

Franziskus von Heereman

Der Eine für den Anderen

Historisch-systematische
Untersuchung zum Verhältnis von
Liebe als Güte und
Person als Bild

ALBER PHILOSOPHIE



Franziskus von Heereman

Der Eine für den Anderen

ALBER PHILOSOPHIE



Franziskus von Heereman

Der Eine für den Anderen

Historisch-systematische
Untersuchung zum Verhältnis von
Liebe als Güte und
Person als Bild

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Franziskus von Heereman

One for the Other

A historical-systematic investigation of the relationship between love as goodness and person as image

Love and image are two fundamental concepts of anthropology. Their mutual relationship – one that is fraught with tension – is seldom discussed, let alone systematically examined.

On the one hand, the person understood as image receives their value as ›one to be loved without conditions‹ from the absolute that they show; love is in danger of aiming not at the image itself but at what is shown in it.

But then, the principle that is supposed to guarantee the finite person's infinite self-purposity is precisely the one that endangers it. In order to refute this, the author elaborates the idea that the essence of what is shown in the picture might be such that it can appear only within the independent selfhood of the picture. In the course of this exploration, the relationship between image and love will be examined with Plato, Thomas Aquinas, Fichte, Feuerbach and Levinas, and a new systematic synthesis will be developed.

The Author:

Franziskus von Heereman, born in 1976, studied philosophy, fundamental theology and literature in Munich. His doctoral thesis of 2009 focused on German Idealist J. G. Fichte. In 2016 he completed his habilitation at the Munich School of Philosophy. Since 2016 Franziskus von Heereman holds the endowed chair of Philosophy of Social-Caritative Action at the Philosophical-Theological University of Valldar.

Franziskus von Heereman

Der Eine für den Anderen

Historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von
Liebe als Güte und Person als Bild

Liebe und Bild sind zentrale anthropologische Bestimmungen, die in einem spannungsvollen und bisher kaum thematisierten, geschweige denn systematisch untersuchten Verhältnis stehen. Einerseits entnimmt die als Bild konzipierte Person ihren unbedingten Liebeswert dem Absoluten, das sie zeigt, andererseits steht dann die Liebe zu ihr in Gefahr, nicht auf das Bild, sondern auf das in ihm Gezeigte zu zielen. Dann aber wäre genau das Theorem, das der endlichen Person ihre unendliche Selbstzwecklichkeit sichern soll, deren Sargnagel. Es sei denn das Wesen des im Bild Gezeigten wäre von der Art, dass es sich gerade und einzig im Selbstsein des Bildes zeigte. Die vorliegende Arbeit untersucht das Verhältnis von Bild- und Liebesdenken bei Platon, Thomas von Aquin, Fichte, Feuerbach sowie Levinas und versucht eine eigene systematische Synthese.

Der Autor:

Franziskus von Heereman, geboren 1976, studierte Philosophie, Fundamentaltheologie und Literaturwissenschaft in philosophischer Perspektive in München. 2009 promovierte er mit einer Arbeit über Fichte. 2016 folgte die Habilitation an der Hochschule für Philosophie München. Seit 2016 ist Franziskus von Heereman Inhaber des Stiftungslehrstuhls für Philosophie sozial-caritativen Handelns an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48920-8
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82381-1

Meinem Lehrer Jörg Splett

1 Inhaltsverzeichnis

Vorwort	15
Einleitung	19
2 Platon	27
2.1 Bild bei Platon	28
2.2 Liebe bei Platon	35
2.2.1 <i>Eros</i>	35
2.2.2 <i>Aufstieg</i>	39
2.2.3 <i>Abstieg?</i>	42
2.2.4 <i>Phaidros</i>	47
2.2.5 <i>Lysis</i>	51
2.2.6 <i>Gerechtigkeit</i>	55
2.2.7 <i>Frömmigkeit</i>	58
2.2.8 <i>Göttliche Güte</i>	59
2.3 Zusammenfassung	61
3 Thomas von Aquin	64
3.1 Geschichtliche Position	64
3.2 Liebe bei Thomas	66
3.2.1 <i>Wie Gott liebt</i>	66
3.2.2 <i>Wie der Mensch liebt</i>	77
3.3 Bild bei Thomas	113
3.3.1 <i>Der Mensch: geschaffen als und zum Bild</i>	113
3.3.2 <i>Zwischenbilanz</i>	118
3.3.3 <i>Der Mensch: Betrachter des Bildes</i>	119
3.4 Resümee	132

Inhaltsverzeichnis

4	Fichte	134
4.1	Bild bei Fichte	135
4.1.1	<i>Funktion des Bildes im System</i>	135
4.1.2	<i>Größe des Fichteschen Bildbegriffs</i>	143
4.1.3	<i>Grenze des Fichteschen Bildbegriffs</i>	147
4.1.4	<i>Exkurs: Zur Frage der veränderten Lehre beim sogenannten »späten« Fichte</i>	149
4.2	Liebe bei Fichte	153
4.2.1	<i>Gottesliebe</i>	153
4.2.2	<i>Nächstenliebe</i>	158
4.3	Resümee	163
5	Feuerbach	165
5.1	Einleitung	165
5.2	Feuerbachs Entdeckung: Konstitutive Interpersonalität	168
5.3	Problem: Gott	170
5.4	Gründe der Nicht-Existenz Gottes	172
5.4.1	<i>Feuerbachs Sensualismus</i>	172
5.4.2	<i>Projektionen: Nur gleich und gleich erkennen sich</i>	176
5.4.3	<i>Wunschenken</i>	178
5.5	Die Religion verstehen	183
5.6	Die Liebe ist Gott	183
5.7	Göttlichkeit des Menschen	186
5.8	Der späte Feuerbach. Abschied von der Göttlichkeit des Menschen	192
5.8.1	<i>Die Natur als Grund des Menschen</i>	192
5.8.2	<i>Der Mensch: Krönung der Natur, aber nicht göttlich</i>	195
5.8.3	<i>Egozentrierung der Liebe</i>	199
5.8.4	<i>Ableitung der Moral aus dem Egoismus</i>	205
5.8.5	<i>Ende der Freiheit</i>	210
5.9	Und das Bild?	213
5.10	Zusammenfassung	216
5.11	Spekulatives Potential der Güte	219

6	Von der Liebe als Güte zur Person als Bild	222
6.1	Vorbemerkung zum Gottesbegriff	222
6.2	Terminologie: Das Liebenswerte an der Liebe ist die Güte.	225
6.3	Aufweis des Primates der Güte	235
6.3.1	<i>Sinnerfahrung in der Begegnung mit realisierter Güte</i>	237
6.3.2	<i>Ex negativo: Die umfassende Katastrophe des Ausbleibens der Güte</i>	240
6.3.3	<i>Erscheinung der Güte im Sollen</i>	241
6.3.4	<i>Güte und Würde</i>	244
6.4	Selbstverleugnung?	245
6.5	Eudaimonismus?	246
6.6	Der-Eine-für-den-Anderen	250
6.7	Liebe Deinen Nächsten – Das bist Du	254
6.8	Über Levinas hinaus: Güte jenseits meiner	257
6.8.1	<i>Güte des anderen Menschen</i>	257
6.8.2	<i>Güte Gottes</i>	260
6.9	Anders als Streben und früher als Geben: Empfangen	264
6.10	Güte und Bild	272
7	Höchstform von Bildhaftigkeit: Person als Bild absoluter Güte	280
7.1	Fragestellung und definitorische Präliminarien	280
7.2	Stellvertretung oder Erscheinung?	285
7.3	Offenbarung und Geheimnis	289
7.4	Selbstsein und Medialität	294
7.5	Entsprechung; Andersheit und Gleichheit	301
7.6	Identität und Differenz	306
7.7	Rätsel, Freiheit und Geheimnis	313
7.8	Der Mensch: Das Bild schlechthin	317
	Abkürzungsverzeichnis	321
	Literaturverzeichnis	323
	Personenregister	337

»Wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blass und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit, überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. ... [Sie] ist mit jeder anderen Vollkommenheit inkommensurabel«.

