

Hans Blumenberg **Realität** **und Realismus**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2511

Was meinen wir, wenn wir von Realität sprechen? Was bedeutet Realismus im Denken? Wie tritt der Mensch in Kontakt mit der Wirklichkeit? In intensiver Auseinandersetzung mit dem Wirklichkeitsbegriff arbeitet Blumenberg meisterhaft dessen historische, anthropologische und kulturelle Dimensionen heraus. Er zeigt unter anderem, dass die Thematisierung dessen, was wir Wirklichkeit nennen, auf Umwegen geschieht und auch erst dann, wenn wir durch eine Störung gezwungen werden, unseren selbstverständlichen Weltzugang zu hinterfragen. *Realität und Realismus* ist ein Glanzstück und entscheidender Baustein von Blumenbergs Theorie der Lebenswelt.

Hans Blumenberg (1920-1996) war zuletzt Professor für Philosophie an der Universität Münster. Sein Werk erscheint im Suhrkamp Verlag.

Nicola Zambon ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Von Hans Blumenberg hat er im Suhrkamp Verlag außerdem herausgegeben: *Phänomenologische Schriften 1981-1988* (2018) und *Die ontologische Distanz* (2022).

Hans Blumenberg Realität und Realismus

Herausgegeben von
Nicola Zambon

Suhrkamp

Erste Auflage 2026
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2511
© Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin, 2018
Alle Rechte vorbehalten.
Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks
für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-30111-1

Suhrkamp Verlag GmbH
Torstraße 44, 10119 Berlin
info@suhrkamp.de
www.suhrkamp.de

Inhalt

I	Antiker und neuzeitlicher Wirklichkeitsbegriff	9
II	Antiker und mittelalterlicher Wirklichkeitsbegriff	37
III	[Zum Wirklichkeitsbegriff der Neuzeit]	79
IV	[Illusion und Realität]	105
V	[Zum Welt- und Wirklichkeitsbegriff der Phänomenologie]	137
VI	Die Realität des Eigenleibes	153
VII	Die Wirklichkeit des Unsichtbaren	159
VIII	Zur Anthropologie des Realisten	167
IX	Der Realist als Indexfigur für Realismus	203
	Nachwort des Herausgebers	221
	Namenregister	227

Was heißt ›etwas sei wirklich‹?

Eike von Savigny, *Philosophie der normalen Sprache*

I

Antiker und neuzeitlicher Wirklichkeitsbegriff

Ich muß vielleicht zunächst sagen, was ich meine, wenn ich vom Begriff der Wirklichkeit spreche. Ich gebrauche diesen Ausdruck mit der Absicht, deutlich werden zu lassen, daß mein Thema *nicht ontologisch* im gegenwärtigen philosophischen Gebrauchssinn des Wortes ist. Ich spreche nicht vom Sein, nicht vom Seienden als dem Seienden, und ich spreche nicht von der *veritas ontologica* der Tradition, deren Begriff begründen will, weshalb Seiendes für uns Erkennbarkeit besitzt. Ich spreche auch nicht von dem elementaren Faktum des philosophischen Stauens, daß überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts ist. Der Begriff der Wirklichkeit, wie ich ihn gebrauchen möchte, hat nicht so sehr einen theoretischen als vielmehr einen *pragmatischen* Sinn. Er meint jenen Charakter von Verbindlichkeit, der den Menschen in seinem Verhalten bestimmt. Er meint jene Art der Vorgegebenheit, auf die und mit der der Mensch rechnet, auf die er sich verläßt und auf die er sich beruft.

