

II.3 DER BEGRIFF DER INTUITION¹

1. So wenig *Reflexion* der Philosophie nur eine Metapher², ist *Licht ein bloßes Symbol* des Erkennens; von *Lichtsymblik* zu handeln³, verfehlt leicht den Anspruch des Lichtes, *selber* Moment des Leuchtens von Wissen zu sein. Vorphilosophischer Begrifflichkeit gemäß mag es heißen⁴, in der *Lichtmetaphorik* sei »die *Lichtmetaphysik* angelegt«, doch stellt sich schärferer Distinction die Sachlage radikal anders dar: ihr ist das Licht, statt zur »*Metapher* der Wahrheit« geronnen, *selber Teil der Wahrheit*. Freilich leuchtet hier kein empirisches, sondern ein, à la *rigueur analogique* zu sehendes, *spekulatives* Licht⁵, und es leuchtet in einer, der empirischen wiederum streng analogen, *spekulativen* Zeit.⁶

1 | Die Überschrift von II.3 nehme ich von dem gleichlautenden Titel des Buches von Josef König ([*Der Begriff der Intuition*, Halle a.d. Saale 1926]) her; seine Formulierung hat auch die Überschriften für I.3, 3. 3 ... 7. 3 angeregt. Zwar beziehe ich mich gelegentlich auf Königs Buch, doch sind meine Intentionen andere.

2 | Siehe Abschnitt I.3.1 [ab S. 81].

3 | Wie z.B. Rudolf Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymblik im Altertum*, in: *Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum*, Bd. 97, Heft 1/2, 1948, S. 1–36.

4 | Hans Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: *Studium Generale, Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften ...*, 10. Jhg., Heft 7, 1957, S. 434.

5 | Unter *spekulativem* Licht verstehe ich, in vorläufiger Formulierung gesagt, ein Licht wie das *intelligible* Licht Plotins; siehe weiter unten in diesem Abschnitt; vgl. auch den [in] Anm. 7 [auf S. 218] genannten Aufsatz von Werner Beierwaltes.

Ein Thema der Studie »Spiegeldenken« (insbesondere 7.3) [von Schickel nicht ausgearbeitet] vorweg angehend, zitiere ich, was Fichte in der »Darstellung der Wissenschaftslehre«, von 1801, § 9, von der, mit der Intuition in vielem übereinkommenden intellektualen Anschauung schreibt: ihr sei das spekulative Subjekt »der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle *Sehen*, schlechthin als solches«.

6 | Für die *spekulative* Zeit verweise ich auf die in diesem Buch schon mehrfach behandelte Möglichkeit eines Zugleich von Präsens und Perfekt; siehe z.B. Abschnitte I.2.8 [ab S. 72], I.3.4 [ab S. 98] u.a. – Den Ausdruck »selber« entleihe ich bei J. König, [*Der Begriff der Intuition*,] a.a.O. [Anm. 1], S. 86, ohne mir die Bedeutung, die er dort hat, zu eigen zu machen; außer Betracht muß auch eine eventuelle Parallelität beider Aspekte bleiben.

Spiegelbilder In jenem Licht scheinen, sich breitend, Ansichten, in diesem blitzhaft Einsichten auf.

Ähnliches überlegend, fragt Werner Beierwaltes »nach dem seien- den Sinngrund von Bild, Metapher [...] und Symbol, der diese allererst als solche ermöglicht«. ⁷ Zu seiner Frage – einer, wie zu zeigen, der Spekulation⁸ – leitet Beierwaltes »das Wissen, daß Bild, Metapher [...] oder Symbol in der Dimension des Seins-für-anderes und der Vermittlung stehen. Hieraus wird auch ihr ambivalentes Wesen einsichtig, daß sie *sind*, was sie *nicht* sind, und *nicht* sind, was sie *sind*. Dadurch daß sie für anderes sind, haben sie ihre Wesenheit *in dem, was sie nicht sind*. Von dem Sein dessen her aber, was sie zwar nicht sind, aber vermitteln, sind sie erst sinnvoll. So wird in der Frage nach dem Sinn des Vermittelnden notwendig nach *dem Vermittelten selbst* als dem Grund von Vermittlung gefragt⁹: nach dem Sein des *Lichtes* als des Vermittelten.

Auf beinah ironische Weise, hieß es¹⁰, *verkehre* Hegel das Verhältnis, daß der Philosophie »Reflexion eine terminologisierte Metapher« sei, »in der ihr Ursprung aus der Optik noch anklingt«: *seinen* Sätzen zufolge sollte eher der Optik – *Licht, in Parallele treu abbildend das Ich* – diese Metapher, sofern »Reflexion« denn eine, aus der Philosophie kommen. Die neuerliche Verkehrung, in der *Lichtmetaphysik* nunmehr die *Lichtmetaphorik* (nicht mehr jene in dieser) angelegt zu denken, wird durch keine Ironie gemildert. Der *sinnliche Schein*, vom Sichtbaren her wäre *das Licht* wahrzunehmen¹¹, des aufgesteckten Lichtes

7 | W[erner] Beierwaltes, Plotins Metaphysik des Lichtes. In: Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. von Clemens Zintzen, Wege der Forschung, Bd. CDXXXVI, Darmstadt 1977, S. 75; Hervorh. v. m.

8 | Eines der ebenfalls in Abschnitt 7.3 zu traktierenden Themen; siehe Anm. 5.

9 | W. Beierwaltes, [Plotins Metaphysik des Lichtes, a.a.O. (Anm. 7), S. 75]; alle Hervorh. v. m. – Wie bereits bei diesen Sätzen zu sehen, ist Beierwaltes einer der (sehr wenigen) heutigen Philosophen, denen spekulative Überlegungen zugänglich sind. Vgl. auch seine Publikationen über Proklos, Cusanus etc.

10 | Siehe Abschnitt I.3.1 (Schluß) [ab S. 89f.].

11 | Vgl. bei Grimm DWB, Dreizehnter Band 1922, den über 22 Spalten gehenden, höchst lesenswerten Artikel »wahrnehmen«. Ein kurzer Absatz sei hier angeführt: Die Gruppe »der bedeutungen, die jetzt entschieden im vordergrund steht, knüpft direkt an »acht geben« an und entwickelt diese bedeutung, indem das gewicht auf das resultat gelegt wird, zu »gewahr werden«. ein nachklang der älteren bedeutung« – in »acht nehmen«, »seine aufmerksamkeit auf etwas richten« – »zeigt sich darin, dasz *wahrnehmen*,

bedürfe, um Licht zu sein, ausgerechnet die *Lichtheit*, das Hellste wäre *Der Begriff per analogiam* noch zu erhellen, ist *durchschaubarer*, obzwar *widerständiger* Schein.¹² Ihn für *Augenblicke*¹³ doch aufzudecken, ist allein ein »Rückgang aus der vermittelnden Dimension des Bedeutenden in die Sphäre des seienden Grundes«, mithin eine »Rückführung in die Sphäre von Metaphysik«, imstande.¹⁴ Dadurch, so weiter Beierwaltes, werde »deutlich, daß von einer Übertragung von Sinnenfälligem auf *Intelligibles* nur dann zurecht die Rede sein kann, wenn im vorhinein bedacht ist, daß die *vor* allem Sinnenfälligen seiende *Lichtheit* des Grundes *Licht* als sinnenfälliges Phänomen überhaupt erst *ermöglicht*, das dann aposteriorisch gegenüber der *vorlaufenden* Lichtheit des Grundes in der Sprache als Symbol, Metapher oder Analogie erscheinen kann.«¹⁵ Nicht auf Hegel, auf *Plotin* geht es hinaus: »Das intelligente Licht nämlich ist als Licht des Ursprungs das *ursprüngliche, eigentliche, wahre* Licht« – ἀληθινὸν φῶς¹⁶ – »als solches aber *Prinzip* jeder Symbolik oder Analogie, das sinnenfällige Licht jedoch ist des-

namentlich in der philosophischen Bestimmung, besonders das mit Aufmerksamkeit verknüpfte gewahrwerden, also das innerliche Bewusstwerden des durch die Sinne oder geistig aufgefaßten bezeichnet.« Das »wahr« in »wahrnehmen« kommt von dem älteren Wort »Wahr«, f., »Aufmerksamkeit, Aufsicht«, und hat mit »wahr«, lat. »verus«, nichts zu tun. Vgl. Grimm DWB, ebd., Sp. 748ff.; siehe auch Anm. 28 zu Abschnitt I.2.3 [auf S. 50].

12 | J. König nennt einen Schein wie diesen »einen gegenständlichen Schein, so wie man den Schein der Raumhaftigkeit, den das Stereoskop hervorbringt, einen gegenständlichen Schein nennen könnte; denn wir unterliegen ihm, obwohl wir wissen, daß er nur ein Schein ist« (J. König, Die offene Unbestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs, Königs Göttinger Probevorlesung 1935; Nachlaß Josef König (Cod. Ms. J. König 61) der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. In: Dilthey-Jahrb[uch] für Philosophie und Gesch[ichte] der Geisteswissenschaften, Bd. 7/1990–1991, S. 279–288). – Siehe auch die folgende Studie »Spiegelschein« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

13 | Zu der von der Wortbetonung, wie es scheint, beeinflussten Bedeutung von »*Augenblicke*« bzw. »*Augenblicke*« siehe Abschnitt I.1.6 [ab S. 37].

14 | W. Beierwaltes, [Plotins Metaphysik des Lichtes], a.a.O. [Anm. 7], S. 76f.

15 | Ebd., S. 77; Hervorh. v. m.

16 | Plotin, VI. 9. 4,20; von W. Beierwaltes zit. nach der Ausgabe von É[mile] Bréhier, 1936, Bd. VI. Die von mir im allg[emeinen] herangezogene griech.-dt. Ausgabe »Plotins Schriften«, hrg. von Richard Harder – hier Bd. Ia, Hamburg 1956, S. 182 – stellt »φῶς« voran.

Spiegelbilder sen Analogon«; denn plotinisch sei »das Intelligible παράδειγμα des Sensiblen«. ¹⁷

Griechisch »παράδειγμα« entspricht lateinisch »exemplar«, nahezu decken die Sinnbezirke einander, die Wörter konnotieren ähnlich. Hervorzuheben sind die für *beide* Sprachen *gleichen* Bedeutungen »Vorbild«, »Muster«, »Original«, »Modell«, »Urbild«¹⁸; gilt von »παράδειγμα«, es werde »of the divine *exemplars* after which earthly things are made«¹⁹, gesagt, gilt dies ebensogut von »exemplar«. ²⁰ Spekularen Klang nimmt »παράδειγμα« an, wenn es, selber gewissermaßen Urbild von »exemplar«, an das *Bespiegelte*²¹, welches »*imago*«, dem *Gespiegelten*²¹, für *Augenblicke* zu eigen, erinnert. Aristoteles setzt, wie aus seiner Kritik der Ideenlehre bekannt, »παράδειγμα« gegen »εἰκῶν«²³, *Vorbild* (z.B. das Modell) gegen *Nachbild* (z.B. eine Statue); die *versio Latina* hat das Paar »exemplar – imago«²⁴ an solchen Stellen. Unter eben diesen lateinischen Namen haben die Scholastiker, insonderheit Cusanus, auch das Ding *vor* dem Spiegel gegen dessen *Abbild im Spiegel* gesetzt; freilich waren die *causae intrinsecae* der zwei Paare nach *causa formalis* und *causa exemplaris* zu unterscheiden. Damit ist die Frage, von welcher Ursache genötigt das Licht aus der Lichtheit hervorgehe – ob etwa das *lumen naturale* als *Reflexion* des *lux intelligibilis* erscheine –,

17 | W. Beierwaltes, [Plotins Metaphysik des Lichtes,] a.a.O. [Anm. 7], S. 77; Hervorh. v. m. – In seiner ausführlichen Anm. 6 schreibt Beierwaltes: »Daß das intelligible Licht als das ursprüngliche und eigentliche Licht gedacht wird, gründet in dem platonischen Grundzug der Philosophie Plotins.«

18 | Doch mag »exemplar« eher das Muster im Sinne von »musterhaft«, »παράδειγμα« eher das Muster im Sinne von »Plan« angeben.

19 | Liddell & Scott, [Greek-English Lexicon, Reprint der Auflage 1940, Oxford 1961], S. 1307.

20 | Engl. »exemplar« hat in Bedeutung *und* Schreibung lat. »exemplar« unverändert gelassen.

21 | Siehe Anm. 85 zu Abschnitt II.1.5 [auf S. 137].

22 | Siehe Anm. 13 [auf S. 219].

23 | Vgl. Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, [Graz 1955, 2. Auflage,] S. 563: »[...] ita ideae Platonicae dicuntur παράδειγματα, opp εἰκόνες. [* Die Platonischen Ideen werden so Vorbilder Nachbilder genannt]« – Vgl. z.B. *Met[aphysik]* 991 a31-b1, wo beide Begriffe nebeneinanderstehen: »[...] ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκῶν [* wonach denn dasselbe zugleich Vorbild und Nachbild sein müßte (dt.: *Metaphysik*, hrg. von Horst Seidel, übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1989, S. 61)]« (falls die Aristotelische Kritik zutrifft).

24 | »[...] Quare idem erit exemplar, et imago« (scil. wie in Anm. 23).

aufgeworfen. Bei Platon und den Platonikern, je später scholastisch desto vernehmlicher, lautet die Antwort auf *Exemplarismus*.²⁵ Der Begriff
der Intuition

In ein und demselben Gedankenzug mit dem Exemplarismus hat Bonaventura, Doctor Seraphicus und wahrhafte Lichtgestalt, die *Lichtmetaphysik* ausgebildet. Beide Lehren leiten sich, in einer Tradition von eineinhalb Jahrtausenden, aus der griechischen Antike her. Entgegen früheren Annahmen, Bonaventura habe Aristoteles zwar »gut gekannt, aber von Anfang an als *fremd* erkannt und bewußt abgelehnt«²⁶, wird neuerdings behauptet, er habe u.a. »die Vier-Ursachen-Lehre, welche allerdings bedeutsam erweitert oder modifiziert wird durch die *Exemplarursächlichkeit*«²⁷ übernommen; Einflüsse von Avicenna und Avicebron²⁸ sind außerdem nachzuweisen. Den Grundsatz der Lichtmetaphysik, »non videt oculus nisi a luce *spiritualissima* illustretur [das Auge sieht nur, wenn es vom geistigsten Licht erleuchtet wird]«²⁹, wie wissenschaftstheoretisch anwendend, stellt Bonaventura, *patrem luminum*³⁰ zu preisen, gleichsam einen Lichtbaum himmelwärts sich

25 | Auf Platon gehe ich in Abschnitt 4 dieser Studie [ab S. 248] ein.

26 | Vgl. die Einleitung von Marianne Schlosser in ihre Ausgabe: Bonaventura, Über den Grund der Gewißheit, ausgewählte Texte, übers. und erläutert von Marianne Schlosser, Weinheim 1991, S. 3, Anm. 11; Hervorh. v. m.

27 | Ebd., S. 3f., Anm. 13; Hervorh. v. m.

28 | Avicebron oder Avicebrol, i.e. Salomon ben Jehuda ben Gebirol (um 1020/21–1069/70), war der früheste der jüdischen Philosophen in Spanien; das Hauptwerk »Fons vitae« kennen wir nur in der lateinischen Übersetzung von Johannes Hispanus.

29 | Bonaventura, *Comm[entorium]* in *Ev[angelium]* Joannis 1, 12.

30 | Der erste Absatz von Bonaventuras Schrift »De reductione artium ad theologiam« beginnt: »Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, Iacobus in Epistolae suae primo capitulo (v. 17). In hoc verbo tangitur origo omnis illuminationis [...] [* »Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben; es steigt herab vom Vater der Lichter«; so Jakobus im ersten Kapitel seines Briefes (1, 17). Dieses Wort rührt an den Ursprung jeder Erleuchtung [...] (dt.: Bonaventura, Pilgerbuch. Die Zurückführung, lat.-dt., eingel., übers. und erläutert von Julian Kaup OFM, München 1962, S. 235)].« »Pater luminum« heißt Gott häufig bei Bonaventura.

»wie wissenschaftstheoretisch«. Statt dessen ist mit wohl besserem Recht »wissenschaftstheologisch« zu sagen. Auch das Licht, welches Gott *ist*, geht, als das eigentliche und das wahre, vorbild-ursächlich vom Schöpfer in Seine Geschöpfe ein. Es ist eine ebenfalls exemplarische, in ihrer Lichtheit stufenweise geminderte, d.h. immer sinnhafter werdende, *illuminatio*;

Spiegelbilder verästelnder artes auf. Die Programmschrift »De reductione artium ad theologiam« differenziert, indem sie alles Wißbare *auf Gott hin* ordnet, vier verschiedene Weisen der Erleuchtung: durch ein Licht der mechanischen Künste, eines der sinnlichen und eines der *philosophischen* Erkenntnis, durch eines der Heiligen Schrift.³¹ Forterben wird sich, auch zu säkularen Zeiten, das lumen *interius* der Philosophie; der *In-tuition* ist es nicht fern.³²

darin ist die historische Minderung, ihre Säkularisierung – siehe Anm. 32 – schon angelegt.

31 | Vgl. Bonaventura, De reductione, cap. 1 (Zitate, wie auch in Anm. 30, nach der unten genannten Ausgabe): »Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationabiliter distinguere, ut dicamus, quod est lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicae /e.g. armatura, agricultura, medicina, etc./; lumen inferius, scilicet lumen cognitionis sensitivae /e.g. sensus visus, auditus, tactus, etc./; lumen *interius*, »scilicet lumen cognitionis *philosophicae*; lumen superius, scilicet lumen gratiae et sacrae Scripturage. Primum lumen illuminat respectu figurae artificialis, secundum respectu formae naturalis, tertium respectu *veritatis intellectualis*, quartum et ultimum respectu veritatis salutaris [* Mag nun aber auch jede Erleuchtung der Erkenntnis sich im Inneren vollziehen, so können wir doch mit Recht unterscheiden und sagen, daß es ein *äußeres Licht* gibt, nämlich das Licht der mechanischen Kraft; ein *niederes Licht*, nämlich das Licht der sinnlichen Erkenntnis; ein *inneres Licht*, nämlich das Licht der philosophischen Erkenntnis; und ein *höheres Licht*, nämlich das Licht der Gnade und der Heiligen Schrift. Das erste Licht erleuchtet in bezug auf die Gestalten der Kunst, das zweite in bezug auf die Naturformen, das dritte in bezug auf die geistig erkennbare Wahrheit, das vierte und letzte in bezug auf die Heilswahrheit (dt.: ebd.)]« (Hervh. v. m.). Zum inneren Licht vgl. Bonaventura, De reductione, cap. 4: »Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo *interius* dicitur, quia interiores causas et latentes inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta. Et hoc triplicatur in rationalem, naturalem et moralem. [* Das *dritte Licht*, das zur Erforschung der geistig erkennbaren Wahrheiten erleuchtet, ist das *Licht der philosophischen Erkenntnis*. Es wird deshalb ein inneres Licht genannt, weil es die inneren und verborgenen Ursachen erforscht, und zwar mit Hilfe der Prinzipien der Wissenschaften und der natürlichen Wahrheit, die den Menschen von Natur aus eingepflanzt sind. Dieses Licht wird verdreifacht in die *Natur-, Vernunft- und Sittenlehre* (dt.: ebd., S. 241)]« Kurz darauf differenziert Bonaventura dementsprechend in philosophia moralis, naturalis und sermocinalis; von deren Verzweigung in Einzeldisziplinen wie Grammatik, Physik, Individualethik etc., sehe ich hier ab.

2. Descartes erklärt in den »Regulae«, nur zwei »intellectus nostri actiones [* Handlungen unseres Verstandes]«³³, ließen uns, ohne daß wir Täuschung fürchten müßten, zur Erkenntnis der Dinge kommen: »intuitus scilicet et deductio [* die Intuition nämlich und die Deduktion]«.³⁴ Descartes schreibt »intuitus«, obwohl wenige Zeilen darauf seine Sätze zweifellos die *Intuition* definieren sollen. Den Terminus »intuitio« scheint er, ebenso wie andere von Philosophenschulen belegte Termini, meiden zu wollen, »quia difficillimum foret iisdem nominibus uti, et penitus diversa sentire [* Denn es wäre äußerst schwierig, dieselben Namen zu verwenden, sie aber ganz anders zu verstehen (dt.: René Descartes: *Regulae ad directionem ingenii. Cogitationes privatae*, hrg. und übers. von Christian Wohlers, Hamburg 2011, S. 19)].«³⁵ Jedenfalls wählt er das »intuitio« verschwisterte »intuitus« und gibt

*Der Begriff
der Intuition*

Auch lasse ich unberücksichtigt, wie Bonaventura die insgesamt sechs Distinctionen des Lichtes den sechs Schöpfungstagen parallelisiert. Vgl. deshalb in der lat.-dt. Ausgabe von Bonaventura, »Itinerarium mentis in deum« und »De reductione artium ad theologiam«, eingel., übers. und erläut. von Julian Kaup, München 1961, die Tabelle »Einteilung der Wissenschaften«, die gemäß cap. 7 endet: »Der Kreis ist geschlossen, die Sechszahl vollendet und darum der Stand der Ruhe erreicht.« Vgl. auch in cap. 6 die wissenschaftstheologisch gravierenden Sätze: »[...] sex illuminationes sunt in vita ista et habent vesperam, quia omnis scientia destruetur (1. Cor[inther] 13,8); et ideo succedit eis septima dies quietionis, quae vesperam non habet, scilicet illuminatio gloriae.[* (...) gibt es sechs Erleuchtungen in diesem Leben, und sie haben alle einen Abend, weil alle Wissenschaft zerstört wird. Ihnen folgt der siebte Tag der Ruhe, der keinen Abend kennt, nämlich das Licht der Glorie (dt.: ebd., S. 249)].«

32 | Für die Säkularisierung von einem auch-göttlichen inneren Licht zu einer nur-menschlichen Erleuchtung qua Intuition verweise ich – in Ermangelung einer eingehenden Monographie – auf den von W. Beierwaltes und C. v. Bormann verfaßten Artikel »Licht« in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5 (L–M), Darmstadt/Basel 1980. – Auf einzelne Aspekte des Themas komme ich in dieser Studie zurück.

33 | Descartes, *Regulae ad directionem ingenii, reg[ula] III. 4.* – Ich zitiere die »Regulae« nach der von Heinrich Springmeyer und Hans Günter Zekl kritisch revidierten Ausgabe, Hamburg 1973, S. 9. Die Ausgabe vermerkt auch Band- und Seitenzahl der im allg[emeinen] für maßgeblich gehaltenen, indessen längst einer Revision bedürftigen Descartes-Edition von Charles Adam und Paul Tannery, Paris 1897–1910.

34 | Ebd.; Hervorh. v. m.

35 | Ebd., reg[ula] III. 6; S. 10.

