

HERIBERT BOEDER
Universität Osnabrück

Das Wahrheits-Thema in der Ersten Epoche der Philosophie

Worum geht es? Um eine Aufgabe, die —wie sollte es anders sein?— aus der Gegenwart der Philosophie erwachsen ist. Nicht in dem ebenso üblichen wie ungefähren Sinn, nach dem sich dies von selbst versteht, sondern wie sie stets ein Reich von wohlunterschiedenen Vernunft-Aufgaben gewesen ist. Das hier geübte Unterscheiden ihrer Gegenwart kennt da einmal ihre anarchischen Ausprägungen, sodann ihre strukturalen, schließlich ihre analytischen. Diese Dimensionen bilden im ganzen die Sphäre des Heute, welche wir als die «Submoderne» bezeichnen; ist doch eine jede darauf angelegt, Grundstellungen der Moderne abzuarbeiten, wie sie sich in den Besinnungs-Gestalten von hermeneutischer, apokalyptischer und funktionaler Prägung entfaltet hatten.¹

Diese Gliederung gründet aber in einer Sicht, die sich exzentrisch zur Gesamtheit submoderner Positionen verhält. Wie ist das möglich? Nur angesichts einer Geschichte der Philosophie, die sich als geschlossen erwiesen hat.² Deren Tektonik kommt aber erst dann ans Licht, wenn ihre Epochen im Princip unterschieden und in den Gestalten der betreffenden σοφία gegründet sind. Diese ist wieder und wieder der Philosophie zuvor aufgegangen, jedoch sie ansprechend; denn sie antwortete abstoßend, oder ersetzend, oder concipierend auf

¹ S. Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Freiburg/München 1988.

² S. Topologie der Metaphysik, Freiburg/München 1980.

jene Weisheits-Gestalten, die —epochal verschieden— vornehmlich durch Homer, Paulus und Hölderlin gestiftet worden sind.

Wie dem auch sei —die Erwähnung dieses Dichters mahnt, sogleich auf die Verabschiedung der Moderne und so auch des heideggerschen Gedankens hinzuweisen— näher auf seine Unterstellung einer «Nachbarschaft von Denken und Dichten». Was dessen Stellung zu den griechischen Conceptionen anlangt —und nur darum geht es im Folgenden—, so erschließt sie sich seiner eigenen Weisung gemäß letztlich aus der Besinnung auf die ἀλήθεια. Jedenfalls unterstellt er folgendes: Erstens hat es alle Metaphysik in weltlicher Bedeutung mit dem Sein des Seienden zu tun; sodann in geschichtlicher mit einem von diesem Sein geschiedenen Geschick; schließlich in sprachlicher Hinsicht mit dem λόγος als Aussage, wie er sich zuletzt am Wesen der Technik offenbart, also darin, daß er die Sprache nicht als die Sprache zur Sprache kommen läßt. Eben diese Erfahrung von «Verweigerung» und «Vorenthalt» im «Wahrheitswesen» der Entbergung prägt aber weder die heutigen Reflexionen noch gar die logotektonische ἐποχή, die Verhaltenheit, gegenüber der Philosophie als gewesener.

Wenn wir deren Geschichte als eine geschlossene in den Blick fassen, so nicht mit der hegelschen Einsicht: sie ist vollendet, sondern mit der Anerkennung: es ist vollbracht —will sagen: die Aufgaben des Concipierens. Schon dies nötigt zu einer Unterscheidung dieser Sphäre der Geschichte von derjenigen unserer Welt; denn in ihr gilt jenes Wort nicht; zumal nicht für die apokalyptische Besinnung der Moderne —diejenige Marxens, Nietzsches und Heideggers. Den Reflexionen der Submoderne ist aber jenes Wort deshalb absurd, weil es da nichts mehr zu vollbringen gibt —schon garnicht die Unterscheidung des Menschen von sich, wie sie die σοφία in jeder ihrer epochalen Gestalten zur Sprache gebracht hat. Dennoch hat die Erinnerung an deren Zumutungen schon eine eigene Gegenwart gewonnen —über die Mitte jener Vernunft, die sich in der Philosophie von sich unterschieden hat.

Sie verlangt überall, ihr Gedachtes als einen Bau von geschlossenen Figuren zu begreifen —eingedenk des Beginns der aristotelischen Schrift *Über den Himmel*, wo es heißt: «Wie auch die Pythagoräer sagen, wird das All und das Alles durch die Drei definiert; denn Vollendung und Mitte und Anfang» —wohlgemerkt in dieser

Abfolge— «hat die Anzahl des Alls, diese aber ist die der Dreiheit. Deshalb der Natur entnommen, wie deren Gesetze.»³ Wir können uns allerdings nicht mehr an die vormalige Theorie der φύσις halten; denn sie ist so abgesunken, wie Kants bestirnter Himmel. Die Dreiheit des Alles ist demzuvor am Gedachten als solchem zu Ehren zu bringen. Dies in Verwandlung dessen, was Heidegger «die Bestimmung der Sache des Denkens» nannte,⁴ zu einem Schluß aus den Termini der Maßgabe, des Denkens und seiner Sache. Genau daran nehmen wir einen ersten Anhalt für die Erneuerung dessen, was der λόγος geschichtlich gewesen ist: er hat sich als so bestimmte ratio terminorum ausgelegt.

