

GÜNTER FIGAL

Vieldeutigkeit

Mohr Siebeck

Günter Figal
Vieldeutigkeit



Günter Figal

Vieldeutigkeit

Zur ästhetischen Umstellung der Philosophie

Mohr Siebeck

GÜNTER FIGAL, geboren 1949; Studium in Heidelberg; 1976 Promotion; 1987 Habilitation; 1989 Professor für Philosophie an der Universität Tübingen; 2002 ordentl. Professor für Philosophie an der Universität Freiburg im Breisgau.

ISBN 978-3-16-162160-4 / eISBN 978-3-16-162161-1

DOI 10.1628/978-3-16-162161-1

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

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt und von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

Für A.M.E.S. in Liebe

„Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten,
jedes Betrachten in ein Sinnen,
jedes Sinnen in ein Verknüpfen,
und so kann man sagen,
daß wir schon bei jedem aufmerksamen
Blick in die Welt theoretisieren.“

J. W. Goethe, Vorwort zur Farbenlehre

Vorwort

Die hier vorliegenden Überlegungen zur Vieldeutigkeit und zu anderen, mit dieser zusammenhängenden Themen nehmen meine früheren Arbeiten zur Phänomenologie, Ästhetik und Hermeneutik auf, geleitet durch die Frage, wie sich in ihrem Kontext ein Verständnis der Philosophie als solcher gewinnen lässt. Die im Sinne einer Antwort entwickelte Konzeption der Philosophie kann und soll weiterentwickelt werden. Darin ist sie – wie jede Philosophie – keine in sich geschlossene Theorie, die nur noch ‚angewandt‘ werden müsste, sondern ein Gedankenzusammenhang, der sich an seinen Gegenständen immer wieder neu bildet und dabei verändert.

Für Anregung und produktiven Austausch danke ich Steven Crowell, Maurizio Ferraris, Theodore George, Filip Karfik, Tobias Keiling, Stefano Marino, Hideki Mine, Hans Ruin, Kristi Sweet, Morten Thanning und Bernhard Zimmermann. Benjamin Harter danke ich für seine engagierte und gründliche Arbeit bei der Texteinrichtung und der Korrektur. Auch dieses Buch ist im Lebensgespräch mit meiner Frau Antonia Egel entstanden.

Ulm im September 2022

Günter Figal

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
---------------	----

Erster Teil

Orientierung an der Kunst

1. Ein philosophischer Gegenstand	3
2. Das Ästhetische in der Phänomenologie	28
3. Lebenswelt Wissenschaft Kunst	50
4. Objektive Ästhetik	76
5. Ästhetische Normativität	100
6. Hermeneutik des Vieldeutigen	116

Zweiter Teil

Erweiterungen

7. Begriffe	143
8. Erkenntnis	167
9. Rationalität	188
10. Unwillkürlichkeit	210
11. Offenheit	225
12. Philosophische Wahrheit	241
Literaturverzeichnis	257
Personenverzeichnis	265
Sachverzeichnis	267

Erster Teil

Orientierung an der Kunst

1. Ein philosophischer Gegenstand

Ist das Vieldeutige ein geeigneter, ein wichtiger oder sogar ein unvermeidlicher und originärer Gegenstand philosophischer Betrachtung? Dass es ein für diese Betrachtung geeigneter Gegenstand ist, darf man annehmen, und zwar zunächst, weil das Vieldeutige sich nicht von selbst versteht. Zwar weiß man mehr oder weniger genau, was das Wort ‚Vieldeutigkeit‘ bedeutet, und man spricht von der Vieldeutigkeit, als sei das, was sie ist, einfach klar. Aber das Vieldeutige ist eigentümlich schwer zu fassen. Was vieldeutig ist, entzieht sich der sprachlichen Festlegung; es hat, wie das Wort sagt, ‚viele‘, also unbestimmt ‚viele‘ Bedeutungen, und deshalb fügt es sich nicht unter einen einheitlichen Gesichtspunkt. Doch man sollte das Vieldeutige nicht auf die ‚Bedeutung‘ festlegen, wie das Wort es suggeriert. Das lateinische Wort *ambiguitas*, von dem auch das englische *ambiguity* und die entsprechenden Ausdrücke romanischer Sprachen gebildet sind, ist allgemeiner; *ambiguus* heißt ‚schwankend‘, ‚zweifelhaft‘, ‚ungewiss‘, auch ‚unsicher‘. Ambig wäre dementsprechend alles, was sich nicht ohne weiteres als das zeigt, was es ist, alles, für das man viele Gesichtspunkte, verschiedene Zugänge braucht, die in ihrer Vielheit dem Ambigen entsprechen, aber, sofern das Viele unbestimmt offen ist, niemals ausreichen und sich nicht zusammenführen lassen. Beschreibungen des Ambigen oder Vieldeutigen müssten demnach wesentlich unabgeschlossen sein, gleichsam Beschreibungen mit offenen Rändern, die sich trotzdem nicht im Vagen verlieren, Beschreibungen, die das Vieldeutige treffen, ohne dass es in diesen Bestimmungen aufgehen könnte, denn es bleibt ja das Vieldeutige und darin immer auch das Unbestimmte.

Dies kann man reflektieren und dabei die eigentümliche Ungreifbarkeit des Vieldeutigen benennen. Aber ist es auch möglich, diese Ungreifbarkeit begrifflich und derart philosophisch zu fassen? Wie soll man etwas begreifen, das sich immer wieder dem Versuch schlichter Beschreibung entzieht, aber trotzdem nicht einfach abwesend ist, sondern in seiner Ungreifbarkeit erfahren wird? Auch wenn es schwierig ist, diese Fragen zu beantworten, sollte man in keinem Fall aufgeben – dazu kommt das Vieldeutige zu oft vor, es prägt das menschliche Leben, und entsprechend sollte man es möglichst klar sehen.