Wenn gesagt werden kann, daß *in der Maxwellschen Theorie ... die Kraftfelder denselben Grad von Wirklichkeit wie die Körper in Newtons Theorie* erworben hatten,¹ so bedeutet das freilich zunächst eine physikalisch-theoretische Aussage, aber der hier verwendete Wirklichkeitsbegriff bezeichnet zugleich den geistesgeschichtlichen Sachverhalt, daß das aktuelle Bewußtsein von Wirklichkeit sich verändern mußte: mit der Anerkennung der Möglichkeit von Fernwirkungen zwischen den Körpern, mit der Aufhebung der eigentümlichen Irrealität oder Quasi-Realität des Raumes wird die Vorstellung einer neuen Konsistenz der uns gegebenen Welt provoziert, die im Horizont menschlicher Erwartungen und Verflechtungsbezüge eine neue Struktur geben mußte. Man kann diesen Sachverhalt mit einiger Vorsicht in der Sprache klassischer philosophischer Systeme ausdrücken. Im Zusammenhang der platonischen Ideenlehre formuliert, wäre Wirklichkeit mit jener dem Ideenkosmos noch transzendenten Idee des Guten zu ver-

1 [Der Nachweis fehlt.]

gleichen, die den Ideen nicht nur den Grund ihres Daseins und ihrer Erkennbarkeit gibt, sondern die sie zu Formen des Sollens macht, ihnen die eigentliche Verbindlichkeit imprägniert, deren Ausstrahlung im »Timaios« den Demiurgen zu seinem Werk das Motiv gibt und die der Ideenlehre ihren unaufschiebbaren systematischen Zusammenhang mit der Ethik verbürgt. Mit Kant gesprochen, dürften wir nicht von einem Begriff der Wirklichkeit reden, sondern müßten den Ausdruck der »regulativen Idee« bevorzugen, ohne freilich die Vernunft als das Organ dieser Idee in dem statisch-absoluten Sinne fassen zu dürfen, wie es Kant getan hat. Also, um ein Beispiel zu geben, wohl jene Natur, die dem Menschen in der Welt seinen Ort anweist, die ihm seinen Lebensbereich und die Möglichkeiten seines sachgemäßen Handelns anweist, aber nicht jene andere Natur, die der Mensch nur beherrscht und bearbeitet, die der Inbegriff der materiellen Substrate seiner demiurgisch-technischen Wirksamkeit ist.

Worum es geht, hat d'Alembert in seinem »Discours préliminaire« eindringlich dargestellt, wenn er die cartesische Zweifelsfrage der Existenz der physischen Außenwelt erörtert und ihre rationale Unlösbarkeit zugeibt. Die Mächtigkeit des Eindruckes und die bestimmende Wirkung auf das menschliche Verhalten haben aber mit dieser theoretischen Beweisbarkeit gar nichts zu tun. Wie auch immer die Argumente lauten und welches Gewicht sie haben mögen, dem Menschen ist eine unüberwindliche Neigung zu eigen, eine Art von Instinkt, wie d'Alembert sagt, der viel sicherer ist als die Vernunft selbst und den theoretischen Zweifel gar nicht in die Sphäre unseres Umganges mit der Welt eindringen läßt. D'Alembert macht das Gedankenexperiment, daß die hypothetische Unterbrechung der Existenz der Außenwelt unser Bewußtsein so wenig bestimmen würde, daß wir beim Wiedereinsetzen der realen Gegebenheit gar keine Änderung unseres Bewußtseinszustandes konstatieren würden. Der Wirklichkeitsbezug des Menschen ist praktisch entschieden, und kein theoretischer Gedankengang kann ihn unterbrechen. Wenn sich zum Beispiel hinsichtlich der Solidität der Körper unsere Sinne täuschen, so wäre das, wie d'Alembert sagt, ein so metaphysischer Irrtum, daß unsere Existenz und unsere Selbsterhaltung davon nichts zu fürchten hätten.

Aber unsere Fragestellung geht über diese Aussagemöglichkeit hinaus.

