

Hans-Georg Gadamer
Platos dialektische Ethik



Hans-Georg Gadamer
Platos
dialektische Ethik

HANS-GEORG GADAMER

Platos dialektische Ethik

Phänomenologische Interpretationen
zum Philebos

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

1. Auflage: Leipzig 1931.
2. Auflage: Hamburg 1968.
3. Auflage: Hamburg 1983.
4. Auflage: Hamburg 2000.
5. Auflage: Hamburg 2016: Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der 3. Aufl. 2000 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.
Wir danken dem Verlag Mohr Siebeck für die freundliche Genehmigung zur Verwendung des Satzbilds aus »Hans-Georg Gadamer: Gesammelte Werke, Band 5«, Tübingen 1985.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1529-1

ISBN eBook: 978-3-7873-3034-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1931. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

Inhalt

Einleitung	5
I. Kapitel: Zur platonischen Dialektik	15
1. Abschnitt: Das Gespräch und die Vollzugsart der Verständigung	15
§ 1 Die Idee der Wissenschaft	15
§ 2 Das Gespräch und der Logos	23
§ 3 Die mitweltlichen Motive der Sachlichkeit (Logos und Dialektik)	27
§ 4 Verfallsformen des Sprechens	33
§ 5 Der sokratische Dialog	38
2. Abschnitt: Die platonische Dialektik und das Motiv der Verständigung	48
§ 6 Die Dialektik des ›Phaidon‹ und ›Staat‹	48
§ 7 Die Theorie der Dialektik im ›Phaidros‹	61
§ 8 Die ontologischen Voraussetzungen der Dialektik (›Sophistes‹ und ›Parmenides‹)	66
II. Kapitel: Interpretation des ›Philebos‹	74
1. Stück: Interpretation von Philebos 11a–19b	74
§ 1 Das Thema des Gesprächs (11a–12b)	74
§ 2 Die Sicherung der Methode (12b–14b)	77
§ 3 Der Exkurs über die Dialektik (14c–19b)	81
2. Stück: Die neue Stellung der Frage (19c–31a)	90
§ 4 Die genauere Fassung des Themas (19c–23b)	90
§ 5 Die Lehre von den vier Gattungen (23b–27b)	94
§ 6 Die Anwendung dieser Lehre auf die Frage (27c–31a)	104
3. Stück: Die Untersuchung der Arten der Lust	107
§ 7 Körperliche und seelische Lust (31b–35d)	107
§ 8 Verlangen und Vorfreude (35d–36c)	114
§ 9 Die ›falsche‹ Lust als grundlose Hoffnung (36b–41b)	118
§ 10 ›Falsche‹ Lust als übertriebene und eingebildete Vorfreude (41b–44a)	125
§ 11 Gemischte Lust als ›falsche‹ Lust (Vergessenheit gegen die Unlust) (44b–50e)	128
§ 12 Ungemischte Lust als Freude an Erfreulichem (50e–52d)	135
4. Stück:	142
§ 13 Die Wissenschaftslehre (55c–59e)	142
5. Stück:	147
§ 14 Die Entscheidung der Frage (59e–67b)	147
Anhang	
Aus dem Vorwort zur ersten Auflage (1931)	158
Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage (1967)	159
Aus dem Vorwort zum Neudruck der ersten Auflage (1982)	160

Einleitung

Die folgenden Untersuchungen enthalten eine ausführliche philosophische Interpretation des platonischen ›Philebos‹, der eine allgemeine Erörterung der Struktur der platonischen Dialektik vorangeht. Daß gerade der ›Philebos‹ zum Gegenstand der Interpretation gewählt wurde, hat seinen Grund einmal in der zentralen Bedeutung, die diesem Dialog innerhalb der Geschichte der antiken Ethik zukommt. Vor allem aber, seit *W. Jaeger* in seinem ›Aristoteles‹ versucht hat, die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung auch auf die aristotelische Ethik anzuwenden, ist eine philosophische Darstellung der Probleme des ›Philebos‹ Bedürfnis geworden. Denn die sachlichen Zusammenhänge, in die Jaeger die ›Nikomachische Ethik‹ durch seinen Echtheitsbeweis für die ›Eudemische Ethik‹ und den Nachweis des Platonismus im aristotelischen ›Protreptikos‹ gestellt hat, sind entworfen im Blick auf die Spätform der sog. platonischen Ethik, die der ›Philebos‹ darstellt¹. Es ist für die Interpretation des ›Philebos‹, die sich so in der Orientierung auf Studien zur aristotelischen Ethik als Aufgabe gestellt hat, entscheidend, daß hier wirklich das *Problem* der Ethik gesehen ist, aber auch, daß es nicht in sich als Aufgabe ergriffen wird. Daß die ontologische Position des ›Philebos‹ mit der allgemeinen platonischen, die man die Ideenlehre nennt, identisch ist, kann die eigentümliche Abstellung der Frage des ›Philebos‹ auf das ethische Problem, d. i. das Gute des *menschlichen* Lebens nicht verdecken. Aus der allgemeinen ontologischen Idee des Guten soll ja gerade das Gute des faktischen menschlichen Daseins begründet werden. In dieser sachlichen Absicht begegnet eine eingehende dialektische Analyse von *ἡδονή* und *ἐννομήνη*, deren positiver Gehalt wie auch ihre methodische Haltung, den ›Philebos‹ zur eigentlichen Grundlage einer Deutung des spezifisch aristotelischen Problems einer Wissenschaft der Ethik macht.

Dabei gilt es uns schlechterdings als Voraussetzung, daß Plato so wenig eine philosophische Ethik lehrt, wie irgend sonst eine philosophische Disziplin. Das gerade macht Plato zum Sokratiker und Sokrates zu der Gestalt, in der Plato seine eigenen philosophischen Intentionen ausspricht, daß sein literarisches Werk die ganz unliterarische und undogmatische Existenz des Sokrates in literarischer Ausdrücklichkeit wiederholt. Platos Dialoge sind so wenig philosophische Abhandlungen, wie die elenktischen Dispute, durch die sich Sokrates bei seinen Zeitgenossen halb lächerlich und halb verhaßt machte. Sie sind in ihrer eigenen Intention erst aufgefaßt, wenn man sie als Hinführungen zu dem Existenzideal des Philosophen, dem Leben in der reinen Theorie versteht. Daß dieses Existenzideal kein außerstaatliches ist,

¹ [Vgl. meine Arbeit »Der aristotelische ›Protreptikos‹ und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik« (1927) in diesem Band S. 164 ff.].

das aller Praxis sich begäbe, die für den freien Griechen ja niemals die banausische Aktivität der Arbeit bedeutete, sondern die Befassung mit den Staatsdingen, steht heute im Vordergrund der modernen Platoauffassung. Aber es ist entscheidend, daß das Selbstzeugnis des 7. Briefs, auf das sich diese moderne Erkenntnis mit Recht beruft, gerade lehrt, daß die selbstverständliche Direktheit des Aufbruchs zur ›Politik‹ für Plato durch Sokrates und das Versagen des athenischen Staates gegenüber Sokrates auf den *Umweg der Philosophie* gekommen ist. Denn damit hat sich der Begriff des Staatsmannes für Plato entscheidend geändert: gerade Sokrates und seine elenktische beunruhigende Existenz erscheint ihm jetzt als die Erfüllung der echten politischen Aufgabe. So ist auch sein ›Staat‹ nicht ein Reformgebäude der Verfassung, das wie andere politische Reformvorschläge unmittelbar politisch wirksam werden soll, sondern ein Staat der Erziehung². Diese Verfassung will nicht als besser ausgedachte Institution einen bestehenden Staat reformieren, sondern einen neuen gründen, d. h. aber Menschen bilden, die einen echten Staat aufbauen können. Sein ›Staat‹ ist als Staat der Erziehung ein Entwurf des Menschen und der Staatsgründer ein Bildner des Menschen. Und wenn Plato sein ganzes Leben auf politische Wirksamkeit gehofft und sich in ihr versucht hat, so war dies stets auf dem Wege der Philosophie. Gerade die Politik stellte ihm als Aufgabe die Hinführung zur Philosophie, weil nur zur Philosophie Geführte ihrerseits Andere und d. h. einen ganzen Staat auf das hinzuordnen vermögen, was der Hinblick eigentlichen Verstehens ist: die Idee des Guten.

