 c ff.; 23 c ff.).

Ist Lust ohne Bewußtsein ihrer selbst und damit ohne irgendeine Einsicht nicht möglich (vgl. Philebos 21 b, 60 de) und auf der anderen Seite Erkenntnis ohne Lust und Unlust nicht wünschenswert (Philebos 21 de), so stellt sich die Aufgabe, ihr Zusammen und mögliches Gegeneinander genauer zu bestimmen. Sie zu verbinden erfordert zunächst eine weitgehendere Entsprechung beider. Die Lust kann für die Erkenntnis nur bedeutsam werden, wenn sie deren Differenzierungen auch selbst anzunehmen fähig ist. Eine wesentliche Gleichläufigkeit liegt darin, daß beide nicht im gegenwärtigen Zustand aufgehen. Auch die Lust ist gegenständlich bezogen (vgl. Philebos 37 a) und meint nicht nur eine

jeweilige Zuständlichkeit. Der gegenwärtige Zustand wird sich in ihr besonders dort mit einer Erwartung verbinden, wo irgendein Mangel herrscht und das Bild seiner Ausfüllung sich einstellt (vgl. 39 d). Alle Begierde hat in dieser Weise sich selbst zugleich mit ihrem Gegenteil (vgl. Philebos 41 cd) und schließt in dem gerichteten Streben eine dem Gedächtnis entnommene Vorstellung des Ziels ein. Der gemischte Zustand impliziert in dieser möglichen Gleichzeitigkeit von erstrebter Lust und gegebener Unlust eine relative Scheidung von Gegenwärtigem und Zukünftigem, von Selbsthabe und Gegenständlichkeit, die Platon in der Differenz von Leib und Seele begründet sieht. Deren Unterschiedenheit erlaubt erst das Zugleichsein entgegengesetzter Qualitäten in demselben Bewußtsein. Die in der Erwartung (dem Vorgefühl) liegende »Lust der Seele« läßt sich in ihrem Bezug auf ein Vergangenes und Künftiges nicht aus der gegenwärtigen Beschaffenheit des Leibes herleiten und entsteht insofern »abgesondert« von diesem (Philebos 32 c; vgl. 41 c), auch wenn sie in bezug auf den gegenwärtigen Zustand erstrebt wird und diesen notwendig mit voraussetzt. Trieb und Begierde können »allein« der Seele zukommen (Philebos 32 c), aber nicht unabhängig vom Leib, »weil sie immer ein den Zuständen jenes entgegengesetztes Streben andeutet«. (Philebos 35c) Der Bezug auf die Zukunft oder auf ein in der Entfernung undeutlich Wahrgenommenes ermöglicht dann nicht nur falsche Vorstellung, sondern auch falsche Lust (vgl. Philebos 40 bc; 41 ef.).

Soviel ist nötig vorzuschicken, um den wesentlichen Gedanken aufnehmen zu können: das Gute kann nur in einem »gemischten« Zustand gesucht und erreicht werden, der als solcher im Werden ist (vgl. Philebos 61 b). Dadurch erhält das Werden eine ganz entscheidende ontologische Bedeutung. Es ist nicht mehr schlechthin unbeständig und ohne Begriff, sondern "wird zu dem Ort, an dem allein das wahre Sein gefunden werden kann. Wenn es aber durchaus auch ein Werden gibt, das im ständigen Wechsel begriffen ist und kein Bleibendes erreicht, stellt sich die Aufgabe, den mittleren Bereich des Werdens zwischen Sein und Nichtsein in sich selbst noch einmal zu unterscheiden. Zu dieser Mitte des Werdenden gehören sowohl die Lust als auch die Vernunft, die beide eines anderen bedürfen und nicht das Hinreichende (das Gute selbst) sind (vgl. 60 c). Beide nehmen aber in ihrer Beziehung aufeinander und auf das Gute einen verschiedenen Rang ein, insofern die Vernunft diesem näher steht und in der Ordnung des Guten befindlich ist, während die Lust dem Werden und Vergehen verhaftet bleibt (vgl. Philebos 54 c ff.; 55 a ff.). Der mittlere Bereich gestaltet sich entsprechend seiner Nähe zum Sein verschieden. Die Mischungen können »wohl gemischt« (Philebos 61 b) oder sich selbst »verderbend« sein (Philebos 64 d), je nachdem sie das Gute als das Schöne, Verhältnismäßige und Wahre in sich aufgenommen oder sich von ihm entfernt

