

Wirtschaftsteilnehmern (Wirtschaftsteilnehmer gebildet wie Verkehrsteilnehmer) bestimmten „Ökonomie“ fallen würde, wobei das Prinzip einer Autonomie, von sich gegenseitig in der Verfolgung ihrer Interessen begrenzenden Individuen, Kants „Freiheits“-Prinzip in der Kritik der praktischen Vernunft entsprechen würde. Den sozialgeschichtlichen Rahmen einer solchen rationalisierten Produktionsform möchte ich als „funktionalisierte“ Gesellschaft bezeichnen. Der Begriff des „Funktionalismus“ erscheint mir im übrigen als einzig passende Bezeichnung für die eigentliche Tendenz der neuzeitlichen Entwicklung, in Entsprechung zu den beiden historischen Formen in unserer europäischen Geschichte, nämlich der Polis-Gesellschaft und dem „Feudalismus“.

Eine unvoreingenommene, rein an den Fakten orientierte Phänomenologie der europäischen Sozialgeschichte seit der Antike wird m. A. n. (mit Ausnahme vielleicht von Übergangerscheinungen) keine anderen reinen Formen finden können, als diese drei. So hat man etwa das römische Kaiserreich der beiden ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung sehr richtig als eine Föderation von Stadtrepubliken mit monarchischer Spitze charakterisiert; der Name dieser imperialen Stadtrepubliken ist *municipium*, von *municeps* „Aktiv-Bürger“, dieses von *munus*, Pl. *munera* = Pflichten und Rechte des Bürgers; und auch Marx' Bourgeoisie-Begriff weist da, wo er wirklich einen Anhalt in den Fakten hat, auf eine der antiken Polis-Gesellschaft analoge Struktur (*bourgeois* bedeutet etymologisch dasselbe wie *politēs*). Man muß daneben freilich noch das Problem des von Oswald Spengler im „Untergang des Abendlandes“ als „Pseudomorphose“ bezeichneten Phänomens in Betracht ziehen.

So hat der Marxismus, der ja, entgegen der Erwartung von Marx selbst, nicht etwa in einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft, sondern in dem rückständigen zaristischen Rußland zuerst zur Macht kam, offensichtlich in den letzten fünfzig Jahren da, wo er erfolgreich war, die Funktion einer solchen „Pseudomorphose“ gehabt, indem er den gegenüber dem europäischen Kerngebiete zurückgebliebenen Völkern und Ländern als ein Mittel der Selbstbehauptung diente, damit sie sich, in einem brutal beschleunigten Verfahren, in den Zustand einer relativen „Fungibilität“ versetzen konnten: ohne die Bolschewisierung und die Hand in Hand damit gehende Industrialisierung Rußlands hätte gewiß Hitler ebenso gut Stalin besiegen können, wie der deutsche Kaiser den Zaren besiegt hatte.

* Vorgetragen am 14. 2. 1968 an der Hochschule für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in St. Gallen.

DIE SYNKOPIERUNG VON *ἐξαίφνης* UND *νῦν* IN PLATONS „PARMENIDES“ UND AM SCHLUSS VON FAUST II

Notiz zum Aufsatz von Werner Beierwaltes über das *ἐξαίφνης* (Philosophisches Jahrbuch, 74. Jg., Halbband II, S. 271)

von Martin Puder (Berlin)

In der maßgeblichen englischen Platonforschung ist es fast schon zur Tradition geworden, die Hypothesen des „Parmenides“ als eine Art von „intellectual exercise“ oder gar als bloßen jeu d'esprit zu deuten. Auch der *ἐξαίφνης*-Einschub wird von Interpreten wie Cornford kaum ernst genommen. Als bloßes Anhängsel, als Punkt 2a, wird er der zweiten Hypothese eingegliedert. Gegen dieses Schema hebt der *ἐξαίφνης*-Aufsatz von Werner Beierwaltes den Abschnitt nachdrücklich von den beiden vorhergehenden dialektischen Gängen ab und deutet ihn als deren Synthese. Weil Beierwaltes dabei vor allem die theologische Wirkungsgeschichte dieser Passage im Auge hat, läßt er die Frage unerörtert, wie es zu jener trivialen Interpretation kommen konnte und ob sie nicht auch durch den Text gedeckt ist. Diese Bedingung ihrer Möglichkeit soll im folgenden durch den Hinweis auf eine spezifische Doppeldeutigkeit des Abschnitts erklärt werden.

