

Vorbemerkungen

Peter Bulthaup: Vorlesung Metaphysik II

Peter Bulthaup (1934-2004) war Philosoph und Naturwissenschaftler und lehrte von 1975 bis 2003 als Professor für Philosophie an der Universität Hannover. Er stand in der Tradition der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers, deren Schüler er war.

Mehr erfahren → www.bulthaup-archiv.de

(1.) 14 Vorlesungen im WS 1991-92 an der Universität Hannover. Die Vorlesungen waren Mo von 15 - 16 Uhr.

(2.) Von allen 14 Vorlesungen gibt es schriftlich formulierte Vorbereitungen von P.B. in Form von Handschriften (Spiralblöcke). Von den Studenten gibt es von allen 14 Vorlesungen Typoskripte (Tonbandprotokolle).

(3.) Mit Hilfe der Handschriften konnte nun in den 14 Vorlesungen getrennt werden zwischen „schriftlich formulierter Rede“ (aus den Handschriften) und „frei formulierter Rede“ (Text, der nicht in den Handschriften, aber in den Typoskripten, steht). Die {frei formulierte Rede} ist in geschweifte Klammern gesetzt – eine Überprüfung der frei formulierter Rede auf inhaltliche Richtigkeit ist im nachhinein nicht mehr möglich. Die „schriftlich formulierte Rede“ konnte anhand der Handschriften auf inhaltliche Fehler untersucht werden und diese Fehler wurden korrigiert.

(4.) Der gesamte Nachlass von Prof. Peter Bulthaup befindet sich im Archiv der Digitalen Sammlungen der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek in Hannover.

URL: <https://digitale-sammlungen.gwlb.de/suche> (→ peter bulthaup)

(5.) Handschrift 1. Heft: (1.-11. VL)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1991

Signatur Noviss. 455, RBL-182

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064920>

(6.) Handschrift 2. Heft: (12.-14. VL)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1991

Signatur Noviss. 455, RBL-183

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064919>

(7.) 14 Typoskripte: (Tonbandprotokolle):

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1991

Signatur Noviss. 455, VNS-019

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00066175>

[Handschrift, 1. Heft, S. 1r - 5r] ¹⁾

[Mo 16-17 Uhr]

Liebe Kommilitonen, ich begrüße Sie zum zweiten Teil der Vorlesung über Metaphysik. Bevor ich mit der Vorlesung beginne, zwei Vorbemerkungen.

5

1.) Aus Schlamperei habe ich in den Text zu dieser Vorlesung aus dem SS 91 im kommentierten Vorlesungsverzeichnis des Philosophischen Seminars unverändert abdrucken lassen. In diesem Semester soll aber nicht die Entwicklung der eleatischen Dialektik zu Platons Kritik am Sophisten Gorgias dargestellt werden, sondern die Kritik des Aristoteles an der Ideenlehre Platons und die daraus abgeleiteten Konsequenzen für die Metaphysik. Ausdrücklich möchte ich auf die Veranstaltungen von Günther Mensching über die Philosophie der Geschichte und über Thomas von Aquin hinweisen, die Arbeitsgruppe zur Metaphysik des Aristoteles, die von Anne Diekmann angeboten wird.

10

15

2.) Ich muß vor mir warnen. In der Vorstellung von Herrn Negt bin ich eine Art Pol Pot der kritischen Theorie, einer, der sich wie ein Scharfrichter aufführt. Ein Scharfrichter, auch als Nachrichter oder Henker bezeichnet, bringt im Auftrage der Staatsmacht wehrlos gemachte Menschen ums Leben. Nun wird selbst ein Herr Negt andere nicht glauben machen wollen, ich beförderte andere Leute im Staatsauftrag gewaltsam vom Leben zum Tode, also muß er etwas anderes gemeint haben. Um das herauszubekommen, was er gemeint hat, sei der Zusammenhang zitiert, in dem er sich so äußert.

20

{Das ist ein Bändchen „Geist gegen den Zeitgeist: Erinnern an Adorno“ [ed. Suhrkamp, es 1630, Neue Folge Band 630, 1991] und herausgegeben von Josef Früchtl und Maria Calloni. Eigentlich ein überflüssiges Buch, das mit dem Interesse von Schülern von Adorno an ihrem Lebenslauf aufwartet. Immerhin stehen da auch solche Sachen, wie auf S. 82.} Frage:

25

„Früchtl: War es eher ein Gestus des Denkens, der wirksam wurde? {nämlich in der Kritischen Theorie}

30

Negt: Gestus ist zu schwach; es ist eine Denkweise; Horkheimer hat einmal gesagt: Philosophie besteht darin, sich nicht dumm machen zu lassen. Die Intellektualität Adornos besteht darin, den Schein des Unmittelbaren aufzulösen, das Unmittelbare als vermittelt nachzuweisen, das ist mehr als ein Gestus, es ist schon eine am Material entfaltete Form des Denkens. Aber das Material ist für mich nicht das Entscheidende, ob das nun am ästhetischen Material entwickelt wird oder an der Arbeiterbildung. Ich glaube, die Grenzen der Frankfurter Schule bestehen darin, daß sie ganz bestimmte gesellschaftliche Materialien zu Vorzugsgegenständen theoretischer Reflexion genommen hat, und meine Tätigkeit ist eher darauf gerichtet, die gesellschaftlichen Berührungsflächen zu erweitern, an denen dieses kritische Denken sich zu reiben und ihren Wahrheitsgehalt zu erweisen hat.

35

40

Früchtl: Könnte man es ein konkretes Denken nennen?

Negt: Wenn Sie es nicht im abwertendem Ton sagen.

Früchtl: Nein, nein, ganz und gar nicht.

Negt: Das ist so ein bißchen die Kontroverse mit Kollegen, die orthodoxe Schüler von Adorno sind – wir haben hier in Hannover auch einen, der Adorno scharfrichtermäßig anwendet.

45

Das ist der Tod einer solchen Theorie. Man muß schon, sagen wir mal: die »humanen Implikationen« dieser Theorie aufnehmen und an veränderten geschichtlichen Gegenständen bewahren."

50

— Den Schuh, ein orthodoxer Schüler Adornos zu sein, ziehe ich mir gern an, denn die orthodoxa, die richtige Meinung von der unbegründeten bloßen Meinung zu unterscheiden ist die Aufgabe der Aufklärung. Mit dieser Unterscheidung beginnen Metaphysik und Wissenschaft. Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Orthodoxie ist nicht die blinde Übernahme von

Theoremen, sondern eine rationale Erklärung der überlieferten Texte, die dann nicht mit dem Text konkordant sein kann, nicht mit dem Text übereinstimmen kann, wenn diese Texte un-
 55 aufgelöste Antinomien enthalten. Wie man eine Theorie anwenden soll, ist mir unklar, denn eine Theorie kann bestenfalls Sachverhalte erklären und vielleicht durch die Erklärung Wider-
 stand gegen politische oder ökonomische Machtverhältnisse provozieren. Darin liegt das agi-
 60 tatorische Moment der Aufklärung, das aber eher gegen die Aufklärung sich wendet als gegen die Verhältnisse, über die sie aufklärt. Die Wut derer, die mit den bestehenden Produktions-
 verhältnissen einverstanden sind, wenn sie nur in ihnen ihren Schrebergarten bewirtschaften dürfen, ist das Negativ des agitatorischen Moments der Wahrheit. Dieser Wut wird die Intran-
 sigenz, die Unnachgiebigkeit der Argumentation, unabhängig von dem, was deren Inhalt aus-
 65 macht, zum index falsum, zum Index der Falschheit {Etwas ist schon deswegen falsch, weil es eine in sich durchorganisierte stringente Theorie ist}. Die Erklärung, aus welchen Gründen
 es bei den leichenträchtigen Staats- und Kapitalgeschäften alles andere als human zugeht, wird selbst als inhuman denunziert, und behauptet, solch ein Verhältnis der theoretisch be-
 gründeten radikalen Kritik führe zum Terror. Zitat, a.a.O., S. 84:

„Calloni: So können wir sagen: »Erkenntnis und Erfahrung« gegen Habermas' »Erkenntnis
 70 und Interesse« [...] Ich wollte den Begriff der Erfahrung aber etwas klarer machen. Adorno hat ihn [in] existentieller Weise im Kontext von »Phantasie«, »Sinnlichkeit«, »Eigensinn«
 usw. War Ihre Absicht eine Art politische Übersetzung der ästhetischen Begriffe Adornos? Oder was war für Sie der Hintergrund? {Die Fragen sind von erschreckender Luzidität}
 Negt: Sehr viel politische Arbeit, politische Praxis, die auf Widersprüche stößt. ...”

— {Mir ist einmal vorgehalten worden, ich hätte keine politische Praxis, und ich habe denje-
 nigen, der mir das vorgehalten hat, dann gefragt, welches denn seine politische Praxis sei, und
 bekam die Antwort: Gremienarbeit! So sieht die Universität dann auch aus.}

„Ganz wichtig für meinen Theoriehorizont ist die Erfahrung, daß es in dem Verhältnis zwi-
 80 schen Theorie und Praxis nie darum geht, Theorie in Praxis umzusetzen, sondern daß Theorie die Funktion der Orientierung hat – im übrigen ganz in Übereinstimmung mit Adorno. Wenn
 Theorie in Praxis umgesetzt wird, hat sie ganz fürchterliche Folgen. Das ist geschehen im
 Jakobinismus, das ist bei Pol Pot in Kambodscha geschehen: eine (wie im Falle Pol Pots in
 85 der französischen Emigration) ausformulierte Theorie wird für eine Gesellschaft in Praxis
 umgesetzt, die ganz andere geschichtliche Voraussetzungen hat. Terror ist, in theoretischen
 Prinzipien begründet, die Unvereinbarkeit zweier Zeitstrukturen: der Reflexionszeit, die viel
 Geduld benötigt, und der Aktionszeit, die von der Ungeduld lebt. Das ist im Stalinismus ge-
 schehen, vom Faschismus will ich nicht reden, weil dieser keine geschlossene Theorie hatte.”

— {Womit Oskar Negt selbst zugesteht, daß der Terror der Staatsgewalt auch ganz ohne ge-
 schlossene Theorie auskommen vermag.} Es wird nicht an der Theorie Pol Pots kritisiert,
 daß sie auf falschen Vorstellungen beruhe, sondern daß sie keine stringente Theorie ist. Damit
 ist jede theoretische Anstrengung {einer solchen Kritik} erspart.

{Es wird nicht am Stalinismus kritisiert, daß er von falschen Vorstellungen ausgegangen ist,
 daß diejenigen, die Stalin unterstützt haben, eine falsche Vorstellung von der Möglichkeit
 eines Sozialismus in einem Lande im Kopf hatten und versucht haben diese falsche Vorstel-
 lung dann durchzusetzen, sondern, daß sie überhaupt eine Theorie hatten. Dann kann man
 100 sich es allerdings ersparen, die ganzen Kontroversen die es in den 20er und 30er Jahren gege-
 ben hat, zwischen Bucharin auf der einen und Trotzki auf der anderen Seite und Stalin in der
 Mitte – er war Zentralist –, die kann man sich dann ersparen. Man braucht gar keine Kritik an
 den Vorstellungen, die die Leute hatten, sondern sagt einfach: Die hatten eine geschlossene

105 Theorie, haben versucht diese Theorie in die Praxis umzusetzen und das führt zwangsläufig zum Terror. Welche Theorie haben die Jakobiner umgesetzt? Die von Rousseau!}

110 Herr Negt, der ja seinem eigenen Bekunden nach Adornos Texte zur Kenntnis genommen und an dessen Lehrveranstaltungen teilgenommen hat, kommt garnicht auf die Idee, daß der Formalismus der Denunziation ein erkenntnistheoretisch abgesichertes Stück bürgerlicher Ideologie ist.

Exkurs zur Funktionsweise der Transzendentalpolizei, a.a.O., S. 79 f:

115 {Der Ausdruck Transzendentalpolizei, den ich noch erklären werde, stammt von Hermann Schweppenhäuser, aus seinen besseren Jahren. Dazu nochmal ein längeres Zitat}

120 „Und hier kommt in meiner persönlichen Entwicklung eine zweite, theoriegeleitete Dimension von Praxis herein, die für mich genauso wichtig ist wie die akademische Erfahrung. In diese Dimension gehören Rosa Luxemburg, Karl Korsch vor allen Dingen auch, Lukacs und Bloch. Sie waren aber in diese praktische Logik so miteinbezogen, daß diese Entwicklungslinie bei mir mich daran hinderte, ein normaler Adorno-Schüler – im Grunde Epigone – zu werden, sondern ich an einem bestimmten Punkt begriff, daß man nicht über Adorno schreiben kann. Nichts über die Frankfurter Schule zu schreiben habe ich mir eigentlich zum Prinzip gemacht, vielmehr mit ihr zu arbeiten an anderen Gegenständen, in anderen Feldern, die sie nicht bearbeitet haben. Ganz darauf zu verzichten, über die Frankfurter Urväter zu schreiben, das wird sich bestimmt nicht durchhalten lassen. ..."

130 — {Also hat er sich zum Prinzip gemacht nicht darüber zu schreiben, um dann doch zu sagen, er werde dieses Prinzip aber nicht durchhalten können. Was ist wohl ein Prinzip, was sich nicht durchhalten läßt? Doch nicht mehr als eine eher vage Absicht.}

135 „Dadurch hat Adorno für mich die Bedeutung eines strikten Theoretikers, der Strukturelemente der kritischen Theorieproduktion in einer fast idealtypischen Weise ausdrückt, gerade dadurch, daß er seine Theorie nicht durch Praxis vermitteln läßt. In dieser Hinsicht habe ich eine andere Einstellung zu Adorno als zum Beispiel mein verehrter Kollege Schnädelbach, mit dem ich zusammen studiert habe, wir beide haben auch zusammen das Graecum gemacht und in den Seminaren gesessen. Er vermeidet den politischen Blick auf Adorno, es ist eine andere Rezeption."

140 — Der Inspektor der Transzendentalpolizei ist von dem ihn verehrenden Kollegen Negt garnicht so weit entfernt, wie dieser meint. Die Transzendentalpolizei verlangt jedem Gedanken die erkenntnistheoretische Legitimation ab. Da aber, wie schon Platon im Dialog Charmides dargelegt hat, die Erkenntnis der Erkenntnis keinen bestimmten Inhalt hat, kann sich auch keine bestimmte Erkenntnis vor der Erkenntnis der Erkenntnis legitimieren, denn das könnte
145 sie nur, wenn sie auch der Sache nach aus der Erkenntnis der Erkenntnis zu begründen wäre. In der Formulierung von Kant, liest sich das so:

Kant, K.d.r.V., Ed. Schmidt, S. 100 f (B 83, Z. 31 ff):

150 „Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, {das ist die klassische Definition von Wahrheit} so muß dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte."

155

— {Es muß also, sagt Kant, bekannt sein, worauf sich eine bestimmte Erkenntnis bezieht. Ist das nicht bekannt, dann kommt es zu Verwechslungen von Erkenntnisgegenständen. Dann wird etwa mein blödes Beispiel seit vielen Jahren, ich habe keine Lust mehr, mir ein anderes auszudenken dann wird etwa die Wellenmechanik auf die Zahl der Blütenblätter des Gänseblümchens angewendet. Das ergibt keine vernünftige Beziehung von Erkenntnis und Gegenstand, obwohl andererseits die Wellenmechanik durchaus einen bestimmten Gegenstand hat, auf den sie vernünftigerweise dann sich beziehen läßt.}

„Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.“

— Da der Gegenstand {der Erkenntnis nicht erkenntnistheoretisch} nicht deduzierbar sei, so die Konsequenz, sei die Wahrheit einer Erkenntnis nicht zu begründen. Was allenfalls möglich sei, sei die methodologische Begründung der Methode, die a priori gleichgültig ist gegen den Gegenstand, der von ihr erfaßt, durch sie begriffen werden soll. So sieht das auch Herr Negt.

Nochmal das Zitat von vorhin. Da heißt es [Negt, a.a.O., S.82]:

„Aber das Material ist für mich nicht das Entscheidende, ob das nun am ästhetischen Material entwickelt wird oder an der Arbeiterbildung“ {sondern nach seinen eigenen Worten: Die Denkweise ist das Entscheidende}.

— Die Gleichgültigkeit der Methode gegen die Gegenstände hat selbst angebbare ökonomische Gründe. Wenn es die Funktion der Produktion in der kapitalistischen Produktionsweise ist, akkumulierbaren Mehrwert zu produzieren, dann werden die zu produzierenden Gegenstände danach beurteilt, ob mit ihnen ein profitables Geschäft zu machen ist, und das ist davon unabhängig, ob es sich wahlweise um Lebensmittel oder Zerstörungsmittel handelt. Komplementär dazu ist die moralische Empörung darüber, daß die Waffen auch in nicht für die Macht vorgesehene Hände gerät, heuchlerisch ist diese Empörung, weil die Empörten keineswegs bereit sind, auf die Produktion von Waffen als Mittel der Produktion akkumulierbaren Mehrwerts zu verzichten. Ideal wäre es {für diese moralische Empörung}, wenn von dem sachlichen Verwendungszweck ganz abgesehen werden könnte. Die moralische Forderung »Keine Waffen in Spannungsgebiete« ist darum das Ideal einer Produktion von Waffen ohne Verwendungszweck, einer Produktion um der Produktion willen.

{Denn nur in Spannungsgebieten erfüllen Zerstörungsmittel den Zweck, nämlich die Macht durchzusetzen, die am meisten von ihnen besitzt und am konsequentesten von ihnen Gebrauch macht. Wenn man das schon sagt: »Waffen nur in die Hände derjenigen, die garantieren, keinen Gebrauch von ihnen zu machen«, dann wäre das eine Produktion rein um der Produktion willen, funktionslose Waffen, von denen niemand Gebrauch macht. Das wäre das Ideal der moralischen Entrüstung, die fordert: »Keine Waffen in Spannungsgebiete«.}

Diesem Ideal ist die methodologisch begründete Methode ohne Gegenstand nachgebildet. Dagegen, daß es eine in sich subsistierende, sich selbst genügende methodologische Begrün-

210 dung einer Methode ohne bestimmten Gegenstand gebe, oder eine bestimmte Denkweise, lassen sich begründete Einwände erheben, doch die Begründung dieser Einwände fällt in die Metaphysik. An ihr ist zu erläutern, was von ihr wahr und was von ihr nicht wahr ist.
[Ende der Handschrift] [Ab hier nur noch {frei formulierte Rede}]

215 {Und mit der Erläuterung möchte ich heute noch beginnen, mit der Darstellung des Gedankengangs des 3. Kapitels des IV. Buches der Metaphysik von Aristoteles, aus dem nämlich klar herauskommt dort, daß die zu beweisende These: Eine Vorstellung, ein Begriff, ein Gedanke, der keine Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand hat, der den Inhalt dieses Gedankens dann ihrerseits bestimmt, ist kein Gedanke, eine Rede, die keine bestimmte Beziehung auf einen Gegenstand hat, ist eine Rede von Nichts. Sie ist in jedem Sinne gegenstandslos. Die Gleichgültigkeit gegen das Material ist ja zugleich eine Bestimmung der Gegenstandslosigkeit dieser Denkweise, die sich darum um logische Verhältnisse auch weiter nicht zu scheren braucht. Adorno hat so etwas dann Geschwätz genannt. [Übers. Bonitz; Meiner]

Aristoteles, Metaphysik, Buch IV, Kap. 2 u. 3, S. 133 u. 135 (1005a): ²⁾

225 „(e) Hiernach ist denn klar, daß es *einer* Wissenschaft zukommt, das Seiende als Seiendes und das dem Seienden als solchem Zukommende zu untersuchen, und daß dieselbe Wissenschaft nicht nur die Wesen, sondern auch das den Wesen Zukommende untersucht, sowohl das bisher genannte, als auch das Früher und Später, Geschlecht und Art, Ganzes und Teil und das übrige dieser Art.

230 (a) Zu erörtern ist nun, ob es einer und derselben oder verschiedenen Wissenschaften zukommt, von den in der Mathematik so genannten Axiomen und von dem Wesen (Substanz) zu handeln. ..."

235 — {Frage ist, ob es eine Wissenschaft gibt, die allen anderen Wissenschaften vorgeordnet ist. Gäbe es eine solche Wissenschaft, so wären die Prinzipien aller anderen Wissenschaft in dieser ersten Wissenschaft begründet. Oder: Die Wissenschaft, in der die Prinzipien aller anderen Wissenschaften begründet werden, die Philosophie, hätte theoretisch den Vorrang vor allen anderen Wissenschaften. Nicht wenig, was er sich da vorgenommen hat; jedenfalls für die heutige Zeit nicht wenig.}

240 „Offenbar kommt die Untersuchung der Axiome derselben *einen* Wissenschaft zu, nämlich der des Philosophen; denn diese gelten von allem Seienden, nicht von irgendeiner Art insbesondere, geschieden von den übrigen. ..."

245 — {Zu klassifizieren, in der Mathematik, nach Axiomen, Postulaten und Sätzen, ist ein wissenschaftliches Geschäft, das nicht in die Mathematik selbst fällt, sogenannte Grundlagentheorie in der Mathematik, die nicht unbedingt in die Mathematik selbst fällt. Denn was ein Axiom ist, darüber braucht sich ein Mathematiker keine weiteren Gedanken zu machen. Hauptsache, er akzeptiert dieses Axiom, und es ist sachlich richtig. Oder: Es sind die allgemeinen Prinzipien jeder Wissenschaft, die in der Philosophie verhandelt werden. Zu der vorigen Frage: Wann hat eine Rede überhaupt einen identifizierbaren sachlichen Gehalt, und wann ist sie Rede über keinen Gegenstand, Rede von Nichts, ein leeres Aneinanderreihen von Lauten? Diese Untersuchung, sagt Aristoteles, fällt in die erste Wissenschaft und ist allen anderen Wissenschaften vorgeordnet, denn eine Rede ohne Gegenstand, eine Rede von Nichts, kann nicht zu irgendeiner Wissenschaft gehören. Das widerspricht explizit der gegenwärtigen Auffassung von Wissenschaft, daß nämlich alles, wofür es einen Lehrstuhl gibt, eine Wissenschaft sei. Nun gibt es Lehrstühle für so aparte Gegenstände wie Psi. Die Lehre von diesen aparten Gegenständen ist zwar voller Widersprüche, was diejenigen, die diese Lehre vertreten, wie früher Herr Bender dort, aber weiter nicht stört.}

260 „Alle bedienen sich ihrer, weil sie vom Seienden als Seiendem gelten, und jede Gattung Sei-
endes ist; sie bedienen sich ihrer aber nur insoweit, als es für sie nötig ist, d.h. soweit die Gat-
tung reicht, auf welche ihre Beweisführungen gehen. Da sie also von allem gelten, insofern es
Seiendes ist (denn dies ist das allem Gemeinsame), so kommt ihre Untersuchung dem zu, der
das Seiende als solches erkennt. ..."

265 — {Was erkennt der, »der das Seiende als solches erkennt?« Er erkennt, daß jede rationale
Wissenschaft bezogen ist auf einen Gegenstand, den es auch gibt. Die allgemeine Vorausset-
zung für jede Wissenschaft, gleichgültig was ihr Gegenstand sei, ist dann, daß sie einen Ge-
genstand habe. Man kann das auch in der abstrakten Form der Hegelschen Logik ausdrücken
270 und sagen: Die erste Voraussetzung einer Wissenschaft ist, daß sie einen Gegenstand habe.
Daß sie einen Gegenstand habe, sagt über diesen Gegenstand zunächst nicht mehr aus, als daß
er ist, oder: Der erste Grundsatz aller Wissenschaft ist das tautologische Existenzurteil »Sei-
endes ist«. Da dieses tautologische Existenzurteil, das in dem Prädikat »ist«, nur das Subjekt,
von dem es ausgesagt wird, wiederholt, ist dieser Gegenstand zunächst völlig unbestimmt. So
275 läßt sich die Lehre von den ersten Prinzipien des Aristoteles in den Worten des Anfangs der
Hegelschen Logik ohne weiteres wiedererkennen. Für diejenigen, die zu den Freunden der
Hegelschen Philosophie gehören, und das sind sehr wenige, kann ich anmerken, daß die He-
gelsche Logik selbst ein Kommentar zu der Metaphysik des Aristoteles ist. Und ich werde hin
und wieder darauf hinweisen, auf welche Textstellen bei Aristoteles sich die Hegelsche Logik
280 dann bezieht.}

„Deshalb unternimmt denn auch keiner von denen, die eine spezielle Wissenschaft behandeln,
von ihnen insofern zu handeln, ob sie wahr sind oder nicht, weder der Geometer noch der
Arithmetiker, ausgenommen einige Physiker; daß diese es täten, hat seinen guten Grund; denn
285 sie allein glaubten über die ganze Natur und über das Seiende Untersuchungen anzustellen.
..."

— {Mit »Physiker« ist an der Stelle selbstverständlich nicht der Kollege aus dem Nachbar-
haus dort gemeint, der theoretische Physik treibt, sondern mit den Physikern sind die Natur-
philosophen gemeint, eben Thales von Milet, Demokrit, Empedokles, und explizit wird dann
290 Heraklit herangezogen.}

„Da es aber eine Wissenschaft gibt, welche noch über der des Physikers steht (denn die Natur
ist ja nur *eine* Gattung des Seienden), so wird dieser, welcher das Seiende allgemein und das
295 erste Wesen zu betrachtet hat, auch die Untersuchung der Axiome zufallen. Die Physik ist
zwar auch eine Wissenschaft, aber nicht die erste. Was aber einige von denen, die über die
Axiome reden, über die Wahrheit vorbringen, wie man dieselbe annehmen solle, das sprechen
sie aus Unkenntnis der Analytik; denn die Kenntnis dieser Dinge muß man schon zur Unter-
suchung mitbringen und nicht erst bei derselben suchen."

300 — {Für diejenigen, die in der Lektüre philosophischer Texte etwas ungeübt sind, ist es eine
schwierige Stelle. Sachlich steht da nur: Man muß schon eine Wissenschaft von einem be-
stimmten Seienden kennen, um über die allgemeinen Prinzipien der Wissenschaft überhaupt
nachdenken zu können. Ohne vorherige Kenntnis eines bestimmten Gegenstandes lassen sich,
305 sagt Aristoteles, die allgemeinen Prinzipien dieses Gegenstandes nicht erkennen. Ohne das
existierende Modell einer Wissenschaft gibt es keine Lehre von dem, was die Wissenschaft
erkennt. Das ist also das genaue Gegenteil von einer in sich subsistierenden, sich selbst genü-
genden, methodologischen Begründung der Methode. Aristoteles will an den existierenden
Wissenschaften deren allgemeine Prinzipien herausfinden, um hernach nach diesen allgemei-
310 nen Prinzipien dann diese Wissenschaften zu beurteilen, ob sie der Sache gerecht werden oder
ob sie nicht der Sache gerecht werden. Vorweg, und das wird das Thema der nächsten Vorle-

sung sein, es wird sich zeigen, daß der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch die erste Voraussetzung für alle Wissenschaften ist, weil ohne die Beachtung dieses Satzes eine Rede keinen Gegenstand haben kann. Das wird dann entwickelt, ich werde Ihnen das vormachen, entwickelt aus der Kritik einer bestimmten Vorstellung von Physik, also aus der Kritik einer bestimmten Vorstellung von Naturphilosophie, nämlich derjenigen von Heraklit. Da wird gesagt: Die ist widersprüchlich, das kann nicht die wahre Wissenschaft von der Natur sein.}

{Noch ein Wort zu den Texten. Hauptsächlich werde ich mich auf die Metaphysik des Aristoteles beziehen, hinzuziehen aber Teile aus der Physikvorlesung und Teile aus der Schrift über Entstehen und Vergehen, weil da manche Sachen einfacher dargestellt sind, oder klarer dargestellt sind.}

{Nun gibt es ein Unglück! Das Unglück sind die Übersetzungen, insbesondere die Übersetzungen der Physikvorlesung von Aristoteles. Wenn ein Philologe, der nicht denken kann, sich daran macht den Text eines Denkers zu übersetzen, kann das nur ein Unglück geben. Zum Glück ist diesem Unglück präsent als Aristoteles Übersetzung Physikvorlesung, in der Akademie Ausgabe, ist diesem Unglück vor 170 Jahren vorgebeugt worden durch eine adäquate Übersetzung des Textes, nämlich durch einen Mann, der denken konnte: Karl von Prantl [1820-1888]. Diese Prantl'sche Übersetzung der Physikvorlesung ist aber nur im Rahmen einer Gesamtausgabe – nicht aller Werke des Aristoteles, die Metaphysik fehlt da – einer Ausgabe im ScientiaVerlag erschienen und diese Ausgabe kostet um die 600 DM. Ich habe vergeblich versucht, einzelne Bände daraus zu bekommen. Ich werde nachgucken, ob sie im Philosophischen Seminar in der Bibliothek vorhanden ist und werde sie schnell bestellen, daß wenigstens ein Exemplar vorhanden ist, aber das ist zuwenig.}

{Ansonsten zitiere ich die Metaphysik des Aristoteles durchweg nach der Übersetzung von Bonitz. Darauf, daß es überhaupt eine brauchbare Übersetzung von der Physikvorlesung gibt, hat mich Günther Mensching aufmerksam gemacht; ich kannte die noch nicht. Der Scientia Verlag ist ein Nachdruckverlag, der so ohne weiteres nicht aufzufinden ist. Ich empfehle immerhin die Anschaffung der Metaphysik von Aristoteles in der Übersetzung von Bonitz. Das ist eine Anschaffung für das Leben.}

1) In den Vorlesungen wird immer getrennt zwischen »schriftlich formulierter Rede« (aus den Handschriften) und »frei formulierter Rede« (die nicht in den Handschriften, aber in den Typskripten, steht).

2) Aristoteles, Metaphysik, Felix Meiner Verlag 1978, gr. / dt., Übers. Hermann Bonitz, Erster Halbband: Bücher I (A) - VI (B); Hrsg. Horst Seidel.

[1. Heft, S. 6r - 9r]

Philosophie, die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, sei die erste Wissenschaft und Grundlage aller anderen Wissenschaften {dies sagt Aristoteles über das Thema, ergänzend hinter dem Konjunktiv}. Was das Seiende als Seiendes sei, was insbesondere die Konjunktion »als« in diesem Satz bedeute, läßt sich vielleicht daraus erhellen, daß die Konjunktion »als« das Subjekt in einer bestimmten Eigenschaft bezeichnen soll {Ich habe mir dazu eine Bemerkung aufgeschrieben: Entweder der Alkoholiker als Philosoph oder der Philosoph als Alkoholiker, oder sonst etwas}. Beim »Seienden als Seiendem« ist dann von jeder bestimmten Eigenschaft des Subjekts der Prädikation {nämlich dem Seienden} abstrahiert, zur Rede steht Seiendes nur, insofern es ist, nicht inwiefern es was ist oder inwiefern es wie ist. Aristoteles sagt nun, an dem Begriff des Seienden lasse sich ein Kriterium bestimmen, mit dessen Hilfe zuverlässig die bloße *dòxa*, die Meinung, von der *orthè dòxa*, der richtigen Meinung, sich unterscheiden ließe.

Aristoteles, Metaphysik, IV. Buch, Kapitel 3, 1005b, S. 135 f:

„Daß es also dem Philosophen und dem, der alles Wesen betrachtet, zukommt, auch die Prinzipien des Beweises zu untersuchen, ist hiernach klar. (b) Es gehört sich nun, daß in jeder Gattung der, welcher die vollste Erkenntnis derselben besitzt, die sichersten Prinzipien der Sache anzugeben vermöge, also auch der, welcher vom Seienden als Seiendem die höchste Wissenschaft hat, die sichersten Prinzipien von allem. Dies ist aber der Philosoph, und das sicherste unter allen Prinzipien ist dasjenige, bei welchem Täuschung unmöglich ist; denn ein solches muß notwendig am erkennbarsten sein, da sich ja alle über das täuschen, was sie nicht erkennen, und voraussetzungslos {Also dieses Prinzip muß voraussetzungslos sein}. Denn ein Prinzip, welches jeder notwendig besitzen muß, der irgendetwas von dem Seienden erkennen soll, ist nicht bloße Annahme (Voraussetzung, Hypothese), und was jeder erkannt haben muß, der irgendetwas erkennen soll, das muß er schon zum Erkennen mitbringen.“

— Dieses Kriterium, sagt Aristoteles, müsse jeder schon zum Erkennen mitbringen, es könne selbst nicht begründet werden, denn ließe das Kriterium {zwischen bloßer Meinung und richtiger Meinung}, nach dem wahr und zu unterscheiden sind, begründen, so müßte die Begründung des Kriteriums, wenn sie selbst wahr sein sollte, das zu Begründende, das Kriterium, selbst schon enthalten. Eine solche Begründung wäre das Modell eines zirkulären Beweises, einer *petitio principii* (Einforderung des unabhängigen Beweisgrundes). – {in der nämlich das zu Beweisende, das Beweisthema, das, was bewiesen werden soll, schon in den Beweisgründen enthalten ist. Der Vorwurf einer *petitio principii* impliziert die Einforderung eines – und das steckt in der Formulierung direkt selbst nicht drin – unabhängigen Beweisgrundes.}

Also, so könnte ein Skeptiker behaupten, ließe sich das Kriterium, nach dem wahr und falsch zu unterscheiden sind, nur behaupten, es sei eine Anmaßung derer, die, wie es so schön heißt, sich im absoluten Besitz der Wahrheit wähnen. Nun ist schon die Formulierung Besitz der Wahrheit leicht schwachsinnig, denn »Besitz« ist eine bestimmte Relation von einem Subjekt zu seinem Gegenstand, eine Relation, die alle anderen Subjekte vom Gebrauch dieses Gegenstandes ausschließt {es sei denn, sie gebrauchen ihn mit der Zustimmung des Besitzers}. »Was aber einer im Reich der Wahrheit gewonnen, hat er allen gewonnen {sagt Schiller}, und er kann nicht anders, als zu wünschen, daß alle diese Wahrheit mit ihm teilen.« Das zum Besitz. Ebenso schwachsinnig ist es, die Wahrheit, die selbst ein Verhältnis, die *adaequatio rei et intellectus*, die Übereinstimmung von Sache und Erkenntnis ist, zum Gegenstand zu machen.

{Daß eine Relation dann als absolute Wahrheit bezeichnet wird – und absolut heißt unbedingt – ist wohl logisch nicht ganz exakt. Denn eine Relation, die eine Relation von Unterschiede-

nem ist, von Sachverhalt und Denken, ist ja wohl nicht unabhängig von dem, wovon sie die Relation ist. Wenn aber diese Relation nicht unabhängig von den Relata ist, kann sie schlechterdings nicht absolut, also unbedingt sein. Sondern sie ist bedingt als (das?) Verhältnis zweier (Momente?), von dem, wovon sie das Verhältnis ist. Diese Rede davon, daß Leute glauben, sich im Besitz der absoluten Wahrheit ..., oder daß Leute wähnen, sich im absoluten Besitz der Wahrheit zu befinden, ist deswegen weder was den Besitz der Wahrheit, noch was die Wahrheit als absolute angeht, in sich stimmig.}

Unabhängig davon, daß Skeptiker für ihre Einwände gegen den Begriff der Wahrheit nicht gerade eine klare sprachliche Gestalt finden, ließe die Existenz eines Kriteriums der Wahrheit bezweifeln. Zunächst dies Kriterium bei Aristoteles in der Metaphysik:

Aristoteles, Metaphysik, 1005b, S. 137:

„[...] Daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung (und dazu mögen noch die anderen näheren Bestimmungen hinzugefügt sein, mit denen wir logischen Einwürfen ausweichen) unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann, das ist das sicherste unter allen Prinzipien; ...“

— {Das ist der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Aristoteles ist ein vorsichtiger Mensch, gewitzt durch die Einwürfe der Skeptiker. Denn er sagt: „Daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung (und dazu mögen noch die anderen näheren Bestimmungen hinzugefügt sein, mit denen wir logischen Einwürfen ausweichen) unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann.“ Denn zum Beispiel kann man sagen: Ein Schaf oder Schafe oder alle Schafe haben ein wolliges Fell. Kommt ein Skeptiker hin und sagt: Wenn die Schafe nun auf einer Seite geschoren sind, auf der anderen Seite nicht, dann kann man von dem Schaf sowohl sagen, daß es ein wolliges Fell hat als auch, daß es kein wolliges Fell hat, sondern nur die nackte, geschorene Haut. Der Einwand entfällt aber, wenn ich die nähere Bestimmung mache, auf der Seite, auf der es nicht geschoren ist, hat das Schaf ein wolliges Fell, oder: Auf der Seite, auf der es geschoren ist, hat das Schaf nackte Haut. Deswegen diese etwas umständliche Bestimmung: „Daß nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung (...) unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann.“ Festgehalten wird »dasselbe«: Das ist das, was dem Subjekt der Prädikation zukommt; »demselben«: Das ist das Subjekt der Prädikation; »und in der gleichen Weise« heißt: Unter Berücksichtigung aller Umstände, die sonst dazu führen könnten, daß dasselbe demselben zukommt und nicht zukommt, weil ein Schaf, wenn es halb geschoren ist, ja sowohl geschoren als auch nicht geschoren ist.}

„das ist das sicherste unter allen Prinzipien; denn es paßt darauf die angegebene Bestimmung, da es unmöglich ist, daß jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht. Zwar meinen einige, Herakleitos sage so, doch ist es ja nicht notwendig, daß jemand das, was er sagt, auch wirklich so annehme. Wenn es nun aber nicht möglich ist, daß demselben das Entgegengesetzte zugleich zukomme (und dabei wollen wir auch zu diesem Satze die gewöhnlichen näheren Bestimmungen hinzugefügt haben), beim Widerspruche aber eine Meinung der anderen Meinung entgegengesetzt ist, so ist es offenbar unmöglich, daß derselbe zugleich annehme, daß dasselbe sei und nicht sei; denn wer sich hierüber täuschte, der hätte ja die entgegengesetzten Ansichten zugleich. Daher kommen alle, die einen Beweis führen, auf diese letzte Annahme zurück; denn dies Prinzip ist seinem Wesen nach zugleich Prinzip der anderen Axiome.“

— {Nämlich aller anderen Beweisgründe. Wäre es nicht Prinzip aller anderen Beweisgründe, aller anderen Axiome, dann könnten diese anderen Axiome in sich widersprüchlich sein und

105 könnten sowohl sein, als auch nicht sein, könnten so beschaffen sein und nicht so beschaffen sein usf.}

110 Aristoteles verschränkt zwei Fassungen des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch, die Fassung, die sich auf das tautologische Existenzurteil bezieht und die, die sich auf das prädikative Urteil bezieht.

{Diejenige, die sich auf das tautologische Existenzurteil bezieht, auf das Urteil: "Seiendes ist", sagt: Es kann nicht sein, daß etwas Seiendes ist und nicht ist. Dann hat die Rede, wie später noch zu zeigen sein wird, keinen Gegenstand. Die Fassung für das prädikative Urteil heißt:
115 Es kann nicht sein, daß einem Subjekt der Prädikation ein Prädikat in derselben Weise, unter Berücksichtigung aller Bedingungen, zukomme und nicht zukomme.}

120 Verschränkte er diese beiden Fassungen des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch nicht, bliebe er entweder beim tautologischen Existenzurteil, und müßte mit Parmenides alles unterschiedene Seiende zum Schein erklären, oder er bliebe beim prädikativen Urteil, müßte dann aber auf sein stärkstes Argument verzichten, die Rede, die dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht genüge, habe keinen Gegenstand, denn aus einem Widerspruch in den Prädikaten soll die Nichtexistenz des logischen Subjekts dieser Prädikate folgen.

125 {Denn wodurch sollte Seiendes unterschieden sein?, fragt Parmenides. Entweder ist es durch Nichtseiendes unterschieden – wie die Atome bei Demokrit durch den leeren Raum –, dann muß man ja behaupten, daß Nichtseiendes, nämlich die Leere ist. Das ist ein Verstoß gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Oder ein Seiendes müßte von einem zweiten Seienden durch ein drittes Seiendes unterschieden sein. Dies dritte Seiende müßte dann so-
130 wohl von dem ersten als auch von dem zweiten unterschieden sein durch ein viertes und fünftes. Sie sehen sofort, das läuft in einen unendlichen Regreß, so daß dieser Begriff der Unterscheidung auf lauter Unterscheidungen der Unterscheidungen der Unterscheidungen hinausläuft, ohne daß das je zu einem Ende kommt. Deswegen hat Parmenides gesagt, daß alles unterschiedene Seiende bloßer Schein ist. Also entweder wäre es ein Rückfall auf den Stand der
135 Argumentation vom Anfang des Sommersemesters, wo es mit dem Parmenides begonnen hat, wenn nicht das Kriterium für die Wahrheit der Urteile verschränkt wäre, nämlich sowohl für das Existenzurteil wie für das prädikative Urteil gelte und zwar gleichermaßen. Oder: Aristoteles bliebe beim prädikativen Urteil, er müßte dann aber auf sein stärkstes Argument verzichten: Daß die Rede, die dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht genüge, keinen
140 Gegenstand habe. Denn aus einem Widerspruch in den Prädikaten soll, nach Aristoteles, die Nichtexistenz des logischen Subjekts dieser Prädikate folgen.}

{Ich mache Ihnen das an einem Modell vor: Eine Welle ist nicht Korpuskel. Das Elektron ist Welle und das Elektron ist Korpuskel. Das Elektron ist nicht Korpuskel und das Elektron ist
145 Korpuskel. Elektronen gibt es nicht, sie existieren nicht. Das ist ein formal völlig korrekter Schluß. Daß er nicht wahr ist, liegt daran, daß die Auffassung Elektronen seien Korpuskeln und Wellen eine Vorstellung von Wissenschaftsjournalisten ist, die mit dem Gegenstand ziemlich wenig zu tun hat. Der Gegenstand des Wissenschaftsjournalismus, den Sie also in beliebig vielen sogenannten Sachbüchern, in denen eben keine Sachen verhandelt werden,
150 sondern irgendwelche obskuren Vorstellungen über diese Sachen, finden können, der Gegenstand, der in diesen Sachbüchern verhandelt wird, existiert tatsächlich nicht.}

155 Bevor Aristoteles auf diese Schwierigkeit, die Verschränkung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch in der Gestalt, wie er auf das tautologische Existenzurteil bezogen ist, und in der Gestalt, in der er auf das prädikative Urteil bezogen ist, bevor Aristoteles auf diese

Schwierigkeit eingeht, zunächst der Nachweis der Notwendigkeit, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch anzunehmen.

Aristoteles, Metaphysik, 1005b und 1006a, S. 139 f:

160

„(a) Nun gibt es aber, wie gesagt, einige, welche es für möglich erklären, daß dasselbe sei und nicht sei und daß man dies so annehme. Auch viele von den Physikern bedienen sich dieses Satzes. ...“

165

— {Wieder die Fassung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch, oder hier der Widerspruch, bezogen auf das tautologische Existenzurteil.}

170

„Wir dagegen haben angenommen, es sei unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei, und haben hieraus erwiesen, daß dies das sicherste unter allen Prinzipien ist. Manche verlangen nun aus Mangel an Bildung, man solle auch dies beweisen; denn Mangel an Bildung ist es, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht. ...“

175

— {Einen Beweis für dieses Kriterium gäbe es ja nur, wenn man in dem Beweis schon diesem Kriterium genüge, das Kriterium also für den Beweis schon voraussetzte.}

180

„Denn daß es überhaupt für alles einen Beweis gebe, ist unmöglich, sonst würde ja ein Fortschritt ins Unendliche eintreten und auch so kein Beweis stattfinden. ...“

185

— {Denn wenn man jeden Beweisgrund wieder zum Beweisthema für den nächsten Beweisgrund macht und so fort, bleibt man in einer unendlichen Regression von Beweisgründen, wobei diese Regression von Beweisgründen nie vollständig zu durchlaufen ist, so daß man nicht bei einem ersten Beweisgrund anlangt, und weil man nicht bei einem ersten Beweisgrund anlangt, bleibt die ganze Kette von Beweisen dann in der Luft hängen. Deswegen, sagt er, findet bei einer unendlichen Regression von Beweisgründen von Beweisgründen von Beweisgründen gar kein Beweis statt.}

190

„Wenn aber für manches kein Beweis gesucht werden darf, so möchten sie wohl nicht angeben können, was sie denn mit mehr Recht für ein solches Prinzip halten wollten. ...“

195

— {als eben den Satz vorn zu vermeidenden Widerspruch, für den selbst kein Beweis gesucht werden kann.}

„Doch ein widerlegender Beweis für die Unmöglichkeit der Behauptung läßt sich führen, sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet; wo aber nicht, so wäre es ja lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht, gerade insofern er nicht Rede steht; denn ein solcher ist als solcher einer Pflanze gleich. ...“

200

— {Also entweder streitet man mit jemand, dann muß derjenige, mit dem man streitet, wie Aristoteles sagt, Rede stehen. Das heißt, entweder bei seiner Behauptung bleiben oder, wenn man ihm diese Behauptung widerlegen kann, diese Behauptung zurücknehmen. Nun hatte ich mal eine Diskussion mit einem Kollegen, Naturwissenschaftler, inzwischen Intendant des Hessischen Rundfunks, dem ich seine Auffassung, ich weiß nicht mehr genau um welchen Gegenstand es ging, zu widerlegen suchte. Und er sagte jedesmal, wenn er dann in Schwierigkeiten geriet, an den Theoremen festzuhalten, die einen offenbar befähigen, Intendant des Hessischen Rundfunks zu werden: „Dann definiere ich das eben um!“ Dann hab ich ihm gesagt: „Gut! Zugegeben! Reden wir über das.“ Kam er wieder in Schwierigkeiten, und wollte wieder umdefinieren. Nach dem dritten Mal hab ich mich auf meinen Kollegen Hoch (?) be-

205

sonnen und gesagt: „Prinzip erkannt!“, und hab es aufgegeben. Also muß jemand schon Rede stehen; denn wenn er nicht zu seiner Behauptung steht oder revoziert, dann redet er nicht!
210 Und dann muß man halt schon ein Prinz Charles sein, der es vermag, mit Blumen zu reden. Habe ich gelesen.}

„Den widerlegenden Beweis aber unterscheide ich von dem eigentlichen direkten Beweis; wollte man diesen führen, so würde man das zu Erweisende voraussetzen scheinen; ...“
215

— {Wollte man den direkten Beweis für dieses Kriterium, für den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, führen, so müßte man diesen Satz immer schon in dem Beweis voraussetzen. Sagt Aristoteles: Es gibt aber außer dem direkten Beweis, der offensichtlich unmöglich ist an der Stelle, einen Nachweis der Notwendigkeit, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch anzuerkennen. Und dieser Nachweis der Notwendigkeit gilt dem Aristoteles, sachlich richtig,
220 als widerlegender Beweis. Er sagt: Angenommen jemand akzeptiert den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht, was geschieht dann? Es heißt:}

„ist aber der andere, streitende schuld daran, so ergibt sich eine Widerlegung, aber nicht ein eigentlicher Beweis. Der Ausgangspunkt bei allen derartigen Diskussionen ist nicht, daß man vom Gegner verlangt, er solle erklären, daß etwas sei oder nicht sei (denn dies würde man schon für eine Annahme des zu Beweisenden ansehen), sondern daß er im Reden etwas bezeichne für sich wie für einen anderen; ...“
225

— {Es wird also nicht gesagt: Du mußt sagen, ob das ist oder nicht ist, was in Rede steht, und dich entscheiden zwischen der Alternative. sondern es wird nur verlangt, er solle etwas für sich wie für den anderen bezeichnen.}
230

„denn das ist ja notwendig, sofern er überhaupt etwas reden will. ...“
235

— {Oder: Wenn jemand über etwas reden will, muß er schon sagen, worüber er reden will. Wenn er allerdings nur sich selbst einbringen will und nur über sich selbst reden will und in sich kein konsistenter Geist ist, also keinen Verstand hat, dann wird es schwierig, überhaupt mit ihm zu reden. Er muß also etwas angeben, worüber er reden will.}
240

„Wo nicht, so hätte ja ein solcher gar keine Rede, weder zu sich selbst noch zu einem andern. Gibt jemand einmal dies zu, so läßt sich ihm auch die Wahrheit des Axioms erweisen; denn es ist dann schon etwas fest bestimmt. Die Grundlage zum Beweise aber gibt nicht der Beweisende, sondern der, welcher Rede steht; denn er steht Rede, obgleich er doch die Rede aufhebt. ...“
245

— {Oder: Er redet über etwas Bestimmtes und über dasselbe ebensosehr und in derselben Beziehung nicht. Dann, sagt Aristoteles, hebt er die Rede auf, denn dann ist es eine Rede über einen Nichtgegenstand oder eine Rede über nichts. Und eine Rede über nichts ist eine Aneinanderreihung von Lauten, die keinerlei Bedeutung haben, die keinerlei Sinn ergeben.}
250

„[Und ferner hat der, der dies zugab, zugleich zugegeben, daß etwas wahr sei ohne Beweis, so daß sich also nicht alles zugleich so und auch nicht so verhalten würde.]“

— Der widerlegende, im lateinischen Fachausdruck, der elenktische Nachweis der Notwendigkeit, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch anzunehmen, geht darauf, daß eine Rede, die diesem Satz nicht genügt, keinen Gegenstand habe. Die Verschränkung von Existenzurteil und prädikativem Urteil liegt nun darin, daß, bevor noch die Wahrheit oder Unwahrheit eines prädikativen Urteils untersucht werden kann, festgestellt werden muß, was Gegenstand
255

260 der Rede ist. Implizit heißt das, daß das Seiende als Seiendes kein Gegenstand der Rede sein kann, denn die Rede über das Seiende als solches bezeichnet die Einheit und die Vielheit des Seienden.