haben (vgl. Philebos 65 a). Wenn nun auch die Vernunft dem Guten näher steht, bedarf es doch für ihre Erkenntnis einer bestimmten Art der begleitenden Lust, die sich der Zuwendung zu jener Ordnung nicht widersetzt und zum Wissen reizt. Es stellt sich die Frage nach der Art des Antriebs und der Befriedigung, die mit der Erkenntnis verbunden werden kann.

In jedem gemischten Zustand ist Entgegengesetztes enthalten. Platon weist hin auf die empfundene Ambivalenz von Zuständen, in denen Lust und Unlust sich gleichzeitig in einer »heftigen Spannung« (46 d) miteinander und gegeneinander bemerkbar machen und von einem Extrem ins andere treiben (vgl. Philebos 45 d ff.). In diesen »unreinen« und krankhaften Mischungen versetzt die aufgestörte Gegensätzlichkeit in einen Zustand der Aufregung und Unruhe, der schließlich in eine richtungslose Bewegung ausbricht (vgl. Philebos 47 ab) und die Ordnung verdirbt. Dem entgegen stellt Platon eine »ruhige Mischung und Verbindung« (Philebos 63 e), wo das Entgegengesetzte ganz unmerklich ineinander übergeht. Nur dieses ausgeglichene Verhältnis gibt Freiheit von sich selbst und erlaubt es, sich ganz auf anderes auszurichten. Die ruhige Mischung kann geradezu »unvermischt« und darin rein erscheinen, wiewohl auch sie das Gegensätzliche in sich hat und ständig ausgleichen muß. Der reine Zustand meint nicht mehr eine Absonderung, sondern stellt eine bestimmte Form des Verhältnisses selbst dar. Das in seiner immanenten Gegensätzlichkeit aufgestörte Wesen ist in sich selbst befangen und wird blind für das andere Seiende. Ein gegenständliches Verhältnis kann nur entstehen, wo die Ambivalenz des eigenen Zustandes schon so weit überwunden ist, daß eine bestimmte Richtung sich durchsetzen kann. Solange dabei die Erregung erhalten bleibt, wird der Trieb sich auf den Gegenstand richten, um sich selbst darin zu fassen. Die »ruhige« Verbindung, auf die Platon hier abhebt, meint demgegenüber das rein gegenständliche Verhältnis, in dem der Gegenstand selbst sich darstellen kann, weil die Zuwendung zu ihm nicht durch ein subjektives Bedürfnis vorweg besetzt ist. Der »reine« Zustand fällt also mit dem objektiv-gegenständlichen Verhältnis zusammen. Das in sich still gewordene Streben kann ganz bei einem anderen sein und es um seiner selbst willen aufsuchen. Es gibt eine reine Lust und eine reine Erkenntnis im Werden und als ein Werden. Die Relativität muß nicht überschritten werden und wird vielmehr im reinen Zustand erst wahrhaft verwirklicht. Zu den »wahren« Lüsten gehören »die an den schönen Farben und Gestalten und die meisten, die von Gerüchen herühren und Tönen, und alles, was nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfnis uns eine merkliche und angenehme Befriedigung rein von Unlust gewährt«. (Philebos 51 b) »Denn diese, sage ich, sind nicht in Beziehung auf etwas schön wie anderes, sondern immer an und für sich sind sie ihrer Natur nach schön und haben eine eigentümliche

