

110 Und wir, die an *steigendes* Glück
denken, empfänden die Rührung,
die uns beinah bestürzt,
wenn ein Glückliches fällt.“¹

XII

C. Anfangsteil des Rahmens der Elegie (Strophe I): Dichtung als poetisch-schöpferische Setzung ganzheitlichen Daseins

C.1. Die „Engel[...]“ Rilkes und die ‚Musen‘ antik-griechischer Epik und Philosophie

Rilke gibt seinem Zyklus der „Duineser Elegien“ mit dem letzten Text dekadische Geschlossenheit, die zunächst nur als von formaler Natur erscheint. Sie steht aber in Gegensatz zu den neun Musen Hesiods.² Mit seinem einleitenden Wunsch, ihm möge unter der Zustimmung von „Engeln“ „an dem Ausgang der grimmigen Einsicht“ verliehen sein, „Jubel und Ruhm auf[zu]singe[n]“, knüpft der Sprecher des Gedichts als ‚Sänger‘, d. h. ‚Dichter‘, an die antike Tradition des Musenanrufs zu Beginn eines dichterischen Werks an:

„Am Anfang antik-griechischer Epen und Hymnen steht oft eine Anrufung der Muse. So beginnt Homers *Odyssee* mit den berühmten und vielzitierten Versen: *Nenne mir, Muse, die Taten des vielgewanderten Mannes, / Welcher so weit geirrt, nach der heiligen Troja Zerstörung.*“³

Wenige Zeilen später am Beginn seiner „Odyssee“ apostrophiert Homer die angesprochene „Muse“ als „Göttin, Tochter des Zeus“ („Θεά, θύγατερ Διός“)⁴.

„Muse! Erzähl mir vom wendigen Mann, der die heilige Feste
Trojas zerstörte! Er sah dann auf mannigfaltiger Irrfahrt
der Menschen Städte; er lernte ihr Sinnen und Trachten,
Duldete viel und tief im Gemüte die Leiden des Meeres,
Rang um die eigene Seele, um Heimkehr seiner Gefährten.
Aber dem allen zum Trotz: Sein Bemühen riß die Gefährten
nicht heraus; denn die Toren verdarben am eigenen Frevel,

¹ vgl. SW I, S. 721-726; vgl. WKA, Bd. 2, S. 230-234

² vgl. u., S. 13f.

³ [https://de.wikipedia.org/wiki/Muse_\(Mythologie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Muse_(Mythologie)), S. 5/9; 26.11.22

⁴ Homers Odyssee, Erster Gesang, Z. 10

Aßen die Rinder des Helios Hyperion und dieser
Machte zunichte den Tag ihrer Heimkehr. Greif in die Fülle,
Göttin, Tochter des Zeus, auch uns davon zu erzählen!“¹

An die Stelle der einen göttlichen Muse Homers setzt der Dichter Hesiod in seiner „Theogonie“ deren neun, alle Töchter von Zeus und, wie offenbar die Homers, von Mnemosyne, der Verkörperung des Gedächtnisses:

„[griech.] μνημοσύνη, ἡ ep. poet. [...] – 1. = μνέμη [„μνέμη, ἡ [...] **Gedächtnis**: als Geisteskraft = Gedächtnisgabe, Erinnerungsvermögen“] – 2. personif. Mnemosyne (Göttin des Gedächtnisses, von Zeus Mutter der Musen).“²

Mit seiner Lebenszeit „um 700 v. Chr.“ wird Hesiod als jünger, aber noch als Zeitgenosse Homers angesetzt.³ Die abstrakt knappe Definition von „μνημοσύνη“ des Wörterbuchs lässt die grundlegende geistige Bedeutung des Begriffs nur ahnen. „Gedächtnisgabe [oder] Erinnerungsvermögen“ ist als „Geisteskraft“ die fundamentale Eigenschaft, durch die sich der Mensch in besonderer Weise vor allen anderen Wesen auszeichnet. Sokrates sagt in Platons Dialog „Philebos“: „wenn etwas der Seele entgeht, wenn sie unteilnehmend bleibt an den Erschütterungen des Leibes, so nenne dies [...] Bewußtlosigkeit“⁴. Solche „Erschütterungen“, wenn Leib und Seele sie gemeinsam erfahren, d. h. wenn der Mensch konkret etwas erfährt, nennt Sokrates „Empfindung oder Wahrnehmung“. Er fährt fort:

