

Universität Zürich

Philosophisches Seminar

Seminar: *Heidegger und die Antike*

Dozent: Prof. Dr. Wolfgang Rother

Herbstsemester 2010

Ist Platon tatsächlich ein Vertreter der Korrespondenztheorie?

Eine Relativierung der Heideggerschen Deutung des Höhlengleichnisses

Verfasserin: Regina Langensteiner

Hauptfach: Philosophie

1. Nebenfach: Physik

2. Nebenfach: Deutsche Sprachwissenschaft

Einleitung	2
1 Heideggers These von einem „Wandel im Wesen der Wahrheit“ bei Platon	2
2 Was spricht gegen die These eines „Wandels im Wesen der Wahrheit“ bei Platon?	6
2. 1 Die Rolle der Sinneserfahrung im Höhlengleichnis	7
2. 2 Der ambivalente Status der Idee im Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis	9
2. 3 Die Wegmetapher	16
2. 4 Der Status der Dialektik und die Erfahrung der Aporie	22
3 Was bei Heidegger ungesagt bleibt – eine versöhnliche Schlussbemerkung	23
Literatur	25

Einleitung

In dieser Arbeit möchte ich Heideggers These von einem „Wandel im Wesen der Wahrheit“ bei Platon einer kritischen Betrachtung unterziehen. Dieser Wandel, den Heidegger anhand einer Lektüre des Höhlengleichnisses aufzuzeigen versucht, besteht für ihn in der Verdrängung der älteren Wahrheitsauffassung durch eine neue Konzeption, die Wahrheit nicht mehr als einen Grundzug des Seins sondern als Übereinstimmung von Denken und Sache begreift. Dieser Wandel ist für Heidegger eng mit Platons Ideenlehre verknüpft und er sieht ihn als eine Konsequenz der „Unterjochung“ der Wahrheit unter die Idee. Wie weit dies tatsächlich der Fall ist und Heideggers Argumentationsansatz überzeugt, werde ich vor allem anhand Betrachtungen zum Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis diskutieren.

So wird meines Erachtens der von Heidegger angenommene Zusammenhang von Ideenlehre und Korrespondenztheorie vor allem durch den unklaren und ambivalenten Status der Idee infrage gestellt. Weiter versuche ich zu zeigen, inwiefern die in das Höhlengleichnis integrierte systematische Wegmetapher und nicht zuletzt auch die vielfach inszenierte Erfahrung der Aporie in Platons Dialogen gegen eine einseitige Rationalisierung und Propositionalisierung der Wahrheit spricht. Zu guter Letzt gehe ich der Frage nach, ob Heideggers These durch seine eigenen Überlegungen überhaupt gestützt wird und als eine naheliegende Konsequenz seines interpretativen Zugangs angesehen werden kann.

1 Heideggers These von einem „Wandel im Wesen der Wahrheit“ bei Platon

Wahrheit heisst im Griechischen *alētheia*. Heidegger übersetzt diesen griechischen Ausdruck mit *Unverborgenheit*. Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit versteht er als einen Grundzug des Seins des Seienden. „Wahrheit“ als Unverborgenheit bedeutet für Heidegger zum einen „das anfänglich einer Verborgenheit Abgerungene“¹ und umfasst also *Seiendes*, und zwar das *unverborgene Seiende*; zum anderen beschreibt er Unverborgenheit auch als ein Geschehen als „Entringung jeweils in der Weise der Entbergung“². Damit umfasst der Begriff der

¹ Heidegger 2004, S. 223.

² Heidegger 2004, S. 223.

Unverborgenheit sowohl das unverborgene Seiende als auch den Vorgang des Unverborgen-Werdens des Seienden, die „Entbergung“.

Diese Auffassung, nach der Wahrheit verstanden wird als eine Seinsweise oder ein Geschehen, das sich am Seienden vollzieht und zeigt, wird nach Heidegger bei Platon von einem neuen Wahrheitskonzept verdrängt, wobei Platon diesen „Wandel des Wesens der Wahrheit“³ nicht explizit macht. Dieser Wandel wird eingeleitet durch den bei Platon „ungesagten Vorgang des Herrwerdens der idea über die alētheia“⁴.

Dieser „Vorgang“ lässt sich in den folgenden gedanklichen Schritten nachvollziehen: Platon denkt dasjenige, wodurch etwas ist, was es ist, oder sein „Wesen“, wodurch es „anwesend“ ist, als *Idee*. So ist z.B. ein Gegenstand mit vier Beinen erst dadurch ein *Stuhl*, dass in ihm die *Idee des Stuhls* verwirklicht und konkretisiert ist. Diese *ontologische Privilegierung der Idee* durch die Bestimmung des *Wesens* oder des *Seins* eines Seienden als *Idee*, hat für Heidegger folgende Konsequenzen:

Erstens wird damit auch das Wesen der Unverborgenheit in das Wesen der Idee verlegt und die Unverborgenheit gegenüber der Idee ontologisch zweitrangig. Wenn das Seiende primär als Idee anwesend und unverborgend ist, dann liegen auch die Kriterien für die Unverborgenheit des Seienden in der Idee. Mit dieser Verlagerung wird aber Wahrheit nicht mehr als Unverborgenheit in der ursprünglichen Bedeutung gefasst, in der sie bestimmt wird als ein Grundzug des Seins des Seienden, das sich durch sich selbst entbirgt. Vielmehr gilt das Seiende nur noch dadurch als unverborgend, dass es als Konkretion einer bestimmten Idee erscheint und vernommen wird. Nach dieser Auffassung entbirgt sich das Seiende nicht mehr von selbst, sondern es bekommt das Potenzial des Entbergens erst durch die Idee verliehen. Pointiert und etwas vereinfacht formuliert bedeutet dies: für Platon entbirgt erst die Idee das Seiende.

Damit wird die Idee als „ermöglichender Grund der alētheia“⁵ angesehen und die alētheia gerät „unter das Joch der idea“⁶. Das Bild des Jochs, das Platon zur Erläuterung des Sonnengleichnisses verwendet, besagt nach Heidegger, dass sowohl das menschliche

³ Heidegger 2004, S. 203.

⁴ Heidegger 2004, S. 230.

⁵ Heidegger 2004, S. 234.

⁶ Heidegger 2004, S. 230.

Vernehmen als auch das Seiende in einen Bezug zur Idee „eingespannt“ sind. Auf der Seite des Seienden heisst dies, dass das Seiende nur dadurch unverborgten ist, dass es als die Konkretion einer Idee erscheint und damit einen Bezug zur Idee hat. Auf der Seite des Menschen heisst dies, dass das Seiende für ihn nur dadurch unverborgten ist, dass er in ihm die Konkretion einer Idee vernimmt. Auf diese Weise wird der Zugang des Menschen zum Seienden und seiner Unverborgenheit als durch die in ihm erblickte und wiederkannte Idee vermittelt angesehen.

Als zweite Konsequenz führt daher die *ontologische Privilegierung der Idee* auch zu einer *epistemologischen Auszeichnung des Blickens auf die Ideen*.⁷ Die Redeweise von einem „Blicken“ oder „Erblicken“ in Bezug auf die Ideen mag zunächst etwas paradox erscheinen, denn Ideen werden gemäss Platons eigenem Wortlaut *gedacht*, aber nicht *gesehen*.⁸ Heidegger erklärt dieses Paradox in seiner Vorlesung von 1931/32, indem er der Frage nachgeht, was genau dem Akt des Sehens eines Buches zugrunde liegt.⁹ Ein Buch sehen wir zwar mit den Augen, aber wir sehen nicht mit den Augen allein das Buch *als Buch*. Das Sehen erfordert also ein vorgängiges Verständnis für das, was einem begegnet. Um etwas *als etwas* zu sehen, müssen wir einen Begriff oder eben eine *Idee* kennen, welche wir im Akt des Sehens im Gesehenen wiedererkennen. Wenn wir etwas als etwas sehen, erkennen wir darin also immer auch die Konkretion eines Begriffs oder einer Idee. Aus diesem Grund beruht das „Sehen“ oder genauer die Fähigkeit, *etwas als etwas zu sehen*¹⁰ nicht nur auf der Aktivierung des Gesichtssinnes sondern auch auf einer Leistung des Verstandes. Diese Modalität des Sehens ist also ein verstehendes, gleichsam „geistiges“ Sehen und geht über eine unmittelbare Sinnes- oder Reizempfindung hinaus. Die deutschen Ausdrücke des *Blickens* oder *Erblickens* eignen sich recht gut sich für die Hervorhebung dieser geistigen Komponente des verstehenden Sehens, da sie dem Sehen eine bewusste Handlung oder Intention zugrunde legen. Heidegger verstärkt den Akzent auf die Aktivität des Verstands noch, indem er von einem „nichtsinnlichen

⁷ Heidegger 2004, S. 236.

