

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Hénaff, Marcel
Der Preis der Wahrheit

Gabe, Geld und Philosophie
Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58518-4

SV

Marcel Hénaff
Der Preis der Wahrheit

Gabe, Geld und Philosophie

Aus dem Französischen
von Eva Moldenhauer

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie
© 2002 Éditions du Seuil, Paris

Die Veröffentlichung erfolgt mit freundlicher Unterstützung
des Französischen Ministeriums für Kultur
– Centre national du livre und der Maison
des sciences de l'homme.

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français
chargé de la culture – Centre national du livre
et la Maison des sciences de l'homme.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2009
© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag
Frankfurt am Main 2009
Alle Rechte vorbehalten,
insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz und Druck:
Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-58518-4

I 2 3 4 5 6 – I4 I3 I2 II IO O9

Inhalt

Ouvertüren

Ouvertüre 1	12
Der unbestechliche Weise und der Wert des Wahren	12
Der Preis der Wahrheit	17
Ouvertüre 2	24
Was keinen Preis hat	24
Betrügereien und Metamorphosen	26
Geld und technische Ordnung	31
»Homo oeconomicus«	33
Die Ordnung der Gabe	36

ERSTER TEIL

FIGUREN DER KÄUFLICHKEIT

Die Ablehnung des käuflichen Wissens	43
1. Platon und das Geld der Sophisten	48
Hippias: Eitelkeit und Käuflichkeit	50
Die Sophisten: eine neue Art von Gelehrten	56
Die Frage des Geldes	60
Experte oder Händler?	65
Der »Sophist« und die Kunst des Angelns	71
Sokrates, der uneigennütige Lehrer	81
2. Die Figur des Händlers in der abendländischen Tradition	95
Platon und Aristoteles:	
der Händler außerhalb der Stadt	97
Der Händler im indoeuropäischen System:	
der aus der Trifunktionalität Ausgeschlossene	106
Die verrufene Figur: der Mittelsmann,	
der Stellvertreter	114

3. Der Skandal des Profits und die nicht aneignungsfähige Zeit	121
Chrematistik: Aristoteles und die Kritik des Profits . .	123
Die natürliche Ordnung (I): Staat und Subsistenz	126
Die natürliche Ordnung (II): Reichtum und Besitz	128
Die fehlgeleitete Natur (I): die Chrematistik und die beiden Verwendungsarten	132
Die fehlgeleitete Natur (II): »pleonexia«, das grenzenlose Verlangen nach Geld	138
Der Preis der Zeit	141
Die Theologen gegen die Wucherer	144

ZWEITER TEIL

DIE WELT DER GABE

Der Lehrmeister, der gibt und sich selbst gibt: das nicht zu bewertende Wissen	157
Aristoteles: »Wissen und Geld lassen sich nicht mit einem Maß messen«	159
Die Gabe und das, was keinen Preis hat	162
4. Das Rätsel der zeremoniellen gegenseitigen Gabe . . .	166
Probleme und Mißverständnisse	169
Die zeremonielle Gabe ist nicht ökonomischer Natur	170
Die zeremonielle Gabe ist keine moralische Geste	177
Die zeremonielle Gabe als Problem: die Lektion von Mauss	180
Die »totale soziale Tatsache« in neuem Licht . . .	181
Die drei Gesten und das Paradox der Verpflichtung	188
Der Geber in der gegebenen Sache	196
Das Rätsel der zeremoniellen Gabe: darbieten, herausfordern, binden	200
Die symbolische Geste	202

