

161.
Der paradoxe Schluß ist also erwiesen: "Τὸ εἶς οὐτε ἐκίνηται οὐτε ἠμεινται. - Das Eine bleibt weder still stehen noch bewegt es sich."²⁶⁵) Es gibt also eine Realität, die mit dem Hauptbegriffspaar Kinesis - Stasis nicht faßbar ist, die vielmehr diese kategoriale Gegensätzlichkeit in ihrer Ausschließlichkeit sprengt und transzendiert.

Eine nicht minder interessante Überlegung bezieht sich auf die Begriffe der Zeit und der Ewigkeit. Sie steht in engstem Zusammenhang mit der Problematik der Kinesis, da die Zeit im Meßen der Bewegung entsteht. Die zentrale Frage ist hier der Übergang von der Ruhe zur Bewegung, ein Problem, von dem auch Aristoteles später ausgehen wird um seine Form- - Materie und akt - Potenz Theorie zu entwickeln. auch für das sokratisch-platonische Denken nimmt aber die Bewegung und ihr Hervorgehen aus der Ruhe eine Schlüsselstellung ein. Auch Platon geht von der schlichten empirischen Tatsache des Werdens aus und entwickelt seine Ideenlehre als einen interpretationsmodell dieses Phänomens. In dieser Phase, in der das Problem der Möglichkeit einer Bewegung aus der Ruhe laut wird, geht es im Grunde um nichts anderes als um eine Verifizierung der Methexislehre, diesmal von der Seite der Kinesis selbst her gesehen. nun ist Sokrates sicher nicht der erste, der sich eine solche Frage gestellt hat, sondern dies taten vor ihm schon die Eleaten und vor allem Zenon, der in seinen berühmten Paradoxen nachzuweisen versucht, die Kinesis sei schlichtweg unmöglich. Wenn man mit Taylor annimmt, daß im Farmenides die eleatische Methode mit einem leichten ironischen Unterton paradiert wird, so kann man diese Tatsache als eine Bestätigung jener Theorie anführen, denn es ist kein Zufall, daß in einem Dialog, der den Namen eines großen Eleaten trägt und der sich der eleatischen Methode des Paradoxons bedient, auch die zentrale Frage der Eleaten, nämlich die nach Bewegung und Ruhe laut wird. im Grunde handelt es sich jedoch um eine latente Kritik des Eleatismus und seine Überwindung. Platon hat nämlich eine andere Absicht als Zenon. Dieser versuchte in seinen Paradoxen darzulegen, daß die Bewegung einen 265) A. a. O., 139b 2f.

inneren Widerspruch enthält, so daß das Sein nur Ruhe ist, das Nichtsein aber Bewegung. Platon geht hier umgekehrt von der Bewegung als von einer unumstoßbaren Tatsache aus, was ihm aber problematisch ist, ist nur die Beziehung dieser zu der ebenfalls als notwendig anerkannten Ruhe. Der ganze Unterschied des eleatischen Monismus und des platonischen Dualismus findet man hier wieder.

Die platonische Argumentation verläuft nun etwa wie folgt: ²⁶⁶⁾ die Ruhe ist ein Gegensatz zur Bewegung, bzw. ein von ihr verschiedener Zustand. Der Übergang von einem Zustand in einen anderen macht aber die Zeit erforderlich, denn der Ausgangszustand geht dem Endzustand voraus - diese Verschiedenheit geschieht also in einem chronologischen ~~Nacheinander~~ Nacheinander, das nur durch die Zeit denkbar und meßbar ist. Der Übergang selbst aber ist ein Zwischenzustand, in dem das Körper schon nicht mehr ruht, sich aber auch noch nicht bewegt. Mit zeitlichen Kategorien ist aber etwas Ähnliches nicht faßbar, denn Zeit betrifft nur Bewegung oder Ruhe, nicht aber einen derartigen Zwischenzustand. Der Übergang geschieht also notwendigerweise in der Zeit und zugleich so, daß jede Zeit ausgeschlossen ist - dies ist die knappe ~~Zusammenfassung~~ Zusammenfassung des Paradoxons. Platon löst nun die scheinbar ausweglose Situation durch die Einführung des Begriffes des Augenblickes: "At die Zeit ist ein Augenblick, der weder Bewegung noch Ruhe ist, sondern ein Übergang von der Bewegung zur Ruhe." *Handwritten notes in German script follow, partially overlapping the typed text.*

Also ist es jenes Unpaßende (wörtlich: Ortlose), in dem es (d.h. das Körper) wäre, indem es übergeht? Das Augenblickliche (ist es). Denn es scheint, daß der Augenblick dies bedeutet, nämlich daß es von ihm übergeht in einen der beiden (Zustände)... die Natur des Augenblicklichen selbst ist ein Atopon (ein Ortloses)

266) Vgl. Parm. 156c - 157b.

163.

das zwischen Bewegung und Ruhe liegt ohne in einer Zeit überhaupt zu sein und auf sie hin und von ihr aus geht das Bewegliche in die Ruhe und das Ruhende in die Bewegung über."²⁶⁷⁾ Bewegung und Ruhe stehen hier stehen hier als zwei aufeinander bezogene Bereiche nebeneinander, zwischen denen es einen Übergang von einem zum anderen gibt. Als zwei verschiedene Zustände eines Körpers werden also Bewegung und Ruhe auf dieselbe Ebene gestellt und zwar schon in der Frage, die nach dem Übergang vom einen in den anderen fragt. Es geht nicht mehr darum die Bewegung zu erklären, dies geschah schon in der aufsteigenden Dialektik durch die postulierte Stasis der Eide, sondern jetzt geht es um die Erklärung des Überganges zwischen den beiden κινητικων Bereichen. Wenn früher die Frage der Kinesis durch ihren Bezug auf die Stasis geklärt wurde, so ist jetzt gerade dieser beiderseitige Bezug problematisch geworden. Bewegung und Ruhe sind empirisch feststellbar, der Übergang des einen ins andere macht aber ein zeitloses tertium quid erforderlich, das nicht mehr faßbar ist, sondern eben als ein ἄνωγον angesehen werden muß, wohl aber auch als ein notwendiges ἀτοπον. "(Τὸ ἐξ ἀνωγον...)" will besagen, daß der Übergang selbst nicht empirisch gegeben ist oder aufgezeigt werden kann. Es ist nachher was es zuvor nicht war, ohne daß der Übergang wahrgenommen werden konnte - der aber dennoch stattgefunden haben muß, das heißt, den das Denken zu setzen nicht umhin kann."²⁶⁸⁾ Dies ist für die dialectique descendante charakteristisch - nebeneinandergestellte Gegensatzpaare²⁶⁹⁾ werden durch etwas sie alle Transzendierendes und Absolutes "vereint", d.h. ihre Gegensätzlichkeit wird als eine Aufeinanderbezogenheit erwiesen und ihre gegenseitigen Übergänge werden als möglich nachgewiesen gerade auf Grund jenes absoluten Prinzips, das an der zitierten Stelle ἐξ ἀνωγον heißt.

