

Visualität als Lebens- und Erkenntnisform des Menschen

4. Vorlesung: (4.10.2012)

Platos Kritik des alltäglichen Sehens. Die “Umwendung der Seele” zur Erkenntnis der Idee des Guten

Meine Damen und Herren,

das menschliche Sehen, so hatte ich in den einführenden Überlegungen der letzten Stunden behauptet und in der letzten Vorlesung dargelegt, ist eine Weise, wie Menschen miteinander leben und wie ihr Sein in der Welt beschaffen ist. Kurzum, Sehen und Sichtbarkeit gehören zur “Lebensform” des Menschen, ja ermöglichen auf einmalige Weise, dass wir menschliches Leben miteinander teilen können. Schauen wir nun auf den Anfang der Philosophie, für den ich Plato verantwortlich machen will, geht es um die Einordnung, Bewertung, ja Entwertung der Erkenntnisleistung des Sehens. Plato geht es darum, zu deuten und “selbstverständlich” werden zu lassen, was der Mensch ist, wie er sich selbst in der Welt positioniert. Ist er: “Nur ein Sinnenwesen,” das auch schon durch das Sehen sich auf gute und gelingende Weise, sinn- und wertvoll im Leben vorfindet und sich an den Sinnen orientiert? Oder aber ein Wesen, dass erst in der Orientierung an einer höheren, rationaleren, göttlichen Ordnung zu einer Erkenntnis- und Lebensweise findet, die ihn wertvoll

macht? War das dichte, begegnungsreiche Leben in der athenischen Polis, war die Intensität des Lichts, das auf Stadt, Landschaft und dem Meer liegt, so überwältigend verführerisch, dass Plato meinte, seinen Mitmenschen die Leistung philosophischen Denkens erst dann plausibel machen zu können, dass er den lügnerischen Charakter des Sehens und alles Sichtbaren behaupten musste? Platos Dialoge haben einen urbanen Charakter: Sie spielen nur in der Polis, in Athen, die meisten auf den Straßen und Plätzen Athens, wo Sokrates den verschiedensten Menschen begegnet. Nur ein einziger Dialog, *Phaidros*, führt vor die Mauern der Stadt. Musste Plato gegen diese lebendige, überwältigende Präsenz des urbanen Lebens der Philosophie erst einen eigenen Raum für die Philosophie erobern, der nicht zu haben war ohne die Abwertung und Entwertung der Leistung des Sehens und des Status aller sichtbaren Dinge? Wir können dies nur vermuten. Aber eines zeigt uns der platonische Text im 7. Buch der *Politeia* Der Staat auf jeden Fall: In Platos Höhlengleichnis wird rhetorisch geschickt ein strikter Gegensatz hergestellt zwischen dem, was für uns durch das Sehen sinnlich an Lebens- und Weltaneignung gelingt und den Formen eines Verstehens und Erkennens, die keine sinnlich visuelle Grundlage mehr haben kann und darf, die höchstens ein beliebiger Ausgangspunkt ist. Hören Sie selbst, wie Platon *Politeia* sein Gleichnisbild im Gespräch mit Glaukon aufbaut:

(514 St.) “Sokrates: Nächst dem mache dir nun an folgendem Gleichnis den Unterschied des Zustandes klar, in dem sich unsere

Natur befindet, wenn sie im Besitze der vollen Bildung ist und andererseits wenn sie derselben ermangelt. Stelle dir Menschen vor in einer unterirdischen Wohnstätte mit lang nach aufwärts gestrecktem Eingang, entsprechend der Ausdehnung der Höhle; von Kind auf sind sie in dieser Höhle festgebannt mit Fesseln an Schenkeln und Hals; sie bleiben also immer an der nämlichen Stelle und sehen nur geradeaus vor sich hin, durch die Fesseln gehindert ihren Kopf herumzubewegen; von oben her aber aus der Ferne von rückwärts leuchtet ihnen ein Feuerschein; zwischen dem Feuer aber und den Gefesselten läuft oben ein Weg hin, längs dessen eine niedrige Mauer errichtet ist ähnlich der Schranke, die die Gaukelkünstler vor den Zuschauern errichten, um über sie weg ihre Kunststücke zu zeigen.

Glaukon: Das steht mir alles vor Augen.

Sokrates: Längs dieser Mauer - muß du dir nun es weiter vorstellen - tragen Menschen allerlei Gerätschaften vorbei, die über die Mauer hinausragen und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder und Menschenwerk verschiedenster Art, wobei, wie begreiflich, die Vorübertragenden teils reden teils schweigen.

Glaukon: Ein sonderbares Bild, das du da vorführst, und sonderbare Gestalten!

Sokrates: Nichts weiter als unseresgleichen. Denn können denn erstlich solche Gefesselten von sich sowohl wie gegenseitig voneinander etwas anderes gesehen haben als die Schatten, die durch die Wirkung des Feuers auf die ihnen gegenüberliegende

Wand der Höhle geworfen werden?

Glaukon: Wie wäre das möglich, wenn sie ihr Lebelang den Kopf unbeweglich halten müssen?

Sokrates: Und ferner: gilt von den vorübergetragenen Gegenständen nicht dasselbe?

Glaukon: Auch von ihnen haben sie nur Schatten gesehen.

Sokrates: Wenn sie nun miteinander reden könnten, glaubst du nicht, daß sie der Meinung wären, die Benennungen, die sie dabei verwenden, kämen den Dingen zu, die sie unmittelbar vor sich sehen?

Glaukon: Notwendig.

Sokrates: Ferner: wenn der Kerker auch einen Widerhall von der gegenüberliegenden Wand her ermöglichte, meinst du da, dass, wenn einer der Vorübergehenden gerade etwas sagte, sie dann die gehörten Worten einem anderen zulegen würden, als dem jeweilig vorüberziehenden Schatten?

Glaukon: Nein, beim Zeus.

Sokrates: Durchweg also würden diese Gefangenen nichts anderes für wahr gelten lassen als die Schatten der künstlichen Gegenstände.

Glaukon: Notwendig.

Sokrates: Nun betrachte den Hergang ihrer Lösung von den Banden und ihrer Heilung von dem Unverstand, wie er sich natürlicherweise gestalten würde, wenn sich folgendes mit ihnen zutrüge: wenn einer von ihnen entfesselt und genötigt würde plötzlich aufzustehen, den Hals umzuwenden, sich in Bewegung zu

setzen und nach dem Lichte empor zu blicken, und alles dies nur unter Schmerzen verrichten könnte, und geblendet von dem Glanze nicht imstande wäre jene Dinge zu erkennen, deren Schatten er vorher sah, was, glaubst du wohl, würde er sagen, wenn man ihn versichert, er hätte damals lauter Nichtigkeiten gesehen, jetzt aber, dem Seienden nahegerückt und auf Dinge hingewandt, denen ein stärkeres Sein zukäme, sehe er richtiger? Und wenn man zudem noch ihn auf jedes der vorübergetragenen Menschenwerke hinwiese und ihn nötigte auf die vorgelegte Frage zu antworten was es sei, meinst du da nicht, er werde weder aus noch ein wissen und glauben, das vordem Geschaute sei wirklicher als das was man ihm jetzt zeige?