Lust, die nichts mit der des Kitzels zu schaffen hat; und so auch Farben sind nach dieser selben Weise schön und haben ihre Lust.« (Philebos 51 cd) Wesentlich ist, daß Platon diese Möglichkeit einer begierdelosen gegenständlichen Ausrichtung mit einem bestimmten Zustand des Leibes in Verbindung bringt: »Nimm an, daß von den jedesmaligen Verkommenheiten an unserm Leibe einige in dem Leibe selbst sich verlieren, ehe sie zur Seele hindurch gelangen, so daß sie jene unteilnehmend lassen. . .« (Philebos 55 d). Dieses »Entgehen« und »Vergessen« ist notwendig, wenn die Seele irgend etwas Bestimmtes auffassen und zur Wahrnehmung bringen können soll. Die Unbemercktheit und »Wahrnehmungslosigkeit« (Philebos 34 a) des Leibes ist die notwendige Voraussetzung, um durch ihn etwas Gegenständliches wahrnehmen und sich bestimmt auf es richten zu können. An sich ist der Leib in ständiger Erschütterung begriffen und von allen »jedesmaligen Vorkommenheiten« betroffen, und vieles was ihm widerfährt und in ihm geschieht, muß sich deshalb verlieren, wenn einiges sich abheben und zum Bewußtsein kommen soll. Es kann nicht »immer alles, was nur einem beseelten Wesen begegnet, auch von dem wahrgenommen werden, dem es begegnet, und wir auch nicht einmal wachsen, ohne es zu merken. . .« (Philebos 43 b). Das Ruhigwerden des Leibes in seinen ständigen Erschütterungen ist die Bedingung seiner echten Sensibilität und Empfänglichkeit für anderes. Die Schmerzlosigkeit der Einwirkungen auf die Sinne macht ein ruhiges gegenständliches Interesse erst möglich und schafft damit die Vorbedingung der Erkenntnis. Ihre »Reinheit« ist an einen ganz bestimmten Leibeszustand gebunden, in dem dieser sich selbst vergißt und unmerklich wird. Die »Lust an Kenntnissen« hat »nicht einen Hunger nach dem Erkennen bei sich. . . noch ursprüngliche, aus dem Hunger nach Kenntnissen entstehende Schmerzen« (Philebos 51 e f.), und ebenso »kommt jedesmal bei unseren Kenntnissen das Vergessen uns ohne alle Unlust« zu (52 b). In diesem Zustand ist der Mensch ganz frei für den Gegenstand, ohne überhaupt die Anregung und damit jedes Interesse für ihn zu verlieren. Die Erschütterung als Bedingung für die Empfänglichkeit bleibt bestehen, aber sie ist erregungs- und trieblos geworden und damit dem Gegenstand selbst angemessen. Es ist in dem unmerklich gewordenen Leib eine wache Empfänglichkeit, die nicht von vornherein durch ein aufgeregtes Selbstgefühl getrübt ist und doch den Gegenstand nur in einer solchen Selbstempfindlichkeit brechen und fassen kann. Das Wahrnehmen geschieht durchaus nicht ohne lebendige Beteiligung des Wahrnehmenden, dieser aber bleibt in seinem wachen Dabeisein gleichsam willenlos und läßt das andere als es selbst sich zeigen.

Am ehesten wird man dem die ständige und unmerkliche Erschütterung der »Materie« als der »Amme des Werdens« zur Seite stellen können, aus der

