

Platon) die "Geschichte" gefühlt und abgelehnt haben." 21.
32)

Das Thema von Ruhe und Bewegung ist ein Problem, das Platon höchst wahrscheinlich von seiner Jugend an beschäftigte. Er wurde ziemlich früh mit dem heraklitischen Denken konfrontiert, das den Fluß aller Dinge behauptet - eine entartete Gestalt dieser Lehre fand er dann teilweise auch in dem sophistischen Relativismus und eine diesen Auffassung entgegengesetzte Forderung nach beharrendem Maß vernahm er im Unterricht seines Lehrers Sokrates. "(Den) Charakter der Unbestimmtheit fand Platon bereits scharf ausgeprägt in der Zeitphilosophie unter dem Einfluß des Heraklitismus nachdrücklich hervorgekehrten Merkmalen der durchgängigen Relativität und Variabilität des Sinnlichen". 33) Aristoteles, immer darauf bedacht den status questionis möglichst genau darzulegen, erwähnt auch diese Tatsache, daß sich Plato mit dem heraklitischen Denken auseinandergesetzt hat: "Da er (scil. XXXX Platon) nämlich von Jugend auf mit dem Kratylos und den Ansichten des Herakleitos bekannt geworden war, daß alles sinnliche in beständigem Fluße begriffen sei und daß es keine Wissenschaft desselben gebe, so blieb er auch später bei dieser Annahme. Und da sich nun Sokrates mit den ethischen ~~XXXXXXXXXX~~ Gegenständen beschäftigte und gar nicht mit der gesamten Natur, ~~XXXX~~ in jenen aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf Definitionen richtete, so brachte dies den Platon, der seine Ansichten aufnahm, zu der Annahme, daß die Definition etwas von dem Sinnlichen Verschiedenes zu ihrem Gegenstande habe; denn unmöglich könne es eine allgemeine Definition von irgendeinem sinnlichen ~~X~~ Gegenstande geben, da diese sich in ~~XXXXXXXXXX~~ beständiger Veränderung befänden. Diese Begriffe aber nannte er Ideen des Seienden, das Sinnliche aber sei neben diesen und werde nach ihnen benannt; denn durch Teilnahme an den Ideen existiere die Vielheit des den Ideen gleichartigen." 34) Dieses aristotelische Zeugnis ist sehr aufschlußreich. Erstens ~~XXXXXXXXXX~~ erfährt man dadurch, daß der Ort, wo die platonische Ideenlehre und dem-

32) Rohr G.: Episteme (Arbeiten zur Philosophie und zu ihren Grenzgebieten), Hrsg.: N. Hartmann, N. Kroner und J. Stenzel, Berlin 1932, Heft I, S. 126.

33) Natorp F.: Platons Ideenlehre, Leipzig 1921², S. 103.

34) Aristoteles: Metaphysik A 6 987 a 32 - b 10. Übers.: H. Bonitz.

22.

HERAKLIT

zufolge auch die mit ihr engstens zusammenhängenden Krörterungen Platons zum Problem der Bewegung und Ruhe entstanden sind, die Aporie zwischen dem heraklitischen Fluß aller Dinge und der sokratischen normativen Ethik ist. Zwischen diesen Gegensätzen versuchte Platon sicher zu vermitteln, da er die Berechtigung beider einsah: "So kam Platon zu der Schlußfolgerung, daß Kratyllos und Sokrates beide Recht hätten, weil sie von zwei ganz verschiedenen Welten redeten".³⁵⁾ Dieses Bewußtsein konnte jedoch den aporetischen Charakter dieser beiden Thesen nur noch mehr radikalisieren und die Auswegslosigkeit dieser Gegensätze war es gerade, die Platon zu einer Differenzierung veranlaßte, deren Resultat dann jene Theorie wurde, die heute allgemein unter dem Namen Ideenlehre anerkannt ist. Jener zitierte aristotelische Bericht gibt uns auch Auskunft über den Hintergrund der platonischen These von dem Wandelbaren gebe es keine Wissenschaft. Im Grunde blieb Platon in dieser Behauptung dem heraklitischen Denken treu - auch hier beruht die Unmöglichkeit die Welt adäquat zu deuten auf der Annahme eines ständigen wechself, zugleich aber zeigte Sokrates in einer überzeugenden Weise, daß die Ethik einen normativen Charakter haben muß und daß also auch etwas Bestehendes existieren muß, in dem sie einen Halt hat - demzufolge müßte dann aber auch ein objektives Wissen um das Gute möglich, ja sogar notwendig sein, denn gerade in diesem Wissen besteht die Tugend. Zwischen diesen beiden Polen des ständigen wechself als einer gegebenen Realität und des Ideals des harrenden Seins mußte sich dann das platonische Denken zwangsläufig weiterentwickeln.

Somit wirft der Bericht des Aristoteles auch ein neues Licht auf die Problematik des Unterschiedes zwischen den früheren und den späteren Werken Platons, welche beide Phasen des platonischen Denkens mit den Stichworten "dialectique ascendante" und "dialectique descendant" charakterisiert werden. Von Anfang an ging es um eine Vermittlung des Sinnlichen und des Sidetischen. Sokrates selbst nahm zwar die Existenz der Ideen an im Sinne von

35) Jaeger u.: *Paideia*, Berlin und Leipzig 1954, Bd. II, S. 69.

23.

allgemeingeltenden sittlichen Normen, befragte sie aber nicht weiter nach ihrem Zusammenhang mit der sinnlichen Welt. Der Versuch einer Vermittlung, der den beiden Aspekten, dem eidetischen und dem aisthetischen, gerecht wäre, war erst das Resultat der platonischen Methexislehre. Diese erklärte das Sinnliche von seiner Abhängigkeit von den Ideen aus - der Ausgangspunkt war also das Sinnliche als etwas ständig wechselndes und eine Wissenschaft unmöglich machendes zugleich mit der starken sokratischen Forderung nach objektiven und feststehenden Prinzipien des menschlichen Wissens. Die dialektische Bewegung ging also in dieser ersten Phase von dem Sinnlichen aus bis zu den Ideen im Sinne der aufsteigenden Dialektik, wobei der Primat des Statisch-Eidetischen in diesem früheren platonischen Denken (gerade wegen der größeren Abhängigkeit Platons von seinem Lehrer) stärker ist als später in der Phase der sogenannten absteigenden Dialektik, die wiederum von den Ideen ausgehend nach der Möglichkeit der sinnlichen Welt fragte.