Glaukon: Weitaus.

Sokrates: Und wenn man ihn nun zwänge seinen Blick auf das Licht selbst zu richten, so würden ihn doch seine Augen schmerzen und er würde sich abwenden und wieder jenen Dingen zustreben, deren Anblick ihm geläufig ist, und diese würde er doch für tatsächlich gewisser halten als die, die man ihm vorzeigte?

Glaukon: Ja.

Sokrates: Wenn man ihn nun aber von da gewaltsam durch den holperigen und steilen Aufgang aufwärts schleppte und nicht eher ruhete als bis man ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, würde er diese Gewaltigkeit nicht schmerzlich empfinden und sich dagegen sträuben, und wenn er an das Licht käme, würde er dann nicht, völlig geblendet von dem Glanze, von alledem, was ihm jetzt als das Wahre angegeben wird, nichts, aber auch gar

nichts zu erkennen vermögen?

Glaukon: Nein, wenigstens für den Augenblick nichts.

Sokrates: Er würde sich also erst daran gewöhnen müssen, wenn es ihm gelingen soll die Dinge da oben zu schauen, und zuerst würde er wohl am leichtesten die Schatten erkennen, darauf die Abbilder der Menschen und der übrigen Dinge im Wasser, später dann die wirklichen Gegenstände selbst; in der Folge würde er dann zunächst bei nächtlicher Weile die Erscheinungen am Himmel und den Himmel selbst betrachten, das Licht der Sterne und des Mondes schauend, was ihm leichter werden würde als bei Tage die Sonne und das Sonnenlicht zu schauen.

Glaukon: Gewiß.

Sokrates: Zuletzt dann, denke ich, würde er die Sonne, nicht etwa bloß Abspiegelungen derselben im Wasser oder an einer Stelle, die nicht ihr eigener Standort ist, sondern sie selbst in voller Wirklichkeit an ihrer eigenen Stelle zu schauen und ihre Beschaffenheit zu betrachten imstande sein.

Glaukon: Notwendig.

Sokrates: Und dann würde er sich durch richtige Folgerungen klar machen, dass sie es ist, der wir die Jahreszeiten und die Jahresumläufe verdanken, und die über alldem waltet, was in dem sichtbaren Raum sich befindet, und in gewissem Sinne auch die Urheberin jener Erscheinungen ist, die sie vordem in der Höhle schauten.

Glaukon: Offenbar würde er in solcher Stufenfolge zu dieser

Einsicht gelangen.

Sokrates: Wie nun? Meinst du nicht er würde in der Erinnerung an seine erste Wohnstätte und an seine dortige Weisheit und an seine dortigen Mitgefangenen sich nun glücklich preisen ob dieser Veränderung, jene dagegen bemitleiden?

Glaukon: Sicherlich.

Sokrates: Wenn es damals aber unter ihnen gewisse Ehrungen und Lobpreisungen gab für den, der die vorübergehenden Gegenstände am schärfsten wahrnahm und sich am besten zu erinnern wußte, welche von ihnen eher und welche später und welche gleichzeitig vorüber wandelten, und auf Grund dessen am sichersten das künftig Eintretende zu erraten verstand, glaubst du etwa, dass er sich danach zurücksehnen werde und die bei ihnen durch Ehren und Macht Ausgezeichneten beneiden werde? Oder nicht vielmehr, dass er, nach Homer, das harte Los wählen, nämlich viel lieber "einem anderen, einem unbegüterten Manne um Lohn dienen wolle" und lieber alles andere über sich ergehen lassen würde als im Banne jener Trugmeinungen zu stehen und ein Leben jener Art zu führen?

Glaukon: Ja, ich denke, er würde lieber alles andere über sich ergehen lassen als auf jene Weise leben.

Sokrates: Und nun bedenke noch folgendes: wenn ein solcher wieder hinabstiege in die Höhle und dort wieder seinen alten Platz einnähme, würden dann seine Augen nicht förmlich eingetaucht werden in Finsternis, wenn er plötzlich aus der Sonne dort anlangte?

Glaukon: Gewiß.

Sokrates: Wenn er nun wieder, bei noch anhaltender Trübung des Blicks mit jenen ewig Gefesselten wetteifern müßte in der Deutung jener Schattenbilder, ehe noch seine Augen sich der jetzigen Lage wieder völlig angepaßt haben - und die Gewöhnung daran dürfte eine ziemlich erhebliche Zeit fordern -, würde er sich da nicht lächerlich machen und würde es nicht von ihm heißen, sein Aufstieg nach oben sei schuld daran, dass er mit verdorbenen Augen wiedergekehrt sei, und schon der bloße Versuch nach oben zu gelangen sei verwerflich? Und wenn sie den, der es etwas versuchte sie zu entfesseln und hinaufzuführen, irgendwie in ihre Hand bekommen und umbringen könnten, so würden sie ihn doch auch umbringen?“ (Zitiert nach: *Platon, Sämtliche Dialoge*, übersetzt von Otto Appelt, Hamburg 1923-1988, S. 269 - 271)

Man kann nun dieses berühmteste Gleichnis der Philosophiegeschichte auf vielerlei Arten deuten. Eine freundliche Auslegung mag es so sehen, dass Plato hier von dem Verhältnis verschiedener Erkenntnisweisen, der Gewöhnung an irrige Meinungen und dem Kampf gegen eingeübte Missverständnissen spricht, der sich philosophisches Denken ausgesetzt sieht. Man mag andererseits wie der philosophierende Kunstwissenschaftlicher Horst Bredekamp, die Überlegung anstellen, Plato sei es um die Überwindung eines methodischen Problems gegangen. Denn er habe “die Fähigkeit zur graphischen Visualisierung in dem Zwiespalt gefaßt, zwar sinnlich und untergeordnet zu sein, zugleich aber unverzichtbar zu sein, weil

die höhergestellten rein geistigen Vernunftoperationen die Voraussetzungen ihrer selbst ohne diese erkennen und belegen können.“ Dabei gehe es Plato sogar um ein ganz anderes Beweisziel, nämlich um ein “tiefes Ausschöpfen jener sinnlichen Bilder, die im Höhlengleichnis als Schattengebilde verachtet werden.“ (Derselbe, *Theorie des Bildakts*, S. 40f)

