

University of Dundee

Die Bewegung des Seins

Rock, Tina

Published in:
Perspektiven der Philosophie

Publication date:
2018

Document Version
Peer reviewed version

[Link to publication in Discovery Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Rock, T. (2018). Die Bewegung des Seins: Versuch einer am konkreten Phänomen der Veränderung orientierten Ontologie. In G. Goedert , & M. Scherbel (Eds.), *Perspektiven der Philosophie: Neues Jahrbuch Online* (Vol. 44). (Perspektiven der Philosophie). Brill Academic Publishers.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in Discovery Research Portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Die Bewegung des Seins.

Versuch einer am konkreten Phänomen der Veränderung orientierten Ontologie

Die heutige Philosophie findet sich gewaltigen Spannungen ausgesetzt, nämlich der ins extreme verstärkten Tendenz des heutigen Denkens – weg von der Suche nach dem Sinn oder dem Absoluten hin zu – ja wozu? Zu Pluralismus, Skeptizismus oder gar Relativismus? – Aber kann uns solch relatives, skeptisches und pluralistisches Denken genügen? Martin Heidegger verneint dies, wenn er seine philosophischen Bemühungen in den *Beiträgen zur Philosophie* mit den folgenden Worten charakterisiert:

An der Strenge des Gefüges im Aufbau ist nichts nachgelassen, gleich als gälte es – und das gilt es in der Philosophie immer – das Unmögliche: die Wahrheit des Seyns in der voll entfalteten Fülle seines begründeten Wesens zu begreifen.¹

Die letzte Unmöglichkeit einer voll entfalteten Philosophie oder einer absoluten Metaphysik ist nach Heidegger kein Grund, sich dem Problem und dem Ideal der Metaphysik nicht zu stellen. Wir sind die Erben einer Metaphysik, die sich weder einfach abschütteln, noch einfach so betreiben lässt, wie es in der Tradition geschah. Diese Spannung kann nur eine Kritik im Sinne des κριτικῆν, also des Unterscheidens und Trennens, lösen, die das Lebensförderliche der Metaphysik von den toten Verkrustungen befreit und uns das metaphysische Denken in verwandelter Form erneut zugänglich macht, dies möchte ich hier anhand der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewegung versuchen.

1. Die erste Schwierigkeit

Immer wieder wird der Metaphysik im Allgemeinen und der Ontologie im Speziellen ihre Gebundenheit an das je Gegenwärtige und an das Abstrakte vorgeworfen.² Doch dieser primäre Bezug der Ontologie auf das statische und je-präsente Sein ist keine Notwendigkeit der Ontologie, sondern eine historisch gewachsene Wirklichkeit. Eine andere Weise

¹ Heidegger (2003), § 39.

² Vgl. z.B. Guderian (2009), speziell 246.

Ontologie zu betreiben, stellt das Denken des kontinuierlichen Wandels, eine Ontologie des phänomenal gegebenen, also des sich verändernden Seienden, dar. Eine solche Metaphysik des Konkreten und Singulären, d.i. zugleich eine Metaphysik der Veränderung, hat den großen Vorteil, dass sie sich der Weltlichkeit, dem Veränderlichen und dem Vergänglichen verpflichten kann, ohne auf ein phänomenal nicht zugängliches, absolutes oder ewiges Sein verweisen zu müssen. Denn

[d]ie erste Schwierigkeit liegt also in der Tatsache, [...] daß wir überhaupt nichts kennen als Veränderungen, daß wir von etwas Bleibendem, von etwas Seiendem nichts wissen. Was übrigens der alte HERAKLEITOS [sic] schon gesagt hat.³

Gegen die Möglichkeit einer solchen Metaphysik, die sich am Phänomen der Veränderung orientiert, kann der Einwand vorgebracht werden, dass die Vorstellung einer sich wesentlich verändernden Wirklichkeit an sich widersprüchlich sei.⁴ Denn in einer Welt des konstanten Wandels, so wird zumeist argumentiert, kann es gar keine Veränderung mehr geben.⁵ Es wird hierbei darauf verwiesen, dass wir *ein Seiendes* gerade als Verändertes erfahren, weil es an dem Veränderten etwas Gleichbleibendes, etwas Identisches gibt.⁶ Wäre dem nämlich nicht so, würden wir dieses Veränderte nach der Veränderung nicht als etwas Verändertes erfahren, sondern als etwas ganz anderes. Unsere sprachliche Praxis und unsere Erfahrung scheint also darauf hinzudeuten, dass es etwas Unveränderliches⁷ geben muss, das der unveränderliche Grund des sich verändernden Seienden ist.

Ich möchte diese grundlegende Intuition genauer untersuchen und sehen, ob sie den Phänomenen, die geklärt werden sollen, wirklich gerecht werden kann.

³ Mauthner (1997), Eintrag zu „Veränderung“.

⁴ Die wesentlichen Formen dieser Widersprüchlichkeit von Bewegung bzw. Veränderung lassen sich schon bei Parmenides festmachen. Dies sind u.a. die Frage nach dem Verhältnis von Identität und Veränderung (ontologisches Problem der Veränderung), nach dem Woher der Veränderung (aitiologisches Problem der Veränderung) und die Frage nach der Erkennbarkeit von Veränderlichem (erkenntnistheoretisches Problem der Veränderung). Vgl. Wassermann (2006), 48–57.

⁵ Für eine sehr ausführliche und anschauliche Darstellung der erkenntnistheoretischen Probleme der Veränderung vgl. Platon, Kratylos. 439c, oder Theaitetos. 182c–183b.

⁶ Bei Parmenides lassen sich die wichtigsten ontologischen Argumente dafür finden, dass die Vorstellung eines veränderlichen Seins in Widersprüche führt (vgl. die Beschreibung der Kennzeichen des *éōv* in DK 28B8).

⁷ Vgl. z.B. Aristoteles, Physik, 190a33 ff.