Auch in der Dialektik des Paradoxons, wie sie uns im Farmenides begegnet, steht die Kinesis der Stasis auf der-

267) A.a.O., 156d 1-4; d 6 - e 3.

268) Natorp, Paul: Platos Ideenlehre, Leipzig 1921², S. 262.

269) Vgl. Parm. 156e7 - 157b4.

164.

selben ontischen Ebene gegenüber, ja hier zeigt sich sogar schon der erste Schritt zu der "Wende" der absteigenden Dialektik, denn dieses Nebeneinander wird auch auf andere Gegensatzpaare erweitert und generalisiert mit dem gleichzeitigen Postulat eines transzendenten absoluten Prinzips, das alle jene Gegensätzlichkeitsrelationen übersteigt und eint.

2.4. Bewegung als Prinzip - das Sein des Nichtseien- den.

Die ganze Phase der absteigenden Dialektik war durch eine gewisse axiologische Abwertung der Kinesis gekennzeichnet, die Hand in Hand mit einer adäquaten Aufwertung der Stasis ging. Diese Proportionalität ist bezeichnend für die frühere platonische Auffassung der Beziehungen zwischen den beiden Momenten - alles spricht dafür, daß das Bewegende und Bewegliche überhaupt als Gegensatz des Ruhenden aufgefaßt wurde. Axiologisch bedeutete es, daß die Kinesis als eine Negation der Stasis erschien, ontologisch dagegen wurde sie als deren Privatio, Abwesenheit, verstanden. ^ἡ ^{κίνησις} ^{ἴστανται} ^{τῶν} ^{ἐπιπέδων} ^{καὶ} ^{τῶν} ^{ἐπιπέδων} ^{καὶ} ^{τῶν} ^{ἐπιπέδων} waren nur die Ideen, die statische Einheiten bildeten, empirisch zwar nicht faßbar, aber als Erklärung der sinnlichen Welt postuliert, da ja die Kinesis als eine immerwährende Verschiedenheit von sich selbst und als eine Bezogenheit auf ein anderes hin auch als ein Ganzes in bezug auf etwas von ihr Verschiedenes, d.h. Statisches, gedacht werden mußte. So wurde dann die Lehre von der Teilnahme der sinnlichen Gegenstände an den eidetischen Wesenheiten entworfen. Die Stasis wurde so auch dem *On* zugeordnet, die Kinesis dagegen dem *Me on*. Voraussetzung dafür war allerdings die Auffassung des Seins als eines *Einigen*, d.h. eines Selbstidentischen und somit jede Art von Verschiedenheit und Wechsel ausschließenden. Die Ruhe wurde so zum Korrelat des *Einigen*, wie es ja auch schon die *Einheit* war. Nicht mit Unrecht wird dann auch die relativ späte Abstufung der Bewegungsarten in *ἑκείνῃ* folgendermaßen interpretiert: "...durch die Einteilung nach dem

165.

logisch - kategorialen Gegensatz (καὶ τὸ ἐκτετατόν) /soll/ die gesamte Realität erfaßt und auf den Prinzipiengegensatz zurückgeführt werden...Es geht also bei der Abstufung von dem 'An sich seienden' bis zum 'unbestimmt Relativen' nicht nur um ein logisches Schema, sondern um einen Aspekt der platonischen ~~Maxime~~ Seinsstruktur, die sich zwischen dem Prinzip der Einheit und dem Gegenprinzip der unbestimmten Vielheit entfaltet. Das im Schema sichtbar werdende Gefälle entspricht daher der ontologischen Abstufung von der (an sich seienden) Idee zu den (vielfältig unbestimmten) Erscheinungen. Die Übereinstimmung mit dem Gliederungsschema der Bewegungsarten ist deutlich; sie ergibt sich mit sachlicher Notwendigkeit daraus, daß der Gegensatz von Ruhe und Bewegung ebenso in dem einen Prinzipiengegensatz angelegt ist wie der Gegensatz von Identität und Diversität.²⁷⁰⁾ So kann man sagen, daß Platon die relative Unbestimmtheit des Apeiron durch den Postulat der absoluten Bestimmung der Eide zu interpretieren versuchte und so im Gegensatz

Unbestimmt-Bestimmt
 Diversität-Identität
 Bewegung -Ruhe

Nichtsein -Sein dachte,

wobei Bewegung als Korrelat des Me on, Ruhe dagegen als das des On aufgefaßt wurde.

Nun wird Platon seine eigene Auffassung, der man in seinen früheren Dialogen begegnen kann, bald kritischer betrachten und die Zuordnung des Seins und der Ruhe in ihrer Einseitigkeit revidieren müssen. Diese Fragestellung taucht nämlich erneut auf im Zusammenhang mit der Problematik der (menschlichen) Psyche. Noch in Phaidon und in Phaidros selbst wird die Verwandtschaft der Seele mit den Eide sehr stark betont. Wenn aber die Seele in ihrem Bezug auf das Körper betrachtet wird, so wird Platon im Rahmen seines Dualismus ganz folgerichtig klar, daß die Seele das Leben und die ~~Maxime~~ Bewegung des Leibes verursacht. Ihre Unsterblichkeit wird nun nicht mehr so aus ihrer Ähnlichkeit mit den Eide abge-
 270) Gaiser Konrad: Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963, S. 178f.