265 Vieles ist nicht Eines. Das Seiende als solches ist Eines oder, was dasselbe ist, der Terminus »Seiendes« bezeichnet dasselbe. Das Seiende als solches ist Vieles, der Terminus »Seiendes « bezeichnet nicht dasselbe. Also Konsequenz: Seiendes ist nicht.

270 Erst wenn von dem Seienden angegeben werden kann, was es ist, kann es Gegenstand der Rede sein, sonst ist es so gut wie nichts. Daß er Gegenstand der Rede sein kann, erzwingt die Unterscheidung von Wort und Begriff.

275 {Das ist nicht nur die Beziehung vom Anfang der Hegelschen Logik auf den Text des Aristoteles, wo dann steht: Sein ohne jede weitere Bestimmung ist völlig leer, ist vom Nichts nicht zu unterscheiden, oder das tautologische Existenzurteil „Seiendes ist“ oder „Sein ist“ bezeichnet keinen bestimmten Gegenstand des Denkens. Das ist die Hegelsche Argumentation. Sondern implizit ist es auch bei Aristoteles so, weil Aristoteles dieses Argument, genau dieses Argument im Folgenden benutzt, um zu sagen, daß nicht nur gesagt werden muß, daß der Gegenstand der Rede ist, sondern zugleich damit bezeichnet werden muß, was er ist.

280 Aristoteles, Metaphysik, IV. Buch, Kap. 4, 1006a und 1006b, S. 141:

„(b) (1.) Zuerst nun also ist eben dies selbst wahr, daß das Wort »sein« und das Wort »nicht-sein« etwas Bestimmtes bezeichnet, so daß unmöglich sich alles zugleich so und auch nicht so verhalten kann. ...“

285 — {Ein schwieriger Satz. Ein schwieriger Satz deswegen, weil die Formulierung sich immer schon bezieht auf die Fassung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch, der das prädikative Urteil zugrunde legt. Nämlich, daß sich etwas so verhalte oder anders, daß diesem etwas zukomme oder nicht zukomme. Und Aristoteles setzt an dieser Stelle schlichtweg gleich

290 das Subjekt des prädikativen Urteils mit dem Subjekt des Existenzurteils.}

„Ferner, wenn das Wort »Mensch« ein Bestimmtes bezeichnet, so mag dies z.B. sein »zweifüßiges Lebewesen«. Daß es Eines bezeichne, meine ich so: Wenn »Mensch« dies bedeutet, so wird, falls etwas ein Mensch ist, sein Wesen, Mensch zu sein, hierin liegen. ...“

295 — {Das ist eine etwas schwer verständliche Formulierung, erschließt sich aber sofort daraus, daß für den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht das Seiende als solches genügt, sondern daß auch immer angegeben werden muß, von was die Rede ist, wenn angegeben werden soll, ob es richtig ist, daß etwas einem anderen in gleicher Weise zukomme oder nicht

300 zukomme. In dem Fall meiner wegen ein Akzidens, ob schwarz, ob weiß, ob rot, je nach Hautfarbe sind schwarz, weiß und rot Farben, die einem bestimmten Wesen zukommen oder nicht zukommen, nämlich einem Menschen. Es ist der Versuch hier, den Subjektbegriff des prädikativen Urteils, also den Begriff, der das Subjekt bezeichnet, von dem das Prädikat ausgesagt wird, oder von dem ausgesagt wird, daß ihm das Prädikat zukomme, zu bestimmen. Und das

305 im Zusammenhang mit dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch.}

„Ferner, wenn das Wort »Mensch« ein Bestimmtes bezeichnet, so mag dies z.B. sein »zweifüßiges Lebewesen«. Daß es Eines bezeichne, meine ich so: Wenn »Mensch« dies bedeutet, so wird, falls etwas ein Mensch ist, sein Wesen, Mensch zu sein, hierin liegen. ...“

310

— {Die Schwierigkeit liegt darin, daß die Definition des Subjektbegriffs nicht durch ein prädikatives Urteil erfolgen kann. Denn der Subjektbegriff, sagt Aristoteles, ist etwas, von dem etwas ausgesagt werden kann, aber nicht etwas, daß von einem anderen ausgesagt werden kann. Das ist aus der Kategorienlehre.}

315

„(Doch macht es keinen Unterschied, wenn jemand behauptete, das Wort Mensch bezeichne Mehreres, aber nur bestimmt Begrenztes; denn dann würde für jeden Begriff ein anderer Name gesetzt werden. Ich meine z.B., wenn jemand behauptete, das Wort Mensch bezeichne nicht nur Eines, sondern Vieles, unter denen das eine den Begriff habe zweifüßiges Lebewesen, aber es wären auch noch mehrere davon verschiedene, jedoch der Zahl nach begrenzte Begriffe vorhanden; denn dann ließe sich für jeden der Begriffe ein besonderer Name setzen. Könnte dies aber nicht geschehen, sondern behauptete vielmehr jemand, das Wort bezeichne unendlich Vieles, so wäre offenbar gar keine Rede möglich, denn nicht ein Bestimmtes bezeichnen ist dasselbe wie nichts bezeichnen; ..."

325

— {An der Stelle kommt die Verschränkung von Existenzurteil und prädikativem Urteil in der Weise zutage, daß Existenz nur dem zukommt, das ein Bestimmtes ist. Seiendes als solches gibt es nicht, nur etwas Bestimmtes ist für Aristoteles. Daß aber nur etwas Bestimmtes ist, sagt Aristoteles, gehört zu der objektiven Bestimmung dessen, was ist, nämlich als Unbestimmtes könnte es gar nicht sein, als Unbestimmtes wäre es nicht, deswegen habe ich Ihnen vorhin den Schluß vorgeführt, daß Seiendes als Vieles nicht ist. Dann auch als unendlich Vieles oder als Alles, denn dies sind keine Subjekte möglicher Prädikation, weil sie keine bestimmten Gegenstände sind. Ist etwas aber ein bestimmter Gegenstand der objektiven Bestimmung nach, dann ist es gleichgültig, wie ich diesen Gegenstand bezeichne. Die Bezeichnung des Begriffs dieses Gegenstandes ist notwendig unabhängig von dem Begriff des Gegenstandes selbst. Aristoteles sagt: Wenn ich unter Mensch etwas anderes verstehen will als eben dieses, zweifüßiges Lebewesen oder *zoon logon echon* oder so etwas, dann steht einem das völlig frei, solange nur die Bestimmtheit der Sache in irgendeiner Weise bezeichnet wird. Durch welches Wort ist völlig gleichgültig, das Wort ist gleichgültig gegen den Begriff, der Begriff aber nicht gegen die Sache, die bezeichnet wird. Das ist eine der wesentlichen Bestimmungen der alten Ontologie. Übrigens, wenn Sie nur das Problem erkennen, das darin steckt, daß das Wort gleichgültig ist gegenüber dem Begriff, und zwar in diesem Text vom Aristoteles, dann ist das schon ein Beweis für die Richtigkeit dessen, was Aristoteles vorträgt, denn Aristoteles hat in Griechisch gelehrt, die Lautzusammenstellung im griechischen ist völlig anders als die im Deutschen. Wenn sich das überhaupt übersetzen läßt und sich eine identifizierbare Bedeutung dieser Begriffe in dem Text manifestiert, dann zeigt sich, daß der Begriff der Sache gleichgültig ist gegenüber dem Namen, mit dem dieser Begriff getauft ist. Wäre das nicht so, ließe sich überhaupt keine Übersetzung anfertigen, gäbe es nicht die Möglichkeit, die Bedeutung eines Textes in einer Übersetzung zu erhalten.}

350

„denn dann ließe sich für jeden der Begriffe ein besonderer Name setzen. Könnte dies aber nicht geschehen, sondern behauptete vielmehr jemand, das Wort bezeichne unendlich vieles, so wäre offenbar gar keine Rede möglich; denn nicht ein Bestimmtes bezeichnen ist dasselbe wie nichts bezeichnen; bezeichnen aber die Worte nichts, so ist die Möglichkeit der Unterredung mit anderen aufgehoben, in Wahrheit auch die Möglichkeit der Unterredung mit sich selbst. Denn man kann gar nichts denken, wenn man nicht Eines denkt; ist dies aber der Fall, so würde man auch für diese Sache *einen* Namen setzen können.)"

355

— Außer der Unterscheidung von Wort und Begriff erzwingt dasselbe Argument, das bestimmt, wann etwas Gegenstand der Rede sein kann, auch die Unterscheidung von den *r* Begriffen, die unter der Kategorie Substanz stehen, von denen, die unter den Kategorien der Akzidentien stehen.

360

{Und zwar in derselben Weise, daß ich also sagen muß: Was einem Subjektbegriff als Prädikat zukommt, ist notwendig weiter als dieser Subjektbegriff selbst. Denn Röte oder Rotsein kommt sowohl einem Teil der Menschen zu, als auch dem Zinnober, als auch dem Herbstlaub, als auch, was weiß ich, tausend anderen Arten von Gegenständen. Würde jetzt das Akzidens Rotsein benutzt, um eine Klasse von Gegenständen zu bestimmen, so könnte von einer Art von Gegenständen zu der anderen schlichtweg übergegangen werden, und es könnte behauptet werden: Ein Mensch ist ein Mineral, ist ein Blatt, ist sonst etwas. Würde der Aristoteles sagen: Es gibt eine unendliche Anzahl von Arten von Gegenständen, denen dieses eine Prädikat »rot« als Akzidens zukommen kann. Will ich dadurch den Subjektbegriff selbst bestimmen, gibt es Verwechslungen in den Arten dessen, was rot sein kann, nämlich Menschen, Blätter, Mineralien und alles mögliche. Über mehrere Prädikate genommen wäre alles und jedes gemein mit dem Subjekt, das dann, was weiß ich, rot sein kann und noch andere Eigenschaften haben kann. Sagt Aristoteles: Die Notwendigkeit den bestimmten Gegenstand der Rede zu bezeichnen, verschränkt erstens Existenzurteil und prädikatives Urteil, ich muß angeben können, was Gegenstand der Rede ist, um überhaupt zu gewährleisten, daß es Gegenstand der Rede sein kann. Und ich muß noch angeben, daß das, was als Gegenstand der Rede bezeichnet wird, durch die Kategorie Substanz, also durch die Kategorie ousia, Wesenheit, bestimmt ist, weil sonst alle Gegenstände untereinander verwechselt werden könnten, also von keinem bestimmten Gegenstand mehr die Rede sein könnte. Und wenn von allem zugleich die Rede ist, ist von nichts die Rede. Das ist Begründung des Aristoteles für die notwendige Verschränkung von Form... (Bandwechsel) der Gegenstände des Denkens, dem, wovon die Rede ist. Das ist die eigentliche Begründung der Ontologie aus den Bedingungen der Möglichkeit vernünftig, für andere verständlich und für sich selbst verständlich über Gegenstände zu reden. - Das ist Metaphysik!}

[1. Heft, S. 10r - 13r]

Nur was Gegenstand des Denkens sein könne sei der wahre Gegenstand. Darin sind Parmenides, Platon und Aristoteles einig. Der Einwand, der Gegenstand des Denkens sei nur gedachter, nur vorgestellter Gegenstand ist dann nicht stichhaltig, wenn der Gegenstand des Denkens durch dessen Beziehung auf ihn, durch das tautologische Existenzurteil, definiert ist, denn sonst bliebe nur die Alternative, daß das Denken überhaupt keinen Gegenstand habe, jedenfalls keinen außer sich selbst. Hätte das Denken keinen Gegenstand außer sich selbst, dann wäre nur das Denken für das Denken, oder Denken und Sein wären identisch. Die These des bloß für sich selbst seienden Denken führt zurück auf den Anfang der Metaphysik und damit auf die Antinomien der Eleaten. Der gängige Einwand, der Gegenstand des Denkens sei gar nicht, sondern er sei bloße Vorstellung, macht selbst den Unterschied von Vorstellung und Gegenstand.

Dieser Unterschied wird {auch von denen, die diesen Einwand vortragen}
1.) vorgestellt, gedacht und 2.) als real, als seiend vorgestellt, gedacht.

Ein Unterschied zwischen den Relata ist formal die Bedingung der Relation {Also ist der Unterschied zwischen Vorstellung und wirklichem Gegenstand die Voraussetzung dafür, daß es zwischen beiden eine Relation gibt, nämlich die des richtig gedachten oder vorgestellten Gegenstandes}. Was nicht als seiend gedacht werden kann, kann nicht als eine Seite des Unterschiedes vorgestellt werden, also ist das als wahrhaft seiend vorgestellte gedachte Seiende notwendig an die Bedingungen gebunden, unter denen es überhaupt gedacht werden kann. Sobald jemand bloß den Unterschied von gedachtem Gegenstand und seiendem Gegenstand zugibt, hat er schon die notwendigen Bestimmungen der Ontologie zugestanden, die Aristoteles im IV. Buch der Metaphysik darlegt: Die Bedingungen der vernünftigen Rede über einen Gegenstand sind zugleich Bedingungen der Existenz dieses Gegenstandes. Der Satz ist nicht umkehrbar.

{Diejenigen von Ihnen, die Kant gelesen haben, wissen, woher die Formulierung kommt. Das erste Mal steht der bestimmte Artikel vor Bedingungen: „Die Bedingungen der vernünftigen Rede über einen Gegenstand sind zugleich“ – und jetzt *ohne* Artikel: „Bedingungen der Existenz dieses Gegenstandes“, denn ich kann natürlich nicht aus den Bedingungen der vernünftigen Rede über einen Gegenstand die Existenz dieses Gegenstandes herausbekommen. Es ist durchaus vernünftig zu sagen, daß Einhörner Bernsteinhufe haben. Das ist eben so. Aber das sagt noch lange nicht, daß diese Dinger auch existieren. Der Satz: „Die Bedingungen der vernünftigen Rede über einen Gegenstand sind zugleich Bedingungen der Existenz dieses Gegenstandes“, ist nicht umkehrbar.}

Bedingungen der Rede sind:

1.) Vermeidung des Widerspruchs im Existenzurteil.

{Oder: Vom Seienden zu sagen, daß es sei, vom Nichtseienden, daß es nicht sei, ist richtig; vom Seienden zu sagen, daß es nicht sei, und vom Nichtseienden, daß es sei, ist falsch.}

2.) Vermeidung des Widerspruchs in der Bestimmung des Subjekts des prädikativen Urteils.

3.) Vermeidung der Verwechslung von Subjekt und Prädikat im prädikativen Urteil.

Diese drei Sätze folgen zwar nicht auseinander, sie sind aber doch nicht {logisch} unabhängig voneinander. Aristoteles zeigt, daß ein Verstoß gegen den 2. Satz auch ein Verstoß gegen den 1. Satz ist, und daß ein Verstoß gegen den 3. Satz auch einer gegen den 2. und damit gegen den 1. ist und zwar so:

Es reicht nicht hin, anzugeben, daß etwas ist, denn würde nur das angegeben, so wäre das tautologische Existenzurteil das einzig wahre Urteil. Da sich das aber auf nichts Bestimmtes bezieht, ist, wie an dem Text von Gorgias im vergangenen Semester gezeigt, dann von nichts die Rede. Um nur das zeigen zu können, muß schon unterschieden werden zwischen der Rede von nichts und der Rede von etwas Bestimmtem, denn die Rede von Nichts kann nur durch die Negation der Rede von etwas Bestimmten erklärt werden. Das ist die Widerlegung des Gorgias durch Platon. Wenn aber nur die Rede von etwas Bestimmten die Rede von Seiendem sein kann, dann muß dies Bestimmte eindeutig zu bezeichnen sein, etwa als Mensch, und nicht als Mensch und Nichtmensch zugleich, denn Mensch und Nichtmensch zugleich umfaßt wieder Alles, also nichts Bestimmtes.

{Oder: Wenn man von einer Klasse des Seienden als Seiendem eine ausgrenzt, die des Seienden, das Mensch heißt, das als Mensch bestimmt ist, das Mensch ist, dann bleibt übrig: Alles andere. Oder: Mensch und alles Andere, nämlich Nichtmensch, zusammen bildet wieder Alles. Alles ist aber kein bestimmtes Subjekt der Prädikation, oder es ist so gut wie nichts.}

Wenn Aristoteles den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch bezogen auf das Existenzurteil mit diesem Satz bezogen auf die Bestimmung des Subjektbegriffs im prädikativen Urteil verschränkt, dann mit dem Argument, daß das tautologische Existenzurteil, für sich genommen, auf Antinomien führe und damit in der Konsequenz gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch verstoße.

{Das hat dann in der großen „Rede vom Nichts“ Gorgias den Eleaten nachgewiesen. Ich kann leider da nicht noch mal jetzt anfangen, da müßte ich beim Beginn der Vorlesung im vergangenen Semester anfangen.}

Die eleatische Dialektik und ihre Vollendung durch Gorgias ist nicht nur historische sondern auch systematische Voraussetzung der Argumentation im IV. Buch der Metaphysik, in dem die Resultate der historisch vorausgegangenen Auseinandersetzungen als Beweismittel benutzt werden. {Solche Beweismittel verselbständigen sich dann leider leicht, so daß sie hinterher nur noch als Resultate übernommen werden, ohne daß klar wird, wovon sie Resultate sind. Weswegen dann Philosophen die Neigung haben, den Nordpol beliebig oft zu entdecken. Dafür am Ende der Vorlesung noch ein Beispiel.} Analog verläuft die Argumentation, mit der die Kategorie ousia (Substanz) von allen anderen Kategorien, denen der Akzidentien unterschieden wird. Das Argument ist, daß der Begriff, der Prädikate (Akzidentien) bezeichnet, weiter (dem Umfang nach größer) ist als der Subjektbegriff, was sich auch darin äußert, daß bei der {logisch schlichten} conversio per accidens die Quantität der Urteile ändert.

Also, wenn man anschreibt:

S a P: Alle Athener sind weiß, oder: Allen Subjekten S kommt das Prädikat P zu, und Subjektbegriff und Prädikatbegriff vertauscht, dann heißt es:

P i S: Einige Weiße sind Athener.

Aristoteles sagt nun, ein Akzidenten taugt nicht zur Bestimmung eines identischen Subjektbegriffs.

Aristoteles, Metaphysik, IV. Buch, Kapitel 4, 1007a, S. 143 f:

„Wollte nun noch jemand sagen, daß ja Weiß dasselbe und Eines bezeichne, so würden wir wieder dasselbe erwidern wie schon früher, nämlich daß dann alles Eines sein würde, nicht nur das Entgegengesetzte. Ist dies aber nicht möglich, so ergibt sich die ausgesprochene Folgerung, sofern der Streitende nur auf das Gefragte antwortet. ...“

105 — Oder: Einfaches Beispiel: Wenn »Weißes« zum Subjektbegriff erklärt wird und gesagt wird: »Weißes ist Mensch« und »Weißes ist Marmor« und »Marmor ist nicht Mensch«, dann folgt daraus: »Weißes ist Mensch und nicht Mensch«. Und so mit allen Prädikaten, die weiter sind als der Subjektbegriff, von dem sie ausgesagt werden. Oder noch anders: Man kann Subjektbegriff und Prädikatbegriff nicht vertauschen.

110 „Fügt er dagegen bei einer einfachen Frage in seiner Antwort auch noch die Negationen hinzu, so antwortet er nicht auf die Frage. ...“

— D.h. »Weißes ist Mensch und nicht Mensch«, so sagt er nicht, wovon die Rede ist, sondern es ist wieder von allem und jedem, also von nichts Bestimmtem die Rede.

115 „Denn es ist allerdings ganz gut möglich, daß dasselbe zugleich Mensch und weiß sei und noch tausend anderes, aber dennoch muß man auf die Frage, ob man dies mit Wahrheit Mensch nennen kann oder nicht, nur das antworten, was Eines bezeichnet, und nicht hinzufügen, daß es auch weiß und groß ist. Denn es ist unmöglich die Akzidentien alle anzuführen, da ihrer unendlich viele sind;“

120 — {Das ist an der Stelle beim Aristoteles der entscheidende Satz, der nämlich sagt: Es läßt sich kein Subjektbegriff durch Quantität, Qualität oder sonstige Akzidentien – Ort, Zeit und was sonst noch zu den Kategorien der Akzidentien gehört – überhaupt bestimmen, denn das liefe auf einen unendlichen Regreß hinaus.}

Erstens also bezeichnet ein Prädikatbegriff keine konsistente Klasse von Gegenständen. Es bliebe immer noch die Möglichkeit, das Subjekt der Prädikation durch die Kombination der Prädikate zu identifizieren. Das, so Aristoteles, sei nicht möglich, denn wenn nur ein einziges Prädikat ausgelassen werde, so seien Widersprüche nicht zu vermeiden.

135 {Widersprüche der Art, daß man sagt: Das, was zu der und der Zeit an dem und dem Ort in Athen ist, ist Sokrates. Es regnet an dem und dem Ort zu der und der Zeit in Athen. Das, was an dem und dem Ort in Athen zu der und der Zeit ist, ist Regen. Regen ist nicht Sokrates. Also ist Sokrates Sokrates und nicht Sokrates usf. Wenn nur ein einziges Akzident auselassen würde, ließe sich immer eine solche Antinomie durch die Verwechslung im Subjektbegriff konstruieren. Also zugestanden waren ja Ort und Zeit als Akzidentien, regnen oder nicht regnen muß hinzugenommen werden usf., beliebig viele Sachen, etwa die Gegenwart eines Dritten, ja oder nein. Dann ist Sokrates der, der sich in dessen Gegenwart befindet und nicht in dessen Gegenwart befindet, wenn es nicht hinzugenommen wird, und beliebig viele Umstände. Aristoteles sagt erst einmal nicht mehr, als daß nicht alle Akzidentien anzuführen sind, weil es unendlich viele seien und daß jedesmal dann, wenn auch nur eines dieser unendlich vielen Akzidentien ausgelassen werde, es zu Antinomien kommt, wie der – zugegeben von mir nicht besonders geschickt erfundenen –, daß Sokrates der Regen und nicht der Regen sei.} Jetzt der nächste Absatz, 1007a, S. 145 f:

145 „[...] (2.) Überhaupt heben die, welche diese Behauptung aufstellen, das Wesen und das So-sein auf. ...“

150 — {Oder: Diejenigen, die das behaupten, bestreiten den Vorrang der Subjektbegriffe, die unter der Kategorie ousia oder Substanz stehen. Ousia oder Substanz ist das, wovon etwas ausgesagt wird, was aber nicht von einem anderen ausgesagt werden kann. So in der Kategorienlehre.}

155 „Denn sie müssen notwendig behaupten, daß alles Akzidenz sei und Ein-Mensch-sein an sich oder Lebewesen-sein an sich gar nicht existiere. ..."

— {Nun, das ist genau die Behauptung später, in der späteren Geschichte der Philosophie, im Terminismus oder im Nominalismus, daß es eben so etwas wie Mensch-sein an sich oder Lebewesen-sein an sich gar nicht gebe.}

165 „Denn wäre es das Wesen von etwas, Mensch zu sein, so könnte dies nicht zugleich Nicht-Mensch sein oder Mensch nicht sein, was doch die Verneinungen von jenen sind. Denn Eines war es, was jenes bezeichnete, und dies war Wesenheit von etwas. ..."

165 — {„Eines war es, was jenes bezeichnete" heißt, der Subjektbegriff der Prädikation muß notwendig konsistent, d.h. widerspruchsfrei, d.h. mit sich identisch sein. Und nicht Eines und ein anderes, Menschsein und Nicht-Menschsein gleichermaßen bezeichnen.}

170 „Denn Eines war es, was jenes bezeichnete, und dies war Wesenheit von etwas. Etwas als Wesenheit eines Dinges bezeichnen heißt aussagen, daß es sein eigentümliches Sein in nichts anderem habe. ..."

175 — {Oder: Das ist das Sein, wovon etwas ausgesagt wird, das aber nicht von etwas anderem ausgesagt werden kann.}

180 „Wenn aber sein Wesen, Mensch zu sein, zugleich darin liegen soll, nicht Mensch zu sein oder Mensch nicht zu sein, so wäre es ja etwas anderes. Jene müssen also erklären, daß es von keinem Dinge einen solchen Begriff des Wesens gibt, sondern alles nur Akzidenz ist. ..."

185 — {Oder, wie es dann später heißt: Der Begriff eines Gegenstandes sei die Summe aller seiner Prädikate, aller sagte ich, aller seiner Merkmale, der logischen Form nach aller seiner Prädikate. Wenn es Aristoteles an dieser Stelle gelingt, nachzuweisen, daß das zwangsläufig nicht nur auf einen unendlichen Regreß sondern auf einen Widerspruch führt, der alle vernünftige Rede zerstört, dann hat er, bevor der Nominalismus noch recht begonnen hat, allen Nominalismus widerlegt.} Das Argument heißt:

190 „Denn dadurch sind ja Wesenheit und Akzidenz voneinander geschieden; Weiß z.B. ist ein Akzidenz für den Menschen, weil er zwar weiß ist, aber nicht das Weiße an sich. Wird aber alles nur in akzidentellem Sinne ausgesagt, so gäbe es ja gar nichts Erstes, wovon ausgesagt würde, sofern ja das Akzidenz immer das Prädikat eines Subjekts ist. Es müßte also ins Unendliche fortgehen. Das ist aber nicht möglich, da nicht mehr als zwei miteinander verbunden werden; ..."

195 — {Weil nämlich nur Subjektbegriff und Prädikatbegriff im Urteil miteinander verbunden werden. Nun ließe sich ja immer noch sagen, das ist nicht zwingend, denn ich kann mir eine Summation von Urteilen vorstellen, die alle denselben Subjektbegriff haben, aber verschiedene Prädikate, verschiedene Akzidentien, und kann behaupten, der Subjektbegriff wird bestimmt durch die Kombination aller Prädikate. Das eine Argument, das Aristoteles dagegen hat, heißt: Es gibt unendlich viele Akzidentien, und wenn nicht alle aufgeführt werden, kommt es zu Verwechslungen im Subjektbegriff aus dem Widersprüche resultieren. Nun läßt sich aber keineswegs beweisen, daß es unendlich viele Akzidentien gibt. Ich kann zeigen, daß irgendeines wohl fehlen wird, müßte aber in jedem Falle angeben, daß eines fehlt und welches fehlt.}

205

„denn das Akzidenz ist nicht Akzidenz eines Akzidenz, außer sofern beide Akzidentien an demselben sind. ...“

210 — {Ich kann also nicht sagen: „Sokrates ist weiß, und dem Weißsein kommt Gebildet-sein zu“. Sondern, um mit dem Beispiel von Aristoteles zu argumentieren: „Sokrates ist weiß, und Sokrates ist gebildet“. Ich kann also nicht beliebig viele Prädikate aneinanderhängen, nicht Prädikate zu Subjekten der weiteren Prädikation machen, sondern alle Prädikate müssen auf dasselbe Subjekt der Prädikation bezogen sein.}

215 „Ich meine z.B., das Weiße ist gebildet und das Gebildete weiß, weil beides Akzidentien des Menschen sind; aber nicht in diesem Sinne sagt man: »Sokrates ist gebildet«, weil etwa beides Akzidentien an einem andern wären. Alle Akzidentien werden nun entweder auf die letztere oder auf die erstere Weise ausgesagt. Bei der letzteren Weise, wie im Beispiel das Weiße Akzidenz für Sokrates ist, ist ein Fortschritt ins Unendliche aufwärts nicht möglich, z.B. daß
220 für Sokrates, der weiß ist, wieder etwas anderes Akzidenz sei; denn es wird nicht aus allen ein Eines. ...“

— {Von dem Einen – Sokrates – lassen sich Akzidentien aussagen, dem kommen Akzidentien zu, umgekehrt läßt sich aber, was Sokrates ist oder was ein Mensch ist, nicht aus den Akzidentien bestimmen. Denn wie sollte aus den unterschiedlichen Akzidentien überhaupt Eines
225 werden, denn die sind Verschiedenes. Wären sie bezogen auf das Subjekt der Prädikation, und ist dieses Subjekt identisch, dann wären sie in dem Subjekt vereinigt. Das setzt aber voraus, daß dieses Subjekt an sich schon Eines sei, und dann kann Weißsein, Gebildetsein, Kahlsein oder sonst etwas dazukommen. Dann ist aber immer von dem Einen, dem Menschen, Sokrates, die Rede. Von sich aus assoziieren sich die Akzidentien nicht. Wäre das so, dann müßten
230 Akzidentien von Akzidentien auszusagen sein. Farbe ist nur an einem Körper, aber dort ist dann der Körper, einfach der physikalische Körper selbst, die körperliche Substanz, Subjekt, und zwar erstes Subjekt der Prädikation. Ein Körper hat eine Gestalt und hat eine Farbe, aber beide sind auf ihn, den Körper bezogen, nicht die Farbe auf die Gestalt.}

235 „Aber auch bei der anderen Art kann nicht das Weiße wieder etwas anderes als Akzidenz haben, z.B. das Gebildete; denn es wäre ja ebensogut jenes für dieses, wie dieses für jenes Akzidenz. Nun ist aber auch unterschieden, daß alles entweder in dieser Weise Akzidenz ist, oder in dem Sinne wie gebildet am Sokrates; in dieser letzteren Weise aber ist das Akzidenz nicht
240 Akzidenz eines Akzidenz, sondern nur in der ersteren; also kann nicht alles als Akzidenz ausgesagt werden. Es muß also auch etwas geben, das die Wesenheit bezeichnet, und wenn dies, {»und nur wenn dies«, habe ich mir notiert} so ist bewiesen, daß unmöglich die Widersprüche zugleich prädiert werden können.“

245 — Die Definition eines Gegenstandes der Rede durch seine Prädikate setzt ein, wenn auch völlig leeres, Subjekt der Prädikation voraus.

[Ende der Handschrift]

250 [Ab hier: frei formulierte Rede]

Die Bestimmung deren Begriff bestimmt werden kann. Selbst wenn das Subjekt der Rede, wenn der Gegenstand der Rede erst durch die Prädikate bestimmt werden sollte, müßte doch gesagt werden, daß diese Prädikate einem Subjekt zukommen. Sollte dieses Subjekt erst durch
255 die Prädikate definiert werden, wäre es vor der Prädikation vollständig leer und unbestimmt. Als vollständig leer und unbestimmt wäre es aber wieder nichts. Wäre es nichts, ließe sich aber Sinnvollerweise nichts Vernünftiges von ihm aussagen. Also, sagt Aristoteles, läuft

1.) die Bestimmung auf einen unendlichen Regreß durch die Bestimmung der Akzidentien hinaus, aber 2.) und das ist das entscheidende Argument, bleibt immer noch, daß es entweder die Möglichkeit gibt, Akzidentien von Akzidentien auszusagen, was auf Widersprüche führt, nämlich, daß das Gebildete weiß und das Weiße gebildet sei, und, wenn sie einen unterschiedlichen Umfang haben, daß das immer wieder auf denselben Widerspruch hinausläuft, daß das Gebildete nicht weiß, weiß und nicht weiß, oder daß es weiß und gebildet und nicht gebildet sei oder es muß ein erstes Subjekt existieren, das aber völlig unbestimmt ist. Bleibt es völlig unbestimmt, ist es kein Subjekt der Prädikation, weil man gar nicht weiß, worauf dann diese Prädikate bezogen werden sollen. Also, sagt Aristoteles, muß immer angegeben werden können, was das ist, wovon die Rede ist.

Nun gibt es bei Aristoteles kein methodisch geregeltes Verfahren, herauszubekommen, was das ist, wovon die Rede ist. Sondern das wird immer vorausgesetzt und an Beispielen erläutert, wie dem, daß Mensch-sein bekannt sein muß, daß Hund-sein bekannt sein muß oder irgend etwas dergleichen seiner Art nach bekannt sein muß. Wenn ich nicht angeben kann, von was die Rede ist, dann bleibt die Rede eine leere Aneinanderreihung von Lauten. Was meinen Sie, wie still es in der Welt und insbesondere an den Universitäten würde, wenn sich Dozenten wie Studenten an diese schlichte Regel hielten? Daß, wenn jemand redet, er auch angeben können müsse, von was die Rede ist, und zwar das widerspruchsfrei angeben können müsse.

Nun noch ein Beispiel aus der neueren Zeit, um Ihnen verständlich zu machen, wie diese Argumente sich dann ja durch die Jahrtausende ziehen, und wie auch falsche Argumente sich durch die Jahrtausende ziehen. Die Leute haben sich das Problem gemacht: Wie kann man überhaupt Gegenstände zu Klassen von Gegenständen zusammenfassen, so daß diese Klassen konsistent sind? Daß also im Subjektbegriff keine Widersprüche auftreten. Die haben gesagt: Das geht doch nur, wenn ich von allen Gegenständen dieser Klasse dasselbe Merkmal angeben kann. Sie haben nicht bedacht, daß dazugehört: Und nur dieses Merkmal. Aber das beiseite gelassen. Also braucht es universale bejahende Urteile.

Partikulare Urteile - einiges ist so, einiges ist nicht so - lassen sich überhaupt nicht verwenden in einer systematischen Wissenschaft, weil sie in keine logische Beziehung zu setzen sind. Universale Urteile lassen sich wohl in logische Beziehung zueinander setzen. Und dann ist der Popper auf die Idee gekommen und hat gesagt: Universale Urteile lassen sich aber gar nicht empirisch bestätigen, denn ich kann zwar für eine begrenzte Anzahl von Fällen angeben, daß den Subjekten ein Prädikat zukommt, aber längst nicht für alle. Denn »Alle Fälle« gibt zu viele. Oder: Der Grad der Bestätigung ist exakt gleich Null, weil es nur möglich ist, eine endliche Anzahl von Bestätigungen durchzuführen, es aber eine unendliche Anzahl von Möglichkeiten der Bestätigung gibt. Der Quotient einer endlichen Zahl durch eine unendliche Zahl gibt Null, also ist der Bestätigungsgrad eines universalen Urteils immer gleich Null. Popper hat gesagt: Ich kann zwar universale Urteile nicht bestätigen, ich kann sie aber ja widerlegen.

Und das geht so, daß ich sage, „Allen A kommt P zu“ ($A \text{ a } P$) kontradiktorisch entgegengesetzt ist nicht „Keinem A kommt P zu“ ($A \text{ e } P$). Das wäre konträr, das ließe die Möglichkeit offen „Einigen A kommt P zu“ ($A \text{ i } P$) / „Einigen A kommt P nicht zu“ ($A \text{ o } P$). Sondern kontradiktorisch entgegengesetzt ist „Allen A kommt P zu“ ($A \text{ a } P$) – „Einigen A kommt P nicht zu“ ($A \text{ o } P$). Oder: Allen Subjekten S kommt das Prädikat P zu, und: Einigen Subjekten S kommt das Prädikat P nicht zu. Wenn man die beiden zusammenfaßt, dann muß es mindestens eines dieser Subjekte geben, dem das Prädikat P sowohl zu- wie abgesprochen wird. Verstoß gegen den Satz vorn zu vermeidenden Widerspruch. Also stehen die beiden Urteile „Alle Schwäne sind weiß. Einige Schwäne sind nicht weiß.“ im Verhältnis der Kontradiktion zusammen. Sie können weder beide falsch noch beide wahr sein. Wenn ich den einen Satz bestätige – Einige Schwäne sind nicht weiß –, ist der andere – Alle Schwäne sind weiß – wider-

310 legt. Dann hat er gesagt: Jetzt gibt es einen Existenzsatz: An dem und dem Ort zu der und der
Zeit gibt es einen nichtweißen Schwan. Also gibt es zwar nicht die Möglichkeit, universale
Urteile zu bestätigen, wohl aber die Möglichkeit, universale Urteile zu widerlegen. Und zwar
dann durch eine Tatsachenfeststellung: An dem und dem Ort gab es zu der und der Zeit einen
nichtweißen Schwan.

315 Daraufhin haben ihm zwei Logiker geantwortet. Sie können das nachlesen in „Probleme und
Resultate der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie“ von Stegmüller, ein sehr
guter Referatband, der einem viel, viel Lektüre ersparen kann, meistens ist die Darstellung
von Stegmüller besser als die Originale. Es ist nur zu empfehlen, da mal hineinzusehen. Dort
320 ist das Argument ausgeführt. Ich bringe das Argument erstmal in einer plausiblen Art: Ich
gehe in Göttingen spazieren und komme zu Natriumdampflampen an einem Teich. Ich sehe
auf dem Teich Schwäne. Selbstverständlich sehen die Schwäne gelb aus. Denn ein anderes
Licht geben die Natriumdampflampen nicht her. Sie kennen sie doch wahrscheinlich alle aus
dem Verkehr, wo man dann aussieht, als sei man schon wieder ausgegraben, wenn man sich
325 darunter ansieht. Also könnte man sagen: An dem und dem Ort zu der und der Zeit habe ich
nichtweiße Schwäne festgestellt. Selbstverständlich sind die Viecher weiß, bei Tag, aber unter
diesem Licht sind sie halt gelb. Canfield (?) und Lehrer (?) haben das Argument verallgemei-
nert und haben gesagt: Es müssen angegeben werden für dieses Urteil „dann und dann habe
ich das und das festgestellt“ sämtliche Bedingungen, unter denen dieses Urteil steht. Sämtli-
330 che Bedingungen entweder bejahend oder verneinend. Da das wieder auf eine unendliche An-
zahl von Feststellungen von Akzidentien hinausläuft, sei dieser Satz: „An dem und dem Ort
habe ich unter Berücksichtigung aller Bedingungen“ gar nicht zu formulieren. Genau das alte
Argument vom Aristoteles, es ließe sich dann der Subjektbegriff nur durch eine unendliche
Anzahl von Akzidentien bestimmen. Damit ist der Falsifikationismus in seinen zentralen Ar-
335 gumenten widerlegt. Das stört aber niemanden weiter, denn auf Argumente kommt es in die-
sem Betrieb eben nicht an, er lebt auch ohne sie munter fort. Das nur als Beispiel dafür, wie
das Argument „Es müssen dann unendlich viele Akzidentien angegeben werden“ sich hin-
übergerettet hat bis in die neuere Wissenschaftstheorie, also in den Kritischen Rationalismus
von Popper. Wobei ich nie recht herausgefunden habe, was an diesem Kritischen Rationalis-
340 mus kritisch oder was an ihm rational sei. Aristoteles ist zugegeben nicht gerade einfach, den
verstehe ich. Den Kritischen Rationalismus habe ich nicht verstanden. Und dann es ist ganz
zweckmäßig, die Argumente aus der Metaphysik des Aristoteles nicht zu kennen. Wenn man
das nämlich kennen würde, könnte man sich eine ganze Menge Arbeit sparen. Was die Zahl
der Publikationen dann drastisch einschränken würde. Und da die Zahl der Publikationen un-
345 mittelbar mit der akademischen Existenz der Leute verbunden ist, die akademischen Existen-
zen auch drastisch einschränken würde. Ja, ist ja so! Wenn nur das publiziert würde, was
wirklich was Neues ist, und nicht in zehn Arbeiten aufgeteilt, sondern nur mitgeteilt, was neu
ist, würde die Anzahl der Publikationen schrumpfen. Was wirft man den Kollegen aus der
DDR vor? Daß sie nicht publiziert haben wie die Teufel, wie hier! Sie standen aber auch nicht
350 unter dem Zwang zu publizieren. Und wenn die Menge der Publikationen gemessen wird,
weil sich ein sachliches Urteil über den Inhalt sowieso kaum noch jemand zutrauen kann,
dann allerdings ist hier der Wissenschaftsbetrieb auf Hochtouren, dort wegen des geringen
Outputs dann eben nicht auf solchen Hochtouren. Vielleicht ist das ja auch gar nicht nötig,
vielleicht verstehen die Leute ... (unverständlich) ...

355 Paik: Eine Frage hätte ich noch. Und zwar: Der Begriff des Unendlichen oder der unendlichen
Akzidentien, der war ja zentral in der Argumentation. Sie haben gesagt, daß es unendlich vie-
le Akzidenzien gibt, ließe sich im Prinzip nicht beweisen. Wie kann es dann trotzdem gerechtfertigt werden für die Argumentation? Daß ich sage, es gibt unendlich viele Akzidentien, em-
360 pirisch kann ich die in einer endlichen Zeit nicht alle durchwandern, also habe ich keinen
Substanzbegriff? Bzw. wie komme ich überhaupt zu diesem Begriff des Unendlichen?

Bulthaup: Schlichte Frage: Wenn jemand gegen den Aristoteles behauptet, es gibt nur endlich viele, dann muß der Aristoteles sagen: Zähle sie auf und wenigstens eins mehr finden. Dann sagt der Kontrahent: Ist eins mehr. Eins mehr ist immer noch endlich. Also liefere der Nachweis, daß es unendlich viele Akzidentien gäbe, darauf hinaus, sie alle aufzuzählen, was unmöglich ist, wenn es tatsächlich unendlich viele sind. Insofern, würde der Aristoteles sagen, kann ich dafür, daß es unendlich viele sind, gar keinen Beweis einfordern. Denn würde der Beweis geliefert, müßte ich ja die unendliche Folge der Akzidentien durchlaufen können. Ist aber gerade das Argument, daß das nicht möglich ist. Können Sie sagen: Ist ein schwaches Argument, weil es nicht bewiesen werden kann. Deshalb habe ich das zweite gebracht, das so beim Aristoteles nicht steht: Was ist das Subjekt der Prädikation, das erst durch die Prädikate definiert wird, vor der Prädikation? Vorausgesetzt es gäbe keinen Substanzbegriff, sondern es gäbe nur eine Charakterisierung der Gegenstände durch ihre Merkmale, durch ihre Akzidentien, so müßte dieser Gegenstand definiert werden durch die Prädikate. Wie, wenn diese Prädikate sich nicht von selbst assoziieren, wie Aristoteles sagt, soll dieser Gegenstand dann bezeichnet werden vor der Prädikation? Als leeres Subjekt der Prädikation! Er wäre ja in keiner Weise schon durch ein Prädikat bestimmt. Also ein Nichts müßte an die Stelle der Substanz treten. Oder ein Nichts müßte die verschiedenen Prädikate assoziieren. Und zwar so assoziieren, daß das Ganze zu einem Subjekt weiterer Prädikationen überhaupt werden kann. Zu einem Begriff, der in der Wissenschaft eine Funktion haben kann, eine Stellung haben kann. Dann müßte man aber von nichts etwas aussagen können.

(Bandwechsel)

Und das stärkere Argument ist, daß ich über nichts nichts aussagen kann. Und dann wäre das mit dem vollständig leeren Subjekt wieder auf das andere, das Sein ohne jede weitere Bestimmung vom Parmenides zurückgeführt. Entspräche auch mehr der Systematik des IV. Buches, weil ja immer das, was nicht möglich sein soll, also die Unbestimmtheit dessen, was der Subjektbegriff bezeichnet, oder die Nichtbeachtung der Trennung zwischen Subjekt und Prädikatbegriff auf einen Widerspruch geführt werden soll und dieser Widerspruch die Existenz dieses Gegenstandes unmöglich machen soll. Deswegen habe ich das zweite angeführt, obwohl es dort so gar nicht steht, sondern nur der unendliche Regreß, der dem Aristoteles erst einmal genügt hat. Der Sache nach ist es richtig, was beim Aristoteles steht, der Beweis ist problematisch, der Beweis ist so gar nicht zu führen. Da würde der Aristoteles wieder kommen und sagen: Ja, man muß eben wissen, wofür man einen Beweis verlangen kann und wofür nicht! Denn sonst liefere man ja bei der Aufzählung der unendlich vielen Prädikate, der unendlich vielen Akzidentien selbst in den Regreß hinein, der benutzt wird als Argument dafür, daß es nicht durch Prädikate, durch Akzidentien bestimmt sein kann, das Subjekt.

[1. Heft, S. 14r - 18r]

- Bei Aristoteles enthält die Forderung, die Rede (das Denken) müsse einen bestimmten bezeichnenbaren Gegenstand haben weil sie sonst nur eine Folge bedeutungsloser Laute, eine Rede von nichts sei, implizit schon die Begründung der Ontologie, der logischen Bestimmtheit des Seienden. Der geläufige Einwand, die formalen Bestimmungen des Denkens könnten der Realität nicht einfach unterstellt werden, zieht sofort die Erwiderung nach sich, ein von seinen Gegenständen abstrahiertes Denken sei als Denken von Nichts kein Denken. Der übliche Fehler, der gemacht wird, wenn die Formen des Denkens unabhängig vom Gedachten und den Gegenständen des Denkens untersucht werden sollen, liegt darin begründet, daß dann, wenn das Verhältnis von Denken und Gegenstand selbst zum Gegenstand gemacht wird, sich das Denken auf sich und auf das, was es nicht selbst ist, zugleich beziehen muß und es (das Denken) der Einfachheit halber von der Beziehung auf das, was es nicht ist, absieht.
- {Sobald, wie hier bei Aristoteles, das Verhältnis von Denken und Gegenstand zum Gegenstand des Denkens gemacht wird, bezieht sich dieses Denken des Verhältnisses, die Untersuchung des Denkens dieses Verhältnisses, immer auch auf das Denken selbst, ist also immer Selbstreflexion des Denkens, aber so, daß in dieser Selbstreflexion des Denkens nicht abstrahiert ist von der Beziehung des Denkens auf seinen Gegenstand. Reines Denken oder reine Formen des Denkens gibt es gar nicht. Noch der schlichteste logische Schluß muß eingeführt werden an einem bestimmten Gegenstand, und es muß zugleich eingesehen werden, daß die Form des Schlusses nicht auf diesen bestimmten Gegenstand beschränkt ist, wie: Alle Lebewesen sind sterblich – Alle Menschen sind Lebewesen – Alle Menschen sind sterblich – sieht jeder sofort, daß das die universal gültige Figur eines Schlusses ist. Aber diese Figur kann nur eingeführt werden an einem bestimmten Beispiel, von dem sie zugleich unabhängig sein muß. Diese Unabhängigkeit der Form des Schlusses verleitet dann dazu, diese Form des Schlusses, als bloße Form des Denkens, für selbständig zu halten gegenüber jedem gedachten Gegenstand.}
- Wie vermittelt auch die Beziehung des Denkens des gedachten Denkens auf den Gegenstand sein mag, von ihm abgesehen macht es das Denken gegenstandslos. Denken des gedachten Denkens: Urteilendes Subjekt und Subjekt des Urteils sind eines.
- {Oder mit dem aristotelischen Fachausdruck noesis noesos, also Denken des gedachten Denkens heißt, daß hier urteilendes Subjekt, das Denken, und Subjekt des Urteils, das gedachte Denken, eines sind. Oder: Das ist das Modell dafür, daß urteilendes Subjekt und Subjekt des Urteils zusammenfallen. Was immer noch nicht heißt, daß dann urteilendes Subjekt und Subjekt des Urteils völlig selbständig sind.}
- Aristoteles gibt aber nicht nur an, daß das Denken notwendig, um selbst zu sein, einen Gegenstand haben müsse, er gibt auch die allgemeine Form des Gegenstandes an, und die Notwendigkeit, an diesem Gegenstand Substanz und Akzidenz zu unterscheiden. Daß ein Widerspruch im Substanzbegriff diesen gegenstandslos werden lasse, weil dann, wenn er zugelassen würde, die Rede von Allem und Nichts wäre, ist einzusehen. Diese Erkenntnis erhält sich bis auf Kants Begriff des nihil negativum („Der Gegenstandes eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten, nihil negativum." Kant, K.d.r.V., B 348, Ed. Schmidt, S. 332 f).
- {Oder, das wäre eine negative Beziehung einer Bestimmung eines Begriffes auf die außerhalb des Begriffes existierende Realität, daß ein Begriff der sich selbst widerspricht, an sich selbst das Unmögliche bezeichne, und das Unmögliche kann schlechterdings nicht sein. Also diese

Sache mit den verschiedenen Formen des Nichts ist schön bei Kant, kategorial nach den vier verschiedenen Arten des Nichts zu unterscheiden. }

55 Dann folgt bei Aristoteles ein Hilfssatz:

Metaphysik, IV. Buch, Kapitel 4, 3. Abschnitt, 1007b, S. 147 f:

60 „ (3.) Ferner, wenn zugleich alle Widersprüche über denselben Gegenstand wahr sind, so müßte offenbar alles Eines sein. Denn es würde dasselbe Schiff und Mauer und Mensch sein, wenn man von jedem Dinge etwas bejahend oder verneinend prädicieren kann, ..."

— Soweit bis dahin. Hier, sagt Aristoteles, ist das Subjekt etwas, und das Prädikat gibt an, was dieses Etwas sei. Also Schiff oder Mauer oder Mensch; und er sagt dann: Ein Widerspruch im Subjektbegriff sei äquivalent mit der Behauptung alles sei Eines, so daß aus diesem Widerspruch nicht nur auf diese Behauptung, sondern auch von der Behauptung auf den Widerspruch im Subjektbegriff geschlossen werden kann. Erstens sagt er: Gibt es einen Widerspruch in dem Subjektbegriff, dann ist ein Mensch ein Mensch und kann zugleich ein Nicht-Mensch sein. Ein Nicht-Mensch ist eine Mauer oder ein Schiff. Dann ist ein Mensch eine
65 Mauer und ein Schiff und überhaupt so fort bis zur Erschöpfung aller Arten, so daß ein Mensch ein Mensch sei und alles andere. Oder: Alles sei dann Eines, nämlich Mensch und Nicht-Mensch. Oder: Wenn alles Eines sei, könne von nichts Bestimmtem die Rede sein. Es wird also geschlossen erst von dem Widerspruch im Subjektbegriff – Subjekt des Urteils ist damit gemeint mit dem Subjektbegriff – auch darauf, daß dieser Subjektbegriff völlig unbestimmt ist und daß in diesem Subjektbegriff alles Eines sei. Das ist der erste Schluß. Der
70 zweite geht so, daß, wenn aus irgendwelchen Gründen behauptet wird: „Alles sei Eins!“, dann führe das zwangsläufig zu Widersprüchen im Subjektbegriff des prädikativen Urteils. }

Ein Widerspruch im Subjektbegriff sei äquivalent mit der Behauptung, alles sei Eines, so, daß
80 aus diesem Widerspruch nicht nur auf diese Behauptung sondern auch von der Behauptung auf den Widerspruch im Subjektbegriff geschlossen werden kann. Wenn das richtig ist, so ist alles, das Sein, Seiendes kein konsistenter Begriff, Gott als Inbegriff aller Realität ist dann buchstäblich Nichts, aber nur insofern er Inbegriff aller Realität ist (Betrifft nicht den unbewegten Bewegten, der eben nicht oberste Substanz ist).