Die Ambivalenz, um die es geht, ist gleich zu Beginn des Textes zu beobachten. Der erste Satz lautet: *ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγομεν* (155e). *τὸ τρίτον* kann hier als Akkusativobjekt oder als adverbiale Bestimmung, als „das Dritte“ oder als „zum drittenmal“ aufgefaßt werden. Diese scheinbar äußerliche Differenz ist in Wahrheit entscheidend. Im zweiten Fall ist der Satz eine beiläufige Überleitungsflökel: „Let us take up the argument yet a third time“, wie es in den angelsächsischen Übersetzungen heißt. Wird so gelesen, läßt sich aus dem Satz nichts über die Struktur des Dialoges oder die Funktion des *ἐξαίφνης*-Abschnitts entnehmen. Faßt man hingegen *τὸ τρίτον* als „das Dritte“ im emphatischen Sinn des Wortes, nämlich als das, was von der Fixierung an eine falsche Alternative befreit, so impliziert dies, daß die ersten beiden Hypothesen aufeinander bezogene, in ihrer Isolierung unwahre Gegenpositionen meinen und der *ἐξαίφνης*-Abschnitt das über sie Hinausführende bezeichnet. Nach dieser Deutung wären die Hypothesen 1 und 2 als kritische Entfaltung der Aporie aufzufassen, in welche die vorsokratische Philosophie geraten war. Diese Aporie aber ist, modern gesprochen, die der ontologischen Differenz. Entweder wird das oberste Ziel des Denkens – Platon nennt es hier das Eine; es ließe sich aber ebenso als Sein oder als Gott fassen – von allen Immanenzbestimmungen gereinigt und als etwas dem Denken völlig Inkommensurables angesehen; dann wird es, wie die erste Hypothese in einem den historischen Parmenides konsequent zu Ende führenden Gedankenexperiment zeigt, ununterscheidbar vom Nichts.

Oder das Eine wird plausibel aus der Wechselwirkung mit dem unter ihm Befassten erklärt; dann wird es selber zu etwas Mundanem und verliert seine kritische Kraft diesem gegenüber. Die Folge davon ist, daß sich im Mannigfaltigen nicht mehr Wahres von Falschem sondern läßt, weil der für eine solche Scheidung notwendige absolute Bezugspunkt verloren ging. Alles ist – darauf zielt die zweite, die Sophistik im weitesten Sinn paraphrasierende Hypothese ab – gleich wahr oder auch gleich unwahr. Trifft diese Deutung zu, so wäre der aus diesem Dilemma herausleitende ἐξαιφνης-Abschnitt einer der exponiertesten in Platons Werk überhaupt.