Und so sieht man einerseits deutlich genug, wo der geschichtliche Ort der Ideenlehre zu suchen und zu finden ist im Rahmen der platonischen Philosophie im Zusammenhang mit der Frage nach Ruhe und Bewegung. Andererseits wird auch klar, und zwar gerade von dieser geschichtlichen Retrospektive her, daß dieser Thematik innerhalb des platonischen Systems der Charakter einer unbegrenzten Allgemeinheit zukommt, so wie wir es bereits in der systematischen Analyse dieses Problems feststellen konnten.

1. Die Stasis und ihre Aspekte.

1.0 Einführung in die Problematik - die Ruhe im Allgemeinen.

Es erscheint als notwendig am Anfang einer Untersuchung über die Ruhe und Bewegung sich zunächst über die damit engstens verbundene methodische Frage im klaren zu sein. Nun wird man am besten sicher eine solche Methode wählen, die am meisten der Struktur des platonischen Denkens

24.

entspricht. So beruht also schon die methodische Fragestellung auf einer gewissen Vorentscheidung. Dennoch ist ein solches Vorurteil (im positiven Sinne des Wortes) möglich, denn das Ganze des platonischen Schrifttums ist relativ kohärent und wenn es da eine Lehrentwicklung gibt, so ist sie immer deutlich genug erkennbar. Deshalb ist die Objektivierung eines solchen Vorurteils im höchsten Maße möglich.

Man hat nun bereits feststellen können, daß es im Denken Platons zwei wesentliche Phasen gibt - die aufsteigende und die absteigende Dialektik, wobei die erste sich die philosophische Begründung der Ideenwelt zum Ziel setzt, die andere dagegen, auf sie anknüpfend und in engster Verbindung mit ihr, geht von diesem Statisch-Statistischen als von einer Gegebenheit aus und fragt vielmehr gerade auf Grund dieser Hypothese nun umgekehrt nach der Möglichkeit des Kinetisch-Asthetischen. Im ersten Fall besteht die Aufgabe in der philosophischen Rechtfertigung der Stasis, im zweiten dagegen konzentriert sich das Interesse auf die Kinesis. Darin kann man deutlich eine antithetische Struktur sehen, allerdings wird man sich dann dem Vorwurf einer naiven Simplifizierung stellen müssen, auf den man am besten mit einem argumentum ex necessitate antwortet, indem man darauf hinweist, daß man ja an einer gewissen Vereinfachung nie vorbeikommt, da nämlich das Denken selbst als ein Abstraktions- und Simplifikationsprozess eine solche schon immer von seiner innersten Natur aus in sich einschließt. Es bleibt dann allerdings noch fraglich womit man anfangen soll, was also als These und was als Antithese zu gelten hat. Darauf gibt es eine einfache Lösung: erstens ergibt es sich ganz einfach aus der chronologischen Reihenfolge, da die um die Frage der Bewegung kreisende absteigende Dialektik an die primär das Statisch-Statistische thematisierende aufsteigende Dialektik zeitlich erst anknüpft. Zweitens kann man eine plausible Erklärung aus der Sachanalyse selbst herauserrufen. Man stellt nämlich fest, daß der ontologische und axiologische Primat des Statischen in allen Werken Platons (also auch in der dialectique descendante) mit

25.

einer überraschenden Beharrlichkeit durchgehalten wird, so daß man annehmen darf dies sei das Thetische die absteigende Dialektik dagegen das antithetische Moment, wobei dann schon innerhalb dieser zweiten Phase des platonischen Denkens ein Versuch einer Synthese zu finden ist. Und tatsächlich stellt man eindeutig fest, daß die absteigende Dialektik die Ideenlehre als solche, d.h. in ihrem Wesen, nicht in Frage stellt, sondern sie nur dadurch zu bekräftigen versucht, daß sie für sie eine mögliche Anwendung auf die Problematik der Möglichkeit der sinnlichen Welt sucht und auch findet. Und dieser Reihenfolge wollen wir auch hier folgen und unsere Aufmerksamkeit zunächst dem Problem der Ruhe zuwenden.

Die Ruhe hat, so haben wir eben behauptet, im Denken Platons einen ontologisch-axiologischen Primat inne. Wenn wir der These des Aristoteles zustimmen, der behauptet Platon habe die heraklitische Lehre des $\kappa\lambda\upsilon\tau\alpha\ \pi\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ bei einem gewissen Kratylus gehört und zugleich den maieutischen Gesprächen des nach der Möglichkeit einer normativen Ethik fragenden Sokrates zubeiwohnte, dann erscheint uns diese Tatsache nicht ganz unerklärlich zu sein. Denn dann legt sich die Schlußfolgerung nahe, daß er durch das heraklitische System der Problematik des Werdens und der Bewegung überhaupt $\kappa\lambda\upsilon\tau\alpha\ \pi\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ begegnete, wobei dieser ständige Wechsel ihm als eine Tatsache dargestellt wurde, und zwar als eine solche, die durch empirische Erfahrungen so bekräftigt ist, daß sie einfach unumstritten ist. Nun hörte er aber gerade bei Sokrates von den unveränderlichen Gesetzen des Guten und des Schlechten im menschlichen Handeln und dieses sokratische Denken vermittelte ihm seine axiologische Kategorien, da die Ethik nicht wie die Naturforschung wertneutral, sondern wesentlich wertgebunden ist. Und so stellte er einerseits die Tatsächlichkeit, andererseits aber zugleich auch die ontologisch-axiologische Unzulänglichkeit der sich bewegenden sinnlichen Welt. So wurde ihm die Tatsache der Bewegung zu einem Problem, für das er gerade in dem sokratischen Denken im Begriff des $\mu\acute{\epsilon}\tau\eta\delta\omicron\varsigma$ eine Lösung zu finden glaubte. Die sinnliche Welt konnte dann nur auf Grund und durch

26.

die Teilhabe an der eidetischen Welt bestehen und so entwickelte sich die Methexistheorie mit einem eindeutigen Primat der Ideen, die sowohl dem Sein nach vollkommen als auch dem Wert nach unübertrefflich sind (ἀρτιότητι, ἀγαθότητι).