85 {Ich mache Ihnen das vor, ich habe hier nirgendwo ein Plätzchen und auch kein Läppchen, mit dem man das saubermachen kann, vielleicht. (...) In dem späteren nicht von Aristoteles stammenden Schema nach Porphyrios wird gesagt: Unter der Kategorie ousia, unter der Kategorie Substanz stehen die genera und die species geordnet. Geordnet nach dem ontologischen Schema, daß oben steht »Substanz«, dann kommt »körperlich« – »nicht körperlich«, körperlich sind dann die Körper. Dann kommt »belebt« – »unbelebt«, die »lebenden Körper« oder die »Lebewesen«; dann »sensibel« – »nicht sensibel«, die »sensiblen belebten Körper«, oder die »Tiere« und dann »rational« – »nicht rational«, die »rationalen sensiblen lebenden Körper« oder die »Menschen«. Das ist die Einteilung. In der Einteilung die sich durchzieht, die
90 sich auch noch bis heute zu den Gegenstandsbereichen der Wissenschaften durchzieht, in dieser Einteilung ist der oberste Begriff der der Substanz, der Inbegriff aller Arten und damit aller Realität. In dem obersten Begriff fallen Kategorie, Substanz und Inbegriff aller Realität zusammen. Aristoteles sagt: In diesem obersten Begriff ist alles Eins, wenn alles Eins ist, ist alles so gut wie Nichts. Also ist der oberste Begriff der von Nichts. Deswegen hat Aristoteles auch dieses ontologische Schema abgelehnt, hat gesagt: Dem korrespondiert keine Realität.
95 Der Art [nach] ja, aber der obersten Substanz nicht. Eine Kategorie ist nicht selbst etwas, was Realität hat, sondern bestimmt nur die Stellung des Begriffs im Urteil und die Stellung dessen, worauf sich dieser Begriff bezieht in der Realität. }

100

105 Unter der Voraussetzung, daß Alles als logisches Subjekt in sich widersprüchlich ist, gilt dann die Äquivalenz vom Widerspruch im Subjektbegriff und unbedingter Universalität. Der Beweis dafür geht so:

110 Es sei so, daß das, was Subjektbegriff sein kann, zu bestimmen (definieren, von anderem abzugrenzen) sei durch die Charakterisierung der logischen Subjekte durch Prädikate derart, daß gesagt wird: x ist dreidimensional und x ist zentralsymmetrisch, und x ist, was dreidimensional und zentralsymmetrisch ist, eine Kugel.

115 Das logische Subjekt der Urteile, die zur Definition benutzt werden, ist selbst völlig unbestimmt, die logischen Subjekte verschiedener Definitionen sind ununterscheidbar, denn die Definitionen sind willkürliche (nicht notwendige) Zusammenfassungen von Prädikaten, die jeweils auf ein x, ein definiendum, ein erst zu definierendes bezogen werden. Definiendum kann alles und jedes sein, im Definiendum gibt es keine Unterschiede, also ist es eines und dies Eine (Kant: der transzendentaler Gegenstand) ist logisches Subjekt aller Prädikate, die dann allesamt diesem Subjekt zu und abgesprochen werden. Da diese Prädikate samt ihren
120 Verneinungen erst die Bestimmtheit des logischen Subjektes ausmachen, ist es an sich in sich widersprüchlich. Der Neuplatonismus hat das offen eingestanden: Das Absolute {oder Unbedingte} ist der reine Widerspruch und nur durch Oxymora wie schwarzes Licht metaphorisch zu bezeichnen.

125 {Nur metaphorisch, nur vergleichsweise, nicht vollständig, denn schwarzes Licht ist immerhin noch ein bestimmtes Oxymoron von Licht und Nichtlicht, also Schwärze und Dunkelheit, nicht aber der absolute Widerspruch, der als solcher gar keinen Vergleich hat. Also ist es nur metaphorisch zu bezeichnen, sagen die auch, nie adäquat in einen Begriff zu fassen metaphorisch durch jeweils einzelne Widersprüche.}

130 Auf dem Satz, daß nicht Alles Eins ist, beruht die ganze Ontologie, die Metaphysik des Begriffsrealismus. Was dann bei Aristoteles im Text der Metaphysik folgt, bewegt sich auf der Grenze des Unverständlichen, denn Aristoteles versucht, die Leugner des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch zu widerlegen. Widerlegung aber ist eine logische Argumentation,
135 die ihrerseits an eben dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch sich halten muß an den das zu Widerlegenden nicht sich hält. Barer Unsinn ist nicht zu widerlegen. Platon sagt, die Wahrheit ist das nicht zu widerlegende. Barer Unsinn ist nicht zu widerlegen, also wäre der barer Unsinn die Wahrheit.

140 Zu Anfang ist der Text mit einem Hinweis auf Protagoras noch harmlos. Da steht, es ist noch mal dieselbe Stelle, 1007b, S. 147 f:

145 „ (3.) Ferner, wenn zugleich alle Widersprüche über denselben Gegenstand wahr sind, so müßte offenbar alles Eines sein. Denn es würde dasselbe Schiff und Mauer und Mensch sein, wenn man von jedem Dinge etwas bejahend oder verneinend präzisieren kann, wie diejenigen notwendig zugeben müssen, welche der Lehre des Protagoras beistimmen. Denn wenn jemand meint, der Mensch sei kein Schiff, so ist er auch offenbar kein Schiff; also ist er auch ein Schiff, sofern das kontradiktorische Gegenteil {ebenfalls} wahr ist.“

150 — Es müßte eigentlich stehen: "sofern das kontradiktorische Gegenteil ebenfalls wahr ist." Wie sich das auf zwei der überlieferten Fragmente von Protagoras bezieht, möchte ich Ihnen zeigen, indem ich sie Ihnen vorlese.

155 Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Rowohlts Klassiker Nr. 10, 1957, die Fragmente 1 und 6a, Seite 122 f:

„Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) wie sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind. – Sein *ist gleich* jemandem erscheinen.“

160 — {Der spätere Idealismus von Berkeley sagt: Sein ist Wahrgenommenwerden. Etwas, was nicht wahrgenommen wird, ist nicht, jedenfalls ließe sich nicht darüber reden. Das hört sich einigermaßen harmlos an und man sagt: Das ist halt ein subjektiver Idealismus, der sagt: „Seiend ist das, was wahrgenommen wird und wie das Seiende ist und was es ist, ist das wie es und als was es wahrgenommen wird.“}

165 Und dann steht da noch, das ist Fragment 6a:

„Über jede Sache gibt es zwei einander entgegengesetzte Aussagen (Meinungen).“

170 — Die beiden Fragmente zusammengekommen ergeben einen Widerspruch, der Streit der Meinungen wäre nicht zu schlichten, es bliebe nur, jedem seine eigene Meinung zu lassen oder die eigene, sei es mit rhetorischen Tricks, sei es mit Gewalt, durchzusetzen.

175 {Wenn das erste Fragment wahr wäre: Daß jeder einzelne Mensch das Maß aller Dinge ist, der Seienden, insofern als sie sind, der Nichtseienden, insofern als sie nicht sind. Wenn es von etwas Seiendem zwei verschiedene Meinungen gibt, es sei seiend oder nichtseiend oder wenn der Kollege Korf sagt: Sein kann man nicht sehen, Ufos kann man nicht sehen, also ist das Sein ein Ufo und damit ist für ihn der Begriff des Seins und damit alle Metaphysik erledigt. Wenn das wahr ist, dann gibt es überhaupt keine Möglichkeit sich zu einigen, gibt es keine Möglichkeit zwischen wahrer und falscher Meinung zu unterscheiden, und damit gibt es keine Möglichkeit, einen Meinungsstreit sachlich zu schlichten. Es gäbe nicht die Möglichkeit, die eigene Meinung mit vernünftigen Gründen, mit Argumenten durchzusetzen.}

180

Das entscheidende Argument gegen diese Auffassung des Protagoras findet sich wieder im 4. Kapitel, des IV. Buches der Metaphysik jetzt im 5. Abschnitt, das ist 1008a, S. 149 f:

185 „(5.) Ferner verhält es sich entweder bei allen Dingen so, wie sie behaupten, und es ist etwas zugleich weiß und nicht weiß, seiend und nicht-seiend und in gleicher Weise bei den andern Bejahungen und Verneinungen, oder dies ist nicht der Fall, sondern nur bei einigen verhält es sich so, bei andern nicht. Verhält es sich nun nicht bei allen so, so würden doch diese, bei denen es sich nicht so verhält, als bestimmt anerkannt sein. Verhält es sich dagegen bei allen so, so wird wiederum entweder bei allen, bei welchen die Bejahung stattfindet, auch die Verneinung, und bei denen die Verneinung, auch die Bejahung stattfinden, oder es wird zwar, bei denen die Bejahung stattfindet, auch die Verneinung, aber nicht umgekehrt bei allen, bei denen die Verneinung, auch die Bejahung stattfinden. ...“

190

195 — {Also: Entweder muß man bejahen und verneinen, wenn man konsequent und das ist der Witz bei der aristotelischen Argumentation wenn man konsequent gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch verstoßen will, oder man muß von Einigem bejahen und verneinen, aber man muß nicht von allem was verneint wird auch bejahen.}

200 „Wäre das letztere der Fall, {würde nicht alles was verneint wird auch bejaht} so gäbe es doch etwas bleibend und fest Nicht-seiendes, und diese Behauptung wäre sicher; und wenn das Nicht-sein sicher und erkennbar, so würde die entgegengesetzte Bejahung noch erkennbarer sein. ...“

205 — {Es ist zugestandenermaßen ein etwas irres Argument, daß er sagt: Entweder findet Bejahung und Verneinung statt. Bejahung allein geht nicht, denn das verstieße nicht gegen den

Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Sagt er: Bleibt aber doch der Fall, daß nur Verneinung stattfindet, aber keine Bejahung desselben. Dann wäre doch wenigstens dieses, was verneint wird, bestimmt. Es wäre ein bestimmtes Nichtseiendes, oder, wie es später heißt: Es wäre ein nihil positivum, etwas, was bestimmt ist als Nichtseiendes. Standardbeispiel: Die Kälte als Nichtsein von Wärme. Dann sagt Aristoteles müßte dieses Nichtseiende als etwas Bestimmtes angesehen werden. Wenn aber schon etwas Nichtseiendes als Bestimmtes angesehen wird, dann müßte noch vielmehr das entgegengesetzte Seiende als Bestimmtes angesehen werden. Denn das Nichtseiende als Bestimmtes kann nur ein privatives Nichtseiendes sein, also als Abwesenheit von etwas. Dann muß ich aber auch angeben können, als Abwesenheit von was dieses Nichtseiende das nichtseiende ist. In dem Beispiel mit Kälte und Wärme, wenn ich sage: Kälte ist, privativ, Abwesenheit von ..., dann muß doch kommen, von was es die Abwesenheit ist. Und wenn ich angebe, von was es die Abwesenheit ist, ist das implizit schon eine Bejahung dessen, was abwesend ist. Und deswegen reicht die schwächste Voraussetzung, anzunehmen, das Nichtseiende sei ein Bestimmtes, um daraus zu schließen, dann muß auch das entgegengesetzte Seiende ein Bestimmtes sein, ein Festes sein.}

„... so würde die entgegengesetzte Bejahung noch erkennbarer sein. Findet aber gleichmäßig bei allen, wo Verneinung, auch Bejahung statt, so muß man notwendig die Wahrheit reden, entweder indem man trennt, z.B. indem man sagt, daß etwas weiß, und dann wieder, daß es nicht weiß ist, oder indem man nicht trennt. ...“

— {„indem man trennt“ heißt: Indem man den Subjektbegriff von dem Prädikatsbegriff trennt und dann dem die einander widersprechenden Prädikate einmal zuordnet, einmal nicht zuordnet, einmal zuspricht, einmal abspricht „oder indem man nicht trennt“, indem man nicht zwischen Subjektbegriff und Prädikatsbegriff unterscheidet.}

„Kann man nun die Wahrheit nicht aussagen, indem man trennt, so sagt man dies gar nicht aus, und es ist überhaupt nichts. Wie sollte wohl aber das, was nicht ist, etwas aussprechen oder gehen können?“

— {Das ist das entscheidende Argument beim Aristoteles dort für die Ontologie. Denn er sagt: Wenn der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht beachtet wird, dann läßt sich Subjekt und Prädikat nicht trennen. Dann läßt sich aber auch urteilendes Subjekt, also das Subjekt das denkt, das Urteile formuliert, von dem Subjekt im Urteil nicht trennen. Das urteilende Subjekt stellt fest: Dem S kommt P zu, oder dem S kommt P nicht zu. Wenn nicht getrennt wird, wenn der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht beachtet wird, ist alles Eins. Wenn alles Eins ist ist alles Nichts. Wenn alles Eins ist, gibt es nichts Abtrennbare. Gibt es nichts Abtrennbare, so ist zwischen urteilendem Subjekt und Subjekt des Urteils nicht zu unterscheiden.} Oder wie Aristoteles es ausdrückt:

„Wie sollte wohl aber das, was nicht ist, etwas aussprechen oder gehen können?“

— {Also etwas aussprechen, etwas formulieren oder überhaupt etwas tun können. Weil dann das Subjekt des Urteils von dem urteilenden Subjekt nicht unterschieden wäre, alles Eins wäre, dies Eins aber nichts ist, müßte das Nichts urteilen können, müßte das Nichts tätig sein können. Wie aber soll das gehen?}

Wenn alles Eins ist, ist alles Nichts. Wenn alles Eins ist, gibt es nichts Abtrennbare. Gibt es nichts Abtrennbare, so ist zwischen urteilendem Subjekt und Subjekt des Urteils nicht zu unterscheiden. Das genau war ja Position von Protagoras, der sagt: Zwischen urteilendem Subjekt und Subjekt des Urteils ist nicht zu unterscheiden, denn das Maß für das Subjekt des

260 Urteils ist ja das urteilende Subjekt selber. Also ist zwischen urteilendem Subjekt und Subjekt
des Urteils nicht zu unterscheiden. Dann aber ist, weil alles Eins, Eins aber Nichts ist, nicht
einmal von einem urteilendem Subjekt zu reden, denn das ist auch Nichts. Sobald ein Prota-
goras nur anfängt zu reden, und seis baren Unsinn, hat er diesen Unsinn an sich schon wider-
legt. So ohne weiteres ist das aus dem Text nicht gleich ersichtlich; wenn es ersichtlich wäre,
265 brauchte ich es nicht zu erklären.

[Ende der Handschrift]

[Ab hier: frei formulierte Rede]

270 Paik: Eine Frage hätte ich noch: Und zwar das zentrale Argument, das kam am Schluß auch
immer wieder: „Wenn alles Eins ist“ und der nächste Gedanke „Und Eins ist nichts“. Also ich
würde wohl verstehen, wenn alles Eins ist, dann ist keine Bestimmung möglich. Wieso folgt
daraus dann der Begriff des Nichts, aus dem Eins?

275 Bulthaupt: Wie sollte dem etwas anderes als der des Nichts folgen? Für Aristoteles ist es so:
Seiendes ist immer So-Seiendes, etwas bestimmtes Seiendes. Wenn es nichts bestimmtes Sei-
endes ist, ist es nichts. Das Argument ist nicht in Hegels Kopf gewachsen, sondern Hegel in-
terpretiert das nur. Sein ohne jede weitere Bestimmung ist von Nichts nicht zu unterscheiden.
280 Oder: Das tautologische Existenzurteil schon beim Parmenides: „Wahr ist vom Seienden zu
sagen, daß es ist, vom Nichtseienden, daß es nicht ist“; also bleibt nur als wahres Urteil das
tautologische Existenzurteil. Dieses tautologische Existenzurteil ließ keinen bestimmten Un-
terschied zu. Alle bestimmten Unterschiede waren für Parmenides und die Eleaten, also Ze-
non und Melissos, bloßer Schein. Bloßer Schein, weil sich sofort sagen läßt: Entweder gibt es
285 einen regressus in infinitum bei dem Trennenden, Unterscheidenden, oder man muß sagen:
Die Seienden sind unterschieden durch Nichtseiendes, und sei es der leere Raum, und dann
müßte man sagen: Nichtseiendes ist. Also ist nur Sein. Sagt der Gorgias zu recht darauf, der
ein Schüler der Eleaten war, wenn alles Eins ist, kann ich zwischen urteilendem Subjekt und
Subjekt des Urteils gar nicht unterscheiden, also ist es so gut, als würde ich behaupten, ein
290 Nichts urteile, unterschiede sich von dem, worüber es urteilen soll. Also läßt sich, wenn alles
Eins ist, von diesem Einen überhaupt nichts sagen. Denn wenigstens formal müßte ja das, was
von dem Einen gesagt wird, von diesem Einen selbst wieder unterschieden sein. Denn dieses
Eine kann sich nicht einmal selbst sagen. Also wäre dies Eine, müßte ich die ganzen Argu-
mente vom Gorgias wiederholen, wäre dieses Eine, selbst wenn es wäre, überhaupt nicht zu
295 denken, weil das Denken immer schon den Unterschied zwischen Denken und Gedachtem
voraussetzt. Selbst wenn es zu denken wäre, wäre es nicht auszusprechen, weil das ausspre-
chen immer schon den Unterschied von Bezeichnung und Begriff voraussetzte. Der macht das
also ganz wasserdicht: Es ist nichts zu denken, wenn es gedacht werden könnte, wäre es nicht
auszusprechen. Also ist eine Rede vom All-Einen, von dem Einen, das Alles ist, von dem hen
300 kai pan (?), dem Ein und Alles, eine Rede von Nichts.

Paik: Und daher auch die Ablehnung des obersten Substanzbegriffes.

305 Bulthaupt: Daher auch dann die Ablehnung. Es gibt noch ein weiteres Argument, das kann ich
aber erst an der Darstellung des VII. Buches erläutern. Aber daher auch die Ablehnung des
obersten Substanzbegriffs, und er hat gesagt: Dieses Schema ist pragmatisch richtig zur Ord-
nung der Gegenstandsbereiche, es ist nicht ontologisch wahr. Denn wenn es ontologisch wahr
wäre, müßte es ja die oberste Substanz geben, wenn es die oberste Substanz gäbe, wäre diese
oberste Substanz dann zugleich Kategorie und Inbegriff aller Realität. Der Inbegriff aller Rea-
310 lität ist aber der Inbegriff von nichts. Anders sind auch diese Passagen im IV. Buch nicht zu
verstehen, wenn nicht immer wieder darauf zurückgegangen wird, daß »Alles« nichts ist. Al-

so der Begriff von Allem der Begriff von nichts ist. Weil zwangsläufig in sich widersprüchlich. Denn von Allem muß etwas prädiert werden und nicht prädiert werden, wenn in Allem überhaupt unterschieden werden soll. Also müssen dem Allen gleichermaßen entgegengesetzte Prädikate zukommen und nicht zukommen. Und das geht nicht, sagt er. Ist auch richtig! Der Witz ist, daß das, was als Inbegriff der Ontologie gilt, nämlich das Substanzenschema, mit der obersten Substanz als Inbegriff aller Realität, abgelehnt wird – mit Grund – von Aristoteles, weil das die Voraussetzung dafür ist, daß es überhaupt eine Ontologie gibt. Oder: Die Voraussetzung dafür, daß es überhaupt eine Metaphysik gibt. Was dasselbe ist bei ihm wie Ontologie. Nämlich, daß objektiv die Gegenstände bestimmt sind durch Formen, die gedacht werden können. Ich kann nicht alles auf einmal machen, sonst müßte ich gleich dann noch eine Darstellung des XII. Buches anhängen. Der oberste Begriff, der des unbewegten Bewegers, ist nicht der eines Schöpfergottes bei Aristoteles. Sondern ist nur der, der die Formen in der Materie realisiert, ist die oberste causa efficiens, aber sie macht nicht aus nichts oder aus sich heraus. Darin unterscheidet sich der Gottesbegriff von Aristoteles wesentlich von dem der ganzen christlichen Theologie. Wenn Sie es genau wissen wollen, müssen Sie halt den Timaios von Platon neben das XII. Buch des Aristoteles legen und da hat der unbewegte Beweger sehr viel mehr vom Demiurgos, von dem Handwerker, der die Ideen realisiert in der Materie, als von dem Schöpfergott der späteren christlichen Theologie. Bei dem man ja auch immer fragen kann: Warum war der sich nicht selbst genug? Na ja, die heterodoxen christlichen Theologen antworten darauf: Weil er an sich selbst der reine Widerspruch ist. Der reine Widerspruch kann nicht in sich subsistieren, er muß sich aus sich entlassen. So steht es da bei Plotin. Also bei Plotin, auch bei Scotus Eriugena und bei anderen, die dann die neuplatonische Grundlage für die Mystik gelegt haben. Das ist ein anderer Gegenstand.

[1. Heft, S. 19r - 22r]

Aristoteles hat eine prinzipielle Schwierigkeit bei der Widerlegung derer, die die Geltung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch nicht anerkennen: Er müßte deren Thesis ad absurdum führen, zeigt aber, daß sie unter Voraussetzung dieser These eben nichts sagen. Die Behauptung von »Nichts« ist aber nicht widerlegbar. Sie ist schon als in sich widersprüchlich zu erkennen, denn sie ist Behauptung und nicht-Behauptung, aber dieser Widerspruch stört ja gerade die nicht, die die Geltung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch nicht anerkennen. Die Widerlegung derer, die die Geltung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch nicht anerkennen, führt auf eine Paradoxie: Die, die die Geltung des Satzes nicht anerkennen müssen sagen, alle seien immer in der Wahrheit und alle seien immer im Irrtum.

{Das ist eine der Antinomien, die dann ihre Vollendung, ja, die, wenn auch nicht ihre Vollendung, aber ihren Ausdruck gefunden haben in der semantischen Antinomie: Ein Kreter sagt: „Alle Kreter lügen immer“. Sagt er die Wahrheit, lügt er und lügt er, sagt er die Wahrheit. Auf solche Antinomien führt das.}

Wird nun nur zugestanden, daß das ein Widerspruch sei, so wird wenigstens der Widerspruch als Widerspruch für erkennbar gehalten, und damit die Gegensätze, die in ihm vereinigt sind, für unterscheidbar, denn Ununterscheidbares kann nicht (etwa zu sich) in Widerspruch geraten {Zu was denn?! Höchstens zu sich selbst. Aber Ununterscheidbares, reine Identität, gerät nicht zu sich selbst in Widerspruch}. Der Begriff des Widerspruchs ist der Grund aller metaphysischen Begriffe, denn er geht notwendig über die Grenzen jeder möglichen Erfahrung hinaus. In der Erfahrung finden sich keine Widersprüche, denn diese ist immer nur durch partikuläre Urteile darstellbar {Einige S sind P, einige S sind nicht P}. Sobald jemand auch nur den Begriff des Widerspruchs anerkennt, geht er über die Erfahrung hinaus.

{Oder: Der Widerspruch ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Oder: Der Widerspruch ist der erste metaphysische Begriff.}

Wer also die Erkenntnis auf die Erfahrung restringiert, muß die Logik preisgeben, doch das ist nicht möglich, wenn die Erfahrung polemisch gegen die Spekulation und damit als von ihr, der Spekulation, unterschieden wird. Der Konsequenz entgehen auch nicht diejenigen, die die Logik zu einem reinen Reich des Geistes {des Denkens} stilisieren, indem sie versuchen, die logische Wahrheit (also die formale logische Richtigkeit) von der anderen Wahrheit, der adäquaten Erfassung von Sachverhalten, unterscheiden, denn die Erkennen einen Unterschied zwischen der Wirklichkeit des Geistes {des Denkens} und der einer anderen Realität an. Im Unterschied aber sind beide {Denken und Nichtdenken} vereinigt, und sie, weil im Unterschied vereinigt sind für eines zu halten, führt wieder auf den Widerspruch, daß Geist und nicht Geist, Denken und Nichtdenken dasselbe sind. Es kann der Metaphysik nicht vorgeworfen werden, sie konfundiere {sie verwechsle} Logisches und Ontisches, denn sie hat ihren Grund in der Trennung beider, die der Relation beider vorangeht. Das nächste Argument lautet dann, daß es ein in sich subsistierendes Denken nicht gibt, und daß so das Denken notwendig auf das bezogen ist {wovon es unterschieden ist}, was selbst nicht Denken ist, oder: Das Denken ist, weil nicht absolut, nicht unbedingt ist, auch nicht frei. Auf dieser Unfreiheit {des Denkens, also seiner notwendigen Beziehung auf etwas, was Nichtdenken ist} beruht die Möglichkeit des zwingenden Arguments. Im zwingenden Argument erhält sich etwas von der Gewalt, durch die erst die Distanz zur Unmittelbarkeit {die Distanz von bloßer Empirie innerhalb der Natur und des Denkens} gesetzt ist.

Aristoteles, Metaphysik, IV. Buch, Kapitel 5, 1010b, S. 163:

„(5.) Was aber die behauptete Wahrheit alles Erscheinenden betrifft, so ist zu erwidern, daß nicht alles Erscheinende wahr ist; einmal, weil jede Sinneswahrnehmung nur in dem ihr eigentümlichen Gebiete von Irrtum frei ist, und weil die Vorstellung von der Sinneswahrnehmung verschieden ist.“

— {So: Man kann mühelos aus den Sinneswahrnehmungen Widersprüche konstruieren. Erst, indem man in der Ebene zeigt: Das Größere verdeckt das Kleinere, dann in der Perspektive zeigen kann: Es ist durchaus möglich, daß das Kleinere das Größere verdeckt. Also ist es für die reine Sinneswahrnehmung so, daß mal das Größere das Kleinere, mal das Kleinere das Größere verdeckt. Als allgemeiner Satz formuliert: Das Größere verdeckt das Kleinere und verdeckt das Kleinere nicht. Oder: Das Kleinere verdeckt das Größere und verdeckt das Größere nicht. Also kann die Darstellung der Sinneswahrnehmung selbst auf Widersprüche führen.}

Im zwingenden Argument erhält sich etwas von der Gewalt durch die erst die Distanz zur Unmittelbarkeit gesetzt ist.

Aristoteles, Metaphysik, IV. Buch, Kapitel 5, 1009a, S. 155 f:

„(a) Ferner geht von derselben Meinung auch die Lehre des Protagoras aus {derselben Meinung wie die der Megariker, daß nämlich die sinnliche Wahrnehmung die Wahrheit sei}, und beide müssen miteinander stehen oder fallen. Denn wenn alles, was jemand meint oder was ihm scheint, wahr ist, so muß alles zugleich wahr und falsch sein; denn viele sind in ihren Meinungen einander entgegengesetzt und glauben, daß die, welche nicht dasselbe meinen, im Irrtum seien, wonach denn notwendig dasselbe sein und auch nicht sein muß. Wenn aber diese Behauptung richtig ist, so muß alles, was jemand meint, wahr sein. ...“

— {Oder dasselbe wahr und nicht wahr sein muß, je nachdem, ob über dasselbe, wenn sich dasselbe dann überhaupt identifizieren läßt in der Argumentation, es unterschiedliche Meinungen gibt. Und die unterschiedlichen Meinungen lassen sich immer auf einen Gegensatz beziehen oder auf einen Gegensatz bringen.}

„Denn dadurch, daß sie Entgegengesetztes meinen, unterscheiden sich die im Irrtum und die in der Wahrheit sich Befindenden. Ist nun das Seiende selbst so beschaffen, so würden ja alle in der Wahrheit sein. Hieraus ist also klar, daß beide Lehren von demselben Gedanken ausgehen {die der Megariker, also der Skeptiker, und die der Sophisten, also derer, die dem Protagoras anhängen}. Doch ist die Art, wie man ihnen zu begegnen hat, nicht bei allen dieselbe; bei den einen muß man Gründe, bei den anderen Gewalt anwenden. Denn bei denen, welche vom Zweifel aus zu dieser Annahme gelangten, ist die Unwissenheit leicht zu heilen, da man nicht ihren Worten, sondern ihren Gedanken zu begegnen hat; bei denen aber, welche so reden, nur um so zu reden, ist die Widerlegung eine Heilung der Laute und Worte ihrer Rede {aber nicht ihrer Gedanken}. ...“

— {Die Verzweiflung der Philosophen über die Unwirksamkeit ihrer richtigen Argumente ist also einige tausend Jahre alt. Ob Gewalt das richtige Mittel ist, jemanden zu überzeugen, sei dahingestellt.

Diese Stelle, in der sich etwas von der Gewalt erhält, durch die die Distanz von Denken und Sein gesetzt wurde, heißt nun aber nicht, daß Denken und Gewalt identisch sind. Ist einmal der Unterschied von Denken und Sein samt der Notwendigkeit ihrer Beziehung aufeinander gesetzt, so reicht der Zwang der immanenten Kritik der falschen Begriffe von Denken und Sein hin, die Widersprüche in diesen Begriffen sind nicht nur zu beheben, sie sind auch zu

105 erklären, und diese Erklärung {der Widersprüche im Denken und im Sein} begründet dann eine Unterscheidung im Nicht-Seienden.

{Also erst einmal ist es inzwischen wohl gängige These von den Leuten, die von Argumenten nichts halten, daß alle Argumente selbst Herrschaft seien. Sie haben dann die Dialektik der
110 Aufklärung von Horkheimer und Adorno sich gerade in dieser Weise angeeignet, daß Herrschaft und Denken dasselbe sein, und daß jeder richtige Gedanke diejenigen, denen gegenüber er geäußert werde, terrorisiere. Weswegen richtiges Denken und Terrorisierung derer, die man versucht, dazu anzuhalten, dann auch gleichgesetzt werden. Ich brauche nur an den Anfang dieser Vorlesung in diesem Semester zu erinnern, daß das dann als scharfrichtertermäßige Argumentation angesehen wird. Nun ist nicht zu bestreiten, daß zum Unterschied von Denken und den Gegenständen des Denkens, die selbst nicht Denken sind, die Freiheit der Subjekte gehört, die denken. Diese Freiheit fällt nicht vom Himmel, sondern diese Freiheit resultiert aus der gewaltsamen Unterwerfung anderer, die dazu gezwungen werden, für die Wenigen dann die Mittel ihrer Subsistenz bereitzustellen. Nun sind nicht eo ipso all jene, die über andere herrschen und andere zwingen für ihren, nämlich den Lebensunterhalt der Herrschenden zu arbeiten, schon Denkende. Aber diejenigen, die Muße genug haben zu denken, sind immer von der Herrschaft abhängig gewesen, davon, daß ihnen dann die Mittel ihrer Existenz bereitgestellt wurden. Das ist ja bis heute so! Diejenigen, die die Steuern zahlen, werden ja nicht gefragt, ob sie mich damit finanzieren, damit ich ihnen Aristoteles erklären kann, sondern
125 denen werden die Steuern gewaltsam abgenommen, vom Staat. Und der Staat stellt einen Teil davon, für den, wie ich finde, nicht unvernünftigen Zweck, anderen Leuten den Aristoteles erklären zu lassen, zur Verfügung. Aber das ist immerhin ein Teil des Mehrproduktes, das den anderen Leuten recht gewaltsam abgenommen wird. Soll mal jemand hingehen und sagen: Ich bin doch nicht verrückt, dafür Steuern zu zahlen, daß der Bulthaup Philosophie verzapft. Dem wird das Finanzgericht schon beibringen, daß er ja zu zahlen hat. Und notfalls wird der Gerichtsvollzieher kommen, von der Polizei die Tür öffnen lassen und dann alles mögliche dort beschlagnahmen, damit er zahlt. Insofern bleibt in der Freiheit derer, die denken, immer diese Gewalt noch enthalten. Ob die noch nötig ist oder nicht, ist eine ganz andere Sache. Der Aristoteles hat gesagt: So lange die Menschen für ihren Lebensunterhalt soviel arbeiten müssen
135 wie in der Antike, so lange sei die Sklaverei als Voraussetzung vernünftigen Denkens nötig. Wenn aber ich glaube, so heißt die Formulierung die Weberschiffchen von selbst weben, wenn also die Produktion teilweise oder weitgehend zu automatisieren ist, dann entfielen diese Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit, zwischen Herrschenden und Beherrschten zu unterscheiden und die einen zu zwingen für die anderen zu arbeiten. Dieser Unterschied ist aber bis
140 heute nicht aufgehoben. Ist einmal der Unterschied von Denken und Sein samt ihrer Beziehung aufeinander gesetzt, dann reicht der Zwang der immanenten Kritik der falschen Begriffe von Denken und Sein, und die Widersprüche in diesen Begriffen sind nicht nur zu beheben, sie sind auch zu erklären. Diese Erklärung führt, das ist nur eine Wiederholung, dann auf eine Unterscheidung im Nicht-Seienden.}

145 Aristoteles, Metaphysik, IV. Buch, Kapitel 5, 1009a, S. 157:

„(b) Der Anlaß zu dieser Ansicht lag für die, welche aus wirklichem Zweifel dazu gelangten, im Sinnlichen. (1.) Einmal nämlich, daß die Widersprüche und Gegensätze zugleich existierten, glaubte man darum, weil man aus demselben das Entgegengesetzte werden sah. Wenn es
150 nun nicht möglich ist, daß etwas war, ohne zu sein, so war schon vorher die Sache beides, wie ja Anaxagoras sagt, alles finde sich in allem gemischt, und so auch Demokritos, ...“

— {Erstens: Innerhalb der Wahrnehmung der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung gibt es die Feststellung, daß diese Gegenstände sich verändern. Wenn diese Gegenstände sich verändern, so sagt man: Etwas bleibt nicht, was es ist. Oder an einem Beispiel einer gegenständ-

155

lichen Tätigkeit: Das Holz ist mal Stuhl, mal Rad. Ein Rad ist kein Stuhl. Also ist das Holz Stuhl und Nichtstuhl. Oder: Durch die Veränderung wird das Holz mal dieses, mal jenes, je nachdem, welche Form in ihm realisiert ist. Dies Holz ist dann selbst die Einheit der sich wechselseitig ausschließenden Formen, als Rad und als Stuhl. Also sagen die: Wenn man nur das Sinnliche, die sinnlich faßbaren Gegenstände ansieht, so stellen diese sinnlich faßbaren Gegenstände in ihrer Veränderung die Einheit von Gegensätzen dar. Und diese Einheit von Gegensätzen ist dann formal der Widerspruch. Dann generalisiert Anaxagoras diesen Widerspruch und sagt, alles ist in allem schon enthalten und nicht enthalten. Enthalten, insofern es gemischt ist, nicht enthalten, insofern es als Unterschiedenes gemischt ist.}

„und so auch Demokritos, der das Leere und das Volle in jedem Teile gleich sehr existieren läßt, wiewohl er dabei das eine als Seiendes, das andere als Nicht-Seiendes bezeichnet. ...“

— {Ja, um überhaupt den Begriff des Seienden auf unterschiedliche Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen zu können, muß aus dem einen Prinzip, dem des Seienden, erklärt werden, was selbst Vieles ist. Demokrit macht das, indem er sagt: Dies Seiende ist zusammengesetzt aus unteilbaren Atomen, die selber aggregiert werden und voneinander unterschieden sind durch den leeren Raum, durch das Nichtseiende. Also muß er, Demokrit, sagen: Nichtseiendes ist. Und nur indem er sagt: Nichtseiendes ist, kann er überhaupt das Seiende, den unveränderlichen Begriff, auf das, was dieser Begriff erklären soll, die Erscheinungen der gegenständlichen Welt, die sich verändern, beziehen. Und er macht das dann durch die Bewegung der Atome im Leeren.}

„Denen nun, die von hier aus zu jener Ansicht gelangt sind, werden wir erwidern, daß sie in gewissem Sinne recht haben, in gewissem Sinne die Wahrheit nicht erkennen. Denn das Seiende wird in zwei Bedeutungen gebraucht, so daß in dem einen Sinne etwas aus dem Nicht-Seienden werden kann, in dem anderen nicht, und es möglich ist, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei, nur nicht in derselben Bedeutung. Denn dem Vermögen nach kann dasselbe zugleich Entgegengesetztes sein, der Wirklichkeit (Vollendung) nach aber nicht. ...“

— {Das sind nun die beiden zentralen Begriffe der Aristotelischen Metaphysik, der der dynamis, der Möglichkeit, und der der energeia, der Wirklichkeit. Jeder Wirklichkeit liegt eine Möglichkeit zugrunde, die für sich, vor aller Wirklichkeit, Nichts ist. Nichts, wieder mit dem Standardargument, solange sie unbestimmt ist, ist sie leere Möglichkeit. Als leere Möglichkeit ist sie die Einheit all dessen, was sie ermöglicht, also Stuhl und Rad als das Material. Als diese Einheit ist sie der Widerspruch und nichts Bestimmtes und damit gar nichts. Sagt der Aristoteles, wenn ich den Begriff des Nichtseienden so fasse, daß ich aus dem Prozeß des Werdens des Bestimmten schließe auf seine materielle Grundlage, auf den Stoff, hyle, eine Bezeichnung für Holz, die dann generalisiert ist, dann ist dieses Nichtseiende in einer anderen Weise nichtseiend als das nihil negativum, das überhaupt nichts ist. Es ist erschlossen, gerade aus der Veränderung, mit dem Argument: Wenn sich etwas verändert, wird aus etwas durch etwas zu etwas. Das »zu etwas« ist die realisierte Form, das fertige Rad oder der fertige Stuhl. Das »aus etwas« ist das Holz. Und das »durch etwas« ist die Tätigkeit, die eben diese Form realisiert. Dann sagt er: Es ist zwar als Gegenstand nur das, was realisierte Form ist, aber die realisierte Form ist selbst nur durch den Prozeß der Realisierung dieser Form in der Materie hindurch. Abgetrennt davon hat diese Form keine Existenz. Da wird Platon vorgeworfen, daß diese Ideen jenseitige Wesenheiten seien, die in keinem vernünftigen Verhältnis zu dem stünden, dessen Ideen sie seien. Er sagt: Wenn ich den Prozeß betrachte, dann sind das alles Bestimmungen des Prozesses, in dem »aus etwas« »durch etwas« »etwas Bestimmtes« wird.}

„Ferner werden wir aber von ihnen verlangen, daß sie auch eine andere Wesenheit des Seienden anerkennen, bei der überhaupt weder Bewegung noch Vergehen und Entstehen stattfindet.“

210

— Ja, diese andere Wesenheit muß man anerkennen, denn die zu realisierende Form kann nicht dem Prozeß ihrer Realisierung entsprechen, sondern die zu realisierende Form muß vor dem Prozeß ihrer Realisierung vorhanden sein. Jedenfalls dann, wenn man das Modell, das Aristoteles benutzt, das der handwerklichen Tätigkeit, sich ansieht. So wie der Marx gesagt hat: Was der schlechteste Baumeister der besten Biene voraus hat, ist, daß er vorher ein Ding in seinem Kopf gebaut haben muß, ehe er diese Form realisiert. Was nichts anderes sagt, als daß diese zu realisierende Form unabhängig sein muß von dem Prozeß ihrer Realisierung. Deswegen kann für Aristoteles bei den Formen, bei den zu realisierenden Formen, kein Entstehen und Vergehen stattfinden. Das was er hier macht und sagt: Ich erkläre nicht nur, daß das, was der Anaxagoras oder der Demokrit gesagt haben, falsch ist, sondern ich erkläre auch mit richtigen Begriffen, wieso sie, in Ermangelung dieser richtigen Begriffe, zu diesen falschen Ansichten haben kommen müssen. Nicht nur haben kommen können, sondern haben kommen müssen. Insofern ist das, wie alle vernünftige Philosophie, Aufklärung und Ideologiekritik in einem. Oder: Ideologiekritik, Kritik des falschen Bewußtseins, als Aufklärung, als Herstellung des richtigen Bewußtseins.}

215

220

225

Das Sein des Nichtseienden als Möglichkeit und materiale Grundlage eines bestimmten Seienden {ist etwas anderes, als das Nichtsein, als nihil negativum}. Die Meinungen, die in dem Nichtseienden nicht unterscheiden, sind kritikabel. Sie sind nicht einfach falsch, sondern historische und systematische Grundlage von Unterscheidungen, die die Widersprüche, die in ihnen auftreten, beheben. Notwendige Allgemeinheit ist das Resultat solcher Kritik. {Also nicht mehr bloße Meinung, sondern richtige Meinung. Und richtige Meinung heißt bei Aristoteles auch immer begründete Meinung.} In dieser Allgemeinheit, die einsehbar ist, ist die Gewalt, die den Ursprung des Unterschieds von Denken und Sein begründete, gelöscht, denn Gewalt ist immer partikular und kann nie notwendige Allgemeinheit begründen {denn die Gewalt ist immer an die Partikularität der Naturkraft gebunden}. Von dieser Gewalt bleibt nur das {logisch} Zwingende des richtigen Arguments. Nicht zufällig wird im 5. Kapitel des 4. Buchs immer wieder Heraklit herangezogen, der gesagt hat, es ist das Fragment Nr. 53:

230

235

240

Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Rowohlt Klassiker Nr. 10, Heraklit, Fr. 53, S. 27:

„ 53. Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“

245

— Oder: Dieser Krieg setzt erst den Unterschied zwischen Sklaven und Freien. Der Witz ist darum, daß dieser Unterschied, als gewaltsam gesetzter, durch eine stärkere Gewalt immer wieder aufgehoben werden kann. Die Freien können zu Sklaven werden und diejenigen, die versklavt sind, könnten auch zu Freien werden, wenn sie dann einen Aufstand gewinnen. Was in der Geschichte allerdings leider sehr selten vorgekommen ist. Wohl können aber die einen Herrschenden die anderen Herrschenden besiegen und unterjochen. Und in der Antike war es üblich, die Besiegten zu Sklaven zu machen. Und wenn Sie wissen wollen, wie das Bewußtsein derer, die frei waren, die im Krieg besiegt worden sind und deswegen zu Sklaven wurden, bricht, dann kann ich Ihnen nur anraten Die Troerinnen von Euripides zu lesen.}

250

255

Gehört die Freiheit zu den notwendigen Voraussetzungen des Denkens und entscheidet die Gewalt darüber, ob jemand frei ist oder nicht, dann ist auch die Fähigkeit zu Denken abhängig von dem Zufall, welche Gewalt (als Naturkraft) sich als die stärkere erweist, abhängig.

260 {Oder: Aus der Freiheit kann das Entgegengesetzte, die Sklaverei, werden. Aus der Fähigkeit zu denken, kann das Entgegengesetzte, die Unfähigkeit zu denken, werden. Und es ist kaum anzunehmen, daß jemand, der in den Silberminen versklavt war, überhaupt noch in der Lage war, einen vernünftigen Gedanken zu haben. Denn die mußten bis zur völligen Erschöpfung arbeiten. Und jede Möglichkeit zu denken hat zur Voraussetzung, daß man Zeit hat dafür. Aber nicht alle, die diese Zeit haben zu denken, machen aus dieser Möglichkeit dann auch
265 eine Wirklichkeit. Wenn aber diese notwendige Voraussetzung des Denkens selbst zufällig ist, dann kann in der Reflexion auf diese notwendige Voraussetzung des Denkens diese nicht mit einem Mal zur Notwendigkeit erklärt werden. In etwas freier Auslegung des Aristoteles würde ich sagen: Die Zufälligkeit der Voraussetzung reflektiert sich in der Auffassung davon, daß das Denken mal wahr, mal falsch ist, ohne seinen Inhalt zu ändern. Je nachdem, ob derje-
270 nige, der denkt, dann mal frei, mal unfrei ist. Es ließe sich so erklären, wie der Heraklit aufgrund seiner Auffassung, daß die Voraussetzung selbst abhängig sei vom Zufall, auf die Generalthese kommt.}

Diels, a.a.O., Heraklit, Fr. 1 und 2, S. 23:

275 „ 1. Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend,
280 wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlaf tun.“

— {Der Heraklit ist schon fast so gewitzt wie der Aristoteles, wenn er sagt: Wenn ich auch nur erkläre, daß das Bewußtsein der Menschen, ihre einander widersprechenden Meinungen,
285 abhängig ist von etwas anderem, dann bin ich selbst nicht mehr in dieser Abhängigkeit befangen. In der formalen Weise habe ich Ihnen das versucht zu erklären, daß jemand bloß den Begriff des Widerspruchs zuzugestehen braucht, um schon genötigt zu sein zu einer sachhaltig richtigen, logisch stringenten Argumentation. Weil die implizit in dem Begriff des Widerspruchs enthalten ist. Der Heraklit sagt: Ich sage zwar, was die Wahrheit ist, aber verstehen
290 wird mich keiner.}

„ 2. Darum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“

295 — {Oder: Als seien ihre miteinander unvereinbaren Meinungen jeweils für sich wahr.}

Aristoteles hält sein schon bewährtes Argument entgegen, daß die, die eine absolute Bewegung (von allem zu jeder Zeit), die permanente Veränderung postulieren, damit keine bestimmte Bewegung, also nur deren Gegenteil, die Ruhe, behaupten.