Die konnte aber von ihrem griechischen Beginn an nie eine einzige bleiben. Dies wegen der Eigenständigkeit einer Vernunft, welche ihre Aufgaben zum einen als die beobachtende oder «historische» erfüllte, sodann als die «kosmologische», schließlich als die «conceptuale». Nur diese soll uns hier beschäftigen. Noch einmal: es hat nie eine einzige Art von Philosophie gegeben, sondern nur besondere Vernunft-Gestalten von je eigener Aufgabe. Was eine Vernunft ist, hat sich nur im Streit ihrer Aufgaben gezeigt. Und zwar um das, was ihr jeweils als Totalität gilt. War sie doch stets mit Totalitäten beschäftigt und konnte, mit einem Wort Kants, «kein anderes Geschäfte haben».⁵ Geben wir ihr mitten in der submodernen Gegenwart dieses gänzlich in Verfall gekommene Geschäft zurück.

Wie springt die Geschlossenheit eines solchen Ganzen und die Vollständigkeit seiner Glieder heraus? Hier die erforderliche Verdichtung:

I.

Anders als die «historische» und die «kosmologische» Theorie ist die conceptuale für ihre Eröffnung auf eine Offenbarung angewiesen. Kann doch ihre Maßgabe unmittelbar weder aus dem anfänglichen

³ Aristoteles, *de caelo* 268a10 ff.

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, ix; *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.80; und *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen 1984.

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kant's gesammelte Schriften 3, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1904/11, S. 448, 22.

Beobachten des Erscheinenden noch aus dessen κόσμος ersehen werden. Zum «poietischen» Anfang des Concipierens aber konnte ein Sterblicher nur durch das Wissen-lassen einer Unsterblichen kommen. Weil sie namenlos ist, kann sie —anders als die Alles wissende Muse— nicht einmal von ihm angerufen oder gar herbeigerufen werden. Ihr schlechthin freies Wissen-lassen ist die erste Seite zu der anderen des vollständigen Vergessen-machens im Tod, wie er notwendig die Sterblichen befällt. Das Abwesen der Toten bei Allem, was jeweils angeht, ist der gründlichste Entzug jeglichen Wissens. Das ist ihr «schlimmes Los»; denn da entfällt ihnen sogar das erstlich zu Wissende, nämlich das immer schon Festliegende und dessen Weisung: Θέμις und Δίκη. Also das Maß-gebende Wort.

Was da offenbar wird, ist so sehr ein vollständiges Wissen, daß es auch sein Anderes, sein durch den Tod bestimmtes Gegenwesen einschließt. Allerdings wendet sich die Offenbarerin nur an denjenigen, der schon unter den Bedingungen der Sterblichkeit ein Wissen von Allem begehrt hat. Nur einem solchen wird der Weg in die Abgeschiedenheit zur Heimkehr. Erst in deren Vollendung erfährt Parmenides ein bislang unerhörtes «Alles» —nicht mehr, wie die ältere ιστορίη, das in ein Alles eingebrachte Viele, nicht wie die Kosmologie den λόγος «Alles-Eines», sondern den geschlossenen, der durch ihre Schönheit und Genauigkeit für sich einnehmenden Wahrheit.

Auf sie hin ist das erste Moment der Maßgabe das selber denkende Herz der ἀλήθεια, welche nichts verdreht und vollkommen überzeugt. Hier wird die Wahrheit für die Philosophie erstmals thematisch, bedingt durch die Entdeckung, daß weder auf ihr Beobachten noch auf ihre Sache Verlaß sein kann. Daraus versteht sich die anfängliche Angewiesenheit eines Sterblichen auf die Wahrheit des Wissen-lassens der Unsterblichen —auf ihr nichts-verhehlendes Sagen. Die griechische Erfahrung der Wahrheit bleibt um einen ganzen Himmel von derjenigen Heideggers geschieden; denn die beruht auf dem Sich-verbergen der φύσις und nicht auf einem verweigerten Wissen-lassen.

Was Parmenides sodann erfahren muß, wo es nichts mehr zu beobachten gibt, sind die vielen Ansichten der Sterblichen, auf die nur scheinbar Verlaß ist.

Warum sie dennoch überzeugen konnten und deshalb zu Ansehen kamen, erklärt sich allein daraus, daß sie den Schein eines Ganzen von Wahrheit erzeugen.

Welches Denken —nicht Sein— entspricht nun der also bestimmten Maßgabe? Eines, das erst hier in seine wesentlich kritische Bewegung eingewiesen wird —zuerst mit dem Alles seiner allein möglichen, einander widersprechenden Wege. Ihre einfache Scheidung eröffnet nicht nur den Weg «wie es ist», mit Ausschluß des unmöglich Wahren, sondern ebenso den Weg «wie es nicht ist» unter Einschluß des unmöglich Wahren. Dieser ist wohl begehbar, führt aber zu keinem Ende, zu keiner begründeten Überzeugung.

Dieses Alles des Denkens wird sodann auf Eines zurückgenommen. Es beruht in der Selbigkeit dessen, was einzusehen ist, mit dem, was zu sein hat. Und eben diese Selbigkeit bestimmt auch, was darzulegen ist.

Der dritte Weg aber kennzeichnet das Verständniß der Vielen. Zwar haben auch sie Vernunft; die bleibt aber blind und deshalb umtriebiger; denn sie kann sich nicht aus der Abhängigkeit vom vielen Sinnfälligen lösen und wird so in den Selbstwiderspruch getrieben.

Erst nachdem die Maßgabe und das Denken verdeutlicht sind, kommt Parmenides zum Terminus der Sache. Sie ist erstlich nicht mehr die Vielheit der gegenläufigen Ansichten, sondern der gesetzten Zeichen, welche dem Denken die verlässliche Weisung in seiner Bewegung durch das «wie es ist» sind.