⁸ Platon: *Politeia*, 507b.

⁹ Heidegger 1988, S. 50-51.

¹⁰ Krämer 2010, S. 68.

Blicken“¹¹ spricht. Auf der Grundlage dieser Überlegungen erscheint nun die Redeweise von einem „Erblicken der Idee“ nicht mehr so paradox.

Indem er das geistige Sehen auf die Idee *ausrichtet*, gibt Platon dem Sehen und Denken eine *Richtung*. Das *richtige* Sehen besteht demnach darin, was einem in der Welt begegnet als Verwirklichung einer Idee wahrzunehmen. Für Heidegger kommt diese Vorstellung von einer Richtung im Denken und Sehen im Höhlengleichnis dadurch zum Ausdruck, dass der Übergang von einer Lage in die andere auf dem Weg aus der Höhle in einem *Richtigerwerden des Blickens* besteht.¹² Auf das Höhlengleichnis werde ich im 2. Kapitel noch näher eingehen.

Wenn die Unverborgenheit des Seienden nur als durch die Idee ermöglicht und vermittelt angesehen wird, und es bei der Idee vor allem auf die *Richtigkeit* des geistigen Blicks eines erkennenden Subjekts ankommt, dann hat dies für Heidegger zur Folge, dass Wahrheit nicht mehr primär als ein Grundzug des Seins des Seienden, sondern vielmehr als eine Weise des menschlichen Verhaltens zum Seienden verstanden wird. In dieser Perspektive kommt es bei der Unverborgenheit des Seienden vor allem das richtige Vernehmen der Idee vonseiten des Menschen an. Einem Geschehen auf der Seite des Seienden, das jenseits der menschlichen Vernunft und des epistemischen Ordnungsrasters der Idee anzusiedeln wäre, wird dagegen jegliche ontologische und wahrheitstheoretische Relevanz abgesprochen.

Aufgrund der *ontologischen Privilegierung der Idee* bestimmt also Platon *erstens* die Unverborgenheit des Seienden als Idee und konzipiert *zweitens* das menschliche Vernehmen der Unverborgenheit als *Richtigkeit* eines *geistigen Blickens auf die Idee*. Mit diesen Thesen ist für Heidegger ein neues Wahrheitskonzept entworfen, das mit dem der griechischen Unverborgenheit nicht mehr vereinbar ist. Dieses neue Wahrheitskonzept, das auf einer ontologischen Privilegierung der Idee beruht, besteht in einer *Rationalisierung des Wahrheitsbegriffs* und in einer *korrespondenztheoretischen* Auffassung, die Wahrheit auf die *Richtigkeit* des Blickens reduziert. Diese Folgerung erscheint zunächst recht plausibel, auch aufgrund der allgemein bekannten Annahme eines ontologischen Dualismus oder „Zwei-

¹¹ Heidegger 2004, S. 235.

¹² Heidegger 2004, S. 230.

Welten-Modells“ bei Platon, das die entsinnlichten Ideen und deren sinnlich manifesten Konkretionen in einem Urbild-Abbild-Verhältnis begreift.

Die Rationalisierung der Unverborgenheit aufgrund des Primats der Idee geht für Heidegger auch mit einem *propositionalistischen* Wahrheitsbegriff einher. Deshalb spricht er gleichsam in einem Atemzug von einer Auffassung der Wahrheit als *Richtigkeit* sowohl des *Blickens* als auch des *Aussagens*. In dieser korrespondenztheoretischen Bestimmung der Wahrheit geht für Heidegger der Bezug zur *Unverborgenheit* als ein Grundzug des Seins verloren. Als typische Vertreter einer Korrespondenztheorie verweist Heidegger auf Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes und Nietzsche. Nun ist fraglich, ob sich Platon tatsächlich mit diesen Denkern auf derselben philosophiehistorischen Entwicklungslinie befindet, die auf eine Verdrängung der griechischen *alētheia* durch Korrespondenztheorie und auf eine zunehmende Rationalisierung des Wahrheitsbegriffs hinausläuft.

Im folgenden Kapitel werde ich, ebenfalls anhand Überlegungen zu Platon, die These einer Hinwendung Platons zu einer korrespondenztheoretischen Wahrheitsauffassung infrage stellen. Dabei geht es mir nicht darum, *der Idee* generell jegliche Bedeutung für Platons Wahrheitsverständnis abzusprechen, sondern vielmehr um eine neue Akzentuierung des Status, den Platon ihr im Sonnen-, Linien- und vor allem im Höhlengleichnis zugesteht.

2. Was spricht gegen die These eines „Wandels im Wesen der Wahrheit“ bei Platon?

Die Korrespondenztheorie, welche Wahrheit als Adäquatheit oder Richtigkeit begreift, hat ihre klassische Formulierung bei Thomas von Aquin erlangt: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Wahrheit ist die Übereinstimmung von Ding und Verstand.¹³ Mit dieser These sind schon gewisse Voraussetzungen verbunden, und zwar folgende:

1. eine *ontologische* oder zumindest *grundlegende Verschiedenheit* von Tatsachen oder Dingen einerseits und Gedanken oder *Ideen* andererseits, 2. eine ursprüngliche Subjekt-Objekt-Struktur des Verhältnisses zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten 3. in Bezug auf die

¹³ Hügli/Lübcke (Hg.) 2005, Art. zu *Wahrheit*.

Sinneserfahrung einen Vorrang des *Intellekts*, durch den 4. Wahrheit als *Übereinstimmung* von Gedanken und einer objektiven Welt hervorgebracht wird.

Der erste Punkt ist im vierten Punkt vorausgesetzt und wird von Heidegger nicht explizit angesprochen. Die Prämisse einer grundlegenden Verschiedenheit ergibt sich daraus, dass der Bezug von Gedanken und Tatsachen in Form einer richtigen Übereinstimmung nicht intrinsisch oder in der Welt „aufzufinden“ ist, sondern durch eine, im 4. Punkt angesprochene, Verknüpfungsleistung des Menschen, der einen Gedanken oder eine Behauptung formuliert, erst noch hergestellt werden muss. Ich möchte im Folgenden, mit Blick auf die angeführten Prämissen, zeigen, dass eine Interpretation des Höhlengleichnisses, die Platon eine Hinwendung zu einer Korrespondenztheorie der Wahrheit vorwirft, nicht ganz so plausibel ist wie Heidegger denkt.

2. 1 Die Rolle der Sinneserfahrung im Höhlengleichnis

Die These eines Vorrangs des Intellekts und des Logos bei Platon wird relativiert durch die Beobachtung, dass es im Höhlengleichnis nicht nur von einem *geistigen* Blicken oder einer reinen Verstandestätigkeit handelt. Vielmehr geht es zunächst vor allem darum, *dass* überhaupt wahrgenommen und nicht *wie* wahrgenommen wird. Dagegen kann eingewendet werden, dass die sinnliche Erscheinung bei Platon eine Quelle von Täuschungen und Irrmeinungen darstellt, die nur vermieden werden können durch eine Unterordnung der Sinne unter den Verstand oder gar durch eine Suspendierung der Sinne. Diesem Ansatz entsprechend kann der Täuschungsgefahr der Schatten in der Höhle nur durch eine geistige Ideenschau entgangen werden.

Dieser Interpretationsansatz überzeugt aber letztlich nicht ganz, denn die sinnliche Erscheinung wird im Höhlengleichnis nicht per se als Ursprung der Täuschung dargestellt. Wenn wir zunächst mal das Gleichnis als Erzählung für sich allein betrachten, so stellen wir fest, dass der wichtigste Mangel in der Höhle gerade in einem *Ausschluss unmittelbarer Erfahrung* besteht.¹⁴

¹⁴ Dies wird von Hans Blumenberg bemerkt. Vgl. Blumenberg 1989, S. 148.