300 {Und er könnte sagen: Die Wandelbarkeit der Vorstellungen kann ja nur jemand feststellen, der selbst ein unwandelbares Bewußtsein von diesen Vorstellungen hat. Die Wandelbarkeit alles Seienden läßt sich nur bestimmen, wenn es in diesem Seienden überhaupt etwas Festes gibt.} Aristoteles dann, 1010a, 161 f:

305 [Ende der Handschrift]

[Ab hier: frei formulierte Rede]

310 Aristoteles, Metaphysik, 1010a, S. 161 f:

„(2.) Ferner, da sie sehen, daß sich diese Natur in ihrem ganzen Umfang verändere und es von dem in Veränderung Begriffenen keine wahre Aussage gebe, so meinten sie, daß sich über dieses auf alle Weise durchaus in Veränderung Befindliche nichts mit Wahrheit aussagen lasse. Aus dieser Annahme ging die überspannteste unter den erwähnten Ansichten hervor, derer nämlich, die sich Anhänger des Herakleitos nennen, und des Kratylos, der zuletzt gar nichts mehr glaubte sagen zu dürfen, sondern nur den Finger zum Zeichen bewegte und dem Herakleitos Vorwürfe darüber machte, daß er erklärt, man könne nicht zweimal in denselben Fluß einsteigen; denn er selbst meinte, man könne es auch nicht *einmal*. ...“

— {Denn wenn alles unabläßlich sich verändert, gibt es gar nichts Identisches, schon gar nicht den Fluß, in den man einsteigt; denn das unabläßlich sich Verändernde ist nicht eines und dasselbe, sondern immer eines und ein anderes. Eben nicht eines, dasselbe und nicht dasselbe. Deswegen sei es unsinnig, so wird hier Kratylos referiert, zu sagen, man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen, man kann überhaupt nicht in denselben Fluß steigen, man kann überhaupt nichts Bestimmtes sagen. Warum denn das Zeichengeben mit den Fingern begründeter sei als die Sprache, wird auch Kratylos nicht sagen können. Oder er kann nur negativ sagen: Wenn du, Heraklit, es ernst meinst, daß alles in permanenter Veränderung sich befindet, dann kannst du nicht sagen: "Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen". Sie sehen, daß das bei Heraklit überhaupt nicht so ist; denn bei Heraklit ist ja immer noch festgestellt, etwa, was Ursache der Veränderung des Bewußtseins ist, nämlich der Krieg. Was Ursache dessen ist, was zu dem Unveränderlichen bestimmt wird, was als das Unveränderliche oder übermächtige bestimmt wird, ist Gott. Dieser Gott erscheint dann nämlich keineswegs als unveränderlich und übermächtig, sondern er kann als Stadtgott entmachtet werden, wenn die Stadt überwältigt ist.}

„Wir werden nun auch auf diese Erörterung erwidern, daß bei dem sich Verändernden, während es eben sich verändert, allerdings ein richtiger Grund vorhanden ist, es für nicht seiend zu halten. ...“

— {Aber für nichtseiend insofern, als das sich Verändernde hyle oder dynamis, Materie oder Möglichkeit ist.}

„Und doch ist auch dies noch zweifelhaft; denn das Werdende, indem es eine Eigenschaft eben verliert, hat noch etwas von dem, was es verliert, und muß schon etwas von dem sein, was es wird. Und überhaupt: soll etwas untergehn, so muß es als ein Seiendes vorhanden sein, und wenn dagegen etwas entsteht, so muß etwas sein, woraus und wodurch es erzeugt wird, und dies kann nicht ins Unendliche gehen.“

— {Oder: Es muß etwas sein, was in dem Prozeß sich erhält. Ob dieses Etwas, was in dem Prozeß sich erhält, Gegenstand einer Wahrnehmung sein kann oder nicht, ist völlig dahingestellt. Die Formen sind so nicht Gegenstände möglicher Wahrnehmung bei Aristoteles. Es lassen sich überhaupt keine Prozesse rational darstellen, wenn nicht Gebrauch gemacht wird von Erhaltungssätzen. Und die spätere Formulierung ist dann die von der Erhaltung der Materie und der Erhaltung der Energie oder wenigstens der Erhaltung der Summe von Materie und Energie, wenn man Umwandlung von Materie in Energie zuläßt. Ohne solche Erhaltungssätze läßt sich kein physikalischer Prozeß darstellen. Solche Erhaltungssätze sind notwendige Bedingung überhaupt der Darstellung von Veränderlichem, von Prozessen. Das hat der Aristoteles an der Stelle herausgekriegt und hat gesagt: Sonst gibt es überhaupt keinen Begriff der Veränderung.}

Und jetzt der Schluß des Absatzes, 1010a, S. 165:

„[...] Geraten doch gerade diejenigen, welche alles zugleich sein und nicht sein lassen, in die Folgerung, daß sie vielmehr eine allgemeine Ruhe als eine allgemeine Bewegung behaupten müssen. Denn es gibt ja nichts, wozu sich etwas verändern könnte, da sich bereits alles in allem findet.“

— {Oder: Das statische Moment der Veränderung ist eine notwendige Bestimmung des Begriffs der Veränderung selbst. Deswegen, so vorher die Formulierung, werden wir sie zwingen die Wesenheit des Seienden anzuerkennen, bei der überhaupt weder Bewegung noch Vergehen und Entstehen stattfindet. Aristoteles sagt nicht, daß dieses statische Moment jenseits von Bewegung, von Entstehen und Vergehen ist, sondern er sagt nur, daß das eine notwendige Bestimmung der Bewegung, der Veränderung selbst ist. Ohne diese notwendige Bestimmung, sagt er, würde alles immer zu allem und zwar gleichzeitig, und die reine Bewegung wäre von der reinen Ruhe, das reine Sein von dem reinen Nichts, nicht zu unterscheiden. Darin unterscheidet sich der Aristoteles dann wesentlich von denjenigen, die behaupten, es gibt jenseits des Veränderlichen etwas Unveränderliches. Er sagt, ich gebe euch den Begriff der Veränderung vor und frage nur: Unter welchen Voraussetzungen ist er möglich? Nur unter der Voraussetzung, daß ihr auch etwas als unveränderliches Seiendes, als Wesenheit anerkennt.}

{Hoffentlich war es nicht so wie mein Kopf sich von innen anfühlt. Ich bin nämlich völlig benebelt. Vielleicht noch zu dem einen Begriff, dem der Gewalt. Von der Gewalt selbst kann es gar keinen konsistenten Begriff geben, weil die mal so, mal so ist, je nach der zufälligen Stärke und Überlegenheit. Der aristotelische Begriff der notwendigen Allgemeinheit schließt alle denkenden Wesen, alle Subjekte ein und ist damit jeder Unterscheidung, nach Herrschenden und Beherrschten, der Sache nach entgegengesetzt. Genau dann wird aber der Begriff des notwendig Allgemeinen zugleich zu einem Begriff der Kritik der partikularen Herrschaft. So daß dann notwendige Allgemeinheit und Herrschaft gerade nicht identisch sind, sondern entgegengesetzt. Das nur noch zu der gegenwärtigen Behauptung, daß vernünftiges Denken Herrschaft sei.}

[1. Heft, S. 23r - 26r]

{Ich möchte heute die letzte Vorlesung über das IV. Buch der Metaphysik halten. Danach dann das VII. Wenn man das nicht irgendwann etwas gewaltsam beendet, bleibt man ewig beim IV. Buch hängen. Also nochmal das Zitat aus der Vorlesung von der letzten Woche.}

Aristoteles, Metaphysik, IV. Buch, Kapitel 5, 1010a, S. 163:

„Geraten doch gerade diejenigen, welche alles zugleich sein und nicht sein lassen, in die Forderung, daß sie vielmehr eine allgemeine Ruhe als eine allgemeine Bewegung behaupten müssen. Denn es gibt ja nichts, wozu sich etwas verändern könnte, da sich bereits alles in allem findet.“

— Wird die Behauptung, »Nichtseiendes sei« statisch genommen, so ist sie ein Verstoß gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch und demzufolge falsch. Gleichwohl muß auch Aristoteles zugeben, daß in anderer Weise Nichtseiendes durchaus ist, als Möglichkeit und Materie von Prozessen. Abgetrennt vom Prozeß wird es zur Vorstellung des statisch Nichtseienden, das ist, als Moment des Prozesses aus diesem erschlossen ist es und ist es nicht. Die Behauptungen des Anaxagoras, alles finde sich in allem gemischt, oder die des Heraklit, alles sei unablässige Veränderung sind dann nur abstrakte – und deswegen falsche – Formulierungen, die erst bei Aristoteles den Grund ihres Falschseins preisgeben: Was nur als Moment des Prozesses bestimmt werden kann, wird abgetrennt, für sich genommen {und da würde der Aristoteles sagen: Die Materie ist vom Prozeß nicht abtrennbar}. Würde es aber nicht auch abgetrennt, so wäre es garnicht zu bezeichnen, und es bliebe wieder nur die reine Prozessualität des Prozesses, die selbst nicht Gegenstand der Vorstellung oder des Begriffs sein kann. Wer sich die reine Prozessualität vorzustellen suchte ginge in ihr unter, denn die Vorstellung müßte der Diskontinuität sich ergeben wie das Ich, das daß reine Sein des Parmenides zu denken versuchte, sich selbst müßte wegdenken können. Die gedachte Identität von Denken und Sein führt genauso in den Wahnsinn wie die Vorstellung der reinen Prozessualität. {Eine der auch in der Psychiatrie gängigen Vorstellungen vom Wahnsinn ist, daß dort die Erfahrung diskontinuierlich ist, daß nicht einzelne Teile der Erfahrung aufeinander bezogen werden können.} Sowenig, wie im Fortschritt der Erkenntnis die Vorstellung des Seins eines Nichtseienden völlig verschwindet {sie bleibt erhalten in den Begriffen der Möglichkeit, der Materie}, sowenig das für das Denken bodenlose, die Gefahr, daß es in den Wahn abstürzt. Adorno hat daran erinnert, als er schrieb, daß keine Erkenntnis etwas taue, die nicht dem Wahnsinn eben noch abgerungen sei. Der Widerspruch, den zu vermeiden das Denken bei Strafe seines Untergangs gehalten ist, bleibt konstitutive Bestimmung eines jeden Gegenstandes, der Gegenstand des Denkens ist, er ist bei Aristoteles (wie später bei Hegel) nur domestiziert durch das, was notwendig als notwendig gedacht werden muß.

{Das ist bei Aristoteles so, daß er sagt, etwas Bestimmtes, warum es etwas Bestimmtes sein muß und woher das Problem kommt, das steht erst ausführlich im VII. Buch, etwas Bestimmtes wird aus etwas, der causa materialis, durch etwas, die causa efficiens, zu etwas, der causa formales. Und das, wozu es wird, ist dann die in der Materie realisierte Form. Dazu braucht er den Begriff der Materie. Soll dieser Begriff der Materie aber überhaupt etwas bezeichnen, so dann etwas, was nach Auskunft des Aristoteles weder eine Länge, noch eine Breite, noch eine Tiefe hat. Materie, vor allem die prote hyle, die erste Materie, ist so gut wie nichts. Aber ein Prozeß, dessen Resultat als einzelner Gegenstand die realisierte Form ist, läßt sich ja überhaupt ohne das Substrat, in dem die Form realisiert ist, gar nicht vorstellen. Dieses Substrat ist also notwendig zur Erklärung des Prozesses. Der Begriff dieses Substrates ist aber in sich antinomisch. Ist der Begriff dieses Substrates in sich antinomisch, so bleibt etwas, was sich logisch nicht eindeutig bestimmen läßt, Grundlage aller Prozesse und damit Grundlage aller

- adäquaten Bestimmung dieser Prozesse. Nicht daß die Dialektik den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch einfach ignoriere und Widersprüche zulasse, sondern nur die Einsicht, daß
 55 allen Prozessen notwendig etwas zugrundeliegt, dessen Begriff selbst in sich antinomisch ist. Das liegt daran, daß das, was dem zum Grunde liegt, nicht ohne seine Beziehung auf den Begriff zu bestimmen ist und diese Beziehung auf den Begriff gleichwohl es nötig macht, dieses Substrat zu erschließen.}
- 60 {Das als notwendig Gedachte ist selbst immer auf das bezogen, was nicht notwendig, was unzuverlässig ist. Nur ein Hinweis, der auf das VII. Buch vorgreift: Die substantiellen Formen lassen sich realisieren in der Materie. Für sich selbst sind substantielle Formen, wie »Menschsein« oder »Hund-sein«, gar nicht anzuschauen. Wenn sie aber in der Materie realisiert sind, dann haben diese Realisierungen zum Beispiel notwendig eine bestimmte Gestalt. Daß nun
 65 aber das zoon logon echon, das zum Denken fähige Wesen, notwendig diese Gestalt hat, die Sie sehen, wenn Sie in den Spiegel gucken, geht aus der substantiellen Form, aus der Bestimmung animal rationale, nicht hervor. Es hat notwendig eine Gestalt, es hat sogar eine spezifische Gestalt, diese spezifische Gestalt aber ist zufällig. Aristoteles sagt: Ursache für die Zufälligkeit der akzidentiellen Bestimmungen sei eben die Materie, in der alles so, aber auch
 70 anders sein könne. Also, jedes Ding hat notwendig eine Gestalt, aber welche Gestalt, ist zufällig. Oder: Es hat notwendig Akzidentien und zwar nach allen Kategorien aufgeschlüsselte Akzidentien. Es hat einen Ort, es hat eine Gestalt, es ist tätig, es ist leidend und was alles zu den Kategorien bei Aristoteles gehört. Es hat notwendig alle Eigenschaften, die unter je eine dieser Kategorien fallen. Und trotzdem sind diese Eigenschaften als bestimmte, das Weißsein,
 75 das Schwarzsein, das Rotsein, mit dem Menschen nicht notwendig verbunden. Er hat eine Hautfarbe, aber er hat nicht notwendig diese oder eine andere. Er hat eine Gestalt, aber nicht notwendig diese oder eine andere. So hängen den Realisierungen der substantiellen Formen in der Materie notwendig Akzidentien an. Diese Akzidentien sind ihrer spezifischen Bestimmung nach aber zufällig. Das ist ein schönes Modell für die Einheit von Notwendigkeit und
 80 Zufall. Denn diese Akzidentien sind notwendig zufällig. Das als notwendig Gedachte ist selbst immer auf das bezogen, was nicht notwendig und was unzuverlässig ist.}

Aristoteles, Metaphysik, IV. Buch, Kapitel 5, 1010b, S. 165 f:

- 85 „Ja selbst in verschiedenen Zeiten ist niemals jemand über die Sinnesaffektion selbst im Zweifel gewesen, sondern nur über den Gegenstand, bei dem dieselbe vorkam. Ich meine z.B., es kann zwar derselbe Wein, wenn er selbst oder wenn der Körper des Kostenden sich verändert hat, einmal süß und das anderemal nicht süß erscheinen; aber das Süße selbst, so wie es ist, wofern es ist, hat sich nie verändert, sondern die Sinneswahrnehmung hat immer
 90 darüber recht, und was süß sein soll, das muß notwendig diese bestimmte Beschaffenheit haben. ..."
- {Also, Sie können das einfach machen, indem Sie einen guten Bordeaux zu einem Hasenbraten oder zu etwas Vergleichbarem trinken und Sie haben einen schönen, vollen, herben
 95 Wein. Und essen Sie danach einen guten Rohmilchkäse und trinken denselben Wein dazu. Und der Wein, der tatsächlich keinen Restzucker hat, schmeckt mit einmal süß, ohne daß dieser Wein sich verändert hätte. Wenn Sie denselben Versuch machen mit einem unreifen Camembert aus was weiß ich irgendeinem dieser Supermärkte dort, dann wird sich die Erfahrung nicht so einfach einstellen; denn die sind quarkig und schmecken nach nichts.}
- 100 „Dies heben freilich alle diese Ansichten auf; so wie sie nicht die Wesenheit von irgend etwas anerkennen, so auch nicht die Notwendigkeit. Denn das Notwendige kann sich nicht so und auch anders verhalten, so daß, wenn etwas notwendig ist, es sich nicht zugleich so und auch nicht so verhalten wird. ..."

105 — {Notwendig ist der Begriff des Notwendigen aber, weil sonst wieder alles Eins würde, alles ununterscheidbar. Nichts bestimmbar nach dem, wovon etwas ausgesagt wird und was von ihm ausgesagt wird.}

110 „(10.) Überhaupt aber würde, wenn nur das Sinnlich-Wahrnehmbare wäre, nichts sein, wofern die beseelten Wesen nicht wären; denn es gäbe dann keine Sinneswahrnehmung. ..."

— {Das ist also schon die Vorwegnahme der späteren Vorstellung des subjektiven Idealismus, etwa von Berkeley: Esse est percipii, Sein ist Wahrgenommenwerden. Fragt Aristoteles: Wie wäre das? Dann wäre nichts, wenn die beseelten Wesen nicht wären.}

115 „Daß nun unter dieser Bedingung nichts sinnlich wahrnehmbar und keine Sinneswahrnehmung vorhanden wäre, mag wohl wahr sein, (denn dies ist eine Affektion des Wahrnehmenden); daß aber die Subjekte, welche die Sinneswahrnehmung hervorbringen, nicht auch abgesehen von der Sinneswahrnehmung sein sollen, ist unmöglich. ..."

120 — {An der Stelle zeigt sich, daß selbst, wenn man nur unzureichend Griechisch kann, es zum Verständnis notwendig ist, den griechischen Text sich daneben zu legen. Denn was soll das heißen, „daß aber die Subjekte, welche die Sinneswahrnehmung hervorbringen, nicht auch abgesehen von der Sinneswahrnehmung sein sollen, ist unmöglich". Subjekt ist dort richtig
125 übersetzt wörtlich richtig übersetzt, es heißt im Griechischen hypokeimenon, also in dem Fall natürlich hypokeimena, die Mehrzahl. Das ist das Zugrundeliegende. Das wäre unserem Verständnis nach richtig übersetzt mit Objekt. Daß das, was als Objekt der Sinneswahrnehmung zugrunde liegt, nicht mehr sein soll, wenn es keine Sinneswahrnehmung mehr gibt, sei nicht denkbar. Das ist nur mißverständlich! Das liegt aber auch daran, daß sich die Bedeutung von
130 subjectum, dem Zugrundeliegenden, innerhalb der Geschichte der Philosophie geändert hat. Ursprünglich ist subjectum die schlichte Übersetzung von hypokeimenon, vom Zugrundeliegenden. Und das Zugrundeliegende ist dann die objektive Realität dort, also das, was wir als objektive Realität bezeichnen würden. Denn das ist das}

135 {Ja? Kommilitonin: Entschuldigung, in meinem Buch, hier in meiner Übersetzung steht z.B. Substrat für diesen Begriff. In der Reclamausgabe.}

{Bulthaupt: Auch das ist problematisch, mit dem Substrat. Denn hypokeimenon mit Substrat zu übersetzen, ist nur dann richtig, wenn hypokeimenon, das viele Bedeutungen bei Aristoteles hat, Materie bedeutet. Er sagt auch, Materie ist hypokeimenon, das Zugrundeliegende des
140 Prozesses, indem aus etwas, der Materie, durch etwas etwas anderes zu etwas wird. Dann wäre es mit unserer Vorstellung von Substrat konkordant. Hier ist aber ausdrücklich gemeint die Realität der wahrgenommenen Gegenstände unabhängig von der Wahrnehmung. Und das ist mit dem Substrat dann auch problematisch. Von wem ist die Übersetzung? Von Schwarz?

145 Kommilitonin: Von Franz F. Schwarz.
Bulthaupt: Ja!}

{Es gibt nicht viele solcher gravierender Übersetzungsfehler oder und das kann dann an meinen mangelnden Griechischkenntnissen liegen, ich habe sie nicht entdeckt, das ist auch möglich – in der Übersetzung von Bonitz. An der Stelle ist es mißverständlich und wenn man
150 Subjekt so nimmt, wie wir heute Subjekt verstehen, als das, was tätig ist, was denkt, dann bleibt die Stelle vollständig dunkel, während es in dem griechischen Text mühelos als hypokeimenon, eben als Zugrundeliegendes, d.h. nichts anderes als Zugrundeliegendes, erkannt wird. Was da zugrunde liegt, ist in dem Fall die Objektivität. An anderen Stellen, wenn er mit
155 hypokeimenon Materie, oder Möglichkeit, also hyle oder dynamis meint, ist Substrat eine vertretbare Übersetzung. An dieser Stelle nicht. Aber danke für den Hinweis.}

„Denn die Sinneswahrnehmung ist ja doch nicht Wahrnehmung ihrer selbst; sondern es muß etwas davon Verschiedenes außer der Sinneswahrnehmung existieren {die Dinge}, was dieser selbst notwendig vorausgehen muß. Denn das Bewegende ist seinem Wesen nach früher als das Bewegte, und dies bleibt wahr, wenngleich beides auf einander bezogen wird.“

— {Aristoteles sagt: „wenngleich beides auf einander bezogen wird“, denn es ist ja eine durch Denken zustande gebrachte Abstraktion, erstens zu behaupten, daß der Sinneswahrnehmung etwas zugrunde liegen muß, was die Sinne dann affiziert. Und das, was dem zum Grunde liegt, ist den Menschen nur gegeben in der Sinneswahrnehmung selbst. Sonst müßte er ja die Sinneswahrnehmungen sozusagen teilen und sagen: Einmal gucke ich das Objekt an, wie es in der Sinneswahrnehmung mir erscheint und das andere Mal gucke ich es an, wie es unabhängig von der Sinneswahrnehmung an sich selber ist. Ja, aber unabhängig von der Sinneswahrnehmung oder an sich selber ist es in einer Weise, daß es sich eben nicht angucken läßt. Das ist eine nachträgliche Zergliederung der Sinneswahrnehmung. Oder: Die Objektivität selbst ist erschlossen mit dem Argument, eine Selbstaffizierung der Sinne sei nicht möglich.}

Die Selbstaffizierung der Sinne ist wirklich im Wahn und Traum, Wahn und Traum vom wachen Bewußtsein zu unterscheiden, heißt dann auch, den Schluß auf die Objektivität anerkennen.

{Sonst wäre es nicht möglich, Wahn und Traum vom wachen Bewußtsein zu unterscheiden. Wären alles nur Sinnesdaten, wären alles nur Erscheinungen für die Sinne, dann wären es die Wahnvorstellungen und die Träume und das, was wir als Wahrnehmung beim wachen Bewußtsein sehen gleichermaßen. Und in den Träumen geht es ja tatsächlich etwas bunt zu. Also mit bunt meine ich nicht farbig, das weiß ich gar nicht mal, ob man farbig träumt oder nicht, oder nur schwarzweiß.}

Was aber ist, wenn die Verhältnisse sich immer mehr der Vorstellung angleichen, die ein Paranoiker von ihnen sich macht, wie Adorno vermutete? Aristoteles weiß, auf wie dünnem Eis er sich bewegt, und er weiß, daß dieses Wissen seine einzige Sicherheit ist.

Aristoteles, Metaphysik, IV. Buch, Kapitel 5 - 6, 1011a, S. 167:

„(11.) Manchen nun sowohl unter denen, welche von diesen Ansichten überzeugt sind, als auch von denen, die sie nur mit dem Munde bekenne, geraten dadurch in einen Zweifel, daß sie fragen, wer denn den Gesunden unterscheiden soll und überhaupt den, der über jeden Gegenstand richtig urteile. ...“

— {An der Stelle ist also die Differenz von Wahnsystem - also Wahnvorstellungen - und der Vorstellung, die ein waches Bewußtsein hat, dann explizit benannt. An anderer Stelle kurz vorher fragt er: Ja, wie viele sollen es denn sein? Zwei, drei oder fünf, die zusammen feststellen können: Das ist ein Wahn und das ist die Wahrheit.}

„Solche Zweifel gleichen der Frage, ob wir jetzt schlafen oder wachen. ...“

— {Oder: Ich komme nachher noch auf das Beispiel zurück – Konfutse – das ist ein Standardbeispiel in der Philosophie, in der Erkenntnistheorie, Konfutse träumte, er sei ein Schmetterling, und er erwachte. Und fragte dann: Bin ich jetzt Konfutse, der geträumt hat, er sei ein Schmetterling, oder bin ich jetzt ein Schmetterling, der träumt er sei Konfutse? Also auch das mit dem Schlafen und Wachen ist hinterher dann zum Standardargument geworden.}

„Alle diese Zweifel nämlich haben dieselbe Bedeutung, sie fordern für alles einen Grund; sie suchen nämlich ein Prinzip und wollen dies durch Beweis erlangen. Daß sie nicht wirklich davon überzeugt sind, das beweisen sie deutlich in ihren Handlungen. Vielmehr, wie gesagt, darin liegt ihr Fehler, daß sie einen Beweis für das suchen, wofür es keinen Beweis gibt; denn des Beweises Prinzip ist nicht selbst Beweis. Diese also würden sich leicht überzeugen lassen, da dies nicht schwer zu fassen ist.“

— {Immer wenn Sie bei großen Philosophen lesen: „Ist nicht schwer zu fassen, sieht man leicht ein“ oder so etwas, dann liegt da meistens ein Haken [darin] verborgen.}

Jede Behauptung über das Seiende, auch die, das Seiende sei wahrgenommen werden (eben Berkeley, *esse est percipii*), hat in der Reflexion auf das, was das Sein ist, eine Selbstständigkeit gegenüber der Wahrnehmung.

{Denn, wenn Berkeley sagt: "Sein ist Wahrgenommenwerden", dann ist das nicht Wiedergabe einer Wahrnehmung, sondern ist ein Resultat der Reflexion auf das, was Wahrnehmung ist, und nicht unmittelbar diese Wahrnehmung selbst.}

Wenn auf den Beweis der Notwendigkeit, eine Objektivität anzunehmen, reflektiert wird, dann ist dieser Reflexion schon die Selbstständigkeit gegenüber Beweisthema und Beweisgründen immanent, und diese Selbstständigkeit drückt sich aus in der Erkenntnis, daß des Beweises Prinzip nicht der Beweis selbst ist.

{Also erstens: Jedes Nachdenken darüber, was denn das Seiende sei, ob wahrgenommen werden oder ob die Wahrnehmung einen Grund außerhalb der affizierbaren sinnlichen Subjekte habe, ist eine Reflexion, die nicht in den Gegenstand selbst fällt, sondern diesem Gegenstand transzendent ist. Es ist so oder so eine metaphysische Behauptung jetzt ganz unabhängig davon, ob der Inhalt nun wahr ist oder nicht. Wenn jetzt, und das macht Aristoteles an der Stelle, auch noch untersucht wird: Was hat es mit solchen Gründen für die Resultate der Reflexion auf sich?; Wie müssen Beweisthema und Beweisgrund beschaffen sein? und: Gibt es einen Beweis des Beweises selbst, dann ist das nicht mehr bloß Reflexion, etwa auf die Wahrnehmung, sondern Reflexion auf die Reflexion dessen, was Wahrnehmung ist. Erst in dieser zweiten Reflexion der Reflexion läßt sich überhaupt feststellen: Wahrnehmung kann nicht sein ohne Wahrgenommenes. Erst wird bloß behauptet, dann wird festgestellt: Diese Behauptung ist selber immer schon akzeptiert, wenn jemand nur zwischen Wachen und Traum, zwischen Wahn und Wirklichkeit zu unterscheiden vermag. Dann wird gesagt: Einen weiteren Beweis davon zu geben oder zu fordern, ist unsinnig. Und jetzt wird die bloße Form des Beweises zum Gegenstand der Untersuchung. Und es wird gesagt: Was soll dann einer weitere Form des Beweises? Ich kann sagen: Für sinnliche Wesen ist es vorausgesetzt, daß etwas ihre Sinnlichkeit affiziert. Ich kann dieses Etwas, das ihre Sinnlichkeit affiziert, als Objektivität erschließen. Als notwendige Voraussetzung überhaupt einer Sinnlichkeit des wachen Bewußtseins, einschließlich der Unterscheidung zum irren Bewußtsein und zum träumenden Bewußtsein. Das geht! Ich kann aber nicht mehr aufzeigen, vorzeigen, vorstellen, das, was diese Sinnlichkeit affiziert, außerhalb der Sinnlichkeit selbst. Dann hätte ich nämlich einen sozusagen metaphysischen Beweisgrund. Daß es diesen metaphysischen Beweisgrund nicht gibt, ist der Witz aller Kritik an der Metaphysik. Ich würde nur entgegnen: Jede Reflexion, die sich überhaupt das Problem aufmacht, ist schon jenseits der Unmittelbarkeit und damit dieser Unmittelbarkeit des Bewußtseins transzendent. Ganz gleich, wie ihre Resultate aussehen, ob nun realistisch wie bei Aristoteles oder idealistisch wie bei Berkeley.}

Der Beweis selbst ist schon Reflexion auf etwas, die Überlegung, was der Beweis zu leisten vermag und was nicht, ist dann die Reflexion der Reflexion, die das offen legt, was dem Beweis immanent ist.

{Aus den einfachen Beweisgründen, so plausibel sie sein können, folgt noch gar nicht, was diesem Beweis selbst immanent ist.}

In der Reflexion der Reflexion zeigt sich, daß die Objektivität, die mit Notwendigkeit erschlossen ist, nicht unabhängig von diesem Schluß vorgestellt, vorgezeigt, werden kann, daß sie aber auch nicht darauf reduziert werden kann, nur eine Vorstellung, eine Spinnerei der Philosophen, zu sein, denn schon die bloße Behauptung, sie sei nur eine Vorstellung ist über den Bereich selbstverfertigter Vorstellungen hinaus, ist Reflexion dieser Vorstellung.

{Jemand braucht bloß zu sagen: Das sind alles nur Einbildungen der Philosophen. In dem Augenblick, wo er das sagt, stellt er sich selbst auf einen Standpunkt, der beurteilen kann bzw. von dem aus zu beurteilen ist, welches Verhältnis das Bewußtsein des Philosophen zu seinen Einbildungen, die es für die Realität ausgibt, dann hat. Und indem man nur sagt: Diesen Vorstellungen korrespondiert gar keine Realität, ist er doch diesen Vorstellungen, diesen Spinnereien der Philosophen schon jenseitig. Indem er aber einen Standpunkt einnimmt, der diesen Vorstellungen jenseitig ist, muß er für diesen Standpunkt selbst Objektivität beanspruchen. Und zwar eine Objektivität, die man nicht vorzeigen kann, wie man ein Messer vorzeigen kann oder sonst irgendeinen Gegenstand.}

Sobald die Reflexion der Vorstellung irgend etwas über die Vorstellung aussagt, ist die Behauptung der strikten Immanenz der Vorstellung widerlegt.

{Genau das ist aber die Behauptung des subjektiven Idealismus von Berkeley, aber auch von Hume und auch von Locke, wobei der Locke allerdings dort von realistischer Inkonsistenz in seinen Argumenten ist. Das möchte ich jetzt nicht vorführen. Das ist aber der Inhalt all dieser philosophischen Werke, daß sie etwas von den Vorstellungen behaupten, nämlich die subjektive Immanenz dieser Vorstellungen. Und sie können das nur behaupten, wenn sie diese subjektive Immanenz schon transzendiert haben. Denn eine Vorstellung sagt nichts über sich selbst. Eine Vorstellung von etwas, sagt nicht: Ich bin handfester aristotelischer Realismus oder sagt: Ich bin berkeleyischer Idealismus.}

Ein Beispiel: Konfutse träumt, er sei ein Schmetterling, wacht dann auf, und fragt, bin ich nun Konfutse, der träumte, er sei ein Schmetterling oder bin ich ein Schmetterling, der träumt, er sei Konfutse. {Und dann wird behauptet, diese Paradoxie sei nicht zu lösen, deswegen sei die Rede von objektiver Realität unsinnig. Der Chefinspektor der Transzendentalpolizei z.B. behauptet das.} Um Traum und Wachen konfundieren (durcheinanderbringen) bringen zu können, muß es schon ein Bewußtsein von ihrem Unterschied geben. Die Frage, die Konfutse stellt, ist entschieden, sobald er sie nur stellt. Diese Feststellung ist Resultat der Reflexion der Reflexion, das seinen Erkenntnisgrund in der Reflexion, seinen Existenzgrund aber nicht in ihr hat.

{Denn hätte dieses Resultat auch noch seinen Existenzgrund in der Reflexion der Reflexion, dann wäre es wieder die Bestimmung der Immanenz des Bewußtseins. Die schlichte Immanenz des Bewußtseins, die nicht aus sich heraus kann, kann aber diese Reflexion auf den logischen Status von Erkenntnissen überhaupt nicht anstellen.}

310 In der Reflexion der Reflexion treten die Vorstellungen oder Begriffe von Erkenntnisgrund und Existenzgrund auseinander, erst in ihr hat auch die Behauptung Berkeleys: „esse est percipii“ ihren logischen Ort.

315 {Und damit hat Berkeley immanent schon anerkannt das Auseinanderfallen von Erkenntnisgrund, das ist die Tätigkeit des Denkens, der Überlegung, der Reflexion, und Existenzgrund. Und diese Differenz von Erkenntnisgrund und Existenzgrund ist selbst der einzige aber, wie ich meine, auch zwingende Ausweis für objektive Realität. Alles andere läuft nach dem schlichten Schema von Lenin: Wenn jemand an der objektiven Realität des Baumes zweifele und alles nur auf Empfindungen zurückführe, solle er mal vor einen Baum laufen, dann merke er schon, daß der Baum real ist. Ein Erkenntnistheoretiker fragt sofort zurück: Woran merkt er es? An den Schmerzen! Was sind die Schmerzen? Empfindungen! Also existiert der Baum
320 nur in der Empfindung!}

P.S.: Jedesmal wieder, wenn ich eine Veranstaltung mache und den Text noch einmal lese, bin ich ja überrascht von dem, was der Aristoteles alles an Argumenten vorweggenommen hat.

[1. Heft, S. 27r - 30r]

Die Forderung an die vernünftige Rede, sie müsse einen Gegenstand haben, läßt sich nur erfüllen, wenn angegeben werden kann, was dieser Gegenstand ist, denn sonst bliebe nur das unterschiedslose Sein der Gegenstand der Rede, also »nichts«. Soll überhaupt etwas Gegenstand der Rede sein, so muß es Unterschiede im Seienden geben. Diese Unterschiede können nun gleichgültig sein oder sie können nicht gleichgültig sein {gleichgültig heißt dort nicht mehr, als daß ein Unterschied so viel gilt wie ein anderer}. Sind die Unterschiede gleichgültig, so kann alles allem zu- oder abgesprochen werden, das Weißsein dem Menschen und das Menschsein dem Weißen, die Empfindung dem urteilenden Subjekt und das urteilende Subjekt der Empfindung.

{Es gibt überhaupt nichts, was man sich ausdenken kann, was nicht in der Geschichte der Philosophie schon vorgekommen ist. Daß Subjekte nichts anderes seien als Empfindungskomplexe oder daß das Subjekt dann dem Komplex von Empfindungen zugesprochen werden könne, steht in der „Analyse der Empfindungen“ von Mach.}

Dann aber wäre nicht einmal das logische und erkenntnistheoretische Problem zu formulieren, dessen Lösung die These, die Unterschiede im Seienden seien gleichgültig, bieten soll.

{Zwei Hinweise: Der eine ist die Vorlesung vom 11.11.1991, also der Kritik am Protagoras, und der zweite eben die Vorlesung von der letzten Woche. Dort wurde ja gesagt, daß jedes erkenntnistheoretische Problem schon die Immanenz des erkennenden Subjektes sprengt, die Immanenz des erkennenden Subjektes transzendiert, weil die reine Immanenz nicht sich selbst zum Problem werden könnte.}

Also sind die Unterschiede im Seienden nicht gleichgültig. Da der Beweis dafür, daß sie nicht gleichgültig sein können, zunächst darauf hinausläuft, daß es einen Unterschied zwischen dem urteilenden Subjekt, das sich das Problem macht, und seinen Gegenständen geben muß, ist dieser Unterschied im Seienden abtrennbar. Wäre nun nur der Unterschied zwischen dem urteilenden Subjekt und seinen Prädikaten nicht gleichgültig, alle anderen Unterschiede aber gleichgültig, so reproduzierte sich das Problem, das durch die Kritik am Subjektivismus des Protagoras schon entschieden war. Ergo muß es, wenn nicht alle Unterschiede im Seienden gleichgültig sein können, es außer dem Unterschied zwischen dem Subjekt und seinen Gegenständen auch im Bereich dieser Gegenstände Unterschiede geben, die nicht gleichgültig sind.

{Jedesmal geht der Beweis so, daß gesagt wird: Entweder es gibt Unterschiede im Seienden, die allesamt gleichgültig sind. Dann gibt es keinen Unterschied zwischen der Kategorie Wesen, Substanz und den Prädikaten, die unter den anderen Kategorien stehen. Dann kann im Prinzip alles allem zugesprochen werden. Kann aber alles allem zugesprochen werden, gibt es nichts, was einem notwendig zugesprochen wird. Denn alles kann allem zugesprochen werden, das Weiße dem Menschsein, das Menschsein dem Weißen. Wird aber das Menschsein dem Weißen zugesprochen, so ist es nach der Beweisführung des Aristoteles möglich, alles allem zuzusprechen und damit nichts Bestimmtes auszusagen.}

Terminologische Festlegung:

Unterschiede die nicht gleichgültig sind, heißen eminente Unterschiede.
Unterschiede die gleichgültig sind, heißen formale Unterschiede.

{Die Unterschiede zwischen den einzelnen Prädikaten sind formal, die zwischen Subjektbegriff und Prädikatbegriff sind eminent. Wenn also das der Fall ist, daß nicht alles allem zugesprochen werden kann, dann muß wenigstens ein eminenter Unterschied existieren. Zunächst
 55 der zwischen dem urteilenden Subjekt und dem, was von diesem urteilenden Subjekt ausgesagt wird, also dessen Prädikate, bezeichnen diese nun Empfindungen, Vorstellungen oder sonst etwas. Wäre das der einzige eminente Unterschied, dann müßte wieder diesem Subjekt alles zu- und abgesprochen werden, weil alle Prädikate auf dies eine Subjekt bezogen werden. Dann wäre dieses Subjekt wieder ein völlig unbestimmtes oder das, wovon die Rede ist, wäre
 60 völlig unbestimmt, unterschiedsloses Seiendes, dem lauter gleichgültige Prädikate zugesprochen werden könnten und gleichermaßen abgesprochen werden könnten. Also muß es noch einen Unterschied geben, muß es außer dem Unterschied zwischen urteilendem Subjekt und seinen Prädikaten noch einen Unterschied geben zwischen den Gegenständen dieses urteilenden Subjekts und deren Prädikaten.}

65 Resultat der Beweisführung ist dann: Sollen formale Unterschiede möglich sein {also solche zwischen den verschiedenen Prädikaten}, so setzen diese formalen Unterschiede eminente Unterschiede voraus, und zwar zwei Arten von eminenten Unterschieden, die zwischen den urteilenden Subjekten und seinen Gegenständen und die im Bereich dieser Gegenstände selbst.
 70

Mit ein klein wenig Dramatik: Mit der Richtigkeit des oben gegebenen Beweises steht oder fällt die Metaphysik als rationale Wissenschaft, das heißt als Ontologie. Ist der Beweis stichhaltig, dann gibt es eminente Unterschiede im Seienden, das Gegenstand der urteilenden Subjekte ist, und dann gibt es den Unterschied von eminenten und formalen Unterschieden im
 75 Seienden, das Gegenstand der urteilenden Subjekte ist, dann sind nicht alle Urteile über dies Seiende konvertierbar, oder: Die Subjektbegriffe im Urteil sind ausgezeichnet.

{Sie bezeichnen etwas, was dann der Standardformulierung des Aristoteles nach nicht von einem anderen ausgesagt werden kann. Konvertierbar heißt in der Zeile dann, wenn an der Stelle des Subjektbegriffs der Prädikatbegriff und an der Stelle des Prädikatbegriffs der Subjektbegriff stehen kann. So: Sokrates ist weiß, ein Weißes ist Sokrates. Nach dem, was ich Ihnen vorgetragen habe, geht das nicht, sind nicht alle Urteile konvertierbar. Und das liegt daran, daß die Subjektbegriffe dieser Urteile als Substanzbegriffe ausgezeichnet sind.}
 80

85 Aristoteles, Metaphysik, Bd. 2, VII. Buch, Kapitel 1-2, 1028a - b, S. 3-5:

„ (a) Das Seiende wird in mehreren Bedeutungen ausgesagt, wie wir früher in der Untersuchung über die mehrfachen Bedeutungen unterschieden haben. Denn es bezeichnet teils ein
 90 Was und Einzelnes (Dieses-da), teils daß etwas Qualitatives oder Quantitatives oder jedes von dem übrigen so Ausgesagten ist. ...“

— {Also entweder bezeichnet es ein »Was« oder »Einzelnes« als ausgezeichnetes Subjekt, von dem etwas ausgesagt wird, oder es bezeichnet Prädikate. Wenn eine Kugel rot ist, ist das
 95 nicht nur eine Verbindung von Subjekt und Prädikat, sondern es wird der Kugel Rotsein zugesprochen. Wenn sie tatsächlich rot ist, wird ihr zu Recht Rotsein zugesprochen. Also muß das Prädikat auch etwas bezeichnen, was ist. Nur sagt Aristoteles, es bezeichnet dieses Seiende, das Rotsein, in anderer Weise als der Subjektbegriff bezeichnet wird. Denn Rotsein kann nicht für sich existieren, sondern kann nur an einem anderen existieren. Also wird dem Subjektbegriff und dem Prädikatbegriff in unterschiedlicher Weise Sein zugesprochen. Oder:
 100 Beide sind in unterschiedlicher Weise.}

„Indem nun in so vielen Bedeutungen das Seiende bezeichnet wird, so ist offenbar von ihnen

erstes Seiendes das Was, welches das Wesen (Substanz) bezeichnet. ..."

105

— {Bislang war in der Argumentation nur davon die Rede, daß bestimmt werden müßte der Unterschied von eminentem Unterschied und formalem Unterschied. Was dann der eminente Unterschied bezeichnet, welche Bestimmung er als Inhalt hat, ist nicht angegeben. Hier steht zunächst, daß dieser eminente Unterschied seiner inhaltlichen Bestimmung des Subjektbegriffs nach unter der Kategorie des Wesens, also ousia oder der Substanz, steht.}

110

„Denn wenn wir aussprechen, wie beschaffen dieses Ding ist, so sagen wir, es ist gut oder böse, aber nicht, es ist drei Ellen lang oder es ist ein Mensch; ..."

115

— {Der Satz ist so etwas schwer verständlich. Wenn Sie sich vergegenwärtigen, daß es sich bei gut und böse um Substanzbestimmungen handeln soll, bei drei Ellen lang aber eben nicht, so steht da nur, daß nicht alles in gleicher Weise von dem Subjektbegriff ausgesagt werden kann.}

120

„wenn wir aber angeben, was es ist, so nennen wir es nicht weiß oder warm oder drei Ellen lang, sondern einen Menschen oder einen Gott. Das andere aber wird seiend genannt, insofern es an dem in dieser Bedeutung Seienden entweder eine Quantität oder eine Qualität, eine Affektion oder etwas anderes der Art ist {jedenfalls etwas, was unter die Kategorien der Akzidenzien fällt}. (b) Darum könnte man auch bei dem Gehen, dem Gesundsein und dem Sitzen in Zweifel sein, ob ein jedes derselben ein Seiendes ist oder ein Nichtseiendes, und ebenso bei allem anderen dieser Art. ..."

125

— {Nun ist klar, daß man nicht sagen kann »Sitzend-sein« sei etwas Selbstständiges. Kann kein Mensch verstehen. Sondern nur ein Mensch kann sitzen, oder ein Hund kann sitzen ich glaube Pferde können auch sitzen, Elefanten auf jeden Fall! Die machen das im Zirkus vor. Und diese Bezeichnung, daß es sitzend ist, läßt sich nur beziehen auf ein Subjekt. Und »Sitzend-sein « gibt es nur sofern es dieses Subjekt gibt, nicht unabhängig davon. Aristoteles fügt aber hinzu: „Darum könnte man auch bei dem Gehen, dem Gesundsein und dem Sitzen in Zweifel sein, ob ein jedes derselben ein Seiendes ist oder ein Nichtseiendes, und ebenso bei allem anderen dieser Art." Alles andere dieser Art sind sämtliche Bestimmungen, die unter die Kategorien der Akzidenzien fallen und die allesamt nur durch formale Unterschiede getrennt sind. Nicht durch den substantiellen Unterschied zu dem Subjekt, auf das sie bezogen sind.}

130

135

140

„Denn keines von diesen besteht an sich oder ist einer Abtrennung von dem Wesen (Substanz) fähig, sondern, wofern überhaupt, so gehört vielmehr das Gehende, das Sitzende und das Gesunde zu dem Seienden {und zwar zu dem Seienden, das davon unterschieden ist}. Dieses zeigt sich aber als mehr seiend, weil sein Subjekt etwas Bestimmtes ist, nämlich das Wesen und das Einzelne, welches sich unter einer solchen Aussageweise (Kategorie) zeigt. ..."

145

— {Das Wesen oder das Einzelne, weil die Akzidentien allesamt nur von bestimmten, einzelnen Gegenständen auszusagen sind. Ob dann nur diese einzelnen Gegenstände als Substrate diese Aussagen das Seienden sind oder nicht, davon gleich später. Jedenfalls ist dort das Problem exponiert, daß das Wesen 1.) eine allgemeine Bestimmung ist, 2.) daß dieses Wesen etwas ist, was eine Bestimmung des einzelnen Subjekts der Prädikation, des einzelnen Gegenstandes ist. Aristoteles wird an einer späteren Stelle im VII. Buch dann das Problem aufmachen: Ja, was ist denn nun das Subjekt der Prädikation, ein Allgemeines, das Wesen, oder ein Einzelnes, der einzelne Gegenstand? Und wenn es sowohl ein Allgemeines, wie der einzelne Gegenstand ist, wie läßt sich dieser Widerspruch lösen, daß es sowohl allgemein als auch nicht allgemein, nämlich Einzelnes ist?}

150

155

„Denn das Gute oder das Sitzende wird ohne dieses nicht ausgesagt. ...“

— {Entschuldigung, ich muß mich korrigieren, das Gute oben war auch nur Akzidenz, nicht Wesensbestimmung. Ich kann Ihnen sagen warum ich es durcheinander gebracht habe. Und Irrtümer anzugeben, ist keine Entschuldigung für den Irrtum, aber vielleicht ein bißchen Aufklärung. Bei Platon gibt es die Idee des »Guten selbst« und des »Schönen selbst«. Und das »Gute selbst« und das »Schöne selbst« sind selbstständige Ideen, metaphysische Wesenheiten, und das, was an Gegenständen schön ist, ist schön, weil es partizipiert an der Schönheit, also an der Idee des »Schönen selbst«. Diese Partizipation heißt dann auf Griechisch methexis. Und ebenso mit dem Guten: Das Gute ist gut, weil es partizipiert an dem, was das »Gute selbst« ist, also was das Gute an sich selbst ist. Das trifft für Aristoteles nicht zu, für den sind schön und gut dann Attribute, die unter eine der Kategorien der Akzidentien fallen. Den Beweis:}

„Denn das Gute oder das Sitzende wird ohne dieses nicht ausgesagt. Es erhellt also, daß durch dieses, das Wesen (Substanz), auch ein jedes von jenem ist, so daß demnach Seiendes in erster Bedeutung (erstes Seiendes), welches nicht etwas Seiendes (in irgendeiner Beziehung), sondern schlechthin Seiendes ist, das Wesen sein dürfte. ...“

— {Oder: Der Subjektbegriff bezeichnet etwas, was ausgezeichnet ist und zwar was ausgezeichnet ist durch einen eminenten Unterschied von allen anderen Formen, in denen Seiendes ist, Seiendes aber nur als abhängig Seiendes von diesem ersten Subjekt der Prädikation. Wie eben das Gehendsein, das Sitzendsein, das Rotsein und das Weißsein nur von etwas anderem ausgesagt werden kann. Das, was geht, sitzt oder rot ist oder weiß ist, aber nicht von einem anderen ausgesagt werden kann.}

„(c) Nun gebraucht man zwar das Wort Erstes in verschiedenen Bedeutungen, indes in jeder von ihnen ist das Wesen Erstes sowohl dem Begriff, wie der Erkenntnis und der Zeit nach. Denn von dem Seienden nach den übrigen Aussageweisen ist keines selbständig abtrennbar, sondern dieses allein. Und auch dem Begriff nach ist es Erstes. Denn in dem Begriff eines jeden Dinges muß der Begriff des Wesens enthalten sein. ...“

— {Es ist also der Sache nach und dem Begriff nach das Erste. Deswegen habe ich versucht, Ihnen vorher zu beweisen, daß es etwas geben muß, was der Sache und dem Begriff nach das Erste ist. Der Beweis war widerlegend. Nämlich einmal gesetzt, es gäbe das nicht, es gäbe keinen anderen als den formalen Unterschied, dann sind diese formalen Unterschiede auf nichts bezogen. Dann sind es Unterschiede, die auf nichts anderes als auf sich selbst bezogen werden. Auf sich selbst können sie nicht bezogen werden, weil sie nicht selbständig, weil sie nicht reflexiv sind. Also sind sie auf nichts bezogen. Sind die Unterschiede aber auf nichts bezogen, sind sie keine Unterschiede. Ein Unterschied von nichts ist kein Unterschied. Das Nichts ist ununterschiedene Identität.}

„Denn in dem Begriff eines jeden Dinges muß der Begriff des Wesens enthalten sein. ...“

— {Das ist ja gerade dann im weiteren Verlauf der Entwicklung der Philosophie bestritten worden, daß es ein der Sache nach Erstes gibt. Ein der Sache nach Erstes, auf das alles andere bezogen ist. Daß es Unterschiede, ja, wie soll man das ausdrücken in der Rangordnung des Seienden gibt. Daß zwar nicht gesagt wird: Prädikate bezeichnen Nichtseiendes, sondern bezeichnen durchaus Seiendes, aber nichts selbständig Seiendes. Aristoteles drückt das dann so aus, daß er sagt: Das ist mehr seiend. Also das, was der Subjektbegriff im Urteil bezeichnet, ist mehr seiend als das, was der Prädikatbegriff bezeichnet. Nun kann man mit dem mehr seiend auch wieder wenig anfangen. Denn was heißt mehr seiend? Ja! Also ist es dann in der

Bestimmung das, wovon etwas ausgesagt wird. Gibt es die nächste Schwierigkeit! Denn danach wird ja nach Aristoteles wird ja ausgesagt von den einzelnen Gegenständen. Diese einzelnen Gegenstände sind überhaupt nicht abtrennbar von den Akzidentien. Jeder Gegenstand, sofern er Einzelner ist, hat eine Grenze und hat damit eine Gestalt und diese Gestalt ist akzidentiell bestimmt. Er hat einen Ort, dieser Ort ist akzidentiell bestimmt. Eine Zeit, diese Zeit ist akzidentiell bestimmt usf. Also lassen sich diese Gegenstände gar nicht als mehr Seiende abtrennen von den Akzidentien. Es geht nur so, daß man beweist, daß es einen eminenten Unterschied geben muß, weil, vorausgesetzt es gibt nur formale Unterschiede, das auf ein unterschiedsloses Substrat führt, von dem überhaupt nichts ausgesagt werden kann, das überhaupt kein zwingendes Urteil zuläßt. Und daß, wenn es überhaupt einen eminenten Unterschied gibt, es deren gleich zwei geben muß. Den zwischen urteilendem Subjekt und Gegenstand und den im Gegenstandsbereich zwischen Subjekt des Urteiles und Prädikat.}

„Denn in dem Begriff eines jeden Dinges muß der Begriff des Wesens enthalten sein. Und zu wissen glauben wir ein jedes am meisten dann, wenn wir erkannt haben, was (z.B.) der Mensch ist oder das Feuer, mehr als wenn wir die Qualität oder die Quantität oder das Wo erkannt haben; denn auch von diesen selbst kennen wir ein jedes dann, wenn wir erkannt haben, was die Quantität oder die Qualität ist. ...“

— {Nun ja! Wenn ich sage Steintor, 1,78 Meter groß, zu der und der Zeit, dann muß das nicht unbedingt ein Mensch sein, es kann auch irgendetwas anderes sein, was da rumsteht und 1,78 Meter groß ist. Also die reine Ortsbestimmung und die reine Zeitbestimmung und die reine Größenbestimmung geben bestimmt nicht Auskunft darüber, was es ist, welche Quantität oder Qualität es ist.}

„(d) Und die Frage, welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes als, was das Wesen ist. Denn von dem Seienden sagen einige, es sei Eines, andere, mehr als Eines, einige, es sei begrenzt, andere, es sei unbegrenzt. Darum müssen auch wir hauptsächlich und zuerst und so gut wie einzig darauf unsere Betrachtung richten, was denn das in diesem Sinne Seiende ist.“

— Die Frage ist nicht, ob das plausibel ist, oder, wie es heute heißt, glaubwürdig, sondern ob die Befunde, die Aristoteles hier vorführt, auf einen stichhaltigen Beweis verweisen.

Plausibel ist es ohne weiteres, daß man angeben muß, was das ist wovon die Rede ist, ehe man überhaupt weitere Auskunft über das, wovon die Rede ist, gibt. Aber ob das notwendig so sei, das ist eben später in Zweifel gezogen worden. Deshalb habe ich den eigentlichen Beweis, so wie er aus dem IV. Buch resultiert, aus der Interpretation des IV. Buchs resultiert, dem voran gestellt, was Aristoteles hier vorführt. Sonst kann man sagen: Ja, gut! Das hat sich der Aristoteles so ausgedacht, klingt ja ganz ordentlich, ist aber anzuzweifeln, muß nicht notwendig so sein! Da könnte man denen dann entgegenhalten, die keinen Begriff vom Wesen haben: Wenn Ihr keinen Begriff vom Wesen habt, habt Ihr entweder überhaupt keinen Begriff vom Gegenstand, also dem Sein als solchem nur, oder Ihr habt nur einen Begriff von formalen Unterschieden. Diesen Begriff von formalen Unterschieden könnt Ihr aber gar nicht haben, weil diese formalen Unterschiede allesamt auf ein unterschiedsloses Substrat sich beziehen und damit Unterschiede im Nichts sind.}

Bislang wurde nur gezeigt, daß es in dem Seienden, das Gegenstand der urteilenden Subjekte ist, eminente Unterschiede gibt, und die werden unter der Kategorie ousia ausgesagt. Was aber darunter ausgesagt wird, steht damit noch lange nicht fest. Aristoteles versucht ersteinmal, die verschiedenen überlieferten Bedeutungen zu erörtern.