Spiegelbilder diesem eine *neue* Bedeutung, keine andere nämlich als die, streng beim lateinischen Wort genomme³⁶, Bedeutung von *Intuitio*: »Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed *mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum*, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, *mentis purae et attentae non dubium conceptum*, qui *a sola rationis luce* nascitur [...]. Ita unusquisque animo potest *intueri se existere, se cogitare* [...]. [* Unter Intuition verstehe ich nicht das Vertrauen in die unbeständigen Sinne oder das trügerische Urteil einer schlecht zusammensetzten Anschauung, sondern einen so einfachen und deutlichen Begriff des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das, was wir einsehen, schlichtweg kein Zweifel mehr übrigbleibt. Oder, was dasselbe ist: einen zweifelsfreien Begriff des reinen und aufmerksamen Geistes, der allein im Licht der Vernunft seine Wurzel hat (...). So kann jeder kraft seines Gemüts intuitiv erkennen, daß er existiert, daß er denkt (...)] (ebd.)]«³⁷ Descartes setzt, was ihm *intuitus* nur heißt, ihm indes die *Intuition* ist, gegen Täuschung und Trug des sinnlichen Sehens; dem *intuitiv* Gesehenen spricht er, an anderer Stelle, augenscheinliche *Einsichtigkeit* (*intuitus evidentia*) zu.³⁸

a sola rationis luce. Das *Licht* hat Descartes in drei Schriften expliziert, zwei von ihnen haben »*lumière*«, allerdings semantisch different, im Titel. »*Le Monde ou Traité de la lumière*«³⁹ mit der *Physik* des Lichtes

36 | Ebd. – Er beachte nur, »quid singula verba Latine significant [* was die jeweiligen Wörter im Lateinischen bezeichnen (dt.: ebd., S. 19]

37 | Ebd., reg[ula] III. 5; S. 9f.; Hervorh. v. m. Der Text geht auf S. 10 fort: »[...] *triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia ...* [* daß ein Dreieck nur von drei Linien und eine Kugel nur von einer Oberfläche begrenzt wird und dergleichen (dt.: ebd.)]«

38 | Ebd., reg[ula] III. 7; S. 10: »At vero haec *intuitus evidentia* et certitudo non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. [* Evidenz und Gewißheit der Intuition sind nun aber nicht nur für Aussagen, sondern auch für jeden anderen Diskurs erforderlich (dt.: ebd.)]« – »*evidentia*«, wörtl. »das Herausscheinen«; von den deutschen Mystikern mit »Augenschein« übersetzt. – »*Einsichtigkeit*« eines Gegenstandes oder Sachverhalts ist die unmittelbare Erkennbarkeit seines Wesens, seiner Struktur, der in ihm waltenden Gesetzmäßigkeit, seines Sinns (vgl. *Intuition*)« (Wörterbuch der philosophischen Begriffe, [2. Auflage, Hamburg 1955] unter »Einsicht«).

39 | Descartes beendete den Traktat über das Licht 1633, ließ ihn aber, in Anbetracht des Prozesses gegen Galilei, nicht drucken. So erschien der »*Traité de la lumière*«, zusammen mit dem »*Traité de l'homme*«, unter dem ge-

befasst, erinnert daran, daß der Autor bereits anderswo *Reflexion* und *Der Begriff Refraktion* hinreichend erklärt habe; gemeint ist »La Dioptrique«, mit *der Intuition Essays* über Meteorologie und Geometrie, die evaluierende Probe auf die *Methodenlehre* des »Discours«. ⁴⁰ In der »Dioptrik« hatte Descartes die Reflexion am *Denkmodell* ⁴¹ eines Balles dargestellt, im »Traité« überträgt er das Modell auf das Licht selber: »[...] comme vne balle se refléchet, quand elle donne contre la muraille d'un jeu de paume, [...] de mesme aussi, quand les rayons de la Lumière rencontrent vn corps qui ne leur permet pas de passer outre, ils doivent se refléchir. [* wie ein Ball zurückgeworfen wird, wenn er gegen die Mauer eines Spielfeldes prallt, [...] genauso müssen auch die Lichtstrahlen, wenn sie auf einen Körper stoßen, der ihnen nicht erlaubt hindurchzugehen, zurückgeworfen werden (dt.: ebd., S. 119)]« ⁴² Der zweite »lumière« ent-

meinsamen Titel »Le monde« erst postum. – Ich beziehe mich auf die (im Text genannte) frz.-dt. Ausgabe, übers. und mit einem Nachwort von G. Matthias Tripp, Weinheim 1989. In chap. XIV bemerkt Descartes: »Pour la reflexion & la refraction, je les ay déjà ailleurs [Dioptrique, Disc[ours] II, tome VI de l'édition de Adam et Tannery, p. 93–105 et 89–93] suffisamment expliquées« (ebd., S. 118) [* Was die Reflexion und die Brechung betrifft, so habe ich sie bereits anderswo hinreichend erklärt (dt.: René Descartes, *Die Welt oder Abhandlung über das Licht*, übers. von G. Matthias Tripp, Weinheim 1989, S. 119)] .

40 | Ich verweise nachdrücklich auf die deutsche Ausgabe: Descartes, *Dioptrik*, übers. und philosoph[isch]-physikal[isch] erläut[ert] von Getrud Leisegang, Meisenheim am Glan 1954. In ihrer Einleitung (ebd., S. 8) heißt es: »Die Dioptrik bildet einen Bestandteil des ersten Werkes, das Descartes veröffentlichte [anonym 1637; J. S.] und in dem er vier Abhandlungen zusammenfasst. [...] Die auf den »Discours [de la méthode; J. S.]« folgenden drei Schriften nennt er *Versuche (essais)* der von ihm im »Discours« dargestellten Methode, weil »die in ihnen enthaltenen Dinge nicht ohne sie haben gefunden werden können und man aus ihnen ermesen kann, was die Methode wert ist«. Trotz dieses Hinweises auf die philosophische Bedeutung dieser [...] Schrift, wurde sie in der Geschichte der Philosophie nie behandelt, und es wurde bisher nicht untersucht, was sich aus dieser ersten Anwendung der Methode und für diese selbst und Descartes' Denkweise ergibt.«

41 | »Denkmodell«. Ich nehme den Begriff an dieser Stelle von G. Leisegang auf (ebd., S. 22f.), die ihn ausführlich diskutiert und sich für ihn auf »Die Prinzipien der Mechanik« von Heinrich Hertz beruft. – Metaphysische (Denk-) Modelle sind eines der Themen in Studie 7 (»Spiegeldenken« [von Schickel nicht ausgearbeitet]); siehe auch Anm. 91 zu Abschnitt II.2.3 [auf S. 178].

42 | Descartes, *Le monde*, a.a.O. [Anm. 39], S. 118.

Spiegelbilder haltende Titel, »La recherche de la vérité par la lumière naturelle«⁴³, betrifft ein *toto coelo anderes* Licht, »qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences. [* welche ganz rein und ohne Zuhilfenahme der Religion oder der Philosophie die geistige Weltsicht eines kultivierten Menschen bestimmt und bis zu den Geheimnissen der bemerkenswertesten Wissenschaften vordringt (dt.: René Descartes: La recherche de la vérité par la lumière naturelle, hrsg. in der französischen und lateinischen Fassung, ins Deutsche übers. u. eingeleitet von Gerhart Schmidt, Würzburg 1989, S. 27)]«⁴⁴ Dieses Licht, entfließen dem ersten Cartesischen Prinzip – »*dubito ergo sum*, vel, quod idem est, *cogito, ergo sum* [* »Ich zweife, also bin ich«, oder, was dasselbe ist, »Ich denke, also bin ich« (dt.: ebd., S. 77)].«⁴⁵ – und stetig leuchtend, »è vestigio

43 | Die fragmentarische Schrift, sie besteht aus einem französischen (Original-)Teil und einem umfangreicheren lateinischen (übersetzten) Teil, hat Gerhart Schmidt unter dem genannten [franz.] Titel herausgegeben, ins Deutsche gebracht und eingeleitet (Würzburg 1989). Das Fragment ist nicht genau zu datieren, es mag 1636 oder auch 1647 verfaßt sein.

44 | Ebd., S. 26; so ist die Schrift untertitelt. – Der Autor führt selber in den an Platon erinnernden Dialog ein: Er habe sich »Mühe gegeben«, seine »Wahrheiten gleichermaßen für alle Menschen brauchbar zu machen«. Descartes setzt fort: »Dafür fand ich keine passendere literarische Form als das kultivierte Gespräch, in dem man vertrauensvoll seinen Freunden die Vorzüge seines Denkens offenlegt. Ich wählte die Namen Eudoxus, Poliander und Epistemon und entwarf folgende Szene. Ein Mann von durchschnittlichen Geistesgaben [Eudoxus; J. S.], dessen Urteilsfähigkeit nicht durch falsche Anlagen verdorben ist und der, dank unverfälschter Natürlichkeit, im Vollbesitz seiner Vernunft ist, wird in seinem Landhaus aufgesucht von zwei der erlesensten und wißbegierigsten Männer des Jahrhunderts. Der eine [Poliander*; J. S.] hat nie eine Universität besucht, während der andere [Epistemon; J. S.] eine genaue Kenntnis der Schulweisheit besitzt. Nun stellen Sie sich bitte vor, wie die Gespräche dort verlaufen sind« (ebd., S. 31).

* Poliander von griech. Ὀλύανδρος: »*Mannert* (d.i. tüchtiger Mann)«, laut W[ilhelm] Papes Wörterbuch der griech[ischen] Eigennamen, 3. Auflage, Braunschweig 1875.

45 | Descartes, La recherche ..., a.a.O. [Anm. 43], S. 76. – Nicht von dem Schulphilosophen *Epistemon*, dem »Wissenschaftler«, wird das Prinzip formuliert, sondern von *Eudoxus*, dem »Rechtmeinenden«; d.i. jemand, der eine »rechte« (εὔ) »Meinung« (δόξα), ein gutes Urteil hat.

tantum tenebrarum discussit [* auf der Stelle so viel von der Finsternis *Der Begriff*
vertrieben (dt.: ebd., S. 65)]«, weiß der honnête homme, »ut rectius *der Intuition*
in me id, quod in me non videtur, videam [* , daß ich (...) dasjenige in
mir besser sehe, was nicht in mir sichtbar ist (dt.: ebd.)]«.46

Im Kontext der »Recherche« wird plausibler als in anderen Schriften, das Cartesische Prinzip, anstatt für einen logischen *Schluß*, für eine augenscheinliche *Evidenz* zu nehmen: Descartes »does not logically (sylogistically) deduce *sum* from *cogito* but rather perceives intuitively (>by a simple act of *mental vision*<) the selfevidence of *sum*«47; eine conclusio nach bArbArA, cELArEnt, dArII, fErIO – oder sonstwelchen Schlußfiguren48 – wäre kaum Sache des honnête homme. Aber was stellt er dar, dieser weniger trefflich auch *vir probus*, auch *honestus vir* zu Nennende49, dem eher der cortegiano des Castiglione50, eher

Poliander, der honnête homme, »muß sein Wissen *selbst* und *aus sich selbst* hervorbringen; das verbindet ihn mit dem Sklaven in Platons »Menon«. Aber es liegt nun nicht etwa in seiner Seele schon bereit; seine eigene Existenz, sein Bewußtsein ist die Grundlage der neuen Wissenschaft. Die Selbstfindung des Subjekts der Wissenschaft geht durch den methodischen Zweifel hindurch, der hier nicht mit derselben Radikalität wie in der »Ersten Meditation«*, aber sehr differenziert und mit psychologischer Eindringlichkeit entwickelt wird« (G. Schmidt, [La recherche,] a.a.O. [Anm. 43], S. 14). * *Meditationes de Prima Philosophia* (1641). Die meditatio prima handelt »De iis quae in dubium revocari possunt [* Vom dem, was in Zweifel gezogen werden kann]«.

46 | Descartes, *La recherche ...*, a.a.O. [Anm. 43], S. 64; Hervorh. v. m. – »weiß der honnête homme«: Poliander.

47 | So Jaakko Hintikka, *Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?*. In: *The Philosoph. Review*, V. 71/1 (1962), S. 4; »mental vision« von mir gesperrt. Zit. nach Klaus Peters, *Die Dialektik von Existenz und Extension. Eine Untersuchung zum Anfang der Philosophie bei René Descartes*, Diss. Marburg/Lahn 1972, S. 15. – Peters Beanstandung, hier gelte es, »genau das, was Hintikka durch eine simple Klammer in eines fallen läßt, auseinanderzuhalten: das Logische und das Syllogistische« (ebd.), ist für mein Thema unerheblich.

48 | Außer der ersten (in Chr. Wolffs Schreibung [siehe Abschnitt I.2.2; J. S. (ab S. 41)] angeführten) Figur kennt die formale Logik drei weitere Schlußfiguren; alle vier haben zusammen neunzehn Schluß*modi*. Vgl. Wilhelm Burkamp, *Logik*, Berlin 1922, S. 12f.

49 | »Die Amsterdamer [lat.; J. S.] Übersetzung [Descartes, *Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amsterdam 1701; J. S.] behalf sich mit dem unspezifischen, fast nichtssagenden »*vir probus*« (oder auch mit einem

Spiegelbilder ein *Weltmann* von *prud'hommie*⁵¹, ein *Weltweiser* gar, Pate gestanden, denn irgendein Zögling des Alumnats? »Le *vrai* honnête homme est celui qui ne se pique de rien« [* Der wahre honnête homme ist der, der sich auf nichts etwas einbildet]«, sagt La Rochefoucauld.⁵² »Er hat Sprachen gelernt«, nimmt Mario Wandruszka den Aphoristiker auf⁵³, »und mit Hilfe der antiken und modernen *Literatur* seinen Geist und seinen Geschmack gebildet, er hat mit Nutzen die Werke der *Geschichtsschreiber* alter und neuer Zeit gelesen und *Reisebeschreibungen* von nahen und fernen Ländern. Er weiß selbstverständlich Bescheid in den *Wissenschaften*. [...] Er selbst kommt nie in Gefahr, sich in den unterirdischen Gängen und Stollen der einzelnen Wissenschaften zu verirren, in denen man nur mühsam und gebückt vorankommt. »Un honnête homme doit avoir des *clartés de tout*.«

Was für ein Licht wird einem solchen Mann zuteil, ihm, worüber er denkt, zu erhellen, damit es ihm klar werde? Jenes Licht, in welchem Parmenides, Platon *das Sein selber* leuchten sahen⁵⁴, schien, trotz Spätplatonismus, erloschen, seit Aristoteles es dem νοῦς *des Menschen* zugesprochen hatte.⁵⁵ Das zum Nomen νοῦς (νόος)⁵⁶ gehörige Verbum

billigen »honestus vir« [...] als Äquivalent« (G. Schmidt, [La recherche,] a.a.O. [Anm. 43], S. 11).

50 | Baldassare Castiglione (1478–1529), ital[ienischer] Diplomat und Schriftsteller. Er veröffentlichte 1528 »Il libro del Cortegiano«, in dessen Dialogen Leitfiguren der Renaissance skizziert werden: der vorbildliche Hofmann, der Humanist, der uomo universale. Castigliones Buch beeinflusste nachhaltig auch die Vorstellungen vom engl[ischen] gentleman und vom span[ischen] caballero.

51 | »prud'hom(m)ie« verliert später seinen Klang als »(Welt-)Weisheit«, es wird zu »Redlichkeit«, auch zu »Biederkeit; »prud'homme« heißt heute »Schiedsrichter«, »Beisitzer« (am Arbeitsgericht); »prud'hom(m)esque« ist »bieder«, auch »philiströs«.

52 | Mario Wandruszka (siehe folgende Anm.) gibt »203« als Nummer des Aphorismus an.

53 | M. Wandruszka, *Der Geist der französischen Sprache*, Hamburg 1959, S. 94.

54 | Zu einem spekularen, die Intuition betreffenden Aspekt des Lichtes bei Platon siehe unten Abschnitt 4 [ab S. 248]; auf Parmenides gehe ich in einem Scholion ausführlicher ein [es liegt nicht vor].

55 | Bei Aristoteles lassen sich zwei Niveaus des νοῦς unterscheiden: der νοῦς παθητικός und der νοῦς ποιητικός. »Der Ausdruck *nous pathetikos* bereitet keine Schwierigkeit, denn Aristoteles spricht an mehreren Stellen ([De anima] 429 a22–24, 429 b5 und 429 b30) vom »Geist, der gewisserma-

›νοεῖν‹, erklärt uns Bruno Snell⁵⁷, bedeute ›einsehen‹ oder ›durch-schauen‹; »ja, weithin läßt es sich mit ›sehen‹ übersetzen«. Indes sei es »ein Sehen, das nicht nur den *visuellen* Akt bezeichnet, sondern die *geistige* Wahrnehmung, die mit dem Sehen verbunden ist«. ›νοεῖν‹ meint, cum grano philosophiae, *ein Denken, worin das Sehen enthalten ist* (›ιδεῖν‹ *ein Sehen, worin das Denken enthalten ist*); νοεῖν, anders gesagt, geht eher auf das Sehen-als (ιδεῖν auf das *etwas*-Sehen).⁵⁸ Der νοῦς als Organ dieses sozusagen *visuellen Denkens*, des νοεῖν, trete bei Aristoteles »den Dingen gegenüber, durchleuchtet sie und erkennt sie so«, schreibt Werner Beierwaltes.⁵⁹ »Der νοῦς ist wie ein Licht in der Seele: τὸν νοῦν ὁ θεὸς φῶς ἄνῆψεν ἐν τῇ ψυχῇ [* Und daß der Gott den Geist als ein Licht in der Seele angezündet hat (dt.: Rhetorik, übers. von Christof Rapp, Berlin 2002, S. 146)]«. ⁶⁰ In »de anima«⁶¹

Ben alles Seiende wird. Diese rezeptive Vernunft hat die Außenwelt im weitesten Sinn als Denkgegenstand [...]. Dieser Geist wird *pathetikos* genannt, nicht weil er passiv ist, sondern weil er von den Eindrücken, die er von der Außenwelt empfängt, affiziert wird und bald denkt, bald nicht« (Ingemar Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, S. 581). Der (von Aristoteles selber nicht so genannte) νοῦς ποιητικός – der im Zusammenhang meines Textes, siehe das dort folgende Beierwaltes-Zitat, wichtig wird – ist implizit definiert »in der Beschreibung ›macht alles, *panta poiei*. [...] der *nous*, der alles macht, unterscheidet sich vom *nous pathetikos* durch seine Funktion; er ist nicht so beschaffen, daß er bald denkt, bald nicht« (I. Düring, ebd.). Siehe auch Anm. 61. Der νοῦς ποιητικός, der stets aktive, besser, konstruktive (z.B. Mathematisches konstruierende) Geist, galt Aristoteles als göttlich; vgl. etwa [Nikomachische Ehtik] 1177 a13–17.

56 | Zu dem z.B. von Homer und Herodot, später in der Septuaginta gebrauchten ›νόος‹ ist ›νοῦς‹ die Attisch kontrahierte Form.

57 | Bruno Snell, Die Auffassung des Menschen bei Homer. In: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 4. Auflage, Göttingen 1957, S. 22; Hervorh. v. m.

58 | Im Sprachgebrauch dürfte die Abgrenzung zwischen ›νοεῖν‹ und ›ιδεῖν‹ mehr oder minder vage gewesen sein. Vgl. B. Snell, ebd., S. 27: ›wissen‹ heiße »εἰδέναι, das gehört zu ἰδεῖν und heißt eigentlich ›gesehen haben‹.«

59 | In seiner bemerkenswerten Dissertation »Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen«, München 1957, S. 95.

60 | Aristoteles, [techné] rhét[oriké] 1411 b12.

61 | Aristoteles, de an[ima] 430 a14ff.; Hervorh. im nachstehenden deutschen und griechischen Text v. m. – Der νοῦς ποιητικός ist, wie I. Düring

Spiegelbilder wird die Tätigkeit des νοῦς; mit dem Wesen des Lichtes verglichen: das Licht ist etwas Aktives; es macht die Farben, die der *Möglichkeit* nach sind, zu *wirklich* seienden, d.h. es macht, daß man sie wahrnehmen kann: »καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τὸ πάντα γιγνεσθαι, ὁ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα [* (...)] und es einen Geist von solcher Art gibt, daß er alles wirkt (macht) als eine Art Kraft wie die Helligkeit (Licht); denn gewissermaßen macht auch die Helligkeit (Licht) die möglichen Farben zu wirklichen Farben (dt.: Über die Seele, übers. von Willy Theiler, Darmstadt 1979, S. 59)«. Diese Erkenntnis »ist eine *Wesensschau*«, schließt Beierwaltes.⁶² »Das Erkenntnisobjekt existiert, es muß nur aufleuchten. Es zum Leuchten zu bringen, ist das Werk des νοῦς.«

([Aristoteles,] a.a.O. [Anm. 55], S. 582) ausführt, »ein Verhalten oder ein Zustand wie das Licht. Das Licht ist ›die Wirksamkeit des Durchsichtigen‹, d.h. es macht, daß etwas hier und jetzt sichtbar wird [418 b9: ἐνεργεῖα τοῦ διαφανοῦς ([...] Wirksamkeit des Durchsichtigen); J. S.]. Der Sinn dieser Metapher ist vollkommen klar: er meint das Erlebnis, das wir scherzhaft einen Geistesblitz nennen. Besser ist es, an die feierlichen Worte Platons im Siebenten Brief zu erinnern: »Nach langer Arbeit, wenn man sich hineingelebt hat, geht plötzlich in der Seele, wie wenn ein Funke hereinschläge, ein Feuer auf.« Bei aller Bedeutung dieses sogenannten Blitzes oder Feuers für die Intuition – siehe insbesondere Abschnitte 3 und 4 [ab S. 233 bzw. S. 248] – ist es doch fraglich, ob Düring den Sinn der Aristotelischen Definition getroffen hat; denn eine solche, nichts Metaphorisches, ist der Satz, aus dem Düring drei *Wörter* [de an(ima) 418 b9 ἐνεργεῖα τοῦ διαφανοῦς; J. S.] herausgreift. Der *Satz* (de an[ima] 418 b4–10) lautet »ἔστι δὴ τι διαφανές ... φῶς δὲ ἔστιν ἡ τοῦτου ἐνεργεῖα, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές.« (Das Licht ist dies, daß Durchsichtiges als Durchsichtiges *da ist* [griech. und dt. zit. nach Josef König, Sein und Denken, Halle a.d. Saale 1937, S. 119 (Anm.); J. S.]). Dem Aristotelischen Satz schließt König den eigenen an: »Der Logos des Lichts hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem des Spiegels.« So läßt sich denn ebenfalls sagen: Das Licht ist dies, daß der *Spiegel als Spiegel da ist*. Siehe auch unten Abschnitt 4 [ab S. 248]. – Düring bevorzugt eine um ein Komma von Königs Text abweichende Lesart. Tatsächlich gibt der kritische Apparat z.B. der Ausgabe »Aristotelis De anima. Tres libri«, griech.-lat. mit Anm. hrg. von Paul Siwek, Bd. I, Rom 1933, S. 136, Dürings Lesart an: b9 »[...] virgulam post ἐνεργεῖα om Bek[er; J. S.] Trend[elenburg; J. S.] [* Das Wort ›virgulam‹ nach ›ἐνεργεῖα‹ läßt er aus]«.

62 | W. Beierwaltes, [Lux intelligibilis,] a.a.O. (wie Anm. 59), S. 95; Hervorh. v. m.