Sodann werden die vielen Zeichen in Alles gesammelt —das des Unbeweglichen, sofern es in ihm selber ruhend, keinen Grund hat, über sich hinauszugehen. Ihm fehlt nichts. Gewendet auf das Einsehen, ist es aber das, «weswegen Einsicht ist» —sämtliche Namen entleerend, nach denen sich das Erscheinen verstand.

Abschließendes Moment der Sache ist aber das Eine, weil immer schon Vollkommen-seiende —Inbegriff des Ausgleichs und der Ausgewogenheit, also der griechisch verstandenen Gerechtigkeit.

Soweit der πιστός λόγος, die verlässliche Auskunft über die Wahrheit, welche sich im Verhältnis der einfachen Gerechtigkeit vollendet —von absoluter Verlässlichkeit für das Denken. Dem stellt Parmenides die Gesamtheit des gegensätzlich Erscheinenden gegenüber: erstlich gesetzte Zeichen. Als gesetzte eine andere Identität als die des unbeweglich Seienden verlangend: eines Selben, das immer auf sein Anderes bezogen ist —das vielfältig Erscheinende bis hin zu den Bedingungen der entsprechenden Ansichten in der Verfassung des sterblichen Leibes.

Was bleibt vom parmenideischen Gedanken bei Heidegger? Im Wesentlichen nichts. Und dennoch ein Schein; denn die ἀλήθεια wird ihrem angestammten Ort im Wissen-lassen entrissen —und so auch dem unerhörten Ereignis, das einem Sterblichen eröffnet wird, wonach er nicht einmal fragen konnte: das denkende Herz der Wahrheit, die ganz für sich einnimmt, jetzt aber zur «Unverborgenheit» umgedeutet. Sodann wird die Selbigkeit dessen, was einzusehen ist, mit dem, was zu sein hat, zu einem «Zusammengehören» von Sein und Menschenwesen entstellt, zu dem schlechthin Unbegreiflichen: «Es ist nämlich Sein» —vom Seienden schlechthin verschieden. Das «Seiende» aber wird zuletzt um seine vollkommene Schönheit beschnitten und so verarmt zu der undurchsichtigen Zwiefalt des «seiend». Mit ihm ist es Heidegger gelungen, die parmenideische Einsicht in den Schatten seiner apokalyptischen Besinnung auf den Ursprung der «Ontologie» zu rücken.

II.

Platon beginnt sogleich im Gesichtskreis einer «menschlichen Weisheit» —ihm an der sokratischen gegenwärtig. Sie hat stets durch den Schein ihrer Unmittelbarkeit bezaubert, abgestiegen zur täuschenden Bekanntheit von Begegnungen auf dem Markt. Hier ist der eröffnende Terminus der ratio, den letzten bei Parmenides verwandelnd, die Sache. Dies sogleich in praktischer Bedeutung, und zwar als Vortrefflichkeit im Handeln; galt sie doch immer schon als vornehmlich der Rede wert.⁶ Da haben die Ansichten ihr eigentümliches Element. Wie aber ist in ihnen «Seiendes» zu entdecken?

Auf es hin versteht sich das erste Moment: ein vereinheitlichend gesetztes Prädikat wie «ist tapfer». Das Vortreffliche ist «etwas» und nicht nichts. Dies weckt die Frage: Was ist es? Fraglich wegen eines darin angesprochenen Unsichtbaren. Ist doch das eigentlich «Seiende» nicht von der Sinnfälligkeit des Werdenden. Sein Was ist vielmehr in der Wahrheit eines Selben zu suchen.

Der Versuch seiner Abgrenzung bringt sodann als zweites Moment die Mannigfalt des Vortrefflichen und die Vielfalt seines Sich-zeigens

⁶ S. «Zu Platons eigener Sache», in: Das Bauzeug der Geschichte, Würzburg 1994, S. 189–222.

im einzelnen Fall zu Gesicht. Da ist es nicht mehr nur das Ansehnliche im Sinne der $\delta\delta\zeta\alpha$; denn auch die andere Seite zu ihm, nämlich die Vielfalt des Unvollkommenen und sogar Schlechten, verlangt Aufmerksamkeit. Wegen der Unterscheidung in ihm selbst sind im «Seienden» die Ansichten über das, was zu tun und zu lassen ist, zu berücksichtigen.

Die Frage nach dem Was konkretisiert sich schließlich zur Unterstellung einer Teilhabe, welche die vielen Fälle eines vortrefflichen Selben zu einem Alles sammelt. Da wird aus der Frage nach dem Was des Wesens diejenige nach dem Wodurch seines Anwesens als Dieses. Was ist dessen Anlaß? Was vereinheitlichend ist in dem jeweiligen Alles, nämlich die «Ideen». Erst im Vorblick auf sie können die Ansichten die Bedingung erfüllen, eine Prüfung ihrer Widerspruchslosigkeit zu bestehen. Solche Idee eines reinen Selben läßt nicht nur den Unterschied des besagten Seienden setzen, sondern ebenso den des Überzeugens —aus Sachkenntnis oder ohne sie.

Wie geht diese Sache des urteilenden Setzens in ihre Maßgabe ein? Indem eine Idee von sich her überzeugt und zwar dadurch, daß im Vortrefflichen etwas Anziehendes waltet, nämlich das Schöne, welches ebenso sinnfällig wie vernunft-erschlossen ist. Weckt es doch nach der einen wie der anderen Seite die Begierde zur Vereinigung mit ihm. Was also von sich her zu sich überredet, verlangt aber eine Prüfung, welche den $\epsilon\rho\omega\zeta$ selber unterscheidet und die von ihm eröffnete Spanne zum «wahrhaft Seienden» in einer Stufung ausgeht —gesteuert von der Identität des Schönen selbst.