Außerdem gehört zu philosophischen Fragen, dass man anfangs nicht weiß, wie sie zu beantworten wären, gerade weil die Sache, um die es geht, von einer diffusen Selbstverständlichkeit ist – man denke an die methodischen Schwierig-

keiten und Aporien, die sich in Platons Dialogen ergeben, wenn nach durchaus bekannten – oder eben scheinbar bekannten – Dingen wie der Tugend, der Politik oder dem Wissen gefragt ist; man denke vor allem an die eindrucksvolle Bestimmung eines philosophischen Problems, die Augustinus am Beispiel der Zeit gibt: Wenn niemand ihn frage, schreibt Augustinus, wisse er, was die Zeit sei, doch wolle er es einem Fragenden erklären, wisse er es nicht.¹ Dabei ist das Nichtwissen kein einfach hinzunehmender Zustand, allerdings auch kein Mangel, der sich durch das Einholen nötiger Informationen beheben ließe. Vielmehr müsste man anfangen nachzudenken, in einer Weise, die Wittgenstein, den Gedanken Augustins erläuternd, ein „Besinnen“ genannt hat.² Statt nach einer Schlüsselinformation oder einer besonderen Erklärung zu suchen – als gäbe es einen meist verborgenen Grund, aus dem man verständlich machen könnte, was zum Beispiel die Zeit sei – müsste man versuchen, das diffuse Wissen, das sich nicht ohne weiteres zur Sprache bringen lässt, und mit ihm das Gewusste zu reflektieren. Doch man bleibe bei dem, was das diffuse Wissen selbst zu sehen gibt, und nichts führte dahinter zurück. Statt nach Gründen zu suchen, würde man so der Einsicht Wittgensteins folgen, dass „die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge [...] durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen“ sind und man dasjenige am wenigsten bemerkt, was man „immer vor Augen“ hat. Gerade dies aber, so fügt Wittgenstein hinzu, kann auffallen, und damit zeigt es sich gerade als „das Auffallendste und Stärkste“, was im Allgemeinen nicht auffällt.³

Was also ist es, das sich der sprachlichen Festlegung entzieht? Warum ist eine Sache, die ganz vertraut ist, so schwer zu greifen? Erwartet man vielleicht eine Begreiflichkeit, die in diesem besonderen Fall nicht zu haben ist, und übersieht deshalb, worauf man achten müsste? Und ließen sich, wenn man derart die Aufmerksamkeit umstellt, auch klärende, treffende Worte finden? Möglicherweise, wahrscheinlich sogar ist das Vieldeutige von dieser Art.

Dass es lohnend ist, sich auf das Vieldeutige zu besinnen, müsste sofort einleuchten, wenn man sich klarmacht, dass es ein Normalfall ist. Es ist ja keineswegs ungewöhnlich, dass man etwas nicht auf einen Blick erkennt, weil es, je nachdem, wie man es anschaut, verschieden aussieht und sich deshalb nicht ohne weiteres bestimmen lässt, ebenso dass man eine Äußerung nicht versteht oder eine Situation nicht überschaut und erst recht nicht in jeder Einzelheit erfasst, so dass man sich zunächst einmal orientieren und zurechtfinden muss. Vieles spricht

¹ AUGUSTINUS, (Sancti Augustini) Confessionum Libri XIII, in: Corpus Christianorum Series Latina XXVII, hg. von Luc Verheijen, Turnhout 1981, XI, 14: Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.

² LUDWIG WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu hg. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003, § 89.

³ WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, § 129.

außerdem dafür, dass Regelungen, die einen weitgehend problemlosen Alltag ermöglichen, mehr oder weniger erfolgreiche Reduktionen des Vieldeutigen sind. Aber sie können das Vieldeutige nicht eliminieren. Sie können nur auf es antworten und so bestätigen, dass es gegenüber jedem Versuch, etwas weniger vieldeutig zu machen, das Primäre ist.

Das wäre ein Primat, der weniger das Wesen des Vieldeutigen, die Vieldeutigkeit, beträfe, als vielmehr das Verhältnis des Vieldeutigen zum Geregelteten, übersichtlich Gemachten. Doch in dieser Relativität geht das Vieldeutige nicht auf. Nicht immer ist das Vieldeutige der beunruhigende Grund dafür, Klarheit und Übersicht zu schaffen, wenigstens soweit es möglich ist. Es kann auch ansprechend und interessant sein, gerade weil es sich nicht festlegen lässt und deshalb immer wieder anders, immer wieder neu zu erfahren ist. So gesehen, wäre das Vieldeutige weder Beunruhigung noch Bedrohung, sondern Versprechen.

Dieser Charakter des Vieldeutigen ist besonders bei einer Tätigkeit zu entdecken, die das Vieldeutige zu fassen versucht, ohne es zu reduzieren: bei der Interpretation. Das rechtverstandene Interpretieren ist kein Versuch, das Vieldeutige festzulegen, doch interpretierend nimmt man es auch nicht einfach in seiner Unbestimmtheit hin. Jede Interpretation ist eine Bestimmung des auch anders Bestimmbaren und also des gegenüber der jeweils vorgenommenen Bestimmung Unbestimmten. Bei Interpretationen, die als solche reflektiert sind, ist dies mehr oder weniger bewusst; sie sind von der Einsicht getragen, dass die von ihnen entwickelte Bestimmtheit zwar sachgemäß, aber begrenzt ist und das Interpretierbare sich in dieser nicht erschöpft. Entsprechend fügen derart reflektierte Interpretationen sich in die Pluralität anderer, ebenfalls möglicher Interpretationen ein. Auch wenn sie kritisch gegenüber anderen Interpretationen auftreten, sind sie nicht mit dem Anspruch vorrangiger oder gar ausschließlicher Geltung verbunden. Vor allem jedoch sind sie durch die Anerkennung des zu Interpretierenden in seiner Vieldeutigkeit bestimmt und ebenso durch die Einsicht, dass diese durch keine Interpretation auszuräumen ist. Reflektierte Interpretationen sind als solche realistisch; sie bekräftigen die ihnen vorausliegende vieldeutige Realität und haben anerkannt, dass diese nicht vollständig, sondern immer nur partiell zu erfassen ist.