Der Betrug geht nicht aus der Erscheinung der Schatten und dem Widerhall hervor, sondern erst aus der Behauptung ihrer Ausschließlichkeit.¹⁵

Die Gefangenen in der Höhle haben zeitlebens nie etwas anderes als Schatten gesehen und einen diffusen Widerhall des Geredes von Gestalten gehört, die sich hinter ihnen und außerhalb ihres Blickfelds aufhalten. Um zu einem wahren Wissen zu gelangen, müssen sie anderes und mehr *sehen* und *hören* als bisher. Das Gleichnis erzählt denn auch von einem Aufstieg eines Menschen aus der Höhle, in welcher Menschen gefangen von der Quelle ihrer schwachen Sinneseindrücke weit entfernt leben, und es handelt von einer *physischen* und *sinnlichen* Annäherung an diese Quelle. Anders als bei Descartes, bei dem der Weg zur absoluten Gewissheit einen Rückzug in sich selbst und eine Dispensierung aller Sinnesleistungen fordert, führt der Weg des zu befreienden Menschen in Platons Höhlengleichnis vielmehr nach außen und sein Gang aus der Höhle wird ohne eine Abkopplung von Einflüssen der Sinnesempfindung vollzogen. Descartes steht also mit seinem methodischen Zweifel und seinem rationalistischen Wahrheitsverständnis nicht bruchlos in der Tradition Platons.

Die geistige Schau der Ideen – falls sie denn eine rein geistige ist – kann nicht ausschließlich durch den Menschen und seinen Intellekt ermöglicht sein. Denn die Menschen, die in der Höhle verbleiben, finden keinen Zugang zu den Ideen und gewinnen keine Einsichten. Diese Beobachtungen zum Höhlengleichnis sprechen zum einen für die Relevanz der Sinneserfahrung für das Erlangen von wahren Wissen und relativieren zum anderen die These eines Vorrangs des Intellekts. Damit eignet Platon sich auch nicht mehr so gut als Kandidat für die Korrespondenztheorie, welche die Sinne dem Intellekt unterordnet.

Wenn wir nun ausgehen von der Annahme, dass Platon der Sinneserfahrung eine wichtige Rolle für die Gewinnung von Einsicht zuschreibt, dann drängt sich die Frage auf, ob die Idee bei Platon wirklich eine rein intellektuelle begriffliche Entität ohne sinnliche Qualitäten und abgekoppelt von der Sinnesempfindung ist. Wird die Idee vom Verstand, vom *noūs*, in die Sinneswahrnehmung hineingelegt und den Gegenständen in der Welt gleichsam aufgefropft oder ist sie etwas in der Welt unabhängig vom menschlichen Geist? Diese Frage lässt sich in

¹⁵ Blumenberg 1989, S. 744.

zwei Fragen ausdifferenzieren und auf folgende Kurzform bringen: Wie ist das Verhältnis Sinnlichkeit und Intellektualität in der Idee zu verstehen? Ist die Idee real oder nur eine Projektion des menschlichen Geistes? Diese Fragen kann ich hier nicht abschließend beantworten. Ich möchte dazu aber noch anmerken, dass Gründe, die für eine sinnliche Qualifizierung oder Konstitution der platonischen Idee sprechen, auch die These plausibilisieren, dass die Idee kein reines Verstandeserzeugnis, sondern auch in einer davon unabhängigen Welt ganz oder zumindest ansatzweise realisiert ist.

2. 2 Der ambivalente Status der Idee im Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis

Im Sonnengleichnis beschreibt Platon die höchste Idee, die Idee des Guten, als „Joch“ oder „Band“, das die menschliche Seele und Vernunft des Erkennenden mit dem erkennbaren Seienden verknüpft. Wie die Sonne durch das Spenden von Licht einerseits dem Sehenden *das Sehen* ermöglicht, andererseits zugleich dem Gesehenen *Sichtbarkeit* verleiht, so entspringt aus der höchsten Idee, der *Idee des Guten*, zugleich das menschliche Erkenntnisvermögen und das Vermögen des Seienden, erkannt zu werden. *Alle anderen Ideen* werden, auf eine nicht genauer erläuterte Weise, von dieser höchsten Idee hervorgebracht und „erhellen“ das Seiende, ähnlich wie das *Licht* der Sonne das Sichtbare beleuchtet und erhellt. Die Idee des Guten, die mit der Sonne verglichen wird, ist gleichsam die „Ur-sache“ aller Ideen, und daher ist sie nach Heidegger für Platon auch der ermöglichende Ursprung der Unverborgenheit des Seienden.¹⁶ Heidegger beschreibt in seinem Kommentar zum Sonnengleichnis die Idee des Guten auch als „Joch zwischen Subjekt und Objekt“¹⁷ und thematisiert in demselben Kontext die Unzulänglichkeit der Subjekt-Objekt-Unterscheidung für die Klärung des Status der Idee. Weder sind Ideen identisch mit den gesehenen Objekten noch liegen sie nur in einem Subjekt. „Sie sind weder Dinge, objektiv, noch nur Erdachtes, subjektiv. *Was* sie sind, *wie* sie sind, ja *ob* sie überhaupt „sind“, das ist bis heute unentschieden.“¹⁸ Aber sind sie deshalb nur „im“ Sehen, d.h. konstituieren und realisieren sich erst durch den Akt des Sehens wie Heidegger

¹⁶ Heidegger 1988, S. 111.

¹⁷ Heidegger 1988, S. 111.

¹⁸ Heidegger 1988, S. 71.

behauptet?¹⁹ Für das *Licht*, mit dem die Ideen im Sonnengleichnis verglichen werden, würden wir diese Frage verneinen. Heidegger selbst schreibt der Idee hier eine gewisse Ambivalenz zu, indem er einräumt, dass unklar ist, inwieweit die Idee subjektiv oder objektiv, intellektualisiert oder real ist. Wenn der Status der Idee so unklar ist, dann ist meines Erachtens aber auch Heideggers Schluss von der „Unterjochung“ der Wahrheit unter die Idee auf eine Rationalisierung der Wahrheit und auf eine Hinwendung zur Korrespondenztheorie zu wenig abgesichert.

Gegen die These von einer Rationalisierung der Wahrheit durch die Idee spricht auch die Lichtmetaphorik des Sonnen- und Höhlengleichnisses. Die Ideen erscheinen darin als Lichtspender für den menschlichen Geist, aber nicht als Produkte und oder Projektionen des menschlichen Verstandes. Wenn Unverborgenheit im „ursprünglichen“ und von Heidegger bevorzugten Sinne etwas ist, das sich am Seienden selbst zeigt und durch es selbst geschieht, und Unverborgenheit für Platon durch die Idee des Guten ermöglicht ist, dann scheint sich alles²⁰ an der Frage zu entscheiden: Transzendiert die Idee des Guten das Seiende, ist sie selbst Seiendes oder lässt sie sich als ein Grundzug des Seins des Seienden verstehen?²¹ Wenn es überzeugend gelänge, die *Idee des Guten* oder das *Gute* im Sinne der Heideggerschen Unverborgenheit als ein Grundzug des Seins des Seienden, das sich von selbst zeigt, zu interpretieren, dann wäre eine argumentative Grundlage geschaffen für die These, dass die Idee des Guten nicht etwas grundsätzlich anderes ist als die *alētheia* in der von Heidegger angenommenen Bedeutung. Dieses Thema kann ich hier leider nicht weiter ausführen und muss es bei einer bloßen Andeutung der Fragestellung belassen. Ich möchte aber festhalten, dass aus dem Sonnengleichnis sich nicht zwingend eine Rationalisierung und eine Reduktion der Wahrheit auf die „Richtigkeit des Blickens“ herauslesen lassen.

Gegen die Vorstellung einer *Richtigkeit* spricht auch die Tatsache, dass für Platon die Verknüpfung von Gesichtssinn und Sonne auf einer *Ähnlichkeit* beruht, die beidseitig und von Natur aus gegeben ist, und nicht erst vom Erkennenden hervorgebracht werden muss. Das Auge

¹⁹ Heidegger 1988, S. 70.

²⁰ Es geht um die Frage, ob Platon *Wahrheit* als einen *Grundzug des Seins* fasst oder nicht.

²¹ Diese Frage behandelt Robert J. Fogelin in einem Aufsatz. Vgl. Fogelin 1971.

vermag die Dinge im Licht der Sonne zu sehen, weil es sonnenähnlich ist. Ebenso beruht die Möglichkeit des Erkennens auf einer ursprünglichen Ähnlichkeit der Vernunft (nous) und der Ideen im Hinblick auf die Idee des Guten.