heraus und in die hinein alle seiende Bewegung geschieht; sie gibt ihr nicht die Ausrichtung, wohl aber teilt sie ihr die Lebendigkeit mit (vgl. Timaios 48 e ff.). »Ein unsichtbares, gestaltloses, allempfängliches Wesen«, wird diese als »auf eine höchst unzugängliche Weise am Denkbaren teilnehmend« beschrieben (Timaios 51 ab) und damit der Erkenntnis als notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit zugeordnet. Wenn das dem Werden Dienende auch als ein »Stoff« erscheint (Philebos 54c), so muß doch in diesem Begriff bei Platon die eigentümliche Weise der stillen Lebendigkeit mitgedacht und von den heftig erregten Zuständen abgehoben werden, um seine spontan-passive Empfänglichkeit in ihrer Erkenntnisbedeutung richtig in den Blick zu bringen und auf der anderen Seite die Vorstellung massiver Dinglichkeit abzuwehren. Der unmerklich werdende Leib ist nicht erloschen und gerade in seiner Lebendigkeit die notwendige Bedingung der freien gegenständlichen Ausrichtung und Bewegung im Weltbezug, den die aufgestörte und heftige Erschütterung verlieren muß. Wenn im Timaios das Worin des Werdens von dem Werden und dieses vom Sein unterschieden wird, so entspricht dem im Philebos das Verhältnis von Lust, Vernunft und Gutem. Die sich mit der Erkenntnis verbindende und damit dem »Werden zum Sein« dienende Lust erzeugt einen unmerklichen Antrieb der Bewegung, der sich (wie alle Erschütterung) in sich selbst bricht und darin fähig wird, eine sich nach objektiven Zielen ausrichtende Bewegung aufzunehmen und in ihrer Gegenständlichkeit zu tragen, ohne sie selbst bestimmen und durch sich ablenken zu wollen. Die begründende Lebendigkeit ist selbst kein bestimmtes Sein und kann nicht einmal zum gerichteten Werden kommen, aber sie gibt diesem den fortwährenden Impuls und erhält jenes in seinem lebendigen Bestand. Wo der Widerstreit des Grundes aufbricht, wird er zerstörend, wo er latent bleibt, baut er alle Ordnung auf.

Es gibt also im Werden selbst einen Unterschied, durch den es fähig ist, solches zu bleiben und zugleich zum Sein zu gelangen (oder auch dessen verlustig zu gehen). Dieser zeigt sich in der Doppelung des Werdens in Lust (bzw. Unlust) und Vernunft. Beide können nur zusammen auf das Sein als das Gute bezogen werden. Durch die Dreiteilung ist die Alternative von Werden und Sein endgültig überwunden und zugleich der Doppelcharakter des Werdens gewahrt, insofern dieses nie nur ein »Werden zum Sein«, sondern immer auch ein »Werden und Vergehen« meint und durch die ruhige oder heftige Erschütterung des Werdensgrundes gehalten bzw. aufgelöst wird. Die Lust bleibt dem bloßen Werden verhaftet und beschreibt den unaufhörlichen Wechsel von Entleerung und Ausfüllung, der das beständige Sein und mit ihm die ruhige Erfülltheit nicht erreichen kann (vgl. Philebos 54 de; 59 b). Bleibt es dabei, sie selbst zum Ziel zu nehmen (vgl. 54 e), so heben die

gegensätzlichen Antriebe sich gegenseitig immer wieder auf und kann jene Stille nicht erreicht werden, die nicht eine Auslöschung des Strebens bedeutet, sondern die nun reglos erscheinende »Kraft« von ihrem immanenten Widerspiel befreit und in der Zuwendung zu einem anderen erst voll entfalten kann. Wenn die Wurzel alles Strebens ein Widerspruch ist (vgl. Philebos 35 c), wird so lange jeder Ansatz einer Bewegung durch den Gegentrieb wieder aufgehoben, als der Widerspruch nicht beruhigt ist. Solange er aufgestört ist, kann es in keiner Richtung zu einer ungehemmten Entfaltung kommen. Dies bedeutet aber, daß nur die stille Kraft in ihrer unmerklichen Erschütterung sich voll entwickeln kann, weil sie nicht mehr durch sich selbst besetzt und darin mit sich uneins ist. In der -willenlosen, reinen Gegenständlichkeit ist die volle Kraft des Willens verwirklicht. Der sich bestimmen lassende Antrieb kann erst mächtig werden, weil er die Hemmung durch sich selbst nicht mehr erfährt. Die »wahre« Lust kann »um eines anderen willen« sein. Dieses andere ist für sie aber nicht schon das Seiende als solches, sondern seine Erkenntnis. In ihr sich erfüllend nimmt sie nur indirekt am anderen Sein teil, auf das die Erkenntnis geht. Die stille Erschütterung der »reinen« Lust bleibt also in sich ein »Werden und Vergehen«, aber sie kann darin ein neues »Werden zum Sein« begründen, das die Erkenntnis vollzieht. Die ungerichtet in sich erschütterte Bewegung wird zum Grund der Empfänglichkeit und ermöglicht damit eine gerichtete Bewegung im gegenständlichen Verhältnis, die das Seiende in seinem Maß und seiner Ordnung aufzunehmen und nachzubilden fähig ist. Die »heftige Spannung« des Subjekts zerstört sie, seine ruhige Lebendigkeit ermöglicht sie und hebt den immanenten Widerspruch des subjektiven Zirkels der Selbstbefangenheit in die Erfülltheit des objektiven Bezugs auf. Dabei erweist sich der selbst unmerklich und darin empfänglich werdende Leib als das große Mittel der Beruhigung und als fundamentale Voraussetzung und Basis aller Erkenntnis. Gedächtnis ist immer auch ein »Vergessen«, wenn es bestimmtes Erinnerkönnen sein soll. Die Seele hat diese Möglichkeit nur im Zusammenhang mit ihrem Leib als einer zugleich positiven und negativen Voraussetzung des Sich-Ausrichten-könnens und Sich-Einlassens auf einen anderen Gegenstand.