¹ Homer, Odyssee, Erster Gesang, Z. 1-2; Anm.: An die Stelle der Übersetzung des Attributs in dem Ausdruck „Ἄνδρα [...] πολύτροπον“ mit „vielgewanderten“, wie die Wikipedia-Angabe nach der bekannten Übertragung der „Odyssee“ von Johann Heinrich Voss (Voss, Homers Odyssee, S. 3) zitiert, sagt die obige Wiedergabe der Stelle „wendigen“, was der Wörterbuchbedeutung des griechischen Worts genauer entspricht: „vielgewandt, übertr. v e r s c h l a g e n, listig, klug“ (Menge-Güthling, Altgriechisch-Deutsch, S. 571). Voss’ Übersetzung soll offenbar diese Charaktereigenschaften als Voraussetzung für das Bestehen in der „mannigfaltige[n] Irrfahrt“ des Helden bzw. als deren Folge mit ihr in Verbindung bringen, zumal beide deutschen Ausdrücke etymologisch auf die gleiche Wurzel in der Bedeutung von „sich wenden, gehen“ zurückgehen. (vgl. Duden. Etymologie, S. 753 u. 761)

² Menge-Güthling, Altgriechisch-Deutsch, S. 458

³ vgl. DNP, Bd. 5, sp. 506

⁴ vgl. Platon, Philebos; Werke, Bd. 7, S. 329 (34a)

„Wenn, was der Seele mit dem Leib zugleich begegnet ist, sie dieses ohne den Leib für sich allein möglichst zurückholt, dann sagen wir doch, daß sie sich erinnert. [...]“

Aber auch wenn sie, nachdem das Andenken, sei es nun einer Wahrnehmung oder einer Kenntnis, verloren gegangen war, sie dies wiederum selbst bei sich selbst wiederholt, auch dies insgesamt nennen wir doch Erinnerung oder^[..] Gedächtnis.“¹

„Erinnerung [und] Gedächtnis“ sind also die Voraussetzung überhaupt von „einer Wahrnehmung oder einer Kenntnis“. Die „Wahrnehmung“ ginge sonst in der unmittelbaren „Erschütterung[...]“ sozusagen zugleich wieder unter. Andererseits sind sie ebenso die Basis von Einbildungskraft und Imagination, indem die Seele, „nachdem ein Andenken, sei es nun „einer Wahrnehmung oder einer Kenntnis“, verloren gegangen war, dies wiederum selbst [eigenständig] bei sich selbst [ohne Rückgriff auf jene „Erschütterung[...]“] wiederholt.“ Den Ursprung der „Musen“ auf „Mnemosyne“ in diesem Sinn zurückzuführen wirkt noch in Rilkes Vorstellung vom Verhältnis zwischen Dichtung, Bewußtsein und Dasein sowie vor allem in der Betonung der Rolle des Bewußtseins darin nach.²

Wie Homer seine einzige Muse als eine solche überhaupt ruft Hesiod seine Gruppe derselben zusammen an:

„[Seid gegrüßt], ihr Kinder des Zeus, und schenkt mir liebliche Lieder! Rühmt das heilige Geschlecht der Unsterblichen, Ewigen, die von Gaia (*Erede*) und dem sternreichen Uranos (*Himmel*) stammen und von der finsternen Nyx (*Nacht*), und besingt die Kinder des salzigen Meeres. Kündet aber auch, wie zu Beginn die Götter und Gaia entstanden, auch Flüsse und das endlose, stürmend wogende Meer und die leuchtenden Sterne und der weite Himmel darüber. Singt, wie die Götter, die jenen entsprossen, die Geber des Guten, ihren Besitz verteilt und Ämter und Ehren vergaben und wie sie zuerst den schluchtenreichen Olympos gewannen. Dies kündet mir, Musen, die ihr auf dem Olympos wohnt, von Anbeginn und sagt, was davon zuerst entstand.“³

¹ Platon, Philebos; Werke, Bd. 7, S. 329 u. 331 (34b-c)

² vgl. u., S. 43

³ Hesiod, Theogonie, Z. 104-115, S. 11 u. 13

Er bittet sie um „liebliche Lieder“, um ‚rühmenden Gesang‘, also ihrer Natur entsprechend um Dichtung und künstlerischen Ausdruck bzw. solche Darstellung, nachdem er sie als Mädchen schildert:

„deren Herz in der Brust am Gesang hängt und deren Sinn frei von Kummer ist; sie wohnen nur wenig entfernt vom Gipfel des verschneiten Olympos. Dort sind ihre glänzenden Tanzplätze und schönen Häuser, und bei ihnen wohnen die Chariten (*Grazien*) und Himeros (*Sehnsucht*) in festlicher Freude; lieblicher Gesang entströmt ihrem Mund, sie rühmen aller Dinge Gesetz und das edle Wesen der Götter und lassen liebliche Weisen ertönen.“¹

So zogen sie damals mit himmlischem Gesang zum Olympos und freuten sich ihrer schönen Stimme; rings jauchzte die dunkle Erde zu ihrem Lied, und reizend klang der Takt ihrer Füße, als sie zu ihrem Vater gingen.“¹

Solcher in Versmaß gebundener Schilderung der Darstellung der Welt durch die Musen steht bei Homer die einsilbige Charakterisierung als sachliche Angabe gegenüber: „Nenne mir, Muse“. Trotz des ebenfalls einem Versmaß folgenden Gesamttextes entspricht dem die schmucklos knappe Apostrophierung der Angesprochenen mit ihrer einfachen Benennung. Vor allem jedoch nennt Homer nicht umfassend das Dasein und seine Entwicklung sein Thema, sondern er formuliert in unmittelbarer und konkreter Angabe als solches das Schicksal Odysseus' nach der Zerstörung Trojas. Als einer der prominenten Anführer der Griechen im trojanischen Krieg und mit seiner legendär langen Heimfahrt kann Odysseus ein Beispiel für das Engagement des griechischen Volkes in den schicksalhaften Ereignissen dieses Krieges sein und die Figur über ihre Bedeutung als individuelle Person allgemeine Bedeutsamkeit erlangen. Trotzdem stellt ihre Thematisierung einen konkreten Ansatz der Fassung des Geschehens dar. Die Zeit des trojanischen Kriegs wird im 13. oder zwölften Jh. v. Chr. angesetzt.² Als historisches Ereignis ist er damit schon vor Homer so weit in die Vergangenheit gerückt, daß er mythische Natur annimmt, seine Figuren wie z. B. Odysseus, die Zentralgestalt seiner „Odyssee“, sofern sie tatsächlich historisch sind, mythischen Charakter erlangen und ursprünglich mythische Gestalten, wie Götter, z. B. der Odysseus zürnende Poseidon und die jenen stützende Athene,³ integriert werden können. Hesiod nähert sich seinem Gegenstand von der anderen Seite aus. Er geht nicht von

¹ Hesiod, Theogonie, Z. 60-71, S. 9

² vgl. DNP, Bd. 12/1, sp. 863

³ vgl. Homers Odyssee, S. 3-4 (Erster Gesang, Z. 20 u. 48-49)

konkretem Weltgeschehen aus, sondern faßt unmittelbar dessen Ganzheit von seinem (mythischen) Anfang (Vereinigung von Gaia und Uranos) bis zu seiner Gegenwart als der Zeit der Herrschaft der olympischen Götter, integriert also nicht Mythos in weltgeschichtliches Geschehen, sondern versteht dieses im Ganzen als von mythischer Natur. Der „liebliche[.] Gesang“ der Musen ist der unmittelbare Ausdruck von „aller Dinge Gesetz und [dem] edle[n] Wesen der Götter“, indem „zu diesem Lied“ „rings jauchzte die dunkle Erde“. Begründet ist diese Situation durch Mnemosyne, die Erinnerung schlechthin, als die Mutter der Musen, die das Bewußtsein von Welt im Ganzen darstellt.

Das Weltgeschehen sehen die Musen und mit ihnen Hesiod als lineare Entwicklung vom anfänglichen bloßen ‚Chaos‘ und der weltgründenden Vereinigung von Gaia und Uranos hin zu den olympischen Göttern, deren Herrschaft als die der „Geber des Guten“¹ die Erfüllung des Geschehens darstellt. Dabei bestätigen sich Götter und Musen gegenseitig, bzw. sie wirken unmittelbar zusammen. Einerseits sind „die Götter [...] die Geber des Guten“, und „von Zeus stammen [...] [als solche Gute] die Herrscher“², bzw. sie sind „zeusgehegte Könige“³. Einem solchen König, ergänzend von der anderen Seite her,

