

DIE PROBLEMATIK VON BEWEGUNG UND RUHE BEI PLATO.

Jahresarbeit von fr.Tomas Tyn O.P.

Walberberg 1971/1972.

(... ὁ ἀσώματος καὶ ἄφθαρτος καὶ ἄνυλος τοῦ Θεοῦ Λόγος)
... δυνατός ὢν καὶ δημιουργὸς τῶν ὁλῶν, ἐν τῇ Παρθένῳ κατε-
σκευάζει ἑαυτῷ νέον τόσῳ καὶ ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὡς παρ' ὅρ-
γανον, ἐν αὐτῇ γυναιξὶ ὄργανος καὶ ἐνοικῶν· καὶ οὕτως ἀπὸ τῶν
ῥημάτων τοῦ ὁμοίου ληβών, διὰ τὸ αὐτῇ ὑπενθύνουσι εἶναι τῇ
τοῦ Θεοῦ γοῶν, ἕως ἡνίκα αὐτὸ θεῶν παρκεδιδούς, προσ-
ῆλθε τῇ Πατρὶ, καὶ τοῦτο γὰρ ἀνθρώπου λεῖψον, ἵνα, ὡς καὶ αὐτὸς
ἐκ Θεοῦ γέννηται ἐν αὐτῇ, ληβὼν δὲ κατὰ τῆς γοῶν τῶν ἀνθρώπων
νόμος, ὥς δὲ ἀληθεύουσιν τῇ ἐξουσίᾳ ἐν αὐτῇ κυριότητι σώ-
ματι, καὶ μηκέτι χώρον ἔχοντες κατὰ τῶν ὁμοίων ἀνθρώπων·
ὡς δὲ εἰς γοῶν ἐκαστοῦ γένους τοῦ ἀνθρώπου ἴδιον
εἰς τὴν ἀφθαρσίαν ἰσχυρίζεται καὶ ἰσχυρίζεται αὐτοῦ ἀπὸ
τοῦ Θεοῦ, τῇ τοῦ σώματος ἰδιοποιεῖται καὶ τῇ
ἐκαστοῦ γένους τῶν ὁμοίων ἀπὸ αὐτῶν ὡς καὶ ἄλλοι
ἐκείνοι ποιοῦν ἰσχυρίζεται.

S. Athenagori, episcopi, Oratio de Inc. Verbi, 8.
MPC, 25, col. 110 C-D.

"(...der körperlose, unverwesliche und immaterielle
Logos Gottes)...bereitet sich in seiner Macht als Schöpfer
aller Dinge in der Jungfrau den Leib zum Tempel und eignet
sich ihn als Werkzeug an, gibt sich in ihm zu erkennen und
wohnt darin. Und so nahm er einen Leib an, dem unsrigen
gleich, überantwortete ihn, da alle unter der Macht des
Todes standen, anstatt aller dem Tode und brachte ihn dem
Vater dar. Und das tat er aus Liebe zu den Menschen, damit

alle in ihm sterben und so das Gesetz von der Verwesung der Menschen aufgehoben würde, da ja seine Macht am Leibe des Herrn sich erschöpft hat und bei den gleichartigen Menschen keinen Zugang mehr finden kann. Auch wollte er die Menschen, die in die Verweslichkeit zurückgefallen waren, wieder zur Unverweslichkeit erheben und sie vom Tode zu neuem Leben erwecken, indem er durch die Aneignung des Leibes und die Gnade der Auferstehung den Tod ~~mit~~ in ihnen wie einen Stoppel im Feuer vernichtete.

Ebda, Übersetzung: BKV 31, Ath. II, S. 612.

0. Einleitung.

1.

0.1 Introductio generalis

Es ist die Aufgabe einer allgemeinen Einleitung das Problem möglichst klar zu definieren und zu aktualisieren, d.h. auf die Genesis der ganzen Problematik und auf ihren Zusammenhang innerhalb einer gewissen philosophischen Fragestellung hinzuweisen, wie auch ihre Relevanz für jene Fragestellung deutlich zu machen. Die Thematik dieser Arbeit beschränkt sich, wie der Titel andeutet auf einen Denker - Plato. Im Zusammenhang mit der Frage nach Bewegung und Ruhe ist dies kein Zufall, denn diese Problematik ist nur eine Variation der platonischen Fragestellung überhaupt. Man sieht diese Frage immer wiederkehren fast in jedem der platonischen Dialoge, zwar unter einem jeweils verschiedenen von der Besonderheit des jeweiligen Dialogs abhängigen Gesichtspunkt, aber doch immer so, daß die Ähnlichkeit mit einer entsprechenden Thematik anderer platonischen Werke nie ganz verloren geht. Es handelt sich allerdings um eine Ähnlichkeit und um nichts mehr und diese schließt notwendigerweise immer zugleich auch eine Unähnlichkeit in sich ein. Dieses Nebeneinander des Ähnlichen und Unähnlichen in der Problematik der Ruhe und Bewegung in den verschiedenen Schriften Platons ließe sich auch adäquat als Allgemeinheit dieser Fragestellung bei Plato umschreiben, denn die Allgemeinheit enthält sowohl ein Moment der Vielfalt (d.h. des Unähnlichen, Partikularen) als auch ein wesentliches Moment der Einheit (d.h. des Ähnlichen, Generellen). Warum die Thematik der Kinesis und Stasis im platonischen Denken wesentlich den Charakter der Allgemeinheit trägt, ist eine echte Fragestellung, die nach einer Antwort verlangt. Eine ausführlichere Erklärung dieses Phänomens ergibt sich aus einer näheren Analyse der geschichtlichen Zusammenhänge, in denen das sokratisch-platonische Gedankengut entstanden ist und da dieses Denken seine Wurzeln in der Vorsokratik hat, die den Anfang der Philosophie überhaupt bedeutet, findet man eine plausible Erklärung der Universalität der Frage nach Ruhe und Bewegung bei Plato nur dann

2.