166.

leitet als aus der Tatsache, daß ihr im höchsten Maße Lebendigkeit zukommt und zwar in einer ewigen Dauer. So beherrscht die Seele den Körper und verhält sich aktiv, während das somatische Moment der Leibseelischen Einheit eindeutig mehr passiv ist. Die Bewegung der Seele selbst widerspricht aber keineswegs ihrem eidetischen Charakter, ja als unsterblich ist die seelische Autokinese ewig und als das aktive Prinzip ist sie auch von sich selbst - $\alphaὐτῆς \text{ ἑαυτῆς}$. Was sich ergibt ist die geradezu umstürzende Tatsache, daß der psychische Bereich eine Möglichkeit, ja sogar eine Notwendigkeit fordert, daß sich nämlich die Stasis und die Kinesis nicht mehr widersprechen, sondern das Eine (die Kinesis) wird im Seinsmodus des Anderen (d.h. der Stasis) gedacht; und so wird die Kinesis der Stasis dem Dasein nach gewissermaßen gleichgestellt auf einer und derselben ontischen Ebene. In welchem Zusammenhang diese Einsicht mit der Wende Platons zu der absteigenden Dialektik steht zeigt die Tatsache, daß auf diese Art und Weise ausdrücklich in dem "klassischen Stück" der absteigenden Dialektik, im Sophistes nämlich, argumentiert wird.²⁷¹⁾

Nun wird die Fragestellung generalisiert und auf alle Seienden extendiert. Dies geschieht eigentlich im Farmenides. Platon macht hier nur Ernst mit der eleatischen und früher auch seiner eigenen Seinsauffassung - er führt die Gegensätzlichkeit der Einheit und Vielfalt, der Ruhe und der Bewegung, des Seins und des Nichtseins, konsequent durch und schon in dieser Radikalisierung jenes Ansatzes liegt seine, später in Sophistes ex lizit formalisierte Überwindung. Die Gegensätzlichkeit im Seins setzt nämlich Seinsmäßige Gleichheit voraus und so kann z.B. ihrem Seinsmodus nach die Kinesis der Stasis auf einer und derselben ontischen Ebene gegenübergestellt werden. Gleichheit oder Gegensätzlichkeit sind aber Relationen, die jeweils zwei oder mehreren Seienden erforderlich machen, die dann untereinander eben ~~xxx~~ in jenen Beziehungen stehen. Also wird auch hier eine gewisse eidetische Pluralität unumgänglich. Wie es aber schon früher in der Ideen-

271) Vgl. Soph. 248e - 249e.

167.

lehre der Fall war, ist auch hier (und daran hält Platon fest) die Einheit ein notwendiges Postulat. Also muß etwas sein, was alle jene eidetische Gegensätzlichkeiten übersteigt und eint und dies ist jeweils ein absolutes Prinzip, das jedoch unter verschiedenen Namen auftaucht, immer aber die Rolle eines absolut Transzendenten spielt, das an der Spitze der Ideenhierarchie steht und auf das hin alle Eide eine gewisse Einheit untereinander bekommen. So muß also auch die Dialektik des Abstiegs nicht als eine Widerlegung der Resultate der aufsteigenden Dialektik betrachtet werden, sondern nur als deren radikalere Vollendung, insofern das Postulat der Einheit mit einer noch viel größeren Konsequenz durchgeführt wird. Wenn früher Platon die Vielfalt der ästhetisch konzipierten Kinesis durch die statische Einheit der Eide zu erklären versuchte, so versucht er nun die eidetische Vielfalt der Ruhe und der Bewegung durch "zurückführung auf ein absolutes, selbstidentisches und Gegensätzlichkeiten selbst eidetischer Art übersteigendes Prinzip zu begründen. Wenn die Pole der aufsteigenden Dialektik das Ästhetische einerseits und das Eidetische andererseits waren, so sind nun die Pole der absteigenden Dialektik das Eidetische auf der einen und das "Supraeidetische" auf der anderen Seite.

Wenn nun die Bewegung ein Me on ist, die Ruhe aber ein On und die Bewegung als ruhend gedacht werden kann, so gilt dasselbe für das Nichtseiende, das demzufolge gleichsam $\bar{\alpha}\bar{\iota}$ als seiend konzipiert werden kann, ganz im Gegensatz zur parmenidischen Grundthese vom Nichtsein des Nichtseienden. Die Änderung der platonischen Ansicht in diesem Punkt geht auf die fundamentale Unterscheidung des $\bar{\alpha}\bar{\iota}$ und des $\bar{\alpha}\bar{\iota}$ zurück. Das $\bar{\alpha}\bar{\iota}$ des Me on ist im Unterschied zu $\bar{\alpha}\bar{\iota}$ nicht schlechthin negativ, sondern privativ und so ist das Me on $\bar{\alpha}\bar{\iota}$ die Abwesenheit des On, $\bar{\alpha}\bar{\iota}$ kann es aber dem On gleichgestellt werden. So wird die alte Korrelation der Bewegung mit dem Nichtsein und der Ruhe mit dem Sein nicht aufgehoben, sie wird nur in den Bereich des $\bar{\alpha}\bar{\iota}$ verlegt, von dem der Bereich des $\bar{\alpha}\bar{\iota}$ unterschieden wird. Die Bewe-

168.

gung ist also einerseits (dem Sein nach) nichtseiend (oder vielmehr nicht-so-seiend), andererseits aber (dem Wsein nach) seiend (d.h. vorhanden), sofern sie am genus supremum des Seins partizipiert.²⁷²⁾ Wenn aber die Bewegung als nichtseiend doch ist, so ist auch das Nichtseiende überhaupt. Die große ontologische Unterscheidung der essentia und der existentia bzw. quidditas u. actus essendi geht also schon auf die platonische dialectique descendante zurück. Wie es zu dieser Entdeckung kam und in welchem Zusammenhang sie mit dem Problem der Bewegung und der Ruhe steht, wollen wir jetzt etwas mehr detailliert erörtern, indem wir zunächst eine ausführlichere Analyse der bedeutendsten Stellen des Dialogs Sophistes unternehmen.

2.4.1. Der Dialektisch-methodische Zugang: die Dialektik.²⁷³⁾

Wenn man weiß, welche Wende Sophistes im platonischen Denken darstellt, ist man etwas überrascht wie scheinbar harmlos der ganze Dialog anfängt. Doch der auf den ersten Blick ganz zufällige Rahmen erweist sich im Kontext dennoch als sehr sorgfältig gewählt. Die Anwesenden sind: der alte Meister Sokrates, der sich am Gespräch nicht mehr direkt beteiligt, sein Schüler Theodoros, der sich in der Dialektik üben soll und der dem sokratischen Kreis zugehört, in den er die zentrale Gestalt des Dialogs, den Fremden aus Elea einführt. Schließlich ist auch Theaitetos anwesend, ein Mathematiker, der in dem nach ihm genannten Dialog als μετρητής d.h. Maßkünstler bezeichnet wird zusammen mit Theodoros, der ebenfalls in beiden Dialogen auftritt.²⁷⁴⁾ Theaitetos wird nun als Gesprächspartner des Eleaten gewählt²⁷⁵⁾, Sokrates hält sich zurück, nachdem er den modus procedendi mit dem Fremden besprochen hat. Sokrates stellt ihm vor die Wahl der berichtenden Rede oder des Gespräches mit Fragen und Antworten. Diese letzte Methode hätte er selbst von Parmenides gehört.²⁷⁶⁾ Die Wahl der Personen verrät eine deutliche Absicht - ein Eleate soll selber die Meinung des großen Eleaten Parmenides korrigieren und zwar im Gespräch

272) Vgl. Soph. 256d8f. 11.