„träufeln sie [die Musen] süßen Tau auf die Zunge, und gewinnende Worte entströmen seinem Mund; alle Leute schauen auf ihn, wie er Urteile fällt in gerechter Entscheidung. Er spricht mit Festigkeit und beendet rasch und klug sogar gewaltigen Streit. Dazu nämlich gibt es kluge Könige, daß sie für Menschen, die Schaden erlitten, auf dem Markt [in öffentlicher Versammlung] mit leichter Mühe alles zum Guten wenden und ihnen mit freundlichem Wort Genugtuung schaffen. [...] Diese heilige Gabe gewähren die Musen den Menschen.“⁴

Die Wirkgemeinschaft von Zeus bzw. den olympischen Göttern als den „Geber[n] des Guten“ überhaupt – genannt wird der „Ferntreffer[.] Apollon“ – und den Musen wird nachfolgend noch erweitert. Es gebe „Sänger auf Erden und Meister der Leier“, Dichter also, denen, da die Musen sie liebten, wie diesen selbst „süß strömt die Rede vom Munde“ und den Kummer eines Leidgeprüften überwindet:

¹ Hesiod, Theogonie, Z. 111 bzw. S. 13

² Hesiod, Theogonie, Z. 96 bzw. S. 11

³ Hesiod, Theogonie, Z. 81-82 bzw. S. 9

⁴ Hesiod, Theogonie, Z. 83-93 bzw. S. 11

„Denn durch die Gabe der Musen und des Ferntreffers Apollon gibt es Sänger auf Erden und Meister der Leier; von Zeus aber stammen die Herrscher. Gesegnet ist, wen die Musen lieben; süß strömt ihm die Rede vom Munde. Hegt nämlich einer auch Trauer im Sinn, den frisches Leid befiehl, und mag sein Herz vor Kummer verdorren: wenn dann ein Sänger, der Musen Diener, ruhmvolle Taten der Ahnen besingt und die seligen Götter, die den Olympos bewohnen, vergißt er rasch seinen Kummer und denkt nicht mehr an sein Leid. So schnell trösten ihn die Gaben der Göttinnen.“¹

Die Angabe „Gaben der Göttinnen“, d. h. die Gaben der Musen als der Zeustöchter, und „des Ferntreffers Apollon“, verweist auf die Götter als „die Geber des Guten“. Darin drückt sich die Einheit von Göttern und Musen, Dichtung und Gesang, d. h. von einheithaftem Dasein als deren beider gemeinsames Geschenk aus, zumal die Musen selbst explizit den Göttern zugerechnet werden.

Die Einheit, die die olympischen Götter und Musen gewähren, ist dadurch gekennzeichnet, „daß „kluge Könige“ [...] für Menschen, die Schaden erlitten, [in öffentlicher Versammlung] mit leichter Mühe alles zum Guten wenden und ihnen mit freundlichem Wort Genugtuung schaffen“ und, wenn einer von Trauer befallen ist, daß er „vergißt [...] rasch seinen Kummer und denkt nicht mehr an sein Leid. So schnell trösten ihn die Gaben der Göttinnen.“ Die Wirkung göttlichen und musischen Waltens ist umschlagartiges Hervortreten von Harmonie und Einheit und die Beherrschung des Daseins durch sie. Die darin sich ausdrückende Absolutheit der Aufhebung von Dissonanz entspricht der Ausschließlichkeit des Seienden. Dessen Relativierung durch gleich welche Negierung ist ausgeschlossen. Das heißt aber, es wird nicht nur die Abwesenheit eines bestimmten Seienden als sein Nicht-Da-Sein verneint, sondern die des Seienden überhaupt: Die Ausschließlichkeit desselben als begriffliche Setzung von Welt ist behauptet, ein Nicht-Seiendes als Element des Daseins ‚gibt es nicht‘, existiert nicht. Es würde jene Setzung, den Begriff jeder Sache, der einzelnen und des Seienden im Ganzen, aufheben. Die Identität jeder Sache mit sich selbst im Sinne von Dauerhaftigkeit ihrer Erscheinung wird durch die Abstraktion von ihren zeitlich wie räumlich wandelbaren konkreten Formen erreicht, indem sie rational, d. h. als begrifflich strukturiert, gesetzt wird.