260 Aristoteles, Metaphysik, Bd. 2, VII. Buches, Kapitel 2 - 3, also 1028b - 1029a, S. 9:

„(a) Wesen wird, wenn nicht in mehr, so doch in vier Hauptbedeutungen ausgesagt. Denn das Sosein, das Allgemeine und die Gattung werden für das Wesen eines jeden gehalten, und dazu viertens das Zugrundeliegende.“

265 — {Das Zugrundeliegende oder die Materie. Nun ist das mißverständlich, weil da steht: Das Wesen wird, wenn nicht in mehr, so doch in vier Hauptbedeutungen ausgesagt. Und dann da steht, als Sosein. Sosein könnte auch So-groß-sein oder So-bunt-sein oder sonst etwas sein. Die Formulierung, die dort steht, ist aber gar nicht Sosein, sondern to ti en einai.

270 Damit Sie herausbekommen, was das ist, beziehe ich mich auf die Einleitung von Seidel und zwar auf, Bd.1, S. XXXI, wo genau dieser Begriff erläutert ist. Da heißt es:

„III. Zu Aristoteles' Begriff to ti en einai (Sosein, Wesenheit)

275 to ti en einai ist eine neue Wortschöpfung des Aristoteles für „Wesenheit“, die er in kritischer Abhebung gegen die platonische Idee bildet. Wir wollen zunächst ihre grammatische Struktur angeben ...“

— {Was mich an solchen Texten nervös macht, sind Leersätze. Reine Redundanz. „Wir wollen zunächst angeben ...“. Völlig überflüssig! Kann er ja gleich machen, was dann folgt.}

280 „und dann ihre philosophische Bedeutung näher erläutern, um zu zeigen, wie sich mit dem neuen Begriff auch ein, gegenüber dem platonischen, gänzlich neues (und erstmals adäquates) Verständnis von der Wesenheit verbindet. {Völlig leerer Text. Aber dann:} Zur grammatischen Struktur: Der Begriff lautet vollständig to ti en to ton ekaston einai, in wörtlicher Übersetzung: »Was war das für jedes Einzending wesensmäßige Sein?« (Genau genommen, ist diese Frage im Griechischen nochmals substantiviert, mit voranstehendem Artikel, was sich im Deutschen nicht nachahmen läßt.) Die Frage ti en: »Was war ...?« erinnert noch an die sokratisch-platonische Frage ti esto, die sich auf die allgemeine Washeit jedes Dinges richtete. Das Imperfekt en drückt die zeitlose Dauer der erfragten Wesenheit aus, die schon immer

285 war, was sie jetzt ist. Das Neue des aristotelischen Begriffes ist nun aber der substantivierte Infinitiv ...“

— {Stimmt nicht vollständig, so wie es da steht. sondern es wird eine Frage gestellt: „Was war das für jedes Einzending wesensmäßige Sein?“ Stimmt nicht! „Was ist das für ein Ding von dem die Rede ist?“ Und diese Frage wird dann substantiviert.}

295

Der Witz liegt darin, daß die substantivierte Frage nach der Bestimmtheit dessen, was durch den eminenten Unterschied unterschieden wird, zur Antwort auf die Frage gemacht wird, die später in der Scholastik durch das Interrogativpronomen quid (was) zur quidditas (Washeit) substantiviert wird.

300

{Und gefragt wird danach, was ist das für ein Ding, von dem die Rede ist. Und in dieser Frage: „Was ist das für ein Ding?“, wird nach der Antwort gefragt auf die Bestimmtheit dieses einzelnen Dinges, von dem dann die Aussage gemacht werden soll. Was ist das, was Gegenstand der Rede ist? In dem Fall: „Was ist das?“ Und dann kommt die Antwort: „Es ist ein Mensch“ oder „Es ist dieses“ oder „Es ist jenes“.}

305

Das hat denselben Grund wie die Gewohnheit Platons, die Frage nach dem, was das durch den eminenten Unterschied bestimmte Subjekt der Prädikation sei, mit einer Wiederholung seiner Bezeichnung mit angehängten auto (selbst) zu beantworten. {Autoradio heißt Selbstsprache. Kann irgendwie nicht hinkommen dann. Wenn Platon von den Ideen geredet hat,

310

- dann hat er immer hinter der Bezeichnung, was etwas sei, nämlich schön, gesagt: Ja, aber nicht schön als Prädikat an einem anderen, sondern das Schön-sein selbst sei die Idee des Schönen, oder das Gutsein-selbst sei die Idee des Guten. Nicht anders wird das hier gemacht, beim Aristoteles. Und so groß sind die beiden auch nicht unterschieden. Schon in der Bestimmung, was denn das selbständige Subjekt der Prädikation sei, aber nicht in der Methode, das zu bestimmen. Es wird nämlich einfach hier die Frage substantiviert. Und er hat gesagt: Das, wonach gefragt ist, ist die Bestimmtheit des ersten Subjekts der Prädikation.}
- Den Grund dafür, daß das gar nicht anders geht, nennt Aristoteles in der Metaphysik.
- Aristoteles, Metaphysik, Bd. 2, VII. Buch, Kapitel 2-3, 1028b, S. 9:
- „Denn das Sosein, das Allgemeine ...“
- {Das Allgemeine auch nicht einfach so: Die Gemeinschaft von Vielem, sondern da steht katholon. Katholon heißt das notwendig Allgemeine. Auch ein Begriff, der erstmals bei Platon auftaucht.}
- „Denn das Sosein, das {notwendig} Allgemeine und die Gattung werden für das Wesen eines jeden gehalten, und dazu viertens das Zugrundeliegende. Das Zugrundeliegende aber ist dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, das selbst aber nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird.“
- {Ja, wenn man diese... (unverständlich »Mitteilung(?)«) ..., sie kommt nachher nochmal wieder, sie steht auch in der Kategorienschrift, ernst nimmt, dann kann man ja dieses Zugrundeliegende von dem etwas ausgesagt wird, das aber nicht von einem anderen ausgesagt wird kann man ja überhaupt nicht durch Prädikate bestimmen.}
- Wenn die Wesensbestimmung das logische Subjekt bezeichnet, von dem etwas ausgesagt wird, das aber von keinem anderen ausgesagt werden kann, dann ist es nur durch die tautologische Wiederholung seines Namens (der Bezeichnung seines Begriffs) möglich. Das aber ist nicht zureichend.
- {Denn dieses Zugrundeliegende, von dem etwas ausgesagt wird, das aber nicht von einem anderen ausgesagt werden kann, könnte auch die Materie sein. Kann ich aber jetzt in den letzten drei Minuten nicht mehr vorführen. Steht im dritten Kapitel dann weiter, was diese Materie ist und warum das erste Subjekt der Prädikation von der Materie unterschieden werden muß. Denn die kann man nicht glauben oder nicht glauben, sondern es stimmt oder es stimmt nicht. Und wenn es stimmt, dann ist die Ontologie richtig!}

[1. Heft, S. 31r - 33r]

Daß die vernünftige Rede einen Gegenstand hat, setzt voraus:

- 5 1.) Daß es ein Gegenstand *ist*.
- 2.) Daß es ein bestimmter Gegenstand ist.
- 3.) Daß die Bestimmtheit des Gegenstandes substantiell ist.

10 Diese Voraussetzungen sind durch widerlegende Beweise erhärtet. Was aber nun die substantielle Bestimmtheit ausmacht, ist damit nicht begründet. Wie aber soll etwas gefordert werden können, was nicht bekannt ist.

15 {Denn es wird ja die substantielle Bestimmtheit des Gegenstandes gefordert, und die wird gefordert, ehe Aristoteles darlegt, was sie denn ist, die substantielle Bestimmtheit.}

Aristoteles macht das, was nicht bekannt ist, plausibel durch Beispiele, doch diese Beispiele stehen nicht für sich selbst, sondern sie sind Metonymie für eine ontologische Bestimmtheit.

20 {Er redet dauernd von dem Menschsein und dem Weißsein, und das Weißsein an dem Menschsein, und daß das Menschsein nicht an dem Weißsein, wohl aber das Weißsein an dem Menschsein sein kann usf. Das sind lauter Beispiele, diese Beispiele sollen einführen den Unterschied zwischen der Kategorie Substanz oder ousia und den Kategorien der Akzidentien.}

25 Es gibt einen Bruch zwischen dem Gegenstand der Untersuchung und den Mitteln seiner Darstellung. Der Gegenstand der Untersuchung ist das erste Subjekt der Prädikation oder das, erstes Subjekt oder was Wesenheit ist. Für diesen Bruch zwischen dem Gegenstand der Untersuchung und den Mitteln seiner Darstellung habe ich zwei Versionen notiert. Die erste von Heidegger:

30 1.) Aus dem vorontologischen Verhältnis des Daseins zum Seienden folgt keine Ontologie, auch wenn dieses Verhältnis in jeder Ontologie vorausgesetzt ist.

35 {Im Klartext aus dem IV. Buch: Aristoteles sagt, wenn jemand in Megara ist, wird er nicht auf die Idee kommen ins Odeon gehen zu wollen, denn das ist in Athen. Also weiß er immer schon, was eine Stadt ist, in welcher Stadt er ist und was das Odeon ist. Er kann nicht in Megara und nicht in Megara sein, denn sonst könnte er ja versuchen in Megara ins Odeon zu gehen, das in Athen steht. Also widerlegen diejenigen, die den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht anerkennen, sagt Aristoteles, durch ihre tägliche Praxis immer schon ihre Auffassung, es seien über dasselbe einander widersprechende Aussagen möglich. Oder: In der

40 täglichen Praxis bezieht sich Aristoteles auf das, was Heidegger das vorontologische Verhältnis des Daseins zum Seienden nennt.}

2.) Aus der Umgangssprache folgen ebensowenig die terminologischen Bestimmungen dieser Sprache wie die kategoriale Ordnung der grammatikalischen Bestimmungen, auch wenn jede

45 Rede über Grammatik und Kategorien (über den Satz und Kategorien) die Umgangssprache voraussetzt.

{Aristoteles macht das selber so, indem er als erste Schrift des Organon die Schrift über den Satz, *peri hermeneias*, setzt, und danach die Kategorien. Also erst kommen die grammatikalischen Bestimmungen, und dann kommt die systematische Ordnung dieser grammatikalischen Bestimmungen nach den Kategorien.}

50

Aristoteles kennt das Problem, und er entwickelt es aus der Einsicht, daß die Materie nicht das erste Subjekt der Prädikation sein kann, weil diese Materie an sich völlig unbestimmt ist, so gut wie nichts.

55

Aristoteles, Metaphysik, VII. Buch, Kapitel 3, 1029a, (Meiner, Bd. 2) S. 11 f:

60

„(d) Wenn man also von diesem Gesichtspunkt aus die Sache betrachtet, so ergibt sich, daß die Materie Wesen ist. Das ist aber unmöglich. Denn selbständige Abtrennbarkeit und Bestimmtheit (das Dies-da) wird am meisten dem Wesen zugeschrieben. Demnach dürfte man der Ansicht sein, daß die Form und das aus beiden (Zusammengesetzte) {also aus Form und Materie zusammengesetzte Einzelding} mehr Wesen ist als die Materie. (e) Das aus beiden zusammengesetzte Wesen nun {das ist der einzelne Gegenstand}, ich meine das aus der Materie und der Form bestehende, müssen wir beiseite setzen, da es später und sinnenfällig ist. ..."

65

— {Später ist es, das einzelne Ding ist Resultat, das Resultat der Realisierung der substantiellen Form in der Materie. Wenn es um Ursachen geht und erste Prinzipien, dann sind substantielle Formen und Materie logisch und sachlich das Frühere gegenüber dem einzelnen Gegenstand. Der einzelne Gegenstand aber ist das einzige, was Gegenstand der Wahrnehmung sein kann. Das ist also das Spätere, und wir müssen es hintenansetzen.}

70

„Auch die Materie ist gewissermaßen offenbar. Über das dritte aber müssen wir Untersuchung anstellen, denn es ist das schwierigste {dann müßte dieses dritte, wenn ich recht verstanden habe, wieder das einzelne Ding sein}. Es wird nun aber allgemein anerkannt, daß es gewisse Wesen vom sinnlich Wahrnehmbaren gibt; auf diese müssen wir daher zuerst die Forschung richten; [denn es ist förderlich, zu dem Erkennbareren überzugehen. Das Lernen geht nämlich bei allen so vor sich, daß sie durch das seiner Natur nach weniger Erkennbare zu dem mehr Erkennbaren fortschreiten; und wie es beim Handeln darauf ankommt, von dem für den Einzelnen Guten ausgehend zu bewirken, daß das schlechthin Gute dem Einzelnen gut sei, so ist es auch Aufgabe beim Lernen, von dem für den Einzelnen Erkennbaren ausgehend zu bewirken, daß das der Natur nach Erkennbare für den Einzelnen erkennbar werde. ..."

75

80

— {„Das der Natur nach Erkennbare" sind die Prinzipien und ersten Ursachen, sind Formursache und Stoffursache. Oder causa formalis und causa materialis. Aber kein Ding, das Gegenstand der alltäglichen Erfahrung ist, sagt von sich aus: Ich bin zusammengesetzt aus Formursache und Stoffursache. sondern das Ding erscheint unter seinen Akzidenzien. Die aber sind zufällig und deswegen schwer zu erkennen, schwer zu begreifen. Oder: Sie sind nur zu begreifen unter der Voraussetzung der Unterscheidung von Wesen und Akzidens. Das aber, diese Unterscheidung, ist das spätere. Ausgegangen wird von dem, was der Erkenntnis näher liegt, den Gegenständen der Erfahrung, was so, wie es ist, aber der Erkenntnis keineswegs unmittelbar zugänglich ist.

85

90

„Freilich ist das, was für den Einzelnen erkennbar und erstes ist, oft an sich sehr wenig erkennbar und enthält wenig oder nichts vom Seienden. ..."

95

— {Oder: Es ist einzelner Gegenstand; ein einzelner Gegenstand, der zwar der Sache nach Resultat der Realisierung der substantiellen Form in der Materie ist, der aber erscheint in einer bestimmten Gestalt an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit, der also unter lauter Akzidentien erscheint, und die können so sein oder anders. Ein Mensch kann weiß sein oder er kann nicht weiß sein. Etwas kann rund sein oder nicht rund sein usf. Also ist dort, in den Akzidentien, zunächst einmal keine notwendige Beziehung auf die Gegenstände, deren Akzidentien sie sind. Aber sie sind das, als Qualität, als Quantität, was wahrnehmbar ist. Deswegen ist es nicht erkennbar und es „enthält wenig oder nichts vom Seienden". Es kann z.B.

100

105 bloßer Schein sein, und dieser Schein ist selber unzuverlässig. Einfaches Beispiel: Dem
Schein nach ist derselbe Gegenstand mal gerade, mal gebrochen, je nachdem, ob man ihn
teilweise in klares Wasser hält oder nicht in klares Wasser hält. Er scheint an einem bestimm-
ten Ort zu sehen zu sein, wenn man aber versucht, ihn an diesem Ort unter Wasser zu greifen,
ist er eben nicht da. Eine Erfahrung, die Sie selber machen können: Stellen Sie sich irgendwo
etwas mit klarem Wasser hin, schmeißen etwas hinein und versuchen das direkt zu greifen.
110 Sie werden mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit danebengreifen. Also der Ort
kann Schein sein, eine Eigenschaft wie gerade oder ungerade kann Schein sein, etwas, was
dem Gegenstand selbst nicht zukommt. Deswegen hier die Formulierung „Freilich ist das,
was für den Einzelnen erkennbar und erstes ist“, in dem Fall die Wahrnehmung, „oft an sich
sehr wenig erkennbar und enthält wenig oder nichts vom Seienden“. Wenn nichts vom Seien-
den, ist es reiner Schein.}

„Aber dennoch muß man versuchen, von dem an sich zwar wenig Erkennbaren, für den Ein-
zelnen aber Erkennbaren das allgemein Erkennbare zu erkennen, indem man, wie gesagt,
durch jenes selbst zu diesem übergeht.]"

120 — Das Nächstliegende sei das weniger Erkennbare. Diese These grenzt die Gegenstände des
gesunden Menschenverstandes von denen der Wissenschaft ab. Es gibt kein methodisch gere-
geltes Verfahren, nach dem von dem der Sache nach weniger Erkennbaren zu dem der Sache
nach Erkennbaren {überzugehen ist}. Schon die Forderung nach einer solchen Methode setzt
125 den Unterschied von weniger und mehr Erkennbarem voraus und mit ihm das mehr Erkenn-
bare, die Forderung nach einer solchen Methode setzt deren antizipiertes Resultat voraus, sie
kann, wie ihre Erfüllung, die Methode, erst retrospektiv bestimmt werden.

{Gefordert ist, auch hier bei Aristoteles, eine Methode, nach der von dem weniger Erkennba-
ren zu dem mehr Erkennbaren, von den Erscheinungen zu ihren Prinzipien übergegangen
werden soll. Aber diese Forderung selbst geht ja von der Behauptung eines Unterschieds zwi-
schen dem weniger und dem mehr Erkennbaren aus, setzt also diesen Unterschied schon vor-
aus. Ist dieser Unterschied vorausgesetzt, muß das mehr Erkennbare, die Prinzipien und die
Ursachen, aber schon bekannt sein, denn sonst könnte der Unterschied nicht behauptet wer-
den. Wenn also gefordert wird, von dem einen zu dem anderen überzugehen, dann kann diese
135 Forderung gar nicht erfüllt werden, weil der Übergang von dem einen zu dem anderen und die
Erscheinung des weniger von dem mehr Erkennbaren immer schon vorausgesetzt ist. Deswe-
gen kann man nicht blöd anfangen, weder in der Philosophie noch in der Wissenschaft, und
allmählich dann von der schlichten Erkenntnis zu der etwas entwickelteren fortschreiten. Das
ist der Grund, und zwar der systematische Grund, aus dem ich im vergangenen Semester diese
140 Vorlesung mit der Erläuterung des abstraktesten Begriffs, dem des Seins, unter dem sich nun
niemand mehr etwas vorstellen oder denken kann, angefangen habe. Die Probleme, die sich
aus diesem Begriff, systematisch wie historisch, ergeben haben, führen schließlich zu dem,
was hier bei Aristoteles Gegenstand ist. Es kann aber nicht gemacht werden der Übergang
von der Alltagserfahrung zu den systematischen Begriffen ohne Umweg dann über die ersten
systematischen Begriffe, die von der Behauptung der Einheit von Denken und Sein ausgehen,
wo Denken und Sein dann nicht mehr geschieden sind. Die ganzen Argumente, die ich Ihnen
bisher vorgetragen habe, und die wirklich beim Aristoteles sich auch finden, liefen doch im-
mer darauf hinaus, daß dann, wenn dieser oder jener Unterschied nicht gemacht wird, alles
150 Eines sei, Eines aber nicht Gegenstand des Denkens sein könne. Diese ganzen Argumente der
widerlegenden Beweise gehen immer schon implizit von dem Unterschied von dem weniger
Erkennbaren zu dem mehr Erkennbaren aus. Überhaupt, wenn Wahrheit und Schein, wenn
orthodoxa, richtige Meinung und Meinung unterschieden werden, geht man davon aus, daß es
einen Unterschied gibt. Oder: Philosophie ist, wie jede andere Wissenschaft, die auf Prinzi-
pien beruht, schlechthin nicht didaktisch aufzubereiten. Eine Erfahrung, die ich mit vergebli-

chen Versuchen, über Erzählen einen Zugang zur Philosophie zu eröffnen, immer wieder gemacht habe: Ich habe den Leuten erklärt, was der Mythos ist, was ein systematisch organisierter Mythos, in der Theogonie, ist, und solange sich das auf Erzählungen bezog – wer dann der Vater und wer dann der Sohn ist, und was der Sohn mit dem Vater macht, ob er ihn kastriert oder nicht kastriert oder so etwas –, haben die Leute gerne zugehört. Sobald die erste systematische Erklärung kam, spätestens aber bei der zweiten, wurde die Vorlesung leer. Aus Geschichten kann man Philosophie nicht erklären.}

{Hans: Darf ich trotzdem mal unterbrechen? Sie hatten gerade die Formulierung: Philosophie beginnt mit dem Abstraktesten, dem »Sein« des Parmenides, worunter sich niemand etwas vorstellen kann, was auch niemals gedacht werden kann.

Bulthaup: Ja.

Hans: Einerseits sofort einleuchtend. Was ist das aber dann, womit die Philosophie beginnt? Ist es dann der reine Widerspruch? Also erstmal jetzt noch mal die Formulierung, die ist ja ein bißchen verrückt, nicht wahr? Die kann nicht gedacht werden, und man kann sich nichts darunter vorstellen, und gleichwohl muß damit angefangen werden? Und es findet ja alles im Denken statt?

Bulthaup: Ja.

Hans: Gut!

Bulthaup: Das ist der reine Widerspruch. Und dann gibt es eine Art, aber das hatte ich ja versucht darzustellen, eine Art Säkularisierung dieses Widerspruchs in der eleatischen Schule, wo dann en detail gezeigt werden soll, daß es keine Bewegung, daß es keine Veränderung usf. gibt. Sobald das aber säkularisiert wird, wird dieser Widerspruch schon aufgelöst in bestimmte Unterschiede. Und das hat sich der Hegel am Anfang der Logik nicht einfach so ausgedacht, sondern er hat da vorher noch extensiv begründet: „Womit muß der Anfang in der Wissenschaft gemacht werden?“. Mit dem Sein, das nichts ist, das schlechterdings nicht zu denken, nicht vorzustellen ist, und das deswegen der reine Widerspruch ist. Und da dieser reine Widerspruch in sich haltlos ist, kann er nur aufgelöst werden, indem das zitiert und bestimmt wird, woran Sein und Nichts Momente sind, und das ist das Werden, oder das Werden und Vergehen. Das ist dann die Einheit dessen, was für sich genommen jeweils in sich und im Verhältnis zu dem anderen der reine Widerspruch ist. In sich, weil das Sein das Nichts ist, im Verhältnis zu dem anderen, weil Sein und Nichtsein Eines sein sollen. Es kommt auch keine Metaphysik aus ohne den Begriff dessen, was nicht ist. Jede muß behaupten: Nichtseiendes ist. Nichtseiendes ist, und wenn es der leere Raum zwischen den Atomen des Demokrit ist, oder die Materie bei Aristoteles.}

Wesenheiten sind weder deduzierbar {nur die Forderung, daß es sie geben müsse, ist deduzierbar, begründbar jedenfalls durch elenktischen Beweis} noch offenbar noch gibt es ein methodisch geregeltes Verfahren, zu ihnen zu gelangen.

{Sie sind nicht deduzierbar: Woraus sollten sie deduziert werden? Es gibt hinterher einen Versuch der Deduktion dieser Wesenheiten, und diese Deduktion dieser Wesenheiten ist dann die Schöpfungstheorie; die muß erklären, warum Gott sich in sich einerseits und die Welt andererseits unterschieden hat. Diese Unterscheidung, diese Selbstunterscheidung ist dann aber unvereinbar mit dem ontologischen Gottesbeweis, aber das ist eine andere Geschichte. Das wäre eine Perspektive, deswegen ist es hernach dann zu diesen Gottesbeweisen gekommen, weil versucht worden ist, die Wesenheiten selbst als Schöpfungen des Absoluten zu deduzieren. Aber bei Aristoteles sind sie weder deduzierbar, noch offenbar, noch gibt es ein methodisch geregeltes Verfahren, zu ihnen zu gelangen.}

Selbst die Prüfung überlieferter Begriffe daraufhin, ob sie Wesenheiten bezeichnen oder nicht, ist nicht möglich, wenn das einzige Kriterium Bestimmtheit ist, Begriffe, die unter der Kate-

gorie Substanz stehen von denen, die unter den Kategorien der Akzidentien stehen, zu unterscheiden.

210

{Das ist nicht möglich, wenn das einzige Kriterium das der Bestimmtheit ist, denn die Quantitäten, die Qualitäten, die Örter und Zeiten müssen allesamt unterschieden und bestimmt sein. Wenn ich nur das Kriterium der Bestimmtheit habe, dann muß dieses gelten sowohl für die Substanzen wie für die Akzidentien. Denn wären die Akzidentien unbestimmt, würde man ja von den Substanzen Unbestimmtes aussagen, also eben nichts aussagen, also reicht das Kriterium der Bestimmtheit nicht hin.}

215

[Ende der Handschrift]

220

[Ab hier: frei formulierte Rede]

Aristoteles, Metaphysik, VII. Buch, Kapitel 4, 1030a, S. 15 f:

225

„Denn das Sosein ist ein einzelnes Etwas; wenn aber etwas nur von einem anderen ausgesagt wird, so ist es nicht ein einzelnes Etwas; z.B. der weiße Mensch ist kein einzelnes Etwas, da ja ein einzelnes Etwas zu sein nur den Wesen zukommt. Ein Sosein gibt es also von allen denjenigen, deren Begriff Definition ist. Eine Definition aber gibt es nicht überall da, wo überhaupt ein Name mit einem Begriff dasselbe bezeichnet (sonst würden ja alle Begriffe Definitionen sein; denn es würde für jeden beliebigen Begriff einen gleichbedeutenden Namen geben, so daß auch die Ilias eine Definition wäre), sondern wo er Begriff eines Ersten ist;“

230

235

— {Also sagt Aristoteles: Sosein ist ein einzelnes Etwas, wenn aber etwas nur von einem anderen ausgesagt wird, so ist das, was ausgesagt wird, nicht ein einzelnes Etwas, z.B. der weiße Mensch ist kein einzelnes Etwas, sondern „Dieser Mensch ist weiß“ bezieht sich auf diesen einzelnen Menschen und von dem kann man das Weißsein aussagen. Das Weißer-Mensch-sein kann man aber nicht von anderem aussagen. Es gibt da nachher noch eine Schwierigkeit. Definitionen, sagt Aristoteles, gibt es nur von den ersten Subjekten der Prädikation, und die sind die so und so durch die Wesenheit bestimmten einzelnen Gegenstände, von anderem gibt es keine Definitionen. Nun ist Definition dann eine problematische Übersetzung, es heißt dort Chorismos, d.h. Abgrenzung. Und diese Abgrenzung gibt es nur für einzelne Gegenstände, sagt Aristoteles. Und es gibt nicht für alles eine Definition, es ist nicht alles abgrenzbar.

240

245

„[...] (e) Es wird also ein Sosein von nichts geben, was nicht Art einer Gattung ist, sondern von den Arten allein; denn diese werden ja nicht bezeichnet als der Teilhabe nach seiend und als Affektion, noch als Akzidenz.“

250

255

— {Ein Satz, der schwer zu verstehen ist. Nun müßte man aus der Lehre über den Beweis oder andere Stellen des Aristoteles heranziehen, daß er sich explizit gegen die Diairesis wendet, also gegen das ontologische Schema, das oben eine Substanz hat, dann unterscheidet zwischen körperlich / nichtkörperlich, belebt / unbelebt usf. Das, sagt Aristoteles, würde ja den nächsthöheren Begriff zu einem machen, 1.) der Entgegengesetztes enthält. Die Substanz enthält die körperlichen und die nichtkörperlichen, die körperliche Substanz enthält das Belebte und das nicht Belebte, dann wäre das jeweils höhere das Zugrundeliegende, und dieses Zugrundeliegende als selbständig gedachtes müßte in sich antinomisch sein, weil die körperliche Substanz zugleich die körperliche und die nichtkörperliche ist. Deswegen kann etwas, was Art einer Gattung ist, nicht definiert werden durch Gattungsbegriff plus differentia specifica. Weil dieser Gattungsbegriff selbst in sich antinomisch ist, gemeint ist: Nicht abtrennbar, gemeint ist das, was später »Realdefinition« heißt. Daß es hinterher ein pragmatisches Sche-

260 ma zur Einteilung der Arten sei, hat Aristoteles nicht bestritten. Daß dieses pragmatische Schema der Einteilung der Arten ontologische Bedeutung habe, hat er ja bestritten. Und er hätte gesagt (gefragt): Was sagt mir »Körper« plus »belebt« dann mehr als »belebter Körper«? Belebter Körper bezeichnet dann aber die species, species im Plural, die aller belebten Körper. Also alle species, alle Arten von belebten Körpern sind in dieser Abgrenzung enthalten. Die belebten Körper sind einzelne und unterscheidbar, weiter nach ihnen ihre Arten.

„[...] der Art aber ist alles, was nicht dadurch bezeichnet wird, daß etwas von etwas anderem ausgesagt wird.“

270 — {Also wird die differentia specifica nicht vom genus proximum ausgesagt, sagt Aristoteles.}

„(e) Es wird also ein Sosein von nichts geben, was nicht Art einer Gattung ist, sondern nur von den Arten allein; denn diese werden ja nicht bezeichnet als der Teilhabe nach seiend ...“

275 — {der Teilhabe nach am Körper-sein und am belebt-sein. Da müßten dann sie teilhaben an mindesten zwei Vorstellungen und Begriffen, dem des Körpers und dem des Belebts-seins. Wie soll, sagt Aristoteles an einer anderen Stelle, aber ein Bestimmtes teilhaben an zwei unterschiedenen?}

280 „und als Affektion, noch als Akzidenz.“

— {Na ja, daß man die differentia specifica nicht als Akzidenz aussagen kann versteht sich dort von selbst.}

285 „Einen Begriff nun, der die Bedeutung angibt (eine Nominaldefinition), wird es auch von jedem der übrigen geben, wenn es einen Namen gibt, nämlich die Angabe, daß dieses diesem beigelegt wird, oder statt der einfachen Angabe eine genauere; eine Wesensdefinition aber wird es dafür nicht geben, auch kein Sosein. ...“

290 — {Also keine quidditas, keine Antwort auf die Frage, was denn das ist, wovon die Rede ist. Nominell lassen sich die verschiedenen Arten zusammenfassen, aber diese Zusammenfassungen bestimmen nicht das, was die einzelnen Gegenstände, die zu diesen Arten gehören, sind. Natürlich hat Aristoteles nicht bestritten, daß es einen nominellen Begriff von Tieren gibt. 295 Aber er hätte gesagt, Tier-sein ist selbst keine Wesensbestimmung, sondern Pferd-sein oder Kuh-sein oder Frosch-sein oder Wurm-sein ist eine Wesensbestimmung. Und alle die werden dann nominell zusammengefaßt unter den Tieren oder überhaupt unter Lebewesen.}

300 „(f) Doch es wird wohl die Definition wie auch das Was in mehreren Bedeutungen gebraucht. Denn das Was bezeichnet in der einen Bedeutung das Wesen und das einzelne Etwas, in einer anderen ein jedes der Prädikate, Quantitativen, Qualitativen und was sonst der Art ist. Wie nämlich das Sein allen zukommt, aber nicht auf gleiche Weise, sondern den einen in ursprünglicher, den anderen in abgeleiteter Weise, so kommt auch das Was schlechthin dem Wesen zu, in gewissem Sinne aber auch den anderen. ...“

305 — {Das Sein kommt dem einen in ursprünglicher Weise zu, nämlich den einzelnen Gegenständen, die real sind, in abgeleiteter Weise den Akzidenzien, die an diesen einzelnen Gegenständen existieren. Also: Es kann ein Pferd weiß sein, aber Weißsein ohne etwas, wovon dieses Weißsein ausgesagt wird, gibt es nicht. Also kommt dem Weißsein schon Existenz zu, aber in 310 abhängiger Weise, wogegen dem Pferd-sein, nach Aristoteles, auch in unabhängiger Weise

Existenz zukommen soll in jedem einzelnen Pferd, sei es nun weiß oder schwarz oder sonstwie.

„Denn auch bei dem Qualitativen würden wir fragen, was es ist, so daß auch das Qualitative ein Was ist, aber nicht ein Was schlechthin; sondern wie vom Nichtseienden einige in begrifflich allgemeiner Weise sagen, es sei, nicht schlechthin, sondern eben nicht-seiend, ebenso verhält es sich bei dem Qualitativen.“

— {Nochmal. Es ist, wenn es ist, in abhängiger Weise. Das zeigt aber, daß die Bestimmtheit nicht ausreicht, um die Bestimmung des Wesen-Was von den Bestimmtheiten der Quantitäten, Qualitäten oder aller anderen Akzidentien zu unterscheiden. Die bloße Bestimmtheit reicht nicht aus, um den ontologischen Vorrang des einzelnen Gegenstandes vor den Qualitäten, Quantitäten usf. zu bestimmen. Deswegen meine Formulierung, daß so die Kategorie Wesen / Substanz nicht von den anderen Kategorien, die Akzidentelles bezeichnen, zu unterscheiden ist. Das genau, daß die Bestimmtheit des Unterschieds nicht ausreicht, ist dann das, woran später die nominalistische Kritik am Universalienrealismus sich aufgehängt hat. Ja, wenn das alles so klar gewesen wäre, die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz, dann hätte es ja nun nicht dieser historischen Entwicklung bedurft, dann wären die anderen bloß alle Dösbattel gewesen. Das kann man von den Nominalisten nun so ohne weiteres auch nicht sagen. Ich meine, daß die Spezies der Nominalisten, die heute existiert, eine gewisse Geisteschwäche aufweist, ist eine andere Sache. Entschuldigung! Ich komme nicht mehr durch! Ich hatte mehr vorbereitet. Nur, um die letzte böartige Bemerkung dann wenigstens formell – ich werde es das nächste Mal wiederholen – zu retten: Die Widerlegung bei Aristoteles macht davon Gebrauch, daß die Behauptung, es sei nur Individuelles, eben diesen in sich aporetischen Begriff des Individuellen haben muß. Die Widerlegung dessen, dann seien Substanzen alle mit Einzelnamen zu bezeichnen. Denn der Begriff des Namens (...) Also da das erste Subjekt der Prädikation immer ein Einzelnes ist, könnte man ja sagen, man muß dieses Einzelne als Einzelnes bezeichnen. Wenn man dies Einzelne als dies Einzelne bezeichnet, muß man ihm einen Namen geben. Dann gibt es, sagt Aristoteles, nur Namen, und die gehen ins Unendliche, also bezeichnet man wieder nichts Bestimmtes. Weiter kann man sagen, der Begriff des Namens käme nicht vor dann, wenn alle Einzelnen nur durch ihre Namen zu bezeichnen wären. Der Begriff des Namens ist dann immer schon die allgemeine Bezeichnung des Individuellen, weswegen sich dann mit diesem Begriff des Namens auch wunderbarer Zauber veranstalten läßt, nämlich geradezu mystische Identität von allgemeiner Bedeutung und Individualität unterstellen läßt. Was mich bei der Lektüre von Texten, wie etwa dem der „Individuals“¹⁾ von Peter Strawson, so nervös macht, ist, daß in ihnen unterstellt ist, es gebe eine konsistente Rede vom Individuellen, ohne darauf zu reflektieren, daß die Bezeichnung individuell der Allgemeinbegriff des Nichtallgemeinen ist. Wenn man den Gedanken einmal im Kopf hat, daß »individuell« eine allgemeine Bezeichnung für das Nichtallgemeine ist, dann machen einen die Schriften von Strawson nervös. Denn darüber denkt er keinen Augenblick nach. „Individuelles ist Individuelles, ist Einzelnes. Damit hat sich's!“ Daß er das nur in einer Weise ausdrücken kann, daß er den Allgemeinbegriff des Nichtallgemeinen verwendet, und daß er damit eine Aporie im Begriff des Individuellen selbst hat, auf die Idee kommt Strawson nicht. Aber das nur, um die denunziatorische Rede, daß die heutigen Vertreter des Nominalismus vorwiegend unter einigen Widersinnigkeiten – nicht Schwachsinnigkeiten! – zu leiden haben, zu erhärten, wenigstens ein Beispiel. Das im übrigen der Aristoteles in dem Text, den ich Ihnen das nächste Mal (vortragen werde), vorweggenommen hat. Er hat gesagt: Nur mit dem Namen geht es nicht. Wenn man den Namen des Namens hat, hat man nicht nur das Individuelle, sondern hat das Individuelle in seinem allgemeinen Begriff.

1) Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. Methuen, London 1959 [Individuen: Ein Essay zur beschreibenden Metaphysik]

[1. Heft, S. 33r - 36r]

Letzte VL in 1991

Der Text des 7. Buches der Metaphysik ist deswegen so zäh, weil Aristoteles den Unterschied von Wesen und Akzidenz erklären will, aber kein anderes Kriterium der Unterscheidung angeben kann als eben dem, daß vom Wesen etwas ausgesagt werden kann, es aber nicht von etwas anderem ausgesagt werden kann. Das aber reicht auch noch nicht hin, denn vom Pferd wird gesagt, es sei ein Pferd, das Pferd als einzelnes hat also Teil am Pferdsein als an einem Allgemeinen. Dem Machtspruch der Vernunft, der Herausstellung des So-seins, folgt das nächste Problem, das der Bestimmtheit eines Einzelnen, eines Pferdes, durch ein Allgemeines, das Pferdsein. Pferdsein muß von {dem einzelnen} Pferd abtrennbar sein, denn „Wesen ohne Stoff nenne ich Sosein“ (1032b). Das wird zuvor wieder durch einen widerlegenden Beweis begründet.

Aristoteles, Metaphysik, 1031b f, (Meiner, Bd. 2) S. 23 f:

„Wie nun aus diesen Gründen jedes einzelne Ding und sein Sosein eins und dasselbe ist, nicht bloß in akzidenteller Weise, so auch darum, weil ein Ding erkennen heißt, sein Sosein erkennen. Also auch durch „Herausstellung“ muß sich beides als identisch erweisen. ...“

— {Und diese Herausstellung ist dann bei Aristoteles der einzige Grund, den er anbringt, durch den dann Akzidenzien von Wesenheiten unterschieden sein sollten.} Denn:

„auch durch „Herausstellung“ muß sich beides als identisch erweisen. ...“

— {Das ist das, was ich meinte mit dem »Machtspruch der Vernunft«. Wobei der Ausdruck »Machtspruch der Vernunft« dann von Fichte stammt und sich auf etwas anderes bezieht bei ihm.}

„(f) Bei dem aber, was nur als Akzidenz ausgesagt wird, z.B. gebildet oder weiß, ist es nicht wahr zu sagen, daß das Ding selbst und das Sosein dasselbe sei, weil das Akzidenz eine zweifache Bedeutung hat; denn Weiß heißt sowohl das, woran das Akzidenz haftet, als auch dieses Akzidenz selbst. ...“

— {Oder: Weißsein wird von einem anderen ausgesagt und weiß ist selbst ein identisches Prädikat.}

„Also sind hier das Sosein und das Ding selbst in einer Hinsicht dasselbe, in der anderen Hinsicht nicht dasselbe. ...“

— {In einer Hinsicht dasselbe, als das, was weiß ist, ein Ding, ein Gegenstand ist, in anderer Weise nicht dasselbe, weil das Weißsein nicht die Substanz dieses Gegenstandes definiert, abgrenzt.}

„Denn Mensch-sein und Weißer-Mensch-sein ist dem Sosein nach nicht dasselbe, sondern nur der Affektion nach ist es dasselbe. (g) Unstatthafte Folgerungen würden sich auch ergeben, wenn man für jedes einzelne Sosein einen besonderen Namen setzen wollte. ...“

— {Dann müßte man nämlich alle einzelnen Gegenstände bezeichnen mit Namen. Dann gäbe es keine Pferde, sondern es gäbe nur die Liese“, oder was weiß ich, was die für Namen haben.}

„Denn dann würde noch außer diesem ein anderes Sosein sein, z.B. für das Sosein des Pferdes

wieder ein anderes Sosein. ..."

55 — {Oder: Ein Pferd wäre ein Pferd und es wäre die „Liese“, wenn dann für jedes einzelne Pferd ein Name stünde. Daß sich der Name auf ein Pferd bezieht, kann nur bestimmt werden, wenn dieses Sosein nicht nur ein Name sondern zugleich etwas Allgemeines ist.}

60 „Doch was hindert denn, daß nicht unmittelbar und sogleich manches ein Sosein sei, da ja das Sosein Wesen ist? Ja sogar nicht nur Eines ist es mit den an sich seienden Dingen, sondern auch ihr Begriff ist derselbe, wie schon aus dem Gesagten erkennbar ist; denn nicht in der Weise des akzidentellen Seins sind Eines-sein und Eines identisch. ..."

65 — {Ja, Eines-sein ist das, daß dieses einzelne Ding nicht in seine verschiedenen Akzidentien auseinander fällt. Und insofern ist dieses Ding Eines, als es durch eine realisierte substantielle Form bestimmt ist.}

70 „denn nicht in der Weise des akzidentellen Seins sind Eines-sein und Eines identisch. Ferner, wäre es anders, so würde ein Fortschritt ins Unendliche entstehen; denn das eine wäre dann das Sosein des Einen, das andere das Eine selbst, weshalb dann von jedem wieder dasselbe gelten würde. ..."

75 — {Also: Wäre das Sosein oder die Wesenheit, die quidditas, trennbar von dem einzelnen Gegenstand, dann wären sie selbständig gegeneinander. Die Bestimmtheit oder das Sosein wäre nicht die Bestimmtheit dieses einzelnen Gegenstandes, sondern der stünde neben der Bestimmtheit. Also gäbe es zwei Identische. Dieses Bestimmtheitsein, also das Pferd-sein, und den einzelnen Gegenstand, das Pferd. Beide würden durch einen Begriff bezeichnet. Aristoteles sagt: Das geht nicht! Das geht zurück auf ein Problem, das ich im Kommentar nicht gefunden habe, das des »Dritten Menschen«. Jetzt weiß ich aber nicht mehr, in welchem Platon-dialog der vorkommt. Der sagt: Die Idee des Menschen ist irgendwo, der einzelne Mensch ist Gegenstand der Erfahrung. Wie dann vermittelt sein soll die Idee des Menschen und der einzelne Mensch, läßt sich nur begründen (...) oder daß sie vermittelt sind, läßt sich nur begründen, wenn es ein Drittes gibt, das sowohl an der transzendenten Idee wie an den gegenwärtigen einzelnen Menschen teilhat. Und da sagt Aristoteles: Wenn man das Argument anerkennt, 85 dann macht man eine Folge von Vermittlungen auf, dann gibt es nämlich noch das Vierte, das vermitteln soll dieses Dritte mit der Idee, und das Fünfte, das vermitteln soll dieses Dritte mit den einzelnen Menschen, und so fort ins Unendliche. Es entsteht ein unendlicher Regreß von Beziehungen, von Zwischenstufen zwischen Idee und Realität. Aristoteles sagt: Das gibt keine Erklärung für irgendetwas, also kann es nicht einen Unterschied zwischen der allgemeinen 90 Wesenheit und dem einzelnen Gegenstand geben.}

„(h) Daß nun bei demjenigen, was als ein Erstes und ein an sich Seiendes bezeichnet wird, das Wesen des Einzelnen mit dem Einzelnen selbst ein und dasselbe ist, das ist offenbar. ..."

95 — {Oder: Alle anderen Bestimmungen lassen sich widerlegen, die der Selbständigkeit von Wesen und Einzelding gegeneinander.}

100 „Die sophistischen Gegengründe aber gegen diese Behauptung werden offenbar durch dieselbe Lösung gehoben, und so auch die Frage, ob Sokrates und Sokrates-sein dasselbe ist. Denn es macht keinen Unterschied, welche Beispiele jemand zu seiner Frage oder zu seiner Lösung wählt."

— {Da steht: Es mache keinen Unterschied, welche Beispiele man nimmt, ob Sokrates oder Sokrates-sein, oder Pferd oder Pferdsein. Das ist nicht ganz korrekt. Denn bei Pferd-sein und

105 einzelem Pferd handelt es sich bei dem einzelnen Pferd um ein Exemplar einer Gattung, zu
 der viele Pferde gehören. Bei Sokrates-sein und Sokrates bestimmt das Sokrates-sein nicht
 eine allgemeine Gattung, sondern selbst nur ein Individuum. Allgemein ist es richtig, daß das,
 was an Hand eines Beispiels, eines Modells eingeführt wird, auch unabhängig von den Ein-
 110 schränkungen dieses Modells gilt. Nur in dem Fall mit Pferd-sein und Sokrates-sein ist es
 nicht durchzuführen.}

Die Widerlegung macht davon Gebrauch, daß die Behauptung, es sei nur Individuelles, eben
 diesen in sich aporetischen Begriff des Individuellen haben muß z.B. im Begriff des Namens,
 der ja selbst kein Name ist.

115 {Also immer wieder stellt sich das Problem, wie denn und mit welchen Gründen individuelles
 Einzelnes mit allgemeinen Begriffen nicht nur zu bezeichnen, sondern auch zu bestimmen ist.
 Wird gesagt: Wenn es das nicht wäre, dann wäre dieser Allgemeinbegriff, das Pferd-sein,
 abtrennbar von den einzelnen Pferden. Wäre es abtrennbar von den einzelnen Pferden, so wä-
 120 re Pferd-sein etwas von den einzelnen Pferden Unabhängiges, und das ist widersinnig.}

Dann hatte ich Ihnen schon gesagt, was mich bei der Lektüre von Texten wie dem der „Indi-
 viduals“ von Strawson so nervös macht, ist, daß in ihnen unterstellt ist, es gebe eine konsi-
 stente Rede von Individuen, dem Allgemeinbegriff des nicht Allgemeinen. Dies Problem
 125 {wie ein Allgemeinbegriff von einem Nichtallgemeinen, von einem Individuellen möglich sein
 soll} wenigstens hat Aristoteles unter der Voraussetzung des Artbegriffs gelöst.

{Und zwar durch das Schema, das Sie wahrscheinlich alle kennen, der Realisierung der sub-
 stantiellen Form in der Materie. Resultat der Realisierung der substantiellen Form in der Ma-
 130 terie ist dann das einzelne Individuum.} Am Anfang des Kapitels steht dann die Lösung:

Aristoteles, a.a.O., 1032a f, S. 25 f:

135 „ 7 (a) Das Werdende wird teils durch Natur, teils durch Kunst, teils von ungefähr (spontan).
 Alles Werdende aber wird durch etwas und aus etwas und etwas {jetzt korrigiere ich den Text
 etwas: Alles Werdende aber wird aus etwas durch etwas zu etwas}. ...“

— {Das, wozu es wird, ist dann seine Bestimmtheit durch die Form. Der Begriff der Form
 selbst ist zweideutig. Eine Bestimmung des Formbegriffs ist die der griechischen morphe,
 140 also der Gestalt. Etwa Zweifüßigkeit wäre ein Begriff, der zu der Gestalt gehört. Darin er-
 schöpft sich aber der Formbegriff nicht, sondern Menschen sind, wenn, dann zweifüßige Le-
 bewesen. Lebewesen-sein als Formbestimmung aber ist nicht abhängig von der äußeren Ges-
 talt. Denn die äußere Gestalt kann sowohl vierfüßig, als auch zweifüßig, als auch abenteuer-
 lich sein, wie bei einer Seenelke, ohne daß das der Bestimmung, daß es ein Lebewesen ist,
 145 abträglich wäre. Also die zweite Bedeutung des Begriffes Form ist dann nicht reduzierbar auf
 die erste, auf die Gestalt, sondern dann ist Form der Artbegriff, also das Pferd-sein oder das
 Hund-sein oder das Katze-sein oder eben auch das Mensch-sein. Alles Werdende wird aus
 etwas durch etwas zu etwas. Und das, wozu es wird, ist dann die Bestimmung dessen, was
 seine Form ist, seine Form sowohl der Gestalt als auch der immanenten Bestimmtheit nach.}

150 „Etwas aber meine ich nach jeder Kategorie; denn es wird entweder ein bestimmtes Einzelnes
 oder irgendwie beschaffen oder irgendwie groß oder irgendwo. Das natürliche Werden nun ist
 dasjenige, welches aus der Natur hervorgeht; dasjenige, woraus etwas wird, ist nach unserem
 Ausdruck der Stoff, das, wodurch es wird, ist etwas von Natur Seiendes, dasjenige, was es
 155 wird, ist Mensch, Pflanze oder sonst etwas von dem, was wir im strengsten Sinne als Wesen
 bezeichnen. Alles aber, was wird, sei es durch Natur, sei es durch Kunst, hat einen Stoff; denn

ein jedes Werdende hat die Möglichkeit sowohl zu sein als auch nicht zu sein, und das ist in einem jeden der Stoff. ... "

160 — {Oder: Identifiziert werden hier der Begriff der dynamis, der Möglichkeit, mit dem des Substrates, des Materials, also dem des Stoffes. Es wird gesagt, Werdendes kann sein und kann nicht sein. Das ist schon dadurch bewiesen, daß es mal nicht war und dann aber ist. Wenn etwas mal sein kann und mal nicht sein kann, ist es möglich, denn es kann ja sein. Aber es ist nicht notwendig, denn die Möglichkeit schließt nicht seine Wirklichkeit ein. Übrigens, 165 um die Bestimmung des Begriffs der Möglichkeit dann zu erläutern: Wenn es irgendwelche Viecher gibt oder Pflanzen, dann beweist die pure Existenz dieser Art, daß sie möglich ist. Wenn jetzt diese Möglichkeit abgetrennt wird von ihrer Existenz, dann heißt diese Möglichkeit, was diese Viecher oder diese Pflanzen anbelangt, ökologische Nische. Eine solche ökologische Nische ist überhaupt nicht zu bestimmen aus der bloßen Möglichkeit der Viecher, 170 sondern immer nur aus ihrer Wirklichkeit, daß alles, was wirklich ist, auch möglich ist. Sonst müßte nämlich aus der ökologischen Nische selbst die Existenz der Viecher, die in ihr existieren, resultieren. Also, es müßte eine sich selbst aktualisierende Möglichkeit sein. So etwas hat Aristoteles nicht ausgeschlossen, für den Fall von dem, was von ungefähr wird: Nämlich den Flöhen, die aus dem Dreck werden. Nun erlaubt es aber doch wohl die Entwicklung der Wissenschaft, diesen Begriff der Möglichkeit schärfer zu fassen, nämlich als das, was er ist: Ein Reflexionsbegriff, der die Wirklichkeit zur Voraussetzung hat. Unabhängig davon sind die Viecher, die in ihr existieren, ist der Begriff einer ökologischen Nische völlig unsinnig. Denn er enthält alles Mögliche: Aktualisiertes, Reales und Nichtaktualisiertes. Daß da nicht irgendwas leben könnte, kann man ja gar nicht behaupten. Man kann nur von dem, was da lebt, 180 behaupten, daß es existiert. Kant hat gesagt: Möglichkeit in Einheit mit der Wirklichkeit sei Notwendigkeit. Hier sagt Aristoteles: Das Mögliche kann sein und kann nicht sein, also ist es nicht notwendig, über solche Notwendigkeit hernach noch etwas mehr. }

185 „Überhaupt aber ist sowohl das, woraus etwas wird, wie das, wonach es wird, Natur (denn das Werdende, z.B. Pflanze oder Lebewesen, hat Natur) und ebenso auch das, wodurch etwas wird, nämlich das als formgebend bezeichnete, gleichartige Wesen; dieses aber ist in einem anderen. Denn ein Mensch erzeugt einen Menschen."