Die aus dem Text zu entnehmenden Argumente dafür und dagegen, daß τὸ τρίτον in einem so prägnanten Sinn zu verstehen ist, wiegen gleich schwer. Dafür spricht die Tatsache, daß keine weitere Hypothese durch ein Zahlwort markiert wird. Das hier gebrauchte muß also eine besondere Funktion haben. Dagegen ist der Wortlaut des zweiten Satzes des Abschnitts anzuführen, der dem ἐξαιφνης eine ganz andere Aufgabe als die einer Vermittlung zwischen den ersten beiden Hypothesen zuzuschreiben scheint. Er erweckt nämlich den Eindruck, daß es im folgenden um einen immanenten Ausgleich der innerhalb der zweiten Hypothese aufgetretenen Widersprüche geht. Gegenstand der Analyse soll das Eine sein, wie es sich zeigt, nämlich ἓν τε ὄν και πολλά μήτε ἓν μήτε πολλά και μετέχον χρόνου (155e5 f.). Das sind alles Bestimmungen, die der zweite dialektische Gang dem Einen beigelegt hatte. Unter der Voraussetzung, daß das Eine μέρη – Momente – hat, also von zeitlicher Struktur ist, hatte er gezeigt, daß jede beliebige Kombination dieser Momente möglich und auch wieder aufhebbar ist. In der ersten Hypothese dagegen war dem Einen mit sämtlichen Momenten auch die Teilhabe an der Zeit abgesprochen worden. Ziele der ἐξαιφνης-Abschnitt also auf eine Vermittlung zwischen den ersten beiden Hypothesen ab, müßte es hier heißen: μετέχον χρόνου και οὐ μετέχον χρόνου. Aber nur von dem an der Zeit teilhabenden Einen ist die Rede. In diesem unabweisbaren Argument ist die in der angelsächsischen Literatur übliche Deutung der dritten Hypothese als Hypothese 2a begründet. Das ἐξαιφνης erscheint unter dem Blickwinkel dieses zweiten Satzes als eine logisch-erkenntnistheoretische Erklärung der Möglichkeit kontradiktorischer Aussagen über denselben Gegenstand, wie sie sich in der zweiten Hypothese ergeben hat. Zur nachträglichen Erweiterung der Explikation des ὄν, die gezeigt hatte, daß Dynamik ohne Bezug auf Statisches überhaupt nicht gedacht werden kann, wird jetzt die Beziehung der Gegensätze aufeinander als sich ständig vollziehender Umschlag, als ἐξαιφνης, gefaßt.

Die Differenz zwischen diesen beiden möglichen Interpretationen der Funktion des ἐξαιφνης-Abschnittes ist nicht so unüberbrückbar, wie es zunächst scheinen mag. Vielleicht läßt sich sogar zu-

gen, daß ein in dieser Weise doppelt auslegbarer Text Platons Intention am angemessensten ausdrückt. Denn da Platon wenig so scheute wie das unmittelbare Aussprechen oder gar das Propagieren von metaphysischen oder theologischen Sätzen, ist von vornherein anzunehmen, daß seine belastetsten Passagen auch die gebrochensten sein werden. Daß sich der ἐξαιφνης-Abschnitt ganz trivial deuten läßt, widerlegt deshalb nicht seine emphatische Interpretation, wie sie von Pseudo-Dionysius Areopagita bis zu Kierkegaard hin immer wieder versucht wurde. Die Hypothese erhält jedoch dadurch eine ganz spezifische Tönung: Bei Platon gründiert die Hoffnungslosigkeit, aus der das ἐξαιφνης herauswächst, auch den Text, in dem es expliziert wird. Ihm fehlt das Hymnische fast völlig. Das unterscheidet ihn von den späteren Theologen und Philosophen, die den erfüllten Augenblick ungehemmt und direkt beschworen. Die Beschreibung des ἐξαιφνης im Parmenides ist wohl als eine Evokation des „Dritten“, jenes paradoxen Punktes (ἄτοπον) nämlich, zu verstehen, in dem das von keinem Mannigfaltigen tangierte Eine der ersten Hypothese in seinen Gegensatz umschlägt, ohne sich selbst aufzugeben. Aber sie läßt sich jederzeit in eine ganz nüchterne, logistisch-erkenntnistheoretische Erörterung des ὄν zurücknehmen, so als habe Platon hier gar nichts besonderes gesagt.