Sodann die Verdichtung dieses Moments zum Einen, nämlich dem einzig Ersten. Es ist nicht unterstellbar, da es jeglichem Wesen vorausliegt —nicht mehr befragbar auf den Grund seiner Anwesenheit hin, da es selber jeglichem solcher Grund ist —sowohl seines Entstehens als auch seines Erkanntwerdens. Also Vorgabe und Ziel jeglicher Bewahrheitung und jeglichen Überzeugens. Dieses «Princip» ist das Gute und seine Idee. Ziel allen Strebens.

Seine Güte hält zur Rückkehr des Befreiten in das Reich der Schatten an. Er übernimmt selber das Offenbaren der Wahrheit. Es entgegnet zuerst dem Moment der Vielheit, wie es in dem protagoreischen Wort vom Menschen als dem Maß aller Dinge seine Fassung gefunden hat. Das ist aber ein Maß des jeweiligen Ermessens Einzelner und ihrer Begierden —dies allerdings im Element der

Öffentlichkeit und also im Vergleich stehend. Hier, wo sich die Ansichten der Beratung stellen, sind sie nicht so sehr der Prüfung ihrer Wahrheit, vielmehr ihrer Überzeugungskraft ausgesetzt. Da kommt es auf eine eigens erworbene Meisterschaft im Geltend-machen oder im Entkräften von Ansichten an —umso mehr als mit deren Durchsetzungskraft das Ansehen des Einzelnen auf dem Spiel steht. Die vormals Angesehensten aber, nämlich die Götter, kommen als Maß-gebende schon deshalb nicht mehr in Betracht, weil sie im Horizont der Ansichten, wenn überhaupt bemerkbar, jedenfalls nicht von deutlichem Vorkommen sind und nicht mitstreiten. Was hält nun den sich selbst überlassenen Menschen dazu an, den κόσμος des Gemeinwesens und seine Gesetze zu achten? Eine neue Fundierung ihrer Verbindlichkeit im Denken.

Im letzten Terminus der platonischen ratio ist zunächst auf die Denkart des Sophisten zu achten. Seine eristische Kunst erbrachte nicht einmal die Verlässlichkeit von Kenntnissen, wie sie sich in jedem Produzieren ausweisen. Die Verabschiedung solcher Schein-Kunst hat von dem Denken auszugehen, wie es bei sich ist. Es kommt zum Begriff des Vielen in Vervollständigung des ihm eigenen Beziehens im Ausgang vom Einem her —im durchgängigen Wechsel von «ist» und «ist nicht» nach seiner setzenden Bedeutung. In dem entsprechenden Durchgang erschließt es das Viele nicht nur als sein Anderes (ἕτερος), sondern auch noch als das Sonstige schlechthin (τὰ ἄλλα) —als entgrenzte Vielheit.

Das andere Moment des beziehenden Denkens realisiert das Alles als die Gemeinschaft der Ideen. Hier erscheint der λόγος nicht mehr nur in seiner prädikativen Eigenart, sondern bewährt sich als synthetisches Vermögen —mit Unterscheidung von Nomen und Verbum, Stillstand und Bewegung. Erst so kommt er in die Lage, den Ansichten selbst zu einem Begründen zu verhelfen und sie also in die Entscheidbarkeit ihrer Richtigkeit zu heben. Für sie muß sich der λόγος noch eigens an seinem Anderen, dem ἄλογον bewähren.

Nachdem so die parmenideische Kennzeichnung des Seienden sowohl nach der Seite der Ganzheit als auch nach der Seite seiner Unbeweglichkeit von der ausschließenden Rücksicht auf seine Vollkommenheit entbunden ist, kehrt der Gedanke schließlich zum Moment des Einem zurück, wie es sich aus einem Beziehen versteht, das sich sein Anderes unterwirft. Das findet er aber nie vor, sondern

muß es erdenken, und zwar so, wie es das «Wahrscheinliche» ist, will sagen: Abbild des Vernünftigen. Für die überzeugende Anschauung des Einen —und sie ist notwendig für das Handeln in einem gemeinschaftlichen κόσμος— muß ein μύθος als zureichender Grund erdacht werden. Dies umso mehr, als das Erste in seiner Vollkommenheit kaum zu sehen ist. Wird es aber gesehen, dann immer schon in dem «syllogistischen» Sinn einer Ursache.⁷

Die platonische ratio dient im Ganzen der μίμησις, der Darstellung des Wahren im Element der Ansichten. Sie bleibt als solche unauflöslich dem Gedanken der Teilhabe verbunden. Erst durch sie kann die Wahrheit in der Praxis zum Tragen kommen. Da gilt es zuerst, den Widersacher, der die Sophistik ist, bloßzustellen; sodann die Dialektik als erkenntnisdienliche zu gewinnen, um schließlich den Entwürfen Raum zu geben, die vom Wahrscheinlichen im κόσμος des Werdens, seines Abbilds in der anfänglichen πόλις, sowie in deren gegenwärtiger Einrichtung oder Verfassung überzeugen.