276) Vgl. Soph. 217c4f.

273) Vgl. Soph. 216a - 241b.

274) Vgl. Theait. 143b8.

275) Vgl. Soph. 217d - 218a.

169.

mit einem Mathematiker, der also ebenfalls als ein ~~Κινηματικος~~ 'Ideenfreund' betrachtet werden muß. Diese Korrektur des Eleatismus erfolgt nun auf Grund einer Methode, die ebenfalls *expressis verbis* auf Parmenides zurückgeführt wird. Ein Verfahren, das uns schon im Dialog Parmenides begegnet ist, wo die eleatische Methode des Paradoxons benutzt wird um das *atopon* der eleatischen Grundsätze selbst deutlich zu machen. Die Tatsache, daß Sokrates nicht direkt am Gespräch beteiligt ist mag auf das Faktum zurückzuführen sein, daß Platon in seinen späteren Dialogen selbst einsieht, wie er sich von den ursprünglich rein ethisch zugespitzten Lehrgesprächen seines Meisters immer mehr auf das Gebiet rein theoretischer Erwägungen entfernt, so daß er, um die litterarische Form des sokratischen Gespräches zu bewahren, Sokrates zwar auftreten läßt ohne ihn jedoch direkt sprechen zu lassen im Bewußtsein, daß es sich eindeutig um seine eigene und nicht um eine sokratische Problematik handelt.

Dieser absichtlich gewählte Rahmen paßt nun vorzüglich zum Thema des Gespräches. Dieses wird eigentlich schon am Anfang genau definiert als Theodoros den fremden Eleaten in den sokratischen Kreis einführt.²⁷⁷ Nicht ohne Ironie fragt Sokrates nach dem 'göttlichen' Wesen des Fremden, der die Unwissenden zu belehren kommt, doch Theodoros korrigiert seinen Vorurteil und weist auf die Bescheidenheit des Gastes hin, er ist aber sicher auch göttlich soweit eben alle philosophischen Naturen göttlich sind. Dieser Antwort stimmt Sokrates mit Begeisterung zu, nur kann er nicht umhin zugleich auch die typisch sokratische Frage nach dem 'Was' zu stellen, diesmal geht es aber um das Wesen des wahren Philosophen, das es abzugrenzen gilt gegen die scheinbar verwandten Begriffe eines Sophisten und eines Staatsmannes. Der Eleate stimmt über das Thema mit Theodoros und Sokrates überein, nur weist er ~~stark~~ dabei zugleich auf die große Schwierigkeit einer solchen *Diairesis* hin.²⁷⁸

Das Thema - die Bestimmung des Wesens eines Sophis-

277) Vgl. s.a.O., 216a - 217b.

278) Vgl. s.a.O., 217b2f.

170.

ten - ist nur der äußere Rahmen des Dialogs, im Grunde geht es aber um das alte Problem des Einen und des Vielen, das jetzt unter einer neuen Sicht behandelt werden soll. Die Gestalt eines Sophisten, so wie sie von Platon gesehen wurde, bot sich dagegen geradezu vorzüglich zu einem solchen Unternehmen. Der Sophist bedient sich nämlich der Vielfalt um in sie zu flüchten und sich darin geschickt zu verstecken - und nun gilt es sein Wesen festzulegen, d.h. die von ihm zur Flucht gebrauchte Vielfalt auf eine gewisse Einheit zurückzuführen. So muß die ganze Dialektik als eine Jagd auf dieses unfaßbare, ständig in der Vielfalt versteckte Wesen, verstanden werden.²⁷⁹⁾ Und so ist die Definition des Sophisten nur ein besonderes Beispiel der allgemeinen Zurückführung des Vielfältigen auf das Einfache.

Vor dem Anfang des eigentlichen Gespräches findet noch eine große 'Generalprobe' des Instrumentariums dieser dialektischen 'Jagd' statt. Und es ist sicher auch kein Zufall, daß als Beispiel der dialektischen Methode, an dem sie sich bewähren soll, die Angelfischerei als eine Jagdart gewählt - der Inhalt (Jagd) entspricht hier völlig der Form, die ja in übertragenem Sinne auch eine Art Jagd zu sein scheint.²⁸⁰⁾ Übrigens ist dieses Beispiel auch sehr sinnvoll gewählt, denn es (nicht ohne Ironie) sofort auf den Sophisten appliziert werden kann, der ja auch als ein "Jäger auf reiche angesehene Jünglinge"²⁸¹⁾ erscheint.

So leicht läßt sich aber der in schillernde Vielfalt umhüllte Sophist nicht festlegen. Ein anderer Ansatz der Dialektik ist nämlich ebenfalls möglich, da der Sophist zugleich auch als 'Händler mit Kenntnissen'²⁸²⁾ betrachtet werden kann. Das platonische Urteil über den Sophisten, das hinter dieser scheinbar neutralen Feststellung liegt ist sehr negativ und hart. Denn für die Sokratiker waren geistige Güter gegen materielle unaustauschbar - was die Sophisten, nach dieser ~~platonischen~~ platonischen Bemerkung betrieben mußte Platon als ein Frevel gegen die reine Weisheit der philosophischen Spekulation erscheinen und dieser fast blasphemischer Zug unterscheidet

279) Vgl. a.a.O., 231c5f; 235b passim.

280) Vgl. Soph. 218c - 221c.

281) Vgl. Soph. 223b5ff.

282) Vgl. a.a.O., 224b6f.

171.

wesentlich den 'Seelenhändler' vom wahren Philosophen. Ob nun diese platonische Sicht der Sophistik der Realität entspricht, mag dahingestellt sein, sicher ist, daß die Sophisten einen großen Erfolg hatten und daß sie dies sicher auch als eine Erwerbsmöglichkeit angesehen haben - ob dies primär und eigentlich der Zweck ihrer Tätigkeit war oder nicht kann man von Fall zu Fall verschieden gewesen sein. Darauf kommt es hier aber auch eigentlich gar nicht an, denn was entscheidend ist, ist nicht die empirische historische Wirklichkeit, sondern, ganz platonisch, eine rein logische Bestimmung.