Das sich Bewegende ist für Platon das Relative in dem Sinne, daß es nur in bezug auf etwas überhaupt denkbar ist, da es ja nie in sich selbst verharrt, zugleich aber wäre selbst die empirische Feststellung einer Bewegung unmöglich gäbe es nicht einen Orientierungspunkt, auf den sie eben bezogen werden kann - nur an einem unbeweglichen Bezugspunkt ist der Charakter der Bewegung als eines Bezogenseins überhaupt erkennbar. Ontisch ist also eine absolute Bewegung im Sinne eines absoluten Relativums eine contradictio in adjecto und somit gänzlich unmöglich. Als Ganzes wie auch von ihren Einzelmomenten her kann die Kinesis nicht von sich selbst aus erklärt werden, sondern wiederum nur in bezug (re-latio) auf ein Anderes, in diesem Fall auf das ihr scheinbar entgegengesetzte Moment der Stasis hin: "ὄρα οὖν ἄρα ἐπὶ τῇ κινήσει ἀνάγκη ἐπιπέσειν εἰς τὴν ἀκίνητον, ὅτι τὸ κινούμενον οὐ δύναται εἶναι ἀκίνητον."

-wenn nun die Bewegung selbst an der Ruhe irgendwie teilnimmt, so ist es gar nicht unpassend sie als ruhend zu bezeichnen." 36) Die Bewegung wird als Ganzes für ruhend erklärt, was eigentlich sehr paradoxal klingt vor allem kurz nach der Feststellung sie sei von der Ruhe gänzlich verschieden. 37) Es läßt sich nur so erklären, daß hier primär an die ontische Abhängigkeit des sich Bewegenden gedacht wird, das als ein Ganzes in einer grundsätzlichen Relation der Unterordnung zum Ruhenden steht. Dieser eben zitierten Behauptung des Fremden aus Alea geht im Kontext des ganzen Abschnittes ein kurzer Exkurs voraus, in dem er nachweist 38), daß die Bewegung zugleich mit sich identisch und mit sich verschieden ist (gemäß den beiden hauptsächlich eidetischen Relationen dieses Dialoge, nämlich der der Identität und der Differenz). Insofern kann sie auch unter diesem ~~bestimmten~~ bestimmten Gesichtspunkt auch als eine beide Momente umspannende Totalität betrachtet werden. Die Nichtidentität ist als ein definierter Modus erst auf Grund einer Identität möglich 36) Soph. 256 b.

37) Vgl. a. a. O., 255 e 11-13.

38) Vgl. a. a. O., 256 a - b.

27.

und der Charakter der Bewegung als eines relativen kommt gerade in dieser Ambivalenz eindeutig zum Ausdruck. Im Grunde genommen handelt es sich um eine recht überraschende Antizipation der hegelianischen Dialektik, in der die Synthesis die Thesis und Antithesis in sich einschließt ohne zeitliche Differenz, so daß beide zeitlich nebeneinander, d.h. zugleich bestehen.³⁹⁾ So sagt Platon ausdrücklich: "Τὴν κίνησιν καὶ τὴν ἠσυχίαν ἴσον ἔχειν" - Man muß zugeben, daß die Bewegung (zugleich) dasselbe und nicht dasselbe ist.⁴⁰⁾ Gerade das ist auch gemeint mit der hegelianischen These der ~~Äquivalenz~~ "gleichen Notwendigkeit des einen und des Anderen" (d.h. des von ihm Verschiedenen). Theaitetos gibt auf die eben zitierte Äußerung des fremden Kleantes zu⁴¹⁾, daß es sich so verhält, fordert aber zugleich als Bedingung dafür den consensus darüber, daß einige Gattungen (~~γένη~~) sich mit anderen mischen, andere aber wiederum nicht: "ὁμοῦ καὶ ἄλλοις ἔσονται ἢ ἑαυτοῖς ἴσους" - Sehr richtig, ~~xxxxx~~ vorausgesetzt wir sind uns einig darüber, daß einige Gattungen sich mit anderen vermischen können, andere aber nicht⁴²⁾. Darauf fühlt sich der Fremde gezwungen seine Äußerung zu präzisieren und zwar in dem Sinne, daß die Bewegung einerseits wohl statische Momente einschließt, andererseits aber in der Ruhe nie aufgeht und nie völlig auf sie reduzierbar ist. Sie ist immer ein Anderes des Anderen und so hebt sie sich ständig von dem Hintergrund der Ruhe, in der sie verwurzelt ist, gleichsam ab: "ἡ κίνησις ἄλλοτε ἢ ἡ ἠσυχία" - Die Bewegung ist das Andere des Anderen, sofern sie ein Anderes von Denselben und von der Ruhe ist.⁴³⁾ Es sind hier also zwei Aspekte sichtbar. Einerseits ist die Bewegung nur als gewissermaßen statisch überhaupt denkbar (d.h. als ein in sich geschlossenes Ganzes) und dementsprechend auch überhaupt seiend (wegen der Parallelität von Denken und Sein). Andererseits ist sie jedoch ihrer Natur nach von der Stasis radikal verschieden (als das immer Andere) und so ergibt sich, daß die Stasis ontisch die Kinesis trägt, was ihre Existenz im

39) Vgl. G.W.F. Hegel: Vorrede zur Phänom. des Geistes (passim).