Was wird aber aus dem platonischen Gedanken bei Heidegger? Die Vernunft-Absicht ist untergegangen: Zuerst in Anbetracht der «rationalen» Sache mit der Unterscheidung des Anwesens nach «Schein- und Sichtsamkeit»⁸ für die Sinne und für die Vernunft —so den Vorrang ihres Anwesens bei Allem zugunsten der «Phänomenalität» verdrängend; dagegen tritt in platonischer Sicht das Seiende als Idee «heran» zum Sinnfälligen. Sodann geht die Maßgabe unter in die Deutung der Idee des Guten im Sinne des «Wackeren»; denn jene wird «zum Anlaß, «das Gute» «moralisch» zu deuten»⁹ statt als «das Tauglichmachende»,¹⁰ weil «Scheinsamste»; geschickhaft wird aber zumal die «Wandlung des Wesens der Wahrheit . . . zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens»¹¹; das verstellt die ursprüngliche «Unverborgenheit». Daher degeneriert die Wahrheit zur Richtigkeit. Diese Behauptung Heideggers kommt an geschichtlicher

⁷ Platon, *Respublica* VII 517 C 1.

⁸ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, S. 35 (*Wegmarken*, S. 131).

⁹ Ebd., S. 37 (133).

¹⁰ Ebd., S. 38 (134).

¹¹ Ebd., S. 42 (136).

Entstellung jener gleich, von Descartes bis Hegel sei die Wahrheit als Gewißheit begriffen worden.

Was schließlich den Terminus des Denkens anlangt, so wird die Aufgabe, welche sich ihm in Verwandlung der parmenideischen Conception stellte, mit Platons angeblicher Umdeutung der Wahrheit verschlossen —zumal unter dem Eindruck der «nichtenden» Gewalt des Sophisten. Vor ihr verschwindet jene Vernunft-Absicht, wie sie erneut die Unterscheidung von Wahrheit und Überzeugung verlangt —näher deren «Angleichung» an die Wahrheit unter den Bedingungen einer gebrechlichen «menschlichen Weisheit». Die ihr eigentümliche Wahrheit läßt aber nicht einmal vordenken an die erst in der Mittleren Epoche mit Grund gedachte «Richtigkeit», schon garnicht an die kantische Beziehung von Erkenntnis und Gegenstand; denn Platon ist allein auf die «Möglichkeit einer Angleichung an den Gott» bedacht —an den das Vollkommene Wissenden. Heidegger kommt dagegen in sein Eigenes, wo er den privaten Grundzug der ἀλήθεια thematisiert. So bleibt die Sicht beherrscht von der modernen Entzugerfahrung im apokalyptischen Denken. Platons angebliche Unterjochung der Wahrheit unter die Richtigkeit wird zur Vorgabe für die Sicht, daß die abendländische Philosophie als Platonismus durch eine wachsende Vergessenheit ihres Ursprungs bis hin zu Nietzsche geprägt ist. Die gespannte Nachbarschaft zu diesem beherrscht denn auch Heideggers Einschätzung Platons. Eine Berichtigung dieser Sicht würde jedoch deren geschichtliche Bestimmung verkennen.

III.

Die Frage drängt: wie steht es nach dem hier geübten Bauen mit der Tektonik des aristotelischen Gedankens? An der platonischen ratio springt heraus: Aristoteles wird mit dem Terminus des Denkens einsetzen. In welcher Bestimmtheit?

Der Wahrheit wegen ist er vom *logo λόγος* her zu entfalten, und zwar nach seiner bereits hervorgetretenen synthetischen Eigenart —hier jedoch gelöst aus der Verbindung mit der richtigen Ansicht. Nur dem Erfordernis der Entscheidbarkeit von wahr und falsch gehorchend. Sodann kommt der *λόγος* als tätiger in den Blick, nämlich als *λογισμός*, als Folgern. Er vervollständigt sich zum *συλλογισμός*, zum Schluß; näher: zum vollständigen Gefüge seiner Schemata. Unter ihnen ist der Beweis allein wissenschaftsdienlich. Notwendige

propositiones verknüpfend. Deren Princip aber liegt in der Vernunft; sie gründet den der mathematischen Wissenschaften. Soweit die Wissenschaft als Wissenschaft.

Sie ist aber zugleich der Boden für die Einschätzung des Schließens aus Argumenten, welche nur wahrscheinlich sein können; letztlich für die Bloßstellung von nur scheinhaften, nämlich sophistischen Schlüssen; sie haben bloß die Überlegenheit im Redestreit zum Ziel. Die sind zum einen zu vermeiden, zum anderen aufzulösen.

Dem so entfalteten Terminus des Denkens folgt derjenige der Sache. Sie erscheint zunächst in dem Gegenbild der Dialektik, welche die Rhetorik ist. Wie das? Ihr λόγος muß sich auf sein Anderes, nämlich das ἄλογον einlassen. So wird er im Vortrag «konkret» und zwar in der Absicht, eine Öffentlichkeit zu überzeugen. Dies erstlich mit der Aufgabe einer Beratung, sodann der Rechtsprechung, drittens in der Absicht, einen λόγος allein in seiner Überzeugungskraft herzuzeigen. Bei alledem geht es darum, den immer schon gegebenen Affekten der Hörer eine bestimmte Prägung oder auch Umprägung zu geben.

Der Rhetorik benachbart ist die Poetik. Sie betrachtet den λόγος, wie er um seiner selbst willen hervorgebracht wird. Als entsprechende Erfindungen kommen nur das Epos, die Komödie und die Tragödie in Betracht; denn sie allein machen den Wahrheitsanspruch dichterisch geltend. Er ist dem der Historie überlegen, sofern da nicht nur «wie es gewesen ist», wiedergegeben wird, sondern erfunden, «wie es hätte sein können» —in einer wesentlich strittigen Handlung. Seine Vollendung offenbart der poetische λόγος, wo er selber in der Tragödie als πρωταγωνιστής, als Erststreiter auftritt. Wieder kommen die πάθη zum Tragen, vornehmlich Furcht und Mitgefühl. Sie stören die Besonnenheit, sind zugleich von der Auszeichnung, daß sie sich im Drama eigens hervorbringen lassen. Eben dies ermöglicht die Kunst, von solchen πάθη zu reinigen. Soweit der λόγος, wie er in der Rede produktiv ist.