Oder aber man interpretiert das Höhlengleichnis als eine Auseinandersetzung mit der Pädagogik und Rhetorik des Rationalen. Nämlich als Auseinandersetzung mit der Schwierigkeit, anderen Menschen einen Verstehens-, Erfahrungs- und Denkschritt zu vermitteln, den sie noch nicht selbst gemacht haben und während sie immer noch an überkommenen Verständnissen festhalten. Doch wie immer man sich entscheiden mag: Es bleibt doch ein Gleichnis, das eine klare Aussage über das Sehen und sein Verhältnis zum Erkennen einer ganz anderen, nicht vom Sehen abhängenden Erkenntnis vermittelt. Die explizit von Plato formulierte Konsequenz des Höhlengleichnisses scheint mir offensichtlich zu sein und auch Bredekamp, der ihr entgehen möchte, muss sie anerkennen, spricht er doch *en passant* von den verachteten Schattengebilden. Man kann diese Botschaft wie folgt zusammenfassen: Die Erkenntnisleistung des normalen, alltäglichen Sehens ist wahrheits- und begriffsleer, so dass mit dem Sehen keinerlei Anspruch auf Wahrheit erhoben werden kann.

Was spricht in diesem Gleichnis gegen den Erkenntnis- und Wahrheitsanspruch dessen, was wir normalerweise sehen? Offensichtlich geht es nicht um konkrete, empirische Wahrheiten

über Tatsächliches, die wir in Aussagen über einfache Tatsachen ausdrücken können. Aussagen wie “Dort drüben steht Hans”, “Dieses Haus ist rot angestrichen”, “Auf dieser Wiese sind viele gelbe Blumen” mögen wahr sein. Aber diese Art von Wahrheiten zählen für Plato nicht. Im alltäglichen Sehen verhält es sich folgendermaßen: Die visuellen Objekte, auch wenn sie physisch gleich bleiben, wechseln ständig ihre Form, Farbe und ihre Position im Raum. Ihre dreidimensionalen Eigenschaften erkennen wir aufgrund einer zweidimensionalen visuellen Darstellung, einer Projektion in unser Auge. Wir nehmen visuell die Welt so wahr, dass wir wechselnde, flüchtige Bilder und Projektionen für die Wirklichkeit halten. Doch der ständige und zufällige Wechsel der visuellen Gestalt der Dinge lässt nur kontingente Wahrheiten zu. Die Wahrheit aber, auf die es Plato ankommt, ist mit ihnen nicht zu erreichen. Denn diese kleinen, zufälligen Wahrheiten haben keine Einheit und keine Dauer. Sie zeigen, so meint Plato, deshalb weder die Ursache noch die Einheit in der Gestalt der Dinge. Sie können uns deshalb niemals dazu dienen, die wirklichen Objekte, ihr Sein, zu erkennen. Deshalb haben sie keinerlei weitere philosophische Bedeutung: Es ist nur das flüchtig erscheinende Angesicht, z.B. von Menschen und Dingen, die unser Blick aufnimmt. Doch nur Einheitliches, Unveränderliches besitzt für Plato Wahrheit und Wirklichkeit.

Dies sei nun aber doch, so könnte man hier einwenden, was ich ja auch bereits eingeräumt hätte, nur eine von vielen möglichen Interpretationen von Platos Gleichnis. Doch diese

Auffassung, die Wahrheit auf ein Sein beschränkt, das ewig und unveränderlich ist und die alles Visuellen mit einem flüchtigen Werden gleichsetzt, das nur eine Illusion ist, hat in der Geschichte der Philosophie nicht nur die Interpreten Platons, sondern auch die meisten Philosophien vom Neuplatonismus bis über die idealistischen Philosophien der Romantik bis in die Gegenwart maßgeblich geprägt.

In den folgenden Vorlesungen werde ich zu zeigen versuchen, dass die Platonische Auffassung, das alles Sichtbare uns nur täuschen kann, das Wahrheit nur besitzt, was ewig und unveränderlich einheitlich ist, Philosophen dazu gebracht hat und bringt, die Struktur und die Einheit des Sichtbaren in mehreren Hinsichten völlig zu ignorieren und zu verkennen: Zum einen wird sich erweisen, dass auch visuelle Erfahrungen eine eigene innere Konsistenz und Ordnung haben, die das scheinbar so flüchtige des Visuellen im Sehen verbindet und visuellen Identitäten und Unterschiede gestaltet. Zum anderen aber ist diese begrenzte, lokale und aus den Zufällen des Alltag generierte Einheit und Ordnung, zwar nicht "höher" und "ewig", aber gleichwohl wahr und kostbar zu nennen. Gerade diese endliche, empfindliche Einheit des Sichtbaren ist für unser alltägliches Leben sogar lebensentscheidend.

Doch bei Plato kommt diese Option nicht einmal als Möglichkeit in Betracht. Dass es so etwas wie nachdenkliches, genaues, geformtes Sehen, das seinen eigenen Sinn hat, geben könnte, wird von ihm ignoriert. Was seine Kritik des Sehens

explizit beabsichtigt, ist die Abwertung und Entmächtigung jedes Anspruchs auf Erkenntnis, der sich auf konkrete Seherfahrung stützt. Das bedeutet aber: Nach Plato irren wir uns im Sehen nicht nur in Details oder manchmal, sondern immer. Gleichgültig, wie bewährt, sicher und verlässlich uns das Gesehene erscheinen mag. Alltägliches Sehen ist danach immer Trug und Täuschung und nicht nur ein gelegentlicher Irrtum der Sinne. Dies zeigt eben auch sein Gegenmodell: Allein ein anderer, nämlich gänzlich nicht-sinnlicher Verstehensakt, der intellektuell allein mit Vernunft ausgeführt wird, vermag Wahrheit zu erfassen und führt zu gültiger Erkenntnis.

Kehren wir noch einmal zurück zu Platos Höhlengleichnis selbst. Wie wird dort genau die Einheit und Ordnung des Seins und seiner Erkenntnis argumentativ eingesetzt? Die Sonne fungiert im Höhlengleichnis nicht - wie wir sie heute auffassen würden - als die physikalische Ursache des Lichts. Natürlich weiß Plato nicht, das aufgrund einer Kernfusion in unserem Zentralgestirn das Licht auf die Erde fällt. Die Sonne behandelt Plato vielmehr als Verkörperung und Symbol der Einheit und Wirklichkeit, die hinter dem Sichtbaren verborgen ist. Denn sie gilt ihm als die wirkmächtige Quelle des Lichts, die fort dauert während ihre Wirkungen in den wechselnden visuellen Schattengestalten kontingent wechseln. Ihr, die nicht direkt sichtbar ist, weil sie viel zu hell ist und jeder der längere Zeit in die Sonne blickt, blind wird, kommt im Gegensatz zu flüchtigen Bildern und Schatten, als einzige Instanz im logischen Raum des Visuellen allein Wirklichkeit

zu: Sie symbolisiert das unwandelbare Sein der Ideen des Guten. Erkenntnis ist aber nur über den Weg von der Erfahrung des Werdens zum Denken des Seins zu gewinnen. Deshalb besitzt jede sinnliche Erfahrung des Entstehens und Vergehens, besitzt insbesondere das Sichtbare keine Wirklichkeit und kann nicht dem Sein zugerechnet werden.

