

die Beziehung des Neukantianismus zu anderen Strömungen der Philosophie in Deutschland am Anfang des Jahrhunderts in den Vordergrund stellen“, so ist es G. zufolge eine lohnende Aufgabe, die neukantianische Theorieentwicklung zu betrachten unter der Rücksicht der „Interaktion zwischen philosophischer Reflexion und den Einzelwissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen“ (ebd.). – Der Vf. weist darauf hin, daß mit der vorliegenden Arbeit dieser Interpretationsgesichtspunkt bei weitem noch nicht ausgeschöpft sei, da er sich darauf habe beschränken müssen, dieses Interaktionsverhältnis in Konzentration auf die Badische Schule und bzw. die Situation der 20er Jahre darzustellen. Wenn man dieses Interaktionsverhältnis von Cassirer aus angehe, könnten sich aber durchaus noch ergänzende und evtl. auch korrigierende Gesichtspunkte ergeben. – Wichtig ist auch sein letzter abschließender Hinweis, daß es nämlich für eine umfassende Deutung des Neukantianismus darauf ankomme, neben der Entwicklung rein innerer systematischer Ansätze jedes Denkers und jeder Schule auch den Zeitgeist und politische und gesellschaftliche Faktoren zu berücksichtigen. Dies scheint dem Rez. auch im Falle von Bauch geboten. Allerdings dürften spätestens dann problematische Züge im Denken von Bauch zutage treten, die der Verfasser nur am Rande erwähnt, wenn es um die Auseinandersetzung Bauchs mit den jüdischen Denkern der Marburger Schule Cohen und Cassirer geht. Der Rez. hat den Eindruck, daß der Vf. Bauchs völkische Verirrung allzusehr herunterspielt, zumal er zwei der in dieser Beziehung besonders einschlägigen Artikel in der Zeitschrift „Völkische Kultur“ offensichtlich nicht eingesehen hat. Im übrigen aber stellt die vorliegende Arbeit dank der gründlichen und umsichtigen Aufarbeitung eines bisher zu wenig beachteten Stücks neukantianischer Theoriegeschichte zweifellos einen wichtigen Beitrag zur neueren Neukantianismusforschung dar, da sie geeignet ist, neues Licht nicht nur auf Bauchs Denken, sondern auch auf das Subjektproblem im Neukantianismus zu werfen.

H.-L. OLLIG S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Vom Wesen der Wahrheit*. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Gesamtausgabe, Bd. 34). Hrsg. Hermann Mörchen. Frankfurt: Klostermann 1988. 338 S.

Die Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32 stellt die erste der groß angelegten Auseinandersetzungen H.s mit dem Denken Platons dar, die uns jetzt bei der Veröffentlichung im Rahmen der Gesamtausgabe zugänglich wird. Zwar erschien der Aufsatz „Platons Lehre von der Wahrheit“ bereits 1942, wurde aber erst 1940 ausgearbeitet und geht im wesentlichen auf unsere Vorlesung zurück. – Diese enthält zwei Teile. Der erste Teil legt das „Höhlengleichnis“ aus Platons „Politeia“ als Zugang zur Frage nach dem Wesen der Wahrheit aus. Der zweite, sich daran anschließende Teil verfolgt den Ansatz der Frage nach der Un-Wahrheit anhand einer „Wiederholung“ der Platonischen Thematisierung des $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ im Theätet (133). – Dem Ganzen geht eine einleitende Betrachtung voraus, die durch zwei konvergierende Gedanken in die Dimension des philosophischen Fragens (H.s) hineinführt: (a) Überlieferte, als selbstverständlich geltende Auffassungen – Wesen als quidditas, Wahrheit als *adaequatio* bzw. Richtigkeit der Aussage – werden in ihrer Fragwürdigkeit aufgewiesen; (b) Der Abstand vom Selbstverständlichen und der Einsatz des Fragens werden im Rückgang in die Geschichte des Wahrheitsbegriffes (7) gewonnen, oder genauer: im Rückgang in das „was im Anfang unserer abendländischen Philosophie geschah und vielleicht noch geschieht“ (9). Dieses Geschehen ist für H. die griechische Grunderfahrung – ursprüngliche Welt- und Selbsterfahrung – der $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Platons Höhlengleichnis wird also als ein Zeugnis, näher als ein Wink in das Wesen der $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ /Unverborgenheit (21) ausgelegt.