Über seine Äußerung im Werk hinaus findet er sodann seinen Ort in der Praxis. Da wird er von einem ἄλογον begleitet, das dem, der λόγος hat —und das ist nur der Mensch—, innerlich ist. Ihr erstes Element haben beide an der πόλις —im freien Gemeinwesen. Da geht es zunächst um deren Ursprung im Haus oder der Familie, sodann um die öffentliche Rang-Ordnung ihrer Verfassungen —von der besten

bis zur schlechtesten. Weiter um die Veränderungen bestehender πόλεις bis zum Anlaß ihres Verderbs. Die politische Erörterung vollendet sich mit der Einrichtung der vorzüglichen πόλις, ihrer Feste und Kindererziehung, mit der Bildung der Bürger in den freien Künsten.

Die andere Wissenschaft zur politischen ist die ethische. Hier geht es nicht mehr um das gemeinsame Gute, vielmehr um das des Einzelnen, wie er handelnd sich selber führt. Gesammelt auf ein eigenes, dennoch menschheitliches Ziel. Da sucht er ein Leben in εὐδαιμονία, «von einem guten Geist geleitet». Der hält ihn zur Vortrefflichkeit im Handeln an. Es erfordert zunächst die Unterscheidung der Handlungen in willentliche und unwillentliche. Wieder meldet sich da die Verflechtung von λόγος und ἄλογον. In dieser Spanne bilden sich Haltungen aus, die je für sich einer ständigen Pflege bedürfen —zuhöchst die Gerechtigkeit. Andererseits aber sind jene Tugenden zu fördern, die den inneren λόγος beanspruchen, nämlich die Verständigkeit. Deren erste ist die Bedachtsamkeit, die φρόνησις. Erst sie ermöglicht freie und doch von der Empfindung getragene Verhältnisse der Einzelnen im Sinne der Freundschaft. Doch auch sie bleibt noch der freiesten, der vollkommenen Lebensweise Einzelner untergeordnet, nämlich der beseligenden, wenn auch nur zeitweiligen Erfahrung philosophischer θεωρία —offensichtlich um einen ganzen Himmel geschieden vom heutigen Betrieb dieses Namens. Nur der Gang durch die besagten Wissenschaften vom λόγος gibt schließlich die Einkehr in die theoretischen frei. Da können die πάθη, obzwar immer noch wirksam, den nicht mehr beeinträchtigen.

Er realisiert sich erst hier am «Seienden». Davon ist zuvor keine Rede. Warum? Das zeigt die hier zunächst begriffene Wissenschaft, nämlich die «physische». Sie hat es erstmals mit etwas zu tun, was sich, obgleich übergänglichen Wesens, nicht anders verhalten kann. Wie es jeweils ist, hat es zu sein; denn das Zufällige und Abartige bleibt für die Wissenschaft als solche außer Betracht. Ihr Wissen von den vierfältigen Arten natürlicher Ursachen des Übergehens ist von eigener Vollständigkeit —zureichend für die Erschließung dessen, was den Grund seiner Anwesenheit in ihm selbst hat. Deren vornehmster ist aber die je eigene Vollendung, das τέλος eines von sich her Vorliegenden. Das ἄλογον wird nur festgehalten mit jener Art von Ursache, welche der Stoff ist; seinetwegen kann es auch zum Verfehlen

der Bestimmung kommen. Dies ist aber dort ausgeschlossen, wo ein Seiendes die Kreisbewegung des Himmels realisiert. In ihm kommt die Theorie des Bewegten an ihre Grenze, nämlich zum bewegenden Unbeweglichen.

Die andere der theoretischen Wissenschaften und die in Wahrheit erste aller, ist die der ersten Gründe und Ursachen. Sie bringt das Seiende nicht nur als ein Ganzes, sondern ebenso als Unbewegliches und also nicht mehr physisches in den Blick. Diese Theorie beginnt beim Seienden als Seienden, ohne aber deshalb «Ontologie» zu sein. Die wurde bloß der Schule genehm. Die aristotelische Erste Wissenschaft ist im Ganzen, weil auf die Begründung aus ihrem Ziel hin, die theologische. Die beginnt mit der Thematisierung des Seienden als Seienden.

Was ist aber dessen Eigenart? Vorab ist ihm dies wesentlich, λεγόμενον zu sein —nicht wie gemeinhin gedeutet, auf ein Sprechen, sondern auf das Verstehen hin. Deshalb ist sogleich darauf aufmerksam zu machen, daß dieses Seiende auf vielfältige Weise verstanden wird, jedoch bezogen auf Eines, letztlich auf das Princip alles Verstandenen hin. Das ist der in seiner Allgemeinheit selber als Sachverhalt verstandene Sachverhalt —nämlich: das und das kommt dem und dem in der und der Hinsicht zu— übersetzt in das erstlich Anzuerkennende, das als sogenanntes Princip des Widerspruchs gilt. Nicht von ungefähr in der Fassung des unmöglich Wahren. In ihm befestigt sich die äußerste Grenze des Seienden als Seienden.