Arthur Schopenhauer

Vorwort

Vorliegende Arbeit wurde im Juli 2016 von der Hochschule für Philosophie München als Habilitationsschrift angenommen. Da ich unmittelbar nach Abgabe der Arbeit meine Tätigkeit zunächst als Lehrstuhlvertreter, dann als Lehrstuhlinhaber an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar aufgenommen habe, drängten sich viele neue Verpflichtungen, vor allem die Ausarbeitungen der Vorlesungen (nach der Spezialisierung eine Wiederaufnahme der ganzen Breite philosophischer Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte), vor, so dass es mir erst heute, drei Jahre später, möglich ist, diejenigen Arbeiten, die ich für die Drucklegung für unerlässlich gehalten habe, abzuschließen. Dabei musste ich die Hoffnung auf genügend zeitlichen Spielraum, um die Arbeit fundamental zu erweitern, bald fahren lassen. So fehlt nun Vieles, was für eine Arbeit über das Verhältnis der Begriffe Liebe und Bild nur schwer zu entbehren ist. Das fängt an bei den untersuchten Autoren. Zwar konnten die mir für meine Frage wichtigsten umfassend bearbeitet werden: Platon, Thomas, Fichte, Feuerbach und Levinas. Aber es hätte noch viele andere gegeben, bei denen es lehrreich gewesen wäre, das Verhältnis von Bild- und Liebesbegriff zu untersuchen: Aristoteles, Augustinus, Kant, Hegel, Schopenhauer, um nur die vorzüglichsten zu nennen. Dafür reichte die Zeit nicht. Auch gibt es weder in den historischen noch den systematischen Kapiteln eine erschöpfende Berücksichtigung der aktuellen Forschungsliteratur, sondern nur eine – hoffentlich kluge – Auswahl. Mit diesen Schwächen muss ich leben: Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht macht eine breite Front auf; zumal, wenn es um eine Mehrzahl von Denkern und das Verhältnis *zweier* Begriffe geht.

Ich gebe die Arbeit dennoch dankbar in Druck, weil mir scheint, dass unbeeinträchtigt von besagten Mängeln die Kernintuition stimmt und nach vielen Seiten hin ausgearbeitet werden konnte. Sie ist zu entscheidend, um neu zu sein, aber vielleicht ist sie doch nir-

gends so in den Mittelpunkt getreten und systematisch durchgeführt worden wie hier. Zumindest gilt, dass noch keine größere philosophische Forschungsarbeit das Verhältnis dieser beiden, für den Menschen grundlegenden Begriffe Liebe und Bild angegangen ist, was nicht zuletzt deshalb erstaunt, weil, wie sich zeigen wird, viele Bewegungen anthropologischen und religionsphilosophischen Denkens implizit im Spannungsfeld des jeweiligen Verständnisses beider Begriffe stattgefunden haben und stattfinden. Gleichwohl gilt, dass meine systematische These zur Bestimmung beider Begriffe, nämlich, dass nur eine als Güte verstandene, absolute Liebe den Menschen zugleich Person und Bild sein lassen kann, immer wieder bei anderen angeklungen ist, wie sich gleichfalls noch zeigen wird. Am deutlichsten bin ich diesem Gedanken schon zu Anfang des Studiums bei meinem Lehrer Jörg Splett begegnet.¹ Ihm verdanke ich kaum Ermessliches: nicht bloß gute Gedanken, sondern ein Denken der Güte. Nun, da die Zeit der vielen Qualifikationsarbeiten – und damit nicht das Lehrer-Schüler-, wohl aber das eine Widmung unmöglich machende Prüfer-Prüfling- / Gutachter-Begutachteter-Verhältnis – hinter uns liegt, sei ihm diese Arbeit mit meinem tiefen Dank zugeeignet.

Der Hochschule für Philosophie München und ihrem Präsidenten, Prof. Johannes Wallacher, möchte ich danken für die freundliche Aufnahme meines Habilitationsgesuches und die Gelegenheit zur Mitarbeit in der Lehre. Sodann den beiden Professoren, die neben Jörg Splett als Fachmentorat meine Arbeit begleitet haben: Prof. Josef Schmidt S.J. für seinen großen Einsatz für das Zustandekommen dieser Habilitation, seinen Rat und seine Ermutigung; Prof. Georg Sans S.J. für seine klarsichtige Kritik, die die fristgerechte Fertigstellung der Arbeit ermöglicht hat. Prof. Holger Zaborowski, der als externer Gutachter der Habilitation herangezogen wurde, verdanke ich wertvolle Hinweise und Ratschläge.

Von Herzen Dank auch den Studenten, die in meinen Seminaren und Vorlesungen in München und Vallendar mitgearbeitet haben. Ihr echtes Interesse, ihre Fragen und ihre Antworten haben so manchen Gedanken »entbunden«, der für diese Arbeit von großer Wichtigkeit war. Lorelay Matatula danke ich für ihre unverzichtbare und stets

¹ Im 7. Kapitel »Gottes Menschlichkeit (Analogie)« seiner Gotteslehre *Gottese Erfahrung im Denken*. – Die Motti auf der Umschlagrückseite: Levinas, JS, 265/152; Baader 1851 ff., *Sämtliche Werke*, XII, 416. Das Eingangsmotto: A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Sämtliche Werke* (A. Hübscher), Bd. III, 261 f.

heitere Hilfe bei der Literaturbeschaffung. Wertvolle Korrekturen verdanke ich Anne Schlund und Christoph Kruck. Schließlich danke ich meinen Eltern, ohne deren Ermutigung, den eigenen Weg auch durch die Täler der Zukunftssorgen weiter zu verfolgen, und ohne deren substantielle Hilfe dieser letzte Qualifikationsschritt nicht gangbar gewesen wäre. Eigens noch einmal meiner Mutter für unermüdliches und scharfsichtiges Korrekturlesen. Meinen Kindern für die verlässliche, vergnügte und notwendige Sprengung des Elfenbeinturmes. Zuletzt meiner Frau: Ohne das Geschenk, mit ihr durchs Leben gehen zu dürfen, wäre mir die Güte nicht zum Lebensthema geworden.

Noch einige technische Bemerkungen: Die zwischenmenschliche Liebe, die diese Arbeit untersucht, ist die Nächstenliebe, nicht die erotische/romantische Liebe (bzw. diese nur, sofern sie am Wesen jener teilhat). Die Frage des Geschlechtes des/der jeweils Liebenden oder Geliebten spielt deshalb hier keine Rolle. Daher wird auf eine »gegenderte« Sprache verzichtet. Zugrunde liegt das klassische grammatikalische Verständnis, in dem in abstrakten Zusammenhängen das Maskulinum generisch zu verstehen ist, also alle Menschen der bezeichneten Klasse einschließt. »Der« Liebende ist hier also der liebende Mensch, unabhängig davon, welches biologische Geschlecht er haben und wie er sich zu diesem verhalten mag.

Zitate stehen in der Originalsprache. Um den Text für jeden nachvollziehbar zu machen, wurde allermeist eine gängige deutsche Übersetzung mitgegeben. Nicht geläufige Abkürzungen sind im Siglenverzeichnis am Ende der Arbeit aufgelistet.

Einleitung

Die vorliegende Arbeit untersucht das Wechselverhältnis zweier Begriffe, die je für sich seit langem Gegenstand philosophischen Forschens sind: Liebe und Bild. Kein bedeutender Philosoph seit Platon, der die Liebe nicht thematisiert hätte, und auch das Bild ist eine Kategorie, die zwar nicht immer unter diesem Namen verhandelt wird, aber der Sache nach in keiner Philosophie fehlt. Mit dem Entstehen der »Bildwissenschaft« ist ihm in den letzten drei Jahrzehnten der bisher höchste Grad der geisteswissenschaftlichen Aufmerksamkeit zuteilgeworden.