Die unlöslich ineinander verschränkten Aspekte des Platontextes haben sich in der späteren Deutung des ἐξαιφνης polarisiert. Während Aristoteles den erkenntnistheoretischen Gehalt des Begriffes – den vor allem gegen die Herakliteer gerichteten Nachweis der Interdependenz von Statik und Dynamik in jeglicher zeitlichen Veränderung – weiterentwickelte, ist in der theologischen Tradition, kulminierend bei Kierkegaard, nur noch das metaphysische Paradoxon gesehen worden. Es ist bezeichnend, daß Kierkegaard Platon vorwirft, er habe das ἐξαιφνης vom ὄν nicht radikal genug unterschieden. Gerade dieses Changieren ist Ausdruck des von Kierkegaard nicht mehr verstandenen und doch der Sache so angemessenen Ineinanders von Enthusiasmus und Kühle bei Platon. Gleichwohl gibt es einen Autor, bei dem sich eine ganz ähnliche Konstellation dieser Momente findet. Am Ende von Goethes Faust werden das emphatische ἐξαιφνης und das triviale ὄν in einer Weise symmetrisiert, die, obwohl mit ganz anderen Ausdrucksmitteln vorgenommen, Platons Verfahren bis ins Detail der Ambivalenz gleicht. Faust, dessen ganzes Leben im Warten auf das ἐξαιφνης bestand, glaubt, es sei in seiner Todesstunde durch die Vision einer befreiten Menschheit eingetreten: „Im Vorgefühl von solchem hohen Glück / genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick.“ Seine mit äußerster Emphase gesprochenen Sätze können aber ebensowohl als das Gerede eines Greises verstanden werden, der sich über die Wirklichkeit, das Schaufeln der Lemuren, mit leeren Phantasien betrügt. Das vermeintliche ἐξαιφνης wäre dann nichts

anderes als ein aufgebauschtes, in Wahrheit ganz triviales $\nu\upsilon\nu$, wie er es unzählige Male erlebte. So sieht es Mephisto: „Den letzten, schlechten, leeren Augenblick, Der Arme wünscht ihn festzuhalten . . .“ Wer recht hat, bleibt offen; ebenso offen wie bei Platon die Frage, ob es ein vom $\nu\upsilon\nu$ qualitativ verschiedenes $\xi\acute{\xi}\alpha\tau\alpha\upsilon\varphi\eta\varsigma$ gibt. Nur in dieser unmittelbaren Synkopierung mit Verzweiflung ist Hoffnung zu artikulieren.

VERSUCH ÜBER DAS METAPHYSIKSYSTEM DES AQUINATEN

von Alois Dempf (München)

1. Historische Charakteristik.

Thomas ist sieben Jahre Schüler und Mitarbeiter Alberts des Großen und lernt dabei Aristoteles und seine arabischen Kommentatoren gründlich kennen. Mit sechsundzwanzig Jahren, 1252, legt er sein eigenes Systemprinzip dar, die Unterscheidung des Einfachen und des Geschiedenen zwischen Gott und den Kreaturen. Die aristotelische reale Unterschiedenheit von Form und Materie muß nach Boethius ergänzt werden durch die Unterschiedenheit von Wesenheit und Dasein für die reinen Geister ohne Stoff. Vier Jahre liest er in Paris den Kommentar zum üblichen theologischen Lehrbuch. Mit 30 Jahren entwirft er seine „Phänomenologie des Geistes“, die „Untersuchungen über die Wahrheit“. Sie beginnen, ungewohnt für uns, von oben, vom absoluten Geist und führen über die Illuminationserkenntnis der reinen Geister zu unserer sinnlichen, vorstellenden, empfangenden und tätigen Erkenntnis. Ihr Grundsatz ist: *cognoscere sequitur esse cognoscentis et cognosibilis*, das bedeutet: die Konstruktionsgesetzlichkeit hat sich nach der Strukturgesetzlichkeit der Seinsschichten zu richten.

Mit 33 Jahren greift er in die philosophische Zeitproblematik ein, in den Streit zwischen den arabisierenden Aristotelikern und den Augustinisten. Sein dadurch zeitgeschichtlich bestimmtes Eigensystem ist Verteidigung der gemeinsenschlichen und katholischen Wahrheit. Seine vier Teile handeln 1. von Gott an und für sich im Sinn des esoterischen Platonismus der Kirchenväter, 2. antiaristotelisch von der Schöpfung der Welt, der reinen Geister und der Geistseelen, 3. von der ethischen, theoretischen und mystischen Vollendung der Persönlichkeit, 4. von der Vernünftigkeit der Offenbarungswahrheiten.