¹ Hesiod, Theogonie, Z. 94-103 bzw. S. 11

Entsprechendes sagt der Vorsokratiker Parmenides („* um 540 v. Chr., † nach 480“¹). Auch er beruft sich auf eine „Göttin“, die, indem er sein in Hexametern verfaßtes „philosophisches Lehrgedicht“² ihr in den Mund legt, wie Hesiods Musen dessen Ausführungen autorisieren:³

„χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐδὲν ἔμμεναι· ἔστι γάρ εἶναι,
μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν·“

– Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht“.⁴

In solcher Präsenz und entsprechender Konstanz ist das Seiende dem Verstand faßbar bzw. vermag er es zu setzen:

„μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ως ἔστιν· ταύτῃ δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι
πολλὰ μάλ’, ως ἀγένητον ἐὸν καὶ ὀνώλεθρὸν ἔστιν,
ἔστι γάρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἥδ’ ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδὲν ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὄμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές·“

– Aber nur noch Eine Weg-Kunde bleibt dann, daß IST *ist*. Auf diesem sind gar viele Merkzeichen: weil ungeboren ist es auch unvergänglich, es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes (Kontinuierliches).“⁵

Dem stellt Parmenides einen anderen Weg gegenüber, das Dasein zu verstehen,

„ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γάρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ιθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὅμως τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἀκριτα φῦλα,
οἵς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτὸν νενόμισται
κού ταύτον, πάντων δὲ παλίντροπός ἔστι κέλευθος.“

¹ Philosophisches Wörterbuch, S. 454

² vgl. Kindlers Literatur Lexikon, Bd. V, S. 7356-7357

³ vgl. Parmenides, Über das Sein; S. 5 u. 7

⁴ Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 232

⁵ Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 235

– auf dem da nichts wissende Sterbliche einherschwanken, Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit steuert in ihrer Brust den hin und her schwankenden Sinn. Sie aber treiben dahin stumm zugleich und blind, die Verblödeten, unentschiedene Haufen, denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe und für die es bei allem eine gegenstrebige Bahn gibt.“¹

Entsprechend fordert Parmenides:

„οὐ γάρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εῖργε νόημα
μεδέ σ’ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τίνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὅμμα καὶ ἡχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἔξ ἐμέθεν ρήθεντα.

– Denn es ist unmöglich, daß dies zwingend erwiesen wird: es sei Nichtseidendes; vielmehr halte du von diesem Wege der Forschung den Gedanken fern, und es soll dich nicht vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, walten zu lassen das blicklose Auge und das dröhrende Gehör und die Zunge, nein mit dem Denken bring zur Entscheidung die streitreiche Prüfung, die von mir genannt wurde.“²

Beide Fragmente gehen von der Ausschließlichkeit des Seienden aus, verneinen das Ineinssein von „Sein und [...] Nichtsein“. Deren Einheit und ihre Versöhnung im ‚Werden‘ als gegenwendig-zirkulare Bewegung kritisieren sie deshalb als Erdichtung, „blicklose[s] [zielloses] Auge und das dröhrende Gehör und die Zunge“, entsprechendes Reden, nicht als das eines klaren und kritischen Verstandes, sondern in Einklang mit Auge und Ohr für sich als Worte der bloßen Zunge. Sieht man von dieser ‚Parteilichkeit‘ ab, heißt das aber, solche sinnlichen Wahrnehmungen und entsprechende Reden sind Erkenntnisse sinnlicher Anschauung und Einbildungskraft.

Wenn Parmenides hier von „schwankende[m] Sinn“ redet, so besagt das, daß umgekehrt die begriffliche Setzung des Daseins, des Seienden, als ausschließliches Da-Sein, als reine Anwesenheit, Sache des Verstands, der Ratio, ist. Sie bedeutet, die Fähigkeit zu unterscheiden und zu urteilen: griech. ‚κρίνω‘, nicht ‚ἄκριτος‘ zu sein. Mit diesem Adjektiv charakterisiert Parme-

¹ Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 233

² Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 234-235

nides sinnlich-anschaulich erkennende Menschen, was positiv verstanden aber die Erkenntnis der Einheit von allem bedeutet. Dagegen fordert Parmenides ausdrücklich auf, die Darlegungen der angeführten „Göttin“ – entsprechend seiner rationalen Position nicht der ‚Musen‘ – und damit sein Lehrgedicht, mit „dem Denken“ zu „die streitreiche Prüfung“ „zur Entscheidung“ zu bringen“, d. h. nach rationalen Kriterien zu prüfen und zu einer dementsprechenden Erkenntnis und Aussage zu kommen.