Noch ein anderer Ansatz aber bietet sich an, denn was den Sophisten vom Philosophen unterscheidet, ist auch der große Wert, den er auf die Rhetorik legt. Der Philosoph bedient sich des Wortes um die Wahrheit zu erkennen, der Sophist dagegen bedient sich des Wortes um das Wort selbst geschickt benutzen zu können. Seine Kunst ist die des Streitgesprächs (*ἑριστικὴ τέχνη*)²⁸². Wenn man nach der Historizität dieser Angabe fragt, so kann man mit Sicherheit behaupten, daß im Unterschied zur Sokratis die Sophisten einen Selbstzweck in der Rhetorik erblickten. Nicht das, was sich hinter dem Wort verbirgt, war für sie maßgebend, sondern das Wort selbst.

Platon versucht nun aber den Sophisten gegenüber doch gerechter zu werden - auch für sie ist nämlich die Rhetorik ein Selbstzweck nur insofern sie Überzeugend ist und den anderen Mitmenschen zu einer bestimmten Seelenhaltung bringt. Ihr Zweck ist wesentlich die *katharsis*. Diese aber ist wiederum eine Reinigung der Seele und so kann die sophistische Rhetorik auch unter die reinigenden Künste gezählt werden. Die seelische *katharsis* besteht nun in der Beseitigung des Unreinen in der Psyche. Vernunft und Begierde sind im Kampf untereinander, bei moralisch bösen Menschen ist der psychische Bereich in Disharmonie geraten. Die Laster sind nichts anderes als eben jene gestörte Ordnung, die auf den mangelnden Urteil des Verstandes zurückgeht. Die Krankheit, Unheiligkeit und Unreinheit der Seele ist also mit der Unvernunft identisch. Hier wieder-

282) Vgl. Soph. 226a2.

172.

holt sich nur die alte sokratische These ~~xxxxxxx~~, die den Bereich des Athos der Rationalität zuordnet, wobei man sich jedoch hüten muß den noetischen Bereich im modernen Sinne intellektualistisch allzu eng zu fassen. Die Erziehung ist nur eine Art der Belehrung, die vor allem von der falschen Meinung befreien soll man wisse etwas, während man eben ohne es zu wissen eben nichts weiß. wiederum ein alter sokratischer Gedanke, der in der Apologie eine zentrale Stellung einnimmt, das Wissen um das eigene Nichtwissen.²⁸³⁾ Dadurch wird die Harmonie wieder hergestellt, wenn der Mensch die Grenzen seines Wissens erfährt, denn der Irrtum besteht ja gerade darin, daß man sich dem Nichtgewußten gegenüber verhält als ob man es wüßte und jenes "Als-Ob" ist der Grund jeder Täuschung. Die Thematisierung des Nichtgewußten als eines solchen bedeutet dem Objekt auch eine ihm entsprechende Beziehung des Subjektes zuzuordnen und somit wieder Harmonie herstellen. So kann das in seiner Negativität erfahrene $\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \epsilon\iota\sigma\iota\gamma\mu\alpha$ dennoch eine äußerst positive, ordnende Rolle spielen. Kein Zufall, daß dieses Thema gerade in einem Dialog erörtert wird, in dem sich Platon um den Nachweis des Seins des Nichtseienden bemüht. Nun ist aber die sophistische Paideia nicht auf eine reinigende Vermittlung von Einsicht aus, sondern gerade umgekehrt, sie verstärkt noch die Seele in ihrem Verwechseln des Nichtwissens mit dem Wissen durch die Einprägung einer falschen Weisheit, die in Wirklichkeit keine ist und doch den Eindruck entstehen läßt als ob sie eine wäre.²⁸⁴⁾ Mit diesem Begriff des Scheinwissens wird die Thematik der Abbildtheorie hervorgerufen - der die Aletheia zur Lethe machende und sie verdeckende Schein(Doxa) geht nämlich auf die Tatsache zurück, daß die Nachahmung(Mimēsis) zwischen die Wahrheit und den erkennenden Subjekt eine Reihe von Bildern dazwischenlegt, die er geneigt ist für wahr zu halten ~~und~~ und so zu irren.

Die Sophisten streiten a) über Gegenstände, die dem menschlichen Denken nicht ohne weiteres zugänglich sind (z.B. über göttliche Dinge) und b) über eine große Vielfalt von Dingen "auf der Erde und am Himmel".²⁸⁵⁾ Eigentlich streiten sie

283) Vgl. Soph. 229c - d.

284) Vgl. Soph. 231b.

285) Vgl. Soph. 232c.

173.

also über das, was sie ohne weiteres nicht wissen, denn die Erkenntnis Gottes bleibt dem Menschen in vollem Ausmaß für immer verborgen (deshalb versteht ja Sokrates seine Tätigkeit nicht als σοφία - Weisheit - sondern eben nur als Liebe zur Weisheit, ~~und~~ als Philosophie, die somit ein Erklären des Unerklärlichen als solchen zu sein scheint). Aber auch die von den Sophisten angestrebte Breite des Wissens ist nur scheinbar erreicht, denn ihre enzyklopädische Bildung umfaßt zwar eine Menge von Einzelobjekten, über die sie reden, nicht aber ihre gemeinsamen Bezüge, so daß sie der jede Erkenntnis erst ermöglichende Einheit entbehren. Das, was diese sophistische ars universalis trotz aller Pluralität ihrer Einzelobjekte ~~nicht~~ dennoch als eine Gemeinsamkeit bewahrt, ist nichts anderes als die aristische Techné, die Kunst des Streitens mit allen rhetorischen Künsten. Diese methodische Seite der Eristik bildet ihre Einheit in der unbegrenzten Vielfalt der Dinge, auf die sie appliziert wird. Nichts entzieht sich ihrem Zugriff - alle Dinge scheint sie potentiell zu enthalten.²⁸⁶⁾ Eine solche umfassende Kenntnis ist aber schlechthin unmöglich. Platon vertritt hier gegenüber Allen, die ihm gerne einen naiven erkenntnistheoretischen Realismus zuschreiben möchten, und im Gegensatz zu ihrer Meinung einen sehr nüchternen Standpunkt: die Wahrheit ist nur in einem mühsamen Prozess also in einem Macheinander erkennbar - die Einheit in der Vielfalt ist epistemologisch nicht bereits gegeben, sondern muß erst hergestellt werden. Und so fragt der Fremde aus Elea seinen Gesprächspartner mit subtiler Ironie, ob dies denn überhaupt möglich wäre zur Erkenntnis ganz und gar zu gelangen, "vielleicht aber seien die Jüngeren schärfer und die Älteren stümpfer".²⁸⁷⁾ Angespielt ist sicher auf die enthusiastische Reaktion der griechischen Jugend auf die Sophistik - die Sophisten waren, so läßt sich aus dieser Bemerkung schließen, up to date. So zeigen sie sich als Weise, denn sonst würden sie von ihren Schülern sicher kein Geld bekommen, andererseits aber sind sie es nicht, denn eine derartige, allumfassende Sophia ist unerreichbar.