Sie fragt nicht nach einem ontologischen, erkenntnistheoretischen oder anthropologischen Phänomen, sondern nach einem geschichtlichen. Sie möchte herausarbeiten, ob dieser Wirklichkeitsbegriff seinerseits Geschichte hat und ob in seiner Geschichtlichkeit die Komplexionen geschichtlicher Phänomene der großen Epochen ihren gemeinsamen Grund und ihre verstehbare Sinneinheit haben. Vom Wirklichkeitsbegriff der großen Geschichtsepochen zu sprechen, bedeutet etwas anderes, als eine Begriffsgeschichte, zum Beispiel die des Raumbegriffs, darzustellen. Begriffsgeschichte stützt sich auf die historischen Dokumente, in denen der jeweils thematische Begriff vorkommt, sich definiert findet, umschrieben wird oder sonst belegbar eine Rolle spielt. Dieses Verfahren versagt, wenn man etwas über die Geschichte des Wirklichkeitsbegriffs ausmachen will. Der Wirklichkeitsbegriff einer Epoche bleibt in ihren Zeugnissen in eigentümlicher Weise stumm, und das nicht zufällig, sondern aufgrund der eigentümlichen Selbstverständlichkeit, mit der eine Epoche sich an das hält, was ihr für wirklich gilt. Von ihrem Wirklichkeitsbegriff macht eine Epoche Gebrauch, aber sie redet nicht von ihm, sie kann von ihm gar nicht reden, und in diesem Sinne ›hat‹ sie ihren Wirklichkeitsbegriff nicht. Nur dadurch, daß das Verständnis von Wirklichkeit selbst Geschichte hat, daß es abgelöst werden kann durch ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit und diese Ablösung sich gerade als *Kritik* am Wirklichkeitsverständnis der Vergangenheit formuliert, nur auf diese *indirekte* Weise gewinnen wir einen Zugang zur Geschichte des Wirklichkeitsbegriffs.

Das Wirkliche ist das, worauf man sich beruft. Es ist die letzte Instanz für den Gebrauch der Sprache. Verliert die Sprache diesen Bezug, so degeneriert sie zu dem, was mit dem Ausdruck ›bloße Worte‹ in Verruf getan wird. Die Geschichte im Wandel ihres Wirklichkeitsverständnisses läßt sich geradezu am Indiz des Vorwurfes erfassen, es seien bis dahin bloße Worte gemacht worden und die Verführung der Sprache habe gesiegt, und demzufolge wird die Notwendigkeit betont und der Aufruf formuliert, nun endlich ›zu den Sachen selbst‹ zu kommen. Die Unterscheidung von Worten und Fakten, *ta epē* und *ta pragmata*, *verba* und *res*, ist nicht nur so alt wie die Geschichte der Philosophie, sondern so alt wie die für uns nachweisbare *Geschichte der geschichtlichen Erfahrung* selbst.

Die Vernunft, die wir als das Organ der Geschichte der Philosophie ansehen, läßt sich verstehen als das Ausdrücklichwerden des in der Geschichte erfahrenen Wandels dessen, was als das Wirkliche gilt. Diese Aussage bedeutet nicht, daß von Anfang an Philosophie Reflexion auf den geschichtlichen Prozeß gewesen sei. Aber was als Geschichte primär erfahrbar geworden ist, formuliert sich in Urteilen, deren Leistung wir im Inbegriff als Kritik bezeichnen würden: Kritik immer wieder an allen möglichen Arten von Schein und Prätention, an Vorurteilen und Vorwänden, an leer gewordenen Formen und Formeln, an Kategorien, die sich nicht mehr bewähren. Ob wir die frühe philosophische Kritik am Mythos, ob wir Descartes' und Bacons Absetzung von den Vorurteilen der Tradition oder ob wir Husserls Ruf ›zu den Sachen selbst‹ oder die positivistische Sprachkritik als Beispiele betrachten – immer geht es im Grunde um den geschichtlichen Verlust des Substrates der Worte, die so lange etwas Reales bedeutet hatten, einen Verlust, der in seiner Geschichtlichkeit freilich unbemerkt bleibt und sich im Gesamt der systematischen Kritik ausspricht, einer Kritik, die sich allemal gegen eine unlebendig gewordene Sprachwelt richtet, die sich unter dem Titel ›Scholastik‹ nicht nur für den geschichtlichen Spezialfall des endenden Mittelalters begreifen läßt. Daß man wieder in Kontakt mit der Wirklichkeit kommen müsse, wird zuerst erfahren an der Unglaubhaftigkeit des Überlebten, Überwundenen oder zu Überwindenden. Wirklichkeit ist ein Kontrastbegriff. Erlebt und ausdrücklich gemacht wird das jeweils Unwirkliche, das, was durchschaut und durchstoßen, entzaubert und bloßgestellt werden muß. Unwirklichkeit gehört zu den akuten geschichtlichen Krisenerfahrungen, die sich allemal dessen nicht bewußt werden können, daß in solcher Erfahrung ein gewandelter Begriff von Wirklichkeit als Implikation enthalten ist und sich zur Geltung bringt.