2. Veränderung in der klassischen Metaphysik des eigentlichen Gegenstandes

Ich beginne meine Untersuchung des Bleibenden der Veränderung mit einem Verweis auf das klassisch-metaphysische Verständnis der Veränderung. Das Gleichbleibende, das eine jede Veränderung scheinbar voraus zu setzen scheint, wurde in der metaphysischen Tradition „Idee“, „Wesen“ bzw. „Essenz“ oder auch „Sein“ genannt.⁸ Doch ist die Existenz eines so verstandenen eigentlichen Seins hinter der Veränderung auch in der philosophischen Tradition alles andere als gewiss. Nietzsche, zum Beispiel, lehnt ein solches Sein kategorisch ab und nennt dieses metaphysische Sein in der *Götzendämmerung* die „Lüge der Vernunft“:

Was wir [aus dem Zeugnis der Sinne machen], das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer... [...] Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht... Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist. Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt‘ ist nur hinzugelogen...⁹

Um den hier von Nietzsche angerissenen Zusammenhang zwischen der Annahme eines bleibenden Seins und der Frage nach der Veränderung näher zu erläutern, möchte ich kurz aus Heideggers *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* zitieren:

Wesentlich im ontologischen Sinn ist nicht so sehr, daß das Bewegliche empirisch gegeben ist, sondern daß es – vor aller Gegebenheit – als das, was sich bewegt, gedacht wird, als ein von sich aus Vorhandenes und in gewisser Weise Beharrendes. Sonst wäre es unmöglich zu verstehen, daß es als das selbige Bestimmte verschiedene Orte einnimmt. Zum Phänomen der Bewegung gehört damit die kategoriale Bestimmung der Substantialität eines Beweglichen;¹⁰

Was Heidegger hier mit Kant über die Bewegung sagt, gilt auch für die Veränderung: Um von Veränderung sprechen zu können, müssen wir anscheinend etwas Bleibendes voraussetzen.

⁸ Diese Unterscheidung des Bereichs des Intelligiblen (νοητός τόπος) und Bleibenden (τὸ ὄν) vom Bereich des sinnlich wahrnehmbaren (τόπος αἰσθήτοϛ) Werdenden (τὸ γινόμενον) prägt zumindest seit Platon die europäische Philosophie. Vgl. *Timaios* 27d, auch das Liniengleichnis der *Politeia* (505a–509d) vermittelt diesen Zusammenhang, jedoch mit Bezug auf erkenntnistheoretische Fragen.

⁹ Nietzsche (2008), 75.

¹⁰ Heidegger (1995), 142.

Wenn wir von Veränderung sprechen, müssen wir einen Träger der Veränderung annehmen. Was sich uns jedoch in der Beobachtung der Veränderung zeigt, ist zunächst kein metaphysisches Sein, sondern konstante Veränderung. Diese Veränderung zeigt sich jedoch nicht als absoluter Wechsel aller Eigenschaften. Veränderung zeigt sich so, dass manches durch die Zeit gleich bleibt und manches sich verändert. Dies führt zur Annahme, dass die unveränderlichen Aspekte Träger der Veränderung sind und jede Veränderung überdauern. Man gelangt also zur Annahme, dass es etwas Gleichbleibendes gibt, *an dem* eine Veränderung stattfindet.

Insofern ist das Bleibende auch in den Sinnen, und Nietzsche hat sich geirrt, wenn er behauptet, dass das Bleibende nur eine Lüge der Vernunft sei. Doch ist dieses Bleibende, wie wir es bisher herausgearbeitet haben, überhaupt jenes Sein gegen das Nietzsche argumentiert? Denn nur wenn dieses Bleibende so beschaffen ist, wie es die Metaphysik beschreibt, und es sich als Sein hinter der Veränderung zeigt, ist Nietzsches Kommentar falsch. Ob dies der Fall ist, ist die erste Frage, die ich zunächst klären möchte.

Wie bestimmen wir, was durch die Veränderung hindurch gleichgeblieben ist? Das Paradoxe an dieser Frage ist, dass ich um festzustellen, ob das Eine das Gleiche ist wie etwas Anderes, zwei Seiende brauche, die ich miteinander vergleichen kann. In diesem besonderen Fall des Vergleichens, den wir hier untersuchen, sollen diese beiden Seienden jedoch eigentlich dasselbe Seiende sein bzw. dasselbe Sein haben. Dies deswegen, weil es sich bei dem Seienden nach der Veränderung um dasselbe Seiende handeln muss wie das Seiende vor der Veränderung. Um festzustellen, ob etwas durch die Veränderung hindurch gleich geblieben ist, also mit sich selbst identisch ist, brauche ich also das Seiende vor der Veränderung und das Seiende nach der Veränderung, und diese beiden sollten eigentlich dasselbe Seiende sein. Die Annahme eines Bleibenden, eines Selben des Seienden, läuft ja nicht notwendigerweise darauf hinaus, dass die Seienden als solche identisch sind. Vielmehr genügt es, wenn etwas an, in oder hinter den Seienden durch die Veränderung hindurch dasselbe bleibt, auf das wir uns beziehen, wenn wir von dem Seienden sprechen. Dieses Bleibende kann nun nichts Sinnliches sein, da es ansonsten ja wieder von Veränderlichkeit bestimmt wäre.¹¹ Das Bleibende kann also gar nicht erfahren werden. Das gleichbleibende Wesen eines jeden Seienden ist zwar intelligibel, aber den Sinnen nicht zugänglich. Daher muss man auch nicht

¹¹ Seit Platon ist es ein Topos des europäischen Denkens, dass das uns sinnlich Zugängliche immer auch veränderlich ist. Den Sinnen zeigt sich also notwendigerweise nichts letztlich Bleibendes, sondern nur Veränderliches. Vgl. z.B. Platon, *Timaeus*, 28b–c.

zwei Seiende miteinander vergleichen, um festzustellen, ob sie miteinander ident sind. Insofern, so könnte man mir vorwerfen, ist meine ganze Fragestellung nach der Erfahrung des Gleichbleibenden nicht zielführend.

Aber dennoch, würde ich hier antworten, wir erkennen Verändertes als dasselbe wieder und das nur durch einen Blick. Wir erkennen uns selbst im Spiegel, das Zimmer, die Wohnung, den Tisch auch nach einschneidenden Veränderungen als dieselben wieder, und zwar nur durch simples sinnliches Erfahren. Wenn wir das Gleichbleiben eines Gegenstandes durch Veränderung hindurch auf einen Blick erkennen, dann kann es bei diesem Gleichbleiben, das wir erkennen, nicht um das sich *nicht zeigende metaphysische Sein* handeln, von dem die Metaphysiker sprechen, wenn sie die Identität eines Seienden durch die Zeit benennen wollen. Bei dem Gleichbleibenden in der Erfahrung kann es sich also nicht um *das Sein* der Metaphysiker handeln, da dieses identitätsgründende Sein der klassischen Metaphysik den Sinnen nicht zugänglich ist.