40) Soph. 256 a 10f.

43) Soph. 256 c 5f.

41) Vgl. a.a.O. 256 b 8f.

42) Ebda.

28.

Sinne von bloßer Vorhandenheit anbelangt, essentiell aber (der Physis nach) ist sie jedoch auf gewissermaßen gleicher Stufe mit ihr und ihr entgegengesetzt. Es ist also feststellbar, daß die Ruhe ontisch selbstständig ist, insofern sie die bloße Tatsache der Bewegung überhaupt erst ermöglicht. Im Rahmen der dialectique descendante kommt jedoch ein neuer Aspekt hinzu - daß nämlich die Bewegung einen genauso eideischen Charakter wie die Ruhe selbst hat und daß sie somit der Natur nach untereinander verglichen werden können. Dies hebt jedoch den Primat der Stasis keineswegs auf - im Gegenteil, sie erweist sich in diesem Vergleich als das mit sich identische und somit das ontologisch Höhere (vom Gesichtspunkt des Daseins her gesehen), die als Eidos gedachte Bewegung ist dann ihrerseits auch im modus der Stasis gedacht, denn das Statische ist die Existenzweise des Eideischen und mit diesem notwendig verbunden.

Es ist die Stasis die conditio sine qua non des Seins, ja sie ist sogar der ontische Grund der Bewegung selbst. Bei Plato steht jedoch die Seinsfrage nicht isoliert da, sie ist vielmehr immer von der epistemologischen Analyse begleitet, ja meistens geht diese jener voraus, denn die entscheidende Frage im platonischen Denken ist die nach der Möglichkeit der Episteme. Nun hat jedes Wissen ein Objekt und so stehen seine noetischen Untersuchungen stets im engsten Zusammenhang mit der Seinsproblematik. Die Ermöglichung des menschlichen Erkennens besteht also darin, daß es Seiende Gegenstände gibt. Das Sein ist jedoch nicht univok, sondern analog gedacht, d.h. es gibt verschiedene Grade des Seins innerhalb des einen und desselben Seins. Hier begegnen wir also auch der Thematik, die sich mit der Polarität der beiden ontologischen Momente der Essenz (im Sinne des Daseins) und der Existenz (im Sinne des Weseins) befaßt - alle Seienden sind in gleichem Maße anwesend oder vielmehr entbehrt ihre Vorhandenheit jeden Maßes im Sinne einer axiologischen Abstufung, sondern ist wesentlich wertfrei, innerhalb dieser axiologischen Indifferenz der Existenz müssen

23.

aber dennoch verschiedene Stufen des Seins unterschieden werden. Die dialectique ascendante, die von dem Vielen zum eidetisch Einem aufsteigt, betont mehr die Seinsstufen oder das Sosein des Seienden, die dialectique descendante bedeutet ihr gegenüber eine Umkehr zu den existenzialen Aspekten (was jedoch nicht im neuzeitlichen Sinne des Terminus "existential" zu verstehen ist) des ⁿby also zu einer weitgehenden Betonung der Gleichheit des ideeseins bei Ideen von verschiedenem Inhalt, was jedoch keineswegs eine Aufhebung des essentiellen Moments bedeutet, da man nämlich feststellen kann, daß in dieser zweiten Phase des platonischen Denkens die Betonung des gleichen Soseins der verschiedenen Eide Hand in Hand mit einer deutlichen Hierarchisierung der Ideenwelt geht, die in ihren Konsequenzen dann eine radikale Zuspitzung auf das ^v zufolge nat. Dies sei hier kurz nur deshalb erwähnt, damit man die Kontinuität der Seinsabstufung im Denken Platons nicht aus den Augen verliert. Diese Verschiedenheit der Seinsstufen wird durch das Modell der Methexis, der ~~Teilnahme~~ Teilnahme, theoretisch interpretiert. Dieses Partizipieren impliziert nämlich eine Dualität vom Teilnehmenden und von dem, woran teilgenommen wird. Das erste Moment ist hier die Welt der Aistheta, der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, deren wesentliches Merkmal ihr weitgehend hyletischer Charakter ist. Ihr Existenzgrund, an dem sie teilnehmen, ist dann die Welt der Ideen. Im ersten Bereich ist die Vielfalt und demzufolge die Bewegung primär, im zweiten kommt es dagegen zuerst auf die Einheit und die beharrliche Unbeweglichkeit an. Dieser Begriffspaar Ruhe - Bewegung ist dann in bezug auf die Epistemologie äußerst relevant. Aristoteles⁴⁴⁾ berichtet Platon habe bei Kratylos das heraklitische Denken kennengelernt und er sei "von Jugend auf mit...den Ansichten des Herakleitos bekannt geworden...daß alles Sinnliche in beständigem Fluße begriffen sei und daß es keine Wissenschaft desselben gebe...". Ein objektives Wissen um die sinnliche Welt ist also unmöglich, weil diese sich im ständigen Wechsel befindet. In ihren Grundvoraus-

44) Aristoteles: Metaph. A6 987a

30.

setzungen blieb Platon der heraklitischen Lehre treu, gerade das hat ihm aber ein Argument gegen diese Doktrin gegeben. Platon, wahrscheinlich durch die Vermittlung des Sokrates und sicher auch durch eigene Überlegung hat nämlich die Überzeugung gewonnen, daß eine objektive Wissenschaft nicht nur möglich, sondern notwendig ist. Er war sich der Schwierigkeiten, die mit der Erfüllung dieses Postulats verbunden waren völlig bewußt, zugleich aber vertrat er eine optimistische Meinung in bezug auf die philosophische Dialektik - diese ist das Mittel zur wahren und objektiven Episteme.⁴⁵⁾ wie wir aber schon gesehen haben, kann die Aletheia wieder zur Lethe werden und zwar dadurch, daß sie durch den Schein (Doxa) verdeckt wird - dies ist sogar der Zustand, in dem sich die Menschen befinden und von dem es sie zu befreien gilt.⁴⁶⁾ Der Dualität Doxa - Episteme entspricht dann im Bereich des Seienden die Dualität der sinnlichen und der idealen Welt. Dies ist nun die Basis, auf der Herakleitos kritisiert wird: seine These vom ständigen Wechsel gebe es keine Wissenschaft ist richtig. Es gibt aber eine Wissenschaft und es muß sie geben. Was also im heraklitischen Denken nicht korrekt ist, ist nur die Ausschließlichkeit der Bewegung, der nur die Doxa entspricht. Die Existenz der Episteme ist ein Beweis dafür, daß es neben dem Dynamischen und axiologisch über ihm stehend noch auch das Statische gibt, das dem Eideischen entspricht, ja dessen Seinsweise selbst es eigentlich ist.

