

# Schelling und die Griechen

Guido Schmidlin, Winterthur

Schelling befasste sich in seiner letzten Lebens- und Schaffenszeit noch einmal intensiv mit der Philosophie Platons und Aristoteles'. In seiner Vermächtnis-Schrift «Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie» versucht er die Übereinstimmung seiner eigenen Metaphysik mit derjenigen des Platon und Aristoteles zu zeigen. Vielleicht ist Schelling der erste schöpferische Philosoph, der griechische philosophische Texte direkt befragt. Die Interpretation, die Schelling für die platonische dialektische Methode und Prinzipienlehre vorbringt, ist ihrerseits kritisch zu prüfen. Ein Blick auf die Interpretation des Höhlengleichnisses aus Platons Politeia durch Martin Heidegger zeigt, dass es Schelling nicht gelingt, die Begründung der Metaphysik durch die Griechen von einem Standpunkt ausserhalb der metaphysischen Tradition zu thematisieren.

## Schelling's Struggle with Greek Philosophy

During the last period of his life Schelling was once more preoccupied with Platon and Aristotle. In "Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie", his actual legacy, he tries to set forth the concurrence of his own thinking with that of Platon and Aristotle. It may well be that he is the first to approach Greek philosophical texts in such a direct manner. However, his understanding of the Platonic dialectic method should also be critically examined. As Martin Heidegger's interpretation of "The Cave" from Platon's Politeia demonstrates, Schelling was not altogether successful in dealing with metaphysics, as set down by the Greeks, from a view-point lying outside the metaphysical tradition.

## 1 Vorbemerkungen

### 1.1 Schellings Spätwerk

Im Jahre 1827 war Schelling von König Ludwig I. von Bayern an die neugegründete Münchner Universität berufen worden. Bis zum Jahre 1841 trug er dort in Vorlesungen seine Philosophie vor, wie sie sich für ihn nun endgültig gliederte in eine logisch-systematische, als «negative» bezeichnete Philosophie und in eine geschichtlich-theologische, die er «positive» Philosophie nannte. Die Jahre in München bekamen ihr Schwergewicht vor allem in der Ausbildung der positiven Philosophie und in den damit verbundenen ausgedehnten-religionsgeschichtlichen Forschungen. Für die logisch-systematische, die negative Philosophie konnte Schelling vorerst auf die Darstellungen, die er von ihr um die Jahrhundertwende gegeben hatte, verweisen. In seiner philosophiegeschichtlichen Münchner Vorlesung hob er seine damalige Leistung als etwas Bleibendgültiges hervor.

Die positive Philosophie erhält ihre Grundlegung aus sich selbst im Rahmen der Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Dieselbe Grundlegung wird noch an einer anderen Stelle in Schellings Vorlesungszyklus unternommen, nämlich als Einleitung in die Philosophie der Offenbarung. Eine zweimalige Darstellung wird auch der Geschichte des monotheistischen Gottesbewusstseins zuteil: sie erscheint als erster Teil der Philosophie der Mythologie

und ähnlich gehalten als erster Teil der Philosophie der Offenbarung. Die vollinhaltliche Ausführung der positiven Philosophie geben die beiden zweiten Teile, der zweite Teil der Philosophie der Mythologie und der zweite Teil der Philosophie der Offenbarung, die sich zusammenschliessen zur kontinuierlichen Geschichte des antiken Gottesbewusstseins und der damit zunächst parallel verlaufenden, dann sich davon ablösenden jüdisch-christlichen Theonomie.

In sachlicher Reihenfolge gezählt, bewegen sich Schellings Vorlesungen, d.h. auch der Gedankengang seiner Philosophie, also in vier oder fünf Schritten. Er beginnt im ersten Schritt als Darstellung der negativen oder ersten Philosophie, *prima philosophia*, die en bloc als Philosophie der reinen Idee der positiven Philosophie, als der zweiten Philosophie, der Philosophie der Existenz, zur Einleitung dient. Im zweiten Schritt begründet Schelling mit einer entsprechenden Vorlesungsgruppe die positive Philosophie aus sich selbst durch die spekulative Entfaltung seines Gottesbegriffs. Dann geht er im dritten Schritt oder Doppelschritt über zur Geschichte der Theonomie im religiösen Bewusstsein der Menschheit, zuerst zum monotheistischen Urbewusstsein, dann zu dessen Aufspaltung, Trübung und Klärung im heidnisch-antiken und jüdischen Gottesbewusstsein. Im vierten Schritt stellt er die daraus hervorgehende Geschichte des Christentums dar, die er bis in die Gegenwart verfolgt und als deren Wende und Durchgangspunkt in die Zukunft er seine eigene Philosophie im Ganzen deutet. Die Naturphilosophie im engeren Sinn, die im Frühwerk Schellings den breitesten Raum einnahm, tritt in der Spätzeit lediglich in der Form von Reprisen des früher gestalteten Stoffes in Erscheinung.

Die Ausarbeitung der positiven Philosophie war demnach im wesentlichen geleistet, als der 66 Jahre alte Philosoph an seine letzte Arbeitsstätte, an die Berliner Universität, gelangte, von König Friedrich Wilhelm IV. zunächst auf ein Jahr dorthin eingeladen und alsdann auf die Dauer für Preussen gewonnen. Schelling behielt sich die Freiheit vor, Vorlesungen zu halten oder sich ausschliesslich schriftstellerischer Arbeit zu widmen. Zu letzterem entschloss er sich seit dem Jahre 1846. Von diesem Zeitpunkt an bis zu seinem Tode arbeitete er an der Schrift, in welcher seine negative Philosophie die endgültige Gestalt erhält, die er auch selbst in Buchform zu veröffentlichen gedachte und die nach seinem Tode von seinem Sohn als das Vermächtnis des Philosophen auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin zuerst aus dem Nachlass veröffentlicht wurde. Sie trägt den Titel «Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie». Das Werk ist ebenfalls in Vorlesungen angeordnet. Es sind deren vierundzwanzig. Einzelne davon wurden in den Sitzungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorgetragen. Dies ist auch der Fall bei der zusätzlichen «Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten», die Schelling im Jahre 1850 vortrug und welche nach seiner eigenen Bemerkung eine konzentrierte einführende Darstellung der Gesamtthematik gibt.

