

81.

ziemt es sich über das in der Zeit fortschreitende werden auszusagen - sie sind ja (beide) Bewegungen, das sich immer so und unbeweglich Verhaltende jedoch wird sinnvollerweise weder Alter noch jünger in der Zeit noch ist es je geworden, noch wird es jetzt, noch wird es werden in die Zukunft hinein und es ist überhaupt nicht nichts von dem, was das werden dem in den Sinnen getragenen (Dingen) anknüpfte, sondern diese wurden zu einer Form der die Ewigkeit nachbildenden Zeit, die sich den Zahlen entsprechend zyklisch bewegt.¹²⁵⁾ Die Entstehung (γένεσις) des Kosmos wird hier geschildert als eine Angleichung des Alls an das ewige Urbild. Insofern ist also diese γένεσις keine creatio ex nihilo - das eidetische Urbild und der Chaos sind beide schon vorhanden, die Angleichung von diesem an jenes läßt es aber zu einer Ordnung (κόσμος) ~~maximal~~ werden. Das All (παν) wird hier pantheistisch (was jedoch mehr als eine Konsequenz der mythologischen ~~Kosmos~~ Redeweise anzusehen ist) mit dem Lebewesen (ζῷον) identifiziert - nun ist aber dieses Zoon ewig, also müßte auch das All ewig sein. Das All jedoch als die Totalität der hyletischen Gegenstände ist geworden (γεννηθέν) und demzufolge kann es nicht ewig sein wie sein Vorbild, nach dem es geschaffen wurde (nämlich das eidetische Pân des Zoon). Die Angleichung war also restlos nicht durchführbar - es ist nur etwas Ähnliches, d.h. zugleich in gewisser Hinsicht Gleiches in anderer Hinsicht aber Verschiedenes, entstanden. Diese Spannung der Identität und Differenz charakterisiert nun wesentlich jedes Abbild in seiner Beziehung zu einem Urbild. Diese Tatsache entspricht völlig dem klassischen griechischen Verständnis der Kunst als einer Nachahmung. Die ~~παρασκευή~~ ist eine treue Wiedergabe der natürlichen Gegenstände, die das Typische, d.h. das höchst Keale an ihnen nachahmt (μιμνήσκου). Nicht von ungefähr tradiert sich die Legende über den Maler Zeuxis (5. Jhrh. v. Ch.), der ein Bild gemalt haben soll, an dem Weintrauben abgebildet waren. Es gelang ihm diese so genau wiederzugeben, daß Vögel auf das Bild zugeflogen sind, weil sie die gemalten Trauben mit wirklichen verwechselten. So muß auch hier das Mîkon verstanden werden - es ist eine möglichst treue Nachahmung des typischen Urbildes.

Indem nun der Demiurg den Himmel durchgehend ordnet,

125) Timaios 37 c-38 b.

82.

bleibt andererseits die Ewigkeit in einem verschloßen. Der Gedanke, der sich hinter dieser Vorstellung verbirgt ist von fundamentaler Bedeutung. Das Ewige darf hier nämlich nicht als ein unendliches Nacheinander der Zeit verstanden werden, denn die Zeit gibt es vor dem Entstehen des Himmels überhaupt nicht, sondern die Ewigkeit bedeutet hier eine totale Einheit, die an und in sich beruht und in keiner weder endlichen noch unendlichen Vielfalt expliziert ist. Dieses ewig Eine ist "endlich" und "unendlich" zugleich - es transzendiert diese Kategorien, die nur an die Vielfalt anwendbar sind. Die Ewigkeit ($\alpha\iota\omega\nu$) ist hier also als eine eidetische Totalität verstanden ($\pi\alpha\nu$) und diese beharrt in einer unwandelbaren Einzigkeit ($\epsilon\iota\varsigma$). Neben dieser statischen Einheit läuft aber eine durchordnende Bewegung ($\delta\iota\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$) und in jenem "Durch-" ("dia-") muß notwendigerweise eine gewisse Pluralität mitgedacht werden, die auch eine *conditio sine qua non* des Kosmos ist, denn nur eine Vielfalt kann geordnet werden. Es ergibt sich folgende dialektische Polarität:

- (1) $\epsilon\iota\varsigma - \pi\alpha\nu - \{\sigma\lambda\epsilon\varsigma\} - \{\sigma\sigma\epsilon\iota\varsigma\}$
- (2) $\{\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\} - \delta\iota\alpha - \{\alpha\iota\omega\nu\} - \{\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma\}$

Dieser Spannung entspricht die Zeit als eine Zwischending zwischen der Stasis und der Kinesis, d.h. als Abbild der Ewigkeit im Sinne einer nach Zahl ($\alpha\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$) verlaufenden, d.h. regelmäßigen, Bewegung, wobei diese Regelmäßigkeit gerade die Ähnlichkeit zwischen der Zeit und ihrem ewigen Urbild ausmacht. Die Gebundenheit der Kategorie der Zeit an den hyletischen Kosmos wird dadurch betont, daß Platon die Zeit erst mit den sichtbaren (also sinnlichen) Dingen entstehen läßt. Nun gibt es innerhalb der Zeit selbst noch eine dialektische Spannung ($\epsilon\iota\varsigma - \pi\alpha\nu$) - als ein Ganzes ist die Zeit nämlich ein $\epsilon\iota\varsigma$ - ein ewiges Abbild der Ewigkeit, d.h. die Ewigkeit wird hier in zweifacher Weise ausgesagt und so müßte man besser sagen die Zeit sei ein relatives (ontisch unselbstständiges) ewiges Abbild der absoluten (ontisch selbstständigen) Ewigkeit des Eines. Das Abbild ist relativ ewig und schließt ein gewisses die Mannigfaltigkeit implizierendes Nacheinander ein, das Urbild dagegen ist absolut ewig und besteht in einer beharrenden Einheit. Das

83.

eine Mal bedeutet "ewig" eine unendliche zeitliche Abfolge, das andere Mal dagegen die Überzeitlichkeit schlechthin. Die Zeiteinheiten dagegen sind nur Teile ($\mu\epsilon\iota\sigma\eta$) der Zeit. Als einem Ganzen kommt der Zeit nur der Präsenz zu, als einer Teilform kommt ihr aber (im abgeleiteten und uneigentlichen Sinne) auch die Vergangenheit und die Zukünftigkeit zu. Das ewige ist schlechthin Überzeitlich, die Zeit an sich ist als ein totum ebenfalls "überzeitlich", wegen ihrer wesentlichen Bezogenheit auf die Vielfalt, die die drei Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit sich bringt, ist jedoch diese ihre Überzeitlichkeit ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ nur eine relative und ontisch abhängige. Das Werden (Zukunft) und Gewesensein (Vergangenheit) sind dann bloße Teilaspekte ($\epsilon\iota\varsigma$) der die ewige Einheit nachahmenden Zeit, die als ein Zyklus dargestellt wird (der Kreis ist der beste symbolische Ausdruck des relativ Unendlichen bzw. Ewigen, d.h. einer Wesenheit, die als ein Totum unendlich, im Einzelnen aber dennoch begrenzt und teilbar ist).