286) Vgl. A.A.O., 232e.

287) Ebda.

174.

Nun wird die Doxa, der sich die Sophisten bedienen, anhand der Abbildtheorie erklärt. Ein Maler kann durch geschickte Nachahmung des Seienden Unerfahrene täuschen²⁸⁸⁾ und Ähnliches gilt für die Kunst, die sich auf Worte bezieht (τῆς ἐπιπέδου λόγου τέχνης). Das Zauber der Worte bewirkt es, daß der Hörende beim Wort verharret und es schon für wahr hält. Um diesen Effekt zu erreichen, entwickelten die Sophisten ihre Technē. Das Wort als Abbild - εἰκαστικόν - ist eine Nachahmung der Wahrheit - wird es als ein Hinweis auf diese betrachtet, dann kann es der Erkenntnis durchaus dienen, doch wenn es selbst für die letzte Wahrheit genommen wird, dann bleibt die wahre Realität gerade verborgen und der Weg zu ihr ist durch diese fatale Verwechslung des Abbildes mit dem Urbild versperrt: es liegt eine Täuschung vor. Die Sophistik, die das Wissen vorgibt, ohne wirklich zu wissen, ist also eine Mimesis - eine (trägerische) Nachbildung.²⁸⁹⁾ Somit wird der Zusammenhang des sokratischen Wissens um das eigene Nichtwissen mit der Abbildtheorie deutlich - das noetische Vordringen vom Bild zum Urbild ist nur auf Grund der Anerkennung des Bildcharakters des Abbildes in all seiner Negativität des Nicht-Wahrheit-Seins möglich.

Die Ambivalenz der εἰκαστικόν τέχνη, die auf der Zweideutigkeit des Bildes selbst beruht, überläßt es der Intentionalität ob sie als eine Kunst des Eben- oder des Trugbildes gelten soll. Wenn Wahrheit und treue Wiedergabe als Ziel gesetzt sind, handelt es sich um eine εἰκαστικόν, wenn dagegen etwas fälschlich vorgibt zu sein, was es nicht ist, dann handelt es sich um eine ψευδιστικόν. Ob nun die Sophistik eine εἰκαστικόν oder eine ψευδιστικόν τέχνη ist, bleibt vorläufig offen.²⁹⁰⁾

Nun wird erst die entscheidende Frage gestellt, die in die Problematik des Seins und des Nichtseins ausmündet und zu der zwar geht es hier um das Wesen des falschen Scheins. Offenbar gibt es so etwas wie eine falsche Rede oder falsche Meinung, der ein Nichtsein zugrundeliegt, nun aber gibt es sie eben, also muß auch das ihnen zugrundeliegende Nichtseiende dennoch seiend

288) A.a.O. 234b.

289) Vgl. A.a.O., 235a.

290) A.a.O., 236c - d.

175.

sein, was ganz und gar im Widerspruch mit dem Grundsatz der parmenidischen Philosophie steht.²⁹¹⁾ Von da aus wird auch klar, warum dieses Problem in engstem Zusammenhang mit der Frage nach dem Sophisten steht, denn die Sophistik berief sich offensichtlich auf das Nichtsein des Nichtseienden um zu beweisen, daß es dann auch keine auf dem Nichtsein basierende falsche Meinung geben kann und daß infolge dessen alle Meinungen untereinander gleich richtig oder falsch sind etwa im Sinne der protagoreischen Lehre.²⁹²⁾ Bis hier führte also die lange diairetische Einführung, die sich bemühte das Wesen des Sophisten auf eine genaue Definition festzulegen - um dies zu tun muß man den falschen Schein, dessen sich der Sophist bedient als möglich nachweisen, dies kann aber nur dann gelingen, wenn das Nichtseiende dennoch als seiend erwiesen wird.

Die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens ergibt sich sofort,²⁹³⁾ denn das Nichtseiende kann einem Seienden überhaupt nicht zugeordnet werden und so kann es gar nicht ausgesprochen werden, andererseits ist es aber auch durch keine Zahl faßbar und so ist es epistemologisch schlechthin unzugänglich. Nach diesem Exkurs stellt dann Platon erneut die Frage nach dem Bild: das Bild ist als ein Nichtseiendes, d.h. als ein "Nicht" des Urbildes gleichsam seiend. Der Irrtum besteht aber gerade darin, daß man Seiendes und Nichtseiendes verwechselt. Eine nähere Nachprüfung dieses Phänomens erscheint als unzugänglich.

2.4.2. Was Sein des Nichtseienden.

Das Phänomen des Bildes zeigt deutlich die Ambivalenz des Nichtseienden in bezug auf sein Sein. Einerseits existiert das Bild als ein "Nicht", d.h. als eine Negation des Urbildes und so müßte das Nichtseiende dennoch als seiend gelten. Nun darf man aber gerade nicht das Seiende mit dem Nichtseienden verwechseln, denn darin besteht das Wesen des Irrtums. Es ergibt sich ein Paradox, so daß man keinen Ausweg findet als daß man das Nichtsein zugleich als seiend und als nichtseiend

291) Vgl. a.a.O., 236e.

292) Vgl. Theait. 158e.

293) Vgl. Soph. 237b - 239a.

176.