## 1.2 Die letzte Schrift

Die genannte Schrift nun – «Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie» – zeichnet sich in mehrfacher Hinsicht aus. Schelling nimmt mit ihr die Systementwürfe seiner Frühzeit wieder auf und hebt dabei seine damaligen Entdeckungen auf die Ebene seiner Spätphilosophie. Er schreibt am 3. Februar 1848 an seinen Bruder:

«Was mich jetzt betrifft, so arbeite ich (aber sehr langsam, weil oft unterbrochen, und ich möchte sagen, mit Furcht und Zittern, weil mir die Sache so wichtig, und ich immer fürchte, sie nicht mehr vollenden zu können, so nah ich dem Ziel bin) an einer Darstellung der ersten Prinzipien, für die ich, nun auf höherer Stufe und mit höherer Bedeutung, wieder zu der Klarheit gelangt bin, die sie im ersten glücklichen Gewahrwerden für mich gehabt haben, so dass, nachdem so viel Störendes und Entstellendes, das sich zu- und aufgedrungen, vergessen ist, jetzt die Freude wohl gerechtfertigt sein wird, die wir einst an der ersten Entdeckung gehabt haben.»<sup>1</sup>

Neben diesem Anknüpfen an seinen Anfängen bedeutet die Schrift die Einlösung des Versprechens, mit welchem Schelling nach Berlin gekommen war, die Philosophie aus der Ausweglosigkeit, in die sie das Hegelsche System gebracht habe, herauszuführen. An den preussischen Minister Abel hatte er zu seiner Berufung nach Berlin geschrieben:

«Denn es kommt in wissenschaftlicher Hinsicht überhaupt nur darauf an, dass ein Ausweg, den Viele (ich bin es überzeugt) gern ergreifen würden, um der unnatürlichen Spannung, der immer unhaltbarer werdenden Stellung, in die sie sich verrannt, zu entkommen, ihnen *gezeigt* werde.»<sup>2</sup>

Indem Schelling in der neuen Form seine einst zum Zerwürfnis mit Hegel führende Auffassung der Systematik und Dialektik wiederholte, auf die Missverständnisse von seiten Hegels hinwies, auch auf die Abwege, auf welche diese geführt hatten, hoffte er die Vorherrschaft der Hegelschen Philosophie zu brechen. Ein wichtiges Argument, das er dabei ausspielte, bestand in der von ihm behaupteten Übereinstimmung seiner Auffassung der philosophischen Methode mit derjenigen von Platon und Aristoteles.

So sollte auch der Schatten der Wirkungslosigkeit, den gerade auch Hegels Erfolg auf sein bisheriges Werk geworfen hatte, endlich verschwinden. Im Brief vom 15. Juni 1851 an den Sohn heisst es:

«Die Arbeit, mit der ich mich beschäftige, nimmt alle meine Gedanken in Anspruch. Die Absicht ist, mit der negativen Philosophie völlig abzuschliessen, es zu einem Ende zu bringen, von dem nicht mehr zurückzukommen. Ich fand diese Arbeit nötig, weil, so lange nicht jener ihr gemässes Recht widerfahren, sie gegen die höhere, positive, noch immer wenig-

<sup>1</sup> Schellings Leben. In Briefen. Hrsg. von G. L. Plitt, 3 Bde. 1869/70, Bd. 3, S. 209.

<sup>2</sup> loc. cit. S. 166.

stens stille Einsprüche macht und Niemand dieser sich mit ganzer Seele hingibt. Dadurch bin ich genötigt, mein ganzes früheres System wieder vorzunehmen. Da dies mein letztes Wort sein wird, so verlangt es viele Zeit, und noch bin ich, allein und ohne Hilfe, wie ich bin, nicht zu Ende.»<sup>3</sup>

Dass es sich aber doch nicht bloss um eine Neuformung früherer Gedanken handle, betont die Stelle in einem Brief an den Bruder:

«Habe ich dieses noch glücklich zu Papier gebracht, so kann alles andere zurückbleiben, denn der Anfang des Weges und der Fortschritt ist dann für jeden gegeben. Sollte es aber nicht geschehen, so wird es in langer Zeit kein Anderer machen, und auch aus meinen Papieren nicht herzustellen sein, weil ich es ganz bloss im Kopfe trage und Niemand mitgeteilt habe.»<sup>4</sup>

Wie Schelling seine Schrift als sein Vermächtnis betrachtet, kann die folgende Stelle aus einem Brief an den Schwiegersohn Waitz vom 30. Juni 1851 belegen:

«Dass ich seit Jahr und Tag gewissermassen geschieden von dieser Welt mich nur glücklich fühle in meiner Arbeit, von der auch nur augenblicklich mich zu trennen, mir schmerzlich ist, weil sich in ihr mein ganzes Leben zusammenfasst und im Verhältnis, als sie der Vollendung näher rückt, die Vorempfindung des bevorstehenden, ewigen Friedens über mich kommt.»<sup>5</sup>

Noch die weitere Stelle in einem Brief an den Freund Schubert:

«Sieh mich als einen zum Theil Abgeschiedenen an, der fast mit sich allein bleiben muss, um im anhaltenden Feuer und im Zusammenhang seiner Arbeit zu bleiben.»<sup>6</sup>

Die mit den Briefzitaten gemachten Andeutungen sollten den in vielfacher Hinsicht bemerkenswerten Charakter des letzten Werkes Schellings, das als ein Hauptwerk der philosophischen Literatur noch wenig gewürdigt ist, hervorgehoben haben: Die Wiederbelebung des Beginns, welchen das Auftreten des jungen Schelling in Jena gesetzt hatte, die souveräne kritische Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie, die Ausarbeitung eines Standpunktes, von dem aus erst das Ganze von Schellings Denken sich erschliesst, der Vermächtnis-Charakter des Werkes.

## 2 Schellings Platon-Verständnis

### 2.1 Schellings Interpretation von Politeia VI 511b

Im Folgenden soll nun aber nicht direkt von den aufgezählten Aspekten der Schrift die Rede sein, sondern es soll Schellings im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie vorgenommene Interpretation einer Hauptstelle aus Platons Politeia vom Ende des VI. Buches im Zentrum stehen. Sie bestimmt freilich auch den ganzen Bau und Gang der Schrift. Die

<sup>3</sup> loc. cit. S. 228.

<sup>4</sup> loc. cit. S. 196.

<sup>5</sup> loc. cit. S. 230.

<sup>6</sup> loc. cit. S. 233.

Platonstelle befindet sich in der Nähe des Höhlengleichnisses, das den Beginn des VII. Buches der *Politeia* bildet. Es geht bei Platon hier um die Ergründung des höchsten philosophischen Prinzips.