wenn man jenen geschichtlichen Kontext untersucht, in dem Philosophie als das an den Logos gebundene Denken erst überhaupt erschienen ist. Eine solche Analyse ist ~~zinn~~ allerdings Gegenstand einer mehr detaillierten Untersuchung als es hier im Rahmen einer allgemeinen Einführung möglich ist. Es sei aber dennoch auf die Tatsache hingewiesen, daß Philosophie aus der Krisis des Mythos entstand. Das Mythische selbst war ein Versuch die Welt auf eine noch recht primitive und anthropomorphe Art und Weise zu deuten. Nun gibt es aber zwischen einer Erklärung und dem Erklärten, ~~zinn~~ zwischen einem theoretischen Interpretationsmodell und der lebendigen Realität, eine unüberwindbare Kluft, die nach einer längeren Beobachtung innerweltlicher Phänomene dem Beobachtenden und nach einem bestimmten Modell Erklärenden selbst bewußt wird. Nicht anders verhielt es sich mit dem Mythos. Die Krisis des Mythos war das Bewußtsein der Unzulänglichkeit der mythischen Interpretationsweise verbunden mit dem Streben nach Überwindung jener Unzulänglichkeit. Neben der Einsicht in die Mangelhaftigkeit einer Deutung erhob sich kategorisch das Postulat den Kosmos zu erklären. Die Krisis bedeutete wortwörtlich die Verurteilung eines Urteils, verlangte aber gleichzeitig nach einem neuen Urteil. Das, was dem Mythos eigentlich erschütterte, war die Einsicht, daß eine Erklärung um als eine solche gelten zu können aus etwas Einheitlichem und möglichst Einfachem ausgehen muß. Da diese Forderung im Mythos nicht ganz realisiert war, kam es zu einer Kritik des mythischen Denkens, die eine *κρίσις* im Sinne der Forschung zufolge hatte und dieser Versuch das Vielfältige von einem Prinzip her zu erklären ist nichts anderes als die Philosophie. Sie ist also in gewissem Sinne die Antwort auf ein Postulat und ihre innere Struktur ist somit wesentlich die des "Sollens", als einer Spannung in der Polarität des Realen und des Idealen, der gegebenen Vielfalt und der aufgegebenen (d.h.

3.

erst zu etablierenden) Einheit, die das griechische und das abendländische Denken überhaupt charakterisiert. Auf dem Hintergrund dieser Problematik des Einen und des Vielen muß auch die Frage nach Ruhe und Bewegung gesehen werden, die davon nur eine Variation ist, da doch die *conditio necessaria et sufficiens* des Wechsels die Vielfalt und die der Ruhe die Einheit ist. Die Allgemeinheit der einen Fragestellung erklärt sich somit aus der Allgemeinheit der anderen, ~~warum~~ ^{da} korrelat sie ist. In dem Sinne kann man dann sagen, daß "der Gegensatz ~~ist~~ identischer Beharrung und ewigen Wechsels...wahrlich ein Problem(ist), ja (daß man) fast sagen(muß), das Problem aller Probleme der platonischen Dialektik."¹ Man könnte die These sogar noch allgemeiner formulieren und sagen dies sei sogar das Problem des abendländischen Logosdenkens überhaupt.

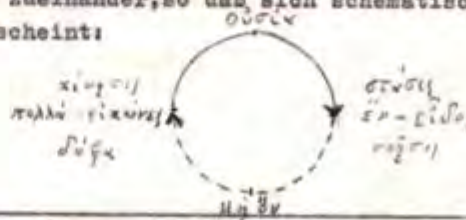
Wie bereits gesagt worden ist, handelt es sich um eine in den Werken Platons immer wieder auftauchende Frage. Diese wird jedoch nicht immer auf dieselbe Art und Weise beantwortet. Es ist für die moderne Textkritik eine Binsenwahrheit, daß man in den Dialogen dieses Denkers eine chronologische Entwicklung feststellen kann, der eine Lehrentwicklung parallel läuft. Ob nun Plato zu immer neuen Ansichten kam, wie sie sich aus den Diskussionen in der Akademie spontan ergaben oder ob er von vornherein nach einem dialektisch aufgebauten Plan verfuhr, so daß er in seinen späteren Werken Thesen aufstellt, die im Vergleich mit den früheren Schriften einen eindeutig antithetischen Charakter haben, ist eine viel schwierigere Frage, für die sich, vor allem wegen des Mangels unserer Kenntnisse der esoterischen ~~Lehr~~ Lehre Platons, wahrscheinlich keine Antwort finden läßt, die über die Grenzen des Hypothetischen hinausginge. Allenfalls legt sich die Erkenntnis nahe, daß Platons Lehrentwicklung doch eine gewisse Methodik zugrundelag, um so mehr, wenn man die platonischen Vorliebe für das Schematische und Typische in Betracht zieht, was allerdings die Spontaneität neuer Fragestellungen nicht aus-, sondern einschließt. Auf jeden

¹) Kantorp Paul: Platons Ideenlehre, Leipzig 1921², S. 382-383.

4.
Fall fällt der antithetisch-dialektische Charakter der beiden Phasen des platonischen Denkens auf und zwar so, daß man fast geneigt ist anzunehmen, daß ein möglicher Zusammenhang vorlag. Die erste Phase, die in den frühern Dialogen bis zum Parmenides ausschließlich zu finden ist, wird mit dem Stichwort "aufsteigende Dialektik" (la dialectique ascendante) und die zweite Phase, die am deutlichsten in den Dialogen Parmenides, Sophistes, Politicus und Philebos zutage tritt, wobei der ergebnisslos endender Dialog Parmenides gewissermaßen als Übergang zwischen den beiden Phasen verstanden werden kann, wird meistens als die "absteigende Dialektik" (la dialectique descendante) bezeichnet.²⁾ Diese Termine klingen etwas seltsam, vor allem wegen der räumlichen Vorstellung, die ihnen zugrundeliegt. Wenn man jedoch "Oben" ("Auf-") und "Unten" ("Ab-") per analogiam axiologisch versteht, entdeckt man in dieser Sprechweise einen tieferen Sinn. Die aufsteigende Dialektik wäre dann innerhalb der Problematik des Einen und Vielen, die, wie wir bereits feststellen konnten, innerhalb des Platonismus eine unbeschränkte Allgemeinheit besitzt, der dialektische Weg von der Mannigfaltigkeit der Abbilder, der als Erkenntnisstufe die Meinung ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) entspricht bis zu der eidetischen Einheit, der dann die Wissenschaft im Sinne der $\sigma\phi\alpha\iota\sigma\tau\acute{\iota}\kappa\eta$ zugeordnet wird. Die absteigende Bewegung geht dagegen von den Ideen als einer Voraussetzung aus um von ihnen her die Vielfalt der sinnlichen Erscheinungen ($\lambda\acute{\omicron}\gamma\sigma\epsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\nu\alpha$) zu erklären. Beide Bewegungen sind somit gewissermaßen entgegengesetzt und beruhen auf einer Umkehrung von Ausgangshypothesen. Sie schließen aber einander keineswegs aus, verhalten sich vielmehr komplementär zueinander, so daß sich schematisch ein Kreis zu ergeben scheint:

dialectique descendante →

← dialectique ascendante



2) Diese Terminologie findet man bei H. Loriaux (S.J.) in seinem Werk L'Être et la Forme selon Platon, Bruges 1955.