Nietzsche scheint nun also doch recht zu behalten. Das Gleichbleibende der Erfahrung kann nicht das sein, was in der Metaphysik als das Sein des Seienden bezeichnet wurde. Doch was ist dieses Gleichbleibende dann, und woher kommt es? Dies ist die Frage, die ich im nächsten Abschnitt beantworten möchte.

3. Die Wurzeln des gleichbleibenden eigentlichen Gegenstandes in der Sprache

Im folgenden Abschnitt werde ich dafür argumentieren, dass dieses Gleichbleibende nichts anderes als die ontologisch gedeutete grammatische Kategorie des Subjektes ist, wie dies schon von Nietzsche¹² und Heidegger vor mir ausgeführt wurde.¹³

Platon führt im *Sophistes*¹⁴ eine Unterscheidung der Hauptwörter (ὄνοματα), also der Zeichen der Dinge, welche durch die Stimme den Handlungen zugesprochen werden, von den Zeichen für die Handlungen (ῥήματα) ein. In der grammatischen Schrift *περὶ ἑρμηνείας* präzisiert Aristoteles diese zentrale Unterscheidung zwischen Substantiven und Verben. Die ὄνοματα werden als *σημαντικὸν ἄνευ χρόνου* (Zeichen ohne Zeitlichkeit) und die ῥήματα als *σημαντικὸν*

¹² So meint Nietzsche z.B. an einer Stelle: „- Die Kinder der Unschuld, welche an »Subjekt« Prädikat und Objekt glauben, die Grammatik-Gläubigen, welche noch von unserem Apfel der Erkenntniß nicht gehört haben!“ Nietzsche (1999), 633.

¹³ Dieser Abschnitt enthält z.T. überarbeitete Auszüge aus meinem Buch: „XXX“ (2016), § 36.

¹⁴ Platon, *Sophistes*, 261e.

χρόνου (zeitliche Zeichen) definiert.¹⁵ In dieser scheinbar harmlosen Unterscheidung ist die ganze grammatische Metaphysik der zeitlosen Wesen und Essenzen, also des eigentlichen Gegenstandes hinter dem Phänomen der Veränderung schon vorgezeichnet. Diese Folgen lassen sich am deutlichsten anhand der aristotelischen Ontologie der *Kategorienschrift* aufzeigen.

Es ist nicht unumstritten, ob die *Kategorienschrift* überhaupt als ontologischer Text gelesen werden sollte. Schon Boethius war der Meinung, dass die *Kategorienschrift* eine logische Schrift sei, da sie Aussagen behandle und nicht Seiende: „praedicamentorum tractatus non de rebus, sed de vocibus est.“¹⁶ Es gibt für beide Interpretationen gute Argumente. Am gewinnbringendsten scheint es mir, beide Ansätze zu vereinen, indem man die *Kategorienschrift* als eine Untersuchung unserer Sprechweisen versteht, welche einen Aufschluss über die ontologische Beschaffenheit der Welt geben soll.¹⁷ Wenn unser Sprechen über die Welt einen Wahrheitscharakter haben kann, also wenn unsere Aussagen wirkliche Sachverhalte wiedergeben können, d.h. der ontologischen Wirklichkeit entsprechen können, dann kann eine Untersuchung der Sprache zugleich auch eine Untersuchung der ontologischen Wirklichkeit sein. Aus dieser Perspektive kann das Ergebnis der *Kategorienschrift* folgendermaßen charakterisiert werden: Aristoteles gewinnt in der *Kategorienschrift* durch die Untersuchung der Art und Weise, wie wir über die Welt reden, eine Vorstellung der Beschaffenheit der Wirklichkeit.

Doch was für ein Bild von Wirklichkeit gewinnen wir, wenn die Aussage bzw. das Urteil zum Leitfaden der Untersuchung wird? Eine Aussage ist nur dann eine Aussage, wenn sie etwas von etwas Zugrundeliegendem aussagt. Der Ausspruch „ist rot“ ist insofern keine Aussage, da nicht klar wird, wovon überhaupt die Rede ist. Eine jede wahrheitsfähige Aussage über die Welt (also ein jedes Urteil) besteht daher aus mindestens zwei Elementen: Das eine Element bestimmt den Gegenstand der Aussage, also das Zugrundeliegende, und das zweite Element bestimmt das, was von dem Zugrundeliegenden ausgesagt werden soll. Dies führt zu der These, dass es, wenn es ein Zugrundeliegendes im Urteil gibt und das Urteil wahr ist, dann auch etwas in der Welt geben muss, das dem Zugrundeliegenden im Urteil entspricht. Diese Annahme der *strukturellen Entsprechung* von wahren Urteil und dem wovon es spricht führt so zu einer Beschreibung der Welt, die aus substanziellen Trägern besteht, welche

¹⁵ Vgl. Aristoteles, *De Interpretatione*, Kapitel 2–4.

¹⁶ Boethius (1961), 162c.

¹⁷ Diese Auslegung wird z.B. von Moravcsik (1967), 145, sowie von Kneale u. Kneale (1962), 25 vertreten. Für eine ausführliche Schilderung der onto-logischen Ambivalenz der *Kategorienschrift* vgl. Fonfara (2003), 17 ff u. 199.