Allein mit diesen skizzenhaften Bemerkungen sollte das Vieldeutige als wichtiges, sogar eminent wichtiges Thema philosophischer Betrachtung plausibel geworden sein, und entsprechend könnte man erwarten, dass es schon immer in dieser Bedeutung gesehen worden wäre. Aber so ist es nicht. Zwar gibt es keine ‚Vieldeutigkeitsvergessenheit‘, aus deren Tiefe man das Vieldeutige wieder hervorholen müsste. Im Gegenteil, seit es Philosophie gibt, war das Vieldeutige gegenwärtig. Aber es wurde nicht als besonders herausfordernder Gegenstand der Philosophie gesehen, sondern eher geduldet oder in Kauf genommen – als etwas

Sekundäres, das *ex negativo* von etwas Primärem, dem Eindeutigen, her verstanden werden sollte. Derart gesehen, wäre das Vieldeutige etwas Defektives; es wäre das Nicht-Eindeutige, das Uneindeutige, dasjenige, dem die Eindeutigkeit fehlt. Dieses Verständnis wird, nebenbei bemerkt, auf recht eigenwillige Weise im Standardlexikon der deutschen Sprache, also in Grimms *Deutschem Wörterbuch*, tradiert. Das Wort ‚vieldeutig‘ fehlt ebenso wie das Substantiv ‚Vieldeutigkeit‘; zwischen „vielbrüderheit“ und „viele“, wo die beiden Wörter stehen müssten, sucht man sie umsonst. Fündig wird man stattdessen bei „eindeutig“, das mit „*unius notionis*“, ‚eines Sinnes‘ und als „gegensatz zu zweideutig, vieldeutig“ erläutert wird.⁴ Auch ‚mehrdeutig‘ ist berücksichtigt; es sei das, was „mehr als eine deutung“ zulasse.⁵ Am meisten erfährt man im *Deutschen Wörterbuch* zu ‚zweideutig‘ und ‚Zweideutigkeit‘ – nicht nur, dass sprachliche Ausdrücke zweideutig sind, „die eine doppelte auslegung zulassen“, sondern vor allem, dass alles Zweideutige moralisch oder auch sonst wie fragwürdig sei.⁶ In jedem Fall ist das Zwei- oder Vieldeutige negativ besetzt; es ist das, was zwar ist, aber besser nicht wäre.

Ähnlich liest man es schon in Platons *Politeia*, noch dazu an prominenter Stelle, nämlich dort, wo es um die Wesensbestimmung der Philosophen geht.⁷ Von diesen wird gesagt, dass sie die Betrachtung der Wahrheit lieben⁸ und sich deshalb allein an das Seiende halten, genauer an das „gänzlich Seiende“, denn dieses sei auch das „gänzlich zu Wissende“ – τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν.⁹ Das gänzlich Seiende ist vollkommen beständig, ohne jede Möglichkeit, anders zu werden, und so auch ohne jede Unbestimmtheit; es ist einfachhin, was es ist, lautere, eindeutige Bestimmtheit. In dieser kann es wirklich gewusst werden, derart, dass nicht ein Rest von ihm unerkannt und so ungewiss bleibt. Es zeigt sich, ohne sich auch anders zeigen zu können, erst recht ohne Möglichkeiten der Verstellung, und ist darin als solches wahr. So garantiert es die Wahrheit des Wissens und erfüllt den Begründungsanspruch einer Philosophie, die man, weil es so üblich ist, ‚metaphysisch‘ nennen kann – ohne jeden Tiefsinn, als ob es bei dieser Philosophie um das ‚Übernatürliche‘ ginge oder um eine philosophische Großformation, die man, wie Nietzsche und Heidegger und viele andere mit ihnen

⁴ JACOB GRIMM/WILHELM GRIMM (u.a.), *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854–1971, Band 3, Leipzig 1862, 162.

⁵ JACOB GRIMM/WILHELM GRIMM (u.a.), *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854–1971, Band 12, Leipzig 1885, 1889.

⁶ JACOB GRIMM/WILHELM GRIMM (u.a.), *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854–1971, Band 32, Leipzig 1954, 983–987, hier 984.

⁷ Vgl. dazu: GÜNTER FIGAL, *Philosophy as Metaphysics. The Torino Lectures*, Tübingen 2019, 46–66.

⁸ PLATO, *Res publica*, 475e: τῆς ἀληθείας [...] φιλοθεάμονες.

⁹ PLATO, *Res publica*, 477a.

annehmen, hinter sich lassen solle. Es ist einfach die Philosophie der sokratisch-platonischen Tradition, die mit Aristoteles in vieler Hinsicht ihre sachlich und methodisch maßgebliche Formulierung fand. Diese Formulierung wiederum ist vor allem durch ein Konvolut von Schriften belegt, für das der Editor der aristotelischen Schriften, Andronikos von Rhodos, den Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά – zu ergänzen wäre βιβλία – einführte ‚die Bücher nach denen über die Physis‘, ein Verlegenheitstitel wahrscheinlich, aber zur Verständigung hilfreich.¹⁰ Inhaltlich verstanden, ist Metaphysik die Philosophie, sofern sie an der Wahrheit orientiert ist – und deshalb, in sokratisch-platonischer Tradition, am vollständig Wissbaren und vollständig Seienden, an dem, was gewiss und so Gegenstand eines Wissens sein kann, das diesen Namen verdient.

Den Wahrheitsanspruch der Philosophie darf man nicht aufgeben, ohne die Philosophie selbst abzuschaffen. Was ohne diesen Anspruch übrig bliebe, wäre Essayistik, Lebensweisheit, vielleicht auch mehr oder weniger geglückte Dichtung, aber keine Philosophie. Das heißt jedoch nicht, man müsste für philosophische Wahrheit halten, was Platon und Aristoteles und alle, die ihnen gefolgt sind, dafür gehalten haben. Dieses Wahrheitsverständnis kann reflektiert und kritisch befragt werden, ohne dass so das Programm eines ‚nachmetaphysischen‘ Denkens oder gar eines Denkens jenseits aller Philosophie, wie es der späte Heidegger ‚vorbereiten‘ wollte, ins Spiel kommen müsste. Reflexion und kritische Nachfrage können auch den Sinn einer Modifikation der Philosophie haben, einer Umakzentuierung und damit einer Entdeckung neuer Fragen und anderer Denkweisen. Dazu wiederum sollten die Grundannahmen der philosophischen Tradition, wie sie durch Platon und Aristoteles begründet wurde, allerdings so klar wie möglich werden. Nur so lässt sich sehen, was modifiziert werden sollte und wie und warum.