An diesem Beispiel kann man sich gut vergegenwärtigen die ontologische Bedeutung des platonischen $\epsilon\kappa\epsilon\iota\varsigma$. Sie besteht darin, daß diese Einheit eine in sich geschlossene Selbstständigkeit impliziert. Die $\pi\epsilon\iota\varsigma$, die Mannigfaltigkeit, sind dagegen ein ontologisch relativierender Faktor, der aus einem selbstständigen ein ~~xxxxxxxxxxxx~~ abhängiges Wesen macht. Zugleich aber wird der Zusammenhang der Einheit mit dem Statischen und der Vielfalt mit dem Dynamischen deutlich. Die Einheit beharrt in sich, die Vielfalt macht dagegen ein Durchgehen und Durchordnen möglich, ja notwendig und in diesem Sinne wird ihr eindeutig die Bewegung zugeordnet. Daraus ergibt sich dann der Schluß, daß das Statische das ontisch Selbstständige und axiologisch Primäre sei gegenüber dem Dynamischen, das ontisch abhängig und axiologisch sekundär ist. Auch die kosmologische Anwendung der $\epsilon\iota\varsigma$ - $\pi\epsilon\iota\varsigma$ Dialektik führt also zu dieser allgemeinen Struktur der platonischen Seinsauffassung, in der die Stasis der Kinesis übergeordnet ist.

Die Problematik des Einen ist nun besonders in dem Dialog Parmenides behandelt und es ist kein Wunder, daß gerade dieses Werk einen Übergang zu der sogenannten "dialectique descendante" bildet. Der Versuch die Existenz der sinnlichen Welt nachzuweisen,

84.

indem man von den Ideen ausgeht, der diese Phase der absteigenden Dialektik charakterisiert, geht Hand in Hand mit der Gemeinschaft der Ideen untereinander ($\kappa\omicron\iota\nu\alpha\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron\iota$) und ihrer Hierarchisierung, die auf eine bestimmte Idee der Ideen hin orientiert ist. Dies ist eigentlich kein Zufall, denn um die Partizipationstheorie konsequent durchzuführen und sie restlos auf die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen zu applizieren führt notwendigerweise dazu, daß man eine mutuelle Partizipation der Ideen untereinander anerkennt, denn es gibt im Bereich der sinnlichen Welt Dinge, die an zwei oder mehreren Ideen zugleich partizipieren, ja dies charakterisiert sogar jedes relativ Seiende, das weder groß noch klein noch sonst etwas an sich ist, sondern groß, klein etc. zugleich, je nach dem unter welchem Gesichtspunkt man es betrachtet. Die Seienden dieser Art müssen also an der Idee des Großen, des Kleinen etc. zugleich teilnehmen und demzufolge steht die Idee nicht allein an und für sich da, sondern sie steht selbst in Relationen mit anderen Einzelideen. Solange man nun die Idee als getrennt von den anderen denken konnte, war das System nicht problematisch, denn die das Sein charakterisierende Einheit war zwar nicht in den *κισθητα*, wohl aber in den Einzelideen, an denen diese partizipieren, voll und ganz realisiert. Nun aber ist infolge der Gemeinschaft der Gattungen, d.h. der Einzelideen, die eidetische Welt selbst problematisch geworden und die Frage drängte sich auf, wo dann die geforderte Einheit überhaupt zu finden sei und so sah sich Platon gezwungen die Ideenwelt selbst zu hierarchisieren und sie auf eine alle anderen Einzelideen übersteigende super-eidetische Entität zu beziehen. Der Dialog Parmenides ist gerade eine gewaltige Kritik des parmenidisch-eleatischen Systems: zwar nicht im Sinne eines einfachen negativen Urteils (dafür rechnet sich Platon doch noch zu viel zu den "Ideenfreunden"), wohl aber im Sinne eines Zweifels, eines In-Frage-Stellens. Es ist ein "inweis auf ein $\kappa\tau\epsilon\tau\epsilon\nu$ ", das darin besteht, daß scheinbar Verschiedenes eine Einheit bilden kann und zwar nicht nur in der Welt des Sinnlichen und des myletischen, sondern genauso auch im Bereich der eidetischen Gattungen. Eine Lösung dieser staunen erregenden Tatsache ($\theta\alpha\upsilon\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$) wird dann im Sophistes angestrebt durch die mutuelle Gemeinschaft der vier entgegengesetzten Genera der Identität und Differenz, der Ruhe

85.

und der Bewegung und durch ihre gemeinsame Partizipation am Sein, das ihnen allen übergeordnet wird. Schon im Parmenides fordert Sokrates den Beweis der generischen Gemeinschaft - die Idee kann nur dann das Ästhetische begründen, wenn ihre Einheit zugleich eine Offenheit für die Vielfalt mit sich bringt. Diese Tatsache erweist sich als notwendige Folge der Methexistheorie: die Participatio ist wesentlich eine Einheit des Einen und des Verschiedenen, der Monade und der Pluralität, dessen an dem teilgenommen wird und dessen, was teilnimmt, der Einzelidee und des an ihr partizipierenden ästhetischen Gegenstandes. Nun stellt man aber fest, daß eine Einzelidee allein nicht ganz im Stande ist die postulierte Einheit ihrer selbst mit der sinnlichen Mannigfaltigkeit herzustellen, sondern daß man vielfach auf andere Einzelideen rekurrieren muß. Also schließt die Teilhabe eines Gegenstandes an einer Idee nicht die gleichzeitige Teilhabe desselben an einem anderen Einzeleidos. Und so ist die Einzelidee an sich ein Eines, zugleich aber steht sie in wesentlichem Zusammenhang mit anderen Einzelideen - sie ist gewissermaßen Einheit und Vielfalt zugleich. Eine Gleichstellung des Einen und des Vielen ist aber schlechthin unmöglich und so führt die ganze Argumentation des Parmenides zu einem scheinbar absurden Paradoxon (Eine bei den Kleinen selbst übliche Methode) und es bleibt auch bei diesem Paradoxon. Die Fruchtbarkeit dieses Paradoxons für die weitere Entwicklung des Denkens Platons zeigt sich dann deutlich erst in den nach Parmenides folgenden Dialogen: Sophistes, Philebos und Politikos. Da die Einheitsproblematik für die Frage nach dem Verhältnis von Ruhe und Bewegung von eminenter Bedeutung ist, müssen wir uns auch in diesem Zusammenhang mit der im Parmenides zugleich postulierten und zugleich für unmöglich erklärten Gleichheit des Einen und des Vielen, ernsthaft auseinandersetzen:

86.