Sosehr also beide Begriffe zum traditionellen Bestand philosophischer Untersuchungen gehören, so wenig ist ihr Wechselverhältnis thematisiert worden. Dabei ist dieses keine Petitesse, sondern, wie sich zeigen wird, einer der entscheidenden Orte, an dem die Streitfrage nach dem Verhältnis zwischen der endlichen Person und dem Absoluten ausgetragen wird. Schon in der Gründungsschrift der Philosophie der Liebe, in Platons *Symposion*, wird die Frage, wie einem begrenzten Seienden unbegrenzte Verehrung und Liebe zuteilwerden kann, mit der Kategorie des Bildes gelöst. Der Geliebte selbst ist nicht göttlich, aber Abbild des göttlich Schönen. – Damit ist die Liebe zur Person erklärt, aber zugleich als bleibende delegitimiert. Denn im Durchschauen dieses Bildverhältnisses liegt schon der Aufruf, sich nun den noch entsprechenderen Abbildern des Schönen und schließlich diesem selbst zuzuwenden.

Das Bild erklärt und rechtfertigt den Liebeswert des Geliebten und rückt diesen doch eigentümlich aus dem Fokus des Liebenden. Denn eigentliche, und das ist immer unbegrenzte, Liebe gebührt einzig der Wirklichkeit, deren Abbild er ist. Wie das Bild die Liebe zum Endlichen aushöhlt, indem es sie zu stützen versucht, erntet es nun umgekehrt den Einspruch der Liebe. Freilich nicht, solange sie bloß Gott liebt, denn dann ist eine Verzweckung all dessen, was nicht Gott ist, nicht nur kein Problem, sondern durchaus sinnvoll. Soweit sie

aber einen anderen Menschen wirklich als ihn selbst liebt, behauptet sie dessen unbedingt-unendlichen und keineswegs bloß instrumentellen Wert. Woher aber der unbedingt-unendliche Wert eines bedingt-Endlichen? Man sieht, wie sich die Kategorie des Bildes erneut erhebt: Das Endliche ist nicht Gott, aber sein Bild.

Diese Weise, wie Liebe und Bild einander hervorrufen und zugleich immer in der Gefahr sind, einander die Legitimation zu entziehen, soll zunächst historisch untersucht werden.

Das erste Kapitel widmet sich, wie eben angerissen, Platon. Sodann soll es um den Aquinaten gehen, der zum einen die wichtige Aristoteles-Definition der Freundschaft aufgreift, zum anderen von der Antike den Primat des Eros und der Einheit erbt, der er nun die Differenz stiftende Wirklichkeit eines gütigen Gottes gegenüberstellen muss. Person ist nicht mehr bloß unterwegs zum Unendlichen, sondern durch den Aufbruch des Unendlichen zu ihr unendlich gewürdigt. Angesichts dessen dürfte die Liebe nicht mehr bloß Gott lieben. Es ist bewegend zu sehen, wie sehr Thomas damit ringt, einerseits wirklich die Differenz zu berücksichtigen, die entstehen muss, wenn das Absolute anderes liebt als sich selbst, und doch zugleich im Versuch der Beweise, dass dies die Einheit des Absoluten nicht aufbricht, zu Formulierungen kommt, die diese Differenz, wenn nicht wieder dementieren, so jedenfalls zu verbergen suchen. Gott liebt dann im Menschen sich, und der Mensch im Anderen immer Gott. Eine weitere Spannung, die Thomas umtreibt, ist das Verhältnis einer eudaimonistischen Motivation allen geschöpflichen Willens zum Um-des-anderen-willen der Freundschaftsliebe. Wie wir sehen werden, hat diese Frage – klassisch geht es um Eros und Agape – unmittelbar mit unserem Thema zu tun. Denn nur die »Agape«¹ zum anderen Menschen hat Gründe, gegen die Auflösung personaler Selbstzwecklichkeit in ein Gebrauchsgut für den Aufstieg zu Gott zu protestieren. Der Eros ist dagegen ein Brauchen, und, was man braucht, ist nicht irgendein, sondern – aufgrund unseres unendlichen Horizontes – das höchste Gut. Die Auflösung aller Wirklichkeiten in bloße Manifestationen des höchsten Guts stellt somit für den Eros prinzipiell kein Problem dar.

Die Arbeit wendet sich dann Fichte zu. Auch wenn bereits meine Dissertation das Thema *Selbst und Bild* bei ihm erforscht hat, ist er

¹ In der Arbeit wird aus noch zu zeigenden Gründen der Begriff »Güte« verwandt (vgl. S. 231 ff.).

aus dem Gang der vorliegenden Untersuchung nicht wegzudenken. Der Grund ist sein solitärer Rang als Bild-Philosoph. Wird der andere Mensch, wie bei Platon und allermeist auch bei Thomas, als Abbild gedacht, dann ist, wenn und insofern die Bildtheorie für das Ganze einer Philosophie bestimmend ist, seine Vorläufigkeit, gegen die die Güte protestiert, kaum mehr abzuwenden. Denn ein Abbild ist stets defizient gegenüber der Sache selbst, dem ›Urbild‹. Man sieht die Kopie einer Wirklichkeit, die man zumindest prinzipiell auch an sich sehen könnte. Und wer braucht die Kopie, wenn man der zugrundeliegenden Wirklichkeit – eschatologisch und/oder schon hier in Denken und Mystik – unmittelbar begegnen kann? Gegen diese unbefriedigende Verhältnisbestimmung setzt eine Bewegung ein, die zum einen mit der Entzogenheit des Absoluten radikal ernst macht, zum anderen die Welt als Erscheinung des Unsichtbaren denkt. Einen ersten Höhepunkt erreicht ein solches Erscheinungdenken bei Nicolaus Cusanus; auf ein System gebracht wird es von Fichte. Nach jahrelangem Ringen um die Frage des Verhältnisses von endlichem und absolutem Ich findet er die Antwort im Begriff des Bildes. Das Bild ist nun nicht mehr Abbild, irgendwie zurückbleibende Ähnlichkeit Gottes, sondern reine Erscheinung eines an sich Unzugänglichen und damit dessen unübersteigbare Manifestation.

Dieser Durchbruch in der Bildphilosophie – wieder sehen wir die spannungsvolle Zusammengehörigkeit beider Begriffe – führt allerdings zu einem Bruch mit der Person. Sie nämlich wird nun zum reinen Medium; sich selbst vernichtend, um nur noch das Erscheinen Gottes zu sein, und im Anderen nur noch ebendies liebend – welche Liebe im Letzten und eigentlich die Liebe des Absoluten zu sich selbst ist.

Verständlich, dass unser nächster Autor, Ludwig Feuerbach, auf das Schärfste gegen die Medialisierung der Person bei Fichte und Hegel protestiert. Es ist exakt die Spannung zwischen Liebe und Bild, die ihn dazu treibt, um der Liebe willen das Bildsein des Menschen radikal zu negieren, und stattdessen diejenige Wirklichkeit, vor der sein endlicher Wert »wie nichts« erscheint, zum bloßen Bild zu erklären. Nicht mehr der Mensch ist Bild Gottes, sondern Gott ein irrales Abbild des Menschen. Der Durchbruch zur wahren Liebe des menschlichen Du gelingt nur über den Tod Gottes. Während sich allerdings bisher zeigte, wie sehr der Bildbegriff an der Selbstzwecklichkeit der geliebten Person nagte, geschieht sich nun das Umgekehrte: Der Abschied vom Bild bedeutet einen Rückzug in die Immanenz, in der die

Person ihres unbedingten Wertes gerade verlustig geht, weil es eine Dimension des Unbedingten, von der her ihr trotz ihrer Bedingtheit unbedingte Würde zukommen könnte, schlicht nicht mehr gibt. Diese dramatische Entwicklung soll in der Nachverfolgung des Feuerbachschen Denkweges von der Vergöttlichung des Menschen bis zu seiner Naturalisierung dargestellt werden.