Plato fordert deshalb auf, dass sich die Seele im Denken vom Werdenden abzuwenden und dem Sein zuzuwenden habe. Weil die Wirklichkeit und das Sein nicht im Wechsel der Erscheinungen bestehen kann, ist das Sein, für das die Sonne steht, nur eines und unveränderlich. Plato entwirft das Höhlengleichnis also nicht nur als eine Metapher für die Situation des durch seine Sinne getäuschten Alltagsmenschen. Es geht um die Erkenntnissituation des Philosophen, um Plato selbst, der dies durchschaut und sich mit den Menschen aufgrund seiner Erkenntnis der Wahrheit mit Menschen auseinandersetzen muss, die ganz andere Wahrheiten für richtig halten. Das Höhlengleichnis ist somit auch die Selbstdeutung und Inszenierung eines Philosophen, der den seiner Meinung nach unverständigen, irrationalen Sinnenmenschen auseinandersetzt, wie und warum sie sich irren. Platos Anspruch ist nämlich, dass allein der Philosoph die Wahrheit erkennen und ihr entsprechend handeln kann. Aus dieser Wahrheit heraus muss er die Auseinandersetzung mit seinen Mitmenschen aufnehmen. Denn er lebt mit ihnen *gemeinsam* - das gesteht Plato zu - in einer geteilten Welt der trügerischen Erscheinungen. Deshalb kann der Philosoph nur im Konflikt und im Wechsel zwischen der Welt des

sinnlichen Trugs und der Wahrheit leben.

So erklärt sich, wovon uns Plato überzeugen will: Das Höhlengleichnis kritisiert das Sehen zum einen als zufällige, situationsabhängige und damit beliebige Erfahrung. Es erhebt zum anderen den Anspruch, dass Erkenntnis einer überlegenen, alles andere aus sich heraus bestimmenden Wahrheit, nämlich der ewigen Idee des Guten, zu der nur eine Denkeraristokratie des Denkenden gelangen kann, nicht nur möglich, sondern durch Philosophieren erreichbar ist. Den Denkaristokraten haben mit der Idee des Guten ein Herrschaftsmittel in der Hand. Sie sind deshalb aufgefordert, es für die Gestaltung und Lenkung des Staats einzusetzen. Die Aristokratie der Denkenden lebt den Lebensstil der Philosophen, die sich vom sinnlichen Sehen und damit von allen banalen Fakten und Kleinigkeiten sinnlicher Erfahrung distanzieren und sich mit ihnen nicht beschäftigen wollen. Für Plato ist das Sinnliche und Alltägliche deshalb sowohl moralisch als auch metaphysisch wertlos, weil es nicht Teil der unwandelbaren Wahrheit des Seins ist und bestenfalls zu ihrer Erkenntnis hinführen kann. Allein die Erkenntnis der ewigen Wahrheit erfasst dann das unwandelbare Gute. Deshalb kann die Ordnung des Staates nur dann gerecht und gut sein, wenn sie dem Einen und Ewigen gemäß ist und wenn jene, die nach der Wahrheit streben, auch den Staat führen.

Es gibt in anderen Dialogen wie z.B. im *Timaios*, eine weniger pädagogisch rhetorische, positivere Würdigung des Sehens. Doch steht sie ebenfalls im Dienst der Umwendung der

Seele zur Vernunft für die das Sehen nur einen kontingenten Anlass liefert:

“Meiner Ansicht nach ist die Sehkraft für uns deshalb Ursache des größten Gewinns, weil ja wohl von den jetzt über das All angestellten Betrachtung keine je stattgefunden hätte, wenn wir weder die Sterne noch die Sonne noch den Himmel erblickt hätten.” (Zitiert nach Konnersmann, *Kritik des Sehens*, S. 49, Tim. 47 a-c) Im *Timaios* geht es um Kosmologie, also um die Frage nach der grundlegenden Struktur des physikalischen Universums, um den Ursprung, den Aufbau und die Ordnung der Sterne und des Himmels. Der *Timaios* ist übrigens der einzige Dialog, der das gesamte Mittelalter über bekannt war; die anderen Dialoge wurden erst nach und nach, viele erst im Spätmittelalter und in der Renaissance, wieder entdeckt und ins Lateinische übertragen. Es könnte sein, dass es Gedanken dieses Dialogs gewesen sind, die Galilei zu seinen Beobachtungen anregten oder ermutigten. Denn im folgenden macht Plato klar, dass er das Sehen von Himmelsphänomenen nur insofern schätzt, weil sie zum Nachdenken über diese Phänomene führt. Er schreibt: “Gott habe das Sehvermögen uns erfunden und verliehen, damit wir die Umläufe der Vernunft am Himmel erblicken und sie für die Umschwünge unseres eigenen Denkens benutzen....” (Ebenda) Nun ist aber das Betrachten des Himmels gerade jene Weise des Sehens, die nicht auf alltägliche Gegenstände der Umgebung gerichtet ist und den Blick von anderen Menschen und Dingen des Alltags fort lenkt. Und sie ist identisch mit der Figur, die Plato im

Höhlengleichnis für das Denken wählt: dem Menschen, der aus der Höhle tritt und in die Sonne blickt. Wer in den Himmel schaut, gar in die Sonne blickt, der stolpert eventuell über die Steine, die direkt in seinem Weg liegen - und fällt in eine Grube.

“Philosophen und Sternegucker” - das ist schon in der Antike ein Synonym für Weltfremdheit. Die Geschichte über das Lachen der trakischen Magd bezieht sich, in welcher Version auch immer, auf diesen Zusammenhang. Kennen Sie diese Geschichte?