-Wenn es nun einer unternimmt nachzuweisen das Eine und das Viele sei dasselbe, Steine und Holzstücke und Ähnliches, dann werden wir sagen, daß er uns wohl etwas als ein Eines und als ein Vielfältiges zeige, nicht aber, daß das Eine das Viele und das Viele das Eine sei, und er sage nichts Erstaunliches, sondern etwas, worüber wir alle übereinstimmen würden. Wenn aber einer von jenen, die ich gerade erwähnte, zunächst die Ideen getrennt an sich unterscheiden würde, wie die Gleichheit und Ungleichheit, die Menge und das Eine, die Ruhe und die Bewegung und alles von dieser Art, dann aber zeigen würde, daß sie sich unter ihnen mischen und trennen können, dann würde ich mich, Zenon, wunderbar freuen, sagte er (scil. Sokrates). „126)

Zweifelloos verkündet hier Platon durch den Mund des Sokrates sein eigenes philosophisches Programm. Parmenides ist ja gerade jener Dialog, in dem die absteigende Dialektik anbahnen-
de Frage gestellt wird, die dann im Sophistes eine Antwort bekommt. Wenn man darauf hinweist, daß ein ens concretum (etwa ein Holzstück oder ein Stein) zugleich ein Eines (als Ganzes) und ein Vieles ist, so zeigt man zwar die Möglichkeit unter einem je verschiedenem Aspekt einem konkreten Seienden qua einem logischen Subjekt zwei oder mehrere scheinbar entgegengesetzte Prädikate zuzuschreiben, worauf es aber Sokrates hier wesentlich ankommt, ist nicht das Verhältnis der Prädikate zum Subjekt, bzw. die ontologische Parallele zu diesem Schema, sondern das der Prädikate untereinander (sofern sie eidetischen Charakters sind) mit dem ihm entsprechenden Verhältnis im ontologischen Bereich (d.h. der Einzelideen untereinander). Dies setzt zunächst voraus, daß beide Ideen zunächst voneinander getrennt werden als zwei selbstständige Seiende ($\alpha\epsilon\iota\delta\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\theta\epsilon\tau\alpha$), dann aber auch die Möglichkeit gezeigt wird, daß sich die Ideen vermischen und trennen können ohne dabei jedoch ihr definiertes, d.h. auch ontisch bestimmtes, Sosein zu verlieren. Darin gerade besteht die Schwierigkeit, die das atopische Paradoxon des Parmenides ausmacht: die Ideen müssen zugleich an sich und zugleich in Relation zu anderen Einzelideen gesehen werden - die dialectique descendante darf die dialectique ascendante nicht aufheben, sondern muß sie vielmehr er-
126) Parm. 129 d-e.

87.

gänzen. So erweisen sich die Ideen zugleich als identisch und different ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$) und sofern eben dieses "Zugleich" auch eine Identität bedeutet, ist man berechtigt von einer dialektischen Identität der Identität und der Nicht-Identität zu sprechen. Dieser Struktur entsprechend und nicht anders ereignet sich dann die berühmte $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\iota\varsigma$ der platonischen "dialectique descendante".

Die genannten eidetischen Gegensätze: Ähnlich-unähnlich, eines-Vieles, Stehen(Ruhe)-Bewegung, sind nicht zufällig gewählt. Diese Begriffspaare sind nämlich korrelativ untereinander. Aus ihrer Entgegensetzung ergeben sich im Parmenides jene Aporien, die dann zu der Unterscheidung der $\epsilon\iota\delta\eta$ $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ führen mit dem gleichzeitigen Postulat der Gemeinschaft der Ideen untereinander. Diese radikalisierte Aporetik findet dann einen Lösungsversuch im Sophistes, dessen Antwort in dem Hinweis auf die generische Gemeinschaft als die Möglichkeit des $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\tau\alpha$ der Einzelideen ~~besteht~~ besteht. Es wäre also grundsätzlich verfehlt zu meinen mit der "dialectique descendante" sei die ontologisch-axiologische Priorität der Stasis aufgegeben worden - im Gegenteil die ganze absteigende Dialektik bedeutet nichts anderes als eine Radikalisierung der in der aufsteigenden Dialektik bereits geforderten Einheit und Nähe qua Korrelate des Seins selbst. Nur weil die Einzelidee allein nicht mehr ausreicht um diesen Postulaten zu entsprechen, fühlt sich Platon gezwungen zu anderen Erklärungsversuchen überzugehen.

Obwohl nun Parmenides einen weitgehend rein aporetischen Charakter hat, wird die später im Sophistes angebotene Lösung durch die Einführung des Seins, an dem alle Gattungen teilhaben und das sie somit alle transzendiert, hier schon auch angedeutet und zwar im Zusammenhang mit der Problematik des Seins. Es wird hier ~~xxx~~ Platon die Ambivalenz des Sein völlig bewußt - das Eine ist einerseits an sich, andererseits aber ist es im Anderen, sofern es ein Eines von etwas ist. Diese beiden Momente würden sich ausschließen und ihre Einheit wäre unmöglich, wenn sie nur so nebeneinander stünden. Nun aber ist die Einheit notwendig und demzufolge mußes etwas geben, das diese beiden Momente des Einen ~~xxxxxxxxxxxx~~ auf einer sie

transzendierenden Ebene eint. So transzendiert das Eine jeweils sich selbst. Nun ist dieses Ergebnis aber nicht zufällig, sondern innerhalb des platonischen Systems notwendig - eine andere, die Einheit negierende, Lösung wird von Platon a priori ~~abgelehnt~~ abgelehnt. Offenbar verhält es sich so deshalb, weil er die ~~Kin~~Einheit postuliert und an diesem Postulat festhält. Sofern er nun mit derartigen ~~Kan~~Postulaten a priori arbeitet, ist man völlig berechtigt von einer "Sollensstruktur" der platonischen Metaphysik zu sprechen: sie gibt das Typische, das Ideale, nie auf, sondern richtet sich immer danach - so muß man auch diesen Postulat verstehen als ein anhypothetisches A priori. Die Selbsttranszendenz des Einen als die Identifizierung seiner Selbstidentität mit seiner Differenz von sich selbst ist für unseres Thema von einer so eminenten ~~Kan~~Bedeutung, daß es sich lohnt den entsprechenden Text eingehender zu analysieren." *E. Speer, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 26*

[illegible]

1. The first thing I noticed when I stepped out
 into the morning air was a sense of freedom. The
 sun was just rising, painting the sky in soft
 shades of orange and pink. The birds were
 singing, and the world felt like a new
 beginning.