Wenn wir uns dann schließlich dem systematischen Teil zuwenden, spielt die Auseinandersetzung mit einem Denker eine zentrale Rolle, dem zunächst ein eigenes historisches Kapitel zugedacht war. Dies ist aus Zeitgründen nicht mehr gelungen. Es lässt sich aber insofern verschmerzen, als dass alles hier Versuchte in einer Weise von Emmanuel Levinas beeinflusst ist, dass er als *magister wie adversarius* im systematischen Teil gut aufgehoben ist. Das Kapitel über die Liebe versteht sich also nicht als Arbeit über Levinas, aber durchgehend als Gespräch mit ihm. Sosehr die Infragestellung der gesamten abendländischen Philosophie spätestens seit Kant zu einem Etikett geworden ist, ohne welches kaum einer mehr seine philosophische Arbeit verkaufen will, so dass man vor lauter neuen Ideen, die durchs philosophische Dorf gejagt werden, die alten gar nicht mehr sieht, geschweige denn kennt (denn wer von all denjenigen, die heute behaupten, das Gegengewicht zur gesamten Philosophiegeschichte zu liefern, kann rechtens von sich behaupten, sie so gut zu kennen, dass sein Anspruch gedeckt wäre [ganz zu schweigen von ihren Adepten]?) – sosehr also dieses Aufstehen gegen alles Vorherige fragwürdig ist, meine ich mit Blick auf Levinas gleichwohl, dass er legitimer Weise den Anspruch erhebt, der Philosophie eine Frage zu stellen, die so zentral ist wie vor ihm ungestellt. Es ist die Frage, wie sie es mit dem anderen Menschen halte, und ob sie nicht vielmehr als an Seinsvergessenheit an einer Seinsversessenheit kranke, in der der Andere immer auf die Einheit desselben zurückgeführt wird und die in wechselseitiger Verstärkung theoretische Grundlage wie praktischer Niederschlag aller Ausflucht vor dem Anspruch des Anderen und aller Versuche, ihn dem Großen und Ganzen unterzuordnen, ist. Diese Frage ist, wie mir scheint, der Gewissensspiegel, der an jede Philosophie zu halten ist, und dem ich in dieser Arbeit zu genügen versucht habe. Zugleich aber geht es hier nicht primär um Levinas-Exegese, sondern mit ihm um die Sache. Sosehr ich ihm darin folge, dass das Antlitz des Anderen, das mir seinen unbedingten Wert verkündet, indem es sagt »Du darfst mich nicht töten«, das zentrale Einfallstor der Realität ist und deshalb den Ausgangspunkt aller Philosophie dar-

stellen sollte, so wenig kann die Levinas'sche Durchführung einer solchen Philosophie einfach gegengezeichnet werden. Denn seine Generalkorrektur der Denkgeschichte wird mit der Aufbringung eines solchen Gegengewichtes ins Werk gesetzt, dass er in schwerwiegende, für Leben und Lieben keineswegs harmlose Schräglagen gerät. Gemeint ist der Gedanke der radikalen Abwesenheit Gottes und der Verzicht, die *mir* geltende Güte zu denken. Deren Diskussion im Liebeskapitel ist für die Herausschälung des hier vertretenen Begriffs der Güte ebenso zentral wie die positive Anknüpfung an Levinas.

Eine Fülle der philosophischen Literatur zur Liebe schlägt sich mit der Frage herum, was Liebe eigentlich sei, und sieht dafür auf die zahlreichen Verwendungen des Wortes Liebe. Sie reichen von der Mutterliebe über die Knabenliebe, den Opernliebhaber, den Philatelisten, das Verliebtsein, den Liebestod, die Nächstenliebe, die Liebeswerke, die göttliche Minne bis zu der Liebe, die im 1. Johannesbrief zur Wesensbeschreibung Gottes wird. Will man all diese disparaten Phänomene auf einen Begriff bringen, wird dies entweder scheitern oder dasjenige, was als Gemeinsamkeit in alle dem ausgemacht wird, wird von solcher Unbestimmtheit sein, dass es kaum wert ist, sich damit zu beschäftigen. Stattdessen könnte man nun dafür plädieren, manche der genannten Verwendungen des Wortes »Liebe« für unstatthaft zu erklären. Damit aber gerät man in die unergiebige Diskussion, mit welchem Recht man den Briefmarkenfrenden Sprachvorschriften erteilen wolle. Genauso gut könnte man den Schlossern verbieten, das Wort Mutter zu verwenden, weil damit *eigentlich* der weibliche Teil der biologischen Herkunft eines Menschen gemeint sei. – Statt also zu behaupten, das Wort Liebe meine nur dies und das oder dürfe nur dies und das meinen, sei von vorneherein geklärt, dass es mir keineswegs um all das geht, was Menschen Liebe nennen, und ich nicht den Anspruch vertrete, mit *der* Liebe, die ich hier untersuche und deren Wesen ich darzustellen versuche, den gemeinsamen Kern aller Verwendungen dieses Wortes zu bezeichnen (eher hege ich große Zweifel daran, dass das, was hier untersucht wird, sich in alle dem findet, was Liebe genannt wird). Die Liebe, nach der hier gefragt wird, ist jene Haltung, mit der man die Existenz und das Wohl des Anderen will – und zwar: *um seiner willen*.

Das systematische Liebeskapitel versucht, *diese* Liebe als diejenige Wirklichkeit auszumachen, die allein dem anderen Menschen gerecht wird und die dem Menschen als das inkommensurabel Höchste begegnet, und dies so sehr, dass eine Konzeption des Abso-

luten, in deren Mitte nicht seine Güte stünde, notwendig falsch wäre. Dabei wird es zugleich einerseits um die Auseinandersetzung mit eudaimonistischen Theorien, die in der Selbstliebe den Ursprung aller Liebe zu anderen ausmachen, andererseits um jene Theorien gehen, die meinen, das Für-den-Anderen als Gegen-sich-selbst denken zu müssen. Zwischen beiden Riffen gilt es hindurchzugelangen zu einem Begriff der Güte, der weder vom Egoismus ausgehebelt noch von der Autoaggression verstellt wird. Vielleicht ist das Hauptproblem der Philosophie der Liebe nicht, dass dem Eros, sondern dass der Güte Gift zu trinken gegeben wurde.

Schließlich soll gefragt werden, ob ein solcher Begriff von Interpersonalität ein Bilddenken nötig macht, und, falls ja, wie dieses auszugestalten ist. Dabei wird sich zeigen, dass der Verzicht auf die Kategorie des Bildes die Person in einer immanenten Faktizität fixiert, in der gerade ihre unendliche Würde verloren gehen muss. Dann aber ist zu fragen, wie sich das Unendliche in der Person als ihrem Bild zeigen kann, ohne dass sie ihrer Würde nun wieder verlustig geht, weil ihr nur als Übergangsstufe auf dem »näher mein Gott zu Dir«-Weg begegnet wird. Der Antwortversuch lautet: Wenn Güte das Höchste ist, was wir Menschen kennen, und das Absolute mithin nicht absolut wäre, wenn es bloß Sein, Leben oder Vernunft wäre, sondern seinerseits die Vollkommenheit der Güte sein muss, dann kann sein Bild gar nicht bloßes Mittel sein, sondern dann zeigt sich das Absolute gerade in der Selbstzwecklichkeit der endlichen Person als die Güte, die eben das die Person gründende Wollen dieser selbst und um dieser selbst willen *ist*. Der Mensch als er selbst und kein anderer wird damit präzise zur Gegenwart absoluter Güte (denn wo jemandes Schatz ist, da ist auch sein Herz²).