In anderen Dialogen wie dem *Symposion* und *Phaidon* beschreibt Plato den Weg zur Erkenntnis der unwandelbaren Ideen als einen Aufstieg, der von alltäglicher sinnlicher Erfahrung ausgeht, also ohne den dramatischen Gegensatz und Konflikt zu betonen, den das Höhlengleichnis in den Vordergrund rückt. Der Aufstieg besteht darin, nicht mehr von einzelnen sinnlichen Erfahrungen auszugehen und sich den unwandelbaren Ideen selbst zuzuwenden. So schildert er im *Symposion*, wie in der Suche eines Mannes nach der Schönheit der Frau zunächst die auf verschiedene Weise schönen Frauen einander abwechseln. Schließlich jedoch führt der Wechsel zu der Erkenntnis, dass es eine Idee der Schönheit an sich geben muss, die von den auf verschiedene Weise schönen Frauen nur auf unvollkommene Weise verkörpert wird. Diese Idee der Schönheit ist unwandelbar und in ihr existiert das eine und wahre Sein des Schönen vollkommen, das in den flüchtigen Erscheinungen nur unvollkommen verkörpert ist. Die Idee des Schönen ist nicht nur ewig und unwandelbar, sie ist untrennbar von, ja - wenn man das über Ideen sagen darf - sie

ist identisch mit der Idee des Guten und des Wahren. Es scheint jedoch so zu sein, dass der Idee des Guten die produktive Kraft zukommt, Wahrheit und Schönheit ebenso zu erzeugen wie die Vernunft in Schwung zu bringen. Bei der höchsten Denkanstrengung wird dieser Zusammenhang erkennbar. Plato teilt also seinem staunenden Dialogpartner Glaukon mit,

“... in dem Gebiete des Denkbaren zeigt sich zuletzt und schwer erkennbar die Idee des Guten; hat sie sich aber einmal gezeigt, so muß sich bei einiger Überlegung ergeben, dass sie für alle die Urheberin alles Rechten und Guten ist, indem sie im Sichtbaren das Licht und den Quell und Herr desselben (die Sonne) erzeugt, in dem Denkbaren aber selbst als Herrscherin waltend uns zu Wahrheit und Vernunft verhilft, so dass also diese Idee erkannt haben muß, wer einsichtig handeln will, sei es in persönlichen oder in öffentlichen Angelegenheiten.” (Plato, Sämtliche Werke, S. 273)

Nachdem Glaukon die Würde und Leistung des Philosophen akzeptiert hat, soll er nun aber auch die Inszenierung der Leidensgeschichte und der praktischen Unfähigkeit der Philosophierenden ebenfalls billigen. Sokrates fordert ihn dazu auf:

“... wundre dich nicht, dass diejenigen, die zu dieser Höhe gelangt sind, keine Neigung verspüren sich den menschlichen Alltagsgeschäften zu widmen; sondern ihre Seelen fühlen sich immer getrieben dort oben zu verweilen. Und so ist es doch wohl

auch ganz in der Ordnung, wenn anders es dem vorhin vorgeführten Bilde entsprechen soll.

Glaukon: Ja, ganz in der Ordnung.

Sokrates: Wie nun? Scheint es dir verwunderlich, wenn einer, der von den göttlichen Anschauungen her in das menschliche Jammertal herabkommt, haltungslos ist und sich recht lächerlich ausnimmt, wenn er, noch getrübten Blickes und noch nicht wieder genügend an die hiesige Finsternis gewöhnt, sich genötigt sieht in Gerichtshöfen oder anderswo um die Schatten der Gerechtigkeit zu streiten oder um die Kunstgebilde, deren Schatten sie sind, und sich in einen Wettkampf einzulassen mit der Auffassungsweise dieser Dinge von seiten solcher Leute, die niemals die Gerechtigkeit an sich geschaut haben?

Glaukon: Nicht im geringsten verwunderlich.

Sokrates: Nein, wer bei Vernunft ist, der würde sich sagen, dass die Störungen der Sehkraft zwiefacher Art sind und zwiefacher Ursache entstammen, nämlich erstens, wenn man aus dem Licht in die Finsternis und zweitens, wenn man aus der Finsternis in das Licht versetzt wird. Und wenn er sich nun davon überzeugt hat, dass die nämlichen Vorgänge auch bei der Seele vorliegen, so wird er, wenn er eine Seele in Verwirrung und unfähig sieht etwas zu erkennen, nicht unbedacht lachen, sondern prüfen, ob sie aus einem erleuchteteren Leben hierher gekommen ist und infolge der Ungewohntheit mit Finsternis geschlagen ist oder ob sie aus einem Zustand größerer Unwissenheit in hellerem Glanz kommt und von dieser größeren Helligkeit geblendet ist;

und so wird er denn die eine glücklich preisen ob ihres Zustandes und ihrer Lebensgestaltung, die andere dagegen bemitleiden; und wenn er über sie lachen wollte, so würde sein Lachen hier weniger lächerlich sein als das über die, welche von oben her aus dem Lichte herabkommt.“ (Ebenda, S. 273-4)

Platos Höhlengleichnis soll uns eine Botschaft und Moral vermitteln, die sogleich von politischer und pädagogischer Relevanz ist. Denn auf der Basis dieser metaphysischen Moral entwickelt Platos Sokrates ein rigoroses Erziehungsprogramm. Dessen Ziel ist es, den Akt der “Umwendung der Seele” zu einer intellektuellen Schau des Guten zu einer Erkenntnisweise jener Personen zu machen, die den Staat lenken. Erziehung zur Erkenntnis des Guten als “Umlenkung der ganzen Seele und damit Abwendung vom verführerischen Schein des Sichtbaren” wird zur unausweichlichen Forderung für die Erziehung. Unversehens geht Plato auch dazu über, der Seele eine eigene Form der vernünftigen Sehkraft zuzuschreiben, die von allem sinnlichen Wahrnehmen unabhängig sein soll:

“Sokrates. Unsere vorliegende Untersuchung dagegen zeigt, daß man diese der Seele eines jeden innewohnende Wissenskraft und das Organ, durch welches ein jeder zu Kenntnissen kommt, ganz ähnlich wie wenn man das Auge nicht anders aus dem Dunkelen nach dem Hellen umwenden könnte als mitsamt dem ganzen Leibe, so sie mitsamt der ganzen Seele aus dem Bereiche des Werdenden nach der anderen Seite umkehren muß, bis sie fähig geworden ist die Betrachtung des Seienden und des Hellsten

unter dem Seienden auszuhalten; dies aber ist, wie wir behaupten das Gute. Nicht wahr?

Glaukon. Ja.