Erkenntnis kann als die Mitte zwischen bloßem Werden und erreichtem Sein nur von beiden Seiten her angemessen gedacht werden. Weder läßt sie sich ins Sein aufheben noch kann es für sie bei einem unaufhörlichen Werden und Vergehen bleiben, das alles Wissen zerstören und jede Gewißheit unmöglich machen würde. Die Lust ist um der Vernunft willen, diese geht auf das Sein und vollbringt darin ihr eigenes Werden. Um dieses Verhältnis einer Selbsterfüllung durch Ausrichtung auf anderes auszusagen führt Platon eine eigenartige Bestimmung ein. Die Frage, ob »das Werden wegen des

Seins oder das Sein wegen des Werdens sei« (Philebos 54 a), scheint sich sehr einfach dahin beantworten zu lassen, daß ja auch der Schiffsbau der Schiffe wegen da ist und nicht umgekehrt (Philebos 54 b). Während aber hier das Erzeugnis im Werden erst entsteht, muß für das Werden der Erkenntnis die erkannte Wirklichkeit schon vorausgesetzt werden. Man kann zwar sagen, daß die Lust um der Erkenntnis willen ist, nicht aber diese um des Seins (als eines ihrer unbedürftigen) willen betreiben. Es geht dem Erkennen vielmehr um sein eigenes Sein, wenn es sich auf das Wirkliche richtet. Während die Lust sich darin erschöpft, »das eines andern (nämlich der Vernunft) wegen Werdende« (Philebos 54 c) zu sein, bestimmt Platon die Vernunft als »dasjenige, wegen dessen jedesmal das um eines andern willen Werdende wird« und sagt von ihr weiter aus, daß sie als solche »in der Ordnung des Guten befindlich sei« (aaO.). Erstaunlich ist hier zunächst, daß die Vernunft in bezug auf die Lust bestimmt wird und dadurch erst dem Guten beigeordnet sein kann. Nur zusammen mit der Lust und im Werden kann sie das Gute erkennen. Ihre Ausrichtung ist transitiv und intransitiv in einem, wenn das Erkennen im Erreichen der seienden Ordnung nicht diese, sondern sich selbst in ihr konstituiert und sich durch ein Werden ihrer selbst (nicht durch das Sein als solches) bestätigt. Die Vernunft ist selbst das Telos ihres eigenen Seins »in der Ordnung des Guten«. Sie kommt zu sich, indem sie das Seiende erkennt. In ihrem Zusammenhang mit der wahren Lust ist sie »jene dritte Lebensweise« als »die schönste und ruhigste Mischung und Verbindung« (Philebos 63 c), die nicht mehr »das Vergehen und Werden« und damit den ständigen Wechsel im Auf und Ab des Lebens wählt (55 a), sondern »das Wahre zu lieben und alles um seinetwillen zu tun« unternimmt (Philebos 58 d). Kraft seiner Doppelung kann also das Werden sich durch sich selbst und darin zugleich im Sein erfüllen und ist es auch dem an sich Nichtseienden möglich, an ihm teilzuhaben. Indem das Werden ins Ziel kommt, geht es in sich selbst zurück.