190 — {Das ist schon bei Platon vorgebildet, indem Platon fragt: Was trägt den gleichen Namen, was ist homonym? Das, was auseinander hervorgeht. Und ein Mensch geht aus einem Menschen hervor. Und das genau, daß etwas Gleichartiges auseinander hervorgeht, bestimmt dann die Einheit von Allgemeinbegriff, Bestimmtheit des Besonderen und umfangslogischem Begriff. Mensch-sein heißt dann einerseits alle Menschen, alle, die zu der Art der Menschen gehören, Mensch-sein heißt dann zweitens das Wesen, das macht, daß dieses einzelne Wesen 195 Mensch ist, und drittens ist Mensch-sein die Bestimmtheit des einzelnen Lebens. Also das Umfangslogische oder Extensionale, das Substantielle oder Intensionale und die Bestimmtheit des einzelnen Gegenstandes, sagt Aristoteles, sind ein und dasselbe. Sind ein und dasselbe deswegen, weil nur Gleichartiges auseinander hervorgehen kann. Deswegen gibt es in der Natur Gattungsbegriffe. Das Modell der Realisierung der Form in der Materie ist die handwerkliche Tätigkeit. Nur ganz kurz, das steht nun wirklich in jedem Lehrbuch der Philosophie.} 200

Aristoteles, a.a.O., VII. Buch, Kapitel 8, 1035a f, S. 33 f.

205 „8 (a) Indem nun das Werdende durch etwas wird (darunter verstehe ich das, von dem der Anfang des Werdens ausgeht) und aus etwas (dies mag aber nicht die Formberaubung, sondern der Stoff sein; denn wir haben schon erklärt, wie wir dies meinen) und etwas wird (nämlich Kugel oder Kreis oder sonst anderes der Art), so macht der Werkthätige wie nicht das

210 Zugrundeliegende (Substrat), das Erz, ebensowenig auch die Kugel, ausgenommen im akzidentellen Sinne, weil die eherne Kugel eine Kugel ist und er jene macht. ..."

— {Er macht etwas aus dem Stoff. Das liegt daran, daß Aristoteles vorher ein anderes Beispiel hat und sagt: Ein Arzt kann gesund machen, ein Arzt kann gesund machen durch bestimmte Mittel, indem er sagt, das Gesunde ist das Warme. Reiben erzeugt Wärme, also kann
215 ich jemanden durch Einreibungen gesund machen. Sagt Aristoteles: Das Gesundsein ist dann aber selbst eine Wesensbestimmung und die Krankheit ist stéresis, ist Privation, ist Beraubung. Kranksein läßt sich nicht als etwas in sich subsistierendes bestimmen, sondern nur als die Abwesenheit von Gesundheit. Wenn er, der Arzt, diesen Defekt behebt, dann macht er
220 nicht etwas aus einem Stoff, sondern er stellt etwas wieder her, was seinem Wesen nach unabhängig vom Arzt existiert, nämlich die Gesundheit. Deswegen hier die Bemerkung „und aus etwas (dies mag aber nicht die Formberaubung, sondern der Stoff sein)". Formberaubung ist eben stéresis, ist Privation, ist Beraubung dessen, was zu einer substantiellen Form gehört.}

225 [Whlg] „und etwas wird (nämlich Kugel oder Kreis, oder sonst anderes der Art), so macht der Werk tätige wie nicht das Zugrundeliegende (Substrat) {die hyle, den Stoff}, das Erz, ebensowenig auch die Kugel, ausgenommen im akzidentellen Sinne, weil die eherne Kugel eine Kugel ist und er jene macht. ..."

230 — {Die sein kann oder nicht sein kann, je nachdem, ob er sie macht oder nicht macht. Insofern ist sie nicht notwendig. Notwendige Voraussetzung der Tätigkeit ist allerdings der Begriff der Kugel und eine Vorstellung davon. Die muß jeder Werk tätigkeit vorausgehen.}

235 „[...] Ich meine, das Erz rund machen heißt nicht das Runde oder die Kugel machen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form, in einem andern hervorbringen. ..."

— {Also »Rundsein machen« heißt das Runde in einem anderen realisieren. Das hat sich nicht durchgängig durchgesetzt. Diejenigen, die Wissenschaft mit Händen und Füßen treiben, die von der Er... (langer?)...schule, behaupten, eine Ebene ist nichts anderes als das, was
240 resultiert aus dem Prozeß ihrer Herstellung, und zwar ihrer mechanischen Herstellung. Und der Prozeß ihrer Herstellung ist, daß man drei Steine nimmt und die aneinander reibt. Zwei reichen nicht aus, denn das könnte Höhlungen geben, drei, immer wechselweise aneinander geschliffen, ergeben eine Ebene. Ich frage mich: Wodurch unterscheiden die eine Höhlung von einer Ebene? Sagen sie: Einfach dadurch, daß wir den Prozeß der technischen Herstellung
245 einer Ebene angeben. Aristoteles sagt: Um etwas zu realisieren, muß ich immer schon Vorstellungen haben von dem, was ich realisieren will, um hernach dann die Mittel mir dazu aussuchen oder schaffen zu können.}

250 „Denn wenn man auch diese, die Form, hervorbrächte, so müßte man sie aus einem anderen hervorbringen, denn dies war vorausgesetzt; z.B. man macht eine eherne Kugel so, daß man aus diesem, nämlich dem Erz, dies macht, nämlich die Kugel. Wenn man nun auch dies selbst wieder macht, so müßte man es offenbar auf dieselbe Weise machen, und es würde so das Werden ins Unendliche gehen."

255 — {Soll die Gestalt, in dem Fall die Kugel, selber noch mal gemacht werden, ohne daß es einen Begriff von ihr gibt, soll sie selbst konstruiert werden, dann müßte das, woraus sie konstruiert wird, wieder konstruiert werden usf.}

260 Die Vorstellung ist plausibel. Die Form muß abtrennbar sein als das, worauf die sie realisierende Tätigkeit ausgerichtet ist, sie ist nicht abtrennbar, wenn der einzelne Gegenstand das

erste Subjekt der Prädikation ist. Das, was die Allgemeinheit der Form mit der Einzelheit der Gegenstände vermittelt, ist der Prozeß der Realisierung der Form {in der Materie}.

265 {Also nicht ein Bild vom anthropos, nicht ein dritter Mensch, in dem beide vorhanden sind, der empirische Mensch und die Idee des Menschen, sondern der Prozeß selber, denn der Prozeß der Realisierung der Form ist das Vermittelnde. Ganz abstrakt ist das bei Hegel gefaßt, wo gesagt wird: Sein für sich genommen ist soviel wie nichts. Nur insofern sie Momente an einem Dritten sind, am Werden, sind sie Bestimmungen des Prozesses. Ganz wie hier bei Aristoteles. Da wird ja auch etwas aus etwas zu etwas, aber es wird etwas, was vorher als dieses
270 einzelne Ding so nicht war. Und dann sagt Hegel: Das erst hat zum Resultat das bestimmte einzelne Etwas. Und in diesem Etwas ist, weil es Resultat des Werdens, als der Vermittlung von Sein und Nichts, ist, die Einheit von Allgemeinheit und Individualität. Diese Einheit von Allgemeinheit und Individualität liegt bei Aristoteles dann nicht im Etwas überhaupt, sondern in dem so und so bestimmten Etwas, nämlich in dem durch den Artbegriff, die substantielle
275 Form Bestimmten.}

So kann denn das unter der Kategorie ousia, Wesen, stehende Sosein zugleich ein Einzelnes und ein Allgemeines sein. Wäre das Modell generalisierbar, müßte alle Realität Resultat entweder menschlicher oder göttlicher Werkstätigkeit sein, wobei dann gleichgültig ist, ob das
280 Subjekt der göttlichen Werkstätigkeit Gott genannt wird oder natura naturans, also schaffende Natur. Solcher vergöttlichten Natur muß dann eine Absicht zugeschrieben werden, die den Prozeß ihrer Werkstätigkeit organisiert auf das Ziel hin, eine geschaffene Natur, d.i. die natura naturata, zu verwirklichen.

285 {Wenn das eine Bestimmung der Tätigkeit dieser göttlichen Natur ist – und nur dann! – kann man für dieses Subjekt eigene Rechte als Bestimmung seines Willens reklamieren. Sonst gibt es kein Recht der Natur, das ist ein Anthropomorphismus.}

290 Eine solche Vergöttlichung des Modells menschlicher Werkstätigkeit wäre zugleich eine Vermenschlichung der Natur, ein Anthropomorphismus, der zwar eine mögliche Extrapolation aus den Schriften des Aristoteles ist aber keine zwingende, denn er generiert bei Aristoteles selbst eine Aporie, die des potentiellen eidos, oder der potentiellen Wesenheit.

295 Aristoteles, a.a.O., 1034a f, S. 37 f:

„Es ist daher so wie bei den Beweisschlüssen das Prinzip von allem das Wesen; denn wie aus dem Was die Schlüsse hervorgehen, so hier die Entstehungen. (c) Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem durch Natur Entstehenden. Denn der Same bringt (etwas) in der Weise hervor wie (der Künstler) das Kunstwerk. Er hat nämlich die Form dem Vermögen nach in
300 sich, und dasjenige, wovon der Same ausgeht, ist in gewisser Weise ein Gleichnamiges. ...“

— {Die Gleichnamigkeit zugestanden, liegt darin aber der systematische Bruch innerhalb des aristotelischen Begriffs des eidos, der Art als der Form, denn eine potentielle Form kann es eigentlich nach Aristoteles nicht geben. Ein potentielles eidos gibt es nicht. Denn die Form ist
305 immer entweder zu realisierende oder realisierte, und ist damit die Einheit von Individuellem und Allgemeinem. Aber potentiell kann sie nicht sein. Er sagt, für die Natur müsse man so etwas annehmen wie eine potentielle Form, eine potentielle Form in der Gestalt des Samens.}

310 „Freilich darf man nicht verlangen, daß in allen Fällen etwas so entstehe, wie der Mensch aus dem Menschen (denn auch die Frau wird vom Manne erzeugt, und deshalb wird nicht der Maulesel vom Maulesel erzeugt), sondern dieser Akt der Erzeugung findet nur dort statt, wo keine Abnormität ist. (d) Wo nun aber etwas von ungefähr (spontan) entsteht, da verhält es

sich wie dort; es findet nämlich ein Entstehen von ungefähr bei dem statt, dessen Stoff auch aus sich selbst dieselbe Bewegung empfangen kann, in welche der Same ihn setzt; ..."

315

— {Das wäre das Beispiel mit den Flöhen: Daß aus dem Stoff selbst, dem Dreck, die Flöhe entstehen können, so wie der Same sonst seine Form in den Stoff setzt.}

320

„alles dagegen, bei dem dies nicht der Fall ist, kann unmöglich auf andere Weise entstehen als aus dem Erzeugenden. (e) Aber nicht nur hinsichtlich des Wesens beweist diese Begründung, daß die Form nicht entsteht, sondern sie gilt ebenso von allem, was ein Erstes ist, z.B. vom Quantitativen, Qualitativen und den übrigen Kategorien."

325

— In der natürlichen Realisierung der Form steckt nicht mehr als die Arterhaltung, die selbst nicht nach dem Modell menschlicher Werkstätigkeit vorgestellt werden kann. Der Sachverhalt ist insofern vertrackt, als die Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit nur erklärt werden kann am Modell menschlicher Werkstätigkeit, um dann, aus der Kritik an der Generalisierung des Modells den Unterschied dieser Werkstätigkeit zu Naturprozessen diese als das zu erklären, was sie sind. Darauf, daß es mit der Vergöttlichung des Modells menschlicher Werkstätigkeit so seine Schwierigkeiten hat, gibt der Anlaß des Umsatzrekords des deutschen Einzelhandel einen Hinweis. Die nach biblischer Vorstellung als Realisierung der Absichten Gottes geschaffene Welt hatte offenbar solche Mängel, daß Gott sein Wesen ein zweites Mal in der Materie realisieren mußte, um transzendentes Wesen und Empirie buchstäblich zu versöhnen, was dem Sohn, wie Sie wissen, nicht gut bekam. Die schiere Existenz des Christentums ist ein Beweis gegen die Schöpfungstheorie, die von der Theologie eben dieses Christentums vertreten wird. Beim Judentum, dessen Lehre zufolge der Messias noch aussteht, verhält es sich nicht anders, denn es teilt mit dem Christentum das Bewußtsein, daß die Welt und zumal die Menschen, der Erlösung bedürftig sind, ein Bewußtsein, das mit dem selbstgefälligen „und er sah, daß es gut war" nicht zusammenstimmen will.

330

335

340

Na denn: Frohe Weihnacht

[1. Heft, S. 37r - 40r]

Liebe Kommilitonen, ich wünsche Ihnen alles Gute im Neuen Jahr. Dieser Wunsch wird nicht viel ausrichten, er mag sogar als Verhöhnung erscheinen in Zeiten, die finster sind wie die gegenwärtigen. Zur Versöhnung in diesen Zeiten aufzufordern, hieße den moralischen Zusammenbruch der Subjekte zu fordern. Zum Widerstand aufzurufen, hieße jetzt, da die politische Praxis von den Siegern diktiert wird, zur Vernichtung der eigenen bürgerlichen Existenz aufzurufen. Um angesichts solcher Verhältnisse nicht den Verstand zu verlieren, bedarf es des Vertrauens in die Objektivität der eigenen Vernunft, die dadurch zur metaphysischen Instanz wird. Daß sie deswegen nicht mit aller Realität auch die eigene preisgeben muß, ohne doch der Realität telquel, also wie sie ist, sich unterwerfen zu müssen, ist das Motiv, aus dem das Programm der Metaphysik begründet ist. Ob das Motiv standhält, hängt davon ab, ob das Programm durchzuführen ist. Mit dieser dialektischen Volte habe ich Ihnen dann bewiesen, daß die Bedeutung der Philosophie proportional zu ihrer Ohnmacht wächst. Dazu, daß die rationale Metaphysik nicht in ausgespinnene Hinterwelten, in denen die Götter wohnen, zu flüchten braucht, noch eine frühe Formulierung, der zufolge die siegende Sache den Göttern, die besiegte aber dem Cato gefallen habe.

Nun aber zurück zu einer bestimmten Gestalt der Metaphysik, der des {Begriffs}Realismus des Aristoteles. Aus den Vorlesungen im vergangenen Jahr blieb das Resultat, daß der Begriff, der das Wesen einer Sache bezeichnet, mit Notwendigkeit gefordert werden muß, wenn denn die Rede einen Gegenstand haben soll, daß aber kein bestimmter Begriff deduziert werden kann. Das heißt aber nicht, daß der Begriff des Begriffs nicht analysiert werden kann, z.B. daraufhin, ob er aus Teilen zusammengesetzt ist, es also so etwas gibt wie einen Begriffsbaustein, oder nicht.

Aristoteles, Metaphysik, VII. Buch, Kapitel 10, 1034b (Meiner, Bd. 2) S. 39 f:

„10 (a) Da aber die Wesensdefinition ein Begriff (Rede) ist ...“

— {also Begriff und Rede ist beides richtig, Rede im nachdrücklichen Sinn des griechischen logos}

„und jeder Begriff (Rede) Teile hat und der Teil des Begriffs zum Teil der Sache in dem gleichen Verhältnis steht wie der Begriff zur Sache, so entsteht nunmehr die Frage, ob der Begriff der Teile in dem Begriff des Ganzen enthalten sein muß oder nicht. Bei einigen nämlich ist er offenbar darin enthalten, bei anderen nicht. Denn der Begriff des Kreises enthält den der einzelnen Segmente nicht in sich, wohl aber der Begriff der Silbe den der Buchstaben, und doch wird ja ebensogut der Kreis in die Segmente zerlegt wie die Silbe in die Buchstaben. ...“

— {Ich möchte dieses Beispiel der Zerlegung der Silbe in Buchstaben und das Problem, ob der Begriff der Silbe dann aus dem der Buchstaben zu komponieren sei, für eine Viertelstunde beiseite lassen, weil ich jetzt nicht gleich eine Sprachtheorie skizzieren möchte, sondern mich auf die Teile des Textes beschränke, in denen gesagt wird, daß der Begriff nicht aus Teilen zu komponieren sei.}

„Ferner, wenn die Teile früher sind als das Ganze, und von dem rechten Winkel der spitze, von dem Lebewesen der Finger ein Teil ist, so würde der spitze Winkel früher sein als der rechte, und der Finger früher als der Mensch. Doch scheint vielmehr jenes früher zu sein; denn dem Begriff nach ist der spitze Winkel und der Finger abhängig von dem rechten Winkel und dem Lebewesen, und auch darum sind diese früher, weil sie ohne jene sein können. ...“

— {Oder: Der spitze Winkel ist definiert dadurch, daß er kleiner ist als ein rechter. Also setzt die Definition des spitzen Winkels die des rechten voraus. Der Finger ist dadurch definiert, daß er ein Teil des Menschen ist. Also setzt die Bestimmung des Fingers die des Menschen voraus.}

„(b) Doch wird wohl Teil in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, von denen die eine ist, daß er das Maß der Quantität nach bezeichnet. Diese wollen wir aber jetzt beiseite setzen und vielmehr nur untersuchen, woraus das Wesen als aus seinen Teilen besteht.“

— {Abgesehen soll hier werden von der Kategorie Quantität, denn es ist offensichtlich ein anderes Problem, ob der Finger ein Teil des Menschen oder ob drei Erdbeeren ein Teil von fünf Erdbeeren sind. Das letztere ist einfach zu lösen, deswegen wird es beiseite gesetzt, das andere nicht.}

Das Argument gegen die Komponierbarkeit des Begriffs ist eines gegen seine Zusammensetzung aus Teilen. Dem Teil aber gehe logisch das voran, woran es Teil ist. Das ist einzusehen. Denn ein Hund wird nicht aus Kopf, Rumpf, Schwanz, Beinen und Pfoten gemacht. Daß er in Teile zerlegbar ist, heißt nicht, daß er aus ihnen gemacht ist. Die Zerlegbarkeit wird von Aristoteles daraus begründet, daß das erste Subjekt {der Prädikation} die in der Materie realisierte Form ist. Als realisierte Form sei sie zerlegbar, aber die Zerlegbarkeit sei in der Materie begründet, nicht in der Form. {Was auch wiederum einleuchtend ist, denn wenn man einen Hund in Kopf, Rumpf, Beine und Pfoten zerlegt, ist er kein Hund mehr. Bei Hunden kommt das seltener vor, aber bei anderen Tieren geschieht das schon öfter.}

Das entsprechende Zitat: Aristoteles, a.a.O., 1035a f, S. 41 f.

„So auch, wenn die Linie durch Teilung in die Hälfte, der Mensch durch Zerlegung in die Knochen und Sehnen und Fleisch sich auflöst, so bestehen sie deshalb doch nicht aus diesen als aus Teilen des Wesens, sondern als aus dem Stoffe, und von der konkreten Vereinigung sind sie Teile, aber darum sind sie nicht Teile der Art-Form {des eidos} und des im Begriff Enthaltenen; und deshalb finden sie sich auch nicht im Begriff. (d) In einigen Begriffen also findet sich der Begriff solcher Teile, in anderen aber kann er sich nicht finden, wenn der Begriff nicht auf die mit der Materie zusammengefaßte Form geht. Darum besteht dann einiges aus demjenigen als aus seinem Prinzip, in das zerlegt es vergeht, anderes nicht. Was nämlich Zusammenfassung ist von Form und Stoff, wie das Stülpnasige und der ehernen Kreis, das vergeht durch Auflösung in diese Substrate, und der Stoff ist ein Teil von ihnen; was aber nicht mit der Materie zusammengefaßt ist, sondern ohne Materie besteht, und dessen Begriff jeweils nur ein solcher der Art-Form ist, das vergeht nicht, entweder überhaupt nicht oder doch nicht auf diese Weise. ...“

— {Oder: Das einzelne Lebewesen oder der einzelne Gegenstand kann vergehen, und so kann etwa auch ein bestimmtes Teil an einem einzelnen Lebewesen vergehen. Wenn der stirbt und seine Nase, wenn es denn eine Stülpnase ist, mit zerfällt, dann bleibt nicht Hohlheit übrig als selbständiges gegenüber der Stülpnasigkeit, oder die Hohlheit ist nicht abzutrennen von der Nase, weil sie eine bestimmte Gestalt der Nase ist, und zwar eine bestimmte äußere Gestalt der Nase ist. Aristoteles sagt: Vergehen tut dieses Einzelne, dieser einzelne Gegenstand, sein Begriff nicht. Denn dadurch, daß jeder einzelne Hund sterblich ist, muß nicht das eidos Hundsein vergehen, sondern nur die einzelnen Hunde vergehen. Es bleibt die Bestimmung der Art-Form, es vergehen die einzelnen Gegenstände, die zu dieser Art-Form gehören. Was dann stattfindet beim Vergehen, sagt Aristoteles, ist eine Zerlegung des bestimmten Gegenstandes,

und diese Zerlegung des bestimmten Gegenstandes hat etwas zum Resultat, was nicht mehr zu den Gegenständen dieser Spezies, dieser Art gehört. }

105 „Bei jenen (zusammengesetzten Dingen) sind diese daher Prinzipien und Teile, von der Art-Form aber sind sie weder Teile, noch Prinzipien. Und deshalb löst sich die irdene Bildsäule in Erde, die ehernen Kugel in Erz und Kallias in Fleisch und Knochen auf, und auf ähnliche Weise ferner der Kreis in die Kreissegmente, weil er etwas mit der Materie Vereinigtes ist. Denn mit demselben Namen wird ja der Kreis seinem allgemeinen Begriff nach und der einzelne
110 benannt, weil es für das Einzelne keine besonderen Namen gibt."

— Zerlegbarkeit und Komposition sind nicht spiegelbildlich, sind nicht {intellektuell} ineinander überführbar. Aus der Asymmetrie von Werden, Realisierung der Form in der Materie, und Vergehen, Zerlegung in Teile, wird der ontologische Vorrang des Begriffes begründet.
115 Nicht, daß es den Begriff unabhängig von der Realität der Form, des eidos, gebe – dann wäre er transzendente Idee und die Teilhabe der Gegenstände {an ihm}, deren Begriff er ist, bliebe mysteriös – wohl aber, daß der Prozeß seiner Realisierung asymmetrisch ist zu der Zerlegung, das gibt ihm den Vorrang vor den Teilen, oder seine relative Selbständigkeit. Nun scheint der Ausdruck »relative Selbständigkeit« ein hölzernes Eisen zu sein, aber er ist unumgänglich,
120 wenn die Asymmetrie von Realisierung der Form und Zerlegung des so entstandenen Gegenstandes richtig erfaßt wird, und er bedeutet nicht mehr als diese Asymmetrie.

Eine Anmerkung: Die Auffassung des Aristoteles, die Silben seien komponierbar aus Buchstaben, läßt sich nicht halten. Aber zunächst das Zitat, in dem das von Aristoteles auch nur
125 behauptet wird.

Aristoteles, a.a.O., 1035a, S. 41:

130 „Denn man muß die Art-Form und jedes Ding nach seiner Art-Form bezeichnen, während das Materielle niemals an sich bezeichnet werden kann. (c) Darum enthält der Begriff des Kreises den der Segmente nicht, wohl aber der Begriff der Silbe den der Buchstaben; denn die Buchstaben sind Teile des Begriffs der Art-Form und nicht Stoff, die Segmente aber sind Teile in dem Sinne, wie sie der Stoff sind, an welchem die Art-Form entsteht. Doch stehen auch sie der Art-Form noch näher als das Erz für den Fall, daß die Rundung am Erze entsteht. In gewissem Sinne werden auch nicht alle Buchstaben im Begriff der Silbe enthalten sein, wie etwa diese bestimmten einzelnen im Wachs oder in der Luft; weil diese bereits ebenfalls als sinnlicher Stoff Teile der Silbe sind."

— {Oder: Die Buchstaben, sofern sie einzelne Art-Formen sind, bezeichnen eine bestimmte
140 Gestalt. Die Realisierung dieser Gestalt in der Materie kann auf zwei Arten geschehen: Durch Sprechen, dann ist der Laut selber die Materie und die Artikulation die Form, oder in der Schrift, dann ist das Wachs die Materie und die bestimmte Gestalt eines Buchstabens ist die Form. Unabhängig von dieser Realisierung existieren die Buchstaben nicht, sie sind im sinnlichen Material zu realisieren. }

145 Chomsky hat seinen Versuchen über die Tiefengrammatik die These von der Symmetrie von Zerlegbarkeit und Komponierbarkeit zugrunde gelegt und versucht, aus der Zerlegung die Prinzipien der Komposition zu erschließen, um so ein Schema zu erhalten nach dem alle Sprachen aufgebaut sind. Die Kenntnis dieses Schemas hätte dann die maschinelle Übersetzung aus einer Sprache in eine andere ermöglicht.
150

{Das wäre der Fall, wenn die einzelnen Laute, die Phoneme, oder ihre schriftliche Fixierung in Gestalt der Buchstaben und der Silben tatsächlich Elemente einer Sprache wären, aus de-

155 nen die Sprache selbst aufgebaut ist. Dann wäre es möglich, durch die Zerlegung eines Satzes herauszufinden, nicht nur welche Elemente dem zugrunde liegen, sondern auch nach welchen Regeln diese Elemente komponiert werden. Wäre das möglich, dann brauchte man nur die Gestalten der Elemente ineinander zu übersetzen und jeweils nach denselben Regeln zu komponieren, und man könnte aus einer Sprache schematisch in eine andere übersetzen. Die Absicht, eine solche Methode zur Übersetzung von einer Sprache aus der anderen, der maschi-

160 nellen Übersetzung einer Sprache aus der anderen zu finden, hat zunächst die Untersuchungen von Chomsky geleitet. Daß das mit einer Oberflächengrammatik nicht geht, hat er schnell herausgefunden, das war auch schon vorher bekannt. Und er hat gesagt, dann muß das weiter zerlegt werden in die ersten Elemente. Ganz analog zu der These von Aristoteles, daß es sich bei den sprachlichen Elementen, den Buchstaben als bestimmten Lauten und ihren schriftli-

165 chen Bezeichnungen, um Prinzipien der Sprache handelt. Nicht um Teile, sondern um Prinzipien. Dann könnte aus diesen Prinzipien jede bestimmte sprachliche Gestalt konstruiert werden.}

170 Chomsky selbst hat herausgefunden, daß dieses Programm gescheitert ist und ist aus dem Scheitern des Programms zu dem Schluß gelangt, daß den Sprachen angeborene, nicht durch rekursive Funktionen konstruierbare Ideen zugrunde liegen müßten. Diese angeborenen Ideen sind aber nichts anderes, als die nicht zerlegbaren Art-Formen in der Sprache. Also ist Chomsky mit seiner Vorstellung von den angeborenen Ideen darauf gekommen, daß es auch in der Sprache nicht zerlegbare Art-Formen gibt. {Und wenn es nicht zerlegbare Art-Formen

175 gibt, so können diese, wie immer auch sie erfaßt werden, nicht aus Prinzipien oder aus Elementen konstruiert werden.} Das ist auch anders und einfacher darzustellen, zumindest plausibel zu machen: Eine Sprache ist nicht dadurch zu erlernen, daß man das Alphabet und einige Kombinationsregeln lernt. {Denn das müßte dann ja möglich sein, eine Sprache zu erlernen dadurch, daß man ihre Elemente und die Regeln der Kombination ihrer Elemente erlernt.

180 Chomsky ist auch konsequent fortgegangen dann, dadurch daß er gesagt hat, eine Sprachtheorie, die die Sprache zum Gegenstand hat, läßt sich so nicht durchführen, also muß ich zurückgehen auf die Verhältnisse, die gegeben sind, wenn jemand eine Sprache lernt. Und er hat dann die Sprachtheorie gefaßt als Spracherwerbstheorie. Ist dabei auf die angeborenen Ideen gestoßen, die nicht weiter erklärbar sind. Und er ist damit genau so weit gekommen, wie Aristoteles mit der Nichtreduzierbarkeit der Formbestimmung, des eidos.} Die mystische Formulierung, die Sprache sei der Leib Gottes und die Seele des Menschen, kommt dem Sachverhalt insofern näher, als sich an der Sprache jeweils ablesen läßt, wie es um Gott und die Menschen bestellt ist.

190 Denken Sie nur daran, in welcher Weise heute ein Wort wie »total« benutzt wird. Von Totalität, von einem Begriff, der alles umfaßt, ist nicht die Rede, sondern es dient nur dazu, einer in ihrer Artikulation ohnmächtig erscheinenden Sprache einen Nachdruck zu verleihen, der sofort wieder verschlissen ist, weil »total« eben nicht »total« heißt und der Nachdruck ausbleibt, womit auf einmal alles und jedes und der letzte Dreck »total« ist. Ein anderes Beispiel dafür

195 ist, daß die Sprache mit ihrer Rationalität ihre Verständlichkeit verliert. Es gibt eine Abkürzung, die heißt »GAU« größter anzunehmender Unfall im Klartext. Und was erfinden die Journalisten? Den »Super-GAU«. Nun möchte ich wissen, was über den Superlativ »größter anzunehmender Unfall« noch hinausreicht? Allenfalls, daß er die Vorstellungskraft sprengt. Aber das tut schon der größte anzunehmende Unfall.

200 Aus der Asymmetrie von Realisierung der Form und der Zerlegung des so gewordenen Gegenstandes {in Teile und zu dieser Asymmetrie ist synonym der Ausdruck} bzw. der relativen Selbständigkeit des eidos {also aus dieser Asymmetrie} läßt sich ein Fehler erklären, der dann der Metaphysik den Vorwurf eingetragen hat, sie sei eine Lehre von {Gegenständen in}

205 den Hinterwelten. Zunächst zu dieser Bestimmung bei Aristoteles. Da steht in Anschluß an das vorige Zitat.

Aristoteles, a.a.O., 1035b, S. 43 f:

210 „(e) Hiermit ist nun zwar die Wahrheit ausgesprochen, doch wollen wir, die Sache von neuem aufnehmend, uns noch deutlicher aussprechen. Diejenigen Teile, welche Teile des Begriffes sind und in welche der Begriff zerlegt wird, diese sind früher, entweder alle oder einige. Der Begriff des rechten Winkels wird aber nicht zerlegt in den des spitzen, sondern vielmehr der des spitzen in den des rechten; denn wer den spitzen Winkel definiert, gebraucht dabei den rechten Winkel; denn der spitze, definiert man, ist kleiner als der rechte. Ebenso verhalten sich Kreis und Halbkreis: denn der Halbkreis wird durch den Kreis definiert und der Finger durch das Ganze des Körpers; denn als den so und so beschaffenen Teil des Menschen definiert man den Finger. Was also stoffliche Teile eines Dinges sind und worin es als in den Stoff zerlegt wird, das ist später; was aber Teile des Begriffes sind und des begrifflichen Wesens, das ist, entweder alles oder doch einiges, früher. ..."

220 — {Das ist völlig übereinstimmend mit dem, was vorher gesagt wurde, ist nur Präparat dessen, was vorher gesagt wurde; enthält aber ein Problem. Die Form ist unteilbar, das eidos ist unteilbar. Das Resultat der Realisierung der Form ist aber teilbar, ist zerlegbar. Diese Zerlegbarkeit wird der Realisierung der Form zugeschrieben. Unabhängig von der Realisierung gibt es aber die Form nicht. Denn für Aristoteles ist wirklich nur die realisierte Form, nicht aber die Form, die unabhängig von der Realisierung ist. Das ist ein Problem. Das Problem läßt sich nur beschreiben, so beschreiben, daß es eine Asymmetrie gibt zwischen Realisierung der Form und Zerlegung des so geformten Gegenstandes. Das eine ist nicht auf das andere zurückzuführen. Noch einmal zur Erinnerung: Es war zunächst deduziert worden die Notwendigkeit des Begriffs und zwar des Begriffs des eidos, der Art, des bestimmten Soseins eines jeden Gegenstandes. Aus dieser Notwendigkeit konnte keine einzelne Form definiert werden. Diese Form mußte dann auf eine andere Weise in das Bewußtsein kommen. Wie, ist hier weitgehend ungeklärt. Dann wird diese Form vorausgesetzt und weiter, jetzt aber als bestimmte, analysiert und es wird gesagt: Sie hat selbst keine Teile, denn sie ist logisch vorrangig gegenüber jedem Teil, denn die Definition, die Abtrennung nicht mit einem Beil, sondern in der Vorstellung des Fingers, also die Unterscheidung des Fingers, ist abhängig von der Definition der Bestimmung des Begriffs dessen, was überhaupt nur Finger haben kann. Unabhängig davon gibt es die Bestimmung nicht. Dann wird gesagt: In diese Teile ist die realisierte Form zu zerlegen, nur verliert der Gegenstand dabei seine Bestimmung als realisierte Form.

235 240 Der verwesende Sokrates ist nicht Sokrates, sondern Sokrates ist nur der lebende Sokrates.}

Aristoteles, a.a.O., 1035b, S. 45:

245 „Was also stoffliche Teile eines Dinges sind und worin es als in den Stoff zerlegt wird, das ist später; was aber Teile des Begriffes sind und des begrifflichen Wesens, das ist, entweder alles oder doch einiges, früher. (f) Da nun aber die Seele der Lebewesen (denn sie ist die Wesenheit des Belebten) das begriffliche Wesen und die Art-Form und das Sosein für den so und so beschaffenen Leib ist (denn wenn man irgendeinen Teil recht definieren will, so kann man ihn nicht ohne Bezeichnung seiner Wirksamkeit definieren, und diese kann nicht stattfinden ohne Wahrnehmung), so werden die Teile derselben, entweder alle oder einige, früher sein als das gesamte, konkrete Lebewesen, und dasselbe gilt auch auf gleiche Weise in jedem einzelnen Falle."

255 — {Aus der Realisierung der Form, die zunächst nur die äußere Gestalt bestimmt, wird hier die Realisierung eines immanenten Prinzips. Nur dadurch ist jetzt zu unterscheiden zwischen

der realisierten Form und dem, was als nicht mehr realisierte Form in Teile zerfällt. Der äußerlichen Gestalt nach unterscheidet sich der lebende Sokrates zunächst gar nicht von dem toten Sokrates. Die sehen noch beide gleich aus, haben beide dieselbe Gestalt, nur mit dem Unterschied, daß der tote Sokrates eben tot ist. Deswegen, sagt Aristoteles, muß es außer der ousia als morphe, als Gestalt, noch ein immanentes Prinzip geben, das die einzelnen Teile zusammenhält und zu Teilen von einem Ganzen macht. Also anders als in dem Wachsfigurenkabinett, wo man die einzelnen Sachen erst herstellen kann und danach zusammenfügt, sind dort die einzelnen Teile in einem Zusammenhang. Oder: Das Ganze, woran diese einzelnen Teile Teile sind, erhält sich selbst, und die einzelnen Teile sind dann Organe des Ganzen. Das kommt hinterher auch, da werden auch direkt Organe benannt, Hirn und Herz. Aber zur Reproduktion, zur Selbsterhaltung dieses Einzelnen bedarf es dieser Organe als seiner Teile. Die sind aber nur Instrumente der Wirksamkeit von etwas, das durch sie sich selbst erhält. Deswegen kommt hier notwendig an der Stelle, wenn das Verhältnis von Teil und Ganzem abgehandelt wird, zu der äußeren Gestalt die immanente Bestimmung des eidos als psyche, sei es als Ernährungsseele bei den Pflanzen oder anima sensitiva bei den Tieren oder als anima intellectiva bei den denkenden Menschen. Wenn jetzt gesagt wird, diese Seele ist vor dem Ganzen, dann müßte ja sozusagen diese Seele sich selbst in der Materie realisieren, diese Seele sich in der Materie einen Körper schaffen. Dann wird aus dem logischen Vorgang der Form die faktische Abtrennbarkeit der Seele von dem Körper. Und genau dann wird diese Seele zu einem metaphysischen Gegenstand in dem Sinne, in dem später die metaphysischen Gegenstände als solche in den Hinterwelten herumgeistern. Nur wenn man die ganze Genesis dieses Problems, als der Teile vom Ganzen, das Verhältnis oder genauer die Asymmetrie von Realisierung der Form und Zerlegung des so gewordenen Gegenstandes und der Nichtzerlegbarkeit des lebendigen Gegenstandes, ohne daß dem das Leben ausgetrieben wird, wenn man sich das vergegenwärtigt, dann hat die Rede von der Seele einen metaphysischen Sinn, der nicht die Bezeichnung eines Gegenstandes in irgendeiner transzendenten Welt bedeutet. Es muß bei Aristoteles hier die immanente Bestimmung dazukommen, zu der äußeren die immanente Bestimmung, weil nur durch sie die Teile eines Ganzen zusammengehalten werden. Entflieht das Leben aus diesem Ganzen, zerlegt es sich sozusagen von selbst in seine Teile. Das trifft nur zu für Lebewesen. Wird ein toter Gegenstand in der Vorstellung mit einem solchen immanenten Prinzip belehnt, und zwar so, daß die Belehnung selbst unerkannt bleibt, wird dem bloß Belehnten das belehnte Prinzip als ihm immanent zugesprochen, dann ist der so belehnte Gegenstand ein Fetisch. Ganz frei vom Fetischismus ist wohl keiner. Wenn das Auto nicht anspringen will, fängt man an ihm gut zuzureden, obwohl das objektiv idiotisch ist. }

Die Seele als selbständiger metaphysischer Gegenstand ist dann nicht die Lösung des Problems, sondern die Verdinglichung der Asymmetrie.

[1. Heft, S. 41r - 44r]

Ich möchte Ihnen heute einen Exkurs über die Seele und über immanente Prinzipien vortragen. Das geht darauf zurück, daß man mir nach der letzten Vorlesung gesagt hat: „Was trägst Du da vor? Das steht doch alles so schon beim Aristoteles selber in der Schrift „Über die Seele“. Ganz so steht es da nicht, aber inwiefern es da steht, werde ich Ihnen dann erklären.

Aristoteles hatte den Begriff des eidos, der Art-Form dadurch erklärt, daß er logisch und sachlich vor den einzelnen Teilen, in die das realisierte eidos zu zerlegen sind, anzuordnen sei. Ausgezeichnet sind dabei die Artformen, die die Lebewesen bestimmen. Diese Artformen, die die Lebewesen bestimmen, haben notwendig Teile.

Aristoteles, Metaphysik, VII. Buch, Kapitel 11, 1036b, (Meiner, Bd. 2), Seite 51:

„Denn das Lebewesen ist etwas Sinnliches und nicht ohne Bewegung zu definieren, darum auch nicht ohne Teile von bestimmter Beschaffenheit; denn nicht die irgendwie beschaffene Hand ist ein Teil des Menschen, sondern die, welche ihr Werk vollbringen kann, also die lebendige; die nicht lebendige aber ist nicht Teil.“

— Teile, die nicht abtrennbar sind ohne aufzuhören, zu sein, was sie sind, bleiben bei der Abtrennung der Gestalt nach dasselbe, nicht aber der Funktion nach. Daraus läßt sich auf ein immanentes Prinzip schließen, das die der Gestalt nach identischen zu unterscheiden erlaubt. Die Definition dieses immanenten Prinzips ist Resultat eines Schlusses. Und jetzt:

Aristoteles, Über die Seele, Buch II, Kapitel 2, 413a f, RK Bd. 12, Nr. 226/227, 1968, S. 37-39: ¹⁾

„ 2. Da aus dem Undeutlichen, aber Anschaulichen das Deutliche und dem Begriffe nach Kenntlichere hervorgeht, so wollen wir wiederum auf diese Weise die Untersuchung der Seele durchzuführen versuchen: nicht bloß ~~den Tatbestand~~ (tò hótì) {den Sachverhalt} soll die Begriffsbestimmung darlegen, wie es die meisten Definitionen (hóroi) tun, sondern auch die Ursache (aitia) soll eingeschlossen sein und zum Ausdruck kommen. ...“

— {Entschuldigen Sie, daß ich eine Kritik dort an der Übersetzung vornehme. Die Leute gefallen sich, und offenbar auch der Übersetzer Willy Theiler, in der Übernahme von termini technici aus der Sprache der Juristen. Ein Tatbestand ist bei den Juristen das, was im Strafgesetzbuch oder im bürgerlichen Gesetzbuch definiert ist: „Ein Diebstahl begeht, wer eine fremde bewegliche Sache fortnimmt in der Absicht, sie sich widerrechtlich anzueignen“, oder so etwas. Das ist ein Tatbestand. Wenn jemand tatsächlich geklaut hat, dann ist das ein Sachverhalt. Und die Aufgabe des Juristen besteht darin, einen Sachverhalt so zu präparieren, daß er unter den Tatbestand subsumierbar ist. Und wenn das der Fall ist, dann kann ein Jurist urteilen. Und zwar einen Sachverhalt nach einem Tatbestand beurteilen. Ein Tatbestand ist eine juristische Konstruktion. Der Sachverhalt ist etwas, was real ist. Also ist Tatbestand eine schlechte Übersetzung → Sachverhalt müßte da stehen.}

„ 2. Da aus dem Undeutlichen, aber Anschaulichen das Deutliche und dem Begriffe nach Kenntlichere hervorgeht, so wollen wir wiederum auf diese Weise die Untersuchung der Seele durchzuführen versuchen, nicht bloß ~~den Tatbestand~~ {den Sachverhalt} soll die Begriffsbestimmung darlegen, wie es die meisten Definitionen tun, sondern auch die Ursache soll eingeschlossen sein und zum Ausdruck kommen. Gewöhnlich sind aber die Definitionen Schlußsätzen (sympérasma) ähnlich, z.B.: was ist die Quadratur? Die Gleichheit eines ungleichseitigen Vierecks mit einem gleichseitigen rechtwinkligen. Eine solche Definition ist ein Schluß-

55 satz. Wer aber sagt: Quadratur ist die Auffindung der mittleren Proportionale, nennt auch den Grund der Sache. Wir sagen nun, indem wir die Untersuchung aufnehmen, das Beseelte (émpsychon) sei vom Unbeseelten (ápsychon) durch das Leben (tò zên) geschieden. Wenn Leben in vielfachem Sinne gebraucht wird, so sprechen wir einem Wesen Leben zu, wenn ihm auch nur eines der folgenden Dinge zukommt: Vernunft, Wahrnehmung, Bewegung und Stillstand am Ort (katà tópon), ferner Bewegung in der Ernährung (katà trophén), weiter Hinschwinden (phthísis) und Wachstum (aúxēsis). Deshalb scheinen auch die Pflanzen alle zu leben. Sie haben nämlich anscheinend ein derartiges Vermögen und eine derartige Grundkraft (arché) { arché = Prinzip}, ..."

— {Hier steht zum Glück bei Grundkraft das griechische Wort in Klammern dahinter: arché. Arché ist nicht Grundkraft, sondern Prinzip.}

65 „durch die sie Wachstum und Schwinden nach verschiedener Richtung besitzen. Denn nicht wachsen sie nach oben, nach unten nicht, sondern in gleicher Weise nach beiden und allen Seiten [solange sie sich nähren] und sie leben <weiter, solange sie Nahrung aufnehmen können>. Dieses Vermögen kann sich von den andern abtrennen (chorizesthai), unmöglich aber, bei sterblichen Wesen, die andern Vermögen von diesem. ..."

75 — {Also die Wahrnehmung von der Ernährung oder das Denken von der Wahrnehmung. Es ist ein unsymmetrisches Verhältnis, sie sind alle abhängig von der Ernährung. Die Ernährung ist abtrennbar insofern, als es Lebewesen gibt, die sich nur reproduzieren, die sich nur ernähren und in der Ernährung reproduzieren, ohne sinnliche Wahrnehmung und ohne Denkvermögen. Daß aber diejenigen Lebewesen, die wahrnehmen können, die Tiere, und die denken können, die Menschen, sowohl von der Ernährung, dem letzteren Falle, von der Ernährung und der Wahrnehmung abhängig sind.}

80 „Das zeigt sich bei den Pflanzen, denn sie haben kein anderes Seelenvermögen (dynamis psyches) {als das der Ernährung}. Das Leben kommt den lebenden Wesen dank ~~dieser Grundkraft~~ {diesem Prinzip} zu. Das «Lebewesen» (Tier) (zoon) ist Lebewesen zuerst dank seinem Wahrnehmungsvermögen (aisthesis). Denn auch von den Wesen, die sich nicht bewegen und den Ort nicht verändern, aber Wahrnehmungsvermögen besitzen, sagen wir, sie sind Tiere, 85 und nicht bloß, sie leben. Als erstes Wahrnehmungsvermögen kommt allen der Tastsinn (haphē) zu. Wie aber die Ernährungskraft (threptikon) abgetrennt werden kann vom Tastsinn und jedem Wahrnehmungsvermögen, so auch der Tastsinn von den andern Wahrnehmungsvermögen. ..."

90 — {Oder: Der Tastsinn ist der erste Sinn, die erste Gestalt der Sinnlichkeit, von der alle anderen abhängig sind. Zum Beispiel koordiniert der Tastsinn die optischen Wahrnehmungen. Als erstes ist der Tastsinn, der Räumliches erfaßt, und später erst die optische Wahrnehmung, noch später wahrscheinlich die akustische.}

95 „Unter der Ernährungskraft verstehen wir den Teil der Seele, an dem auch die Pflanzen (ta phyomena) teilhaben. Die Tiere aber scheinen alle das Tastempfinden zu haben. Aus welchem Grunde sich dies beides ergibt, werden wir später erklären."

100 — {Für die erwähnten Vermögen ist und durch sie bestimmt ist nämlich das Vermögen des Nährens, Wahrnehmens, Überlegens und der Bewegung.}

Solche immanenten Prinzipien sind, weil sie erschlossen sind, per Definitionen nicht anschaulich. Das meint Aristoteles damit, daß die Definitionen selber Schlüsse sind. Die immanenten Prinzipien der Lebewesen sind erschlossen. Sie sind nicht anschaulich.

- 105 {Zum Beispiel ist das Ernährungsvermögen nicht wahrzunehmen. Wahrzunehmen ist nur die Pflanze, die da steht und allenfalls die Veränderung an der Pflanze. Worauf die beruht, die Assimilation, ist nicht wahrzunehmen. Das Wahrnehmungsvermögen selbst ist auch nicht wahrzunehmen. Die Sinne sind nicht reflexiv. Man kann das Sehen nicht sehen oder man kann das Tasten weder tasten noch sehen. Man kann Gegenstände sehen, man kann Farben
110 sehen, man kann nichts sehen, aber das Sehen selbst kann man nicht sehen. Also ist das Wahrnehmungsvermögen selbst nicht Gegenstand der Wahrnehmung. Wenn es nicht Gegenstand der Wahrnehmung ist, muß es erschlossen sein. Oder: Die Definition des Wahrnehmungsvermögens selbst ist Resultat eines Schlusses.}
- 115 Sie sind nichtsdestoweniger real. Realität mit Anschaulichkeit zu verwechseln, führt dann auf die Vorstellungen von Gegenständen, die der Sache nach nicht anschaulich, der Vorstellung von ihnen nach aber anschaulich sind. Der Fehler liegt bei der Vorstellung, die erschlossene Prinzipien zu Gegenständen der Anschauung verdinglicht, wie etwa der Materialist, der einen Sterbenden auf eine Waage legt, um das Gewicht der entfliehenden Seele aus der Differenz
120 des Gewichts des sterbenden und des Gewichts des Toten zu bestimmen {und feststellt: Der wird bei Eintritt des Todes nicht leichter, also gibt es die Seele nicht. Das ist tatsächlich gemacht worden in der Aufklärung}. Aristoteles hingegen unterscheidet zwischen dem, was logisch abtrennbar ist und dem, was sachlich abtrennbar ist. Logisch abtrennbar sind die verschiedenen Vermögen der Seele, abtrennbar heißt dort nur unterscheidbar. Sachlich abtrenn-
125 bar sind diese verschiedenen Vermögen der Seele nicht.