Eigenschaften *an sich haben*. Diese anhand der Untersuchung der Sprache gewonnenen Substanzen und Akzidenzien¹⁸ wurden dann in der aristotelischen *Metaphysik* zu einer vollständigen Beschreibung des Seienden als Seiendes, also zu einer vollständigen Ontologie ausgearbeitet. Das heißt, dass die grundlegenden Konzepte, mit denen Aristoteles in den metaphysischen Schriften die Welt der Erfahrung untersucht und beschreibt, anhand der Struktur des Urteils gewonnen und unvermittelt auf die Struktur der Welt übertragen wurden.¹⁹

Die aristotelische Ontologie ist also in gewisser Hinsicht eine Phänomenologie unseres Sprechens, die zu einer Deutung der Wirklichkeit am Leitfaden des Urteils führt.²⁰ Die aristotelische Ontologie gründet somit auf einer Explikation der Strukturen des aristotelischen Sprachverständnisses. Oder vielleicht genauer: Die aristotelische Ontologie ist *eine* mögliche Explikation der Strukturen des Urteils und seines Verhältnisses zur Welt, die im Laufe der Philosophiegeschichte unsere Vorstellung von der Beschaffenheit der Sprache und von der Beschaffenheit der Welt entscheidend geprägt hat. Die strukturelle Übereinstimmung von Substanzontologie, Logik und Sprache liegt also auch darin begründet, dass Aristoteles seine Ontologie nach Maßgabe unseres urteilenden Sprechens über die Welt entworfen hat. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die Untersuchung des Urteils zunächst eben nicht zu der Erfahrung oder zu den Phänomenen führt, sondern zur Ontologie des eigentlichen Gegenstandes als Grundlage der Phänomene der Veränderung. Diese strukturelle Übereinstimmung von Prädikation und Ontologie bleibt bis heute in dem alltäglichen Verständnis von Wirklichkeit bestehen, meist ohne dass diese Verknüpfung selbst explizit bedacht wird. Auch die gegenwärtig entstehenden neo-aristotelischen und neo-thomistischen Ansätze reflektieren diese Übereinstimmung kaum. Daher wurde (und wird) die Ontologie eben nicht auch als Auslegung unseres urteilenden Sprechens über die Welt verstanden, sondern nur als allgemeingültige Beschreibung der Welt an sich.

Wie könnte nun eine andere Ontologie, und zugleich eine neue Bestimmung der Veränderung beschaffen sein, die sich gerade nicht allein an der Sprache orientiert, sondern eben auch am

¹⁸ Aristoteles bietet jedoch nirgends ein Argument für diese Differenzierung der Seienden in substanziale und akzidentelle Aspekte an: „The categories are strikingly free of argument aimed at establishing or justifying this distinction (between things and properties, T.R.)“, Mann (2000), 6.

¹⁹ Dieses Vorgehen wird durch den sogenannten prä-propositionalen Wahrheitsbegriff. Nach Aristoteles (*Metaphysik*, IX, 9-10) gibt es neben der Urteilswahrheit diese Möglichkeit der Wahrheit, die in einer schauenden Berührung dessen besteht, was ist. Bei dem Nicht-Zusammengesetzten, sagt Aristoteles, ist das Wahre ein Berühren und Erscheinen-Lassen (*θιγγεῖν καὶ φάναι*), und das Nichtwissen ist ein Nicht-Berühren (*ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν*), also ein Verfehlen dessen, was ist.

²⁰ Es gibt auch einen anderen, dynamischeren Aristoteles, der sich z.B. in der *Physik* oder *De Generatione et Corruptione* zeigt und der in seiner Untersuchung eben nicht von unserem Sprechen über die Wirklichkeit ausgeht, sondern von unseren Erfahrungen.

konkreten Phänomen der Veränderung?

4. Was zeigt sich in der Erfahrung der Veränderung unabhängig von der Sprache? – Ein erster Versuch

Die Erfahrung der Veränderung besteht darin, dass uns auffällt, dass sich etwas verändert hat. Diese Erfahrung verweist auf ein Etwas, an dem Veränderung geschieht bzw. das sich verändert hat. Was ist das, worauf die Veränderung verweist? Sagen wir einfach: Ein Gegenstand. Die Wahrnehmung von Veränderung besteht in diesem Fall darin, dass ein Gegenstand, der mir schon vertraut ist, mir nun irgendwie verändert, verwandelt, aber doch als dieser Gegenstand begegnet. Es ist dieser Gegenstand, den ich als veränderten erkennen kann, an dem eine Veränderung stattgefunden hat.

Wie komme ich zu diesem Gegenstand, an dem sich etwas verändert hat? Oder: Wie komme ich zu einem Gegenstand, der durch die Veränderung hindurch gleich bleibt? Denn diese beiden Gegenstände sind ja dieselben. Nach der gängigen Darstellung der Veränderung ist der Gegenstand, der sich verändert, derselbe Gegenstand wie jener, der die Veränderung hindurch er selbst bleibt. Das hört sich an, als würde der Gegenstand, der sich verändert, eigentlich gar nicht von der Veränderung berührt, weil er ja durch die Veränderung hindurch er selbst bleibt. Wenn der Gegenstand durch die Veränderung hindurch er selbst bleibt, was verändert sich aber dann eigentlich am Gegenstand?

Es verändert sich wohl nur das an ihm, was der Gegenstand selbst *nicht* ist, was er nicht wesentlich ist. Es verändern sich möglicherweise nur die Akzidenzien, wie man das, was der Gegenstand eigentlich nicht ist, in der klassischen Metaphysik nennt. Doch was ist *dasjenige* des sich verändernden Gegenstands, das nicht von der Veränderung berührt wird? Es ist dasselbe, wie *dasjenige* des Gegenstandes, das seine Identität durch Veränderung hindurch trägt. Es ist der *eigentliche Gegenstand*. Ein versierter Leser mag nun einwerfen, dass Aristoteles doch schon in *Metaphysik* VII, 3 die Idee des eigentlichen Gegenstandes ad acta gelegt habe. Doch ist die Frage nach dem Mehr-Erkennbaren, dem τὸ τὶ ἧν εἶναι (Was es *war* dies zu sein) nicht die Frage nach dem *eigentlichen Gegenstand*? Und steht die Antwort auf diese Frage – im eigentlichsten Sinne die οὐσία – nicht in einem Kontrast zum seienden Gegenstand, dem weniger erkennbaren τόδε τι?

Wie komme ich nun zu diesem *eigentlichen Gegenstand*, zum Träger der Veränderung?

Dieser eigentliche Gegenstand hinter der Veränderung erschließt sich dem Philosophen dadurch, dass er Gegenstände einer Art auf bestimmte Weise miteinander in Bezug bringt. Alle Gegenstände einer Art werden darauf hin verglichen, was bei allen von ihnen jegliche Veränderung übersteht. Die Gegenstände vor der Veränderung werden mit den Gegenständen nach der Veränderung in Bezug gebracht, und das Gemeinsame dieser Gegenstände wird herausgearbeitet. Dazu muss von der phänomenalen Gegebenheit des einzelnen Gegenstandes abstrahiert und nur auf das Wesentliche geachtet werden. Das, was diese Gegenstände nach dieser Abstraktion noch gemeinsam haben, kann nun der überdauernde, der *eigentliche Gegenstand* genannt werden. Der so bestimmte *eigentliche Gegenstand* ist eben jener, von dem die Metaphysiker sprechen. Dieser eigentliche Gegenstand wird uns erst vermittels der reflektierenden Methoden des Logos, z.B. der Induktion und Abstraktion zugänglich, er ist uns also zunächst nicht phänomenal gegeben.