denkt. Dies ist aber nicht möglich ohne zwischen den verschiedenen Weisen, wie man vom 'Sein' spricht, zu unterscheiden. Deshalb wendet sich Platon im zentralen Stück seines Dialogs Sophistes²⁹³⁾ diesem Problem näher zu. Eine Reflexion über den Seinsbegriff wird nun durchgeführt ausgehend von dem parmenidischen Satz von der Einheit des Seins, der das Sein des Seienden und das Nichtsein des Nichtseienden besagt. Der Schüler des großen Eleaten, jener Fremde, der hier als Gesprächspartner des Theaitetos auftritt, fühlt sich gezwungen den Satz seines eigenen Meisters zu revidieren. Die Tatsache, daß hier ein Eleat die parmenidische Axiomatik korrigiert, scheint zu beweisen, daß Platon selbst damit zum Ausdruck bringen will, daß durch diese Korrektur die parmenidische Philosophie als solche keineswegs in Frage gestellt wird. Eine taktvolle Geste der Schule von Akros gegenüber, die nahezu legen scheint, daß Platon selbst sich dem Eleatismus stets verpflichtet wußte und daß er demzufolge selbst da, wo er mit Parmenides nicht übereinstimmt, betont, daß er selbst diese neue Einsicht dem Eleatismus verdanke und daß er damit die wahrscheinlich stärker an die eleatische Schule angelehnte Ideenlehre als meistens angenommen wird nicht aufheben, sondern nur korrigieren wolle. Deshalb entschuldigt sich auch der Fremde und bittet Theaitetos ihn nicht als einen Gewalttäter gegen seinen eigenen (geistigen) Vater Parmenides anzusehen, wenn er seinen Grundsatz kritisch überprüfen wird.²⁹⁴⁾ Theaitetos seinerseits stimmt zu - er sieht ein, daß der Nachweis des Seins des Nichtseienden notwendig ist um die Existenz von Trugbildern und falschen Meinungen zu beweisen und so den Sophisten endgültig festzulegen.²⁹⁵⁾ Der Zusammenhang zwischen dem Beweis des Seins des Nichtseienden und dem Rahmen des Dialogs, der in einem diairetischen Bemühen um eine Definition des Sophisten besteht, wird somit einleuchtend genug.

Methodisch betont nun der Fremde das Prinzip des ständigen Weiterforschens, das sich eigentlich aus dem sokratischen Wissen um sein eigenes Nichtwissen zwangsläufig ergibt. So will er nun auch die Meinung über das Sein, die wir bereits

293) Vgl. Soph. 241b - 254b.

294) Vgl. Soph. 241d.

295) Vgl. a.a.O., 241e.

177.

haben und von dem wir meinen wir hätten mit ihr schon die ganze Wahrheit in bezug auf das Sein, in Frage stellen und sie noch einmal nachprüfen ohne sie leichtsinnig, d.h. ohne weitere Reflexion, endgültig zu übernehmen.²⁹⁶⁾ Ein echter sokratischer 'esprit critique' im guten durch die neuzeitliche 'Aufklärung' noch nicht depravierten Sinne des Wortes begegnet uns in dieser Ermahnung, in der uns die 'Sollensstruktur' der Philosophie als der strebenden Liebe zur nie endgültig erreichbaren Weisheit überaus deutlich wird.

Es folgt nun ein kurzer Exkurs über die Seinsauffassungen der Vorsokratik, also eigentlich eine Art Problemgeschichte, allerdings ohne strange Chronologie, sondern vielmehr im Stil einer systematischer Übersicht.²⁹⁷⁾ Was allen alten Denkern gemeinsam zu sein scheint, ist die Tatsache, das ihnen das Sein wohl als problematisch erschien, nicht aber das Nichtsein. Die beiden Gesprächspartner des Sophistes aber sind sich bewusst, daß sie gerade damit Schwierigkeiten haben (ἀρετή).²⁹⁸⁾ Dennoch sind beide Fragen, nämlich die nach dem Sein und die nach dem Nichtsein, nicht voneinander getrennt, sondern es besteht zwischen den beiden ein enger Zusammenhang, beide begegnen sich ja zugleich in unserer Seele.²⁹⁹⁾ Gleichzeitig wird auf den Bezug dieser Fragestellung auf die Problematik des Einen und des Vielen hingewiesen. Einerseits begegnet und die Auffassung von der Pluralität der Seienden (wahrscheinlich sind Empedokles und Herakleitos gemeint), die Schwierigkeit aber liegt in der Vorstellung, die man sich über das Sein dieser Seienden (im Plural) macht, denn es könnte ja jedes Seiende sein der Zahl nach verschiedenes partikulares Sein haben, es könnte aber auch das Sein aller Seienden nur ein eines sein, also etwas von ihnen gleichsam Verschiedenes, was sie alle transzendiert, dann aber würde eine solche Meinung notwendigerweise in Konflikt mit der ursprünglich verfochtenen Lehre der Verschiedenheit der einzelnen ὄντων geraten.³⁰⁰⁾ Die Identifizierung des Seins mit dem Einen (hier sind eindeutig die ἑλεντα gemeint) bringt aber nicht weniger Schwierigkeiten mit sich, denn das Eine

296) Vgl. a. a. O., 242b10 - c2.

300) Vgl. a. a. O., 243d - 244b.

297) Vgl. a. a. O., 242c - 243c.

298) A. a. O., 243b10.

299) Vgl. a. a. O., 243c.

178.

und das Sein müßten zwei Namen eines und desselben sein, die Zweiheit der Namen müßte dann aber doch irgendwie der Einheit des Bezeichneten widersprechen.³⁰¹⁾ Übrigens ergibt sich ein $\epsilon\iota\sigma\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ auch in bezug auf die Verschiedenheit des Bezeichnenden und des Bezeichneten, denn sie setzt notwendigerweise eine Pluralität voraus (oder mindestens eine Versoppelung) und so ergibt sich das Paradoxon, daß das am Anfang als ein Eines Gesetzte nun als eine ~~XXXXXX~~ Zweiheit erscheint.³⁰²⁾ Eine Aporie ergibt sich aber auch aus der parmenidischen Vorstellung des einen Seins als einer Kugel, denn eine solche geometrische Gestalt setzt eine Mitte und eine Pluralität von von dieser Mitte verschiedener Teile voraus. Das Eine ist aber das des Geteilten, also letztlich das des Verschiedenen, dies aber nur sofern es eben ein Ganzes ist, das Eine an sich dagegen ist nur die Einheit des Unteilten, das also auch nicht als ein Ganzes bezeichnet werden kann, denn das Ganze ist immer nur ein Ganzes von irgendwelchen Teilen. Also folgt, daß das Sein entweder nur auf Grund einer bestimmten Eigenschaft ein Eines ist, sofern es nämlich ein Ganzes ist, dann ist es aber nicht ein Eines an sich und so ist es vom absolut Einen verschieden, oder es ist ein Eines an sich, dann aber ist es kein Ganzes und dann ist es auch nicht in sich selbst, sondern es 'fehlt' sich selbst.³⁰³⁾ Alles etwas künstlich konstruierte Paradoxe, denen man bereits in irgendwelcher Form im parmenides begegnen konnte.