Aristoteles, Über die Seele, Buch II, Kapitel 2, 413b f, RK 226/227, S. 39-40:

- 130 „Ist aber jedes davon Seele oder Seelenteil, und wenn Seelenteil, ist er nur gedanklich abtrennbar (logo choriston) oder auch örtlich (topo)? ...“

— {Also der Seelenteil, der das Ernährungsvermögen, der Seelenteil, der das Wahrnehmungsvermögen, das Bewegungsvermögen, der Seelenteil, der das Denkvermögen bestimmt, ob die abtrennbar sind logisch oder auch sachlich.}

- 135 „Über eines davon ist nicht schwer zur Einsicht zu gelangen (idein), einiges aber hat seine Schwierigkeit (aporia). Wie nämlich bei den Pflanzen offensichtlich einige leben, wenn sie geteilt und (ihre Teile) voneinander getrennt werden, weil die innewohnende Seele der Erfüllung nach (entelecheia) {also entelecheia, des immanenten Ziels nach} eine Einheit in jeder
140 Pflanze ist, der Möglichkeit nach (dynamei) aber eine Vielheit, so, sehen wir, geht es zu auch hinsichtlich anderer Unterschiede der Seele bei den Insekten, wenn sie zerschnitten werden. Denn jeder der Teile hat da Wahrnehmungs- und örtliches Bewegungsvermögen. ...“

- 145 — {Oder: Aus einem zerschnittenen Wurm werden zwei selbständige Würmer. Da sagt er, sind die Teile offenbar selbständig gegenüber dem Ganzen, von dem sie Teile sind.}

- „Und wenn Wahrnehmung, auch Vorstellung (phantasia) und Streben (orexis). Denn wo Wahrnehmung, gibt es auch Schmerz (lype) und Lust (hedone); wo diese, notwendig auch Begierde (epithymia). Hinsichtlich des Geistes (nous) und des betrachtenden Vermögens (theoretikos) ist damit noch nichts erwiesen, aber es scheint eine andere Seelengattung zu
150 sein, und diese allein kann abgetrennt werden wie das Ewige vom Vergänglichen. ...“

- {Das heißt dann: Die anima rationalis soll abgetrennt werden können von dem anderen. Wenn aber Denken nur möglich ist aufgrund von Vorstellungen, diese nur möglich sind aufgrund von Wahrnehmungen, wäre das nicht zu bestimmen, daß dieser Seelenteil abtrennbar
155 sei und selbständig abgetrennt existieren könnte. Das Argument bei Aristoteles lautet ganz

einfach: Etwas kann nur erkennen, was ihm analog ist. Also wenn die Seele, die anima intellectiva, die denkende Seele, das Ewige erkennt, muß sie selbst dem Ewigen analog sein. Ist sie selbst dem Ewigen analog, ist sie selbst ewig. Was noch lange nicht sagt, bei Aristoteles, daß diese Seele dann auch als individuelle Seele abtrennbar wäre. Denn individuelle Seele wäre sie nur, sofern sie in der Materie individuiert ist. Deswegen haben dann Averrös und die Averroisten daraus geschlossen, daß zwar bei einem Tod eine Trennung der anima intellectiva von dem Körper stattfindet, daß aber diese anima intellectiva zurücksinke in die Allgemeinheit der Vernunft, also nicht mehr individuiert sei. Solche Auffassungen haben dann den Siger von Brabant [war Philosophielehrer an der Pariser Artistenfakultät] dem Scheiterhaufen ziemlich nahe gebracht. Denn dann ist es nichts mit der Rettung der individuellen Seele. Hier geht es aber zunächst über die Abtrennbarkeit, und er sagt, was die anima intellectiva angeht, will er sich dort nicht weiter äußern.}

„Die übrigen Seelenteile, das ergibt sich klar aus dem Bisherigen, sind nicht abtrennbar, wie einige behaupten. Daß sie gedanklich (logo) verschieden sind, ist klar. Zur Wahrnehmung vermögend zu sein und zur Meinung, ist so verschieden wie Wahrnehmen und Meinen (doxa-zei), und so ist auch jeder der erwähnten Teile verschieden. Ferner kommen einigen Lebewesen diese alle zu, einigen eine Anzahl von ihnen, wieder andern nur ein einziger – das wird den Unterschied der Lebewesen ausmachen; ...“

— {Allen kommt das Ernährungsvermögen zu, nicht allen kommt das Wahrnehmungsvermögen zu, sondern nur den Tieren, und nicht allen kommt das Denkvermögen zu, sondern nur dem Menschen.}

„warum aber, ist später zu betrachten. Gleich steht es auch mit den Wahrnehmungsvermögen. Einige Wesen haben alle, andere eine Anzahl, wieder andere das eine notwendigste, den Tastsinn.“

— {Also einige können sehen, hören, riechen und tasten.}

Was aber soll eine logische Abtrennung von Seelenvermögen, die sachlich nicht durchzuführen ist? Aristoteles argumentiert mit einem Beispiel, Wahrnehmung und Meinung {seien unterschieden}, z.B. Wahrnehmungen und Vorstellungen über den wahrgenommenen Gegenstand sind nicht dasselbe, zumindest ist die Wahrnehmung und die Äußerungen über diese Wahrnehmung verschieden. Das Wort rot ist nicht rot. Wofern überhaupt geredet wird, gleichgültig, ob richtig oder nicht, ist die Rede verschieden von ihrem Gegenstand, sie ist, sagt Aristoteles, Ausdruck der Meinung, nicht Ausdruck des Gegenstandes. Also ist das Vermögen zu „meinen“ unterscheidbar von dem Vermögen, „wahrzunehmen“, und weil unterscheidbar auch sachlich unterschieden.

{Weil die Vermögen unterscheidbar sind, sind sie auch sachlich unterschieden. Wäre dies nicht der Fall, gäbe es keinen Ausdruck der Meinung in der Rede, dann müßte die Rede unmittelbar die Sache selbst sein, was offenbar nicht der Fall ist.}

Gleichwohl bleibt das Vermögen, Wahrnehmungen zu haben die Grundlage des Vermögens, Meinungen zu haben, letzteres ist also sachlich nicht abtrennbar.

{Sagt Aristoteles: Logisch sind sie abtrennbar, weil unterschieden. sachlich sind sie nicht abtrennbar, weil das Vermögen, eine Meinung zu haben, abhängig ist von dem Vermögen wahrzunehmen.}

Wieder ist das Vermögen, Meinungen zu haben, relativ selbständig, d.h. es ist nicht identisch mit dem Vermögen, wahrzunehmen, es subsistiert aber auch nicht in sich.

210 {Also das Vermögen, Meinungen zu haben, ist nicht identisch mit dem Vermögen wahrzunehmen. Aber das Vermögen, Meinungen zu haben, ist abhängig von dem Vermögen wahrzunehmen. Das Vermögen, Meinungen zu haben, subsistiert nicht in sich.}

215 Der Vorwurf, der dann noch der Metaphysik gemacht werden kann, ist der, daß sie *nicht* in Tautologien sich erschöpft, daß ihre Gegenstände weder in sich subsistierende Substanzen noch auf anderes reduzibel sind. Die allgemeine logische Form der Darstellung solcher Gegenstände der Metaphysik ist die zweier unterscheidbarer Negationen, nicht in sich subsistierend und nicht reduzibel auf anderes.

220 {Nicht in sich subsistierend kann man sagen: Es gibt Wahrnehmungsvermögen nur als Vermögen von Lebewesen. Ohne Lebewesen keine Wahrnehmung. Also ist das Wahrnehmungsvermögen abhängig von dem Vermögen sich zu ernähren, genauer: Zu assimilieren, sich fremde Substanzen anzuverwandeln und damit sich zu reproduzieren. Es ist abhängig gleichwohl gegen die Wahrnehmung, nicht auch in dem Begriff dessen, was nur sich reproduziert, indem es assimiliert. Die allgemeine logische Form der Darstellung solcher Gegenstände ist
225 also die zweier unterschiedener Negationen: Nicht in sich zu subsistieren und nicht reduzibel auf anderes zu sein.}

230 Nun sind Negationen nur zu denken, nicht etwa anzuschauen, und deswegen sind die Gegenstände der Metaphysik nur als noumena als Gedankendinge zu bestimmen. Wer behauptet, Gedankendinge seien nicht real, seien Gedankengespenster, der muß auch sagen, es gebe keinen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken. {Denn sobald dieser Unterschied gemacht ist, ist die doppelte Negation bestimmt: Denken subsistiert nicht in sich, sondern ist abhängig von der Wahrnehmung, Denken ist nicht reduzierbar auf Wahrnehmung.} Daß es
235 diesen Unterschied nicht gebe, behauptet der Behaviorismus, der nur wahrnehmbare Verhaltensweisen gelten läßt, doch der muß als Theorie der wahrnehmbaren Verhaltensweisen sich fragen lassen, was für eine wahrnehmbare Verhaltensweise er selbst sei, denn auch ein Skinner muß doch die Beschreibung eines Versuchs von dem Versuch selbst unterscheiden können und damit die Meinung (Beschreibung) von dem Wahrzunehmenden. Ein Modell dafür, daß die Existenz dieser falschen Theorie deren Generalthesis schon widerlegt.

240 {Auf dieser Differenz aber beruht gerade bei Aristoteles die Definition, erst die logische Abtrennbarkeit des Vermögens und dann die Definition durch den Schluß. Diese Theorie von Skinner ist ein Modell dafür, daß die Existenz dieser falschen Theorie deren Generalthesis schon widerlegt. Also, die bloße Existenz der behavioristischen Theorie widerlegt schon die
245 Generalthesis: Zwischen Wahrnehmung und Denken sei keine Differenz, sondern es gebe nur Verhaltensweisen, wahrnehmbare Verhaltensweisen. Damit ist nur begründet, daß es, was Ernährungsvermögen, Wahrnehmungsvermögen und Denkvermögen angeht, immanente Prinzipien von Seiendem gibt. Solche, die Formbestimmungen, oder genauer: Wesensbestimmungen dieses Soseienden sind, ohne sich in der Gestalt dieses Soseienden, in der Definition, in der Abgrenzung der Gestalt dieses Soseienden, zu erschöpfen. sondern, daß dort immanente Prinzipien zu diesem Soseienden gehören. Diese immanenten Prinzipien sind weiter
250 zu bestimmen.}

255 In der Seele sind drei der vier Ursachen, die causa formalis, die causa finalis und die causa efficiens verschmolzen, so daß das Lebewesen etwas ist, was sich selbst, wenngleich nicht aus eigener Kraft, realisiert, oder das Leben des Lebewesens ist reflexiver, sich auf sich beziehender, Prozeß.

260 {Nochmal zur Erinnerung: Die Realisierung der Form war von Aristoteles dargestellt worden am Modell handwerklicher Tätigkeit. Es gibt ein Material, es gibt eine Arbeit, eine Tätigkeit

an diesem Material, diese Tätigkeit ist ausgerichtet auf die vorgestellte Form, die in dem Material zu realisieren ist – das Runde im Erz –, und diese Ausrichtung ist eine Führung, eine Leitung der *causa efficiens*, also der ausführenden Tätigkeit. Das ist das Modell handwerklicher Tätigkeit, die aber immer nur dargestellt ist als Realisierung von Gestalt. Jetzt sagt Aristoteles: Der Begriff des *eidos* ist von der der bloßen Gestalt, der *morphe*, unterschieden, indem dies jetzt eine Realisierung eines immanenten Prinzips, das er Seele nennt, in der Materie ist. Die Realisierung dieses immanenten Prinzips in der Materie ändert den Prozeß ab, ändert den Begriff des Prozesses ab. Denn jetzt sind nicht mehr die verschiedenen Ursachen getrennt, sondern drei Ursachen *causa efficiens*, *causa finalis* und *causa formalis*, also das, was realisiert, das, was realisiert wird und die Ausgerichtetheit des Prozesses der Realisierung fallen in ein und dasselbe bei den Naturprozessen, und dadurch sind diese Naturprozesse reflexiv. Bei Aristoteles im Modell handwerklicher Tätigkeit ist der Prozeß selbst nicht reflexiv, bezieht sich nicht auf sich selbst. Nur bei Naturprozessen und später beim Denken bezieht der Prozeß sich auf sich selbst. }

Aristoteles, Über die Seele, Buch II, Kapitel 4, 415b, S. 44-45:

„Die Seele ist des lebenden Körpers Ursache und Grund (*aita kai arche*). ...“

— {In der Akademieausgabe, in der Übersetzung, steht nur Ursache und Grund. Hier [RK 226/227] steht *aita kai arche*, also Ursache und Prinzip, was etwas anderes ist.}

„~~Ursache und Grund~~ {Ursache und Prinzip, P.B.} haben verschiedene Bedeutungen, und so ist die Seele Ursache nach den drei unterschiedenen Arten {der Ursache} {*causa efficiens*, *causa finalis* und *causa formalis*}. Denn Bewegungsanstoß ist sie ebenso wie Endzweck, und auch als Wesen (*ousia*) der beseelten Körper ist die Seele Ursache. Daß sie es als Wesen ist, leuchtet ein; denn das Wesen ist für alles die Seinsursache (*aiton tou einai*), Sein aber ist für die lebenden Dinge das Leben, und Ursache und Grund {Ursache und Prinzip} dafür ist die Seele. Ferner ist sie Begriff oder Erfüllung (*logos e entelecheia*) des der Möglichkeit nach Bestehenden (*to dunamei on*). Klar ist aber auch, daß die Seele Ursache ist als Endzweck {oder *causa formalis*}. Wie die Vernunft auf etwas hinarbeitet, genau so auch die Natur, und das ist ihr Zweck {oder ihr *telos*}. Ein solcher Zweck ist in den Lebewesen naturgemäß die Seele. ...“

— {Wohlgemerkt, immer wenn da steht: „ist die Seele“, dann könnte man denken, die Seele sei ein Ding. Nein! Die Seele ist Ernährungsvermögen, Wahrnehmungsvermögen und Denkvermögen und nichts anderes. Weil sie ja nicht abtrennbar ist, sonst, als Ding, wäre sie örtlich abtrennbar.}

„Denn alle natürlichen Körper sind Werkzeuge (*organa*) (Mittel) für die Seele, und wie für die der Tiere gilt dies auch für die der Pflanzen; denn sie sind für die Seele da. In zweifacher Bedeutung kommt Zweck (*to hou heneka*) vor: Zweck von und Zweck für. Aber auch der erste Anstoß der Ortsbewegung ist die Seele. Nicht allen lebenden Wesen kommt dieses Vermögen zu {also nicht allen kommt das Bewegungsvermögen zu}. Es gibt aber auch Umwandlung (*alloiosis*) und Wachstum (*auxesis*) von der Seele aus. Denn die Wahrnehmung scheint eine Art Umwandlung zu sein, nichts aber nimmt wahr, was nicht Seele hat. Gleich steht es auch um das Wachstum und Hinschwinden (*phthisis*); denn nichts schwindet in natürlicher Weise (*physikos*) dahin oder wächst, ohne sich zu nähren; nichts aber nährt sich, was nicht am Leben teilhat.“

— {Also, sagt Aristoteles, sind in den belebten Gegenständen die verschiedenen Ursachen verschmolzen, je nachdem, um welche Art von belebten Gegenständen es sich handelt. Es

sind drei der vier, nicht die causa materialis, nicht die Grundlage des Stoffwechsels und der Assimilation. Denn die Grundlage des Stoffwechsels und der Assimilation bleibt für die Lebewesen heterogen, davon bleiben sie abhängig. Es sind nur drei der vier Ursachen. Bedenken könnten bestehen darüber, daß die causa efficiens, also das, was die Form in der Materie realisiert, selbst ein immanentes Prinzip der Lebewesen ist. Auch bei Aristoteles ist es so, daß das, was bewegt wird und was lebt, auf eine gewisse Weise bewegt ist, weil es sich verändert, weil es Prozeß ist, was bewegt wird, von etwas anderem bewegt wird, also von einer ersten Ursache. Oder: Von dem unbewegten Beweger. Insofern sind die causae efficientes nicht selbständig in den Lebewesen, sondern abhängig. Man könnte eine mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften konkordante Auslegung davon geben: Lebewesen können nur existieren in einem Energiegefälle. Für uns ist das ganz einfach: Nachts ist es kälter als am Tag. Wenn eine gleichmäßige Temperatur herrschen würde, könnten keine Lebewesen existieren. Kann man ein ganz einfaches Modell davon machen: Was in einem abgeschlossenen, adiabatisch abgeschlossenen, System ohne Wärmezufuhr und -abfuhr, ohne Energieaustausch existiert, existiert nicht als Lebewesen. Man muß das Experiment nicht machen, ich würde mich auch weigern, es an meinem Hund auszuprobieren. Aber wenn man einen Hund in einen materiell energetisch und adiabatisch, also gegen Wärmeaustausch geschlossenen Kasten einsperrt, stirbt er zwangsläufig. Er lebt vom Austausch und es läßt sich zeigen, daß ein solcher Austausch nur möglich ist in einem Energiegefälle, so, daß das Leben auf der Erde tatsächlich von der Differenz der Temperatur auf der Sonne und der Kälte des Weltraums abhängig ist. Kann ich Ihnen nicht im Einzelnen vorführen, könnte ich, ist viel Rechnerei dabei. Ich will es nur erwähnen, daß das, was den Prozeß des Lebens, des Stoffwechsels ermöglicht, tatsächlich abhängig ist von einer anderen ersten bewegenden Ursache. Wobei diese erste bewegende Ursache keineswegs zureichender Grund für die Existenz von Lebewesen ist. Denn einen Energiegradienten gibt es genauso gut auf der Venus wie auf dem Mars, nur sind da Bedingungen gegeben, unter denen keine Lebewesen existieren können.}

Reflexivität {Beziehung auf sich selbst} unterscheidet dann die Naturprozesse im Lebewesen von der Realisierung der Form nach dem Modell handwerklicher Tätigkeit. Die Reflexivität, der Exemplare wie der Arten, die sich selbst erhalten, läßt sich feststellen, nicht aber aus anderen Prinzipien deduzieren, also auch nicht auf anderes zurückführen. Darin ist die erste Philosophie des Aristoteles eben nicht tautologisch {wie Adorno leider immer wieder behauptet hat, daß die erste Philosophie eine riesige Tautologie sei. Wenn man im Text genau nachsieht, ist das nicht der Fall. Das ist nicht nur Adorno, Karl-Heinz Haag hat das auch gesagt: Die ganze erste Philosophie ist eine einzige Tautologie}.

1) Aristoteles, Über die Seele, Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Band 12, Rowohlt Nr. 226/227, 1968, Übers. Willy Theiler, Hrsg. Ernesto Grassi und Walter Hess.

[2. Heft, S. 2r - 6r]

Die VL am 20.1.92 war ausgefallen

Vor Vorlesungen über das 12. und 13. Kapitel des VII. Buches der Metaphysik hätte ich mich lieber gedrückt, denn diese Kapitel enthalten Probleme, denen mein Kopf an guten Tagen vielleicht eben noch gewachsen ist. Sie nicht richtig darzustellen richtet in den anderen Köpfen möglicherweise irreparable Schäden an, oder, wie es im Schmugglerchor aus „Carmen“ heißt: Ein falscher Schritt zum Abgrund führt. Diese Probleme haben die Philosophen durch die Jahrtausende beschäftigt, von ihrer richtigen Erfassung hängt die Möglichkeit der Metaphysik, ja der Philosophie überhaupt ab. Ob dann von Metaphysik und Philosophie noch etwas abhängt, ist eine ganz andere Frage.

{Ich halte es sonst nicht mit Anekdoten aus der eigenen Erfahrung, aber in einem Seminar von Adorno und Horkheimer gab es mal eine energische Polemik gegen die Philosophie insgesamt: „Sie sei überholt von den politischen Erfordernissen“. Daraufhin schoß Adorno hoch und sagte: „Meine Damen und Herren, die Philosophie ist die wichtigste Sache der Welt“, überlegte einen Augenblick und sagte: „Aber so wichtig ist sie auch wieder nicht“ und setzte sich wieder. Ein bißchen rabiate Art von Dialektik.}

Doch zur Sache: Was über die Form, außer daß sie notwendig zu fordern, ihrer Bestimmtheit nach aber nicht zu deduzieren war, und so die Erfüllung der Forderung problematisch blieb, sonst noch auszumachen war, beruhte auf der Einsicht in die Asymmetrie von Realisierung der Form und Zerlegung des durch die Realisierung der Form gewordenen Gegenstandes. Die Zerlegbarkeit des Gegenstands, die Zerstörbarkeit der realisierten Form war nicht die Zerstörung der Form selbst, denn mit dem einzelnen Menschen verschwindet nicht das Menschsein selbst, sondern nur dieser Mensch, auch wenn es einem manchmal scheinen mag, daß nach dem Tod eines Menschen das Menschsein nicht mehr das ist, was es vorher war. Diese Asymmetrie zwischen der Realisierung der Form und der Zerstörbarkeit des so entstandenen Gegenstandes gab dem eidos (der Art-Form) den Vorrang vor allen anderen Bestimmungen, nicht aber seine vollständige Unabhängigkeit als Idee. Unerörtert blieb, ob das eidos selbst teilbar ist oder nicht. Von seiner Teilbarkeit hängt die ganze Syllogistik, die Lehre von den Schlüssen, ab.

Alle Menschen sind Tiere
Alle Tiere sind sterblich
Alle Menschen sind sterblich.

Das erste Urteil, das den terminus minor (Menschen), den dem Umfang nach engsten Begriff, mit dem terminus medius den dem Umfang nach mittleren Begriff verbindet, läßt sich nicht konvertieren (läßt sich nicht umkehren), ohne die Quantität zu ändern.

Aus „Alle Menschen sind Tiere“ läßt sich durch Konversion nur der Satz „Einige Tiere sind Menschen“ gewinnen. Diese Konversion heißt nicht zufällig conversio per accidens: Beispiel:

Alle Raben sind schwarz
Einige Schwarze sind Raben.

Bei solcher conversio per accidens bekommt man leicht Schwierigkeiten mit dem Artikel. Denn es heißt der Rabe, aber das Schwarze. Die Akzidentien werden häufig dann mit dem sächlichen Geschlecht bezeichnet, das Weiße, das Schwarze, das Rote, das Viele, das Große, das Kleine, wogegen dann die Substanzbegriffe entweder mit dem männlichen oder weiblichen Artikel bestimmt werden. Demnach wäre das Lebewesensein dem Menschen akzidentuell. {Wenn man sagt: Das ist eine conversio per accidens. Alles was dieser conversio zu-

gänglich ist, ist das Akzidenz, das an die Stelle des Substanzbegriffes tritt.} Demnach wäre das Lebewesensein (der weitere Begriff) dem Menschen akzidentiell, Was widersinnig ist, denn das Lebewesensein ist von Menschsein nicht abtrennbar. Also ist Lebewesensein und Menschsein

1.) nicht abtrennbar

2.) abtrennbar

Denn Lebewesensein ist nicht selbst schon Menschsein.

Aristoteles, Metaphysik, VII. Buch, Kapitel 12, 1037b, (Meiner, Bd. 2) S. 55 f:

„(a) Nun wollen wir zunächst von der Wesensdefinition handeln, insoweit dieser Gegenstand nicht schon in den Analytiken erörtert ist. Die Frage nämlich, welche dort aufgestellt wurde, ist für die Untersuchung über das Wesen förderlich; ich meine die Frage, wodurch denn dasjenige eines ist, dessen Begriff wir als Wesensdefinition setzen, z.B. beim Menschen zweifüßiges Lebewesen – denn das mag sein Begriff sein – wodurch also ist dieses eines und nicht vieles, nämlich Lebewesen und Zweifüßiges? Denn in dem Falle, daß wir Mensch und Weiß setzen, ist es vieles, sofern nicht eines dem anderen zukommt, eines aber erst dann, wenn es zukommt und das Zugrundeliegende, Mensch, eine bestimmte Affektion erfährt; dann nämlich wird es eines und ist der weiße Mensch. ...“

— {Dort versucht Aristoteles jetzt zu unterscheiden zwischen der Wesensdefinition, zweifüßiges Lebewesen (der Mensch ist ein zweifüßiges Lebewesen oder die Menschen sind zweifüßige Lebewesen), und der Bestimmung der Akzidentien an der so bestimmten Substanz. Es gibt Menschen, die weiß sind, aber Weißsein ist nicht notwendig mit dem Menschsein verbunden. Nur einige Menschen sind weiß, andere sind nicht weiß. Und dann kommt der entscheidende Satz:}

„In dem Falle aber, von dem wir handeln (zweifüßiges Lebewesen), nimmt nicht das eine teil am anderen; denn die Gattung nimmt ja nicht teil an seinen Unterschieden, sonst würde dasselbe zugleich an dem Entgegengesetzten teilnehmen, da die Unterschiede, durch welche sich die Gattung unterscheidet, entgegengesetzte sind. ...“

— {Also: Etwas nimmt teil an einem anderen, indem es an einem anderen ist wie ein Akzidenz an einer Substanz oder das Weiße am Menschen. Jetzt sagt Aristoteles: Bei den Substanzbegriffen läßt sich das nicht so bestimmen. Dort kann ich nicht sagen, die Realdefinition (Mensch ist ein zweifüßiges Lebewesen) besteht aus einem Subjekt (Lebewesen) und einem Prädikat (Zweifüßigkeit). Dann würde ja die Zweifüßigkeit an dem Lebewesensein teilhaben. Wäre das aber so, dann wäre – ich mache das jetzt mal mit dem traditionellen Schema, dem späteren Schema von Porphyrius – dann käme ja denselben Entgegengesetzten zu. Der körperlichen Substanz etwa das „belebt sein“ zu und „nicht belebt sein“ zu. Also kann es sich bei der körperlichen Substanz, wenn die körperlichen Substanzen nach belebt und unbelebt unterschieden werden, nicht um einen konsistenten Begriff handeln, denn dann würde von diesem Begriff ausgesagt, er sei belebt und er sei unbelebt. Man kann nur sagen: Einige körperliche Substanzen sind belebt, einige sind unbelebt, aber nicht die körperliche Substanz selbst als konsistenten Begriff fassen, genausowenig wie Lebewesen. Denn einige sind zweifüßig, einige sind nicht zweifüßig. Sind aber einige zweifüßig, einige nicht zweifüßig, so ist Lebewesen in sich kein konsistenter Begriff, weil es, wäre es das, am Entgegengesetzten gleichermaßen teilhätte.}

„Doch selbst angenommen, es nehme teil, so ist die Überlegung wieder dieselbe, wenn doch der Unterschiede mehrere sind, z.B. befüßt, zweifüßig, ungeflügelt. Wodurch nämlich sind diese denn eines und nicht vieles? Doch nicht dadurch, daß sie darin vorhanden sind; denn auf

105 diese Weise würde aus allem Eines werden. Eines aber muß alles sein, was in der Wesensdefinition enthalten ist; denn die Wesensdefinition ist ein einheitlicher Begriff und Begriff des Wesens, also muß sie der Begriff von *Einem* sein. Denn es bezeichnet ja auch das Wesen, wie wir behaupten, ein Eines und ein individuelles Etwas. ..."

110 — {Erstens sagt er: Lebewesensein und zweifüßig sein und nicht zweifüßig sein kann nicht dasselbe sein. Wenn aber jetzt zu der Definition des Wesens mehr als eine Bestimmung gebraucht wird, dann ist diese Definition des einen bestimmten Wesens wie unbeflügelt und zweifüßig zusammengesetzt. Dann soll also das eine Wesen an mehr als einem teilhaben oder es soll eines sein und nicht eines. Soll es an mehreren teilhaben und eines sein und nicht eines, so ist es seinem eigenen Begriff nach in sich widersprüchlich. Und wenn es seinem eigenen Begriff nach in sich widersprüchlich ist, kann es auch nicht das Wesen von diesem einen bestimmten Etwas sein. Denn dieses eine bestimmte Etwas soll ja das identifizierbare eine Bestimmte sein. Ist es nicht das identifizierbare eine Bestimmte, läuft das in der Extrapolation darauf hinaus, daß man zwar ein erstes Subjekt der Prädikation hat, aber von diesem ersten Subjekt der Prädikation unterschiedenes aussagen kann und zwar als Wesensbestimmung unterschiedenes aussagen kann, so daß man schließlich von diesem ersten Subjekt der Prädikation, wenn in dessen Begriff der Widerspruch zugelassen ist, sowohl das eine als auch dessen Verneinung aussagen kann. Was dann im VI. Buch der Metaphysik darauf hinausläuft, daß man alles und nichts von ihm aussagen kann oder daß die Substanz nichts sei.}

125 Wenn das Einzelne die realisierte Form ist, und als realisierte Form eines, die Form selbst aber teilbar in *genus proximum* und *differentia specifica*, so ist es mehr als eines, und es treten zudem in der Bestimmung des *genus* Widersprüche auf der Art, daß die körperliche Substanz belebt und unbelebt ist, so daß das Einzelne nicht nur teilhat an mehr als Einem sondern zudem am *genus proximum*, das in sich widersprüchlich ist. Zwar kann ein Mensch durch die klinische Maschinerie aufs bloße vegetieren heruntergebracht werden, aber er kann sich dann nichteinmal wie die Pflanze selbst erhalten.

135 {Oder wenn man sagt: Der Mensch ist zusammengesetzt aus der Fähigkeit zu vegetieren und der Fähigkeit zu empfinden und der Fähigkeit zu denken, dann hat er am Vegetieren teil, am Empfinden und am Denken. Dann wäre das abtrennbar, wenn man aus einem Menschen ein bloß vegetierendes Wesen machen könnte. Man kann zwar ein bloß vegetierendes Wesen aus ihm machen, aber nur in einer technischen Veranstaltung, es ist dann ein vegetierendes Wesen, das nicht einmal sich selbst erhalten kann, sondern von anderem, von der Maschinerie, erhalten wird und insofern noch unter dem Tier steht.}

140 Aristoteles rettet sich, indem er zeigt, daß befußtes zweifüßiges Lebewesen eine Tautologie enthält, und, bei richtiger Einteilung, das Lebewesensein und das Menschsein, das allgemeine *genos* und die letzte spezifische Differenz die Definition des Wesens seien.

145 Aristoteles, a.a.O., VII. Buch, Kapitel 12, 1037b, S. 57 f:

150 „(b) Wir müssen nun zuerst die aus Einteilungen hervorgehenden Wesensdefinitionen ins Auge fassen. Es finden sich nämlich in der Wesensdefinition nichts weiter als die erste Gattung und die Unterschiede; die anderen Gattungen bestehen aus dem ersten und den dazugegenommenen Unterschieden;...”

155 — {Also es besteht aus Substanz als der ersten Gattung, im späteren Baum des Porphyrius, und den Unterschieden, körperlich, belebt, sensibel und denkend. Also besteht es aus der ersten Gattung und allen Unterschieden. Was nichts daran ändert, daß in dem Begriff der ersten Gattung das Problem des *genus proximum* überhaupt sich wiederholt, daß nämlich Entgegen-

gesetztes von ihr ausgesagt wird: Sie sei körperlich und nicht körperlich, belebt und unbelebt usf. Und er sagt: Durch die durchlaufende Bestimmung dann habe ich eigentlich nur erste Gattung und eine Folge von Unterschieden.}

160

„z.B. die erste Gattung ist Lebewesen, die nächste zweifüßiges Lebewesen, und weiter zweifüßiges, ungeflügeltes Lebewesen, und auf gleiche Weise verhält es sich, wenn der Ausdruck noch mehrere Glieder enthält. Überhaupt ist es gleichgültig, ob er viele oder wenige enthält, also auch, ob wenige oder bloß zwei; von den zweien aber ist das eine der Unterschied, das andere die Gattung; ...“

165

— {Also Substanz und körperlich / nicht körperlich.}

„z.B. bei zweifüßigem Lebewesen ist Lebewesen die Gattung, das andere der Unterschied. Wenn nun die Gattung schlechthin nicht außerhalb der gattungsmäßigen Arten existiert oder, sofern sie existiert, nur als Stoff – denn die Stimme ist (gleichsam) wie Gattung und Stoff, die Unterschiede aber bringen aus ihr die Arten, die einzelnen Buchstaben, hervor, – so ist offenbar, daß die Wesensdefinition der aus den Unterschieden hervorgehende Begriff ist. ...“

170

— {Genauer: Wenn die Gattung das Allgemeinere ist, enthält sie erstens einen Widerspruch, zweitens wird etwas Bestimmtes aus ihr nur durch die Unterschiede. Also ist die Gattung selbst in Bezug auf die artbildenden Differenzen die Materie, aus der erst durch die artbildenden Differenzen etwas Bestimmtes wird. Sagt Aristoteles an der Stelle, sagt er auch völlig zu recht! Die erste Substanz, Substanz schlechthin ohne jede weitere Bestimmung, ist eigentlich überhaupt gar keine Gattung, sondern ist so gut wie nichts und etwas nur, indem in ihr unterschieden wird zwischen körperlich und nicht körperlich, belebt und unbelebt usf. Erst durch die artbildenden Differenzen wird aus der Gattung, einem Zugrundeliegenden, etwas Bestimmtes. Ohne die artbildenden Differenzen ist sie so gut wie nichts und von der Materie nicht zu unterscheiden. Mit der Konsequenz, daß die oberste Wesenheit, das oberste genus, Substanz, genauso gut Materie genannt werden kann wie Substanz, weil in ihr keine spezifische Differenz vorhanden ist, sondern sie nur hypokeimenon, Grundlage, dieser spezifischen Differenzen ist. Da kann der Idealismus unmittelbar umschlagen in einen metaphysischen Materialismus oder in einen Spinozismus. Da in der allgemeinen Substanz alles dasselbe ist bei Spinoza, ist das nur die Bestimmung einer abstrakten Gestalt des Materialismus, als die die Philosophie Spinozas auch aufgefaßt worden ist – als Konsequenz der Unbestimmtheit, d.h. Materialität des obersten genos. Also, sagt Aristoteles, ist das, was dann zur Definition der einzelnen Wesenheit gebraucht werden kann, gar nicht der Begriff des obersten genos, sondern nur die Folge von artbildenden Differenzen. Das sind aber jeweils viele, also müßte die einzelne Wesenheit aus Vielen bestehen.}

175

180

185

190

195

„Aber man muß auch wirklich den Unterschied in seine Unterschiede teilen; z.B. von Lebewesen ist befußt ein Unterschied; man muß nun weiter den Unterschied des befußten Lebewesens kennen, insofern es befußt ist. Also darf man, wenn man recht einteilen will, nicht sagen: Das befußte ist teils beflügelt, teils unbeflügelt – diese Einteilung würde man nur aus Unfähigkeit anstellen –, sondern vielmehr: Das eine hat gespaltene, das andere ungespaltene Füße; denn dies sind Unterschiede des Fußes und Spaltfüßigkeit ist eine Art des Befußt-seins. ...“

200

— {Also fordert er an der Stelle methodisch: Man darf eine spezifische Differenz nur ihrerseits unterteilen – die körperlichen Substanzen in die belebten und die unbelebten, die belebten dann in die sensiblen und nicht sensiblen – muß sich aber streng an das Schema von genus proximum, differentia specifica und species halten, wobei diese species dann wiederum genus proximum für die nächste artbildende spezifische Differenz sei. Oder: Das System der artbildenden Differenzen muß logisch konsistent sein.}

205

210 „Und so wird man immer fortschreiten, bis man zu dem gelangt, was keine weitere Teilung in
Unterschiede zuläßt. Dann werden sich so viele Arten von Fuß ergeben, wie Unterschiede
vorhanden waren. (c) Wenn dem nun so ist, so erhellt, daß der letzte Unterschied das Wesen
und die Wesensdefinition der Sache sein muß, wofern man nicht in den Begriffen öfters das-
selbe sagen soll, was ja überflüssig ist. Und doch würde sich eine solche Wiederholung erge-
ben; denn wenn man sagt: befußtes, zweifüßiges Lebewesen, so sagt man nichts anderes als
215 ein Lebewesen, welches Füße hat, und zwar zwei Füße, und teilt man hier wieder nach dem
eigentümlichen Unterschied, so wird man öfter dasselbe sagen, so oftmal, als wie viele Unter-
schiede vorhanden sind. ..."

— {Das, sagt Aristoteles, sei die Lösung des logischen Problems, daß das Eine, das eidos, die
220 Art-Form, dann an Mehrerem teilhat. Sagt er: Es ist ja nur dem Namen nach Mehreres. Denn
wenn ich sage, der Mensch sei ein befußtes zweifüßiges Lebewesen, so ist zwischen befußt
und zweifüßig gar kein Unterschied, weil das zweifüßig schon das befußt einschließt. Wird
nun systematisch so unterteilt, schließt die letzte artbildende Differenz sämtliche vorherigen
ein. Also ist die letzte artbildende Differenz selbst die einzelne Wesenheit. Würde man sagen:
225 Da ist noch die Bestimmung des genus proximum drinnen! Dann würde Aristoteles antwor-
ten: Wieso? Zwischen Fuß und zweifüßig ist doch insofern kein Unterschied, als das Zweifü-
ßige notwendig befußt ist. Und wenn das Zweifüßige notwendigerweise befußt ist, reicht
zweifüßig. Also reicht die letzte artbildende Differenz aus, um das eidos zuverlässig zu
bestimmen. Daß darin ein Widerspruch zum vorherigen steckt, davon noch gleich.}

230 „Wofern man also den Unterschied selbst in seinen Unterschied teilt, so wird der eine und
letzte Unterschied die Art-Form und das Wesen sein. Wofern man dagegen in akzidentelle
Unterschiede einteilt, wie z.B.: Das Befußte ist teils schwarz, teils weiß, so werden so viele
Unterschiede sein, wie Einteilungen vorgenommen sind. ..."

235 — {Oder: Es gibt keine Einteilung, die diesem Schema genügen könnte, der Methode genü-
gen könnte, die vorher angegeben wird. Nämlich die, daß man dann das Befußte in das mit
gespaltenen und das mit ungespaltenen Füßen einteilen kann, aber nicht in geflügelt oder un-
geflügelt. Denn sonst könnten verschiedene Einteilungen nebeneinander existieren. Und die
240 Wahl zwischen ihnen wäre Willkür.}

„(d) Offenbar also ist die Wesensdefinition der aus den Unterschieden gebildete Begriff, und
zwar, bei richtiger Einteilung, der aus dem letzten dieser Unterschiede. ..."

245 — {Gerissen ist das schon, zu sagen, man darf immer nur das, was hervorgegangen ist aus der
Einteilung, selbst weiter unterteilen, und wenn man das weiter unterteilt, sind in ihm implizit
selbstverständlich alle vorherigen Differenzen enthalten, denn es ist ja das, was unterteilt
wird. Also ist die letzte Differenz die artbildende Differenz und enthält widerspruchsfrei alle
anderen, weil sie ja die anderen Differenzen zu ihrer eigenen Voraussetzung hat.}

250 „Dies würde sich deutlich zeigen, wenn jemand solche Wesensdefinitionen umstellen wollte,
z.B. die von Mensch, und sagte ein zweifüßiges, befußtes Lebewesen; denn das „befußt" ist
dann überflüssig, da schon zweifüßig angegeben ist. Eine Stellung aber und Ordnung findet in
dem Wesen nicht statt; denn wie sollte man denken, daß in ihm das eine früher, das andere
255 später sei? Über die aus Einteilung hervorgehenden Wesensdefinitionen und ihre Beschaffen-
heit mag zunächst soviel gesagt sein."

— Wenn aber die letzte Artbildende Differenz die Definition des Wesens ist, wäre auf das
genos ganz zu verzichten, denn zweifüßig sein schlosse nicht nur befußtsein, sondern auch
260 Lebewesensein ein, oder Lebewesensein hätte außerhalb der Arten keine Bedeutung, wäre ein

leerer Begriff, der nur formell Arten komprehendierte, zusammenfaßte. Wie aber, nach welchen Kriterien sollen Arten zusammengefaßt werden, wenn es nur diese Arten, aber keine Ordnung der Arten gibt? Aristoteles widerspricht sich selbst, wenn er eine Methode der Definition der Art gibt, die die komprehensionale Konsistenz der einzelnen Arten sichern soll.

265

Aristoteles, a.a.O., 1038a, S. 57:

270

„Aber man muß auch wirklich den Unterschied in seine Unterschiede teilen; z.B. von Lebewesen ist befußt ein Unterschied; man muß nun weiter den Unterschied des befußten Lebewesens kennen, insofern es befußt ist. Also darf man, wenn man recht einteilen will, nicht sagen: Das befußte ist teils beflügelt, teils unbeflügelt – diese Einteilung würde man nur aus Unfähigkeit anstellen –, sondern vielmehr: Das eine hat gespaltene, das andere ungespaltene Füße; denn dies sind Unterschiede des Fußes und Spaltfüßigkeit ist eine Art des Befußt-seins.“

275

— {Also entweder ist das eine Methode ohne Gegenstand, dann läßt sich mit ihr nichts anderes anfangen, und alle Arten sind von gleicher komprehensionaler Distanz – die Kieselsteine und die Menschen und die Hühner und die Bäume und was sonst immer noch es an Arten geben mag, ist jede für sich existent ohne Beziehung auf andere. Wie soll dann aber eine Methode funktionieren können, die artbildende Differenzen im genos weiter unterteilt? Die wäre

280

entweder willkürlich, dann hätte man am Ende nur Namen von Arten. Hätte man aber nur Namen von Arten, dann wäre eine Einteilung dieser Arten völlig gleichgültig. Oder aber, diese Arten stehen untereinander in einer bestimmten Ordnung. Dann kann die Methode – muß nicht – kann die Methode der Einteilung in Art, Unterart bis zur letzten Art, eine Ordnung der Gegenstände selbst geben.}

285

Aristoteles sagt: Es gibt eine richtige Einteilung aber keine Ordnung der Wesenheiten. Woran soll dann die Richtigkeit der Einteilung sich überprüfen lassen, wenn die komprehensionale Distanz aller Arten gleich groß ist, die Methode der Einteilung aber komprehensionale Konsistenz sichern soll?

290

{Konsistenz insofern, als ein Unterschied in weitere Unterschiede geteilt wird und damit eine systematische Ordnung der einzelnen Arten dann angegeben werden kann.}

295

Tatsächlich wird die Ordnung der Wesenheiten durchaus beachtet, denn niemand, der bei Sinen ist, kommt auf die Idee, einer kränkelnden Katze sei mit Blumendünger aufzuhelfen.

300

{Er weiß also ganz genau, was für die Katze gut ist und was für die Blume gut ist und daß das, was für die Blume gut ist, nicht unbedingt für die Katze gut ist. Ich habe mir auch ein etwas unappetitlicheres Beispiel ausgedacht: Niemand kommt auf die Idee, Fußpilz mit E 605 zu kurieren; denn was gegen Pilze gut ist, muß nicht unbedingt für die Menschen gut sein.}

305

Nicht für die betrachtende Wissenschaft, wohl aber für die, die zur Reproduktion der Menschen dienen kann, ist eine zuverlässige Orientierung im System der Arten Voraussetzung. Diese Voraussetzung ist nicht nur Resultat des Willens zur Naturbeherrschung sondern deren ontologische Voraussetzung, allerdings eine Voraussetzung, die, im Unterschied zu der Annahme vom Aristoteles, zerstörbar ist. Mit dem letzten Exemplar ist auch eine Art ausgerottet, an ihrer Stelle in der Ordnung der Arten steht dann „nichts“. Mit dem Ruin der Bedingungen des Lebens der species, die durch Naturbeherrschung sich erhält durch eine spezifische Gestalt dieser Naturbeherrschung löst dann das Problem sich selbst, indem auch die species, die dieses Problem hat, von der Erde verschwindet.

310

[Ende der Handschrift]

{Ich wollte nicht mehr anfangen mit species und Exemplar. Die ganzen Probleme wiederholen sich dort. Es war durch die Jahrtausende das Problem: Hat das Universale Realität oder nicht? Ist das genus proximum der species ontologisch vorgeordnet oder nicht? Ist es eine Form der Einteilung der Dinge, oder hat diese Einteilung der Dinge ein fundamentum in re? Am Ende ist die Evolutionstheorie nichts anderes als die Dynamisierung des ontologischen Schemas, denn aus Lebewesen schlechthin geht die ganze Vielfalt der Arten von Lebewesen hervor, gemäß der Evolutionstheorie oder der Entwicklungslehre. Also die Evolutionstheorie selbst, als Dynamisierung des ontologischen Schemas, hat die Realität, den Realitätsgehalt dieses Schemas zu ihrer Voraussetzung. Es gibt keine nominalistische Evolutionstheorie, denn im Nominalismus gibt es nur Begriffe von komprehensionaler Distanz, und da weiß man nicht – das kommt das nächste Mal –, wie man sie bilden soll. Was soll aber das genus proximum an Realität haben außer in den einzelnen Arten, am Ende: Was die einzelnen Arten an Realität außer den Exemplaren? Das ontologisch vorrangige ist, was die Existenz angeht, dann auch das ontologisch Nachrangige, denn mit dem letzten Exemplar ist eine Art ausgerottet, existiert nicht mehr als Art, ist eine Leerstelle im System, wenn dann dieses System durchorganisiert ist. Und das ist ein Widerspruch, der sich nicht lösen läßt, der sich praktisch lösen läßt, indem man sich zwecks der Naturbeherrschung schon orientieren muß dann an den genera und species und ihrem Zusammenhang. Ja! Wer Dinkel mit Gänseblümchen zu kreuzen versucht als Landwirt, kriegt nie und nimmer eine Kornart raus. Er muß schon wissen, was Gräser sind und was kreuzbare Gräser sind und nichtkreuzbare Gräser sind, um daraus dann Getreidearten züchten zu können. Sobald die Landwirtschaft praktisch war, nämlich Zucht, Zucht auch von ganz bestimmten Pflanzenarten, die zur Ernährung notwendig, jedenfalls brauchbar sind, haben die sich allesamt schon an die Ordnung der genera und species gehalten. Weil sonst eben der Unfug rauskommt, daß man versucht, Dinkel mit Gänseblümchen zu kreuzen. Und das geht nicht. Das praktische Argument, das ich hier gegen Aristoteles verwende, ist dasselbe wie das, das Aristoteles selbst im IV. Buch der Metaphysik verwendet. Wer so handelt, also nur einzelne species kennt, und danach zu handeln versucht, der kann nie und nimmer systematisch Landwirtschaft betreiben. Dann aber ist die Grundlage der Erkenntnis, der Richtigkeit der Einteilung in genera und species, die Praxis, also die Naturbeherrschung. Und diese Naturbeherrschung kann tatsächlich dazu führen, daß unter bestimmten Bedingungen sie geradezu erzwingt, daß die species, die diese Naturbeherrschung erfunden hat, von der Erde verschwindet, indem sie ihre eigenen Lebensgrundlagen ruiniert.}

[2. Heft, S. 7r - 10r]

Die Einteilung der Arten, die nach dem Schema der Diairesis geht auch bei Aristoteles vom Allgemeinen zum Besonderen, und sie soll so streng eingehalten werden, daß immer nur die schon bestimmte Art (befußtes Lebewesen) {als genus proximum} weiter geteilt werden darf (zweifüßiges Lebewesen), und nicht eine gegenüber der schon bestimmten Art (befußtes Lebewesen) heterogene Bestimmtheit (gefiedertes befußtes Lebewesen) zur weiteren Unterscheidung dienen darf. Eine Einteilung der Arten ist nur in der einen Richtung, der vom Allgemeinen zum Besonderen möglich, denn sonst müßte die Bestimmung der Arten von den – eben nicht den Exemplaren, sondern den Einzeldingen her erfolgen, etwa durch Vergleich der Einzeldinge {Bei Exemplar ist nämlich schon immer mitgedacht, daß es ein Exemplar einer Art ist. Also muß es nicht von den Exemplaren, sondern von den Einzeldingen her erfolgen, etwa durch Vergleich der Einzeldinge}. Daraus resultierten zwei Schwierigkeiten:

1.) Welche Einzeldinge sollen verglichen werden?

Die, die zufällig begegnen stimmen {im allgemeinen} darin überein, daß sie sind, und mehr als das deiktische (hindeutende) »dies da« wird über sie nicht sich sagen lassen. Resultat wäre eine universelle Klasse des Seienden, aus dem, wenn es nur je individuelle, unvergleichbare Einzeldinge gäbe keine Teilklasse nach allgemeinen Kriterien sich aussondern ließe. {Oder die Einzeldinge ließen sich nicht zu Klassen von Dingen komprehendieren.} Selbst die Nummerierung setzte Unterscheidungen von Einzeldingen voraus, denn wäre das dritte vom vierten nicht eindeutig unterschieden, wären sie verwechselbar. Der von Hegel aufgedeckte dialektische Witz liegt dann darin, daß die These von der radikalen {unvergleichbaren} Individualität {der Gegenstände} nicht von der These unbestimmter Allgemeinheit zu unterscheiden ist {und in dieser unbestimmten Allgemeinheit ist alles eins: nämlich Nichts}.

{Dazu ein Ihnen vielleicht allen bekanntes Modell. Um so etwas zu machen, in der Statistik, nimmt man erst die Unterscheidbarkeit an, um anschließend diese Unterscheidbarkeit wieder zu negieren, So: Es gibt dem ersten Anschein nach $49 \times 48 \times 47 \times 46 \times 45 \times 44$ Möglichkeiten, aus 49 Zahlen sechs verschiedene auszusondern. Wenn man diese Berechnung durchführt, stellt sich heraus, daß man zuviel Möglichkeiten genommen hat, weil die Auswahl unabhängig ist von der Reihenfolge, in der diese einzelnen Zahlen gezogen werden. Also muß man die Gleichgültigkeit der Reihenfolge, oder die beliebige Vertauschbarkeit der sechs Zahlen nachträglich berücksichtigen, indem man dann noch durch $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6$ dividiert; heraus kommt dann die Zahl der Möglichkeiten als 49 über 6. Das ist eine Form, in der dann die Bestimmtheit der einzelnen Zahlen nachträglich negiert wird. Es müssen jeweils nur sechs aus diesen 49 sein, welche Reihenfolge ist gleichgültig.}

2.) Gesetzt, es sei, gleich wie, ein Vergleich {der Einzeldinge} möglich, so daß die Dinge nach Gemeinsamem und Verschiedenem zusammengefaßt (komprehendiert) und unterschieden werden könnten. Welche Probleme sich daraus ergeben, darauf gibt das methodische Schema des Aristoteles einen Hinweis {also das Schema, daß nur eine jeweils schon spezifizierte Art als nächstes genus proximum dienen kann}. Die nach Akzidentien eingeteilten Dinge können nicht weiter eingeteilt werden, ohne daß andere Bestimmtheiten hinzugezogen werden, so daß einzelne Bestimmtheiten (etwa Gestalt und Farbe) im Verhältnis komprehensionaler Distanz (Unvergleichlichkeit) stehen. Unvergleichbare Bestimmtheiten, solche, die kein tertium comparationis haben {und Hund-sein und Rot-sein haben kein Drittes, in dem sie vergleichbar sind}, sollen dann die Kriterien des Vergleichs der Dinge werden. Dann fiel der Vergleich nur in das, in dem die verglichenen Bestimmtheiten als unterschiedene vergleichbar sind, in das Subjekt {das vergleicht}, und von dem Träger der Bestimmtheiten, dem {hypokeymenon} dem logischen Subjekt, von dem sie ausgesagt werden, bliebe immer nur das »Dies-da«. Die Konsequenzen, die aus einem radikalen Nominalismus sich ergeben, sind

mindestens ebenso absurd wie die, die die nominalistische Kritik am Universalienrealismus offen legt. Diese Kritik am Universalienrealismus ist schon bei Aristoteles angelegt, teilweise ausgeführt.