Eine Schwierigkeit dieser Konzeption besteht darin, dass „das Bleibende“ kein eindeutiges Kriterium zur Unterscheidung der notwendigen von den akzidentellen Eigenschaften – des *eigentlichen Gegenstandes* und des erscheinenden Seienden – ist: Viele Bestimmungen des Seienden sind bleibend und dennoch werden sie zumeist nicht als substantielle oder notwendige Eigenschaften des *eigentlichen Gegenstandes* gesehen. Beispiele hierfür wären alle Formen der Veränderlichkeit, Vergänglichkeit und Bewegtheit – alle Formen von Veränderung und Bewegung werden in der Tradition als akzidentell verstanden und nicht als Wesenseigenschaft gesehen, auch wenn diese Bestimmungen alle konkreten Veränderungsvorgänge überdauern und bei allen Exemplaren einer Art zu finden sind. Das Verhältnis des erfahrbaren Seienden und des *eigentlichen Gegenstandes* ist jedoch noch um einiges komplexer und verwobener, als es zunächst den Anschein hat. Dieses wechselseitig verwobene Verhältnis von *eigentlichem Gegenstand* und dem erscheinenden Seienden zeigt Martin Heidegger am Beispiel des „Baumes“ anschaulich auf:

Wenn wir nun sagen und umgrenzen sollen, was das Wesen des Baumes sei, wenden wir uns von der allgemeinen Vorstellung weg und den besonderen Arten von Bäumen und einzelnen Exemplaren dieser Arten zu. [...] [Doch,] [w]ie sollen wir überhaupt das viel berufene Besondere, die einzelnen Bäume als solche, als Bäume auffinden, wie sollen wir solches, als welches Bäume sind, überhaupt auch nur suchen können, es sei denn, daß uns schon die Vorstellung dessen, was ein Baum überhaupt ist, voranleuchtet? Wenn diese allgemeine Vorstellung »Baum« so gänzlich unbestimmt und verworren wäre, daß sie uns

im Suchen und Finden keine sichere Anweisung gäbe, könnte es geschehen, daß wir statt dessen Automobile oder Kaninchen als das bestimmte Besondere, als Beispiele für Baum uns zuspähen.²¹

Um den *eigentlichen Gegenstand* überhaupt bestimmen zu können, müssen wir also schon eine Ahnung haben, wie dieser *eigentliche Gegenstand* bestimmt sein muss. Denn wie soll ich die sinnlich erscheinenden Seienden einer Art daraufhin vergleichen, welche Eigenschaften die Veränderung überstehen, wenn ich nicht weiß, welche Seienden zu derselben Art gehören? Um also die aristotelische Methode der ἐπαγωγή anwenden zu können, müssen die zu vergleichenden Seienden schon unter eine Art zusammengefasst sein. Das bedeutet, dass die ἐπαγωγή als Methode schon eine gewisse Ahnung des Allgemeinen, des *eigentlichen Gegenstandes* voraussetzt, das in der Untersuchung eigentlich erst bestimmt werden soll.

Dieser Weg der Untersuchung der erscheinenden Veränderung, also des einen *eigentlichen Gegenstandes* unabhängig von den akzidentellen Eigenschaften, scheint somit in einer klassischen und widersprüchlichen Bestimmung des Wirklichen zu enden. Wenn ich den Gegenstand in Wesentliches und Unwesentliches teile und nur dem Unwesentlichen des Gegenstandes Veränderlichkeit zuschreibe, dann ergibt sich die klassische metaphysische Vorstellung von Veränderung. Da dieses Verständnis, wie schon gezeigt wurde, uns in der Untersuchung der Erfahrung der Veränderung nicht weiter führt, muss auch die Teilung der Gegenstände in wesentliche und unwesentliche Elemente unterlassen werden. Ich muss also immer den phänomenal sich zeigenden Gegenstand der Veränderung als ganzen Gegenstand untersuchen.

5. Der Gegenstand als ganzer Gegenstand – Ein zweiter Versuch

Beginnen wir also die Frage nach der erscheinenden Veränderung von Neuem: Ich nehme etwas als ein mir schon Bekanntes wahr, das aber auch irgendwie verändert ist. Diesen Vorgang kann man so rekonstruieren, dass es sich bei der Feststellung von Veränderung um einen Vergleich eines erinnerten und eines gegenwärtigen Gegenstandes handelt. Ich habe

²¹ Heidegger (1983), 85.

also zwei Gegenstände, einen vor der Veränderung und einen nach der Veränderung. Einer der Gegenstände ist ein Gegenstand einer Erinnerung, oder ein irgendwie aufgezeichneter Gegenstand, der andere Gegenstand zeigt sich gegenwärtig. Beide Gegenstände sind identisch und dennoch ist der eine Gegenstand vom anderen Gegenstand aufgrund der Veränderung verschieden. Also sind die beiden Gegenstände unterschiedlich, da sich etwas verändert hat, und zugleich ident, da es sich um denselben Gegenstand handelt. Man sagt üblicherweise: „Wir erkennen den Gegenstand nach der Veränderung wieder.“ Doch diese Vorstellung der Wiedererkennung selbst ist ebenso problematisch wie die Vorstellung der Substanz. Sehr klar formuliert Wittgenstein die Schwierigkeit des Phänomens des Wiedererkennens im *Manuskript 115,1*:

Wir sind geneigt zu denken, es gäbe ein bestimmtes Phänomen des Wiedererkennens, das Ding als das zu erkennen. Aber als was? Als das, welches diesen Namen hat? oder so gebraucht wird? Denn ‚das Ding als sich selbst erkennen‘ heißt nichts. Die Idee, die uns da vorschwebt, ist die des Vergleichs zweier Bilder; es ist als trügen wir ein Bild des Gegenstandes mit uns herum, & wir erkennen einen Gegenstand als den, welchen das Bild darstellt/zeigt.²²