Prinzipien überhaupt bilden nach Platons Einteilung die oberste von vier Stufen der Seinsbereiche oder Gebiete des Wissbaren. Die ihnen angemessene Form des Wissens ist die dialektische. Der nächsttiefere Bereich besteht in den mathematischen Gegenständen und dem mathematischen Wissen, das in einem bestimmten Sinn schon an Anschauung gebunden ist. Dann folgen die beiden Stufen, bei denen die sinnliche Wahrnehmung massgeblich zum entsprechenden Wissen führt. Das Platon-Zitat, *Politeia* 511b in Schellings Text, in seiner Übersetzung und mit seinem beigefügten Kommentar lautet:

«Nachdem nun Platon über diese Art von Vernunftwissenschaft sich erklärt, geht er zu der andern über, wobei nichts Fremdartiges, Sinnliches dazwischen kommt, sondern das reine Denken mit dem rein Intelligiblen verkehrt, und hier sagt er dann Folgendes:

«Lerne nunmehr, was ich die andere Abteilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das *die Vernunft selbst* berührt (οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται), indem sie *kraft des dialektischen Vermögens* (τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), Voraussetzungen (ὑποθέσεις), die *nicht* Principien, sondern *wahrhaft* (τῷ ὄντι) blosse Voraussetzungen sind, wie Zugänge und Anläufe (οἷον ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς) sich bildet, um mittelst derselben bis zu dem was nicht mehr Voraussetzung (μέχοι τοῦ ἀνυποθέτου), zum Anfang von allem – *Princip* des Allseyenden – gehend (ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών), und dieses ergreifend, und wieder sich anhängend dem was diesem (dem Anfang) anhängt (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων), *so zum Ende herabzusteigen*, ohne sich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, sondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortschreitend, in Begriffen endend.»

Soweit Platon, nun Schellings Kommentar:

«Mit den letzten dieser Worte geht Platon zu der Ableitung (von dem Princip) über; diese mögen wir also vielleicht später in Betrachtung ziehen, wenn wir selbst dorthin gekommen sind; hier können wir sie übergehen. Viel Räthselhaftes enthält auch so die Stelle gewiss für den, der den Weg nicht aus Erfahrung kennt; aber auch für uns, die ihn zu kennen glauben, bleibt Verschiedenes zu erörtern übrig. Nur so viel ist auf den ersten Blick zu sehen,

1) dass die beschriebene Methode überhaupt inductiv (denn sie geht durch Voraussetzungen hindurch),

2) dass sie in dem besondern Sinn inductiv ist, wo die Vernunft, d.h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet,

3) dass das in dieser Methode Thätige das dialectische Vermögen, die Methode selbst also nach Platon *die dialectische Methode* zu nennen ist.

Die erste Frage möchte seyn, was dem Platon die Voraussetzungen (ὑποθέσεις) *überhaupt* bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit

haben. Denn auch wir haben ja das was das Seyende nur *seyn kann*, oder was das Seyende nur auf gewisse und demnach bedingte Weise, nur hypothetisch ist, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seyende *ist*, zu dem Seyenden selbst zu gelangen. Auch wir sind durch *das Mögliche* hindurchgegangen. Das *erste Mögliche* (die *prima hypothesis*) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt.»<sup>7</sup>

Die Art, wie Schelling hier mit den platonischen Hauptgedanken verfährt, veranlasst einige Überlegungen. Platon behandelt an der vorgelegten Politeia-Stelle die Aufgabe des Philosophen und die Einrichtung der Philosophie im Rahmen seines Entwurfs des gerechten Staates. Wenn auch der Staatsentwurf Platons selbst utopische Züge trägt, so gilt dies jedenfalls nicht von der hier getroffenen Bestimmung der Philosophie: als die methodische Prinzipienforschung, als *protē philosophia*, *prima philosophia*, erste Philosophie ist sie durch die Jahrhunderte in der von Platon umschriebenen Gestalt un-abendländische Metaphysik Wirklichkeit gewesen. Dass ihre Wirksamkeit un-gebrochen bis zu Schelling hinreicht, bezeugt dessen Wendung in unserem Text:

«Die erste Frage möchte sein, was dem Platon die Voraussetzungen (hypothesen) *überhaupt* bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben.»<sup>8</sup>

Die Antwort fällt Schelling deshalb leicht, weil sie sich für ihn aus dem Wesen der dialektischen Philosophie als Prinzipienforschung ergibt: die Hypothesen sind eben die Gegenstände dieser Wissenschaft: die Prinzipien. Dialektische Philosophie befasst sich nur mit Prinzipien. Tatsächlich liegt die Klärung der schwierigen Platon-Stelle, welche Schelling gelingt, im Gedanken, dass sich der Suche nach dem ersten Grunde, dem Ursprung alles Seins, mehrere mögliche Prinzipien anbieten können. Indem diese letzten möglichen Prinzipien sich aber in der Mehrzahl anbieten, erweisen sie sich insgesamt als vorläufige, sie sind nicht das gesuchte und demnach unter ihnen noch nicht gesetzte, oder nicht setzbare, wahre Prinzip, nach welchem die Suche also induktiv weitergehen muss. Erst aus der Erfahrung eines Prinzipienpluralismus wird die Prinzipienforschung dringlich und möglich. Nun zeigt sich aber auch die Bedeutung der Methode. Sie ist es, welche durch die Reihe möglicher Prinzipien hindurchführt, sie verbindet, einem leitenden Gesichtspunkt unterwirft und in einem gewissen Sinn über sie verfügt. Indem die Methode ein Prinzipiengefüge ausbildet, herrscht sie in der Gestalt dieses Gefüges selber über die Prinzipien als das höhere Prinzip. Andererseits kann sie dieses Gefüge doch nur ausbilden, indem sie, die ihr sich anbietenden Prinzipien zu blossen Stufen (*ἐπιβάσεις*) und Ausgangspunkten (*ὄρουαι*) herabsetzend, auf der Suche nach dem obersten Prinzip unterwegs bleibt, über sich hinausdrängt und sich nicht in sich abschliesst.

<sup>7</sup> Schellings Werke hrsg. von Manfred Schröter (Jubiläumsausgabe), 5. Hauptband, S. 505/6.

<sup>8</sup> Vom Verf. hervorgehoben.

## 2.2 Platons Methode

Die Methode kennzeichnet Platon dadurch, dass sich das Denken in ihr nur in sich selbst bewegt, von keiner sinnlichen Anschauung mehr gestützt wird. Der Chorismos, die Trennung, die Platon zwischen der logisch-ideellen Seinsphäre und der raum-zeitlichen Sphäre der Erscheinungen annimmt, macht sich geltend in der Forderung nach Reinheit, d.h. Anschauungsunabhängigkeit der dialektischen Methode. Diese Methode und die Entzweigung des Seienden in die Bereiche von Idee und Erscheinung bedingen sich gegenseitig.