Nur zur Rekapitulation: Das *genus proximum* kann nicht Wesen sein, denn es ist das hypokeimenon, das Substrat der spezifizierenden Differenzen. Wäre es Wesen, so wäre es

1.) in sich widersprüchlich, weil die spezifizierenden Differenzen von ihm ausgesagt und verneint würden, und es hätte

2.) zur Folge, daß das identische Einzelding ist was es ist durch Teilhabe an Verschiedenem, Lebewesen sein und Menschsein {Lebewesen sein und Menschsein ist nicht dasselbe, denn sonst wären alle Lebewesen Menschen}.

Aristoteles zieht die Konsequenz: Das Allgemeine kann nicht Wesen sein, weder als *genus proximum* noch als *species*. {Es kann nicht mal als *eidos* Wesen sein und das sieht im 13. Kapitel des VII. Buches doch sehr viel anders aus, als es in den Philosophiegeschichten steht.}

Aristoteles, Metaphysik, Buch VII., Kapitel 13, 1038b, (Meiner, Bd. 2) S. 59 f:

„(b) Es scheint nämlich unmöglich zu sein, daß irgend etwas von dem, was als Allgemeines bezeichnet wird, Wesen sei. Denn das erste Wesen eines jeden Einzelnen ist diesem Einzelnen eigentümlich und findet sich nicht noch in einem anderen, ...“

— {Oder dieses Einzelne wäre, was sein Wesen angeht, unvergleichlich. Wäre es aber unvergleichlich, dann wären die Einzelnen vernünftigerweise nicht zu Klassen von Einzelnen zusammenzufassen, denn wie auch immer diese Zusammenfassung erfolgen soll, sie setzt den Vergleich und damit, als dessen sachliche Voraussetzung, die Vergleichbarkeit der Einzelnen voraus.}

„das Allgemeine aber ist mehreren gemeinsam; denn eben das heißt ja allgemein, was seiner Natur nach mehreren zukommt. ...“

— {Das ist jetzt eine Schwierigkeit, die mit der Übersetzung zu tun hat. Das Allgemeine heißt hier bei Aristoteles *kathólou* [Meiner Bd. 2, Kommentar S. 429], und das ist ein Neologismus, den Aristoteles erfunden hat, der das bezeichnen soll, was sich von allem, oder was sich von jedem Einzelnen mit Notwendigkeit aussagen läßt. Gleich daneben steht, daß dieses Allgemeine mehreren gemeinsam ist *koilón*. Das *koilón* wäre aber das Allgemeine, was durch reflektierende Urteilskraft hergestellt wird oder erkannt wird aus dem Einzelnen. Das Resultat der reflektierenden Urteilskraft oder wie Kant das nennt, der komparativen Allgemeinheit reicht nicht weiter als die Klasse der Dinge, die verglichen worden sind. Es läßt sich daraus nichts extrapolieren, es sei denn, das, was durch Vergleichung einer bestimmten Anzahl von Dingen herausgekommen ist, läßt sich verallgemeinern. Dann müßte aber ein Grund angegeben werden können, warum es sich verallgemeinern läßt, und die abstrakte Fassung des Grundes heißt *kathólou*, das, was allen gleichermaßen notwendig zukommt.}

„denn eben das heißt ja allgemein, was seiner Natur nach mehreren zukommt. ...“

— {Allgemein im Sinne von *koinonía*, Gemeinsamkeit, ist das, was seiner Natur nach mehreren zukommt; im Sinne von *kathólou*, was notwendig allen zukommt.}

105 „Wessen Wesen soll dies nun sein? Gewiß doch entweder von allem oder keinem. ..."

— {Oder: Die Wesensbestimmung soll von allen Einzeldingen gelten oder von keinem.}

110 „Daß es von allem Wesen sei, ist unmöglich; ist es aber das Wesen von einem, so wird auch das andere dies sein. Denn die Dinge, deren Wesen eines und deren Sosein eines ist, sind selbst Eines. ..."

115 — {Oder: Das Wesen läßt sich entweder allgemein bestimmen. Dann entsteht das Problem, wieso kommt verschiedenen Einzeldingen dasselbe identische Wesen zu? Denn dann ist dies Wesen einmal Eines, als das identische Wesen; und es ist je Verschiedenes, dann ist es die Bestimmung eines jeden Einzeldinges, das zu diesem eidos, zu dieser Wesenheit, gehört.}

„Denn die Dinge, deren Wesen eines und deren Sosein eines ist, sind selbst Eines. ..."

120 — {Oder: Erst durch das Wesen wird aus dem Ding das identische und deswegen identifizierte Einzelding. Aber wenn es durch das Wesen das identische und identifizierbare Einzelding wird, dann ist das Wesen das Wesen dieses Einzeldinges, und es gibt soviel Wesenheiten, wie es Einzeldinge gibt. Oder die Wesenheit ist von den Einzeldingen überhaupt nicht zu unterscheiden.}

125 „Ferner, Wesen heißt das, was nicht von dem Zugrundeliegenden (Subjekt) ausgesagt wird, das Allgemeine aber wird immer in Beziehung auf irgendein Subjekt bezeichnet."

130 — Anders gefragt: Was macht die Identität eines Gegenstandes aus, das, was er ist, doch das, was er ist, Mensch oder Pferd, läßt nur sich angeben, wenn es auch als Allgemeines bestimmt wird {als Einzelnes könnte es nur einen Namen bekommen, und getauft werden auf diesen Namen könnte es nur, wenn man auf es hinwiese und sagte: Dies-da Stuhl oder Pferd oder Hirsch}. Der Gegenstand ist dieser bestimmte Gegenstand, indem er nicht nur dieser Gegenstand ist, sonst würde er zum unbestimmten dies-da. Das, was an allgemeiner Bestimmtheit, 135 Mensch sein, Pferd sein, ihm Identität verleiht, ist selbst nicht identisch, ist nicht es selbst sondern es selbst nur in einem Anderen. Weiter unten heißt es:

Aristoteles, a.a.O., 1038b-1039a, S. 61 f:

140 „Ferner würde sich in dem Wesen Sokrates ein Wesen befinden, und es würde also ein Wesen aus zwei Wesen bestehen. ..."

145 — {Nämlich Sokrates aus den Wesenheiten Mensch-sein und Sokrates-sein, oder humanitas und sokratitas. (...) ja nun, das sind die Leute nicht losgeworden in der Geschichte der Philosophie, die haben das Schema der Wesenheiten bis zum Menschen als animal rationale, und dann hinzugefügt entweder eine haecceitas, eine diesdaheit, die aber wieder formell so allgemein ist, daß vor ihr alles zum dies-da wird, oder aus einem Namen die Bezeichnung für ein Wesen, aus Sokrates die sokratitas wird. Auch dann, sagt Aristoteles, reproduziert sich das Problem, dann ist Sokrates ein Mensch und Sokrates und ist zusammengesetzt aus Mensch-sein und Sokrates-sein, oder das Wesen Sokrates ist zusammengesetzt aus Mensch-sein und Sokrates-sein. Also ist das Wesen gar kein identisches sondern aus Verschiedenem komponiert. Und wenn es Verschiedenes ist, muß es als dies Verschiedene von einem Dritten doch ausgesagt werden können. Und was ist das zugrundeliegende logische Subjekt der Aussage, dem Mensch-sein und Sokrates-sein zukommt? Wiederum nur ein unbestimmtes dies-da oder 150 nichts. Steht alles schon drin, brauchen sich die Nominalisten gar nicht soviel drauf einzubilden, die brauchten bloß den Aristoteles sorgfältig zu lesen.}

155

„Ferner würde sich in dem Wesen Sokrates ein Wesen befinden, und es würde also ein Wesen aus zwei Wesen bestehen. – Überhaupt aber ergibt sich, wenn der Mensch und alles, was in dieser Weise bezeichnet wird, Wesen ist, daß nichts von dem, was sich in dem Begriffe findet, Wesen von irgend etwas ist, noch selbständig existiert an sich oder in etwas anderem als dem Individuellen; ich meine z.B., daß nicht ein Lebewesen existiert außer den einzelnen, noch sonst etwas von dem, was nur im Begriff sich findet. ...“

— {Oder: Die Allgemeinheit findet sich nur im Begriff als dem Resultat der subjektiven Tätigkeit der Abstraktion. Ich hatte Ihnen schon gezeigt, daß es mit dieser Abstraktion so seine Schwierigkeiten hat. Denn wie soll man dann von dem Einzelnen abstrahieren und zum allgemeinen Begriffe kommen? Wie soll man die einzelnen Gegenstände zu konsistenten Klassen von Gegenständen zusammenfassen?}

„(d) Wenn man aus diesen Gesichtspunkten die Sache erwägt, so ist offenbar, daß nichts Allgemeines Wesen ist, und daß das allgemein Ausgesagte nicht ein individuelles Etwas, sondern eine Qualität bezeichnet (wo nicht, so ergibt sich außer anderen Unmöglichkeiten auch „der dritte Mensch“).“

— Das Argument ist zunächst schlicht: Wenn Menschsein identisches Wesen ist, wie soll dann Menschsein teilbar sein in viele Menschen, es müßte dann eines (Mensch sein) und Vieles, Menschen sein {dasselbe sein}. Oder umgekehrt, allen Menschen kommt das Menschsein zu, Menschsein läßt aus nichts anderem sich begründen, also nur tautologisch feststellen, also kommt dem Menschsein Menschsein zu und den Menschen kommt Menschsein zu. Wird in diesem Zusammenhang dann das Menschsein als Prädikat in derselben Bedeutung gebraucht oder nicht.

{Wenn man sagt, dem Menschsein kommt Menschsein zu. oder Menschsein ist Menschsein, und den Menschen kommt Menschsein zu, wird das Menschsein in beiden Fällen in der gleichen Weise gebraucht oder nicht? Wird es in der gleichen Weise gebraucht, dann ist etwas, was nur tautologisch festgestellt werden kann, mit sich identisch und mit sich nicht identisch. Denn das Eine kommt Vielen zu, weil jeder Mensch ein Mensch ist, kommt das Menschsein dann den Vielen zu. Also bleibt nur die Möglichkeit zu sagen, Menschsein als Prädikat wird, dem Menschsein kommt Menschsein zu, und Menschsein kommt den Menschen zu, in verschiedener Weise gebraucht. Dann ist aber in dem Menschsein eine Äquivokation enthalten.}

{Soll diese Äquivokation dann einen Grund haben, dann kann dieser Grund formal als „Dritter Mensch“ bezeichnet werden, oder als die Idee vom Menschen, in der beides, das tautologische „Menschsein ist Menschsein“ und das nichttautologische „Menschsein kommt allen Menschen zu“, dann vereinigt ist. Das wäre dann das tertium comparationis von Tautologie und Distribution des Begriffes Menschsein, also Verteilen des Begriffes Menschsein auf die verschiedenen Menschen. Sie sehen sofort, es reproduziert sich in dem „Dritten Menschen“ sofort, es ist tautologisch oder es ist nicht tautologisch. Wird in diesem Zusammenhang dann das Menschsein als Prädikat derselben Bedeutung gebraucht oder nicht?}

Wo nicht, ergibt sich das Problem des „Dritten Menschen“, der das Mittlere ist zwischen dem Menschsein an sich und den Menschen.

Eine kurze Anmerkung: Modell dieses Problems ist die göttliche Trinität – Gott-sein, inkarnierter Gott-sein und die Einheit beider, nämlich Heiliger Geist-sein – soll dasselbe Wesen in drei Personen sein. Das ist ein Modell für das allgemeine Problem vom „Dritten Menschen“. Diejenigen Theologen, die sich dieses Modell machen, sind dann schon keine Theologen mehr, sondern Erkenntnistheoretiker und Erkenntnistheoretiker, die das Problem vom „Drit-

ten Menschen" selbst zu ihrem Gegenstand machen. Das Problem läßt auch formal sich abhandeln als das der distributiven Einheit von Einem und Vielem. Die Exposition zu dieser formalen Abhandlung steht im Parmenides von Platon, und zwar 128e - 130a.

Platon, Parmenides, 128e-130a, Rowohlts Klassiker Nr. 39, S. 66 f.

[Ende der Handschrift und ab jetzt nur noch: frei formulierte Rede]

[3. Sokratische Ansetzung eines Seins der Begriffe selbst und das Problem, ob diese Verschiedenheit an sich nehmen.] „Wohl, ich nehme das an, habe Sokrates gesagt, und glaube, daß es sich nach deiner Aussage verhält. Dies aber sage mir: setzt du nicht an, daß an und für sich ein Begriff der Ähnlichkeit ist, und wiederum ein anderer diesem entgegengesetzter, welcher das Unähnliche ist, und daß an diesen beiden ich und du und alles andere, was wir Vieles nennen, Anteil nehmen? ..."

— {Das ist die Kurzfassung des Problems der Komprehension von Klassen von Gegenständen durch Vergleich, nach Analogie und Unterschied, nach dem, was allen zukommt, und nach dem, worin sie sich von anderen unterscheiden; oder nach Ähnlichem und Unähnlichem. Und an der Ähnlichkeit wie der Unähnlichkeit müssen dann Vieles – sowohl die Einteilung in Subjekte, als auch die Gegenstände, die eingeteilt werden sollen – teilhaben.}

„Und was die Ähnlichkeit an sich nimmt, wird ähnlich, eben dadurch und sofern es die Ähnlichkeit an sich nimmt, was aber die Unähnlichkeit, unähnlich, und was beide, beides? Wenn aber auch alles diese beiden entgegengesetzten Begriffe an sich nimmt und auch wirklich vermöge dieses Ansichhabens beider ähnlich und unähnlich mit sich ist: was ist doch daran Wunderbares? Denn wenn freilich jemand zeigte, die Ähnlichkeit selbst wäre unähnlich oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder. Zeigt er aber, wie dem, was beides an sich hat, auch beides zukommt: so dünkt mich, o Zenon, dies gar nichts Widersinniges. ..."

— {Nun, wenn das Problem nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, nach Vergleichbarkeit und Nichtvergleichbarkeit gelöst ist, dann hat man konsistente Klassen von Gegenständen. Das ist aber nur möglich, wenn man sagt, den Dingen selbst kommt in der einen Beziehung Ähnlichkeit, in der anderen Beziehung Unähnlichkeit zu, nur dann lassen sich die Klassen teilen. Käme in gleicher Beziehung Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ihnen zu, so würden es in sich widersprüchliche Begriffe, nihil negativum nach der Kantschen Definition. Jetzt ist aber der Witz daran, daß er sagt, man muß schön teilen nach dem, welchem Ähnlichkeit zukommt, und nach dem, welchem Unähnlichkeit zukommt. Was ist aber das Substrat dessen, von dem Ähnlichkeit, und dessen, von dem Unähnlichkeit ausgesagt werden kann? Immer wieder nur das Unbestimmte, daß es ein Seiendes ist. Also kommt dem Seienden selbst Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zu, also ist das Seiende selbst ein in sich aporetischer Begriff.}

„Auch nicht, wenn jemand zeigt, alles sei Eins, weil es die Einheit an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles, indem es Menge an sich hat; aber wird er zeigen, was Eins ist, das selbst sei Vieles, und wiederum, das Viele selbst sei Eins: dieses werde ich gewiß bewundern. ..."

— {Und das ist genau das Problem, das an den bestimmten Wesenheiten von Aristoteles aufgenommen wird, nämlich die distributive Einheit von Vielem, die bestimmt ist durch Eines. Also nicht nur, daß es Vieles ist, sondern daß es Vieles ist, das zu Einem gehört. Das einfachste Modell davon ist die distributive Einheit des Seienden, denn alles Seiende stimmt darin überein, daß es ist. Aber wenn es in dem übereinstimmt, daß es ist, stimmt es in Einem, im

260 Sein überein. Stimmt es in Einem überein, kann es schlechterdings nicht Vieles sein, denn sonst müßte es Eines und Vieles sein. Wäre es aber Eines und Vieles, wäre es wieder in sich widersprüchlich.}

265 „Und ebenso nun in Hinsicht auf alles andere: wenn jemand zeigte, daß den Gattungen und Begriffen selbst diese entgegengesetzten Beschaffenheiten zukommen, das wäre wert, es zu bewundern; wenn aber von mir jemand zeigen kann, daß ich Eins bin und Vieles, was Wunder, indem er ja nur zu sagen braucht, wenn er zuerst mich als Vieles zeigen will, daß etwas anderes mein Rechtes ist und anderes mein Linkes, anderes das Vordere und anderes das Hintere, wie auch oben und unten auf gleiche Weise: denn so, denke ich, habe ich Vielheit an mir.
270 Wenn aber hernach als Eins, wird er sagen, daß unter uns sieben hier ich *ein* Mensch bin, an mir habend insofern auch Einheit, so daß er beides ganz richtig gezeigt hätte. Wenn nun jemand unternimmt, dergleichen zugleich als Eins und Vieles zu erweisen, Steine, Holz und solcherlei: so wollen wir sagen, er habe uns etwas als Vieles und Eins gezeigt, aber nicht, daß das Eins Vieles oder das Viele Eins ist, und er bringe also gar nichts Wunderbares vor, sondern was wir alle gern zugeben. ..."

— {Na ja, mit dem „gern zugeben“, dazu gleich noch etwas. Eine Sache: Die Identität des Gegenstandes läßt sich anderen übermitteln durch die Sprache. Nun ist die Sprache nicht zu allen Zeiten und bei allen Menschen von der Art gewesen, daß es ein Subjekt gab und von
280 dem Subjekt Prädikate, z.B. ein Kamel. Und wo von dem Kamel gesagt wird, es liegt, es steht oder es geht. Ursprünglich gab es je eine Bezeichnung für ein liegendes, ein stehendes und ein gehendes, für ein beladenes oder nicht beladenes Kamel. Wenn so ein Wüstensohn sein Kamel im Ablauf eines Tages verfolgte und bezeichnete, dann hatte er nicht ein Kamel in verschiedenen Situationen und Tätigkeiten gesehen, sondern so viele Kamele, wie es Situationen und Tätigkeiten für dieses Kamel gab. Daß demgegenüber die andere Bezeichnung mit Wesenheiten rationaler und der Sache nach effizienter ist, wird niemand bestreiten wollen.}

Aber jetzt noch mal den Satz hier: „Wenn aber hernach als Eins, wird er sagen, daß unter uns sieben hier ich *ein* Mensch bin, an mir habend insofern auch Einheit, so daß er beides ganz
290 richtig gezeigt hätte. Wenn nun jemand unternimmt, dergleichen zugleich als Eins und Vieles zu erweisen, Steine, Holz und solcherlei: so wollen wir sagen, er habe uns etwas als Vieles und Eins gezeigt, aber nicht, daß das Eins Vieles oder das Viele Eins ist...“

— {Ja, wie kann aber jemand etwas als Eins und Vieles zeigen, ohne zugleich zu zeigen, daß
295 das Eine Vieles und das Viele Eins ist? Dann müßte ja dazwischen, daß etwas Eins und Vieles ist, ein Unterschied bestehen (...) dann müßte ein Unterschied bestehen zwischen der Behauptung, daß Eins und Vieles ist, und der, daß das Mensch-sein Vieles, viele Menschen ist, und daß das Viele, die Menschen, Eins, nämlich das Mensch-sein ist. Wenn von etwas gesagt wird, es sei Eins und Vieles, dann ist das Subjekt dieser Prädikation Etwas. Von diesem Etwas wird gesagt, es sei Eins und Vieles. Wird gesagt, es sei Eins und Vieles, und ist Vieles
300 nicht Eins, dann wird von diesem Etwas gesagt: Es ist Eins und nicht Eins, also ist es wieder der eklatante Widerspruch in dem Begriff dieses Etwas, also ist es gleichgültig, ob man sagt, Etwas sei Eins und Vieles, oder ob man sagt, Eins sei Vieles und Vieles sei Eins.}

305 — {Ehe es allzu verwirrend wird, breche ich an der Stelle ab. Das nächste Mal dann noch die berühmte Stelle 130e - 132b, und dann bin ich zwar nicht mit dem Programm durchgekommen, habe aber eine insofern in sich thematisch geschlossene Vorlesung gehalten, als die mit dem Parmenides aus Elea anfang und mit dem Dialog Parmenides von Platon endet.}

[2. Heft, S. 11r - 14r]

Die letzte VL

Aristoteles schreibt, daß das, was ein Gegenstand ist, von diesem Gegenstand nicht abtrennbar sei. Dann ist, was ein Gegenstand ist, immer nur das was dieses einen Gegenstandes, das mit einem Namen zu belegen so viel hieße, wie diesen Gegenstand selbst zu taufen, mit dem deiktischen dies da den Namen dieses dies da zu nennen. Da nun der Name nicht selbst das dies da ist, sondern dessen Name, dieser selbst also ein ideeller Gegenstand, denn sonst wäre er nur während er ausgesprochen wird und hätte keinen Bestand als Namen, so würden die Gegenstände durch bloße Taufe in reale und ideelle, in Gegenstände und ihre Namen verdoppelt, so aber, daß der Name bestehen könnte auch wenn der Gegenstand vergeht. Das tertium comparationis von Gegenstand und Name wäre das deiktische {das hinweisende} dies da in dem Gegenstand und Name auseinander treten, auseinander treten deshalb, weil hernach der Name etwas Nichtseiendes zu bezeichnen vermag. Solches dies da wäre wie der transzendente Gegenstand X bei Kant, der den Begriffen Realität verbürgen soll, die er ihnen, ihrer Selbständigkeit gegenüber dem Bezeichneten wegen, sogleich wieder entzieht. Das zeigt, daß der Nominalismus, welcher Spielart auch immer, im Verhältnis von Gegenstand und Namen, dasselbe Problem reproduziert, das er zum Ausgangspunkt seiner Kritik am Realismus nimmt. Nämlich daß er ein tertium comparationis braucht, in dem Gegenstand und Name übereinstimmen.

Anmerkung: Durchgeführter Nominalismus ließe nur eine Verständigung über Gegenstände zu, die allen, die über sie sich verständigen, unmittelbar gegenwärtig sind. Der Gegenstandsbereich wäre auf das eingeschränkt, was allen, die über ihn sich verständigen, unmittelbar zugänglich ist, Tradition, die Vergegenwärtigung eines Vergangenen, wäre nicht möglich, Überlieferung, etwa handwerklicher Techniken, nur durch vor- und nachmachen, z.B. des Feuermachens. Alles, was über eine Horde von Neandertalern hinausreicht, und insbesondere der Begriff dieser Horde, fällt in die Metaphysik. Man kann sich eigentlich gar nicht vorstellen, wie ein radikal durchgeführter Nominalismus dann in den Köpfen aussehen könnte.

[Soweit die Anmerkung]

In der Metaphysik ist das Problem der Einheit, also Unteilbarkeit der Begriffe und die Vielheit dessen, was unter die Begriffe fällt, nicht lösbar. Das deiktische dies da ist dem Namen nach eines, es bezeichnet immer dieselbe hinweisende Geste, es ist aber der Sache nach vieles, denn mit derselben Geste wird auch jeweils anderes gedeutet.

{Wenn das dies da das tertium comparationis zwischen Namen und Gegenstand ist, reproduziert sich im dies da, in der hinweisenden Geste und deren sprachlicher Äußerung, dann dasselbe Problem der Metaphysik von Einheit des Begriffs und Vielheit der Gegenstände.}

Ob also das tertium comparationis von Gegenstand und Name oder von Begriff der Art und der des Exemplars, immer reproduziert sich dasselbe Problem: Das des Verhältnisses von intensionaler Einheit der Bedeutung des Begriffs und extensionaler Vielheit, was der Begriff umfaßt. Soll der Begriff gleichwohl Einheit in der Vielheit sein, so ist ein tertium comparationis gefordert, in dem Einheit und Vielheit vergleichbar sind.

Ich gebe Ihnen die klassischen Formen dieses tertium comparationis, das ist einmal:

ante rem ({also vor den Gegenständen} ein Gott, dem einen Schöpfer des Vielen)
in rebus (der geordneten Vielheit der Welt)
post rem (in mente) in der Erkenntnis der Menschen.

Jede Annahme gleich, ob Schöpfungstheorie, Metaphysik oder Erkenntnistheorie, legt die Einheit des Vielen zu Grunde und reproduziert damit das Problem. Formal hat Platon dieses Problem dargestellt.

55 Platon, Parmenides, RK 39, Rowohlt 1958, Übers. Schleiermacher, 130e - 132b, S. 68 f.

[Hier führt Parmenides das Gespräch und Sokrates antwortet immer nur]

60 [5. Einwände des Parmenides gegen die Ansicht vom Gegenwärtigsein der Begriffe selbst in den Dingen] „Dieses also sage mir: glaubst du, wie du sagst, es gebe gewisse Begriffe, durch deren Aufnahme in sich diese andern Dinge den Namen von ihnen erhalten, so daß, was die Ähnlichkeit aufnimmt, ähnlich, was die Größe, groß, was aber die Güte und Gerechtigkeit, gerecht wird und gut? ..."

65 — {Nun kann man ja sagen, das ist ein ziemlich verschrobenes Beispiel: Denn was soll den Begriff der Ähnlichkeit aufnehmen und was den der Größe? Nun ist aber Ähnlichkeit das, worin die einzelnen Gegenstände, die zu einem Begriff gehören, übereinstimmen sollen. Und Größe ist zugleich das, was den Umfang des Begriffes bestimmt, also die Zahl der unter ihn fallenden Gegenstände. Also gehören zu dem Begriff Ähnlichkeit Vergleichbarkeit der Gegenstände miteinander und mit ihrem Begriff und Umfang oder Größe. Für Güte und Gerechtigkeit gilt das nicht, denn das sind selbständige Ideen, die sich nicht einfach auf Gegenstände beziehen können.}

75 „Allerdings, habe Sokrates gesagt. – Also muß entweder den ganzen Begriff oder einen Teil davon jedes Aufnehmende in sich aufnehmen? ..."

80 — {Oder: Jeder Gegenstand muß an dem Begriff teilhaben. Wenn er aber an dem Begriff teilhat, muß er entweder den ganzen Begriff in sich aufnehmen, oder wenigstens einen Teil davon. Also muß der Begriff dann, wenn die Gegenstände ihn entweder ganz oder einen Teil von ihm aufnehmen, entweder zu vervielfältigen oder teilbar sein.}

„Oder kann es außer diesen noch eine andere Aufnahme in sich geben? – Wie sollte es wohl? entgegnete er. ..."

85 — {Übrigens eine Anmerkung, die direkt mit dem Inhalt des Textes nichts zu tun hat. Hier führt, anders als in den anderen Dialogen von Platon, Parmenides das Gespräch und Sokrates antwortet immer nur. Sonst führt Sokrates das Gespräch und die anderen dürfen sagen: Ja, lieber Sokrates, so ist es!}

90 „Dünkt dich also der ganze Begriff in jedem einzelnen von den vielen zu sein, obgleich er einer ist, oder wie? – Was, o Parmenides, habe Sokrates gefragt, sollte ihn denn hindern, darin zu sein? – Eins und dasselbe seiend also soll er in vielen getrennt voneinander Seienden zugleich sich befinden und also selbst von sich selbst getrennt sein? ..."

95 — {Von sich selbst, weil er eines ist und als Eines nicht Vieles oder in Vielem sein kann.}

100 „Nicht doch, habe Sokrates gesagt, wenn wie ein und derselbe Tag überall zugleich und dennoch keineswegs getrennt von sich selbst ist, so auch jeder Begriff in allen Dingen zugleich derselbe wäre. – Sehr anmutig, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, setzt du eins als dasselbe an vielen Orten zugleich, wie wenn du mit einem Segeltuch viele Menschen bedeckend sagen wolltest, das eine wäre ganz über Vielen. ..."

105 — {Diese Vorstellung von dem Segeltuch, das viele bedeckt, bezeichnet den Umfang des Begriffs, der sich über viele Exemplare erstreckt. Fast schon so, als würden dann in dem Begriff die Exemplare eingesammelt wie in einen Sack.}

110 „Oder glaubst du nicht, so etwas ungefähr zu sagen? – Vielleicht. – Wäre nun so das Segeltuch ganz so über jedem, oder nicht vielmehr über jedem einzelnen auch ein anderer Teil desselben? – Ein Teil freilich. – Teilbar also, o Sokrates, sind die Begriffe selbst, und was sie in sich hat, hätte nur einen Teil in sich, und nicht mehr ganz wäre der Begriff in jedem, sondern nur ein Teil von jedem? ..."

115 — {Soll Vieles an demselben Begriff teilhaben, so muß dieser Begriff selbst teilbar sein, sagt Platon an der Stelle. Ist der Begriff selbst aber teilbar, so ist er nicht mehr einer, sondern reproduziert das Problem, nämlich wie Vieles, die Teile, zu Einem zusammen zu fassen seien.}

120 „– So scheint es wenigstens. – Wirst du also, habe er gesagt, wollen, daß der eine Begriff uns wirklich geteilt werde, und wird er dann noch *einer* sein? – Keineswegs. – Denn sieh nur weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du nun die Größe selbst teilen willst und dann jedes von den vielen großen Dingen durch einen als die Größe selbst kleineren Teil der Größe groß sein soll, ist das nicht offenbar unvernünftig? ..."

125 — {Größe ist hier zugleich zu nehmen als Größe des Umfangs des Begriffs. Und soll man jetzt einen Umfang eines Begriff teilen, teilen so, daß der Umfang sich verteilt auf viele Einzelne? Sagt Platon: Das ist dasselbe Problem, als wollte ich die Größe selbst teilen und dann sagen: Was in den Teilen bestehen bleibt, nach der Teilung, ist immer noch die Größe selbst. Übersetzen Sie sich Größe mit bloßer Extension, dann wird es klar, wie sich das auf die Begriffe bezieht.}

130 „– Gar sehr, habe er gesagt. – Und wie, wenn jedes einen kleinen Teil von der Gleichheit bekommt, so soll es, weil es etwas hat, was kleiner ist als die Gleichheit, eben dadurch einem andern gleich sein?"

135 — {Oder: Wenn das, was unter einem Begriff befaßt ist, gleich ist, weil es unter diesem Begriff befaßt ist – jedes einem anderen gleich und jedes dem Begriff gleich –, dann ist ein Teil dem Ganzen gleich, sagt Platon an der Stelle. Oder: Das Kleinere, der Teil, ist dem Größeren, dem Ganzen gleich. Dann ist aber ganz offensichtlich Ungleiches einander gleich. Ich überspringe etwas, weil das nächste nichts anderes bringt und fahre fort eine Zeile über 132a}

140 Platon, Parmenides, a.a.O., 132a, S. 69:

145 „Ich glaube, daß du aus folgendem Grunde annimmst, jeder Begriff für sich sei eines. Wenn dir nämlich vielerlei Dinge groß zu sein scheinen: so scheint dir dies vielleicht eine und dieselbe Gestalt zu sein, wenn du auf alle siehst, weshalb du dann glaubst, das Große sei eins. – Ganz richtig, habe er gesagt. – Wie aber nun, das Große selbst und die andern großen Dinge, wenn du die ebenso mit der Seele zusammen überschaut: erscheint dir nicht wiederum *ein* Großes, wodurch notwendig ist, daß dieses alles dir groß erscheint? ..."

150 — {Das Eine ist, was den Dingen gemeinsam ist, nämlich in dem Fall die Größe einer Gestalt. Darin stimmen sie überein, danach können sie, sagt Platon, zusammengefaßt werden. Das ist etwas in den Gegenständen, worin diese Gegenstände übereinstimmen. Die Übereinstimmung kommt aber erst heraus durch den Vergleich der Gegenstände. Das Vergleichende ist etwas anderes als die Gegenstände selbst, das ist nämlich das Bewußtsein der Menschen. Und er sagt: Das Resultat des Vergleichs als Begriff der bestimmten Gestalt oder der Größe ist

155 etwas, was die Leute im Kopf haben. Das ist nicht in den Dingen, die sind nur einander ähnlich oder vergleichbar der Sache nach. Was der Sache nach vergleichbar ist, hat aber beim Vergleich sein tertium comparationis in dem Subjekt, das vergleicht. Also hat dieses Subjekt hernach einen Begriff von Gestalt und Größe, den er von den Dingen abgezogen hat durch Vergleich, der aber nicht den Dingen selbst unmittelbar immanent ist.}

160 „ – Wie aber nun, das Große selbst und die andern großen Dinge, wenn du die ebenso mit der Seele zusammen überschaut: erscheint dir nicht wiederum *ein* Großes, wodurch notwendig ist, daß dieses alles dir groß erscheint? – Das leuchtet sehr ein. – Noch ein anderer Begriff der Größe wird dir also zum Vorschein kommen außer jener ersten Größe und den diese an sich habenden Dingen, und wiederum über allen diesen zusammen noch ein anderer, wodurch diese alle groß sind, und so wird dir jeder Begriff nicht mehr eines sein, sondern ein unbegrenzt Vielfaches."

— {Nochmal: Erst die Dinge, die Gegenstände, die müssen ähnlich sein, um verglichen werden zu können. Die Vergleichbarkeit der Gegenstände ist nicht das Vergleichen der Gegenstände. Das Resultat des Vergleichens der Gegenstände ist nicht ihre Vergleichbarkeit, sondern das Resultat ist eben die Bestimmtheit der Gegenstände hinsichtlich derer sie verglichen werden können. Das Resultat ist im Kopf oder im Bewußtsein. Sagt Platon: Ja. Es ist erstens als Vergleichbarkeit in den Dingen, es ist zweitens als Resultat des Vergleichs im Kopf oder im Bewußtsein. Beide sind offenbar nicht dasselbe, also muß es ein Drittes geben, worin Vergleichbarkeit und Resultat des Vergleichs, denn die Dinge vergleichen sich ja nicht selber, übereinstimmen. Wird dieses Dritte bestimmt, worin Vergleichbarkeit und Resultat des Vergleichs übereinstimmen, entsteht sofort das nächste Problem: Wie sich dieses Dritte zu dem Vergleichbaren einerseits und zu dem Resultat des Vergleichs andererseits verhält. Ein Indiz dafür, daß das kein Unfug ist, der da steht, läßt sich dann in den neueren Theorien darin feststellen, daß gesagt wird: Ob ein Begriff mit der Sache übereinstimmt oder nicht, läßt sich nur in einem tertium comparationis feststellen. Oder: Ob beschreibende Objektsprache und konstruierende Theoriesprache übereinstimmen, läßt sich weder in der Objektsprache noch in der Theoriesprache feststellen, sondern in einer Dritten, in einer Metasprache. Ob diese Metasprache diese Relation von Objektsprache und Theoriesprache richtig darstellt, läßt sich nur feststellen, wenn die Relation dieser Metasprache sowohl zur Objektsprache als auch zur Theoriesprache festgestellt wird usf. – Ja, das haben Carnap und Konsorten ganz neu entdeckt! Steht da zwar seit zweieinhalb Jahrtausenden, aber das war ihre ganz neue Erkenntnis. Der Versuch das Problem, die Stellung des Begriffs zu Einheit und Vielheit zu lösen, langt wieder an beim ältesten Problem der Metaphysik, dem des konsistenten Begriffs des Seienden, beim regressus in infinitum, der aus sich eine zweite Vielheit setzt.}

195 {Zur Erinnerung an den Anfang der Vorlesung im vergangenen Semester: Ist Seiendes Eines oder Vieles? Wenn Vieles, wodurch ist das Viele getrennt? Durch Nichtseiendes. Dann muß man zugestehen, daß Nichtseiendes sei. Oder: Zwei Seiende sind durch ein drittes Seiendes getrennt, was das Problem nur vervielfältigt, weil das dritte Seiende von dem ersten und zweiten wiederum getrennt sein muß. Wodurch? Entweder durch Nichtseiendes oder durch ein viertes und fünftes Seiendes usf. Genau dieses Problem reproduziert sich bei dem Versuch, den Begriff einer Sache mit der Sache selbst zu vergleichen, den einen Begriff, der sich auf viele Gegenstände bezieht und wo in der Beziehung von Begriff und Gegenstand das tertium comparationis gefordert ist, das wiederum zu Begriff und Gegenstand ein zweites und drittes tertium comparationis fordert usf.}

200 Nicht die Lösung des Problems der Metaphysik ist dann der Fortschritt in der Philosophie, sondern die systematische Konstruktion des Problems, die es in den Bereich der Fähigkeiten

205 des menschlichen Geistes hineinzieht und dadurch diesen Geist befähigt, mit Grund zu denken, was seine Grenzen übersteigt.

{Wenn nämlich das Verhältnis von Begriff und Gegenstand, wie an dieser Stelle des Dialogs Parmenides von Platon, selbst zum Gegenstand gemacht wird, dann wird dieses eine Problem
210 so konstruiert, daß es sich aus sich selbst vervielfältigt und zwar so vervielfältigt, daß genau dasselbe Problem auf jeder Stufe sich reproduziert. Denn die Metasprachen von Metasprachen von Metasprachen unterscheiden sich nur dem Index nach – also Metasprache erster, zweiter, dritter, vierter Stufe – und sie sind so konzipiert, daß in jeder das Problem ihrer Beziehung auf ihren Gegenstand sich reproduziert. Wenn das einmal erkannt ist, ist diese Reproduktion des
215 einen Problems in den vielen oder umgekehrt die Reduktion der vielen Probleme auf das eine systematisch konstruiert. Dann ist erkannt, daß notwendig die Lösung dieses Problems auf einen regressus in infinitum hinausläuft – dann nämlich, wenn es formal gelöst werden soll – und daß dafür die Gründe angegeben werden können.}

220 Das gilt nicht nur für das formale Problem des einen und des Vielen, sondern für alle Probleme, in denen Unterschiedenes an Einem teilhat. Genus proximum und species sind wie species und Exemplar Begriffe, die nur in Beziehung aufeinander eine Bedeutung haben, abgetrennt voneinander aber keine. Wären sie nur Relationen, so müßte die Relation die Relata begründen, und die wären dann identisch, denn nur die Identität ist eine symmetrische und
225 damit streng reflexive Relation.

{Anders als in Beziehung aufeinander haben Begriffe wie genus proximum, differentia specifica, species und Exemplar keine Bedeutung. Haben sie eine Bedeutung, dann existiert, wie mit Aristoteles gezeigt, das Problem, daß das genus proximum an Mehrerem teilhaben soll,
230 nämlich an mehreren voneinander unterschiedenen species, was das Problem von Einheit des Begriffs, in dem Fall dem des genus proximum und Vielheit des darunter befaßten, in dem Fall species, die unter dieses genus proximum fallen, reproduziert. Dasselbe Problem reproduziert sich auch in dem Verhältnis von species und Exemplar, wie eben mit Platon gezeigt. Immer wieder kreist die Argumentation um dasselbe Problem. So viel läßt sich zunächst sagen, daß dieses Problem auf einen regressus in infinitum führt. Nun wird kein Mensch auf die
235 Idee kommen, er müsse einen regressus in infinitum durchlaufen oder gar überholen, eher er einen Begriff von Hund-sein, Schwein-sein, Mensch-sein habe. (...) Das war die Antwort!}

{Die Relationen aber, die die Teilhabe der Begriffe aneinander begründen, sind nicht reflexiv. Wären sie reflexiv, dann wären genus proximum und species identisch. Oder: Das eine wäre aus dem anderen zu begründen, was dasselbe heißt, denn der Grund wäre dann das, worin sie übereinstimmen und der Grund müßte gleichermaßen derselbe in beidem sein und das wäre nur möglich, wenn sie identisch wären. Es gibt ein Modell, in dem versucht wird, eine identische reflexive Relation zu konstruieren. Das ist in der Hegelschen Logik die bestimmte Negation. Da wird gesagt: Es gibt unterschiedenes Seiendes. Das unterschiedene Seiende wird logisch gefaßt durch ein negatives Urteil: A ist nicht B. Die Kategorie, der dieses negative Urteil untersteht, ist die der Negation. Kategorie, als Verstandesbegriff a priori, ist das, was die Einheit des Unterschiedenen begründen soll. Also soll die Kategorie Negation die Einheit des Unterschiedenen begründen, die Einheit des Vielen. Sagt Hegel: Ist ganz einfach, die Kategorie Negation ist das „ist nicht“. Die Kategorie Negation auf sich selbst angewandt heißt: Die Kategorie Negation (Funktion der Einheit) ist nicht, was unter ihr befaßt ist, nämlich die logische Form, nach der Vieles unterschieden wird durch negative Urteile. Also ist das die sich auf sich beziehende Negativität. Und in dieser sich auf sich beziehenden Negativität ist diese Negativität als Bestimmung des Unterscheidens selbst reflexiv, nämlich sich auf sich beziehend, und diese Beziehung soll dann alles Unterschiedene begründen. Das erscheint so weit
250 plausibel, bis die Unterschiede begründet werden sollen. Und wenn die Unterschiede begründ-

det werden sollen, muß Hegel schon unterscheiden zwischen Unterschied und Verschiedenheit. Verschiedenheit des Seienden ist aber nur substantiell zu fassen. Soll diese Verschiedenheit des Seienden nur substantiell, nämlich als das, worin sie unterschieden sind, durch was sie unterschieden sind, gefaßt werden, dann bleibt für Hegel immer nur dieselbe Negation der Negation, oder dieselbe absolute Negativität. Am Ende eine Nacht, in der nicht nur alle Katzen grau sind.}

Eine vom Nichts unterschiedene Bedeutung bekommen die Begriffe nur, wenn die Relation etwa von Ganzem und Teil, von genus und species, von species und Exemplar nicht symmetrisch ist, und dadurch das Problem von Einem und Vielen erst generiert. Dazu noch das von Platon selbst stammende Modell einer nicht symmetrischen Relation.

Platon, a.a.O., 133b-134a, S. 70:

„Unter vielem anderen, habe Parmenides gesagt, ist das größte dieses: Wenn jemand behaupten will, es käme diesen Begriffen nicht einmal zu, erkannt zu werden, wenn sie so beschaffen wären, wie wir sagten, daß Begriffe sein müßten, dem, der dies sagte, könnte man nicht beweisen, daß er unrecht habe, wenn nicht der Bezweifelnde schon sehr geübt ist und von guten Gaben, und Lust hat, dem, der den Beweis führen will, durch viele und weit ausholende Erörterungen zu folgen; sonst wird der nicht zu überzeugen sein, welcher behaupten will, sie wären unerkennbar. ...“

— {Gesetzt ist, daß es Begriffe gibt, die Ideen bezeichnen. Wenn diese Ideen abtrennbar von den Gegenständen oder an sich selbst sein sollen, so können sie als diese unendlichen Ideen von den endlichen Menschen, von dem endlichen Bewußtsein der Menschen nicht adäquat oder als Ideen eben überhaupt nicht erfaßt werden. Nur wenn die Ideen und deren Begriff dann vereint wären auf Verschiedenes, das genus auf die species, erst dann wären die Ideen auch für Menschen faßbar, hätten sie eine Bedeutung für die Menschen. Sonst wären diese Ideen getrennt von der Welt, in der die Menschen sich bewegen, völlig unerkennbar. Man könnte vernünftigerweise gar nicht von ihnen reden.}

{Ich möchte Sie erinnern an das vergangene Semester, an den Gorgias: Erstens gibt es das Sein nicht, wenn es das gäbe, wäre es nicht zu erkennen, und wenn es zu erkennen wäre, wäre diese Erkenntnis nicht in der Sprache auszudrücken.
Hier also nur die erste Stelle: Solche Ideen seien nicht faßbar, behaupten die.}

„ – Woher dieses, o Parmenides? habe Sokrates gefragt. – Weil, glaube ich, Sokrates, du sowohl als jeder, welcher setzt, es gebe von jeglichem Ding ein Wesen für sich, auch zugestehen wird, daß zuerst kein einziges hiervon bei uns sich finde? – Wie wäre es auch sonst an sich, habe Sokrates gesagt. – Ganz recht, habe jener gesagt. Diejenigen Ideen also, welche nur in Wechselbeziehung aufeinander sind, was sie sind, haben auch ihr Wesen an sich nur in Beziehung auf einander und nicht in Beziehung auf ihre unter uns befindlichen Nachbilder, oder wofür man sie sonst halten will von dem, durch dessen Aufnahme in uns wir dies und das zu sein genannt werden. Das aber bei uns befindliche jenen Gleichnamige ist dies wiederum in bezug auf einander und nicht auf die Begriffe, und ist es für einander und wiederum nicht für jene, die auch so genannt werden. – Wie meinst du das? habe Sokrates gefragt. – So, habe Parmenides gesagt, daß, wenn einer von uns des andern Herr ist oder Knecht, so ist er nicht des Herrn an sich, welcher Herr ist, nicht dessen Knecht; noch auch des Knechtes an sich, welcher Knecht ist, Herr ist der Herr; sondern als Menschen sind sie für einander dieses beides. Die Herrschaft selbst aber ist, was sie ist, von der Knechtschaft selbst und ebenso ist Knechtschaft selbst die Knechtschaft von der Herrschaft selbst.“

310 — {Oder: Herrschaft und Knechtschaft sind Begriffe, die nur in der Relation zueinander eine Bedeutung haben. Nicht weil dieser ein Herr, jener ein Knecht ist, sondern der Herr ist nur, weil er an der Herrschaft teilhat, jener ist Knecht nur, weil er an der Herrschaft teilzuhaben gezwungen ist.}

315 „Die Herrschaft selbst aber ist, was sie ist, von der Knechtschaft selbst und ebenso ist Knechtschaft selbst die Knechtschaft von der Herrschaft selbst. Nicht aber hat, was bei uns ist, sein Vermögen in Beziehung auf jenes, noch jenes auf uns: sondern, wie ich sage, unter sich und für sich ist jenes und unseres ebenso für sich. Oder verstehst du nicht, was ich meine? –“

320 — {Er sagt: Entweder sind Herrschaft und Knechtschaft Ideen, die zwar nur in Relation aufeinander eine Bedeutung haben, nicht aber in Relation auf das, was unter uns ist, auf das, was unter uns als Herr und Knecht, als einzeln seiender Herr und einzelner Knecht erscheint, oder: Herrschaft und Knechtschaft sind abgelöst davon, was hier im einzelnen Herr oder Knecht ist. Richtig daran ist, daß sich Herrschaft wie Knechtschaft tradieren, reproduzieren und damit nicht an die bestimmte Person gebunden sind. In der Antike allemal nicht, wo aus einem
325 Herrn sehr schnell ein Knecht werden konnte, wenn er Krieger in einer Stadt war, die besiegt wurde. Herrschaft und Knechtschaft sind aber nun, sagt Platon, indem sie erstens aufeinander bezogen sind, zweitens bezogen sind auf das Viele. An sich müßte es sonst die Idee der Herrschaft und die Idee der Knechtschaft geben und im Folgenden zeigt dann Platon – das kann ich nicht mehr vorführen – daß die Idee der Herrschaft und die Idee der Knechtschaft, die
330 völlig an sich seiende Idee, nicht einmal für die Götter erkennbar ist. Also haben diese Ideen nur Bedeutung, indem sie zugleich distribuiert sind unter die Vielen.}

335 Die Einsicht in die Asymmetrie der Relation von Herrschaft und Knechtschaft und in ihre logische Folge, den regressus in infinitum, befreit keinen, der unter der Herrschaft leidet, aber sie ist ideell der Unausweichlichkeit dieses Verhältnisses entronnen, nicht dem Verhältnis selbst. Dazu reicht der richtige Begriff allein nicht aus, deswegen noch einmal die Passage vom Anfang:

340 Platon, Parmenides, a.a.O., 133b-c, S. 70:

„Unter vielem anderen, habe Parmenides gesagt, ist das größte dieses: Wenn jemand behaupten will, es käme diesen Begriffen nicht einmal zu, erkannt zu werden, wenn sie so beschaffen wären, wie wir sagten, daß Begriffe sein müßten, dem, der dies sagte, könnte man nicht beweisen, daß er unrecht habe, wenn nicht der Bezweifelnde schon sehr geübt ist und von guten
345 Gaben, und Lust hat, dem, der den Beweis führen will, durch viele und weit ausholende Erörterungen zu folgen; sonst wird der nicht zu überzeugen sein, welcher behaupten will, sie wären unerkennbar.“

350 — {Daß sie erkennbar sind und daß sie notwendig in einen regressus in infinitum laufen, macht das Moment der Freiheit gegenüber den realen Herrschaftsverhältnissen aus. Diejenigen, die ihr militantes Desinteresse an der Wahrheit mit allen politischen Mitteln an der Universität durchsetzen, bewirken damit, daß die Herrschaftsverhältnisse nicht erkannt und man schon gar nicht in Erkenntnis, und sei es nur ideell, ihrer Unausweichlichkeit entrinnen könnte.}