Was tun wir, wenn wir davon sprechen, dass wir einen Gegenstand wiedererkennen? Haben wir nicht nur einfach einen Gegenstand vor uns und denken uns eine Vergangenheit hinzu, in der dieser Gegenstand schon einmal erschienen war? Doch was ist diese Ebene der Vergangenheit jetzt, in diesem Moment? In welchem Bezug steht sie zu diesem Gegenstand hier? Muss man nicht sagen, dass diese Vergangenheit eine bloße Erinnerung ist, und zugeben, dass man sich auch täuschen könnte, wenn man sagt, dass dieser Gegenstand derselbe sei wie jener der Erinnerung? Könnte nicht eine Schwester, ein Onkel oder gar ein genus malignus in meinem Wegsehen den Gegenstand, an den ich mich zu erinnern vermeine, mit einem anderen Gegenstand vertauscht haben, der nur ganz ähnlich aussieht? Dann wäre der Gegenstand, der vor mir liegt, ein ganz anderer als jener, an den ich mich erinnere. Dennoch würde ich den Gegenstand vor mir (fälschlicherweise) als jenen ursprünglichen Gegenstand in meiner Erinnerung „wiedererkennen“. Dies wiederum führt zur Frage, welche Momente am Gegenstand nun das Identische der Wiedererinnerung garantieren können. Die sinnlichen Eigenschaften können es nicht sein, da wir uns hier täuschen können, und es lässt

²² Wittgenstein (1933).

sich wohl nur mit Bezug auf die Eigenschaften nie mit letzter Gewissheit feststellen, ob ein Gegenstand nicht durch einen anderen, ähnlichen ersetzt wurde. Daraus folgt: Die Abwesenheit sinnlicher Unterschiede ist noch kein Beweis der Identität.

Dennoch ist Wiedererinnerung ein wichtiger Teil unserer Welterfahrung, auch wenn sich eine Identität im strengen Sinne durch die Wiedererinnerung nicht garantieren lässt. Denn wenn es die Wiedererinnerung nicht gäbe, so kann man behaupten, gäbe es überhaupt keinen Bezug des Vergangenen zum Gegenwärtigen mehr. Wittgenstein meint zu diesem Einwand: „Man sagt vielleicht: hätte ich nicht sein Bild in der Erinnerung bewahrt, so könnte ich ihn nicht erkennen. Aber hier gebraucht man eine Metapher, oder man spricht eine Hypothese aus.“²³ Letztlich kann diese Redeweise den Sinn und die Bedeutung des Wiedererinnerns auch nicht klären. Auch in diesem Gedanken bleibt unklar, was die Wiedererinnerung bedeutet und welche ontologischen Schlüsse man aus dem Phänomen der Wiedererinnerung ziehen könnte. Wittgenstein, den man als eine Art linguistischen Phänomenologen bezeichnen könnte, zeigt also auf, inwiefern schon die Rede des Identifizierens als Wiedererinnerns höchst fragwürdig ist.

Doch selbst wenn ein solcher Vergleich des erinnerten Gegenstandes mit dem erfahrenen Gegenstand hilfreich wäre, wenn es also kein Problem der Wiedererinnerung gäbe, wäre dieses Phänomen zur Klärung der Frage nach der Veränderung trotzdem nicht angemessen. Der Vergleich von (Wieder)erinnertem und Gegenwärtigem setzt nämlich eigentlich einen ahistorischen Standpunkt voraus, von dem aus sowohl der Gegenstand, von dem die Erinnerung stammt, als auch der veränderte Gegenstand, der jetzt gerade wahrgenommen wird, und ihre Beziehung zueinander dargestellt, erfasst und bewertet werden können. In dieser überzeitlichen Vorstellung tun wir so, als ließe sich die Veränderung in einer unzeitlichen theoretischen Vorstellung von zwei Gegenständen angemessen rekonstruieren, die in der sehr ungewöhnlichen Beziehung zueinander stehen. Diese ungewöhnliche Beziehung dieser Gegenstände bzw. des Gegenstandes mit sich selbst ist eine *nicht identische Identität* oder eine *identische Nichtidentität*, also ein konzeptionelles Unding, wenn diese Konzeption nicht spekulativ verstanden werden soll.

Wir trennen durch diese Darstellung einen zeitlichen Vorgang von seiner Zeitlichkeit, indem wir den Anfang und das Ende des Vorgangs *herausheben*, und somit *fest-stellen*. Dann *identifizieren* wir das, was zunächst herausgehoben und fest-gestellt wurde. Das heißt, in

²³ Ebd.

diesem Vorgehen wird von dem Zeitlichen und Veränderlichen der Veränderung abgesehen, und der Rest wird auf einen Anfangspunkt und einen Endpunkt reduziert. Schließlich haben wir den Anfangspunkt mit dem Endpunkt identifiziert. Mit dieser Methode des Herausstellens und Vergleichens nicht zeitlich ausgedehnter Punkte meinen wir dann den zeitlichen Vorgang der Veränderung von konkreten Einzeldingen verstehen oder angemessen beschreiben zu können. In Wirklichkeit verstricken wir uns durch ein solches Vorgehen nur in unlösbare Widersprüche, weil wir einen zeitlichen und dynamischen Vorgang, um ihn zu verstehen, auf zeitlos-statische Punkte reduzieren und somit von allem abstrahieren, was den Vorgang und somit das Phänomen der Veränderung eigentlich ausmacht.

Recht bedacht ist die Annahme der Identifizierung eines Gegenstandes durch Wiedererinnerung, bei welcher der Gegenstand durch die Veränderung hindurch mit sich selbst ident bleibt und dabei auch noch von sich selbst verschieden ist, gar nicht mehr so einsichtig, wie es zunächst schien. Der Gegenstand, von dem die Erinnerung stammt, ist uns gegenwärtig nicht mehr zugänglich, er ist vergangen. Es gibt nichts gegenwärtig Seiendes mehr, womit ich den veränderten Gegenstand vergleichen könnte, um eine Identität feststellen zu können. Somit scheint die Annahme einer Identität des Gegenstandes durch die Veränderung hindurch im Denken kein Fundament mehr zu haben.