Man muß nur einmal daran denken, welche akute Erfahrung von Unwirklichkeit in der sokratischen und platonischen Philosophie steckt. Es ist ja nicht so, daß Plato durch seine Philosophie (gewissermaßen im Versuch der Anwendung ihrer Prinzipien) zu seiner Kritik an der Sophistik und ihrer Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Wirklichen und dem Unwirklichen gekommen wäre; sondern die Erfahrung des im hermetischen Abschluß der griechischen Polis aufgeweichten,

manipulierbar gewordenen, schwebend gewordenen Wirklichkeitsgehaltes hat überhaupt erst das Bedürfnis geweckt, das Ungenügen an diesem durch die Rhetorik getragenen Zustand zur Explikation zu bringen, seine Motive zu formulieren. Die Erfahrung der Macht der Rhetorik ist aus den Fundamenten der Geschichte der Philosophie nicht wegzudenken; sie wird zur ersten für uns voll faßbaren Erfahrung von Unwirklichkeit als Symptom eines geschichtlichen Wandels des Wirklichkeitsbegriffs.

Aber die platonische Philosophie ist nicht nur die erste große Formulierung einer solchen geschichtlichen Erfahrung der Unwirklichkeit dessen, was als das Wirkliche gilt oder gegolten hat; sie ist zugleich der erste Versuch zu verstehen, *wie* dieses Mißverständnis, diese Wirklichkeitsillusion zustande gekommen ist, und sie bietet uns gleich eine ganze Reihe einschlägiger Erklärungen. Es wäre also nicht methodisch zulässig, die platonische Philosophie oder eine andere systematische Form der antiken Philosophie *als Ausdruck* des antiken Wirklichkeitsbegriffs zu nehmen und in ihnen bloß die exakteste, ausgesprochenste Form dieses Wirklichkeitsbegriffs der Epoche zu sehen. Vielmehr findet sich der Wirklichkeitsbegriff der Epoche sehr viel eher in dem, was diese Philosophie kritisiert und verwirft, wovon sie sich distanziert und was sie überwinden will, als in ihren positiv-systematischen Formulierungen. Der Wirklichkeitsbegriff der griechischen Polis wird durch Platos Philosophie *nicht repräsentiert, sondern reflektiert*, im verschärften Kontrastbild der Kritik herauspräpariert. Aber es ist bezeichnend für die ganze Rolle der Philosophie, daß das erst in einem Augenblick geschieht, in dem dieser Wirklichkeitsbegriff bereits dabei ist, Schiffbruch zu erleiden und die von ihm getragene (oder auch ihn ermöglichende) Polis mit sich in den Prozeß der geschichtlichen Vernichtung zu reißen.

Wirklichkeit ist also einerseits das, was sich von selbst versteht, aber andererseits auch das, was nie als dieses Selbstverständliche verstanden ist bzw. mit geschichtlicher Unausbleiblichkeit zu spät verstanden wird, also erst in einem Augenblick, in dem sich die Selbstverständlichkeit als verhängnisvoll oder steril erwiesen hat. Ludwig Wittgenstein hat einmal den Philosophen mit einem Menschen verglichen, der sich in einem Zimmer befindet und einer Wand gegenübersteht, auf der eine

Anzahl von Türen aufgemalt sind. Er versucht nacheinander, diese Türen zu öffnen, um durch sie aus dem Zimmer ins Freie zu gelangen; aber natürlich vergebens. *Die* Tür, die wirklich ins Freie führt und die sich mühelos öffnen ließe, liegt im Rücken dieses Menschen, aber er weiß nichts von ihr. Er brauchte sich nur umzudrehen, nur den Blick von den aufgemalten Scheintüren abzuwenden, und der Weg zum Wirklichen wäre für ihn geöffnet. Aber eben das ist das Schwerste. Wenn wir einen Augenblick bei diesem Bilde verweilen – weshalb wendet sich dieser Mensch nicht um zu der Wirklichkeit, die in seinem Rücken liegt? Wittgensteins Parabel scheint diese Frage nicht zu beantworten, vielleicht nicht zufällig, sondern deshalb, weil es ihm für zu selbstverständlich gilt, daß diese Möglichkeit nicht ergriffen wird.