89.

ἄλλοι μὲν πᾶσι τὰς μετέωρας αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ γῇ αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ θαλάσσῃ αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ ἀέρι αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ πυρρῇ αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ ὕδατι αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ ἀέρι αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ πυρρῇ αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ ὕδατι αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ ἀέρι αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ πυρρῇ αἰῶνας, ἄλλοι μὲν τῶν ἐν τῇ ὕδατι αἰῶνας.

- wenn nun alle Teile im Ganzen sind, so sind alle ein Eines und dieses ist ein Ganzes, alle sind vom Ganzen umschlossen, das Eine wäre dann vom Ganzen umschlossen und auf diese Weise wäre das Eine selbst in sich selbst. - So scheint es. - Nun aber ist das Ganze nicht in den Teilen, weder in ~~Einem~~ ^{allen} noch in irgend einem. Wenn (es) nämlich in allen (wäre), dann (wäre es) auch notwendigerweise in einem. Wenn es in irgendeinem Einen nicht wäre, dann könnte es auch nicht in allen sein. Wenn dieses ein Eines von allen ist, das Ganze aber in diesem Einen nicht ist, wie könnte es dann in (allen (Teilen)) sein? - Überhaupt nicht. - Und (es ist) auch nicht in irgendeinem der Teile. Wenn nämlich in einigen das Ganze wäre, dann wäre das Größere in kleinerem, was unmöglich ist. - Gar unmöglich. - Da nun das Ganze ~~xxxx~~ weder in Größerem noch in Einem noch in allen Teilen ist, ist es dann nicht notwendig, daß das Ganze in irgendeinem Anderen oder ~~im~~ ^{überhaupt} in Nichts sei? - Notwendigerweise. - Wäre es aber in Nichts, dann wäre es überhaupt nicht, da nun das Ganze ist, wenn es nicht in sich selbst ist, ist es notwendigerweise in einem Anderen. - Genau so. - Sofern nun das Eine ein Ganzes ist, ist es in Anderem, sofern es aber alle Teile zusammen ist, ist es in sich selbst. Und so muß das Eine in sich selbst und zugleich in einem Anderen sein. - Notwendigerweise.

Da es sich mit dem Einen so verhält, ist es dann nicht notwendig, daß es sich zugleich bewege und zugleich ruhe? - Wie denn? - Es ruht, wenn es selbst in sich selbst ist. Da es nämlich in Einem ist und von diesem nicht (in ein anderes) übergeht, so ist es in seinem "Selbst", in sich selbst. - So ist es. - Das, was aber immer in seinem "Selbst" ruht, muß irgendwie immer sein - Genau. - Was nun? Das, was immer in einem Anderen ist, muß es nicht im Gegenteil nie in seinem "Selbst" sein und da es nie in seinem "Selbst" ist, /muß dann daraus nicht folgen, daß/ es nie ruht, bewegt es sich dann nicht? - So. - Also muß das Eine, da es immer in sich selbst und in einem Anderen ~~zugleich~~ ^{zugleich} ist, sich immer bewegen und zugleich immer ruhen. - So

90.

scheint es."127)

Was Platon mit dieser Aporetik eigentlich beabsichtigt, ist die Erörterung der Einheitsproblematik: das Eine ist zugleich in sich selbst und in einem Anderen - das Eine ist eins mit Verschiedenem, was logisch eigentlich unmöglich ist, wegen der Transitivität der Gleichheitsrelation, die besagt, daß p und q nur dann verschieden sind, wenn p oder q vom r verschieden sind:
 $(p=r) \cdot (q=r) \rightarrow (p=q)$. Wenn $\sim(p=q)$, dann entweder $\sim(p=r)$ oder $\sim(q=r)$ oder $\sim(p=r)$ und $\sim(q=r)$. Wenn p das Eine, q das von ihm verschiedene Andere und r die Einheit ist, dann müßte aus dem oben erwähnten Schema folgen, daß die Einheit entweder mit dem Einen oder mit dem Anderen oder mit beiden zugleich nicht identisch ist. Was aber Platon gerade mit der Transzendenz des Einen sich selbst gegenüber meint, ist die Tatsache, daß die Einheit sowohl mit dem Einen (d.h. sich selbst) als auch mit dem Anderen identisch bleibt trotz der Verschiedenheit des Einen (d.h. ihrer selbst) von dem Anderen. Das wird uns klarer, wenn wir den ganzen zitierten Passus zu formalisieren versuchen. Zunächst geben wir also die Axiome an, derer sich Platon bedient, um dann darauf dem Text entsprechend die Aporie aufzubauen.

sbs - Substitution

. - Konjunktion

v - Disjunktion

 $p \rightarrow q$ - Implikation des q von p. $p \leftrightarrow q$ - Implikation ~~von~~ ^{des} q von p und vice versa. $\sim$ - Zeichen der Negation $\square$ - "existiert notwendiger Weise".

(p) - universaler Quantifikator.

 $(\exists p)$ - existentieller Quantifikator.

tp - ein besonderer Teil.

St - Summe der Teile.

G - das Ganze: $G_1 > G_2$ $G_1 \neq G_2$

E - die Einheit (to Hen).

127) Parm. 145c - 146a.

Axiomen:

- I. $p \text{ sbs } q$
- II. $/(p \rightarrow q).p/ \rightarrow q$
- III.a) $/(p \rightarrow q). \sim q/ \rightarrow \sim p$
- b) $/(p \leftrightarrow q). \sim p/ \rightarrow \sim q$
- IV. $(p)(q) \sim (p < q). \sim (p > q) \rightarrow p = q$
- V. $(p=r).(q=r) \rightarrow (p=q)$
- VI. $\sim p. \sim p \leftrightarrow \sim p$
- VII. $\Box q \leftrightarrow \Box \sim \sim q$

A. Beweis des $\sim (tp=G)$: Das Ganze ist nicht ein Teil.

Sbs in IV. $\sim (G < tp). \sim (G > tp) \leftrightarrow (G = tp)$

Intuitive Hypothese: $\Box (G > tp)$ u. VII. $\Box (G > tp) \leftrightarrow \sim \sim (G > tp)$

Durch III.(b) ergibt sich:

$$\sim (G < tp). \sim \sim (G > tp) \leftrightarrow \sim (G = tp)$$

B. Beweis des $\sim (St=G)$: Das Ganze ist nicht die Summe der Teile.

Sbs in V. $(St=G).(St=tp) \rightarrow (tp=G)$

Resultat von (A.): $\sim (tp=G)$ und per hypothesis $St=tp$.