6. Ein neues Verständnis des Phänomens der Veränderung

Doch kann das alles sein? Eine Welt voller Veränderung und reiner Beliebigkeit? Endet die Untersuchung des Phänomens der Veränderung in Skeptizismus und bloßer Relativität? Obwohl sich bei genauerer Betrachtung der Veränderung kein bestimmtes selbstidententes Etwas zeigt, wäre Leben unmöglich, wenn es nicht irgendeine Verbindung zwischen Gegenwärtigem und Vergangenen in unserem Leben und Erleben gäbe. Das heißt, es muss eine Verbindung zwischen dem Gegenstand in meiner Erinnerung und dem (veränderten) Gegenstand meiner gegenwärtigen Erfahrung geben.

Eine solche Verbindung gibt es auch, nur ist diese Verbindung nicht als Identität rekonstruierbar, ohne in den dargestellten Widersprüchen zu landen. Mein Vorschlag für eine solche Verbindung folgt der Prozessphilosophie wie sie von Heraklit bis Bergson und Whitehead entwickelt wurde, und verbindet diese Art der spekulativen Metaphysik mit einer phänomenologisch inspirierten Bindung an die konkreten Erscheinungen der Welt. Das

Ergebnis dieser Verbindung ist die Vorstellung der Kontinuität einer *bewegten Existenz*. Diese Vorstellung von Kontinuität bzw. von bewegter Existenz impliziert, dass der veränderte Gegenstand der gegenwärtigen Erfahrung von dem Gegenstand der Erinnerung *abstammt*. Der veränderte Gegenstand der gegenwärtigen Erfahrung ist eine Folge des Gegenstandes, an den ich mich erinnere. Beide teilen dieselbe Geschichte, die in der Materialität des Gegenstandes verankert ist. Während sich eine Identität nur denken lässt, zeigt sich Geschichte an den physischen Spuren, die sie hinterlässt. Diese physischen Spuren mögen nun nicht einfach zu entdecken sein und gegebenenfalls könnte ein Quantenmikroskop oder ein anderes Gerät zur Detektion nötig sein, dennoch ist geschichtliche Sedimentierung, ist Evolution, im Gegensatz zum *eigentlichen Gegenstand*, prinzipiell erfahrbar oder messbar. Der sich zeigende, geschichtlich veränderte Gegenstand ist die Fortführung oder Folge des Gegenstandes, an den ich mich erinnere. Der Bezug zwischen Vergangenheit und momentanem Erleben ergibt sich nicht aufgrund eines nicht erfahrbaren intelligiblen Etwas, das diesen Gegenständen gemeinsam ist, sondern aufgrund der wesensmäßigen historisch-evolutionären Bezogenheit der Gegenwart des Gegenstandes auf seine Vergangenheit, von der er herkommt. Und dem wesensmäßigen Verweis der Gegenwart des Gegenstandes auf seine Zukunft, die er prägen wird.

Eine solche Möglichkeit eines Verständnisses des Vorkommens von Seiendem als kontinuierlich-bewegte Existenz – zwischen Sein und Bewegung, zwischen eigentlicher Wirklichkeit und bloßem Schein – lässt sich jedoch auch schon in der Vorsokratik finden. Erste Hinweise auf eine solche Möglichkeit zeigen sich schon in der griechischen Sprache. Die begriffliche Trennung von Vorgang (Bewegung) und dem Ergebnis dieser Bewegung (das Seiende bzw. sein Sein) war eine relativ späte Entwicklung. Die meisten zentralen Begriffe der griechischen Sprache und somit des griechischen Denkens umfassen in ihrer frühen Verwendung sowohl statische als auch dynamische Elemente. Hier zeigt sich eine erste Möglichkeit, das Verhältnis von Sein und Bewegung als bewegte Existenz zu bestimmen. Der griechische Terminus, der die Vorstellung der bewegten Existenz wohl am besten wieder gibt, ist der Begriff der „φύσις“.²⁴ Denn in der Antike verweist „φύσις“ nämlich sowohl auf das Werden und Wachsen des konkreten Seienden als auch auf seine Existenz, sein (gewordenes)

²⁴ Der Begriff „φύσις“ entstammt der Wortfamilie von φύειν/φύεσθαι, was so viel wie wachsen, entstehen, hervorbringen, erschaffen bedeutet. Etymologisch ist der Doppelaspekt von „Werden“ und „Sein“, der diesen Begriff prägt, charakteristisch: „Als φύσις wird der Vorgang des Wachsens benannt und zugleich sein Ursprung, der als natürliche Anlage die wesentliche Beschaffenheit von Pflanze und Lebewesen bestimmt. Der so beschriebene Entstehungsprozess ist selbsttätig und zielt auf Form und Gestalt.“ Bremer (1989), 242. Hierzu vgl. außerdem: Diller (1939), 242, sowie Schadewaldt (1960), 908.

Sein. In seiner ursprünglichen Bedeutung benennt der Begriff „φύσις“ also eine bewegte Existenz, die sowohl jene Aspekte umfasst, die durch die weitere Tradition als „Sein“ oder „essentia“ bestimmt wurden, als auch jene Aspekte, die später „Seiendes“ oder „existentia“ genannt wurden. Der Begriff „φύσις“ kann dadurch zum Namen der Bestimmung der Existenzweise des konkreten physischen Seienden als bewegte Existenz werden. Dieser Begriff der Kontinuität der bewegten Existenz ist natürlich noch genauer zu bestimmen. Hier möchte ich nur kurz darauf verweisen, wie dieser Begriff nicht verstanden werden soll, und einige Hinweise darauf geben, wie man diese Relation verstehen könnte.