Dem νοῦς des Aristoteles, dem Widerspiel⁶³ des Cartesischen intellectus, wird der honnête homme, als welcher Descartes sich selber verstanden⁶⁴, selten begegnet sein. Hingegen stieß er, inmitten einer christlichen Welt, auf die seit den Erben des Neuplatonismus⁶⁵ eher theologisch denn metaphysisch ausgebildete, eher uneinsehbare denn rational durchsichtige Lehre vom lumen ecclesiae. Descartes lag daran, sich und seinesgleichen in natürlicher, statt göttlicher (gar kirchlicher) Erleuchtung zu denken; der Intellekt sollte ihm, mit einem Wort der Scholastik gerügt, capax universi⁶⁶ sein; er begehrte Gewißheit im Wissen, nicht im Glauben. Sein lumière naturelle »ist ursprünglich ein Begriff der Schulphilosophie, der an den des ›lumen supernaturalis«

63 | ›Widerspiel«. Heute betont das Wort, anders als noch vor 1900, stärker die Ähnlichkeit als die Gegensätzlichkeit zwischen Zweien; es changiert, wie im Beispiel ›νοῦς–intellectus‹, zwischen beiden Bedeutungen. Vgl. zur semantischen Erweiterung bzw. Änderung im DWB Grimm, Vierzehnter Band (1. Abteilung, 2. Teil) 1960, Sp. 1242. Franz Dornseiff, Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen, 5. Auflage, Berlin 1959, führt ›Widerspiel‹ nur unter dem Rubrum ›Ähnlich‹ (5.17) auf. – Hier ist nicht der Ort, das Ähnliche bzw. Gegensätzliche zwischen ›νοῦς‹ und ›Intellectus‹ zu explizieren.

64 | René Descartes, 1596 adlig geboren, war Jesuitenschüler, nahm bei Moritz von Sachsen und dem Bayerischen Kurfürsten von 1618 bis 1621 Dienst als Offizier, reiste dann acht Jahre privat durch Europa und lebte danach zwanzig Jahre zurückgezogen in Holland. 1649 wurde er an den Stockholmer Hof gerufen, um Königin Christine über Philosophie zu unterrichten; wenige Monate später starb er. Weder lernte noch lehrte Descartes an einer der großen Universitäten, sein mathematisches und philosophisches Genie verbreitete seinen Ruhm unter Gelehrten und Fürsten der damaligen Welt.

65 | Außer Augustinus erwähne ich nur Marius Victorinus (ca. 300–ca. 360), der Plotin ins Lateinische übersetzt hat, und (Pseudo)Dionysius Areopagita (unter seinem Namen gehende Schriften um 500). Zu Victorinus vgl. Gerhard Huber, Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie, Basel 1955, S. 89–116. Auf den Areopagiten komme ich mehrmals, u. a. im Korollar »Troni, angeli, specchi. Zu Versen von Dante« [von Schickel nicht ausgearbeitet], zu sprechen.

66 | Der Tadel, intellektuell capax universi sein zu wollen, richtete sich vornehmlich gegen den arabischen Philosophen Ibn Ruschd (Averroes) und die sogenannten lateinischen Averroisten an der Pariser Artistenfakultät (Siger von Brabant).

Spiegelbilder oder ›lumen gratiae‹⁶⁷ [...] kontrastgebunden ist, nun aber zu einer eigenständigen Erkenntnisquelle erhoben wird.«⁶⁸ Descartes steht zwischen Montaigne und Leibniz, ein Skeptiker, noch kein Aufklärer, doch das siècle des lumières, ein Jahrhundert auch des Spiegels⁶⁹, kündigt fern sich an.

67 | ›lumen gratiae‹, ›Licht der Gnade‹ (Gottes). »Die ältere Franziskanerschule deutet G. neuplatonisch als akzidentell in unser Menschsein eingestrahletes Gotteslicht« (zit. nach dem Artikel »Gnade«. In: Hist[orisches] Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3 (G–H), Darmstadt, Basel 1974, Sp. 709; Hervorh. nicht berücksichtigt).

68 | G. Schmidt in seiner Einleitung zu Descartes, *La recherche ...*, a.a.O. [Anm. 43], S. 13; in der Auslassung steht richtig, aber zu eng: »also der Offenbarung«.

69 | Das Jahrhundert der Aufklärung war, samt den es einbettenden Zeiten, in einem unmetaphorischen Sinne spiegel froh, »einerlei, ob die Specula an ebener, ob an auswärts oder inwärts gekrümmter Fläche reflektieren. Weder werden Hohlspiegel wegen ihres gefährlichen, schon Archimedes bekannten Vermögens, weithin Brände stiften zu können, verschmäht, noch werden Wölbspiegel wegen ihres abstoßenden, 1523 von Parmigianino benutzten Charakters, Gesichter ins Weite zerren zu können, mißachtet; der Planspiegel feiert, wie 1498 in Leonardos *Trattato della pittura* oder 1656 in *Las meninas* von Velazquez, sowieso Triumphe. Auch Leibniz steht affectueux, voll Neigung, ja liebevoll, vor solchen miroirs, und er spricht auf dreifache Art von ihnen: in metaphorischer, in physikalischer, in metaphysischer Sprache [...]« (Das Zitat siehe im ersten Teil – »Monade, Kugel, Integral« – meines Beitrags »Über Leibniz« in: [Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hrg.),] Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, [Köln 1988 (Studien zur Dialektik)], S. 66f. [in diesem Band ab S. 299]).

Auch das Licht, das die Spiegel erleuchtete und das den Franzosen als ›les lumières‹, den Engländern als ›enlightenment‹ sogar die Epoche der Aufklärung benannte, galt wohl, berücksichtigt man das damalige Selbstverständnis, für mehr denn nur eine Metapher. Vgl. Europ[äisches] Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, [hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990], Bd. I (A–E), unter »Aufklärung«. Ich zitiere daraus mit gewissem Vorbehalt gegenüber dem Ausdruck ›Lichtmetaphorik‹ einen Absatz: »Das Wort ›A.‹ transformiert die religiös-metaphysische Lichtmetaphorik mit ihrer Antithese von irdischer und göttlicher Welt, von Finsternis und göttlicher Erleuchtung. [...] Aus dem Licht vom Jenseits oder als Vorbereitung auf das Überirdische wird das Licht der aufgeklärten Vernunft als Manifestation des menschlichen Wesens und des gesellschaftlichen Fortschritts.«

3. Daß Descartes ›intuitus‹ an die Stelle von ›intuitio‹ setzt, ist der *Der Begriff Heuristik* ein Glück; das scheinbar *nur-semantische Nebeneinander* der *der Intuition* beiden Nomina offenbart sozusagen bereitwillig ihr *auch-semantisches Ineinander*: zwar enthält nicht jedes Sehen eine Intuition, doch enthält jede Intuition ein Sehen.⁷⁰ Alles andere als bildliche Redensart, ist behauptet, dieses Sehen sei ein Sehen, vollziehe sich mit Augen, vollziehe sich im Licht, vollziehe sich und habe sich zugleich schon vollzogen.⁷¹ Descartes nutzt freilich den Glücksfall nicht; die Nähe von ›intuitus‹, was ein empirisches, zu ›intuitio‹, was ein metaphysisches Anschauen⁷² benennt, drängt ihn nicht zum Vergleich. Indem er ausschließlich die weite Divergenz beachtet, auf entweder diese oder jene Weise zu sehen, läßt er deren strenge, in Momenten des Selbstunterschiedes anzugebende Vergleichbarkeit außer acht; das Wesen der Intuition als eines ausnehmend besonderen Sehens⁷³ wird ihm dadurch verdeckt. In einem allerdings trifft Descartes, des alten metaphorischen, wie er wohl meint⁷⁴, Herkommens sich erinnernd, ein Wesentliches an der Intuiti-

70 | Es ist angebracht, sich des Lexikalischen zu versichern. ›Intuition‹ (von lat. ›intuitio‹) bedeutet ›innere, geistige Anschauung‹ oder ›anschauende Erkenntnis‹; Intuitiv (von mlat. ›intuitivus‹) meint ›anschauend‹, auch ›unmittelbar wahrnehmend und empfindend‹. Beide Wörter stehen – vgl. Heyses Fremdwörterbuch, [Allgemeines, verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch, 15. Auflage, Hannover 1873]. – unter lat. ›intuitus‹, das sich von ›intueri‹, ›anschauen‹ herleitet und dem deutschen ›Anschauen, Hinsehen‹, auch ›Anblick‹, entspricht. – Die prägnante Bedeutung von ›intuitio‹, griech. ›ἔμφασις‹, als ›Erscheinen des Bildes auf der Oberfläche des Spiegels‹ wird im folgenden Abschnitt 4 [ab S. 248] zur Sprache kommen.

71 | Zum sich-Vollziehen des Sehens, auch zu diesbezüglichen Bemerkungen von Hans Lipps, siehe Abschnitt I.2.8 mit Anm. 117 [auf S. 73].

72 | Dieser Unterschied erinnert an die, im obigen Abschnitt (mit Anm. 5 und 6 [auf S. 217]) angegebene, Unterscheidung zwischen empirisch und spekulativ bei Zeit und Licht. Die Begriffe ›spekulativ‹ und ›metaphysisch‹ sind in mancher Hinsicht untereinander austauschbar.

73 | Die Begriffsbildung eines *ausnehmend* Besonderen wurde in Abschnitt I.2.3 [auf S. 50] eingeführt; siehe dort auch die Anm. 30 und 31 [auf S. 51].

74 | Einige Interpreten nehmen an, Descartes habe über die Begriffe der strengen Metapher, der strengen Analogie wie auch der Nachahmung (*imitatio*) als einer isomorphen Abbildung von Strukturen, d.h. auch über den Begriff des Modells, verfügt; die Verbildlichung (*imaginatio*) sei ihm ein legitimes und notwendiges Verfahren, die menschliche Erkenntnis zu vervoll-

Spiegelbilder on: intuitives Erfassen, sagt er⁷⁵, entspringe *allein dem Licht der Vernunft*. Es wird zu zeigen sein, *wie wenig* ›rationis‹, ›lumen naturale‹, versteht man den Ausdruck in seiner eigentlichen, sowohl *spekularen* als auch *spekulativen* Bedeutung, eine bloße Metapher sei.

Das Übereinstimmende der beiden Weisen-zu-sehen – und zwar ihrer als *schlechthin*⁷⁶, nicht z.B. Cartesisch *aufgefaßter* – hat Josef König in drei *Grundmomenten* erkannt. Die Intuition, so beginnt er⁷⁷, »wäre 1. ein ›Erfassen‹ von Etwas, 2. ein Erfassen *mit* Etwas, 3. das Erfasste wäre nicht etwa das Erfassen, sondern *die Sache selbst*. Vergleicht man diese Momente in dieser abstrakten Form mit denen des empirischen Anschauens – wenn ich z.B. jetzt und dort einen Baum ›sehe‹ –, so erhellt, daß sie *für beide die gleichen* sind. Auch das Anschauen erfäßt etwas, erfäßt mit Hilfe von Etwas (mit Hilfe sowohl der fundierenden, sinnlichen Repräsentanten als auch des Auges) und erfäßt die ›Sache selbst‹, den Baum selbst dort; das noematische Objekt ist ›selbstgegeben‹, sagt Husserl.⁷⁸ Intuition und empirisches Anschauen sind aber deshalb *nicht dasselbe*.« In eigenen Termini (auch an schon Gesagtes erinnernd⁷⁹): ihr Unterschied ist der zwischen einem Sehen-als (νοεῖν) und einem *etwas*-Sehen (ιδεῖν)⁸⁰ und insofern *beide* Weisen-zu-sehen,

kommen, gewesen. Vgl. dazu die lat.-dt. Ausgabe der »Regulae«, hrg. von Heinrich Springmeyer et al., Hamburg 1973, Anmerkungen (insbesondere S. 200) und Register.

75 | Descartes, [Regulae ad directionem ingenii,] reg[ula] III. 5; a.a.O. [Anm. 33], S. 9f. (siehe Zitat im Abschnitt 2 [auf S. 223]).

76 | Eine philosophische Frage zu erörtern, »verwickelt unversehens«, hat Josef König das dahinterliegende allgemeine Problem angedeutet, »in die Dialektik der Verschiedenheit und Selbigkeit eines schlechthin und eines in gewisser Weise Gesehenen und Aufgefaßten«. Vgl. Königs 1947 geschriebene, doch unveröffentlichte Abhandlung »Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung«; aus dem Nachlaß (Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. J. König 61) mit freundlicher Erlaubnis der Inhaberin der Urheberrechte, Dr. Almut Mutzenbecher, zitiert [Unter demselben Titel von Friedrich Kümmel 1994 bei Alber, Freiburg/München, herausgegeben].

77 | J. König, Der Begriff der Intuition, a.a.O. [Anm. 1], S. 3; alle Hervorh., außer der ersten, v. m.

78 | Zu ›noematisch‹ (und dem korrelativen Begriff ›noetisch‹) vgl. Edmund Husserl, Ideen [zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie], Bd. I, § 87ff. (Noesis und Noema).

79 | Siehe Abschnitt 2 [ab S. 223] (dort auch Anm. 58) [auf S. 229].

80 | Siehe den Anfang der Studie »Spiegelblicke« [ab S. 19].

jede in ihrer Besonderheit, *in eins* mit dem Denken ein *totum essentiale*⁸¹ bilden, kann man von *beiden* als einem *geistigen* Erfassen sprechen. Der Begriff der Intuition König, der zwischen ihnen nicht differenziert, spricht die Vermutung aus, »daß jedes geistige Erfassen, Gewahren, Ergreifen, Innwerden als *solches* und abgesehen von dem, was es nun noch im besonderen sein möge, eine Intuition ist.«⁸² Die Unterscheidung der beiden Weisen-zu-sehen läßt hingegen vermuten, *allein das besondere Sehen qua Sehen-als* vermöge des weiteren, sodann ein *ausnehmend* besonderes Sehen, eine *Intuition* zu sein.

Beträfe Königs Vermutung *nicht nur* das Sehen-als oder ein *diesem* analoges⁸³, sondern *auch* das *etwas*-Sehen oder ein *diesem* analoges geistiges Erfassen⁸⁴, würde der Unterschied eines *körperlich* von einem *geistig* Erfassten, den König alsbald angibt, dem Namen nach unsinnig, der Sache nach unmöglich sein, *Sehen* wäre denn ein *prinzipiell* anderes Erfassen als Hören, Tasten, etc. (*Augen* wären denn *prinzipiell* andere Sinnesorgane als Ohren, Hände etc.), und König setzte desungeachtet Sehen analog z.B. mit Greifen.⁸⁵ Indessen geht er, darin subtiler als Descartes, zwar auf ein Entweder-oder, doch eben zweier Weisen-zu-*erfassen* (anstatt-sehen) zurück; das *körperliche* Erfassen, einem ersten Blick schon durchschaubar, soll am Beispiel des wörtlich zu verstehenden *Ergreifens* deutlich werden: »Ein materielles Ding, das wir mit unserer Hand ergriffen haben, ist zunächst einmal dieses Ding

81 | Siehe ebd.

82 | J. König, Der Begriff der Intuition, a.a.O. [Anm. 1], S. 3.

83 | Z.B. das Hören-als. – Siehe in Anm. 5 zu Abschnitt I.1.1 das Wittgenstein-Zitat: »Wir sagen ›Du mußt diese Takte als Einleitung hören‹ [...]« [auf S. 20].

84 | Z.B. das etwas-Hören.

85 | Dies läge, wie ›*be*-greifen‹ zeigt, durchaus nahe. – DWB Grimm, Erster Band 1854, verfolgt die stufenweise Umbildung: ›begreifen‹ *im Sinne* (1) eines sinnlichen Berührens (*palpare*); (2) eines sinnlichen Erfassens (*apprehendere*); (3) der »ausdehnungen des sinnlichen begreifens auf fälle, wo hand und fusz fehlen« (und mittels Personifizierung z.B. des Feuers, einer Seuche etc., etwas bzw. Jemand ergriffen wird); (4) eines Einschließens, Umfassens (*complecti*); (5) eines Begriffenseins (*concipere*; »Tacitus ist in der meinung begriffen«, d.h. »hat die meinung gefaszt«); (6) eines Abfassens (*verbe concipere*; ein Gebet »nehers begreifen« (Luther), d.h. genauer fassen); (7) eines Verstehens (*comprehendere*; [J. G.] Fichte, [Das System der] Sitten[lehre nach dem Prinzip der Wissenschaftslehre] 1798, 111, § 16: »begreifen heiszt ein denken, an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelst des letzteren denken«).

Spiegelbilder und kann nur deshalb ergriffen werden, weil es vorerst ein noch nicht Ergriffenes ist; das Ergreifen ist hier ein klarer Vorgang, durch den ein im übrigen Bestimmtes nun auch noch zu einem Ergriffenen wird⁸⁶; ein derartiges Ergreifen ist, mit anderen Worten, ein *rein Hinzukommendes*. Offenkundig falsch wäre, dasselbe von einem *geistig* Erfassten zu sagen: Es sei »deshalb so rätselhaft«, setzt König vielmehr fort, weil es, »im Unterschied zu einem körperlich Erfassten, *nur in dem Erfassen*, nur durch es hindurch ist, was es ist«; es sei, »zum mindesten faktisch und phänomenal, *lediglich* das Erfasste«, ist also kein, wie immer, Hinzukommendes; es sei »für uns ein solches, als ein welches wir es ergreifen«. ⁸⁷ Offenkundig falsch wäre, ein derart Erfasstes *ebenso zu haben* meinen, wie wir einen Stein, ihn ergreifend, in der Hand haben; *ihr* kann das Gehabte, buchstäblich ein *Abhandenkommendes*, »auch wieder genommen werden«. ⁸⁸

86 | J. König, Der Begriff der Intuition, a.a.O. [Anm. 1], S. 3.

87 | Die drei vorangehenden Zitate sämtlich bei J. König, Der Begriff der Intuition, a.a.O. [Anm. 1], S. 3f.; Hervorh. im ersten Zitat v. m.

88 | Ebd., S. 4. – Apropos »ebenso zu haben meinen«. Dieses Haben ist weder eines in der Bedeutung eines vollen Verbs (»ich habe einen Apfel«) noch aber ein sogenanntes inhärentes Haben (»der Löwe hat eine gelbe Farbe«); siehe dazu Anm. 12 zu Abschnitt II.1.1 [auf S. 120]: Der fraglichen Bedeutung am nächsten scheinen Überlegungen von Günther Stern (alias G. Anders) zu kommen (vgl. sein Buch »Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis«, Bonn 1928). Stern handelt über die Rolle, die das Haben in den verschiedensten Typen des Bewußtseins (so in den verschiedenen Sinnen) spielt« (ebd., S. 89). Er differenziert »drei Intimitätsschichten des Gehabten«: »Die *erste Schicht*: ist diejenige des eigenen Leibes; mein Leib wird »gehabt« [...]. Die *zweite Schicht*: ist diejenige des Zuständlichen, das zwar Bewußtseinsdatum ist, aber noch Akt und Gegenstand koinzidieren läßt. Es wird *gehabt*, insofern sein Quale mitausgemacht wird durch seine »Meinheit«. Die *dritte Schicht*: ist diejenige erster Objektivierung. Die Objektivierung tritt indes mit dem Zuständlichen noch zusammen auf. Der gehabte Gegenstand hat unmittelbar denselben Ausdruck, wie der Zustand, in dem er gehabt wird. Beziehungsweise der Gegenstand macht meine Situation mit aus« (ebd., S. 99f.).

Bleibe man bei Sterns Schema, um Bestimmungen, wie *geistig* Erfasstes *gehabt* sei, zu gewinnen, wäre wohl auszugehen von Merkmalen der zweiten und dritten und vermutlich noch einer weiteren Schicht – Stern spricht auch von »Intimitäts*modi* des Gehabtseins«, z.B. der »*gesehene*[n; J. S.] Welt« (ebd., S. 89; erste Hervorh. v. m.) –, mithin, außer von *Gegenständen*, von *Zuständen* des Gehabtseins: »Sehen wir zu, ob das Gehabtsein der den ver-

König spricht vom *Sehen*, dem Sehen nämlich als dem *einzigsten* Sinesvollzug, der qua *Einsehen als Intuition* bestimmbar wird.⁸⁹ »Der *innere Blick*«, heißt es anschließend⁹⁰, »empfängt durch ursprüngliches Nehmen; nur dadurch ferner, daß er *von sich aus* gibt, kann ihm etwas genommen werden«. Das einer Hand eigene Nehmen, z.B. eines Steines, ist so wenig ein *ursprüngliches*, wie ihr Haben ein *inneres* ist⁹¹; das Nehmen und das Haben sind einer Hand, obwohl Greifen und Halten

Der Begriff
der Intuition

schiedenen Sinnen korrelaten Gegenstände [...] verschieden ist von demjenigen der Zustände, ob sich weiterhin wesentlich sich unterscheidende Weisen des Gehabtseins herausstellen« (ebd., S. 89f.).

89 | Mit der Präferenz des Gesichtssinnes hängt zusammen, daß unsere Sprache das Phänomen des, wie häufig zu hören, blitzartigen Aufleuchtens einer Erkenntnis als Intuition benennt. Im Fortgang wird zu zeigen sein, ob die Momente des Sehens, auch der Plötzlichkeit und der Luminiszenz der sogenannten Intuition wesentlich sind, der Name das Äquivalent der Sache. Reden, wie z.B. solche von einem intuitiven Handeln, meinen jedenfalls eher das Spontane oder das Unbedachte daran.

90 | J. König, *Der Begriff der Intuition*, a.a.O. [Anm. 1], S. 4; erste Hervorh. v. m.

91 | Zu »nehmen« vgl. DWB Grimm, Siebenter Band 1889. Betont wird das Angewiesensein des Gebens auf das Nehmen und dafür zunächst auf DWB Grimm, Vierter Band (Erste Abteilung, erste Hälfte) 1878, unter »geben« renvoyiert; dort heißt es: »geben und nehmen, die beiden sich ergänzenden gegenstücke, verdienen die erste betrachtung, zumal sie sich ohne zweifel an einander entwickelt haben«. Einige Beispiele: »geben und nemen [»der mhd. infinitiv nemen erhält sich bis zum schlusse des 17. jahrh.«; J. S.] bildet das geschäft«; »ähnlich ist im rechtsleben das *recht geben und nemen* oder umgekehrt, als zusammenfassende bezeichnung des rechtsverfahrens in seiner zweiseitigkeit«; »geben und nemen von frau und mann, braut und bräutigam«. Jedoch gilt eine einschränkung: »das nehmen, annehmen des andern, gehört nämlich zum begriffe des *gebens* (während es ein *nehmen* gibt ohne entsprechendes *geben*).« Vgl. auch DWB Grimm (Siebter Bd.) zur Wortverwandtschaft von »nehmen«: »das ags. *niman* in der bedeutung »disponere« erinnert noch an griech. *νέμειν* in der bedeutung »tribuere.« Dem sanskr. Verbum »yam« soll laut DWB Grimm (ebd.) semantisch das Gegensatzpaar »geben-nehmen« entsprechen. Aber, genauer gesagt, bedeutet »yam« »to give anything in exchange for anything« (vgl. Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Oxford 1964). »das bisher betrachtete äusserliche, sinnliche *nehmen*«, bemerkt DWB Grimm (ebd.) nach Belegen für ein Nehmen mit der Hand, »streift in seiner

Spiegelbilder ihre *Natur* (um nicht zu sagen, ihr Wesen) ausmachen, *bloß äußerlich*, weshalb sie, *einerlei*, ob von sich aus, einer anderen, vielleicht stärkeren Hand, und deswegen selbst keine mindere, *nachgibt*. Der Blick hingegen, *ursprünglich* nehmend, vermag *nur im Ursprung* seines Sehens, *welcher er selber ist*, eines *Eingesehenen* sich zu entäußern; täte er es, *ohne es von sich aus zu tun*⁹², hörte er auf, ein *innerer* Blick zu sein. Ein solches ursprüngliches Nehmen aber ist *allein* dem Sehen, nicht dem Hören, Tasten etc., *wesentlich*; denn reden wir, in einer zwar beliebten, doch kaum ergründeten Wendung, auch von einem inneren Hören⁹³, Ausdrücke wie *inneres Tasten*, *»Schmecken*«, *»Riechen*« sind nie vernommen worden.