Es zeigt sich, dass die Einrichtung der Philosophie als dialektische Prinzipienforschung als *protē philosophia* auf der ontologischen Vorentscheidung beruht, die innerhalb dieser Philosophie nicht überholt werden kann. Die Prinzipien, welche diese Forschung allein finden und erwägen kann, können einzig dem der Methode allein zugänglichen und durch die Methode allein erschlossenen Bereich des ideellen Seins angehören: es sind die Kategorien und Transzendentalien, die allgemeinsten Merkmale des Seienden.

Diese allgemeinen Merkmale treten nicht sinnlich in Erscheinung, sie bilden das unsichtbare Ordnungsgefüge, nach welchem das logische Denken das Seiende im Ganzen erfasst und einteilt und in dem das Denken seine Konformität mit dem Sein erfährt und befestigt. So tritt die Kategorie der Einheit etwa nicht unmittelbar sinnfällig auf, sondern ist der Gesichtspunkt, unter welchem das Sinnenfällige gebracht wird und unter welchem es sich zu Gestalten gliedert. Einheit bleibt auch in jeder Gestalt das, was als ihr Zentrum ihre Tiefe ausmacht und als solches gerade nicht heraustritt.

## 2.3 Schellings Übereinstimmung mit Platon

Wenn Schelling für sich beansprucht, die Frage, was die platonischen Hypotheseis seien, leicht beantworten zu können, so bezeugt er damit nur seine Einwilligung in die ontologische Vorentscheidung, mit welcher sich die methodische Prinzipienforschung, also die Metaphysik selbst ermöglicht. Wie dies Einverständnis gegeben wird, ist noch weiter zu verdeutlichen.

Schellings gesamtes Denken ist, wie eingangs schon kurz gestreift, bestimmt durch die Unterscheidung des Seins als Wassein, *essentia* und als *existentia*, dass es ist. Die Prinzipien, die er zur Interpretation der Platonstelle, d.h. aber nichts anderes als zur Interpretation der platonischen Metaphysik überhaupt, einsetzt, nämlich Subjekt-Sein, Objekt-Sein, Subjekt-Objekt-Sein erschöpfen insgesamt die Grundcharaktere des Wasseins, des ideellen Seins oder wie Schelling auch einfach sagt, der Idee, bedeuten aber nicht dasjenige, was diese Merkmale trägt, was sie an sich hat. Dieses Vierte steht noch aus als das eigentliche Prinzip, als das die drei genannten ideellen Prinzipien *seiende* Prinzip: die Existenz. Das Existierende *ist* erst das Ideelle, das Essentielle. Das *«ist»* in diesem Satz hat transitive Bedeutung. In Analogie zur Form des

Urteils S ist P wäre die Existenz das Subjekt, die *Essentia* das Prädikat desselben. Die Existenz ist die Substanz, die *Essentia* das *Accidens*.

Die Existenz wäre für sich genommen prädikatlos, also merkmalfreies Sein. Dieses kann nur im Durchgang durch das essentielle merkmalthaltige Sein gedacht werden, im Gedanken, dass es dieses letztere eben *ist*, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit setzt. Existenz selbst ist also in Gedanken nicht fassbar, sie ist nur im Durchgang durch die Idee, als das, wovon die Idee die Idee ist, erfahrbar, sie ist das gerade noch geschaut, nicht gedachte Anhypotheton, die Intention alles Ideellen, selbst jenseits der Idee. Sie ist das nicht mehr in der Idee enthaltene, sondern sie haltende, wie Schelling annimmt, das wahre Prinzip Platons.

#### 2.4 Kritischer Einwand

Die Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, welcher Schelling unter Berufung auf Platon die ausschlaggebende Stellung für sein philosophisches System zuweist, bildet auch die Grundlage für Schellings Kritik an Hegel. Er wirft diesem vor, sich durch die Preisgabe des echten Begriffs der Existenz an eine bloss formalistische Dialektik zu verlieren. Die Nachprüfung dieses Vorwurfs liesse sich durch einen Vergleich der Interpretation, welche Hegel seinerseits von der *Politeia*-Stelle 511b in seiner Darstellung der Platonischen Philosophie gibt, in der Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, durchführen. Weil Schelling sich bei seiner Hegelkritik mit Emphase auf Platon beruft, ist es auch in dieser Hinsicht von Belang, die Frage zu stellen, ob *er* den Sinn der platonischen Prinzipien, der Hypotheseis und des Anhypotheton in Wahrheit trifft. Schelling versucht ja die Platonstelle nicht nur zu erhellen durch den Hinweis, dass es sich bei den Hypotheseis nur um Prinzipien handeln könne, sondern er sagt auch und führt es im Ganzen seiner Schrift immer deutlicher aus, um was für Prinzipien es sich allein handeln kann: um Subjekt-Sein, Objekt-Sein und Subjekt-Objekt-Sein. Woher nimmt Schelling das Recht zu dieser inhaltlichen Bestimmung der Prinzipien?

Es handelt sich bei ihnen um die Reflexionsmomente, das *ego cogito me cogitantem*, das Ich, das sich spaltet in reflektierendes und reflektiertes und zugleich sich als die Einheit beider Momente weiss, als Subjekt-Objekt. Insofern dieses Ich der transzendentalen Apperzeption, wie Kant es darstellte, als das alle Vorstellungen begleitende «ich denke» den einheitlichen Grund aller Vorstellungen bildet und somit die Totalität des Vorgestellten, alles Seiende, in sich einschliesst, stellen die Reflexionsmomente die allgemeinen Seinscharaktere alles Seienden dar, die sogenannten Transzendentalien. Ihren prinzipienartigen Charakter verdeutlicht man sich darin, dass das ganze Seiende je als Subjektsein, dasselbe Ganze als Objektsein und abermals als Subjekt-Objektsein gedacht werden muss. Gerade in diesem Prinzipiencharakter bedrängen die Transzendentalien einander und bedürfen noch eines sie tragenden und miteinander vertragenden, selbst nicht-transzendentalen Grundes.



Dadurch, dass Schelling die Existenz als das wahre Prinzip Platons bezeichnet, die Idee des Guten, wie bei Platon das wahre Prinzip genannt wird, mit ihr identifiziert, bringt er die Existenz in den höchsten Rang und in den Vorrang vor der *essentia* oder Idee. Auch bei Platon ist die Unterscheidung von *essentia* und *existentia* verbunden mit einem Rangverhältnis, doch scheinen die Ränge bei ihm gerade umgekehrt verteilt als bei Schelling.