Ist so der Weg von der Güte zum Bild beschritten, soll das letzte Kapitel umgekehrt vorgehen: Vom Bild zur Güte. Diskussionspartner sind vor allem Vertreter der aktuellen »Bildwissenschaft«. Anspruch des Kapitels ist, zu zeigen, dass alles, was an möglichen Aspekten im Begriff des Bildes liegt, erst in der Person als Bild in seine einende Vollgestalt kommt und erst in ihr die Spannungsmomente dieser Aspekte eine echte Synthese finden. Damit wird als *das* Bild schlechthin eben jenes Bild behauptet, das die Bildwissenschaft in ihrer Fokussie-

² Vgl. Mt. 6,21. Bei der Gelegenheit: Wird an Stellen wie dieser aus der Bibel zitiert, dann nicht als Autorität, sondern als Fundstelle, die auf ihre Weise Dinge sagt, wie sie hier auf philosophischem Weg erarbeitet werden.

rung auf Ästhetik, Semiotik, Erkenntnislehre und Kulturphilosophie am wenigsten im Fokus hat: Der ganze Mensch – nicht als *homo pictor*³ und nicht als der, der in Bildern sieht, sondern, dem zuvor- und zugrundeliegend, als selbst durch und durch Bild. Dass dies in der Bildwissenschaft so unterbelichtet ist, liegt natürlich daran, dass im Zeitalter der Immanenz die Bildlichkeit *aller* Wirklichkeit kaum Sinn macht, weil dasjenige, dessen Bild es sein könnte, wo nicht negiert, agnostisch umschifft wird. Wenn unter immanentistischen Vorzeichen aber alles Bild wäre, dann hieße Bild: Schein. Denn ein Bild von nichts ist *Fata Morgana*.

Erst als Person kann etwas zugleich ganz und gar Bild als Medium und Bild als eigene Wirklichkeit sein. Dies aber nur dann, und hier spürt sich der Weg vom Bild zur Güte, wenn das, was sich zeigen will, von der Art ist, dass es sich nur im bleibend Anderen ihrer selbst zeigen kann, weil es eben dies ist: Absoluter Wille zur unaufhebbaren Selbsttheit anderer. Das aber gilt einzig von der Liebe als Güte.

Zuletzt ein Wort zur Methodik. Sie besteht in einer Diskussion der rationalen Reflexion allgemein menschlicher Erfahrungen mit einer Fülle von Diskussionspartnern, von denen ein großer Teil bereits lange tot ist. Dass ein solches Gespräch über die Zeiten hinweg von vielen Fachgelehrten für unmöglich gehalten wird, die deshalb statt dieser Diskussion lieber Ideengeschichte betreiben, ist mir bewusst (und m. E. mit dafür verantwortlich, dass die akademische Philosophie in den öffentlichen Diskussionen unseres Landes weitgehend unsichtbar ist). Philosophiegeschichte ist nicht eine »Geschichte von Irrthümern«, wie Schopenhauer meinte⁴, sondern der Einsichten, die, weil eben Einsichten, nicht aufhören, uns zu betreffen. Ob ein Gespräch über die Zeiten hinweg möglich ist, lässt sich nicht im Vorhinein klären (erinnert sei an Hegels Beispiel des Mannes, der sehr bereit ist, ins Wasser zu springen, sobald er Schwimmen gelernt habe⁵), man muss es je neu versuchen; der Verlauf mag sich dann empfehlen oder nicht. Die Behauptung aber, dass eine solche Verständigung prinzipiell nicht möglich sein sollte, ist die Aufkündigung unserer diachronen Zusammengehörigkeit als Menschheit. Die

³ Nach einem schönen Wort von Hans Jonas: »Homo pictor [...] bezeichnet den Punkt, an dem homo faber und homo sapiens verbunden sind – ja, an dem sie sich als ein und derselbe erweisen« (1994, 122).

⁴ Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen*, Bd. I, 125.

⁵ Hegel, *Enzyklopädie der Wissenschaften*, Werke in 20 Bd., Bd. VIII, 54.

Parzellierung menschheitlichen Denkens in radikal voneinander geschiedene Epochen erweist sich so als eine Spielart des Programmes, den Kontext für so übermächtig zu erklären, dass es über verschiedene Kulturen und Weltanschauungen hinweg kein Gespräch soll geben können. Die Anerkennung von Vielfalt im Namen der Menschlichkeit verkehrt sich so in eine Tribalisierung der Menschheit, an deren Ende, weil Gespräch unmöglich ist, schlicht das Kräfteressen tritt. Dass eine Arbeit, in deren Mitte die Erfahrung der Verpflichtung zur Menschenliebe steht, ein solches Axiom ablehnen muss, ist evident. Was wir vor allem sind, ist: Hüter unseres Bruders. Wie sollten wir das sein können, wenn wir ihn nicht verstehen könnten? Nun aber sollen wir es sein, also muss es möglich sein.

Systematische Diskussion der Philosophiegeschichte beinhaltet das Bekenntnis zur Einheit der Menschheit. Sie in jeder Person heilig zu halten ist Amt der Liebe. Dass sich in ihrer Heiligkeit der Heilige zeigt, davon legt die Rede von der Person als Bild Zeugnis ab. Dass dem Theismus, näherhin dem christlichen Bekenntnis, dem ich mich zugehörig fühle, ohne ihm deswegen unerlaubterweise Axiome für die Philosophie zu entnehmen, durch die hier vorgelegten Reflexionen ein Stück erleichtert werde, alles an ihm abzuwerfen, was der Ineinsetzung des Wesens Gottes mit reiner Güte im Weg steht, halte ich für einen der Arbeitsaufträge der Philosophie eines Christen. Dass ein Theismus absoluter Güte auch dem, der ihn nicht vertritt, als ein zumindest kohärentes, und vielleicht trotz der Schwächen dieses Durchganges bisweilen faszinierendes Gedachtes erscheinen mag, ist eine Hoffnung, die ich mit dieser Arbeit verbinde.

2 Platon

Platon als »philosophorum pater«¹ ist in »his Herculean attempt to convey for the first time a conception of an abstract intelligible realm«² zugleich und als solcher Vater unseres Problems, Entdecker (oder Gräber?) des Grabens zwischen der Transzendenz des schlechthin Wahren, Schönen, Guten und der irdischen Wirklichkeit als deren mangelhaftem Abbild.

Auch im Hinblick auf Liebe und Bild ist die Forschungsliteratur zu Platon kaum mehr zu übersehen, und bei den vielen Offenheiten seines Werkes sind die Interpretationsansätze kaum mehr überschaubar. Niemand kann das *corpus platonicum* auf durchgängig klare und eindeutige Systemlinien festlegen. Hätte Platon zu allem eine klare und letzte Antwort, so hätte er nicht diese beispiellose Fruchtbarkeit für die folgende Geschichte der Philosophie haben können. Mehr noch, als er Fragen beantwortet hat, hat er sie entdeckt und in seinen Antwortversuchen, gerade weil sie oft nicht einlinig sind, einerseits die Hörer und Leser zum Selbstdenken aufgefordert, andererseits im Oszillieren seiner Theorie Möglichkeiten angezeigt und eröffnet, die die Folgenden ausschreiben und in die Auseinandersetzung führen konnten.

Es geht hier darum, die platonische Entstehung unserer Fragestellung nachzuzeichnen, wobei zugleich die angerissenen, aber liegen- oder fallengelassenen Perspektiven, die bereits Folgendes vorwegnehmen, zu Wort kommen sollen. Um eine solche Linie zeichnen zu können, schließen wir uns derjenigen Platon-Hermeneutik an, die Mouroutsou in ihrem Artikel zur »Metaphysik des Bildes« bei Platon folgendermaßen fasst: »Auch um eine einzige Zeile in einem Dialog zu deuten und zumal um ein schwerwiegendes Motiv zu interpretie-

¹ Marsilio Ficino, *In convivium Platonis, de amore. Commentarius. Prooemium* (Ficino 1994, 10).

² Patterson 1985, 29.

ren, bedarf es einer Geschichte oder, wenn möglich, gar einer philosophischen Theorie, wobei wir auf den [!] ganzen *corpus* angewiesen sind. Jeder Dialog weist trotz seiner künstlerischen Autonomie über sich selbst hinaus.«³

2.1 Bild bei Platon

»L'idée de l'image est omniprésente dans la philosophie de Platon«⁴ – und zwar als metaphysische Schlüsselkategorie: »Das Bild ist *das* metaphysische Bild der platonischen Metaphysik, die bevorzugte Metapher zur Illustration des Verhältnisses von Schein und Wirklichkeit, von Werden und Sein.«⁵ Die umgebende sichtbare Wirklichkeit ist nicht die *eigentliche* Wirklichkeit, diese nämlich wird nicht mit den Sinnen angeschaut, sondern durch Denken mit der Vernunft erkannt.⁶ Sie ist nicht wirklich, sondern scheint nur wirklich zu sein.