übertragenen bedeutung schon oft an das innerliche, geistige *nehmen*, das sich aus jenem ebenso entwickelt hat wie bei den sinnverwandten *fassen*, *auffassen*, *erfassen*, *begreifen*«; siehe die Anm. 85 [auf S. 235]. »auch hier steht dem *nehmen* ein *geben* zur seite [...], indem man *einen nimmt*, wie oder *wofür er sich gibt*«; »daher nehmen für«. Weitere Beispiele: »erst nehmen«, »innerlich aufnehmen«, »in acht nehmen«.

Zu »wahrnehmen« siehe die beiden ausführlichen Anm. 11 zu Abschnitt II.3.1 [auf S. 218f.] und Anm. 28 zu I.2.3 [auf S. 50].

Königs Satz ([Der Begriff der Intuition,] a.a.O. [Anm. 1], S. 4), dem inneren Blick sei nur dadurch, daß er von sich aus gebe, etwas zu nehmen, mahnt unausgesprochen ein Desiderat der Philosophie an. Im Unterschied zu anderen Disziplinen – vgl. für die Anthropologie z.B. Marcel Mauss, *Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange*, 1924 – fehlen Arbeiten zur philosophischen Problematik des Zusammenhanges von Geben und Nehmen.

92 | Den inneren Blick definiert, wie die Monade, das *spontaneum*, »cujus principium est in agente (Leibniz, Theod[icee], III. 301) [* wenn ihr Anfang im Handelnden liegt (dt.: G. W. Leibniz, Philosophische Schriften, Bd. 2.2, hrg. und übers. von Wolf von Herbert Herring, Frankfurt a.M. 1996, S. 93)]« siehe das Scholion zu Leibniz [ab S. 303].

93 | Jeder vermag, mehr oder minder, sich eine Melodie so, *wie sie sich anhört*, zu vergegenwärtigen. Er hört die Melodie zwar nicht akustisch, doch irgendwie – gedanklich? – *hört* er sie. In seinem unpathetischen Mozartbuch ([1.] Auflage TB, Frankfurt a.M. 1980) vermeidet Wolfgang Hildesheimer, irre ich nicht, die Wendung »inneres Hören«; er bevorzugt »Denken in Musik«. »Im Gegensatz zum Denken in Worten« baue es sich »ausschließlich auf seinem Material auf; auf keiner außerdisziplinären Begrifflichkeit, sondern auf dem Bestand an, durch Klangfarben bis ins beinahe unendliche bereicherten, Tönen. Es formuliert in höchster Differenziertheit und Präzision« (ebd., S. 43). Mozart, zum erlesenen Beispiel, »hatte seine Kompositionen im Kopf, und zwar in all ihren Stimmen« (ebd., S. 93). Aber auch, was ein Denken in Musik ausmache, ist letztlich kaum ergründet.

Den eigentümlichen Vorrang des Gesichtssinnes zieht Augustinus *Der Begriff der Intuition* bei⁹⁴, um die Worte Jesu, die weil Thomas ihn *gesehen*, glaube er, zu kommentieren⁹⁵: »Non ait, tetigisti me; sed *vidisti me*: quoniam generalis quodammodo sensus est visus [* Er sagt nicht: weil du mich berührt hast, sondern: weil du mich gesehen hast, da der Gesichtssinn, wie bekannt, der gewissermaßen generelle Sinn ist].« Daß unser Gesicht, wie bekannt⁹⁶, der gewissermaßen generelle⁹⁷, ein Sinn der Sinne sei, bestätigt sich Augustinus im Sprachgebrauch [ebd.]: »Nam et per alios quatuor sensus nominari solet: velut cum dicimus, Audi et vide quam

94 | Augustinus, In Joannis Evangelium tractatus, CXXI. 5. In: Patrologiae cursus completus, hrg. von J.-P. Migne, Series Latina, tomus XXXV (Augustinus, Bd. 3. 2), Paris 1845, Sp. 1958f. Der Traktat, ein theologisch-philosophischer Kommentar zu Johannes, umfaßt die Spalten 1379–1976.

95 | Ev[angelium] Joannis, XX. 24–29, im Wortlaut der Vulgata: »Thomas autem, unus ex duodecim, qui dicitur Didymus, non erat cum eis, quando venit Jesus. Dixerunt ergo ei alii discipuli: Vidimus Dominum. Ille autem dixit eis: Nisi videro in manibus ejus fixuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus ejus, non credam. Et post dies octo iterum erant discipuli ejus intus, et Thomas cum eis. Venit Jesus Januis clausis, et stetit in medio et dixit: Pax vobis! Deinde dicit Thomae: Infer digitum tuum huc et vide manus meas, et affer manum tuam et mitte in latus meum, et noli esse incredulus sed fidelis. Respondit Thomas et dixit ei: Dominus meus et Deus meus! Dixit ei Jesus: Quia *vidisti me*, Thoma, credidisti; beati qui non viderunt, et crediderunt (Hervorh. v. m.) [* Thomas, genannt Didymus (Zwilling), einer der Zwölf, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Die anderen Jünger sagten zu ihm: Wir haben den Herrn gesehen. Er entgegnete ihnen: Wenn ich nicht die Male der Nägel an seinen Händen sehe und wenn ich meinen Finger nicht in die Male der Nägel und meine Hand nicht in seine Seite lege, glaube ich nicht. Acht Tage darauf waren seine Jünger wieder versammelt und Thomas war dabei. Die Türen waren verschlossen. Da kam Jesus, trat in ihre Mitte und sagte: Friede sei mit euch! Dann sagte er zu Thomas: Streck deinen Finger aus – hier sind meine Hände! Streck deine Hand aus und leg sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! Thomas antwortete ihm: Mein Herr und mein Gott! Jesus sagte zu ihm: Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben].«

96 | »quoniam« bedeutet auch »da ja«, nämlich »bekanntlich und schon eingestandener Maßen« (laut K. E. Georges, [Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch,] Bd. II [(I–Z) Leipzig 1880].

97 | »generalis« hat im nachklassischen Latein manchmal superlativischen Sinn.

Spiegelbilder bene sonet, olfac et vide quam bene oleat, gusta et vide quam bene sapiat, tange et vide quam bene caleat. Ubique sonuit, Vide, cum visus proprie non negetur ad oculos pertinere. Unde et hic ipse Dominus, *Infer*, inquit, *digitum tuum huc, et vide manus meas*: quid aliud ait quam, Tange et vide? Nec tamen oculos ille habebat in digito [* Denn er wird durch die anderen vier Sinne benannt, etwa wenn wir sagen: Hör und sieh wie schön es klingt; rieche und sieh wie gut es riecht; schmecke und siehe, wie gut es schmeckt, fühle und siehe, wie schön warm es ist. Was anderes meinte der Herr selbst mit den Worten: Lege deinen Finger hierhin und sieh meine Hand (Stelle?), als: Fühl und sieh? Denn auch jener hatte keine Augen in seinem Finger].«⁹⁸ Einen besonderen Sinnesmodus des *Auges*, so daß es in *anderer* Weise sehe, als das Ohr hört⁹⁹ oder die Nase riecht, die Hand tastet oder die Zunge schmeckt, mochte Augustinus, verlässlicher als im Sprachgebrauch seiner Zeit, bei antiken Denkern bestätigt finden. Ihnen war das Gesicht dem *Geiste* verwandt, ein gleichsam *männliches* Organ, während die übrigen Sinne als *weiblich*, dem *Leibe* verhaftet galten; auch sollten »das Körperliche, die Entfernung, Umriß, Größe, Farbe, Bewegung, Stillstand« im Sehen *auf einmal* wahrzunehmen sein.¹⁰⁰ Die Augen geben uns die Dinge *ganz*¹⁰¹,

98 | »O TASTE AND SEE [sagte das Bibelplakat in der Untergrundbahn; J. S.] und meinte den HERRN [...]« (Verse von Denise Levertov[: O Taste and See, New York] 1964). – Auch unsere Umgangssprache kennt Wendungen wie ›Sieh mal, wie es schmeckt‹.

99 | Allerdings führt Thomas von Aquin – anders als übrigens Aristoteles, der es (Met[aphysik] 1048 b23ff.) unerwähnt läßt – ein Präsens-Perfekt-Zugleich außer für sehen auch für hören an, erkennt also Zeitenthobenheit auch dem Hören zu. Siehe Abschnitte I.3.4 (Anm. 80 und 86) [auf S. 102 und 103], I.3.5 (Anm. 94) [auf S. 106] und 1.3.7 [ab S. 110] sowie das Scholion »Aristoteles: Sehen und gesehen haben« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

100 | Gotthilf Heinrich von Schubert, Die Geschichte der Seele, Bd. 1, [5. Auflage, Stuttgart 1877], S. 213; vgl. dort auch Quellenangaben.

101 | Man wird einwenden, auch die Augen gäben uns die Dinge nicht ganz, z.B. sähen wir ihre Rückseite nicht. Die Phänomenologie zeigt, daß ein Ding »prinzipiell nur ›einseitig‹«, »in bloßen ›Erscheinungsweisen‹ gegeben« sei, daß indes »ein Kern von ›wirklich Dargestelltem‹ auffassungsmäßig umgeben von einem Horizont uneigentlicher ›Mitgegebenheit‹« dabei sei (Edmund Husserl, Ideen, Bd. I, a.a.O. [Anm. 78], § 44; ohne Hervorh. d. Autors). »[...] mit allem wirklich Gegebenen [sind; J. S.] *Horizonte geweckt*; etwa wenn ich den ruhenden dinglichen Gegenstand von vorne sehe, ist im Horizont bewußt die ungesehene Rückseite«; »während das eine im Blickpunkt ist, sind die anderen [Momente; J. S.] als zum Gegenstand gehörig in

nicht nur im Detail eines Klanges oder eines Druckes; ihrer *ansichtig* *Der Begriff* werdend, haben wir, wie nah oder fern sie seien, schon *Übersicht* über *der Intuition* sie. Der Blick, der seinen Gegenstand erfaßt, überbrückt die Distanz, indem er sie ausmißt; »das Gesicht wirft uns«, wie Herder bemerkte¹⁰², »große Strecken weit aus uns hinaus«, in gerader Richtung von *hier wo wir sind*, zu den *Dingen dort*¹⁰³ und seien es die Sterne.

Das Thema der »Nähe von Sehen und Einsehen« nimmt Rudolph

die intentionale Einheit desselben thematisch hineinbezogen« (ders., Erfahrung und Urteil, redigiert und hrg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg 1948, § 19). Diese intentionale Einheit des Gegenstandes erlaubt, scheint mir, von ihm als einem dem Auge ganz-gegebenen zu sprechen.

102 | Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1.3.2, Stuttgart 1989, S. 57.

103 | Ich erinnere an das zur Legitimation des Ausdrucks ›Sehstrahl bzw. zum sich-Entscheiden des Sehstrahls für das Ziel früher Gesagte; siehe Abschnitte I.2.8 (Ende) [ab S. 72] und I.2.9 [ab S. 78] bzw. I.2.6 [ab S. 66]. Wie dort vgl. auch hier wieder Helmuth Pleßner (in: Gesammelte Schriften[, Bd.] III, Anthropologie der Sinne, [Frankfurt a.M. 1980], S. 264f.): »Gerichtetheit ist ein konstanter Wesenszug der Sehfunktion und findet sich nur im Sehen, bei keinem anderen Sinne sonst. [...] In allen anderen Sinnen präsentiert sich das Ding als Quelle von Zustandsänderungen, die etwa meine Handfläche kühlt oder sticht, die schellt oder irgendeinen Geschmackseindruck hervorruft und der ich nur durch Substruktion eines räumlichen Schemas eine distanzierte Dingexistenz für meine Anschauung verschaffe. Der Sehstrahl trifft jedoch das Ding an seinem Ort selbst. [...] Jeder andere als der optische Sinn gibt Dinge primär zuständig. Allein im Gesichtssinn eilt, sozusagen, der Blickstrahl zu dem Dinge hin [...].«

Hören sei zwar »ein Fernsinn«, so Pleßner, ebd., S. 344, »jedoch von anderer Art als das Sehen. Sehend erblicken wir irgend etwas, nah oder fern von uns, über einen Abstand hinweg. Im Hören fällt das Moment des Abstandes fort. Ob fern oder nah, [...] Ton dringt ein, ohne Abstand. Allen Modifikationen des Tönens, einerlei, ob sie von weit her kommen oder in peiniger Nähe mich quälen, fehlt das Moment der inhärenten Ferne. [...] ›Ich sehe etwas‹ und ›Ich höre etwas‹ macht gnostisch keinen Unterschied, verdeckt aber die Art und Weise des Erlebens und bringt sie auf gleiche Niveaus.« – Die beiden Zitate, das Sehen bzw. das Hören betreffend, stehen in zwei verschiedenen Arbeiten Pleßners (von 1923 bzw. 1970); siehe Anm. 131 zu Abschnitt I.2.9 [auf S. 79]. [Gemeint sind die Schriften »Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes« und »Anthropologie der Sinne«.]

Spiegelbilder Berlinger auf¹⁰⁴: »Unser Auge ist es, das uns erlaubt, einen Berg *sinnfällig* zu sehen.« Was jedoch erlaubt uns, das Gesehene – »Höhenzüge, [...] Schluchten und Senken, Hänge und Abhänge« – *als* Berg zu sehen? »Was unser sinnhaftes *Auge sieht*, muß sich mit der *Einsicht des Geistes* einen.« Um von einem diesen-Berg-da-Sehen zu einem dieses-da-als-Berg-Sehen zu gelangen, müssen wir das Sehen, ohne es zu lassen, in das Denken zurücknehmen. »Nicht weil wir uns an einen sinnlich gesehenen Berg erinnern, vermögen wir zu *wissen, was ein Berg ist*. Das Wissen um den Berg wird aus dem *Gebirge* und das Wissen um das *Wesen* des Besonderen aus dem *Allgemeinen* gewonnen. Das Wesen des Berges ist nicht irgendwo, es ist vielmehr im Gebirge verborgen. Weil aber das Gebirge«, das Allgemeine, »ist, [...] vermag es uns das *Sein* des Berges«, des Besonderen, »zu vermitteln. Darum kann nur der ›Rückgang‹ in das Sein des Berges dessen *Sinn* zu Gesicht bringen.« Berlinger unterscheidet *sinnfällige* und *Sinn-Erfahrung*: die erste von unseren fünf Sinnen, die zweite von der Sinnlichkeit unseres Seins gegeben; die eine an das Besondere, die andere an das Allgemeine rührend; beide ineinanderspielend. Um den »*Sinn des Seins* eines Seienden« zu erfahren, muß das »sinnfällig Erfahrene [...] zurückgeführt werden in die *Wesens-Erfahrung* des Seienden«. Diese Rückführung vollzieht sich im *Sehen-eines-Besonderen-als* des Besonderen eines zu denkenden Allgemeinen, anders gesagt, der Rückgang geschieht im *Denken* eines Allgemeinen als des Allgemeinen eines zu sehenden Besonderen; das Sehen-als qua totum essentielle des Denkens, worin das Sehen enthalten ist, bringt den *Sinn* des Seienden *in einem* zu Gesicht und zur *Einsicht*. »Sehen und Einsehen entspringen aus dem *einen* Grund der Sinnlichkeit des Seins jedes Seienden: deshalb die Nähe von Sehen und Einsehen. *Das Auge ist die Einheit der Sinne*.«¹⁰⁵

104 | Rudolph Berlinger, Vom Ursprung der sinnlichen Erfahrung. In: Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Preetorius, Wiesbaden 1954, S. 24–38; die Zitate in diesem Absatz stehen sämtlich S. 24–26; alle Hervorh. v. m. – Werner Beierwaltes hat das Buch »Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik«, [Frankfurt a.M.] 1965, Rudolph Berlinger *magistro* gewidmet.

105 | Berlinger setzt unmittelbar danach (ebd., S. 26) fort: »Augustinus macht diese Einsicht anschaulich«; dann zitiert er, deutsch, in [Evangelium] Joan[nis] tract[atus] (CXXI. 5; wie in Anm. 94 [auf S. 239] angegeben). Die Wendung die ›Einheit der Sinne‹ steht seit 1923, als Helmuth Pleßner das Buch gleichen Titels (jetzt in Ges[ammelte] Schr[iften, Bd.] III) veröffentlichte, für das Programm einer philosophischen Anthropologie qua »Ästhetisiologie des Geistes«. Die These, das *Auge* sei die Einheit der Sinne, läßt sich aus Pleßner jedoch nicht herauslesen; ihm eint sich, wie hier un-

erörtert bleiben muß, die Mannigfaltigkeit der Sinne in der, mittels einer »Critik der *Sinne*« (Goethe zu Eckermann, 17. Febr[uar] 1829) aufzuweisen- den, ästhetischen Geistigkeit der Person. Einen Vorrang gegenüber anderen, insbes[ondere] den von ihm (ebd., S. 269f.) so genannten, »niedere[n; J. S.] Sinne[n; J. S.] [...] ohne Beziehung zum Geiste«, nämlich Geschmack und Geruch, attestiert Pleßner keineswegs nur dem Gesicht, sondern, abstu- fend, auch dem Tastsinn, »Inbegriff der Nähe und Distanzlosigkeit«, als dem »zur Kooperation mit dem Sehen« geeigneten »Gegenpol«, »besonders wenn es um Fragen dinglicher Realität geht«* (ebd., S. 335f.). Die »indikative Rolle« des Hörens, zuweilen äußerst wichtig, um Geräusche zu orten, »än- dert nichts an der Tatsache, daß Sehen und Tasten einen *strukturellen* Bezug zum Erkennen und Wahrnehmen haben, das Hören bei all seiner Wahrneh- mungsdienlichkeit nicht« (ebd., S. 344). Beachtenswert ist Pleßners Bemerkung, aus je anderer Motivation habe das Gehör für Herder (Abhandlung über den Ursprung der Sprache), der Tastsinn für Melchior Palágyi (Natur- philosophische Vorlesungen. Über die Grundprobleme des Bewußtseins und des Lebens), das Gesicht für Hermann Friedmann (Die Welt der Formen. Sys- tem eines morphologischen Idealismus) »den Charakter des höchsten Sin- nes« (ebd., S. 346f.).

* Ein psychologisch orientiertes Argument besagt, unsere Überzeugung von der Realität der Außenwelt sei primär dem Tastsinn, erst sekundär dem Gesichtssinn geschuldet. (Vgl. Wilhelm Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, 1890, in: ders., Ges[ammelte] Schriften, Bd. V, 2. Auflage, Stuttgart/Göttingen 1957, S. 90–138). Das Argument vernachlässigt die Unterschiede zwischen getasteten Körpern, gesehener Umgebung und gedachter Welt.

Gegen die behauptete Nähe von Sehen und Einsehen, Sehen und Wissen polemisiert Richard Rorty: »Die Vorstellung der Kontemplation, der Kennt- nis allgemeiner Begriffe und Wahrheiten als θεωρία, macht das innere Auge zum unausweichlichen Modell des besseren Wissens. Es ist jedoch frucht- los, die Frage aufzuwerfen, ob die griechische Sprache oder die griechischen ökonomischen Bedingungen oder die müßige Phantasie eines namenlosen Vorsokratikers dafür verantwortlich sind, daß dieses Wissen als ein *Sehen* von etwas aufgefaßt wurde (statt etwa als ein Sichreiben gegen etwas, oder als ein Am-Boden-Zertreten von etwas, oder als der Umstand, mit ihm Ge- schlechtsverkehr zu haben)«; vgl. ders., Der Spiegel der Natur, [Frankfurt a.M. 1981,] S. 51. Auf grundsätzliche (und ernsthaftere) Argumente Rortys komme ich im folgenden Abschnitt 4 zurück; siehe auch Anm. 34 zu Ab-

Spiegelbilder genannten *Prädikatenkalküls*¹⁰⁶ angeben; danach ist etwas-Sehen ein zweistelliges Prädikat (*ich sehe etwas*), Sehen-als ein dreistelliges (*ich*

schnitt I.1.4 [auf S. 30f.]. Vorerst merke ich Linguistisches an. Gerade die Sprache – es handelt sich nicht nur um die griechische, nicht einmal nur um eine indoeuropäische – verweist auf eine tiefe, in der Konstitution unseres Bewußtseins liegende, Berechtigung dessen, das Rorty so unzulänglich »visuelle Metapher« nennt (ebd., passim) und das als erstem (dem »namenlosen«) Parmenides zugeschrieben wird: Wissen im Sehen gegründet zu denken. Vgl. M. Monier-Williams, [A] Sanskr[it]-Engl[ish] Dict[ionary], a.a.O. [Anm. 91], S. 963, unter »vid<, »to know, understand: »G[ree]k εἶδον for ἐφίδον, οἶδα for φοῖδα = *veda* [»veda<, »Wissen<, meint vorzugsweise das heilige Wissen der vier Veden: Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda; J. S.]; Lat. *videre*; Slav. *vedeti*; Goth. *witan*, *wait*; Germ. *wizzan*, *wissen*; Angl. Sax. *wät*; Eng. *wot*.«

DWB Grimm, Vierzehnter Band (II. Abteilung) 1960, gibt zur Herkunft des gemeinerm[anischen] Verbs »wissen« weiterhin an: »[...] von einer wurzel *ueid* »erblicken, sehen« (dann auch »finden«), deren bedeutung in lat. *vidi*, gr. aor. εἶδον, ἰδεῖν durchsieht.« Ebd. zur Bedeutungsgeschichte: »die entwicklung von der ursprünglich sinnlichen bedeutung »erblickt, gesehen haben, sehen« zu der allgemeineren »verfahren haben, kenntnis genommen haben von« hat wissen schon in der vorgermanischen zeit durchlaufen. auf diesem stande ist das wort seither stehen geblieben.«

Vgl. auch DWB Grimm, Zehnter Band (I. Abteilung) 1905, zu »sehen«: »freiere anwendung in der bedeutung geistigen wahrnehmens, des erkennens, einsehens erklärt sich leicht von der thätigkeit des wichtigsten sinnes aus: [...] *accipere oculis et animo* [...]. die sinnliche vorstellung kann stark einwirken: *Ich will den sehen, der mich im talent des liebens übertrifft*. Göthe [...] in anderen wendungen verblaszt wieder die sinnliche vorstellung, besonders wenn sie an sich flüchtig sind wie *sieh, siehst du, sehn sie mal, wie ich sehe, [...] ich sehe wohl* u. ähnl. *nun sehen sie – da schlägt's eben zwölf*. Göthe.« Siehe oben Anm. 98 [auf S. 240] (zur Umgangssprache).

»Die Ausdrücke für Wissen im Griechischen [...] zeigen deutlich eine Präponderanz der visuellen Sphäre, die in der Sache wurzelt« (H. Pleßner, [Einheit der Sinne,] a.a.O. [Anm. 105], S. 335). Dafür verweist Pleßner (ebd., Anm. 14) auf Bruno Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (σοφία, γνῶμη, σύνεσις, ἱστορία, μάθημα, ἐπιστήμη), Diss. Berlin 1922.