Sehen wir uns nach einer antiken Entsprechung um, so bietet sich uns sofort das Höhlengleichnis im siebten Buch des platonischen »Staates« an,² jenes Wunderwerk eines philosophischen Modells, das den Geist der Tradition zu immer neuer Kommentierung und Vertiefung angeregt hat. Auf den ersten Blick ergibt sich ein ganz wesentlicher Unterschied zu Wittgensteins Parabel: Plato sagt von den Insassen seiner Höhle, daß sie im Nacken gefesselt waren und deshalb den Blick nicht von den Schatten auf der Höhlenwand auf die realen Vorgänge in ihrem Rücken umwenden konnten.

Was bedeutet dieser Unterschied? In ihm ist schon etwas über die Geschichte gesagt. Vielleicht läßt es sich so ausdrücken: Es gibt so etwas wie ein Moment der Trägheit im Wirklichkeitsbezug des Menschen, eine vordergründige Beharrung, die aller Tradition die Doppeldeutigkeit von Bewahren und Festklammern gibt. Vernunft ist der Widerpart dieser Trägheit, in einem Gegenspiel, das deshalb nie zur Ruhe kommt, weil der Wirklichkeitsbegriff, der die eigentliche Instanz der kritischen Funktion der Vernunft ist, Geschichte hat.

Die Wendung, die die Vernunft zur Wirklichkeit, zu den Sachen selbst vollzieht, ist immer wieder in der Metapher der Bekehrung, der *epistrophē*, der *conversio* formuliert worden. Dabei ist es gleichgültig, ob diese Erfahrung als religiöse, als philosophische oder als ästhetische beschrieben wurde. Die Grundstruktur der Umwendung aus der trägen

2 [Plato, Der Staat,] § 14 a.

Verlorenheit an das nächstliegende Vorgegebene, an die Unmittelbarkeit des ersten Blickes ist immer dieselbe. Die Philosophie beginnt weniger mit dem Erstaunen über das, was ist, als mit dem Verdacht, wir könnten es in dem uns unmittelbar Gegebenen und Vertrauten nur mit etwas Scheinhaftem zu tun haben. Philosophie in dieser Ursprünglichkeit ist ein elementarer Akt der Aufmerksamkeit, der sich aus der dumpfen Genügsamkeit des Selbstverständlichen aufrafft. Die griechische Philosophie hat zwischen Schein und Wirklichkeit keinen absoluten Dualismus angenommen. Das, was uns als Wirklichkeit erscheint, ist nicht ein radikal anderes gegenüber dem, was wirklich ist. Schon im Lehrgedicht des Parmenides ist der zweite Teil, der von der Scheinwelt der *Doxa* handelt, nur sinnvoll interpretierbar, wenn dieser Schein in einem Begründungszusammenhang mit der im ersten Teil dargestellten Wahrheit gesehen werden kann.

Beim frühen Plato ist die Welt der Erscheinungen immerhin fähig, die Erinnerung an die Welt der Ideen zu erwecken; sie verhalten sich wie Abbild und Urbild zueinander, und das heißt: noch der Schein kommt letztlich von der Sache selbst her. Anders im Höhlengleichnis: Die Schatten auf der Höhlenwand rühren zwar von den Artefakten her, die hinter einer Rampe zwischen Feuer und Wand vorbeigetragen werden; diese wiederum sind Darstellungen von Dingen der Naturwelt außerhalb der Höhle. Aber man sieht den Schatten nicht mehr an, daß sie Schatten sind. Dazu bedarf es der Entfesselung und der Umwendung. Deshalb trifft der Vorwurf der Irrealität, der Ablenkung vom Wahren, das Bildliche gerade in diesem Sinne des Abbildlichen.