Sokrates. Es wäre demnach die Bildung eine Kunst der Umkehrung dieses Organs, die Art und Weise nämlich, wie es am leichtesten und wirkungsvollsten umgewendet wird, nicht aber eine Kunst, die darin bestände, ihm diese Sehkraft erst einzupflanzen; diese hat es vielmehr schon; es ist nur nicht nach der richtigen Seite hingewendet und blickt nicht da hin wohin es sollte, und dass dies geschehe, das ist eben, was unsere Kunst der Erziehung bewirken will. ... Wenn aber eben dies Vermögen einer solchen Natur gleich von Kindheit auf, der mit dem Werden verwandten Bestandteile, die ihr wie Bleikugeln anhängen und die durch Eßbegier und dergleichen Lüste und Schleckereien sich fest in ihr einnisten und die Sehkraft der Seele nach unten hin wenden, durch kräftiges Beschneiden entledigt worden wäre und so befreit davon sich dem Wahren zugewendet hätte, so würde es (dies Vermögen) bei ganz dem nämlichen Menschen jene höhere Welt auf das schärfste erkennen, ebenso scharf wie jetzt das, worauf es hingewandt ist." (Ebenda, S. 275f.)

Platos Sokrates spricht in den Dialogen ständig mit den Menschen, denen er begegnet und die seiner Meinung nach über unbezweifelte Gewissheiten verfügen. Doch es geht ihm nicht darum, sie in ihrem Leben, in ihrer jeweiligen Individualität zu verstehen und zu würdigen. Sokrates' Interesse ist stets gegen den Eigensinn ihrer Meinungen und des jeweiligen Lebens und

Erfahrungen gerichtet. Sokrates nimmt seine Gesprächspartner nur als Vertreter von Ansprüchen auf Wahrheit und Gewissheit wahr. Ansonsten ignoriert er sie und geht - man möchte fast sagen "denkaristokratisch" - über sie hinweg. Er kümmert sich nicht um ihre Lebensumstände, ihre Ziele und Absichten. Alle lebensnahen, alltäglichen Sehnsüchte und Erfahrungen sind nämlich jene "Bleikugeln des Denkens", jene "Lüste und Schleckereien", die abgeschnitten gehören. Stattdessen will Sokrates durch die Umkehrung der Seele die ja stets vorhandene Vernunft der Menschen auf das lenken, was jenseits aller individuellen Gespräche und sinnlichen Erfahrungen und jenseits des Sichtbaren liegt. Die Ordnung eines guten und gerechten Staates soll nicht von den Menschen und ihren Bedürfnissen, Interessen und Erfahrungen her, sondern nur von der einen unwandelbaren Wahrheit, von der Idee des Guten, aus gedacht werden. Für Plato befindet sich deshalb die sinnliche Erfahrung des alltäglichen Urteils, für das die Höhlenbewohner stehen, im Widerspruch zu der Erkenntnis der Wahrheit und Wirklichkeit, die allein dem reinen Denken vorbehalten ist. Plato beansprucht die absolute Wahrheit zu kennen, deren vollständiges Erkennen ihm möglich zu sein scheint. Mit dieser Annahme kann er hoffen, aus dem Höhlengleichnis ein Programm für die Erziehung der Lenker des Staates zu gewinnen. Denn nur unter dieser Annahme der vollständigen Kenntnis des Wegs zu absoluter, unwandelbarer Wahrheit leuchtet es ein, dass sie schon als Kinder durch Praktiken der "Umwendung der Seele" zum Denken der Wahrheit,

also zu Philosophen, erzogen werden müssen. Der Unterricht insbesondere in Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Dialektik soll lehren, die Wahrheit allein durch das Denken zu erkennen. Wie sie andere Menschen als Staatslenker führen sollen, verrät uns Plato am Ende des 7. Buches, wenn er sein Programm noch einmal zusammenfasst. Diese Philosophen-Politiker können Menschen führen, weil sie stets “das Auge der Seele aufwärtsrichtend in das allen Licht Bringende hineinschauen, und wenn sie das Gute selbst gesehen haben, dieses als Urbild gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben in Ordnung zu halten, jeder in seiner Reihe, so dass sie die meiste Zeit der Philosophie widmen, jeder aber, wenn die Reihe ihn trifft, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten abmühe und dem Staat zuliebe die Regierung übernehme ...” (Plato, 109. d, Übersetzung F. Schleiermacher)

Doch gibt es eine solche, allein durch das reine Denken erkennbare absolute Wahrheit, die für die Ordnung der menschlichen Staaten relevant sein könnte? Plato, wenn er dies bejaht, hat aus einer Grundfigur des menschlichen Denkens und Sprechens die Einheit von Sein und Wahrheit fabriziert.

Versuchen wir, den Denkfehler Platos an einem Beispiel mit modernen sprachphilosophischen Mitteln zu veranschaulichen. Wie gelangt Plato zu der Auffassung, dass die Idee des Guten absolut und unwandelbar sei? Plato vollzieht implizit einen abstraktiven Schluß. Nun wissen wir sehr wohl, dass dieselben Bedingungen, die für die Wahrheit von “Diese Rose ist rot” erforderlich sind, auch

die Aussage "Diese Rose besitzt Röte" wahr machen. Aber ist das abstrakte Nomen "Röte" einmal auf diese Weise gewonnen, so kann es als abstrakter Begriff es von diesen Erfahrungsbedingungen unabhängig verwendet werden. Es gewinnt so einen scheinbar autonomen, eigenen Status: Es wird selbst einerseits zum Substantiv von Prädikationen und damit zum Objekt des Denkens und Sprechens. Es kann aber andererseits auch auf verschiedenste Objekte der Erfahrung angewendet werden - und bleibt gleichzeitig doch einheitlich und unveränderlich: Jeder Fall von Röte können wir abstrakt als eine Verkörperung derselben Röte behandeln. Dies ist meine Diagnose des Denkfehlers, den Plato begeht: Platos Idee des Guten wie seine übrigen unwandelbaren Ideen sind nichts anderes als abstrakte Nomina, die ihre Unveränderlichkeit aus dem Akt der Abstraktion gewonnen haben. Plato gibt dem Resultat dieses sprachlichen Vorgangs der Abstraktion den ontologischen Status einer unabhängig existierenden Art von Wirklichkeit.

Die gerechte Ordnung, die wir dem Staat geben sollten, hängt davon ab, wie wir Menschen, ihre Fähigkeiten und Erfahrungen einschätzen und welchen Wert wir den menschlichen Beziehungen zueinander beimessen und was menschliche Fähigkeit wie Sehen und Denken dazu beitragen können. Denn: wie wir bewerten und einschätzen, was wir da tun, wenn wir sehen - was es bedeutet, "was es uns bringt"-, ist mitentscheidend für das, was wir uns unter einem guten menschlichen Leben und einem Staat, der dies Leben sichern, soll vorstellen. Insofern hat Plato in

einer Hinsicht Recht: Was es heißt, auf menschliche Weise ein gutes Leben zu führen, das ist die eigentliche Grund- und Hauptfrage der Philosophie, weil erst von ihr aus verständlich wird, worin der Sinn menschlichen Seins und Lebens liegt. Zu ihr führen nicht nur alle übrigen Fragen letztlich zurück, sondern von ihr aus muss auch die Frage nach einer guten staatlichen Ordnung und nach Gerechtigkeit beantwortet werden.