Wenn die Philosophie sich im Wissen des vollständig Wissbaren erfüllt, weil sie nur in diesem ihre Wahrheit findet, müssten Philosophen sich aus Wahrheitsliebe von allem fernhalten, das Einschlüsse von Unbestimmtheit hat oder gar eine unklare Mischung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit ist, und wenn das nicht möglich ist, müssten sie derartiges wenigstens mit Vorbehalt und in aller Vorsicht betrachten. Wie Platons Sokrates zeigen möchte, ist derart alles, das auch anders gesehen werden kann, als man es jeweils sieht, das Vieldeutige also. Im Unterschied zum eindeutig Seienden und zu Wissenden ist alles Vieldeutige nicht rein im Denken zu erfassen, als reine Bestimmtheit oder wörtlicher als ‚Gewusstheit‘ (εἶδος) und in diesem Sinne als ‚Idee‘, sondern man hat es als Wahrnehmbares vor sich – offenbar gehören Wahrnehmbarkeit und Vieldeutigkeit zusammen, so dass die Wahrnehmung entsprechend die originäre Erfahrungs-

¹⁰ FIGAL, *Philosophy as Metaphysics*, 6–9.

möglichkeit des Vieldeutigen wäre. So ist es von Platons Sokrates gemeint. Zum Beispiel ein Ding, das man schön findet, ist nicht „das Schöne selbst“; es ist nicht ganz und gar durch Schönheit bestimmt, sondern hat immer auch Aspekte, die man hässlich finden könnte – kleine Unvollkommenheiten vielleicht, Unregelmäßigkeiten oder einfach etwas, das, wie auch immer, von seiner Schönheit ablenkt. Wie Sokrates ausführt, sei es ähnlich mit dem Gerechten, das nicht vollkommen und in jeder Hinsicht gerecht ist, mit dem Heiligen, das Aspekte der Unheiligkeit hat, aber nicht weniger mit dem Doppelten, das auch als zwei Hälften gesehen werden kann, mit dem Großen, das jemand auch klein finden könnte, oder mit dem Leichten, das in einer anderen Situation oder jemand anderem als schwer erscheint.¹¹ Stellt man sich ein Ding vor, auf das dieses alles oder wenigstens manches davon zutrifft, so hat man also die Vorstellung eines vieldeutigen Dings und versteht, dass für Platons Sokrates alle realen, wahrnehmbaren Dinge vieldeutig sein müssen. Unter den Dingen, die man in der Welt findet, gibt es keines, das eindeutig im Sinne lauterer Bestimmtheit ist; jedes ist irgendwie auch unbestimmt, mehrfach bestimmt und, wie Sokrates besonders hervorkehrt, oft ist es so, dass man etwas konträr bestimmen kann – es ist leicht und schwer, groß und klein, rund, aber doch nicht ganz rund, sondern auch unrund, je nachdem, wie man es ansieht. Aber das Ding selbst hat solche verschiedenen Ansichten und lässt es zu, sie zu sehen. Es ist selbst vieldeutig und kann deshalb verschieden gesehen werden.

Niemand kann ernsthaft bestreiten, dass alles in der Welt derart mehrfach bestimmt ist und man deshalb auch niemals sicher sein kann, etwas in jeder möglichen Hinsicht zu kennen. Von solchen Dingen hat man kein zuverlässiges Wissen, sondern man nimmt sie in einer Einstellung, die Sokrates „δόξα“ nennt.¹² Das ist keine bloße ‚Meinung‘, auch keine ‚Vorstellung‘, wie Schleiermacher übersetzt, sondern das Annehmen und Feststellen der Dinge, wie sie als so oder so bestimmte erscheinen. Wie man hinzufügen sollte, muss das ein wiederholtes oder genaueres Hinsehen, auch die Prüfung von etwas in verschiedenen Hinsichten, nicht ausschließen. Doch in jedem Fall kann eine δόξα wahr oder falsch sein, und ob sie wahr oder falsch ist, lässt sich im Allgemeinen nicht mit Gewissheit sagen; bei näherem Hinsehen kann sich herausstellen, dass etwas anders oder gar etwas anderes ist, als man zunächst angenommen hatte, und eine δόξα, die man zunächst für wahr gehalten hatte, sich als falsch erweist. Aber es gibt keine Garantie dafür, dass nicht auch die nun für wahr gehaltene δόξα falsch ist. Etwas, das sich anders zeigen konnte, als es sich nun zeigt, kann sich auch wieder anders zeigen. So bleibt eine δόξα immer ungewiss, man kann das, was man annimmt für noch so sicher halten.

¹¹ PLATO, Res publica, 479a–b.

¹² PLATO, Res publica, 477a.

Wahrscheinlich lernt man das mit der Zeit. Nachdem man gelegentlich in seinen Annahmen getäuscht oder enttäuscht worden ist, wird man die latente Ungewissheit der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ nur noch bestreiten, wenn man borniert ist. Man hat gesehen, dass die Dinge der Welt nicht eindeutig sind, sondern vieldeutig. Man erfährt sie so, wie sie erscheinen, und man weiß, mehr oder weniger klar, dass sie auch anders erscheinen können. Dennoch wird man sich weiterhin, mehr oder weniger vorsichtig, auf die Erscheinungen beziehen. Was sollte man auch sonst tun?

Was Sokrates dazu sagen würde, ist klar. Er würde empfehlen, sich nicht an das mannigfach und vieldeutig Bestimmte, also immer auch unbestimmte, sondern an die Bestimmungen selbst zu halten, und hinzufügen, dass man sonst den philosophischen Wahrheitsanspruch verspielt habe. Doch es ist keineswegs klar, wie diese Empfehlung umsetzbar sein soll. Wie soll man die von ihren Realisierungen unabhängigen Bestimmtheiten, die „Ideen“ als das „gänzlich Seiende“ erfassen können? Zwar versteht man irgendwie, dass es an der „Schönheit selbst“ nichts Hässliches geben kann, keine noch so kleine Unvollkommenheit. Aber wie erfährt man die „Schönheit selbst“? Wo gibt es sie, wenn nicht an dem, was in der Welt schön ist? Könnte man von der Erfahrung des je besonderen Schönen absehen und behielte trotzdem noch ein Verständnis seiner Schönheit zurück, als ob man, wie der reifer gewordene Sokrates es im *Philebos* vorschlägt, das je Besondere, Individuelle eines Schönen in seiner Unbestimmtheit auf sich beruhen lassen könnte, um sich allein an das Bestimmte und Bestimmbare zu halten?¹³ Doch wie sollte man das, was Schönheit ist, klären, ohne sich dabei auf die Erfahrung des je besonderen Schönen zu stützen? Irgendwie muss sich das Schöne doch zeigen, und denkt man an Schönes, das man erfahren hat, war es doch immer so, dass man es gesehen oder gehört hat oder sonst wie wahrgenommen. Demnach wäre das Schöne, das besondere Schöne etwas Wahrnehmbares; man könnte es, das griechische Wort für Wahrnehmung, $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, aufnehmend, *ästhetisch* nennen. Nicht alles, das wahrnehmbar und in diesem Sinne ‚ästhetisch‘ ist, muss deshalb schön sein. Vielmehr wäre das Schöne etwas Wahrnehmbares im besonderen Sinne, etwas Ästhetisches besonderer, nämlich besonders prägnanter, intensiver Art, so dass sich der Ausdruck zur Bezeichnung solcher Wahrnehmbarkeiten etablieren konnte.