5.

Dieser Zusammenhang der beiden Bewegungen läßt eindeutig darauf schließen, daß Plato wahrscheinlich absichtlich eine jeweils andere Methode wählt und zwar beide Male um seine Ideenlehre zu verifizieren und so muß auch der der Ideenlehre an sich gegenüber scheinbar kritische Ansatz des Sophistes gedeutet werden. Es geht nicht darum diese Theorie zu widerlegen, sondern sie durch neue Gesichtspunkte zu bereichern und zu bekräftigen, indem sie antithetisch behandelt (Umkehr der Ausgangshypothesen) und so näher expliziert. Dieser Kreis gilt sowohl für die Ideenlehre im Allgemeinen als auch besonders für die Frage der Ruhe und Bewegung. Trotz der Verschiedenheit der Gesichtspunkte, den gemäß diese Problematik gesehen wird, kann man also an ihrer mit der der Ideentheorie zusammenhängenden Allgemeinheit innerhalb des platonischen Denkens festhalten, denn die scheinbar entgegengesetzten dialektischen Bewegungen vervollständigen sich gegenseitig und bilden ein synthetisches Ganzes.

Somit wäre ungefähr der Umfang und die Relevanz dieser Fragestellung bei Plato definiert. Wir bleiben aber noch eine Erklärung ~~unbekannt~~ bezüglich der Relevanz innerhalb der neuzeitlichen philosophischen bzw. theologischen Diskussion schuldig. Heutzutage begegnet man vielfach neben der Forderung nach ausführlichem Studium der Quellen einer nicht weniger energisch formulierten Klage die antike Philosophie sei doch schon passé und sie habe dem "modernen Menschen" nichts mehr zu sagen. Beide Ansichten gelten als sehr up to date und zeitgemäß obwohl sie sich eigentlich widersprechen. Eine plausible Deutung jenes paradoxalen Nebeneinander dieser beiden einander kontradiktorischen Forderungen ist dennoch möglich. Man fordert einerseits das Studium der antiken Philosophie als eine historische Quellenforschung, andererseits aber würde man es als eine "Flucht" aus unserer Zeit sehen, wenn jemand versuchen würde etwa platonisch oder aristotelisch tatsächlich zu philosophieren. Diese Proteste gegen die "Metaphysik" des klassischen Typus gehen eigentlich auf ein Schema

5.
zurück, das stark von einem historisch deterministischen Denken geprägt ist, das die Ewigkeit und Allgemeingültigkeit des menschlichen Gedankengutes nicht gelten lassen will, seine Wirkung vielmehr nur auf die Dauer einer gewissen (näher unbestimmbaren) geschichtlichen Epoche beschränkt. Nun steht es allerdings fest, daß man eine Philosophie, die mit der Platons völlig übereinstimmen würde (im Sinne einer strengen Identität) schon deswegen nicht restaurieren kann, weil nach einem römischen dictum - "dum duo faciunt eadem, tamen non sunt eadem." Andererseits aber ist der historische Determinismus unhaltbar, weil er für sich nur ein Argument anzuführen weiß, nämlich daß man anders denkt, weil man in einer anderen Epoche lebt. Es gibt aber nur zwei Möglichkeiten: Entweder versteht man Andersheit an sich und dann ist die ~~erste~~ zweite Prämisse, die besagt, daß man in verschiedenen Zeiten jeweils anders denkt, unhaltbar, denn sonst wäre Historie als Wissenschaft unmöglich. Wenn man dagegen "anders" nur secundum quid auf die Verschiedenheit der Zeit zurückführt, ergibt sich eine evidente Tautologie, die besagt, daß man in einer anderen Zeit lebt und unter diesem Gesichtspunkt der chronologischen Verschiedenheit auch anders denkt. Und weil das Denken das Leben voraussetzt, sagt uns jene Feststellung nicht mehr als daß wir in einer anderen Zeit leben, weil wir eben in einer anderen Zeit leben. Und so ist dieser Argument entweder inhaltlich nicht haltbar oder formal nicht stringent.

Die Aporie der Unmöglichkeit einer völligen Identifizierung mit der Tradition und die Notwendigkeit sich mit ihr zu identifizieren wird eigentlich gerade durch Plato auf eine befriedigende Weise gelöst. Die Frage nach der Tradition und der Identifizierung mit ihr ist ja auf die nach dem Allgemeinen und Besonderen zurückführbar und diese geht ihrerseits wiederum auf das Problem des Einen und des Vielen, der Ruhe und der Bewegung letztlich zurück. Die Synthesis der aufsteigenden und der absteigenden Dialektik ist nichts anderes als eine dialektische Vermittlung beider Momente, die nicht auf

7.

eine undifferenzierte und ungeordnete Vermischung hinausläuft, sondern die Bewegung in einer richtigen Zuordnung zur Ruhe denkt.

In concreto bedeutet es bei Plato, daß das wesentlich in einer Abstraktion bestehende menschliche Denken einen zeitlosen Wahrheits- und Allgemeinheitsanspruch erheben kann und in dieser Einsicht (in der, wie W. Jäger³⁾ glaubhaft nachzuweisen vermochte der Polisgedanke als die Idee der menschlichen Gemeinschaft eine entscheidende Rolle gespielt zu haben scheint) in das Allgemeinmenschliche stellt sich Plato bewußt in eine Opposition gegen die Sophisten, in denen er gerade deswegen seine Kontrahenten sieht (ob dies zu Recht oder zu Unrecht geschah mag nun dahingestellt sein). Er sieht in ihnen die Vertreter eines historischen ~~Max~~ Determinismus bzw. eines historisierenden Relativismus. Die Ähnlichkeit der damaligen Problematik, so wie sie Plato selbst sah, mit der neuzeitlichen ist geradezu erstaunlich, so daß man geneigt ist die Existenz einer philosophia perennis anzunehmen, neben ihr allerdings auch einer Art ewiger Sophistik (im platonischen pejorativen Sinne des Wortes).