Daß die hebräischen Verba des Sehens ein Erkennen auszudrücken vermögen, nutzt schon Moses Maimonides in seinem »Dalalat al-Ha'irin« (hebr. Mōreh N'būkīm), ca. 1180/91, um bestimmte Stellen des Alten Testaments

sehe etwas als dieses).¹⁰⁷ Ein abstraktes Aufmerken allein auf die Prä- *Der Begriff*
dikate kann aber, was *zwischen* diesen relevant ist, leicht verdecken; *der Intuition*

sinnvoll zu lesen: »Die drei Wörter *raá*, ›sehen‹, *hibbit*, ›betrachten‹, und *chazá*, ›schauen‹, werden zunächst auf das Sehen des Auges angewandt, jedoch alle auf das Begreifen durch das Denkvermögen übertragen. Hinsichtlich des Wortes *rah* ist dies allgemein bekannt. An der Stelle: ›Er blickte auf (*wajjár*). Und siehe, da war ein Brunnen auf dem Felde« (Gen[esis] 29,2) ist eine Gesichtswahrnehmung durch das Auge gemeint. Eine andere Stelle lautet: ›Mein Herz sah (*raá*) viel Weisheit und Wissenschaft« (Qohel[et] 1,16), worunter eine Vernunftkenntnis zu verstehen ist. In dieser übertragenen Bedeutung ist jeder Ausdruck des Sehens zu verstehen, der in Beziehung auf Gott gebraucht wird. Z.B. ›Ich sah (*raíti*) den Herrn« (I. Kön[ige] 22,19; 11. Chron[ik] 18,18).« Analog weist Maimonides auch für die Verba ›hibbit‹ und ›chazá‹ nach, daß sie zwar zunächst »das Betrachten des Dinges mit dem Auge« meinen, dann aber auch »auf das Schauen und Betrachten der Vernunft«, »auf die innere Erkenntnis übertragen« werden, und diese übertragene Bedeutung »allenthalben, wo er [der Ausdruck; J. S.] von Gott gebraucht wird«, haben. [Zit. nach der deutschen Übersetzung »Führer der Unschlüssigen«, Bd. I (1. Buch), Hamburg 1972, 4. Kap., S. 37f.; bei den hebr. Wörtern ist nur die Transkription angeführt; J. S.]

Vorgreifend auf die Studie 7 (»Spiegeldenken«) [von Schickel nicht ausgearbeitet], deute ich an, wie folgenreich, diese Auslassung über die hebräischen Verba des Sehens gewesen ist. Die von Moses Maimonides gegebene Anregung – bemerkt Friedrich Kuntze in dem Buch »Die Philosophie Salomon Maimons«, Heidelberg 1912, S. 23 – »hat Maimon in einem Aufsatz ausgesponnen, der in *Fichtes Journal* [Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, hrg. von Johann Gottlieb Fichte/Friedrich Immanuel Niethammer. Der Aufsatz von Salomon Maimon, »Die philosophische Sprachverwirrung«, steht in Jahrgang 1797; J. S.] erschienen ist. [...] Es ist wohl eine an Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit, daß Fichte von hierher seine berühmte ›*Sehe*‹ hat [...].« Siehe auch Anm. 5 [auf S. 217] zu Abschnitt II.3.1.

Zum Sinogramm ›*chih*‹, ›wissen, verstehen‹, vgl. Bernhard Karlgren, *Gramm[ata] Ser[ica] rec[ensa]*, [Stockholm 1964], Nr. 863 a–c; zu a: »The graph (see c. below) has ›man‹ and ›mouth‹, the former misunderstood and turned into ›arrow‹ in the modern graph.« Zu b–c: »The character is enlarged by ›to speak‹ and another element of uncertain interpretation.« Das in b und c unten stehende Graphem, eigentlich ›to speak‹, wurde aber in das ähnlich aussehende ›*jih*‹, ›Sonne‹, ›Tag‹, umgeschrieben. Die Lexika verzeichnen ›*jih*‹ auch als sogenanntes Radikal des Zeichens ›*chih*‹, d.h. als dessen semantischen Bestandteil (im Unterschied zum phonetischen, hier oben ste-

Spiegelbilder doch erlauben beide Ausdrücke, außer einer prädikativen, noch eine *relationale* Interpretation¹⁰⁸: ›etwas-Sehen‹ und ›Sehen-als‹ drücken dann *Beziehungen* aus. ›ich-sehe-etwas‹ ist eine *zweistellige* Relation ›Sehen‹ zwischen mir, dem *Subjekt*, und etwas, dem *Objekt*; sie bietet insofern, als *beide* Glieder der Beziehung *demselben* Bereich, einem des *Sehens*, zugehören, keine Schwierigkeit. Die *dreistellige* Relation

henden und gleichfalls ›chih‹ auszusprechenden). ›chih‹, ›wissen‹, wird somit dem visuellen Bereich des Sonnenklaren, Taghellen zugeordnet.

知 智 智

Aus B. Karlgren, *ebd.*, Nr. 863 a-b-c

106 | Vgl. D[avid] Hilbert/W[ilhelm] Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik, Grundlehren der math[ematischen] Wiss[enschaften] 27, 6. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York 1972: »Es hat sich (...) in der symbolischen Logik eingebürgert, nicht nur die Eigenschaften als Prädikate zu bezeichnen, sondern auch die Beziehungen. Eine Eigenschaft wie etwa ›Primzahl sein‹ oder ›sterblich sein‹ bezeichnet man als ein Prädikat mit einer Leerstelle oder als einstelliges Prädikat, weil das Zeichen für *einen* Gegenstand hinter das Prädikatzeichen gesetzt werden muß, damit eine Aussage zustande kommt. Entsprechend nennen wir ›‹ und ›=‹ Prädikate mit zwei Leerstellen, während ›Zw‹, ›Ad‹ und ›Mult‹ [›Zwischen‹, ›Addiert zu‹, ›Multipliziert mit‹; J. S.] dreistellige Prädikate sind« (*ebd.*, S. 68f.; die Hervorh. des Autors bleiben, bis auf die von ›einen‹, unberücksichtigt). – Der sogenannte (engere) Prädikatenkalkül hat gegenüber dem Relationenkalkül die Vorteile, daß er nicht nur die Darstellung von Eigenschaften und Beziehungen vereinheitlicht und dadurch vereinfacht, sondern auch »direkt an den Aussagenkalkül« anknüpft (*ebd.*, S. 67).

107 | Ähnlich spricht Wolfgang Röd »von ›Kennen‹ in der Bedeutung eines anschaulichen Wissens von Dingen. [...] Dabei ist ›Kennen‹ im Unterschied von ›Erkennen‹ ein zweistelliges Prädikat, sofern man sagt: ›Ich kenne etwas‹, während ›Erkennen‹ insofern dreistellig ist, als gesagt wird: ›Ich erkenne etwas als so und so‹ [...]. Der Umstand, daß ›erkennen‹, anders als ›kennen‹, ein dreistelliges Prädikat ist – ich erkenne etwas als etwas bzw. ich erkenne, daß etwas so und so bestimmt ist –, hängt damit zusammen, daß das Erkennen im Gegensatz zum Kennen *Urteilscharakter* hat.« Vgl. W. Röd, *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, München 1991, S. 94; Hervorh. v. m.

108 | Vgl. W. Burkamp, *Logik*, a.a.O. [Anm. 48], S. 58: »Alle bloß prädikative Begriffslogik ist [...] nur ein für bestimmte Zwecke vereinfachtes Abstrakt der Relationslogik, mit der das Denken erst seine Aufgabe erfüllen kann.«

›sich-sehe-etwas-als-dieses‹ hingegen wird mit der Frage, *welchem Bereich das als-dieses zuzuordnen sei, selbst* problematisch; die Region des Sehens verlassend, setzt sie sich mittels *als-dieses* in eine (ontologiegeseologisch¹⁰⁹) *andere*, sie letztlich bestimmende¹¹⁰ Region, eine des *Denkens*, fort. Indem sie aufhört, eine Beziehung *bloß* des Sehens zu sein, wird sie unterdes keine *bloß* des Denkens, bleibt vielmehr eine *auch* des, besonderen, Sehens: die dreistellige Relation ›Denken‹, *worin* die zweistellige ›etwas-Sehen‹ *enthalten* ist.¹¹¹

Ersetzt man die Bezeichnung ›Denken‹ durch ›*erkennend*-Sehen‹¹¹², wird das *Besondere* des Sehens, das ›Sehen-als‹ ausdrückt, hervorgehoben. Zweifellos hat das erkennend-Sehen für die operatio des Reflektierens zu gelten; als solche, wie *erinnerlich*¹¹³, *formal dieselbe* Beziehung wie die spekulare Rf1 (*U, A, S*)¹¹⁴, ist es die Relation zwischen einem *urbildlichen* Objekt (*u*), einem *abbildenden* Subjekt (*a*) und einer, traditionell *Vernunft* genannten, *Spiegelebene* (*s*). Die frühere Vermutung, allein das *besondere* Sehen qua, Sehen-als vermöge des weiteren, sodann ein *ausnehmend* besonderes Sehen, eine *Intuition* zu sein¹¹⁵, lautet nunmehr präziser: allein das *erkennend*-Sehen als Reflexion vermöge des weiteren, ein *eminentes* erkennend-Sehen als Intuition zu sein. Auch diese, ist zu vermuten, sei eine *Beziehung*, auch sie *formal dieselbe*, also eine *spekulare*, wie die Vernunftreflexion. Einen Wink, sich dessen zu versichern, ehe der *Unterschied* beider Relationen zu Tage tritt, gibt die platonische Tradition.¹¹⁶

109 | Ich kann das sich stellende Problem hier nur nennen: *Wie* ein und dieselbe Beziehung zu gesehenen und gedachten Gegenständen *zugleich* bestehen könne, muß außer acht bleiben; es ist ein, relational formuliertes, Problem der Erkenntnistheorie.

110 | Die Wörter ›setzt fort‹ und ›letztlich‹ haben, ebenso wie ›aufhört‹ im folgenden Satz des Textes, keinen zeitlichen, sondern einen logischen Sinn.

111 | Das Enthaltensein der Beziehung ›Sehen‹ in der Beziehung ›Denken‹ ist analog dem Enthaltensein des Sehens im Denken; das Problem dieses Enthaltenseins ist äquivalent dem in der Anm. 109 angegebenen.

112 | Vgl. das in der Anm. 107 zitierte Buch [›Erfahrung und Reflexion‹] von Wolfgang Röd.

113 | Siehe Abschnitt I.3.2 [ab S. 86].

114 | Zu lesen ›S reflektiert U in A‹.

115 | Siehe weiter oben in diesem Abschnitt.

116 | Den Anschein des Widerspruchs, daß (formal) dieselben Relationen doch (formal) unterschieden seien, erörtere ich später.

Spiegelbilder 4. Einige Sätze im »Timaios« erläutern das Abbilden (*Bilder* machen) der Spiegel.¹¹⁷ Dem ersten Blick mögen sie einem Abschnitt »de visu«¹¹⁸ wie angehängt vorkommen, als nutze ein Autor dieses Ranges, anstatt, was ihm *angelegen* zu schreiben, die bloße, vom Sehen dargebotene Gelegenheit¹¹⁹; doch hat Platon, man lese genau, das Thema »Spiegel« hier aus zwingenden, soll sagen, *philosophischen* Gründen gewählt. Die

117 | Platon, Tim[aios] 46 a2–c6. – Das griech. Substantiv »εἰδωλοποιία« betont hier, wie das *Bild* in einem Spiegel zustande kommt, geht also auf den eigentlichen katoptrischen Vorgang. In Abschnitt II.1.2 [ab S. 122], der Platon nach [de] rep[ublica] 596 d9–e3 zitiert, ist vom *Bilder machen* mittels eines Spiegels, indem man diesen z.B. herumtrage, die Rede.

118 | Die Bezeichnung »de visu« entleihe ich dem »Timaios«-Kommentar des Calcidius. Aber nicht der neuplatonische Autor (4./5. Jh.), sondern dessen neuzeitlicher Herausgeber hat cap. CCXXXVI–CCXLIII so titulierte; vgl. Johannes Wrobel, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio*, Leipzig 1876. – Auf C(h)alcidius gehe ich ausführlicher im 5. Abschnitt [liegt nicht vor] ein.

119 | In der Literatur zum »Timaios« beantwortet, soweit ich sehe, allein Francis M. Cornford *aus Gründen, warum Platon an dieser Stelle »de speculis«* schreibe; siehe Anm. 137 [auf S. 253f.]. (Die Antwort von Alfred E. Taylor, dem nicht minder anerkannten Platon-Interpreten, siehe ebd.) Paul Friedländer stellt nicht einmal die Frage, er vermerkt in seinem großen Platon-Buch nur lapidar: »[...] und hier gibt nun Timaios eine ausführliche psycho-physische Theorie des Sehaktes, der er eine ausführliche Theorie des Spiegelbildes nachschickt«; vgl. P. Friedländer, *Platon*, Bd. III, *Die Platonischen Schriften*. Zweite und dritte Periode, 2. Auflage, Berlin 1960, S. 334. Daß Friedländer die philosophische Bedeutung von Tim[aios] 46 a2–c6 entgeht, erstaunt auch in Anbetracht seines spekularen Arguments für die Echtheit des frühplatonischen Dialogs »Alkibiades I«. Sokrates unterredet sich mit dem jungen Alkibiades, Mitte und Höhe des Gesprächs, über die »Pflege seiner selbst« (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), die »als »Selbst-Erkenntnis« bestimmt« wird; Erinnern des γυνῶθι σεαυτόν. »Wie »Selbst-Erkenntnis« möglich sei«, setzt Friedländer zu Alk[ibiades] 132 d ff. hinzu, »wird an jenem Bilde deutlich gemacht, das allein als Siegel den Ursprung des Dialoges aus Platons Schöpferhand verbürgen würde [...]: Ebenso wie Auge sich in Auge schaut und am deutlichsten im Stern des andern Auges, so erkennt Seele sich in Seele und am deutlichsten in dem Bezirk der Seele, in dem ihre edelste Kraft, ihr Göttliches wohnt: im Bezirk der Erkenntnis.« Vgl. P. Friedländer, *Platon*, Bd. II, *Die Platonischen Schriften*. Erste Periode, 2. Auflage, Berlin 1957, S. 217ff. Im »Alkibiades« nimmt Platon das *Auge-sich-in-Auge-schauen* zum Beispiel; im »Timaios« nimmt er eben diese Selbstschau des sich spiegelnden Auges als solche thematisch auf.

»naturalis disputatio«¹²⁰ – eine der »beiden großen kosmologischen Urkunden« des Abendlandes¹²¹ – sieht zweierlei, als *solche* verschiedene, Verursachungen im Naturgeschehen wirksam, *reih*t sie indes nicht, wie Aristoteles die vier αἴτια¹²², *nebeneinander, ordnet* sie vielmehr einander *nach*: »die eine ist«, in Paul Friedländers Worten¹²³, »die *eigentlich* so zu nennende Ursache (τὸ αἴτιον), genauer die *Zweck*ursache oder das Prinzip des »Guten und Sein-sollenden« (τὸ ἀγαθὸν καὶ δεόν); die andere ist das, »*ohne* was das Verursachende nicht verursachend sein könnte« (ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον), die *materiale* Ursache.« Gemäß der Bedingtheit der einen durch die andere *causa* disponiert Platon auch seinen Text, indem er die Bereiche des *Nötigens*-zu, worin die *Wirk-* als »*Mitursachen*« (συναίτια), *selber* genötigt, dem Gotte dienstbar seien, *zwischen* die Bereiche des zu-*Erstrebenden*, worin etwas, *selber* erstrebt, auf das τέλος als auf die *Kardinal*ursache hin sich entwickle¹²⁴, Mal für Mal einfügt: »nirgends besser als da, wo er die Seele im menschlichen Haupt ansiedelte und mit den

120 | Vgl. J[an] H[endrik] Waszink, Studien zum »Timaios«-Kommentar des Calcidius, 1. Hälfte, Leiden 1964, S. 29 (Philosophia Antiqua. A Series of Monographs on Ancient Philosophy, hrg. von W. J. Verdenius und J. H. Waszink, vol. XII). Dazu, daß der »Timaios« »nach Calcidius (und nach dem ganzen Mittel- und Neuplatonismus) eine *naturalis disputatio*« sei, annotiert Waszink u.a. (ebd.): »Die Kennzeichnung des Timaios als eine Schrift »περι φύσεως« ist im Platonismus allgemein«; Jamblichos habe »den Timaios als »Höhepunkt der φυσικοί dem Parmenides als erstem der θεολογικοί διάλογοι gegenüber[gestellt]; J. S.]«.

121 | Whiteheads Dictum, zit. nach Paul Friedländer, Platon, Bd. 1, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, 2. Auflage, Berlin 1954, S. 285. Vgl. im Original: »[...] two great cosmological documents guiding Western thought« (Alfred N. Whitehead, Process and Reality. An Essay in Cosmology, New York 1960, S. 144; das Buch ist zuerst 1929 erschienen). Inzwischen liegt eine deutsche Übersetzung vor: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt a.M. 1979; vgl. dort S. 185. Die andere große Urkunde ist, so Whitehead, Newtons »Scholium«, d.i. das »Scholium generale« zur zweiten Auflage (1713) der »Philosophiae naturalis principia mathematica«.

122 | Die vier Aristotelischen αἴτια siehe Anm. 77 zu Abschnitt II.2.3 [auf S. 175].

123 | P. Friedländer, Platon, Bd. III, a.a.O. [Anm. 119], S. 333; Hervorh. v. m. – Platons Termini für die causa finalis resp. die c[ausa] efficiens hat Friedländer dem »Phaidon«, 99 b2–c6, entnommen.

124 | Otto Apelt meinte 1922 (in der 2. Auflage seiner »Timaios«-Übersetzung, Leipzig, S. 166f., Anm. 124) »Unebenheiten und Zwiespältigkeiten

Spiegelbilder körperlichen Sinnen gleichsam an die *Fuge* des *Seelischen* und des *Leiblichen* geriet. Hier ist auch die *Fuge* *mechanischer* und *teleologischer* Naturerklärung.«¹²⁵

Das Auge zeigt wie kein zweiter Ort so sichtbar, da selber *sehend* und *sich* im Spiegel, am schönsten im Auge des Anderen, sehen *könnend*, diese Verschränkung. Platon dünken die Augen – gleich dem *Weltrund*, dessen Form unser *Kopfrund* nachahme¹²⁶ – geschaffen (δεδημιουργημένα¹²⁷) vom νοῦς: *damit* sie, *lichtnehmende*, die Umläufe der *Himmelsvernünftigen* den, diesen verwandten, Vernunftumschwüngen *in uns*, die unerschütterlichen *Sternenkreise* den durchschütterten *Seelenbahnen*¹²⁸ *im Schauen* zunutze machten, licht-

dieser Übergangsstelle«, sogar »Widersprüche«, tadeln zu sollen: »[...] wie denn die Konkurrenz von teleologischen und mechanischen Erklärungen sich gleich schon in der Übergangsstelle selbst (46C verglichen mit 47E) störend geltend macht«. Friedländer hat bereits 1928 (in der 1. Auflage seines Platon-Buches) die gegensätzliche, dem »Timaios« gerecht werdende Einschätzung vertreten. – ὀσυναίτια: Platon, Tim[aios] 46 c7 u. passim.

125 | P. Friedländer, Platon, Bd. III, a.a.O. [Anm. 119], S. 334; Hervorh. v. m.

126 | [Siehe] Platon, Tim[aios] 44 d3–6.

127 | [Ebd.,] 47 e4: »τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα [* das durch Vernunft Hergestellte (dt.: Platon, Timaios, hrg. und übers. von Hans Günter Zekl, Hamburg 1992, S. 73)]«. Francis M. Cornford (Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato, übers., mit fortlaufendem Kommentar, Indianapolis/New York 1957, Reprint der 1. Auflage, London 1937, S. 159) setzt dafür »the works wrought by the craftsmanship of divine intelligence«. Den »διὰ νοῦ δεδημιουργημένα« stellt Platon, Tim[aios] 47 e4f., [das] »τι δι' ἀνάγκης γιγνόμενα [* durch Notwendigkeit Gewordene (dt.: ebd.)]« gegenüber. Alfred E. Taylor (A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928, Reprint Oxford 1962, S. 299) bemerkt dazu: »Note the significance of the change of verb. The effects of νοῦς are »the works of its hands«, those of ἀνάγκη merely »occur from ἀνάγκη« [...] Henceforth νοῦς and ἀνάγκη are the regular names used for what have hitherto been distinguished as the true αἴτια [...] and its »accessory« or »accomplice«.« – τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα« betont hier den Aspekt des (göttlich, demiurgisch) Geschaffenen, τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα« den des Gewordenen.

128 | Vgl. Platon, Tim[aios] 46 e7–47 c4. – Den Gegensatz »unerschütterlich-durchschütterter« für griechisch ἁτάρακτος-τεταραγμένος (47 c1) nehme ich aus Franz Susemihls deutschem »Timaios« auf. Vgl. Platon, Sämtl[iche] Werke, Bd. III, Heidelberg o.J., S. 129.

Dazu, daß die Umschwünge der Seelen den Umläufen der Sterne ver-

bringende. Doch zwischen dem τέλος des Kopfes, dem gottgesetzten, *Der Begriff* und dem τέλος der Augen, dem gottgeschenkten, ist Platon »unversehens tief hineingeglitten in den Bereich der ›Mitursachen‹¹²⁹, hat er der Darstellung, *um wessen willen* das Sehen sich vollziehe, die Beschreibung, *wodurch* es zustande komme, unvermerkt eingewoben, der *principalis* causa deren *adminicula*.¹³⁰ Dann erst erklärt er ein ausschließlich ἐξ ἀνάγκης¹³¹ Erscheinendes: die Spiegelung; sie zu durchschauen, sei nun nicht mehr schwierig. Sobald unser *Augenblick* freilich – im *Augenblick*, welcher ein *Blitz* ist, sehend-gesehen-habend – der Reflexion das *Bild* abgewinnt, tritt *des Spiegelns Weswegen* hervor.

Die Katoptrik, z.B. die Modifikation des *Spiegelbildes* durch die *Spiegelgestalt*, traktiert Platon als ein Sujet der geometrischen Optik. Dies festzustellen, verliert den Anschein des Trivialen, werden darin Betonung und Bedeutung von *Optik* erkannt: die *Geometrie* der Reflexion, soweit Platon deren Gesetze schon zu formulieren vermochte¹³², hat, singulatum, vor dem jeweils im-Spiegel-zu-Sehenden,

wandt seien, vgl. Julius Stenzel, Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: ΖΩΟΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ (in: J. Stenzel, Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, 3. Auflage, Darmstadt 1966, S. 1–31).

»Die Seele ist [...] auch im Timaios [wie schon im Phaidros; J. S.] ursprünglich Stern«, lautet eine Grundthese in Stenzels Interpretation (S. 8); als ein solcher habe sie, ehe sie in den κύκλος γενέσεως entsandt wurde, an den siderischen, vom νοῦς geleiteten Bewegungen teilgenommen. Stenzel erinnert (S. 23) an Wilhelms Worte beim Anblick des Sternenhimmels (Goethe, Wanderjahre, I.10): »Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut?«

129 | P. Friedländer, Platon, Bd. III, a.a.O. [Anm. 119], S. 334.

130 | ›principalis causa‹ bzw. ›adminicula‹ setzt Marsilio Ficino für ›ἀίτιον‹ und ›συναίτια‹. Vgl. ΠΛΑΤΩΝ. Platonis philosophi quae exstant. Graece ad editionem H. Stephani acc. expr. cum Marsilii Ficini interpretatione [Lat.; J. S.], vol. IX, Biponti (Zweibrücken) 1786, S. 336.

131 | Platon, Tim[aios] 46 e1.