Mit einem zweiten Vorstoß wird das auf Eines hin verstandene Seiende zum vierfältig verstandenen. Wenn Heidegger bemerkt, die Vierfalt sei bloß aufgerafft und nicht begründet, so übersieht er deren dihairetische Vorgabe. Sie führt auf die Zwiefalt des Seienden nach der Seite des Was und des Ist. Die Schemata der Kategorien haben an dem Unterschied, den das Wesen, genauer: das, was einem Was zu sein bestimmt war, ihren Grund. Nach der anderen Seite zeigt schon das «war» an, daß es hier um die Vollendung von etwas geht. Sie erfüllt sich innerhalb der Spanne von Ermöglichendem und seiner Verwirklichung. Die ist aber nur dann vorzuziehen, wenn das Verwirklichte ein Gutes ist. Ist es etwas Schlechtes, bliebe es besser möglich. Schon hier springt die fundamentale Bedeutung des Guten für die Theorie des Seienden als Seienden heraus.

Hier ist nun der Punkt erreicht, an dem Heideggers Beziehung auf Aristoteles zu ihrer eigentlichen Krisis gebracht werden muß. Er bemerkt nämlich in *Platons Lehre von der Wahrheit*,¹² daß im Kapitel Θ 10 der *Metaphysica* «das aristotelische Denken über das Sein des Seienden die Gipfelhöhe erreicht», also dort, wo das Wahre nicht mehr im Gegensatz mit dem Falschen verstanden wird, sondern in seiner wesentlich einfachen Unverborgenheit —dem verknüpfenden Verstand enthoben.

Vor dieser vieldiskutierten Stelle ist erst einmal festzuhalten, was Aristoteles zuvor zur Wirklichkeit des Guten ausführte. Wenn er nun gegen alle Erwartung wieder auf das zuvor vom eigentlich Seienden ausgeschlossene Wahre und Falsche eingeht, wie es im Verstand ist, so deshalb, um innerhalb des Seienden im Sinne des Wirklichen die Güte der Vernunfttätigkeit hervorzutreiben. Die entscheidende Kennzeichnung des Wahren beginnt 1051b23; sie erschließt sich mit einer paläographisch unbedenklichen Änderung des TOMEN zu einem TOINYN. Um hier nur auf das Ergebnis zu sehen: die Wahrheit des einfachen Seienden geht zurück in die Vernunftwirklichkeit, das Falsche aber in die Unkenntnis —einer Blindheit, der es an Vernunft fehlt.

Wenn Heidegger dagegen hier auf die «Unverborgenheit» abhebt, welche ursprünglicher als der λόγος sein soll, so ganz und garnicht im Vorblick auf die Vernunft, sondern im Rückblick auf die φύσις, die zum Sich-verbergen neigt. Diese Verdrängung der Vernunft hat ihre Kraft allein aus der Besinnung der Moderne. Dies mit der Folge, daß die dritte und vollendende Phase des aristotelischen Seienden gerade dort, wo es als Seiendes letztlich in der Bestimmtheit eines Dieses vernommen sein will, verschlossen bleibt —also der «theologische» Grundzug der ganzen Erörterung. Ihn zu entstellen zur «onto-theologischen Verfassung der Metaphysik» und diese wiederum zur Theorie eines vorgeblichen «Seins des Seienden», bezeugt nur den innersten Willen in Heideggers Denken der ἀλήθεια —die Einschränkung seiner Sicht in das «Geschick» der Moderne. Sie sei ihm nicht verdacht.

¹² Heidegger, a. a. O., S. 44 (138).

Unser Gedenken hört jedoch: das ἀλήθης steht weder am Beginn noch am Ende der Ersten Wissenschaft. Mit ihm blieb die Vernunft noch auf ihr Anderes: die Blindheit bezogen. Den Anlaß dieser Beziehung zeigt Aristoteles einer letzten Bewegung der Theorie der Ursachen. Sie bringt die Wirklichkeit, nicht nur des Guten, sondern des Besten in den Blick —geschieden vom Naturganzen, aber auf es bezogen. Da wird die Maßgabe offenbar, welche den ganzen Durchgang durch die Wissenschaften anhand des λόγος steuerte: die Vernunft, wie sie als das Beste von eigener Wirklichkeit ist. Gerade in ihrer Abgeschiedenheit, weil in der erfreulichen Beziehung nur auf sich selbst, bewegt sie Alles —nicht zuletzt die Philosophie. Zuvor jedoch ist die Vernunft von einer σοφία angewegt. Denn sie kommt zum Einvernehmen mit dem Mythos als begriffenem, dessen Kunde sich in die Anerkennung zusammenzieht, «daß es Götter gibt und das Göttliche die ganze Natur umfängt.»¹³

IV.

Wir waren von unserer Gegenwart ausgegangen und kehren dahin zurück. Da wollen die Aufgaben des Denkens von denen der Moderne als geschlossener geschieden sein —zuletzt von Heideggers Vermächtnis entbunden: «Sagen die ἀλήθεια als: die Lichtung: die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.»¹⁴ Es gibt zusammen mit dem Technikwesen und der Welt des Gevierts nicht mehr zu denken. Beides hat seine Zukunft schon gehabt. Nicht nur wegen des Aufbruchs der besagten Submoderne, welche die auf einer φύσις beruhende Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, sogar von Verbergung und Entbergung nicht mehr achtet, sondern demzuvor einer Gegenwart, in der die gewesene Philosophie ihre anfängliche Beziehung auf die epochale σοφία offenbart. Der Grund ihrer Unterschiede konnte in der Moderne nicht ans Licht kommen; denn in ihr ist das dem Erkennen vorgängige Anerkennen gänzlich getilgt.