Das Studium der platonischen Problematik von Ruhe und Bewegung in ihrem Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie Platons ist schließlich auch für die Theologie nicht ohne jede Bedeutung. Der epistemologische Realismus, der in der Tradition des abendländischen Denkens eindeutig auf das sokratisch-platonische Erbe zurückläuft, ist nur innerhalb einer gewissen Ontologie möglich und eine solche eine realistische Epistemologie ermöglichende metaphysische Grundlage ist auch bei Plato durchaus gegeben gerade weil er das Phänomen der Bewegung durch Zurückführung auf beharrende eidetische Prinzipien ~~zurückführt~~ erklärt ganz im Unterschied z.B. zu Protagoras, dessen Identifizierung der Erkenntnis mit (sinnlicher) Wahrnehmung ebenfalls kein Zufall war, sondern in seiner metaphysischen Theorie von der Universalität der Bewegung im All wurzelte. In der modernen theologischen Diskussion kehrt diese

³⁾ so in seinem Werk Paideia, Berlin u. Leipzig 1934, Bd II, Kap. 8 Sokrates (passim).

8.

ganze Thematik wieder zurück im Zusammenhang mit der Frage nach der Verbindlichkeit lehramtlicher Aussagen, die natürlich eng mit dem Problem der Satzwahrheit überhaupt zusammenhängt.

So hat in der letzten Zeit vor allem Hans Küng großes Aufsehen erregt, indem er die Möglichkeit von Satzwahrheiten einfach leugnete und eine Relativierung der dogmatischen Aussagen forderte. Seine These stützte er mit der "Dynamik von Subjekt und Objekt", die er in dem Sinne, in dem er von ihr spricht, bei Hegel zu finden glaubt.⁴⁾ Wahrscheinlich will er nicht berücksichtigen, was Hegel selbst, der der griechischen Tradition in der Philosophie folgend die genaue Bestimmung (Horos) verlangt, zu diesem Problem schreibt: "Zugleich wenn dies begrifflose und substantielle Wissen die Eigenheit des Selbst in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophieren vergibt, so verbirgt es sich dies, daß es statt dem Gotte ergeben zu sein, durch die Vermischung des Maßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhaltes, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt."⁵⁾ In seiner Ablehnung der Satzwahrheit gerät Küng nicht nur in Widerspruch mit der Tradition der griechischen Philosophie, die sich im abendländischen Denken bis Hegel durchgehalten hat, er kommt darüber hinaus der Sophistik der Zeit Platons sehr nahe. So schreibt er z.B.: "Ungefähr so viel, wie Theologen um das Wort 'Gott', so streiten Philosophen um das Wort 'Sein' (1)"⁶⁾ und weiterhin⁷⁾: "Auch wenn ich mich... unmißverständlich ausdrücken will... so läßt doch das Unbedachte und Ungesagte... noch immer Raum genug zu allen möglichen Mißverständnissen und Unverständnissen?" (2)⁸⁾ Und schließlich: "Sätze bleiben hinter der Wirklichkeit zurück: Dies ist grundlegend."⁹⁾ (3) Wenn man diesen drei Thesen, drei entsprechende Aussagen eines Sophisten der Platonzeit, des Gorgias von Leontinei, entgegenstellt, so kann man überraschende Ähnlichkeiten feststellen, die zweifelsohne mehr als zufällig sind:

4) Küng, Hans: Unfehlbar?, Zürich, Einsiedeln, Köln 1970, S. 135.

5) Hegel G.W.F.: Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg 1807, S. 15.

6) Küng, H.: Op.cit., S. 129.

9) Ebda.

7) Ebda

8) Ebda

9.
 „Γεργίας... ὁ Λεοντίνος... ἐν τῷ ἐπιγραφέντι πε-
 ρὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ γένεως τῆς κατὰ τὸ εἶναι με-
 γίστης καὶ ἐλάχιστης, ὅτι μὴ καὶ ὁ γένεσις τοῦ ὄντος
 γένεσις ἐστὶν ὁ γένεσις τοῦ ὄντος καὶ ὁ γένεσις τοῦ ὄντος
 ὁ γένεσις τοῦ ὄντος καὶ ὁ γένεσις τοῦ ὄντος καὶ ὁ γένεσις
 τοῦ ὄντος καὶ ὁ γένεσις τοῦ ὄντος καὶ ὁ γένεσις τοῦ ὄντος - Gorgias

von Leontinoi in seinem "Über das Nichtsein" oder "Über die Natur" überschriebenem Werk stellt der Reihe nach drei Kapitel auf: das eine und das Erste (behauptet), daß nichts ist (1), das zweite (behauptet), daß selbst wenn etwas wäre, so wäre es dem Menschen unbegreiflich (2) und das Dritte (behauptet), daß selbst wenn es ihm begreiflich wäre, so wäre es ihm dennoch unmöglich es einem anderen mitzuteilen und verständlich zu machen (3).¹⁰⁾

Gegen diesen sophistischen Relativismus und Subjektivismus, den Käng nur mit einer gewissen Portion von Euphemie als "Dynamik" bezeichnet, wendet sich Plato in fast allen seinen Schriften. Die entscheidende metaphysische Basis für alle erkenntnistheoretische Probleme dieser Art (und es steht fest, daß eine Erkenntnistheorie ohne Metaphysik nicht auskommt) bereitet gerade die Problematik von Bewegung und Ruhe. Plato sieht das Dynamische immer im Zusammenhang mit dem Statischen: "τὸν... καὶ τὸν... ἐν αὐτῷ... καὶ ἐν αὐτῷ... καὶ ἐν αὐτῷ... Von allen Bewegungen ist jene, die in sich selbst und von sich selbst aus sich bewegt, die beste."¹¹⁾ Mit ἐν αὐτῷ ist nicht nur etwas axiologisches, sondern auch etwas zutiefst Ontologisches ausgesagt - das ἐν αὐτῷ und ἐν αὐτῷ sind nämlich Merkmale des Statischen, des in sich Geschlossenen und somit in gewisser Hinsicht Statischen - die höchste ontische Stufe der Bewegung ist eine in sich ruhende Art der Kinesis. Allerdings kennt diese Problematik, wie oben bereits erwähnt worden ist, auch einen gewissen Wandel. In seinen späteren Werken sieht Plato das Wesen der Ruhe mehr unabhängig von dem der Bewegung et vice versa, da aber beide Momente wiederum

10) Diels: Fragmente der Vorsokratiker, Bd II, 82 B 3 (Sext.: Adv. Math. VII, 65 ff.).