Auch für das *Liniengleichnis* ist der Begriff der Ähnlichkeit zentral – und zwar geht es darin nicht nur um die Ähnlichkeit von „Subjekt“ und „Objekt“, sondern vor allem um die Analogieverhältnisse von Sensiblem und Noetischem. Schon das Sonnengleichnis setzt durch den Vergleich von der Idee des Guten mit der Sonne implizit den Ursprung des Denkbaren mit dem Ursprung des Sichtbaren in eine Beziehung zueinander. Das Liniengleichnis geht nun noch näher auf die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen *denkbaren* und *sichtbaren* Dingen ein. Platon bedient sich zur Veranschaulichung der verschiedenen Typen des Seienden und ihrer Erkenntnisformen einer Linie. Diese wird zunächst in zwei ungleiche Abschnitte unterteilt, wobei der längere das Denkbare und der kürzere das Sichtbare repräsentiert. Das Sichtbare dient hier als Prototyp für alle Formen des sinnlich Wahrnehmbaren. Dann werden beide Abschnitte noch einmal in demselben asymmetrischen Verhältnis unterteilt. Je länger ein Abschnitt im Vergleich zu den anderen ist, desto höher ist der Grad an Deutlichkeit und Wahrheit der Erkenntnisse, die im Bereich dieses Seienden gewonnen werden können. Es entsteht eine viergliedrige Aufteilung: Zum Bereich des *Sichtbaren* gehören zum einen *Abbilder*, wie z.B. Schatten und Spiegelbilder im Wasser oder auf glänzenden Oberflächen, und zum anderen *Dinge* und *Lebewesen*, die abgebildet werden; zum Bereich des *Denkbaren* gehören zum einen die *mathematischen Gegenstände* und zum anderen deren *Urbilder* und *alle anderen Ideen*. Diesen Gegenständen entsprechen verschiedene Grade oder Stufen des Erkennens: Der kürzeste Abschnitt repräsentiert die *Vermutung (eikasia)*, darauf „folgt“ der *Glaube (pistis)*. Beide gehören zur *bloßen Meinung (doxa)*. Der nächstgrössere Abschnitt entspricht dem Bereich des *Erkennens (dianoia)*, der größte markiert den Bereich der *Einsicht (noēsis)*. Beide repräsentieren zusammen den Bereich des *Wissens (epistēmē)*.

Mittels einer einfachen algebraischen Operation kann aus den proportionalen Verhältnissen der Streckenabschnitte abgeleitet werden, dass die Streckenabschnitte, die jeweils den mathematischen Gegenständen und den sichtbaren Dingen und Lebewesen entsprechen, gleich lang sind. Dies erlaubt uns, den Abschnitt für die Mathematik aus den

Proportionalitätsgleichungen zu eliminieren und den Bereich der Ideen ausschließlich mit dem Bereich des Sichtbaren in Beziehung zu setzen, ohne dass wir das Liniengleichnis gewaltsam überinterpretieren. Wenn wir uns weiterhin am proportionalen Verhältnis der unterschiedenen Streckenabschnitte orientieren, so bedeutet dies, dass in Bezug auf ihren Wahrheits- und Deutlichkeitsgrad sich die Ideen zu den sichtbaren Objekten gleich verhalten wie letztere sich zu ihren Abbildern verhalten. Diese Gleichung suggeriert nun ein ähnliches Repräsentationsverhältnis zwischen noetischer und sinnlich-konkreter Welt, wie es zwischen Lebewesen oder Dingen und ihren Abbildern besteht; wobei jedoch überhaupt nicht klar ist, wie dieses zustande kommen und zu verstehen sein könnte.

Wenn wir mal von den Problemen bezüglich der Interpretation dieser Abbildungsverhältnisse absehen, dann können wir zunächst ganz allgemein festhalten, dass für Platon *erstens* alle diese Bereiche des Seienden miteinander bezüglich ihres Grades an Wahrheit *vergleichbar* und *zweitens* durch die Möglichkeit, *abgebildet* werden zu können, ausgezeichnet sind. Für Platon ist alles *Sein Abbildbar-Sein*.²² Vergleichbarkeit und Abbildbarkeit werden zu ontologischen und epistemologischen Prinzipien erhoben, welche beide auf der Annahme einer fundamentalen *Ähnlichkeit* alles Seienden beruhen. Dies relativiert wiederum die Annahme eines Zwei-Welten-Modells. Wenn auch die Ideen in einer analogen Beziehung zur sinnlichen Welt stehen und keine totale Differenz zwischen Ideen und ihren konkreten Entsprechungen besteht, dann können auch die Ideen selbst nicht gänzlich „entsinnlicht“ sein. Auch wenn wir diese „strikte“ kategoriale Differenz beibehalten, so wird der ontologische Dualismus doch etwas abgeschwächt durch die Möglichkeit der Überbrückung der Differenz von noetischer und sinnlicher Welt, die mit der Abbildbarkeit gegeben ist.

Dass die Leistung des Liniengleichnisses nicht nur in einer graduellen Differenzierung, sondern ebenso in einer systematischen Vereinheitlichung besteht, wird auch daran deutlich, dass alle Typen des Seienden und die ihnen entsprechenden Wissensformen durch das Ziehen *einer* Linie dargestellt werden, welche sie zu einer Einheit verbindet und auf diese Weise das Verschiedenartige homogenisiert und überhaupt erst vergleichbar macht. Diese durch die Linie

²² Diese These stammt von Sybille Krämer. Vgl. Krämer 2011, S. 280.

konkretisierte Einheit spricht gegen eine isolationistische Interpretation im Sinne eines Zwei-Welten-Modells – weder dürfen die unterschiedenen Seinsbereiche noch die Formen der Erkenntnis des Seienden als voneinander isoliert und unabhängig verstanden werden. So dienen die Wissenschaften vor der Dialektik dieser und werden von ihr vorausgesetzt.²³ Ebenso ist der *nous* als begriffliches Unterscheidungsvermögen ist nicht gänzlich abgekoppelt von der Sinneswahrnehmung, die wiederum erst durch den Begriff (das *noēton* oder die *idea*) Kontur gewinnt. Dies wird auch an Überlegungen zu bestimmten sinnlichen Kategorien deutlich. Das begrifflich Erkennbare (*noēton*) ist das, was am sinnlich Wahrgenommenen nur durch Überlegung bestimmt werden kann. So entspringen z.B. die Fragen, ob etwas schwer oder leicht, groß oder klein ist, zwar aus bestimmten Sinneserfahrungen, sind aber *nicht allein* auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung zu entscheiden.²⁴ Der Anspruch auf Einheit und Vollständigkeit im Erkennen wird auch in der Abhandlung über die Ausbildung von ausgewählten Jünglingen vernehmbar. In dieser ist entscheidend, dass die Jünglinge der „Zusammenschau“ fähig und in der Lage sind, die gegenseitige Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden zu erkennen.²⁵

Dieser umfassende Erkenntnis- und Erziehungsanspruch spricht einmal mehr gegen eine Suspendierung oder Verwerfung der Sinneswahrnehmung. So werden auch im Höhlengleichnis Sinneseindrücke und die darauf beruhenden Meinungen nur dann abgelehnt, wenn sie aus einem Verharren bei der unmittelbaren Sinnlichkeit resultieren und nicht in eine Reflexionsbewegung eingebunden werden. So ist die Idee einerseits nicht unabhängig von der Sinneserfahrung, andererseits mehr als ein bloßer Sinnesreiz. Sie entspricht einer „epistemisch nobilitierten Visualität“²⁶ oder „Sensualität“, die in die erkennende Reflexion integriert ist. Ich muss aber eingestehen, dass dennoch eine gewisse Rätselhaftigkeit und Ambivalenz bezüglich des ontologischen und epistemologischen Status der Idee bestehen bleibt. Eine ausführliche Untersuchung des Verhältnisses von Sinnlichem und Nichtsinnlichem sowie Realität und Geist in Platons Ideenlehre würde aber, wie gesagt, den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

²³ Platon: *Politeia*, 533d.

²⁴ Platon: *Politeia*, 522a-523c.

²⁵ Platon: *Politeia*, 537c.

²⁶ Der Ausdruck stammt von Sybille Krämer. Vgl. Krämer 2003, S. 50.