Das heißt nicht, die Annahme von Bestimmtheiten, die etwas Erscheinendes bestimmen können, aber vom jeweils Erscheinenden unabhängig und in diesem Sinne eidetisch sind, sei unsinnig. Eine Bestimmtheit wie Schönheit oder Rundheit kann für vieles Erscheinende gelten, so verschieden es sonst auch sein mag, und entsprechend lässt sie sich am vielen Verschiedenen als etwas Selbiges, als seine Erkennbarkeit in besonderer Hinsicht, festhalten. Und sie lässt sich her-

¹³ Plato, *Philebus*, 16d–e. Dazu ausführlicher Kapitel 7.

vorheben, etwa indem man von etwas nicht mehr nur sagt, es sei rund, sondern indem man ‚das Runde‘ eines runden Dings oder sogar aller runden Dinge betont. Besonders einleuchtend ist das vielleicht im Hinblick auf die Bestimmtheit von Gebrauchsdingen, die Sokrates – lange vor Heidegger¹⁴ – als deren Gebrauch (χρεία) versteht; wer etwas zu gebrauchen weiß, erkennt es in seiner Bestimmtheit als das Gebrauchsding, das es ist, und hat damit diese Bestimmtheit selbst, die Idee oder ‚Gewusstheit‘, erkannt.¹⁵ Wenn man zum Beispiel Fahrrad fahren kann, so hat man beim Fahren oder auf die Möglichkeit des Fahrens hin nicht nur das jeweils benutzte Rad verstanden, sondern im Prinzip jedes. Das wiederum ist nur möglich, weil es eine von den jeweiligen Rädern in ihrer Besonderheit zu unterscheidende Bestimmtheit namens ‚Fahrrad‘ oder auch *bicycle* oder *bicicletta* gibt, die sich nicht auf das jeweilige Aussehen eines Fahrrads bezieht, sondern auf seine spezifische Brauchbarkeit. Aber selbst wenn diese Bestimmtheit unabhängig von den einzelnen, je besonderen Fahrrädern ist, lässt sie sich von der Existenz solcher Fahrräder nicht abtrennen. Man würde wohl kaum verstehen, was Fahrradfahren ist, wenn man noch nie ein Fahrrad gesehen hätte. Als es noch keine Fahrräder gab, war es unmöglich, vom Fahrradfahren zu sprechen, und wenn es keine mehr gäbe, wäre es sinnlos zu wissen, wie man Fahrrad fährt. Entsprechend würde die spezifische Brauchbarkeit von Fahrrädern zur Erinnerung werden und möglicherweise irgendwann verblassen.

Warum hat Platons Sokrates nicht gesehen, dass die erscheinenden und im Erscheinen vieldeutigen wahrnehmbaren Dinge, Fahrräder zum Beispiel oder das für Sokrates näherliegende Zaumzeug, für die Kenntnis einer Idee oder ‚Gewusstheit‘ unumgänglich sind? Die Formulierung, mit der er Ideen erläutert, gibt einen Hinweis darauf. Wenn Sokrates das ‚gänzlich Wissbare‘, παντελῶς γνωστόν, zugleich das ‚gänzlich Seiende‘, παντελῶς ὄν, nennt, so gibt er zu verstehen, dass er sich etwas, das zwar gewusst werden kann, aber nicht selbstständig ‚ist‘, was auch immer das heißen mag, nicht vorzustellen vermag. Was man wissen kann, *ist* auch, und, so denkt Sokrates, was an etwas das zu Wissende sei, müsse deshalb auch das eigentlich Seiende sein. Derart identifiziert Sokrates Sein und Bestimmtheit, und mit einem weiteren problematischen Schritt nimmt er an, dass die reine Bestimmtheit als Seiendes unabhängig vom jeweils Bestimmten zu fassen sei. Nachdem die Identifikation von Sein und reiner Bestimmtheit einmal vollzogen war, konnte er das Erscheinende in seiner Vieldeutigkeit als Halbseiendes marginalisieren, als etwas, das „zwischen dem rein Seienden und dem gänzlich nicht Seienden liegt“, ¹⁶ als etwas, dem die δόξα in ihrem Halbdunkel ent-

¹⁴ Vgl. dazu Kapitel 10.

¹⁵ PLATO, Res publica, 601d–602a.

¹⁶ PLATO, Res publica, 478d: τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κείσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος.

spricht – „dunkler als Wissen“ sei sie, jedoch „heller als Unwissen“.¹⁷ Das Licht- und Schattenspiel der δόξα ist zu wenig, wenn es mit dem gänzlich bestimmten, also gänzlich Seienden das Versprechen eines ganz und gar ungetrübten Wissens gibt.

Der Glaube an dieses Versprechen sollte gut nachvollziehbar sein, wenn man bedenkt, dass es Platons Sokrates – und Platon – mit ihrem Verständnis der Philosophie als Liebe zur Wahrheit nicht zuletzt um eine Befreiung aus den Verstrickungen machtpolitischer und rhetorischer Beliebigkeit ging. Wenn Gerechtigkeit das dem Stärkeren Nützliche ist, wie der Sophist Thrasymachos im ersten Buch der *Politeia* behauptet,¹⁸ wird der Ausdruck ‚gerecht‘ zu einem Etikett, mit dem die „Stärkeren“, also die jeweils Herrschenden, alles, was sie tun oder vorhaben, als gerechtfertigt deklarieren können. Dagegen hilft nur eine sachliche Klärung; nur sie macht Pseudo-Legitimierungen als solche durchschaubar; nur sie gibt einer nicht allein machtorientierten Politik den Maßstab, indem sie bestimmt, was nicht nur als gerecht erscheint, sondern wahrhaft gerecht *ist*. Unter der Voraussetzung, dass die Gerechtigkeit nicht isoliert bestimmt werden kann, könnte ein sachlich klärendes Wissen sich nicht auf die eine Frage nach der Gerechtigkeit beschränken, sondern müsste versuchen, Aufschluss darüber zu geben, wie die Welt im Ganzen in Wahrheit ist, und entsprechend müsste die Philosophie um das „gänzlich Seiende“ im Ganzen bemüht sein. Nur unter dem Anspruch vollkommener Klarheit ließe sich behaupten, dass man die Begrenztheit der δόξα nicht hinnehmen muss, sondern zugunsten einer besseren, weniger defizitären Einstellung zu den Dingen der Welt übersteigen kann.