Eine ausführliche Kritik des sophistisch umgedeuteten heraklitischen Denkens gibt Platon in seinem Theaet.⁴⁷⁾ Sokrates stellt Parmenides und Melissos dem Herakleitos gegenüber und bekennt sich zu einer gewissen Mitte zwischen diesen beiden extremen Positionen.⁴⁸⁾ Nach einer präzisierenden Unterscheidung zwischen der Ortsbewegung und der Qualitätsveränderung⁴⁹⁾ geht Sokrates, der das Gespräch mit Theodoros führt zur eigentlichen Kritik über, die in drei Phasen geschieht. Erstens wird darauf hingewiesen, daß aus der These alles Bewege sich notwendigerweise folgt, daß man einem Gegenstand keine Farbe zuschreiben kann, weil diese ja nicht feststeht, sondern sich

45) Vgl. Politeia VI, 20, 509 c - 511 a.

46) Vgl. Pol. VII, 1, 514 a - 517 a (das "Höhlengleichnis").

47) Vgl. Theait. 179 d - 184 a. 49) Vgl. a. a. O. 181c-d

48) Vgl. a. a. O., 180 e.

sofort in eine andere wandelt.⁵⁰⁾ Zweitens stellt man ³¹fest, daß eine Wahrnehmung (z.B. sehen, hören) ebenfalls durch diesen absoluten Fluß der Dinge unmöglich gemacht wird, denn dann ist jede Wahrnehmung in gleichem Maße und in demselben Augenblick schon auch eine Nicht-Wahrnehmung oder eine andere Wahrnehmung.⁵¹⁾ Drittens wird schließlich der Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Erkenntnis deutlich und aus der Unmöglichkeit des Wahrnehmens, die durch die ewige Bewegung verursacht wird, muß man dann auch folgerichtig auf die sich daraus konsequenterweise ergebende Unmöglichkeit der Erkenntnis überhaupt schließen, die dann zugleich jeweils eine Erkenntnis und zugleich eine Nichterkenntnis ist und demzufolge überhaupt keinen epistemologischen Wert hat.⁵²⁾ Schließlich faßt Sokrates zusammen: „... *ἡ ἀλήθεια πάντως ἀεὶ ἀκίνητος ἐστὶν ὡς ἡ φύσις αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον αὐτῆς ἀεὶ κινεῖται ὡς ἡ φύσις αὐτῆς.*“ - Dies erschien uns als richtig, sagte er, daß wenn sich alles bewegt, jede Aussage, worüber man sie auch immer gemacht wird, im gleichen Maße wahr ist, auch wenn sie besagt etwas verhalte sich so und (zugleich) nicht so; oder, wenn du es so haben willst, sie "wird" (wahr sein), damit wir uns durch unsere Rede nicht (an einen Punkt) festlegen.“⁵³⁾ Der Satz von der Ausschließlichkeit der Bewegung ist also ein innerlicher Widerspruch, denn das, was er behauptet, macht eine Rede und somit auch die Form jedes Behauptens selbst in seinen Konsequenzen unmöglich - die letzte Aussage des zitierten Abschnittes ist ein wunderbares Beispiel der sokratischen Ironie, sofern er auf die Unmöglichkeit eines eindeutigen Redens in dem Falle, daß die heraklitisch-protagoreische These richtig sein sollte, zwar hinweist, es aber seinem Hörer (bzw. Leser) überläßt dieses bis zum Ende zu denken. Für unsere Problematik ist jetzt aber wichtig, daß hier die epistemologische Notwendigkeit der Stasis und somit ihre Überlegenheit der Kinesis gegenüber (was ihren noetischen Wert anbelangt) deutlich zum Ausdruck kommt.

Andererseits (und darauf sei auch hier hingewiesen) verfolgte diese Kritik des Protagoras auch praktisch ethische

50) Vgl. a.a.O., 182 d.

51) Vgl. a.a.O., 182 e.

52) Vgl. Abda.

53) Vgl. a.a.O., 183 a.

Ziele. Visiert ist ohne Zweifel in erster Reihe der protago-
 reische Relativismus: "καὶ οὕτω συγκαταστήσει ἡμῶν κείνῳ
 ἑνὸς καὶ τῶν ἄλλων ἅπασαν μέτρον εἶναι. - Und wir geben ihm keines-
 wegs zu, daß jeder Mensch aller Dinge Maß sei."⁵⁴⁾ Diese ethische
 Zielrichtung verleiht einen sokratischen Zug - sie ist jedoch
 wiederum mit der Epistemologie im engsten Zusammenhang, denn
 zugleich wird die Identifizierung der (sinnlichen) Wahrnehmung
 mit der Einsicht bestritten⁵⁵⁾ - im Hintergrund steht dann das
 Streben nach der Objektivität des Erkennens. Schon in dieser
 ihrer epistemologischen Bedeutung der *ἁπλῆς*, besteht ihr axio-
 logischer Wert, der sie weit über die Welt der Bewegung erhebt.