Das ganzheitliche Gegenbild entspräche der lebendigen Erfahrung des Entstehens, Werdens, und Vergehens im Dasein, das der Vorsokratiker Heraclit („etwa 544 - 483“¹) im Bild einer Welt gradweise (vgl. dagegen das absolute, antinomisch umschlagartige Verhältnis von „Sein und [...] Nichtsein“ bei Parmenides) fortschreitenden zirkularen und autarken ‚Werdens‘, ohne daß als dauerhafte Anwesenheit ein metaphysisches Sein göttlicher oder menschlicher Ratio oder Begrifflichkeit darübersteht:

„κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὕτε τις θεῶν οὕτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτομενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

– Diese Weltordnung, dieselbige für alle *Wesen*, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglommend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.“²

Mit Platon (427 v. Chr. - 347³) bestätigt sich die rational-begriffliche Natur philosophischen Denkens; seine Ideenlehre lässt sie als den Grundstein der künftigen Entwicklung in Europa erscheinen. In seinem Dialog „Phaidros“ schildert der Philosoph den Zug der Götter durch die Welt „innerhalb des Himmels“ und über dessen Wölbung hinaus, so daß sie schließlich „auf de[ssen] Rücken“ stehen und „schauen, was außerhalb des Himmels ist.“⁴ Sie sind die Entsprechung zu Homers und Hesiods „Muse[n]“ und Parmenides „Göttin“ als authentifizierende Institution seiner Darlegung bzw. seiner Inspiration zu dieser als Daseinsschilderung. Den Standort der Götter auf dem Rücken des Himmels beschreibt Platon dementsprechend als „überhimmlischen Ort“, einen metaphysischen Raum:

¹ Philosophisches Wörterbuch, S. 241

² Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 157-158

³ vgl. Philosophisches Wörterbuch, S. 476

⁴ vgl. Platon, Phaidros; Werke, Bd. 5, S. 75-77 (246e - 247c)

„Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer von den Dichtern hier besungen, noch wird ihn je einer nach Würden bescingen. Er ist aber so beschaffen, denn ich muß es wagen, ihn nach der Wahrheit zu beschreiben, besonders auch da ich von der Wahrheit zu reden habe: Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft sciende Wesen, das nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer hat und um das das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft ist, nimmt jenen Ort ein. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch der jeder Seele, die, was ihr gebührt, aufnehmen soll – so freuen sie sich, das wahrhaft Sciende wieder einmal zu erblicken, und nähren sich an Beschauung des Wahren, und lassen es sich wohl sein, bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurückgebracht. In diesem Umlauf nun erblicken sie die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche wieder eine andere ist für jedes andere von den Dingen, die wir wirkliche nennen, sondern die in dem, was wahrhaft ist, befindliche wahrhafte Wissenschaft. Und so auch von dem anderen erblickt die Seele das wahrhaft Sciende, und wenn sie sich daran erquickt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück.“¹

Jede Angabe zum „wahrhaft Seiende[n]“ und zum „Wahren“ der Darlegung zeigt, daß Platon es als den Begriff an sich, die Begrifflichkeit selbst und ihre Ordnung versteht, die Geltung unabhängig von Zeit und Raum sowie die Freiheit von der Plastizität physischer Erscheinung beinhaltet. Als von „wahrhaft sciende[m] Wesen“ Verstandesding geht dem Begriff, der nur „die Vernunft[...] zum Beschauer hat“, die sinnliche Anschauung ab: Er ist „farblos[...], gestaltlos[...], stofflos[...]“.

Deshalb hat kein Dichter das „wahrhaft Seiende“ ‚besungen‘ und wird wegen der qualitativen Unterschiedlichkeit der Imagination dies auch nie tun (können). Insofern das „wahrhaft Seiende“ göttlicher Natur ist, kritisiert Platon in seinem Werk „Politeia“ auch die „Dichter“, wenn sie den Göttern Freveltaten zuschreiben:

„Wir wollen also [...] auch ja nicht das glauben oder erzählen lassen, daß Theseus, des Poseidon, und Peirithoos, des Zeus Sohn, dergestalt auf frevelhaften Raub ausgegangen sind, noch daß irgendein anderer Göttersohn und Heros gewagt habe, Ruchloses und Frevelhaftes auszuüben, dergleichen man

¹ Platon, Phaidros; Werke, Bd. 5, S. 77 u. 79 (247c - 247e)