132 | Vgl. dazu Francis M. Cornford, [Plato's Cosmology,] a.a.O. [Anm. 127], S. 154: »In interpreting this short account of mirror images [Timaios] 46 a2 ff.; J. S.] we must beware of ascribing to Plato too much knowledge of optics. There is no reference to the lens or the retina. He knew that the angles of incidence and reflection of a ray are equal.«

David C. Lindberg urteilt in seiner Optikgeschichte ([Auge und Licht im Mittelalter, [Frankfurt a.M. 1987, S. 36): »Die Atomisten, Platon und seine Vorgänger, die Stoiker und Galen, schließlich auch Aristoteles haben für das

Spiegelbilder hat, generatim, vor der *spekularen* Lehre vom Sehen, einer sozusagen *katoptrischen* Optik, zurückzutreten. Liegt aber dem *Bildermachen* der Spiegel unser *Sehen* zugrunde, bleibt dieses, auch als ein etwas-*im-Spiegel*-Sehen, über den Abschnitt »de visu« hinaus das eigentliche Thema.¹³³ Die Eigenart der platonischen Theorie des *Sehens* bestimmt die Eigenart der platonischen Theorie des *Spiegelns*. Sie sind, genauer, sogar *eine und dieselbe*, allenfalls durch den Bildcharakter in sich differenzierte Theorie¹³⁴; denn *beide* sollen ja das Sehen von *Bildern* erklären: das unserem bloßen Auge – wiewohl *in ihm* gespiegelt¹³⁵ – ungespiegelt Sichtbare, die Welt der Körper, soll ein deren *Urbild* kaum gleicher-, doch gewissermaßen *analoges*, nämlich aufs beste *nachge-*

Sehen Theorien entwickelt, in denen sich kaum eine Spur von Mathematik findet.«

133 | Nämlich auch in den Abschnitten »de imaginibus« und »laus videndi« [J. Wrobel, (Platonis Timaeus interprete Calcidio,) a.a.O. (Anm. 118), wählt statt dessen den angemesseneren Zwischentitel »de visus auditusque utilitate«; J. S.], wie J. Wrobel und, dessen Beispiel folgend, als neuerlicher Herausgeber J. H. Waszink [Plato Latinus, hrg. von Raymundus Klibansky, vol. IV: Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus, hrg. von J. H. Waszink, ed. alt., London/Leiden 1975 (in: Corpus Platonium Medii Aevi, hrg. von R[aymond] Klibansky); J. S.] die cap. CCXLIX–CCLXIII resp. CCLXIV–CCLXVII des Timaios-Kommentars von Calcidius überschrieben haben; mit cap. CCLXVIII beginnt dann ein »de silva« – »silva« gleichbedeutend »ὑλης«, »Materie«, – zubenannter Abschnitt (J. Wrobel add.).

134 | Die Differenz im Bildcharakter von direkt und gespiegelt Gesehenem behandelt der folgende 5. Abschnitt [liegt nicht vor].

135 | Das Phänomen des Pupillenbildes – »das ist das in der Hornhaut gespiegelte Bild äußerer Gegenstände« – hat von Demokrit bis Leonardo immer wieder das Sehen erklären sollen. Aristoteles hatte über Demokrit gesagt: »ὅτι [...] οἴεται τὸ ὄραν εἶναι τὴν ἔμφασιν, οὐ καλῶς« (de sensu [et sensili] 438 a6). Der Aristoteliker Avicenna aber verglich später »das Sehen mit dem Entstehen von Bildern im Spiegel [...]: »Das Auge ist wie ein Spiegel, und der gesehene Gegenstand ist wie das in einem Spiegel durch die Vermittlung der Luft oder eines anderen durchsichtigen Körpers reflektierte Ding; und wenn Licht auf den sichtbaren Gegenstand fällt, dann projiziert es das Bild des Gegenstandes auf das Auge. [...] Wenn ein Spiegel eine Seele besäße, so würde er das auf ihm gebildete Bild sehen« (D. C. Lindberg, [Auge und Licht im Mittelalter,] a.a.O. [Anm. 132], S. 21 bzw. 100; dort ist Avicenna nach seinem »Danish-Nameh«, »Buch des Wissens«, zitiert).

machtes Abbild sein.¹³⁶ Wird die thematische Mitte in Platons Denken, nicht allein des »Timaios«, zu Recht »the metaphysical problem of the εἶδωλον«, genannt¹³⁷, erfordert, wie dieses, auch das eo ipso implizite Problem des Bildersehens eine, da für *jedweden* Bildcharak-

Der Begriff
der Intuition

136 | Platon, Tim[aios], z.B. 29 d7ff., 37 c6ff., 48 e2ff.

137 | Francis M. Cornford, [Plato's Cosmology,] a.a.O. [Anm. 127], S. 156; Hervorh. v. m. – Cornford nennt zu Beginn des Absatzes, der zu der zitierten Wendung hinführt, *Gründe, warum* Platon inmitten der Darstellung von Kausalität und Teleologie des Sehens »de speculis« schreibt (siehe Anm. 119 [auf S. 248]); allerdings verraten die ersten Worte, wie wenig er selber frei davon ist, Tim[aios] 46 a2–c6 eher für einen Eindringling denn für eindringlich zu halten: »This disquisition on optics will seem less intrusive if we remember the whole apparatus of vision was peculiarly significant to Plato because of the analogy between the bodily eye and the eye of the soul, and between the sunlight and truth. Dream images, shadows, and reflections occupied in the »Republic« (510A) the lowest section of the Divided Line. The relation of these εἶδωλα to the actual visible things whose images they are was there used to illustrate the relation not only of the lower objects of intelligence to the higher, but also of the whole visible world to its intelligible pattern. In the »Sophist« (266) a parallel is drawn between divine and human production. Divine production covers the same field as the work of the Demiurge in the »Timaeus«: it is the creation of the whole visible world, divided into (1) originals, »ourselves and all other living creatures and the elements of natural things – fire, water, and their kindred«, and (2) images which attend on all these products: dream images, shadows, reflections. In human production the two classes have their analogues in (1) the production of useful things by crafts such as the builder's, who makes an actual house, and (2) images, such as the painter's, who makes, as it were, »a manmade dream for waking eyes«. In this lower class rank all the fine arts, political rhetoric, and sophistry.« Hier folgt die zitierte Wendung im Satzzusammenhang: »Thus the relation of dreams and reflections to their originals was associated with what may be called the metaphysical problem of the εἶδωλον, [...].«

Apropos »dream images«, griech. »φαντάσματα«. In diesem einen Wort findet Alfred E. Taylor, Cornford verwässernd, die sozusagen assoziative Veranlassung für Platon, [Timaios] 46 a2 – gerade ist die Kausalerklärung des Sehens abgeschlossen – das Thema »Spiegel« aufzunehmen. »Apparently the subject is suggested by the fact«, schreibt er [A Commentary on Plato's Timaeus,] a.a.O. [Anm. 127], S. 285, »that he has just used the word φαντάσματα, »images«, for the figures we see in our dreams [Weshalb Platon angelegen ist, das Sehen und die Traumbilder zusammenzunehmen, wird

Spiegelbilder ter göltige, einheitliche und, im letzten, metaphysische *Theorie*. Nur zunächst heißt, Platonice dem etwas-*im-Spiegel*-Sehen nachzufragen, Platonice zu beantworten, *wodurch* wir *überhaupt* etwas sehen; die Antwort, *worin*, übersteigt bald die Empirie.

Eine jede von *anderer Lichtgestalt*, obzwar Licht von *demselben* Licht, effizieren *drei* causae das Sehen: ein *aus uns* leuchtendes Feuer der Augen, das *um uns* scheinende Licht des Tages, ein *zu uns* strahlender Glanz der Dinge.¹³⁸ Augen- und Tageslicht verbinden sich, gleichartig zu gleichartig¹³⁹, in *eines*, nunmehr *Medium*, worin *der sichtbare*

in der folgenden Anmerkung klar; J. S.]; as the word was also used of the ›unreal‹ appearances in reflecting surfaces as well as for those of dreams, he goes on to say something about this other class of φαντάσματα. He treats the matter at a curiously disproportionate length [...].« Tim[aios] 46 a2–c6 umfaßt genau 16 Zeilen und vier Wörter.

138 | Platon, Tim[aios] 45 b2–46 a2. – Das um uns scheinende Tageslicht erlicht allererst das Sehen, es ist »die spezifische Möglichkeitsbedingung des Gesichts« (so Egil A. Wyller, *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen* 1965, Hamburg 1970, S. 13. Wyller interpretiert dort [De] rep[ublica] 507 c6ff.; ich greife diese Stelle noch auf). Wendet sich nun das Tageslicht, der sinkenden Sonne folgend, zur Nacht, erlischt mithin das Sehen. Wir schlafen, und das milde Feuer in uns sänftigt die Bewegungen unseres Innern. Doch je stärker die Bewegungen bleiben, desto einprägsamer werden unsere Traumbilder. Mit eben diesem Wort, φαντάσματα, endet Platon die Darstellung des Sehens; freilich dürfte ihn kaum das Wort veranlaßt haben, sich anschließend den anderen φαντάσματα, denen des Spiegels, zuzuwenden. – Platons Theorie, daß feuriges Licht, als eine der Ursachen des Sehens, aus unseren Augen austrete, kam bereits verkürzt in Abschnitt I.2.8 [ab S. 72] zur Sprache. – Siehe auch das (schon Anm. 121 zu Abschnitt 1.2.8 erwähnte) Scholion, worin ich untersuche, ob Platon so etwas wie Blick – oder Sehstrahlen anstelle von Licht- bzw. Feuerstrahlen angenommen habe.

139 | »gleichartig zu gleichartig«, ὁμοιον πρὸς ὁμοιον« (Tim[aios] 45 c4). – Platon gibt mit diesen Worten die Voraussetzung an, daß Augen- und Tageslicht (sowie reflektiertes Licht) sich überhaupt miteinander verbinden können; allein Gleichartiges erfahre auch gleiche Einwirkungen, und diese würden der Seele vermittelt: »αἰσθησιον παρέσχετο ταύτην ἡδης ὁρᾶν φαμεν«. Treffe hingegen das Augenlicht, sobald das Tageslicht sich abgewandt habe, außen auf Ungleichartiges (»πρὸς [...] ἀνόμοιον ἐξῖόν«), nämlich auf Dunkel, könne es sich diesem als Licht nicht verbinden: »παύεται τε οὖν ὁρῶν«. Vgl. die ganze Passage Tim[aios] 45 c2–d7.

mit dem sehenden Strahl, auch sie gleicher Art, einer wird. Physiologie *Der Begriff*
 des Auges und Physik des Lichtes stehen, wichtig genug, das Sehen *der Intuition*
empirisch zu kennen, dennoch hintan. Platon trägt darüber *Meinungen*
 vor, Abbilder der Abbilder¹⁴⁰, die möglicher, nicht notwendiger Weise
 wahr sind¹⁴¹; ein Monitum, für *Meinung* des Timaios zu halten, daß
 jene *Dreierheit* aus Augen, Dingen und Tageslicht unser Sehen bewir-
 ke und wie sie zusammenwirke. *Dieselbe Trias* wird aber, ohne irgend
naturalis intentio, bereits in der »Politeia« beschrieben: Gesicht, Ge-
 sehenes und, γένος τρίτον [*das dritte Geschlecht], das *Licht*¹⁴², als
 eines des *Tages*, eines des *Taggestirns*.¹⁴³ Dies Dritte nennt Platon ein

140 | Zugrunde liegt die Analogie, zum Werden verhalte sich das Sein wie
 zur Meinung die Wahrheit (Tim[aios] 29 c3), zum Abbild verhalte sich das
 Urbild wie zur Darstellung des Abbildes die Darstellung des Urbildes; die
 Meinungen sind den, den Urbildern analogen, Abbildern selber analog gleich
 (c2 »εἰκόνας ἀνὰ λόγον [...] ὄντας«), sind also ihrerseits deren Abbilder.
 – Vgl. Alfred E. Taylor, Plato. The man and his work, 6. Auflage, London 1949
 (Reprint 1952), S. 440f.: »Discourse about the fixed and unchanging arche-
 type, or model, can be exact and final; it has the definitiveness of its object:
 discourse about its sensible copy, which is continually varying and changing,
 can only be approximate. Hence in natural science, we have no right to de-
 mand more than ›likely stories‹, i.e. in metaphysics and mathematics there
 can be finality; in the natural sciences we have to be content with approxi-
 mate and tentative results [...] (29 b–d).«

141 | Ihre (zufällig) mögliche Wahrheit ist für uns nicht einsehbar. Da wir
 prinzipiell »likely stories« (siehe Anm. 140) in ihnen zu sehen haben, gelten
 uns Sätze der Naturwissenschaft als prinzipiell falsifizierbar. – Zur δοξα
 ἀληθής vgl. auch Egil A. Wyller, [Der späte Platon,] a.a.O. [Anm. 138], S.
 50 ff. u. passim.

142 | Platon, [De] rep[ublica] 507 d8ff.: »ὄψις: ὀρατόν; γένος τρίτον:
 φῶς«. Vgl. insgesamt 507 c10–e5.

143 | Daß die *Sonne*, ein *Gott*, der Ursprung des Lichtes sei – vgl. [De]
 rep[ublica] 508 a4ff. –, zeichnet den Gesichtssinn vor den übrigen Sinnen
 aus. Vgl. dazu Egil A. Wyller, [Der späte Platon,] a.a.O. [Anm. 138], S. 13:
 »Das Licht ist zwar die Möglichkeitsbedingung des Gesichts, die Sonne aber
 ist sein *Grund*. [...] Das Sehvermögen (»δύναμις« = »Vermögen«, »power«,
 nicht »Fähigkeit«, »faculty« [...]) ist nicht nur das Lichthafteste, sondern
 sogar das *Sonnenhafteste* (»ἡλειοειδέστατον« 508 b3) aller Wahrneh-
 mungsaktivitäten. Das Auge [eine kleine Sonne; J. S.] bildet selber einen
 Grund, aus dem her das Sehen, wie Licht, ausströmt.«

Die herangezogenen Passus stehen innerhalb des sogenannten Sonnen-
 gleichnisses (rep. 506 d8–509 c5). Zu dessen engem, auch spekulär wichti-

Spiegelbilder »τιμιώτερον ζυγόν [* kostbares Band (Platon, Sämtliche Dialoge, Bd. 5, Der Staat, hrg. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 262)]«¹⁴⁴; das Licht spanne in einem *kostbareren* Joch, denn das Medium ›Luft‹ eines für Gehör und Gehörtes sei¹⁴⁵, Gesicht und Gesehenes zusammen. Wenn wir sagen, wir hörten *vermittels der Luft*, stellen wir ein physikalisches Faktum fest; sagen wir hingegen, *wir sehen etwas* im Licht¹⁴⁶, drücken

gem Zusammenhang mit Linien- und Höhlengleichnis (509 d1–511 e5 bzw. 514 a1–521 b11) siehe das Scholion »Platon: Drei Gleichnisse« [von Schickel nicht ausgearbeitet].

In Salomon Maimons »Kritik des reinen SehensVermögens« – deren transzendentaler Ästhetik, Logik und Dialektik – finden sich »keine andern, als die in der Kr. d. r. v. aufgestellten« Kategorien und Grundsätze; »nur daß was dort im *Allgemeinen* (in Beziehung auf ein Object überhaupt), hier von einem *besondern Fall* (in Beziehung auf ein Object des Sehens überhaupt), dargethan wird«. Maimon ergänzend, hebe ich den platonischen Anteil an seinem Denken hervor: *Licht* ist kein *empirischer*, von den, dadurch gesehenen *Objecten* abstrahirter Begriff; weil diese, um gesehen zu werden, dasselbe schon voraussetzen«; »Das *Licht* ist [...] nichts anders als das *Medium des Sehens*; oder die Bedingung a priori von der Möglichkeit des Sehens ein sichtbaren Objects überhaupt. [...] was vom *Lichte* (inwiefern es *Medium des Sehens* ist) gilt, muß a priori von allen dadurch *zu sehenden Objecten* gelten.« Vom Sehensvermögen handelt Maimon in seinem Aufsatz »Die philosophische Sprachverwirrung« (in Fichtes Journal, 7. Bd., 11. Heft, Jena und Leipzig 1797, S. 237 ff., S. 240 ff.; siehe Anm. 105 zu Abschnitt II.3.3 [auf S. 242ff.]).

144 | Platon, [De] rep[ublica] 508 a1.

145 | Das physikalische Medium des Hörens, die Luft, berücksichtigt Platon nicht in der »Politeia«, doch angemessen »Tim[aios]« 67 a7 ff. Auf das Telos des Hörens geht er ebenfalls im »Timaios« ein (47 c4 ff.): Wir hören, *damit* wir der himmlischen Harmonien auch musikalisch inne würden. Nach diesem Telos bemißt sich der Rang des Gehörs. – Zu der – z.B. von E. Frank und F. M. Cornford angefochtenen – »Timaios«-Interpretation, die mathematischen Gesetze, nach denen die Gestirnsphären bewegt werden, seien zugleich musikalische, vgl. vorzüglich Albert Freiherr von Thimus, [Die Harmonikale Symbolik des Alterthums, 2 Bde., Köln 1868 u. 1876], Bd. II, S. 206–240. Paul Friedländer schreibt (Platon, Bd. III, a.a.O., [Anm. 119], S. 341): Man würde »im *Timaios* eine Weltharmonik vermissen [...], wenn sie nicht darin wäre«.

146 | Wie wir, platonisch, analog auch sagen, »wir denken *in der Wahrheit*«; vgl. Platon, [De] rep[ublica] 508 d5, 508 e1–509 a8; Egil A. Wyller, [Der späte Platon,] a.a.O. [Anm. 138], S. 14f.

wir anderes als bloße Faktizität aus. Das Licht, ließe statt dessen sich sagen, sei *das Worin* des Sehens.¹⁴⁷ *Der Begriff
der Intuition*

Von den drei Lichtgestalten spricht Platon, Erinnerung dreier Lichtgeschlechter (γέννη)¹⁴⁸ weckend, auf Seite 45 (b2–46 a2) des Timaios; schon auf Seite 48 (e4) bemüht er ein »τρίτον ἄλλο γένος [* eine weitere, dritte Gattung (Platon, Timaios, a.a.O., Anm. 127, S. 75)]«. Bis dahin sei seine Kosmologie mit *zwei* Gattungen (εἶδη) ausgekommen: »έν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατον [* die eine (Gattung) war als Vorbildform angesetzt, durch Denken erfassbar, immer sich gleich verhaltend, als Nachbild des Vorbilds die zweite, dem Werden zugänglich und sichtbar (dt.: ebd.)]«; die eine das *Urbild*, *gedachtes* und stetes *Dasselbe*, die andere dessen *Abbild*, *gesehenes* und unstetes *Werden*; die nun benötigte *dritte* sei eine schwierig und dunkel faßbare Gattung (εἶδος).¹⁴⁹ Ihren scheinbar ver-

147 | Das Licht ist auch das *Worin* des Gesehenen (analog ist die Wahrheit das *Worin* des Denkens/Gedachten; siehe Anm. 146). Man erinnere sich hier der Abschnitte II.1.5 [ab S. 136] und II.1.6 [ab S. 143] über das *Worin* des Spiegels/Gespiegelten. Zu diesen beiden *Worin* wird ein drittes, das *Worin* des Werdens (χώρα), in Verfolg des »Τίμαιος« hinzukommen.

148 | Vgl. [De] rep[ublica] 507 c11 und e1. Wie dort setzt Platon ein »γένος«; auch Tim[aios] 48 e4, dagegen setzt er Tim[aios] 48 e3 und e6, unmittelbar vor und nach e4, »εἶδη« resp. »εἶδος«. Mithin scheint Platon, wie an manch anderen Stellen, »εἶδος« und »γένος« varie, als Synonyma für »Gattung« (im Sinne von »Sorte«), zu gebrauchen. Wäre eine semantische Differenz plausibel, käme sie jedenfalls nicht auf den logischen Unterschied des γένος von εἶδη, der Gattung von ihren Arten hinaus. Doch möchte »εἶδος« das platonice oft »Bild«, »Urbild«, »Idee« bedeutet, hier eine (auffällige, sozusagen sortenspezifische) Beschaffenheit meinen, indes »γένος«, weniger verdeckt als unser »Gattung«, das Generative betonte. Auch »γένος« kann den Inbegriff einer (sozusagen sortierten) Menge angeben, seine Grundbedeutung ist aber »Geschlecht« (»Stamm«, das Familiengeschlecht; »sexus«, das natürliche Geschlecht). – »Gattung« hat ein anderes, γένος nur streifendes Bedeutungsfeld. Vgl. Hermann Paul, [Deutsches Wörterbuch]: »*Gattung* 15. Jh., zu *gatten*. In seiner jetzigen Bedeutung steht es der Verwendung des Verbums *gatten* in der Bedtg. »sortieren« am nächsten; es ist also eigentl. »Zusammenstellung des Zusammengehörigen.« Ebd.: »*Gatte* = mhd. *gate* ist ursprünglich »der einem andern gleichsteht, mit ihm zusammengehört.« Den bei »γένος« so hervorstechenden generativen Aspekt nimmt »gatten«, »Gattung« deutlich erst durch Präfigierung an: »begattens«, »Begattung«.

149 | Platon, Tim[aios] 48 e5–49 a4. 49 a3 f.: »καλειτὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος«.

Spiegelbilder rätselsten Namen ἡχώρα« – »Ort einer jeden *Ortschaft*«, paraphrasiert Jacques Derrida¹⁵⁰ – führt Platon, neuerlich ἡγένος« gebrauchend, erst 52 a8 ein¹⁵¹, nachdem er der Gattung/dem Geschlecht, quasi en comparaison généalogique, ein »familiales Schema«¹⁵² übergestülpt hat. So wäre τὸ τρίτον – sei Derrida das Wort, ein Platon wahrendes, belassen¹⁵³ – »das Behältnis und gleichsam die *Amme* allen Werdens« (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθηνῆν«, 49 a5f.). Als Amme untersteht sie somit diesem *tertium quid*, dessen Logik all das kommandiert, was ihr zugesprochen wird. Andererseits: »Man kann in angemessener Weise (πρέπει) das Behältnis mit einer *Mutter* vergleichen (προδικάσαι), das Urbild mit einem *Vater* und die zwischen beiden liegende Natur mit einem *Kind* (ἔκγονος).¹⁵⁴

Überraschend gibt Platon zu bedenken: Was die vielerlei Gestalt des Werdenden *urbildtreu* in sich aufnehmen solle, müsse *selbst aller Gestalt bar* sein; sonst würde seine Eigenart durch die *Abbilder* durch-

150 | Jacques Derrida, *Chora*, Wien 1990, S. 67. – Als Primärbedeutung von ἡχώρα« nennen die Lexika: »der Raum, der etwas umfaßt, den etwas einnimmt, Ort, Platz, Stelle« (W. Pape, [Griechisch-deutsches Handwörterbuch?] a.a.O. [Anm. 44]); »space or room in which a thing is, defined as partly occupied space, distd. fr. κενόν and τόπος« (Liddell & Scott, [Greek-English Lexicon,] a.a.O. [Anm. 19]). – Derrida verfaßte den Essai »Chora« für die »Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant« (Paris 1987 unter dem Titel »Poikilia«). Mit diesem »Zeichen von Dankbarkeit und Bewunderung« wollte er den ehren, »der uns soviel gelehrt und zu denken gegeben hat über die Opposition *mythos/logos*, gewiß, aber genauso auch über die unaufhörliche Verkehrung der Pole«.

151 | »τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὄν τὸ χώρας αἰ [* die dritte Gattung wieder ist die des je Raumgebenden (Platon, *Timaios*, a.a.O., S. 84f.)]« – Nicht in der erst *Tim[aios]* 52 a8 auftretenden metaphysischen, sondern in geographischer Bedeutung, benutzt Platon das Wort schon *Tim[aios]* 22 e2: »κατὰ δὲ τῆνδε χώραν [* in diesem Land hier dagegen]«.