³ Mouroutsou 2010, 33.

⁴ Nevsky 2011, 1. Patterson attestiert der Bildphilosophie Platons weitgehende werkdiachrone Konsistenz: »Plato's image metaphysics, for all its diversity, is neither internally inconsistent nor a merely consistent patchwork of philosophical ideas. It is a tight-knit theory, with additions and developments over time to be sure, but with each new strand securely woven into the same basic fabric« (148).

⁵ Ambuel 2010, 17. Grundlegend zum Bild bei Platon: Desclos 2000, Lee 1966, Mouroutsou 2010, Nevsky 2011, Patterson 1985. Zur Terminologie Ambuel, 14ff., Patterson 30f., Tornau 2007. Dem Bildbegriff zuordenbar sind bei Platon im Wesentlichen folgende Termini: *eikon* (εἰκών), *eidolon* (εἰδῶλον), *phantasma* (φάντασμα), *mimema* (μίμημα). Während Tornau die Termini für »grundsätzlich synonym« hält (29), lassen sich nach Ambuel zumindest folgende Schwerpunkte feststellen: *Mimema* meint eine Nachbildung, bei der vor allem das Zurückbleiben hinter dem Original – bis hin zur Fälschung – im Fokus steht. *Eidolon* ist »Platons Lieblingsausdruck für eine sichtbare bildliche Darstellung oder die Nachahmung eines Originals« (Ambuel, 15); es lässt sich auf alles Visuelle beziehen, aber auch auf Bilder im übertragenen Sinne. Mehr oder weniger umfangsgleich dazu ist das *phantasma*, allerdings meint dieses mitunter vor allem das imaginäre Bild. Die stärkste Wertschätzung erhält das Bildliche als *eikon*. Einerseits meint es Bild im weiten Sinne, andererseits wird es vor allem in Kontexten verwendet, in denen die Ähnlichkeit eines Bildes betont wird. So wird etwa im *Sophistes* »*eikon* von *phantasma* als das richtige vom falschen Bild unterschieden« (ders., 16). Auch Sekimura sieht (in Anknüpfung an Saïd 1987) *eikon* als den positivsten Terminus für Bildlichkeit, allerdings v.a. in Absetzung zum *eidolon*: »L'*eidolon* est un simulacre, l'*eikôn* est un symbole« (Sekimura 2009, 25).

⁶ »Zu jenen sich gleichseienden kannst du doch wohl auf keine Weise irgend anders gelangen als durch das Denken der Seele selbst, sondern diese Dinge sind unsichtbar und werden nicht gesehen« – »τῶν δὲ κατὰ ταῦτ' ἔχόντων οὐκ ἔστιν ὅπως ποτ' ἂν ἄλλω ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἔστιν αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐκ

Damit ist sie nicht. Aber derart nicht-seiend ist sie eben doch – denn woher sonst ihr Schein? »Nichtseiend also nicht wirklich *ist* wirklich das, was wir ein Bild nennen ...«. ⁷

Einerseits gilt dem Bild deshalb eine generelle Polemik, sofern es sich nämlich als die wahre Wirklichkeit ausgibt und diese damit verstellt. Andererseits lässt sich zwischen schlechten und guten Bildern unterscheiden. ⁸ So lautet die Stufenleiter im X. Buch der *Politeia* am Beispiel des Bettgestells: »Drei Bettgestelle, das eine das in der Natur seiende, von dem wir [...] sagen würden, Gott habe es gemacht. [...] eines aber der Tischler [...] und eines der Maler«. ⁹ Während der Tischler zwar »nicht das Seiende, sondern nur etwas Sobeschaffenes wie das Seiende« ¹⁰ macht, somit aber doch bestrebt ist, »das Seiende, wie es sich verhält, nachzubilden« ¹¹, bildet der Maler diese Nachbildung nach. »Gar weit also von der Wahrheit ist die Nachbilderei« ¹² des Malers.

ὄρατά» (Phd. 79a). Wir haben »zu unterscheiden: was ist das stets Seiende, das Entstehen nicht an sich hat, und was das stets Werdende, aber niemals Seiende; das eine, stets gemäß demselben Seiende ist durch Vernunft mit Denken zu erfassen, das andere dagegen durch Vorstellung vermittelt vernunftloser Sinneswahrnehmung vorstellbar, als entstehend und vergehend, nie aber wirklich seiend« – »Ἔστιν [...] πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε« (Ti. 27c–28a; vgl. Sph. 247a–c). – Bzgl. der Übersetzung habe ich mich an der Schleiermacherschen orientiert. Gelegentliche Abweichungen sind jedoch nicht eigens markiert.

⁷ »Fremder: Also für nicht wirklich nicht seiend erklärst du das Scheinbare, wenn du es doch als das Nichtwahre beschreibst. *Theaitetos*: Aber es ist ja doch irgendwie. *Fremder*: Nicht jedoch wahrhaft, meinst du. *Theaitetos*: Das freilich nicht. Aber Bild ist es doch wirklich. *Fremder*: Nichtseiend also nicht wirklich ist wirklich das, was wir ein Bild nennen? *Theaitetos*: In einer solchen Verflechtung scheint [...] das Nichtseiende mit dem Seienden verflochten zu sein« – »ΞΕ. Οὐκ ὄντως [οὐκ] ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκόσις, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. ΘΕΑΙ. Ἀλλ' ἔστιν γε μὴν πως. ΞΕ. Οὐκ οὖν ἀληθῶς γε, φῆς. ΘΕΑΙ. Οὐ γὰρ οὖν· πλήν γ' εἰκὼν ὄντως. ΞΕ. Οὐκ ὄν ἄρα [οὐκ] ὄντως ἔστιν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόσις; ΘΕΑΙ. Κινδυνεύει τοιαύτην τινα πεπλεγθῆαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι« (Sph. 240a–b).

⁸ Ein »Oszillieren zwischen einer uneingeschränkten Verurteilung des Bildes und einer Unterscheidung zwischen guten und schlechten Bildern« (Mouroutsou 2010, 37). Vgl. Nevsky 2011, 476, 491; Desclos 2000, 310 ff.

⁹ »[...] τριταί τινες κλίνας αὐται γίγνονται· μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὐσα, ἣν φαῖμεν ἄν [...] θεὸν ἐργάσασθαι. [...] Μία δὲ γε ἦν ὁ τέκτων. [...] Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος« (Pol. 597b).

¹⁰ »[...] εἰ μὴ ὁ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοῖ, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν« (597a).

¹¹ »[...] τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι« (598b).

¹² »Πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητικὴ ἔστιν« (598b).

Was uns hier nun primär interessiert, ist das Bettgestell zweiter Ordnung, also dasjenige sichtbar, greifbar Hiesige, das nicht die göttlich-wahre, einfache¹³ Idee ist, sondern deren Nachbildung. Dieses verhält sich zu seiner Nachbildung in der Kunst wie Wahrheit und Unwahrheit (510a). Seinerseits aber verhält es sich nun wie zur Idee? Die hiesigen Wirklichkeiten sind – so zeigt vor allem das Linien-gleichnis (509e–511e) – ihrerseits Bilder der Ideen (510b). Sie dienen als sinnenhafte Bilder dessen, »was man nicht anders sehen kann als mit dem Verstand«. ¹⁴

Es geht also 1) um eine Verschiedenheit der Dimensionen: Die Abbildung eines Tieres ist von anderer Seinsart als ein konkretes, lebendiges Tier und ein solches ist von anderer Seinsart als die Idee dieses Tieres.¹⁵ Was die Bilder adelt, ist ihr Abbilden eines Seienden. Sie sind also nicht reiner Schein, sondern (keinesfalls selbstverständlich, wenn wir etwa an Parmenides, aber auch an heutige repräsentationskritische Bildtheorien denken¹⁶) Bild von: *εἰκῶν τινός* (vgl. Ti. 29b). Was ihnen Defizienz gibt, ist, dass sie nicht das Abgebildete *sind*, sondern seine Darstellung in einer abgeschwächten Seinsebene, eine Abschattung.¹⁷

¹³ »Zwei solche aber oder mehrere sind von Gott nicht erzeugt worden und werden es auch nicht werden. [...] Weil [...] wenn er auch nur zwei gemacht hätte; so würde sich doch wieder *eines* zeigen, wovon jene beiden die Gestalt an sich hätten, und so wäre dann jenes, was das Bettgestell ist, und nicht die zwei« – »δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν. [...] Ὅτι [...] εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἢς ἐκέῖναι ἂν αὐ ἄμφοτεροι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἶη ἂν ὃ ἔστιν κλίνη ἐκεῖνη ἀλλ' οὐχ αἰ δύο« (597c).