Problematisch ist im griechischen Nachdenken an den Bildern also nicht das, was sie darstellen, sondern das formale Faktum, *daß* sie eben Bilder, *daß* sie nicht die Sache selbst sind, die sich in ihnen präsentiert. Ich brauche nicht besonders auf das zehnte Buch des »Staates« hinzuweisen, wo Plato die künstlerische Nachbildung deshalb verwirft, weil sie Gegenstände darstellt, die ihrerseits bereits Nachbildungen – nämlich von Ideen – seien. Bild eines Bildes zu sein, ist hier die äußerste metaphysische Diskriminierung. Aber die Umwendung zur Wirklichkeit ist nur im frühplatonischen Modell dadurch noch naheliegend und geradezu vorgezeichnet, daß uns Bilder nicht nur das vorenthalten, was sie darstellen, sondern zugleich auf das verweisen, an das erinnern, was

in ihnen vorgestellt wird. Später ist hierzu eine Vermittlung notwendig, die besondere Rolle, die Plato dem Philosophen zgedacht hat. Die in der Höhle Eingeschlossenen und Gefesselten würden nie erfahren, daß sie nur Schattenbilder sehen, wenn nicht einer von ihnen die wahre Wirklichkeit erleben dürfte und zu ihnen zurückkehrte, um sie zu belehren.

Es ist Sache der Philosophie, uns nicht bei unseren Bildern zu lassen, uns die Selbstverständlichkeit der Bilder zu entfremden und dadurch ihren Verweisungssinn aufzudecken. Aber gerade diese Eigenheit des platonischen Höhlengleichnisses, daß *nur einer* der Gefesselten die primäre Erfahrung machen darf und kann, ist für den dahinterstehenden Wirklichkeitsbegriff überaus aufschlußreich. Schon die Höhlensituation selbst ist ja durchaus solipsistisch beschrieben: Plato schließt es ausdrücklich aus, daß einer der in der Höhle Gefesselten eine unmittelbare Wahrnehmung von seinen Schicksalsgenossen hat oder in einem Kontakt der Verständigung mit ihnen steht, denn er kennt von ihnen allen, ja sogar von seiner eigenen Gestalt, nur die Schatten an der Höhlenwand.³ Die Menschen sind dadurch nivelliert auf die Erscheinungsweise der Gegenstände, die ihnen da vorgeführt werden, sie sind sich selbst als Schatten unter Schatten präsent. Der Mitmensch ist nicht ausgezeichnet als ein Partner, den man auf die Artung der da gegebenen vermeintlichen Wirklichkeit ansprechen könnte.⁴ Der sokratische Dialog findet in der Höhle nicht statt und kann in ihr nicht stattfinden. Erst der Zurückgekehrte wird zum Lehrer. Dieses Moment des Gleichnisses ist für das Verständnis des zugrundeliegenden Wirklichkeitsbegriffs wesentlich: Der einzelne Gefangene, dem die Fesseln gelöst werden, erfährt, gewaltsam ins Helle geschleift, geblendet und sprachlos, was Wirklichkeit im Grunde ist. Und dies ist ein Erlebnis von der Art der optischen Erfahrung.⁵ Wirklichkeit ist etwas unmittelbar und an sich selbst Einleuchtendes, eine unwiderstehlich Zustimmung ernötigende Gegebenheit.

Die Antike hat sich niemals Sorge darum gemacht, ob und wie man das Absolute, das Göttliche, wenn man ihm begegnete, als solches erken-

3 [Plato, Der Staat,] § 15 a [6]: ... ἐαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων ... ἄλλο πλὴν τὰς σκιάς ...

4 [Plato, Der Staat, § 15 b 4]: Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἱοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους ...

5 Daß § 15 c [4] im Plural gesprochen wird (... αὐτῶν λύσιν ...), ist bedeutungslos. [Handschriftlich hinzugefügter, nicht zu entziffernder Satz von H.B.]

nen könne. Seine Evidenz ist seine bloße offene Präsenz, sein Selbstanwesendsein.