Herausforderung und Großzügigkeit	209
Die freie Verpflichtung	214
Die Heiratsallianz: die Analyse von Lévi-Strauss . .	219
Die Gabe seiner selbst und die Fremden:	
die Andersheit bejahen und überwinden	223
»Sacra«: die Güter, die nicht ausgetauscht werden . .	230
5. Das Zeitalter des Opfers	241
Kritische Präliminarien	246
Nicht opfernde Gesellschaften,	
opfernde Gesellschaften	252
Die Jäger/Sammler und die Allianz	254
Die Hirten/Ackerbauern und das Opfer	262
Komponenten und Funktionen des Opfers	272
Komponenten: drei wesentliche Protagonisten . .	273
Funktionen: vier gute Gründe zu opfern	280
Das Opfer als Technogonie	291
Rohe Welt und gekochte Welt:	
Griechenland und Indien	293
Prometheus und die Küche des Opfers	294
Das Kochen von Prajâpati	298
Das Zeitalter des Opfers:	
Gründe für ein Verschwinden	305
6. Die Logik der Schuld	312
Gabe, Schuld, Opfer	314
Die zwiespältigen Lektionen der Etymologie	314
Erwiderungsschuld, Abhängigkeitsschuld,	
Dankbarkeitsschuld	320
Eine Schuld ohne Verfehlung: das vedische Denken . .	326
Rächende Gerechtigkeit und schiedsrichterliche	
Gerechtigkeit	330
Die Rache als Gerechtigkeit	330
Politische Gesellschaften: Souveräne Autorität und	
schiedsrichterliche Gerechtigkeit	337
Schuld und Ordnung der Welt	348

Gleichgewicht und Vorrat: die Lebensschuld	348
Anaximander: die kosmische Schuld	353
Rabelais: Panurg und das »Lob der Schulden« . .	358
Die Schuld der Modernen und die Zeit	365
7. Die Paradoxa der Gnade	372
Vorfragen	375
<i>Charis</i> und <i>polis</i> : die griechische Gnade	378
Die biblische Gnade: die Gunst des Allerhöchsten . . .	387
Seneca und die Ethik der bedingungslosen Gabe	393
Auf dem Weg zur reinen Gabe: geben heißt keine Erwiderung erwarten	396
Kritik des Mythos der Drei Grazien und Priorität der Absicht	398
Die einseitige Gabe ohne Erwiderung: das Beispiel der Götter	402
Römische Gnade, christliche Gnade	406
Gnade, Gabe und Kapitalismus	410
Die protestantische Ethik und die Entzauberung der Welt: Weber und Troeltsch	411
Die Gabe und die religiöse Brüderlichkeitsethik . .	423
Katholische Ethik, Gnade und Wirtschaft	430

DRITTER TEIL

DIE GERECHTIGKEIT BEIM TAUSCH UND DER RAUM DES HANDELS

Auftauchen des Markts	447
8. Zeremonielles Geld und Handlungsgeld	452
Mißverständnisse in der Frage des »wilden Geldes« .	453
Mauss und das archaische Geld	455
Ein Beispiel für zeremonielles Geld: die Are'are der Salomon-Inseln	460
Die Berechnung der Gabe	464
Merkmale des Handlungsgeldes	468

Überschneidungsbereiche der beiden Arten des Tauschs	472
9. Das Geld: Äquivalenz, Gerechtigkeit, Freiheit	482
Aristoteles: das Geld oder die Gerechtigkeit beim Tausch	484
Von der alten Gegenseitigkeit zur Egalisierung durch das Geld	485
»Koinōnia«: Austauschgemeinschaft und wechselseitiges Bedürfnis	495
Tausch unter Bürgern oder Handelsaustausch? . .	499
Der universelle Übersetzer oder die neuen Wege der Autonomie	505
Das Geld als Joker oder das wirklich allgemeine Äquivalent	505
Simmel: Der monetäre Tausch und der Prozeß der Emanzipation	508
Das Werkzeug der Freiheit	511
Der Vertrag und das soziale Band	522
10. Legitime Figuren des Handelsaustauschs	531
Der rehabilitierte Sophist	533
»Arēte«: der Erwerb der Vortrefflichkeit	533
Bereiche der Kompetenz und Recht auf Entlohnung	539
Der legitime Kaufmann: Montesquieu und der »sanfte Handel«	543
Der entlohnte Autor	550
Das gedruckte Buch: Entstehung eines Marktes . .	550
Diderot, Kant und der Wert des Buchs	555
Der bezahlte Therapeut: Freud und das Geld der Kur	563
Rückschau/Ausklänge	578
Rückschau	578
Ausklang 1: Die unschätzbaren Güter und die Gefahr der Korruption	582

Ausklang 2: Die Forderung nach Anerkennung und Würde	593
Literaturverzeichnis	605
Namenregister	623
Sachregister	629

Ouvertüren

Geld! Geld! Eines Tages werde ich von dir sprechen.