¹⁴ »[...] ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῆ διανοία« (511a). Vgl. Patterson 1985, 27f.; Ringbom 1965, 90ff.

¹⁵ »Image *F* and model *F* are two types of *E*, not similar with respect of being *F* (...) however else they might resemble one another« (Patterson 1985, 29f.).

¹⁶ Vgl. Grave/Schubbach 2010, 163ff.

¹⁷ Ein wesentliches Kriterium der Inferiorität dieser Wirklichkeit ist der Charakter des Werdens, worauf besonders stark Ambuel abhebt: »Die Phänomene (die [...] als koextensiv mit den Bildern gelten können) [sind] nicht identisch mit der Wirklichkeit. [...] Als eine Ganzheit wird die phänomenale Welt – von bloßen wahrnehmbaren Augenblicken bis zu gewöhnlichen Gegenständen – als ›Werden‹ bezeichnet. Die Nähe zu einer Lehre vom universalen Fließen liegt auf der Hand, aber Platons Metaphysik der Phänomene geht über die bloße Feststellung, dass sich alles bewegt hinaus. ›Werden‹ bezeichnet nicht irgendeine ständige kosmische Regung und Bewegung, sondern bedeutet, dass keine phänomenale ›Entität‹ jemals eine ›Entität‹ im vollen Sinne ist, etwas, das einfach als es selbst dasselbe ist, etwas, das, was es ist, in sich und aus sich selbst ist. Dieses wird sich als das definitive Kennzeichen des platonischen Bildes erweisen – und nicht irgendeine Eigenschaft der Wahrnehmbarkeit in

Zu dieser dimensionalen Differenz kommt 2) eine graduelle hinzu, ausgedrückt im Begriff der Ähnlichkeit: es »gleicht« und »bleibt doch dahinter zurück«. ¹⁸ Bild und Abgebildetes haben doch so viel miteinander zu tun, dass sie mehr oder weniger ähnlich sein können (keinesfalls selbstverständlich, weil man ja fragen könnte, und wir im Folgenden zu fragen haben werden, wie ein sinnenfällig Sichtbares einem bloß mit der Vernunft zu Erkennenden soll ähneln können). Dabei ist sowohl das Gleichen wie das Zurückbleiben konstitutiv. Ohne ein Gleichen gäbe es keine Verbindung. Ohne das Zurückbleiben aber keinen Unterschied: »Wären dies wohl noch so zwei verschiedene Dinge wie Kratylos und des Kratylos Bild, wenn einer von den Göttern nicht nur deine Farbe und Gestalt nachbildete, wie der Maler, sondern auch alles Innere ebenso machte wie das deinige, mit denselben Abstufungen der Weichheit und der Wärme, und dann auch Bewegung, Seele und Vernunft, wie dies alles bei dir ist, hineinlegte und mit einem Worte alles, wie du es hast, noch einmal neben dir aufstellte; wären dies denn Kratylos und ein Bild des Kratylos oder zwei Kratyloi?« ¹⁹ Womit sich zeigt, dass dimensionale Verschieden-

unmittelbarer Gegebenheit« (2010, 18). Letzteres würde ich so freilich nicht teilen. Das Werden ist ein Negativkriterium für das Nicht-wirklich-Sein der Bilder. Positiv aber ergibt sich daraus noch keineswegs ihr Sinn: das Zeigen *und* Verbergen, ohne welches das Bild »Bild« unverständlich bliebe.

¹⁸ »Dieses, was ich hier sehe, will zwar sein wie etwas gewisses anderes, es bleibt aber zurück und vermag nicht so zu sein wie jenes, sondern ist schlechter« – »[...] τοῦτο δὲ νῦν ἐγὼ ὁρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι [ἴσον] οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον« (Phd. 74d–e).

¹⁹ »ἄρ' ἂν δύο πράγματα εἶη τοιάδε, οἷον Κρατύλος καὶ Κρατύλου εἰκὼν, εἴ τις θεῶν μὴ μόνον τὸ σὸν χρῶμα καὶ σχῆμα ἀπεικάζσειεν ὥσπερ οἱ ζωγράφοι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐντὸς πάντα τοιαῦτα ποιήσειεν οἷάπερ τὰ σά, καὶ μαλακότητος καὶ θερμότητος τὰς αὐτὰς ἀποδοίη, καὶ κίνησιν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν οἷαπερ ἡ παρὰ σοὶ ἐνθείη αὐτοῖς, καὶ ἐνὶ λόγῳ πάντα ἅπερ σὺ ἔχεις, τοιαῦτα ἕτερα καταστήσειεν πλησίον σου; πότερον Κρατύλος ἂν καὶ εἰκὼν Κρατύλου τότε' εἶη τὸ τοιοῦτον, ἢ δύο Κρατύλοι;« (Cra. 432b–c).

Patterson zeigt anhand dieser Stelle, dass das Wesen des Bildes nicht allein darin begriffen werden kann, dass es das Abgebildete kopiert. Wäre das Ziel des Bildes das Gleichen, dann wäre es am Ziel kein Bild mehr, sondern die Sache selbst: It »leads to the contradiction that a perfect image is not an image at all« (Patterson 1985, 39). Damit kann aber, was zu Merkmal (1) zurückführt, das Wesen des Bildes nicht unter dem Paradigma des Gleichens erschöpfend begriffen werden. Zu ihm gehört vielmehr ebenso und fundamentaler der prinzipielle Seins-Unterschied zum Dargestellten: »For if [...] an exact duplicate on an *F* cannot be an image *F* because it would be instead another real *F*, then it is one condition on being an image *F* that it not be a real *F*« (ebd.).

heit und qualitative Ähnlichkeit aufs engste verwoben sind: Mag Kratyllos in einem zweidimensionalen Gemälde diesem noch so sehr gleichen, es fehlt ihm eben die Dreidimensionalität; und wenn eine Statue ihm auch diesbezüglich perfekt gleiche, so bliebe sie doch um eine Dimension zurück, weil sie nicht lebt. Kurz: Es ist das »einem Wahren ähnlich gemachte Andere«. ²⁰ »Kein Duplikat oder eine Kopie, sondern eine Entität, die sich als ontologischer Typus vom Original unterscheidet«, ²¹ die aber zugleich umso besser ist, je mehr sie *innerhalb dieses fundamentalen Unterschiedes* dem Dargestellten gleicht. ²²

Und eine dritte Differenz 3) kommt hinzu: Während das Wahre als es selbst durch sich selbst ist, ist das Bild nur von ihm her, in einseitiger Abhängigkeit. ²³ Womit auch die Ähnlichkeit nicht wechselseitig ist. ²⁴

Damit ist der Stellenwert des Bildes ontologisch verortet; es ist nicht das Seiende, sondern dessen von ihm abhängige, stets zurückbleibende Nachbildung in einer bloß phänomenalen Wirklichkeit. Ist somit bei Platon der Fokus generell mehr auf die Defizienz der Bilder gelegt, gibt es im Spätwerk einen für das Bilddenken äußerst relevan-

²⁰ »τὸ πρὸς τᾶλληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον« (Sph.240a). Dabei geht es um beides, »the kinship of sensible (image) *F* and intelligible (model) *F* (since both are *F*s of one sort or another) and the type distinction between image and real *F*« (Patterson 1985, 43).