In diesem Text wird die Welt der Phänomene als ein kontinuierliches, zeitliches Geschehen geschildert, das keine ausgezeichneten (zeitlichen) Punkte an sich hat, die als Identifikationspunkte und somit als Punkte des Vergleiches für die Untersuchung dienen können. Denn wie auch immer man sich erfahrend zu den Phänomenen verhält, eines ist in der Erfahrung unmöglich, nämlich das Anhalten der Zeit, um einen Zeitpunkt aus dem Zeitfluss herauszuheben, der dann mit anderen Zeitpunkten vergleichbar wäre. Die Erfahrung der Veränderung lässt keine ahistorische, keine unzeitliche Untersuchung zu, ohne dabei genau von dem zu abstrahieren, das zu untersuchen wäre, nämlich der zeitliche und je historische Vorgang der Veränderung. Daher darf die Kontinuität der bewegten Existenz, wenn der Begriff hier sinnvoll angewendet werden soll, nicht als eine Relation zwischen zwei Zuständen zu verschiedenen (statischen) Zeitpunkten verstanden werden. Ansonsten würde sich der Begriff der Kontinuität nicht wesentlich vom Begriff der Identität unterscheiden. Die Kontinuität der bewegten Existenz bezeichnet vielmehr eine Relation, welche in dem früheren Zustand eine notwendige Bedingung für einen späteren Zustand sieht. Für diesen notwendigen Zusammenhang ist es nicht nötig, die Kontinuität nur auf körperliche Merkmale oder nur auf intelligible Merkmale zu reduzieren. Auch wenn jedes materielle Element und jedes geistige Element im Laufe der Veränderung anders geworden wären, gilt der kontinuierliche Zusammenhang der Notwendigkeit des Früheren als Voraussetzung für das Spätere immer noch, auch wenn wir den Gegenstand bei einer so starken Veränderung wohl nicht mehr wiedererkennen könnten. Unabhängig davon wie essentiell oder marginal die Veränderungen sind, der spätere Zustand ist immer das Ergebnis des früheren Zustandes und seiner Veränderungen.

Vereinfachend kann die hier angedachte Vorstellung von bewegter Existenz natürlich so dargestellt werden, wie es die klassische Metaphysik tut: Als gäbe es ein Etwas, das sich verändert, solange dabei bedacht bleibt, dass dieses Etwas selbst sich auch verändern kann.

Es gibt also im Rahmen der Vorstellung der Kontinuität des Seienden als bewegte Existenz keinen festen, statischen Kern, keine feste Identität der Gegenstände mehr, die einen ahistorischen Bezug garantieren, sondern nur je konkret erlebbare Kontinuitäten.

Wenn diese Argumente überzeugen, dann sollte auch unser Konzept vom „Gegenstand“ als solches neu überdacht werden, um dem hier erarbeiteten Ausdruck zu verleihen. Ein solches neu konzipiertes Verständnis von „Gegenstand“ könnte die Grundlage für eine neue phänomenologische Metaphysik sein, welche sich nicht auf das ewige statische Sein beziehen muss, sondern eben gerade das sich verändernde Einzelne, das Zeitliche und Vergängliche in den Blick nehmen kann und somit die Grenzen des je gegenwärtigen Seins in Richtung auf die Phänomene hin überschreitet: *Das Sein eines konkreten Gegenstandes – seine bewegte Existenz – ist immer das Ergebnis seines Werdens, das Ergebnis seiner Veränderungen.*

7. Literaturverzeichnis

Aristoteles (1960), *Aristotelis Opera, accedunt fragmenta, scholia, index Aristotelicus*, editio altera, hg. v. Gigon, O., (Nachdruck der Ausgabe von 1831- 1870, hg. v. Bekker, I.), Preussische Akademie der Wissenschaften.

Aristoteles (2011), *Über Werden und Vergehen/De generatione et corruptione*, hg. v. Buchheim, T., Hamburg.

Boethius (1961), *In Categorias Aristotelis, liber primus. Aristoteles Latinus*, hg. v. Lorenzo M.-P., Band I. Kapitel 1–5: *Categoriae vel praedicamenta*, Desclée de Brouwer, Brügge u. a.

Bremer, D. (1989), *Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 43, Nr. 2, 241–264.

Diller, H. (1939), *Der griechische Naturbegriff*, in: *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung* 114, 241–257.

Fonfara, D. (2003), *Die ousia-Lehren des Aristoteles*, Berlin.

Guderian, M. H. (2009), *Perspektiven der Metaphysikkritik, Typologie und Analyse metaphysikkritischer Argumente*, Paderborn.

Haas, F. d., u. Mansfeld, J. (Hg.) (2004), *Aristotle on Generation and Corruption I, symposium aristotelicum*, Oxford.

Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik*, in: GA 40, hg. v. Jaeger, P., Frankfurt a.M.

- Heidegger, M. (1995), Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, in: GA 25, hg. v. Görland, I., Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (2003), Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: GA 65, hg. v. von Herrmann, F.-W., Frankfurt a.M.
- Husserl, E. (2012), Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, hg. v. Stöcker, E., Hamburg.
- Kneale, W., u. Kneale, M. (1962), The Development of Logic, Oxford.
- Mann, W.-R. (2000), The Discovery of Things, New Jersey.
- Mauthner, F., (1997), Das philosophische Werk – Wörterbuch der Philosophie, Band I-3, Wien.
- Moravcsik, J.M.E. (1967), Aristotle's Theory of Categories, in: Aristotle: A Collection of Critical Essays, Oxford.
- Nietzsche, F. (1999), Nachgelassene Fragmente 1884-1885. in: Kritische Studienausgabe Bd. 11 von Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden; KSA, Neuausg. Aufl. Dt. Taschenbuch-Verl. (u.a.), hg. v. Colli G., u. Montinari, M., München.
- Nietzsche, F. (2008), Götzendämmerung, in: Kritische Studienausgabe Bd. 6 von Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden; KSA, Neuausg. Aufl. Dt. Taschenbuch-Verl. (u.a.), hg. v. Colli, G., u. Montinari, M., München.
- Platon (1977), Werke in acht Bänden, Griechisch-Deutsch, hg. v. Hofmann, H., Übersetzung von Schleiermacher, F., Darmstadt. Referenzausgabe: Platon Œuvres complètes, 5 tomes, 1955 – 1966, Paris, Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.
- Schadewaldt, W. (1960), Begriffe ‚Natur‘ und ‚Technik‘ bei den Griechen, in: Schadewaldt, W. (Hg.), Hellas und Hesperien, Zürich/Stuttgart, 907–919.
- Verfasser (2016), XXX, Berlin.
- Wassermann, R. (2006), The Problem of Change. in: Philosophy Compass Vol. 1, 48–57.
- Wittgenstein, L. (1933), Manuskript 115,1 von 1933, in: Bergen Text Edition, hg. v. Pichler, A., { [HYPERLINK "http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEn/Ms-115,iv%5b1"](http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEn/Ms-115,iv%5b1) }}, besucht am 3.7.2017.
- Ziermann, C. (2004), Platons negative Dialektik: Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“, Würzburg.