152 | Jacques Derrida, [*Chora*,] a.a.O. [Anm. 149], S. 67; geändert aus »Dieses familiale Schema«.

153 | Ebd.; Text geringfügig geändert und gekürzt; Hervorh. v. m.

154 | Platon, *Tim[aios]* 50 d2–4: »καὶ δὲ καὶ προδικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὄθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνω, [...] [* So scheint denn auch ein Vergleich angemessen: Das Aufnehmende mit einer Mutter, das »nach dem ...« mit einem Vater, das Naturding in ihrer Mitte mit einem Sprößling (Platon, *Timaios*, a.a.O., S. 80f.)].« Der Satz geht nach dem Komma fort mit »νοησαί ...«; siehe die folgende Anm. 155.

scheinen und deren Ähnlichkeit mit den Urbildern trüben.¹⁵⁵ Sind *Der Begriff* wir überrascht, die *Griechen* waren es *nicht*; noch Aristoteles fragt¹⁵⁶, *der Intuition* ob das Weibliche *mehr* denn einen bloßen *Ort* (τόπος) für die Nachkommen abgebe, ob nicht das Männliche mit dem Samen das einzig *Generative* spende. In diesem Sinne ist die *χώρα* nichts *anderes* als, mit Calcidius gesagt, »rerum receptaculum [* Behältnis der Dinge]«, als »nutrix totius generationis [* Amme allen Werdens]«¹⁵⁷, ist sie die,

155 | »zu bedenken«. Platon verstärkt sogar: »χρή« (50 c7) »[...] νοῆσαι« (50 d4); daß »χρή« zu »νοῆσαι« gehört, zeigt Francis M. Cornford, [Plato's Cosmology,] a.a.O. [Anm. 127], S. 185, Anm. 5. – Platons Argumentation erstreckt sich über Tim[aios] 50 d4–51 a3.

156 | Aristoteles, [De] gen[eratione] an[imalium] 763 b30: »(οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων.) γινεσθαι τε γὰρ εκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον [* (z.B. Anaxagoras und einige Naturforscher.) Vom Männchen komme der Same, das Weibchen gewähre ihm Unterkunft (dt.: Aristoteles: Über die Zeugung der Geschöpfe, übers. von Paul Gohlke, Paderborn 1959, S. 169)]« – Francis M. Cornford weist außer auf Aristoteles ([Plato's Cosmology,] a.a.O. [Anm. 127], S. 187) auch auf James G. Frazer's »Totemism and Exogamy«, Bd. 1, S. 338, hin (ebd., Anm. 1): »The doctrine is still held by the natives of S.E. Australia: »children emanate from the father alone and are merely nurtured by the mother.«

157 | Angeführt nach Paul Friedländer (Platon, Bd. III, a.a.O. [Anm. 119], S. 499, Anm. 31 zum Timaios). »[...] aber gerade für »χώρα« scheint er kein Übersetzungswort zu haben« (P. Friedländer, ebd.). Calcidius hat eines, doch kein glückliches: locus, das Marsilio Ficino aufnehmen wird; siehe Anm. 161 [auf S. 260f.]. – Calcidius kommentiert (vgl. Plato Lat[inus], vol. IV, hrg. von R. Klibansky, a.a.O. [Anm. 133], S. 336): »At uero *locum* uocat eam uelut regionem quandam suscipientem specierum incorporearum intellegibiliumque *simulacra* [Hervorh. v. m.; J. S.] [...] uelut receptaculum corporearum specierum, quae sunt membra mundi [...]. [* Ort aber nennt er sie wie einen Bereich, der die Abbilder der unkörperlichen und intelligiblen Vorstellungen aufnimmt [...] wie ein Behältnis der körperlichen Vorstellungen, die die Glieder der Welt sind]« – Vgl. auch ebd., S. 341: »[...] *generationem* uero quantitates et qualitates et ceteras sensiles conformationes. [* Werden aber die Quantitäten und Qualitäten und die übrigen sinnlichen Bildungen]« »nichts *anderes* (sein,) als«. Die *χώρα* könnte, in einem anderen Sinne, z.B. als eine Art kosmischer Ofen – der alles Werdende, anstatt es zu nähren, erwärmt – aufgefaßt werden; ihr würde damit bloß ein anderes, ebenfalls metaphorisches, *Akzidenz* beigelegt. Siehe aber unten den Schluß dieses Abschnitts 4 sowie die Anm. 180 und 181 [auf S. 270f. und 271]: dort wird

Spiegelbilder quasi mütterliche, *Herberge des Werdens*. »Obwohl χώρα nicht den Platz der Amme inne hätte, sondern den der Mutter«, räsoniert Derrida¹⁵⁸, »bildet sie *kein Paar* mit dem Vater, dem urbildlichen Modell. Als dritte Gattung/drittes Geschlecht gehört sie *keinem* Oppositionspaar an, zum Beispiel dem, den das intelligible Urbild mit dem sinnlichen Werden bildet und das eher einem Paar *Vater/Sohn* ähnlich ist; bei dem die Mutter abseits stände.« Die χώρα schließt Derrida an¹⁵⁹, sei »so wenig eine Mutter wie eine Amme«; allein, *griechisch ist sie, gleichsam*, das eine wie das andere; immerhin eine »eigentümliche Mutter«, soviel möchte Derrida wahrhaben¹⁶⁰, eine, »*die Statt gibt, ohne zu erzeugen*«. Doch *eigentümlich* sollte dieses maternum allenfalls heißen, weil es den Griechen *zu eigen* gewesen ist. So legt Platons Vergleich eine, erstem und zweitem γένος entbehrende, *Fährte*, τὸ τρίτον, »das der χώρα«, auszumachen: es sei »*keines* Untergangs je gewärtig, allem, was Werden hat, Platz bietend«.¹⁶¹

das »Nichts-sein-als, d.h. das ὄτι ἐστί oder die *Substanz*, der χώρα angeben.

158 | Jacques Derrida, [Chora,] a.a.O. [Anm. 149], S. 67 f.; wie Anm. 153.

159 | Ebd., S. 68; wie Anm. 153.

160 | Ebd.; Hervorh. v. m. – Für das betonte »Statt geben« (»stattgeben«) verweise ich auf Anm. 167 [auf S. 262ff.]. – Derrida paraphrasiert >χώρα< auch durch »*ausgestatteter Ort*« (»lieu investi«); er umschreibt, in etwa lexikalisch (siehe Anm. 150 und 151 [auf S. 258]), da er >χώρα< für unübersetzbar hält: »*Chora* heißt: von jemandem eingenommener Platz, Land, bewohnter Ort, verzeichneter Platz, Rang, Posten, zugewiesene Position, Territorium oder Region. Und in der Tat wird *chora* stets bereits eingenommen, besetzt/belehnt/ausgestattet sein, sogar als allgemeiner Ort und obgleich sie sich von allem unterscheidet, was Platz nimmt in ihr. Daher die Schwierigkeit sie als leeren oder geometrischen Raum zu behandeln« (ebd., S. 42f.).

161 | Platon, Tim[aios] 52 a8–b1: »τρίτον δὲ αὐ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν [...] [* Die dritte Gattung wieder ist die des je Raumgebenden, die Untergang nicht an sich läßt, stattdessen einen Wohnsitz gewährt allem, was da Entstehung hat (...) (dt.: Platon, Timaios, a.a.O.).]« Einige Interpreten beziehen >αἰεὶ< auf >όν< und verstehen die χώρα z.B. als »*das ewige Reich des Raumes*« (Otto Apelt, [Platons Dialoge Timaios und Kritias,] a.a.O. [Fn 124], S. 78; Hervorh. v. m.) bzw. »*Space, which is everlasting*« (Francis M. Cornford, [Plato's Cosmology,] a.a.O. [Anm. 127], S. 192; Hervorh. v. m.; auch Anm. 1 ebd.); im griechischen Text steht dann ein Komma nach

Über das, was Werden hat, sprechen wir in einer *ihm*, dem *abbild-* *Der Begriff*
lich *Werdenden*, angemessen sensualistischen Sprache, und ebenso *der Intuition*
 reden wir über das, *wovon* das Werdende ein Abbild ist, in einer *diesem*,
 dem *urbildlich Seienden*, zureichend intellektualisierten Weise.¹⁶² Die
 χώρα hingegen, selbst *weder* Abbild *noch* Urbild, sei den Sinnen nicht
 wahrnehmbar, lehrt Platon, und lediglich einem *illegitimen* Schließen
 faßbar («ἀπτόν λογισμῶ τινι νόθῳ [* zugänglich nur einer Art Bastard-Schluß (dt.: Platon, Timaios, a.a.O. (Anm. 127), S. 85)]¹⁶³). Of-

ὑαίε. Ich schließe mich Alfred E. Taylor an ([A Commentary on Plato's Timaeus] a.a.O. [Anm. 124], S. 343): »αἰε = ἐκάστοτε- >in every case<, not >always< or >all the time<.« So faßt bereits Calcidius das ὑαίε auf und zieht es zum Folgenden, so daß es durch >οὐ< negiert wird: »Tertium genus est loci, quod ne ad interitum quidem pertinet [* Der Ort gehört zur dritten Gattung, der auch nicht einmal zum Untergang gehört]« (Plato Lat[inus], vol. IV, hrg. von R. Klibansky, a.a.O. [Anm. 133], S. 50); >ne ... quidem< bedeutet hier >auch nicht einmal<. Vgl. dieselbe Auffassung bei Marsilio Ficino, Platonis Opera, vol. IX, a.a.O. [Anm. 130], S. 348f.: »Tertium genus locus est, qui interit quidem nunquam. [* Die dritte Gattung ist der Ort, der nie vergeht]« Ficino liest dementsprechend den griechischen Text ohne Komma nach »αἰε [...] τὸ τῆς χώρας αἰε φθορὰν οὐ προσδεχόμενον« (ebd.); wörtlich etwa: »[...] das der χώρα, in jedem Fall Untergang, nicht erwartend«.

August Boeckh hat sich in seiner klassischen Abhandlung »Ueber die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon«, 1807, dieser tradierten Interpretation befleißigt: »Nun ist zwar eigentlich nicht mehr nöthig zu sagen, daß der Raum ihm [Platon; J. S.] ebenfalls nichts Ewiges ist«, sowenig wie das Werdende; »aber wäre er ewig, so würde er dies gesagt haben; jetzt weist er klar darauf hin, daß er ihn für geschaffen hält, wie die Zeit, indem er ihn nur *unvertilgbar und immer den Untergang ausschließend* nennt; welche Prädicate allen Geschaffenen, der Zeit, der Seele, dem Körper zukommen. Und wenn er an einem anderen Orte – Tim[aios] 52 D – behauptet, das Seiende, der Raum und das Werdende müsse dasein, ehe der Himmel würde, so wollen wir gerne zugeben, daß der Raum ebenso ungeschaffen sei, als das Werdende« (in: A. Boeckh, Gesammelte kleine Schriften. Dritter Band: Reden und Abhandlungen, Leipzig 1866, S. 129f.).

162 | Vgl. Platon, Tim[aios] 48 e4–49 a1. Siehe auch oben in diesem Abschnitt (mit Anm. 140 [auf S. 255]).

163 | Platon, Tim[aios] 52 b2. – *illegitimes Schließen*: man zieht Schlüsse, als ob die Voraussetzungen, die sie zu ziehen erlauben würden, tatsächlich gegeben wären, oder die gegebenen Voraussetzungen, die diese Schlüsse in Wahrheit nicht zulassen, sie erlaubten; man erschleicht sie. – Jacques Der-

Spiegelbilder fenen Auges träumten wir, auf die zu blicken, die wir wachend nicht sehen können, und sagten: Alles, was ist, sei auch, einen gewissen Raum (χώρα τινά)¹⁶⁴ einnehmend, notwendig an einem bestimmten Ort (ἐν τινι τόπῳ)¹⁶⁴; sei es auf Erden nicht, sei es am Himmel nirgendwo, nichts sei es.¹⁶⁵ Des ungeachtet: daß die χώρα keine *Materie* ist, denn »worin etwas wird, ist nicht woraus es wird«¹⁶⁶; daß sie keine *Idee* ist, denn wonach etwas wird, ist nicht, worin es wird; daß sie gleichwohl *Etwas* ist, denn sie bietet dem je Werdenden, ihm stattgebend, damit es stattfinde, die je eigene Stätte¹⁶⁷: dessen ungeachtet heißt es fra-

rida strapaziert sein »familiars Schema« (siehe Anm. 152 [auf S. 258]), wenn er übersetzt: »[...] durch eine Gedankenführung, die bastardhaft un-sauber und ohne gesetzlichen Vater ist« ([Chora,] a.a.O. [Anm. 149], S. 68). Laut Liddell & Scott, [Greek-English Lexicon,] a.a.O. [Anm. 19], meint ἠλόγιος »at Athens, child of a citizen father and a alien mother«; es bedeute »generally, spurioust counterfeits supposititious, of persons and things«. Nichts weiter ist gesagt, als daß ein solches Schließen unerlaubt sei.

164 | Platon, Tim[aios] 52 b4 f. – ἠχώρα, von ἠτόπος (>Ort<) abgehoben, geht hier auf den Platz, den ein Körper beansprucht, auf dessen räumliche Erstreckung. Dem angemessen übersetzt Hans Zekl mit »Raumabschnitt« (in seiner griech.-dt. Ausgabe des »Timaios«, Hamburg 1992, S. 85; Hervorh. v. m.); sinnvoll unterscheidet er, eine Ausnahme, zwischen dieser und der anderen, im »Timaios« führenden Bedeutung von ἠχώρα als »Raumgeben-des« (ebd.; Hervorh. v. m.).

165 | Platon, Tim[aios] 52 b5: »[...] τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι [* (...) was dagegen weder auf der Erde noch irgendwo am Himmel sei, sei nichts (dt.: Platon, Timaios, a.a.O. [Anm. 127], S. 84f.)].«

166 | August Boeckh, [Gesammelte kleine Schriften,] a.a.O. [Anm. 161], S. 129.

167 | Ich lasse, wie Jacques Derrida, ἠχώρα griechisch stehen; jede Übersetzung – z.B. >Ort<, z.B. »Raum« – impliziert ea ipso eine von Platon fortführende Interpretation. – Apropos *Ort*. Martin Heidegger schreibt (Was heißt Denken?, Tübingen 1954, S. 174f.): »Er [Platon; J. S.] sagt, zwischen dem Seienden und dem Sein bestehe der χωρισμός; ἠ χώρα heißt >der Ort<. Platon will sagen: das Seiende und das Sein sind an verschiedenen Orten. Seiendes und Sein sind verschieden geortet.« Selbst zugegeben, daß ἠχωρισμός diese Verschiedenheit der Orte bezeichne: der »Timaios« weist die χώρα allein dem abbildlich-Seienden zu; über den Ort des Seins wird hier gar nichts ausgemacht, keinesfalls ist er die χώρα. Heidegger ist zu widersprechen: ἠ χώρα heißt, was immer sie heiße, nicht >der Ort<.

Apropos *Raum*. Die Übersetzer bevorzugen für ἠχώρα allg[emein] >Raum< und erliegen allen möglichen Ausdeutungen dieses Begriffs; an ihren

(und manchen von ihnen inspirierten) »Timaios«-Kommentaren läßt sich die Mannigfaltigkeit philosophischer und physikalischer Raumauffassungen – von Aristoteles über Newton und Kant zu Einstein und Whitehead – studieren. Alfred E. Taylor ([A Commentary on Plato's Timaeus] a.a.O. [Anm. 124], S. 349ff. u. passim), um wenigstens einen der neueren Autoren zu erwähnen, zieht z.B. Alfred N. Whiteheads Auffassung eines »conceptual space« zur Interpretation der χώρα heran (The Concept of Nature. Tarner Lectures Delivered in Trinity College November 1919, Cambridge 1920 (deutsch als: Der Begriff der Natur, Weinheim 1991), Lecture V, Space and Motion). Wenn Whitehead in »An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge« (Cambridge 1919, S. 137f.) zwischen drei Raumtypen – »the four-dimensional space« (I), »the three-dimensional momentary (instantaneous) spaces« (II), »the time-less three-dimensional space« (III) – unterscheidet, geht Taylor soweit zu sagen: »It is (III) of which Timaeus is talking« (ebd., S. 350, Anm. 1). Derlei Aussagen bringen – außer der Not, sie zu beweisen – nichts ein. Ob der Raumtyp (III), laut Taylor »the space of physical science« (ebd.), *derselbe* wie der im Timaios >χώρα< genannte sei, scheint keine sinnvolle Frage zu sein, bevor nicht die andere, ob der Begriff eines physikalischen Raumes, beliebig, ob des Typs (I) oder (II) oder (III), sich überhaupt mit dem Begriff der χώρα decke, beantwortet ist. (Andere Materialien versammelt Alexander Gosztonyi, Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften, 2 Bde., Freiburg/München 1976, vornehmlich Bd. 1, S. 77–89.)

Dieses Buch ist nicht darauf angelegt, Platons Philosophie und Physik des Raumes zu diskutieren; das Thema sei den Platonikern Whitehead und Heisenberg überlassen.* Vielmehr soll der Abschnitt II.3, wie zu vermuten die bisherigen Überlegungen einen gewissen Anlaß bieten, u.a. die Konzeption der χώρα durch das Konzept des Spiegels-als-spiegelnden sowie, umgekehrt, das Spiegeln des Spiegels durch das Abbilden der χώρα zu erhellen suchen.

* »The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.« Zu Whitehead, der sein bekanntes Aperçu (Process and Reality, a.a.O. [Anm. 121], S. 63) in jedem seiner Bücher selber bewahrheitet hat, muß mehr nicht gesagt werden. Zu Heisenberg als Platoniker vgl. Paul Friedländer, Platon, Bd. I, a.a.O. [Anm. 119], Kap. XV: Platon als Physiker, S. 284–299; die Anmerkungen zu Kap. XV (S. 362–367) enthalten auch bibliographische Angaben zu Heisenberg. Ergiebig für das Thema >Platon:Heisenberg< ist ferner Carl Friedrich von Weizsäcker, Aufbau der Physik, München 1985, passim.

Ich knüpfe lose an eine Bemerkung Paul Friedländers an (Platon, Bd. I,

a.a.O. [Anm. 119], S. 286; vgl. auch Anm. 9 zu Kap. XV [vielleicht ist Anm. 167 auf S. 259f. gemeint?]: »[...] oder der ›Raum‹ (χώρα) – keineswegs leerer Raum, noch weniger der Raum *more geometrico* verstanden, sondern etwa: Raum in dem etwas *geschieht* (Hervorh. v. m.). Unser Stätte mag – nicht übersetzend, eher andeutend – das treffende Wort für diesen Geschehens- oder Ereignisraum sein. Im Französischen nutzt Derrida das Substantiv ›lieu‹, ›Ort‹, ›Platz‹, ›Stätte‹, und etliche Wendungen mit ›lieu‹ (z.B. ›avoir lieu‹, ›stattfinden‹; ›au lieu de ...‹, ›anstatt‹; ›lieutenant‹, ›Statthalter‹). Apropos ›Stätte‹. Grimm DWB, Zehnter Band (II. Abteilung, 1. Teil) 1960, räumt den Stichwörtern ›Statt‹, ›Stätte‹ die Spalten 953–1014 ein; ich gebe einige Auszüge (sämtl[iche] Hervorh. v. m.): »sehr häufig ist *ahd.* stat als 2. glied von Ortsnamen [...] eine ganz andere bedeutung und grözere häufigkeit zeigt [...] *ahd.* stata, ›locus, status, constitutio, facultas, sump-tus, occasio, positio, opportunitas.« *Mhd.* bedeutet state »alles wodurch etw. gestatet wird, wodurch es *möglich* wird, es ins werk [zu; J. S.] setzen: bequemer ort od. zeitpunct, gute gelegenheit, bedingende verhältnisse, umstände, lage«. Die Unterscheidung zwischen ›stat‹ und ›stata‹ bzw. ›stata‹ geht später verloren, *nhd.* »hat sich eine neue differenzierung durch-gesetzt und zu einer spaltung des alten stat in drei *nhd.* wörter geführt.« Diese Wörter sind 1. ›stat‹ im Sinne von ›Ortschaft‹, allmählich ›Stadt‹ geschrieben (›πόλις‹, ›oppidum‹); 2. (›statt‹) ›stätt‹ im Sinne von ›Ort‹ (›τόπος‹, ›locus‹); 3. ›(an)statt‹ im Sinne eines ›an Stelle von‹ (›ἀντί‹, ›in vicem‹).

Zu dem ursprünglich von ›stat‹ semantisch verschiedenen Wort (*ahd.*) ›stata‹ (*mhd.*) ›state‹ wird weiter verdeutlicht: »es hat einen mehr abstracten und *modalen* sinn und bezeichnet zunächst die art, wie etwas steht, die lage, äusseren umstände, verhältnisse u.s.w., doch in der regel nur, insofern sie die *möglichkeit* für ein thun enthalten. [...] selten bezeichnet state die lage, verhältnisse u.ä. ohne die angegebene beziehung«; es entspreche »unge-fähr dem heutigen gelegenheit und dem gr. καιρός«.

Zu beachten ist der Vermerk: »statt geht gelegentlich in die bedeutung ›raum‹ über. [...] mit annäherung an die bedeutung *B*«, d.i. der *modale* Sinn von ›state‹. Auch von χώρα lässt sich sagen, es bedeute ›Raum‹ qua ›Stätte‹, insofern er das Stattfinden, das Werden von etwas, *ermöglicht*. Liddell & Scott ([Greek-English Lexicon,] a.a.O. [Anm. 19]) führt zu χώρα u.a. an: »οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως ἡντινοῦν τὸ ἀγαθόν; the Good cannot have any *possibility* of thinking (Plot. 5. 6.6)«. Plotin gebraucht hier χώρα exakt als Gegenbegriff zu ἐνέργεια, d.h. in der Bedeutung von δύναμις. Vollständig lautet die Stelle (Plotins Schriften, a.a.O. [Anm. 16], Bd. IIa, S. 84): »Εἰ δὴ ταῦτα ὁρθῶς λέγεται, οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως

eine dem τρίτον γένος gemäßige Denkform¹⁶⁹, bis wir Träumer aufwa- *Der Begriff
der Intuition*

ἡντινοῦν τὸ ἀγαθόν. ἄλλο γὰρ δεῖ τῷ νοοῦντι τὸ ἀγαθόν εἶναι.
ἀνευέργητον οὔν.« Richard Harders Übersetzung (ebd., S. 85) behält
›Raum‹ für ›χώρα‹ bei: »Wenn dies denn richtig ausgeführt wurde, so hat
das Gute für das Denken keinerlei Raum; denn für das Denkende muß das
Gute etwas von ihm Verschiedenes sein. So wäre es also ohne Verwirklichung
(Akt.)-«

Grimm DWB, Achter Band 1893, verzeichnet unter ›Raum‹: »raum geben: in
dem abgeblaszten sinne wie statt geben, zulassen, gelegenheit geben.«
Trotz dem Bedenken, Platons ›χώρα‹ in späteren Raumauffassungen wie-
derfinden zu wollen, sei auf den Anschein einer gewissen Vergleichbarkeit
zwischen der χώρα und dem philosophischen Begriff des Raumes bei Hed-
wig Conrad-Martius hingewiesen. Diese Vergleichbarkeit, über deren Ertrag
ich allerdings nichts zu sagen vermag, ergäbe sich, sollte ihr Anschein nicht
trügen, eben aus der Konzeption *beider* als Stätte, d.h. als *Ermöglichung*
(δύναμις, potentia) des Räumlichwerdens von Etwas. Auch A. Gosztonyi
nennt H. Conrad-Martius im Zusammenhang der χώρα ([Der Raum,] a.a.O.
[Anm. 167], Bd. I, S. 87), aber wohl der Vollständigkeit seiner Material-
sammlung zuliebe; meint er doch ([ebd.,] Bd. II, S. 996), die Autorin ver-
wende »Ausdrücke [...], die den Sachverhalt eher verhüllen als klären (z.B.
die Bestimmung des ›Ermöglichungsgrundes der Räumlichkeit‹ [...]).« A.
Gosztonyi zitiert H. Conrad-Martius, Schriften zur Philosophie, Bd. II, Mün-
chen 1964, S. 338 (Hervorh. v. m.); vgl. dieselbe, Der Raum, München 1958,
besonders III, Paradoxien des Apeiron, S. 85–108.