Also durch III.: $\sim (tp=G) \rightarrow (St=tp). \sim (St=G)$.

C. Die Aporie:

Resultate von (A.) u. (B.): $\sim (tp=G)$ u. $\sim (St=G)$ durch VI: $(tp=St) \rightarrow (\exists x)(tp=St=x)$ u. $\sim (G=tp). \sim (G=St)$, also $\sim (G=x). \sim (G=x)$.

Sbs von $(G=x)$ durch G: $\sim G. \sim G \rightarrow \sim G. (1)$

Postulat: $\Box G$ durch VII.: $\Box G \leftrightarrow \Box \sim \sim G. (2)$ } Aporie.

D. Die Lösung.

$$(\exists G_1)(\exists G_2) \sim (G_1=G_2). \sim (G_1=G).(G_2=G)$$

Sbs für G_1 u. G_2 durch resp. tp u. St :

$$(\exists tp)(\exists St)(tp=G_1).(St=G_2) \leftrightarrow \sim (tp=G).(St=G).$$

Das Ganze als ein Eines ist außerhalb von sich selbst $\sim (tp=G)$ und in sich selbst, sofern es alle Teile zusammen ist $(St=G)$. Das Eine kann nun beiden Ganzheiten zugesprochen werden. Also: $(E=G_1).(E=G_2)$.

E. Konsequenzen für den Axiom (V.):

Durch V. $(E=G_1) \cdot (E=G_2) \rightarrow (G_1=G_2)$

Aber per hypothesis $\sim (G_1=G_2)$ also durch III.

$\sim / (E=G_1) \cdot (E=G_2) /$ also auf Grund des Gesetzes v. Morgan:

~~XXXXXXXXXXXX~~ $\sim (E=G_1) \vee \sim (E=G_2)$. Vom Einen wird aber gerade behauptet $(E=G_1) \cdot (E=G_2)$, wobei $\sim (G_1=G_2)$, was dem Axiom V. widerspricht. Das Eine transzendiert also in seiner Ambivalenz den Transitivitätsaxiom für die Gleichheitsrelation - es ist Gleichheit der Gleichheit und der Ungleichheit: $(E=G_1) \rightarrow \sim (E=G)$, weil $\sim (G_1=G)$ und doch zugleich $(E=G_2) \rightarrow (E=G)$, weil $(G_2=G)$.

So erweist sich das ἓν als die Einheit des ταυτοῦ und des ἑτέρου . Es ist immer mit sich gleich und zugleich immer von sich selbst verschieden (im Anderen). Das ist gemeint, wenn man die platonische These, die sich aus der zitierten Stelle ~~xxxxxx~~ ergibt,¹²⁸⁾ mit dem Stichwort zusammenfaßt, daß es sich hier um die Transzendenz des ἓν durch es selbst handelt.

Im Grunde geht es hier inhaltlich um die Dialektik des ἓν ταυτοῦ ἑτέρου καὶ und des ἑλίου als eines der Teile. Die Ganzheit des Teiles ist vom Ganzen aller Teile umschlossen. Das Eine wird dann sowohl mit dem Ganzen des Teiles als auch mit dem Ganzen ihrer Summe identifiziert. Ein Ganzes aber umschließt nun das andere Ganze und so ist das ἑλίου different von sich selbst. Nun gibt es aber ein Drittes, nämlich das ἓν , das mit beiden identifizierbar sein muß. Etwas kann aber nicht mit zwei Verschiedenen zugleich identisch sein ohne mit sich selbst zugleich identisch und zugleich different zu sein. Dies ist hier gerade die Charakteristik des ἓν . Es ist einerseits mit sich selbst identisch ($\text{ἓν} \text{ ταυτοῦ}$) und beharrt in sich selbst ($\text{ἓν} \text{ ἑλίου}$), andererseits ist es aber zugleich mit sich selbst different und so in einem Anderen ($\text{ἓν} \text{ ἑτέρου}$). Das Eine ist also das Eine des Einen und des Anderen. Die Parallele der Ruhe und der Bewegung legt sich hier allerdings nahe - die Selbstidentität ist ja Korrelat der Ruhe, die ständige Differenz mit sich selbst aber der Bewegung. Und so wie das Eine den Unterschied des Einen und des Anderen transzendiert, indem er beide in sich vereint (nämlich sowohl das Eine als auch das von ihm verschiedene Andere), so trans-

¹²⁸⁾ Parm. 145c-146a.

93.

zendiert es auch die Kategorien von Ruhe und Bewegung. Die Rolle des Agathon in der Politeia und des Sophistes nähert sich so der Rolle des Men im Parmentides. Wenn man nun konsequent ist und mit der Korrelation des Eines und der Ruhe Ernst macht, muß man daraus folgern, daß auch die Ruhe sich selbst transzendiert, sofern sie die ruhende Einheit von Ruhe und Bewegung ist.

1.3 Epistemologische Grundlagen der platonischen Ontologie.

Die entscheidende sokratische Fragestellung war die nach dem "Esen der Tugend. Dieser zunächst rein ethischen Problematik mußten sich aber andere sie selbst übersteigende Fragen anschließen - die Möglichkeit eines solchen Fragens selbst wurde problematisch. Und so mußte sich Sokrates und jedenfalls nach ihm Platon fragen, ob das "Esen einer Sache überhaupt erkennbar sei. Die Sophistik leugnete es im Allgemeinen und im Bezug auf die Vermittlung der Tugend im Besonderen, daß so etwas möglich sei. Deshalb war auch die sophistische Paideia wesentlich das, was wir in unserer Terminologie pragmatisch zu nennen pflegen. Sie ließ sich durch Namen nicht eingrenzen, sondern ergab sich "spontan" aus der jeweiligen Situation. Ihr Ziel war ein Menschentypus, der mit dem Ideal des "honnête homme" des XVII. Jahrh. vergleichbar ist - ein eleganter Rhetor, der durch seine geschmeidige Eloquenz jeden zu beeinflussen zu können und für sich zu gewinnen wußte. Wegen dieses paidetischen Ideal wendet sich nun Sokrates mit aller Schärfe seiner Ironie. Er beschränkt sich aber nicht darauf die Phänomene zu kritisieren - er weiß auch um ihre Ursachen und um ihre bewußten oder unbewußten Voraussetzungen. Es ist kein Zufall, daß ein Nominalist wie Abelard die dialektische Kunst des sic et non entwickelte und es ist ebenfalls nicht ein Zufall, daß die Sophisten ihren Schülern ein geschicktes "Eeden pro und contra beizubringen versuchten, sondern hinter dieser pädagogischen die Grenzen des politischen Nomos sprengenden "Revolution" verbarg sich ein epistemologischer Umbruch, der die Grenzen des Logos sprengte, genauso wie der pädagogische Umbruch es mit den Grenzen der Polis tat. Der Logos hörte anscheinend auf ein Feras (ein Bestimmtes) zu sein - statt einer Abgrenzung