Schließlich beginnt Thomas 1265 sein Schulsystem für die „Anfangenden“, die *Summa theologica*. Hier sind in die Schöpfungslehre theologische Abschnitte, in die Ethik die Lehre von den göttlichen Tugenden und göttlichen Gesetzen eingereicht, erst der dritte Teil, die Christologie und Sakramentenlehre ist rein theologisch.

2. Typologische Charakterisierung.

Schon nach dem Gesagten ist klar, daß die übliche Bezeichnung des Thomismus als christlicher Aristotelismus unzureichend ist. Nur eine Typologie der wissenschaftlichen Metaphysiken kann an seine Problematik heranzuführen. Es gibt vorwiegend kosmologische Metaphysik: Gott im ewigen oder zeitlichen Weltbezug, Aristotelismus und Arianismus und vorwiegend anthropologische Metaphysik: Gott im ewigen oder zeitlichen Menschenbezug, wie die Platons oder Diodors. Es gibt drittens eine wesentlich historiologische Metaphysik: Gott im ewigen, zeitlichen und wieder ewigen Geister-, Menschen- und Weltbezug. Dieser dritte Typus ist wesentlich christlich, weil ihm die Heilsgeschichte zugrunde liegt. Alle drei Typen müssen kurz erläutert werden.

Platon hat begonnen mit dem Menschenbezug zur ewigen Güte, Wahrheit und Schönheit durch die freie Geistseele des Wollens, Denkens und Liebens. Der Bezug Gottes zum Menschen ist Gutmachen, Wahrmachen und Seligmachen. Um den Bezug Gottes zur Welt hat Platon lange gerungen und schließlich die Lösung gefunden, daß seine Einheit, Wahrheit und Seinsheit in allen Dingen anwesend ist.

Die Geschlossenheit dieser Metaphysik beruht auf einer vollständigen Erkenntnistheorie, die erkennen, Erkennbares und Erkanntes nach den Seinstufen unterscheidet. Gott ist Erkenntnis an und für sich, erfährt die Einheit seiner Urgründe und ist Selbsterkenntnis und Vorsehung. Die Geistseele erfährt als Vernunft die Urgründe in Ideen, als Verstand die Wesenheiten in Begriffen, als Vorstellen Gedächtnisbilder in Vorstellungen und durch Sinnlichkeit Sinnesgestalten in Sinnesbildern.

Der esoterische Platon, der seine metaphysische Theologie nur andeutet, ist zu unterscheiden von dem symbolischen Theologen Platon, der von Gott dem Vater und Herrn, von den Halbgöttern des Väterglaubens, von dem Demiurgen der Begründung der Weltordnung, von Elysium und Tartaros spricht. Ja, er ist sogar mystischer Theologe durch die theoretische, ethische und erotische Angleichung an Gott.

Die kosmologische Metaphysik wird durchgeführt von *Aristoteles*. Dem Sohn des Arztes geht es um die kleineren Naturen, die Lebensgestalten, Formen und Wesenheiten des Pflanzen-, Tier- und Menschenreichs. Sie sind ewige Wirklichkeiten in der unteren Welt, die Sterngeister mit ihrem Ätherstoff die der oberen Welt, Gott allein ist Geistnatur ohne Stoff, das einzige Wesen solcher Art. Gott steht im Bezug zur Weltordnung, zu den Sterngeistern, dreierlei Seelen und fünf Elementen. Der Bezug des Menschen zu Gott wird, wie bei Platon, vollendet durch die *Theoria*, durch die Anschauung Gottes.

Die Naturforschung beginnt von unten. Reicher Erfahrungsstoff muß geklärt werden in der Theorie der Gesetzesfassung. Sie beruht in ihrer einheitlichen Begründung. Es gibt eine Reihenfolge der Naturwissenschaften: Physik, Biologie und