168 | Francis M. Cornford, Plato's Cosmology, a.a.O. [Anm. 127], S. 193.

169 | Das Wort ›Denkform‹ soll in demselben Sinn, den Hegel ihm gegeben
hat, verstanden sein. Seines Wissens sei der »Ausdruck ›Denkformen‹ [...]
zuerst von *Hegel* gebraucht« worden, schreibt Hans Leisegang*, »und zwar
gerade an der Stelle, wo er sich in der Vorrede zu seiner ›Wissenschaft der
Logik‹ mit der Auffassung auseinandersetzt, die Kant vom Wesen der Logik
als einer in sich geschlossenen Wissenschaft hatte, die keiner Entwicklung
fähig sei**«. Hegel sieht die Denkformen »zunächst in der *Sprache* des Men-
schen herausgesetzt und niedergelegt« ([G. W. F.] Hegel, [Wissenschaft der
Logik, in:] Werke, [Frankfurt a.M. 1970,] Bd. 5, S. 20); zwar setze der Geist
»sie nur *aus sich selbst*, aber es sind *zugleich Bestimmungen des Seienden*«
([Nürnberger Schriften, in:] Werke [a.a.O.], Bd. 4, S. 215); diese »objektivi-
schen Denkformen sind ein selbständiger Inhalt, die Partie des Aristotelischen
Organon de categoriis – oder die vormalige *Ontologie*« ([ebd.,] S. 406f.). In
der Großen Logik resümiert Hegel: »Sonach können wir dann viel weniger
dafür halten, daß die Denkformen [...] uns dienen; daß wir sie und sie nicht
vielmehr uns im Besitz haben; was ist *uns* übrig gegen sie, wie sollen *wir*, *ich*

Spiegelbilder *chen*, alsbald vermögend zur Einsicht in das *selbst-nicht-zu-Sehende*, worin uns »eines zugleich dasselbe und zwei würde« (ἓν ἄμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον).¹⁷⁰ Ähnlich wie im Spiegel das *eine* Ding-qua-

mich als das Allgemeinere *über* sie hinausstellen, sie, die selbst das Allgemeine als solches sind?» ([Wissenschaft der Logik, a.a.O.] S. 25)

* Leisegang hat, Hegels Ausdruck zum Programm erhebend, das Buch »Denkformen« verfaßt (2. Auflage, Berlin 1951; das Zitat vgl. S. 18). »In der Wissenschaft der Logik und in der Phänomenologie des Geistes finden sich [...] Ansätze zu der Einsicht«, heißt es kurz darauf, »daß es nicht nur *eine* Denkform und die ihr entsprechenden Gesetze der Logik gibt, sondern daß sich die Formen des Denkens ihren Gegenständen anpassen müssen. [...] Er [Hegel; J. S.] fordert eine Logik, mit der sich – anders als mit der formalen – »nicht nur die Gegenstände der Mathematik und Naturwissenschaft bearbeiten lassen, sondern die alle Gebiete des Geisteslebens in ihrer Eigenart und der ihnen eigentümlichen Wirklichkeit erfaßt und durchdringt. Anstatt aber, dieser Forderung entsprechend, für jedes Gebiet eine eigene Logik auszuarbeiten, zwingt er alle in die *eine* Denkform seiner Dialektik hinein« (ebd., S. 20f.). Darin eben meint sich Leisegang von Hegel unterschieden, daß er selber, eigentlich dessen Ansätze nur fortführend, so vielfach verschiedene Denkformen wie z.B. den Gedankenkreis, den Kreis von Kreisen, die Begriffs-pyramide, die euklidisch-mathematische Denkform etc. philosophisch aufzugliedern und historisch aufzuweisen versucht.

** Der Ausdruck »Denkformen« steht, genauer, in der »Vorrede zur zweiten Ausgabe« der Logik, Berlin 1831 (Werke, Bd. 5, [a.a.O.] S. 20 und 25), aus der Leisegang auch seine Belege für das Vorkommen des Ausdrucks nimmt; doch verwendet Hegel das Wort spätestens schon 1812 in seinem Nürnberger Gutachten »Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien« (Werke, Bd. 4, [a.a.O.] S. 406). Aus demselben Jahr 1812 stammt die »Vorrede zur ersten Ausgabe« der Logik, in der Denkformen nicht erscheint. Die von Leisegang angezogene Kritik Hegels an der Kantischen Beurteilung der Logik steht in keiner der beiden Vorreden, sie folgt erst in der Einleitung, Abschnitt »Allgemeiner Begriff der Logik«. Soweit ist Leisegang zu korrigieren.

Grimm DWB, Zweiter Band 1860, kennt »Denkform« nicht, jedenfalls fehlt das Wort zwischen »denkfaul« und »Denkfreiheit«.

Es dürfte angebracht sein, sich jedenfalls, sobald gewisse, als *dialektisch* (oder *spekulativ*) zu charakterisierende *Sprachfiguren* auftreten, der Hegelschen *Denkformen* qua Bestimmungen des *Seienden* zu erinnern; deren »Untersuchung [...] ist allein die Philosophie« ([Philosophie der Religion, in:] Werke, Bd. 17, S. 201). Siehe unten im Text und Anmerkungen 170ff.

170 | Platon, Tim[aios] 52 d1. – Die Schwierigkeit der Stelle hat sich in der

bespiegeltes, in sich *selbst* unterschieden, zugleich als *zwei* Dinge – es *selber* und sein Gegenteil, das Ding-qua-gespiegeltes – und als *eines* nur sichtbar wird¹⁷¹, »ein in sich *einiges* Doppeltes«¹⁷² äquivalent einem in sich *doppelten* Einen. Das *Was* der $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ist, Platonice, dem *Was* des Spiegels *strukturgleich*.¹⁷³

Vielzahl voneinander abweichender Übersetzungen niedergeschlagen. Ich folge genau Platons Text, darin überein, soweit ich sehe, einzig mit Marsilio Ficino: »[...] unum simul idem & duo fient« (Platonis Opera, vol. IX, a.a.O. [Anm. 130], S. 349). – Vertreten läßt sich Hans Günter Zekls Übersetzung: »[...] müßte ein und dasselbe zugleich auch zwei werden« (Timaios-Ausgabe, a.a.O. [Anm. 164], S. 85); nicht vertreten läßt sich Zekls Kommentierung: »Die Sätze von der Identität und vom Widerspruch liefern also dem präzisen Wissen von dem, was wirklich ist, die unanfechtbare formale Grundlage« (ebd., S. 210, Anm. 133). *Das* ist [in] Tim[aios] 52 d1 nicht gemeint; vielmehr hebt Platon auf *Selbstverhältnisse* wie die *spekularen* ab, die eben jene Sätze, ohne sie außer Kraft zu setzen, dialektisch tangieren.

171 | Ich erinnere an das, Spiegelbilder fundierende, Selbstverhältnis des Blicks *in* den Spiegel, welcher als dieser eine zugleich er selber *und* sein Gegenteil, der Blick *aus* dem Spiegel, ist; welcher (nach Abschnitt I.1.4 [ab S. 29]) *übergreifende* Gattung seiner selbst *und* seines Gegenteils ist, nämlich Gattung des Blickes *in* den Spiegel *und* des Blickes *aus* dem Spiegel.

172 | Diese spekulative Wendung Königs habe ich zuerst in der Studie »Spiegelblicke« aufgenommen (siehe Abschnitt I.1.4). Vgl. Josef König, Vorträge und Aufsätze, München 1978, S. 34; dort, in Königs Vortrag »Das System von Leibniz«, bezieht sich die Wendung auf die Hegelsche Konzeption des übergreifenden Allgemeinen (der übergreifenden Gattung).

173 | Taylor und Cornford, ziehen sie zwar keine spekulative Konsequenz aus dem Spekularen, stehen meiner Auffassung nicht ganz fern. So schreibt Alfred E. Taylor ([A Commentary on Plato's Timaeus,] a.a.O. [Anm. 124], S. 348; Hervorh. v. m.): »Timaeus means that space is to the $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\acute{\iota}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ what *the surface of a mirror* is to the objects *the mirror reflects*«; und Francis M. Cornford schreibt (Plato's Cosmology, a.a.O. [Anm. 127], S. 194; Hervorh. v. m.): »The copy or image, not having the substantial existence of a perfectly real thing ($\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$), but being ›the ever-moving semblance of something else*‹, requires some medium ›in which‹ it may appear and disappear, *like a mirror image*.«

* Cornfords Übersetzung von Platon, Tim[aios] 52 c3: »ἐτέρου δέ τινος αἰφέρεται φάντασμα«; vgl. ebd., S. 192f.

Tim[aios] 50 c7–d2 nennt Platon – nach (1) dem Werdenden und (2) dem, worin es wird – als drittes $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$: »das, nach dessen Abbildung das Werden in die Natur tritt« (H. G. Zekl, a.a.O. [Anm. 164], S. 81; für: »τὸ

Spiegelbilder Hegels Satz aus der »Enzyklopädie«, »Ich ist das Denken als Denken-des«¹⁷⁴, aufnehmend, hat Josef König notiert¹⁷⁵: »Der Spiegel ist das

δ' ὄθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γινόμενον»). 51 a1f. nennt er das werdende auch »die Abbilder alles ewig Seienden« (ebd.; für: »τὰ τῶν πάντων ἀεὶ τε ὄντων [...] ἀφομοιώματα«). Man sollte »ὁμοιος« auch in den Ableitungen beim Worte nehmen: (laut W. Pape, [Griechisch-deutsches Handwörterbuch] a.a.O. [Anm. 44]) als »ähnlich, von gleicher Art, derselbe, die genaueste Übereinstimmung ausdrückend«. Liddell & Scott verzeichnet ([Greek-English Lexicon,] a.a.O. [Anm. 19], unter »ἀφόμειος«): »-όω, *make like*, τινί τι; – also in Med. or Pass., *become or be made like*, τινί Pl. R. 396 b, al.; c. acc. rei, *portray*, of painters, *make a copy*, Pl. Cra. 424 d. ὡμα, τόο, *resemblance*, Id. R. 395 b. -ωσις, ἡ, *making like*« (hier und im Pape-Zitat: ohne lexikalische Hervorh.; Auslassungen nicht gekennzeichnet). Die *χώρα*, die keinem Sinne wahrnehmbare, bildet das werdende weder wie auf der Leinwand des Malers, noch wie im Marmor des Bildhauers, noch wie in sonst einem Material ab; allein der Spiegel als *spiegelnder* (nicht sein Glas, Metall etc.) erfüllt die Bedingung der Nichtwahrnehmbarkeit des Worin; auch bildet er *ομοιωτικῶς* ab: »on the basis of analogy«.

174 | [G. W. F.] Hegel, [Enzyklopädie, in:] Werke, a.a.O., Bd. 8, [Anm. 169], S. 89 (Enzykl[opädie] I, § 24, Zusatz 1).

175 | »hat Josef König notiert«. Während ich an dem vorstehenden Absatz arbeitete, erhielt ich, dank der freundlichen Vermittlung von Dr. Almut Mutzenbecher, drei Texte aus Königs Nachlaß, den die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen verwahrt. Es sind philosophische Notate zu dem Thema »Spiegel«: Cod. Ms. J. König 98 Beilage, 91.2. und 91.3 (laut Göttinger Verzeichnis 1987). Den ersten Text, von ihm wußte ich aus einer provisorischen Aufstellung des Nachlasses, habe ich in Anm. 17 zu Abschnitt I.1.2 [auf S. 23f.] erwähnt; die beiden anderen hat Frau Mutzenbecher hilfreich den Fotokopien beilegen lassen. Ich bin sicher, daß der – nicht allein an Umfang – reiche Nachlaß weitere *Specularia* bereithält.

98 B. umfaßt auf 27 zweiseitig beschriebenen Bogen insgesamt 53 Seiten; die Bogen 1–19 sind numeriert, die folgenden mit α–ε und ι–λ gekennzeichnet. (Die Bogen ζ, η und θ fehlen in der mir vorliegenden Kopie; ob sie in der Handschrift verloren sind, ist zu prüfen.) Ich zitiere die Bogen/Seiten, anfangend mit l [re] und endend mit λ [re]. 91.2 umfaßt auf 15 zweiseitigen Bogen insgesamt 28 Seiten, davon 27 als a1 [re] – a14 [re] gezählt; die 28. Seite, eigentlich als a15 [li] zu zählen, ist gleich der linken Spalte des Bogens b1, auf dessen rechter 91.3 beginnt. Dieser Text umfaßt auf 7 zweiseitigen Bogen die insgesamt 13 Seiten b1 [re] – b7 [re]. Ich zitiere 91.2 und 91.3, m. m., entsprechend 98 B. [alle Klammer von J. S.]

Der Titel »Spiegelmanuscript«, ihn gebraucht König auf S. 12 [re] selber,

Spiegeln als *Spiegelndes*»; die Analogie von κάτοπτρον und χώρα *Der Begriff* erlaubt zu sagen, diese sei das Abbilden der Urbilder qua Spiegeln, *der Intuition* oder *das Werden*, als Abbildendes-qua-Spiegelndes.¹⁷⁶ Ist Hegelisch

erscheint mir für alle drei Texte angemessen. 98 B., S. I [re], ist überschrieben: »10. 9. 36. Heute nachmittag Lou* die Spiegelsachen vorgelesen« [dieser Text ist erschienen in: Siegfried Blasche/Mathias Gutmann/Michael Weingarten, *Repraesentatio Mundi. Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse*, Bielefeld 2004]; S. α [re] setzt mit der Datumszeile »15. 9. 36 bei der Redaktion der Habilitationsschrift« [erschien ebd.] ein (diese erscheint 1937). In 91.2, S. all [li], findet sich die Angabe »Morgens (4. 8. 39)«; 91.3 weist keinen Datumsvermerk auf, dürfte aber gleichfalls aus dem August 1939 stammen.

*Lou Andreas-Salomé: geb. 1861, gest. 1937 in Göttingen; veröffentlichte u.a. Erzählungen, Dichtung, Erinnerungen; stand dem Wiener Kreis der Psychoanalytiker und Sigmund Freud nahe; war mit Nietzsche und Rilke befreundet. Zu ihrer Bekanntschaft mit König vgl. ihr Buch »Eintragungen: letzte Jahre«, hrg. und mit einem Nachwort von Ernst Pfeiffer, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1986, passim. Cod. Ms. J. König 220, ein psychoanalytischer Aufsatz von Lou Andreas-Salomé, und 225, Königs Tagebücher 1934–1970, sind bis zum Jahre 2004 gesperrt. – Unmittelbar nach der Überschrift, S. I [re], eröffnet der von mir angeführte, von König sich spekulär anverwandelte Hegelsatz den ersten der drei Texte. König bezieht sich wiederholt auf Hegel, ebenso (z.B. S. 5 [re]) auf das eigene »Sommer-Hegel-Kolleg 36«. Andere Notate erinnern zwar an Überlegungen in »Sein und Denken«, machen indessen den Spiegel nicht zu einem analogischen Mittel, spekulativer Selbstverhältnisse innezuwerden, sondern zu ihrem philosophisch vorrangigen Sujet. Probleme aus dem »Spiegelmanuscript« werde ich, vorzugsweise, in Studie 7 [nicht ausgearbeitet] aufnehmen: Das Manuscript, ein Denken über den Spiegel, ist exemplarisches Spiegeldenken.

176 | Man mag Bedenken äußern, ich hätte Platon zu eng an Plotin, insofern dieser »Körperliches wie Materielles [...] als Spiegelungen der Ausstrahlung des Einen im Nichtseienden verstanden« habe, herangerückt. (Solche, wie eine opinio vulgata daherkommende Plotin-Auskunft entnehme ich den Anmerkungen, die Hanswilhelm Haefs seiner Übersetzung des staunenswert alexandrinischen Romans »Lemprière's Wörterbuch« von Lawrence Norfolk, München 1992, S. 743, beigegeben hat.) Daß Plotin um etliches differenzierter – auch in Differenz zu Platon – begriffen werden müsse, zeigen schon Summarien: weder J[ulius] Stenzels sieben Handbuch-Seiten noch H[ans]-R[udolf] Schwyzers 120 R[eal]e[ncyclopädie des Altertums]-Spalten nennen den Spiegel auch nur in einem einzigen Satz. Vgl. hingegen F. Heinemanns Studie »Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Lo-

Spiegelbilder unser Ich »diese Leere, das *Rezeptakulum* für alles und jedes, [...] welches alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch [...] eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben«, bis »die philosophische *Reflexion* dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung« mache¹⁷⁷, ist Platonisch die *χώρα* der weltwahrende *Spiegel*, *potentia* die Stätte *aller* Bilder schlechthin, deren eines und deren anderes, viele und aber viele, doch *niemals* sie *in toto* erschöpfend, *er unserem Blick actu* zu entwerfen gestattet.¹⁷⁸ Die *χώρα* *ist das*, wodurch jedwedes Werden-qua-gespiegeltes *ermöglicht* wird, und sie *ist* – wie der Spiegel, König zufolge¹⁷⁹, »das Spiegeln-Könnende, das Spiegeln-Vermögende« *ist* – *nichts als eben dies*, ihr τί ἔστι, keines *nicht-mehr*-Spiegeln-Könnens irgend gewärtig.¹⁸⁰ Potentielles *Worin* alles Werdens-qua-Gespie-

gos-Licht-Theorie bei Plotin. (Ich werde die drei Titel anderenorts vervollständigen.) Hinsichtlich Plotins gilt, was er seinerseits an Platon, der ihm »göttlich« hieß, monierte: »τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος, οὐ ταῦτὸν λέγων πανταχῇ φανεῖται, ἵνα ἂν τις ἐκ ῥαδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν [* Was sagt nun dieser Philosoph? Offenbar äußert er sich nicht überall in derselben Weise, so daß man leicht und bequem des Mannes Sinn durchschauen könnte (Plotin, Eneaden, übers. von Hermann Friedrich Müller, Band 1, 1878, S. 123)]« (Enneaden, IV. 8 (6) 1). Um Plotin zu antworten, erscheint es mir sinnvoller, Platon, anstatt ihn neuthomistisch oder gar neukantianisch zu tingieren, vom *Neuplatonismus* her zu lesen. Doch sollte einer Platons Aristarch sein wollen und, wie jener den Homer, den Philosophen aus ihm selber zu erklären suchen.

177 | [G. W. F.] Hegel, [Enzyklopädie, in:] Werke, a.a.O., Bd. 8, [Anm. 169], S. 89 (Enzykl. I, § 24, Zusatz 1); Hervorh. v. m. Wie J. König den Hegelsatz für sein Sprechen über den Spiegel nutzt (siehe Anm. 175 [auf S. 268f.]), macht Hegel sich Platons Aussage über die *χώρα* als *receptaculum* (Tim[aios] 50 d2 f.: »τὸ μὲν δεχόμενον« [* das Aufnehmende (dt.: Platon, Timaios, a.a.O., Anm. 127, S. 81)]; siehe Anm. 157 [auf S. 259f.]) für sein Sprechen über das Ich zunutze. Ich kann den Gebrauch von »Rezeptakulum« in diesem Zusammenhang nicht für unabsichtlich halten.

178 | Die *Strukturgleichheit* zwischen dem Was der *χώρα*-als-abbildender und dem Spiegel-als-spiegelndem bedeutet: Die beiden Relationen *Abbilden* (X) und *Spiegeln* stimmen in allen *logischen* Eigenschaften überein. Spreche ich von der *χώρα* als einem Spiegel, spreche ich so in einer rein *formalen* Rücksicht und sage materialiter nichts über die *χώρα* aus. – Dazu, daß unser Blick die Spiegelbilder entwirft, siehe Abschnitt II.1.7 [ab S. 149].

179 | J. König, »Spiegelmanuscript«, a.a.O. [Anm. 175], 98 Beilage, S. 1 [re].

180 | Vgl. ebd. 91.2, S. a3 [li]: »Gewisse Dinge *machen*, dass wir Dinge in

gelt-werdens, ist die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ein $\acute{\omicron}\nu$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ nicht als dieses, schließt sie aus, je $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ *dazusein*.¹⁸¹ Der Begriff
der Intuition

ihnen sehen. Solche Dinge nennen wir Spiegel. Und das Verbum ›spiegeln‹ ist ein Ausdruck für die Art, wie solche Dinge die Möglichkeit gewähren, andere Dinge in ihnen zu sehen. Das Spiegeln ist ein *Ermöglichen*. Vielleicht ist auch das die Dinge-aus-dem-Dunkel-heben [oder ›holen‹ zu lesen; J. S.] ein Ermöglichen.« – Siehe Anm. 143 [auf S. 255f.] zum Licht als dem Ermöglichungsgrund des Sehens.

»nichts als eben dies« (siehe auch Anm. 157 [auf S. 259f.]). Ich habe diese Begriffsbildung, um sie auf das Spiegeln anzuwenden, zunächst von J. König, Vorträge und Aufsätze (a.a.O. [Anm. 172], S. 319f. und 346f.) aufgenommen. Im »Spiegelmanuscript« stieß ich dann auf dieselbe Intention bei König: »Vielleicht ist es eigentümlich richtig, zu sagen: der Spiegel sei *nichts* als eben der Spiegel. Denn die Bemerkung, dass er ›aus einem Material‹ besteht, z.B. ein Bronzespiegel ist (die Engländer sagen für Spiegel einfach ›glass‹), und also etwa auch noch ›ein Stück Bronze‹ ist, geht eigentümlich nebenbei [oder *nebenher* zu lesen; J. S.], ins Leere« (a.a.O. [Anm. 175], 98 B[eilage], S. 2 [li]f.); »Das Nichts-sein-als trat entgegen z.B. beim Spiegel als dem *Spiegelnden* (oder beim Ich als dem Denkenden)« (91.2, S. a14 [re]). Zur Verdeutlichung heranzuziehen ist etwa: »Der Unterschied zwischen dem ›einem Gedanken nachgehen‹ und einer Person nachgehen, hängt damit zusammen, dass ein Gedanke *nichts* ist als das, dem man beispielsweise nachgehen kann. Während eine Person eben nicht nichts ist als etwas dem man nachgehen kann« (91.2, S. a14 [li]).

181 | Josef König überschreibt den Teil 91.3 des »Spiegelmanuscripts« (S. b1 [re]): » $\acute{\omicron}\nu$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ *Spiegel*«.

Für das Ausschließen des $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ Daseins der $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ weise ich, indem ich H.-R. Schwyzers Art[ikel] »Plotinos« in Pauly/Wissowa, Realencycl[opädie] d[er] class[ischen] Altertumswissenschaft (RE XXI, 1951, Sp. 472–592) zitiere, auf eine zumindest formal ähnliche Begriffsbildung bei Plotin hin (Sp. 568).