Allerdings gibt es einen guten Grund anzunehmen, dass die Orientierung am „gänzlich Seienden“ der philosophischen Klarheit, die sie gewährleisten soll, keineswegs dienlich ist. Man kann bezweifeln, dass ausschließlich diese Orientierung gewährleistet, was Sokrates – und Platon – von ihr erwarten, nämlich eine klare Position gegen den machtpolitischen Relativismus der Sophistik und ihrer politisch aktiven Version, der Tyrannei. Im Sinne einer solchen Position könnte man auch die Möglichkeit sachlich begründbarer Einsicht geltend machen, ohne dies notwendig an die Maximalforderung vollständigen Wissens zu binden. Warum sollte eine solche Einsicht nicht auch im Hinblick auf das Vieldeutige möglich sein? Gerade weil das Vieldeutige kein vollständiges Wissen erlaubt, könnte es wichtig sein zu erkunden, wie man über das Vieldeutige ins Klare kommen und sich inmitten des Vieldeutigen zurechtfinden kann. Eine solche Erkundung lässt die sokratisch-platonische Konzeption vermissen. Die Orientierung am „gänzlich Seienden“ betrifft ja nicht dieses allein, sondern gibt

¹⁷ PLATO, *Res publica*, 478c.

¹⁸ PLATO, *Res publica*, 338c.

außerdem vor, wie alles andere, das dem Maßstab des „gänzlich Seienden“ nicht genügt, verstanden werden soll. Von der reinen Bestimmtheit des „gänzlich Seienden“ her gesehen, erscheint dieses andere als defizitär; es ist Bestimmtes mit Einschlüssen von Unbestimmtheit oder gar auf unklare Weise mit Unbestimmtheit vermischt. Es ist Halbseiendes, also Seiendes mit Fehlstellen des Nichtseins. Deshalb, so denkt Platons Sokrates, darf man sich nicht auf es einlassen.

Wird das all dem, was nicht reine Bestimmtheit ist, gerecht? In jedem Fall muss Sokrates für das Verständnis der Philosophie, wie er es in der *Politeia* entwickelt, davon absehen, wie das vermeintlich Beeinträchtigte, weil von Nichtsein Durchsetzte, sich zeigt, wenn man es nicht am „gänzlich Seienden“ misst. Doch warum sollte man das Vieldeutige nicht einfach an sich betrachten, wenn es denn unumgänglich ist, nicht vom Eindeutigen her, allein schon, weil sich das „gänzlich Seiende“ niemals ohne das Vieldeutige, immer auch Unbestimmte zeigt? Hat Sokrates das Vieldeutige jemals unvoreingenommen betrachtet? Und wenn ja – warum hat er sich dann von ihm abgewandt? War diese Abwendung sinnvoll?

Sokrates hat diese Fragen selbst beantwortet, wenngleich nicht in einem von Platon geschriebenen Dialog, sondern in einem, der von Paul Valéry stammt. In einem Hades-Gespräch, das Sokrates mit Phaidros führt, räumt Sokrates ein, dass er, wie auch sein Gesprächspartner inzwischen ein Schatten, ein anderer hätte werden können, kein Philosoph, sondern ein Künstler, vielleicht ein Architekt wie Eupalinos, nach dem Valéry seine tiefsinnige Platon-Parodie benannt hat. Wie im *Phaidon* auf sein Leben zurückblickend, sagt Sokrates, er sei „als mehrere“ geboren, aber gestorben sei er „als einzelner“, so dass die anderen Möglichkeiten seines Lebens „im Zustand von Ideen“ geblieben seien und als solche auch bereits in der Oberwelt bewahrt als „Zweifel und Widersprüche“.¹⁹ Vor allem eine ganz besondere Situation hätte dazu führen können, dass Sokrates ein anderer geworden wäre, als er geworden ist, in seiner „Jünglingszeit“, die als solche ohnehin „eine merkwürdige Mitte zwischen den Wegen“ des Lebens sei.²⁰ Die Philosophie, für die er sich entschieden hat, ist offenbar nur *eine* Möglichkeit menschlichen Lebens und keineswegs dessen Wesensentfaltung. Eine andere Möglichkeit wäre die Kunst. Doch wenngleich sich Valéry mit dieser Annahme bei seiner Sokrates-Revision unverkennbar in den Spuren Nietzsches bewegt, führt er die Philosophie nicht wie dieser auf die Kunst zurück, als sei sie eine Fehlleitung künstlerischer Energie und der Philosoph deshalb eine „Monstrosität

¹⁹ PAUL VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, in: VALÉRY, Œuvres, hg. von Jean Hytier, Band 2, Paris 1960, 79–147, hier 114–155. Übersetzung von Rainer Maria Rilke, in: PAUL VALÉRY, Eupalinos oder Der Architekt, in: VALÉRY, Werke, hg. von Jürgen Schmidt-Radefeldt, Band 2, Frankfurt am Main 1990, 7–85, hier 47.

²⁰ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 115; Übersetzung von Rilke, in: VALÉRY, Werke 2, 48.

per defectum“,²¹ sondern lässt die Möglichkeit einer anderen Philosophie offen. Es wäre eine Philosophie, die sich dem Vieldeutigen zuwendet und die vieldeutigen Gegenstände vor allem in ihrer Wahrnehmbarkeit ernst nimmt.