Dem Platonischen Text entsprechend gliedert sich die Deutung des Gleichnisses in vier Stadien. Für H.s Auslegung sind dabei die Übergänge das Wesentliche, weswegen das Ganze als ein einziger Gang aufgefaßt werden soll (21). Ein erster Höhepunkt wird in der langen Auslegung des dritten Stadiums erreicht, das im Aufstieg des Gefangenen zum Sonnenlicht besteht. Entscheidend ist dabei die Erhellung von drei grundlegenden Zusammenhängen: zwischen Idee und Licht (§ 6), zwischen Licht und Freiheit (§ 7)

und zwischen Freiheit und Seiendem (§ 8). Ἰδεῖν ist ein Sehen (48), das darin Gesichtete – die ἰδέα, das εἶδος – ist „der Anblick dessen, als was seiend sich etwas darbietet“ (51). Das Licht ist die Helle, d. i. „das, wohindurch wir sehen“ (55); es ist das Durchlassende, die Eröffnung des Offenen (56), dessen Wesen deswegen das Durchsichtigsein, die Durchsichtigkeit ist (55). Leitend für den Begriff der Idee ist also das „Sehen von Seiendem ... ἰδέα“ meint das im voraus Gesichtete, das im voraus Vernommene und Seiendes Durchlassende, als Auslegung des ‚Seins‘ (57). Die wechselseitige Bestimmung von Idee und Licht ermöglicht die Aufhellung des Phänomens der Freiheit: Das Licht leuchtet; Lichten heißt aber Durchlaß geben, freigeben, freimachen. „Ins Licht sehen heißt frei werden für das Freimachende, zu dem ich mich verhalte; ... an das Durchlassende mich binden“ (59). Die Ideen zu erblicken meint aber weiter, das (Was- und Wie-)Sein des Seienden zu verstehen; das Sein des Seienden verstehen „heißt den Seinsentwurf vollziehen; darin ein Anblick (Bild) des Seienden vor-geworfen und vorgehalten wird, um so im Blick auf diesen Anblick zu Seiendem als solchem sich zu verhalten.“ (61) Das Seinsverständnis muß also als Vollzug der Freiheit ausgelegt werden: „Seiendes in jedem möglichen Gebiet kann uns nur begegnen, näherkommen und fernerrücken aufgrund der freigegebenen Freiheit“ (60). Ferner läßt sich das Wesen der Freiheit aus diesem Zusammenhang weiter erhellen. Es ist der Lichtblick: „sich im voraus ein Licht aufgehen lassen und an das Licht sich binden“ (60). Freiheit, zeigt sich für H. als „vorbildender Seinsentwurf“ (61). – Die Erhellung der Einheit der drei genannten Momente des Zusammenhanges ermöglicht eine erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Unverborgenheit: dasjenige was die besprochenen Phänomene – Erblicken und Anblick, Licht und Freiheit – ursprünglich trägt und entfaltet, kennzeichnet H. als Entbergbarkeit (65). Gleichzeitig wird das Wesen der ἀλήθεια – das Geschehen der Unverborgenheit – als das Grundgeschehnis der Ek-sistenz des Menschen aufgefaßt. Diese erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit läßt gleichzeitig erkennen, warum und in welcher Perspektive H. das Höhlengleichnis überhaupt auslegt: es geht darum, die Wesensgeschichte des Menschen, d. h. uns selbst in unserer eigensten Geschichte zu begreifen (77). – Doch dieses erste Ergebnis muß bei der Auslegung des 4. Stadiums eine Umkehr erfahren (81): erst mit dem Ausblick auf das Todesschicksal des in die Höhle Zurückgekehrten kommt der Gang der Befreiung zu seinem letzten Ziel, d. h. die Philosophie zu ihrer letzten Bestimmung. Damit gelangt die Auslegung zur näheren Bestimmung des Wesens der Wahrheit: das Geschehen der Unverborgenheit ist die Erfüllung des Schicksals des Philosophen: als Geschehen der zum Tode verurteilten Existenz (d. i. als Geschehen der Endlichkeit) west die Entbergbarkeit als ursprünglicher Kampf (92), als Auseinander-setzung und (wesentliche) Zusammen-gehörigkeit von Unverborgenheit und Verbergung (87, 90). Diese Erkenntnis erst ist das „entscheidende Ergebnis der Auslegung des Höhlengleichnisses ... die Einsicht, daß die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit sich wandeln muß in die Frage nach der Unwahrheit“ (127). Erst in dieser Form stellt sich „die Grundfrage nach dem Wesen der Wahrheit“ (128).