Es ist kein Dichter in diesem Jahrhundert, der dem Geld nicht die Wahrheit sagte.¹

Henri Michaux

*Quaerimus, non quale sit quidque, sed quanti.*²

Seneca

Wissen und Geld lassen sich nicht mit einem Maß messen.³

Aristoteles

Einzig aus diesem Grunde glaube ich, daß er ein wahrer Schamane war: Er erlaubte denen, die er geheilt hatte, nicht, daß sie ihn bezahlten.⁴

Quesalid [Kwakiutl-Schamane]

Ich bringe ja, meine ich, einen hinlänglichen Zeugen dafür bei, daß ich die Wahrheit sage: meine Armut.⁵

Sokrates

1 *Ecuador* [1929], Paris 1968, S. 85.

2 *Briefe an Lucilius*, 115, 10 [»Seit wir wechselweise Verkäufer und Gekaufte geworden sind, fragen wir nicht mehr nach Beschaffenheit und Wesen der Dinge, sondern nach ihrem Preis«].

3 *Eudemische Ethik*, VII, 10.

4 In F. Boas *The Religion of the Kwakiutl*, »Columbia Contributions to Anthropology«, Bd. X, New York 1930, Teil II, S. 1-40.

5 Platon, *Apologie des Sokrates*, 31c (übers. v. Manfred Fuhrmann).

Ouvertüre I

Der unbestechliche Weise und der Wert des Wahren

Man sagt es auf den Straßen von Athen: Sokrates wird sterben. Seit etwa einem Monat wartet er in seinem Gefängnis auf die Vollstreckung des Urteils, das die Richter des Areopags über ihn gefällt haben. Die Wartezeit geht ihrem Ende zu. Von seinem alten Freund Kriton, der ihn im Morgengrauen besucht, erfährt er, daß das Schiff, das den heiligen Festzug nach Delos gebracht hat, zurückgekehrt ist; sie beide wissen, daß keine Hinrichtung stattfinden darf zwischen der Abfahrt und der Ankunft dieses Schiffes, dessen alljährliche Fahrt ein Gelübde des Theseus nach seinem Sieg über den Minotauros erfüllt. Das Schiff hat bereits das Kap Sunion hinter sich gelassen und wird noch am selben Abend in Piräus eintreffen. Am nächsten Morgen, bei Sonnenaufgang, wird dem Brauch zufolge der Kerkermeister kommen und dem Gefangenen den Schierlingsbecher reichen.⁶

Sokrates wird sterben, und seine absolute Gelassenheit entwaffnet Kriton, der gekommen ist, um ihn zur Flucht zu bewegen. Da er entschlossen ist, dazu den Kerkermeister zu bestechen, beschwört er Sokrates: Trotzdem, du unbegreiflicher Mensch: folge mir noch jetzt und bringe dich in Sicherheit. Mir stößt ja, wenn du stirbst, nicht nur *ein* Unglück zu; denn abgesehen davon, daß ich eines Freundes verlustig gehe, wie ich nie einen wiederfinden werde, muß ich bei vielen, die mich und dich nicht genau kennen, die Meinung hervorrufen, daß ich, wiewohl imstande, dich zu retten, wenn ich nur hätte Geld ausgeben wollen, untätig geblieben sei. Und welche Meinung wäre wohl schändlicher als die: daß man sein Geld höher achte als seine Freunde?⁷

Sokrates steht einem Dilemma gegenüber: entweder fliehen, indem er zuläßt, daß sein Freund die Wärter besticht – eine an sich

6 Diese Fakten ruft uns der Anfang des *Phaidon* in Erinnerung.

7 *Kriton*, 44b-c (übers. v. Manfred Fuhrmann).