Angesichts dieser Umkehrung der Verhältnisse erhebt sich die Frage, ob Schelling nicht noch im letzten Anlauf seines Philosophierens den Boden des deutschen Idealismus, der Platon-Nachfolge der Metaphysik – etwa im Sinne der von Nietzsche vollzogenen Umkehrung des Platonismus – verlassen habe und eine neue Epoche der Philosophie einleite. In dem schon erwähnten Vortrag von 1850 «Über die Quelle der ewigen Wahrheiten» finden sich folgende Sätze:

«Hier ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und des Denkens, die einmal ausgesprochen auf sehr verschiedene Weise angewendet worden... Es ist ein weiter Weg bis zum höchsten Gegensatz, und jeder, der von diesem sprechen will, sollte sich zweimal fragen, ob er diesen Weg zurückgelegt. Die Einheit, die hier gemeint ist, reicht bis zum höchsten Gegensatz; das ist also auch die letzte Grenze, ist das, worüber man nicht hinaus kann. In dieser Einheit aber ist die Priorität *nicht* auf Seiten des Denkens; das Seyn ist das Erste, das Denken ist das Zweite oder Folgende.»

Etwas später heisst es mit einer Spitze gegen die Hegelschule:

«Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert sein, so müsste es darüber sein, auch den Platon, den Aristoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken *über* das Seyn gesetzt wird. Platon?»

Die zitierte Stelle beweist, dass Schelling bei der Darstellung des höchsten Gegensatzes und bei dem Übergang von den ideellen Prinzipien als bloss vorläufigen, als Stufen und Ausgangspunkte hinleitenden zum wahren Prinzip der Existenz, sich mit Platon und mit Aristoteles einig weiss, sich also keiner, von mir soeben behaupteten Verkehrung der Rangverhältnisse bewusst ist. Man sieht übrigens aus dem ganzen Zusammenhang, dass Schelling nach diesem Einverständnis mit Platon und Aristoteles in echter Bemühung gesucht hat. Seine Frage im Kommentar zur Politeia-Stelle: «Die erste Frage möchte sein, was dem Platon die Voraussetzungen (hypotheseis) *überhaupt* bedeuten?», ist eine echte Schlüsselfrage, die geeignet ist, an die genuine Problematik des griechischen Denkens heranzuführen. Bisher hatten die Philosophen die Werke der Vorgänger entweder als Autorität benützt, mit der sie Selbstgedachtes legitimierten, oder ihre Gedanken gegen den Druck der von der Schule vertretenen Autorität durchgesetzt. Schelling setzt hier, wie ich glaube, ein Novum in der Geschichte der Philosophie, indem er den Text der Alten wirklich befragt. So kann er auch das Wort prägen von der Möglichkeit, die ihm einst gegeben war: «wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten».<sup>9</sup>

<sup>9</sup> loc. cit. S. 516.

Einmal sagt er sogar: «Und ein nicht zu verschmähender Preis wäre auch schon dem gewonnen, dem man zugestehen müsste, ein neues Verständnis des Aristoteles eröffnet zu haben.»<sup>10</sup>

Schelling betrachtete das Werk des Platon und Aristoteles als Einheit. Seine Interpretation setzt sich ausdrücklich zum Ziel, die Einheit des Denkens der beiden Philosophen nachzuweisen.

Nun ist es aber doch auch auffällig, mit welcher Sicherheit Schelling seine Antwort auf die einmal gestellte Frage nach dem Sinn der hypothetischen Prinzipien Platons sozusagen schon in Bereitschaft hält. Kann Platon mit den Hypotheseis wirklich die von Schelling eingesetzten Reflexionsmomente Subjekt-Sein, Objekt-Sein, Subjekt-Objekt-Sein gemeint haben?

Um hier einen Schritt weiterzukommen, betrachten wir kurz den bei Platon mit der Unterscheidung von Idee und Erscheinung, *essentia* und *existentia* sich ergebenden Vorrang der einen vor der andern. Dieser Vorrang deckt sich jedenfalls nicht mit dem von Schelling behaupteten Vorrang des Seins vor dem Denken, der *existentia* vor der *essentia*.

Platons Denken bewegt sich in Stufen, seine dialektische Methode ist vertikal orientiert, der Weg des sich aufstufenden Denkens. Das Höchste, das diese Dialektik noch berührt, ist die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit. Die Wissenschaft als solche, der Erwerb bleibenden Wissens, versteht sich als die sich im Vollzug bewährende Hypothese. Sie beansprucht dabei die diese Bewährung gestattende Grundbedingung als das von ihr selbst nicht mehr zu Setzende, sondern in ihr immer schon Vorausgesetzte, nämlich: dass ihr Charakter logischer Allgemeingültigkeit wahr sei als der Charakter des Seins selbst. Indem Platon das Definible, das Konstante, das Wesen, das Eidetische, das Essentiale im eminenten Sinn als Seiendes setzt, setzt er es dem undefinierbaren, Vergänglichen, schlecht Konturierten, dem im elementaren Strom befindlichen, dem Existierenden auch schon im Rang voran. Dieser Vorrang des ideellen Seins vor dem individuellen Existierenden ist, was Wissenschaft um ihrer selbst willen letztlich wollen muss. In der Konsequenz dieses Willens der Wissenschaft liegt es, wenn nun in der Metaphysik die Existenz zerlegt wird nach den verschiedenen essential geprägten Faktoren, etwa in die Kategorien von Raum und Zeit, wenn sie aufgefasst wird als das Individuelle-Stoffliche, das die eidetische Form annimmt, und wenn sie betrachtet wird nach den dabei auftretenden Verhältnissen. Existenz bedeutet das im Horizont der Idee eingefangene, in der Bedingtheit durch die Idee herabgeminderte, das weniger seiende Sein.

Wenn Schelling nun der Existenz den Vorrang einräumt, ohne dabei mit der dialektischen Methode der platonischen Philosophie zu brechen, verfestigt er durch diese Umwertung ohne Willen und Wissen die Herrschaft der Idee über das Existierende, weil es sich um die im Horizont der Idee geprägte *existentia* handelt, die er aufwertet.

<sup>10</sup> loc. cit. S. 639.

## 2.5 Platons Verhältnis zur Tradition

Platon unternimmt seine Begründung der ersten Wissenschaft im Rückbezug auf die Wissenschaft, welche ihm in der griechischen Tradition vorausgegangen war. Er ist in ihr verwurzelt und nimmt zu ihr und gegen sie Stellung.