Doch wir wollen hier festhalten, was diese Konzeption für die Funktion und den Sinn des Sehens bedeutet: Wie wir die Bedeutung des Sehens, seine Leistung, die Verlässlichkeit und den Sinn seiner Ergebnisse, sowie deren Wahrheit einschätzen, ist mitentscheidend dafür wie wir uns selbst als Menschen verstehen. Denn das menschliche Selbstverständnis - manche Leute nennen es auch "Identität" - ist für Menschen geradezu lebenswichtig. Wir Menschen sind die einzigen Tiere, bei denen das Selbstverständnis den Lebenserfolg entscheidet. Egal, ob es teilweise unbewusst bleibt und sich Haltungen, Einstellungen und Handlungen zeigt oder ob es bewusst gelebt wird und in Überzeugungen und Äußerungen verkündet wird - was Menschen sich selbst als ihre Lebensweise, Fähigkeiten, Ziele und Werte zuschreiben, prägt ihr Leben einschneidend.

Der Grund, warum dem so ist und sein muss, ist der folgende: Je nachdem, wie ich meine und meiner Zeitgenossen Möglichkeiten, meinen und ihren Wert als Person einschätze, entscheide ich bereits für mich und die Anderen, für uns, zu welchen Handlungen, Leistungen, Beziehungen und Wirkungen auf

andere Menschen ich fähig bin. Wie ich dies tue, ob vorbewusst oder ganz bewusst und explizit, wenn ich auch sprachlich mich einschätze und bewerte, so werde ich und werden ich mit anderen mein Handeln in künftigen Fällen einrichten oder bewusst planen können.

Die entscheidende Rolle der Selbstverständnisse wird deutlich, wenn man globale Bewertungshaltungen wie Pessimismus und Optimismus miteinander vergleicht. Ein Mensch, der seine Fähigkeiten und Möglichkeiten überwiegend negativ auffasst, wird viele Handlungsoptionen von vornherein ausschließen: Sein Handeln und seine Möglichkeiten bewertet er niedrig und vom Scheitern bedroht. Seine Wirkung und Rolle für andere und in der Welt wird er entweder gar nicht bemerken oder aber, wenn man sie oder ihn darauf aufmerksam macht, ihren Wert nicht erkennen oder abwerten. Eine solche Person wird ein Leben führen, das viele Möglichkeiten ungenutzt verstreichen lässt. Selbst glückliche Fügungen werden ihn oder sie nicht unbedingt beeindrucken: Dahinter lauert bereits das schlechte Ende.

Der Optimist, selbst wenn er zur Selbstüberschätzung neigt, wird keine sich bietende Gelegenheit, keine seiner Möglichkeiten oder Fähigkeiten ungenutzt lassen. Er nimmt ja stets an, dass er es schaffen könnte, dass er zum richtigen und guten Handeln befähigt ist und das alles gut wird. Mit dieser Haltung zu sich, die ebenso wie die pessimistische niemals allein das Selbstverständnis beherrschen kann, wird sich der Optimist manchmal, wenn alles

für ihn zum Besten wendet, sogar Möglichkeiten im Umgang mit anderen Menschen erschaffen, die es nur deshalb gibt, weil er ihre Existenz behauptet. Spüren nämlich die anderen, was er sich zutraut und an positiven Möglichkeiten voraussetzt, so kann es sein, dass sie von seinem hoffnungsvollen Selbstverständnis so beeindruckt sind, dass sie dem Optimisten erst das einräumen und schaffen, was es ohne sein rosiges Selbstverständnis nicht gegeben hätte.

Das Platonische Verständnis, sein denkaristokratisches Bild vom Menschen, macht die Beziehung zwischen Sehen, Erkenntnis und Verstehen aber zum Teil einer moralischen Ordnung, die unabhängig von menschlichen Selbstverständnissen ist. Der allein für die Denkaristokratie herstellbare Kontakt zum Guten und zur guten Ordnung von Staat und Leben muss sich alles Übrige - einschließlich der menschlichen Körper und ihrer Bedürfnisse unterordnen. Denn die Erkenntnis der unbedingten und ewigen Wahrheit des Guten wird durch Sinnliches verhindert. Diese "Lehre des Höhlengleichnisses" durchzieht das gesamte Werk Platos und ist eines der wirksamsten philosophischen Theoriestücke des Abendlands geworden. Es ist, in mannigfachen Formen, bis heute wirksam. Diesen Platz hat es nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern in der Geschichte der europäischen Kultur, Wissenschaft, Politik und Religion. Platos Höhlengleichnis unterscheidet nicht einfach die alltägliche, sinnliche Erfahrung des Sehens von dem denkenden Erkennen der Wahrheit. Das Gleichnis zeigt nicht etwa vorsichtig eine

Denkmöglichkeit auf, sondern es unterstellt, dass es überhaupt keine Wahrheit gibt, die wir sinnlich sehend erfahren könnten. Diese Abwertung jeder sinnlichen Erfahrung des Sehens ist für unsere westliche Kultur nicht nur durch die vergangenen zwei Jahrtausende prägend und entscheidend gewesen. Ohne diesen platonischen Denkhintergrund auch nur zu ahnen, gehen auch heute viele Philosophen und Wissenschaftler noch davon aus, dass nichts Sichtbares real ist. Sie unterstellen fraglos, dass allein die rein abstrakten Denkkonstrukte der mathematischen Theorien eine Darstellung der einen unwandelbaren Wirklichkeit sein können. Daraus folgt dann wie selbstverständlich die korrespondierende Annahme, dass alle alltäglichen Praktiken und rein sprachlichen Beschreibungen nichts mit Wirklichkeit zu tun haben. Kurzum, für den modernen wie den antiken Denkaristokraten, zu denen fast die Mehrheit heutiger Philosophen und Naturwissenschaftler gehört, sind wir alle, die wir miteinander sprechen, aufgrund des offenkundigen und sichtbaren Sinns unsere visuelle Umgebung als wirklich behandeln und in ihr unser Leben gestalten, nichts anderes als eben dies: Verblendete Bewohner der Platonischen Höhle, die in ihren Fernseher, auf dem Film im Kino oder in ihre Zeitung blicken - aber nicht wirklich denken. Denn sie haben nicht gelernt, mittels Mathematik und reinem Denken das Licht der einen, unveränderlichen Wahrheit zu schauen.¹

¹ Wie stark auch heute noch das denkaristokratische Selbst- und Weltbild Platons in unserer Wissenschafts- und Weltkonzeption wirksam ist, sieht man auch daran, dass in allen christlichen Religionen und in dem Umgang mit den sogenannten "Werten", wenn sie von einer entwicklungs-offenen Beziehung zur alltäglichen menschlichen Erfahrung abgelöst

Insbesondere greift aber die Entstehung der modernen Naturwissenschaft, wie sie im 16. und 17. Jahrhundert von Galilei und Kepler begründet wurde, Platos Auffassung von Arithmetik und Geometrie wieder auf. Allerdings verbindet Galilei die Aufwertung der Erkenntnisleistung der Mathematik mit der praktischen Anwendung im Experiment, die er aus der technischen Praxis der Handwerker der Manufakturen und der Händler und Künstler Italiens gelernt hat. Diese Hochschätzung des Experimentellen bleibt bei Galilei allerdings eine dem Denken stets untergeordnete Form des Erkennens ist und hat keinerlei Entsprechung in der platonischen Auffassung des Sehens.