Zwei Arten des Denkens können unterschieden werden:
³⁰⁴⁾ Der Materialismus und der Spiritualismus. Die Denker der ersten Art klammern sich an das Sichtbare und niemand kann sie überzeugen ein anderes unsichtbares und körperloses Seiende anzuerkennen. Ihre Gegner aber verteidigen sich sehr vorsichtig gegen sie, indem sie sich in den idealen Bereich zurückziehen.³⁰⁵⁾ Hier wird schon eine latente Kritik deutlich - die Anhänger der Ideen begnügen sich einfach damit dem Körperlosen das Sein zuzusprechen, indem sie es den werdenden und beweglichen Körpern eben absprechen.

301) Vgl. a. a. O., 244c6f.

302) Vgl. a. a. O., 244d3f.

303) Vgl. a. a. O., 244b - 245e.

304) Vgl. a. a. O., 246a - c.

305) Vgl. a. a. O., 246b - c.

179.

Diese Korrelation von Ruhe-Idee-Sein und Werden(Bewegung)-
-Körper-Nichtsein ist der Meinung der Materialisten einfach
als Postulat entgegeng gehalten, ohne daß die Vertreter dieser
Lehre auf das Berechtigte der anderen Position eingehen würden.
So "verteidigen sie sich vorsichtig von Oben herab"³⁰⁶⁾, wobei
mit 'verteidigen' (ἀμύνειν ὅτι) auch der Gedanke des ἄρξαι
Entfernens des Feindes mitgesagt ist und in der 'Vorsicht'
(ἐπιλαβείη) eine recht strategische Fähigkeit die feindliche
Absicht vorzusehen. Man hat den Eindruck einen Bericht über
die Belagerung einer Stadt vor sich zu haben - die Verteidiger
müssen aufpassen und bei jeder Bewegung des Feindes darum
bemüht sein sich die Gegner möglichst weit vom Leibe zu halten.
Der Bereich der Ideen erscheint dann eben als eine befestigte
Stadt, so daß jene, die sich in ihrem Denken darin verbarrika-
dieren, von "Oben" her (d.h. von der Stadtmauer her) den Kampf
führen (zugleich eine Anspielung an den "himmlischen" Ort der
Ideen). Diese Festung ist zwar unbesiegbar, zugleich aber ist
sie durch die ständige Belagerung (und die Freunde der Körper,
d.h. die Materialisten, lassen im Kampf nichts nach) von der üb-
rigen Welt isoliert, so daß es zu keiner Konfrontation der
beiden Gegner kommt, obwohl beide im ständigen Gigantenkampf
um das Sein untereinander liegen (ἄρξαι ἑαυτοῦ καὶ ἄλλου ... ἐπιλαβείη)
³⁰⁷⁾ Der Siegespreis ist also das Sein selbst, die streitenden
Parteien sind den Riesen vergleichbar, denn ein geistiger Kampf
macht möglich, was sonst nur den Riesen möglich ist - so um-
klammern die Körperfreunde im Geiste ganze Felsen und Bichen
mit ihren Händen.³⁰⁸⁾

Dieser Kampf bleibt aber unentschieden, solange beide
Parteien nur auf ihren Positionen verharren, erst wenn die Einen
sich in das Lager der Anderen hineinwagen, wird eine Entschei-
dung möglich sein. So versucht Platon beide Feinde zu Zugestän-
nissen zu zwingen. Zunächst wendet er sich an die ἄρξαι Freunde
des Körperlichen, denn mit ihnen wird es eine schwierigere Ausei-
nandersetzung geben als mit den milderen Ideenfreunden.³⁰⁹⁾ Die
Materialisten werden als ein 'wildes Volk' dargestellt - eine

306) A.a.O., 245b6f.

307) A.a.O., 246a4f.

308) Vgl. ebda, 8f.

309) Vgl. A.a.O., 246c8f.-d2.

180.

Vorstellung, die sich in der Philosophiegeschichte lange durchgehalten hat und die an sich gar nicht ~~xx~~ so unberechtigt ist. Nun müssen aber die Anhänger des Sichtbaren anerkennen, daß jemand tugendhaft sein kann oder jeder Tugend entbehren. Die Tugend aber ist ein Geistiges und sie ist an- oder abwesend, also muß sie sein, also existiert etwas Geistiges.³¹⁰⁾ Platon ~~kl~~ (hier durch den Fremden vertreten) kommt also mit ihnen überein, daß sein ein aktives oder passives Vermögen ($\deltaύναμις$) bedeute.³¹¹⁾ Nun wendet er sich an die 'Ideenfreunde' und das ist für unsere Problematik sehr wichtig. Angesetzt wird nämlich gerade beim Problem des Trennens ($\chiωρῆς τῶν ἰδέων$)³¹²⁾ zwischen Sein und Werden, womit die Zusammenhänge zwischen dem Seinsproblem und der Frage nach Bewegung und Ruhe mit aller Deutlichkeit hervortreten. Wenn aber das Sein ein Vermögen zum Tun und Leiden ist, muß auch das Werden seiend sein. Die Anhänger der Idee werden sich aber dagegen sträuben anzunehmen das Sein sei eine $\deltaύναμις$ zum $παθεῖν$ $καὶ$ $ποιεῖν$ ³¹³⁾ und so fühlt sich der Fremde gezwungen einen besonderen Nachweis zu führen. Das jetzt angeführte Argument zeigt uns deutlich die Problemgeschichte der ganzen dialectique descendante im platonischen Denken, denn der Fremde geht hier von der Erkenntnistheorie aus. Im Erkennen verhält sich die Seele aktiv als das Erkennende, das Seiende aber passiv als das ~~er~~kannte. Also kommt dem Seienden das Sein qua Erkenntnis auf Grund eines Vermögens zu, denn das Erkennen und Erkenntwerden ist offensichtlich ein Tun und Leiden.³¹⁴⁾ Dies anzuerkennen aber weigern sich die Freunde der Idee, denn dann würde es bedeuten, daß das erkannte Sein sich auf Grund des Leidens bewege, was aber unmöglich ist, wenn es als ruhend gedacht werden soll:

"(Ἡ ἀφ' ἧς) τῆς οὐσίας καὶ αὐτῆς ὑποκειμένης, καὶ ἐκείνης αὐτῆς οὐσίας ἀπὸ τῆς οὐσίας καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς οὐσίας...³¹⁵⁾

Platon will aber dieses Gegenargument, dessen nervus probandi ja in der Behauptung besteht das Sein ~~xxxx~~ nicht könne nicht beweglich sein, ~~xx~~ entkräften, ja er stellt sogar

310) Vgl. a.a.O., 247a - b.

315) a.a.O., 248e2-4.

311) Vgl. a.a.O., 247e.

312) Vgl. a.a.O., 248a7.

313) Vgl. a.a.O., 248c7-9.

314) Vgl. a.a.O., 248d4-7.