Daraus ergibt sich die Aufgabe des zweiten Teils, nämlich die Deutung von Platons Auffassung des ψευδος im „Theätet“. Zwei einleitende Feststellungen weisen die Spannung auf, innerhalb deren die Auslegung des „Theätet“ sich bewegt. Einmal ist Platons Frage nach der ἐπιστήμη keine erkenntnistheoretische Frage. Wissen ist ihm „das beherrschende Sich-auskennen in etwas, im Umgang mit einer Sache und in dieser selbst“ (153); das Fragen beschränkt sich nicht auf die theoretische Erkenntnis, sondern betrifft „dieses den ganzen Bereich und die Weite menschlichen Verhaltens durchherrschende und haltende und zugleich vielfältige Sich-auskennen“ technischer, praktischer und theoretischer Art (154). Damit aber wird das „Wissen“ zum Problem, weil es in einer Vielgestaltigkeit der Verhaltensweisen das ganze Dasein des Menschen durchherrscht, während das eine Wort „Wissen“ ein Einziges und Selbiges zu bezeichnen scheint (140). Andererseits stellte sich uns die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, bzw. der Unwahrheit in der „Politeia“ im Zusammenhang mit einer Auffassung des Erkennens – nicht mit ἐπιστήμη – als Sehen (ὄραν, ἰδεῖν). Weil für die Griechen das Seiende das Anwesende ist, kommt dem sinnlichen Sehen, als einer ausgezeichneten Weise des Präsent-machens und des Gegenwärtig-habens von etwas, die Rolle des