Welche Folgerungen können wir für das Unternehmen dieser Vorlesung, Sehen als menschliche Lebens- und Erkenntnisform verständlich zu machen, aus dem Höhlengleichnis und seiner ungeheuerlichen Wirkung ziehen? Es liegt auf der Hand, dass sich viele Parallelen zwischen den Menschen in Platos Höhle und dem Leben vielen modernen Menschen herstellen lassen. Schauen wir uns einige dieser Ähnlichkeiten etwas näher an:

Das Höhlengleichnis kann man als Medientheorie und -kritik lesen. Denn ist nicht die Lage der Höhlenbewohner, die eine Projektion von zweidimensionalen Bildern für die Wirklichkeit nehmen, mit der Situation des Fernsehzuschauers oder des PC-Nutzers vor dem Monitor in der Fixierung auf projizierte Bilder und Formen überraschend ähnlich?

werden, damit platonische Abstraktionen herangezogen werden.

Die Bewegungs- und Handlungslosigkeit der Höhlenbewohner, die zur ihrer Realitätsverkennung beiträgt, legt eine andere Ähnlichkeit nahe. Sie entspricht genau den fehlgeschlagenen Versuchen der experimentellen Wahrnehmungspsychologie der 40 - 60iger Jahre, die versuchte, das Sehen und die angeborene Vorstellung eines visuellen Raums dadurch zu erforschen, dass der Kopf der Versuchspersonen fixiert wurde, denen dann Lichtsignale in das Auge projiziert wurde.

Die Geschichte, die Plato uns erzählt, ist für unsere Zeit, unser Wissen über die Psychologie des Sehens aber auch für unsere alltägliche Lebenserfahrung eine Zumutung. Platos Sokrates ist der alles überbietende Durchschauer. Alle irren sich, doch er führt stets zur Wahrheit. Sokrates ist es, der die anderen dazu führt, ihre eigenen Irrtümer zu durchschauen. Er weiß nicht nur, was nicht zur Wahrheit führt - nämlich die Sinne, insbesondere das Sehen. Dabei geht es nicht um eine Denkmöglichkeit, sondern Sokrates behauptet erkannt zu haben, dass es absolute Wahrheit gibt und wie man zu ihr gelangt. Nämlich durch die konsequente "Umwendung der Seele" zum reinen, gänzlich von allen Sinnen befreiten Denken der Wahrheit, des Guten und Schönen.

Kann es eine Theorie geben, die absolute Gewissheit und Vollständigkeit für sich beanspruchen kann? Die Möglichkeit vollständigen Verstehens, nicht nur in der Philosophie, steht zur Disposition. Denn es ist für uns fraglich, ob vollständiges Verständnis eine anstrebbare, offene Option ist. Und wieso kann

Platos Sokrates, der in der *Apologie* von sich behauptet, er wisse nur, dass er nichts wisse, im Staat einen Anspruch auf absolutes und irrtumsfreie Erkenntnis des Ewigen erheben?

Betrachten wir den Satz “Ich weiß, dass ich nichts weiß” näher, so zeigt sich, dass auch dies schon eine Position absoluten Verstehens ist. Denn dies ist eine Aussage, die in sich widersprüchlich, ja paradox ist. Ein Paradox ist eine Aussage oder Verknüpfung von Aussagen, aus denen ein Widerspruch notwendig folgt.

Dass “ich weiß, dass ich nichts weiß” in diesem Sinne paradox ist, können wir uns anhand der folgenden Überlegung klar machen: Denn nehmen wir an, der Satz “Ich weiß nichts” ist wahr, dann folgt daraus sofort ein Widerspruch. Denn da ich nichts weiß, kann ich auch nicht wissen, ob ich nichts weiß oder doch etwas weiß. Die feste Überzeugung, die “Ich weiß nichts” ausdrückt, ist also nicht formulierbar und bringt mich also insgesamt zum Verstummen, was Wissen angeht. Die Aussage kann nur wahr sein, wenn jede ihrer Äußerungen falsch ist. Die Auflösung ist: Diese Aussage benötigt einen Kontext. “Ich weiß, dass ich nichts weiß” kann nicht für alle Arten des Wissens beansprucht werden, sondern muss auf irgendeine Weise eingegrenzt werden. Bei diesem Satz handelt es sich dann um ein Paradox, wenn wir es uneingeschränkt behaupten.²

² Alle formalen Paradoxien haben eine selbstbezügliche Struktur. Dies zeigt z.B. das Russellsche Paradox. Fragen Sie sich einmal, ob die Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten, sich selbst enthält. Oder, was auf das gleiche herauskommt, ob der Frisör, der alle in einem Dorf rasiert, die sich nicht selbst rasieren, sich selbst rasiert. Das Resultat ist in jedem Fall: Es ist nicht einmal möglich zu wissen, dass man das Fragliche nicht weiß. Denn dann würde ich ja etwas wissen und damit wäre die Aussage falsch, die

Wichtig ist, was daraus für Sokrates' Anspruch auf Nicht-Wissen folgt. Das Wissen des Nicht-Wissens ist bei Sokrates nichts anderes als eine rhetorische Figur. In ihr äußert sich derselbe Anspruch auf absolutes Wissen und Verstehen wie es Sokrates auch in der Deutung des Höhlengleichnisses ausspricht: Die Seele muß den Anspruch erfüllen, sich von der konkreten Sinnlichkeit ab und der ewigen Wahrheit zuzuwenden.

aber dann gleichzeitig wahr sein müsste. Denn die Menge aller Menge, die sich nicht selbst enthält, kann nicht existieren und genauso wenig kann es denn Frisör geben, der alle rasiert, die sich nicht selbst rasieren. Das ist das entscheidende, dass ein Paradox ausschließt, das es etwas geben kann, das die so verknüpften Eigenschaften wirklich erfüllt.