Damit wird aber das eigentliche Anliegen philosophischer Ethik: Arete, spezifisch menschliche Daseinsmöglichkeit und Daseinsverständlichkeit zu einem verfügbaren und wiederholbaren Besitz auszubilden – durch den *Begriff* – gar nicht übernommen, und zwar nicht deshalb, weil über der staatsgebundenen Praxis und Arete die höhere Arete eines Lebens reiner Theorie steht, – das würde Plato von dem allgemein-griechischen Ideal philosophischer Existenz nicht unterscheiden –, sondern weil die faktische menschliche Existenz und der Begriff des Guten dieser menschlichen Wirklichkeit nicht in sich Gegenstand der Bestimmung und Verwahrung werden, sondern bestimmt werden, damit sie verweisen auf etwas, das erst eigentlich ›Sein‹ und eigentlich ›gut‹ ist, und bestimmt werden als etwas, das in dieser Verweisung überhaupt erst ist, d. h. aber von jenem aus ist.

Die platonische Philosophie ist Dialektik nicht nur, weil sie im Begreifen sich unterwegs zum Begriff hält, sondern weil sie als so begreifende den Menschen selbst als ein solches Unterwegs und Zwischen weiß. Das gerade ist das Sokratische an dieser Dialektik, daß sie selbst das vollzieht, als was sie

² [Vgl. meine Arbeit ›Platos Staat der Erziehung‹ (1941) in diesem Band S. 249 ff.].

die menschliche Existenz zu sehen meint. Die Philosophie hat von da ihren Namen: Sie ist nicht *σοφία*, wissendes Verfügen über etwas, sondern Streben nach ihr. Als solche ist sie die höchste Möglichkeit des Menschen. Und wenn Sokrates Philosoph ist und Plato in ihm, so ist platonische Philosophie nicht begreifendes Verwahren dieser höchsten Möglichkeit, sondern Vollzug dieser Möglichkeit selbst. Das bedeutet aber, daß Menschsein ein Nichtverfügen über sich selbst einschließt und Philosophie als menschliche Möglichkeit sich in dieser dialektischen Fraglichkeit, in der sie sich als menschliche weiß, auch dialektisch vollzieht. Sokrates sagt einmal von seiner *σοφία* höchst bezeichnend, daß sie *ἀμφοβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ* (Symp 175 e₃) ist; d. h. sie ist bestreitbar und zweideutig, man weiß nicht, ob man sie hat, so wie das im Traum Gesehene bestreitbar ist, ob es ist oder nicht – und das zeigt sich am Gegenbilde einer besseren *σοφία*, die *πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχει*, die sich selbst ständig steigert, sofern, was in ihr gewußt ist, nicht mehr fraglich ist. Die sokratische Weisheit dagegen bestätigt sich nicht in ihrem schrittweisen Wachsen, sondern sie ist so, daß sie der Isoliertheit und Unwiederholbarkeit des Traumgesichts gleicht: sie ist kein Besitz, auf den man sich gegenüber einem, der sie bestreitet, sicher berufen kann. Zwar wird auch die philosophische Ethik Lehre vom Lebensideal und somit indirekt protreptisch sein, – es ist bekannt, daß auch die aristotelische Ethik im Entwurf des Existenzideals der Theorie gipfelt, und dies so, daß in ihm als der höchsten Möglichkeit menschlicher Existenz die ganze Breite der Phänomene menschlichen Ethos inbegriffen ist –, gleichwohl aber liegt der Schwerpunkt ihrer Bemühung nicht in der hinführenden Aufzeigung des theoretischen Ideals als solchen, wie bei Plato, sondern in der Analyse der spezifisch menschlichen Möglichkeiten und der menschlichen Existenzweise, zu denen die reine Theorie nur als ein Äußerstes und niemals völlig Erreichbares tritt. Diese Unerreichbarkeit des Ideals der reinen Theorie ist zwar für Plato nicht weniger als für Aristoteles eine wesentliche Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen, aber Plato sieht das Sein des Menschen und damit die wirklichen Verhältnisse von Ethos und Praxis stets im Lichte dieser Bestimmung, d. h. aber, er zeigt sie in der Bestimmtheit des Hinausgehens über sie. Der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst überschreitet. Aristoteles dagegen sieht die Wirklichkeit des menschlichen Lebens wie auch noch diese äußerste Möglichkeit der Theorie, d. h. das, worüber ihm und das, wozu ihm hinauszustreben bestimmt ist, in sich selbst, in seinen eigenen Vollendungsmöglichkeiten: neben dem ersten, eigentlichen ein zweites zweitbestes Leben, aber doch auch ein bestes, auch dieses menschliche Leben in sich selbst einer Vollendung fähig, mag auch am Ende dieser Vollendung die neue grundsätzliche Unvollendbarkeit des Ideals der reinen Theorie stehen³.

³ [Vgl. meine Arbeit ›Über das theoretische und praktische Lebensideal‹. Erscheint in Band 7 der Ges. Werke].

Das also macht Aristoteles zum Schöpfer einer philosophischen Wissenschaft der Ethik; nicht, daß er dies zweitbeste Leben im Ethos, dies Leben, in das Affekte und Leidenschaften hineinschlagen, zuerst zum Gegenstand philosophischen Fragens machte – das tat Plato im ›Philebos‹ nicht minder ausdrücklich –, sondern daß er zum ersten Male Ethos und Arete nicht privativ von diesem Jenseits des Menschlichen, der reinen Theorie aus und auf sie hin, sondern positiv in sich selbst zu bestimmen unternahm. Eben das aber macht ihn zum ersten Theoretiker: sein Philosophieren ist nicht mehr Vollzug einer philosophierenden Gemeinsamkeit, sein literarisches Werk nicht mehr protreptische Darstellung dieser Seinsform des Philosophierens, das wie Platos Werk im darstellenden und dargestellten Vollzug nur mittelbar so etwas wie einen Lehrgehalt enthielte. Damit, daß das philosophierende Lehren im reinen Begreifen seiner Inhalte *nur deren Problematik und nicht die seiner selbst ausspricht*, erwächst dem Wort erst die eigentliche Aufgabe des Begriffs: Inhalte des Denkens in ihrer Struktur auseinanderzulegen und im Logos verfügbar zu machen. Der Begriff wird die eigentliche Sprache des Philosophierens und jeder Kreis von Inhalten des Philosophierens artikuliert ein System von diesen Inhalten spezifisch angemessenen Begriffen. Es ist kein Einwand, daß auch nach Aristoteles die philosophische Ethik nicht ohne praktische Ansprüche ist. Denn es ist die besondere Eigenart dieses Sachgebiets, daß die ihm angemessenen Begriffe so begreifen, daß sie zugleich der sittlichen Wirklichkeit damit dienen. Jede philosophische Ethik erhebt in irgendeiner Form diesen Anspruch, nicht in dem Sinne, als ob sittliches Handeln den philosophischen Begriff brauchte, wohl aber so, daß es für den ethischen Begriff und das Begreifen wesentlich ist, sich an der sittlichen Realität zu orientieren und auf dieselbe sich zurückzubringen. Im Wesen der ethischen Begriffe muß es also liegen, die Allgemeinheit und Durchschnittlichkeit, in der sie begreifen, in ihrem Abstand von der jeweiligen und einmaligen Situation des Handelns anzuerkennen, d. h. aber anzuerkennen, daß die Verwahrung und Verfügung, die mit ihnen erreicht ist, kein volles Verfügen über die jeweilige Wirklichkeit des Handelns darstellt, sondern lediglich eine gewisse Hilfe dazu, die nicht einmal eine solche ist, wenn sie mehr zu sein meint, als eine bloße Hilfe. Diese Einschränkung, in der hier der Begriff überhaupt Besitzergreifung ist, gehört also in den Anspruchssinn des sachangemessenen Begriffs hinein⁴. Sie ist aber grund-

⁴ Das methodische Bewußtsein dieser Einschränkung bestimmt durchgängig den wissenschaftlichen Anspruch der ›Nikomachischen Ethik‹. Eine Interpretation derselben auf dieses Problem ihres Wissenschaftscharakters hin täte not. [Im Verfolg dieses Problems habe ich am Ende philosophische Konsequenzen gezogen, die zu meinen hermeneutischen Arbeiten geführt haben. (›Wahrheit und Methode‹ und die Fortentwicklung dieser philosophischen Hermeneutik auf die ›praktische Philosophie‹ hin, jetzt in Band 1 und 2 der Ges. Werke.)]

sätzlich verschieden von der protreptischen Vorläufigkeit, in der sich die ethische Dialektik Platos hält. Denn diese ist auch nicht in eingeschränktem Sinne Besitzergreifung, sondern weist gerade von allem vermeintlichen Besitz hinaus auf die Möglichkeit des Besitzes, die ihr ständig bevorsteht, da sie ihr ständig entgleitet.