»So hat nun uns auch jetzt die Rede angedeutet, wie schon im Anfang, das Gute nicht in dem ungemischten Leben zu suchen, sondern in dem gemischten.« (Philebos 61 b) Das Gute bleibt als der tragende Ursprung nicht ein Jenseits, sondern ist dem Seienden als der konkret erfüllten Mitte beigegeben. Es fällt in die verschiedenen Güter. »Wenn wir also nicht in einer Form das Gute auffangen können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen: Schönheit und Verhältnismäßigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, daß diese als eines mit Recht als Ursache angesehen werden können dessen, was in der Mischung ist, und daß um dieses als des Guten willen sie auch eine solche geworden ist.« (Philebos 65 a) Die »um des Guten willen« »eine solche gewordene« Mischung erfüllt sich in sich selbst. Es gibt keine Möglichkeit der Absonderung des Seins vom Werden und des Werdens vom Sein.

Das Gewordene ist als ein immer Seiendes und erstreckt sich in der Ordnung der Güter vom »Maß« über das »Schöne«, die »Einsicht«, alle »Erkenntnisse und Künste und richtige Vorstellungen« hinab bis hin zu den »reinen Lüsten der Seele allein . . . , welche teils den Kenntnissen, teils den Wahrnehmungen folgen«. (Philebos 66 a ff.) Alle diese Formen sind »Mischungen« und als solche nicht ohne »das sechste Geschlecht«, in dem Orpheus »den Kreis des Gesanges ruhen läßt« (Philebos 66 d) und das bei Platon mit dem unmerklich erschütterten Grund der ungeformt-lebendigen Materie gleichzusetzen wohl nicht abwegig ist. Auch diese enthält das Gegensätzliche und ist darin selbst schon die Mitte als der Grund, in der der Streit der Wurzeln geschlichtet und zum Tragen gekommen ist.

Aus dem ganzen Zusammenhang geht als eine notwendige Konsequenz hervor, was ohne ihn als eine harte Wendung unverständlich erscheinen müßte: daß nämlich »ein lächerlicher Zustand herauskäme, wenn wir nur die göttlichen Erkenntnisse allein innehätten« (Philebos 62 b). »Wird der nun wohl Erkenntnis genug haben, wenn er von der göttlichen Kugel und dem Kreise selbst den Begriff hat, diese menschliche Kugel hier aber und diese Kreise nicht kennt, und sich nun in der Baukunst doch der andern Richtmaße und Kreise bedienen soll?« (62 ab) Man muß notwendig »des falschen Richtmaßes und Kreises unsichere und unreine Kunst insgesamt mit hineinwerfen und beimischen . . . wenn einer von uns auch nur jedesmal den Weg nach Hause finden will«. (aaO.) »Wenn unser Leben auch nur irgendwie ein Leben sein soll« (Philebos 62 c), muß »uns jede Erkenntnis recht« sein und »haben wir sie zusammen eingelassen ohne Unterschied insgesamt« (Philebos 62 d). Dabei sollen die im Wissen bestehenden Unterschiede keineswegs verwischt werden. Wie »eine Lust mehr wahr als die andere, und so auch eine Kunst genauer als die andere war«, so gibt es auch »eine Erkenntnis vorzüglich vor der andern, die eine auf das werdende und vergehende sehend, die andere auf das weder werdende noch vergehende, sondern einerlei und auf gleiche Weise immer seiende. Die letzte nun hielten wir, wenn wir auf das Wahre sehen wollen, für wahrer als die erste.« (Philebos 61 de) Aber das unvollkommenere und Komparative gehört notwendig dazu, weil nur es den Weg zum Vollkommenen so zeigen kann, daß er auch wirklich gangbar ist und zugleich dessen Darstellung im werdenden selbst erlaubt. Nur das auf die menschliche Weise Erkannte kann auch konkret verwirklicht und für das Leben fruchtbar werden. Dies bedeutet aber, daß die unvollkommenere Weise der Erkenntnis in Wahrheit die vollkommener ist.