Alle Offenbarungsvorstellungen und apokalyptischen Erwartungen, auch der biblischen Zeugnisse, beruhen auf dieser Implikation einer absoluten, in sich selbst gegebenen und durch sich selbst sich ausweisenden Wirklichkeit. Der antike Wirklichkeitsbegriff enthält selbst die Voraussetzung dafür, daß Götter oder ein Gott erscheinen können und im Erscheinen evident werden, daß Offenbarung stattfinden kann und ihre Legitimation mit sich führt. Das gilt für den Mythos genauso wie für die platonischen Ideen: Man sieht es dem Gegebenen an, daß es das ist, als was es sich gibt, das Seiende in seiner Selbstgegebenheit. Es steckt in diesem Wirklichkeitsbegriff eine Metapher: das Wirkliche stellt sich uns vor mit einer Art von impliziter Behauptung, das Vorgestellte auch wirklich zu sein, nicht von einer anderen Instanz her ins Unrecht gesetzt werden zu können. Diese Behauptungsimplikation im Wirklichkeitsbegriff der Tradition seit der Antike steht noch im Hintergrund des Begriffs des *genius malignus* bei Descartes, denn die uns gegebene Welt wird ja erst dadurch im strengen Sinne zum Betrüge, daß in ihr ein Anspruch darauf wahrgenommen wird, das zu sein, als was sie uns erscheint. Gerade auf dieses Moment werden wir achten müssen.

Der Entfesselte im Höhlengleichnis wird aber nicht sofort nach seiner Befreiung von den Höhlenschatten in die Welt des vollen Tageslichtes gebracht, sondern zuerst durchschreitet er innerhalb der Höhle ein Zwischenreich, von dem man modernisierend sagen könnte, es enthalte die Projektionseinrichtungen der Höhlen-Lichtspiele. Diese Dinge sind zwar μάλλον ὄντα [Mehr-Seiende], aber sie überzeugen noch nicht an sich selbst von ihrer größeren Wirklichkeit; noch glaubt der Entfesselte, die Schatten seien ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα [wirklicher, als was ihm jetzt gezeigt wurde].⁶ Hier sind die Machinatoren am Werk, die die künstlichen Gebilde in Bewegung versetzen und die »Vertonung« der Schattenaktionen besorgen. Diesen Akteuren wird im Höhlengleichnis selbst keine weitere Beachtung geschenkt. Sie scheinen nur da zu sein, damit der Gleichnisprozeß überhaupt funktioniert. Aber es läßt sich nicht erkennen, daß sie irgendein Interesse dazu treibt, die

6 [Plato, Der Staat,] § 15 [d 7].

Gefangenen mit Bildern zu füttern, sie in der Unkenntnis ihrer Situation zu halten und sie dadurch zu beherrschen.

Cornford⁷ hat darauf hingewiesen, daß Plato im »Sophistes« eine unverkennbare Anspielung auf das Höhlengleichnis macht, und zwar auf eben jene Akteure in der Szene, die er nun offenbar als Sophisten verstanden wissen will – als jene Leute also, die von sich behaupten, im Besitz der Mittel zu sein, mit denen man Menschen im politischen Gemeinwesen beherrscht. Die Bedingtheit dieser Herrschaftstechnik der Sophisten durch die Schwäche des Wirklichkeitsbewußtseins der Menschen in der Polis wäre dann der kritische Sinn des Höhlengleichnisses und seines politischen Bezuges innerhalb der Schrift über den Staat.⁸ Politische Verführbarkeit wäre dann ein Mangel des Bezuges zur eigentlichen Realität, und die Funktion der Philosophie die Aufweisung eines neuen Wirklichkeitsbegriffs. Plato charakterisiert die Sophisten, indem er sagt, sie seien Erzeuger von Bildern, mit deren Hilfe sie Irreales für Realität ausgaben, wobei sie sich selbst im Dunkel des Hintergrundes hielten, um sich ganz auf die Faszination ihrer rhetorischen Mittel zu verlassen. Das rhetorische Wort rückt von der Seite des Logos auf die Seite der Bilder, was schon im Sprachgebrauch dadurch zum Ausdruck kommt, daß das griechische Wort *eidolon* sowohl die verführerischen Produkte der Sophistik in diesem Dialog als auch die Schattenbilder im Höhlengleichnis bezeichnet.