Dieser Gegensatz platonischer Dialektik und aristotelischer Begriffsforschung wird aber notwendig selbst auf der Ebene des Begriffes gefaßt, wenn er philosophisch gefaßt werden soll. Auf dieser Ebene erhält Aristoteles gegenüber Plato notwendig recht. Sinn und Berechtigung der aristotelischen Platokritik sind ein noch immer umstrittenes Problem. Die vorangegangenen Überlegungen sollten klarmachen, daß dies nicht zufällig – aus dem Stand unserer Einsicht – problematisch ist, sondern eine Notwendigkeit darstellt, die nicht wie sonst ein Interpretationsproblem der Idee nach auflösbar ist. Daß Aristoteles den Plato mißverstanden habe, ist eine Auskunft, die mit Recht als Unmöglichkeit empfunden wird. Aber ebenso sicher ist es, daß das eigentlich Platonische in dieser Kritik nicht in der Positivität, die er selbst heute noch für uns hat, zu seinem Rechte kommt. Aristoteles hat Plato auf die Ebene begrifflicher Explikation projiziert. Der Plato, der sich in dieser Projektion darstellt, ist der Gegenstand seiner Kritik. Daß aber diese Projektion die innere Gespanntheit und Energie des platonischen Philosophierens, die uns aus seinen Dialogen so unvergleichlich überzeugend anspricht, nicht mit einfangen kann, das macht die Problematik dieser Kritik aus. Sie ist deshalb von einzigartiger Bedeutung, weil sie nicht das historische Rätsel eines radikalen Mißverständnisses in einer einmaligen Situation der Geschichte der Philosophie ist, sondern der Ausdruck des systematischen Problems der Philosophie selbst: daß das, was an Lebenswirklichkeit in den Begriff einzugehen vermag, stets eine Verflachung darstellt, wie alle Projektion einer leibhaftigen Körperlichkeit auf die Fläche. Der Gewinn an eindeutiger Auffaßbarkeit und wiederholbarer Gewißheit entspricht einem Verlust an erregender Vieldeutigkeit. Daß Aristoteles mit seiner Platokritik nicht ein historisch unbegreifliches Mißverstehen seines großen Lehrers bekundet, ist schlechterdings vorauszusetzen. Die Projektion, die er gibt, ist eine eminent richtige Projektion. Aber sie wirkt, wie jede Projektion, als etwas vollkommen Unähnliches und Anderes, sofern man in dieser Projektionsebene selbst bleibt und ihre Schattenlinien als die Gegebenheit selbst und nicht als eine Verweisung auf ein Gebilde ganz anderer Dimensionen nimmt⁵.

So weit läßt sich die Problematik des Verhältnisses von Aristoteles zu Plato historisch wie philosophisch voraussehen. Aber wie alle Reflexion

⁵ [Inzwischen habe ich in neueren Arbeiten, die in Bd. 7 der Ges. Werke zu finden sein werden, insbesondere in der Akademie-Abhandlung ›Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles‹ (1978), diese Fragen weiter behandelt].

über das Verhältnis des Lebendigen zu dem Begriff selbst nur im Begriff begriffen werden kann, so ist auch die platonische Existenz der Philosophie philosophisch nur zu begreifen, indem man eine entsprechende Projektion ins Begriffliche, als wie sie Aristoteles vornimmt, selbst wiederholt. Alle wissenschaftliche Philosophie ist Aristotelismus, sofern sie Arbeit des Begriffes ist, und so ist die Philosophie Platos, wenn man sie philosophisch interpretieren will, notwendig im Durchgang durch Aristoteles zu interpretieren. Die historische Einsicht, daß das immer eine Projektion ist, ist nicht in der Weise fruchtbar zu machen, daß man diese Projektion aufzulösen oder zu vermeiden versuchen könnte. Die unmittelbare Erfahrung, daß Plato mehr ist, als was Aristoteles und die begriffliche Analyse aus ihm schöpfen kann, läßt sich nicht selbst vermitteln. Sie steht an der Grenze aller Platoninterpretation, wie an der Grenze aller philosophischen Begriffsarbeit die Erfahrung steht, daß alles Deuten eindeutig macht, und indem es erschließt, notwendig auch verstellt.

Philosophie ist für Plato Dialektik. Dialektik als die Bemühung um den *λόγος οὐσίας* bestimmt sich aus dem Sinn von Sein. Ursprungsmotiv der platonischen Idee ist die Frage nach dem Guten, die nichts anderes fragt als: was ein Seiendes zu sein hat, worauf hin es immer als dasselbe verstanden werden kann. Diese Bestimmung des Begriffes des Guten ist eine universal-ontologische: mit ihr bestimmt sich einheitlich alles was ist in dem, was es zu sein hat, d. h. aber: die Welt als das All des Seienden bestimmt sich ontologisch einheitlich, ganz gleich, ob das Seiende, das so bestimmt wird, sich zu diesem Sein selber bestimmt – und d. h. Mensch ist, oder ein Seiendes, das sich nicht selber zu etwas zu bestimmen vermag. Das eigentliche Sein alles Seienden ist das Sein der Idee. Der Anspruch ontologischer Verständlichkeit, der damit an alles Seiende gestellt wird, läßt dieses, wie es Werden und Wechselndes ist, überhaupt nicht positiv begegnen, das heißt aber, der Mensch in seiner faktischen Bedingtheit und Endlichkeit ist wie die wechselnde Natur ontologisch gesehen nichtig, seiend und verständlich nur in dem, was eigentliches Sein ist: das Sich-gleiche des vom Werden und Vergehen unbetreffbaren (*ἀπαθής*) *νοῦς*, das sich gleiche Anschauen des Sich-gleichen. Gleichwohl ist es für Plato eine mögliche Frage, wie dieses Sein, das eigentlich ist, innerhalb des menschlichen Daseins sich zeigt und begegnet; oder besser: ob und wie das, was dem faktischen menschlichen Daseinsbewußtsein als »gut« begegnet, mit dem, was das Gute eigentlich ist, verwandt ist; anders gesprochen: wie der Mensch, indem er sich in den ihm erreichbaren faktischen Möglichkeiten zu verstehen meint, sich das, was eigentlich gut ist, nicht verstellt und verdeckt, und wie er in diesem Verständnis seiner faktischen Möglichkeiten eine Orientierung auf das, was eigentlich ist und sein kann und daher auch seine eigenste Möglichkeit zu sein darstellt, besitzt. In dieser Abzweckung fragt Plato im »Philebos«, ob der

Mensch sich auf Lust, auf Wohlbefinden oder auf seine Möglichkeit, Sein zu verstehen, verstehen soll; das heißt: er kann sich auf beides verstehen, ja er muß sich auf beides verstehen, so wie er faktisch ist. Aber es fragt sich, worin er sich besser versteht, in welcher dieser beiden Hinsichten von Verständnis er für das, was ›das Gute‹ ist, offen ist, welche also für die andere das mit beistellt, worin diese andere selbst im echten Sinne Verständnis ist.

Das also muß man bei der Rede von spätplatonischer Ethik beachten: nicht als ob hier nicht vom faktischen menschlichen Dasein und dem menschlichen *ἀγαθόν* (*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*) die Rede wäre, sondern in welchem methodischen Sinne davon die Rede ist, ob in der Abzweckung, das was dem Menschen als ›gut‹ begegnet, Lust wie Erkenntnis, in ihren höchsten Möglichkeiten in Verwahrung zu nehmen und so mit der begrifflichen Ausarbeitung des faktischen menschlichen Daseinsverständnisses dieses selbst auszubilden. Das ist offenbar nicht platonische Absicht. Soweit es geschieht, ist es nicht Selbstzweck der Untersuchung, sondern vielmehr: aus dem beobachteten und gewonnenen Inhalte der vollendeten menschlichen Daseinsmöglichkeiten abzulesen, was ihr Gutsein im Hinblick auf seine universal-ontologische Struktur ausmacht, und auf Grund dessen abzuurteilen und zu entscheiden, welche Grundmöglichkeit vor der anderen den Vorrang besitzt, die Lust oder das Erkennen, das heißt aber, im Entwurf auf welche dieser Möglichkeiten das faktische Dasein dem Sein und dem Gutsein zugewendet ist: ob im Sichverlieren und Sichvergessen des Genusses und der Leidenschaft oder in der Bewußtheit, die sich in allem behält und sich aus allem erwartet. Die differenzierte Analyse, die in der Richtung dieser Frage im ›Philebos‹ durchgeführt wird, gipfelt aber bezeichnenderweise nicht in der begrifflichen Fixierung eines erworbenen Verständnisses der erörterten Phänomene, sondern in einer begrifflich vagen aber protreptisch eindringlichen Entscheidung der leitenden Frage aus einen Vorbegriff des Guten selbst.