²¹ Ambuel 2010, 22.

²² »Greater accuracy or correctness of an image [...] corresponds to greater excellence as a sensible *F*« (Patterson, 160).

²³ »Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas anderes schön ist außer jenem Schönen selbst, dass es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es teilhabe an jenem Schönen, und ebenso sage ich von allem. [...] nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, dass vermöge des Schönen alle schönen Dinge schön werden« – »φράνεται γὰρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. [...] εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως + προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλὰ. τοῦτο γὰρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέςτατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλω, καὶ τούτου ἐχόμενος ἠγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὄτφω ἄλλω ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλὰ« (Phd. 100c–d; vgl. Rep. 508b, 516b–c; Tim 27d–29b).

²⁴ »Die einseitige ontologische Abhängigkeit des Bildes vom Vorbild garantiert die Vermeidung des hier [im Parmenides] durchgeführten Regresses« (Mouroutsos 2010, 42).

ten Dialog,²⁵ in dem weniger die Wirklichkeitsverdunkelung der Bilder als vielmehr deren versichtbare Funktion im Mittelpunkt steht. Die Welt als Ganze ist nach dem *Timaios* ein Bild des Intelligiblen aufgrund der Güte ihres Schöpfers. Wir müssen »erwägen, nach welchem Vorbilde sein Werkmeister es [das Weltall] aufbaute, ob nach dem stets ebenso und in gleicher Weise Beschaffenen oder nach dem Gewordenen. Ist aber diese Welt schön und ihr Werkmeister gut, dann war offenbar sein Blick auf das Unvergängliche gerichtet, bei der Voraussetzung dagegen, die auch nur auszusprechen frevelhaft wäre, auf das Gewordene.«²⁶ »Wessen Erzeuger aber, mit stetem Hinblick auf das stets sich gleich Verhaltende, nach einem solchen Vorbilde dessen Gestalt und Kraft erschafft, das muss notwendig schön vollendet werden im Ganzen« (28a).²⁷ Damit aber ist sie das bestmögliche Bild der unsichtbaren Welt, wie Platon in einer Formel festhält, die in ihrem radikalen Optimismus (im strengen Wortsinn) und ihrer logischen Doppelgestalt aus aufsteigendem und absteigendem Schluss viel zu denken gibt: »denn sie ist das Schönste alles Gewordenen, er [der Demiurg] der beste aller Urheber.«²⁸

Damit ist ein Maximum über die Weltwirklichkeit als Bild gesagt: »ein Bild [oder: Schmuckstück] der ewigen Götter«; »ein bewegliches Bild der Unvergänglichkeit« (37c–d).²⁹ Systematisch kündigt

²⁵ Vgl. dazu Lee 1966: »No other dialogue relies more heavily than the *Timaeus* on the metaphor of imaging for the relation between Forms and the phenomenal world« (342).

²⁶ »[...] πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὁ μηδ' εἰπεῖν τι νηέμις, πρὸς γεγονός« (28c–29a).

²⁷ »ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων ἀεί, τοιοῦτω τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεσθαι, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν« (28a). »La redéfinition de l'univers en tant qu'image divine des Formes éternelles et la double perfection de l'image ainsi fabriquée: celle-ci est la meilleure image possible à la fois de par la nature parfaite de son modèle et grâce à la perfection de son exécution« (Nevsky 2011, 490).

²⁸ »ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων« (29a).

²⁹ »[...] τῶν αἰδίων θεῶν [...] ἀγαλμα« (37c); »εἰκὼ δ' ἐπενοεῖ κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι« (37d). Nevsky sieht in seiner sehr empfehlenswerten Untersuchung der platonischen Bildphilosophie deren eigentliches Verdienst darin, gegen die radikale Illusionsbehauptung des Parmenides (218 ff.) aufgewiesen zu haben, dass das Bild nicht verschleiert, sondern zeigt: »La vraie signification de sa conception de l'image [...] ne consiste point dans une dévaluation de l'image comme apparence illusoire, mais plutôt, au contraire, dans une redéfinition de l'apparence archaïque en tant qu'image. Platon sauve littéralement les apparences du monde« (24). Dadurch eröffne

sich damit die positive Würdigung der Welt als Versichtbarung des Intelligiblen an, die wir, so wie die Inferiorität des Abbildlichen, im Laufe der Geschichte weiter verfolgen werden können.³⁰

Platon einen Weg zwischen den zwei Extremen, »d'une part, de ne pas le prendre pour quelque chose de permanent et d'absolument réel [...], d'autre part, de ne pas non plus le négliger, dans un faux détachement philosophique, comme une pure illusion« (25).

³⁰ Lee 1966 unterscheidet zwischen »substantial« und »in-substantial« images (353 ff.). Während *substantial images* zwar ihre Form von einem Anderen erhalten, haben sie ihr Sein in sich. Wenn das Original zerstört würde, würden sie weiterbestehen (was ja – bei einem Teil der artifiziellen Bilder – durchaus auch ihr Sinn sein kann). Ein solches Verständnis ergibt sich, wenn man die Schöpfung aus dem Chaos annimmt – als Formung eines irgendwie schon Vorliegenden: »Indem nämlich Gott wollte, dass alles gut und, soviel wie möglich, nichts schlecht sei, brachte er, da er alles Sichtbare nicht in Ruhe, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung vorfand, dasselbe aus der Unordnung zur Ordnung, da ihm diese durchaus besser schien als jene« – »βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινουμένον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον« (Tim 30b). Dagegen stellt Platon in Timaios 48e – 52d ein Model nicht substantieller Bilder vor. Dort (51b) nämlich werden die Ideen in ein »höchst unsichtbares, gestaltloses, allempfängliches Wesen« – »ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχέες« (freilich »auf irgendeine höchst unzugängliche Weise am Denkbaren teilnehmend und äußerst schwierig zu erfassen« – »μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον«) hineingebildet (vergleichbar einer *materia prima* [Lee 1966, 350]). Damit hört das Bild dann auf, eine irgendwie geartete eigene Realität zu haben (»what the Form is perfectly, the image-phenomenon is imperfectly – but that much, at least, it is« [ders., 362]) und der Dualismus ist überwunden: »The Timaeus' doctrine of the ›in-substantial image‹ alters this entire picture by reducing the image from a separate object of perception to a wholly ›intermediate nature‹. The error (...) is the notion that the image is something sufficiently distinct from the original to be grouped along with it, as another, separate entity, possessing some character and status of its own. Because of the totally dependent nature of the ›in-substantial image‹, the phenomenon is what it is only as an image of its Form. (...) there really is no substantial individual (...)« (ebd.). Wenngleich es wundertnähme, dass Platon dieses neue Modell für den Rest des Dialoges ignoriert (349 ff.), sieht Lee darin ein »thoroughgoing ontological employment of the image metaphor« (360). Sicherlich ist es ein schon bei Platon gegebenes Anzeichen einer begriffsgeschichtlichen Entwicklung vom Abbild zum Bild, die jedoch gerade durch Platon zunächst den umgekehrten Gang genommen hat: »Historisch markiert die platonische Bildtheorie den Übergang von einer kultisch-magischen zu einer repräsentationalistischen Bildauffassung. Nach der kultisch-magischen Auffassung ist der Bildreferent im Bild zugegen, nach der repräsentationalistischen Auffassung verweist das Bild als sein Stellvertreter auf ihn« (Sachs-Hombach/Schürmann 2005, 110 f.). Dass sich nun schon im Timaios ein umgekehrter Weg von der Repräsentation zur Präsentation ankündigt (der freilich noch lange nicht konsequent begangen werden wird), wäre in der Fortschreibung dieser Entwicklung allerdings kein Rückfall in eine magische Identität.