Innerhalb dieses kritischen Exkurses gegen die Dok-
 trin über den beständigen Wechsel der Dinge, finden wir stark
 parmenidisch gefärbte Züge. Vor allem versucht Sokrates das
 sich Bewegende als ein Ganzes (*ἅπλοσ*) zu denken. Sofern nämlich *τὸ*
 das Bewegliche selbst ein All und zwar womöglich ein geordnetes
 (*κόσμησθαι*) bildet, ist es nicht zusammenhanglos, sondern es wird
 durch innere Verbindungen aller Art zusammengehalten; daß aber
 solche Relationen innerhalb eines Ganzen überhaupt bestehen
 können, beweist, daß sie einen gemeinsamen Bezugspunkt haben und
 dieser ist eben das *ἅπλοσ* oder das *Μολον* als solches. Deshalb
 wird es auch *ἄκίνητον* - das Eine - genannt und es kommt ihm als
 wesentliche Eigenschaft die Unbeweglichkeit zu. So ist die
 Bewegung als ein Ganzes wiederum als unbeweglich zu denken -
 - zwar nicht ihrer Natur nach, wohl aber ihrem *ἁπλοσ* nach,
 der eben der eines *ἅπλοσ* ist: "... ἄκίνητον τὸ ἐπὶ τῷ ἅπλοσ
 εἶναι. - Das völlig Unbewegliche ist der Name (*ὄνομα*) dem All
 (zukommt)." ⁵⁶⁾ Dies muß allerdings auch in dem epistemolo-
 gischen Kontext gesehen werden - die Erkenntnis ist auf das
 Ganze aus und sie ist nur auf Grund eines gewissen Beharrens
 denkbar, also muß dieses Ganze selbst ein beharrendes und fest
 bestehendes sein. Der Hintergrund dieser Aussage zeigt jedoch
 deutliche parmenidische Züge, die dann offenbar werden, wenn man
 sie mit den Philosophemen des Parmenides selbst vergleicht:

So sagt er z.B.: "... οὐ γὰρ κινεῖται τὸ ἐόν, ἐν ᾧ πρῶτον εἶναι
 ἔστιν, εὐφραδὲς τὸ εἶναι. οὐδέ γάρ (ᾧ) ἔστιν ἢ ἔστιν ἢ ἔστιν ἢ ἔστιν"

54) Theait., 183 b-c.
 55) Vgl. a.a.O., 183 c.
 56) Theait. 186 e 1.

Τὸν εἶπεν, ἴσθι τὸ γὰρ κατὰ τὴν φύσιν αὐτῶν
ἐκείνων τὸ ἔργον. I...denn nicht ohne das Seiende,
in dem es als Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken
antreffen. Es ist ja nichts und wird nichts anderes sein
außerhalb des Seins, da es ja die ~~ist~~ ~~Moira~~ daran gebunden
hat ein Ganzes und Unbewegliches zu sein.⁵⁷⁾ Die Parallelität
dieser parmenidischen Argumentation mit dem nervus probandi
der sokratischen Protagoraskritik ist somit klar. Beide
Beweisführungen stehen in einem ausgesprochen epistemolo-
gischen Kontext der Noesisproblematik, beide befaßen sich
mit dem ontischen Charakter des Ganzen und beide präzisieren
von ihm die Unbeweglichkeit (ἐκείνων). Ein wesentlicher Unter-
schied besteht jedoch darin, daß Parmenides das Bewegliche
mit dem Nichtsein und dieses mit dem Nichtvorhandensein iden-
tifiziert gemäß der berühmten parmenidischen Behauptung das
Nichtseiende sei eben nicht. Platon dagegen bestreitet nur
die Ausschließlichkeit des heraklitisch-protagoreischen An-
satzes, er schließt aber keineswegs die Möglichkeit aus, daß
der ewige Wechsel der sinnlichen Welt existent sei, wenn auch
auf einer viel niedrigeren Seinsstufe als es bei dem Akineton
der Fall ist. Der platonische Dualismus distanziert sich in
gleicher Weise vom heraklitischen, wie vom parmenidischen
Monismus. Fast fühlt man sich geneigt der aristotelischen
Erklärung⁵⁸⁾ als einer plausiblen Interpretationsmöglichkeit zu-
zustimmen, die besagt Platon habe immer an der heraklitischen
These vom Sein der Bewegung und gleichsam von ihrer Unerkenn-
barkeit festgehalten, habe diese Meinung jedoch durch die sokra-
tische eidetisch gebundene Ethik korrigiert und so sei sein
Dualismus entstanden. Die Schwierigkeiten, die damit in bezug
auf das Sokratesbild entstehen, werden dadurch jedoch nur
größer, denn dann hat man die Wahl zwischen einem Sokrates als
einem pragmatischen Weisheitslehrer und einem anderen als ~~einem~~
einem eleatischen Theoretiker.

in dem nach Parmenides benannten Dialog, der den
Anfang der "dialectique descendante" bedeutet, beschäftigt sich
Platon ausführlich mit den Problemen des Seins, dem Parmenides

57) Diels: Fragm. d. Vors. Parm. B 8, 38 (35ff). Übers. von Diels.

58) Vgl. Metaph. A 6 987 a 32 ff.

34.

das Akineton als einen wesentlichen Prädikat zuschreibt. Platon löst in der neuen Phase seiner philosophischen Tätigkeit die Ideen (hier: das Eine) von den Kategorien von Bewegung und Ruhe los und setzt sie als transzendent all jenen Seienden gegenüber, die mit diesen Begriffen zu fassen sind. Dieser Ansatz, der genau erst im Dialog Sophistes formuliert ist, wird hier durch eine antithetische Gegenüberstellung verschiedener Eigenschaften des Einen und des Ganzen vorbereitet unter anderem auch gerade dadurch, daß die Prädikate von Ruhe und Bewegung gegeneinander ausgespielt werden - hinter dieser aporetischen Gleichheit beider Gegensätze merkt man jedoch deutlich die gleichzeitige Priorität des Akineton: "Καὶ ἐπεὶ ἀκίνητον ἴσμεν ἀκίνητον ἢ ἐκινούμενον. - Trotz aller Bewegung ist das eine unbeweglich." 59) Es geht eigentlich um eine (vielleicht absichtlich ironisch nachgeahmte) fast zenonisch klingende Antinomie - das Eine kann sich weder bewegen, noch kann es in sich beharren: "... οὐδὲ ἐκινούμενον οὐδὲ ἀκίνητον." 60) Gerade diese Aporie schafft nun eine gewisse dialektische Spannung, auf Grund derer erst die in Sophistes artikulierten Einsichten überhaupt möglich sind. In dieser Dialektik ist jedoch die axiologische Priorität des Unbeweglichen dennoch nicht zu übersehen - zwar tritt sie etwas in den Hintergrund, aber der Seinsmodus der Bewegung selbst wird dadurch um so stärker an das Akineton gebunden.