Es wird daher das Anliegen der Interpretation sein, die begrifflichen Mittel, in denen Plato die Phänomene, die er im Auge hat, faßt, und allgemein den ontologischen Vorgriff, unter den er vor allem das Problem der Affekte und ihrer ›Wahrheit‹ stellt, erst aus den positiven sachlichen Einsichten, die er so formuliert, heraustreten zu lassen. Die allgemein führende Auffassung der körperlichen Lust und Unlust als Schwankungen um einen Gleichgewichtszustand herum, die Begreifung des affektiven Momentes in Verlangen und Hoffnung als auf einer Meinung über Zukünftiges beruhend, vor allem auch der Gesichtspunkt der ›Mischung‹ von Lust und Unlust als eines Zugleichseins beider: alle diese Formulierungen sachlicher Einsichten müssen wieder verflüssigt werden, damit der einheitliche Leitfaden dieser Analysen und ihr allgemeiner ontologischer Vorgriff sichtbar werden. Die angemessene Interpretationsmethode gegenüber dem *Philo-*

sophen Plato ist eben nicht die, sich an den platonischen Begriffsbestimmungen festzuhängen und Platos ›Lehre‹ zu einem einheitlichen System auszubilden, von dem aus die einzelnen Dialoge in dem sachlichen Recht ihrer Aussagen wie in der Schlüssigkeit ihrer Beweislogik zu kritisieren wären, sondern den Gang des Fragens, den der Dialog darstellt, als Fragender nachzugehen und die Richtung zu bezeichnen, in die Platon nur weist, ohne sie zu gehen. Nur unter dieser Voraussetzung gibt es überhaupt eine ›Lehre‹ Platos, deren Untersuchung Gegenstand philosophisch-historischer Forschung sein kann. Gerade der ›Philebos‹ ist für eine am Wortbegriff hängende Deutung ein nie zu bewältigendes Problem, und das nicht etwa nur wegen der Unzuverlässigkeit der Textüberlieferung, sondern weil Plato hier disparate begriffliche Vormeinungen aufgriff, die ihm auf diesem zu seiner Zeit theoretisch viel diskutierten Felde begegneten, nicht um dieselben zu einer einheitlichen und gefestigten Begrifflichkeit zu versöhnen, sondern um mit ihrer Erörterung den Blick auf die Sache auszubilden.

Die Logik des Zusammenhangs der platonischen Analyse liegt dabei noch mehr als sonst versteckt und kann nur im Rückgang auf die Konsequenz der Sache aufgedeckt werden⁶. Daß eine solche sachliche Interpretation von vornherein der dialektischen Vorläufigkeit, in der sich platonische Philosophie grundsätzlich hält, Rechnung tragen muß, leuchtet aus der obigen Andeutung über das Verhältnis von Aristoteles zu Plato ein; aber auch, daß dieses Rechnungstragen sich nicht in der Weise zu vollziehen hat, daß man diese dialektische Vorläufigkeit stehen läßt wie sie steht, sondern im Gegenteil muß man begrifflich auszubilden trachten, was in ihr unausdrücklich als Vorgriff wirksam ist. Die echte Übernahme platonischer Untersuchung in den Begriff vollzieht sich notwendig ebensosehr in einem terminologischen Festlegen dessen, was Platos Dialektik von den Sachen sichtbar macht und wie sie sie sichtbar macht, wie in einer durchgängigen Freiheit gegenüber den eigenen sprachlichen Darstellungsmitteln Platos. Indem diese die terminologische Eindeutigkeit des Begriffs nicht auf sich nehmen, geben sie diese Freiheit gegenüber sich selbst, die der philosophischen Interpretation terminologische Eindeutigkeit gerade zur Aufgabe macht. Damit wiederholt die moderne philosophische Interpretation Platos nicht einfach, was des Aristo-

⁶ Eine durch naiv-unbekümmerte Durchführung einer dogmatischen, logischen und sachlichen Kritik instruktive Illustration dieser Sachlage bietet A. BREMOND, *Les Perplexités du Philèbe*. *Revue Neoscholastique*, Nov. 1911. Dieser *Essai sur la Logique de Platon* wäre noch lehrreicher, wenn er in die dogmatisch-logische Kritik nicht die dogmatisch-sachliche Kritik vom Standpunkt der aristotelisierenden Scholastik einmischte. [Vom Standpunkt moderner Logik und ›Analytik‹ ist inzwischen ein überaus gelehrter, sorgfältiger und scharfsinniger ›Philebos‹-Kommentar von GOSLING erschienen, der ein anderes methodisches Extrem (›wir wissen es besser‹) repräsentiert: J. C. B. GOSLING, *Plato: Philebos*. Translated with notes and commentary. Oxford 1975].

teles Kritik an Plato charakterisiert, der als terminologisch fixiert nimmt, was bei Plato terminologisch noch ganz unverbindlich gemeint ist. Die sachliche Plato-Interpretation versucht vielmehr, innerhalb der Lockerheit der platonischen Sprachgebung auch jene Sinn Tendenzen auszuarbeiten, die sich dem begrifflichen Maßstab des Aristoteles entzogen, d. h. wir kritisieren nicht Plato aus Aristoteles, sondern suchen uns von ihm vorgeben zu lassen, wie die Griechen insgesamt die Phänomene, um die es sich hier handelt, ansahen. Wir suchen also in der ausdrücklichen Differenz zwischen Plato und Aristoteles den identischen und verbindenden Vorgriff; nicht als ob diese Differenz für uns nicht bestünde, aber die eigene Ferné von der griechischen Welt- und Lebensdeutung läßt uns Plato nicht von dem Fortschritt begrifflicher Differenzierung aus sehen, den Aristoteles darstellt und als Maßstab anlegt, sondern auf die sich gleichbleibende Sachanschauung hin, die Plato allerorten mit Aristoteles zusammenrückt, sowie man über die Vorläufigkeit seiner dialektischen Explikationen hinauszugehen wagt.

Solche philosophische Interpretation historischer Philosopheme ist nicht zu vornehm, sich vor dem Forum der historischen Forschung zu stellen. Sie darf nicht beanspruchen, mit eigenen Maßstäben einer sozusagen zweiten Wahrheit gemessen zu werden. Gleichwohl hat sie andere Ziele, als die der historischen Forschung sind. So wenig sie sich dem Widerspruch der historischen Kritik entziehen kann, wo diese zu widersprechen hat, so wenig ist sie doch wie jene von dem Anspruch historischer Erkundung bestimmt. Ihr Verhältnis zur historischen Kritik ist schon dann ein positives, wenn diese – in der Meinung, keine Förderung durch sie zu finden – das was sie sagt, für selbstverständlich befindet. Ihr Bemühen ist von jeher gewesen, das Selbstverständliche auszulegen, auch gegenüber der Aufgabe, historische Texte zu verstehen. Man kann das Paradox wagen: als Interpretation historischer Texte will sie auslegend verstehen, was sich in ihnen von selbst versteht. In diesem Verstehen, das dem historischen Forscher selbstverständlich geleistete Vorarbeit seiner eigenen Forschung scheint, entdeckt sie Schwierigkeiten und damit eine Aufgabe. Was sich von selbst versteht, ist als das Selbstverständliche immer ein solches, das sich dem ausdrücklichen Zugriff des Begreifens zu entziehen strebt. Es verliert sich gleichsam ständig in all das Andere, zu dem es in Beziehung steht, mit dem es zusammengeht zu einem Abschnitt der Geschichte des Geistes, statt sich selbst darzustellen in der Eindringlichkeit seines sachlichen Gehaltes.