verwerfliche Handlung; oder bleiben und damit zu verstehen geben, daß dieser Freund gezögert hat, sein Vermögen einzusetzen, um ihn zu retten. Aber, so fragt Sokrates, worauf beruht diese Ehre des Freundes, wenn nicht auf der Meinung der Menge (*ta polla*)? Wurde er selbst nicht gerade wegen dieser Meinung verurteilt? Und ist diese Meinung nicht irrig? Wozu also sich darum kümmern? Eine solche Ehre wäre höchst oberflächlich. Kriton versteht das Argument; aber er hält es für rein rhetorisch. Er meint, in Wirklichkeit wolle Sokrates ihm und seinen Verbündeten ersparen, in die Hände der Sykophanten zu fallen, jener berufsmäßigen Denunzianten, die sich ihr Schweigen teuer bezahlen lassen. Er versucht, Sokrates zu beruhigen:

Befürchte das nicht; denn groß ist die Summe nicht, für die bestimmte Leute dich in Sicherheit bringen und von hier wegschaffen wollen. Ferner: siehst du nicht, wie leicht diese Denunzianten käuflich sind, und daß man für sie nur eine kleine Summe benötigen würde? Dir steht mein Geld zur Verfügung; das ist, wie ich glaube, genug. Außerdem, wenn du aus Rücksicht auf mich glaubst, du dürftest mein Geld nicht ausgeben: unsere Gastfreunde hier sind bereit, es auszugeben. Einer hat sogar zu eben diesem Zweck eine hinlängliche Summe mitgebracht: Simmias aus Theben; bereit ist aber auch Kebes und viele andere. Daher, wie ich schon sagte, nimm nicht, weil du dies befürchtest, davon Abstand, dich in Sicherheit zu bringen.⁸

Und damit steht Sokrates vor einer subtileren, gefährlicheren Versuchung. Ihm, der in seinem Unterricht, anders als die Sophisten, jede Form von Bezahlung stets abgelehnt hat, ihm, der ständig vor der mit dem Geld verbundenen Verderbnis gewarnt hat, ihm wird vorgeschlagen, sein Leben dadurch zu retten, daß er seine Kerkermeister kauft, also dem Gesetz zuwiderhandelt. Kriton gibt ihm zu verstehen, daß die Summen, um die es geht, geringfügig sind und daß außerdem mehrere Freunde etwas dazu beisteuern sollen. Daß einige dieser Freunde ausgerechnet Nicht-

8 Ebd., 45a-b.

bürger sind, ist kein zu vernachlässigendes Detail für Sokrates, der bei seiner Kritik an den Sophisten immer zu verstehen gegeben hat, daß ihr Status als Nicht-Bürger sie von all den Pflichten entband, die die Stadt verlangt. Es fehlte also gerade noch, daß er sein Leben nicht nur mit Hilfe von Geld rettete, sondern dazu noch mit Geld von ausländischen Freunden. Daher setzt Sokrates geduldig – und unter solchen Umständen heroisch – seine Beweisführung über die Notwendigkeit fort, dem Gesetz gemäß zu handeln, wobei er jede andere Erwägung, wie die Reputation seiner Freunde oder die Fürsorge, die er noch seinen Kindern schuldet, außer acht läßt: »Wir aber haben, da uns der Gedanke so lenkt, nichts anderes zu prüfen, als was wir soeben sagten; ob wir gerecht handeln, wenn wir denen Geld zahlen, die mich von hier wegschaffen, und noch Dank wissen dazu – indem wir das Wegschaffen selber betreiben und uns wegschaffen lassen.«⁹ Sokrates' Frage ist radikal und besitzt bereits die Form dessen, was wir seit Kant den kategorischen Imperativ nennen: »Ist es gerecht, wenn ...?« Keine andere mit einem empirischen Vorteil verbundene Erwägung – kein hypothetischer Imperativ – läßt sich dem entgegensetzen. Vor allem nicht das Geld der Freunde. Und diese bedingungslose Forderung erläutert die Fortsetzung des Dialogs mit der »Prosopopöie der Gesetze«. Kriton begreift, daß Sokrates nicht nachgeben wird. Also entschließt er sich, ihn – bis zum Schluß – in seiner Entscheidung zu begleiten.