94.

ist er zum unbestimmten Apeiron geworden, das durch nichts gebunden ist und das auch nichts zu binden vermag. Die Sophisten stehen nicht wie freie Menschen über der Rede, sondern sind ihr in ihren rhetorischen Bemühungen sklavisch unterworfen. Gerade dies ist es, was Sokrates aufs heftigste angreift - die Sophistische Rhetorik ist ~~ein~~ eine Sklaverei des Verbalen und des rein Nominalen. Der philosophische Mensch dagegen bedient sich des Wortes als eines Instrumentes zur Erforschung des Seins und so zeigt er immer, daß er über seiner eigenen Rede steht, sie reflektiert und so von ihr Distance gewinnt und seine Freiheit ihr gegenüber voll und ganz bewahrt.¹²⁹⁾ Die geschichtliche Parallele mit dem Nominalismus legt sich hier nahe: "Prodikus (schrieb) eine Synonymik, dabei ging er von dem Grundsatz aus¹³⁰⁾, es müßten verschiedene Namen auch verschiedene Bedeutung haben. Die Namen waren also dafür das Primäre... (es ist genau das), was uns aus dem Mittelalter als Nominalismus bekannt ist".¹³¹⁾ Die sophistische Anbetung des einzelnen Wortes setzte voraus, daß alle Worte in gleichem Maße wahr sind, daß es also überhaupt keine falsche Meinung (Doxa) gibt, sondern jede beliebige Vorstellung mit einer wahren Erkenntnis identisch ist. Die ~~Wahrheitsbegehrten~~ mißbrauchten dazu den parmenidischen Lehrsatz das Nichtseiende sei nicht, d.h. alles, was ist, sei wahr, woraus sie dann folgerten, daß die Vorstellung als solche (abgesehen von ihrem Wahrheitswert) ist, also auch wahr sein muß, daß es also infolge dessen keine falsche Meinung gibt. Wenn aber alles wahr ist, muß es keine besondere Wissenschaft geben, die sich damit abplagt das Wahre zu erkennen - deshalb kann es der sophistischen Paideia nicht auf den Sachbezug ankommen, sondern auf die konkrete, "praktische" ~~Wahrheitsbegehrten~~ ~~Geschicklichkeit~~ Geschicklichkeit: "Daß sich die Sophisten der Konsequenz ihrer Lehren, der Aufhebung nämlich der Wissenschaft, bewußt waren, zeigen ihre Anpreisungen, sie könnten ihre Schüler ohne Übermittlung der Sachkunde zu allen Dingen geschickt machen."¹³²⁾ In seiner Argumentation gegen die Sophistik postuliert Platon die Wissenschaft und weist auf ihre wesentliche Bindung an die Stasis hin. Nur auf Grund eines Bestehenden und eines Bestimmten ist die wahre Erkenntnis erst überhaupt möglich: "Es wird... eine allgemeine

129) Vgl. Theaitetos 172d-173c.

130) H. Diels: Fragm. d. Vors., Bd. II., Berlin 1907; 566, 30 (zitiert von Gohlke).

131) Gohlke Paul: Die Lehre von der Abstraktion bei Plato u. bei Aristoteles, Halle 1914, S. 9.

132) A. a. O., S. 10.

95.

eindeutige Bestimmtheit dessen verlangt, was man den vielen Dingen als Prädikate beilegt, wenn man überhaupt einen Grund haben will, diese Behauptung zu tun. Ja, die Möglichkeit der Erkenntnis selber hängt daran, denn sie ist eben eine bestimmte, sich gleich bleibende Erkenntnis, oder überhaupt keine und sie kann das nur sein, wenn ihr Inhalt, das Erkannte, ein so Bestimmtes ist".¹³³⁾ Deshalb ist auch eine auf dem Wechsel gegründete Sprache wesentlich unwissenschaftlich: "... (the) language, which ascribes being to what is mere "becoming" and even to "what is not", is unscientific."¹³⁴⁾ Die Sprache und das Denken haben also eine die Mannigfaltigkeit des werdenden stabilisierende und somit dieses werden auf ein sein hin ordnende Funktion - hier wird der ontologische Zusammenhang besonders deutlich: "Das "Veränderliche" des werden in seiner Mannigfaltigkeit kann ~~mit~~ in der logischen Beharrung des Prinzips verstanden werden... Der $\alpha\lambda\theta\eta\varsigma$ bezeichnet es als "Grund" ($\alpha\lambda\theta\eta\varsigma$) des werdenden. Als solches ist das Sein des Prinzips das Gesuchte".¹³⁵⁾ "Wenn es heißt: 'das $\pi\alpha\delta\alpha\gamma$ hat aufgehört fortzuschreiten',¹³⁶⁾ oder 'es steht still', so dürfen wir hierunter nur soviel verstehen, daß damit Anhaltspunkte für das Denken genommen werden sollen, die keineswegs das werden stillstehen lassen, noch sonst irgendwie ~~beeinträchtigen~~ beeinträchtigen, wohl aber ein Element in das werden hineinragen, das schon über dasselbe hinausgeht, nämlich auf ein sein hinzielt. Dem werdenden als solchen einen Halt am Sein zu geben, das ist die Aufgabe des $\alpha\lambda\theta\eta\varsigma$."¹³⁷⁾ weil Wahrheit eine gewisse Ruhe ist und da das sein die Wahrheit, so ist auch das sein die Ruhe - die ontologische Identifizierung des Seins mit der Stasis ist also eine Konsequenz der epistemologischen Identität des wahren Erkennens mit der ruhenden Bestimmung, die ein statisches Moment von Natur aus mit sich bringt: "La poursuite de la certitude scientifique a conduit Platon à l'être ~~du~~ déclaré vrai, ~~parceque~~ parceque immuable."¹³⁸⁾ Platon aber weiß wohl, daß es nicht genügt die Wissenschaft einfach zu postulieren und von dieser Basis ausgehend dann auch die axiologische und ontologische Priorität der Stasis zu behaupten. Was er sich als Ziel setzt, ist der logische Nachweis der Unhaltbarkeit der sophistischen These der Mensch sei aller Dinge Maß - $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\tau\epsilon\tau\alpha\iota\ \chi\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\ \alpha\lambda\theta\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\phi\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \alpha\lambda\theta\eta\varsigma\ \sigma\phi\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \alpha\lambda\theta\eta\varsigma$.¹³⁹⁾

133) A. a. O., S. 21-22, Vgl. dazu Kratylos 440a 6ff.