Was sich von selbst versteht, ist also eine positive Bestimmung der historischen Meinung eines Textes selbst. Seine Erläuterung bezeichnet jenen selbstverständlichen und doch schwierigen und leicht verlorenen Weg einer Auslegung, die zu Begriff bringt, was wir an einem historischen Text verstehen, indem wir von einem eigenen Sachverständnis dessen, wovon in ihm die Rede ist, ausgehen, aber dies nicht in der Absicht, die Geschichte zu

mißbrauchen, um dieses eigene Sachverständnis zu fördern, sondern umgekehrt durchaus nur zu verstehen, was da verstanden war. Es ist einleuchtend, daß auf diesem Wege nicht alles verständlich wird, was zu verstehen wäre, aber auch, daß, was so verständlich wird, eine unmittelbare Evidenz erhält, die allem umwegigen historischen Erschließen und Erkunden voransteht, gerade weil sie in ihrem Anspruch sich bescheidet.

Die im folgenden gegebene Interpretation des ›Philebos‹ bleibt somit der historischen Forschung die Aufhellung der historischen Bezüge schuldig, die in dem rätselvollen Gebilde dieses Dialogs zusammenlaufen. Aber sie sucht den immanenten Sinngehalt dieses Dialogs, und zwar im besonderen aus der Aufhellung seiner kompositorischen Probleme zu klären. Eines freilich bleibt sie auch dieser Aufgabe schuldig: indem sie das ernst nimmt, wovon Plato hier redet, nimmt sie auch seine Rede selbst so ernst wie sie gerade nicht genommen sein will. Die ironische Schwebel, die nicht nur dort, wo jeder die Ironie fühlt, sondern durchgängig den Charakter der platonischen Schriften bestimmt, wird von ihr völlig außer acht gelassen⁷, und sie muß das auf sich nehmen, wenn sie bei der dialektischen Vorläufigkeit des platonischen Philosophierens nicht stehenbleibt, sondern deutlich über sie hinausgeht. Denn damit hebt sie den Abstand auf, in dem es allein möglich ist, das Ganze einer literarischen Schöpfung zu spiegeln. Sie hat die Haltung eines humorlosen Zuhörers bei jenem Gespräch, dessen Bericht nur um deswillen des Anhörens wert sein möchte, weil er die Mittel, mit denen Plato sein ernstes Spiel spielt, in allem Ernste verständlich zu machen sucht.

Die vorangestellte Skizze der platonischen Dialektik war ursprünglich als Exkurs zu der Theorie der Dialektik, die der ›Philebos‹ bringt, gemeint. Sie ist ganz an der Problematik des ›Philebos‹ gewonnen und hat die Bestimmung, die Einheit von Dialog und Dialektik, die so *nur* der ›Philebos‹ im Ganzen des literarischen Werks Platons darstellt, an charakteristischen Beispielen der übrigen Schriften in ihrer Herkunft und ihrem philosophischen Sinnzusammenhang nachzuweisen. Die Erkenntnis dieser Einheit erweist sich als die Voraussetzung, die das Verständnis des einheitlichen Gefüges dieses Dialogs ermöglicht. Deshalb empfiehlt es sich vielleicht, dieses Kapitel neben oder nach der Interpretation des ›Philebos‹ zu lesen.

⁷ Mit diesem Grundmotiv platonischer Ironie nimmt es in eindringender und verständnisvoller Spiegelung das neue Werk von FRIEDLÄNDER (Platon, Bd. I 1926; II 1930) auf. Darin liegt nicht nur die fruchtbare Bedeutung dieses Buches, sondern überhaupt der Maßstab, an dem es gemessen werden muß. Hier ist es zum ersten Male, wie mir scheint, versucht worden, die Formprobleme der platonischen Dialoge von diesem zentralen Motiv ihrer literarischen Eigenart aus in Angriff zu nehmen.

I. Kapitel Zur platonischen Dialektik

1. Abschnitt

Das Gespräch und die Vollzugsart der Verständigung

§ 1 *Die Idee der Wissenschaft*

Sachliche Verständigung im Gespräch ist gerichtet auf Wissen. Ihre Idee wie ihre Vollzugsart entspringen der Idee des Wissens und der Wissenschaft, wie sie die griechische Philosophie ausgebildet hat. An der ausgebildeten Form muß erkennbar werden, was die produktiven Momente ihrer Entstehung, was also das Dialogische in dieser Entstehung bedeutete. Es könnte befremdlich scheinen, daß hier das Problem der platonischen Dialektik ausgerechnet an dem strengen aristotelischen Begriff der Episteme, die Apodeixis ist, orientiert wird. Das Naheliegende scheint das Umgekehrte: am aristotelischen Begriff der Dialektik anzusetzen, der doch unleugbar – wenn auch in der Weise einer radikalen Um- und Abwertung – auf die platonische Dialektik und die praktische Übung der Akademie rückbezogen ist. Daß gleichwohl die historische Entwicklungslinie von der platonischen Dialektik gerade zur aristotelischen Apodeiktik führt, ist eine heute bereits anerkannte Tatsache. Weniger deutlich aber ist es, *warum* die platonische Dialektik – bei ihrer unbezweifelbaren Genesis aus dem sokratischen Dialog – historisches Zwischenglied einer Entwicklung ist, die gerade zu der die Dialektik und Dialogik überwindenden aristotelischen Episteme führt. Denn aristotelische Wissenschaft ist gekennzeichnet durch ihre Unbedürftigkeit aller ausdrücklichen Zustimmung des Partners, sie ist ein Aufzeigen aus einer Notwendigkeit, das sich um die faktische Zustimmung anderer nicht bekümmert. Dialektik dagegen lebt aus der Kraft dialogischer Verständigung, aus dem verstehenden Mitgehen des anderen und ist in jedem Schritt ihres Ganges getragen von der Vergewisserung über die Zustimmung des Partners.

Die folgenden Analysen zeichnen nicht jenen historischen Ablauf der Ausbildung des Begriffs der Wissenschaft nach, der seine formgeschichtliche Parallele in dem Übergang vom mündlichen sokratischen Gespräch über den platonischen Dialog zum aristotelischen Diskussionsdialog hat, und in der aristotelischen Pragmatik terminiert, sondern sie suchen diesen Ablauf in seiner sinngeschichtlichen Kontinuität verständlich zu machen aus der sachlichen Analyse dessen, was sokratischen und platonischen Dialog mit aristotelischer Apodeiktik einheitlich verbindet.

Dabei ist von der Einsicht auszugehen, daß Dialektik bei den Griechen kein einheitliches Phänomen ist, sondern mannigfache Erscheinungsformen

haben kann. Was Plato Dialektik nennt (und an die Gestalt des Sokrates anschließt), deckt durchaus nicht den ganzen Umfang dessen, was als Dialektik bei den Griechen lebendig war. Ihr Ursprung aus der eleatischen Kritik der Sinne ist bekannt, ebenso die Beziehung des Gorgias auf diese. Als solche hat Dialektik wesentlich einen negativen Sinn: sie gibt nicht die Sache selbst, sondern sie sucht auf, was für sie und was gegen sie spricht, das heißt, sie nimmt ihren Stand nicht in der Weise, daß sie die gesehene Sache auslegt, indem sie sich im ständigen Blick auf diese ihr fortschreitend nähert, sondern gerade so, daß sie die Ausgelegtheiten, in denen ihr die Sache begegnet, in sich allseitig entwickelt und in Widersprüche verwickelt, so daß ihre Sachferne hervortritt; sie geht also von solchen Auslegungen aus, d. h. sie setzt eine Hypothesis an und entwickelt sie in die evidentente Unmöglichkeit ihrer Folgen, um sodann die entgegengesetzte Annahme zu machen und auch diese bis zu ihrer Selbstaufhebung zu entwickeln. Der Zweck dieser Übung (*γυμνασία*, vgl. Parm. 135 d) ist, aus dem Aufbereiten dessen, was für die eine und für die andere Annahme spricht, die Zugänglichkeit der Sache selbst zuzubereiten. Dialektik ist bezogen auf ein Sehen der Sache, das gerade dadurch vorbereitet werden soll, daß man *τὰ δοκοῦντα*, d. h. als was sie in der öffentlichen Ausgelegtheit der Sprache schon begegnet, entwickelt, um sie aufzulösen. Sie leistet also im Widerlegen ein Freilegen des Sachfeldes, verfügt aber in sich über kein Mittel, *τὰ δοκοῦντα* positiv an der Sache zur Ausweisung zu bringen.