Es ist bemerkenswert, daß sich Sokrates in den letzten Stunden, die er noch zu leben hat, gerade darum bemüht, eine Forderung in Erinnerung zu rufen, die sein ganzes Leben bestimmt hat und die in seinen Augen das erste Kriterium eines authentischen Wunsches nach Wahrheit ist: die Ablehnung jeglichen pekuniären Vorteils.¹⁰ Schon vor seinen Richtern hatte er daran erinnert, wie uns die *Apologie* berichtet:

9 Ebd., 48c-d.

10 Auch Xenophon betont diese radikale Uneigennützigkeit: »Ganz gewiß machte er seine Umgebung auch nicht geldgierig; er befreite sie ja von den übrigen Begierden. Denen aber, die nach seinem Umgang begehrten, nahm er kein Geld [*khrēmata*] ab. Indem er darauf verzichtete, glaubte er für

Ein zweiter von dieser Art wird euch so leicht nicht erstehen, ihr Männer; wenn ihr also auf mich hören wollt, dann schont ihr mich. [...] Daß gerade ich jemand bin, den die Gottheit der Stadt geschenkt hat [*hypo tou theou tēi polei dedosthai*], könnt ihr hieraus entnehmen: es sieht nicht nach Menschenart aus, daß ich mich um alles, was mich betrifft, nicht kümmere und mein Haus schon seit vielen Jahren verkommen lasse, dafür aber stets eure Angelegenheiten besorge, indem ich an jeden einzelnen herantrete und ihm wie der Vater oder ein älterer Bruder ins Gewissen rede, er solle sich darum bemühen, ein guter Mensch zu sein. Und wenn ich irgendeinen Vorteil [*apeloun*] davon hätte und euch für Geld [*misthon*] diese Ratschläge gäbe, dann wäre mein Verhalten vielleicht begreiflich. Nun seht ihr aber selbst, daß meine Ankläger, die doch in allen anderen Punkten so schamlos Vorwürfe gegen mich erhoben haben, nicht imstande waren, ihre Schamlosigkeit auf die Spitze zu treiben und einen Zeugen dafür beizubringen, ich hätte jemals Geld von jemandem angenommen oder erbeten. Ich bringe ja, meine ich, einen hinlänglichen Zeugen dafür bei, daß ich die Wahrheit sage: meine Armut [*egō parechomai ton martura hōs alethē legō, tēn penian*].¹¹

Sokrates wird sterben; er ist zu Unrecht verurteilt worden; als letzten Beweis seiner Unschuld, als letzten Bürgen für die Glaubwürdigkeit seiner Lehre, die man beschuldigt, die Jugend verdorben zu haben, verkündet er: Seht nur, niemals habe ich nach dem geringsten pekuniären Profit gestrebt noch irgendeinen materiellen Vorteil aus meiner Stellung gezogen, das Geld hatte keinerlei Macht über mich; mein bester Zeuge dafür ist meine Armut. So lautet die erstaunliche Botschaft, die schon in den Anfängen der

seine Unabhängigkeit zu sorgen. Die aber, welche für ihren Unterricht Geld nahmen, nannte er Sklaven ihrer selbst, weil sie sich notgedrungen mit denen unterhalten müßten, von denen sie die Belohnung annähmen. Er wunderte sich aber immer darüber, wenn einer, der die Tugend als Fach lehrte, dafür Geld einzog und nicht glaubte, er habe dadurch den größten Gewinn, daß er einen guten Freund erworben habe, sondern wenn er fürchtete, der ›gut und schön‹ Gewordene werde seinem Wohltäter nicht den größten Dank wissen» (Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, Buch I, Kap. 2, übers. v. Rudolf Preiswerk, Stuttgart 2005).

11 *Apologie*, 31a-c.

Philosophie vom »weisesten aller Griechen« an uns gerichtet wird, von demjenigen, der in der westlichen Tradition das Sinnbild des Weisen geblieben ist. Wir müssen es eingestehen: zwischen dem Geld und der Philosophie besteht von Anfang an ein Streit, eine tiefe Unvereinbarkeit. Warum? An die zweitausendfünfhundert Jahre nach Sokrates mögen uns die Gründe für diese Haltung dunkel vorkommen, aber wir spüren ihre Größe. Freilich darf man sie nicht mißdeuten.