Im *Höhlengleichnis* kommt der ambivalente Status der Idee darin zum Ausdruck, dass es einerseits in von einer Bewegung aus der Höhle hin zu dem *in höherem Grade Seienden*, welches durch die Idee *sinnlich* erscheint, andererseits auch von der Erkenntnis *nichtsinnlicher Ideen* handelt. Hier stellt sich nicht nur die Frage nach dem Verhältnis von Sinnlichkeit und Idee, sondern auch nach dem Verhältnis von Seiendem und Idee, womit wir zurückkommen auf die auch schon in Kap 2.1 formulierten Frage, inwieweit die Idee überhaupt als real Seiendes und nicht als Projektion in die Realität zu verstehen ist. Diese Frage wird auch von Heidegger berührt in einer Bemerkung über die „Zweideutigkeit“ im Wahrheitsverständnis Platons. Diese besteht für Heidegger darin, dass Platon einerseits noch an der Bedeutung von Wahrheit als Grundzug des Seins festhält, andererseits das Sein des Seienden wesentlich als Erscheinung eines „Aussehens“, d.h. als Idee, fasst und in der Folge das Augenmerk vor allem auf das diesem zugeordnete richtige Sehen lenkt. So untersucht Platon, laut Heidegger, Wahrheit nur noch als Korrespondenz von Sehen und Aussehen.²⁷ Heidegger erklärt die Zweideutigkeit mit der These, dass Platon zwar von der *alētheia* als Grundzug des Seienden spricht, jedoch die *orthotēs* als *Richtigkeit* des Vernehmens und Aussagens meint und als massgebend setzt.

Können wir diese Zweideutigkeit vor dem Hintergrund unserer Überlegungen zum Sonnen- und Liniengleichnis auch anders verstehen? Heideggers Zweideutigkeit wird erst zur *Zweideutigkeit* durch die Annahme einer fundamentalen Differenz von Seiendem und Idee. Wenn es in Platons Sinne ist, die Idee ebenfalls als dem Seienden zugehörig und mit allen anderen Typen von Seiendem in einer Einheit verbunden zu verstehen, dann beruht Heideggers Vorwurf auf einer Voraussetzung, die Platon nicht gerecht wird. Eine grundlegende Einheit von Mensch, Ideen und Seiendem zeigt sich bei Platon durch eine ursprüngliche Ähnlichkeit oder Gleichheit aller unterscheidbaren Relata. Die Ähnlichkeit zeigt sich erstens in der Beziehung zwischen dem Seiendem und dem Menschen, der selbst Seiendes und mit bestimmten Dispositionen, die Wirklichkeit zu erkennen, ausgestattet ist, wie z.B. einem „sonnenhaften Auge“. Zweitens sind alle Seinsbereiche im Hinblick auf ihren Wahrheitsgehalt vergleichbar und verweisen durch

²⁷ Heidegger 2004, S. 231.

Urbild-Abbild-Relationen aufeinander. Die universelle Abbildbarkeit beruht auf einer ebenso universellen Ähnlichkeit alles Seienden. Dies spricht gegen ein isolationistisches Verhältnis von Idee und Seiendem, das sich in einer begrifflichen Zweideutigkeit widerspiegeln könnte. Ebenso wenig legen das Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis nahe, dass Wahrheit ausschließlich einer vom konkreten Seienden isolierten Ideenwelt immanent ist. Die Bestimmung der Unverborgenheit als Grundzug sowohl des *Seins des Seienden* als auch der *Idee* stellt somit nicht zwingend eine Kontradiktion dar.

Genauso wenig zwingend muss diese basale und allgemeine Ähnlichkeit von „Subjekt“ und „Objekt“ sowie Idee und Seiendem als *richtige Übereinstimmung* gedeutet werden. Vielmehr kann hier der Spieß sogar umgedreht und auf eine wunde Stelle der Korrespondenztheorie gerichtet werden. Deren Grundlagenproblem besteht nämlich darin, dass sie sich selbst eine kaum lösbare Aufgabe stellt, indem sie widerspruchsfrei einerseits Wahrheit als *Übereinstimmung* von Intellekt und Sache begreifen und andererseits zugleich eine diese Übereinstimmung präzedierende ontologische *Differenz* von Inhalten des Intellekts und ihren gegenständlichen Repräsentationen voraussetzt. Die problematische Frage lautet nun: Wie ist eine solche *Übereinstimmung* überhaupt noch zu denken, wenn schon von Beginn weg eine unüberwindbare Differenz postuliert wird?

Es spricht aber, wie gesagt, einiges dafür, Platons Unterscheidungen nicht im Sinne solcher ontologisch primärer Differenzen, sondern vielmehr als Unterscheidungen, die aus einer ihnen vorausgehenden Einheit hervorgehen, aufzufassen. Die Einteilung des Seienden in Sicht- und Denkbare muss daher auch nicht zwingend im Sinne einer ursprünglichen Differenz von Intellekt und Sache ausgelegt werden, und genauso wenig lassen sich die Vergleiche und Überlegungen zu den Urbild-Abbild-Relationen zwischen den verschiedenen Seinstypen auf das Herstellen einer *richtigen Übereinstimmung* zwischen fundamental Verschiedenen reduzieren. Die Korrespondenztheorie stellt nicht die einzige naheliegende Lösung für die Klärung des Verhältnisses von Mensch, Idee und Seiendem dar. Daher muss auch die von Heidegger bemerkte Zweideutigkeit von Wahrheit als Grundzug des Seienden einerseits und als durch die Idee Vernehmbares andererseits nicht unbedingt als eine unausgesprochene Bevorzugung der Korrespondenztheorie interpretiert werden. Mit dieser Behauptung sieht

Heidegger zudem über das grundlegende Problem einer inneren Widersprüchlichkeit der Korrespondenztheorie hinweg.

Resümierend können wir am Schluss dieses Kapitels folgendes festhalten: *Erstens* sind Ideen keine reinen Produkte des menschlichen Verstandes. Dies legt das Sonnengleichnis nahe. *Zweitens* herrscht zwischen den Ideen und anderen Typen des Seienden keine ontologisch primäre Differenz. Dagegen spricht die Abbildbarkeit und durchgehende Vergleichbarkeit alles Seienden, die im Liniengleichnis impliziert wird – nicht zuletzt auch die Einheit des Linienzugs selbst. Diese Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit ist aber nicht gleichzusetzen mit der *Richtigkeit* der Übereinstimmung im Sinne der Korrespondenztheorie, die eine primäre Verschiedenheit von Intellekt und Sache voraussetzt. Dass Platon tatsächlich ein Zwei-Welten-Modell vertritt, nach dem Ideen in einer „noetisch-intellektuellen“ und deren Konkretion in einer „sinnlichen Welt“ zugehört, erscheint aufgrund der dargelegten Überlegungen nicht mehr ohne Weiteres plausibel.

2. 3 Die Wegmetapher

Eine genauere Betrachtung der Metapher des Wegs, die eine *systematische* oder *konzeptuelle*, d.h. kaum durch einen buchstäblichen Ausdruck ersetzbare Metapher ist, führt in mehrfacher Hinsicht zu einer weiteren Relativierung der Heideggerschen Platon-Interpretation. Auch schon das Liniengleichnis kann als Darstellung einer Progression des Erkennens angesehen werden. Die durch die Spatialität der Linie angedeutete Wegmetapher darf jedoch nicht auf eine lineare Abfolge von Wegetappen, die zu so etwas wie einer „höchsten Wahrheit“ hinführen, reduziert werden. Denn das Liniengleichnis stellt zunächst primär durch eine bestimmte proportionale Unterteilung einer Linie das Verhältnis von *vergleichbaren* Graden der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit des Erkennens dar.²⁸ Die Urbild-Abbild-Verhältnisse geben der Linie zwar eine inhärente Orientierung, die auch als Aufstieg zu in höherem Grade Seiendem und den entsprechenden Wissensformen gedeutet werden kann, es bleibt aber unklar, wie konkret von einem Bereich zum nächsten übergegangen werden soll. Weder das Linien- und noch das

²⁸ Fogelin 1971, S. 378. Die Hervorhebung stammt von mir.

