

Hans-Georg Gadamer
Platos dialektische Ethik



Hans-Georg Gadamer
Platos
dialektische Ethik

HANS-GEORG GADAMER

Platos dialektische Ethik

Phänomenologische Interpretationen
zum Philebos

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1529-1

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

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

Inhalt

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

Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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