maßgebenden Beispielen für Erkennen überhaupt zu (159). Sehen (ἰδεῖν) und Beherrschen (ἐπίστασθαι) jedoch, wenn ursprünglich begriffen, kommen in einem Wesentlichen überein: beide bedeuten besitzen von Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit des Seienden (161). – H.s Auslegung des „Theätet“ gliedert sich in zwei Teile. Das fünfte und letzte Kapitel behandelt das Problem der ψευδῆς δόξα. Die vorherigen Kapitel befassen sich mit den sukzessiven Antworten des Theätet auf die Frage nach der ἐπιστήμη. Wie bereits angemerkt, ist „Wissen“ zugleich Verschiedenes und Selbiges; so versucht H., verschiedene Modi des Vernehmens zu unterscheiden. Ein entscheidendes Problem dabei wird das Thema des Zusammenhanges zwischen dem Vernehmen von Sein und dem Wahrnehmungsvollzug (traditionell: „intelligere in sensibili“). Die αἰσθησις allein macht die ἐπιστήμη nicht aus, denn das Wahrnehmbare selbst weist, über das sinnliche Gegebene hinaus, einen Mehrbestand (186, 193) an Vernehmbarem auf (Vgl. dazu die Anfänge Hs. mit der kategorialen Anschauung der „Logischen Untersuchungen“ Husserls). So muß die αἰσθησις, die Sinnesempfindung, notwendig in einem Anderen gründen, das überhaupt das Vernehmen von etwas ermöglicht (177). Dieses Andere, das Platon Seele nennt, deutet H. als „das Sich-Vorhalten des einen Bezirks von Vernehmbarkeit, in dem alles Vernehmbare zusammenläuft und dort in Einheit und Selbigkeit gehalten wird“ (195). Ist „Seele“ der Name für das Verhältnis zu Sein und zu Unverborgenheit (178), so muß dieses Verhältnis selbst bestimmt werden. Dies tut H. mit der Auslegung des „ἐπορέγεσθαι“ (186 a 4) und der Antwort des Theätet: „Ich bin dafür, die οὐσία gehört zu dem, woraufzu die Seele selbst durch sich selbst und für sich selbst hinstrebt“ (203). Dieses Streben der Seele – das Seinserstreben ist ein ausgezeichnetes Verhalten, denn das Erstrebte ist im Streben rückbezogen auf die strebende Seele selbst. „Seele‘ ist jetzt einfach das Wort für Seinserstreben“ (203). Hier begegnen wir einem zentralen Anliegen H.s: der positiven Bestimmung ausgezeichneter Seinsbezirke wie cogito, Subjektivität, Bewußtsein vom Phänomen des Daseins her. H.s Auseinandersetzung mit der ψευδῆς δόξα konzentriert sich in der Aufhellung der zwei Phänomene der Gegenwärtigung und der Vergegenwärtigung. Die klare Unterscheidung dieser Verhaltensweisen ermöglicht ihm die Auslegung des δοξάζειν. Mit diesem Wort ist gemeint dasjenige „Verhalten, das in seiner Einheitlichkeit zumal gerichtet ist gegenwärtigend auf etwas leibhaft Begegnendes und vergegenwärtigend auf ein im voraus Vor-gestelltes“ (312). Daraus erst läßt sich das Phänomen der ψευδῆς δόξα verstehen: das ψεῦδος der δόξα, die Verkehrtheit des Ansehens von etwas als etwas, wird begriffen als vorbeisehendes Sich-versehen (317). Wichtig für H. ist ferner, wie Platon selbst dieses Sich-versehen auslegt: Sich-versehen ist ein Nicht-treffen, ein Verfehlen des zukommenden Prädikats, es ist ein Verfehlen der rechten Richtung, d. h. die ψευδῆς δόξα wird als Unrichtigkeit des Aussagens begriffen (319). Hier zeichnet sich für H. der Weg Platons ab, „der zugleich das Phänomen der Wahrheit trifft und es interpretiert in Richtung des λόγος, – nicht im Zusammenhang mit dem ursprünglichen Wesen der Wahrheit, d. h. der Unverborgenheit des Seienden“ (320). H.s eigene Auslegung versteht sich deswegen als die Wiederholung dieses Weges, indem er dem nachfragt, was an der Geschichte des Wahrheitsbegriffes ungeschehen blieb und fortan sich verschloß (322).

H.s These, die Geschichte der Vergessenheit und Verschüttung der griechischen Grunderfahrung der ἀλήθεια beginne schon bei Platon (42 Anm., 93, 101, 120, 123, 125, 222, et pass.), kannte man bereits aus seinem Aufsatz „Platons Lehre von der Wahrheit“. Erst mit der Publikation der besprochenen Vorlesung jedoch wird die ausführliche Interpretation des Platonischen Textes zugänglich. Als Leser seiner zugleich textnahen und entschlossenen „Theätet“-Auslegung können wir nun Schritt für Schritt verfolgen, wie sich H. mit einem Werk auseinandersetzt, das für die nachkommende Tradition der „Metaphysik“ (etwa der „Erkenntnislehre“) maßgeblich gewirkt hat. – Nur noch ein Wort zur Edition! Dem Hg. ist es gelungen, einen gut lesbaren, in deutlicher und hilfreicher Weise gegliederten Text vorzulegen. Es blieb uns unklar, welche Rolle die Anmerkungen auf S. 57 und S. 60 eigentlich spielen: stammen sie von H. selbst, oder handelt es sich um eine Art Kommentar des Hg.s? J. CÉSAR DAS NEVES