Sonnengleichnis erzählen eine Geschichte. Das Höhlengleichnis hingegen erzählt eine Geschichte von einem fiktiven Weg, auf dem die im Liniengleichnis unterschiedenen Bereiche des Seienden und des menschlichen Erkenntnisvermögens von einem Individuum konkret erfahren und erlebt werden.²⁹

Der Begriff des *Wegs* in Platons Höhlengleichnis zeichnet sich durch folgende Merkmale aus: Er bringt eine *Nicht-Substituierbarkeit* oder *Unausweichlichkeit* eines bestimmten „Erfahrungsgangs“ für die Konstitution eines selbstbewussten Subjekts, einer politischen Gemeinschaft und das Erlangen von Wahrheit zum Ausdruck. Das tatsächliche Abschreiten des Wegs kann von den Menschen in der Höhle nicht antizipiert oder durch eine andere Handlung ersetzt werden. Anschaulich wird dies am Scheitern des Rückkehrers am Versuch der Reproduktion seiner eigenen *Paideia*.³⁰ Er kann seinen für die Höhlenbewohner *unvergleichlichen* Gewinn an Erfahrungen und Erkenntnissen vor diesen nicht ausweisen. Der Weg aus der Höhle und wieder in diese zurück ist gleichsam *nicht zu umgehen* für die Erkenntnis von wahren Wissen, das kein Wissen aus zweiter Hand sein kann. Dieser epistemische Primat der genuin eigenen Erfahrung aus der Perspektive der ersten Person, die mit sprachlichen Beschreibungen und Berichten nicht einzuholen ist, spricht in mehrfacher Hinsicht gegen die „Korrespondenzthese“ Heideggers: Da sich der von den Fesseln Gelöste erst durch das Durchlaufen verschiedener Erfahrungen seiner selbst bewusst wird und seine Umgebung erkennt, kann bei Platon nicht von einer ursprünglich gegebenen Subjekt-Objekt-Unterscheidung ausgegangen werden. Dass es bei der platonischen Unverborgenheit auch nicht bloß um die Richtigkeit von Intellekt und Sache geht, wird ebenso an der Unverzichtbarkeit der Erfahrungsstufen „vor“ der Schau der Ideen und der Notwendigkeit der Rückkehr deutlich. Die Schau der Ideen ist nicht der Höhepunkt und Ziel des *Aufstiegs* in *eine* ausgezeichnete *Richtung*, vielmehr gehört der *Abstieg* in die *entgegengesetzte Richtung* und die Rückkehr zum Ausgangspunkt ebenso wesentlich zum Weg der Bildung und Erziehung oder der *paideia* des Menschen.

²⁹ Zovko 2008, S. 323.

³⁰ Blumenberg 1989, S. 146.

In einem ontologischen Sinne sind der Weg des *Auf-* und des *Abstiegs* identisch, in einem epistemischen, praktischen und ethischen Sinne aber zugleich verschieden, da die Orientierung am Ausgangspunkt in der Höhle gegeben ist,³¹ der Aufstieg vor dem Abstieg begangen werden muss, und die beiden Akte nicht in beliebiger Reihenfolge vollzogen oder durcheinander ersetzt werden können. Nicht nur bei Platon, sondern auch allgemein, enthält der Weg in sich sowohl die Gleichheit als auch den Unterschied von *Aufstieg* und *Abstieg*.³² Diese *perspektivische Doppeldeutigkeit des Wegs* kommt auch schon im wohl frühesten philosophischen Beleg der Wegmetapher in einem Fragment Heraklits zum Ausdruck: „Der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe“³³ Wenn wir auf diese Implikation der Wegmetapher achten, dann erzählt das Höhlengleichnis gerade nicht von einem „Richtigerwerden des Blickens“³⁴.

Von grundlegender Bedeutung ist nicht die Ausrichtung auf die Ideen, sondern vielmehr der Akt des *Wechsels* der Perspektive oder der Gangrichtung, der von Platon als „Umlenkung der Seele“³⁵ beschrieben wird, und für ihn den eigentlichen Zweck der *paideia* darstellt. Eine solche Umlenkung wird im Höhlengleichnis zweimal vollzogen. Zum einen am Ausgangspunkt in der Höhle, wo der von den Fesseln Befreite gezwungen wird, sich umzuwenden, und nicht mehr auf die Höhlenwand, sondern in das Licht des vordem hinter ihm befindlichen Feuers zu sehen. Zum anderen wird der unfreiwillig aus der Höhle Gezerrte am Endpunkt der Strecke erneut zu einer Umwendung und zur Rückkehr gedrängt.

Wie Heidegger bemerkt, haben die Menschen in der Höhle weder ein bewusstes Verhältnis zu sich selbst noch zu einem Gegenüber; sie können ihre Lage nicht begreifen.³⁶ Da sie weder zu sich selbst noch zu ihrer Umgebung eine kritisch beobachtende Distanz haben und nicht wissen, dass sie gefangen sind, können sie auch nicht eine Veränderung ihrer Lage antizipieren und von sich aus den Wunsch nach einer Befreiung entwickeln. Aus diesem Grund erfolgt die Befreiung eines Einzelnen auf unfreiwilliger Basis. Dieser ist darauf gar nicht vorbereitet und zunächst völlig überfordert. Die Befreiung hat etwas Paradoxes an sich, da sie aus einem Zwang

³¹ Zovko 2008, S. 340.

³² Mit dieser These schliesse ich mich Marie-Élise Zovko an. Vgl. Zovko 2008.

³³ Konersmann (Hg.) 2011, Art. zum *Weg*.

³⁴ Heidegger 2004, S. 230.

³⁵ Platon: *Politeia*, 518d.

³⁶ Heidegger 1988, S. 27 und 29.

gegenüber dem zu Befreienden hervorgeht, und nicht einem Wunsch nach Freiheit oder Loslösung seinerseits entspricht. Sie ist eher ein fragwürdiger Grenzfall dessen, was wir noch unter einer „Befreiung“ verstehen. Als solche erfahren wird sie vom Befreiten erst im Nachhinein, da er erst auf einem höheren Niveau die Schwächen und Mängel seiner vorherigen Situation erkennt.

Mit dem Durchschauen des Betrugsmechanismus macht der Entfesselte und zum Aufstieg Gedrängte einen ersten Schritt in die Richtung einer objektivierenden Beobachtung, indem er sich der Differenz zwischen seinen Wahrnehmungen und Meinungen einerseits, und der bis anhin als von ihm nicht unterschieden und ungetrennt erlebten Höhlenwelt andererseits, bewusst macht. Die ihm unmittelbar vertrauten Bilder und Geräusche zeigen sich aus einiger Distanz als bloße Schatten und Widerhall von Dingen und Menschen, die bisher von ihm getrennt waren und ihm unvertraut sind. Er macht die Erfahrung, dass die Außenwelt auch anders beschaffen sein kann, als er zunächst glaubte. Im Gleichnis wird diese kritische Distanznahme auch durch eine tatsächliche Vergrößerung der Distanz zwischen dem Befreiten und den Schatten in der Höhle ganz konkret zum Ausdruck gebracht. Dabei geht es nicht nur um eine Abwendung von den Schatten, sondern auch um eine Erweiterung des bisherigen Erlebnishorizonts, die durch diese Distanznahme ermöglicht wird.

Die Umlenkung auf dem Höhepunkt des Aufstiegs geht einher mit einem Wechsel von einer Erfahrungsperspektive der ersten Person, zu einer "objektiveren" Beobachter- und Entwurfsperspektive, wobei schon der aus der Höhle Steigende zunehmend in der Lage ist, zu sich selbst und seiner Höhlengemeinschaft gegenüber eine distanzierte Beobachterperspektive einzunehmen. Die zweifache "Umlenkung" (periagoge) ist zugleich ein Prozess der Selbsterkenntnis und der Befreiung aus der Befangenheit in der Höhle, in welcher der Mensch sich seiner selbst und seiner Erkenntnismöglichkeiten nicht bewusst ist. Die paideia als Umlenkung bezieht sich auf den *ganzen* Menschen und lässt sich nicht auf die ausschließliche Kultivierung seines Intellekts in Form einer Richtigkeit des Blickens oder Aussagens

reduzieren. Diesen ganzheitlichen Anspruch bemerkt auch Heidegger,³⁷ aber er sieht darin anscheinend keinen Grund gegen die These einer Rationalisierung der Wahrheit bei Platon.

Aufgrund des hohen Stellenwerts der Umlenkung und Umwendung dürfen die beiden Endpunkte der Wegstecke nicht einfach als Anfang oder Ende, sondern müssen vielmehr als *Wendepunkte* eines Wegs angesehen werden. In dieser Perspektive erscheinen die Extreme von Sicht- und Denkbarem im Linien- und Höhlengleichnis eher als aufeinander wechselseitige bezogene Pole denn als disjunkte Gegensätze.³⁸ Sie verbinden und vereinen zwei entgegengesetzte Richtungen und setzen für jede Richtung einen Wendepunkt für denjenigen, der den Weg begeht. Vergleichbar mit zwei entgegengesetzten Polen einer Kraft, konstituieren sie so den Weg als *einen* Weg. Diese Interpretation der Wegmetapher legt einmal mehr nahe, dass für Platon das Seiende und die menschliche Erkenntnis die ganze Bandbreite vom unmittelbar Sinnlichen bis hin zum rein Denkbaren umfasst und erst durch diese beiden Extreme konstituiert und realisiert wird.