Bisher wurden wir mit einigen Beispielen konfrontiert, die den Begriff der Ruhe und Bewegung mit den Terminen Stasis und Akineton bzw. Kinesis wiedergeben. Für die Ruhe aber gibt es im platonischen Vokabular mehrere Ausdrücke. Einer von ihnen ist das ἀδύνατον und ἀκίνητον - die Unzerstörbarkeit und das Nichtgewordensein, beides muß in einem Zusammenhang gesehen werden, denn das Ungewordensein ist ein Zeichen des Unzerstörbarseins. Die beiden genannten Begriffe sind Prädikate der Arche, des Ursprungs. In diesem Sinne werden sie auch von der Seele ausgesagt, denn diese ist das sich selbst bewegende Unbewegte (auto kinun akineton) und so ist sie ein Ursprung (Arche) der Bewegung und insofern ist sie auch un-

59) Parm. 139 a.

60) Vgl. a.a.O., 139 b.

36.

ja unsterblich ist, wird sie auch unvergänglich sein ? - Ganz notwendig." ⁶²⁾ Die Unzerstörbarkeit ist das Prädikat des Göttlichen (theos) und Eideischen (eidos tes zoës). Ein Leben als solches ist vergänglich, als Idee ist es jedoch ewig. Das Göttliche und Eideische sind nun aber die höchsten Stufen des Seins überhaupt. Gerade von ihnen wird hier aber die Stasis als Unzerstörbarkeit prädiziert - also kommt sie einem Seienden in dem Maße zu, in dem es eben seiend ist. So ergibt sich zwischen Sein und Stasis eine quasi direkte Proportionalität.

Einem epistemologischen Dualismus entspricht bei Platon ein ontologischer und zwar in den beiden Phasen seines Denkens - sowohl in der auf- als auch in der absteigenden Dialektik - der einzige Unterschied zwischen den beiden besteht dann nur jeweils in einem Wechsel der Richtung der dialektischen Bewegung. Der Dualismus als Versuch einer Vermittlung zwischen den beiden Extremen des heraklitischen und des parmenidischen monistischen Denkens charakterisiert die philosophische Tätigkeit Platons in ihrer Totalität. Einem solchen dualistisch geprägten Schema, das sich zugleich auf die wesentlichen Zusammenhänge zwischen Denken und Sein hinweist, begegnen wir im Dialog Timaios. Die Einsicht und ihr Organ (Nus) wird von dem Schein (doxa) unterschieden, welche Unterscheidung eine reale Dualität bedeutet (δύο γένη). ⁶³⁾ Der Parallelität zwischen den beiden Bereichen des Denkens und des Seins entsprechend, wirkt sich diese Dichotomie auch in der Seinssphäre aus, und zwar so, daß den beiden epistemologischen Momenten der Aletheia (Nus) und der Doxa jeweils ein Objekt zugeordnet wird oder vielmehr eine bestimmte Art von seienden Objekten. Dem Nus kommen ideale Gegenstände zu, der Doxa entsprechen mehr Objekte sinnlicher Erfahrung (Aistheta) - diese beiden Seinsbereiche werden gegeneinander durch ihre essentielle Eigenschaften abgegrenzt, indem die Ideen als Objekte der Einsicht mit der Ruhe, die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung dagegen mit ständigem Wechsel charakterisiert werden. Für die Bedeutung der Stasis in bezug auf die Kinesis ist jedoch jene

62) Phaidon 106 d 5-8; e 1-3.

63) Tim. 52 a.

37.

Tatsache äußerst relevant, daß die mit diesen Qualitäten essentiell bestimmten ontischen Sphären nicht einfach voneinander real unterschieden werden, sondern auch in einer axiologischen Zuordnung untereinander stehen: genauso wie auch im Bereich des Denkens der Nus über der Doxa steht, so steht auch die statische Welt der Ideen ~~axi~~axiologisch über der dynamischen Welt der Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung. Damit ~~x~~ wird aber auch die Ruhe als solche der Bewegung ~~axi~~ schlechthin übergeordnet. Die Bewegung muß aber irgendwo geschehen und dieses "Wo" des Wechsels ist dann der Raum (chora), der eine schleierhafte dritte Gattung bildet.⁶⁴⁾ Vielleicht wird hier eine echte Frage laut: wenn nämlich die beiden gegeneinander in einer Dichotomie stehenden Bereiche sich nicht schlechthin aufheben, sondern der eine entsprechend dem methemischema den anderen Begründet, was auch die Ermöglichung ihrer gegenseitigen axiologischen Zuordnung überhaupt ist, ~~ax~~ denn würden sie sich gleichseitig aufheben, dann wären sie auch überhaupt nicht vergleichbar und so wäre es unmöglich sie axiologisch zu ordnen, wenn dem also so ist, dann muß man noch die Frage stellen, wo ein Verbindungsglied zwischen diesen beiden Seinsbereichen ~~ax~~ zu finden sei, oder, anders gesagt, wo sich ein tertium comparationis herausruieren ließe. Eine Möglichkeit ist hier vielleicht gerade diese schleierhafte (~~ax~~ $\mu\omicron\gamma\epsilon\iota\ \kappa\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$)⁶⁵⁾ Funktion des Raumes, denn eine in sich selbst bestehende Bewegung ist, wie bereits ~~ax~~ gesagt worden ist, ein Widerspruch, wenn man bedenkt, daß es gerade zum Wesen des Wechsels gehört immer im Anderen zu sein. Und so könnte der Raum die Funktion eines statischen Momentes übernehmen, der dem Dynamischen einen zu seiner Existenz unentbehrlichen Halt geben würde. Wichtig wird diese Frage in der "absteigenden" Phase der platonischen Dialektik, wo die Ideen selbst nicht neben, sondern in dem Bereich der Bewegung jene Funktion des statischen Seinsgrundes erfüllen, so z.B. wenn die Kinesis selbst als ein totum zu einem idealen Sein wird, ja sogar zu einem der fünf genera suprema, wie sie Platon in seinem Dialog