Soweit vorplatonische Philosophie von den Elementen und vom elementaren Ursprung der Dinge handelt, kennt sie die Trennung von Idee und Erscheinung nicht. Da in den Dingen der Urstoff, griechisch *archē*, sich ausgestaltet und in seinen Gestaltungen verändert, bleibt das Wassein der Dinge unstabil. Das Gesetzhafte, das in der Wissenschaft erfasst wird, ist die Periodizität des Weltprozesses. Der Logos Heraklits zeigt sich in der Wiederkehr der Weltzustände, was bedeutet, dass in ihm Zeitliches-Räumliches-Gestalt-haftes voneinander nicht ablösbar ist. Dieses Weltwesen weist weder den Charakter des Allgemeinen noch des Besonderen, Individuellen auf, sondern ist, ebenfalls nach dem Wort des Heraklit, die Bewegung des einen, das alles ist.

Indem vorplatonische Wissenschaft sich auf die Physis als die aufgehend sich verschliessende zyklische Natur einlässt, folgt sie selbst dem Zug des Hervorgehens und Hervorbringens und erhält so einen im griechischen Sinn technischen Charakter, wie Platon ihn ironisierend aufzeigt in der Phaidonstelle 99b:

«Darum legt dann der eine einen Wirbel um die Erde und lässt sie dadurch unter dem Himmel stehen bleiben, der andere stellt ihr, wie einem breiten Troge einen Fuss-Schemel, die Luft, unter.»

Die Begegnung und Auseinandersetzung mit der älteren Wissenschaft, gegen welche Platon seine und die von ihm dann bestimmte spätere Wissenschaft einführt, ist im grossen Wegkreuz des Höhlengleichnisses bildhaft festgehalten. Das Höhlengleichnis erlaubt so eine gesamthafte Sicht auf das Ganze der griechischen Philosophie an ihrem entscheidenden Wendepunkt. Wie es bei der Darstellung der dialektischen Methode am Ende des VI. Buches der *Politeia* nicht um einzelne philosophische Erkenntnisse, sondern um die Philosophie als solche und ihre Rolle und Stellung im griechischen Leben geht, erlaubt nun das Höhlengleichnis diesen Ausblick auf umfassende Zusammenhänge. Das Höhlengleichnis tritt bei Platon auch nicht nur an dieser, freilich prägnantesten Stelle in der *Politeia* auf. Vom unterirdischen Aufenthalt der Menschen ist auch im Phaidon im Mythos von der Ober- und Unterwelt als Aufenthalt der Seelen nach dem Tode die Rede, im letzten Buch der *Politeia* selbst entwirft Platon die Topologie der vierfachen Kluft, welche das Tor zum Jenseits bildet. Weil das Höhlengleichnis die Zweiteilung der Seinssphären, den Chorismos und demnach Platons Grundgedanken veranschaulicht, ist es in seinem Werk ausdrücklich oder unausdrücklich überall gegenwärtig.

## 2.6 Das Höhlengleichnis und der Prometheus-Mythos

Ich komme auf das Höhlengleichnis jetzt ausführlicher zu sprechen, weil ich

zu sehen glaube, dass Platon sein Gleichnis und Bild dem Umkreis des Prometheus-Mythos entnommen hat. Dieser Mythos hat zu tun mit dem Wesen und Wert der Wissenschaft. In der *Politeia* setzt sich Platon auch mit der griechischen Dichtung, insbesondere mit der Tragödie auseinander. Von Aischylos stammt die grosse Darstellung des Prometheus-Mythos. In der Tragödie vom gefesselten Prometheus schildert der am Felsen angeschmiedete Titan im Gespräch mit dem Chor der Okeanostöchter den Zustand der Menschen, bevor er sich ihrer als Retter und Erlöser annahm:

«Lasst mich erzählen, wie die vorher Törrichten  
Gedankenvoll ich machte, mächtig der Vernunft.

.....

Sie, die zu Anfang Augen hatten, doch nicht sahn,  
Und Ohren und nicht hörten, sondern wie Gebild  
Von Träumen ihre lange Lebenszeit hindurch  
Blind all in eines wirrten und nichts wussten von  
Ziegelgewebten Häusern noch von Zimmerwerk,  
Sondern vergraben hausten wie die wimmelnden  
Ameisen, im Geklüft von Höhlen, sonnenlos.  
Und wussten nichts: kein Zeichen für den Wintersturm,  
Noch blütenreichen Frühlings, noch fruchtbringenden  
Sommers, kein sichres. Ohne Einsicht trieben sie  
Alles, bis ich denn ihnen Auf- und Niedergang  
Der schwer zu unterscheidenden Gestirne wies.»<sup>11</sup>

Im folgenden zählt Prometheus die Künste, *technai*, auf, welche er die Menschen gelehrt, um zusammenfassend festzustellen: «Πᾶσαι τέχναι βροτοῦσις ἐκ Προμηθέως (Alle *technai* den Sterblichen von Prometheus).»<sup>12</sup>

Die Menschen in der Höhle, wie sie Platon beschreibt, sind schon im Besitz des Feuers, also schon von Prometheus in ein menschlich-technisches Dasein emporgehoben. «Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von fern her hinter ihnen brennt.»<sup>13</sup> Unterhalb des Ausgangs der Höhle führt ein Weg vorbei, wo den Bewohnern der Höhle Geräte über eine Mauer gezeigt werden, also die *technai*, auch Bilder aus dem verschiedensten Material, dessen Bearbeitung die Menschen nach dem Mythos ebenfalls von Prometheus lernten. Diesen horizontal verlaufenden Weg hinter der Mauer kann man so den prometheischen Weg nennen. Das Wissen, das die Menschen in der Höhle besitzen, bleibt aber nach Platon schattenhaft. Die Bewohner der Höhle sind auch am Nacken gefesselt, so dass sie nur die Schatten der Dinge an der Höhlenwand sehen, sich aber nicht nach den Dingen selbst umsehen können. Dem schattenhaften Wissen fehlt die Einsicht in die Gründe, in die wahren Prinzipien. Die schon zum prometheischen Wissen gelangten Menschen, also die von Prometheus in gewissem Sinn schon befreiten, sind

<sup>11</sup> Aischylos, Der gefesselte Prometheus, Vers 443–458.

<sup>12</sup> loc. cit. Vers 506.

<sup>13</sup> Platon *Politeia* 514b.

nach Platons Bild und Auffassung eben immer noch gefesselt, nämlich in der Unbeweglichkeit der einen Hinsicht auf das ihnen von aussen her, in ihrem Rücken, über die Mauer hinweg Vorgezeigte. Ihr Wissen ist äusserlich, die Art der Belehrung ebenfalls. Wie die vorplatonischen Denker fragen die Menschen in der Höhle nach dem, was vorher kommt, was nachher, was sich wiederholt.