Sokrates schildert die für sein Leben entscheidende Situation, einen Spaziergang am Strand, ausführlich und sehr anschaulich, viel ausführlicher als das Wichtigste in ihr, den Gegenstand (*objet*) nämlich, den er am Strand findet und der, wie er sagt, der Ursprung eines Denkens war, das sich von selbst ins Konstruieren und ins Erkennen entzweite.²² Die Äußerung ist rätselhaft, aber man darf ihre Deutung zurückstellen, weil ja das gefundene Ding der Ursprung der genannten Entzweiung ist und entsprechend über sie Aufschluss geben müsste. Auch Phaidros hält diesen Gegenstand für wichtig und ist, wie es scheint, von seiner Vorstellung fasziniert. Er nennt ihn „wunderbar“ (*merveilleux*), während Sokrates ihn „ärmlich“ oder „kümmerlich“ (*pauvre*) fand. Enthusiasmiert, wie er ist, bittet Phaidros um eine möglichst anschauliche Beschreibung, sogar um eine, die sich mit derjenigen von Achills Schild in der *Ilias* messen kann.²³ Doch Sokrates enttäuscht ihn. Der Gegenstand sei „nicht zu beschreiben“ (*indescriptible*),²⁴ und was Sokrates, von Phaidros immer wieder gedrängt, schließlich sagt, relativiert diese Einschätzung nur wenig. Immerhin erfährt man, der Gegenstand sei ungefähr faustgroß, weiß, und zwar „von reinster Weiße“ (*de la plus pure blancheur*), geglättet, hart, zart und leicht.²⁵ Das ist nicht viel, es ist wenig spektakulär, aber wahrscheinlich genug für eine ungefähre Vorstellung des fraglichen Dings. Warum ist dieses Ding trotzdem der „vieldeutigste Gegenstand der Welt“ (*l'objet du monde le plus ambigu*), als den Sokrates ihn eingeführt hatte?²⁶

Die Antwort – und auch die Antwort auf die Frage, warum der Gegenstand nicht zu beschreiben sei – liegt in dem Ausruf, mit dem Sokrates auf seinen Fund reagiert hatte: „Wer hat Dich gemacht?“ – „Du ähnelst nichts, und trotzdem bist Du nicht formlos.“²⁷ Den Gegenstand ansprechend, als solle dieser ihm seine Frage beantworten, will Sokrates nicht etwa wissen, welcher besondere Handwerker den Gegenstand hergestellt hat. Wäre er sicher, ein Artefakt in Händen zu halten, könnte er nicht die Frage anschließen, ob der Gegenstand „ein Spiel

²¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie, in: NIETZSCHE, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München/Berlin/New York 1988, Band 1, 9–156, hier 90 (GT, 13).

²² VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 115: l'origine d'une pensée qui se divisait d'elle même entre le construire et le connaître.

²³ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 115.

²⁴ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 115.

²⁵ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 118.

²⁶ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 115.

²⁷ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 118: Qui t'a faite? pensai-je. Tu ne ressembles à rien, et pourtant tu n'es pas informe.

der Natur“ (*un jeu de la nature*) sei.²⁸ Sokrates weiß nicht, wie das Ding, das er betrachtet, zustande gekommen ist, er hat davon nicht die geringste Vorstellung. Wenn er vom Machen spricht, so ist das nur Ausdruck einer Verlegenheit; er kann die Frage nach dem Zustandekommen des Dings nur artikulieren, indem er – wie auch immer wieder in Platons Dialogen – auf das Modell des Herstellungswissens (τέχνη) zurückgreift; um zu wissen, was etwas Besonderes, das man vor sich hat, ist, muss man wissen, wie es zustande gekommen ist. In diesem Sinne hatte Sokrates in seiner Verteidigungsrede vor den Athenern gemeint, von allen, die mit dem Anspruch, etwas zu wissen, aufträten, seien es am ehesten die Handwerker, die wirklich etwas wüssten.²⁹

Das Modell des Herstellungswissens ist in der Tat aufschlussreich. Mit ihm kommt Sokrates in seinem Schattengespräch mit Phaidros auch dann weiter, wenn er das Zustandekommen des Dings als natürlichen Prozess verstehen will, denn das menschliche Herstellen und das natürliche Wachsen hätten, wie er denkt, eines gemeinsam: In beiden Fällen sei das, was zustande kommt, eine Form – entweder dadurch entstanden, dass „ein Sterblicher, einer Idee gehorchend, mit seinen eigenen Händen ein Ziel verfolgt“, oder entstanden als „das Werk eines lebendigen Körpers, der, ohne es zu wissen, aus seiner eigenen Substanz arbeitet und sich blind seine Organe, seine Rüstung, seine Schale, seine Knochen, seine Zangen formt“. ³⁰ Zwar gibt es zwischen Herstellen und Wachsen Unterschiede, die wesentlich sind. Wer mit Herstellungskompetenz im Sinne einer τέχνη etwas hergestellt hat, überlässt dieses, sobald es fertig ist, sich selbst, während bei einem lebendigen Körper, der sich selbst schafft, Herstellung und Hergestelltes dasselbe bleiben; bei der Herstellung wird die leitende „Idee“ einem fremden, zu bearbeitenden und dabei oft gewaltsam veränderten Stoff eingearbeitet, während beim organischen Wachsen die Bildung und das Gebildete aus einer Substanz sind.³¹ Aber trotzdem ist der Vorgang in beiden Fällen der gleiche; beide Male geht es um die stoffliche Realisierung einer Form. Deshalb lassen sich Herstellung und Wachstum aufeinander abbilden.

Dieser Gedanke, der übrigens eher an Aristoteles als an den Sokrates von Platons Dialogen erinnert,³² würde es erlauben, das am Strand gefundene Ding in der Strukturähnlichkeit von Machen und Wachsen zu verstehen. Insofern könnte Valéry's Sokrates über seinen Fund weniger irritiert sein, als er ist. Aber das *objet du monde le plus ambigu* ist nicht einfach ‚zweideutig‘, was das Wort ‚ambi-

²⁸ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 118.

²⁹ PLATO, Apologia, 22c–d.

³⁰ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 118–119.

³¹ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 118–119.

³² ARISTOTELES, Physica, hg. von William David Ross, Oxford 1936, II, 8, 199a 9–13. Vgl. dazu: GÜNTHER FIGAL, Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie, Tübingen 2010, 181–185.