11) Tim 89 a.

Wie wir nun gerade feststellen konnten, ist diese platonische Antwort nicht ohne Bedeutung für die Epistemologie - sie ist eine Widerlegung der antiken Sophistik (so wie sie Plato sieht und beschreibt) und zugleich ist sie eine Basis zu einer möglichen Widerlegung des ~~xxxxxxx~~ neuzeitlichen "relativismus und subjektivismus. In diesem Zusammenhang muß man auch ihre Relevanz für die heutige theologische

12

IX 11.

Diskussion sehen - der historische Determinismus möchte das sokratisch-platonische Erbe der endgültig vergangenen Zeit zuschieben und er hat eigentlich von seinem Standpunkt aus ~~ganz sicher~~ gesehen Recht, indem er nämlich sieht, daß ein lebendiger Platonismus bzw. Aristotelismus für ihn das bedeuten müßte, was er vor mehr als 2 400 Jahren für die Sophistik bedeutete - eine Widerlegung, aus der es keinen Ausweg mehr gibt.

0.2 Introductio specialis: Die Problematik von Ruhe und Bewegung in der Philosophie des Sokrates und der des Plato in ihrem geschichtlichen Kontext.

Wer sich mit der Philosophie Platons beschäftigen will, kommt an der Persönlichkeit seines Lehrers Sokrates nicht vorbei. Plato legt in vielen seiner Dialogen (vor allem in der früheren Zeit seiner schöpferischen Tätigkeit) seine eigenen Einsichten Sokrates in den Mund und so ist es manchmal recht schwierig, wenn nicht gänzlich unmöglich, überhaupt echtes sokratisches und platonisches Gedankengut voneinander sauber zu unterscheiden. Im Allgemeinen kann man höchstens sagen, daß Plato das, was er bei Sokrates gehört hat, weiter entwickelte und dem ganzen sokratischen Denken einen gewissen System einprägte. Es war also eine Entwicklung im Sinne der Systematisierung und zugleich auch im Sinne einer gewissen Abstraktion (Sokrates pflegte sich vor allem mit vorwiegend konkreten Fragen aus dem Alltag zu beschäftigen) und auch einer vollkommeneren theoretischen Durchdringung der praktischen sokratischen Ethik, der somit eine epistemologische und metaphysisch-ontologische Basis gegeben wurde. Wie weit die Kernstücke des platonischen Denkens, z.B. die Ideenlehre bereits bei Sokrates vorhanden waren, bleibt eine Streitfrage, in der kaum mehr als Hypothesen zu einer möglichen Lösung geboten werden können. Die eine Meinung besagt, daß "Sokrates... wirklich der (war), als den Plato ihn ausgibt, der Schöpfer der Ideenlehre... Er war mit einem Wort der Vater der abendländischen Metaphysik."¹³⁾ Andere Ansichten stehen dieser diametral entgegen - Sokrates habe
13) Jäger W.: *Paideia*, Berlin-Leipzig 1934, Bd. II, S. 75.

12.
sich nur rein ethischen Problemen gewidmet und eine Meta-
physik finde sich eigentlich erst bei Plato. So bestritt
z.B. R.W. Hall heftig die These von Jäger und Burnet, ja er
geht sogar soweit, daß er Sokrates eine bloß utilitaristische
Ethik zuschreibt: "... the Sokrates and his friends of the ear-
ly dialogues are, on the whole, proponents of an utilitarian
ethic." ¹⁴⁾ Wie dem auch sei, es steht fest, daß Sokrates ein
Denker war, der sich vorzüglich mit dem Menschlichen des All-
tags beschäftigte. So wird ihm z.B. von seinen Schülern vor-
geworfen er spreche nur mit den Menschen seiner Heimatstadt
und verlasse nie die Grenzen seiner Polis. Darauf sollte So-
krates erwidert haben: "Ich bin ein wißbegieriger Mensch und
die Landschaft und die Bäume wollen mich nichts ~~lehren~~ lehren,
wohl aber die Menschen in der Stadt." ¹⁵⁾ Das Thema der Gesprä-
che waren auch meistens Probleme des praktischen Lebens.
Sokrates mußte ein sehr kritischer Geist gewesen sein - wie
eine Hebamme wollte er seinen Mitbürgern zur Geburt der Ein-
sicht verhelfen, doch denken tut oft weh und schmerzlich war
auch der Prozess dieser sokratischen Maieutik. Immer wieder
mußten alle einsehen, daß sie eigentlich nichts wissen und
daß Sokrates eben den Vorteil hatte, daß er gerade dies von
sich selbst wußte. ¹⁶⁾ Und so ist es eigentlich kein Wunder, wenn
er allmählich seinen sich für weise haltenden Gegnern auf
die Dauer unangenehm wurde, so daß diese danach zu trachten
begannen, auf welche Weise sie seiner loswerden könnten, wel-
ches Ziel sie nach dem berühmten Asebeiaprozess auch erreicht
haben.

Sokrates und wohl auch sein Schüler Plato hatten
immer mit Gegnern zu tun gehabt. Die historische Wahrheit
deckt sich sicher nicht mit dem platonischen Zeugnis, doch uns
kommt es hier nicht darauf an, wie es wirklich war, sondern viel-
mehr, wie es Plato sah und es uns berichtete. Diese seine Gegner
zeichneten sich dadurch aus, daß sie in vielen Gebieten des
menschlichen Wissens sehr bewandert waren und sich auch für
σοφία, d.h. für Weisheit, hielten. Diese sogenannten Sophisten waren
Menschen, die eine Technik entwickelt haben, die es ihnen

14) R.W. Hall: Plato and the Individual, The Hague 1963, S. 56.

15) Phaedr. 230 d 4f.