Das Höhlengleichnis ist mehrschichtig konstruiert. Damit hängt zusammen, daß Plato vom Wirklichkeitscharakter des Gegebenen im Komparativ sprechen kann: Es gibt hier das μᾶλλον ὄν, das »Mehr-Seiende«. Plato hat diesen »ontologischen Komparativ«, wie Bröcker ihn genannt hat, zuerst gebraucht und reiche Nachfolge gefunden. Plato hat dabei nicht spekulativer Willkür Raum gegeben. Sein Problem war hier, im »Sophistes«, die Technik der manipulierten Wirklichkeit der Sophisten ins Unrecht zu setzen und zu entkräften, die Härte der Begegnung mit der Wirklichkeit, das μεταβάλλειν τὰς τότε γενομένας δόξας, metaphysisch zu begründen.⁹

7 [F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*. London 1935.]

8 Ihrer φανταστικῇ τέχνῃ[. Plato, *Sophistes*, 239c.]

9 [Plato,] *Sophistes*, 234 [d 6].

Die Sophisten hatten sich zu ihrer philosophischen Abschilderung auf Parmenides und die eleatische Metaphysik berufen, um das Recht der Unterscheidung von Schein und Sein überhaupt zu leugnen und dadurch den rhetorisch-politischen Bereich von jedem Kriterium der Wahrheit und Sachgemäßheit frei zu stellen: Wenn es nur das eine und reine Sein des Parmenides gäbe und sonst nichts, dann müßten sich alle nur möglichen positiven Aussagen auf eben dieses Sein beziehen; also gäbe es die Differenz von Realität und Bild, von Erscheinung und Schein, von Faktum und Fiktum überhaupt nicht; also gäbe es keine Instanz, von der her sich der schrankenlose Gebrauch rhetorisch-politischer Mittel kritisch in Frage stellen ließe.

Sprache evoziert Wirklichkeit, und darin liegt das Potential von Macht als Verfügung über Wirklichkeit. Dieser Konzeption stellt Plato seinen ontologischen Komparativ entgegen, und das bedeutet: Es gibt kein Sich-Begnügen mit dem Weniger-Seienden, weil es auf das ihm Grundgebende, Urbildliche, auf die höhere Wirklichkeit verweist. Aber, so muß man doch wohl fragen, könnte dieser Zusammenhang der Verweisung nicht in einer unabgeschlossenen Reihe von Steigerungen ontologischer Komparative weitergehen? Könnte nicht jede überbietende Wirklichkeit ihrerseits überboten werden?

Aus diesem Einwand erhellt sich, daß die ganze Konzeption ihre Zweckbestimmung nur erfüllen kann im Zusammenhang mit einem Wirklichkeitsbegriff, der eine letztverbindliche, unübersteigbare Gegebenheit in der unmittelbaren Evidenz ihrer Unüberbietbarkeit zuläßt. Können wir über diese formale Feststellung hinaus noch weiter fragen? Was ist es, das an dieser letzten und eigentlichen Wirklichkeit aufleuchtet und einleuchtet, um sie *als letzte* erfahrbar zu machen? Und was ist damit gesagt, daß diese eigentliche Wirklichkeit als die der ›Ideen‹ beschrieben wird? Dieses Urwirkliche ist nicht deshalb ideal, urbildlich, weil es *faktisch* nachgebildet worden ist, weil es Bilder und Schatten von ihm gibt, sondern es ist deshalb Urbild, weil es das *Sein-Sollen* unmittelbar ausstrahlt,¹⁰ weil es als die Gegebenheit sich präsentiert, die sein soll, indem sie ist und wie sie ist. Das ist der Sinn der platonischen Aussage, daß noch über der Welt der Ideen die Überwirklichkeit des

10 [Der Quellenhinweis ist unverständlich.]