In diesem – so aus Aristoteles und im Blick auf die eleatische Dialektik (vgl. auch den ›Parmenides‹ des Platon) charakterisierbaren – Wesen der Dialektik hat nun Plato eine charakteristische Positivität entdeckt, und das ist gerade seine Leistung¹. Die zenonische Widerlegung der Vielheit und der ihr entsprechenden Einheit findet ja, scheint es, ihre universale Anwendung auf jederlei Logos. Daß ein einziges Wesen (z. B. der Mensch) als solches und solches in vielfacher Weise ansprechbar ist, hinsichtlich Farbe, Figur, Größe, Charakter usw., das macht es zu Vielem (Soph. 251 a). Aber damit ist nicht die Möglichkeit, ein Seiendes als etwas anzusprechen, in *Frage* gestellt, sondern eine positive Begründung dieser Möglichkeit des Ansprechens zur *Aufgabe* gestellt. Denn daß dies Vervielfachen des Einen eine positive Möglichkeit des Logos ist, das lehrt die Tatsache der Verständigung durch den Logos. Es gibt eine in der Sachaufweisung fortschreitende Rede, die ständig etwas als ein anderes anspricht, dem in ihr gelegenen Widerspruch des Einen und Vielen zum Trotz. Das ist entscheidend. Von dieser positiven Möglichkeit her empfängt Dialektik im platonischen Sinne einen ausgezeichneten

¹ Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei ausdrücklich betont, daß die eingangs geschilderte dialektische Vorläufigkeit der platonischen Schriften sich mit dieser Auszeichnung seiner Leistung wohl verträgt. Denn es ist ein Anderes, was Plato mit Dialektik meint, und die dialektische Vorläufigkeit, in der er diese wie alle seine Meinungen hält.

Umfang: alles was durch Logos bestimmt ist und damit im Verfügungsbe-
reich eines Wissens steht, erhält seine verbindende Gewißheit von der Dia-
lektik. *Alle Wissenschaft und alle Techne ist solche positive Dialektik.*

Das besagt aber – so paradox es auch klingt –: platonische Dialektik ist
nicht ein Niederschlag der faktischen Diskussionsdialektik, der fragend-
antwortenden Synousia in ihrer situationsbestimmten Lebendigkeit. Daß sie
im Dialog literarisch dargestellt wird, besagt auch für die späteren Dialoge
Platos weder, daß die Dialogform zur Schranke und Fessel für die positiv
aufweisende Tendenz Platos wird (J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der
Dialektik zwischen Platon und Aritoteles. Berlin 1917, S. 46), noch umge-
kehrt, daß dieser platonische Dialog die praktische Diskussionsmäßigkeit
der akademischen Dialektik zu einer gewissen Einreihigkeit stilisiert hat (F.
Solmsen, Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik. Berlin
1929). Vielmehr ist entscheidend, daß die auf Sachaufweisung gerichtete
Bemühung Platos im sokratischen Dialog selbst das Mittel und das einzige
Mittel erkannte, zu einer wirklich gesicherten Stellung zu den Dingen zu
gelangen. Gerade der sokratische Dialog zeichnet sich gegenüber aller Dis-
putationstechnik dadurch aus, daß er nicht ein regellos disputierendes Hin-
und Herreden ist, das aufgreift und gegeneinander ausspielt, was einem
gerade einfällt, gerade der sokratische Dialog selbst ist einreihig stilisiert, in
ihm wird zum ersten Male vollzogen, was den Logos der Wissenschaft
grundsätzlich auszeichnet: folgerichtig sachaufweisende Rede. Das sokrati-
sche Gespräch des elenktischen Stils wird – dem Wandel seines negativ-
maieutischen Charakters zum Trotz – nicht gegen sein eigentliches Wesen
zum positiven Gefäß der platonischen Lehre, sondern gerade in Fortbildung
der ihm bereits einwohnenden Positivität. Hegel hat das glänzend charakte-
risiert, wenn er sagt (Logik, Vorrede zur 2. Ausgabe S. 20, Lasson): Plato
dichte »solche plastische Jünglinge und Männer, so ruhig mit der Selbstver-
leugnung *eigener* Reflexionen und Einfälle, womit das *Selbstdenken* sich zu
erweisen ungeduldig ist, *nur der Sache folgende Zuhörer*«.

Das also ist die Absicht der folgenden Skizze, die Herkunft des griechi-
schen Wissenschaftsbegriffs, der in der aristotelischen Apodeiktik zur Reife
gelangt ist, aus der platonischen Dialektik dadurch verständlich zu machen,
daß ihr sachlicher Ursprung in der *spezifischen* Form sokratischer Gespräch-
führung gezeigt wird. Das Problem des historischen Sokrates bleibt ganz
außerhalb dieser Fragestellung. Stenzels² Versuch, das Sokratische inner-
halb des Platonischen abzugrenzen, nötigt nicht zur Stellungnahme, da hier
versucht wird, den Zusammenhang von Dialog und Dialektik für das Ver-
ständnis gerade auch der Spätform der platonischen Dialektik fruchtbar zu
machen. –

² R. E. s. v. Sokrates 871 ff.

Aristoteles hat am Eingang seiner ›Metaphysik‹ (Met. A 1–2) die Genesis der Idee der Wissenschaft und ihre Verwurzelung in einem ursprünglichen Motiv des Daseins geschildert. Dieser Rückgang auf ein im Dasein selbst gelegenes Motiv hat weder den Charakter einer historischen Erklärung, noch den einer rechtfertigenden Begründung der Wissenschaft. Er macht das ›Faktum der Wissenschaft‹ lediglich als Faktum verständlich, d. h. er zeigt, wieso eine der Möglichkeiten menschlicher Existenz die Wissenschaft ist³. Der unausdrückliche Horizont dieser Aufweisung ist dieser: Alles Dasein ist in einer Welt, und zwar so, daß es seine Welt ›hat‹, d. h. es ist immer schon in einem Verständnis seiner selbst und der Welt, in der es lebt.

Diese Welt, in der es lebt, ist nicht so etwas wie seine Umgebung, sondern das Medium seines eigenen Existenzvollzuges. Diese Welt ist das, worin das Dasein sich selbst vollzieht, das heißt aber, sich selbst hat. Alles Verständnis seiner selbst kommt dem Dasein zu aus dem Verständnis der Welt, in der es lebt und die sein Dasein ›ausmacht‹ und bestimmt. Sich in seiner Welt einzurichten ist die ursprünglichste Sorge des Daseins. Der Vollzug dieser Sorge hat aber nicht nur den Charakter des etwas besorgenden, praktischen Verrichtens und der in es eingelegten Sorge der Umsicht, sondern gleichursprünglich hat das Dasein das reine Sehen dessen, was ist, in seine Sorge gestellt. Es ist also nicht so, daß es ursprünglich allein die praktische Umsicht ist, in der sich das Dasein als Heimischwerden in seiner Welt vollzieht, nicht einfach ein das Ganze der umgebenden Welt im Hantieren aufschließendes und durchgliederndes Auslegen der Welt in Hinsicht auf Verwendbarkeit für etwas – und zuletzt für das Dasein selbst. Vielmehr ist Dasein in seiner Welt zu Hause, so hat es immer schon ein Wissen, woran es mit allem ist, nicht nur für ein künftiges besorgendes Hantieren damit, sondern ebenso ganz losgelöst davon, nur so, daß nichts Unbekanntes, Unvertrautes im Horizont seines Sehens steht.

Diese ursprüngliche Tendenz auf Wissen als Aufhebung aller befremdenden Unvertrautheit um sich her prägt sich in der aristotelischen Analyse verschiedentlich deutlich aus. Aristoteles sagt ausdrücklich: Der Vorrang des Auges vor den anderen Sinnen beruht nicht so sehr auf seiner vorzüglichen Funktion in der die Verrichtung leitenden Umsicht, als auf seiner vorzüglichen Leistung im bloßen Vertrautmachen mit dem, was ist, in der

³ Die folgende Interpretation charakterisiert sich durch eben diesen Rückgang auf ursprüngliche Motive des menschlichen Daseins selbst als ›phänomenologisch‹. Sie beruht in ihrer grundsätzlichen Möglichkeit auf der Voraussetzung, daß das faktische menschliche Dasein Ursprung alles Sinnes und deshalb Ansatz für alle philosophische Besinnung zu sein hat, einer Voraussetzung, die die Arbeit von HEIDEGGER in ihrer ontologisch-grundsätzlichen wie in ihrer historisch-hermeneutischen Bedeutung aufgeschlossen hat.