16) Vgl. Apol. 23 b

13.

möglich machte eine These und ihr Gegenteil zugleich zu verteidigen - die Kritik. Dies war allerdings keine bloße Spielerei, sondern hatte unabsehbare ethische und juristische Konsequenzen. So gelang es dem Sophisten ohne Schwierigkeiten das Gericht zu überreden ein Schuldiger sei eigentlich unschuldig und umgekehrt ein Unschuldiger sei, im Grunde genommen, dennoch schuldig. Deshalb interessierten sich auch die Sophisten für die Rhetorik, die sie als eine Kunst der Überredung verstanden, die auf die Subjektivität der Hörer so ~~anziehend~~ suggestiv wirkte, daß sie den objektiven Sachverhalt kaum noch erkennen konnten. Allerdings wollte sich jeder diese Universalkunst aneignen und so ist die Sophistik allmählich zu einer Mode geworden. Gegen diese alles relativierende Modeerscheinung erhob nun Sokrates seine Stimme, die, auf die Sophistik methodisch angelehnt (weswegen er ja auch selbst von Aristophanes als ein Typus des Sophisten dargestellt wurde), die Mitbürger zum Nachdenken aufrüttelte und sie auf den Wegen einer unachgiebigen Dialektik zu der Einsicht in die Allgemeingültigkeit ethischer Normen führte. In diesem geschichtlichen Kontext muß Sokrates und sein Schüler Platon gesehen werden und demzufolge wäre es auch nützlich in einigen Worten die Charakteristik des Sophisten zu umschreiben versuchen, zwar nicht so wie er historisch tatsächlich war, wohl aber so (und das interessiert uns im Rahmen unseres Themas) wie ihn Platon gesehen hat.

Am deutlichsten ist der $\Sigma\phi\iota\sigma\tau\eta\tilde{\iota}$ in dem gleichnamigen Dialog beschrieben. Hier geht es darum ihn mit Hilfe der diairetischen Methode genau zu definieren. In diesem Zusammenhang läßt nun der das ganze Gespräch führende Fremde aus Elea das Stichwort "νέων καὶ πλουσίων ἐρμίστοι θηρευτῆς" fallen, d.h. "ein für Entgelt gemieteter Jäger von jungen und reichen Leuten".¹⁷⁾ Damit, so behauptet nun der Fremde, zeige sich der Sophist so, wie er tatsächlich ist, wenn es ihm auch sonst immer gelang zu entschlüpfen und sich geschickt zu ver-

17) Soph. 231 d.

14.

stecken. Er verkauft sein Wissen - das ist der erste, zwar nicht explizite aber dennoch deutliche Vorwurf, den Platon dem Händler mit Weisheit gegenüber tut. Die geistigen Güter sind für den wahren Philosophen unverkäuflich. Schon daran kann man sehen, daß der Sophist, wie Platon ihn sieht, seine eigene Lehre für etwas Dinghaftes, gegen etwas materielles austauschbares hält. Andererseits bemüht er sich speziell um junge und reiche Leute (während die Botschaft des Denkers des sokratischen Typus sich an Alle Bürger ohne Unterschied des Alters oder des Vermögens wendet) - es geht ihm also darum, die Jugend zu beeindrucken, "modern" zu wirken. Dies gelingt ihm allerdings auch, weil junge Leute ohne philosophische Erfahrung gerne diese Universaltechnik mit möglichst wenig Mühe erlernen wollten. Dies hing eng mit einer Tendenz zum ethischen Laxismus zusammen - man wollte nicht moralisch gebunden sein und schon gar nicht durch die Gesetze der Polis, vielmehr wollte man das tun können, was man gerade mochte und die Voraussetzung dafür war, daß man sich, selbst wenn man im Unrecht war, vor Gericht oder auch bei sonstiger Gelegenheit geschickt zu verteidigen wußte. Und so kamen die Sophisten gerade zur richtigen Zeit und bekamen in den einzelnen Städten Griechenlands einen ungehäuerten Zulauf. Die erste Charakteristik dieser Weisheitshändler ist also die Verkäuflichkeit ihrer Kunst und ihre Anpassung an die Mode (oder, wie man heutzutage euphemisch sagen würde "an die Erfordernisse der Zeit").

Noch ein zweiter Zug verrät den Sophisten - er ist ein Nonkonformist, der aus Protest gegen die Ordnung der Polis (man könnte fast sagen "gegen die bürgerliche Ordnung") aus seiner Heimat auszog und von Stadt zu Stadt wanderte und überall sich daheim fühlte. In den einzelnen Orten gewann er Schüler, hielt öffentliche Vorträge, ließ sich dafür gut bezahlen und ging wieder von dannen. "... τὰ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος ... ἔτε παροργιστὸν ὅν κατὰ πόλιν οἴκῳ τε ἔδικοι οὐδὲν οἶον ἔχοντες. - Das Geschlecht der Sophisten ... das herumwandert durch die Städte und nirgendwo ein eigenes Haus bewohnt".¹⁸⁾

¹⁸⁾ Timaios 19 e.

15.

Die sophistische Lebensweise trägt also starke kynische Züge mit Ausnahme der bereits erwähnten Geldgier (die Kyniker verachteten nämlich irdische Güter). Plato verhält sich nun diesen den modischen Ikon angehenden Wanderern gegenüber radikal "konservativ", indem er an der Gemeinschaft der Polis und ihrer Gesetze festhält und den Verrat an ihren Mitbürgern den Sophisten zum Vorwurf macht. Sie seien zwar geschickt (πολλῶν λόγων καὶ κενῶν λόγων ἀλλ' ἐμπύργοι) aber den politischen und philosophischen Menschen haben sie nichts zu sagen (ἔτι οὐδὲν ἔμνησεν οὐδὲν ἀνέστη καὶ πειρᾶσθαι), die im Krieg und jeglichem Unternehmen durch Tat und Wort (πρᾶξι καὶ λόγῳ) für die Polis tätig sind. Die Sophisten dagegen lockern die Bände der Fleisgemeinschaft, sie sprengen willkürlich den Band (πείρας), der die Bürger zusammenhält, indem sie die Sitten der Heimatstadt relativieren. Der philosophische Mensch ist also im Unterschied zum Sophisten ein guter Bürger seiner Polis und bemüht sich aus all seinen Kräften, im Krieg und im Frieden, um das Wohl der ganzen Gemeinschaft. Dies erweisen sie in Tat und Werk - die Sophisten reden zwar viel, ihre Taten entsprechen aber nicht ihren geschwollenen Reden. Diese Forderung einer philosophischen Praxis bei Plato zeigt wie einseitig das Veredeln über platonische "Weltflucht" und "reine Theorie" ist, denn die Theorie selbst war für Platon ein Vollzug, was allerdings als größter Vorwurf der Sophistik gegenüber gilt, ist zweifelsohne ihr ethischer Relativismus, der in dieser Praxis der Wanderlehre einen besonders deutlichen Ausdruck findet.