gu‘ auch bedeuten könnte;³³ es ist nicht entweder gemacht oder gewachsen. Es ist vieldeutig, auf nicht begrenzte Weise unbestimmt, weil es in der Alternative von Herstellung und Wachstum nicht aufgeht. Darin unterscheidet sich das *objet ambigu* von allem, das innerhalb dieses Entweder-oder zum Denken Anlass geben kann, von einer Muschel zum Beispiel, über die Valéry in einem Essay nachdenkt, der erstmals 1937, also sechzehn Jahre nach dem *Eupalinos*, veröffentlicht wurde. In „Der Mensch und die Muschel“ (*L’homme et la coquille*) geht es um den aristotelischen Gedanken der Abbildbarkeit des Natürlichen auf die Herstellung, genauer um die Frage, ob sich ein sinnreich gestaltetes Naturding wie eine Muschelschale nach dem Modell der Herstellung verstehen lässt.³⁴ Auch wenn Valéry in seinem Essay die Möglichkeit einer solchen Abbildung eher mit Vorbehalt sieht, unterscheiden seine Überlegungen sich deutlich von denen, die der Sokrates seines *Eupalinos* anstellt, erwägend, ob das vieldeutige Ding, wenn es weder ein eindeutig gewachsenes Naturding noch ein eindeutiges Artefakt ist, nicht „die Frucht einer unendlichen Zeit“ (*le fruit d’un temps infini*) sein könnte, durch die „ewige Arbeit der Meereswellen“ so geworden, wie es ist. Dann wäre es wie ein Stück Fels, das durch eben diese „Arbeit“ sogar wie eine Skulptur, zum Beispiel wie ein Kopf Apollons, aussehen könnte. Aber das wäre ohne Grund und Ziel so geschehen; der Stein hätte nur zu der Zeit, als er per Zufall an Land gespült oder aus dem Wasser gezogen worden ist, diese Form gehabt, weder lange Zeit vorher, als er noch ganz anders aussah, noch sehr viel später, weil das Meer ihn dann wieder verändert hätte.³⁵

Auch das ist jedoch nur eine Vermutung.³⁶ Wie das vieldeutigste Ding zustande gekommen ist, weiß Sokrates nicht. Er findet es auch nicht heraus, wenn er das Ding befragt wie in einem Verhör und sich mit keiner Antwort zufriedengibt. Derart in eine Aporie geraten, weiß er sich nur noch durch eines zu helfen: Er wirft das Ding zurück ins Meer.³⁷ In diesem Augenblick wird Sokrates zum Philosophen – zu einem Philosophen, wie es ihn mit Platons Sokrates und mit allen Nachsokratikern gibt. Als solcher hält er sich, vielleicht abgeschreckt durch die

³³ Ich würde es deshalb auch nicht mehr wie in *Unscheinbarkeit* als „das zweideutigste Ding“ oder „zweideutiges Ding“ bezeichnen; GÜNTER FIGAL, *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen 2015, 102–105.

³⁴ PAUL VALÉRY, *L’homme et la coquille*, in: VALÉRY, *Œuvres*, hg. von Jean Hytier, Band I, Paris 1957, 886–907. Vgl. dazu FIGAL, *Erscheinungsdinge*, 186–190.

³⁵ VALÉRY, *Eupalinos ou l’architecte*, *Œuvres* II, 119.

³⁶ Insofern wäre Hans Blumenberg zu widersprechen, der in seiner – immer noch maßgeblichen – Interpretation des *Eupalinos* das *objet ambigu* als „Produkt der in dieser Zone (an der Grenze zwischen Land und Meer / G.F.) wirksamen Kräfte der Natur in der Zeit“ bestimmt. HANS BLUMENBERG, *Sokrates und das ‚objet ambigu‘*. Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes, in: HANS BLUMENBERG, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main 2001, 74–111, hier 90.

³⁷ VALÉRY, *Eupalinos ou l’architecte*, *Œuvres* II, 120.

Erfahrung des Vieldeutigen und Unbestimmten, an die Bestimmtheiten, während er das Vieldeutige auf sich beruhen lässt und, frei nach Wittgenstein, über das, wovon man nicht sprechen kann, lieber schweigt.³⁸

Doch wäre etwas anderes für ihn sinnvoll gewesen? Was hätte Sokrates, der, wenn man dem Schattengespräch glaubt, sein ganzes platonisches Philosophenleben lang vom „vieldeutigsten Gegenstand der Welt“ geschwiegen hat und erst im Hades auf ihn zurückkommt, mit diesem anfangen sollen? Wie es scheint, ist das Ding noch nicht einmal beschreibbar, und erst recht kann man nicht sagen, was es ist. Letzteres wäre nur möglich, wenn seine Form bekannt wäre, und das wiederum käme auch seiner Beschreibung zugute, denn man könnte seine Form mit anderen bekannten Formen vergleichen. Aber das scheint unmöglich, und entsprechend könnte man vom *objet ambigu* zum Beispiel nur sagen, dass es rund sei, unregelmäßig rund. Aber was wäre damit gewonnen? Ohne die Form von etwas zu kennen, ist es auch schwierig zu sagen, aus welchem Stoff etwas ist – weshalb Sokrates vom seinem vieldeutigsten Ding sagt, nicht nur seine Form, sondern auch seine Materie gebe Anlass zu Zweifeln.³⁹ Etwas von einer bestimmten Form ist zwar nicht immer, aber oft in seiner Materialität bestimmbar – eine Muschelschale ist immer aus Kalk, ein Baum immer hölzern, eine Messerklinge im Allgemeinen aus einem harten Metall, eine auf der Töpferscheibe gedrehte Schale aus Ton oder Porzellan. Solche Klärungsversuche gleiten am *objet ambigu* ab, und das scheint Sokrates zu irritieren.

Diese Irritation kann sich nur einstellen, weil Sokrates das Ding allein in der Absicht anschaut, es bestimmen zu wollen. Doch hätte er auch etwas anderes tun können, nämlich das *objet ambigu* einfach betrachten, statt es zu verhören. Dann hätte er seine Form gesehen, denn es ist ja „nicht formlos“; er hätte gesehen, dass es weiß ist, von der reinsten Weiße, und hätte er es mit den Händen erkundet, so hätte er seine glatte, vielleicht seidige Oberfläche gespürt und dabei wissen können, dass sie nicht textil, zum Beispiel aus Seide ist. Aber vielleicht hätte auch das gleichgültig sein können, ebenso wie die Frage, was genau die Form des Betrachteten ist. Das Ding einfach nur betrachtend, hätte Sokrates die Frage, ob es natürlich oder hergestellt ist, unwichtig gefunden. Da es weder in der Selbstbewegung eines Natürlichen noch in der von einer Idee geleiteten Herstellung im Sinne der τέχνη begründet ist, wäre er vielleicht darauf gekommen, es im Wortsinne ‚grundlos‘ zu nennen – an-archisch. Das Ding ist, wie es scheint, nicht von etwas anderem her zu begreifen. Es ist einfach es selbst und darin einfach.

³⁸ LUDWIG WITTGENSTEIN, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, kritische Edition, hg. von Brian McGuinness und Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003, § 7.

³⁹ VALÉRY, Eupalinos ou l'architecte, Œuvres II, 118.