Platons Einbezug der prometheischen Soteriologie beabsichtigt den Erweis der Notwendigkeit eines zweiten Sotēr, der erst im wahren Sinn so zu nennen wäre: der dialektische Prometheus, von dem im Philebos steht, dass er das wahrhaft erhellende Feuer, die dialektische Methode, d. h. die Wissenschaft der Prinzipien, die *protē philosophia* unter die Menschen gebracht habe: «Als eine Gabe der Götter an die Menschen. . . ist sie einmal von den Göttern herabgeworfen worden durch irgend einen Prometheus, zugleich mit einem glanzvollsten Feuer.»<sup>14</sup>

Auch dieser zweite Prometheus muss wegen der Gabe, die er den andern bringt, leiden. Die in der Höhle gefesselten Menschen wollen sich von ihm nicht hinauf- und hinausführen lassen und wenden sich zuletzt gegen den Befreier.

Über die Inhalte des Prometheus-Mythos, die im Höhlengleichnis direkt auftreten, hinaus können einige weitere Zusammenhänge, die sich von ihm her ergeben, zur Verdeutlichung der Grenzlinie zwischen vorplatonischer und platonischer Wissenschaft benützt werden, vor allem gilt dies für die mit Platon sich tiefgreifend verändernde Anthropologie.

Im Prometheus-Mythos tritt der Mensch auf im Zusammenhang mit der Ablösung der Göttergenerationen. Weil Prometheus mit seiner Mutter Gaia-Themis gegen Kronos und seine Brüder, die Titanen, kämpfte, konnte der neue Gott, Zeus, die Herrschaft gewinnen. Doch schmerzt Prometheus nachträglich das Leiden der Titanen, und vor allem weigert er sich, der Vernichtung der erdverbundenen Menschen durch Zeus tatenlos zuzusehen. Prometheus wird zwar auch künftig den Sturz des Zeus verhindern, indem er um den Preis seiner Befreiung das Geheimnis preisgeben wird, das diesem die weitere Herrschaft sichert. Damit wird aber auch das Schicksal der Menschen ein weiteres Mal von Prometheus her seine Bestimmung erfahren. Wie im Prometheus-Mythos dem Götterkampf, so wird in der vorplatonischen Naturphilosophie das Schicksal der Menschheit im Ganzen der grossen Periodik des Naturgeschehens untergeordnet, mit den Epochen der Naturgeschichte entstehen und vergehen die Menschengeschlechter. Platon selbst erzählt im Politikos einen solchen menscheitsgeschichtlichen Perioden-Mythos (vgl. Politikos 268d ff.).

## 2.7 Platons anthropologische Wende

Was in dieser alten Auffassung fehlt, ist die Reflexion auf eine Sonderstellung

<sup>14</sup> Platon Philebus 16c.

des Menschen im Kosmos. Der Mensch ist ein Seiendes der Natur unter andern und teilt mit allem das Schicksal im Gang des Naturprozesses. Mit der anthropologischen Reflexion, welche die Stellung des Menschen im Naturganzen thematisiert, wie es im Höhlengleichnis in der Schilderung der Gefangenschaft der Bewohner geschieht, eröffnet sich der neue, platonische Weg, der, von unten nach oben verlaufend, aus der Höhle, d. h. aus der Physis hinausführt. Um den neuen Weg zu betreten, müssen sich die in der Höhle gefangenen Menschen umdrehen. Der Weg, der aus der Höhle ins Freie führt, kreuzt den prometheischen, horizontalen Weg unter dem Eingang, wo das Feuer brennt. Im Höhlengleichnis wird freilich nicht von einem Exodus aus der Höhle erzählt. In einem gewissen Sinn bleibt die Situation so unverändert.

Wenn sich der Mensch aber (im Sinne des Höhlengleichnisses) umdreht, tritt auch die Zerteilung des Seins in die zwei Sphären in Kraft; zeitliches Sein wird umfassen vom Horizont des unveränderlichen logischen Seins. Die Natur des Menschen zerfällt ebenfalls im doppelten Bezug zu den beiden Sphären in eine sterbliche-leibliche und eine unsterbliche-geistige. Platon findet denn auch mit seiner Philosophie den Anschluss an die Unsterblichkeitslehre in den Mysterien der Griechen. Aus der Grundrichtung, die er mit seinen prinzipiellen Entscheidungen gewinnt, sind die späteren abendländischen Erlösungslehren mitermöglicht. Indem die Seele sich auf sich selbst zurückzieht, gewinnt sie den Ausgang aus der Höhle ins Freie, erhält sie Zutritt zu einer seienderen Welt. Dabei bedient sie sich der Dialektik, der Methode des Wissenserwerbs, bei der sie nur ihre eigenen logischen Mittel einsetzt, ohne sich auf die Wahrnehmung in der Welt der Dinge, der Physis, der sie entgehen möchte, zu stützen. Dieser Fluchtweg, diese Methode bestimmt die abendländische Metaphysik und die aus ihr hervorgegangene abendländische Wissenschaft. Der Begründer der Metaphysik ist der zweite, der wahre Prometheus.

Die Berücksichtigung der Motive des Prometheus-Mythos, die in Platons Höhlengleichnis vorkommen, erlauben eine Zusammenschau der vorplatonischen und der platonischen Anthropologie und lassen die grosse Veränderung, welche Platon bewirkte, ermessen. Es zeigt sich aber auch, wie Platon mitbestimmt ist von dem, wovon er sich abwendet, von dem promethischen Wissensbegriff der ihm vorangehenden Philosophie.

### 3 Heideggers Interpretation des Höhlengleichnisses

Schelling hat in seinem letzten Werk, der Darstellung der reinrationalen Philosophie, in das dialektische Verfahren platonischer Wissenschaft noch einmal voll eingestimmt. Vergleichbare Bedeutung für die Frage nach Bestand oder Unbestand der *prima philosophia* wie Schellings Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles kann die Abhandlung Martin Heideggers «Platons Lehre von der Wahrheit» aus dem Jahre 1930 für sich beanspruchen. Diese Abhandlung besteht in einer Interpretation des Höhlengleichnisses. Sie teilt also mit Schellings Interpretation denselben Ansatzpunkt. Auch in Heideggers Denken insgesamt spielt die Platon-Deutung eine ausschlaggebende Rol-

le. Seine Metaphysikkritik, die er deswegen zu solcher Grundsätzlichkeit erheben kann wie keiner seiner Vorgänger, weil er sie mit den Denkmitteln und auf dem Problemniveau der Metaphysik selbst durchzuführen versteht, gewinnt gerade diese Mittel für sich, indem er das Thema in die Konstitution der Metaphysik durch Platon hineinträgt. Aus dem Wesenswandel der Wahrheit bei Platon gewinnt Heidegger den für seine Interpretation der Griechen massgebenden seinsgeschichtlichen Gesichtspunkt.