In Politeia X.¹⁹⁾ ist vom Sophisten in einem anderen Zusammenhang die Rede. Es geht hier eigentlich um den Demiurgen, den "Eltordner, der aus dem Chaos einen Kosmos hervorgehen läßt. Er wird hier als "πᾶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων σοφιστὴς" - ein "wunderbarer Tausendkünstler"²⁰⁾ bezeichnet. Im Kontext ist "Tausendkünstler" wohl die beste Übersetzung. Interessant ist nur, daß Plato um diesen Sachverhalt zu wiederzugeben den Termin σοφιστὴς gebraucht - es dürfte sicher kein Zufall sein. Der Sophist wäre dann ein geschickter, handwerklich tätiger Mensch (χρῆστος τεχνίτης) -

XXI 19) Vgl. Pol. X, 596 d.

20) Ebda. "Tausendkünstler" ist eine von F. Ast vorgeschlagene Übersetzung, vgl. Lexicon Platonicum, Bd II/III, S. 262, 1835-1838, Neudruck Darmstadt 1956.

16.

1 er ist der Typus des Zauberers, Gauklers und Betrügers in einer Person, jemand, dem es nicht auf die Wahrheit an sich ankommt, der sie vielmehr für seine Kunststücke als eine Einnahmequelle mißbraucht.

Was nun die sophistische Lehre inhaltlich betrifft, so deutet sie Plato als den diametralen Gegensatz seiner nach objektiver ἀληθεια qua Evidenz strebenden Dialektik. Die eidetische Wahrheit ist nicht unmittelbar erkennbar, man muß vielmehr zu ihr auf einem sehr schwierigen Wege gelangen. Diese Tatsache erklärt sich Plato dadurch, daß die an den Ideen teilhabenden Objekte der sinnlichen Wahrnehmung (αἰσθητὰ) sich zwischen dem erkennenden Subjekt und die Wahrheit als den Objekt der eigentlichen Erkenntnis stellen und diese verdecken. Insofern die Dinge der materiellen Welt an den Ideen teilhaben, sind sie Abbilder (εἰκόνες, εἰδωλά) der Wahrheit als ihres Urbildes. In dem Bildsein selbst ist aber eine gewisse Ambivalenz eingeschlossen - denn es ist dem Urbild zwar ähnlich und dennoch auch zugleich unähnlich, weil es mit ihm nicht völlig identisch ist. Und so haben auch diese ästhetischen Bilder der eidetischen Wirklichkeit eine positive und zugleich eine negative Rolle im Rahmen der menschlichen Erkenntnis. Einerseits ermöglichen sie erst den Aufstieg zu den Ideen, andererseits aber können sie die Wahrheit auf eine gefährliche Weise verdecken und dem bei ihnen verharrenden Geist die Wahrheitserkenntnis sogar völlig unmöglich machen. Der Irrtum besteht dementsprechend darin, daß man Urbild und Abbild verwechselt. Die Täuschung hat nun sicher auch subjektive Momente (die Schwäche des menschlichen Geistes, der sich von den Bildern nicht trennen weiß und sich so zur Erkenntnis der Wahrheit nicht erheben kann). Sie liegt aber keineswegs ausschließlich auf der Seite des erkennenden Subjektes, hat vielmehr auch wesentlich objektive Ursachen. So haben es manche Abbilder an sich, daß sie der Wahrheit so geschickt nachgebildet sind, daß sie den Erkennenden glauben lassen sie seien bereits die Wahrheit selbst ohne es jedoch in Wirklichkeit zu sein. Und gerade die Sophisten verstehen sich sehr gut in dieser Kunst

17.

rhetorisch die Aletheia so nachzuahmen, daß sie sie dann in einer Menge von ihnen geschaffener Bilder verdecken und so die eigentliche Wahrheitserkenntnis unmöglich machen.-
 "Εἰδωλον οὖν αὐτοῦ (scil. xxxxx σοφιστῶν) καὶ ποιητῆς. - Nennen wir ihn also (d.h. den Sophisten) einen Bildmacher".²¹⁾ Die Sophisten begnügen sich mit Bildern und wollen nicht die Wahrheit selbst erkennen - so bleiben sie in einem Dunkel, in dem sie sich wohlfühlen, da sie hier ihre Trugkünste ungestört betreiben können, was aber noch weitaus schlimmer ist, sie beschränken nicht nur sich selbst auf bloße Abbilder der Wirklichkeit, sondern versuchen auch den anderen den Weg zur wahren Erkenntnis zu sperren, indem sie eine Menge von die Realität geschickt nachahmenden Bildern zwischen den Erkennenden und die zu Erkennende Wahrheit schieben. Diese Haltung ist auch die überhaupt sittlich schlechteste, da die Wahrheitserkenntnis für die sokratische und wohl auch für die platonische Ethik grundlegend war. Die Sophisten wenden jedoch gegen die Ideenlehre an sich nichts ein, ja sie übernehmen sogar den parmenidischen ontologischen Monismus mit radikaler Dichotomie zwischen Aletheia und Doxa. Sie mißdeuten dabei seinen Grundsatz vom Nichtsein des Nichtseienden und Sein des Seienden in dem Sinne, daß alles, was es gibt auch der Aletheia zugeordnet und demgemäß wahr sein muß - also ist alles Seiende wahr und da der Trug selbst seiend ist muß auch er wahr sein und so gibt es nur verschiedene Meinungen aber keine Wahrheit und Lüge. Die dualistisch konzipierte Methexistheorie des Platon ist in dieser Hinsicht für die Sophisten viel gefährlicher als der eleatische Seinsmonismus und zwar deshalb, weil sie neben den in der höchsten Stufe der Realität (ὄντως ὄντα) subsistierenden Ideen auch die an ihnen teilnehmende Objekte der sinnlichen Wahrnehmung (ἐν αἰσθητοῖς) als real anerkennt, die dann als Abbilder des ewigen Urbildes dieses zeigen aber auch verbergen können, je nach dem wie man sie auffaßt. Und diese Tatsache, daß die Aletheia durch trügerische Abbilder zu verdeckt werden kann, wollen die Sophisten nicht einsehen, denn gerade die Unkenntnis dieses Faktums bei ihren Schülern ihnen die
 21) Soph. 239 d.