Mannigfaltigkeit seiner Unterschiede. Kein Sinn kommt darin dem Auge gleich, da ja alle Dinge Farbe haben und somit im Sehen immer auch die gemeinsamen Bestimmungen wie Figur, Größe, Zahl, Bewegung mitgesehen werden (De Sensu 437 a₃). Seine Leistung des Vertrautmachens ist also die größte. – Die gleiche Tendenz auf das Wissen als einen gegenüber dem verrichtenden Können selbständigen Modus der Sorge des Daseins prägt sich in der dem menschlichen Dasein vor allen anderen Lebewesen vorbehaltenen eigentümlichen Möglichkeit der Technē und des Logismos aus. Im besorgenden Umgang mit der Welt liegt eine Sicht, die sich vermöge des behaltenden Gedächtnisses zur *Erfahrung* ausbildet: im wiederholten Besorgen derselben Verrichtung wird die jeweils umsichtig gesehene Sache behalten und als dieselbe in jedem neuen Falle des Verrichtens wiedererkannt. So stellt sich aus der Vielheit der Erinnerungen die Einheit eines Könnens, die Erfahrung her. Die wesentliche Bestimmung der Erfahrung ist also, daß sich aus dem schon öfter Gemachthaben einer Sache durch das Behalten des in allen Fällen Gleichen eine größere Umsicht ausbildet. In der Tendenz der Ausbildung solcher Umsicht liegt aber die Gewinnung einer Sicht, die nicht nur in jedem neuen Falle des Verrichtens sich als das Verrichten leitende Umsicht faktisch bewährt, sondern allgemein für alle möglichen Fälle der betr. Verrichtung *im Voraus* weiß, was zu tun ist. Diese Steigerung der Erfahrung zur Technē ist bereits Steigerung *nicht mehr in Absehung auf die Verrichtung als solche*. Denn für das Besorgen des jeweiligen Falles ist sie gar keine Steigerung, da keine weitere Ausbildung der im Besorgen selbst leitenden Umsicht. Wer bloß aus seiner Erfahrung schöpft, kann doch der bessere Praktiker sein, und selbst, wer die Technē beherrscht, kann für die Praxis der Erfahrung nicht entraten. – Also nicht in der Ausübung einer einzelnen Verrichtung kommt das Auszeichnende der Technē gegenüber der Erfahrung zur Erscheinung. Es besteht vielmehr darin, daß Technē in einem neuen Sinne Wissen ist. Dies Wissen besteht nicht in der erfahrungsmäßigen Fähigkeit, vor die Aufgabe eines konkreten Herstellens gestellt, die rechten Mittel und den rechten Zeitpunkt zur Ausführung zu wählen, sondern schon vorgängig und mit vorgängiger Sicherheit für jeden möglichen Fall der betr. Verrichtung über die Ausführung zu verfügen; d. h. aber: dieses Entdeckthaben und Verfügen hat ein *Allgemeines* entdeckt und verfügbar gemacht, in einem strengerem Sinne, als auch Erfahrung ein allgemeines Können ist, d. h. ein Eines, das aus vielem Behaltenen ein Können wurde. Denn die Allgemeinheit dieses Könnens der Erfahrung weist sich jeweils im konkreten Herstellen erst aus. Im Sehen eines gegenwärtigen Einzelnen wird sein Gleichartigsein (Nichtunterschiedensein) mit vielem Anderen, früher Gesehenen mitgesehen. Erfahrung also beruht auf dem Behalten von Vergangenen und Wiedererkennen des Behaltenen im Gegenwärtigen als dasselbe. In der Technē aber ist ein vorgängiges Verfügen über

das Herstellen als *allgemeines* Verfügen erreicht, das aller konkreten Verrichtung vorausliegt und der Erweisung in ihr enthoben ist. Wer die *Techne* hat, der kennt nicht nur das *Daß* (z. B. daß dieser Kranke hier durch dieses Mittel zu heilen ist, so, wie in früheren Fällen), sondern das *Warum* (warum alle Kranken dieser Art durch dieses selbe Mittel zu heilen sind). Er verfügt also über das Herstellen, weil sein Wissen gerade mehr weiß, als wie im jeweiligen Falle zu handeln ist. – Nicht als ob nicht auch der Praktiker ohne *Techne* den Zusammenhang seines Handelns im Vorblick auf den erstrebten Erfolg gewönne und dabei sogar an praktischer Selbstsicherheit dem Wissenden gleich oder gar überlegen sein könnte, aber diese persönliche Selbstsicherheit wie die sachliche Treffsicherheit bedeuten dennoch kein freies Verfügen über das Herzustellende. Der erfahrene Praktiker weiß zwar, wie man es macht, aber er verfügt nicht über die Möglichkeit, dieses sein Wissen anders zu rechtfertigen als im Erfolg des Tuns selbst. Daß der Erfahrene mit seinem Rat recht hat, erweist sich erst, indem man den Rat ausprobiert. Denn auch sein Wissen erweist sich durch die Probe, so wie es durch das Probieren erworben wird. Er kennt ja nicht den Grund, aus dem sein Verhalten, das ihm die Erfahrung anweist, sich begründen und die sichere Erwartung des Erfolgs sich rechtfertigen ließe. Gleichwohl handelt er wie der Arzt. Er sieht den Kranken an, was ihm fehlt – und das schließt ein den Vorblick auf die Gesundheit, d. h. sein Aussehen, wie es zu sein hat. Und dann gibt er ihm das Mittel, das nach seiner Erfahrung hilft. – Der wirkliche Arzt kann nicht anders handeln, aber sein Verständnis dieses Zusammenhangs ist ein anderes. Ihm ist die Gesundheit, wie und was sie ist, der Grund, aus dem er sein Verhalten begründet. Er weiß, was immer das Gesundsein ausmacht, und von da sucht er zu erkennen, was dem Kranken fehlt, das heißt, er macht sich ein Bild von der Krankheit: was für ein körperlicher Vorgang es eigentlich war, der zu der Störung geführt hat, und von diesem Verständnis dessen aus, was die Krankheit ist, wählt er die Heilmittel, d. h.: das Mittel, das er ihm gibt, wählt er aus dem Verständnis seiner Wirkung, das sich aus dem Verständnis der Natur der Krankheit und der Natur des Heilmittels ergibt. Jedenfalls nur, soweit der Arzt aus solchem Verständnis heraus handelt, handelt er als Wissender, d. h. ist er vorgängig dessen gewiß, durch sein Handeln gesund zu machen: weil er um die Gesundheit, was sie immer ist, weiß und aus diesem vorgängigen Wissen die Erkenntnis ihrer Störungen und der Möglichkeiten ihrer Wiederherstellung gewinnt. Dieses Verfügen über den Grund ist also primär ein Wissen des Worumwillen der Verrichtung, dieser Grund enthält aber in sich sowohl den Grund im Sinne des *Eidos* (des Aussehens des Herzustellenden), wie den Grund im Sinne des *Woraus* (des *Materials*), wie auch den Grund im Sinne des Anfangs des Herstellens (von wo aus im Herstellen zu beginnen ist). Gerade das vorgängige Verfügen über den Grund in der Entfaltung dieser seiner vier Bedeutungen macht

den allgemeinen und notwendigen Charakter des Verfügens über das Herstellen aus.