Vor allem im Motiv der *Rückkehr* werden *Ganzheitlichkeit* und *Vermittlung* als zentrale Merkmale von Wahrheit und die Konstitution einer menschlichen Gemeinschaft vernehmbar. Dies bedeutet aber nicht eine Vereinnahmung des Seienden und der Wahrheit durch den Menschen. Vielmehr möchte Platon mit dem Bild des Wegs zeigen, wie der Mensch seine Dispositionen und Möglichkeiten realisieren und kultivieren kann. Dabei werden der Mensch und das Seiende, dem er begegnet, von Anfang in einer Einheit gesehen, die aber noch zur Entfaltung kommen muss. Der Perspektivendualismus, welcher der Wegmetapher inhärent ist, spricht einmal mehr gegen die Annahme eines *ontologischen Dualismus* von Ideenwelt und sinnlich wahrnehmbaren Objekten bei Platon, die der These einer Rationalisierung zugrunde liegt. Die durch die perspektivische Doppeldeutigkeit des Wegs veranschaulichte Komplementarität der Perspektiven der ersten und dritten Person sowie Sinnlichem und Denkbarem spricht nicht für die Richtigkeit *einer* Form des Blickens, sondern um die Vermittlung von sich gegenseitig bedingenden Erkenntnis- und Handlungsformen. So ist auch

³⁷ Heidegger 2004, S. 216: „Solche Eingewöhnung jedoch verlangt, dass allem voraus die Seele im Ganzen auf die Grundrichtung ihres Strebens umgewendet wird...“

³⁸ Zovko 2008, S. 324.

die Subjekt-Objekt-Unterscheidung keine ontologisch oder epistemisch primäre Differenz, sondern wird erst im Lauf der Entwicklung einer mit dem Erwachen des Selbstbewusstseins verbundenen distanzierend-objektivierenden Beobachtungsfähigkeit entfaltet.

Platon geht es nicht darum, einen neuen andersartigen Wahrheitsbegriff, der von der *alētheia* isoliert und ihr entfremdet wird, so Heideggers Vorwurf, zu entwickeln, sondern um ein ganzheitliches, umfassendes Wahrheitskonzept, das alle Erfahrungen und perspektivische Betrachtungs- und Annäherungsmöglichkeiten an das Seiende enthält und vermittelt. Deshalb endet die Erzählung des Höhlengleichnisses auch nicht bei der Schau der Ideen als einzige und letzte Tätigkeit, in der Wahrheit für den Menschen erfahrbar wird, sondern mit der Rückkehr in die Höhle.

Das Ziel der Rückkehr besteht denn auch nicht in einer bloss theoretisch belehrenden Vermittlung, wie sie durch ein propositionalistisches und rationalistisches Wahrheitskonzept nahegelegt würde, sondern auch in einer praktischen Anwendung des Wissens in Form von Werken und Bemühungen, andere zum Aufstieg zu ermuntern. So dürfen auch die Erkenntnisformen, die schon im Liniengleichnis mittels *Analogien* beschrieben und zueinander in Beziehung gesetzt werden, *nicht nur* als diskrete, sukzessive Stadien aufgefasst, sondern müssen *auch* verstanden werden als begrifflich unterscheidbare Elemente eines ganzheitlichen Lebensprozesses.³⁹ Auch Heidegger betont, dass ohne Rückstieg in die Höhle die Leistung der Idee gar nicht wahrhaft verstanden und erfahren würde.⁴⁰

Das Scheitern eines bloss retrospektiv erzählenden Vermittlungsversuchs des Rückkehrers verdeutlicht, dass erst ein *gemeinsamer Erlebnishorizont*, der auch durch die Teilnahme an gemeinsamen sozialen Praktiken konstituiert und erhalten wird, das Individuum und seine Erfahrungen in eine Gemeinschaft integriert. Erst durch diese Gemeinsamkeit der Lebenswelt und des Erlebnishorizonts kann eine „subjektive“ Erfahrung eines Individuums in einer Gemeinschaft als „objektive“ und wirklichkeitskonstitutive Beobachtung akzeptiert werden. Aus diesem Grund kann Wahrheit nur durch die Erweiterung der *gemeinsamen* Erfahrungsmöglichkeiten geschehen und ist auch an eine Pflicht zur Vermittlung und einen

³⁹ Dieser Ansicht ist auch Marie-Élise Zovko. Vgl. Zovko 2008, S. 336.

⁴⁰ Heidegger 1988, S. 90-91.

Bildungsauftrag gebunden. Wenn Wahrheit an einen im weitesten Sinne politischen Aufwand gebunden ist, dann scheint sie aber doch eine große Anstrengung vonseiten des Menschen zu fordern und sich nicht einfach so von selbst zu zeigen. In diesem Punkt steht das dem Höhlengleichnis zugrunde liegende Wahrheitsverständnis tatsächlich in einem gewissen Spannungsverhältnis zum Heideggerschen Begriff der Unverborgenheit. Dies ändert aber nichts an Platons Untauglichkeit als Kandidat für die Korrespondenztheorie. In der Auffassung, dass die Befreiung von Fesseln und Schranken, welche die Sinneserfahrung und das Denken behindern, und die Pflicht, auch andere zu befreien, zum Wahrheitsgeschehen oder schlicht zur *Wahrheit* gehören, wird keine einseitige Rationalisierung, sondern vielmehr die existenzielle und politische Dimension der Wahrheitskonzeption Platons vernehmbar. Diese erschöpft sich weder in der Richtigkeit des Denkens und Aussagens, noch fällt sie dem Menschen als eine eigendynamische Unverborgenheit des Seienden einfach in den Schoß. Sie ist integriert in einen ganzheitlichen Lebensvollzug und zugleich eine sich der menschlichen Gemeinschaft immer wieder aufs Neue stellende Aufgabe, welche die Aufforderung zur Selbstreflexion und Verwirklichung bisher unbekannter Fähigkeiten und Tugenden einschließt. „Die Wahrheit ist nicht ruhender Besitz, in dessen Genuss wir uns an irgendeinem Standort zur Ruhe setzen, um von da den übrigen Menschen vorzuziehen, sondern die Unverborgenheit *geschieht* nur in der *Geschichte* der ständigen Befreiung“⁴¹, wie Heidegger es formuliert. So erweist sich die Unverborgenheit bei Platon nicht nur als ein Grundzug des Seins irgendeines gegenständlichen Seienden, sondern auch als ein existenzieller Modus des menschlichen und geschichtlichen Daseins, in dem der Mensch sich fortwährend selbst befreit, erkennt, verständigt und entwirft.

2. 4 Der Status der Dialektik und die Erfahrung der Aporie

Die dialektische Methode ist ein Verfahren der reflexiven Prüfung von Voraussetzungen im Gespräch oder in Anlehnung an die dialogische Form von Rede und Gegenrede und wird von Platon auch als die höchste Wissenschaft angesehen. Als solche zehrt sie aber von den anderen Wissensformen, die ihr dienen. Die Wahrheit der durch sie gewonnenen Erkenntnisse lässt sich

⁴¹ Heidegger 1988, S. 91.

also nicht auf die „Richtigkeit“ der in ihr diskutierten sprachlichen Behauptungen reduzieren. Gegen einen primären Wahrheitsanspruch von sprachlichen Aussagen spricht auch ihre methodische Einbettung in einem Gesprächs- und Argumentationszusammenhang. Nie wird die Wahr- oder Falschheit von isolierten, zusammenhangslosen Thesen einfach so akzeptiert. Das bemerkenswerteste Indiz gegen ein propositionalistisches Wahrheitskonzept liegt für mich jedoch in der Tatsache, dass in den platonischen Dialogen auch am Ende einer längeren Diskussion eine Behauptung oft nicht eindeutig als wahr oder falsch gewertet wird. Vielmehr enden viele der dialogischen Untersuchungen in der „Weglosigkeit“, in der *Aporie*, und zwar in einer Aporie, die beide Dialogpartner betrifft. In Platons Dialogen wird nie eine *einzig richtige* Methode demonstriert, vielmehr „lauert“ in jedem methodischen Gespräch die Gefahr der Aporie. So inszeniert und begreift Platon die Möglichkeit der Weglosigkeit und des Scheiterns als eine inhärente Grundbestimmung *jeder* Methode und untersuchenden Bewegung.