18.

günstige Möglichkeit bietet ihr Brot ohne große Anstrengung zu "verdienen". In diesem Sinne ist man durchaus berechtigt zu sagen, daß nach Platon der Sophist darauf hinaus(wolle), daß es ein Scheinbild überhaupt nicht gibt, um so im Trüben fischen zu können.²²⁾

Diese sophistische These es gebe keine Lüge und alles sei demzufolge wahr, konnte jedoch nicht gehalten werden, wenn ihnen nicht der Nachweis gelang, daß es für die Unterscheidung von Wahrheit und Schein keine objektiven allgemeingültigen Kriterien gibt. So wurden sie zwangsläufig zu Subjektivisten, die die scharfe Trennung von Aletheia und Doxa dadurch zu entschärfen versuchten, daß sie sie nur auf den Einzelmenschen bezogen und sie dadurch relativierten. In der Ethik bedeutete es dann ganz konkret, daß der Mensch alles tun kann, was ihm dünkt, denn alles ist richtig, wenn es für ihn persönlich richtig ist und etwas objektiv richtiges, eine ethische Norm also, mit einem allgemeinverpflichtenden Charakter gibt es ja überhaupt nicht. Es ist interessant, wie gut die Sophisten mit diesen Thesen ankamen - sie gaben vor den Menschen zu emanzipieren und da der Mensch sich als ein freies Wesen definiert, ist es nicht verwunderlich, daß es die freiheitsliebenden Griechen so beeindruckte, daß sie den sich dahinter verbergenden fundamentalen Irrtum gar nicht entdecken konnten. Den Sophisten kam es bloß auf die Tatsächlichkeit der subjektiven Freiheit an, heute würde man sagen: "auf das rein Existenzielle". So gelang es ihnen zu verbergen, daß eine in sich geschlossene, ethisch losgelöste und in vollem Sinne die des Wortes sinnlose Freiheit nicht nur keine Emanzipierung bedeutet, sondern gerade die schlimmste Art der Versklavung. Die Freiheit muß durch Bindung an objektiv positive ethische Werte erfüllt werden - dies ist die Botschaft, die Sokrates an die Sophisten und ihre Anhängerschaft richtet und Plato schließt sich ihm an: "...for Plato the good, justice or arete of the soul, is the same for all"²³⁾. Gegen die sophistische Überbetonung des Subjektiv-partikularen weist die sokratische

22) Friedländer P.: Platon, Berlin 1960², Bd. III, S. 242.

23) Hall M.W.: Plato and the individual, The Hague 1963, S. 17.

24) Vgl. I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, II, BA 67, in: I. Kant: Werke, Herausgegeben von W. Weischedel, Wissensch. Buchges., Darmstadt 1970, Bd. IV, S. 61.
25) Gorgias 491 e (Übers.: Schleiermacher). 28) Vgl. Gorg. 491 e.
26) A. a. O., 497 d. 29) Diels: Fragm. d. Vorsokratiker, II Prot. A 14 (Sext. Pyrrh. h. I. 216ff), B 1.
27) Hartmann N.: Platon Logik des Seins, Gießen 1909, S. 89.

20.

es höchst wahrscheinlich als einen anthropozentrischen Ansatz deuten und eigentlich mit Recht. Was Protagoras beabsichtigte, war eine Verschiebung der Ethik auf den Menschen allein und zwar nicht auf die Menschheit im Sinne dessen, was allen Menschen gemeinsam ist, denn das Gemeinsame transzendiert notwendigerweise den Einzelnen und so gäbe es doch noch etwas, was über dem handelnden Einzelsubjekt stünde und gewissermaßen als Norm gelten könnte, sondern auf das einzelne Individuum mit selbst. Die Ethik wird dadurch relativiert und das Subjektive wird absolut gesetzt. Allerdings konnte dies nicht ohne Folgen für die Religiosität bleiben und die sittliche Zügellosigkeit ging Hand in Hand mit einem überzeugten Atheismus, der jedoch nicht offen bekannt wurde (dies konnte damals gefährlich sein), sondern unter der Form eines subtilen Agnostizismus auftrat - wir wissen nichts von Gott und, so kann er uns auch zu nichts verpflichten: "περὶ θεῶν οὐκ οἶδα τί πῶς εἴη" - Von den Göttern weiß ich keinen Begriff.³⁰⁾ Im bewussten Gegensatz dazu stellt Plato als die objektive und absolut verpflichtende Norm der Sittlichkeit Gott auf: "ὁ θεὸς πάντων ἀρχὴ καὶ τέλος καὶ ὁ θεὸς πάντων ἀρχὴ καὶ τέλος καὶ ὁ θεὸς πάντων ἀρχὴ καὶ τέλος" - Gott war uns aber aller Dinge Maß.³¹⁾ So ist die platonische Ethik gerade in Absetzung von der Sophistik theozentrischen und "dogmatischen" Charakters - der Mensch ist nicht anarchisch frei, er hat sich vielmehr an Normen zu halten, die objektiv gültig und seiner Willkür nicht untergeordnet sind. Diese Normen sind göttlichen Ursprungs und sind und sind infolge dessen unwandelbar und unvergänglich. Und so sieht man deutlich den engen Zusammenhang zwischen dem Streben nach einem objektiven ethischen Maßstab und der metaphysischen Frage nach Ruhe und Bewegung, denn die Ethik besteht nicht aus sich selbst, es verbirgt sich hinter ihr vielmehr eine ganze Weltanschauung. Gerade deshalb denkt Plato nicht "geschichtlich", d.h. historisierend deterministisch, sondern sieht gerade in dem eidetisch Statischen die *conditio sine qua* non jeder geschichtlichen Dynamik überhaupt: "Als möglichen Gegner allerdings, als Einfallsgelände für den Relativismus und all die Mächte, die die Normen und Gesetze auflösten, mager (sc. 30) A.a.O., B 5 ; vgl. A.a.O., A 2, 3, 12 und 23. 31) Nomoi IV, 716 c.