134) Taylor A. E.: Plato, the man and his work, London 1949⁶, S. 446.

135) Hartmann Nicolai: Platos Logik des Seins, Gießen 1909, S. 238.

136) Phileb. 25-26 (Vgl.)

138) Corvez Maurice (OF): Le Dieu de Platon, RPhL 65 (1967) Louvain, p. 23.

137) Hartmann Nic.: Op. cit., S. 390.

139) Diels: Fragm. d. Vors., Bd II., Berlin 1907, 536, 11 (so zitiert von Gohlke, op. cit., S. 7).

96.

Tatsächlich besteht die Irrtümlichkeit dieser These nicht nur darin, daß sie das Sein unmöglich macht, sondern gerade, weil sie es tut, schließt sie auch die Möglichkeit des Werdens selbst aus. So weist Platon deutlich auf die Begründung des Werdens durch das Sein hin - das Werden und somit auch das Kinetische überhaupt ist ontologisch ~~xxxx~~ insuffizient und bedarf eines anderen, damit es überhaupt als solches existieren könne und dieses andere ist die Genesis selbst Begründende ist nichts anderes als das Sein selbst und sein Korrelat, die Stasis. Daraus ergibt sich allerdings eine eindeutige Priorität des Statischen vor dem Dynamischen, denn das Begründende steht immer höher als das Begründete: "(Die) grenzenlose Relativität ist unausdenkbar; sie macht alle Bestimmtheit der Setzung, allen Sinn der Aussage zunichte. Nicht nur alles Beharrende ~~sein~~ fiele dahin, das könnte vielleicht noch ~~xxxxxxxxxxxx~~ denklich scheinen, sondern auch ein Werden würde sich nicht mehr aussagen lassen, auch nicht ein (bestimmtes) Erscheinen."¹⁴⁰⁾ Die Kritik des protagoreischen Relativismus¹⁴¹⁾ führte Sokrates bzw. Platon dazu, daß sie den epistemologischen Vorrang des Statischen vor dem Kinetischen radikal, ja dualistisch, betont haben und von diesem zu einer ähnlichen Polarisierung im ontologischen Bereich übergegangen sind, so daß der Stasis das Sein schlechthin, der Kinesis aber das Nichtsein zugeordnet wurde. Wie diese ~~xxxxx~~ sokratisch-platonische Kritik des Protagoras im Einzelnen verlief, ist also für unsere Thematik von eminenter Bedeutung.

Sokrates legt zunächst die heraklitisch-protagoreische These dar. Alles bewegt sich, nichts ist eins mit sich selbst, nichts ist an und für sich, nichts ist absolut und objektiv. Nur der Wechsel der Relativa ist ewig.¹⁴²⁾ Die gängige Meinung ist, daß die Bewegung der eigentliche Modus essendi des On sei, die Ruhe dagegen geradezu das Nichtsein. Dies wird am Beispiel des Feuers "gezeigt" - die sich bewegende Flamme zeigt, daß das Feuer da ist und dasselbe gilt auch für die Lebewesen - ist doch die Bewegung ein Zeichen des Lebens, die Ruhe dagegen kommt dem Tode und der Zerstörung zu. Ähnliches zeigt auch eine gesunde Lebensweise - der Körper wird durch die gymnastischen Übungen, die ja wesentlich Bewegungen sind, gesund, durch die Ruhe dagegen wird die Gefahr einer Krankheit

¹⁴⁰⁾ Natorp Paul: Plato's Ideenlehre, Leipzig 1921², S. 106.

¹⁴¹⁾ Vgl. Theaitetos 152d-176.

¹⁴²⁾ Vgl. Theait. 152 d.

97.

größer. Und schließlich ist in dem Erwerben des Wissens selbst eine gewisse Tätigkeit eingeschlossen, deren Gegenteil zu einer absoluten $\lambda\mu\epsilon\tau\alpha$ führen würde.¹⁴³⁾ Diese These von dem Seienden als dem sich Bewegendem führt dann konsequent zu der epistemologischen Überzeugung die Erkenntnis käme durch eine "ahrnehmung zustande, die darin besteht, daß das Auge mit einer z.B. zu einer bestimmten Farbe gehörenden Bewegung zusammenstoßt: "... (το) ἡρπασμὸς ἐκ τῆς ἐκείνης τοῦ ὁππότε οὐκ ἔστιν ἡ ἀληθεία." 144) Der ganze Erkenntnisprozess verläuft sehr dynamisch - das anstoßende (Objekt) und das angestoßene (Subjekt) ändern sich dabei beide und das, was entsteht, nämlich die "ahrnehmung einer Farbe ist weder Objekt noch Subjekt, sondern etwas "eigenes zwischen (den beiden) gewordenes" (μεταξύ τῶν ἐκείνων γένεσις).¹⁴⁵⁾ Soweit die gängige Meinung. Nun versucht der platonische Sokrates auf das $\alpha\tau\omicron\pi\omicron\nu$, auf das Absurde dieser Theorie hinzuweisen. Nach der oben genannten Meinung ändert sich sowohl das Maß als auch das Gemessene im Prozess des Messens. Sokrates fühlt sich aber gezwungen etwas zu sagen, was erstaunlich, ja lächerlich ist ($\gamma\alpha\lambda\omicron\tau\iota\kappa\alpha$) und Protagoras würde es auch sicher so empfinden - vergißt er nicht, mit leichter Ironie, hinzuzufügen. Das Paradoxon besteht darin, daß 6 Bohnen gegen 4 mehr sind, gegen 12 aber weniger: (1) 6 Bohnen (A) gegen 4 Bohnen (B) $A > B$ $6 = 4 + 2$

$$(2) \text{ 6 Bohnen (A) gegen 12 Bohnen (C) } A < C \text{ } 6 = 12 - \frac{12}{2}$$

Die Menge (A) bleibt gleich, nur jene Menge, mit der sie verglichen wird, ändert sich von (B) in (C). Und doch ergibt sich jeweils eine verschiedene Relation. Die Verschiedenheit der endgültigen Resultate eines Erkenntnisprozesses setzt also nicht notwendigerweise voraus, daß alle Elemente des Prozesses sich ändern: $(\exists A)/(A=A). (A > B). (A < C)/$. Die ganze Proportion ändert sich, obwohl eine Größe mit sich selbst identisch bleibt.¹⁴⁶⁾ Diese Einsicht ist von größter Bedeutung auch innerhalb der Ontologie - es ist ein Beweis dafür, daß die Bewegung (Veränderung) die Ruhe nicht ausschließt. Der nächste Schritt der Beweisführung wird darin bestehen,

143) Vgl. a.a.O., 153 a-c.