Heidegger hat in seinen späten Jahren nach der σοφία geschickt, wo er mit Mallarmé, gegen die von Homer gestiftete Tradition des λόγος,

¹³ Aristoteles, *Metaphysica* L 1074b2

¹⁴ Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt a. M. 1983, S. 224.

an Orpheus erinnert. Dieser Name läßt, wie Aristoteles sie nennt, an die «aus der Nacht» Philosophierenden denken. Deren Unterwelt ist gänzlich verschieden von jener, in der Odysseus und Parmenides Auskunft gefunden haben. Noch Platon stellt der ποιήσις Homers, Hesiods und des Simonides «Einweihungen» in die von Orpheus und Musaios «gesungenen Wahrsagungen» entgegen¹⁵; er widersteht der üblicherweise ungeschiedenen Rede von «Dichtung» und bringt so die «logische» Tradition Homers in ihrem Unterschied zur Geltung. Möchte man nun gegen deren «Logozenismus» jene andere Art des Gesanges und so auch des Wortes geltend machen?

Wer ist dieser Orpheus? Er vermochte den Tod der Gattin nicht in einem eigenen Verscheiden zu verwinden —will sagen: sich von sich unterscheidend, wie Achill angesichts des gefallenen Freundes. Orpheus verfällt dem Verhängnis. Er ist von seinem ἔρωσ hingerrissen. Er vermag sein Auge nicht zu beherrschen. Er versagt vor der rettenden Bedingung, heimführend aus der Unterwelt, nicht zurückzublicken; denn er zweifelt, ob die Geliebte ihm folge. Also muß das begehrte Wesen in das Haus der λήθη, in die Abgeschiedenheit zurück. Orpheus hat Tiere und Steine gerührt. Doch die ἀλήθεια über den ganzen Unterschied, den der Tod in der Sprache machen kann, bleibt von ihm ungesagt. In welcher?

Fragen wir Hesiods Musen. Sie wissen erstlich, Vieles Gefälschte darzulegen, das dem «wie es ist» nur gleicht. Noch Solon weiß, daß die Sänger eben daran zu hängen pflegen; aber ihr unmerkliches ψευδός ist dennoch inspiriert. Deshalb erwirken sie in ihren Hörern ein Vergessen der Übel des Alltags und erfüllen darin ihre herkömmliche Aufgabe. Die will jedoch von ihrer ersten Aufgabe, dem Verkünden des Wahren unterschieden sein. Denn was die Musen als Wissende auszeichnet, ist das Gedächtnis der Recht stiftenden Taten ihres Vaters. Das Wort dieses Gedächtnisses läßt sich nicht mit Heidegger auf eine «Aussage» herunterbringen.¹⁶ Wie noch Aristoteles in seiner *Poetik* weiß, ist das erstrangige Reden ein Loben oder Tadeln. Dies ist der maßgebliche Unterschied des Sagens, der gerade in den

¹⁵ Platon, *Protagoras* 316 D 6; cf. *Ion* 536 B 2.

¹⁶ Martin Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt a. M. 1977, S. 74.

homerischen *epea* zum Tragen kommt: letztlich sagen, wie es nicht zu sein hat.

Auch dies erlaubt noch einen «Schritt zurück» vom Loben des Vaters der Musen zu dem Kern dieser Aufgabe. Eingeladen zur Hochzeit des «auf die Götter bedachten Kadmos»¹⁷ und der Harmonia singen die Musen: «Was schön, das ist Φιλόν, das befreundet». Naiv? Und weiter: «Was aber nicht schön, das befreundet nicht».¹⁸ Trivial? Gründet darin nicht das Verhältnis von ἀλήθεια und πειθῶ, der Wahrheit und ihres einnehmenden Wesens? Der Grund des Lobens der Musen ist jenes Unterscheiden aufgrund der «kritischen», weil wesentlich schätzenden Eigenart des λόγος.

Wird dieses erstrangige Unterscheiden verdrängt, muß das maßgebend Gesagte, nicht nur Gesprochene, unserer Geschichte entfallen. In der Submoderne hat sich das ureigenste Reich des Vergessens aufgetan — unbeschadet ihrer Reflexionen des «wie es nicht ist», nämlich dessen, woran es in den «bestehenden Verhältnissen» immer wieder fehlt und gefehlt hat; daher prätendiert man im durchgängigen Anschwärzen unserer Geschichte ein «kritisches Denken». Sogar Heideggers Andenken ist heute in seinem verstellenden Grundzug einer potenzierten Vergessenheit zum Opfer gefallen. Umso mehr als er selber sich nicht eingestehen konnte, daß seine Aufgabe erfüllt war. Der Schein ihrer Zukunft blieb überwältigend.

Mit der Einsicht in die Geschlossenheit der Moderne ist Heideggers Apokalypse erschöpft. Dies einzusehen, wurde nur in der von ihr geschiedenen Gegenwart möglich. Sie ist getragen von der Entdeckung dessen, was genau für die Philosophie die σοφία, das Schöne und das Befreundende gewesen ist; weiter von ihrer Befreiung aus dem Orkus, in den das conceptuale Denken absinken mußte. Bedingung dafür, daß die gewesenen Weisheits-Gestalten zur Gegenwart finden können, sofern sie nämlich von eigener Rationalität sind, will sagen: logotektonisch erschließbar. Das ist der Dank,

¹⁷ Thebais II 3, in: *Homeri Opera*, ed. T. W. Allen, Oxford 1912, Bd. 5, S. 113.

¹⁸ Theognis I 15, in: *Anthologia lyrica graeca*, ed. Ernst Diehl, Stuttgart 1950, Bd. 2, S. 3.

welchen gerade die Logozenrik des Abendlandes verdient und gegenwärtig gefunden hat.