Im Gegensatz zu anderen geistigen Lehrern (wie Buddha oder Jesus) verlangt Sokrates von seinen Schülern nicht die nackte Armut; niemals verachtet er den Reichtum einiger seiner Freunde oder weist er – gegebenenfalls – ihre luxuriöse Gastfreundschaft zurück. Er schert sich nicht darum. Tatsächlich ist es für einen griechischen Bürger in keiner Weise schändlich, gediegene Einkünfte zu haben. Platon selbst war ein reicher Erbe. Ein ehrbarer Reichtum – Aristoteles betont es – gehört zum wünschenswerten Leben des freien Bürgers. Die Frage liegt anderswo: sie betrifft die Herkunft des Reichtums. Es gibt einen guten, der von der Erde und jeder produktiven Arbeit herrührt. Und es gibt jenen anderen, verdächtigen, der aus dem Handel und aus finanziellen Profitten stammt.¹² Und genau zu dieser Kategorie gehören in Platons Augen diejenigen, die Wissen gegen Geld tauschen. Warum fallen sie in diese Kategorie? Warum kann der Schuhmacher ohne weiteres seine Schuhe oder der Bauer sein Obst und Getreide verkaufen, während sich der Philosoph – oder jeder andere Mann der Wissenschaft – seine Lehre nicht honorieren lassen kann, ohne sich zu erniedrigen? Das erscheint uns heute rätselhaft. Aristoteles antwortet: »Wissen und Geld lassen sich nicht mit einem Maß messen.«¹³ Wiederum fragen wir: Warum? Wir werden den genauen Sinn dieser sehr präzisen Aussage erhellen müssen. Bald werden wir feststellen, daß diese Debatte sehr komplex und mit den Sophisten überaus scharf gewesen ist. Durch die Gestalt des

12 J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1971. M. Finley, *Die antike Wirtschaft*, übers. v. Andreas Wittenburg, München 1977.

13 *Eudemische Ethik*, VII, 10.

Sokrates wissen wir: Der Weise ist weise nur, wenn er zuerst ein uneigennütziger Mensch ist, wenn er sein Wissen kostenlos anbietet und schließlich ein Leben führt, das dem Reichtum gegenüber gleichgültig ist.

Sokrates' Haltung in seinen letzten Stunden verlangt, daß wir darüber nachdenken. Was hat das Geld denn so Befremdliches an sich, daß es eine der letzten Sorgen des alten Weisen im Augenblick seines Todes sein muß? Was bedeutet das Geld denn für die Philosophie? Welches ist seine Macht? Warum scheint es, sobald es etwas berührt, was aus dem Bereich der nützlichen Güter herausfällt, so gefährlich zu sein? Denn man hält es für notwendig und folglich für sehr vernünftig, daß man Lebensmittel und Kleider kaufen und die Arbeit des Handwerkers bezahlen muß, doch sobald es darum geht, einen Schriftsteller, einen Künstler, einen Gelehrten zu entlohnen, scheint es nicht nur schwierig zu sein, Preisstufen festzulegen, sondern allein die Tatsache, eine Bezahlung überhaupt ins Auge zu fassen, schien lange Zeit problematisch zu sein. Eine unmittelbare Antwort ist nicht möglich. Aufgrund all dessen, was die Bewertung der Tätigkeiten und Hervorbringungen des Geistes impliziert, geht es hier um eine der wesentlichen Fragen im Leben der Menschen, um eine jener Fragen, die die philosophische Reflexion seit Jahrhunderten umgetrieben hat, ohne je wirklich explizit oder zentral zu werden. Als beträfe sie so unstrittige Augenscheinlichkeiten, daß es unnötig oder unziemlich gewesen wäre, sie als solche darzulegen.