144) Vgl. a.a.O., 153 e.

145) Vgl. a.a.O., 154 a.

146) Vgl. a.a.O., 154 c.

98.

daß jetzt nachgewiesen wird, daß die Bewegung sogar die Ruhe voraussetzt. Nun könnte aber Protagoras die Frage stellen, ob es möglich sei, daß etwas größer werde auf eine andere Weise als dadurch, daß es zunimmt.¹⁴⁷⁾ Sokrates geht auf diese Frage nicht ein - die Sophisten führen gelehrte Wortgefechte nur zum Zeitvertreib und dies soll ihr gutes Recht sein, vorausgesetzt, daß sie schon Weise sind (eine deutliche Spitze gegen die sich bereits für σοφοί haltende Sophisten). Sokrates und Theaitetos sind aber "schlichte Menschen und so werden sie doch zunächst die Sache an sich betrachten wollen".¹⁴⁸⁾ Den Sophisten geht es in erster Reihe um Spitzfindigkeit im Gespräch, Sokrates dagegen kommt es nur auf die Wahrheit an. Der Philosoph verhält sich grundsätzlich demütig der Realität gegenüber - er nimmt sie nicht an, sondern stellt sie in Frage und überprüft sie - sein eigentlicher geistiger Zustand ist ein ständiges Staunen. Die Iris, die Göttin der aufgehenden Morgenröte ist ja die Tochter des Thaumas, des Staunens. Der Einsicht geht immer das Erstaunen, das θαυμάσιον voraus - dies ist der Sinn dieser mythischen Allegorie.¹⁴⁹⁾ Unter diesem Gesichtspunkt muß auch die These von der allgemeinen Bewegung nicht aller Dinge betrachtet werden. Sie besagt, daß nichts ist an und für sich ein Eines, sondern es wird nur immer auf ein Anderes hin.¹⁵⁰⁾ Sokrates entschuldigt sich aber sofort "aus Gewohnheit und Unsicherheit"¹⁵¹⁾ das Wort "ist" gebraucht zu haben - eigentlich sollte er "wird" gesagt haben. Diese ironische Anspielung ist nicht so unbedeutend, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag, denn sie führt letztlich zu der Überzeugung, daß eine allgemeine Bewegung die Sprache unmöglich machen würde.¹⁵²⁾

Nun geht Sokrates wieder in den epistemologischen Bereich über. Die Erkenntnis muß der sophistischen These entsprechend nicht erst mühsam gewonnen werden, sondern sie ist ja bereits mit der subjektiven sinnlichen Wahrnehmung gegeben. Gerade gegen diese Identität der Erkenntnis und der Wahrnehmung wehrt sich Sokrates, indem er auf einige Absurditäten dieser These hinweist. So könnte man, wenn jede Wahrnehmung Erkenntnis wäre, nicht einmal Schlaf und Wachen unterscheiden können.¹⁵³⁾ Die protagoreische These gipfelt in dem extremen Subjektivismus seines Lehrsatzes "aller Dinge Maß

147) Ebda.

148) A.a.O., 154 e.

149) Vgl. A.a.O., 155 d.

150) A.a.O., 157 a-b.

151) A.a.O. 157b.

152) A.a.O., 183 a 6f.

153) Vgl. A.a.O., 158 a-e.

99.

sei der Mensch, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind".¹⁵⁴⁾ Nun läßt es sich Sokrates nicht entgehen zu fragen, warum sich dann Protagoras selbst überhaupt bemühe seinen Schülern Wissen zu vermitteln, wenn doch jede Vorstellung jedes Menschen in gleicher Weise richtig und keine falsch ist. Die Erkenntnis kann aber nicht die bloße "Wahrnehmung sein - dies zeigt ein einfaches hermeneutisches Beispiel: wenn man eine fremde Sprache hört, so nimmt man zwar die Laute wahr, man versteht aber noch nicht das Gesagte.¹⁵⁵⁾ Dies beweist auch die Erinnerung. Man erinnert sich, d.h. erkennt auch mit geschlossenen Augen, wo also keine direkte sinnliche "Wahrnehmung optischer Art möglich ist.¹⁵⁶⁾ Das Schließen eines Auges bedeutet eine Spaltung der optischen Wahrnehmung und ihre Begrenzung auf den Bereich nur eines einzigen optisch rezeptiven Organs und doch hat es nicht eine ähnliche Zweiteilung und Abgrenzung der Erkenntnis zufolge.¹⁵⁷⁾ Übrigens stellt man auch empirisch fest, daß es verschiedene Stufen der Weisheit oder des Gebildetseins gibt. Dies wäre aber unmöglich, hätte man nicht ein vom erkennenden Subjekt selbst unabhängiges Kriterium für eine solche Unterscheidung.¹⁵⁸⁾

Der Kernstück der platonischen Protagoraskritik ist nun die formale Widerlegung seiner These der Mensch sei das Maß aller Dinge, denn wäre es so, dann müßte ja Protagoras selbst zugeben, "daß die Meinung der entgegengesetzt Vorstellenden über meine Meinung, vermöge derer sie dafür halten, er irre, wahr ist, indem er ja behauptet, daß alle was ist vorstellen".¹⁵⁹⁾ "Er gäbe also zu, daß seine eigene Meinung falsch ist, wenn er eingesteht, daß die Meinung derer wahr ist, die dafür halten, er irre."¹⁶⁰⁾ Der ganze Paradox hat die Grundstruktur des Paradoxons von Epimenides, das der Antike gut bekannt war und das folgendermaßen lautete: "Epimenides, der Kreter, sagt, daß die Kreter Lügner sind."¹⁶¹⁾ Epimenides ist Kreter, wenn die Kreter lügen, lügt auch er, also sind die Kreter keine Lügner, dann hat aber auch er als Kreter Recht und die Kreter sind seiner Aussage gemäß dennoch Lügner und so ad infinitum. Eigentlich geht es um eine Aussage, die sich selbst verneint, d.h. die über sich selbst erklärt sie sei nicht wahr.

154) So Platon: a.a.O., 160 c 8f. (hier in der "Ich"-form formuliert.)

155) A.a.O., 163b-c.

159) A.a.O., 171 a 6-9.

160) A.a.O., 171 b 1f.

156) Vgl. A.a.O., 163 d-165 b.

157) Vgl. A.a.O., 165 b-c.

161) Ladrière J.: Les lim. internes des formalismes, Louvain 1957, S.74 (f.)

158) Vgl. A.a.O., 170 a-d.