64) Vgl. Tim. 52 b 2.

65) Ebda.

39.

-sich-selbst-Sein, die Identität mit sich selbst, also ein esse in se; die Bewegung dagegen ist eine ständige Differenz mit sich selbst, ein esse in alio. Das beharrende Sein ist in sich geschlossen und auf sich bezogen und so ist es in gewissem Sinne etwas Absolutes, der Wechsel aber ist im Gegenteil dazu etwas, was immer nur in bezug auf ein Anderes hin existiert - also ein Relativum.

Dieser Sachverhalt wird im platonischen Vokabular mit einem Ausdruck umschrieben, der ebenfalls im Grunde die Stasis und das Statische überhaupt bedeutet - es ist das Begriffspaar: *αὐτὸ καὶ αὐτό* in Gegensatz zum *πρὸς ἄλλο τι*. In dieser Terminologie kommt deutlich der Unterschied des esse in se (=Ruhe) und des esse in alio (=Bewegung) zum Ausdruck: " *Ἄλλ' εἶπαι τί εὐφραστὴν τῆς ἐστὸς εἰς μὲν αὐτὸ καὶ αὐτό, καὶ εἰς ἄλλο τι εἶναι ἀφροσύνην.* - Ich meine nun, daß du einverstanden bist, daß man von den Seienden von einigen etwas von ihnen selbst und in sich selbst aussagt, von anderen dagegen nur in bezug auf ein Anderes." ⁶⁸⁾ Auch diese ~~Terminologie~~ Terminologie ist eine wesentlich dualistische, wobei der damit ausgedrückte Gegensatz ebenfalls axiologisch relevant wird vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, wo die Selbständigkeit der Seele vom Leiblichen gerade durch diese ihre Fähigkeit in sich selbst zu beharren bewiesen wird.

Diese kurze Übersicht verschiedener platonischer Termine, die den Gegensatz von Ruhe und Bewegung zum Ausdruck bringen, hat also gezeigt, daß in beiden Fällen und zwar in allen Phasen der Philosophie Platons an der Dualität von Stasis und Kinesis festgehalten wird, wie auch, und dies nachzuweisen war das Ziel dieses Exkurses, an der axiologischen Priorität des statischen Momentes, das in der Epistemologie mehr der Episteme (bzw. Noesis), in der Ontologie dann dem *ontos on* zugeschrieben wird.

1.1 Stasis und Methode. Diairetisch-dialektischer Zugang: Horos.

68) Soph. 255 c 12f.

40.

Nachdem wir nun die verschiedenen Termini des platonischen Vokabulars, die das Statische bezeichnen, in ihrer Verschiedenheit der Reihe nach durchgesehen und in allen den Primat der Stasis gegenüber der Kinesis festgestellt haben, wenden wir uns nun den einzelnen Aspekten, in denen wir jenem Beharrenden begegnen können. Die an sich bestehenden Ideen gehen höchst wahrscheinlich auf Sokrates selbst zurück, der nun sie wohl als erster in ihrem empirischen Kontext sieht und diesen durch jene und auf Grund von ihnen erst überhaupt bestehen läßt. Ein keimhafter Dualismus zwischen dem ruhenden Eide und dem Wechsel der empirischen Welt dürfte also wohl schon bei diesem Lehrer des Platon vorhanden gewesen sein. Nun waren die Ideen für Sokrates keineswegs primär ein metaphysisch-ontologischer Begriff, sondern vielmehr ein pragmatisch-ethischer. Er entwickelte diese Lehre um eine Methode in die Hand zu bekommen, mit deren Hilfe er seinen Mitbürgern, und dies war sein eigentliches Anliegen, einen normativen Ethos beibringen könnte. Im Zusammenhang mit der Kunst des Gesprächs (Dialektik) entdeckt also Sokrates die Andersheit des An sich Bestehenden und sich nicht Ändernden Daseins im Gegensatz zum ständigen Wechsel, denn offenbar konnte als ethische Norm nur das gelten, was alle als gut erklärten und zwar nicht auf Grund einer zufälligen jeder Zeit veränderlichen Meinung, sondern auf Grund einer klaren und festen Einsicht, an der sich alle einigen konnten: "Die Form, in der Sokrates das ethische Problem in Angriff nimmt, (war) nicht bloß eine Prophezie..., sondern... seine Mahnung zur "Seelsorge" (lief) in das Bemühen (aus), durch die Kraft des Logos dem Wesen des Sittlichen beizukommen".⁶⁹⁾ In diesem Zusammenhang mußte für das sokratische Denken die Entdeckung der Allgemeingültigkeit des Logos von höchster Bedeutung gewesen sein - jetzt hatte er nämlich ein Kriterium, das jede Partikularität, sei es in der Form der Relativität oder der Subjektivität, sei es dann auch in der Form eines in der Zeit vollzogenen Wandels, schlechthin transzendierte und somit eine Basis schaffte zu einer Beweisführung,

⁶⁹⁾ Jaeger, Werner: Paideia, Berlin u. Leipzig 1934, Bd. II, S. 114.