Der Preis der Wahrheit

Und wie ist zuvörderst der Ausdruck »der Preis der Wahrheit« zu verstehen? Es würde genügen zu antworten: wörtlich. Es heißt erstens, daß es sich nicht um die metaphorische Bedeutung handelt, die mit diesem Ausdruck gewöhnlich gemeint ist, wenn er sich auf moralische Kosten bezieht; in diesem Fall hat man das Bemühen oder den Verzicht im Auge, wie sie die Behauptung, die Entdeckung oder das Gestehen der Wahrheit verlangen. Ob es nun um die Selbstentdeckung (mittels eines geistigen Weges oder einer

Technik psychischer Bewußtwerdung) handelt oder um eine Suche, die die Herausbildung eines Wissens betrifft (wie in den reinen oder experimentellen Wissenschaften) oder schließlich um die Untersuchung, die der Ermittlung einer Tatsache gilt (wie bei einem Gerichtsverfahren), immer ist die Frage nach der Wahrheit die Frage nach einer verkannten oder schwer zugänglichen oder durch zu überwindende Widerstände oder Verweigerungen verdunkelten Realität. Der »Preis« der Wahrheit definiert dann die Ehrlichkeit oder den Mut, die uns (bei der Suche, dem Geständnis, der Ermittlung) die Bejahung oder die Anerkennung der erwiesenen Fakten abverlangt, das heißt die Ablehnung der Lüge. Also ein geistiger Preis, ein symbolischer Preis. Warum aber muß ausgerechnet das ökonomische Vokabular die metaphorische Formel für dieses Bemühen liefern? Sollte es buchstäblich einen »Preis« der Wahrheit geben? Eine Situation, in der sie zum Verkauf stände? Wir müssen einräumen, daß wir dafür kein Beispiel sehen. Zumindest nicht in dieser Form. Keiner meint, daß man durch Zahlung einer Summe Geldes ein wissenschaftliches Resultat, eine geistige Vertiefung oder eine richterliche Gewißheit *als solche* erlangen kann. Allerhöchstens kann man sich bestimmte indirekte taktische Vorteile sichern, die dann der Korruption unterstehen. Folglich müßten wir sagen, daß dieser Ausdruck keinen wörtlichen Inhalt hat, daß er von vornherein metaphorisch ist.

Doch indem wir ihn als Titel dieses Essays wählen, beabsichtigen wir, die metaphorische Bedeutung zugunsten einer wörtlichen Bedeutung spielen zu lassen. Kurz, uns zu fragen, nicht inwiefern die Wahrheit Gegenstand von Transaktionen sein könnte (was nicht viel heißt), sondern inwiefern sich die Philosophie in ebendem Maße, wie sie stets als Suche nach der Wahrheit definiert worden ist (ein Ausdruck, der an diesem Punkt zu allgemein ist und den wir bald werden problematisieren müssen), auf spezifische Weise der Frage des Geldes und der Käuflichkeit gestellt hat. Genau dies ist einer der wesentlichen Aspekte des Konflikts zwischen Platon und den Sophisten. Nicht zufällig bricht die Krise gerade mit Platon aus, der selbst Zeuge und Initiator einer radikalen Veränderung des Begriffs der Wahrheit ist: der *alētheia*.

Dieser Terminus wird im allgemeinen mit »Enthüllung des Verborgenen« übersetzt, mit »Bewegung aus (*a-*) dem Vergessen (*lētheia*)«. Es ist ein Begriff, der in den alten Praktiken der Weisheit und des Rechts in Griechenland eine lange Geschichte hat. Doch in dieser Geschichte gibt es eine bedeutende Wende, deren Angelpunkt die Rolle des Geldes ist. Ihre hauptsächlichen Momente können wir anhand der Analysen des inzwischen klassischen Buchs von Marcel Detienne über die »*maîtres de vérité*« im alten Griechenland nachzeichnen.¹⁴