Diese Beobachtungen zur Dialektik sprechen gegen eine exklusive und ursprüngliche Verwurzelung der Wahrheit in der dialogischen Rede und auch gegen die Exklusivität von sprachlichen Aussagen als „Träger“ oder „Orte“ der Wahrheit. Wenn Wahrheit für Platon eine reine Verstandessache und als solche sprachlich vollständig repräsentierbar wäre, dann sollte für ihn die Bestimmung des Wahrheitswerts einer Behauptung durch eine begrifflich-logische Klärung kein allzu großes oder zumindest überwindbares Problem darstellen. Die in seinen Dialogen vielfach inszenierte Erfahrung der Aporie legt jedoch eher nahe, dass für Platon das Wesen der Wahrheit ursprünglicher und weitreichender ist als das, was wir sprachlich und begrifflich in einer „richtigen Aussage“ oder „Methode“ erfassen können.

3 Was bei Heidegger ungesagt bleibt – eine versöhnliche Schlussbemerkung

Platons Höhlengleichnis lässt sich nicht ohne Weiteres interpretieren als ein Vorläufer oder eine Variante des Versuchs, „das Wesen der Wahrheit „in der „Vernunft“, im „Geist“, im „Denken“, im „Logos“, in irgendeiner Art vom Sein des Seienden losgelösten „Subjektivität“ zu

begründen“⁴². Wie ich mit meinen Ausführungen zum Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis deutlich zu machen und zu begründen versuchte, ist meines Erachtens Heideggers These von einem „Wandel im Wesen der Wahrheit“ bei Platon nicht über jeden Zweifel erhaben. Bemerkenswerterweise wurden diese Zweifel bei mir durch eine genauere Lektüre vor allem von Heideggers Freiburger Platon-Vorlesung von 1931/1931 sogar (auf eine fruchtbare anregende Weise) noch „genährt“. Dies liegt daran, dass Heidegger in mehreren Punkten die These und Pointe seines Aufsatzes *Platons Lehre von der Wahrheit* untergräbt oder zumindest abschwächt. So bemerkt auch Heidegger die Ambivalenz und Unklarheit bezüglich des epistemologischen und ontologischen Status der Idee (vgl. 2.3), womit er implizit die der Korrespondenztheorie zugrunde liegende Rationalisierungsthese, die für ihn aus der Unterjochung der Unverborgenheit unter die Idee folgt, infrage stellt. Ebenso wird fraglich, ob die korrespondenztheoretische Annahme einer ursprünglichen Differenz zwischen Mensch und dem von ihm erkannten Seiendem auf Platons Wahrheitskonzept zutrifft, wenn Heidegger von der Umwendung als ein Geschehen beschreibt, das „aus einem das Menschenwesen schon tragenden Bezug“⁴³ entfaltet werden soll. Mit dieser Redeweise scheint auch Heidegger bei Platon von einer ursprünglichen Einheit von Mensch und Seiendem auszugehen. Gegen eine eindimensionale und einseitig rationalistische Wahrheitsauffassung spricht auch der ganzheitliche Anspruch der „Umlenkung“, der auch von Heidegger betont wird. Weder beschränken sich für Platon die menschlichen Erkenntnis- und Erfahrungsmöglichkeiten auf einen bloss intellektuellen Ideenblick, noch ist die geistige Schau der Ideen hinreichend für die Erkenntnis Wahrheit und das Erlangen von Bildung. Die Seele muss „im Ganzen“⁴⁴ umgewendet werden, und erst durch den Rückstieg in die Höhle vollendet sich das Geschehen der Entbergsamkeit, der Bildungsweg und der Akt des Freiwerdens des Menschen.⁴⁵ Heideggers Deutung des Höhlengleichnisses als die Beschreibung einer umfassenden seelischen, d.h. auch ethischen und politischen Selbstfindung und Befreiung des Menschen zeigt, dass ihm der ganzheitliche Anspruch der peragogie sowie die selbstreflexive und

⁴² Heidegger 2004, S. 238.

⁴³ Heidegger 2004, S. 216.

⁴⁴ Heidegger 2004, S. 216.

⁴⁵ Heidegger 1988, S. 91.

existenzielle Bedeutung der Unverborgenheit durchaus wichtig und nicht entgangen ist. Dieser interpretative Zugang verweigert sich aber dem unreflektierten Subjekt-Objekt-Schema des korrespondenztheoretischen Ansatzes, in dem Wahrheit auf ein „richtiges“ Verhältnis in Form einer problematischen Übereinstimmung von grundsätzlich Verschiedenem reduziert wird.

In Anbetracht dieser skizzierten Deutungsansätze Heideggers ist es doch eigentlich verwunderlich, dass er in Platon einen Vertreter oder „Initiator“ der Korrespondenztheorie der Wahrheit sieht. So besteht wohl weniger bei Platon, sondern eher bei Heidegger eine Diskrepanz zwischen dem, was er einerseits selbst *sagt* und als Pointe verstanden wissen will, und dem, was er andererseits in seiner Platon-Interpretation tatsächlich *tut*.

Literatur

Blumenberg, Hans (1989): *Höhlenausgänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fleischer, Margot (1970): *Die zweifache Periagoge in Platons Höhlengleichnis*. In: Schischkoff, Georgi (Hg.): *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Meisenheim/Glan: Anton Hain, S.489-498.

Fogelin, Robert J. (1971): *Three Platonic Analogies*. In: Faculty of the sage school of philosophy (Hg.): *The Philosophical Review*, Vol. 80, No.3. Ithaca/NewYork: Cornell University, S. 371-382.

Goldstone, Robert L./Barsalou, Lawrence W. (1998): *Reuniting perception and conception*. In: Sloman, S./Rips, L. (Hg.): *Cognition*, Vol. 65. Amsterdam: Elsevier, S. 231-262.

Habermas, Jürgen (2007): *Freiheit und Determinismus*. In: Krüger, Hans-Peter: *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*. Berlin: Akademie Verlag, S.101-120.

Heidegger, Martin (1988): *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931/32*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2004): *Platons Lehre von der Wahrheit*. In: Heidegger Martin: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Hügli, Anton, Lübcke, Paul (Hg.)** (2005): *Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. 6. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Jaeger, Werner** (1973): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Konersmann, Ralf** (Hg.) (2011): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. 3., erweiterte Ausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Krämer, Sybille** (2003): *Über die Rationalisierung der Visualität und die Visualität der Ratio. Zentralperspektive und Kalkül als Kulturtechniken des 'geistigen Auges'*. In: Helmar Schramm (Hg.): *Bühnen des Wissens. Interferenzen zwischen Wissenschaft und Kunst*. Berlin: Dahlem University Press, S. 50-67.
- Krämer, Sybille** (2010): *Gibt es eine Performanz des Bildlichen? Reflexionen über ‚Blickakte‘*. In: Ludger Schwarte (Hg.): *Bild-Performanz. Die Kraft des Visuellen*, München: Fink, S. 62-88.
- Krämer, Sybille** (2011) *'The Mind's Eye': Visualizing the Non-visual and the 'Epistemology of the Line'*. In: Heinrich, Richard/Nemeth, Elisabeth/Pichler, Wolfram/Wagner, David (Hg.): *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts. Volume 2*. Heusenstamm: Ontos Verlag, S. 275-293.
- Platon** (2006): *Politeia*. In: *Sämtliche Werke. Band 2*. 31. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Seel, Martin** (2005): *Teilnahme und Beobachtung. Zu den Grundlagen der Freiheit*. In: Balmes, Hans Jürgen/Bong, Jörg/Mayer, Helmut (Hg.): *Neue Rundschau. 116. Jahrgang Heft 4*. Frankfurt am Main. S. Fischer, S. 141-153.
- Westerkamp, Dirk** (2011): *Art. Weg*. In: Konersmann, Ralf (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. 3., erweiterte Ausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 524-550.
- Zovko, Marie-Élise** (2008): *The Way Up and the Way Back is the Same: The Ascent of Cognition on Plato's Analogies of the Sun, the Line and the Cave and the Path Intelligence Takes*. In: John Dillon (Hg.): *Platonism and forms of intelligence*. Berlin: Akademie Verlag, S.

313-343.