Heideggers Interpretation des Höhlengleichnisses ist bestimmt durch die Aufhellung der Beziehung zwischen dem Gang auf dem Weg, wie er den Bewohnern der Höhle von dem Befreier zugemutet wird, und den topologischen Verhältnissen, die dabei vorliegen. Wie andeutend gezeigt wurde, spiegeln sich in diesen Verhältnissen frühe vorplatonische Standpunkte des griechischen Denkens, so dass der genannte Gegensatz als Gegenstellung Platons gegen seine Vorgänger begriffen werden darf. In der Richtung auf eine Neubewertung des vorplatonischen Wahrheitsverständnisses als Unverborgenheit werden sich die späteren Interpretationen Heideggers zur griechischen Philosophie bewegen. Heidegger sagt:

«Im ‹Höhlengleichnis› entspringt die Kraft der Veranschaulichung nicht aus dem Bilde der Verslossenheit des unterirdischen Gewölbes und der Verhaftung in das Verslossene, auch nicht aus dem Anblick des Offenen im Ausserhalb der Höhle. Die bildgebende Deutungskraft des ‹Gleichnisses› sammelt sich für Platon vielmehr in der Rolle des Feuers, des Feuer Scheins und der Schatten, der Tageshelle, des Sonnenlichts und der Sonne. . . . Die Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird nur darauf hin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (*eidōs*) zugänglich und dieses Sichzeigende (*idea*) sichtbar macht.»<sup>15</sup>

Die Sichtbarkeit, d. h. aber auch die Denkbare, Definierbarkeit, Klassifizierbarkeit, die das Seiende in seinem Sein für den Menschen, um es pointiert zu sagen, abfallen lässt, wird von Platon zum Kriterium erhoben dafür, was als eigentlich seiend überhaupt gelten könne. Heidegger nennt es die Unterjochung des Seins unter die Idee. Unverborgenheit meint dagegen jene dem Menschen von sich aus schon immer begegnende Zugewandtheit des Seins, so dass es überhaupt zum Spielraum des Sehens und Erblicktwerdens kommen kann, die Lichtweite, welche das Licht benötigt. Bei Platon ist das Aussehen-Haben, das Was-Sein des Seienden der Grund für die Zugänglichkeit des Seienden. Grund und Folge werden bei ihm also umgekehrt. Die Kunst des rechten Blickens, die Methode, wird so auch zum Mittel, sich den Zugang zu verschaffen, die theoretische Behandlung des Seienden wird zum tragenden Weltverhältnis des von der Metaphysik geprägten abendländischen Menschen, dessen Praxis im Lauf seiner Geschichte immer ausschliesslicher von der wissenschaftlichen Theorie gesteuert wird. Die Idee des Guten, die Idee

<sup>15</sup> Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Sammlung Überlieferung und Auftrag, Reihe Probleme und Hinweise Bd. 5, Bern 1947, S. 34.

der Ideen, das höchste Prinzip, das im horizontbildenden Vorrang der *essentia* vor der *existentia* sich ausformt, schlägt das Joch, indem es einerseits im Aussehen des Dinges seine Zugänglichkeit garantiert und andererseits das menschliche Vernehmen des Dinges, die Vernunft mit der das Aussehen fassenden Sehkraft begabt. Heidegger sagt:

«Indem Platon von der Idea sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse (*alētheian paraschomenē*), verweist er in Ungesagtes, dass nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit entfaltet, sondern sich auf das Wesen der Idea verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.»<sup>16</sup>

Zur Wahrheit als Unverborgenheit gehört es, dass sie den Menschen zuerst in seiner leiblich-sinnlichen Existenz erreicht. Als leiblich Existierender ist er immer schon bei und unter den Dingen. Er wurzelt in ihnen in der Zeitlichkeit seiner Existenz. Dass Platon diesen Unverborgenheits-Charakter der Wahrheit noch immer berücksichtigt, beweist seine Schönheits- und die ihr zugeordnete Eros-Lehre. Heidegger nennt sie den nach rückwärts gerichteten Aspekt der Wende im Wesenwandel der Wahrheit. Platons Auseinandersetzung mit der ihn umgebenden und ihm vorausgehenden Dichtung und Kunst der Griechen hängt also mit seinem Wahrheitsverständnis zusammen. In der Schönheit spricht die Idee zur sinnlichen Wahrnehmung, nicht zum logischen Vermögen unmittelbar. Platons Ideenlehre ist als Ganzes doch durch seine Schönheitslehre vermittelt. Diese ist kein Zusatz zu seinen Hauptlehren, sondern als die sie vermittelnde der innere Drehpunkt des Ganzen.

In seiner Auseinandersetzung mit Platon verweigert Heidegger den Nachvollzug der ontologischen Differenzierung, welche sich in Platons Denken ausbildet, das Sein ausschliesslich als Sein des Seienden zu denken und das Seiende in den logischen Formen des Allgemeinen und des Einzelnen, Individuellen, d. h. eben im Sinne des Vorrangs der *essentia*, ihrer horizontbildenden Funktion auch für die *existentia*, für die empirische, leiblich-sinnliche Welt der Wahrnehmung, aufzufassen. Diese Verweigerung ist von grosser Tragweite in verschiedener Hinsicht. Nicht nur Grundfragen der Logik werden durch eine solche *epochē* erschlossen, sondern auch vor allem die mit dem platonischen Weg sich verbindenden theologischen Fragen.

In seiner Spätschrift befasst sich Schelling auch ausführlich mit dem Prometheus-Mythos. Er sieht in Prometheus das geistige Prinzip, die Menschheit in ihrem wissenschaftlichen Tun, versinnbildlicht. Er steht ihm für die Ideenwissenschaft, die *protē philosophia*, die Metaphysik. Diesem Prometheus stellt Schelling die Befreiung von den Fesseln, in welche ihn seine eigene Wissenschaft geschlagen hat, in einer nicht ideengerichteten, positiven Wissenschaft von der Entwicklung des Gottesbewusstseins in Aussicht. Durch den neuen Horizont, den erst Heideggers Metaphysikkritik eröffnete, lässt sich vielleicht etwas besser verstehen, was er damit, mit einer neuen philosophischen Religion, auf deren Zukunft er hoffte, meinen mochte.

<sup>16</sup> loc. cit. S. 41.