Bevor der Begriff der Wahrheit, von den Vorsokratikern an, zu einem wesentlichen Begriff der Philosophie wird, taucht er – meist mit allegorischem Status – in den ältesten Texten auf, die sich auf die Praktiken der Weisheit, die der Seher, der Magier und vor allem der Dichter beziehen. Dort wird *alētheia* in der Regel mit *mnēmosynē* – dem Gedächtnis – verbunden, die nicht so sehr die Fähigkeit des Sich-Erinnerns als vielmehr eine Sehergabe ist, die Zugang sowohl zur Vergangenheit wie zur Gegenwart und zur Zukunft verleiht. Diese Gabe ist die der »Ebene der *Alētheia*«, wo sich die Glückseligen, Götter wie Helden, aufhalten. Der Gesang des Dichters, ein inspirierter, visionärer Gesang, *verwirklicht* den Zugang zu dieser göttlichen Welt. Das poetische Wort ist ein wirksames Wort, das hervorbringt, was es sagt. Mehr noch: Ohne es könnte der Held nicht zu Ruhm gelangen. Dieser wird im und durch den Gesang gewährt, der die heroische Geste ins Licht der *Alētheia* trägt. Der Heros wird zu dem, was das Gedicht über ihn sagt. Diese Performativität des sich auf die *Alētheia* beziehenden Worts gilt nicht nur für das Loblied, sie bewahrheitet sich auch in anderen Bereichen, vor allem dem der Mantik (das Wort des Orakels vollbringt, was es verkündet) und dem des Rechts (derjenige, der befugt ist, das Rechte zu sagen, so die Gestalt des Königs, verwirklicht es, indem er das Urteil spricht). Kurz, dieses wirksame Wort ist eine physische Realität, ein Teil der Naturkräfte. Von dieser Art ist das Wort der *alētheia*, einer sowohl poetischen wie divinatorischen und rechtlichen Kraft.

14 M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

Und diese alte Konfiguration löst sich mit der Entstehung der Polis auf und verändert sich. Die Polis zeichnet sich mit der hoplitischen Reform ab, die die Gleichheit der Krieger einführt, durch die Bezeichnung eines neutralen Orts im Mittelpunkt ihres Kreises – dem *meson* –, wo die Beute niedergelegt wird, die damit Gemeingut wird, bevor sie durch Ziehung des Loses verteilt wird; ein Mittelpunkt, wo jeder sich an die anderen wenden muß. Auf diese Weise tritt ein öffentlicher Raum in Erscheinung, der auch Raum der Debatte ist. Anstelle des magischen, wirksamen Worts, des Worts, das verwirklicht, was es sagt, tritt das dialogisierte und angefochtene Wort, auf das Gottesurteil folgen die Untersuchung und die Notwendigkeit des Beweises; die autoritäre Rede wird ersetzt durch den Austausch von Argumenten. Das Wort verliert seinen Status einer vollwertigen Substanz, einer wirksamen Kraft. Es trennt sich von seinen Auswirkungen, verselbständigt sich als Form und Werkzeug. Der aus einem geheiligten Mund verkündeten *alētheia* tritt die *doxa* entgegen, die zunächst das einer gegebenen Situation gemäße und jedermann zugängliche Wissen ist.

Der erste Dichter, der von dieser Veränderung, von diesem »Säkularisierungsprozeß«, Zeugnis ablegt, so erklärt Detienne weiter, ist Simonides von Keos. Er bricht mit der beschwörenden, rituellen Poesie, mit der performativen Auffassung des Worts. Mehr noch: er betont dessen Status als Werkzeug und autonome Form, indem er die Spaltung zwischen dem Gesagtem und dem Sagen, der Welt und ihrer Darstellung, dem Bild (*eikōn*) und dem Realen postuliert. Er verabschiedet die *alētheia* zugunsten der *doxa*. An die Stelle der alten *Mnēmosynē* – der Göttin Gedächtnis, die die dichterische Inspiration und die Sehergabe stützt – setzt er ganz prosaisch die Kunstgriffe der Mnemotechnik. Ihm wird sogar die Erfindung des Alphabets zugeschrieben. Kurz, Simonides verkörpert in höchstem Maße die technische Wende des Worts und des Wissens.¹⁵ Mit ihm hat sich der alte *sophos* – der

15 Die lange Debatte, die Sokrates im Zusammenhang mit einem Gedicht von Simonides in Gegensatz zu Protagoras und Prodikos stellt, zeigt, daß Pla-