Die nähere Analyse dieses von Aristoteles mehrfach entwickelten Zusammenhangs (Met. A 3 u. ö.) kann hier unterbleiben, wo es auf eine allgemeine Kennzeichnung des Begriffs des Wissens und seiner daseinsmäßigen Motive allein abgesehen ist. Festzuhalten ist, daß schon im Begriff der *Techne* eine Idee von Wissen leitend ist, die ihrem eigensten Sinne nach über ihre Leistung im Herstellen und Verrichten hinausliegt, schon als *Techne* einen neuen Modus der Sorge des Daseins darstellt. Sich in der Welt einrichtend, hat das Dasein die *Sicherheit* des Verfügens über die Welt in seine Sorge gestellt. Diese Sorge um die Sicherheit kommt primär als vorgängiges Verfügen über das Herzustellende in der *Techne* zur Erscheinung, das den Vollzugscharakter des Wissens des Grundes und der Entfaltung seines vielfältigen Zusammenhanges hat. Das Hergestellte ist in diesem Verfügen über die Gründe selbst in seinem Sein verfügbar. Nun liegt es in der Tendenz dieser Sorge, alles, was ist in der gleichen Weise in seinem Sein verfügbar zu machen, d. h. im Entdeckthaben und Wissen des Grundes das Seiende aus seinem Grunde zu verstehen als das, was es immer und notwendig ist. So erwächst der eigentlich wissenschaftliche Begriff von Sein im primären Horizont des durch *Techne* Herstellens. Das Sein des Hergestellten ist im Verständnis des Woraus und Als-was des Hergestelltseins in der Verfügung des Daseins unabhängig von seiner jeweiligen faktischen Anwesenheit in einer sinnlichen Wahrnehmung. In der gleichen Tendenz des Daseins auf sicheres Verfügen über die Welt, in der es lebt, entspringt die Idee der *Theoria*, des Wissens der Welt aus den Gründen ihres Seins. Im Fliehen des Nichtwissens bekundet sich das Motiv des Wissens unabhängig von allem praktischen Gebrauch als selbständiges und leitendes Motiv einer eigenen Sorge, mag diese auch auf der faktischen Voraussetzung des Erfülltseins aller praktischen Bedürfnisse des Daseins beruhen. Jedenfalls ist die in dieser faktischen Voraussetzung gründende Möglichkeit des Verweilens, der *Muße*, die ihrerseits Voraussetzung für die Ausübung der *Theoria* ist, nicht als Sorglosigkeit schlechthin zu interpretieren. Die Wissenschaft (*Theoria*) ist selbst ein eigentümlicher Vollzugscharakter der Sorge des In-der-Welt-seins. Ihr Vorrang vor den *Technai* beruht darauf, daß das Wissen, das in ihr gesucht wird, überhaupt nicht um etwas anderen willen gesucht wird, sondern rein um seiner eigensten Leistung des Entdeckens und Wissens willen, da es in keinem praktischen Verrichten anwendbar ist.

Aber auch die *Techne* ist ursprünglich nicht durch das charakterisiert, was sie von den theoretischen Wissenschaften unterscheidet: durch den Bezug auf ihre praktische Anwendung, sondern durch das, was sie mit ihnen gemein hat, durch die Fähigkeit, Rechenschaft geben zu können, warum etwas zu tun ist und warum es in der bestimmten Weise (aus solchem

Material, durch solche Mittel) zu tun ist (*κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γινώσκον* 981 b₆). Der primäre Sinn des Logos also ist das *Redestehen*, die Rechenschaftsgabe als Angabe des Grundes. Das Beherrschen einer *Techne* hat den Vollzugscharakter des vorgängigen Verfügens über das Herzustellen in der Weise des Verstehens und in der explizierenden Rede Auslegens des Herzustellenden auf seine Gründe hin. Dies Verfügen hat den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit, sofern der Grund (bzw. die Gründe in der Entfaltung ihres Zusammenhangs) für alle möglichen Fälle der betr. Verrichtung allgemein und notwendig begründend ist, z. B.: um der Gesundheit willen, die in ihrem Aussehen (ihrem allgemeinen Eidos) im Blick der ärztlichen Kunst steht, ist ein Kranker, der eine so und so geartete Krankheit hat, mit solchen Mitteln zu behandeln, die seine Gesundheit wiederherstellen. Im Vollzug der *Techne* ist dieser Zusammenhang einsichtig, d. h. in der Rede aufzeigbar. Entsprechend dort, wo sich die Sorge des Daseins auf ein Sichtbarmachen und Verfügen über Seiendes verlegt, das nicht herzustellen, sondern von sich aus da ist, ist es das Aufzeigen der Gründe, aus denen ein Seiendes dieser Art immer und notwendig ist wie es ist, also das sprachlicher Auslegung fähige Verstehen, in dem das Seiende verfügbar wird. Mit dem Entdecken und Aneignen des Grundes in der Angabe des Grundes wird das Seiende in seinem notwendigen Sosein angesprochen.

In der Ansprechbarkeit des Seienden als notwendig so und so Seiendem wurzelt der Charakter der *Lehrbarkeit*, der *Techne* und Wissenschaft vor der praktischen Erfahrung ausgezeichnet. Denn das aus dem Grunde Gewußte wird durch die Angabe des Grundes auch für Andere in seinem Sein verfügbar. Das im Wissen erreichte Sein zur Sache erhebt also notwendig den Anspruch, mitteilbar zu sein, und ist damit umgekehrt vom Anderen in der Weise beanspruchbar, daß mit dem Angeben des Grundes das Seiende für Alle in seinem Sein einsichtig ist. Das Sprechen als Vollzugsform des Wissens hat also hier den Charakter des sich und anderen aufzeigenden Beistellens des Seienden, und zwar so, daß das so Aufgezeigte in seiner Entdecktheit festgehalten ist. Alles Begründen setzt eine Kenntnis des Seienden voraus, das begründet wird. Das ›Daß‹ muß feststehen, wenn mit Sinn nach dem ›Warum‹ gefragt wird. Die Sorge des Wissens also ist Sorge der Begründung. Als solche setzt sie das primäre Verstandensein des Seienden als etwas voraus, das in dem Verständnis der Welt, das im Daseinsverständnis selbst liegt, mitgegeben ist. Begründung also ist eine Weise der Aneignung solcher Kenntnis. Das Begründete ist zur Verfügung des Wissenden, sei es in der Weise der Gewißheit, ein solches immer herstellen zu können, sei es, ein solches immer anzutreffen, wenn das es Begründende vorliegt. Etwas ist als Verstandenes angeeignet, sofern gezeigt wird, daß das, als was etwas verstanden ist, dem was so verstanden ist, notwendig zukommt (cf.

Met. Z 17). Was nicht notwendig einem Seienden zukommt, das ist auch nicht für den Logos der Wissenschaft faßbar (vgl. die Untersuchung des *κατὰ συνβεβηκός* Met. E 2). Als begründende Aufweisung erhebt die *Rede* den ausgezeichneten Anspruch, über das einzelne Seiende als Derartiges allgemein und notwendig auszusagen. Damit ist solche Rede in ausgezeichneter Weise ein *Sprechen*, das den Anderen mitsprechen läßt.

So soll im folgenden die Struktur der wissenschaftlich begründenden Aussage von der vorwissenschaftlichen Aussage abgehoben werden. Die Analyse versucht, am Leitfaden der Funktion des Anderen im Miteinander-sprechen den Vollzugscharakter der wissenschaftlichen Rede als sachliche Verständigung zu klären und damit die oben skizzierte Struktur der wissenschaftlich begründenden Aussage schärfer zu fassen. Zugleich wird damit der Boden für die Herausstellung des historischen Horizonts bereitet, in dem die Ausbildung der Idee der Wissenschaft bei den Griechen zur theoretischen Klarheit kam. Auf diese Weise rechtfertigt sich auch die Auswertung der expliziten Begriffe von Wissenschaft und *Techne* bei Aristoteles für die Klärung der platonischen Lehre vom Logos.

§ 2 Das Gespräch und der Logos

Ursprüngliches Sprechen ist im gemeinsamen Zutunhaben mit etwas. Als artikulierende Aussage über etwas macht es das, worüber es spricht, als etwas offenbar, aber nicht um der Entdecktheit dessen willen, was so angesprochen wird. Es hat vielmehr mit dem Offenbarmachen hier eine Bewandnis, die auf die Ausübung des gemeinsamen Besorgens bezogen ist. Die Aussage gehört hier selbst dem Vollzug der das Besorgen leitenden Umsicht an. Das, was hier als etwas offenbar gemacht wird, wird auf eine Bewandnis hin ausgelegt, die es damit im Besorgen hat, ohne daß diese Bewandnishinsicht selbst mit ausgesagt ist. Es ist also strukturmäßig nicht verschieden von dem im umsichtigen Besorgen ständig geübten schweigenden Verstehen von etwas als etwas. Das Als-was hat den Charakter des Wozu. Etwas als Hammer verstehen heißt, es als Werkzeug zum Hämmern verstehen, in welchem Wozu es am eigentlichsten zugänglich und verstanden ist im Hämmern selbst⁴. Der Vollzug einer Aussage: der Hammer ist schwer, ist also selbst umsichtig motiviert. Nicht soll damit der Andere, zu dem das gesagt wird, in ein Verständnis dessen gebracht werden, daß das Ding da die Eigenschaft der Schwere hat, sondern der Andere geht im Verständnis des zu ihm Gesagten der in ihm liegenden Verweisung auf etwas von ihm in gemeinsamem Besorgen zu Tuendes nach, etwa, sich nach einem leichteren Hammer umzusehen. Sofern der Andere nicht versteht, was

⁴ Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, S. 67 ff.